

קובץ
הערות
התמימים ואנ"ש
• מאריסטאון •



גליון תת"נ (י"ח)
יום הבהיר י"א ניסן
• קי"ז שנה •

יו"ל ע"י מערכת
הערות התמימים ואנ"ש
דישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש - מאריסטאון
מאריסטאון, נ. דז. 226 סאסעקס עווניו

חברי המערכת:
הרב שלום שיחי' שפאלטר
ראש המערכת

הת' מנחם מענדל (ברש"ז) שיחי' גרינברג
הת' שניאור זלמן שיחי' וילהלם
הת' מנחם שמואל דוד שיחי' הלוי רייטשיק

תודתנו נתונה
לת' מנחם מענדל שיחי' בן שושן
הת' מנחם מענדל שיחי' זאקליקובסקי
על עזרתם המרובה

נסדר והוכן לדפוס ע"י:
חברי המערכת

נדפס באדיבות:
The Print House

הקובץ (מורחב) הבא יצא לאור, בע"ה,
לקראת ג' תמוז הבעל"ט



ניתן לשלוח הערות ותגובות
ל-morristownhaaros@gmail.com

KOVETZ HA'AROS HATMIMIM V'ANASH
Issue #850 (18)

Published and Copyright © 2019

By

RABBINICAL COLLEGE OF AMERICA
226 Sussex Ave. Morristown, NJ 07960, USA

ב"ה

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת שמחים אנו להגיש לקהל לומדי תורה, תומכיה ומכבדיה, את קובץ 'הערות התמימים ואנ"ש', הכולל: פלפולים, הערות וביאורים בכל חלקי התורה, פרי עטם של רבני ותלמידי ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש – מאריסטאון.

קובץ זה יוצא לאור לקראת יום הבהיר, זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו¹, יום עשתי עשר לחודש ניסן (חודש הגאולה²) – נשיא לבני אשר³, אשר "הוא יתן מעדני מלך"⁴ – יום הולדת הקי"ז של כ"ק אדמו"ר צוקללה"ה נבג"מ זי"ע נשיא דורנו.

ידוע בשער בת רבים עד כמה עידד וביקש כ"ק אדמו"ר זי"ע שתלמידי התמימים, ש"תורתם אומנתם"⁵, ילמדו ויהגו בתורה באופן ד"לאפשה לה"⁶ ולהעלות את חידושיהם על הכתב כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

ובפרט בעמדנו בימי ההכנה ליום הבהיר י"א ניסן, אשר ע"ד ההכנות ליום זה התבטא כ"ק אדמו"ר בשיחת חג הפורים ה'תשל"ב: "אזוי ווי ס'איז דאך דא אזוינע וואס גרייטן זיך בנוגע צו יום הולדת וכו' און מ'טראכט: אין וואס זאל דאס באשטיין...איז כאן המקום להעיר (מיט אן עי"ן) ולהאיר (מיט אן אל"ף), אז צום אלעם ערשטן דארף מען דאס פארבנידן מיט ענין פון תורה. . . אויף א מתנה בכלל איז דאך ניט שייך שטעלן קיין תנאים, אבער א מתנה איז דאך פארבונדן מיט גורם זיין נחת-רוח...".

א"כ מובן גודל הנח"ר שישנו בהו"ל קובץ זה המלא וגדוש בהערות וביאורים בכל חלקי התורה, ובפרט שרובם הרי הם מתלמידי התמימים דישיבתנו.

1) תהלים קי"ח, כ"ד. - הקאפיטל שמתחילים לומר בי"א ניסן השתא (ראה סה"מ י"א ניסן ע' 1 ואילך).

2) כמארז"ל (ר"ה יא, א). בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל. וראה שמו"ר פט"ו, יא.

3) ל' הפסוק במדבר ז, עב.

4) ראה ספר לקוטי לוי יצחק – אגרות קודש (עמ' שכד-ה; תיט).

5) ל' הש"ס בכ"מ. ראה שבת יא, א. ועוד.

6) זהר ח"א יב, ב.



בהזדמנות זו רוצים אנו לעורר את תלמידי התמימים ואנ"ש להשתתף בכתיבת הערות והארות ע"מ להדפיסם בקובצי 'הערות התמימים ואנ"ש' שיודפסו בעזרת השי"ת בעתיד הקרוב.

הרי ידועים דברי כ"ק אדמו"ר⁷ שבכוחו של כל אחד לחדש בתורה "לאפשה לה". וכדאי גם להעתיק כאן משיחת אדר"ח אד"ר ה'תש"ל: "מה שטוענים שזה עלול להביא הרגשת ישות וכו', הנה כבר מזמן ביטלו חששות אלו, וכפי שהחסידיים מספרים שפעם בא חסיד לאדמו"ר האמצעי והתאונן שכשהוא חוזר חסידות ברבים יש לו ישות מזה, והשיב לו האדמו"ר האמצעי "א ציבעלע זאל פון דיר ווערן אבער חסידות זאלסטו חזרן", ואם זה הי' כך בדורו של אדמו"ר האמצעי, עאכו"כ בדורנו שככל שמתקרבים יותר לביאת משיח צדקנו העיקר הוא המעשה בפועל".

ואין מזרזין אלא למזרזין, ובקשתינו שטוחה לכל מי שיש לו הערות וביאורים בכל חלקי התורה שישלחם למערכת, ע"מ להדפיסם בקובצים הבאים שי"ל בע"ה.



ב"ה וזכינו להוציא לאור במשך שנתיים האחרונות, כמעט מידי שבת בשבתו, גליון קובץ הערות התמימים ואנ"ש. אולם מאחר וגליונות אלו התפרסמו רק בין כותלי ישיבתנו, ראינו לעצמנו הזכות והחובה לפרסם חלק מהערות אלו בקובץ זה שוב, לתועלת המעיינים והלומדים. חלק מההערות אלו אף הופיעו לכתחילה כשקו"ט בין תלמידי ורבני הישיבה במשך מספר גליונות, ולתועלת המעיינים, שולבו הנה יחד כמקשה אחת.

כן נציין, אשר רוב רובם של ההערות בקובץ זה הם במיוחד בעניני (מס') פסחים, הל' פסח בכלל ובשו"ע רבינו הזקן במיוחד, ושער מיוחד (בראש הקובץ) שבו הערות וביאורים בהגדת רבינו, ומלבד שזוהי המסכתא הנלמדת בישיבות תו"ת ברחבי העולם בשנה זו, הנה מתאים זה במיוחד לזמן ההו"ל של הקובץ - ימי י"א ניסן וחג הפסח.



עיטרנו את ראש הקובץ - כפי הוראתו הק' של כ"ק אדמו"ר ש"פותחין בדבר מלכות"⁸ - בשיחות כ"ק אדמו"ר בענין; איסורים זמניים ואיסורים דרבנן - אם הם

(7) בשיחת ש"פ במדבר-יום ב' דחה"ש תנש"א.

(8) ראה שיחת ב' אייר ה'שי"ת (תורת מנחם התוועדויות - ח"א עמ' 115). וש"נ.

איסור גברא או איסור חפצא, מלוקט משיחות אחש"פ, ש"פ אחרי, וש"פ קדושים, ה'תשל"ו, מתוך הנחת הת' - בלתי מוגה.

כן הוספנו ליקוט מכמה ענינים מתורת הרה"ק המקובל הרלוי"צ - אביו של כ"ק אדמו"ר, בעניני חג הפסח. נלקטו ע"י הרה"ת ר' דוד שיחי' דובאוו - שליח כ"ק אדמו"ר בפרינסטון, נ.דז. ותודתינו נתונה לו על מסירתם לפירסום בקובץ זה.

בתור פתיחה לקובץ, ובקשר עם קובץ יובל - גליון תת"נ, הננו מפרסמים בראשית הקובץ סקירה מיוחדת אודות ביקורי רבותינו נשיאנו - הוד כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע, וכ"ק אדמו"ר נשי"ד זי"ע, בעיר מאריסטאון במשך שנות השי"ן.

סקירה זו נלקטה ונערכה ע"י הת' השליח בשיבתנו, מנחם מענדל שיחי' הכהן וויספיש, ותודתינו נתונה לו על מסירתה לפירסום בקובץ זה, סייע בעריכה: הת' השליח שלום דובער שיחי' פעוונער.



בתור הוספה, הננו מפרסמים כאן בפרסום ראשון, שני מכתבים מאת כ"ק אדמו"ר, אל הרה"ח ר' יחזקאל שפרינגער ע"ה, תודתינו נתונה לנכדו הת' מ. הכהן שיחי' שטאק, שהמציא לנו את מכתבים אלו.

כן שמחים אנו לפרסם כאן בפרסום ראשון - ד' עלים בכתי"ק כ"ק אדמו"ר - מהגהה שני' על ה"ליקוט" שיצא לאור לקראת שבת פרשת קרח, תשל"ד, ונדפס אח"ז בלקו"ש חי"ג, שיחה ב' לפרשת קרח - בגדר מצות שמירת המקדש.

לתועלת המעינים, נוסף בזה ע"י המערכת - לאחר צילום הכתי"ק, פיענוח הכתי"ק, וכן הקדמה מדברי רבינו בשיחה, תוך כדי שילוב ההגהות, ועל אחריותנו בלבד. כמה מילים חסרים בצילום שלפנינו, והושלמו עפ"י הנדפס בלקו"ש. כן ישנם שינויים נוספים בנדפס, שצוינו על אתר, ונוספו ככל הנראה בהגהה השני'.

תודתנו העמוקה נתונה להגאון הרה"ח ר' יהודה ליב שיחי' שפירא, ראש ישיבת ישיבה גדולה ד'מיאמי רבתי, שהועיל לבזבז מאוצרו ולזכות את הרבים בזה; ולבנו הגה"ח ר' חיים שיחי' שפירא על ההשתדלות בזה.



יש לציין שההערות בקובץ זה סודרו (מלבד בשער הגש"פ - שנסדר על סדר ההגדה) לפי סדר הא-ב של שמות הכותבים, ולא לפי הנושאים⁹. אך בכדי להקל על

9) על פי הוראתו הק' של כ"ק אדמו"ר לתלמידים השלוחים לישיבה גדולה במלברון בשנת תשל"ג.

המעיין למצוא את אשר לכו חפץ – נוסף בזאת תוכן הענינים לפי הנושאים, בו מסודרות ההערות וכו' בהתאם לתוכנם.



תודתנו נתונה להגה"ח הרב חיים שיחי' שפירא, מנהל רוחני דיישבתנו הק', שמשקיע רוב זמנו ומרצו להצלחת התלמידים והישיבה, עבור עזרתו בעריכת קובץ זה; ולהמנהל כללי, שליח ראשי למדינת נ.דז., הרה"ח ר' משה שיחי' הערסאן על מסירותו הנפלאה לכל עניני הישיבה בגו"ר,

יארץ ה' ימים על ממלכתם בעבודת הקודש ויראו פרי טוב מכל עמלם, ותהא משכורתם שלימה מאת השי"ת.



תקוותינו שיהי' קובץ זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע. ואנו תפילה, שבזכות ההתעסקות וההוספה בתורה, אשר על זה התבטא כ"ק אדמו"ר¹⁰ שהיא הכנה ל"תורה חדשה מאתי תצא"¹¹ – נזכה בקרוב ממש לקיום היעוד "והקיצו ורגנו שוכני עפר גו"¹², ומלכנו נשיאנו בתוכם ובראשם, ויוליכנו קוממיות לארצנו הק', וישמיענו נפלאות מתורתו, "תורה חדשה מאתי תצא", אכיה"ר.

המערכת

ימים הסמוכים ליום הבהיר י"א ניסן, תשע"ט
ק"ז שנה להולדת כ"ק אדמו"ר זי"ע
מאריסטאון, נ.דז.

(10) בשיחת ש"פ נשא תנש"א.

(11) ישעי' נא, ד.

(12) ישעי' כו, יט.

מפתח ענינים

הגדה של פסח

נב.....	ביטול חמץ שביום י"ד
	הת' יהודה שיחי' חאנאוויטש
נה	הזכר של חרוסת לשיטת רבינו
	הת' דובער שיחי' דאנאו
נז.....	שמה של חרוסת
	הנ"ל
נח	בנוסח ההבדלה במוצ"ש ליו"ט
	הת' ברוך שיחי' שפירא
ס.....	אכילת אפיקומן על השובע
	הר' שלום שיחי' אקסלער
סד.....	חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים
	הרב שלום שיחי' שפאלטר
סח.....	ד' ברכות על מצות סיפור יציאת מצרים
	הת' לוי יצחק שיחי' שפירא
סט.....	טעם הקדמת ברכת מוציא לברכת מצה
	הרב שלום שיחי' שפאלטר
עד.....	בענין הנ"ל
	הת' יהודה שיחי' חאנאוויטש
עו.....	האם חיוב אכילת פת ביו"ט הוא מה"ת או מדרבנן
	הת' מנחם מענדל שיחי' זאקליקובסקי
פ.....	"חיוב מצה שני" לדעת הלל
	הת' מנחם שמואל דוד שיחי' הלוי רייטשיק

- בחשש מצה שרוי' - במי פירות..... פב
 הת' ישעיהו שיחי' בעגון
 הת' לוי יצחק שיחי' שם טוב
- דיוק הלשון "בזמן שביהמ"ק הי' קיים"..... פד
 הת' שלום דובער שיחי' צירקינד
- בדין כורך..... פה
 הרב ברוך אלכסנדר זושא שיחי' ווינער

נגלה

- בדעת התוס' (ודברי המהרש"א) בביאור הספק דב' קופות..... קצ
 הת' דוד שיחי' אליאס
- דין הסיבה באכילת מצה..... רי
 הת' שמואל שיחי' ברוך
- בגדר ודאי וספק בחמץ וטומאה (בסוגי' דשני שבילין)..... רפה
 הת' ישראל יוסף שיחי' הכהן בריסקי
 הת' משה שיחי' קארנפעלד
- חיוב הבדיקה לדעת רש"י (עפ"י המהרש"ל)..... רלד
 הת' אהרן חנן שיחי' וויינדרוך
- הערות וביאורים בשו"ע אדה"ז סי' תע"ב..... קיג
 הרב שמואל שיחי' זאיאנץ
- בגדר חיוב הסיבה בשי' אדה"ז - עפ"י הגדת רבינו וההבדל בין שתאם חי - לשתאם
 ללא הסיבה..... רנד
 הת' לוי שיחי' טייכטל
- בדברי המהרש"א בביאור המשנה ד"אין חוששין"..... רס
 הת' זאב שיחי' הכהן כהנוב
- פלוגתא דר"מ ורבנן..... רסב
 הנ"ל
- שיטת ר' יהודה שאין בודקין חמץ לאחר שש..... רסו
 הת' מנחם מענדל שיחי' הלוי לעווערטאן

בגדר תלי' בספיקות	רסח
הת' משה מענדל יששכר שיחי' לענערד	
חיוב נשים באמירת הלל	רעו
הת' מנחם מענדל שיחי' סערעברנסקי	
במח' הרשב"ם ותוס' בטיבול ראשון	רעח
הת' יוסף יצחק שיחי' הכהן פלדמן	
בחשש גרירת העכבר	רפז
הת' משה שיחי' קארנפעלד	
מחלוקת הר"ן והב"ח בחמץ שאינו ידוע	רצ
הת' נתן יצחק שיחי' קיין	
בענין אף הן היו באותו הנס	קסה
הרב יוסף יצחק שיחי' קלמנסון	
בשיטת הרמב"ם בענין ברכת להכניסו בבריתו של א"א	קסט
הנ"ל	
בדברי התוס' והמהרש"א בספק על ולא אשכח	שב
הת' מנחם שמואל דוד שיחי' הלוי רייטשיק	
בסוגיא דאין חוששין	שד
הת' אברהם אהרן שיחי' מרגולין	
הת' מנחם שמואל דוד שיחי' הלוי רייטשיק	
גדר חיוב חינוך בסוגית ד' כוסות	שכא
הת' יוסף משה שיחי' שפלטר	
בגדר חמץ שנפלה עליו מפולת ויוצא בשיירא ועושה ביתו אוצר	קעו
הרב שלום שיחי' שפאלטר	
בדין קטן שהגדיל בש"ק ובסוגיא דתוס' שבת	שכג
תלמידי ישיבת תפארת בחורים	

חסידות

מתן-תורה - מצד "גבורה דעתיק"	צב
הרב שניאור זלמן שיחי' גופין	

- ביאורי רבינו בשאלת הבן חכם קצו
הת' ישעיהו שיחי' בעגון
- ביאור בדא"פ במאמר אשרי תבחר תשט"ז קב
הרב זלמן שיחי' דובינסקי
- הערות בדא"פ במאמר ד"ה ונחה תשכ"ה רלח
הת' שנ"ז שיחי' וילהלם
- פנימיות אבא פנימיות עתיק רעג
הת' שמעון ישראל שיחי' משנינוב
- ביאור בדא"פ במאמר ד"ה ביום עשתי עשר, תשל"א קנט
הרב אפרים שיחי' פיקרסקי
- החידוש שבמס"נ בפועל רצט
הת' שלום דובער שיחי' ראדזינר
- המשכת הקו בבי"ע שי
הת' לוי יצחק שיחי' שם טוב

תורת רבינו

- גדר תוספות שבת ויו"ט - בתורת רבינו ריב
הת' דובער שיחי' גאלדמאן
- ביאור בשיחת רבינו במקור לימוד גדר קרבן העצים רכד
הת' מנחם מענדל שיחי' גרינברג
- בחקירת רבינו בגדר חיוב הסיבה רסד
הת' יוסף יצחק שיחי' הכהן כ"ץ
- גדר חירות בד' כוסות - לדעת הרשב"ם רסט
הת' אברהם אהרן שיחי' מרגולין
- החידוש בכך שראה יוסף דור שני ממכיר בן משנה רפג
הת' שלום דובער שיחי' צירקינד

הלכה

- ביאור בדברי הפמ"ג בסי' ק"ה קצב
הת' אבא שיחי' אמזלג
- ביאור אופן הבאת ארבעת מחלוקות הפוסקים בשו"ע אדה"ז בדין שמירת חמצו
של נכרי
הת' שמואל שיחי' בראפמאן
- חיוב נשים במצוות ליל הסדר ריט
הת' מנחם מענדל שיחי' גאלדמאן
- הצורך בברכת בנ"ר בסוף הסדר רכב
הת' משה שיחי' גארדאן
- מצות צריכות כוונה בשיטת הרמב"ם ובדברי אדה"ז רמה
הת' יוסף חיים שיחי' זינגער
- מתי מרבעים עיר לריבוע העולם? קנב
הרב אליעזר יוסף שיחי' טונק
- איסור בב"ח בבשר טמאה רנא
הת' נחמי' צבי שמעון שיחי' הלוי טורניק
- בחיוב יין אדום בליל פסח - בדעת אדמוה"ז רפ
הת' שלום דובער שיחי' הכהן פרידמן
- הטעם לאי אמירת "ואני תפילתי" ביו"ט רצו
הת' לוי שיחי' קרינסקי
- בדין מכירת בשר שביטל איסורו שט
הת' לוי יצחק שי' שמערלינג
- ביאור בדברי הראשונים בנוסח הבדלה במוצ"ש ליו"ט שיב
הת' ברוך שיחי' שפירא
- שיטת רבינו הזקן בתערובת חנויות קפא
הרב חיים שיחי' שפירא

שונות

- יום בו ניתנה תורה..... רכח
הת' ברוך שניאור שיחי' הכהן דערען
- לשכת החתמות..... רל
הת' מנחם מענדל שיחי' האפמאן
- מס"נ על אהב"י אפי' ליהודי שלא ראה מעולם (גליון)..... שז
הת' משה שיחי' הכהן שטאק
- בדברי האברבנאל אודות יחוסו של משיח..... שיט
הת' מנחם מענדל שיחי' שפירא

הוספה

- מכתבים והגהות בכת"י"ק בפרסום ראשון..... שלב

דבר מלכות



בגדר איסורים זמניים ואיסורים דרבנן -

האם הם איסור גברא או איסור חפצא

מלוקט משיחת אחש"פ, ש"פ אחרי'וש"פ קדושים, ה'תשל"ו

מתוך הנחת הת', בלתי מוגה



...די מצוה פון אכילת מצה איז דאך פארבונדן מיט אן ענין שלילי, דער איסור וואס קומט ארויס דערפון, וואס דאס איז דער איסור פון אכילת חמץ, וואס דער איסור איז דאך פארבונדן מיט זמן אזוי ווי די מצוה שבדבר. וואס דא ווערט די שאלה צי אן איסור וואס איז פארבונדן מיט זמן איז א איסור חפצא אדער א איסור גברא.

מ'קען זאגן אז בכל השנה איז דאס א חפץ מותר, און בימים אלו ווערט דאס א חפץ אסור; אבער ס'לייגט זיך מער אין שכל צו זאגן אז אין דעם חפץ איז ניטא קיין שינויים: אויב דאס איז א חפץ אסור, וואלט דאס געדארפט זיין אסור בכל השנה, און וויבאלד אז ס'איז דא א זמן אין יאר וואס דעמאלט איז דאס מותר, איז דאס א סימן אז בימי איסורו איז אויך דער חפץ א חפץ מותר, ס'איז מערניט וואס בימים אלו איז דא א איסור אויף דעם גברא ער זאל דאס ניט עסן. און ע"ד ווי דאס איז בנוגע צו איסור אכילה איז דא די זעלבע חקירה אויך אין אנדערע איסורים זמניים.

און ע"ד ווי די חקירה בנוגע צו איסורים זמניים דאורייתא, איז אויך דא די זעלבע חקירה בנוגע צו איסורים דרבנן בכלל - וואס אין דעם איז די שקו"ט צו די רבנן האבן בכח צו משנה זיין א חפץ המותר, ער זאל ווערן א חפץ אסור, און זיי זיינען טאקע משנה אים, אדער די שליטה פון מאן מלכי רבנן איז נאר בנוגע צו אידן, אז זיי קענענן מאכען אז בשעת ס'קומט א געוויסער זמן אדער ענין, טאר דאס א איד ניט טאן - אע"פ אז מן התורה איז דאס מותר.

עד"ז איז דא די חקירה בנוגע א דבר שאינו שוה לכל נפש, וואס דארטן איז אויך דא אן ארט אין שכל צו זאגן, אז אויב דער חפץ וואלט געווען אסור, וואלט דאס געווען אסור לכל, און וויבאלד אז מיר זען אז לכל אדם איז דאס מותר, איז דערפון מוכח אז מצ"ע איז דער חפץ אליין א חפץ המותר, נאר ס'איז בלויז דא אן אדם אין א מצב מסוים נידעריקער אדער העכער וכו' איז דא אויף אים א ציווי ער זאל דאס ניט טאן.

וע"ד ווי דער ענין פון אכילת תרומה לזר, וואס דאס איז דאך א דבר שאינו שוה בכל, איז אויב מ'וואלט זאגן אז דער איסור אכילה איז מצד די קדושה, ד.ה. אז דאס איז א דין אין דעם חפץ, וואלט דאך אויך דער כהן ניט דעטארט עסן דאס, און וויבאלד אז מיר זען אז א כהן מעג (און נאכמער דארף) דאס עסן, איז דערפון מוכח אז דער איסור אכילה לזר, איז א איסור גברא.

עד"ז איז אין די ענינים וואס שוין אנפשי' חתיכה דאסירא, אדער אנדערע ענינים וואס אינו שוה לכל, וואס אפי' אויב מ'וועט זאגן אז ער האט בכח צו אסר'ן דעם חפץ, וויבאלד אבער אז דאס איז אינו שוה לכל, איז א שאלה צי דאס איז אן איסור גברא, אדער אויך אן איסור חפצא, ד.ה. אז די תורה האט געגעבן דעם כח צו משנה זיין דעם גוף החפץ - ביחס אליו.

וואס דאס איז ווי דער ענין איז מצד נגלה, און ס'איז דאך דא די ראי' הידועה וואס מ'ברענגט אין אחרונים פון אן ענין וואס איז קשור מיט זמן חירותינו, וואס דאס ברענגט ר"י ענגיל אין אתון דאורייתא (כלל י"ד) און אין בית האוצר (כלל קכה, קכז) און נאך אחרונים. (וראה ג"כ צפע"נ על הרמב"ם הל' חו"מ פ"א ה"ו)...

ברענגט ער דארטן די ראי' פון דעם וואס דער ירושלמי (שבת פ"ג ה"ג) זאגט אז מצה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח, משא"כ הקורע בשבת (על מתו ר"ל) איז ער יוצא ידי חובתו, וואס דא ווערט לכאור' די שאלה וואס איז דער חילוק צווישן שבת און גזל ביידע זיינען דאך איסורים דאורייתא, און אויף דעם איז דער ביאור אז "תמן", ביי מצה גזולה איז "גופא עבירה, ברם הכא - ביי קריעה בשבת איז - הוא עבר עבירה".

וואס דערפון זעט מען דאך אז אן איסור התלוי בזמן, אזוי ווי איסור קריעה בשבת וואס איז קשור מיט זמן פון שבת, איז נאר אויף גברא, און ניט אויף מלאכת הקריעה לשעצמה, ועאכו"כ ניט אויף בגד גופא - און דערפון איז די הוכחה בנוגע צו אלע איסורים זמניים, אז זיי זיינען נאר אויף גברא און ניט אויף חפצא.

וואס אויף די ראי' פון ירושלמי פרעגט מען, אז מ'מוז זאגן אז דער בבלי קריגט אויף דעם, וואס אויף דעם איז די ראי' פון דעם וואס די גמ' זאגט אין ברכות, בנוגע צו הבדלה, וואס ס'דארף דאך זיין א נר הבדלה דארף דאס זיין דוקא א נר ששבת (ברייטא ברכות נב, סע"ב), און אויף דעם זאגט די גמ' (שם) אז א נר וואס א נכרי האט אנגעצונדן שבת, איז א נר שלא שבת, און איז ניט כשר פאר הבדלה.

זאגט ר"י ענגיל, אז דערפון איז מוכח אז דער בבלי האלט אז דער איסור פון שבת איז אויך אן איסור אויף חפצא, ווארום אויב מען וועט זאגן אז דאס איז נאר אן איסור על הגברא, איז ניט מובן פארוואס איז א נר שהדליקו עכו"ם א נר שלא שבת; דער עכו"ם האט דאך ניט קיין איסור צו אנצינדן דעם נר, ואדרבה, גוי ששבת איז דאך חייב מיתה (סנהדרין נח, ב), און אויף חפץ איז ניטא קיין איסור כמבואר לעיל - מהירושלמי, איז אויב אזוי האט דאס געדארפט זיין א נר ששבת, און וויבאלד אז מיר זען אז לשיטת הבבלי איז דאס א נר שלא שבת, מוז מען זאגן אז דער בבלי קריגט אויף דעם ירושלמי, און ער האלט אז דאס איז א איסור חפצא, און דער כלל איז דאך, אז בבלי וירושלמי איז הלכה כבבלי, און ווי ער ברענגט דארטן נאך ראיות בנוגע צו איסורים התלויים בזמן אז דאס איז טאקע אן איסור חפצא, ווארום דער זמן פועל'ט א שינוי אין דעם חפץ אז ער אליין זאל ווערן א דבר האסור, ע"ד ווי הדלקת הנר בשבת,

וואס דאס איז אלץ בנוגע צו איסורים התלויים בזמן, עד"ז איז דאס אויך בנוגע צו איסורים דרבנן, וואס לכאור' איז דאס אויך אין דעם גדר פון איסורים התלויים בזמן, ווארום פאר דעם איסור דרבנן איז די זאך געווען א דבר המותר, און דערנאך האבן רבנן ארויף געלייגט א איסור אויף דער זאך, וואס דערפאר איז עפ"י הנ"ל איז איסורים התלויים בזמן זיינען איסור חפצא, קומט אויס אז אויך איסורים דרבנן זיינען איסור חפצא.

וואס כל האמור לעיל איז ווי דער ענין איז אין נגלה. דערנאך קומט צו וואס ער זאגט אין עץ חיים און דער אלטער רבי ברענגט דאס אין תניא (ספ"ו), אז ענינים וואס זיינען אסורים אדער טמאים, זיינען מקבל חיותם פון גקה"ט, און די דברים המותרים זיינען מקבל חיותם פון ק"נ, און דערנאך איז דורך מעשה האדם זיינען זיי אדער עולה לקדושה אדער יורד אין ג' קליפות הטמאות (תניא פ"ז), וואס דאס איז תלוי אין דעם "ובחרת" פון דעם אדם,

וואס עפ"י איז לכאור' א רא"י צו דער דיעה וואס האלט אז איסורים זמניים זיינען איסורי גברא, ווארום ס'איז שווער צו זאגן אז א גאנץ יאר קריגט ער חיות פון נוגה, און במשך א געוויסע צייט, לדוגמא: חמץ במשך שבועת ימי הפסח, איז ער מקבל חיותו פון גקה"ט, ווארום דאס איז א דבר שאין מסתבר לומר כן.

נאכמער: ער איז מוסיף אין תניא אז קיום גופם איז פון גקה"ט, און ניט נאר די חיות, וואס בנוגע די חיות זאגט מען דאך אז המחשד בטובו בכל יום תמיד מע"ב, קען מען זאגן בדוחק עכ"פ אז וויבאלד אז מ'דארף סיי ווי האבן א חיות חדש, איז פריער איז דאס געווען פון דא, און דערנאך ווערט דאס ממקום אחר. אבער בנוגע צו קיום גופם, וואס דאס רעדט זיך דאך וועגן די עצם הבריאה פון זיין גוף, וואס דעם גוף האט מען באשאפן איין מאל, אדער פון ק"נ אדער פון גקה"ט, און אויב מ'זאגט אז עס איז דא א זמן במשך השנה וואס דעמאלט איז דאס מותר, איז דערפון מוכח אז ער איז ניט באשאפן דורך גקה"ט, קומט דאך אויס אז דאס איז א איסור גברא. וואס עד כאן איז די רא"י ווי זי איז פון דעם ע"ח.

אבער דער אלטער רבי איז מוסיף אין תניא [וואו ער איז מבאר אז ניט נאר דער כח פון דעם אדם העושה איז פארבונדן מיט גקה"ט, נאר אויך די זאך מיט וועלכע מ'טוט די עבירה איז אויך יורד און מקבל חיות פון גקה"ט], "ואפי' הוא איסור דרבנן" (פ"ח).

- וואס בכלל איז דער אלטער רבי אין תניא ניט מדייק צו זאגן אז דאס איז א איסור דאורייתא אדער דרבנן, נאר אויב ער וויל מחלק זיין ביניהם, משא"כ ווען ער רעדט וועגן מאכלות אסורות איז ער מוסיף ואפי' איסורים דרבנן -

וואס דער חידוש בזה איז, אז בנוגע איסורים דאורייתא קען מען זאגן אז דער חפץ איז מקבל חיות פון גקה"ט, ווארום תורה זאגט דאך אז אזוי האט אים דער אויבערשטער באשאפן.

משא"כ בנוגע צו איסורים דרבנן איז פאר דעם איסור האט די זאך מקבל געווען איר חיות וקיום הגוף פון ק"ג, און דערנאך דורך דעם איסור וואס רבנן מאכן אויף דער זאך איז דאס מקבל חיות פון גקה"ט, וואס דאס איז דאך א שינוי אין בריאה, און לכאורה איז ניטא קיין הסבר פארוואס דארפן זיי דאס מאכן; זיי ווילן דאך נאר מאכן א סיג ומשמרת למשמרת וכו', איז דאך אויף דעם גענוג אויך אן איסור גברא און דאס איז דער אויפטו פון דעם אלטן רבי'ן אז אפילו איסורים דרבנן זיינען אויך מקבל חיותם פון גקה"ט, וואס דערפון איז מוכח אז אויך איסורים דרבנן זיינען איסור חפצא.

און דערפאר איז ער מוסיף: וחמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה. וואס לכאורה איז דורש ביאור וואס דארף מען דא אנקומען צו א מעלה אין דברי סופרים אויף דברי תורה; ס'איז גענוג אז זיי זיינען כדברי תורה?

נאר דערמיט איז ער מבאר דעם טעם אויף דעם וואס ער זאגט פריער: די איסורים מה"ת זיינען דאך בלויז א גילוי מילתא; תורה איז מגלה אז די זאך איז מקבל חיותה פון גקה"ט. משא"כ רבנן זיינען ניט מגלה אז אזוי איז דאס, נאר זיי זאגן אז פאר דעם איסור - ווי דער אויבערשטער האט באשאפן די זאך - האט זי מקבל געווען חיותה פון ק"ג, און זיי טוען אויף אז מ'זאל זאל דאס מקבל זיין חיות פון גקה"ט לגמרי.

וואס דערפאר זאגט ער חמורים דברי סופרים יותר מדברי תורה, וואס דערפאר האבן זיי א כח צו מאכן מערער ווי אן איסור תורה; וואס ער איז דאך בלויז מגלה ווי די בריאה איז, משא"כ רבנן זיינען משנה די בריאה, און זיי לייגן ארויף אן איסור אויף גוף החפצא, וואס דאס איז די שיטה פון דעם אלטן רבי'ן.

- די אחרונים זיינען מאריך (ראה מפענ"צ קונ' מאה סברות בתחילתו) אז איסורים דרבנן זיינען נאר איסורי גברא, און דער חפץ אליין איז מותר, און מ'בריינגט אויף דעם די ראי' פון דעם וואס דער רמב"ם שרייבט אין הל' מכירה (ס"פ ט"ז) אז אויב איינער פארקויפט דעם צווייטן א דבר האסור מה"ת איז אפילו אויב ער האט דאס אויפגעגעסן, דארף דער מוכר צוריק געבן די געלט, "אבל המוכר דבר לחבירו שאיסור אכילתו מדברי סופרים.. אם אכלן אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום".

איז מבאר דער סמ"ע (חו"מ סי' רל"ד סק"ד) אז אעפ"י וואס ער האט די זאך געגעסן, וויבאלד אז דאס איז אן איסור דאורייתא, האט ער ניט אין דערויף קיין טעם, וואס דערפאר דארף דער מוכר צוריקגעבן די געלט, וויילע ניט אויף דעם האט דער לוקח געגעבן געלט, משא"כ אן איסור דרבנן.

וכמבואר באחרונים (נתה"מ שם) אז וויבאלד אז דא רעדט זיך וועגן א שוגג, און דער חפץ מ'צ"ע איז א חפץ המותר, וויילע דער איסור איז נאר על האדם, און בא שוגג איז בכלל קיין איסור ניטא, ווארום דער גאנצער איסור וואס די רבנן האבן אויף אים ארויפגעלייגט איז נאר א גזירה כדי ער זאל ניט נכשל ווערן אין א דאורייתא, וואס דאס איז שייך נאר בא מזיד, אבער בשוגג איז ניט שייך צו זאגן אז וויבאלד ער האט געגעסן בשוגג אן איסור דרבנן, וועט ער עסן אויך אן איסור דאורייתא, איז וויבאלד אז דא רעדט

זיך וועגן אן איסור דרבנן, וואס ער האט אים געגעסן וויילע ער האט ניט געוואוסט - בלא הודע, און ער האט הנאה געהאט דערפון, דערפאר דארף דער מוכר ניט אפגעבן צוריק די געלט, ווארום די זאך מצ"ע איז דאך א דבר המותר, און די אכילה איז דאך געווען בשוגג כנ"ל. וואס דערפון זעט מען אז אן איסור דרבנן איז נאר אן איסור גברא.

דער אלטער רבי שרייבט אבער בפירוש אז אויך אויב אכל בלא הודע איסורים דרבנן איז דאס אויך גקה"ט. דארף מען זאגן אז ער קריגט אויף'ן סמ"ע (לפי ביאור הנתה"מ).

ס'איז אבער קיין רא"י ניט דערפון וואס ער איז כולל שוגג אז ער האלט אז איסורי דרבנן זיינען איסורי חפצא, ווארום אויף דעם קען מען ענטפערן בדוחק עפ"י המבואר באגה"ק (סו"ס כ"ח), וואס באמת איז דאס א רש"י אין שבועות (ב, ב ד"ה כל השעירים) אז שעירים זיינען מכפר אויף שוגג, וויילע שוגג דארף אויך האבן א כפרה.

וואס לכאורה וויבאלד אז דאס איז געווען אן כוונה, וויילע לא ידע; וואס בנוגע צו קרבן פסח זאגט מען (פסחים צו, א) אז מ'דארף דאס בודק זיין פון א מום, אבער דאס איז דאך אלץ א זאך וואס ער האט געקענט בודק זיין, משא"כ בנוגע צו שוגג אז ער האט געמיינט אז דאס איז שומן, און דערנאך האט ער אויסגעפונען אז דאס איז חלב - און אעפ"כ זאגט מען אז בעי כפרה.

וואס דער ביאור בזה איז אז לא יאונה לצדיק כל און (משלי יב, כא), וואס דאס איז בדוגמא וואס די גמרא זאגט אז א ציג וואס שפרינגט אין פייער איז דאס ניט קיין נארמאלע ציג, ווייל אין פייער טאנצט ניט אריין אפי' א ציג - דאס איז זיין טבע, וואס עד"ז איז אויך בנוגע א אידן, אז אפי' בשוגג דארף ער ניט קענען טאן א דבר איסור.

וע"ד ווי ס'שטייט אין מדרש (מדש תהילים ספע"ג. ילקו"ש רמז שטז) אז לעתיד לבוא ווען א איד וועט צוגיין צו א תמרא של ערלה, אדער בשבת, וועט די תמרה שרייען אל תגע בי.

[וואס בדרך אגב איז דערפון א הוכחה אז איסורים זמניים זיינען איסורי חפצא, ווארום לכא' אויב דער חפץ איז א חפץ המותר, איז וואס דארף ער שרייען מ'זאל אים ניט אנרירן, ס'איז דאך דעם גברא'ס אן ענין, און דער דין פון לפני עור, איז אפי' בא בני נח ניטא דער דין פון לפני עור לכמה שיטות (ראה ע"ז טו, ב תוד"ה לעכו"ם), ועאכו"כ בא צומח].

אבער פון דעם וואס ער זאגט אז דאס איז גקה"ט, האט מען ארויס די שיטה פון אלטן רבין, אז אע"פ אז ס'איז דא אין דעם ענין ראיות מכ"מ, און ווי דער ראגאטשאווער שרייבט (הובא במפענ"צ שם) אז ס'איז דא כמאה סתירות בש"ס צי איסורים דרבנן זיינען איסורי גברא אדער איסורי חפצא, און אעפ"כ זאגט דער אלטער רבי בפשטות, אז אויך איסורים דרבנן זיינען פארבונדן מיט גקה"ט לגמרי.

און דאס וואס מ'בריינגט ראיות פון ש"ס אז דאס איז איסור גברא, וועט מען דאס פארשטיין פון א יתור לשון אין תניא: אין פ"ז זאגט ער אז ע"י אכילת מאכלי היתר למלאות תאות גופו איז יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבשלש קליפות הטמאות. וואס לכאורה איז ניט פארשטאנדיק וואס וויל ער זאגן מיטן ווארט "שבקרבו"?

והביאור בזה: מיט דעם וויל ער מבאר זיין ווי אזוי ווערט א חפצא וואס זי איז א דבר המותר - א דבר וואס איז מקבל חיות פון גקה"ט, וואס דאס איז ער מבאר דורך דעם וואס ער איז מוסיף "בקרבו":

וויבאלד אז דער חפץ ווערט בקרבו איז ניט דער טייטש אז דער חפץ בלייבט ווי ער איז געווען פריער, מערניט וואס דער גברא האט עובר געווען אן איסור וואס ער האט דאס געגעסן למלאות תאות נפשו, נאר דורך דעם וואס דאס ווערט "בקרבו", ווערט ער א בעה"ב אויף דערויף, און ער איז דאס מוריד פון ק"נ צו גקה"ט...

ועד"ז קען מען זאגן בנוגע צו איסורים דרבנן, אז ס'קען גאר זיין אז מצ"ע איז דאס ניט קיין דבר האסור, מער ניט ווי אויף'ן גברא, אבער דורך דעם וואס דאס ווערט בקרבו (ד.ה. דורך פעולת האדם), פועל'ט דעם אן איסור אויף'ן חפצא.

וואס דאס איז בדוגמת נדרים - וואס זיי זיינען דאך דוקא על החפץ אז אויב דער חפץ איז ברשותו, קען ער אים אסר'ן אכו"ע ס'זאל ווערן א חפץ של איסור, וויבאלד אז דאס איז ברשותו (בקרבו). עד"ז איז דאס אויך בנוגע צו איסור ע"ז. עד"ז בנוגע צו מקדיש זיין א זאך, וואס ע"י ההקדש שלו אויף א דבר שברשותו, ווערט דער חפץ עצמו א קדוש.

וואס דאס איז דאך אויך דער ביאור ווי קען זיין אז רבנן האבן בכח צו משנה זיין דעם חפץ, וואס דאס איז בדוגמת א נדר, וואס דער חילוק צווישן א נדר און א שבועה איז, אז א נדר פועל'ט אויף דעם חפץ אליין, אז פריער איז דאס געווען א דבר המותר, און בשעת דאס איז ברשותו, קען ער דאס אסר'ן אכו"ע. עד"ז בנוגע צו הקדש, אז פריער איז די בהמה געווען חולין, און ווען א זר וואלט דאס דעמולט געגעסן, וואלט ער דאס ניט מוריד געווען אין גקה"ט, איז דורך דעם וואס ער איז דאס מקדיש, ווערט א שינוי אין דעם חפץ, אז דאס ווערט אן ענין של הקדש.

וואס לפי דיוק הנ"ל וועט מען אויך פארשטיין א דבר פלא בנוגע צו תרומה לזר. וואס בכלל איז דאך דאס א דבר קדוש, און אז א זר עסט דאס, ווערט דאס גקה"ט לגמרי.

וואס דער ביאור בזה איז כנ"ל, אז דאס איז דורך דעם וואס דאס ווערט בקרבו, ובמכ"ש וק"ו פון זיך אליין: מה-דאך זיין נפש האלקית וואס זי איז א חלק אלוהה ממעל ממש, און דורך דעם וואס ער טוט היפך הרצוי איז ער מוריד ראשו של מלך אין א בית הכסא רח"ל (תניא פכ"ד), עאכו"כ בנוגע צו א חפץ וואס געפינט זיך ברשותו...

ס'איז דא אזעלכע וואס בריינגן א רא"י אז איסורים דרבנן זיינען א איסור חפצא, ווארום מ'קען ניט זאגן אז א דרבנן זאל זיין ערגער ווי א דאורייתא, וויילע דער רמב"ם

(ריש הל' ממרים) פסק'נט דאך אז א איסור דרבנן איז אויך אן ענין דאורייתא, מצד דעם ענין פון לא תסור, ווערט דאס א מ"ע און א ל"ת וכו'.

דער אמת איז אבער אז פון דארטן איז קיין הוכחה ניט, ווארום דאס איז פונקט ווי מ'זאגט אז ספיקא דאורייתא לחומרא און ספיקא דרבנן לקולא (ביצה ג, ב), איז דאך קיין קשיא ניט אויף דעם פון דעם רמב"ם הנ"ל, וויילע תורה האט אזוי איינגעשטעלט אז דאס איז ספיקא לחומרא, און דאס איז לקולא. אעפ"י אז ביידע זיינען ענינים דאורייתא [ווע"ד ווי מ'געפינט אז אעפ"י וואס טומאה איז מדאורייתא, איז ספק טומאה ברה"י איז טמא און ברה"ר טהור וכו' (סוטה כח, ב)].

איז עד"ז אויך בנוגע צו איסורים דרבנן, אז ס'קען זיין אז דאס איז טאקע אן איסור דאורייתא, אבער ס'איז אן איסור גברא.

עכ"פ בנוגע לענינינו איז דער אלטער רבי מחדש דא א חידוש גדול, וואס כמדובר כמ"פ איז מפני גדול החידוש איז קיינער ניט משים לב דערצו.

וואס דאס איז, בשעת ער רעדט אז גקה"ט האבן ניט קיין עלי' עד עת קץ, איז בשעת ער רעדט וועגן פעולת האדם, די מחדו"מ שלו, זאגט ער שס"ה מל"ת, אבער בשעת ער רעדט וועגן דעם קיום וחיות גופם זאגט ער דוקא מאכלות אסורות, וואס דא ווערט דאך די שאלה: ס'איז דאך דא כמה איסורים וואס זיינען ניט קשור מיט אכילה, אזוי ווי שעטנז וכלאים וכו', איז פארוואס כאפט ער אן דוקא איסורי אכילה?

וואס דער ביאור בזה איז עד"ז ווי מ'זאגט בנוגע צו דער עלי' פון ק"נ אז זי ווערט ע"י אכילה וכו', עד"ז אויך בנוגע דעם היפך אז בשעת ער עסט אויף דעם דבר האסור האט דאס שוין ניט קיין תקנה;

משא"כ לפני האכילה קען ער די זאך מעלה זיין דורך די הנאה אויב דאס איז מותר בהנאה, און ווי ער זאגט אין פל"ז אז ער איז מעלה אויך כלי תשמישו, וואס אין דעם איז דאך אויך נכלל ענינים אסורים אזוי ווי א חמור למשא, וואס ער איז דאך אסור באכילה, און אויב ער וואלט אים געגעסן וואלט ער ניט געהאט קיין עלי', אבער ע"י ההנאה בהיתר קען ער אים מעלה זיין, ועד"ז דורך דעם וואס מ'איז מקיים מיט אים די מצוה פון מנוחת שבת למען ינוח שורך וחמורך.

עד"ז בשעת ער פארקויפט אים, און ער גיט אפ פון די געלט מעשר אדער חומש אויף צדקה, איז ער דאס מעלה, וויבאלד אז דאס איז מותר בהנאה, משא"כ בנוגע צו אכילה, וואס דאס איז אסור, קען ער דאס ניט מעלה זיין...

ש"פ אחרי

בהמשך צו אחרון של פסח, איז כאן המקום להשלים די ענינים וואס מ'האט גערעדט באחש"פ, ובפרט בנוגע צו דעם ענין וואס מ'האט גערעדט אין סיום, וואס מ'האט געפרעגט אויף דערויף כמה שאלות, אבער ווי עס ווייזט אויס האט מען ניט תופס געווען צוויי ענינים:

מ'האט געמיינט אז דאס איז געווען א ביאור עפ"י חסידות און קבלה, וואס דאס איז דאך ניט קיין חסרון אויב מ'איז מבאר עפ"י חסידות, אבער כרגיל אז בשעת מ'מאכט א סיום, איז מען דאס מבאר עפ"י נגלה, וואס דאס האט מען מבאר געווען די שיטה פון דעם אלטן רבי'ן בנוגע צו איסורים דרבנן און איסורים התלויים אין זמן צי דאס איז איינסור גברא צי דאס איז א איסור חפצא.

האט מען געבראכט אויף דערויף א הוכחה פון דעם וואס ער זאגט אין תניא, און ס'איז פון דארטן פארשטאנדיק אז דאס איז זיין שיטה אויך אין נגלה, וואס ביז איצטער האב איך ניט געפונען אין ספרי נגלה פון דעם אלטן רבי'ן ווי איז זיי שיטה בזה, און מסתמא וועט מען דאס נאך געפינען. אבער עכ"פ איז דאך דא א הוכחה פון דעם וואס ער איז מבאר אין תניא (פ"ח) אז דברים האסורים און אויך איסורים דרבנן זיינען מקבל חיות פון גק"ט, וואס דערפון איז דאך פארשטאנדיק אז ער האלט אז דאס איז א איסור חפצא.

א צווייטע זאך האט מען ניט תופס געווען, אז דאס וואס ס'איז דא אחרונים וואס זיינען מבאר אז דאס איז א איסור גברא (ראה בית האוצר סי' קיז - כז), איז דאס ניט דערפאר וואס זיי האלטן אז רבנן האבן ניט בכח צו אסר'ן אויך דעם חפצא, ווארום דאס איז זיכער אז די רבנן האבן בכח צו ארויפלייגן אן איסור אויף דעם חפץ, און מאכן פון דעם חפץ אליין א דבר האסור.

און אויף דערויף האט מען א הוכחה פון דעם ענין פון א נדד אדער הקדש, אז א איד קען נעמען א דבר המותר און אסר'ן אים לכו"ע, אדער מקדיש זיין א חפץ, וואס דאס האט בכח יעדער איד ניט נאר רבנן, אפי' סתם א איד וואס האט ניט קיינע מעלות, די איינציקע מעלה וואס ער האט איז דאס אז ער איז בריות, איז וויבאלד אז ער איז א בן אברהם יצחק ויעקב, האט אים תורה געגעבן דעם כח צו ארויף לייגן אן איסור אויף א דבר היתר, אדער מקדיש זיין דעם חפץ, דורך זיין דיבור אדער דורך מחשבה ווי ס'איז דא די שיטות בדבר (ראה בהמצויין באנצק' תלמודית ערך הקדש הערות 30-34, לקולוי"צ אגרות ע' שא, דש-שה), איז דאך עאכו"כ אז רבנן קענען פועל'ן א איסור אין דעם גוף החפץ, נאר דאס וואס די אחרונים האלטן אז דאס איז א איסור גברא, איז דאס דערפאר וואס ס'איז דא ראיות פון דער סוגיא וכו' און אנדערש קען מען ניט לערנען די סוגיא וכו', און ווי געבראכט דעם לשון פון ראגאצ'ובער אז ס'איז דא "כמאה סתירות בש"ס" (ראה בהמובא במפענח צפונות קונ' מאה סברות בתחילתו), וואס דערפאר לערנען זיי אז דאס איז א איסור גברא, אבער די שיטה פון דעם אלטן רבי'ן איז אז דאס איז א איסור חפצא כנ"ל.

עד"ז איז שיטת אדה"ז בנוגע צו איסור אכילה ביי מ"ע אז דאס איז אויך איסור חפצא, ווארום בשעת ער זאגט אין תניא (פ"ו) אז מאכלות אסורות זיינען מקבל חיות פון גק"ט, שרייבט ער באזונדער מאכלות אסורות, און באזונדער שס"ה מצוות ל"ת, וואס דערפון איז פאדשטאנדיק אז דאס וואס ער זאגט אז מאכלות אסורות איז פון גק"ט, איז דאס אויך ביי איסור אכילה פון א מ"ע.

און דאס וואס מ'האט מבאר געווען אז ס'איז דא דאס וואס מ'איז מברר ענינים פון עוה"ז אפי' פון דברים האסורים, ווי ער זאגט אין פל"ז "אכילה ושת" ודומיהם ודידה וכל כלי תשמישו". וואס אין כלי תשמישו איז דאך דא אפי' דברים האסורים, ע"ד ווי ביי אברהם איז געווען דער "ויחבוש את חמורו", וואס א חמור איז דאך א דבר האסור, און אברהם האט זיך משתמש געווען דערמיט, עד"ז איז געווען חמורו של ר' פנחס בן יאיר, וואס מיט אלע הפלאות וואס מ'זאגט אויף דעם חמור, אז ער איז אזוי ווי לפני חטא עה"ד כמבואר בקבלה, איז ער דאך אבער מערניט ווי א חמור, וואס דאס איז א דבר האסור, עד"ז געפינט מען ביי רבותינו נשיאנו אז זיי האבן געהאט סוסים, און מ'האט זיך משתמש געווען מיט דעם, וואס ביי זיי איז דאך געווען ע"ד ווי מ'זאגט אז האבות הן הן המרכבה, האבן זיי מעלה געווען די זאך, אע"פ אז דאס איז א דבר האסור...

עד"ז זאגט דאך דער אלטער רבי אין אגה"ק (סי' כו (קמד, א)) בנוגע אויב ער עסט א מאכל איסור צוליב פיקוח נפש, אז דעמולט איז "ונעשה היתר", און דאס איז עולה "כשלומד ומתפלל בכח ההוא", און בפרט ווי ער איז מוסיף אין א חצאי ריבוע "ונעשה היתר [גמור]", וואס די נפק"מ צי מ'זאגט היתר גמור אדער ניט היתר גמור איז, ע"ד ווי דער חילוק צווישן דאס וואס מ'זאגט בנוגע צו פסח (פסחים עד, א) אז טומאה הותרה אדער טומאה דחוי, וואס די נפק"מ צווישן זיי איז, אז טומאה דחוי איז דער טייטש אז ס'איז דא אן ענין של טומאה, נאר מ'איז דאס דוחה, משא"כ טומאה הותרה מיינט, אז ס'איז מלכתחילה ניטא קיין ענין של טומאה, וואס דערפון קומט דאך ארויס א נפק"מ בנוגע להלכה צי מ'דארף זיך משתדל זיין "לאתויי טהורין מבית אב אחרינא" (יומא ו, ב), עד"ז איז די נפק"מ צי מ'זאגט היתר סתם, אדער היתר גמור.

וואס לכא' איז דאך ניט פארשטאנדיק, וויבאלד אז דאס איז אן ענין פון גקה"ט, איז ווי קען מען דאס מעלה זיין?

איז דער ביאור אין דערויף, אז הפה שאסר הוא הפה שהתיר, ד.ה. אז אין אן ענין פון גקה"ט איז דא צוויי פרטים: א) דאס וואס די זאך איז אן ענין פון גקה"ט, אז זי איז מקבל חיות פון דארטן, ב) דאס איז א דבר האסור, ד.ה. אז ער איז "אסור וקשור בידי החיצונים", ער איז פארבונדן מיט גקה"ט, איז אויף דעם זאגט מען אז הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אז דער אויבערשטער בינדט דאס אפ ס'זאל ניט זיין קשור ואסור בידי החיצונים, וואס בנוגע צו א דבר וואס איז אסור באכילה און מותר בהנאה, איז דער טייטש דערפון אז לגבי דעם ענין פון הנאה האט דאס דער אויבערשטער אפגעבונדן פון גקה"ט, איז אע"פ אז דאס איז געבליבן אן ענין פון גקה"ט, איז דאס אבער ניט קשור ואסור דארטן, וואס דערפאר קען מען דאס מעלה זיין.

עד"ז בנוגע צו א דבר איסור וואס ער עסט דאס צוליב פיקוח נפש, איז וויבאלד אז דאס איז פיקו"נ, איז דאך דאס מותר באכילה, ד.ה. אז דאס איז טאקע גקה"ט, ס'איז אבער ניט קיין דבר האסור, ס'איז ניט אסור וקשור בידי חיצונים, דערפאר קען ער דאס מעלה זיין.

וואס די דוגמא אויף דערויף איז דערפון וואס ער זאגט אין תניא (פ"ז) אז אויב ער עסט א דבר היתר, נאר ער עסט דאס אין אן אופן פון "בזוללי בשר וסובאי יין למלאת תאות גופו" איז ער מוריד דעם מאכל אין גקה"ט, אבער דערנאך קען ער דאס מעלה זיין, ווארום דאס איז געווען בשר היתר ויין כשר, ד.ה. אז דאס איז ניט קשור ואסור בידי החיצונים, אע"פ אז דאס געפינט זיך אין גקה"ט, וואס דערפאר דארף זיין דערנאך דער עונש פון חיבוט הקבר, וויבאלד ס'איז געווען אין גקה"ט, קען ער דאס מעלה זיין, וויבאלד ס'איז ניט קשור ואסור. ועד"ז איז דאס בנוגע צו א דבר איסור וואס ער עסט צוליב פיקו"נ, אדער א דבר האסור וואס בהנאה איז ער מותר, קען ער - דאס מעלה זיין ווארום דאס איז טאקע אין גקה"ט, אבער ס'איז ניט אסור וקשור בידי החיצונים. דער חילוק איז מערניט אז בנוגע צו א דבר המותר וואס ער האט אים מוריד געווען אין גקה"ט, איז דאס מערניט ווי "לפי שעה", משא"כ א דבר איסור, איז דאס די גאנצע צייט אן ענין פון גקה"ט...

וואס דאס איז אויך דער ביאור בנוגע צו איסורים התלויים בזמן, ע"ד ווי חמץ בפסח, אז פסח איז דאס אן ענין פון גקה"ט, און נאך פסח ווערט דאס א דבר המותר, ביז אז בשבת איז ער מקיים דערמיט א מצוה פון עונג שבת און לחם משנה וכו', וואס דער ביאור אין דערויף איז אז - הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אז דער אויבערשטער האט דאס פארבונדן מיט גקה"ט אויף די טעג פון פסח, און דערנאך איז ער דאס מתיר, ער בינדט דאס אפ פון גקה"ט, ווערט דאס א דבר המותר...

וואס דאס איז אויך דער ביאור וואס מ'האט גערעדט בנוגע צו איסורים שאינם שווים לכל, ע"ד ווי דער איסור פון תרומה לזר, אז בשעת דער כהן עסט דאס איז דאס אן ענין של קדשים, און ער איז מקיים דערמיט א מצוה, משא"כ בשעת א זר עסט דאס ווערט דאס א דבר האסור ביז אז ס'איז דא אויף דעם דער עונש פון היפך החיים, וואס דער ביאור אין דעם איז, אז אה"נ אז די זאך מצ"ע איז א דבר קדוש, אבער דורך דעם וואס א זר עסט דאס און דאס ווערט בקרבן, פועל'ט ער ס'זאל ווערן א דבר האסור.

וכאמור לעיל אז אע"פ אז דער אלטער רבי שרייבט דאס אין תניא, ווייסט מען אבער דערפון זיין שיטה אין נגלה כנ"ל בארוכה און ניט ווי מ'האט געמיינט אז דער ביאור איז נאר עפ"י חסידות וקבלה...

ש"פ קדושים

...בנוגע צו דעם וואס מ'האט גערעדט וועגן איסורי גברא און איסורי חפצא, איז דאך דא די שאלה ווי קען מען זאגן אז במשך די זיבן טעג פון פסח איז דער חפץ געווען אסור און דערנאך ווערט דאס מותר, איז דער ביאור בזה הפה שאסר הוא הפה שהתיר; אע"פ אז במשך ימי הפסח איז דאס טאקע געווען א חפץ אסור,

- און ווי מ'האט געשריבן דעם דיוק הלשון פון אלטן רבי'ן (סתמ"ז סמ"ה) אז דער חמץ איז נעשה כחתיכת נבלה, וואס דא איז דער דיוק אז דאס איז ניט כאיסור סתם,

וואס דאס קען מיינען סיי איסור גברא סיי איסור חפצא, נאר דאס איז כנבלה וואס דאס איז דאך אן איסור חפצא -

איז תורה אים מתיר.

ועד"ז איז דאס אויך בנוגע צו פיקו"נ אז תורה איז משנה דעם חפצא לויט מצבי הגברא, און די זאך ווערט א דבר המותר, ביז אז ס'איז א מצוה צו עסן.

ועד"ז איז דאס אויך להיפך, אז לפני הפסח איז דאס געווען א חפץ מותר, און תורה האט דאס גע'אסר'ט.

וואס דאס איז דאך דער קשר מיט איסורים דרבנן וואס מ'האט מבאר געווען אז זיי זיינען איסורי חפצא, האט מען געפרעגט אז דער ענין פון לא תסור איז דאך א חיוב על הגברא?

איז דער ביאור בזה, אז דאס איז זיכער אז רבנן האבן בכח צו משנה זיין א חפצא עס זאל ווערן א דבר האסור, ובמכ"ש דערפון וואס זיי האבן בכח צו משנה זיין די מציאות, ווי דער ירושלמי (נדרים פ"ו סוף ה"ה ועוד) זאגט אויף לא-ל גומר עלי (תהלים נז, ג) אז בתולי' חוזרין, עאכו"כ אז זיי קענען משנה זיין דעם דין פון גוף החפץ.

וואס דאס איז ווארום דער ענין פון לא סתור טוט אויף אז אלע ענינים דרבנן זאלן באקומען אויף זיך א גדר דאורייתא, און וויבאלד אז זיי באקומען דעם גדר פון דאורייתא, קענען זיי מאכן א איסור חפצא...



ילקוט לוי יצחק

סימנים - תדפיס מכרך הרביעי מסדרת 'ילקוט לוי יצחק' על התורה,
על עניני פסח שיופיע בקרוב ע"י הוצא"ס קה"ת.

הספר נלקט ונערך ע"י הרב דוד שיחי' דובאוו, שליח כ"ק אדמו"ר
בפרינסטון, נ.ד.ז.



ביאור הגמ' (פסחים סד, ב) אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלשים בני אדם, הלכך בחמשים
סגי וכו'

א"ר יצחק אין הפסח נשחט אלא בג' כתות של שלשים שלשים בני אדם, מאי טעמא
קהל ועדה וישראל, מספקא לן אי בבת אחת אי בזה אחר זה, הלכך בעינן שלש כתות
של שלשים שלשים בני אדם, דאי בבת אחת הא איכא, ואי בזה אחר זה הא איכא,
הלכך בחמשים נמי סגיא, דעיילי תלתין ועבדי, עיילי עשרה ונפקי עשרה, עיילי
עשרה ונפקי עשרה.

פסחים סד, ב

שלשים בכל כת וכת. קהל עשרה ועדה עשרה וישראל עשרה.

מספקא ל'. דילמא בבת אחת צוה לשוחטו ויהיו בה שלשים.

או בזה אחר זה. שלש כתות של עשרה עשרה, הלכך שלש כתות בעינן, דילמא
בזה אחר זה קאמר, ושל שלשים בעינן דילמא בבת אחת קאמר ואינו יכול לשוחטו
בפחות משלשים.

בג' סגי, עיילי שלשים ברישא, ושוחטים פסחיהן ונפקי עשרה מינייהו ועיילי י'
חדשים, דאי בהדדי קאמר הא איכא, ואי שלש כתות קאמר הא איכא.

רש"י

הנה¹ ענין הפסח בכלל הוא המשכת מוחין² דחכמה ובינה, וכידוע בפירוש³ עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו הוי' אלקינו משם ביד חזקה ובזרוע נטוי', שהוי' אלקינו קאי על חו"ב שהלבישו לזרועות דאריך אנפין⁴ שהם יד חזקה⁵ וזרוע נטוי'. וזהו מה שקודם התחלת ההגדה בליל פסח, יש ט"ו סימני סדר ליל פסח, שהם קדש ורחץ כו' עד נרצה, שהם ט"ו דברים, היינו לנגד חו"ב שהם אותיות⁶ י"ה וכמ"ש ברשימה קדש ורחץ כו' מזה ע"ש.

(1) בסימן זה יבואר כמה דיוקים, והם:

- (א) מה הטעם דה"פסח" נשחט ב"שלשה" כתות?
 (ב) מה הטעם דכל כתה, (1) קהל (2) עדת (3) ישראל, אין פחותה מעשרה?
 (ג) מהו שורש טעם הספק (פסחים סד, ב), אם הג' כתות בבת אחת או בזה אחר זה, ולכן הפסח נשחט בג' כתות של שלשים של שלשים?
 (ד) מה הטעם הפנימי (פסחים שם) דבסך הכל בחמשים סגי, דנכנס ל' ושחטו, ויצאו עשרה ונכנס עשרה וכו'?
 (ה) מה הרמז, דנמצא דבפועל (סגי כנ"ל), כתה ראשונה ל', ועוד "עשרה" ועוד "עשרה", היינו מספר ל' י' י' ?
 (ו) שאלת המפרשים למה כתוב תיבת "כל" בפסוק, "ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל", התורה יכול לכתוב "ושחטו אותו קהל עדת ישראל" בלי תיבת כל, מה ניתוסף בתיבת "כל" ?
 ויבואר בפנים.

(2) בסימן זה יבאר עשרה רמזים ד"פסח" מרמז על הגילוי דבחי' חכמה ובינה – אב ואם, והם:

- (א) מ"ש (ואתחנן ו, כא) "ויוציאנו ה' אלקינו" קאי על חו"ב.
 (ב) ט"ו סימני ליל הסדר, מספר י"ה והוא כנגד בחי' חכמה ובינה.
 (ג) בפסח יש "מצה" ו"יין" בחי' חכמה ובינה.
 (ד) שחיטת ואכילת קרבן פסח כנגד חכמה ובינה.
 (ה) פסח נוט' "פה-סח", ס"ח בגי' חיים, מבחי' מוחין הוא החיות – חכמה ובינה.
 (ו) בהנ"ל, חיים לשון רבים כנגד חכמה ובינה.
 (ז) פסח בגי' חכמה ובינה עם הח' אותיות.
 (ח) שחיטת הפסח, ב"נ" בני אדם סגי בשלש כתות (פסחים סד, ב), מספר נ' בגי' אותיות י"ה (חכמה ובינה) + המילוי.

(ט) בהנ"ל שלש כתות של "שלשים" בגי' צ' + המספר נ' (דבחמשינ סגי כנ"ל) בגי' חכמה ובינה.
 (י) בהנ"ל בחמשינ סגי, וכן יציאת מצרים נזכר נ' פעמים בתורה, מספר נ' כנגד נ' שערי בינה, וחכמה ובינה הם תרין ריעין דלא מתפרשין.

(3) הגש"פ פיסקא עבדים היינו – ע"פ לשון הכתוב ואתחנן ו, כא.

(4) פרי עץ חיים שער חג המצות פ"ז. משנת חסידים מסכת ליל פסח פ"ז. סידור (עם דא"ח) רצג, ג ואילך. תורת מנחם – ספר המאמרים תשי"ז ע' קצד. תשכ"ב ע' רכב ואילך. ועוד.

(5) ביאור הענין, והטעם דנק' "זרועות" דא"א, ראה אור התורה פ' שמיני ע' לו ואילך. פ' בלק ע' תתקעט.

(6) ראה תניא – אגרת התשובה פרק ד', וז"ל: היו"ד שהיא בחי' נקודה לבד מרמזת לחכמתו ית' שהיא בבחי' העלם והסתתר קודם שבאה לבחי' התפשטות וגילוי ההשגה וההבנה (והקוץ של היו"ד רומז לבחי' רצון העליון ב"ה שלמעלה מעלה ממדרגת בחי' חכמה עילאה כנודע). ואחר שבאה לבחי'

וזהו ג"כ ענין מצה וכוסות בכלל, מצה⁷ הוא המשכת מוחין דאבא, והיינו הג' מצות הוא חב"ד דאבא. והכוסות הם מוחין דאימא כמ"ש בפרי עץ חיים שער חג המצות רפ"ב.

והנה בהפסח יש שני דברים:

א', שחיטת והקרבת הפסח,

ב', אכילת הפסח, שהם נמנין לשני מצות⁸ בפ"ע.

ומצות שחיטת והקרבת הפסח נרמז באות י' של שם הוי' דאנכי הוי' אלקיך. ומצות אכילת הפסח נרמז באות ה' ראשונה של שם הוי', עיין בספר אוצר החיים⁹ על התורה (מהרה"ח מקאמאנא ז"ל זיע"א) בפ' בא ע"ש.

ועפי"ז דשחיטת הפסח והקרבתו רומז על בחי' חכמה יו"ד שבשם, י"ל הטעם מה שהפסח הי' צ"ל נשחט בג' כתות דוקא, קה"ל ועדה וישראל, היינו לנגד הג' אותיות שביו"ד, וכל כתה אין פחותה מעשרה, כי הוא אות י' מספר עשרה.

ומפני הספק אם הג' כתות בבת אחת או בזה אחר זה, לכן הפסח נשחט בג' כתות של שלשים שלשים כדאיתא בפסחים דף ס"ד ע"ב ע"ש, י"ל לנגד שכל אות מהג' אותיות דיו"ד, יש במלואו ג' אותיות, דהיינו יו"ד וי"ו דל"ת, לכן צריך להיות ג' כתות לנגד הג' אותיות יו"ד, וכל א' משלשים שלשים, דהיינו יו"ד וי"ו דל"ת.

התפשטות וגילוי ההשגה וההבנה לעלמין סתימין נכללת ונרמזת באות ה"א שיש לה בחי' התפשטות לרוחב המורה ומרמז על הרחבת הביאור וההבנה וגם לאורך המורה על בחי' המשכה וההשפעה מלמעלה למטה לעלמין סתימין. ע"ש.

(7) ראה לקוטי שיחות חלק ז' ע' 277 וז"ל: ההפרש שבין מצה ליין הוא (תו"ח שמות קלד, א ואילך), שמצה הוא בחי' אבא (חכמה), ויין הוא בחי' בינה [שזהו הטעם על מה שמצה היא במספר ג' - ג' מצות שבקערה, ויין במספר ד' - ד' כוסות - כי מוחין דאבא הם ג', ומוחין דאימא הם ד'].

וזה מתאים גם עם ההפרש שבין מצה ליין בפשטות, שמצה היא "לחם עוני" לפי ש"אין בה טעם כמו חמץ" (תו"א פט, ד. וראה גם לקו"ת ויקרא ו, ד), משא"כ יין, הרי לא רק שיש לו טעם אלא שגורם גם שמחה ותענוג, ועד ש"אין אומרים שירה אלא על היין" (ברכות לה, א) - כי התגלות עתיק (תענוג) היא בבינה.

[וראה הביאור בתורת מנחם התועודיות ה'תשמ"ב חלק ג' ע' 1306 ואילך, וזהו גם הטעם דאין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע ע"ש. ראה גם תו"מ ה'תשכ"א חלק ב' ע' 252. ה'תשמ"ו חלק ג' ע' 143. תו"מ ספר המאמרים ה'תשכ"ה ע' רכז ואילך. ועוד].

(8) ראה לקוטי שיחות חלק טז ע' 102 ואילך.

(9) אוצר החיים מצוה ו'. ראה גם לקמן סי' סד.

ומה שההתכללות הוא במספר י', לא פחות ולא יותר, היינו כי בכלל הוא באות י', שי' הוא עשרה, ועיין בפרי עץ חיים שער הלולב¹⁰ פ"א בענין ההדסים שהם ג' לנגד הג' אותיות דאות¹¹ יו"ד, וכל א' מהם צריך להיות משולש לנגד הג' אותיות יו"ד במלואם ע"ש, ובמשנת חסידים מס' ימי מצוה וסוכה פ"ד מ"ב ע"ש, ועיין בפרי עץ חיים ומשנת חסידים שם דהדס גימט' חיים שהוא החיים מאב ואם ע"ש. וכן פסח¹² פה סח, סח גימט' חיים, חיים קאי על המוחין כידוע, וכמ"ש בפרי עץ חיים שער חג המצות פ"ז בכוונת כל דצריך ייתי ויפסח, וחיים לשון רבים, ב' מיני חיים: א' חיות דחכמה, ב' חיות דבינה, גם פסח¹³ בגי' חכמה בינה עם ח' אותיותיהן כמ"ש¹⁴ בקהלת יעקב מע' פסח, ע"ש.

ואיתא שם בגמרא, הלכך בחמשינ נמי סגי, דעיילי תלתין ועבדי, עיילי עשרה ונפקי עשרה, עיילי עשרה ונפקי עשרה ע"ש. והיינו החמשינ רומז על נ' שיערי בינה, וחכמה ובינה הם תרין רעין דלא מתפרשין, א"כ בחמשינ דהיינו נ' שיערי בינה יש בחי' חכמה ג"כ, גם ענין הפסח שייך לבינה כנ"ל, ויש יצי"מ מעבדות לחרות הוא בסוד

(10) מביא ראי' כאן לפסח מההדס שבלולב, והוא בשני פרטים:

(א) כמו בהדס יש שלשה הדסים, וכל אחת מהן משולש, כי צ"ל "עבות", כמו"כ בפסח יש שלשה כתות, וכ"א משולש דנעשה שלשים בני אדם. ושניהן, כנגד שלשה אותיות יו"ד של השם, שהוא משולש במילוי: יוד, ויו, דלת.

(ב) הדמיון של פסח והדס הוא דשניהם קאי על מוחין, החיות של חכמה ובינה (או"א), ד"הדס" בגי' חיים* ע"ה, וכן "פסח" הוא נוט' "פה-סח", ס"ח בגי' חיים.

(*) ראה לקוטי לוי יצחק הערות לזהר שמות-דברים ע' רעט. ועוד.

(11) ראה גם תורת לוי יצחק, חידושים וביאורים בש"ס ע' רפד וז"ל: הנה חכמה הוא יו"ד של שם ג' אותיות, וכל אחד במלואו הוא ג' אותיות וע"ד ג' הדסים שכ"א משולש, וכן התקיעות הם ג"כ שלשה של שלש שלש ע"ש.

(12) פרי עץ חיים שער חג המצות פ"א. ראה גם לקמן סי' פב.

(13) פסח בגי' 148, וכן חכמה"ה (בגי' 73) + בינה"ה (67) + השמונה אותיות (8) = 148.

(14) קהלת יעקב אות פ' – פסח וז"ל: והנה בפסח קבלה המלכות הארה מחכמה ובינה, ועל כן חיוב לאכול מצה ולשתות יין ארבע כוסות, מצה נגד חכמה, ויין נגד בינה כמו שאמר הרב ז"ל (פרי עץ חיים שער חג המצות פרק ב' וג'), והנה מחכמה קבלה לבינה ומבינה נ' שיערי בינה, על כן פסח גימטריא חכמה בינה וח' אותיות, לרמוז שזה הארת הפסח מחכמה ובינה מיסודותיהן המשפיעים לכנסת ישראל, ע"ש.

(15) מבאר כאן דהטעם ד"בחמשינ סגי". דמספר נ' מרמז לבחי' בינה בכמה פרטים:

(א) נ' שיערי בינה.

(ב) נ' פעמים נזכר בתורה יציאת מצרים.

(ג) "וחמושים עלו בני", רמז על מספר נ'.

(ד) בפסח הו"ע גילוי המוחין, ובגי' באות נ'. ראה הערה 16.

הבינה עלמא¹⁶ דחירו, ולכן נזכר יצי"מ נ'¹⁷ פעמים בתורה לנגד נ' שערי בינה וכמ"ש¹⁸ וחמושים עלו בני ישראל מארץ מצרים, חמושים רומז על נ' שערי בינה. גם נ' הוא י"ה¹⁹ פשוט ובמלואו יו"ד ה"י שעולה נ'.

והמספר דהחמשין הוא ל' וב' פעמים י', היינו השם יל"י²⁰ אשר ע"י יצאו ישראל ממצרים, ועיין בלקוטי תורה להאריז"ל פרשת תשא ד"ה דע כי הבהמות כו' ע"ש.

ושני המספרים יחד, דהיינו ג' פעמים של שלשים שעולה צ', וחמשין, הוא צ"ן, ק"מ, גימט'²¹ חכמה בינה, והיינו כי הקרבן פסח הוא המשכה מחו"ב כנ"ל.

וי"ל שנרמז זה בפסוק, כי כתיב ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל כו', כל ר"ת כתה ל', היינו שכל כתה דקהל ועדה וישראל יחד, צריכים להיות ל', וכל גימט' נ' לרמז שבנ' נמי סגי, שיכול להיות בנ', ג'²² כתות של ל' כל אחד ל' וב' פעמים י' שעולה כ'.



(16) עלמא דחירו: ראה לקמן סי' עו הערה 7. לקוטי תורה דרושי ראש השנה ע' ס, ב. פ' מסעי צ, א. אור התורה דרושים לשבועות סז. בשלח שעד. לקוטי שיחות חלק ז' ע' 172. ועוד.

(17) ראה זהר חלק ג' פרשת ואתחנן דף רסב, א. סידור עם דא"ח ח, ג ואילך. ועוד.

(18) בשלח יג, יח.

(19) פירושו: נ' (50) הוא גם הגימטריא אותיות י"ה (15) + ה"מילוי" של האותיות, יו"ד (20) + ה"י (15) = 50. ואותיות י"ה הוא חכמה ובינה כנ"ל הערה 6.

(20) ראה לקוטי תורה מהאריז"ל (המצויין כאן) פ' כי תשא (סח, ב) שם יל"י הוא שם י"ה פשוט*, ובמילוי יודי"ן הוא כמנין שם יל"י, והוא סוד עליית הנשמה, והנה שם יל"י גי' נ' שערי בינה אשר ע"י יצאו ישראל ממצרים כנז' בזהר ע"ש.

ולהעיר מ"ש בקהלת יעקב ערך ילי, דהוא ר"ת "יהו-ה ילחם לכם ואתם תחרישון". ע"ש.

(*) פירוש: י"ה פשוט, פירושו, אותיות י"ה עצמן בגי' טו (15) + אותיות י"ה ב"מילוי" יודי"ן, והוא, יו"ד (20) + ה"י (15), ביחד י"ה (15) + [המילוי] יו"ד (20) + ה"י (15) = 50, מספר יל"י.

(21) חכמה (73) + בינה (67) = 140, ק"מ. וכן בגי' צ"נ-140.

(22) מרמז, דבתיבת "כל" מרמז שני ענינים, והם:

(א) המספר ה"כללי", דתיבת "כל" בגי' נ מרמז דבחמשים סגי.

(ב) המספר ה"פרטי", של האותיות כ-ל"ג כ"כ מדוייק, דהכתה הראשונה הוא "ל" – שלשים איש – , ואח"כ עוד שני כתות של עשרה עשרה בגי' האות כ', סך הכל ג' כתות שכל א' הם שלשים וד"ל.

רמז במשנה (פסחים פ"א מ"א) "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ" שמשנת ארבעה עשר – בן י"ג ויום א' – מתחיל להאיר, שבודקין את החמץ דהיינו היצר הרע לבער

אור לארבעה עשר בודקין את החמץ.

פסחים פ"א מ"א

הנה ימי²³ שנותינו שבעים שנה, ועד י"ג שנה²⁴ לא נחשב עדיין כי אינו מחוייב במצוות, כי לא נכנס בו עדיין היצר טוב לגמרי.

נשאר מספר²⁵ ז"ן, [בגימטריא] אל הוי', שאז מאיר לו בחי' אל הוי' כמ"ש²⁶ אל הוי' ויאר²⁷ לנו.

משא"כ בי"ג שנה הראשונים הי' בחשך עדיין, וזהו אור²⁸ לי"ד כו', שמשנת י"ד מתחיל להאיר, ואז בודקין את החמץ דהיינו את היצר הרע²⁹ לבערו כו'.

תורת לוי יצחק, חידושים וביאורים בש"ס סוף עמוד רמז



(23) תהלים צ, י.

(24) ראה לקוטי שיחות חלק י' ע' 70 שתי דעות בהלכה, א) לימוד משמעון ולוי, ב) הלכה למשה מסיני עי"ש.

(25) שבעים פחות יג הוא נ"ז (70 = 13 - 57), שהוא בגי' א"ל (31) + הוי' (בגי' 26) = 57. וראה הנסמן הערה 5, ששמות "אל הוי'" הם בחי' חסדים בחי' אור וגילוי.

(26) תהלים קיח, כז. ראה ילקוט לוי יצחק עה"ת חלק ב' סי' פו.

(27) וזהו הרמז "ויאר" כנגד "אור לארבעה עשר", ומשנת י"ג עד שנת השבעים הוא בגי' "אל הוי'" (57), וזהו "אל הוי' ויאר לנו" וד"ל.

וראה גם תורת לוי יצחק, חידושים וביאורים בש"ס ע' רכז, דתיבת "לנו" בגי' "אלקים" בחי' גבורה, ו"אל הוי'" מאיר "ויאר" היינו שממתיק בחי' אלקים "לנו" וד"ל. לעיל סוף סי' נו.

(28) ראה אברבנאל עה"פ. לקוטי תורה מהאריז"ל ריש פ' שמות. של"ה פ' בא – דרך חיים תוכחות מוסר. תורת מנחם ה'תשמ"ז חלק ד' ע' 265. ספר השיחות תרצ"ו-ה'ש"ת [מהדורת תשמ"ט] ע' 265.

(29) נוסח יהי רצון אחר בדיקת וביעור חמץ "יהי רצון מלפניך . . כשם שאני מבער חמץ מבתי ומרשותי כן תבער את כל החיצונים . . ואת יצרנו הרע תעבירהו מאתנו". וראה תורת מנחם ה'תשמ"ה חלק ג' ע' 1810. ועוד.

טעם וביאור, למה הדין "לחלק" נלמד מתיבת "אך"

אמר אביי תרי קראי כתיבי (שמות יב, יט) שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, וכתב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, הא כיצד לרבות ארבעה עשר לביעור וכו', ואימא לרבות ליל י"ד לביעור, ביום כתיב, ואימא מצפרא, אך חלק. פסחים ה, א.

שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם. אפילו שעה אחת בתוך השבעת ימים, וכתב אך ביום הראשון תשביתו הרי שהיה בו שעה אחת.

הא כיצד לרבות כו'. דעל כרחיק האי הראשון ראשון קודם לכל שבעה קאמר דהיינו ארבעה עשר.

אך חלק. אכין ורקין מיעוטין, אלא מקצת היום מותר ומקצתו אסור ומעתה יש לנו לחלק חציו לאיסור וחציו להיתר.

רש"י

אך חלק, אך הוא מיעוט, ומיעוט³⁰ רומז על גבורות, וטבע הגבורות לחלק, וכן יחץ³¹ הוא במצה האמצעית הנקראת לוי³² בחי' גבורה³³.

(30) מקשר ב' הענינים, ש"אך" חלק וכן "אך" ממעט דשניהם בחי' "גבורה", ובכמה ענינים, והם:

(א) כאן בחמץ ד"אך" לחלק היום, ו"אך" ממעט.

(ב) מצה האמצעית "לוי" בחי' גבורה, מחלקים לשנים "יחץ" – ו"יחץ" מספר חצי גבורה.

(ג) משה משבט לוי – גבורה, כתוב בו "כחצות הלילה" כהחלק הלילה – לילה בחי' גבורה.

(ד) כתוב "פלג אלקים" בחי' גבורה.

(ה) רקיע חלק המים ביום שני בחי' גבורה.

(31) ראה לקוטי לוי יצחק הערות לזהר שמות-דברים ע' סה וז"ל: המצה דלוי שלנגד גבורה חולקין לשנים, ונקרא יחץ שהוא מספר חצי גבורה וכמ"ש פלג אלקים, שאלקים גבורות נחלקין לשנים.

(32) ראה שו"ע אדמו"ר הזקן סימן תעה סעיפים ג, ט.

(33) "כל ענין השירה וזמרה הוא מצד הגבורות, וכמו הלויים שהיו מנגנים" (לקוטי לוי יצחק כאן). ראה לקוטי שיחות חלק יח עמוד 222. ילקוט לוי יצחק עה"ת חלק ב' סי' פא. חלק ג' סי' קלט.

וכן לילה שהוא בחי' גבורות – חשך, ועיין זהר חלק א' דף קמב³⁴ ריש ע"א, הנה גבורות לחלק זהו הב' חצאין³⁵ דהלילה זה משה (משבט³⁶ לוי).

ומקרא מלא³⁷ כתיב פלג אלקים, ששם אלקים³⁸ גבורה הוא המפליג, וכן הרקיע שחלק³⁹ המים, נברא ביום שני⁴⁰ מדת הגבורה.

לקוטי לוי יצחק, הערות לזהר בראשית עמוד נד.



(34) וז"ל: ויקרא אלקים לאור יום, דא אברהם דאיהו נהורא דיממא (אור היום הוא אברהם לפי שהוא מדת החסד הנקרא אור היום), ונהורא דילי' אזיל ונהיר ואתתקף בתקונא דיומא (ואור שלו הולך ומאיר ומתחזק יותר בתקון של כל יום ויום, ר"ל שאור החסד של יום הראשון מתפשט ומאיר בכל ששת ימי בראשית), ובגין כך ולכן מה כתיב ואברהם זקן בא בימים (פירושו) באינון נהורין דנהרין (שמדת החסד של אברהם בא והאיר באותם האורות של הו"ק), ואיהו טיב, כדין אזיל ונהיר (פי' אפילו שנעשה זקן עכ"ז הי' הולך ומאיר במדת החסד שלו), כד"א הולך ואור עד נכון היום (פי' מדת החסד שהוא אור היום הולך ומאיר בכל פעם יותר עד נכון היום, כך אברהם כל מה שהי' הולך ומזקין הי' אור החסד שבו מתרבה ומתפשט יותר), ובגין כך (ולכן עליו נאמר) ויקרא אלהים לאור יום (פי' לאור הוא החסד קרא יום, כי כמו שהיום מתרבה ומתגדל כך מתרבה ומתגדל אור החסד של אברהם).

ומ"ש ולחשך קרא לילה, דא יצחק דאיהי חשך (חשך נקרא יצחק בסוד מדת הגבורה), ואיהו אזיל לקבלא ליליא בגויה (שהיא הולכת לקבל בתוכה לילה), ובג"כ איהו כד טיב (ולכן כל מה שהזקין יצחק יותר נתחזק יותר החשך שהוא הגבורה במדתו לכן החשיכו עיניו, וראי' לדבר) מה כתיב ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות (פי' שנחשכו עיניו לגמרי לפי תוקף מדת הגבורה שבו), הכי הוא ודאי דבעא לאתחשכא (וכן הוא ודאי שלצורך תיקון הגבורה הי' צריך להיות נחשך לגמרי), ולא תדבקא בדרגי' כדקא יאות (כדי להתדבק במדרגתו שבהגבורה כראוי). ע"ש.

(35) בא יא, ד "כחצות הלילה".

(36) לוי בחי' גבורה: ראה לקוטי שיחות חלק יח ע' 222. לקמן סי' קכז.

(37) תהלים סה, י. ראה לקו"ת בחוקותי מח, א. ועוד.

(38) ראה תניא שער היחוד והאמונה פרקים ו, ז.

(39) בראשית א, ו. וראה לקוטי לוי יצחק הערות לזהר שמות-דברים שם וז"ל: ומדת ובחי' גבורה להבדיל ולחלק כמו ביום שני דמעשה בראשית שהוא לנגד מדת הגבורה נברא בו הרקיע המבדיל, מבדיל בגי' אלקים, כי חלוקה מדת הגבורה עי"ש.

(40) ראה תניא – שער היחוד והאמונה פרק י'. לקוטי תורה אמור לא, ד. תורת חיים פרשת בראשית עמוד ח ד. אור התורה ואתחנן עמוד רט-י.

ביאור הטעם והרמז, דיש מצוות שתיית יין קודם האכילת מצה, ועוד הפעם שתיית יין אחר אכילת מצה דאפיקומן, וכן דמצה הוא מדאורייתא, וד' כוסות יין מדרבנן

ענין מצה⁴¹ וכוסות:

שסדרם הוא, ב' כוסות שותין קודם אכילת מצה, וב' כוסות אחר אכילת מצה, ובינתיים הוא האכילת מצה, שהעיקר הוא המצה⁴² האמצעית, שבתחלת הסעודה אוכלים המצה פרוסה שעלי' בעיקר הוא ברכת אכילת מצה, ובגמר הסעודה אוכלים האפיקומן שהוא ג' כ' ממצה האמצעית.

הנה מצה הוא מוחין⁴³ דאבא וכוסות הוא מוחין דאימא כמ"ש בפרי עץ חיים שער חג המצות רפ"ב ע"ש, מצות לאכילה הוא חכ', וכוסות לשתי' הוא בינה, עיין בתורה אור⁴⁴ פ' משפטים בדרוש דלבנת הספיר בענין ויאכלו וישתו.

(41) בסימן זה יבואר כמה שאלות, והם:

- (א) מהו הטעם והרמז דה"סדר" בליל פסח הוא, דיש שתיית יין (ב' כוסות הראשונות) קודם האכילת מצה, ואח"כ עוד הפעם שתיית יין (ב' כוסות האחרונות) אחר אכילת מצה?
- (ב) כל דבר הוא מדויק, מצוות מצה הוא ע"י "אכילה", וד' כוסות ע"י "שתי"?
- (ג) מצוות "מצה" הוא מן "התורה", וד' כוסות הוא "מדרבנן"?
- (ד) עיקר מצוות אכילת מצה הוא ע"י מצה האמצעית הנק' "לוי"?
- (ה) בהנ"ל המצה האמצעית נחלק לשנים, החלק הקטן הפרוסה – מצות אכילת מצה, והחלק הגדול – האפיקומן?
- (ו) מהו הטעם והרמז, דיש דוקא, שתי כוסות יין קודם אכילת מצה, ושתי כוסות יין אחר אכילת מצה?

(42) שו"ע אדמוה"ז הל' פסח סי' תעג סעיף לה. תעה סעיפים ג-ה. ראה גם לעיל סי' לא.

(43) ראה לקוטי שיחות חלק ז' ע' 277 וז"ל: ההפרש שבין מצה ליין הוא (תו"ח שמות קלד, א ואילך), שמצה הוא בחי' (קטנות) אבא (חכמה), ויין הוא בחי' בינה [שזהו הטעם על מה שמצה היא במספר ג' – ג' מצות שבקערה, ויין במספר ד' – ד' כוסות – כי מוחין דאבא הם ג', ומוחין דאימא הם ד'].⁴⁵

וזה מתאים גם עם ההפרש שבין מצה ליין בפשטות, שמצה היא "לחם ענוני" לפי ש"אין בה טעם כמו חמץ" (תו"א פט, ד. וראה גם לקו"ת ויקרא ו, ד), משא"כ יין, הרי לא רק שיש לו טעם אלא שגורם גם שמחה ותענוג, ועד ש"אין אומרים שירה אלא על היין" (ברכות לה, א) – כי התגלות עתיק (תענוג) היא בבינה.

[וראה הביאור בתורת מנחם התוועדיות ה'תשמ"ב חלק ג' ע' 1306 ואילך, דזהו גם הטעם דאין קורין אבות אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבע ע"ש. ראה גם תו"מ ה'תשכ"א חלק ב' ע' 252. ה'תשמ"ז חלק ג' ע' 143. תו"מ ספר המאמרים ה'תשכ"ה ע' רכז ואילך. ועוד].

(44) עמוד עח, ג וז"ל: החיות של האכילה היא מלמעלה למטה, שיוורד המאכל לאצטומכא, ומתבשל בכבד, ועולה ללב ומוח ומשם מחי' בדרך ירידה, שיוורד כח מן המוח ללב להפתח ולהסגר

מצות הם מן התורה – מוסר⁴⁵ אביך – חכ'.

וכוסות הם מדרבנן – תורת אמך – בינה.

להתפשט הדם בכל האברים בדרך רצוא ושוב כו'. אך הנה הדם עצמו אינו עולה למוח מחמת גסותו ועבותו וגידו ועורקי המוח דקים מאד. וזה פעולת השת' לרכך הדם ולקלושו ואז עולה מן הדם רק דבר דק וכח בלבד לחלוחית למוח לחזקו שהוא חיות דרך עלי' וכו', ולכן יכול אדם למות בצמא אף שאוכל, והיינו לפי שאין הדם יכול להתפשט באברים (ועיין בפירוש המשניות להרמב"ם רפ"ג דעירובין והמים כו')...

וזהו אכלו רעים שתו ושכרו (שיר השירים ה, א) שהם בחי' חו"ב שנקרא אכילה ושת', חכמה בחי' אכילה בחי' נקודה (זכרי' ט, יד) ויצא כברק חצו, ובחי' בינה נק' שת' לפי שמרחיב ומגדל בהרחבה, שמדבור א' נעשה הרחבה והתפשטות, וכמשל הטפה היא בחי' נקודה ומתגדל בבטן האם ע"י שהייה בבטן האם תשעה חדשים להיות בציור אברים כו'. עי"ש.

45) ראה תורת מנחם התועדויות ה'תשנ"ב חלק א' ע' 433 וז"ל: כתיבא "שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך", וארז"ל מוסר אביך תושב"כ, תורת אמך תושבע"פ. תושב"כ היא בחי' חכמה ("אביך") ותושבע"פ היא בחי' בינה ("אמך") ג: בתושב"כ – נאמרו כל המצוות, רק שהן בקיצור נמרץ בלי ביאור, כי "רצון העליון ב"ה המלוכש בתרי"ג מצוות שבתורה שבכתב הוא מופלא ומוכסה תמיר ונעלם"ד (נקודת החכמה, שלמעלה מהשגה). ותורה שבע"פ – היא גילוי ופירוש וביאור הדברים שנאמרו בתושב"כ בנקודה (הרחבת הבינה, שמגלית ומבארת נקודת החכמה). עי"ש המשך הביאור דהוא ג"כ ע"ד החילוק בין נגלה דתורה ופנימיות התורה. וראה לקו"ש חלק כה ע' 162.

וראה אור התורה פ' מטות עמוד א' שלג וז"ל: תושב"כ נקרא מוסר אביך ואב מזריע לובן שממנו עצמות כו' וכנוצר ברע"מ פ' שופטים גרמין בנויין על מוחא דאיהו מיא כו', ותושבע"פ נק' תורת אמך ואם מזרעת אדם שממנו אדם בשר בחי' גבורות היינו כל הד"ס שהם חומרות וסייגים. עי"ש.

א) משלי א, ח.

ב) כ"ה (בשם ארז"ל) בסד"ה אריב"ל סה"מ תש"ב (וכ"ה במטה משה שער השלישי. וראה כנפי יונה ח"א פ"ד). ובאגה"ק שם (קנא, א) הוא בשם הזהר. וראה זח"ב פה, א ובאוה"ח שם. שם רעו, ב. וראה יהל אור ע' תרמא. ועוד. מ"מ ללקו"ת שמע"צ פה, א.

ג) ראה זח"ב פה, א: מוסר אביך דא היא חכמה ואל תטוש תורת אמך דא היא בינה. וראה אוה"ח שם.

ד) אגה"ק שם (קנ, ב).

והד' כוסות הם לנגד הד' 46 לשונות של גאולה, ועיקר גאולת מצרים הוא מבינה 47 עלמא דחירו 48, פרשת והי' כי יביאך שלנגד 49 בינה, נ' פעמים נאמרה יציאת מצרים לנגד נ' שערי בינה 50.

(46) ירושלמי פסחים פ"י ה"א "מנין לארבע כוסות, ר' יוחנן בשם ר' בנייה כנגד ארבע גאולות (שמות ו, ו) לכן אמור לבני ישראל אני ה' והוצאתי אתכם וגו' ולקחתי אתכם לי לעם וגומר, והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי". ראה גם שמו"ר פ"ו, ד. ב"ר פפ"ח ס"ה.

(47) ראה אור התורה פ' בשלח ע' שעד-שעה וז"ל: ובפרדס שער השערים פ"ד ביאר שיצ"מ הי' מצד הארת בינה הנק' יובלא מה שהיא מאירה למטה במל' כו', שאם הי' מצד היובל העליון שהיא בינה עצמה הי' חירות אמיתי שאין אחריו שעבוד כו' ע"ש, וענין הארת בינה למטה זהו כענין ספירת העומר שבעה שבועות שממשיכים מ"ט שערי בינה דהיינו המשכת אור השכל והתבוננות שיאיר לתוך המדות ולברר מדות נה"ב כענין תבא אם ותקנח כו' אם רחץ ה' צואת בנות ציון, והיינו מסטרא דיובלא שכמו שבבינה הוא חירות אמיתי ששם אין יניקה לחיצונים כלל, כך יהיו המדות ג"כ בני חורין שלא יהיו משועבדים בעבודת מצרים שהם המיצרים וגבולים של הנפש כו'.

והנה חירות זה בהמדות הוא רק הארה מהבינה כנזכר בדרוש עצמות וגידים ובשר אשר רק הארה כמו הגידין נמשך מהעצמיות שהוא חב"ד להמדות שהם בשר, וזהו ענין וחמושים שהוא רק הארה מבחי' יובלא הכולל חמשים שערי בינה היינו הארה מבחי' חמשים נק' חמושים, והוא ג"כ מזוינים כי שם במקום המדות שייך מלחמה כי שבה"כ הי' בשבע מדות ולכן הן מדות הרעות דנה"ב נגד מדות דקדושה והמלחמה הוא ע"י על אויבך בחי' הארת הבינה. עיי"ש.

(48) לקוטי תורה דרושים לראש השנה עמוד ס, ג. פ' מסעי צ, א. לקוטי שיחות חלק ז' ע' 172. ועוד.

(49) "ולא יוקשה לך ממ"ש בלקוטי תורה בד"ה ושאתם מים בששון* [דרושים לסוכות פ, א] שלכאורה שם הוא בהיפך, שמן התורה הוא בבינה ומדרבנן הוא בחכ', כי שם הכונה הוא שמן התורה הוא בו"א ומדרבנן הוא במל' ובשרשם בחו"ב נהפוך הוא שמל' שרשה בחכ' בחכ' יסד ארץ, וז"א שרשו בבינה כונן שמים בתבונה, ובנדו"ד הכוונה הוא כמו שהם בחו"ב, ובשרשם יהי' ג"כ בהיפך כי שרש בינה גבוה מחכ' כמא** נבונים לא אשתכחו, ה' דאברהם שהוא למעליותא, ויש מעלה במזל ונקה לגבי מזל נצר חסד שבונקה הוא חסד מקיף ובנצר חסד הוא חסד פנימי דכתר כמ"ש בע"ח שער א"א, גם עיין בשער אנ"ך פ"ח תראה שבינה עילאה הוא חכ' ואבא עילאה הוא בינה, וא"כ א"ש וד"ל". (לקוטי לוי יצחק כאן)

(*) ראה ילקוט לוי יצחק עה"ת חלק ג' סי' קמג. והערה 12 שם.

(**) עירובין ק, ב. נדרים כ, ב. ראה ספר המאמרים תרצ"ב ע' שצ.

(50) ראה תיקוני זהר תיקון לט. זהר חלק ג' פ' ואתחנן דף רסב, א. סידור עם דא"ח ח, ג ואילך.

והנה צריך להיות הבן⁵¹ בחכ' וחכם בבינה, הבן בחכ' הוא שבינה גבוה וקודם לחכ', וחכם בבינה הוא שחכ' גבוה וקודם לבינה, כמו"ש בשער⁵² אנ"ך פ"ח ועיין בפע"ח שער התפילין פט"ו וט"ז ע"ש.

זהו הסדר:

מתחלה ב' כוסות ואח"כ אוכלים מצה הוא כמו הבן בחכ',

ואחר האכילת מצות הוא עוד הפעם ב' כוסות א"כ אכילת מצה קודם להב' כוסות האחרונים הוא כמו וחכם בבינה.

ויצי"מ נמשך מחו"ב כידוע בכוונת ויוציאנו הוי' אלקינו חו"ב⁵³ משם ביד חזקה ובזרוע נטויה⁵⁴.

לקוטי לוי יצחק, אגרות קודש עמוד ש'.



(51) ספר המאמרים ה'תרנ"ט [קה"ת ה'תשע"א] עמוד רמח וז"ל: הבן בחכמה וחכם בבינה, דהבן בחכמה, הוא ענין התכללות הבינה בחכמה, והוא שיש בחכמה כח הבינה לבוא לידי השגה והבנה, דהגם שבעצם הוא בבחי' הביטול והעדר ההתפשטות, וזהו מה שהיא בבחי' נקודה א' לבד כו', ומ"מ תבוא לידי ההתפשטות ההשגה בבינה כו'. וחכם בבינה, הוא התכללות החכמה בבינה, והוא, הגם שבינה היא בבחי' התפשטות בריבוי פרטים וריבוי הסברים כו', מ"מ יש בה כח החכמה לעשות מיש אין, והוא שכל ההשגה נכללת אח"כ בנקודה א', והיא נקודת התמצית מכל ההשגה כו', והוא שלילת כל הפרטים וההסברים, כ"א תופס עצם ענין השכלי, והוא עצם המושכל, (בנקודה א') כמו שהבין אותו מתוך ריבוי הפרטים וההסברים כו', וכמ"ש מזה במ"א. ע"ש. (והערות שם מכ"ק אדמו"ר זי"ע). וראה אור התורה שיר השירים ע' רכא. ועוד.

(52) שער יט.

(53) פרי עץ חיים שער חג המצות [שער כא] בביאור פיסקא עבדים היינו. ראה תורת חיים פרשת בא ע' פט, ב. ובהנסמן שם. ובעמוד זה, ד. ועוד.

(54) ראה בפנים בלקוטי לוי יצחק כאן, ביאור הטעם למה מצה אחת – הלוי בחי' בינה – נחלק לב' חלקים עי"ש.

פתיחה



ביקורי רבותינו נשיאנו
במאריסטאון

סקירה קצרה אודות ביקורי רבותינו נשיאנו במאריסטאון, ניו דזשערסי¹

זכתה העיירה מאריסטאון שבמדינת ניו דזשערסי בארצות הברית שרבותנו נשיאנו ביקרו ושהו בה כמה פעמים. אין איתנו יודע עד מה, אך שוררת תחושה כי ביקורים אלו היוו כעין "הנחת אבן הפינה" רוחנית למוסדות שהוקמו במאריסטאון כשלושה עשורים לאחר ביקורים אלו.



לאחר ביקוריו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בארץ הקודש ובארה"ב היה מצב בריאותו חלוש ביותר². בשנים תרצ"ה-תרצ"ח נסע כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מספר פעמים לבית הבראה באוסטריה, עד שאפשרות זו נמנעה עם פרוץ מלחמת העולם השנייה. משנמנעה אפשרות זו הגיעה הצעה מהחסידיים לבוא לבית הבראה בארצות הברית, אך כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ דחה את ההצעה³. בפועל שהה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בבית הבראה בריגא, בחורף ת"ש לפני נסיעתו לארה"ב.

אחד הרופאים שטיפל בכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ באוסטריה - ד"ר בנימין שערמאן - היגר לארה"ב וניהל במאריסטאון בית הבראה בשם "סניטריום"⁴ ארוארא, מרכז רפואי פיזיותרפי.

עם בואו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ לארה"ב בט' אד"ש ת"ש, עלתה הצעה (ככל הנראה ע"י הרופא הנ"ל) שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ יסע להמשיך את הטיפול בבית ההבראה במאריסטאון, אך בפועל הדבר התבצע רק בשנה הבאה, כדלהלן.

(1) לצורך הכנת הסקירה נעזרנו בסקירה שפרסם הרה"ת דוד העניך זקליקובסקי בכפר חב"ד גיליון מס' 969, ערב חג הסוכות תשס"ב.

(2) "בבואי מארה"ב - קיץ תר"צ - הייתי חלוש . . ובבואי על ר"ה לריגא הכירו בי כי מרץ דיבורי נשתנה מכמו שהי' ולא שמתי לב לזה" (י"ח תמוז תרח"ץ, אג"ק ח"ד ע' שע).

(3) "ובדבר הצעתם לבוא לאיזה סענאטעריים הנה מכמה טעמים יכבד עלי הדבר לעשותו" (ו' מנ"א תרח"ץ, אג"ק ח"ד ע' שצב). וראה גם אג"ק שבהערה הקודמת.

(4) להעיר מאג"ק ח"ז ע' רמה: "האדרעס לכ"ק אד"ש צריכים לכתוב אינסטוט ולא סאנאטאריום".

ביקור תש"א

בקיץ ה'תש"א חלה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ במחלת multiple sclerosis, ובעקבות כך נסע למשך מספר שבועות⁵ לבית ההבראה "ארוואר", שם יחדו עברו מספר חדרים, וכן מטבח פרטי⁶.

לפני נסיעתו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ למאריסטאון, נסע לשם כ"ק אדמו"ר בכדי לארגן את המקום בצורה הראויה לשהותו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ במקום.

לפני נסיעתו הביע כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ את רצונו לנסוע לבדו. כשיצא כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ לדרך ביום שלישי י"ב מנחם אב הבחין כי כמה חסידים, ביניהם ר' שמואל לויטין, ר' אליהו סימפסון ור' שלמה אהרן קורנובסקי נוסעים בעקבותיו. כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ הורה לנהג לעצור, יצא מהרכב, והורה גם לחסידים לעצור ולצאת ממכוניתם. משהתקבצו סביבו החסידים פתח כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בשיחה⁷ בה אמר אשר בכלל לא אומרים למלוים לחזור, אך היות ועל פי מה המדובר היה מובן שאסע לבד... כמו כן דיבר בענייני נסיעה ותפילת הדרך. לאחר מכן פנה למנהלי הישיבה ובקשם שישתדלו להרבות תלמידים, וכן ביקש מאחדים מהנוכחים להשתדל שהלימוד בבית המדרש לא יופסק כמו שהי' כל העת⁸. בסיום השיחה ברח כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ את הנוכחים בברכת "א גוטע נאכט" ונסע לדרכו.

כ"ק אדמו"ר [מהוריי"צ] בבואו להנאות דשא האט זיך צוגעזעצט, פאנאנדער גענומען דעם טלית קטן און געזאגט: דאס איז דאטשע" ואמר שזה היה הסדר של נסיעה לדאטשע.

משמע כ"ק אדמו"ר, שכבר שהה באותה עת במאריסטאון כאמור, על השיחה שנאמרה בדרך, ביקש מכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שיחזור על שיחה זו שוב. ואכן למחרת נכנס כ"ק אדמו"ר ליחידות וכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ השמיע בפניו שיחה⁹

(5) "לכתוב כי נסעתי על איזה שבועות להנפש" (מנ"א תש"א, אג"ק ח"ג ע' שלו).

(6) ראה אג"ק ח"ו ע' קטו: "אשר באפשר לי בעזה"י לסדר שם בית תבשיל לעצמי".

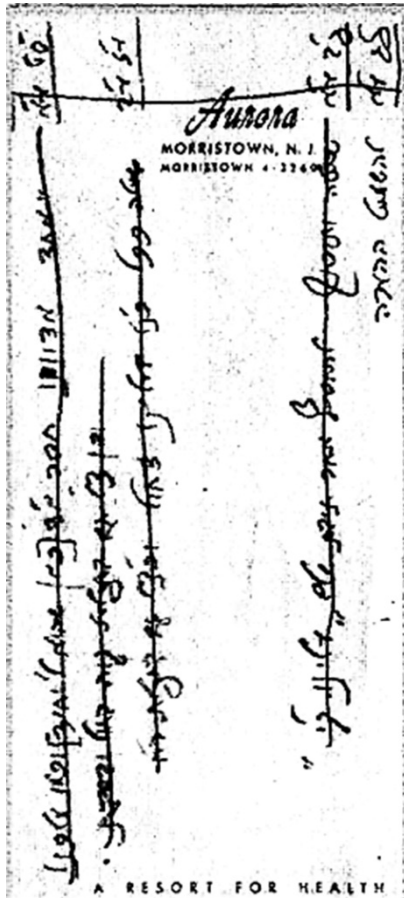
(7) השיחה נדפסה בספר השיחות ה'תש"א ע' 148 ואילך.

(8) יש לציין שכיום ישיבת תות"ל במאריסטאון היא מהיחידות בחו"ל בה מתקיימים סדרי לימוד גם בימי הקיץ, וההנהלה מעודדת בחורים להשאר בישיבה ולהשתתף בהם.

(9) השיחה נדפסה בספר השיחות ה'תש"א ע' 149 ואילך. וראה ברשימת היומן ע' תה רשימת כ"ק אדמו"ר מדיבורי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בביקור זה.

בענייני הנסיעה לנאות דשא, ולבסוף ברך: "דער אויבערשטער זאל געבען א געזונטן זומער".

בעת שהותו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ במאריסטאון נהג כ"ק אדמו"ר לבוא לבקרו לפחות פעם ביומיים. כ"ק אדמו"ר היה נוסע ברכבת, שתחנתה נמצאת - כאז כן היום - במרכז מאריסטאון.



בתקופה זו התעסק כ"ק אדמו"ר בהכנת סידור תורה אור לדפוס. סיפר על כך כ"ק אדמו"ר בהתוועדות א' דש"פ בראשית תשי"ז¹⁰: "בשעה שהדפיסו את הסידור (בשנת תש"א), שהה הרבי בנאות דשא במאריסטאון, והיתה אז שעת הכושר לשאול ולברר אודות מנהגים שונים". יצוין, שחלק מהבירורים נכתבו ע"י כ"ק אדמו"ר על נייר המכתבים של מוסד "אורארא".

ביקור תש"ב

לאחר הביקור ביקש ד"ר שערמאן לשמוע את חוות דעתו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ על הביקור, וכן מתי יבוא לשם שוב.

כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ השיב לו באגרת (תרגום מאנגלית): "אני מודה לך בזה על מכתבך, וברצוני להודיעך ששהותי באורארא פעלה עלי לטוב, תודה לה, ובאמת רציתי לבוא לביקור נוסף במשך החורף¹¹ [אך] לדאבוני עדיין לא נתאפשר הביקור עד כה.

אני מודה לך ולמרת שערמאן על התענינותכם במצב בריאותי, ואני גם מודה

חלק מהבירורים שנכתבו ע"י כ"ק אדמו"ר על נייר המכתבים של מוסד אורארא (ניתן לשם לב למילים (באנגלית) "מאריסטאון נ.דז." בראש הדף)

(10) תורת מנחם התוועדויות חי"ח ע' 107.

(11) על התכנית ליסוע במהלך החורף ראה גם באגרת מיום ו' כסלו ה'תש"ב (אג"ק ח"ו ע' קטו): "הרופאים הזהירוני לנוח איזה שבועות ויש סברא שאסע לאיזה שבועות להאינסטיטוט שהייתי בקיץ העבר".

לד"ר וייס ולמנהל מר טירקעל, לאחות ולשאר אנשי הצוות עבור התענינותם הלבבית".

בפועל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נסע לשם בקיץ. באגרת מימי הקיץ כותב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ: "באשר הנני מרגיש חלישות . . הנני בעזה"י נוסע ימים אלו אל האינסטיטוט אורוארי שהייתי בקיץ העבר".

ביקור זה נמשך למעלה מחודש¹².

תש"ג

בשנת תש"ג הייתה תוכנית ליסוע שוב למאריסטאון¹³, וכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אף קיבל מהגביר החסיד ר' שלמה פלמר משיקגו סכום של חמש מאות דולר למטרה זו¹⁴, אך לפועל לא היה במוסד מקום פנוי עבור כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, ומקום אחר – לא הצליחו להשיג¹⁵, כך שבשנה זו לא נסע כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ להנפש.

ביקור תש"ד

בי"ז מנחם אב ה'תש"ד נסע כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ למאריסטאון, שם שהה כחודש ימים, עד ט"ו אלול¹⁶.

על נסיעה זו סיפר ר' יהודה לייב פוזנר, שהיה באותם ימים תלמיד בישיבה ב770: "יום לפני שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נסע למאריסטאון בשנת תש"ד, ר' בערל חסקינד נכנס באמצע סדר חסידות, ואמר: "הרבי צריך לנסוע מחר למאריסטאון, והרבנית זקוקה לשני בחורים שיעזרו באריות המזוודות עבור הרבי". ר' ישראל

(12) "הנני זה כחודש ימים שנחלתי . . וגם אינני בביתי כי נסעתי להנפש על איזה זמן".

(13) "כ"ק מו"ח אד"ש יסע לנוח, כנראה, למקום שהי' בו אשתקד" (אג"ק ח"א ע' קנה).

(14) אג"ק ח"ז ע' שלה. וראה אגרת מיום כ"ב מנ"א ה'תש"ג (שם ע' שס): "הסך חמש מאות שקלים אשר שלח לי בייחוד בשביל הוצאות נסיעה להנפש הם בשלימות ומיועדים להמטרה אשר שלחם".

(15) "בדבר נסיעתי להנפש, הנה במקום שהייתי אשתקד לא הי' מקום פנוי המתאים לפני, ומקום אחר לא השגנו ובכן עבר המועד" (כ"ב מנ"א ה'תש"ג, אג"ק ח"ז ע' שס). וראה אגרת כ"ק אדמו"ר מיום ז' מנ"א (אג"ק ח"א ע' קסא): "וחבל על אשר עד עתה לא הי' ביכולתו לנסוע לנאות דשא לנוח ולהנפש מעט מן העבודה העמוסה עליו".

(16) "ביום ראשון י"ז מנחם אב נסע כ"ק אדמו"ר שליט"א לנופש למאריסטאון, נ. דו., שם שהה חודש ימים. ביום ראשון ט"ו אלול הגיע כ"ק אדמו"ר שליט"א חזרה לביתו" (תרגום חפשי מקובץ ליובאוויטש, שנה א (תש"ד) חוברת ד ע' 51).

דזשייקאבסאהן שהיה באמצע מסירת שיעור פנה לר' יעקב יהודה העכט ואמר לו: "יענקל, לך אתה", ופנה אלי ואמר: "ולייבל, תעלה גם אתה איתנו". עלינו שנינו למעלה וארזנו במטבח הבית את כל המזוודות והכלים עבור כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ. כשעמדנו לקראת סיום הגיע ר' בערל חסקינד ואמר: "הרבנית רוצה לתת לשניכם עשר דולר". היה זה הון רב בימים ההם, אך לא הסכמנו לקחת – זו הייתה הרי זכות גדולה עבורנו".

על פרט נוסף סיפר ר' שלום חסקינד: "לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ הייתה מזוודה ובה כתבים של אביו כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע, אותם לקח עימו לכל מקום, וכך גם בנסיעה זו למאריסטאון. הייתה לי הזכות לשאת את המזוודה – שלא הייתה גדולה, אך די כבדה – ולהכניס אותה למכונית לאחר שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נכנס אליה".

הנסיעה התקיימה ברכב בעל גג נפתח, שהודות לכך התאפשר לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ להכנס בקלות לרכב, מכיסא הגלגלים בו היה נע ממקום למקום.



"הנסיעה התקיימה ברכב בעל גג נפתח" (מפי השמועה תמונה זו מהנסיעה למאריסטאון)



במהלך שהותו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ למאריסטאון הגיעה הידיעה על פטירתו של כ"ק הרב לוי יצחק, אביו של כ"ק אדמו"ר, בכ"ף מנחם אב. בתחילה לא סיפרו לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ על הבשורה המרה, בכדי שלא לגרום לו עגמת נפש. כ"ק אדמו"ר ישב שבעה בניו יורק, ובימים אלו לא ביקר כדרכו את כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, וכשכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ שאל על כך לא רצו לומר לו את סיבת הדבר, עד שלאחר השבעה, ביום ד' אלול, נאלצו לספר לו על כך. משנודע דבר הפטירה לכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, שיגר לכ"ק אדמו"ר אגרת תנחומים, ובה דברים בענייני אבלות.

לאחר שכ"ק אדמו"ר קם מהשבעה, נסע ביום ה' אלול אל

כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ למאריסטאון, שם השמיע בפניו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ביחידות שיחה מיוחדת "אודות הנהגת הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק בימי אבלו אחר כבוד אמו הרבנית הצדקנית נ"ע"¹⁷.

כשכ"ק אדמו"ר חזר ל770, הוא חזר על השיחה בפני ר' שלום חסקינד בכדי שיתקתק אותה במכונת כתיבה, והתנה זאת בכך שאף אחד לא יקבל העתק. הבחור היחיד ב770 באותם ימים שהחזיק ברשותו מכונת כתיבה בלשון הקודש היה ר' לייבל ביסטריצקי. ר' שלום חסקינד ביקש ממנו להשתמש במכונה, אך הוא הסכים בתנאי שיקבל העתק. ר' שלום חסקינד סיפר על כך לרבי, והרבי נענה לבקשה¹⁸.

(17) השיחה נדפסה בספר השיחות תש"ד ע' 160.

(18) כפר חב"ד גיליון מס' 1510, ט"ו בסיון תשע"ג.

בעת שהותו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ במאריסטאון התקבלו ליחידות כמה ממקורבי בית הרב, ביניהם ר' בערל חסקינד שנסע מספר פעמים למאריסטאון. סיפר על כך בנו ר' שלום חסקינד: "פעם אחת נסע אבי למאריסטאון לבקר אצל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, יחד עם כ"ק אדמו"ר שהיה אז בתקופת האבלות על אביו. באותה הזדמנות ביקש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מאבי לדאוג לכך שאף שבימי הקיץ אין הרבה בחורים בשיבה, בכל זאת, המניין – בו עובר כ"ק אדמו"ר לפני התיבה – יתחיל בזמן, בשעה תשע וחצי".¹⁹

לר' מאיר רוט - יהודי יוצא גליציה, גבאי ביהכנ"ס ב770 באותם ימים – הייתה מכונית. פעם אחת ר' בערל חסקינד היה צריך לנסוע למאריסטאון בכדי להכנס ליחידות, וביקש מר' מאיר שייקח אותו, ור' מאיר הסכים. לנסיעה הצטרף גם ר' שמואל לויטין. בסיום היחידות שאל כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ את ר' בערל אם עוד מישוהו הגיע יחד איתו. הוא השיב לחיוב וכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ביקשו להכניס אליו את בן לויטין. כשר' מאיר נכנס שאלו כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מה רצונו, והוא השיב ש"כ"ק אדמו"ר ממאן תדיר להתוועד עם הקהל, ואפילו בקידוש שעושים בשבת מברכים אחרי התפילה. כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ הרים את המפה שלפניו, הוציא מתחתיה שלושה דולרים ונתנם לר' מאיר ואמר שיקנו בהם את המצרכים הדרושים לעריכת הקידוש בשבת מברכים "וממילא יסכים חתני להתוועד". כשיצא ר' מאיר סיפר על כך בשמחה לר' בערל. ר' בערל רצה לקנות ממנו את הדולרים, אך ר' מאיר סירב ואמר כי ברצונו לחלק זאת לשלושה אנשים: דולר אחד לעצמו – על מנת שיביא יין כל השנה, דולר נוסף לר' בערל – על מנת שיביא מזונות כל השנה ואת הדולר השלישי – למי שיביא צלחות וכיו"ב כל השנה. ואכן מני אז התוועד כ"ק אדמו"ר בכל שבת מברכים.

ביום שישי י"ג אלול חל יום הולדתו של ר' שלום חסקינד (בנו של ר' בערל) והוא נסע למאריסטאון בכדי לזכות לראות את כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ לרגל יום הולדתו. בכל שבוע הייתה אשה אחת בניו יורק אופה חלות עבור כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, ובאותו שבוע זכה ר' שלום להביא את החלות למאריסטאון. כשנכנס פנימה הבחין בעוגה שנכתב עליה "מ"ז מזל טוב", היה זה יום הנישואין המ"ז של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ.

סיפר הרב ניסן מינדל מזכירו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ: פעם אחת נסעתי ברכב שלי לבקר את כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, זה היה רכב ישן, וכשהגעתי למאריסטאון, לא

19) כידוע ש"כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ פעם התבטא "אויב איר וואלט געוואוסט ווי טייער ס'איז א מינוט פארן איידים, וואלט איר אנגעפיינגען אין צייט".

הצלחתי לעלות את הגבעה שעליה המוסד ארורא ממוקם, כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ יושב אז בחוץ, וכשהבחין שהרכב שלי לא מצליח לעלות, פרץ בצחוק.

על אנקדוטה שאירעה בעת אחד מביקוריו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ במאריסטאון סיפר ר' יצחק דוד גראנער²⁰: פעם שאל המשרת את כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ איך הוא רוצה שיחתוך את העגבניות, עגול או מרובע? כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אמר לו: "דו מאכסט מיר איינג אין קאפ" [אתה עושה לי "צר" בראש].

אף שמטרת הנסיעה הייתה בכדי להנפש, בכל זאת גם שם המשיך כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בעבודת הקודש. בין היתר, הכתיב למזכירו מכתב ובו הוראות כיצד לחלק את תקציבי אותו חודש²¹, וכן כתב למר קאווען בעניין פגישה מתוכננת איתו ועם חברו מר סטולמן. וכפי שהעיד כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ עצמו²²: "במשך הזמן שהייתי במאריסטאון חפצתי להנפש מעט וגם זה לא עלה ביד".

בשנת תש"ה, עפ"י הוראת הממשלה, נסגר מוסד רפואי זה.

נסיים בעדותו של ר' ניסן מינדל, שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ התבטא על מאריסטאון ש"ש כאן אויר של תורה"²³.



(20) תשורה גראנער – כ"ה סיון ה'תשע"א ע' 5.

(21) אגרות קודש חי"ג ע' שלו.

(22) אג"ק ח"ח ע' שצט.

(23) להעיר מסיפורו של ר' בערל זלצמן ששאל את כ"ק אדמו"ר איפה לשלוח את הבן שלו לישיבה, וחשב בתחילה לשלוח למאריסטאון ואחדים כאן הציעו לו לשלוח לאהלי תורה וכ"ק אדמו"ר ענה לו ביחידות: "די הנהלות זיינען די זעלביקע איבעראל, שיק עם אין מאריסטאון, ס'איז מחוץ לעיר, און דארטן איז פאראן גוטע לופט". [ההנהלה הינה אותו הדבר בכל מקום, תשלח אותו למאריסטאון, זה מחוץ לעיר, וגם יש שמה אויר טוב].

שער
הגדה של פסח



ביטול חמץ שביום י"ד

הת' יהודה שיחי' חאנאוויטש

תלמיד בישיבה

המנהג להניח פתיתי חמץ קשה זמן מה קודם הבדיקה: מעיקר הדין אין צריך כלל להניח, כי המצוה לחפש אחר החמץ, וגם אם לא מצא כבר קיים המצוה כתיקונה (שבלי הלקט סי' ר"ו בשם שו"ת הגאונים, כלבו בשם רה"ג). אבל כבר נתפשט המנהג להניח ומנהג ישראל תורה היא (שו"ע אדה"ז סו"ס תל"ב). ראה בחק יעקב טעמי מנהג זה. ויש להוסיף טעם: כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתי, וגם שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה כמ"ש סו"ס תמ"ה. עכ"ל. (עמ' א')

וכונתו הק' במ"ש כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתי, הוא למ"ש אח"כ (ע' ג') דחזיתי' כו' דחמיתי: אפ"ל חמיתי' בשעת הבדיקה, חזיתי' – מעולם (ב"ח סתל"ד), וזהו מה שאומר כאן דבכדי שיוכל לומר "דחמיתי" שפירושו בשעת הבדיקה לכן המנהג להניח פתיתי חמץ קודם הבדיקה.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' תל"ד מבאר בנוגע להביטול שעושים ביום י"ד, דמכיון שהחמץ הידוע לו ודעתו לאכול ממנו עד שעה ה' אינו מבטלו בביטול שעושה בלילה (סעיף י'), ויש לחוש שמא נתגלגל כזית מחמץ זה, לכן נכון הדבר שבשעת הביעור יחזור ויבטל פעם שנית כל חמץ שיש ברשותו כדי שיבטל גם חמץ זה שנתגלגל מחמץ זה ששיירו למאכלו (סעיף י"א), ובביטול זה יאמר כל חמירא דאיכא ברשותי דחזיתי' ודלא חזיתי' וכו' שהרי מבטל הכל גם מה שלא ביטל בלילה (סעיף י"ב), ואין לסמוך על ביטול זה בלבד כי עיקר תקנת חכמים הוא לבטלו בלילה, והביטול שביום י"ד הוא רק שמא נתגלגל כזית מחמץ ששיירו למאכלו, ומן הדין בעצם אין לחוש לזה, כי החמץ שמשייר לאכילתו מצניעין אותו במקום משומר (סעיף י"ג), וטוב ליהזר שהביטול שעושה ביום י"ד יהי' אחרי שמבער תחילה מן ביתו כל חמץ הידוע לו כדי שיקיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו, שלאחר הביטול אין החמץ שלו (סעיף י"ד), ע"כ דברי אדה"ז בקיצור.

והנה מדברי אדה"ז מובן שהביטול שעושים ביום י"ד הוא על החמץ שאינו מבער כי על החמץ שמבער אין צורך בביטול, וגם אין לבטל לפני הביעור כי צריך לקיים מצות ביעור בחמץ שלו. אמנם מדברי רבינו בהגדה שהמנהג להניח פתיתי חמץ הוא כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתי, משמע שהביטול הוא על החמץ שמבער, ולכאורה הרי זה בסתירה לדברי אדה"ז (בסעיף י"ג), וגם מכיון דמבערו הרי אין לו מה לבטל מכיון שאין החמץ שלו (כמבואר בסעיף י"ד).

גם יש לדייק בדברי רבינו בהגדה, הרי גם החמץ שמשיר לאכילתו ראה בזמן הבדיקה, וא"כ גם על חמץ זה אפשר לומר "דחמיתי" ולמה צריכים גם י' פתיתין כדי שבביטול היום יוכל לומר חמיתי'.

ולכאורה צריכים לומר שאותו חשש "דשמא נתגלגל" יש גם בהעשרה פתיתין, ופתיתין אלו (שנתגלגלו) אינו מבערם, ולכן צריכים לבטלם, אלא שהחשש שנתגלגל מהפתיתין הוא חשש רחוק מאד, מכיון שידוע שהם עשרה פתיתין ויכול למנותן, א"כ אין זה חשש גמור ואמיתי, משא"כ החמץ שמשיר לאכילתו, הרי בדרך כלל אין לו חשבון מדויק מה בדיוק השאיר, ובזה יש חשש קרוב שיתגלגל ואינו יודע מהם.

ולכן אין אדה"ז מבאר שתקנת הביטול שביום י"ד הוא מחמת העשרה פתיתין (מכיון שבהם אין כ"כ חשש שיתגלגלו) ולכן מחמת זה לא היו חכמים מתקנים שיבטל, ורק מחמת החמץ שמשיר לאכילתו שבזה יש חשש גדול שיתגלגל תקנו חכמים לבטלו ביום. ואפי' אי איירי דלפועל לא שייר שום חמץ לאכילתו וא"כ אין לו מה לבטל בכלל, אעפ"כ נשאר התקנה לבטל ביום י"ד דלא פלוג חכמים בתקנתן, ומכיון דתקנו לבטל ביום י"ד כשמשיר חמץ לאכילתו נשאר התקנה גם היכא דלא שייר כלום, וא"כ מובן מעצמו שהלשון "דחמיתי" נשאר ג"כ, כי החמץ שנתגלגל הוא כל סיבת תקנת הביטול, וא"א לומר שנדחה מלומר תיבת "חמיתי" בשביל אי חשש זה בה בשעה שמקיימים עצם הביטול (שכל עקרו נתתקן בשביל חשש זה), וא"כ שוב צ"ע דברי הרבי בהגדה.

אמנם רבינו מבאר רק הנוסח "חמיתי", היינו שעצם תקנת הביטול של יום י"ד אה"נ אינו מחמת הי' פתיתין (וכמבואר בשו"ע אדה"ז כנ"ל), אלא שהרבי מוסיף דכשיש כבר תקנת הביטול, וישנו הלשון שתקנו חכמים איך לומר נוסח הביטול, הרי בכדי שהנוסח שתקנו יהא מתאים לגמרי מניחים י' פתיתין, מכיון דסו"ס איזה שהיא שמץ של חשש שיתגלגל יש גם בהעשרה פתיתין ונוכל לומר ד"חמיתי".

והא דלא מספיק החמץ שמשיר לאכילתו שמחמת זה נוכל כבר לומר "דחמיתי", י"ל דהרי מבואר בב"ח סי' תל"ד דהחמץ שמשיר לאכילתו צריך להצניעו קודם הבדיקה ע"ש, וא"כ חמץ זה אינו נראה בכלל בשעת הבדיקה וא"א לומר ע"ז "דחמיתי", משא"כ בי' פתיתים שמניחם בכדי לחפשם ולמצוא אותם שפיר יכול לומר עליהם "דחמיתי".

אמנם עדיין צ"ע דא"כ למה צריכים לתקן להניח י' פתיתים בכדי לעורר החשש (הכי קטן שיהא) שמא יתגלגל מהם ושלכן יהא מובן נוסח הביטול "דחמיתי", הרי חשש זה יותר גרוע מאי הבנת תיבת "דחמיתי" שבנוסח הביטול. וי"ל דלכן כתב רבינו "ויש להוסיף טעם: כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתי", וגם שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה", היינו

שבתחילה כתב טעם בלשון יחיד, אע"פ שמביא ב' טעמים, כי כל א' מב' טעמים אלו לבד אינו מספיק, כי טעם הא' אינו מובן מה שהקשינו לעיל, וגם טעם השני לבד אינו מספיק דהרי יכול לשרוף את הכלי שלקח לבדיקה (כמ"ש הרמ"א) ואין הכרח לתקן להניח י' פתיתין דוקא ורק בצירוף שני הטעמים ביחד מובן תקנת הנחת הי' פתיתין.



הזכר של חרוסת לשיטת רבינו

הת' דובער שיחי' דאנאו

תלמיד בישיבה

החרוסת: זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו. ונותנין בה דבר של קיוהא (פסחים קטז, א) זכר שהיו שיני ישראל קיהות מקושי השעבוד (ב"ח סתע"ג). ועושין אותה מפירות שנמשלה בהם כנסת ישראל (תשובות הגאונים הובאו בתוד"ה צריך שם) ואח"כ מרכיין אותה במשקה אדום זכר לדם מכה הראשונה (ירושלמי פסחים פ"י סה"ג). (ע' ו')

ויש לעיין למה לא ציין רבינו לשו"ע אדה"ז¹ שכתב לכאורה אותו דבר וז"ל "החרוסת צריך להיות עב לפי שהוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו ואח"כ צריך לרכך אותו במשקה זכר לדם ויש לרככו במשקה אדום כגון חומץ או יין אדומים ויש לעשות החרוסת מפירות שנמשלו בהם כנסת ישראל כגון תאנים שנאמר התאנה חנטה פגיה ואגוזים שנאמר אל גינת אגוז ותמרים שנאמר אעלה בתמר ורמונים שנאמר כפלה הרמון ותפוחים זכר לתחת התפוח עוררתיך שהיו יולדות שם בניהם בלא עצב ושקדים על שם ששקד הקב"ה על הקץ לעשות ומעיקר הדין יכול לעשותו אפילו מירקות ולרככו אפילו במים ושאר משקין אבל על כל פנים צריך ליתן לתוכו דבר שיש בו קיוהא כגון תפוחים או יין וחומץ זכר לשיעבוד שהיו משתעבדים בישראל עד שהיו שיניהם קיהות".

וי"ל הביאור ובהקדם: בהגמ' פסחים² שמציין אליו רבינו מדובר על מצוה של חרוסת וז"ל "מאי מצוה רבי לוי אומר זכר לתפוח ור' יוחנן אומר זכר לטיט" - ובהמשך לזה - "אמר אביי הלכך צריך לקהוייה וצריך לסמוכיה לקהוייה זכר לתפוח וצריך לסמוכיה זכר לטיט", היינו בכדי שיהיה החרוסת זכר לטיט צריך לעשותו עב - "סמוכיה" - ובכדי שיהיה זכר לתפוח צריך לעשותו "קהוייה".

ולכאורה, כשרבינו כותב "ונותנין בה דבר של קיוהא" מציין לפסחים ששם מבאר שהקיוהא היא זכר לתפוח, ומשמע קצת מהמשך דברי רבינו שהחרוסת היא זכר לטיט (ולא לתפוח³) וא"כ למה צריך לקיוהא? ולכן ממשיך רבינו ומציין להב"ח⁴ ששם מבאר שהתפוח ששמים בחרוסת אינו "זכר לתפוח" (שהיו יולדות בניהם שם

(1) סי' תע"ג סעי' ל"ב.

(2) קט"ז ע"א.

(3) ראה רמב"ם הל' חו"מ פרק ז' הל' י"א. ומגיד משנה שם.

(4) סי' תע"ג ס"ק ד' ד"ה והחרוסת הוא זכר לטיט.

בלא עצב שלא יכירו בהם מצריים דכתיב "תחת התפוח עוררתיך"⁵, אלא לשיני ישראל "שהיו שיניהם קיהות מעבודה קשה שבחומר ובלבנים", ולכן מציין רבינו להב"ח להראות הקיוהא אינו זכר (לטיט או) לתפוח (כמו פשטות הגמרא פסחים) אלא זכר לשיני ישראל.

משא"כ אדה"ז לומד באו"א⁶ - וז"ל "ותקנו שיהיה לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים וזכר לתפוח", - עפ"י מה שמבאר רבינו בלקו"ש חל"ב שיחת חג הפסח ע' 51 וז"ל: והנה מצינו ענין שני בחרוסת - "זכר לתפוח" (כדאיתא בגמ' והובא להלכה בשו"ע רבינו הזקן), הוא זכר לזה "שהיו" יולדות בניהן שם בלא עצב . . דכתיב "תחת התפוח עוררתיך". דלפירוש זה חיוב חרוסת הוא זכר לדבר טוב - מעלתם של ישראל: עכ"ל, ובהערה 57 כותב רבינו "סתע"ג שם ס"כ. וראה שם סל"ב", היינו שאדה"ז סובר שהחרוסת הוא גם זכר לתפוח⁷ המוזכר בגמרא, ועפ"ז הרי גם בסל"ב שדומה כמעט אות באות להגדת רבינו סובר אדה"ז שהוא גם זכר לתפוח, משא"כ רבינו בההגדה מפרש כהב"ח הנ"ל ולא כאדה"ז, ולכן רבינו אינו מציין לאדה"ז בההגדה.

ולכאורה עוד קשה: בהמשך הקטע בההגדה מביא רבינו מתשובת הגאונים "ועושין אותה מפירות שנמשלה בהם כנסת ישראל", ובתשובת הגאונים שם . . . תפוח שנאמר תחת התפוח עוררתיך", שלכאורה הוא אותו פסוק וענין שמביא רש"י ורשב"ם כענין ה"זכר לתפוח" המוזכר בגמ', וא"כ אינה בהתאם לשיטת רבינו הנ"ל שהוא כהב"ח?

ולפ"ז מוכח שרבינו מפרש שיש גם ענין של "זכר לתפוח" המוזכר בגמ' וא"כ מחלק לב' ענינים, (א) יש ענין לשים בחרוסת דבר של קיוהא כגון תפוח "זכר שהיו שיני ישראל" וכו'. (ב) יש ענין בתפוח שמ"פירות שנמשלה וכו'" מתשובת הגאונים שהוא "זכר לתפוח".

וזהו לכאורה בדיוק כשיטת אדה"ז סעי' ל"ב הנ"ל, שבתחילה אומר "ותפוחים זכר לתחת התפוח עוררתיך" (שהוא ענין הב' בתפוח), ובסוף ההלכה כותב "אבל על כל פנים . . . תפוחים . . . לשיעבוד שהיו משתעבדים בישראל עד שהיו שיניהם קיהות" (שהוא ענין הא' בתפוח), שרואים מזה שגם כן מחלק לב' ענינים בתפוח.

(5) רש"י ורשב"ם ש"ם ד"ה זכר לתפוח.

(6) סתע"ג שם ס"כ.

(7) כמו שסוברים - רא"ש הלכות פסח בקצרה (קל"ה ב'). ב"י על הטור"ר סי' תע"ג ד"ה והחרוסת.

וא"כ שוב קשה למה לא ציין רבינו לאדה"ז אם סובר שיש ב' ענינים בתפוח, שלכאורה גם אדה"ז סובר שיש ב' ענינים?

וביאור הדברים בד"א, לפי אדה"ז עיקר הזכר לחרוסת הוא זכר לטיט ולתפוח המוזכר בגמ', כב' השיטות בפסחים הנ"ל, וזה מוכח מסעי' כ' שכותב "ותקנו שיהיה לפניו חרוסת בשעת אמירת ההגדה שמחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים וזכר לתפוח", וגם מוכח מלקו"ש הנ"ל שהן בסעי' כ' וסעיף ל"ב תפוח הוא זכר עיקרי בחרוסת.

משא"כ לרבינו בההגדה זכר העיקרי לחרוסת הוא הטיט, היינו רק לשיטת ר' אלעזר, אלא שנוסף לזכר העיקרי יש בו גם ענין השני שבתפוח שאינם הזכר העיקרי, ע"ד בענין שיש לעשות החרוסת משקדים ששקד הקב"ה על הקץ וכדומה, שהרבה מהם הובא בתשובת הגאונים, לכן התפוח אינו על יסוד של "זכר לתפוח" שהוזכר בגמ' אלא ענין נוסף וטפל לעיקרי כשאר כל הדברים בתשובת הגאונים, וראי' לזה ממה שרבינו אינו מעתיק הלשון תפוח בתשובת הגאונים, אלא כותב פירות סתם.

ולסיכום, שיטת רבינו בההגדה הוא לכאורה שהזכר העיקרי של החרוסת הוא זכר לטיט, ויש עוד דברים נוספים שהם זכר - אבל לא זכר עיקרי, למשל פירות שישראל נמשלה להם, זכר לדם וכו', ורבינו אינו סובר על ענין זכר לתפוח³. ולשיטת אדה"ז עיקר ענין הזכירות הוא (א) זכר לטיט. (ב) זכר לתפוח המוזכר בגמרא.



שמה של חרוסת

הנ"ל

בסוף קטע הא' בחרוסת כותב רבינו "וכל דבר שטובלין בו קרוי חרוסת (מחזור ויטרי)", שלכאורה בא רבינו בזה להסביר שם ה"חרוסת". וממשיך רבינו בקטע הג' של "החרוסת" "נקרא שמו חרוסת - זכר ללבינה שהיא מעשה חרסית". שהוא עוד טעם על שם החרוסת.

ולכאורה דורש ביאור למה צריך ב' טעמים על שם החרוסת?

והביאור בפשטות, שבתחילה מסביר רבינו בנוגע לכללות השם "חרוסת" - שלמה אנו קוראים לטיבול בשם "חרוסת"? - ש"כל דבר שטובלין בו קרוי חרוסת" היינו שהמילה חרוסת פירושו הוא טיבול.

ולאחרי זה בקטע הג', מסביר בפרטיות שלמה אכן לא קוראים לטיבול זו בשם "טיבול"? וע"ז אומר שיש רמז בשם חרוסת שהיא זכר ללבינה.



בנוסח ההבדלה במוצ"ש ליו"ט

הת' ברוך שיחי' שפירא
תלמיד בישיבה

המבדיל כו': (פסחים קד, א ובתודה בעי שם). (ע' י')

הבדלת וקדשת: ב' הבדלות: בין כהנים ללויים, ולויים לישראלים (תוס' שם). (ע' י')

ויש לעיין בדברי רבינו, דמה בא להשמעינו במה שמביא מדברי התוס' שיש כאן ב' הבדלות, הרי כבר ציין בפסקא הראשון להתוס' בפסחים שם והמעין שם בתוס' יראה שמפרש שיש כאן ב' הבדלות. ובפרט (דלכאורה מי שמכוין פירוש המילים ויודע שיש כאן ב' הבדלות רואה לפ"ז) דיש בעצם בנוסח ההבדלה שמונה הבדלות ולא שבע, וא"כ הי' לי' להביא גם החלק מהתוס' המבאר ש"בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת" היא הבדלה אחת, ולכן הוה רק שבע הבדלות, אלא שמסתמא סומך רבינו על הציון שבפסקא הקודמת שמציין לדברי התוס', וא"כ גם זה שיש כאן ב' הבדלות יודע מהציון שם, ומה בא להוסיף כאן בפסקא זו.

גם יש לעיין בזה דהרי הא דבין כהנים ללויים וישראלים הם ב' הבדלות מבואר להדיא בגמ' (שהבאתי בתחילה), ולמה מציין רבינו דוקא להתוס' ולא להגמ', ואע"פ שבתוס' מבאר דהנוסח "הבדלת וקדשת וכו'" הם ב' הבדלות ובגמ' מדבר בעצם ההבדלה שביניהם, ובפסקא כאן מדבר כ"ק אדמו"ר על חלק נוסח זה, מ"מ סו"ס ההבדלה נזכר כבר בגמ'.

והנה גם הרא"ש הביא את דברי ר"ת (אמנם באופן אחר קצת), וז"ל הרא"ש בסי' י"א: משום דאמר המוסיף אל יוסיף על שבע רצו לפעמים להזכיר שבע הבדלות והוסיפו בהבדלת יו"ט במוצאי שבת לפי שהן מענין יו"ט ואלו הן, בין קדש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים הרי ג', בין יום השביעי לששת ימי המעשה אגב דאמר ליה בעלמא אחר השלש אמר ליה נמי הכא ואינו מן המנין, בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת היינו אוכל נפש דשרי בי"ט, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת היינו י"ט אחרון של חג שהוא חלוק מששת ימי חול המועד שלפניו, [היינו עוד שתי הבדלות], והבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך היינו שתי הבדלות בין כהנים ולויים וישראלים. עכ"ל, ע"ש. ויש לעיין למה לא ציין רבינו בהגדה גם להרא"ש.

והנה יש לעיין בלשון התוס' שכתב "שתי הבדלות בין כהנים ללויים וישראלים"

(והרא"ש כתב בין כהנים ולוים וישראלים בהוספת אות 'ו' לפני תיבת לוים) האם הפי' הוא דשתי ההבדלות הם: (א) בין כהנים ללוים ובין כהנים לישראלים, או (ב) בין כהנים ללוים ובין לוים לישראלים. ולכאורה הלשון (שברא"ש) "בין כהנים ולוים וישראלים" משמע קצת דהחילוק הוא בין כהנים ללוים וישראלים, היינו דיש חילוק בין כהנים ללוים ובין כהנים וישראלים, היינו שמדגיש בעיקר שיש חילוק מיוחד בין כהנים לשאר בני" (כולל לוים) שכולם מחולקים מהכהנים. אמנם הלשון (שבתוס') בין כהנים ללוים וישראלים משמע יותר דהחילוק הוא בין כולם היינו בין כהנים ללוים ובין לוים וישראלים, (ומכ"ש בין כהנים לישראלים).

וי"ל דאולי זהו כוונת רבינו שכתב "הבדלת וקדשת ב' הבדלות, בין כהנים ללוים, ולוים לישראלים (תוס' שם)", והיינו לרמז ולהדגיש דלא כפי שמשמע בהרא"ש דההבדלה היא רק בין כהנים ללוים ובין כהנים לישראלים, אלא שהפי' הוא דההבדלה היא הן בין כהנים ללוים והן בין לוים וישראלים, אלא שכהנים מובדלים משאר בני" – הבדלה שבאין ערוך, וחוצ' מזה יש גם הבדלה שבערך בין לוים וישראלים.

והחילוק שבין ב' הפירושים י"ל אי ההבדל היא הבדל באיכות או בכמות, דלפי פי' הרא"ש י"ל דההבדלה היא רק בכמות, והיינו שבין כהנים ללוים ההבדלה היא בכמות יותר קטנה מאשר ההבדלה שבין כהנים לישראלים שההבדלה שבניהם היא יותר גדולה בכמות. אמנם לפי פי' התוס' י"ל דההבדלה היא גם בכמות וגם באיכות, דבין כהנים ללוים ההבדלה היא באיכות דכהנים הם משרתי ה' ונתקדשו קודש הקדשים ולוים הם רק משרתי הכהנים, (ומכ"ש דההבדלה שבין כהנים לישראלים היא הבדלה שבאיכות), ובין לוים לישראלים ההבדלה היא רק בכמות, ולפי"ז מובן דלפי שיטת התוס' שתי הבדלות אלו הם שני סוגי הבדלות, ולשיטת הרא"ש הם סוג הבדלה אחת, ולכן ציין רבינו להתוס'. (ועיין במ"ש בענין ביאור בדברי הראשונים בנוסח הבדלה במוצ"ש ליו"ט).

והא דלא ציין להגמ' אע"ג דגם בגמ' מחלקם בין כהנים ללוים ובין לוים לישראלים, מ"מ י"ל דמכיון דבגמ' כשמפרט את שני ההבדלות מתחיל מקודם "בין לוים לישראלים דכתיב בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי", ורק אח"כ "בין הכהנים ללוים דכתיב בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים" וכו', עדיין יש לפרש דשני ההבדלות הם רק בכמות וא"כ הם סוג הבדלה אחת ולכן מתחיל הגמ' מהחילוק שבין לוים לישראלים שהוא בפשטות חילוק בכמות, ולכן מציין רבינו להתוס' דמבואר דיש כאן גם חילוק באיכות וכנ"ל.

(ועיין מה שכתבתי לקמן בביאור בדברי הראשונים בנוסח הבדלה במוצ"ש ליו"ט).



אכילת אפיקומן על השובע

הר' שלום שיחי' אקסלער
מאנ"ש דברוקלין ניו יארק

אפיקומן: (פסחים קיט, ב) מצה הנאכלת באחרונה זכר לפסח נקראת אפיקומן (שו"ע רבינו סתע"ז ס"ג). פי' אפיקומן כלומר הוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השלחן (שם ס"ב וכ"ה בס' הפרדס לרש"י הל' פסח). בתשבי ובמוסף הערוך: אפיקומן בלשון יוני – דברים הנאכלים אחר הסעודה. (ע"א)

ויש לעיין בפסקא זו:

א – בשו"ע רבינו סתע"ז ס"ג איתא: "ולכתחילה טוב לאכול שני זיתים אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח ואם קשה עליו לאכול שני זיתים על כל פנים לא יפחות מכזית", ולקמן בעמוד ל"ז מבאר רבינו פי' ישנן שתי דיעות: שכזית האפיקומן הוא זכר לפסח או שהוא זכר למצה שנאכלת (עם הפסח) על השובע, ולצאת ידי שתיהן טוב לאכול ב' זיתים ע"ש, ולפ"ז אע"פ שהמצה הנאכלת באחרונה נקראת אפיקומן, מ"מ אינו ברור אם היא זכר לפסח או שהוא זכר למצה שנאכלת עם הפסח, ולמה כתב כאן כ"ק אדמו"ר בפשיטות ש"מצה הנאכלת באחרונה זכר לפסח נקראת אפיקומן".

ב – מהו הקשר בין התחלת דברי רבינו "מצה הנאכלת באחרונה זכר לפסח נקראת אפיקומן" להמשך דבריו פי' אפיקומן כלומר הוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השלחן, הרי לכאורה הם שני פרטים בענין האפיקומן, (א) איזה מצה נקראת אפיקומן, (ב) מהו הפי' אפיקומן, ולמה כללם יחד בפסקא א'.

ג – מציין למה שהביא פי' אפיקומן "וכ"ה בס' הפרדס לרש"י הל' פסח", וצ"ע למה לא ציין לפי' רש"י ורשב"ם שם בפסחים דף קי"ט ע"ב שכתבו ג"כ (בד"ה וגוזליא לאבא) "ולשון אפיקומן הוציאו והביאו מיני מתיקה". (ועי' שאלה הבא).

ד – אדה"ז ורבינו כתבו "הוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השלחן" היינו שהוסיפו ופי' דמיני מתיקה (שכתבו רש"י ורשב"ם) היינו מזונות ומאכלים, ואולי זהו הטעם שמציין רבינו לס' הפרדס לרש"י שכתב "אפיקומן הוציאו והביאו מינין של מאכל בקינוח הסעודה", אמנם בפועל שינו אדה"ז ורבינו מ"מיני מתיקה" שברש"י ורשב"ם, וטעמא בעי.

ה – ברש"י ורשב"ם הנ"ל כתבו "מיני מתיקה", ובפרדס לרש"י כתב "מינין של

מאכל", ואדה"ז ורבינו כתבו "מזונות ומאכלים", ואם נימא שהכווה בזה היא לפרש ד"מיני מתיקה" שברש"י ורשב"ם היינו מזונות, והוסיפו להביא (חוץ ממיני מתיקה) עוד מה שמוסיף בפרדס לרש"י "מאכלים", ה' לכאורה לרבינו לציין בהגדה גם לפי רש"י ורשב"ם.

ו – מהו החילוק בין מזונות למאכלים, דבשלמא אם היו כותבים "מיני מתיקה ומאכלים" ה' אפשר לבאר ד"מיני מתיקה" היינו מיני תרגימא שפירושם פירות ובשר (כמבואר ברשב"ם דף ק"ז ע"ב בד"ה תרגימא), ומאכלים פירושו גם פת ומזונות. אמנם לכאורה הלשון "מאכלים" כולל הכל (גם מזונות) וכפשוטו הפירוש בפרדס לרש"י, ולמה מחלקם אדה"ז ורבינו לשני דברים.

ז – יש לעיין מה שהוסיפו אדה"ז ורבינו "על השלחן", דאינו לא ברש"י ורשב"ם ולא בפרדס לרש"י.

ואולי י"ל בזה דהנה הדין הוא דהאפיקומן צ"ל נאכל על השובע כמו הפסח, ולכן "צריך לאכול כזית זה בגמר כל הסעודה" (כמ"ש אדה"ז שם בס"ג), אמנם מבואר בראשונים דעיקר הדין הוא מחמת הקרבן פסח, ועי' מ"ש הרמב"ן במלחמות בדף קי"ט "והוי יודע שטעם אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן כדי שיהא הפסח נאכל על השובע. . וכשם שאמרו בפסח כך אמרו במצה ולא שיהא דינה כן שהרי לא אמרו בפסח שיהא נאכל על השובע אלא משום שלא יבוא לידי שבירת עצם [כמבואר בירושלמי פסחים פ"ו ה"ד] ואין טעם זה במצה אלא מצות חכמים היא בלכתחילה זכר לפסח וכו'" ע"ש, (וע"ש בראשונים שנחלקו ע"ז וכתבו טעם אחר, ועכ"פ מבואר שעיקר הדין הוא מחמת הקרבן פסח).

ועפ"ז י"ל (דיוק א'), דאין כוונת כ"ק אדמו"ר כאן ליכנס להדיון אם כזית האפיקומן הוא זכר לפסח או שהוא זכר למצה שנאכלת עם הפסח, אלא כוונתו היא רק להדגיש שנאכלת על השובע, ולכן כתב שמצה הנאכלת באחרונה היא זכר לקרבן פסח (שנאכל על השובע), מכיון שעיקר הדין הוא מחמת הקרבן פסח.

וי"ל דזהו ג"כ מה שמקדים אדה"ז בס"ב שפי' אפיקומן הוא ש"הוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השלחן", והוסיף אדה"ז (ורבינו בהגדה) תיבות "על השלחן", להסביר ולהדגיש (דאין הפי' בתיבת "אפיקומן" (רק) שהוציאו וסילקו כל המאכלים מן השולחן בכדי שלא יבואו לאכלם אחר הפסח (או המצה הנאכלת לזכר הפסח), וכדאפשר ה' לפרש הפי' בדברי הרשב"ם "ולשון אפיקומן הוציאו והביאו מיני מתיקה ואתא שמואל למימר. . אפי' בחבורתו אסור לאכול כלום אחר הפסח", וכדכתבו מפרשים ד"אפיקומן" פירושו להוציאו מכאן ולאסרו מאז באכילה, וכפי שמשמע בפשוטו הפי' בהמשנה "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" שאחר אכילת הפסח אסור לאכול שום אפיקומן (מיני מתיקה ושום מאכל) ולכן עליו להוריד כל

מאכל מן השלחן, וכעין זה כתב במאמר אפיקומן להתשב"ץ "ואומרים כי בלשון יונית אפיקומן מנוחה פירוש שינוחו מאכילה", היינו להוציא ולהוריד המאכלים מן השלחן, אלא (גם ו) אדרבה שהפי' בתיבת אפיקומן הוא שהוציאו והביאו את המאכלים אל השלחן כדי לאכלם לפני אכילת הפסח (או המצה הנאכלת לזכר הפסח) כדי שיהא הפסח נאכל על השובע.

וזהו הקשר בין שני הפרטים, שבכדי להסביר בס"ג מה ש"צריך לאכול כזית זה בגמר כל הסעודה. . . כזית זה נקרא אפיקומן" מקדים אדה"ז בס"ב "כלומר הוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השלחן" (ומוסיף "על השלחן"), והיינו שע"י שהביאו את הדברים על השלחן בכדי לאכלם אז, עי"ז יבואו לאכול הפסח (או המצה לזכר הפסח) בגמר כל הסעודה על השובע, (ומבואר דיוק ז' הנ"ל). וי"ל דזהו ג"כ הקשר (ולכן הוסיף כ"ק אדמו"ר בפיסקא זו גופא) מ"ש בסוף הפיסקא "בתשבי ובמוסף הערוך: אפיקומן בלשון יוני – דברים הנאכלים אחר הסעודה", היינו שלא נפרש תיבת אפיקומן (רק) כפי שמשמע מפ' התשב"ץ הנ"ל דבלשון יונית אפיקומן מנוחה פירוש שינוחו מאכילה היינו שיפסיקו מאכילה, אלא אדרבה דבלשון יוני פי' אפיקומן (לפי התשבי והערוך) הוא דברים הנאכלים אחר הסעודה.

וי"ל דזהו הקשר בין התחלת דברי כ"ק אדמו"ר בהפיסקא "מצה הנאכלת באחרונה זכר לפסח נקראת אפיקומן" להמשך דבריו שם פי' אפיקומן כלומר הוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השלחן, דבזה מרמז להנ"ל, דהא ד"מצה הנאכלת באחרונה זכר לפסח נקראת אפיקומן" הוא משום דפי' אפיקומן הוא (גם) דהוציאו והביאו מזונות ומאכלים על השלחן, ובמילא יהא האפיקומן נאכל על השובע, (ומבואר דיוק ב' הנ"ל).

ומבואר עפ"ז ג"כ (דיוקים ג' ד' וה') למה לא ציין רבינו לפי' רש"י ורשב"ם שכתבו "ולשון אפיקומן הוציאו והביאו מיני מתיקה" ומציין רק לס' הפרדס לרש"י שכתב "אפיקומן הוציאו והביאו מינין של מאכל בקינוח הסעודה", וע"פ הנ"ל י"ל, דהנה במיני תרגימא (שלפי רש"י בדף ק"ז ע"ב היא פירות ולפי הרשב"ם שם היא בשר ופירות) נחלקו הראשונים והפוסקים אי מותר לאכול בערב פסח רק מעט או אפי' הרבה מותר, דהרמב"ם בפי' המשניות ובהל' חו"מ פ"ו הי"ב כתב דמותר רק מעט, (וכ"כ במהר"ם חלוואה שם, ועי' בב"ח סי' תע"א ד"ה ומ"ש ומהו הפת, ועי' שו"ע אדה"ז שם ס"ב), ומדברי התוס' בדף ק"ט ע"ב בד"ה לא יאכל שהקשו "וא"ת ומה לא יאכל. . . ואי במיני תרגימא הא אמר אבל מטבל הוא במיני תרגימא וי"ל דאירי במצה עשירה" וכו' ע"ש, ומדלא תירצו דאפי' במיני תרגימא מותר רק מעט משמע דס"ל לתוס' דמיני תרגימא מותר אפי' הרבה, (ועי' בחק יעקב בסי' תע"א דהוכיח ג"כ דכך היא שיטת התוס'), ולכאורה פלוגתתם תלוי (כמבואר במפרשים) בטעם איסור אכילה בערב פסח, דאי הטעם הוא משום שלא יאכל המצה אכילה גסה, א"כ במיני

תרגימא אפי' הרבה לא שייך זה כ"א באכילת דבר דמשביע וסועד, אמנם אי טעם איסור אכילה הוא משום דבעינן שיאכל המצה לתיאבון, הרי גם במיני תרגימא הרבה שייך זה דלפועל הרבה מיני תרגימא מקלקל תאות האכילה. ולפ"ז בנוגע לאכילת מצה של האפיקומן דלא שייך שם הטעם דלתיאבון (שהרי נאכל על השובע), אין שום נפק"מ במיני תרגימא בין מעט להרבה ובכל אופן מותר.

ולפ"ז מכיון דכאן בפיסקא זו איירי בפירוש תיבת אפיקומן, ובאפיקומן שייך רק הטעם דאכילה גסה, לכן לא הביא כ"ק אדמו"ר פרש"י ורשב"ם דאיירי במיני מתיקה (דאפשר לומר שהם אפי' פחות משביעים ממיני תרגימא) אלא פי' הפרדס לרש"י דמפרש דאיירי במינין של מאכל, דרך במיני מאכל ממש שייך לומר דיש לחשוש לאכילה גסה, ואדה"ז הוסיף לפרט עוד יותר דאיירי במזונות ומאכלים, דשייך בהם עוד יותר החשש דאכילה גסה.

(ובנוגע לדיוק ו' הערני ח"א דאולי י"ל (בדוחק עכ"פ, וקצת דלא כנ"ל), דהרי הזכרנו לעיל דישנם שני אופנים דאפשר לפרש הלשון "הוציאו והביאו", או שהפי' הוא שהוציאו והרידו האוכל מהשלחן (ע"ד פי' התשב"ץ), או שהפי' הוא שהוציאו והביאו האוכל על השלחן (ע"ד פי' התשבי והערוך), וי"ל דלכן כתב אדה"ז (ורבינו בהגדה) שני הפרטים, וכך יתבאר הדברים "הוציאו (היינו הורידו) והביאו (ועכשיו מפרש, מה הוציאו – הורידו) מזונות (ומה הביאו) מאכלים (היינו בשר ופירות ואותם דברים שמו) על השולחן. אמנם מובן הדוחק בזה, ועדיין יש לעיין בכל הנ"ל).



חיוב נשים בסיפור יציאת מצרים

הרב שלום שיחי' שפאלטר

ר"מ בישיבה וראש המערכת

ומח"ס "שערי שלום" עמ"ס פסחים והגדת רבינו, ועוד

מצוה עלינו לספר ביצי"מ: . . . ואף נשים חייבות במצוה זו (מדאורייתא – לדעת החינוך ולר"י בתוד"ה שאף מגילה ד. א. ועיין תוד"ה מי סוכה ל"ח, א – או מדרבנן. ראה ברכי יוסף סתע"ג ס"ק ט"ו ובשבח פסח בארוכה, וכן משמע דעת רבינו בשו"ע שלו סי' תע"ג סכ"ה. וגם בס' בית דוד דקס"ד דפטורים – וכן ס"ל להמנ"ח – חזר בו בספרו לחם הפנים. ראה ס' מגיד דבריו ס' מ"ב. (ע' ט"ו)

והנה יש לעיין, דהנה ז"ל התוס' במגילה שם "גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שיטתו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס, וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא, ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרה מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות כדפי' באלו עוברין (פסחים דף מ"ג ע"ב)", ולכאורה הי' יכול רבינו להביא מקור מפורש מהתוס' גם להדיעה דחיוב נשים בסיפור יצי"מ הוה רק מדרבנן. ואפרש דברי.

דהנה לגבי הדיעה דס"ל דחיוב נשים בסיפור יצי"מ הוה מדאורייתא מביא רבינו שיטת הר"י (איש ירושלים) שבתוס' שם, אע"פ שאינו מפורש בתוס', שהרי התוס' איירי לגבי חיוב נשים באכילת מצה, אלא דמבואר בשבח פסח (שמציין אליו רבינו אח"כ) בארוכה דכן הוא לגבי חיוב סיפור יצי"מ, "דמאי שנא האי (חיוב אכילת מצה) מהאי (חיוב סיפור יצי"מ), דמאחר דאף הם היו באותו הנס א"א לחלק ביניהם" ע"ש, ולפ"ז צ"ע דהרי מבואר שם בשבח פסח ג"כ ד"לתירוץ הראשון נראה דמדרבנן מיהא חייבות, דהרי כתבו דאי לאו הקישא לא הוי מחייבי מטעם דאף הן היו באותו הנס אלא מדרבנן, אלמא מדרבנן מיהא פשיטא להו דנשים חייבות באכילת מצה מטעם זה, וא"כ אף אנן בדין נימא הכי לענין סיפור ההגדה" ע"ש, ולפ"ז לא הבנתי למה לא ציין רבינו לתירוץ הראשון שבתוס' כמקור להדיעה דנשים חייבות בסיפור יצי"מ מדרבנן, ובפרט שמציין כבר להתוס' להדיעה דנשים מחייבות בסיפור יצי"מ מן התורה.

ואע"פ דבהמשך הפיסקא מציין לדברי השבח פסח שמביא דברי התירוץ הראשון שבתוס' כמקור להדיעה שמחייבות מדרבנן, מ"מ צ"ע למה לא מציין לדברי התוס' בעצמן כמו שמציין לדברי התוס' בעצמן להדיעה שמחייבות מה"ת (אע"פ שגם זה מבואר רק בשבח פסח כנ"ל). ובפרט שאחרי התיבה מדרבנן יש נקודה ורק אח"כ

מביא (הברכי יוסף) והשבח פסח, כאילו שאי"ז דבר ברור שזה מקור נאמן, (וכמו המקור מדברי אדה"ז שכותב רבינו רק דמשמע מדבריו שמחוייבות רק מדרבנן, וכמ"ש בספרי שערי שלום אות ע"ד).

ואולי י"ל דאפשר לפרש תירוץ הראשון שבתוס' באופן אחר שלפ"ז אין ראי' מתירוץ זה להדיעה דנשים חייבות מדרבנן, דהנה יש לדייק בדברי השבח פסח דכתב ד"לתירוץ הראשון נראה דמדרבנן מיהא חייבות", למה זה רק נראה הרי לפי ביאורו מפורש כן בתוס', (וכמ"ש בעצמו להלן שם "אלמא מדרבנן מיהא פשיטא להו דנשים חייבות") ומשמע דאינו ברור לו מדברי התוס' דחייבות מדרבנן.

ולכאורה גם בדברי התוס' יש לדייק שכתבו "וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא" דלמאי סיימו "אי לאו מהיקשא" הרי זה ה' כל קושייתם דלמה צריכים הקישא תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו הנס, ולמה חזרו בתירוץ ע"ז.

ולכן נראה ד"ל דתירוץ הראשון שבתוס' אפשר לפרשו כהמבואר בתוס' בפסחים דף ק"ח ע"ב, (וכמו שמביא להלן בשבח פסח שם בשם הברכי יוסף המצויין בדברי רבינו כאן) דרך בד' כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים מטעם שאף הן היו באותו הנס, ולא במצוה שמן התורה, ובביאור דברי התוס' כתב בתוס' רע"א במגילה פ"ב מ"ד, שדווקא במילי דרבנן כמו ד' כוסות דעיקרו דרבנן, ומעיקרא כשתיקנו תיקנו גם לנשים שהיו באותו הנס, משא"כ במצות דאורייתא לא תיקנו חז"ל חיוב ביחוד לנשים ע"ש.

וכוונתו הוא דהנה ישנם כמה סוגי מצוות דרבנן, ישנם מצוות דרבנן שהם המשך למצוה דאורייתא, וכגון סוכה שאם היו חכמים מתקנים שנשים חייבות בה ה' החיוב המשך למצוה דאורייתא, וישנם מצוות דרבנן שכל כולם הוא מדרבנן, (וכמו ז' מצות דרבנן), וס"ל לתוס' דבמצות דרבנן שבאים בהמשך לדאורייתא לא חייבו אותן חכמים אף מטעם "הם היו באותו הנס" כי אז הוה זה תקנה מיוחדת רק לנשים וזה לא תיקנו חכמים, ודוקא בדבר שכל כולו הוא מדרבנן חייבו אותן חכמים מטעם ש"אף הם היו באותו הנס" כי אז הוה זה רק תקנה אחד, דמעיקרא כשתקנו התקנה תיקנו אותה לאנשים ולנשים. וזהו הפי' בדברי התוס' שד' כוסות מכיון שכל כולו הוא מדרבנן ואינו בהמשך לדין דאורייתא לכן גם נשים חייבות בו מטעם "אף הם היו באותו הנס".

(ויש להביא סמוכין לסברא זו מהמבואר בדף קט"ז ע"ב, דבגמ' שם מביא דרב אחא בר יעקב ס"ל דסומא פטור מלומר הגדה "דכתיב הכא "בעבור זה" וכתב התם (בבן סורה ומרה) בננו זה, מה להלן פרט לסומין אף כאן פרט לסומא", והגמ' מקשה מהא דתלמידי רב יוסף ותלמידי רב ששת סיפרו שרבים שהיו סומים אמרו את ההגדה ותלמידיהם יצאו ע"י שמיעתם מהם, ואם סומא פטור הרי אינו מוציא את המחוייב

בה, והגמ' משיב שרב יוסף ורב ששת ס"ל דמצה בזמן הזה דרבנן וממילא גם סיפור יצי"מ הוא מדרבנן ולכן יכלו רב יוסף ורב פפא להוציאם משום דבחיוב דרבנן הסומא והפיקח שווים. והיינו דמכיון דבזה"ז כולם פטורים מה"ת, א"כ כאשר תקנו חכמים חיוב סיפור יצי"מ מדרבנן כללו בחיוב זה גם את הסומים, כמבואר ברשב"ם וכפי שמבואר בספר 'דבר שמואל' אות ג' - ה' ע"ש.

וממשיך בגמ' "מכלל דרב אחא בר יעקב סבר מצה בזמן הזה דאורייתא והא רב אחא בר יעקב הוא דאמר מצה בזמן הזה דרבנן וכו' ע"ש. והיינו דמכיון דס"ל לראב"י שבזה"ז חייבים במצה מה"ת, ה"ה לגבי סיפור יצי"מ, א"כ כאשר נתמעט סומא ממצות סיפור יצי"מ ממשמעות הכתוב "בעבור זה" לא עשו חז"ל תקנה מיוחדת לחייב את הסומים מדרבנן (עי' שם בספר דבר שמואל), הרי מפורש סברא הנ"ל בדבר ששיקר החיוב הוא מה"ת, לא תקנו חכמים תקנה מיוחדת רק בשביל הפטור מה"ת).

וי"ל דזהו ג"כ כוונת התוס' בתירוצם הראשון "דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא" דכוונתם י"ל דמשום האי טעמא לא היו נשים חייבות בכלל, היינו דאין כוונת התוס' לומר דלפועל חייבות מדרבנן, אלא דמכיון דסיפור יצי"מ הוא מצוה מה"ת לא תקנו חכמים תקנה מיוחדת רק לנשים ופטורים לגמרי ממצוה זו, וזהו גם מה שסיימו התוס' "אי לאו מהיקשא" דרך מצד ההיקש יש לחייבם בכלל (אלא דמצד ההיקש יהיו חייבות מה"ת). ומכיון דאפשר לבאר דברי התוס' דשיטתם כדברי התוס' בפסחים, לכן לא הביא רבינו דברי התוס' בתירוצם הראשון כראי' להשיטה דנשים חייבות מדרבנן.

ושוב ראיתי דלכאורה מפורש בדברי הגרע"א דלומד הפשט בתירוץ הראשון כשיטת התוס' בפסחים, דהנה ז"ל בתוס' רע"א במגילה פ"ב מ"ד הנ"ל "בתוס' פ"ק [דמגילה] דף ד' הוכיחו דנשים אין מוציאות אנשים ונתקשו בטעמא דמילתא, והטורי אבן שם כתב עפ"י דברי התוס' (במגילה בתירוצם הראשון) דהא דצריך קרא לחייב נשים במצה היינו דאף הן היו באותו הנס הוא רק סברא דרבנן, וא"כ י"ל כיון דאסתר ברוה"ק נאמרה הוי כמו דאורייתא והיה החיוב רק לאנשים אלא מדרבנן הוסיפו לחייב נשים מטעם דאף הן היו באותו הנס, וא"כ חיובא דנשים אינו ברוה"ק והוי כמו חיוב דרבנן דאינו מוציא לחיוב דאורייתא ע"ש, (וממשיך הגרע"א) ולענ"ד הא תוס' דפסחים דף ק"ח ע"ב ד"ה היו כתבו והא דאמרינן דפטורות מסוכה אע"ג דהן היו באותו הנס וכו' . . . התם בעשה דאורייתא אבל בד' כוסות דרבנן תקנו גם לנשים, נ"ל כוונתם דדוקא במילי דרבנן כמו ד' כוסות וחנוכה דעיקרו דרבנן מעיקרא כי תקנו תקנו גם לנשים שהיו באותו הנס, אבל במצות דאורייתא לא תיקנו חז"ל חיוב ביחוד לנשים, וא"כ ליתא לדברי טורי אבן דאם מצד רוח"ק לא נתחייבו נשים לא ה' להם לחכמים לעשות חיוב ביחוד לנשים כמו דלא עשו בסוכה, ע"ש בדברי

הגרע"א.

ולכאורה לא הבנתי קושית הגרע"א הרי הטורי אבן כתב את דבריו מיוסד על תירוצו הראשון של התוס' במגילה דס"ל דנשים מחוייבות מדרבנן, ומה מקשה הגרע"א מדברי התוס' בפסחים דס"ל דנשים פטורות לגמרי ממצות סיפור יצי"מ, ומוכח מזה להדיא דס"ל להגרע"א כמ"ש לעיל דאין הפי' בתוס' במגילה דלפועל נשים מחוייבות מדרבנן בסיפור יצי"מ, אלא דגם כאן ס"ל להתוס' דאי לא הקישא הי' מקום לחייבם מדרבנן, אלא דלפועל אינם מחוייבים מחמת סברת התוס' בפסחים דחכמים לא תיקנו תקנה מיוחדת רק בשביל נשים וכו', (וכאילו נכתב בתוס' "דמשום האי טעמא לא *היו* מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא"), ולכן לא הביא רבינו הראי' לדיעה זו מן התוס', וכתב גם נקודה, אלא דהמשיך להביא את (הברכי יוסף ו)השבח פסח שמפלפל בזה וס"ל שדברי התוס' במגילה בתירוצם הראשונה יכול להיות (דגם לדעתו הוא רק "נראה דמדרבנן מיהא חייבות"), מקור לדיעה זו שמחוייבות מדרבנן, ודברי אדה"ז דמשמע מדבריהם דס"ל דהוא מדרבנן, (וכן משמע דס"ל להטורי אבן דהתוס' במגילה חולק על התוס' בפסחים, ולפ"ז יוצא דיש ג' דיעות בנוגע לנשים המצות סיפור יצי"מ, לתירוץ הראשון בתוס' מגילה חייבות מדרבנן, לתירוץ רבינו יוסף איש ירושלים חייבות מה"ת, ולתוס' בפסחים פטורות לגמרי).



ד' ברכות על מצות סיפור יציאת מצרים

הת' לוי יצחק שיחי' שפירא
תלמיד בישיבה

ברוך המקום כו'. (כן היא הגירסא בסי' של"ה, יעב"ק, הרש"ר) עתה הוא מתחיל לדרוש פסוקים, ואומר ברוך המקום כו', כאדם הדורש ואומר "בשם ה'" ואח"כ מתחיל לדרוש (אבודרהם). הרי כאן ד' ברכות כנגד ד' פסוקים הכתובים במצות ההגדה, שהיא מצות עשה וטעונה ברכה, אלא שנפטרת בק"ש שמברכין לפני' ולאחרי', ומתוך חיבתה רמזו עלי' אלו ד' ברכות (שבלי לקט). (ע' י"ז)

והנה לעיל (בע' ט"ו) בפסקא ד"ה ואין מברכין על מצוה זו הביא רבינו כמה טעמים שאין מברכין על מצות סיפור יציאת מצרים, "כי כבר יצא באמירת זכר ליציאת מצרים שבקדוש, מפני שנפטרת בקריאת שמע שמברכין לפני' ולאחרי', מפני שאין לה שעור ואפילו בדבור בעלמא יוצא, מפני שכולה ברכה ושבח ובפרט שתקנו בה ברכת אשר גאלנו ואין מתקנין ברכה לברכה, מפני שעושה המצוה בהפסק - אכו"ש וכו' ואין מברכין בכגון זה וכמ"ש לענין ד' כוסות". והנה שאר הטעמים מבארים למה אין חוב לברך כלל על מצות סיפור יציאת מצרים, ורק הטעם "מפני שנפטרת בקריאת שמע שמברכין לפני' ולאחרי'" מבאר שבעצם יש לברך על סיפור יציאת מצרים אלא שנפטרת בברכת ק"ש.

אמנם גם בטעם הראשון "כי כבר יצא באמירת זכר ליציאת מצרים שבקדוש" כתבו כמה מפרשי ההגדה שכוונתו שיצא חובת ברכת סיפור יציאת מצרים בברכת הקידוש שגם בו נזכר ענין יציאת מצרים, (אלא שישנם מפרשים שכתבו דהכוונה היא שכבר יצא חובת מצות סיפור יציאת מצרים במה שאמר "זכר ליציאת מצרים"). ולפ"ז גם מצד טעם הראשון מובן לכאורה מה שכתב רבינו כאן שמצד חיבתה רמזו עלי' אלו ד' ברכות. (ומובן שקושיא אין כאן כי רבינו מביא דבר זה בשם השבלי לקט והוא הרי כתב שהטעם שאין מברכין הוא מכיון שנפטרת בברכת ק"ש ולא שנפטרת בקידוש).

אמנם נראה דרבינו רמז בזה דבר מעניין, דלא רק דנפטרת במה שברכו ברכת ק"ש ומתוך חיבתה רמזו עלי' ד' ברכות, אלא דגם מה שנפטרת בברכת ק"ש היינו מה שמברכים שם ג"כ ד' ברכות, ולכן הביא "שמברכין לפני' ולאחרי'", דמברכים שתיים לפני' ושתיים לאחרי', דבזה מרמז דגם בהברכה שפוטרת ברכת סיפור יציאת מצרים ישנם ד' ברכות, אלא שמתוך חיבתה רמזו גם כאן ד' ברכות.



טעם הקדמת ברכת מוציא לברכת מצה

הרב שלום שיחי' שפאלטר

ר"מ בישיבה וראש המערכת

ומח"ס "שערי שלום" עמ"ס פסחים והגדת רבינו, ועוד

מוציא ואח"כ מצה, כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם (ראה ברכות נ"א, ב) ואורחא דמילתא לברוכי לקב"ה דאפיק לחמא מן ארעא והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינה מצוה (סי' רע"ג). (ע' ל"ג)

והנה בגמ' בברכות איתא: "תנו רבנן דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה, ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין, שהיום גורם ליין שיבא, וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא, וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום, שהיין גורם לקדושה שתאמר, ד"א ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, והלכה כדברי ב"ה, והיינו דבגמ' שם איירי בנוגע לברכת היין וקידוש היום דמברך מקודם על היין ואח"כ על היום כי ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה", ע"ש. ורבינו מביא טעם זה כאן להקדמת ברכת המוציא לברכת על אכילת מצה.

אמנם יש לעיין, דלכאורה אחרי שמביא הטעם שבגמ' למה מוסיף להביא עוד טעם (שאינו בגמ' אלא מסי' רע"ג), והוא ע"ד יהודה ועוד לקרא.

גם יש לעיין דהרי ענין זה דתדיר קודם לשאינו תדיר עיקרו מבואר במס' זבחים דף פ"ט ע"א, ולמה מציין דוקא למס' ברכות.

ואולי י"ל דהרי במס' זבחים דף צ' ע"ב מסופק הגמ' בתדיר ומקודש איזה מהם קודם, ובגמ' שם לא איפשיט האיבעיא, וא"כ י"ל דלכאורה מצות וברכת אכילת מצה הוה מקודש יותר ממצות וברכת אכילת המוציא, דהרי אכילת מצה בפסח הוא מדאורייתא משא"כ אכילת ומצות המוציא הוא רק מדרבנן (וכמ"ש אדה"ז בסי' תקכ"ט ס"ה דחיוב פת ביו"ט אינו אלא מדברי סופרים, ועי' מ"ש בזה לעיל באות קל"ז), וא"כ הי' מקום לומר דאין לומר כאן דתדיר ושאינו תדיר קודם, שהרי אפשר דלהלכה מקודש קודם וצריך לברך ברכת מצה לפני ברכת המוציא, (וכבר הקשה כן בצל"ח בברכות שם, ועי' ג"כ בפנ"י שם), ולכן לא ציין כ"ק אדמו"ר למס' זבחים הנ"ל.

אמנם בגמ' בברכות מבואר להדיא דגם באופן כזה אומרים דתדיר קודם לשאינו תדיר, דהרי ברכת היין (שהוא מברכת הנהנין) הוא רק מדרבנן, וברכת היום (קידוש) הרי ישנם דעות דס"ל דגם ביו"ט הוא מן התורה, (עי' בפרי מגדים באשל אברהם סי'

רצ"ו ס"ק י"א דמביא דברי המגן אברהם בסי' רע"א סק"א שכתב בשם המגיד משנה בהל' שבת פרק כ"ט הלכה י"ח דקידוש יום טוב הוא מדרבנן, והפרי מגדים חולק עליו וכתב דהוה מן התורה ע"ש, ואעפ"כ מבואר בגמ' שם דמברך על היין ואח"כ על היום מטעם דתדיר ושאינו תדיר קודם, הרי דאע"פ דהקידוש מקודש יותר (דהוה מה"ת לשיטה זו) אעפ"כ תדיר קודם, א"כ גם ברכת המוציא קודם לברכת מצה (אע"פ דמצה מקודש יותר) מטעם תדיר קודם.

וי"ל דגם לפי מה שפוסק המ"א הנ"ל וכן פסק אדה"ז בסי' רע"א ס"ד דהקידוש ביו"ט הוא רק מדברי סופרים, הרי (א) עדיין יש לומר דהוה מקודש יותר מברכת היין דהוה רק מברכת הנהנין וקידוש הוה מברכת המצות, ועוד דקידוש דיו"ט "יש לו כל דיני קידוש של שבת לכל דבר" (כמ"ש שם אדה"ז), (ב) הרי בליל פסח הקידוש הוא אחד מארבעה כוסות, ואע"פ שגם ד' כוסות הוא מדברי סופרים, מ"מ הרי הקידוש הוה תרי דרבנן, ועוד דישנם בזה כמה וכמה חומרות (וכמו שהאריך בזה רבינו לעיל (בע' ח') בפסקא ד"ה קדש), וא"כ הרי הוא חמור ומקודש יותר מברכת היין, ואעפ"כ מבואר בגמ' בברכות דיין קודם מטעם תדיר קודם וכנ"ל, וא"כ שפיר י"ל טעם זה גם להקדמת ברכת המוציא לברכת מצה.

אמנם עדיין יש חילוק ביניהם, מכיון דסו"ס (א) ביין וקידוש דיו"ט הרי (לפי פסק אדה"ז הנ"ל) הא דברכת היום מקודש יותר הוא רק מדרבנן, משא"כ מצה בפסח הוא מה"ת, וא"כ אין כ"כ ראי' מקידוש דגם בדבר שמקודש יותר מצד דין דאורייתא אומרים דתדיר קודם, (ב) דבגמ' בזבחים שם ה"ה איבעיא דלא איפשטא, (והרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ט ה"ב פסק דאיזה שירצה יקדים), לכן מביא רבינו עוד טעם (מסי' רע"ג), דאורחא דמילתא לברוכי לקב"ה דאפיק לחמא מן ארעא והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינה מצוה.

והנה נראה להוסיף עוד בזה, דהנה בתוס' רע"א בריש פ"ז דנזיר מביא הא דאיתא בירושלמי בריש פ"ז דנזיר דהטעם דס"ל לר"א במשנה שם (ובבבלי נזיר דף מ"ז ע"א) דבמת מצוה יטמא כהן גדול ולא נזיר משום דס"ל דתדיר ומקודש מקודש עדיף, וחכמים ס"ל דיטמא נזיר ולא כה"ג משום דס"ל דתדיר ומקודש תדיר קודם ע"ש היטיב, ולפ"ז מבואר בירושלמי דב"ש וב"ה נחלקו בזה ג"כ דב"ש ס"ל דמקודש קודם ולכן מברך על היום ואח"כ על היין וב"ה ס"ל דתדיר קודם ולכן מברך מקודם על היין ואח"כ על היום (ע"ש בקרבן העדה), וכנ"ל בבבלי בזבחים דף צ' מסופק הגמ' בתדיר ומקודש איזה מהם קודם, ובגמ' שם לא איפשיט האיבעיא (במפרשים דנו דאע"פ דלהירושלמי הר"ז דעת ב"ה אעפ"כ להל' הולכים לפי הבבלי דנשאר באיבעיא דלא איפשטא ואכ"מ).

אמנם בבבלי בזבחים דף צ"א ע"א מבואר להדיא "אטו שבת לברכת היום אהני

לברכת היין לא אהני", היינו שקדושת שבת מוסיפה ענין הקדושה גם לברכת הנהנין, ולפ"ז ברכת היין וברכת היום שוין לכאורה בענין הקדושה וברכת היין הוה תדיר ג"כ, וא"כ אין לכאורה שום ראי' מהמבואר בברכות שם דברכת היין קודם משום תדיר קודם למקודש, די"ל דגם ב"ה ס"ל דמקודש קודם אלא דס"ל דברכת היום אינו מקודש יותר מברכת היין, וא"כ לכאורה אין לומר כנ"ל דלכן מביא רבינו עוד טעם לגבי קדימת ברכת המוציא לברכת מצה.

אמנם ראיתי במפרשים על מסכת זבחים שם (עי' בספר חזית הקדש, ובספר אילת השחר ועוד) שכתבו דסו"ס הרי ברכת היין הוה ברכת הנהנין וברכת היום הוה לגמרי ברכת המצות, וא"כ ברכת היום הוה מקודש יותר מברכת היין, ולפ"ז הרי גם ברכת המוציא הוה רק ברכת הנהנין וברכת על אכילת מצה הוה ברכת המצות, וא"כ אפי' אם נימא כנ"ל הרי ברכת המוציא אע"פ קדושת יו"ט דפסח אהני לי' שיהא נחשב ג"כ מקודש אעפ"כ הוה ברכת על אכילת מצה מקודש יותר, ושוב מובן למה מביא כ"ק אדמו"ר עוד טעם לקדימת ברכת המוציא לברכת מצה וכנ"ל.

והנה יש לעיין בדברי רב עמרם גאון "ואורחא דמילתא לברוכי לקב"ה דאפיק לחמא מן ארעא והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינה מצוה", דבהשקפה ראשונה פירוש הדברים הוא דמכיון דא"א לברך על מצות מצה אם אין לו מצה, א"כ מקודם צריך לברך ולהודות להקב"ה שנתן לו המצה (לברוכי לקב"ה דאפיק לחמא מן ארעא) ורק אח"כ יכול לברך על המצוה שמקיים במצה זו (והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינה מצוה).

אמנם כשנעיין בזה נראה דאין זה הפירוש בדבריו, דא"כ הרי גם תירוצו זה מבואר בגמ' בברכות שם, דהרי ב"ה נתנו עוד טעם ע"ז שמקודם מברך על היין "שהיין גורם לקדושה שתאמר", וברש"י שם כתב שאפי' אם אין לו יין ומקדש על הפת הוה הפת במקום היין וברכת הפת קודמת ע"ש, והיינו שמקודם צריך לברך על היין (או הפת) מכיון שאם אין לו יין (או פת) אינו יכול לקדש, נמצא שהיין גורם לקדושה שתאמר, וא"כ למה מציין רבינו על תירוצו זה לסי' רע"ג ולא לאותה גמ' שכבר ציין אליה מקודם.

ועיין בצל"ח בברכות שם שהקשה על מה שאמרו ב"ה "שהיין גורם לקדושה שתאמר" שהרי מכיון שקידוש היום הוא מה"ת והקידוש על היין הוא רק מדרבנן (לפי שיטת רוב הפוסקים), א"כ מי שאין לו יין (או פת) פשיטא דמחויב לקדש בלי כוס של יין, וא"כ איך אמרו ב"ה "שהיין גורם לקדושה שתאמר" והרי אפי' אי לית לי' יין צריכה לקדושה שתאמר ע"ש שנשאר בצ"ע.

ולכאורה י"ל שהפירוש בגמ' (אינו שאם אין לו יין (או פת) אינו יכול לקדש בכלל, אלא הפירוש) הוא שהרי הדין הוא שאע"פ שקידש כבר בתפלה צריך לקדש שנית

על כוס של יין (כמבואר בגמ' פסחים דף ק"ו ע"א ובתוס' שם ד"ה זוכרהו) וכשמקדש שנית על היין בזה אמרי ב"ה "שהיין גורם לקדושה שתאמר" שהרי אם אין לו יין לא יקדש עוד הפעם (ועי' בפנ"י שם).

ולפ"ז במצה דא"א לברך בכלל רק אם יש לו מצה, הר"ז דומה למקדש על כוס של יין שא"א לו לקדש רק אם יש לו יין (או פת) כנ"ל, וא"כ דברי רע"ג בנוגע לברכת מצה הרי הם ממש דברי הגמ' בנוגע ליין, וקשה כנ"ל דא"כ למה מציין רבינו על תירוצו זה לסי' רע"ג ולא לאותה גמ' שכבר ציין אליה מקודם.

ונראה דהפי' בדברי רע"ג (אינו דא"א לברך על המצוה לפני שמברך על הלחם כנ"ל, אלא הפירוש) הוא כפשטות לשונו ד"אורחא דמילתא" הוא, וא"כ אין כוונת רבינו להביא דברי רע"ג כעוד טעם להקדמת ברכת המוציא לברכת מצה, (דבפשטות אין להביא טעם מדבר שהוא מצד השכל "אורחא דמילתא" ובפרט אחרי שהביא טעם המפורש בגמ'), אלא לבאר טעם הראשון דתדיר קודם לשאינו תדיר.

והיינו דהרי הקשינו לעיל דבזבחים מסופק הגמ' בתדיר ומקודש איזה מהם קודם, ובגמ' שם לא איפשרי האביעאי, וא"כ י"ל דמצות (וברכת) אכילת מצה הוה מקודש יותר דהוה מה"ת ומצות (וברכת) אכילת המוציא הוא רק מדרבנן, וא"כ אין הכרח לפסוק דצריך להקדים ברכת המוציא לברכת מצה מטעם תדיר קודם, דאולי צ"ל הדין שיקדים ברכת מצה לברכת המוציא מטעם דמקודש יותר, ע"ז הביא רבינו מדברי רע"ג ד"אורחא דמילתא" להקדים כאן ברכת המוציא לברכת מצה מטעם דתדיר קודם, מכיון שמסתבר יותר ע"פ השכל "לברוכי לקב"ה דאפיק לחמא מן ארעא והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינה מצוה", ולכן כאן עדיף הטעם דתדיר קודם להטעם דמקודש קודם.

וי"ל (אע"פ שידועים דברי רבינו שאין לדייק כ"כ בהנקודות וכו' שבהגדה, מ"מ קצת יש לדייק בהם) דלכן אין שום פסיק או נקודה בפסיקא זו, מכיון דאין כאן שני טעמים אלא דדברי רע"ג באים רק כדי לבאר ולברר הטעם שהביא מהגמ'.

והנה בהציון כתב רבינו "ראה ברכות נ"א, ב", והת' הנעלה מנחם שמואל דוד שיחי' הלוי רייטשיק הסביר די"ל הטעם לזה ע"פ הנ"ל, דהרי בגמ' ברכות שם נותן ב"ה (וב"ש) שני טעמים להקדמת ברכת היין לברכת היום, וע"פ המבואר לעיל מבואר כאן בדברי רבינו רק טעם א', לכן כתב "ראה ברכות נ"א, ב" היינו שכאן אינו בדיוק כהמבואר בברכות שם.

אמנם כבר האריכו המפרשים דאין הפי' בגמ' בברכות דצריכים שני טעמים להקדמת ברכת היין, אלא דמכיון דב"ש נתנו שני טעמים לשיטתם, לכן נתנו גם ב"ה שני טעמים להפריך שני הטעמים של ב"ש, אבל בעצם כל א' מהטעמים לבד מספיק,

ולפ"ז יכול הגמ' בברכות לשמש כמקור להקדמת ברכת המוציא לברכת מצה. ושוב יש לעיין מהו הטעם שרבינו כתב **ראה** ברכות נ"א, ב.

ואולי י"ל דאע"פ שהסברתי לתרץ הקושיא דאולי מקודש קודם לתדיר, מ"מ עדיין אין הדבר פשוט כ"כ, דהנה יש לדייק בדברי אדה"ז בהלכות תפילין סי' כ"ה סעיף א' שכתב: "ואחר שלבש טלית מצוייצת יניח תפילין מיד כדי שיהיו עליו בשעת קריאת שמע ותפלה וכו'", דלא כתב שום טעם להקדמת לבישת טלית לתפילין, ורק בסעיף ב' בנוגע לההלכה שכשמניחים הטלית והתפילין לתוך כיס אחד שיהיו לכתחילה שלא יניחו כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בהתפילין קודם שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על המצות, הביא (כבדרך אגב) הטעם שמצות ציצית היא תדירה ותדיר קודם לשאינו תדיר, ולכאורה למה לא כתב אדה"ז הטעם במקומו בסעיף א' כשפוסק שמקודם צריך להניח הציצית ורק אח"כ התפילין.

ומזה יש לכאורה ראי' דאדה"ז ס"ל דמקודש עדיף מתדיר, ומכיון דתפילין הוה מקודש יותר מציצית לא מספיק הטעם דתדיר להקדים לבישת הציצית לפני התפילין, וכמו שהאריך בזה בשאגת ארי' סי' כ"ח ע"ש, (ועי' מ"ש באריכות לבאר דברי אדה"ז הנ"ל במק"א). ומכיון דאין הדבר ברור לכן כתב רבינו **"ראה** ברכות נ"א, ב".



בענין הנ"ל

הת' יהודה שיחי' חאנאוויטש

תלמיד בישיבה

מוציא ואח"כ מצה; כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם (ראה ברכות נ"א, ב) ואורחא דמילתא לברוכי לקב"ה דאפיק לחמא מן ארעא והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינה מצוה (סי' רע"ג). (ע' ל"ג)

והנה בגמ' בברכות שם איתא: תנו רבנן דברים שבין ב"ש וב"ה בסעודה, ב"ש אומרים מברך על היום ואח"כ מברך על היין, שהיום גורם ליין שיבא, וכבר קדש היום ועדיין יין לא בא, וב"ה אומרים מברך על היין ואח"כ מברך על היום, שהיין גורם לקדושה שתאמר, ד"א ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, והלכה כדברי ב"ה ע"ש, והיינו דהגמ' איירי בנוגע לברכת היין וקידוש היום דמברך מקודם על היין ואח"כ על היום כי ברכת היין תדירה וברכת היום אינה תדירה, וכ"ק אדמו"ר מביא טעם זה כאן להקדמת ברכת המוציא לברכת על אכילת מצה.

אמנם יש להבין בנוגע לטעם השני שמביא רבינו מסידור רע"ג "ואורחא דמילתא לברוכי לקב"ה דאפיק לחמא מן ארעא והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינה מצוה", היינו דמכיון דא"א לברך על מצות מצה אם אין לו מצה, א"כ מקודם צריך לברך ולהודות להקב"ה שנתן לו המצה (לברוכי לקב"ה דאפיק לחמא מן ארעא) ורק אח"כ יכול לברך על המצוה שמקיים במצה זו (והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינה מצוה), ולכאורה הרי גם טעם זה מבואר בגמ' בברכות שם הנ"ל "שהיין גורם לקדושה שתאמר" וכדמפרש רש"י שם וכן הוא ברש"י ורשב"ם בפסחים דף קי"ד ע"א "שאם אין לו יין או פת אינו מקדש", ולמה הביא רבינו מסידור רע"ג ולא מגמ' מפורשת.

ואולי י"ל דאין הפירוש בדברי רע"ג כדברי הגמ' אלא הם שני הסברים שונים, ובהקדם דגם הענין דברכת המוציא וברכת מצה אינו אותו ענין דברכת היין וברכת הקידוש, דהרי אע"פ דלפועל נעשה ברכת היין חלק מהקידוש מ"מ הרי אין הפירוש שעכשיו יש מצוה בעצם שתיית היין, (שהרי אינו מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו לשתות יין), אלא דחכמים תקנו דאפי' אם קידש כבר בתפלתו שיקדש שוב על היין אבל עצם שתיית היין לא נעשה חלק מעצם החיוב והמצוה דהקידוש, משא"כ במצה הרי אכילת המצה היא עצם המצוה.

ולפ"ז י"ל שבמצות מצה פשוט יותר מצד הסברא ("אורחא דמילתא") לברך תחלה על מה שהקב"ה ברא את הלחם, ורק אח"כ לברך ברכת המצוה – שמברכים להקב"ה על מה שנתן לנו לעשות מצוה עם הלחם שברא. וסברא זו מובן רק במצות מצה

שמברכים שני ברכות (היינו ברכת הנהנין וברכת המצות) על אותו דבר. משא"כ בקידוש שאין לו להקידוש קשר בעצם עם שתיית היין כי הקידוש היא רק ברכה על קדושת היום, בזה צריכים לסברת הגמ' שהיין גורם להקידוש שתאמר.

ואפשר דסברא זו פשוט וחזק יותר, שבסברא זו לא יחלקו ב"ש וב"ה, משא"כ בסברת הגמ' שדבר אחד גורם לדבר שני בזה נחלקו ב"ש וב"ה איזה דבר הוה הגורם ואיזה דבר הוא התוצאה¹.



(1) הערת המערכת: ואולי י"ל באופן אחר קצת, דאע"פ דלפועל נעשה ברכת היין חלק מהקידוש מ"מ הרי אין זה שעכשיו יש מצוה בעצם שתיית היין, אלא דחכמים תקנו דאפי' אם קידש כבר בתפלתו שיקדש שוב על היין אבל עצם שתיית היין לא נעשה חלק מעצם החיוב והמצוה דהקידוש (וכמ"ש בפנים ההערה). ולפ"ז הוה ברכת היין לגמרי בגדר ברכת הנהנין (שחייב לברך על שתיית יין) אע"פ שנעשה חלק מהקידוש.

משא"כ במצה הרי עצם אכילת המצה היא המצוה, וא"כ ברכת המוציא אע"פ שבעצם היא ברכת הנהנין, אעפ"כ באכילת המצה בליל פסח ה"ה יותר מסתם ברכת הנהנין מכיון שבאכילה זה גופא מקיים עצם המצוה.

ולפ"ז י"ל דהטעם המבואר בגמ' שייך רק בנוגע לקדימת ברכת יין לברכת הקידוש, דמכיון דשתיית היין אינו מעצם המצוה הי' מקום יותר לברך מקודם על הקידוש דהוה עצם המצוה, וע"ז אמרו ב"ה דהטעם שמקדים ברכת היין הוא משום "שהיין גורם לקדושה שתאמר" שאם אין לו יין אינו יכול לקדש כי אין לו במה לקדש הקידוש הנוסף הזה שתקנו חכמים לקדש על היין ג"כ.

אמנם בנוגע להקדמת ברכת המוציא לברכת על אכילת מצה אין לומר הטעם "שהמצה גורם להברכה שתאמר", (אע"פ שזה דבר הפשוט שאם אין לו מצה אינו יכול לקיים את המצוה בכלל), דמכיון דכל עצם אכילת המצה היא רק בכדי לקיים את המצוה שפיר י"ל שיברך על אכילת מצה מקודם.

אמנם ע"ז שפיר שייך טעמו של רע"ג ד"אורחא דמילתא לברוכי לקב"ה דאפיק לחמא מן ארעא והדר לברוכי על מצה דמתעביד מינה מצוה", דאע"פ דכנ"ל עצם אכילת המצה הוה קיום המצוה והי' סברא לומר שיברך מקודם על קיום המצוה (על אכילת מצה), מ"מ מסתבר בשכל לומר (אורחא דמילתא) שמקודם יברך על הדבר שנתן לו הקב"ה שיוכל לקיים בזה את המצוה.

ומובן ע"פ הנ"ל דלכן לא הביא כ"ק אדמו"ר טעם הראשון שבגמ' לענין הקדמת ברכת המוציא לברכת מצה.

האם חיוב אכילת פת ביו"ט הוא מה"ת או מדרבנן

הת' מנחם מענדל שיחי' זאקליקובסקי
תלמיד בישיבה

מצד. גם בזמננו דאורייתא (פסחים קך, א). הן אנשים הן נשים (שם מג, ב). וחדש 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 הל' יו"ט פ"ו הט"ו. - וצע"ק ממ"ש רבינו בסי' רמ"ב ס"א במוסגר. ודעת ר"י, ברא"ש 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' סח 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 בהשמטות כ' בפשיטות דאין פת שייך לשמחה - צע"ק) ואכמ"ל. (ע' ל"ד).

(יש לציין דהמ"מ לרמב"ם הל' יו"ט פ"ו הט"ו הוא טה"ד וצ"ל בהט"ו).

והנה מ"ש וי"א שחיוב פת ביו"ט אינו אלא מדברי סופרים - (שו"ע רבינו סתקכ"ט ס"ה. וראה רמב"ם הל' יו"ט פ"ו הט"ו... היינו, דבסי' תקכ"ט ס"ה כתב אדה"ז וז"ל: וכבר נתבאר בסי' רמ"ב שהכבוד והעונג הן מצות מדברי סופרים ומפורשין על ידי הנביאים ע"ש, (שבא בהמשך למ"ש לפנ"ז בסעיפים ג' - ד' שמצות עונג היא באכילת פת), ומבואר בהדיא דהחיוב לאכל פת ביו"ט הוא מדברי סופרים. וכן מבואר בדברי הרמב"ם בהלכות יו"ט וז"ל: כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה, כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מוכבד, וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קודש, וכבר ביארנו הכיבוד והעינוג בהלכות שבת, ע"ש.

ואח"כ ממשיך רבינו וכותב: וצע"ק ממ"ש רבינו בסי' רמ"ב ס"א במוסגר ע"ש.

והנה יש לעיין בכוונת רבינו בה"צ"ק, דלכאורה גם בסי' רמ"ב כתב אדה"ז דחיוב פת הוא מד"ס, דאח"כ דאדה"ז כתב בפנים "אבל הענג והשמחה ביו"ט במאכל ומשתה הוא מן התורה", אבל בקו"א אות ב' מבאר אדה"ז כוונתו וז"ל: ר"ל עונג שיש בו שמחה, כגון בשר ויין, שאין שמחה אלא בבשר ויין, כמבואר ברמב"ם סוף פ"ו מהלכות יו"ט. אבל העונג בשאר דברים משמע שם דאינו אלא מדברי סופרים, כמו בשבת עכ"ל, וא"כ גם כאן מבואר דאכילת פת היא רק מד"ס, ומהי הצע"ק.

ואולי י"ל קצת ביאור בזה ע"פ דיוק בלשונו של אדה"ז שכתב "אבל הענג והשמחה ביו"ט במאכל ומשתה הוא מן התורה", דלכאורה תיבות "במאכל ומשתה

הם מיותרות, דבפשטות מצות עונג היא במידי דאכילה ושת"י, ובפרט שכבר כתב כן לעיל בסעיף זה "ולענגו בענג אכילה ושת"י", ולכאורה יש מקום לומר דכוונתו בהוספת תיבות אלו לכל מאכל ומשתה וא"כ גם פת הכלל בהחיוב שמה"ת, (וכדס"ל לר"י המובא ברא"ש המצויין להלן בדברי רבינו), וזהו מה שהקשה רבינו דצ"ע ממ"ש רבינו בסי' רמ"ב ס"א במוסגר.

ואע"פ שבקו"א הנ"ל כותב ומפרש "ר"ל עונג שיש בו שמחה, כגון בשר ויין, שאין שמחה אלא בבשר ויין", י"ל דהרי מדייק לומר "כגון בשר ויין", וי"ל דבתיבת כגון כוונתו להוסיף פת, ומה שממשיך שם בקו"א "אבל העונג בשאר דברים משמע שם דאינו אלא מדברי סופרים" איירי בשאר דברים חוץ מפת. (אלא דצ"ע ממה שכותב ש"אין שמחה אלא בבשר ויין", ועי' עוד לקמן).

או י"ל באופן אחר: דבסי' תקכ"ט כתב אדה"ז וז"ל: וכבר נתבאר בסי' רמ"ב שהכבוד והעונג הן מצות מדברי סופרים ומפורשין על ידי הנביאים, עכ"ל. אמנם בסי' רמ"ב כתב וז"ל: אבל הענג והשמחה ביו"ט במאכל ומשתה הוא מן התורה, עכ"ל, וכפי שמבאר אדה"ז כוונתו בקו"א ב' וז"ל: העונג והשמחה כו' ר"ל עונג שיש בו שמחה, כגון בשר ויין, עכ"ל. ע"ש.

וי"ל שבסי' תקכ"ט כותב אדה"ז שיש חיוב לאכל פת מדין עונג, והוא כמ"ש הרמב"ם (שמציין רבנו) שהחיוב לעונג (שבה נכללת החיוב לאכל פת) הוא מד"ס, וממשיך שהחיוב לאכל בשר ויין הוא מדין שמחה שהוא מדאורייתא, ובסי' רמ"ב כותב שהחיוב לאכל בשר ויין הוא גם מדין עונג המביאה לידי שמחה.

ועל זה מעיר רבינו שבסי' רמ"ב כותב אדה"ז שבאכילת הבשר ויין יוצאים רק ידי חובת שמחה, וזהו מה "צע"ק" במ"ש בסי' תקכ"ט - כי שם אינו מזכיר ענין השמחה בכלל.

והנה רבינו ממשיך בהפיסקא וכותב וז"ל: ודעת ר"י, ברא"ש ברכות שם סכ"ג, משמע שהוא מה"ת - ראה שם במיו"ט - משום שמחה, עכ"ל.

והנה הרא"ש בברכות פרק שביעי סי' כ"ג מביא ד"נראה לרבינו יהודה דחייב אדם לאכול פת ביו"ט משום שמחה משום חלקהו חציו לאכילה ועיקר אכילה הוא לחם", ובמעדני יום טוב אות ז' כותב "והא דאמרינן אין שמחה אלא בבשר כלומר דבבשר הוי שמחה אבל ודאי דפת בעי בהדי' כדמסיק דעיקר אכילה הוא לחם".

ולכאורה צ"ע בדברי הרא"ש, דאי נימא דיש חיוב פת משום מצות שמחה א"כ יהא חייב בפת בכל ימי חול המועד ג"כ דהרי חייבים במצות שמחה כל ימי החג (כמפורש במשנה סוכה פ"ד מ"ח וברמב"ם הל' יו"ט פ"ו ה"ו), וגם בדברי המעדני יו"ט דהשמחה בבשר היא בהדי פת, צ"ע דא"כ יהא חייב בבשר רק כשיש לו פת.

ואולי יש לומר הביאור בזה ע"פ דברי רבינו בלקוטי שיחות חלק ל"ג שיחה ב' לפ' בהעלותך שמבאר שם באריכות גדולה שיטת החילוק שבין הרמב"ם לשיטת אדה"ז בחיוב שמחה דיו"ט, ובסעיף ח' מבאר וז"ל הק' (הנוגע לענינינו): הרי דוקא לפי אדה"ז יוצא, שהשמחה דאכילת בשר דיו"ט קשורה עם אכילת קדשים . . אדה"ז שכתב בפירוש שעיקר השמחה היא אכילת בשר שלמים, הרי אין זו שמחה גשמית בלבד, אלא שמחה של מצוה, ושיש בה קדושה (אכילת קדשים). ויש לומר, שגם השמחה בזמן הזה צ"ל (לדעת אדה"ז) באופן שמודגש שאינה סתם שמחה גשמית, אלא היא שמחה של מצוה ותורה. ויומתק עפ"ז לשון אדה"ז בהדין שעכשיו אין יוצאים ידי חובת שמחה אלא ביין, שמביא ע"ז לשון הכתוב "שנאמר ויין ישמח ללבב אנוש" . . וי"ל שכוונתו בזה להדגיש שקיום חובת שמחה צ"ל מיוסד אך ורק על תורה, ולכן הוא רק על ידי שתיית יין (ולא ע"י "שאר מיני שמחות", כמו אכילת בשר) כי רק בנוגע ליין "אשכחן קרא" (בלשון הב"ח) שטבעו לשמח "לבב אנוש" (משא"כ "בשר" שאינו של שלמים) . . לא אשכחן קרא דכתיב בו שמחה". ואתי שפיר גם המשך לשון אדה"ז בנוגע לאכילת בשר בזה"ז, "מצוה יש באכילת בשר ביו"ט כיון שנאמר בו שמחה והואיל וא"א לנו לשמוח בו בעיקר השמחה שהוא אכילת בשר שלמים יש לנו לשמחו בשאר כל מיני שמחות", דמאריכות לשונו משמע, שאכילת בשר בזה"ז היא (לא סתם שמחה, אלא) כעין המשך לאכילת בשר שלמים בזמן בהמ"ק. וע"פ הנ"ל י"ל, כי גם השמחה מאכילת בשר בזה"ז צ"ל דרך קדושה כו' (ולא רק שמחה גשמית), כעין השמחה באכילת בשר קודש . . לשיטת אדה"ז, שגם השמחה דכ"א כראוי לו אינה שמחה טבעית פשוטה, אלא היא חלק (והסתעפות) מ"עיקר השמחה שהוא אכילת בשר שלמים", והיינו שגם באכילת בשר ושתיית יין נרגש שעיקר השמחה היא המשך למה שהיו מקיימים בזמן "שביהמ"ק הי' קיים (ש)היו אוכלין בשר שלמים לשמחה" וכו' ע"ש.

ומבואר בדברי רבינו שמבאר שיטת אדה"ז דהשמחה בזה"ז ביין ובבשר (אע"פ שהיא שמחה טבעית אעפ"כ) היא רק משום שבזה מקיים מצוה הנאמר בקרא, דביין "אשכחן קרא" ובבשר "כיון שנאמר בו שמחה".

ולפ"ז י"ל דזהו כוונת הרא"ש והמעדני יו"ט "דעיקר אכילה הוא הלחם", דהרי לגבי פת מבואר בשו"ע אדה"ז סי' קפ"ח ס"י "ימים טובים . . חייב לאכול פת . . ביו"ט נאמר ושמחת בחגך ואין שמחה בלא אכילת לחם (שקובעים עליו סעודה) שהלחם הוא עיקר הסעודה שכל סעודה נקרא על שם הלחם וכו'" ע"ש, ובסי' עדר ס"ה כתב: "... (ועוד שעיקר הוא הלחם שעליו יחיה האדם) לפי שלגבי אכילת המן . . נאמר בה לחם שנאמר ויאמר אליהם משה הוא הלחם אשר נתן וגו'", ובסי' תקכ"ט ס"ד כתב "ועיקר הסעודה הוא הלחם אשר הוא אוכל", שמכ"ז מבואר שבאכילת פת שהוא עיקר הסעודה מקיים מצוה הנאמר בקרא, ומכיון שביו"ט חייב לאכול סעודה

כמפורש בסי' תקכ"ט ס"ג ועיקר הסעודה הוא הלחם שפיר מובן דברי הרא"ש, ולא קשה שא"כ גם בחול המועד יהא חייב בפת, שהרי בחול המועד אין בו חיוב סעודה, וגם במעדני יו"ט י"ל דכוונתו (לא דצריכים לאכול הבשר עם לחם אלא) דכמו שהבשר הוא מצוה כמפורש בקרא כמו"כ לחם דהוא עיקר הסעודה הוה מצוה כמפורש בקרא.

ועפ"ז יוצא דכמו דבשר ויין חיובם מה"ת משום שמחה לדעת הרא"ש, והשמחה הוא מחמת קיום המצוה כנ"ל מדברי רבינו בלקו"ש, כמו"כ לחם הוה חלק ממצות שמחה זו מכיון שמקיים בזה מצוה.

והנה מש"כ רבינו דמדברי הרא"ש משמע דהוא מה"ת, ומשמע דאין זה ראי' ברורה, אולי י"ל דאפשר לפרש דהא דכתב דחייב לאכל ביו"ט משום שמחה היינו שמחה מדרבנן, ומה שכותב דחציו לאכילה וכו' (שלכאורה כוונתו הוא ממה שנאמר בפסוק "עצרת תהי' לכם" שלומדים מזה דחציו צ"ל לכם, ועי' בספר רשימות שיעורים על פרק ערבי פסחים ח"ב בקונטרס עונג ושמחת יו"ט סי' ט') הוא אסמכתא בעלמא, ובפרט דבשו"ע אדה"ז סי' קפ"ח ס"י הנ"ל כותב שהוא מהפסוק ושמחת בחגיך ולא מהלימוד מ"חציו". ובכדי להוכיח דהרא"ש ס"ל שאכן יש חיוב מדאורייתא לאכול פת, מביא רבינו את דברי המעדני יו"ט שמדבריו נראה שלמד בשיטת הרא"ש דיש חיוב מדאורייתא, שהרי מתחיל פירושו ושואל "והא דאמרינן אין שמחה אלא בבשר וכו'" שמזה מובן שלמד בדברי הרא"ש שיש חיוב לאכל הפת מדאורייתא, שכולל הפת עם הבשר וכיון שהבשר היא מדאורייתא כך גם החיוב לאכל פת היא מדאורייתא.



"חיוב מצה שני" לדעת הלל

הת' מנחם שמואל דוד שיחי' הלוי רייטשיק
תלמיד בישיבה וחבר מערכת

כז: (פסחים קטו, א). לדעת הלל הזקן: בזמן שיש פסח אינו יוצא אלא א"כ כורך פסח מצה ומרור ואוכלן ביחד. בזמן שאין פסח אינו יוצא ידי חובת מצה - שהוא מן התורה - אלא אם אוכלה בפ"ע. ואינו יוצא ידי חובת מרור - שתקנוהו חכמים *זכר למקדש* - אא"כ כורכו עם מצה ואוכלן ביחד (כמו שעשה בזמן ביהמ"ק). נמצא יש עליו, בזמה"ז, חיוב מצה *שני* מדרבנן, לדעת הלל. ולא נפסקה הלכה לא כהלל ולא כחבריו וצריך לצאת ידי חובת שניהם (שו"ע רבנו סתע"ה ס' טז-יח ובאחרונים ובס' שבח פסח האריכו). (ע' ל"ה)

ושמעתי דהרבה מקשים דיש לדקדק בדברי כ"ק אדמו"ר שכתב "נמצא יש עליו בזמה"ז חיוב מצה שני מדרבנן, לדעת הלל", דלכאורה הרי חובת מצה כבר יצא לגמרי באכילתו בפ"ע, ומה שאח"כ צריך לכרוך מצה עם המרור לדעת הלל אי"ז מחמת חובת מצה שהיא טעונה כריכה, אלא מחמת חובת מרור שטעונה אכילת המצה עמה, וכן מבואר להדיא בדברי אדה"ז בסי' תע"ה סי"ז ע"ש, וא"כ מדוע מדגיש רבינו דנמצא דיש עליו חיוב מצה שני מדרבנן. (וכבר האריכו בזה במקומות וקובצים רבים).

אמנם לא הבנתי את הקושיא, דהרי בדף קט"ו ע"א בתוס' ד"ה אתי מרור דרבנן ומבטל למצה דאורייתא כתבו "וכל שכן דאי לא הוה מרור אפי' מדרבנן דמבטל להמצה כדמשמע לקמן", וכן כתב בד"ה אלא מברך "ואם הי' אוכל מצה בלא מרור תחלה, כשהי' כורכן אחר כך אתי מצה דרשות ומבטל למרור דרבנן" ע"ש.

וא"כ מה דיש עליו חיוב מצה שני מדרבנן הוא רק משום דבלא זה יבטל המצה דאינו אלא מכשיר את המרור דמחויב (להלל) מדרבנן, ורק אם יש כאן חיוב מצה שני מדרבנן אז אינו מבטל את המרור דמחויב בה ג"כ מדרבנן.

והנה ברבינו דוד ובר"ן ובמהר"ם חלאוה כתבו (במ"ש בתוס' ד"ה אלא מברך "ומיהו אי הוה קי"ל כהלל הוה עבדינן הכי מצה לחודא והדר מצה ומרור בכריכה כיון דצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל הוה דרבנן ודרבנן") דהמצה שהכריכה היא מצוה משום זכר למקדש ע"ש, ולפ"ז אפי' אם נימא דהמצה הוה רק מכשיר להמרור הרי אין זה פחות מצוה מזכר למקדש דלראשונים הנ"ל נקרא בשם מצוה, וא"כ עדיין קשה מה שהקשו מדוע מדגיש כ"ק אדמו"ר דנמצא דיש עליו חיוב מצה שני מדרבנן.

אמנם בפרמ"ג (סתע"ה מש"ז סק"ז) מפרש כוונת התוס' דלהלל גם בזה"ז יוצא י"ח מרור בכריכה, והמצה שבכריכה הוא מצוה דרבנן ולא רק זכר למקדש ולכן הוה המצה והמרור "דרבנן ודרבנן", (ועי' לקמן בהמשך דברי כ"ק אדמו"ר שהביא שיטת הפרמ"ג עצמו דס"ל דהמצה הוא רק זכר למקדש, אמנם בשיטת התוס' ביאר הפרמ"ג דהוה מצוה דרבנן ע"ש), ולפ"ז שוב י"ל פי' דברי כ"ק אדמו"ר ד"ש כאן חיוב מצה שני מדרבנן" כמ"ש.



בחשש מצה שרui' - במי פירות

הת' ישעיהו שיחי' בעגון
הת' לוי יצחק שיחי' שם טוב
תלמידים בישיבה

ויטבול בחרוסת - רק החזרת ולא המצה. והמדקדקין בזהירות ממצה שרui', אין טובלין ורק נותנין מעט חרוסת יבשה על החזרת ומנערין אותה אח"כ ממנה. וכ"ה מנהג בית הרב. (ע' ל"ה)

היינו בשעת טיבול החזרת בחרוסת בכורך, יזהר שלא יטבול גם המצה מפני מצה שרui'.

וצ"ע מהי החשש בנוגע למצה שרui' בחרוסת העשוי במי פירות, דהרי בחרוסת אין בו משקין ובעיקר אין בו מים אלא רק מי פירות, ובפרט ע"פ מה שכתב אדה"ז בשו"ת סי' ו' בענין מצה שרui' איזה חומרות וקולות ומסיים "ובמי פירות פשיטא דאין להחמיר כלל כל הפסח".

והא דמוזגין טיפות יין בחרוסת אין זה שאלה כלל כי אין חשש מצה שרui' ביין כמו שרואים ש"כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע לא היה אוכל מצה שמורה ביחד עם דגים או בשר מצד חשש שרui', רק עם יין" (הגדה של פסח בהוספות ע' נ"ו) וכנראה הוא מהטעם הנ"ל (וראה בספר השיחות תש"ב ע' 105 שהי' אוכל מצה גם עם חלב).

ואין לתרץ מזה שכתב אדה"ז בשולחנ' וז"ל: כבר נהגו במדינות אלו להחמיר שלא ללוש אפילו במי פירות בלבד, לפי שחוששין שמא נתערב בהם מים כל שהוא. עכ"ל. (שאו היא ממהרת להחמיץ אף אם לא שהתה שיעור מיל, ממחר יותר ממים עיין שם ס"ג).

כי טעם חומרא זו דמצה שרui' הוא "לפמ"ש האריז"ל להחמיר כל החומרות בפסח" ואפשר שהטעם שאדה"ז מתיר שרui' בכל מי פירות הוא משום שחומרא זו שלא ללוש במי פירות מצד שנתערב בהם מים הוא רק מנהג, ולהוסיף על המנהג ולהחמיר גם מצה שרui' במי פירות מטעם זה כולי האי אולי לא אמרינן. וזה שנאמר בשם האריז"ל אפשר שהוא לחשוש לדעות האומרים שיש חשש חימוץ מדינא וגם זה רק בחשש איסור דאורייתא (כדמוכח ממה שכתב אדה"ז בסי' תמ"ז בדין תערובת יבש בלח בטל בששים, דזה שחוששין במצה שרui' הוא משום חשש איסור דאורייתא דוקא (משא"כ בדרבנן לא חיישינן כולי האי) עיי"ש), וזה שכתב בסי' תס"ב סעי' ז'

"יש מי שאומר שמעיקר הדין מי פירות הן מחמיצין" גם בלי תערובת של מים ומ"מ לא חיישינן להו גבי מצה שרוי', ובפשטות זהו משום ש"אין חימוצה חימוץ גמור אלא נוקשה ואיסורו מדברי סופרים", וא"כ הדרא השאלה לדוכתא, מהו האיסור במצה שרוי' במי פירות?

ויובן זה בהקדים דיוק לשון רבינו בהגדה, בסימן שולחן עורך שכותב: "נזהרין ביותר ממצה שרוי'..." , ובכורך כותב: "רק החזרת ולא המצה. והמדקדקין בזהירות ממצה שרוי'..." , שבשולחן עורך שאומר להזהר ממצה השרוי' במים, או במשקה שנתערב בו מים, ואינו מזהיר מי פירות, הוא משום ששם מדבר בהלכה, ומצד הדין "אין להחמיר כלל" במצה שרוי' במי פירות, ולזה אומר (רק) נזהרין, אבל בכורך אומר מדקדקין, דהיינו המדקדקין בזהירות זו דמצה שרוי' (שזה יותר מנזהרין סתם אלא מדקדקין בזהירות), וע"ז אומר שמכיון דאירי בנזהרין גם במצה שרוי' במי פירות לפיכך אין לטבול בחרוסת, ואין זה הלכה אלא מנהג.

והמקור למנהג זה, הוא בזה שכותב אדמו"ר נ"ע שהי' מחמיר במצה שרוי' בכל חוץ מיין, "רק עם יין" כנראה שביין דוקא (ועד"ז חלב) אין להחמיר, משא"כ במי פירות, שהיה מחמיר במצה שרוי', וזה יומתק ביותר ממה שרבינו מסיים "וכ"ה מנהג בית הרב".

והטעם על זה שאדמו"ר נ"ע הי' מחמיר במי פירות יותר מיין הוא ע"פ מה שכתב אדה"ז שם בס"ק ה' וז"ל: אע"פ שמי פירות שנתערבו בהם מים אין לשין בהם אעפ"כ מותר ללוש ביין, עכ"ל, (עיי"ש בנתערבה טיפה וכו'), דמזה שאדה"ז מחלק בין מי פירות ובין יין ללישה לכאורה הוא גם בחומרת מצה שרוי'. וד"ל.



דיוק הלשון "בזמן שביהמ"ק הי' קיים"

הת' שלום דובער שיחי' צירקינד
תלמיד בישיבה

עשה הלל בזמן שביהמ"ק הי' קיים. כל ימי הלל היו בפני הבית – וא"כ, לכאורה, התיבות בזמן כו' מיותרות. ובש"ס אינם. ואולי אפ"ל שהוא להדגיש, שדוקא מפני שביהמ"ק הי' קיים עשה כן, משא"כ בזמה"ז לא יצא י"ח מצה בכריכה. (ע' ל"ו)

מזה שכתב רבינו בהשאלה "התיבות בזמן כו' מיותרות" מובן שהשאלה היא לא רק דתיבת "בזמן" מיותרת אלא דגם תיבות "שביהמ"ק הי' קיים" מיותרות, (שגם תיבות אלו מדגישים את הגבלת הזמן שעשה הלל, שהיא רק בזמן מיוחד), וכן מובן ממ"ש אח"כ "ובש"ס אינם" ולא "ובש"ס אינו", וא"כ יש לעיין מה שתיבת "בזמן" כותב הרבי בהגדשה, ותיבת כו' כותב רבינו כו' בלי הדגשה (או עכ"פ אינו מוסיף את המשך הלשון בפירוש).

ואולי יש לומר, שבתוכן התיבות "שביהמ"ק הי' קיים" מוסבר מה הסיבה שהי' הלל כורך פסח מצה ומרור, אמנם אין בהם עצמם הקושי הנ"ל (משא"כ תיבת בזמן), אלא שמהתיבות "שביהמ"ק הי' קיים" מובן שני דברים, (א) אומרים הסיבה שעשה הלל כורך אז (מפני שביהמ"ק הי' קיים), ועל זה אין רבינו שואל, (ב) מגבילים הזמן לזמן מיוחד (בדרך ממילא). משא"כ תיבת "בזמן" הרי כל תוכן תיבה זו הוא רק להגבילו לזמן מיוחד, ולכן עיקר השאלה על תיבת בזמן (שכנ"ל כל התוכן אינו מובן), ואה"נ שהשאלה היא גם על תיבות "שביהמ"ק הי' קיים", אבל רבינו אינו מדגיש מילים אלו (כשכותב כו') מפני שרק על תוצאה מהמילים שביהמ"ק הי' קיים יש השאלה ולא על כל תוכן המילים כמו שהשאלה היא על כל התוכן של תיבת בזמן.



בדין כורך

הרב ברוך אלכסנדר זושא שיחי' ווינער

ראש ישיבת תו"ת - חובבי תורה

ומח"ס 'הלכות שחיטה משו"ע אדה"ז עם ביאורי הלכות'

ד"ה כורך: (פסחים קטו, א). לדעת הלל הזקן: בזמן שיש פסח אינו יוצא אלא אם כן כורך פסח מצה ומרור ואוכלן ביחד. בזמן שאין פסח אינו יוצא ידי חובת מצה - שהוא מן התורה - אלא אם אוכלה בפ"ע. ואינו יוצא ידי חובת מרור - שתקנוהו חכמים זכר למקדש - אא"כ כורכו עם מצה ואוכלן ביחד (כמו שעשה בזמן ביהמ"ק). נמצא יש עליו, בזמה"ז, חיוב מצה שני מדרבנן לדעת הלל. ולא נפסקה הלכה לא כהלל ולא כחבריו וצריך לצאת ידי שניהם. (שו"ע רבנו סי' תע"ה ב' טז-י"ח והאחרונים ובס' שבח פסח האריכו). (ע' ל"ח)

הכוונה בזה הוא דלאחר שכבר קיים מצות אכילת מצה מדאורייתא, הוסיפו עוד חיוב מדרבנן לאכול כזית מצה עם המרור. ובהו יומתק מש"כ המחבר בשו"ע סי' תע"ה ס"א לא להפסיק בין ברכת אכילת מצה לאכילת הכורך "כדי שתעלה ברכת אכילת מצה . . גם לכריכה זו", כי לפי אדה"ז הוא משום דגם אכילת המצה של כורך הוא מצוה והברכה קאי גם עליו. וזה דלא כהמשנ"ב ס"ק כד שכתב שלא להפסיק מפני שבזמן הבית היה צריך לברך אכילת מצה על כורך לשיטת הלל "ואז היה עיקר המצוה רק בכריכה". אבל לפי מש"כ רבינו גם בזה"ז הברכה הוא גם על המצה של כורך בגלל שיש מצוה מדרבנן לאכול עוד מצה עם המרור.

אמנם עדיין יש לעין למה הוצרך להחשיב אכילת מצה של כורך בגדר אכילת מצוה, הרי כל ענינו הוא בכדי לצאת מצות מרור להלל כמ"ש אדה"ז שם סי"ז, וא"כ די במה שאוכלו לצורך מצות מרור ולמה צ"ל "חיוב מצה שני מדרבנן".

ונראה שהוא משום דכשעושין כורך זכר למקדש כהלל, צריך להיות בדומה ממש כמו שנעשה בזמן הלל, והרי אז הי' מקיים המצוה של אכילת מצה בבת אחת עם מצות אכילת המרור (דשניהם דאורייתא ולא מבטלות זו את זו כמ"ש בגמ' לעיל). ולזאת התקינו דגם בזמן הזה שעושין זכר למקדש כהלל, דבשעת אכילת כורך לצאת בו מרור מדרבנן כנ"ל, יהיה עליו אז גם חיוב מצות אכילת מצה מדרבנן. ודו"ק.



ד"ה וי"ל בדיוק נוסחא זו: (א) אין אומרים זכר למקדש כהלל, כמו שא"א באכילת מרור זכר למקדש. - ובפרמ"ג (סתע"ה מש"ז סק"ז) מפרש האמירה -

להודיע שהוא רק זכר למקדש אבל בזמה"ז אין יוצאין בכריכה. וכיון שאומרים זה אחרי שכבר אכל מצה ומרור ויצא י"ח, ע"כ שכונת הפרמ"ג - שההודעה היא להזהיר שלא יטעה לשנה הבאה לומר שהלכה כהלל, ויטעה שהלל ס"ל שגם עתה יוצא בכריכה, וישכח שאשתקד אכל מקודם מצה, ויזכור שאמר זכר למקדש. והוא דוחק גדול. - ובפרט שבכורך הוא כפל לשון קצת, דמיד אומר: כן עשה הלל בזמן שבהמ"ק כו'. ובין הברכה והכריכה אין להפסיק במה שאינו צריך, כנ"ל (ובמשנ"ב סתע"ה ס"א בביאור הלכה רוצה לדחות כל האמירה לאחר שיאכל - מטעם זה). וביחוד לדעת אדה"ז, שלהלל לא יצא ידי חובת מרור אלא בכורך, כנ"ל.

וצ"ע דלכאורה מהאי טעמא שאין להפסיק כו', היה עדיף למנוע גם מאמירת "כן עשה הלל" הנהוג אצלנו, ולמה לא חוששין להפסק בין הברכה לאכילת הכורך, או עכ"פ לאומרו לאחר האכילה כמ"ש במשנ"ב שם.

וי"ל דאמירת כן עשה הלל כו' הוא בכלל אמירת ההגדה ולכן אינו נחשב כהפסק בין הברכה והכריכה. וכן מצינו בגמ' קטו, א דכשאוכל חזרת בטיבול ראשון שמברך עליו על אכילת מרור והברכה נמשך בעיקר על אכילת המרור שיאכל לאחר אמירת ההגדה, ואמירת ההגדה לא נחשב הפסק בין הברכה לאכילת המרור שיאכל בשעה שיקיים מצותה בתחילת הסעודה. ועי' בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' תעה סכ"ב שאין בזה הפסק בין הברכה לקיום המצוה כיון שבאכילת החזרת בטיבול הראשון "התחיל במצוה", ושוב לא הוי הפסק במה שמאריך באמירת ההגדה אף שיתקיים המצוה של מרור אחר זמן רב. ובוודאי כן הוא בהנהוג אצלנו כשמברך ואוכל המרור לבד, דאף שהברכה קאי גם על המרור שיאכל בכורך, אין אמירת כן עשה הלל כו' נחשב להפסק כלל.

ואין לחלק דאמירת ההגדה לא הוי הפסק מפני שהוא חלק מסיפור יציאת מצרים, והמצוה הוא שהמצה יהיה מונח לפניו בשעת ההגדה כי צ"ל לחם עוני שעונין עליו דברים הרבה כמ"ש בגמ' קטו, ב, וגם המרור צ"ל מונח לפניו בשעת אמירת ההגדה כמ"ש אדה"ז בס' תעג ס"כ, ועל המרור אומרים מרור זו שאנו אוכלים כו'. משא"כ אמירת "כן עשה הלל" הוא אמירה בעלמא, ומה מרויח באמירתו לומר בפה מלא "כן עשה הלל".

ונראה דבכלל אמירת ההגדה הוא אמירת הלכות הפסח כמ"ש בההגדה בשאלת החכם "מה העדות והחקים כו', אף אתה אמור לו כהלכות הפסח", נמצא שבלייל פסח המצוה הוא גם להגיד בפיו פרטי ההלכות. ולכן מקיים מצוה באמירת "כן עשה הלל" להאריך בהלכות הפסח שאנו מצריכים לצאת המצוה גם לשיטת הלל, ולא הוי הפסק

בין הברכה לאכילת הכורך, כי מצות אמירת ההלכות הוא חלק מממהגדה ולא הוי הפסק בין הברכות להאכילה.

ומ"מ כתב רבינו שיש למנוע מלהוסיף המלים "זכר למקדש כהלל" כי אין בהם צורך כ"כ לאחר שבלאו הכי אומרים "כן עשה הלל". וכל זה הוא לבד ממה שרבינו מוסיף בקטע שלאחר זה שיש חסרון באמירת הנוסח "זכר למקדש כהלל", כי לדעת אדה"ז אינו "זכר" בעלמא אלא שבזה מקיימים מצות אכילת מרור להלל.



על מצות: (במדבר ט, יא) והוא כתוב בפסח שני. ולא הביא ממ"ש בפסח ראשון (שמות יב, ח) ואכלו את הבשר ג' ומצות על מרורים יאכלוהו, כי אדרבה, מיתור תיבת יאכלוהו שבפסוק זה ילפינן דאוכל פסח אף שאין לו מצה ומרור (מכילתא שם), וגם פשוטו של מקרא זה משמע כמ"ש הרמב"ן שם, כי מצות נמשך למעלה, ואכלו את הבשר ומצות, וחזר וצווה עם מרורים יאכלוהו לבשר. וא"כ אין ראי' שצריך לכרוך גם עם מצה, לולא שבא הכתוב בפ"ש וממנו נלמוד גם לפ"ר (ראה רש"ש שם). – אבל הרשב"ם משמע דגריס בש"ס הפסוק דפ"ר, וכמ"ש בהגהות הר"ב מרנשבורג. (ע' לו)

והנה ז"ל הגמ' בפסחים דף קט"ו ע"א: דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, אמר רבי יוחנן חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן תלמוד לומר על מצות ומרורים יאכלוהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו ע"ש.

וברשב"ם שם ד"ה יאכלוהו כתב וז"ל: כל אחד בפני עצמו מדלא כתיב יאכלו (אותו) ואנא ידענא דאפסח קאי דכתיב לעיל ואכלו את הבשר ע"ש. ובהגהות הר"ב מרנשבורג אות ב' כתב וז"ל: נמחקו תיבות על מצות ומרורים ונ"ב [מצות על מרורים] כצ"ל לפרשב"ם בד"ה יאכלוהו והבן ודו"ק ע"ש.

היינו דמדכתב הרשב"ם "דכתיב לעיל ואכלו את הבשר" (דכתיב בשמות יב, ח), ושם איירי בפסח ראשון דכתיב "ומצות על מרורים", שלכן מתקן הר"ב מרנשבורג דצריך לגרוס בגמ' פסוק זה ולא כמ"ש אצלנו בגירסת הגמ' "על מצות ומרורים" דכתיב בפסח שני (במדבר ט, יא), מזה מביא כ"ק אדמו"ר דהרשב"ם גריס בש"ס הפסוק דפסח ראשון.

וצ"ע הרי דברי הרשב"ם אמורים על הברייתא החולקת על הלל "יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן, תלמוד לומר מצות ומרורים יאכלוהו",

והרשב"ם מפרש מהדיוק של לשון המקרא הנאמר בפסח ראשון (פ' בא יב,ח) ומצות על מרורים יאכלוהו, "כל אחד בפני עצמו, מדלא כתיב יאכלו ואנא ידענא דאפסח קאי, דכתיב לעיל ואכלו את הבשר".

ובהגהות מהר"ב רנשבורג מגיה בהגמרא שע"פ דברי הרשב"ם צריך לגרוס בהגמ' הלשון כמו בפ' בא, ולא כלשון הנדפס "על מצות ומרורים יאכלוהו" שמדובר בפסח שני בפ' בהעלותך. אמנם כיון שדברי הרשב"ם אמורים על לשון הברייתא החולקת על הלל, אין הכרח לפרש שהוא משנה הגירסא גם בדברי הלל עצמו בהברייתא הראשונה בגמרא שם "אמרו עליו על הלל.. שנא' על מצות ומרורים יאכלוהו". ואולי בזה גופא נחלקו הלל וחבריו, שהלל דרש שהעיקר הוא משמעות הפסוק בפ' בהעלותך וממנו לומדים הדין גם לפסח ראשון, וחבריו למדו עיקר הדרשא מהמקרא שבפ' בא המדובר בפסח ראשון. ומנא ליה לרבינו לומר שמדברי הרשב"ם מוכח שהלל דרש הפסוק מפ' בא.

וחכם אחד העירני שמסתבר יותר לומר שנחלקו במקרא אחד, כי כן דרך הש"ס כשיש שקלא וטריא בין התנאים ובין האמוראים. אבל נראה שאין זה הכרח, כי שאני הכי שמדובר בשתי ברייתות שונות, ולא מדובר בוויכוח בין תנאים בזמן אחד ובמעמד אחד כמו בהמשנה בפסחים סה,ב.

ונראה שעיקר ההוכחה הוא מזה גופא שכשהרשב"ם מפרש הברייתא השניה לא העיר כלל, שחבריו חולקין עליו כי דרשינן מפסוק אחר היינו הפסוק של פסח ראשון, ולא כהלל שבברייתא שלו דרש מהמקרא של פסח שני. וכיון שהרשב"ם סתם בזה מובן שלפי גירסתו מדובר באותו מקרא המובא בברייתא הראשונה בדברי הלל, אלא שחבריו דרשו שמהמלה "יאכלוהו" דילפינן דאין צריך לכורכם ביחד כ"א "כל אחד בפני עצמו".

ועי' בארוכה בתורה שלמה אות קפג ובמלואים שם. אמנם מש"כ שם להגיה כן גם בהגדה של פסח לגרוס הפסוק של פסח ראשון, ולא הפסוק של פסח שני כגירסת אדמו"ר הזקן, כבר מיושב במש"כ רבינו בהגדה שלו.





שער הרבנים



מתן-תורה - מצד "גבורה דעתיק"

הרב שניאור זלמן שיחי' גופין
משפיע בישיבת תורת"ל המרכזית, כפר חב"ד

התחלקות המצוות – תגבורת ההשפעה

אודות העוצמה החזקה והביטוי המופלא של מעמד הר סיני ומתן-תורה אומר דוד המלך "אחת דיבר אלקים שתים זו שמעתי": הקב"ה אמר דבר אחד, ואנחנו שמענו שני דברים.

במפרשים מובאים שני פירושים מהי ה'אחת' ומהן ה'שתים':

(א) חז"ל אומרים ששני הדברות הראשונים "אנכי ולא יהיה לך" – מפי הגבורה שמענו" והם ה'אחת'. ואת יתר הדברות שמענו מפי משה רבנו באופן של 'שתים', כמו שנאמר "תורה צוה לנו משה" – 'תורה' בגימטריה 611 כנגד שש-מאות ואחת-עשר המצוות ששמענו מפיו של משה רבנו.

(ב) רש"י על הפסוק "וידבר אלקים את כל הדברים האלה" שנאמר בפתיחה לעשרת הדברות, אומר כי "כל הדברים האלה" – מתייחסים לכל עשרת הדברות שנאמרו בהתחלה באופן כללי, ולאחר מכן נחלקו ונפרטו לעשרה דברות. לפי זה מובן כי 'אחת' – הם עשרת הדברות שנאמרו בפעם הראשונה באופן של 'כלל', ו'שתים' הם עשרת הדברות שנאמרו בפרטות בפעם השניה.

ובקיצור: לפירוש חז"ל 'אחת' – שני הדברות, ו'שתים' – כל התורה כולה. לפי רש"י, 'אחת' – הכלל שבתורה, ו'שתים' – פרטי התורה.

הפשרה בין שני הפירושים מבוארת בפשטות: הקב"ה אמר את כל התורה באופן של 'אחת' (כפירוש רש"י) ואולם אנחנו שמענו רק את שני הדברות הראשונים של "אנכי ולא יהיה לך" באופן של 'אחת' (כפירוש חז"ל), ואת כל התורה שמענו באופן של שנים.

בין "אחת" ל"שתים"

ויש להבין¹:

(א) הגילויים הנפלאים של מעמד הר סיני וכל נתינת התורה, הם השפעות שנמשכות לכאורה מחסדו של הקב"ה שהיא מידת ההשפעה הגדולה ובמיוחד שמדובר בנס המופלא של "אחת דיבר אלקים", ומדוע עשרת הדברות נפתחים בלשון

(1) כפי שמקשה בהמשך שבועות תרס"ה דיבור המתחיל 'וכל העם'. ושם לא מתרץ את השאלה.

"וידבר אלקים את כל הדברים האלה", וגם דוד המלך אומר "אחת דיבר אלקים" – שם מידת הדין והגבורה המצמצם ומונע שפע. ובמפורש אומרים חז"ל "אנכי ולא יהיה לך – מפי הגבורה שמענו?"

(ב) כיון שהקב"ה "לא עביד ניסא למגנא" – לא עושה ניסים לחינם, מהי המשמעות שהקב"ה אמר 'אחת', לאיזה צורך יש לומר את כל הדברות באופן של 'אחת'?

(ג) מדוע דוקא את שני הדברות הראשונים שמענו באופן של 'אחת' ואת שאר הדברות שמענו באופן של 'שתים'?

בפרט, לפי מאמר חז"ל ש"אנכי ולא יהיה לך" – הם כללות כל התורה" כי הדיבר "אנכי ה' אלקיך" כולל כל רמ"ח מצוות-עשה, ו"לא יהיה לך" כולל כל שס"ה מצוות-לא-תעשה, מובן כי אלו שני הדברות הנעלים והחשובים, ודוקא אותם שמענו באופן הנעלה והמיוחד של 'אחת' ואילו את כל שאר הדברות שהם יותר נמוכים לא יכולנו לשמוע באופן של 'אחת' אלא רק באופן של 'שתים'?

הלא שורת ההגיון מכתיבה לכאורה הפוך: הדברות הנמוכים, שהם יותר קרובים אלינו, נוכל לשמוע אותם באופן של 'אחת', ואילו הדברות של "אנכי ולא יהיה לך", שלא זו בלבד, שהם יותר נעלים מצד עצמם ויותר קשה לכאורה להבינם ולהפנימם, דוקא אותם שמענו באופן של 'אחת'?

גבורות דעתיק – תגבורת ההשפעה

והביאור:

ישנן שתי בחינות במידת הגבורה:

(א) מידת הגבורה של עולם האצילות, שענינה מידת הדין המצמצמת ומונעת את ההשפעה הנמצאת בקו השמאל – המורה על חולשה וצמצום ההשפעה והיא מקור הענשים והדינים בעולם הזה.

(ב) 'גבורה דעתיק': בחינת 'עתיק' היא עצמותו של הקב"ה, ושם אין גבורה במובן של עונשים ודינים, שכן על בחינת עתיק נאמר "באור פני מלך חיים", ב'פני המלך' – עצמותו של הקב"ה יש רק חיים וטוב. כמו שהיה נהוג במדינות קדומות, שאם היה מאיר המזל לאדם שנידון למוות ולפני עלייתו לגרדום הוא היה רואה את פני המלך – היו מורידים אותו מחבל התליה והוא היה מקבל את חייו במתנה.

ולמרות שהמלך בעצמו קבע את חוקי הענישה, והוא בעצמו החליט כי אדם שחטא יהיה נידון למוות בתליה – זה רק מצד סדר הנהגת המדינה, אך המלך בעצמו

מחוקק החוקים הוא למעלה מהנהגת המדינה, ואצלו יש רק חיים וטוב, ולכן גם פושע ונאשם יכול לחיות.

כך בחינת 'עתיק' היא עצמותו של הקב"ה, שם "לית שמאלא בהאי עתיקא" – אין צמצום ומיעוט הנמשכים מצד השמאל והחולשה (השייכים רק בסדר השתלשלות של עולם האצילות), אלא רק השפעה בלתי-מוגבלת של חיים וטוב.

מובן אם-כן כי גם מידת הגבורה של 'עתיק' איננה צמצום ומניעת השפע, אדרבה, היא בחינת 'תגבורת ההשפעה' – השפעה מוגברת ובלתי-מוגבלת.

זוהי כוונת חז"ל "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו" – ללמד שכל הגילויים של מתן-תורה נמשכים ב'תגבורת ההשפעה' מ'גבורה דעתיק' והם מתגלים בעולם באופן של 'אחת'.

"עצם שאתה תופס בחלקו"

להבנת המשמעות של ההמשכה בלתי-מוגבלת מצד תגבורת ההשפעה, נקדים ונבאר את מאמרו המפורסם של הבעל-שם-טוב: "העצם שאתה תופס מקצתו – אתה תופס בכולו, כי עצם בלתי מתחלק".

כלומר, כל בחינה שאיננה עצמית אלא מורכבת מכמה חלקים – כשתופסים בחלק אחד, לא תופסים בכל הבחינה. אבל בבחינה עצמית ובלתי-מורכבת, כל חלק כולל את הכל, וכשתופסים בחלק אחד בלבד – אווזים בכל הבחינה.

פתגם זה בא לתאר את מעלתה של הנפש-האלקית שלמרות שהיא רק "חלק אלקה ממעל ממש" – כיון שהעצם שאתה תופס מקצתו אתה תופס בכולו, גם ב'חלק אלקה' של הנשמה, נמצאת עצמותו של הקב"ה בשלמות.

למשל, אדם שתופס חלק מתפוח, אמנם אין לו את כל הכמות של התפוח, אך יש לו את כל התפוח – כי גם ברבע תפוח, יש את כל מה שיש בתפוח. במילים אחרות: הכמות של התפוח היא רק ההתפשטות של התפוח, אבל העצם של התפוח הוא הענין של התפוח בעצמו וממילא בכל חלק של התפוח נמצא כל התפוח.

דוגמא יותר רוחנית אפשר להביא מסברא שכלית, כמו מגיד-שיעור שמלמד את תלמידיו פלפול עמוק הנפתח בקושיות חזקות, והרב מיישב את הדברים בתירוץ טובים, מביא סברות הגיוניות, ומוכיח את הדברים ממקורות נוספים, ומוצא 'נפקא-מינה' מכל הרעיון וכו'. מערכת שלמה בנויה ומיושבת היטב.

מובן כי יתכן שלא כל התלמידים מבינים הכל, חלקם מבינים רק את השאלות, אחרים גם את התשובות וישנם כאלו שיכולים להבין את הסברות וכו'.

אך לתלמיד שקולט את 'עצם הסברא' – הגרעין, שעליו מושתת כל הרעיון, ממנו מתחיל השיעור ועליו הוא נשען, יש את כל השיעור, גם אם הוא לא הבין את כל פרטי הפלפול, את השאלות, התשובות וההוכחות.

וזו היתה דרך הלימוד של הגאון מרוגוצ'וב, להגדיר סברא שבאמצעותה היה מיישב סוגיות רבות בגמרא ומסיק הלכות למעשה. מובן, כי אדם שהבין את אותה סברא, יש לו את כל עומק התורה של הגאון, גם אם הוא לא למד עדיין כיצד היא מיישבת את כל הסוגיות.

העצם מתגלה בחלקים בכל עצמותו

ואולם, הפתגם המופלא של הבעל-שם-טוב סותר את עצמו מראשיתו לאחריתו: בהתחלה אומר נאמר כי "העצם שאתה תופס בחלקו" – כלומר אפשר לתפוס בחלק מהעצם, והנימוק לכך ש"אתה תופס בכולו" – מפני "שעצם בלתי מתחלק!" – כיון שהוא לא מתחלק, כיצד אפשר לתפוס בחלקו?

ואמנם, התפוח שנחלק באופן כמותי, אפשר לומר שכשתופסים חלק מכמות התפוח – תופסים את כל איכות התפוח כי כל מה שיש בתפוח שלם יש גם ברבע תפוח. אך כאשר מדובר על ענין רוחני, כמו 'עצם הסברא', הרי ממה נפשך: או שלא מבינים את הסברא ואז לא תופסים 'בחלקה', ואם מבינים את כולה – תופסים בכולה. ומהי אפוא המשמעות של "עצם שאתה תופס בחלקו" שלכן אתה תופס בכולו?

והביאור:

הסיבה לכך ש"עצם בלתי מתחלק" היא לא בגלל שמדובר בבחינה עצמית ופשוטה חסרת גדרים ופעולה, כי אם-כן מה ענינה ומהי מטרתה? שכן לכאורה אין לעצם שום פעולה ותפקיד, ומהי הגדולה והחשיבות של העצם אם אינו מתחלק?

מוסבר על כך בתורת החסידות כי אדרבה ההיפך הוא הנכון, כיון שהעצם פשוט ואינו מוגדר ואינו מורכב, הרי גם כשהוא מתחלק והוא מתבטא בפרטים שונים – הוא נותר עם הפשיטות של העצם והוא לא מתחלק, אלא כל כולו מגיע לכל החלקים הוא "בלתי-מתחלק"².

כלומר: כאשר מדובר בבחינה שאיננה 'עצמית' אלא מורכבת מכמה פרטים, הרי למרות שהיא באה לידי ביטוי בפרטים רבים, כל אחד מהם מבטא רק חלק אחד ממנה ולא את כולה ולכן כשהוא תופס בחלקה הוא לא תופס בכולה. וכמו 'כלל' הכולל

(2) על-פי שיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע שמחת-תורה תשי"ח (תורת מנחם – התועדויות חלק כא עמ' 104).

בתוכו ריבוי פרטים וכל פרט נושא בתוכו רק חלק מסוים מתוך הכלל, אך לא את כולו.

ואילו ה'עצם', למרות שהוא מתבטא בפרטים רבים – כל פרט לא מכיל רק חלק מסוים מה'עצם' אלא מבטא את כל ה'עצם', ולכן גם כאשר 'תופסים' רק את הפרט – תופסים את כל ה'עצם'. וגם בפרט האחר, המחולק מהפרט הראשון – נמצא כל ה'עצם'.

גילוי עצם הנפש בכוחות הפרטיים

הדבר דומה לאדם המחתן את בנו יחידו – אירוע שללא ספק נוגע לעצם הנפש של האב, שכן בזכות החתונה של הבן יולדו לו בעז"ה ילדים, נכדים ונינים ונסללת הדרך להמשך החיים והקיום של האבא.

בשעה שעצם הנפש מתגלית, היא ניכרת בכל כוחות הנפש:

בשכל: כאשר הוא לומד בעודו שרוי בשמחה הגדולה – הוא משכיל ומבין שלא בערך יותר טוב, מאשר הבנתו הרגילה. כך גם ההיפך: מאחר והלימוד נובע מעצם הנפש, הוא חש כי בלימוד זה – תלויים כל חייו, ואם יחסר לו בלימודו – חייו אינם חיים, וכאשר אינו מבין היטב, הוא נעשה "מיואש בנפשו".

[כמו שבשעות סכנה, חלילה, מתגלית עצם הנפש ואדם פועל בעצמה הרבה יותר חזקה, והוא רץ במהירות גבוהה מאוד, או שהוא מתחבא ב'חורים' קטנים במיוחד, פעולות שבשגרה אינו יכול לעשות אותן. הסיבה לכך היא מפני שפעולות אלו, לא נוגעות רק לאיכות החיים, אלא לעצם החיים, ובמצב של לחיות או לחדול – מתגלית עצם הנפש ונותנת לאדם כוחות 'עצמיים' לבצע פעולות בחיות בלתי-מוגבלת].

במידות: בשעת שמחה שכזו, אם הוא פוגש חבר או מכר, או אפילו אדם שאינו קשור אליו בצורה מיוחדת, ואולי אפילו מסוכסך אתו – הוא מרגיש כלפיו רגש מיוחד של אהבה וחובה, מחבק אותו ושמח עמו בלי-גבול, מתוך תחושה פנימית שבלעדי האהבה אין לו חיים, אפילו אם בטבעו הוא אדם אדיש וקריר.

במעשה: הריקודים והשמחה בעת החתונה, הם בלתי-מוגבלים ביחס לריקודים ושמחה המאפיינים את האדם בדרך כלל.

נמצא, כי אמנם בעת הלימוד הוא לומד בשכלו ומוחו, שהם רק חלק מעצם הנפש, ולא עם כל הנפש, ובכל-זאת הוא מרגיש כי 'כל הנפש' נמצאת בלימוד הזה. כך המידות שבלב שאוהבות את הזולת, הן רק 'חלק' מעצם הנפש, ובכל זאת היא מתגלית בתוכן בשיא תוקפה. כך בשעת הריקוד – הוא אמנם רוקד רק ברגליו, אבל בשעה זו עצם הנפש מתבטאת בריקוד.

כאילו נאמר שעצם הנפש נחלקת לעשרה חלקים (עשרה כוחות הנפש) ולמרות שכל 'חלק' הוא פרט בלבד וחוץ ממנו יש חלקים נוספים – בכל-זאת, כל הנפש, עצם הנפש, נמצאת באותו חלק.

מובן אפוא כי הכלל "עצם בלתי-מתחלק" – לא אומר ש'עצם' הוא נקודה בלתי-מתחלקת בשום אופן, חסרת כל פעולה והשפעה. אלא העצם יכול להתבטא בבלי-גבול אופנים, גם בחכמה וגם בריקוד. בניגוד לשאר הכוחות ('חלקים') המוגבלים שיכולים להתבטא רק במקומם – השכל יכול להתבטא רק במוח ולא בידיים. ובשעה שהשכל יורד לפעול על הלב, למשל, הוא מצטמצם והופך להיות ברמת הלב. ואילו ב'עצם', הרי גם כאשר הוא מצטייר בפרטים ובחלקים הכי קטנים – הוא לא מתחלק וגם שם נמצא כל העצם. וגם כשהעצם מצטייר בהשכלה או בריקוד, ולכאורה, הוא השתנה ממהותו העצמית – גם שם נמצא כל העצם.

נמצא כי לאמיתו של דבר העצם נחלק להרבה יותר חלקים מאשר 'כלל' הנושא פרטים, כי ה'כלל' נחלק רק לפרטים הכלולים בו ואילו העצם מתבטא בבלי-גבול אופנים, כי בכל מקום שהעצם רוצה, הוא מגיע אליו ונמצא בו. ובכל-זאת הוא "בלתי-מתחלק" – כי העצם תמיד נשאר עצם, וגם כשהוא בא בצירור פרטי ומצומצם, כולו נמצא שם והוא פועל בכל התוקף.

[דוגמא גשמית לכך היא הד.נ.א. – המאפיין גן תורשתי ייחודי לכל אדם המצוי בכל חלקי הגוף, גם בשערות ואפילו ברוק. כלומר, מצד אחד הוא נחלק לכמות עצומה של פרטים, אך מצד שני בכל מקום שאליו הוא מגיע הוא בדיוק כמו במקור והוא נמצא במוח ובשערה באותה מידה ממש. מבחינת הד.נ.א. אין הבדל בין הלב לרוק היוצא מהפה. כאילו נאמר "כשאתה תופס חלק קטן של הד.נ.א. – אתה תופס את כל האדם"].

על כך אומר הבעל-שם-טוב כי העצם שאתה תופס בחלקו – רק בכוח אחד שבו עצם הנפש מתבטאת, "אתה תופס בכולו" – כל עצם הנשמה נמצאת שם בשיא התוקף והכוח.

כך גם הנשמה היא רק "חלק אלקה", פרט וחלק המבטא את הקב"ה, ויש מיליוני נשמות שהן מיליוני חלקים, וכל נשמה נחלקת לדרגות רבות. ועם זאת כל חלק 'תופס' בתוכו את עצמותו של הקב"ה ממש, כי כל נשמה מבטאת את הקב"ה בעצמו.

הדבר נכון גם ביחס ל'עצם הסברא', כיון שהיא עצמית, יש בה תוקף מאוד גדול, וכאשר הגאון מרוגצ'וב הגדיר את הסברא, היא לא מוגבלת לסוגיה אחת בלבד, ובכוחה ליישב סוגיות מנושאים שונים ומגוונים מכל ששה סדרי משנה. וזה מצד התוקף הרב שישנו בסברא.

שלושה אופנים בעצם הנפש

ועדיין, יחד עם העובדה שגילוי עצם הנפש מתבטא בכל הכוחות בשיא התוקף, כיון שהגילוי נובע מחמת השמחה הגדולה בחתונת בן יחיד, מובן כי השמחה בחתונה – מתגלית עצם הנפש כמו שהיא בלי לבושים, בצורה יותר גלויה מהגילוי של עצם הנפש בשכל או במידות.

כלומר, אמנם בכל הכוחות מתגלית עצם הנפש בשיא התוקף, אך הגילוי שלה מתבטא וניכר בכוח הפרטי שבו היא מלוכשת: השכל מבין היטב והמידות אוהבות בלי-גבול. אך סוף-סוף לא עצם הנפש מתגלית, אלא השכל והמידות מתגלים בשיא תוקפן.

מה-שאינ-כן בשמחה ובריקוד של החתונה, שהם הסיבה לגילוי עצם הנפש – שם עצם הנפש ניכרת כמו שהיא. ולא נכון לומר שעצם הנפש שהתעוררה בזכות השמחה הגדולה – רק מתבטאת בשמחה הגדולה, שכן השמחה הגדולה היא עצם הנפש.

במילים אחרות: הן בפעולת השכל והמידות והן בפעולת הריקוד – שהם חלקים בלבד, נמצאת כל עצם הנפש בשיא התוקף בלי הבדל. אלא שהשכל והמידות הם לבושים שבהם מתבטאת עצם הנפש ואילו בשמחה ובריקודים – היא לא 'מתבטאת' ולא 'מתלבשת' – אלא זוהי עצם הנפש.

נמצא כי ישנם שלושה אופנים בעצם הנפש:

(א) בשגרה, עצם הנפש חבויה בתוך עצמה והיא לא פועלת ולא ניכרת, והכוחות פועלים בהתאם ליכולתם הרגילה.

(ב) בעת חתונת בן יחיד היא פועלת בכל הכוחות, אלא שאז היא בעצמה לא ניכרת, אלא רק הכוחות הפרטיים ניכרים בפעולתם הבלתי-מוגבלת.

(ג) גילוי עצם הנפש עצמה בריקודים ובשמחה מחתונת הבן יחיד.

בין אמונה בה' ל"תמים במעשיו"

להמחשת הדברים נשתמש מגילוי עצם הנשמה בעבודת ה', המתבטא בשני אופנים:

הדוגמא הקלאסית היא בעת ניסיון על דבר אמונה בה' אחד, שאז אפילו קל-שבקלים ופושע ישראל מוסר נפשו על קידוש ה' ואינו מוכן להשתחוות לעבודה-זרה בשום-פנים. והסיבה לכך היא מפני שעצם הנשמה של יהודי קשורה בעצמותו של הקב"ה ומבחינתה "יהודי לא רוצה ולא יכול להיות נפרד מאלקות", והוא מוכן למות ולא לעשות שום פעולה הפוגמת באחדותו של הקב"ה.

בנוסף, מבואר בחסידות כי גילוי עצם הנשמה לא חייב להיות רק בעת ניסיון על אמונה בה' אחד, ולא צריכים למות כדי לגלות את עצם הנשמה, אלא ישנו יהודי שנקרא 'תמים במעשיו', שמקפיד על קיום המצוות רק מפני שהוא לא מסוגל אחרת. אין אצלו אפשרות לחלל שבת והוא מוכן למסור את נפשו על שמירת שבת. כך לא יתכן אצלו שיעבור חג סוכות בלי ד' מינים והוא עושה כל שלאל ידו לרכוש ד' מינים מהודרים בכל מחיר. כך הוא מקיים את כל רמ"ח מצוות-עשה ונזהר בכל שס"ה מצוות-לא-תעשה, בגלל שמבחינתו אי-אפשר אחרת!

העקשנות וההתמדה של היהודי בקיום המצוות, לא נובעת מחמת שהוא מבין את הערך והחשיבות של המצוות ולכן הוא מקפיד על קיומן, אדרבה, מדובר ביהודי פשוט ותמים, שעצם הנשמה מתגלית אצלו ונותנת בו תחושה כי בכל עבירה או בהעדר קיום מצוה (ולא רק בעבודה-זרה) מתנתקים חלילה מהקב"ה והוא "לא יכול ולא רוצה להיות נפרד מאלקות" ולכן הוא מסוגל למסור את נפשו על קיום כל התרי"ג מצוות. כך שתחושת ה'לא יכול' המפעמת בעצם הנשמה, משפיעה גם על ה'לא יכול' בשמירת שבת ואכילת מצה בפסח.

על כך אומר הבעל-שם-טוב: "העצם כשאתה תופס בחלקו" – רק בשמירת שבת, רק באיסור דיבור לשון-הרע, רק בד' מינים מהודרים ובמצות כשרות לפסח – אתה תופס בכולו, כל עצם הנשמה של יהודי נמצאת בתוך הפעולות הללו. ולכן יהודי מוכן למסור נפשו על קיומן. וזהו מפני ש'עצם בלתי-מתחלק' – ובכל מקום שהוא מגיע – הוא מגיע עם כל עצמותו.

שלושה אופנים בעצם הנשמה

ולמרות שהן בעבודה-זרה והן ב'תמים במעשיו' מתגלית עצם הנשמה, יש הבדל גדול בין גילוי עצם הנשמה בעבודה-זרה לבין התגלותה בשמירת שבת:

בעבודה-זרה נרגש בגלוי הנתק מהקב"ה, ולכן מיד מתגלית עצם הנשמה ומונעת אפשרות להפרד מאלקות ויהודי מוסר את נפשו. מה-שאיין-כן בחילול שבת לא מורגש בגלוי ניתוק מאלקות, אלא רק ההנחה התמימה והפשוטה המונחת שאי-אפשר לחלל שבת המונחת אצל יהודי, מונעת את חילול השבת. מובן כי אמנם זו פעולה של עצם הנשמה, אך היא לא ניכרת בגלוי, היא אמנם מתלבשת ומתבטאת אצל ה'תמים במעשיו' אבל לא מתגלית אצלו.

גם כאן קיימים שלושה מצבים בעצם הנשמה:

(א) בדרך כלל יהודי מקיים מצוות מפני שהוא מבין את מעלתן וחשיבותן, ובקלות הוא יכול לקיים תרי"ג מצוות, והוא לא נדרש לגילוי עצם הנשמה, הנשאר חבויה ומוסתרת.

(ב) בעת ניסיון על דבר אמונה בה' אחד – עצם הנשמה ניכרת בגלוי ונותנת כוחות לא להשתחוות לעבודה-זרה אפילו במחיר של מסירות נפש.

(ג) אצל ה'תמים במעשיו' היא מתבטאת בכל המצוות, אלא שהיא לא מגיעה באופן גלוי אלא בהתלבשות בקיום מוקפד על תרי"ג המצוות.

בין גבורה שבעולמות לגבורה שבמצוות

הדוגמאות מעצם הנשמה מבטאות התחלקות וריבוי פרטים המשתלשלים ממידת הגבורה שענינה לחלק ולהרבות. אלא מאחר ומדובר בעצם הנשמה – הגבורות אינם במובן של צמצום ומניעת השפע, אדרבה הן פועלות באופן בלתי-מוגבל.

ואלו הן שתי המשמעויות של גבורה:

(א) הגבורה של עולם האצילות, פועלת התחלקות באופן של צמצום, העלם ומניעת השפע, והיא המקור של ההתחלקות והצמצום שישנם בעולמות, המעלימים על הקב"ה.

(ב) 'גבורה דעתיק' שהיא התחלקות בלי צמצום, וענינה 'תגבורת ההשפעה', וממנה נמשכים ריבוי הפרטים בתורה ומצוות, הנחלקים לתרי"ג מצוות, לתקנות חכמים, מנהגים וחומרות וכו', אלא שבכל ההתחלקות נמצא עצמותו של הקב"ה בלי הגבלה.

וגם כאן חל הפתגם של הבעל שם טוב: "העצם שאתה תופס בחלקו" – כאשר יהודי מקיים מצוה קלה או מנהג ישראל פשוט, "אתה תופס בכולו" – הוא קשור לעצמותו של הקב"ה הפשוט בתכלית הפשיטות.

ואף-על-פי שכל מצוה היא 'חלק' אחד בלבד, מדוד ומוגבל עם גדרים וסייגים, לפי שיעורים מדויקים: כזית מצה, תפילין מרובעות, יש בה את כל עצמותו של הקב"ה. מאחר וריבוי המצוות והירידה לפרטי פרטים, באים מצד תוקף העצמות.

ועם כל זאת, בכל המצוות לא נרגש בגלוי 'תגבורת העצמות' – כי מה הקשר הגלוי בין תפילין וד' מינים או התגברות על דיבור לשון-הרע ובוהירות להדליק אש בשבת לעצמותו של הקב"ה, מעבר לעובדה שהקב"ה צוה על קיומן, אך הן לא קשורות אליו באופן ישיר?

רק במצוות של "אנכי ה' אלקיך" ו"לא יהיה לך אלקים אחרים על פני" – העוסקות באמונה האמתית והפנימית בקב"ה, נרגש בגלוי עצמותו של הקב"ה!

סיכום:

גם כאן אנו מגיעים לשלושה אופנים בגבורה של הקב"ה:

(א) הגבורה של עולם האצילות, שענינה צמצום ומניעת השפע לעולמות, שבה עצמותו של הקב"ה לא ניכר כלל. ואין כלל 'תגבורת ההשפעה'.

(ב) 'גבורה דעתיק' שענינה 'תגבורת ההשפעה' שממנה נמשכות כל המצוות, כך שבכל מצוה נמצא עצמותו של הקב"ה אלא שהוא לא נרגש בגלוי.

(ג) 'גבורה דעתיק' כפי שהיא מתבטאת במצוות ואזהרת עבודה-זרה – "אנכי ולא יהיה לך", ובהן עצמותו של הקב"ה נמצא ומאיר בגלוי.

לאור האמור מובן היטב הכתוב "אחת דיבר אלקים שתים זו שמעתי":

המשמעות של 'אחת' בא לומר כי למרות שכל המצוות מתלבשות בריבוי פרטים וחילוקים, ולכל אחת הגדרים והשיעורים שלה – כולן אינן אלא 'אחת': עצמותו של הקב"ה בלבד.

וזהו "אחת דיבר אלקים" – האלקים, הגבורה שבעצמותו של הקב"ה 'דיבר' – התגלה במתן-תורה בכל המצוות.

ובכל זאת "שתים זו שמעתי" – בגלוי לא רואים את ה'אחת' בכל המצוות, כי עצמותו של הקב"ה לא ניכר בגלוי בכל המצוות, אלא 'שמעתי' והכרתי בגלוי רק את ה'שתים' – הלבושים המחלקים בין המצוות.

למעט, "אנכי ולא יהיה לך" – מפי הגבורה שמענו: בשתי המצוות של אמונת ה', עצמותו של הקב"ה בגלוי, וגם אנחנו רואים ומרגישים אותו בגלוי.



ביאור בדא"פ במאמר אשרי תבחר תשט"ז

הרב זלמן שיחי' דובינסקי

ר"מ בשיבת תפארת בחורים מאריסטאון

הקדמה: לפעמים מוזכרים בהמאמרים ענינים שבהשקפה ראשונה נראים שהם רק דרך אגב ואינם שייכים לתוכן המאמר. אבל מובן שכל הענינים הם בתכלית הדיוק, וכשמעיינים בהמאמר רואים איך שהם לא רק שייכים לכללות המאמר, אלא שהם מוסיפים בהבנת תוכן המאמר. ובהביאור הבא לקמן נראה דוגמאות לזה בדא"פ.

א.

מבואר בסעיף ד' "דבנפש האלקית, הביטול שלה היא בעצם מציאותה, ובנפש השכלית, הביטול שלה היא דבר נוסף על מציאותה, ובעצם היא בחינת יש . . כי אדם בגימטריא מ"ה הוא הביטול דנפש האלקית שנקראת אדם על שם אדמה לעליון, משא"כ הביטול דנפש הבהמית ודנפש השכלית שהוא ביטול היש". הרי מבואר כאן שהביטול דנפה"א היא ביטול במציאות, שהרי הביטול שלה אינה דבר נוסף על מציאותה אלא היא בעצם מציאותה.

וממשיך שם "והנה גם בהביטול דנפש האלקית, שתי מדריגות בכללות. דהנה ידוע שבכדי שנפש האלקית תפעול בנפש הבהמית ובנפש השכלית הוא ע"י שהשכל והמדות דנפש האלקית באים במדידה והגבלה באופן שיהיו שייכים לנפש השכלית וגם לנפש הבהמית, ועד שמתלבשים בהשכל והמדות דנפש השכלית ונפש הבהמית. ונמצא, שבהשכל ומדות דנה"א, שתי מדריגות. כמו שהם מצד עצמם וכמו שנתלבשו בנפש השכלית והבהמית".

ומזה מובן, שאף על פי שהביטול שיש בהנפה"א מצ"ע, הוא ביטול במציאות, אבל הביטול בהמדורה של הנפש האלקית שמתלבש בנפש השכלית ובנפה"ב, אף שאין מפורש כאן מהו דרגות ביטולו, אבל המשמעות הוא שאינו ביטול במציאות, שהרי "השכל והמדות דנפש האלקית באים במדידה והגבלה . . ועד שמתלבשים בהשכל והמדות דנפש השכלית ונפש הבהמית".

וממשיך "וע"פ המבואר במק"א דהכח שיש בנה"א לפעול בירור וזיכוך נה"ב הוא לפי שנה"א היא אלקות בעצם מהותה, יש לומר, שגם בהשכל ומדות דנה"א כמו שנתלבשו בנה"ב שני הענינים. דבגילוי (כמו שהן לגבי נפש השכלית והבהמית) הם במדידה והגבלה, והביטול שלהם הוא דוגמת ביטול היש (שלכן הם פועלים בנפש השכלית והבהמית), ובפנימיות הם אלקות, והביטול שלהם הוא ביטול במציאות".

והנה בהמאמר מבואר באריכות דפסוק "אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך" נמנים ד' ענינים, ושד' ענינים אלה הם כנגד ד' עולמות אבי"ע, ובהמשך לזה מבואר בסעיף ה', שד' ענינים הנ"ל – שתי הדרגות דחצר שהם הבירור דנפש הבהמית והשכלית, ושני הענינים בהכחות דנפש האלקית כמו שהם בגילוי וכמו שהם בעצם מהותם – הם דוגמת ד' העולמות אבי"ע. ובהמשך לזה מבאר דשני הענינים בהכחות דנפש האלקית, כמו שהם בגילוי, וכמו שהם בעצם מהותם – הם דוגמת עולם הבריאה ואצילות, "והשכל והמדות דנפש האלקית שמתלבשים בנה"ב, . . . – הוא ע"ד הביטול דבריאה, והביטול דנה"א עצמה (כולל גם הביטול דדרגת הנשמה המלוכשת בנה"ב כמו שהיא בפנימיותה) שהוא ביטול במציאות – הוא ע"ד הביטול דאצילות".

וצריך ביאור מה ניתוסף בהמשך הענינים של המאמר, על ידי ההוספה בסעיף ד' "וע"פ המבואר במק"א . . . יש לומר, שגם בהשכל ומדות דנה"א כמו שנתלבשו בנה"ב שני הענינים?"

ב.

בסעיף ה', "דעשי" ויצירה הם מציאות, ובריאה היא רק אפשרות המציאות, ואצילות היא אפיסת המציאות. ומהחילוקים שבין עשי' ויצירה (מציאות) לבריאה (אפשרות המציאות) הוא, שהביטול שבעשי' ויצירה הוא ביטול היש, דכיון שעשי' ויצירה הם מציאות, הביטול שבהם הוא דבר נוסף על מציאותם. והביטול שבבריאה, שהיא רק אפשרות המציאות, הוא ביטול במציאות, היינו שכל מציאותו הוא ביטול". הרי מבואר שהביטול שבעולם הבריאה הוא ביטול במציאות.

ובהערה 31 מעיר שלכאורה יש סתירה על זה מהמבואר "ברוב המקומות, שביטול במציאות הוא באצילות וביטול היש הוא בבי"ע". ולתרץ זה ממשיך "ויש לומר, שהחילוק בין "ביטול היש" ל"ביטול במציאות" אפשר לפרש בשני אופנים:

(א) "ביטול היש" הוא שבעצם הוא יש והביטול הוא דבר נוסף על מציאותו, ו"ביטול במציאות" הוא שהביטול הוא בעצם מציאותו – וענין זה ד"ביטול במציאות" שייך גם בבריאה.

(ב) "ביטול היש" הוא שהביטול עצמו הוא בחינת "יש", לפי שהוא בא מצד מציאותו (ההשגה וההרגש) של הנברא, ו"ביטול במציאות" הוא שהביטול הוא מצד האלקות, שלכן הוא ביטול אמיתי – ובנוגע לענין זה, הביטול שבבריאה הוא ביטול היש, להיותו בא מצד השגת הנבראים.

דהיינו, שמבאר שיש ב' אופנים בביטול במציאות. ולכאורה ביאור הנפ"מ ביניהם הוא: שבאופן הא' מדובר על 'כמות' הביטול, [שבביטול היש אין הביטול 'מגיע'

בעצם המציאות, שהרי הביטול הוא דבר נוסף, משא"כ בביטול במציאות הביטול 'מגיע' גם בעצם המציאות]. ובאופן הב' מדובר אודות 'איכות' הביטול [שבביטול היש הביטול עצמו הוא בחינת יש, לפי שהוא בא מצד מציאותו (ההשגה וההרגש), ורק בביטול במציאות, שהביטול הוא מצד האלקות, הביטול הוא אמיתי].

ועפ"ז מבואר בנוגע להביטול שבעולם הבריאה, שיש בו גם ביטול במציאות - מצד 'כמות' הביטול, וכמבואר במאמר כאן, וגם ביטול היש - מצד 'איכות' הביטול, וכמבואר ברוב המאמרים.

וצריך להבין למה בהמאמר כאן מבואר ענין ביטול במציאות בשייכות לכמות הביטול, שלא כרוב המקומות?

ג.

הובא לעיל מסעיף ד' "שגם בהשכל ומדות דנה"א כמו שנתלבשו בנה"ב שני הענינים. דבגילוי (כמו שהן לגבי נפש השכלית והבהמית) הם במדידה והגבלה, והביטול שלהם הוא דוגמת ביטול היש (שלכן הם פועלים בנפש השכלית והבהמית), ובפנימיות הם אלקות, והביטול שלהם הוא ביטול במציאות". וצריך להבין מהו הכוונה בזה "והביטול שלהם הוא דוגמת ביטול היש"? ולכאורה הביאור בזה מובן מהערה 28 - "ראה להלן בשוה"ג להערה 31". ושם בשוה"ג להערה 31 - "ועד"ז הוא בהשכל והמדות דנה"א כמו שמלובשים בנה"ב, שהביטול שלהם הוא (לא שמאיר בהם הענין שהוא לבדו ואין זולתו כמו שהוא מצד אלקות, אלא) לפי שכן נרגש בהשכל והמדות והנשמה (שלכן פועל זה על נה"ב); אבל הרגש זה אינו דבר נוסף עליהם, כי ענינם של השכל ומדות דנה"א הוא (לא שכל ומדות סתם, אלא) השגת אלקות והרגשת אלקות". דהיינו, בהשכל והמדות דנה"א כמו שמלובשים בנה"ב, יש בזה גם ביטול במציאות וגם ביטול היש, וע"ד המבואר בפנים ההערה בנוגע לעולם הבריאה. דהיינו, שבענין 'כמות' הביטול יש בו ביטול במציאות, משום ש"הרגש זה אינו דבר נוסף עליהם, כי ענינם של השכל ומדות דנה"א הוא (לא שכל ומדות סתם, אלא) השגת אלקות והרגשת אלקות". ומצד ענין 'איכות' הביטול - הרי זה רק ביטול היש, "שהביטול שלהם הוא (לא שמאיר בהם הענין שהוא לבדו ואין זולתו כמו שהוא מצד אלקות, אלא) לפי שכן נרגש בהשכל והמדות והנשמה (שלכן פועל זה על נה"ב)".

ולפי זה הכוונה במהבואר בפנים המאמר ש"והביטול שלהם הוא דוגמת ביטול היש", הוא, שאף שמצד ה'כמות', ביטולו הוא ביטול במציאות, אבל מצד ה'איכות', ביטולו הוא דוגמת ביטול היש. וצריך ביאור, שהרי מצד הכמות - הרי זה ביטול במציאות. ומצד האיכות - אינו דוגמת ביטול היש, אלא הרי זה ממש ביטול היש?

בפשטות הביאור הוא, שכאן בפנים המאמר מפרש ביטול במציאות בענין כמות הביטול, והפירוש ביטול היש כאן הוא כשהביטול הוא דבר נוסף על מציאותו. ולכן לפי המבואר כאן, הביטול הוא ביטול במציאות. וזה ש"הביטול שלהם הוא דוגמת ביטול היש", הרי זה כמבואר בשוה"ג הנ"ל, שזהו גם כמו שמבואר בהמשך הסעיף בנוגע לעולם הבריאה, "כיון שבבריאה הו"ע ההשגה, והביטול שבבריאה הוא מפני שהשכל מחייב שלגבי אלקות אין מקום למציאות, הרי גם הביטול הוא מציאות, ואמיתית הענין דביטול במציאות הוא באצילות, שהביטול באצילות הוא לא מצד השגת השכל אלא מצד האלקות, שהוא לבדו הוא ואין זולתו". הרי שהביטול שבבריאה אינה ביטול במציאות [אמיתית], ולכאורה מצד זה הרי זה דוגמת ביטול היש. ויל"ע למה כאן בהמאמר קורא לזה דוגמת ביטול היש, שלא ככרוב המקומות שקורא לזה ביטול היש?

ד.

בנוגע לשאלה הא' הנ"ל, שלכאורה מה נוגע לכללות המאמר ההוספה שבסעיף ד' - "יש לומר, שגם בהשכל ומדות דנה"א כמו שנתלבשו בנה"ב שני הענינים"? יש להקדים שבענין הא' בסעיף ד' שם, מדייק - "גם בהביטול דנפש האלקית, שתי מדריגות בכללות . . שתי מדריגות. כמו שהם מצד עצמם וכמו שנתלבשו בנפש השכלית והבהמית". אבל בענין הב' מדייק - "יש לומר, שגם בהשכל ומדות דנה"א כמו שנתלבשו בנה"ב שני הענינים. דבגילוי . . הם במדידה והגבלה, והביטול שלהם הוא דוגמת ביטול היש ובפנימיות הם אלקות, והביטול שלהם הוא ביטול במציאות". שכאן מדגיש שהם "שני הענינים" ולא "שתי מדריגות".

ובפשטות הביאור בזה, שבענין הא' יש באמת ב' מדריגות. משא"כ בענין הב' יש רק מדריגה א', ובאותו מדריגה, יש ב' ענינים. ולפי"ז י"ל שמאחר שב' הענינים הם בעצם מדריגה א', רק שבזה גופה יש הפנימיות, ויש איך שהם בגילוי, הרי מזה מובן שמדריגתו במהותו הוא ביטול במציאות. ואע"פ שבגילוי הרי זה דוגמת ביטול היש, הרי מדגישים שזהו רק דוגמת ביטול היש, אבל במהותו הוא ביטול במציאות. ולכן מובן שזה שבגילוי הם דוגמת ביטול היש, הרי זה חיצוניותו, וגם זה הוא "רק משום שלכן פועלים בנפש השכלית והבהמית". וענין זה מודגשת עוד יותר בהערה 29 בנוגע להוספה שבסעיף ה' - "בסה"מ ה'תש"ח שם (ע' 22), דעבודת הנשמה לברר את נה"ב היא בחינת חיות המתפשט בגוף, ועבודת הנשמה עצמה היא בחינת חי בעצם . . דזה שהחיות המתפשט בכחו להחיות את הגוף הוא לפי שהמהות והעצם שלו הוא בחינת חי בעצם".

וליתר ביאור, בהמאמר מודגש כמה פעמים הכלל גדול בענין ביטול, שכל ביטול שהיא הוספה על מציאות, הרי בהכרח שהביטול מגיע רק בחיצוניותו ולא בפנימיותו,

ולכן הוא רק ביטול היש. שזהו מה שמבואר בכ"מ, בענין עולמות בפשיטות ואלקות בהתחדשות, שאז הביטול היא רק ביטול היש. וי"ל שבנוגע להביטול שיש בנפה"א, הרי זה אותו הכלל גדול היסודי הנ"ל, אבל באופן הפוך. דהיינו שענינה של נשמה היא - ביטול במציאות, וזה שבגלוי ניתוסף בו ענין של מדידה והגבלה, שהוא דוגמת ביטול היש, הרי זה הוספה על מהותו, ולכן הרי זה ענין חיצוני, אבל פנימיותה היא ביטול במציאות. וזהו ע"ד הענין של אלוקות בפשיטות ועולם בהתחדשות, שאז הביטול הוא ביטול במציאות. ומזה מובן שזה שבהתלבשות של הנשמה בתוך הנפה"ב, אף שבשביל זה ישנה ההרגש של ביטול היש, אבל מאחר שהטעם להתלבשות הוא אך ורק משום שעי"ז יוכל להשפיע בנפש השכלית והנפה"ב, נמצא שגם בהגילוי של הפה"א, מורגשת שענינה ופנימיותה ביטול במציאות. ולפי"ז אולי אפ"ל שאפילו בענין איכות הביטול, הרי מהותו אינו ביטול היש אלא ביטול במציאות, ורק שבגלוי, [וגם זה רק בשייכות לנפה"ב] הרי"ז דוגמת ביטול היש.

ואולי י"ל דוגמה וביאור לזה ע"פ המבואר בלקו"ש ח"י עמוד 100 ואילך - בענין וישלח יעקב מלאכים, שרש"י מפרש מלאכים ממש, ומבואר בתורת המגיד שרק הממש של המלאכים שלח יעקב לעשו, אבל הרוחניות נשאר עם יעקב, "ששילוח המלאכים הי' באופן כזה שגם בבואם לעשו ובהימצאם אצלו (בגופם ובנפשם), לא ניתקו מהתקשרותם ליעקב, עד שכאילו באו לעשו רק בגופם וב- "ממש" שלהם בלבד. היינו שהי' נרגש בהם אשר לא זהו מקומם: מקומם האמיתי הוא אצל יעקב ושם עיקרם ו"נפשם", וכל היותם במקומו של עשו אינה אלא בבחי' טפל בלבד, לשם מילוי שליחותו של יעקב - בדוגמת הגוף ("ממש") שאינו מציאות לעצמו, אלא שטפל לנפש ("רוחניות")." ושם בעמוד 107 "כשכחותי' של הנשמה העוסקים בענינים גשמיים . . הם רק בבחי' של "ממש" - שהם טפלים ובטלים ומיוחדים בתכלית בבחי' הרוחניות שבנשמה". וי"ל שזהו ע"ד הענין המבואר כאן בהמאמר, שזה שבהתלבשות של הנשמה ישנה דוגמת ביטול היש, הרי זה רק בשביל בירור הנפה"ב, אבל ענינו ורוחניותו - הוא ביטול במציאות. וי"ל שהביטוי לזה הוא, שגם בהשגת הנפה"א באלוקות, נרגש שאין ענינו השגה לשם השגה, אלא השגה לשם בירור נפש השכלית ונפש הבהמית.

ולפי"ז, בלי החידוש שבהמאמר ש"יש לומר, שגם בהשכל ומדות דנה"א כמו שנתלבשו בנה"ב שני הענינים", דהיינו באם הי' רק כפי המבואר בדרך כלל בדא"ח [שמביא בהמאמר בתחילת הענין] שיש "שתי מדריגות בכללות כמו שהם מצד עצמם וכמו שנתלבשו בנפש השכלית והבהמית", הרי מצד זה בפני עצמה, אולי אין לומר על ההתלבשות שבנפש השכלית שזהו רק דוגמת ביטול היש, אלא היינו אומרים שההרגש שבהתלבשות הנפש בהגוף הוא ממש ביטול היש, מצד איכות

הביטול, וכפי המבואר ברוב המקומות. אבל לפי המבואר כאן בהמאמר שהם ב' ענינים באותו דרגה וכנ"ל, הרי זה רק דוגמת ביטול היש.

ה.

וי"ל שעפ"ז יומתק זה שמדייק ומאריך בסעיף ה' בנוגע לנשמות ומלאכים וההבדלים שיש בין ג' עולמות בענין זה "שיצירה הוא מדור המלאכים שעבודתם בדחילו ורחימו טבעיים, ובריאה הוא מדור נשמות הצדיקים שעבודתם היתה בדו"ר שכליים (וגם המלאכים שעבודתם בדו"ר שכליים מקומם הוא בבריאה) . . ואמיתית הענין דביטול במציאות הוא באצילות . . ולכן בעולם האצילות אין שייך המציאות דמלאכים (גם לא מלאכים שכליים), ועולם האצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים שהיו בבחינת מרכבה שלמעלה מהשכל, ביטול במציאות". שלכאורה מהו הטעם להדגשת כל ד' ענינים אלו, (א) שביצירה הוא מדור המלאכים. [וגם צ"ע שאינו מוסיף שהוא מדור הנשמות שעבודתם בדחילו ורחימו טבעיים]. (ב) ובבריאה הוא מדור נשמות הצדיקים. (ג) ובנוגע לבריאה מוסיף בסוגריים (וגם המלאכים שעבודתם בדו"ר שכליים מקומם הוא בבריאה) . . (ד) ובעולם האצילות מדגיש שלא רק שאין שם מלאכים אלא שאין שייך המציאות דמלאכים. דלכאורה למאי נפ"מ כאן באיזו עולם הם הנשמות, ובאיזו עולם הם המלאכים, ובאיזה עולם לא רק שאין שם מלאכים, אלא שאין שייך שם מלאכים?

וע"פ הנ"ל י"ל, שהרי בנוגע להבדל שיש בין נשמות למלאכים, מבואר באגה"ת פ"ד י"ש הפרש עצום מאד למעלה בין . . המלאכים, שנבראו מאין ליש . . ובין נשמת האדם, שנמשכה תחלה מבחינת פנימיות החיות, . . ואחר כך ירדה בסתר המדרגה . . כדי להתלבש בגוף עולם הזה התחתון. ולכן נקראו המלאכים בשם אלקים . . ושם אלקים הוא בחינת חיצוניות לגבי שם הוי"ה ברוך הוא. אבל נשמת האדם, שהיא מבחינת פנימיות החיות, היא חלק שם הוי"ה ברוך הוא, כי שם הוי"ה מורה על פנימיות החיות". וזהו כמבואר בכ"מ שמלאכים הם נבראים, ולכן חיותם הוא משם אלוקים, אבל נשמות, אף שגם הם נבראים, וכמו שאומרים "אתה בראתה", אבל במהותם הם אלקות "טהורה היא", ולכן פנימיות חיותם היא משם הוי". וכידוע שהנשמה היא, איך שהבורא נעשה' נברא. ויש לבאר זה, שבנוגע לזה שהנשמות הם מציאות נברא, דהיינו שהם בחינת יש, הרי אין זה דומה כלל להיש שבנבראים. שבבריאה יש מאין, הרי לפני בריאת היש, אין כאן כלום - אין ואפס ממש. אבל הנשמה אינו יש מאין ואפס, שהרי לפני בריאת הנשמות, הם אינם אין ואפס, שהרי בריאת הנשמות הוא מציאות יש שבא מאלוקות, שלפני שנברא הנשמה היא בחינת טהורה היא, ורק אח"כ אתה בראתה. ולכן זה שיש בחינת יש בהנשמה, הרי זה הוספה

על בחינת טהורה היא. וזהו ע"ד הנ"ל שמהותו של הנשמה היא ביטול במציאות, ורק מציאותו, ורק בחיצוניות, הרי היא דוגמת ביטול היש.

ועפ"י י"ל שלכן מדגיש שעולם היצירה - שהוא מציאות, הרי זה מדור המלאכים, שבמהותם הם נבראים. [ובדוקא אינו מזכיר נשמות, שהרי מהותם הם אלוקות]. ועולם הבריאה שענינו ביטול במציאות, הוא מדור הנשמות. וזה שגם בבריאה יש מלאכים, הרי זה מוזכר רק בסוגריים [די"ל הכוונה בזה שנוכח רק בסוגריים הוא שהמלאכים נמצאים שם רק - דרך אגב], משום שבעיקר הרי זה מדור הנשמות. שהרי עולם הבריאה ענינו ביטול במציאות וכדלקמן, שעיקר ענין זה הוא בנשמות ולא במלאכים, שרק בנשמות, פנימיותם הם ביטול במציאות וכו"ל. ובנוגע עולם האצילות שהוא אמיתית ביטול במציאות, הרי זה שייך רק לנשמות, ואין זה שייך למלאכים כלל.

ו.

ולפי זה נמצא שיש הבדל בין הביטול שבהשכל ומדות דנה"א כמו שנתלבשו בנה"ב להביטול שבעולם הבריאה. שהביטול שבהשכל דנה"א כמו שנתלבש בנה"ב הרי בפנימיות הרי זה ביטול במציאות, ורק שבגלוי הרי זה דוגמת ביטול היש, אבל הביטול שבעולם הבריאה, הרי מצד איכות הביטול, הרי זה ביטול היש גם בפנימיותו.

וצ"ע שהרי בסעיף ה' מפורש ששוים הם בביטולם - שבהמשך להמבואר בנוגע לבריאה "שבבריאה הו"ע ההשגה, והביטול שבבריאה הוא מפני שהשכל מחייב שלגבי אלקות אין מקום למציאות, הרי גם הביטול הוא מציאות", ממשיך "והשכל והמדות דנפש האלקית שמתלבשים בנה"ב, שהביטול שבהם אינו דבר נוסף על מציאותם אבל הוא דוגמת ביטול היש - הוא ע"ד הביטול דבריאה"?

וי"ל שההשואה הוא בנוגע להחיצוניות והגילוי של השכל והמדות דנפש האלקית שמתלבשים בנה"ב, שזה דומה לבריאה, אבל בנוגע להפנימיות אינם דומים. ועוד י"ל שגם בנוגע להפנימיות של בריאה יש לזה שייכות לביטול במציאות ע"ד ומעין הביטול שבנפה"א וכדלקמן.

ויש לומר שההבדל בין המבואר בהמאמר כאן להמבואר ברוב המקומות בנוגע לעולם הבריאה, הוא לא רק בזה שכאן מדבר בנוגע לכמות הביטול לכן קורא לזה ביטול במציאות, וברוב מקומות מדברים אודות איכות הביטול ולכן קוראים לזה ביטול היש, אלא שההבדל הוא גם בנוגע להבנת ענין ביטול במציאות. דהיינו שזה שבמאמר כאן מדגיש שגם ביטול ב'כמות' הוא ביטול במציאות, הרי זה משום שכאן בהמאמר נוגע ענין זה.

ואולי י"ל שא' מהטעמים על זה שבמאמר כאן נוגע ענין זה בביטול במציאות הרי זה משום שכאן בהמאמר מפרש החידוש שיש "בטוב ביתך" על "חצריך". שחצריך, הוא מקום בהמות, וטוב ביתך זהו דירת אדם. והרי מבואר לעיל בסעיף ד' "אדם בגימטריא מ"ה הוא הביטול". על שם אדמה לעליון. והרי מבואר בכ"מ שאדם העליון מקומו הוא באצילות ולא בבריאה, שרק באצילות הביטול הוא ביטול במציאות ולא בעולם הבריאה, וא"כ איך אפשר לומר על עולם הבריאה "טוב ביתך"? ועד"ז צריך להבין בנוגע להתלבשות של הנה"א בהנפה"ב, שזה בכלל ב"טוב ביתך", וצריך ביאור, הרי לכאורה הביטול בהתלבשות של הנה"א בהנפה"ב הוא רק ביטול היש ולא ביטול המציאות?

ולכן מפרש כאן שגם הביטול שבבריאה, ועד"ז בהנפש האלקית כמו שמתלבשת בנפש השכלית והבהמית, הרי הוא ביטול במציאות. וכמו שמבאר בסעיף ו' "לבתר ביתך הוא גילוי נפש האלקית כמו שמתלבשת בנפש השכלית והבהמית, שהביטול שלה הוא דוגמת הביטול שבבריאה. ונק' בית, כי כמו שבית הוא מקום מושב האדם כמ"ש כתפארת אדם לשבת בית, כך עולם הבריאה (עולם הכסא) הוא מקום מושב אדם העליון, שעיקר דירתו של אדם העליון בנבראים הוא כשהביטול שלהם לאלקות הוא באופן שזה (הביטול) הוא כל מציאותם". דהיינו שאע"פ שדירתו של אדם העליון הוא באצילות, אבל "דירתו של אדם העליון בנבראים" - הוא בעולם הבריאה, וזה משום "שהביטול שלהם לאלקות הוא באופן שזה (הביטול) הוא כל מציאותם", וזה עצמו מספיק לזה שאדם העליון ישכון בנבראים.

ז.

ועל זה ממשיך שם בסעיף ה', אע"פ ש"הביטול שבבריאה". . הוא ביטול במציאות היינו שכל מציאותו הוא ביטול", אעפ"כ הביטול שבעולם הבריאה - "כיון שבבריאה הו"ע ההשגה, והביטול שבבריאה הוא מפני שהשכל מחייב שלגבי אלקות אין מקום למציאות, הרי גם הביטול הוא מציאות, ואמיתית הענין דביטול במציאות הוא באצילות, שהביטול באצילות הוא לא מצד השגת השכל אלא מצד האלקות, שהוא לבדו הוא ואין זולתו". דהיינו שבביטול במציאות יש ב' אופנים. יש הביטול במציאות שבעולם הבריאה. ואמיתית הענין דביטול במציאות הוא באצילות.

ואולי יש לבאר ענין הביטול שבעולם הבריאה שהוא ע"ד ומעין הנה"ל בנוגע לנשמות. שנת"ל שבהשגת הנשמות באלקות, הגם שהיא דוגמת ביטול היש, מ"מ נרגש בו שאין זה ענינו, וענינו ומהותו הוא ביטול במציאות. ואולי י"ל שמעין זה הוא גם בעולם הבריאה בכלל. והביאור, שבענין ביטול במציאות, הרי ישנו איך שהוא [הביטול במציאות] במקומו [באצילות], וישנו איך שהוא [הביטול במציאות] 'נמצא' בהנבראים. וכשהוא נמצא בתוך הנבראים, הרי גדרו הוא שהביטול הוא בכל

מציאותם. דהיינו שזה שבמאמר כאן קורא להביטול שבבריאה ביטול במציאות, אף שברוב המקומות הרי"ז נקרא ביטול היש, הרי זה משום שבהביטול בהמציאות [בכמות] שבבריאה יש בו מעין הביטול במציאות [באיכות] של עולם האצילות.

וי"ל, שמצד גדרי הנבראים מצד עצמם, אפילו בעולם הבריאה שהוא רק אפשרות המציאות, אין שייך ענין של ביטול כזו שהוא בכל מציאות, וזה שבכל זאת יש ביטול במציאות בעולם הבריאה, הרי זה מצד שמתגלה בו ענין וגילוי שלמעלה מעולמו הוא. ובלשון המאמר "ודו"ר שכליים הוא שהאהוי"ר הם לא מצד טבעו ומציאותו אלא לפי שהענין האלקי שהשיג מחייב שצריך לאהוב את ה' ולירא ממנו". דהיינו שהאור המאיר בעולם הבריאה אינו אור מצומצם לפי ערך מציאות העולם, וכמו שהוא ביצירה, אלא הוא אור שלמעלה ממציאותם, וגם זה פועל הביטול במציאות שבעולם הבריאה.

[ואין זה סותר להכלל הנ"ל שכל דבר נוסף על מציאות אינו ביטול במציאות, משום שאם הדבר הנוסף הרי זה שייך אליו, ועד שזהו כל ענינו, אז אין זה ענין חיצוני. וכמו שהוא בעולם הבריאה, שענינו הוא השגת אלוקות, הרי זה שניתוסף בו השגת אלוקות, אינו ענין חיצוני בשבילו, אדרבה, הרי הדבר הניתוסף שייך למהותו וענינו, וא"כ אין שייך לומר שזהו דבר חיצוני בשבילו. והרי זה כמו השגת אלוקות שבנפש האלוקית, ש'ענינם של השכל ומדות דנה"א הוא (לא שכל ומדות סתם, אלא) השגת אלקות והרגשת אלקות", א"כ אין ההשגה באלוקות דבר נוסף על מציאותה, אדרבה, זהו מציאותה, ועד"ז הוא ענין דו"ר שכליים שבעולם הבריאה. ולכן הביטול שבעולם הבריאה הרי זה ביטול במציאות].

ואולי יש להוסיף שיש בהביטול שבבריאה חידוש אפילו לגבי הביטול שבאצילות, והחידוש הוא שאפילו ב'מציאות', נמצא אדם העליון, מצד הביטול במציאות שבבריאה. וזהו שמדגיש בהמאמר "ונק' בית, כי כמו שבית הוא מקום מושב האדם. . . כך עולם הבריאה. . . הוא מקום מושב אדם העליון, שעיקר דירתו של אדם העליון בנבראים הוא כשהביטול שלהם לאלקות הוא באופן שזה (הביטול) הוא כל מציאותם".

ה.

ואולי יש להוסיף, זה שבהמאמר מודגש באריכות שהביטול שבעולם הבריאה הוא ביטול במציאות, אין זה רק משום שזהו הפירוש ב"טוב ביתך" וכן"ל, אלא משום שזה נוגע לכללות הענין המבואר בהמאמר. שהרי בהמאמר כאן מבאר ומתרץ השייכות שיש בין הפסוק של "אשרי תבחר ותקרב ישכון חצריך נשבעה בטוב ביתך קדוש היכלך" לענין הברית. ומבאר שע"י המילה הוא המשכה שלמעלה מהשתלשלות, ובכדי שתהי' המשכה זו צ"ל תחלה השלימות דהשתלשלות (ד')

עולמות). ולפי"ז שמוכרח להיות השלימות בד' עולמות, מובן עוד יותר מה שמבאר בנוגע להשלימות שיש בעולם הבריאה, שיש בזה גם ענין ביטול במציאות. ובפרט מצד הענין בעבודת הנשמה - שגם כשהשכל והמדות דנפש האלקית מתלבשים בנה"ב, הביטול שבהם במהותם הוא ביטול במציאות.

ט.

ולפי"ז יש לבאר טעם האריכות בסעיף ב' וג' "דהחילוק בין חצר מקורה וחסר שאינו מקורה הוא גם בהלכה, דחצר שאינו מקורה . . מדאורייתא הוא רשות היחיד אבל מדברי סופרים הוא ככרמלית לפי שדומה לרשות הרבים, וחצר מקורה הוא רשות היחיד גם מד"ס". וע"ז מפרש בסעיף ג' "ועפ"ז יש לבאר זה שהדין שחצר שאינו מקורה הוא ככרמלית הוא מדברי סופרים, כי שמירת הבהמה (בעבודת האדם) היא בעיקר בנוגע למחשבה דיבור ומעשה, . . ושמירת העוף (בעבודת האדם) שהוא בנוגע לדקות דנוגה (כנ"ל) הוא בעיקר בנוגע לכחות הפנימיים, שכל ומדות . . אין מספיק שגודר את החצר במחיצות, . . ולכן צריך שהחצר שלו יהי' מקורה בגג, . . וכיון שהעיקר הוא המעשה, לכן, מדאורייתא גם חצר שאינו מקורה הוא רשות היחיד, יחידו של עולם, אלא שמדברי סופרים [שענינם הוא להגבי' ולהעלות את האדם, שיהי' כלי לאלקות גם מצד שכלו ומדותיו], בכדי שהאדם יהי' רשות היחיד ליחודו ית' הוא ע"י שמקורה בגג". וצריך להבין מהו הטעם שמאריך לבאר מהו הדין דאורייתא, ומהו הדין מדברי סופרים, ומהו ענינם של דברי סופרים? וע"פ הנ"ל י"ל שמאחר שכל אריכות המאמר בא בשביל לבאר שדוקא ע"י השלימות בהשתלשלות, נמשך הלמעלה מהשתלשלות ע"י מילה, לכן מבאר ומדגיש, שאע"פ שיש הדין והשלימות בעולם היצירה איך שהוא מדין דאורייתא, אבל עדיין אין זה תכלית השלימות של עולם היצירה, ודוקא ע"י הדברי סופרים "שענינם הוא להגבי' ולהעלות את האדם, שיהי' כלי לאלקות גם מצד שכלו ומדותיו", ישנה תכלית השלימות של עולם היצירה.

יו"ד.

ואולי עפ"ז יובן עוד יותר ההדגשה בסוף המאמר אודות ההכנה למילה, שאינו רק בנוגע השלימות שבד' העולמות, אלא שצריכים גם ההכנה שמצד שם הוי', "הו' שקודם ברית מילה אומרים הפסוק אשרי תבחר ותקרב גו', כי ד' העולמות אבי"ע הם בכלל סדר ההשתלשלות, ומילה היא למעלה מהשתלשלות . . ולכאורה יש להוסיף, דמילה היא למעלה לא רק מד' העולמות אלא גם מד' האותיות דשם הוי' (לשון מהוה) שמהם מתהווים ד' העולמות . . כי העבודה בד' הענינים שבפסוק זה שהם כנגד ד' העולמות וד' אותיות שם הוי' היא ההכנה והכלי להגילוי שלמעלה מהשתלשלות". שלכאורה ענין זה אינו שייך להביאור שבהפסוק אשרי תבחר, אלא

הרי זה הוספת ענין חדש. וע"פ הנ"ל י"ל שעפ"ז מבואר שהשלימות שבהשתלשלות כולל לא רק העולמות אבי"ע, אלא גם שם הוי' המהווים, שגם זה חלק מהשתלשלות כמבואר בכ"מ, ורק כשיש השלימות גם בזה, נמשך הלמעלה מהשתלשלות.



הערות וביאורים בשו"ע אדה"ז סי' תע"ב

הרב שמואל שיחי' זאיאנץ

ר"מ בישיבה

ומח"ס "יסודי השולחן וזיקוקי אורותיו"

כתב אדה"ז בשולחנו, סי' תע"ב, סעי' א':

"יהיה שולחנו ערוך מבע"י כדי להתחיל הסדר מיד"

איתא בטור בסי' תע"ב: "ויהיה שולחנו ערוך מבע"י כדי לאכול מיד כשתחשך ואף אם הוא בבה"מ יקום משום שמצוה למהר ולאכול בשביל התינוקות שלא ישנו", ועד"ז כותב המחבר, בס"א: "יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום, כדי לאכול מיד כשתחשך". הנה חלק הב' איתא בגמ' פסחים דף ק"ט ע"א: "אמרו עליו על רע"ק מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבהמ"ד חוץ מערבי פסחים... בשביל תינוקות שלא ישנו". ואולי מגמ' זו לומדים גם את חלק הא' של ההלכה: שיקום מבהמ"ד "בערב פסח" כדי שיערוך השולחן באותו שעה, כדי שכתשחשך "מיד" יוכל להתחיל הסדר, (הלשון "לאכול מיד" יתפרש להלן על ידי רבינו).

וז"ל אדה"ז בסעי' א': "יהיה שולחנו ערוך מבעוד יום כדי להתחיל הסדר מיד כשתחשך, ואף אם הוא בבית המדרש יקום מיד כשתחשך, שמצוה למהר להתחיל הסדר בשביל התינוקות שלא ישנו, והתורה אמרה והגדת לבנך ביום ההוא".

רבינו משנה קצת, שמפרש שטעם הלכה זו הוא בכדי "להתחיל הסדר מיד" (במקום "לאכול מיד"), כיון שבאמת אין מתחילין האכילה "מיד" כשתחשך, שהרי קודם צריך לקדש כו' ואח"כ מתחיל ההגדה קודם שאוכל, ועוד: בפשטות עיקר הענין הוא שלא יישנו בשעה שמספרים להם סיפור יציאת מצרים, ולכן מפרש שהכוונה כדי "להתחיל הסדר מיד" כדי שלא יישנו התינוקות לפני שמקיימים המצוה ד"והגדת לבנך ביום ההוא", ובמשנ"ב כותב בסק"א: "כדי לאכול מיד - לאו דוקא, והכוונה כדי שיהיה אפשר לו להתחיל הסדר תיכף משתחשך ולא ישתהה". ובשער הציון כותב שכן כתב רבינו "ופשוט". ואולי יש להוסיף בכוונת הטור והמחבר: שעל ידי שהשולחן ערוך קודם, יודעים התנוקות שימהרו לאכול, ובמילא לא ישנו.

ויש להוסיף, שאין לכלול בדברי המחבר ב"כדי לאכול מיד", שיש לפרש שכוונת המחבר בלאכול מיד בתחילת הסדר קאי אאכילה של התינוקות¹, כיון שבסכ"ג כותב:

1) ויש לציין: שאכן מוצאים באיזה ראשונים (הראב"ד פ"ז חו"מ ה"ג, ור"י מלוניל) שפרשו כוונת הגמ' פסחים קט"א, "חוטפין מצה שלא יישנו התינוקות" שהכוונה, ש"ממהרין לאכול כדי שלא

"אם אי אפשר לו לעשות הסדר בתחלת הלילה מיד והתינוקות רוצים לאכול אף על פי שמותר ליתן להם לאכול קודם שישמעו הקידוש וההגדה כמו שנתבאר בסימן רס"ט ותע"א, מכל מקום ימהר לסלק המאכל מלפניהם ולא יניחם לאכול הרבה שלא ישנו בשעת אמירת ההגדה", וכפי שמציין שם לדברי הרשב"ם קט, א בפירוש "חוטפין מצות בלילי פסחים" דפירש הרשב"ם שם "...מסלקים את הלחם מיד התינוקות שלא יהו ישינים מתוך מאכל הרבה, על דרך התנוק אחר אכילתו, ושוב לא ישאלו", דנראה מזה, דאדרבה, מסלקים מהם המאכל שלא ישנו על ידי אכילה. והגם שאפשר שכל מה שמבואר שם הוא רק שיסלקו מהם שלא יאכלו הרבה אבל במה שיאכלו מעט (מתוך שכבר התחילו הסדר עד שהתחילו לשאול, אין לשלול ליקח מהם המאכל, שיאכלו מעט, מ"מ אין נראה לפרש שנתנית המאכל יגרום "שלא יישנו התינוקות" (ואולי "שלא ירעבו") ולכן נמצא שצריכים לפרש כפשוט, שכוונת המחבר הוא שימהרו לסדר מבע"י כדי שיתחילו מיד ובמילא לא ישתהו שאז ישנו התינוקות, ומה שכתבו "כדי לאכול מיד כשתחשך", הכוונה שיתחילו הסדר מיד כשתחשך ובמילא יוכלו לאכול בהקדם יותר בלי שהייה יתירה, ועי"ז (שהתינוקות יודעים שלאחרי ההגדה בלי שהייה יאכלו) לא יישנו.

"לא יאכל ולא יקדש קודם שתחשך"

המשך דברי הטור והמחבר: "אבל לא יאכל קודם שתחשך, אף על גב דבשאר שבתות וי"ט יכולין להוסיף מחול על הקודש, פסח שאני דזמן אכילת מצה אינו אלא בלילה דומיא דפסח", וכמו שמצטט בב"י מהרא"ש פרק ערבי פסחים: "אף על גב דבשבתות וימים טובים יכול להוסיף מחול על הקודש ולאכול קודם שתחשך כדאמרינן פרק תפילת השחר (ברכות דף כ"ז ע"ב) בערב פסח לא מצי אכיל עד שתחשך, וכן משמע בירושלמי ותנן נמי לקמן (זבחים דף נ"ו ע"ב) הפסח אינו נאכל אלא בלילה, ומצה איתקש לפסח (פסחים דף ק"כ ע"ב) דכתיב (שמות י"ב ח') "על מצות ומרורים יאכלוהו". אלא שהב"י מוסיף אדברי הטור (שלא רק שעצם אכילת המצה אין לאכול עד שתחשך, אלא) שגם עשיית הקידוש אין לעשותו קודם שתחשך, ומביא מהתרומת הדשן: "וכתוב בתרומת הדשן (ח"א סי' קל"ז)² דאף על

ישנו", הרי לכאורה מוכרחים לפרש כוונתם, שהוא שלא ישנו בשעת אמירת הלל, (ולא בשעת ההגדה) וכמו שכתב הר"י מלניל להדיא, "ויגמרו ההלל עמנו!" שהרי אין אוכלים לפני ההגדה.

(2) ויש לציין הכתוב בתורה"ד עצמו בהמשך שם: "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 היה יכול להניח לפניו. וא"כ ע"כ אין לומר האגדה (ההגדה) קודם הלילה ממש, והשינוי נמי אין כאן דרך כדי שישאל הבן ויגיד לו האב. וקידוש נמי הואיל וכוס בכלל ד' כוסות מן הרמוזים בלשון גאולה במצה שהיא זכר לחירות, א"כ כולו צריכין שיהא לילה ממש": (א) מבאר שמוכרח לפרש "בשעה שמצה . . מונחים" שאין הכוונה אהנחה

גב דקודם שיסיים ההגדה ויגיע לאכול מצה ומרור יהיה לילה ממש, מכל מקום כוס של קידוש שהוא אחד מארבע כוסות וגם אכילת שאר ירקות ויתר שינויי דעבדינן כדי שישאלו התינוקות וכל שכן ההגדה עצמה בעי נמי דליהוי בשעה שראוי לאכול מצה ומרור". היינו, שגם: (א) הקידוש שהוא (לא רק קידוש, אלא גם) אחד מד' כוסות. (ב) אכילת הירקות להיכירא. (ג) שאר השינויים הנעשים "כדי שישאלו התינוקות". (ד) ובוודאי עצם ההגדה, על זה צריכים להיעשות "בשעה שראוי לאכול מצה ומרור".

וכן כתוב במחבר בהמשך הסעיף: "אבל לא יאמר קידוש עד שתחשך", ובנ"כ פירשו דבר זה: ה"ט"ז כותב בסק"א: "...כתב מהר"ל מפראג בכל ע"ש ויו"ט שמוסיף מחול על הקודש עכ"פ צריך שתהיה גמר הסעודה בלילה דכתיב תלתא היום וחדא בלילה מדאורייתא וכשמפסיק מאכילתו קודם חשיכה לא יצא דאכילה צריכה דוקא בלילה משא"כ בערב פסח דגם הקידוש צריך שיהיה בלילה, ונ"ל הטעם דמצות אכילת מצה היא בכלל הקידוש ובשבילה בא הקידוש". שהאמת גם בשו"ט צריך ש"גמר הסעודה" יהיה ביום השבת עצמו (ולא רק בתוספת), אלא שההוספה של פסח הוא, שגם הקידוש יהא ביום עצמו, והוא משום עצם "אכילת המצה בכלל הקידוש, ובשבילה בא הקדוש", ולכאן צלה"ב דיוק כוונתו בדבר, דלכאן' הקידוש והאכילה הם ב' מצות נפרדים, והיאך האכילה "בכלל" הקידוש, ומה שכתב: הקדוש בשביל המצה, גם זה צ"ע בכוונתו, שהרי לכאן' הקידוש בא לקדש היום בקדושת מקרא קודש, כמו בשאר שו"ט. ובערוך השולחן למד בכוונתו: "ועוד שהרי הקידוש הוא בשביל אכילת מצה ככל קידוש במקום סעודה, וכיון שאכילת מצה בלילה גם הקידוש צריך להיות בלילה [ט"ז סק"א]", והיינו שלזה כיוון ה"ט"ז באומרו "בשבילה בא הקידוש" היינו שהקידוש במקום סעודה (ולדעתו היינו בשביל הסעודה), ונכלל בזה, שכמו שהסעודה צריה להיות בלילה, לכן גם הקידוש הבא "במקומה" גם היא צריכה להיות בלילה (ועד"ז כותב הפמ"ג בא"א א' מעצמו, וגם חידש נפק"מ בין הטעם דהתרה"ד והטעם ד"אין קידוש אלא במקום (וזמן) סעודה: "וסוכות הקידוש בלילה דווקא, דאין קידוש אלא במקום סעודה, ולא יאכל עד הלילה כבסימן תרל"ט בט"ז [ס"ק] י"ב, מה שאין כן לתרומת הדשן י"ל דרשאי לקדש בסוכה בעוד יום").

הגשמית, שהרי יכול להניח מבעוד יום, והברייתא שוללת אמירת ההגדה מבע"י באומרו "בשעה שמצה . . מונחים", אלא מוכרח שהכוונה: "שראי לאכול המצה והמרור. (ב) דבר זה אינו רק לענין עצם ההגדה, אלא גם לענין ההכנות והשינויים שעושים כדי שישאל הבן "ויגיד לו האב". (ג) גם הקידוש נכלל בזה מחמת שכוסו הוא מד' כוסות שהם "רמזים" "בלשון גאולה", ואולי יש להגיה "כמצה" (במקום "במצה") דהיינו שהכוסות דומות בעניינם כמו מצה: שכמו מצה היא "זכר לחרות", כמו"כ הכוסות שהם לשון גאולה עניינם זכר לחרות. וראה להלן בדברי רבינו בפירוש ענין זה.

המג"א כותב בסק"א: "עד שתחשך. דכוס של קידוש הוא אחד מארבע כוסות וכולן צריכים להיות בלילה (ת"ה)", ולא ביאר להדיא למה הד' כוסות צריכים להיות בלילה, ולא ציטט דברי הת"ה בסופו.

החוק יעקב כותב בסק"ג: "קודם שתחשך. עיין בתרומת הדשן סימן קל"ז דאף הקידוש צריך לשנות ג"כ בלילה דוקא, דומיא דאכילת פסח, והובא ג"כ בב"י [ד"ה אבל]", "כנ"ל, אלא שמסיים: "...אכן מהרי"ל בהלכות הגדה סותר טעם זה, וכתב דעיקר הטעם שמתחילין בלילה משום טיבול ראשון ושאר סדר הגדה שצריך להיות בלילה, ואולי לא יוכל למשוך עם הקידוש עד הלילה, לכן מתחילין דוקא בלילה". דלדעת המהרי"ל אין חיוב להתחיל הקדוש בלילה, אלא שעיקר הטעם להתחילו בלילה הוא משום ההגדה והטבול ראשון (הקשור להגדה), ולכן כותב שם: שאולי מה שגם מקדשין ושותים הקידוש בלילה הוא משום שלא יוכל למשוך עם הקידוש עד הלילה, ונצטט הדברים שלכא' אליהם מכוונים הח"י: אמר מהר"י סג"ל פליאה נשגבה בעיני על מה שצריכים בע"פ להמתין עם הסדר עד הלילה. אי משום "בערב תאכלו" והא עדיין אף אם יתחיל שעה ויותר קודם הלילה, ע"י הקידוש וסיפור ההגדה יהיה לילה טרם שיאכלו מצה. וכ"ת משום שתיית הכוסות שצריכים נמי להיות בלילה דומיא דמצה, תקשה לך על שני כוסות האחרונים דלאחר אכילה יהיו ג"כ מחייבים לשנות קודם חצות כדרך מצה. וכן איתא מ"ד שרוצה להקיש ד' כוסות ומצה ונסתר מטעם זה. ואמר שנראה בעיניו טעמא משום שאכילת ירקות אתא למען שישאלו תינוקות, א"כ צריך להיות בלילה דכתיב בעבור זה (שמות יג, ח), בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכתיב והגדת לבנך (שם, שם) וההגדה בלילה היא. וכ"ת עדיין יתחיל מבע"י וע"י קידוש ימשך, דיש לך אדם שאין מאריך בקדוש. וטבול ראשון מיד אחר קידוש קודם סיפור הגדה, עכ"ל.

היינו, שלדעתו אין סברא שהכוסות יהיו דוקא בשעה שראוי לאכול המצה, שהרי הכוסות האחרונים אין מחייב לשנות בשעה שראוי לאכול המצה, שהרי אין מחייבים לשנותם קודם חצות דוקא! וא"כ מוכח מזה לדעתו שגם הקידוש אין מעכב להיות בלילה בשעה שראוי לאכול מצה, אלא שההגדה והטבול שהעשה כדי שישאלו צריכה להיות בלילה, ולכן כותב: שאולי הטעם מה שמקדשים בלילה, משום שיש אלו שאין יכולים "למשוך" ולהאריך בהקידוש ולכן אם יגמרו קודם הלילה יעשות הטבול קודם הלילה ולכן מתחילים גם הקידוש בלילה. עכ"ל.

ונראה עכשיו דברי רבינו, שכותב בס"ב: "ומכל מקום לא ימהר להתחיל הקידוש קודם שיהיה ודאי חשיכה אף על פי שבשאר ימים טובים יכול האדם להוסיף מחול על הקודש לקדש ולאכול מבעוד יום". רבינו גם הוא מעתיק דברי המחבר ומבאר לאור התרה"ד, שלמרות שימהר ששולחנו יהיה ערוף מבע"י, אין למהר לעשות הקידוש קודם שיהיה "ודאי חשיכה", שלמרות שבשאר (שבתות וגם) יו"ט יכול

להוסיף מחול על הקודש מבע"י (עוד לפני "ספק חשיכה") ועי"ז יוכל גם לקדש וגם לאכול מבע"י³.

"מכל מקום בפסח אינו יכול לעשות כן": רבינו מדגיש בתוקף ש"אינו יכול" לעשות כן (הן שאינו יכול לאכול קודם שתחשך, והן שאינו יכול אפי' לקדש קודם שתחשך).

"לפי שאכילת מצה הוקשה לאכילת פסח שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו ובפסח נאמר ואכלו את הבשר בלילה הזה בלילה ממש": כפי שהובא בב"י, לעיל, אלא שרבינו מוסיף להדגיש: "בלילה הזה 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": כאן מסביר רבינו דברי התרה"ד וכוונתו, שכיון שד' כוסות הם תקנות חכמים הקשורים למצות הלילה, לכן מובן שתקנתם היא "מעין דאורייתא" ומצות דאורייתא דלילה זה, וכמו שמצות אלו שייכים דוקא ללילה, כמו"כ המצות שתקנוהו חכמים כולל גם הד' כוסות, תקנוהו דוקא בלילה ממש.

"וכוס של קידוש הוא אחד מן הארבע כוסות לפיכך צריך בלילה ממש ולא במה שהוסיף מחול על הקודש": ולכן כיון שכוס הקידוש היא אחד מד' כוסות אלו, לכן צריך שגם היא תיעשה בלילה ממש ואינו דומה לשאר קידושים של יו"ט שיכול לעשות משעה שמוסיף מחול על הקודש.

(ולכא' לפי זה נמצא: שבאם עשה קידוש על הכוס לפני שהחשיך, לאחר שהוסיף מחול על הקודש, דלכא' אי אפשר לו לתקן עוד לחזור לשתות עוד כוס, שהרי באמת הקידוש כבר יצא, אלא שהפסיד מצות הכוס שבזה, ואם יחזור לשתות עוד כוס, הרי לא יוכל לחזור לעשות על כוס קידוש, וא"כ "מה ירוויח". ולכא' אין יכול לתקן

(3) ולא הזכיר כאן דברי ושיטת הט"ז שמחוייב לגמור הסעודה (בשבת ובמילא גם) ביו"ט עצמו, כמ"ש רבינו עצמו שיטה זו בסי' רס"ז ס"ג: "...ויש מחמירים שימשיך סעודתו בלילה עצמו שיאכל כזית לפחות אחר צאת הכוכבים כדי שיקיים ג' סעודות בשבת עצמה דכיון שג' סעודות אלו למדום חכמים ממה שנאמר ג' פעמים היום אצל אכילת המן בשבת לפיכך צריך לאכלן בעיצומה של יום ולא בתוספתו וטוב לחוש לדבריהם". דלכא' בפשטות הדינים ביו"ט בעניינים אלו דומין להדינים בשבת וכמ"ש רבינו בסי' תקכ"ט ס"א: "כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים שנאמר לקדוש ה' מכובד וכל ימים טובים נאמר בהן מקרא קדש", ובהמשך שם מבאר גם דיני העונג והסעודה בס"ג - ד' כו', ונראה לכא' שגם בדין זה צריך שימשיך ביו"ט עצמו לאכול עכ"פ כזית משחשיכה, מ"מ, נראה שרבינו השמיט זה כאן (בנוסף על שנראה שאין עיקר הדין, וכמ"ש שם "טוב לוש לדבריהם" שהוא "חשש" בעלמא, הנה בנוסף לזה) עיקר כוונת רבינו כאן, הוא שאפי' לשיטה הכי מקילה בשאר יו"ט לאכול ובמילא לקדש לפני חשיכה, מ"מ לא יועיל זה לגבי פסח כבפנים.

לשתות עוד כוס כד' כוסות גם באם לא יוכל לעשותו על הסדר של כוס קידוש, לקיים הד' כוסות, כיון ש"תקנו חכמים לשתות ד' כוסות בלילה זה, יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד" (לשון רבינו סי' תע"ט ס"א), ומסיים שם בסוגריים: "(ואם לא עשה כן לא יצא יי"ח ד' כוסות כמו נתבאר בסי' תע"ב)", וקשה לומר, שכיון שלא קידש בלילה ממש, לכן יהיה מותר לו לחזור ולעשות קידוש בלילה (כיון שהתקנה בלילה הזה היה שיעשה קידוש בלילה ממש), דלכא' נראה בפשטות, שעצם הקידוש יוצא בליל פסח (מהלכות ולתא דקידוש) כבשאר יו"ט ולכן לא יוכל לחזור ולקדש ובמילא הפסיד הכוס ראשון של הד' כוסות בלילה הזה. וצ"ע בזה (וגם במה שכותב רבינו בסוגריים בסי' תע"ט האם מסתפק בפרט זה)).

"דרך חירות" ו"זכר לחירות"

כתב הטור: "ויסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות": בפשטות יש כאן ב' חיובים: (א) שיסדר על השולחן באופן יפה על ידי כלים נאים כפי מה שאפשר לו, (ב) שיכין מקום שיושב שיוכל לישב "בהסיבה", "דרך חירות".

ובשו"ע כותב בס"ב כלשון הטור דלעיל כלשונו ממש, (אלא שבמקום "ויסדר" כתוב "יסדר" (בלי וא"ו), ולכא' בפשטות הוא משום, שבטור כל הסימן בא בהמשך אחד, משא"כ בשו"ע שמחולק לסעיפים).

בפשטות נראה שהלכות אלו, קשורים למה שיש לו לעשות דברים שהם "דרך חירות" וכמו שהוא בהלכה הב', שיכין מקום מושבו לקיים מצות הסיבה דעניינו להראות "דרך חירות" כדלהלן בדברי רבינו, הנה מעין זה הוא ההלכה שיסדר כלים נאים בשו"ע עניינו קשור לזה, ואכן הגר"א כותב בהלכה זו כאן: "יסדר. שזהו בכלל דרך חירות כמ"ש עבדא דמפיק כו". ולכאורה כוונתו למ"ש בגמ' קט"ז, ע"א, "עבדא דמפיק ליה מארי' לחרות ויהיב ליה כספא ודהבא מאי בעי למימר", שהקב"ה הוציאנו לחירות ונתן לנו כסף וזהב המצריים, ולכן נראה מדבריו, שיסדר שולחנו בכלים שבזה מראה "דרך חירות" שמשבח הקב"ה שהוציאנו לחירות ובאופן שיש לנו כלים נאים שנתן לנו.

והנה בחי' הגר"ח על הש"ס (סטנסיל) מביא דברי הגר"א שהכלים נאים בכלל "דרך חירות" ומבארו, ע"פ מה שרש"י והרשב"ם כתבו שההסיבה צריך להיעשות שמסיב במיטה על השולחן, שיש חירות מיוחד בזה שההסיבה על השולחן, ובאופן אחר אין זה הסיבה, ולכן (כיון שההסיבה צריכה להיות על השולחן), לכן שייך שיהיה שולחנו מסודר בכלים נאים משום מצות הסיבה דרך חירות, והיינו דמבאר שאכן אין המבואר בשו"ע ב' דינים: (א) שיסדר שולחנו בכלים נאים. (ב) שיכין מקום מושבו

שישב בהסיבה (כמו שכתבנו לעיל), אלא שהוא דין אחד שההסיבה על השולחן ובמילא יכין מקום מושב זה, ויסדר עליה בכלים נאים.

אבל לכא' יש לדון, שהגר"א עצמו לא כתב להדיא שהדרך חירות קשור להיות פרט בההסיבה, שצריך להיות על השולחן, אלא העיר שעצם הסדור של כלים נאים מקרי להמבואר בגמ' שהקב"ה הוציאנו לחירות ונתן לנו זהב וכסף, ולכן כשאנו מקיימים "להראות כאילו יצא ממצרים", הרי מה שמראה שיש לו כלים זהב, הוא במקביל למה שהקב"ה נתן כסף וזהב המצריים, וזה עצמו חלק מ"להראות דרך חירות" והאופן שהקב"ה הוציאנו לחירות הוא באופן שנתן לנו כסף וזהב, ואין זה קשור דוקא למה שמיסב על השולחן דוקא.

ומעין זה נראה בדברי המהרי"ל דכתב בסדר ההגדה: "אמר מהר"י סג"ל כל ימות השנה טוב למנוע כלים נאים למען מיעוט שררה וזכר לחורבן. לבד מלילות הסדר לפי שהתורה הזהירה להראות דרך חירות, וכן בא"ח. על דרך שמשתמשין בכלי כסף וזהב ובגדי צבעונים באותה הלילה. ואפי' כלים הממושכנים בידו מן הגוים מותר להשים אותם על שלחן מיוחד לשמוח בראותם. וכן העיד שעשה כן אביו מהר"ם סג"ל". שבלייל פסח יש לו "להראות דרך חירות", ולכן משתמש בכלי כסף וזהב ובגדי צבעונים, ולכן יש להשתמש בלייל זה בכלים נאים.

והנה יהיה היאך שיהיה, ביאור זה בההלכה של סדור השולחן קשור עם "דרך חירות", אבל כשמעיינים בדברי רבינו לכא' מבאר באופן שונה קצת, ואכן הגר"ח דלעיל שם לב לשינוי בדברי רבינו מביאור הגר"א:

ו"ל רבינו: "אף על פי שבכל השנה טוב למעט בכלים נאים וזכר לחורבן מכל מקום בלייל פסח טוב להרבות בכלים נאים כפי כחו אפילו הכלים שאין צריך לסעודה יסדרם יפה על השולחן לנוי וזכר לחירות":

דלכאורה מקור תוכן זה, מקורו מהמהרי"ל דלעיל, ומדגיש שמה שמראה כלים נאים על השולחן, הוא אפי' בכלים "שאין צורך להסעודה"⁴, ומדגיש עוד בביאור השו"ע: ש"יסדרם יפה על השולחן" (שזה הכונה בשו"ע, יסדרם שולחנו יפה), אבל מה שמודגש עוד יותר, הוא שמשנה מלשון המהרי"ל, (שאינו כותב שענין ההלכה כאן הוא: "להראות דרך חירות", אלא) שהסידור בכלים נאים על השולחן הוא "זכר לחירות" ולא "דרך חירות", שנראה מזה, שאין עצם מה שמניח כלים נאים על השולחן "דרך חירות", שאין זה רק כשעצם ההסיבה או כשמכין מושבו בכדי לישב בהסיבה, אבל לא מה שמסדר על השולחן כלים נאים, אלא שהסדור הזה עניינו הוא "זכר לחירות", והיינו שבמקום מה שבכל השנה יש למעט בזה "זכר לחורבן", בליילה

4 וכדברי הח"י סק"ד שעצם הדבר שמשים על שולחן מיוחד לנוי בעלמא הוא המבואר כאן.

הזה יש להרבות בזה "זכר לחירות" (אף שאין זה מעשה שמראה בעצמו שהוא בן חורין, מ"מ, במעשה זה ישנו "זכר" לענין החירות וגאולה), בזה שעושה השולחן להיות "נאה" במקום שאר השנה שממעט בכלים נאים משום זכר לחורבן.

ונמצא שלדברי רבינו שיש לנו ב' הלכות נפרדות: (א) סדור השולחן בכלים נאים, "זכר לחירות". (ב) הכנת מקום מושבו כדי שיוכל לקיים מצות "להראות דרך חירות" שהוא דוקא על ידי ההסיבה. ומה שזכרו ב' הלכות ביחד, הוא מחמת שהם קשורים לסדור השולחן.

והנה דברים אלו בדעת רבינו מקבילים לדעת ודברי רבינו בנוגע לעוד ענין: בעצם הגדרת דין ותקנת ההסיבה מצד אחד, ולאידך הגדרת תקנת ארבע כוסות שתיקנו חכמים, מהו גדרו ועניינו: דלכאורה רואים בזה חילוק בין סגנון הרמב"ם ודברי רבינו:

שהרי הרמב"ם כותב בפ"ז חומ"צ ה"ו כותב: "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא בתורה וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית". היינו, שיש חיוב דאורייתא להראות עצמו בליל הפסח כאילו הוא עצמו היית עבד ויוצא עתה ממצרים. ובהמשך כותב בה"ז: "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות, וכל אחד ואחד בין אנשים בין נשים חייב לשתות בלילה הזה ארבעה כוסות של יין, אין פוחתין מהם, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבעה כוסות". דנראה שמצד תקנת ההסיבה, והד' כוסות בחדא מחתא, והוא כתוצאה מחיוב להראות כאילו יצא ממצרים, ולכן "מיסב דרך חירות" ושותה ד' כוסות, שגם בזה מראה דרך חירות.

ולכאור' מקורו של הרמב"ם באלו הוא: (א) בנוסף על העיקר שפשטות ענין "ההסיבה" מורה על הנהגה של חירות, גם ההלכות שמובאים בגמ' בקשר להסיבה מראים שעניינו הוא "דרך חירות" ושלכן שקו"ט אם נשים, תלמיד ושמש חייבים בזה, או שמא אין להם "דרך חירות" כזה כשהם בפני רבם וכיוצא (ב) כמו"כ לדעת הרמב"ם הוי תקנת ד' כוסות, ובלשון הגמ': "רבינא אמר: ארבעה כסי תיקנו רבנן דרך חירות...", שלפי"ז בזה איתא להדיא שתיקנו חכמים לשתות ד' הכוסות "דרך חירות", וכן למד להדיא בשיטתו וכוונתו בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם פ"ז ה"ט, שמביא דבריו בה"ז וכותב: "הרי שזהו יסוד הנך תרתי מצות דהסיבה וד' כוסות בכדי שיראה עצמו דרך חירות כאילו הוא עצמו יצא ממצרים...".

משא"כ סגנון רבינו הוא לחלק בזה בין תקנת ההסיבה ותקנת הד' כוסות: שהרי לענין עצם תקנת ההסיבה כתב כדברי הרמב"ם, וז"ל בס"ז: "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים לפי שבכל דור ודור חייב האדם

להראות את עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים שנאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא וזכרת כי עבד היית במצרים כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד ונפדית ויצאת לחירות לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות כמו שנתבאר". דמבואר להדיא שהחיוב של הסיבה, וההכנת מקום מושבו שיוכל להסב הוא תוצאה מחיובו "להראות" כאילו הוא יצא ממצרים.

אמנם בנוגע לשתיית ד' כוסות, כותב רבינו שם בהמשך סי"ד: "ובשעת שתיית ד' כוסות, לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה". שלא כלל חיוב שתיית ד' כוסות להמשך חיוב "להראות עצמו כאילו הוא יוצא משעבוד מצרים" ושהיא מעשה שיש בה בעצמה "דרך חירות" (כמ"ש לענין הסיבה), אלא חיובה היא אך ורק "זכר לחירות לגאולה" (אלא שאעפ"כ: בדברים אלו שיש בהם "זכר לגאולה וחירות" חייבו חכמים שבעשיית הללו יסב דרך חירות כפי שמסיים בהלכה זו: "לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות", וכפי שמבאר רבינו בלקו"ש חי"א עמ' 15 הערה 9: שגם אם חיוב הסיבה הוא חיוב כללי בפ"ע להראות חירות, תקנוהו רק באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו', "והטעם י"ל - כי הסיבה עניינה הוא בכדי "להראות א"ע כאילו הוא יוצא משעבוד מצרים . . ויצאת לחירות" ...ולכן חיובה דוקא "בדברים אלו (ש)-הם זכר לגאולה ולחירות".

והביאור בזה כפי שמתבאר מדברי רבינו בלקו"ש הל"א עמ' 56: "ובפרט שמצות אלו אין עיקר ענינם "להראות" חירות, כי אף ש"דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות" - מ"מ, אין גוף מעשה המצוה (בדברים אלו) פעולה המורה על חירות. ולדוגמא - אכילת מצה, שהגם שטעם אכילתה הוא מפני שמצה הוי זכר לגאולת מצרים ("שלא יכלו להתמהמה כו"), הרי פשוט שאין מעשה אכילת המצה ענין המורה על "דרך חירות" (כמו בפעולת ההסיבה, שעצם ההסיבה מורה על הנהגה של בן חורין, וכדרך מלכים וגדולים)..."

אבל הרמב"ם יסבור שעצם שתיית ד' כוסות עניינו בעצם מורה על מעשה חירות (כמו ההסיבה), ושאינ שתיית ד' כוסות מאכילת מצה (שגם להרמב"ם אינו אלא זכר לחירות)".

אדאיתנן להכי נאמר שכמו"כ הוא ביאור החילוק בין דברי המהרי"ל שמבאר גם ההלכה של סידור כלים נאים על השולחן דעניינו "להראות דרך חירות", משא"כ לדעת רבינו (למרות שכותב בסי"ד ש"כל מעשה הלילה" צריכים לעשות "דרך חירות" מ"מ) אינו כותב שסידור כלים הנאים הם "דרך חירות" אלא "זכר לחירות", דלעת רבינו, הרי רק מה שעושה בגופו ממש דרך "מלכים גדולים" נחשב ל"מעשה חירות" משא"כ סידור כלים נאים שאינו נעשה על ידי גופו, ואין זה מעשה המיוחד

של מלכים וגדולים, אין בזה "דרך חירות" שצריך להיעשות על ידי עצמו כדי "להראות" כאילו יצא ממצרים.

רעיון וחידוש בהסיבה, ו"חייב לראות" ו"להראות" כאילו יצא ממצרים

והנה אדאיתנן להכא (שלדברי רבינו הרי"ז דוקא לההסיבה, והכנת מקום מושבו כדי שיסב, ואפי' סדור כלים הנאים אין נכללים ב"דרך חירות"), אולי נבוא לבאר דבר מעניין:

דהנה בהמשך הגמ' ק"ח ע"א והתחלת ע"ב (לאחרי שדן בענייני הסיבה) העתיק הגמ' דברי ריב"ל שאף הנשים מחויבות בד' כוסות, אע"פ שזה מ"ע שהו"ג, משום "דאף הם היו באותו הנס", ולכא' יש מקום לעיין קצת: למה לא העיר ר"ל בזה גם לענין הסיבה, דלפנ"ז, הגם שנאמר ד"אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה", מ"מ "באשה חשובה היא, צריכה הסיבה", ולכא' למה לא העירו בזה, דמדוע תתחייב האשה בהסיבה, והרי זה מ"ע שהו"ג, שהרי אין חיוב הסיבה אלא פעם אחת בשנה בליל הפסח (כמו ד' כוסות), ואע"פ שיש לחלק בין ד' כוסות: שהוא חיוב על כל הנשים ובין הסיבה שחיובו הוא רק על הנשים החשובות, מ"מ, כיון שהגמ' דן והזכיר דין ההסיבה אצל הנשים לפנ"ז, מה לא העיר הגמ' שהטעם לחיובה בזה, הוא מחמת ש"אף הם היו באותו הנס"? והגם שאפשר שהגמ' סמכה על דברי ריב"ל המובא לאח"ז, מ"מ אינו גלאטיק כ"כ, למה הוזכר לפנ"ז למה לא כלל ריב"ל דינו גם על ההסיבה ביחד עם חובתה בד' כוסות?

ואולי נאמר דבר חדש ע"פ הנ"ל: כיון שההסיבה, הוא החיוב היחידי שחכמים תיקנו "להראות" יציאה ממצרים, הנובע מחיוב "שבכל דור ודור חייב אדם לראות עצמו כאילו יצא ממצרים" והרי החיוב הזה מודגש על ידי חז"ל על "בכל דור ודור", ובמיוחד פירש רבינו בתניא פמ"ז שחיוב זה אינו רק "בכל דור ודור", אלא "בכל יום ויום, כאילו הוא יוצא היום ממצרים", ובלקו"ש חי"ב חג הפסח הע' 23 כותב רבינו דלמה נאמר שהכתוב בתניא חולק על מ"ש בשו"ע והרמב"ם, והגם שבפשטות חיוב זה הוא לענין "לראות" א"ע, משא"כ החיוב ד"להראות" א"כ כאילו יצא ממצרים", (דעניינו מתבטא בתקנת חכמים של מעשה ההסיבה), חובה זו מתבטא בפועל רק בליל הפסח, (וכפשטות הענין: שתקנת ההסיבה הוא רק בלילה הזה, ובלילה הזה דוקא צריך לעשות כל מעשיה "דרך חירות"), מ"מ נראה:

שכמו שלענין החיוב "לראות" כאילו יצא ממצרים, אמרו שחיוב זה הוא "בכל דור ודור", ופירשו רבינו שעד"ז הוא "בכל יום ויום"⁵, אולי י"ל: שמעין זה, לענין החיוב "להראות", שהגם שהחיוב בפועל הוא בלילה הזה דוקא, מ"מ, עצם החיוב הוא "בכל דור" שעניינה הוא גם "בכל יום ויום", אלא שאין צורך "להראות" בפועל בכל יום, אלא במה שמראה ביום מסויים, הרי כוחה של עשיה זו פועל על ש"כל הדור" (ובמילא בכל יום של הדור) ישנו הרושם של "עשיות אלו שנשאר הרושם והענין ש"כאילו יצא ממצרים" "היום" על כל הזמן ש"כל דור וכל יום", ויש לומר שחלק עיקרי מחיוב זה הוא (לא רק עצם העשיה, אלא מה) שנשאר הרושם של "להראות" לאחרים בכל הזמן כולו^{6,7}, וא"כ אולי אפשר לומר שמשום זה אין זה נחשב למ"ע

(5) הנה היה מקום לומר ולפרש שהחיוב ד"להראות" בליל הפסח הוא פרט בהחיוב ד"לראות" שהוא בכל רגע ורגע, אבל לכא' אין נראה לפרש כן, שלכא' נראה יותר, שהחיוב ד"להראות" הוא חיוב מיוחד ובפ"ע מהחיוב ד"לראות" והוא חיוב שעשייתה מיוחד להיות בליל פסח דוקא.

(6) ויש להעיר לזה מהידוע שאדמו"ר לא הניח בהגדה שלו הפסקא "חסל סידור פסח", "ווייל פסח ענדיקט זיך ניט, און ציט זיך אויך אין אלע וייטערדיקע טעג", ורבינו מבאר ענין זה בלקו"ש ח"ה עמ' 175 ואילך.

(7) ואם חידוש זה נכון הוא, יתבאר בזה היאך כמה מגדולי ישראל סברו שגם הנשים מחויבות במצות זכור אשר עשה לך עמלק, והצריכום לשמוע קריאת זכור, נצטט דברי הבנין ציון בזה, בשו"ת החדשות סימן ח': "תשובה: קבלתי מאדמו"ר הגאון ר' אברהם בינג זצ"ל הגאב"ד דק"ק ווירצבורג בשם רבו החסיד שבכהונה הגאון מו"ה נתן אדלער זצ"ל שהנשים חייבות ושהקפיד שאפילו משרתת שלו הוצרכה לשמוע פרשת זכור וכן נהגתי אחריו. וטעמו נלע"ד מפני שאינה מצות עשה שהזמן גרמא שאין קפידא באיזו זמן שתקרא כמש"כ המג"א (סי' תרפ"ה) רק שיקרא פעם א' בשנה ולכן הוי כשאר מצ"ע שאין הזמן גרמא שנשים חייבות בהן", שלדעתו הטעם בזה הוא מחמת שאין קביעות מיוחדת מתי יזכור בשנה, (שלפי זה בפשטות בנידו"ד, לענין החובה "להראות" הוא כמו מ"ע שהז"ג), אבל לכא' יש לדון, דסו"ס הוי ז"ג שאין חיובו יותר מפעם א' בשנה ואחר שכבר הביא פטור הוא ממצוה זו, ולפי דברינו אולי י"ל גם בזכור: שבאמת למרות שעצם ה"עשיה, של המצוה, הקראה ומעשה הזכירה היא רק פעם א' בשנה, מ"מ עניינה של המצוה שהוא הזכירה שיש לו על האויב עמלק הוא בכל עת ובכל זמן, אלא שמספיק הקריאה של פעם א' בשנה כדי שיזכור על זה, ומעין דברי הח"ס בזה, "ונ"ל מזה מה שאנו קורין פרשת זכור פ"א בשנה ולרוב הפוסקים הוא דאורייתא או סמך מן התורה דכתיב לא תשכח ושיעור שכחה היא שנה...", ומעין דברי הרמב"ם הלכות מלכים פרק ה' הלכה ה' "ה'...מצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו", ש"ל שעיקר המצוה הוא (לא "מעשה" הזכירה על ידי הדבור, אלא ה"נפעל" שעל ידי "זכור" ו"אינו שוכח", "תמיד", וא"כ אפשר שלכן אין זה מ"ע שהז"ג, ע"ד מה שאנו רוצים לבאר לענין חובת "להראות עצמו" שהמצוה עניינה מה שנשאר רושם זה תמיד "בכל דור ודור" אלא שה"מעשה" לענין זה, נקבע בתורה עצמה שהוא "בליל זה" שמקיים "הגדת לבנך" ונספר הניסים ונפלאות בענין שמראה שמרגיש שהוא "כאילו הוא יצא עתה משעבוד מצרים", שלכן אין זה מ"ע שהז"ג.

שהז"ג אלא עניינה על כל הזמן של כל ה"דור" ובמילא לא היתה האשה פטורה מזה לולא שאינה אשה חשובה, גם בלי הטעם של "אף הם היו באותו הנס".

שתיית הכוסות "שתיה עריבה" דרך חירות

הנה יש להבהיר: שהנ"ל שלהרמב"ם הויה עצם ד' כוסות משום "דרך חירות" ולאדמה"ז הוא רק "זכר לחירות" ולא מעשה חירות, אינו סותר את המבואר גם בדברי רבינו בסי' תע"ב סי"ז שהמזיגה של היין יהיה "לפי דעת השותה, כדי שתהיה שתיה עריבה, דרך חירות", שכללות לשון רבינו מקורו מדברי הרמב"ם שכתב בה"ט: "ד' כוסות האלו צריך למזוג אותן כדי שתהיה שתיה עריבה, הכל לפי היין ולפי דעת השותה. . . שתה ארבעה כוסות אלו מיין שאינו מזוג יצא ידי ארבעה כוסות ולא יצא ידי חירות...".

כיון שכשמעיינים בהלכה זו עצמה רואים שינוי בסגנון הרמב"ם ואדמוה"ז: בדברי הרמב"ם הלשון והסגנון הוא שעצם ד' כוסות "צריך" מזיגה שיהא "שתיה עריבה", היינו שהוא דין בעצם גדר ד' כוסות אלו, משא"כ באדמה"ז הסגנון הוא: תחילה כותב ששיעור היין צריך שלא יהיה פחות מרביעית היין לאחר המזיגה, ואח"כ כותב "ושיעור מזיגה הוא לפי דעת השותה. . . שתיה עריבה דרך חירות", היינו שהוא דין פרטי, והוא "בשיעור המזיגה" שעושה ביין "שצריך מזיגה", אבל לא כתב באותו תוקף שהד' כוסות צריכים למזוג כדי שתהיה שתיה עריבה, כיון שבאמת מחולק הרמב"ם ואדמוה"ז בענין עיקרי יותר בעצם ענין המזיגה, שהרמב"ם כתב ש"שתאן חי" לא יצא ידי חירות כדלעיל, אבל רבינו כותב: "...אבל ידי חירות לא יצא כלומר שלא קיים מצוה מן המובחר", שהוא פירוש הר"ן על מימרא של הגמ' ב"שתאן חי .. ידי חירות לא יצא", שאין לפרשו כפשוט שחסר בקיום המצוה לענין דיעבד (או אפי' לכתחילה), אלא שחסר, רק שלא קיים "מצוה מן המובחר".

ולכן כתב הרמב"ם שצריך למזוג מעצם דין שתיית כוסות, שלענין לצאת ידי חובת חירות הרי זה מצריך מזיגה, כדי שתהיה שתייה עריבה דרך חירות, כיון שלדעת הרמב"ם הוי עיקר גדר תקנת ד' כוסות "להראות דרך חירות" לכן א"א לקיים עצם תקנה זו לולא שימזוג לפי דעת השותה, כדי שיהא היין שתייתו עריבה שיהא "דרך חירות".

אבל לפי שיטת הר"ן (והרשב"ם) אין עיקר תקנת שתיית כוסות "להראות דרך חירות", אלא "זכר גאולה וחירות" (בד' לשונות של גאולה), לכן אין חיוב ממש מעצם דין הד' כוסות שיהא מזוג היין כדי שתהיה שתייתו עריבה, אלא באם רוצה לקיים "מצוה מן המובחר" הרי בקיום תקנת ד' כוסות, יש בזה דין פרטי נוסף שישתה הכוס הזה באופן שיהא "דרך חירות", וההסבר, כמו שכתב רבינו בסי"ד לענין מצות ההסיבה, שחכמים תיקנו שיהא עושה מעשה הסיבה (שהיא עשיית דרך חירות)

תיקנו חכמים שיעשה כן בפעולות אלו שהם "זכר לחירות" (כמו אכילת מצת מצוה, אפיקומן, וגם ד' כוסות), הנה כמו"כ אפשר לומר, שהחכמים תיקנו דין נוסף, לעשות "עשיית שתייה עריבה של דרך חירות" בשעה שעושה עשייה "זכר לחירות" (של שתיית ד' כוסות), ולכן פירש רבינו דברי הגמ' 'ידי חירות לא יצא' שהכוונה "שלא יצא מצוה מן המובחר" דהיינו הדין הנוסף של "מעשה חירות" של שתיה עריבה, אבל "ידי ד' כוסות יצא" שעצם המצוה של ד' כוסות יצא אע"פ שלא שתה שתייה עריבה, כיון שאין עצם שתיית ד' כוסות משום "להראות דרך חירות".

והנה בשו"ע בס"י הובא ההלכה שפסק הרשב"א בהשיבו לשואל: "מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו, או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות, לקיים מצות ארבע כוסות", והובא בב"י: "כתב הרשב"א: שאלת מי שאינו שותה יין כל השנה כולה מפני שמזיקו או שונאו מהו שיעשה כל הסדר על הפת. תשובה: מסתברא שכל שיש לו יין צריך לדחוק עצמו ולעשות כרבי יהודה ב"ר אלעאי דלא הוה שתי חמרא ושתי ארבע כוסות ואומר חוגרני צידעי מפסחא ועד עצרתא, וכרבי יונה דגרסינן בירושלמי (פ"ה ה"א) רבי יונה שתי ארבע כסי בלילה דפיסחא וחזיק רישיה עד עצרתא, והא דרבי יהודה ב"ר אלעאי איתא בנדרים פרק הנודר מן המבושל (מט:)⁸".

דלכא' אין אנו מוצאים שאלה כזה בנוגע שאר מצות התורה (האם מחוייב עליה אפי' "שונאו או מזיקו"), דבפשטות הוא משום שפשיט שמחוייב לקיים מצות התורה אפי' שונאו או מזיקו, וא"כ מהו הספק בנוגע ד' כוסות, דלפי הנ"ל נראה לומר: שהספק הוא דוקא לענין ד' כוסות, שאפשר להסתפק שכשהיין מזיקו או ששונאו אין זה "דרך חירות", ובמילא אינו מחוייב במצוה זו שבא להראות דרך חירות,

וא"כ אולי נאמר: שבאמת לדעת הרמב"ם שלמד שעיקר גדר תקנת שתיית ד' כוסות, הוא להראות דרך חירות (ולא כלל בעצם התקנה הא שאומרים על הכוס, ועושים עמהם כ"א מצוה בפ"ע, אלא כתבם אחרי הלכות אלו בהלכה י'), א"כ באמת אין זה "דרך חירות" בעשיית דבר זה "ששונאו או מזיקו", ואפשר שיפרש המימרות בנדרים מט,א ובירושלמי שהיו החכמים שותים ד' כוסות מעין מצוה מן המבחר ומידת חסידות, אבל אין זה חיוב מעיקר הדין כיון שחסר ב"דרך חירות".

אלא שאולי יש להסתפק: שגם לדעתו, ישנו עוד ענין בעצם שתיית הכוסות, כמו שמובן מזה שכששותה חי, יוצא "ד' כוסות" אע"פ שלא יצא "ידי חירות", ואפשר שכן יפרש הרמב"ם מה שגדולי החכמים דחקו עצמם לשתות ד' כוסות אע"פ שהזיק להם עד עצרת כו', או דילמא יש לומר: שמה ששתו הוא רק מידת חסידות ולפנים משהו"ד (כיון שגם אם נאמר שגם הרמב"ם מסכים שישנו ענין נוסף של "ד' כוסות"

(8) וכן הובא בשו"ע ס"י, וכן הובא בשו"ע רבינו סכ"א. ויש להעיר בדיוק לשון רינו שם שמשנה מלשון הרשב"א שכותב "ששונאו או מזיקו", ובהרשב"א ובשו"ע הסדר "מזיקו או שונאו".

גם באם אינו דרך חירות, מ"מ, בנוסף על מה שלכא' אין נראה לומר כן, כיון שהרמב"ם לא הכיר כלל ענין זה, אלא רק מה שיש לו "להראות דרך חירות", הנה בנוסף לזה, כיון שאין זה עיקר תקנת ד' כוסות, שכפי שכתב שהוא "להראות דרך חירות", א"כ, למרות שכששתה חי יי"ח ענין הנוסף של ד' כוסות, (ואפשר לחייבו בזה כיון שאין בזה ההיפוך של דרך חירות), מ"מ אין לחייבו לשתות כשמזיק, ורק כששתאן חי שאינו מזיק, אולי אפשר (שגם כשאין לו במה למזוג יינו) לחייבו לשתות כשאינו מזיק או כשאינו שנאוי לו, אבל כששנאוי לו או מזיקו שהוא היפך החירות.

אבל הרשב"א (והשו"ע) אפשר שסובר: שגם עיקר תקנת ד' כוסות אינו "להראות דרך חירות", אלא הוא "זכר לחירות וגאולה" ולכן, גם במי שהיין יזיקו או שנאוי עליו, מ"מ, הרי כיון שדבר זה לרוב העולם אינו מזיק, א"כ הוי "זכר לחירות" ומקיים עצם תקנה זו "זכר לחירות וגאולה".

ולפי"ז נאמר: שגם כששתייתו תגרום לו שיפול למשכב, גם בזה, יסבור הרשב"א, שיש לו לשתות יין, כיון שלא יהיה חולה שיש בו סכנה, ומה שאין בזה "דרך חירות" אין זה סיבה לפטור אותו מקיום מצוה זו ודברים הללו אינם כשיטת דברי המשנ"ב, שכתב: בסקל"ה "ר"ל שמצטער בשתייתו וכואב בראשו מזה ואין בכלל זה כשיפול למשכב מזה", ובשער הציון סקנ"ב כתב להסביר זה: "כן נראה לי פשוט, דאין זה דרך חירות". שנראה לומר, שאי משום הא, הרי גם כשהשתייה מצער, גם בזה אין זה עבורו "דרך חירות", ובאם נאמר שבענין זה הרי"ז "דרך חירות" כיון שבהווה הרי זה דרך חירות, אלא שבעתיד יזיק, א"כ ה"נ שיש לומר כשזה יגרום שיפול למשכב, שגם בזה בהווה הוי "דרך חירות" ומה שיפול למשכב בעתיד אין זה מסלק "דרך חירות" בהווה מהשתיה, אלא וודאי לכא' נראה יותר, שבאם מתחשבים במה שהשתייה יגרום עבור, ובאם יפול למשכב אין השתיה "דרך חירות" א"כ ה"נ כשזה מזיק (ובפרט אם "שנאוי" לו בהווה), אין זה "דרך חירות" ואעפ"כ מחוייב לקיים את מצות ותקנת חכמים שהוא "זכר לחירות", אעפ"כ שאין בזה "דרך חירות"?. (ולכן

9) ויש לציין שדברינו שונים מהמבואר במהר"ם שיי"ק או"ח סי' ר"ס, שגם הוא מחייב לשתות אפי' מזיקו בענין שיהיה חולה, דלכא' מה שכותב שם בתחילת התשובה: "ולכאורה בלאו הכי מספקא לי, אם אוכל דבר שמזיק לו לבריאות גופו אי מיקרי כלל אכילה", קאי גם כשיזיק לבריאות גופו בענין שיחלה עי"ז, ואעפ"כ מחייב, אלא שההסבר שלו קאי לענין שגם בענין זה עדיין נחשב "לאכילה", ואינו נתמעט מחמת שכשמזיקו ממש, לא הוי אכילה, ובההסבר: "ונראה דהא דממעטין 'כי יאכל' פרט למזיק, היינו אם הוא מזיק לו מיד בשעת אכילתו ושתייתו, ואם כן אינו נהנה ממנו מיד, וכן כתב שם בספר תוספת יום הכפורים [שם בד"ה אמר ריש לקיש], אבל אם הוא נהנה ממנו אלא שלאחר זמן הוא מזיקו שפיר מיקרי אכילה. על כל פנים נהי דאין ראייה מדברי הרמב"ם הנ"ל, מכל מקום נראה כן דכל שנהנה ממנו בשעתו אף על גב שלאחר זמן מזיק לו מיקרי אכילה ושתייה, בין לענין איסור לאו ובין לענין מצות עשה. ואם כן אין בו חשש סכנה אפילו מזיק לו שפיר

נראה לכאן לפי"ז שאפי' כששונאו ממש ואינו יכול לשתותו כלל אין לפטור מלשתותו משום שאין זה דרך חירות לשתות דבר המאוס עליו, אלא כפשטות לשון השו"ע ש"כששנאו" לו (ואפי' שונאו ממש) חייב לדחוק א"ע לשתות ד' כוסות).

אלא שיש לציין בכל הנ"ל לדברי האבנ"ז יו"ד סי' שכ"א: "שאלה ילד הנולד ברגל עקום. ורופא מומחה אומר שיש אופן ליישב הרגל ע"י גופסין כל עוד שהעצמות הילד רכים. ואם ימולו אותו קודם. יתקשו העצמות ולא יהי' אפשר אח"כ ליישב הרגל. אך אם יעשו האפיראציע (גופסין) עתה יוחלש עי"ז הילד ולא נוכל למולו ביום ח'. אם מותר לעשות האפיראציע לדחות המילה בזמנו או למולו אף שעי"ז ישאר הילד בעל מום:

א) תשובה. אם האמת כדברי הרופאים הדבר ברור דמותר לעשות האפיראציע דמ"ע אינו מחוייב לבזבז עלי' הון רב (כדאיתא באו"ח סי' תרנ"ו בהג"ה), כ"ש שלא יהי' הילד בעל מום", אבל דבריו הם לענין שאין מחוייב לעשות משהו כשזה יגרום להישאר בעל מום".

אבל בשו"ת בנין שלמה סי' מ"ח דן בזה ורוצה להוכיח ע"ד הוכחת האבנ"ז שהוא ק"ו ממה שאין מחוייב לבזבז כל ממנו משום מ"ע, וא"כ ה"ה דאינו מחוייב להכניס עצמו בחולי וצער הגוף בשביל מ"ע, דהא צער הגוף וחולי עדיפא לאינשי ממונא", אלא שדן שם דאולי רק לראשי אברים לא מחיל אינשי, אבל לא בנוגע לצער הגוף (שבוה נחלקו הרא"ש והרמב"ם).

וא"כ לדבריו לענין חולי הדבר יש לפטור אותו ממ"ע בכל התורה, אבל בצער הגוף יש לעיין.

אבל לכאן דין דידן מוכיח שחייב לדחוק עצמו לשתות ד' כוסות אע"פ "שמזיקו" שהיה צריך "לחגור צדעיו עד עצרת" שבפשטות ישנו בזה צער (גדול), ואעפ"כ נלמד שחייב לדחוק עצמו עד כדי כך.

ואכן בברכ"י כותב בסי' תע"ב ס"י: דין יו"ד. מפני שמזיקו או שונאו צריך לדחוק עצמו וכו'. הרב ראש יוסף הקשה דמצטער פטור מן הסוכה ומכל המצוות, ואיך חייב בד' כוסות מי שמזיקו. והוא ז"ל תריץ תירוץ דחוק ודרך דרש, עש"ב. ולק"מ דדוקא גבי סוכה אמרו דמצטער פטור מן הסוכה, והיה טעמו דתשבו כעין תדורו, וכמ"ש התוס' בסוכה דף כ"ו, הא בשאר מצות דלית לן פטורא מקרא כי סוכה דכתיב תשבו,

מחוייב לאכול ומברך, כדמוכח מדברי השלחן ערוך בסימן תע"ב סעיף י' הנ"ל, שדבריו קאי לענין שהגם שמזיקו הרי"ז נחשב ל"אכילה", אבל אין בדבריו הסבר שייחשב ל"דרך חירות", ולזה לכאן נצטרך לומר, שאע"פ שאין זה "דרך חירות" מ"מ יתחייב בזה מחמת שאין זה עיקר מצות ד' כוסות אלא הוא דין נוסף כנ"ל.

חייב המצטער, וכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. והכי משמע מ"ש הרמב"ם פ"ד דתפילין דין י"ד מצטער ומי שאין דעתו נכונה ומיושבת עליו פטור מן התפילין, שהמניח תפילין אסור לו להסיח דעתו מהן. וכתב מרן בכ"מ משם ה"ר מנוח וז"ל: אף על גב דבשאר מצוות אמרינן מצטער איבעי ליה ליתובי דעתיה, הכא שאני משום הסח הדעת, עכ"ל. אלמא מצטער בשאר מצות חייב, אלא דתפילין שאני דאסור להסיח דעתו וכמ"ש הרמב"ם. והכי אמרינן פ"ק דכתובות (דף ו' ע"ב) ...מ"מ נראה דבמידי דלא בעי ישוב הדעת אף מצטער מצד המצוה חייב. וכן משמע קצת ממ"ש עוד מרן בכ"מ שם. . כן נ"ל עיקר". דלדעתו דמצטער בשאר מצות חייב. (אלא דלא נחית לבאר ההלכה במי שייחלה מחמת קיום המצוה).

ויש להוכיח דבר זה מדברי רבינו עצמו להלן סי' תע"ג סל"א: "...וכן) מי שהוא חולה או איסטניס ואינו יכול לאכול מרור טוב שילעוס מעט עד שירגיש טעם מרירות בפיו לזכר בעלמא בלא ברכה וזהו כשאי אפשר לו כלל.

אבל חייב אדם לדחוק את עצמו לקיים מצות חכמים לאכול כזית שלם אף אם יכאוב עליו..."

(והוא מהח"י שם: "ומי שהוא חולה או איסטניס מותר ליקח לו מאיזה מין מרור שערב עליו ביותר, ואם אי אפשר לו כלל, עכ"פ יאכל מעט או ילעוס בפיו לזכר טעם מרירות בלא ברכה. וראוי לדחוק עצמו בכל יכולתו אף אם יכאב עליו, לקיים מצות חז"ל, וכמו שכתבתי לעיל סימן תע"ב ס"ק כג, ע"ש", דמדמה מרור לד' כוסות, שיש לו "לדחוק עצמו ככל יכולתו", אלא שרבינו משנה מלשון הח"י וכותב "חייב" לדחוק עצמו במקום "ראוי" לדחוק עצמו, וגם מוסיף שזה כן כדי "לקיים מצות חכמים", שזה נראה שאפי' כדי לקיים מצוה דרבנן מחוייב לדחוק עצמו, והוא כן אפי' אין מדובר במצות ד"פירסומי ניסא" כבד' כוסות),

ועד"ז כותב בסי' רע"ב סי"ב: "אבל מי שאינו שותה יין מחמת ששונאו יש לו לדחוק את עצמו לשתות ממנו בקידוש של לילה ולא יקדש על הפת מטעם שנתבאר".

אלא שגם בהלכה זו מדובר בעיקר במי שהמצוה "יכאב" עליו (והוא כבר חולה), ולא במי שהמצוה יעשה אותו חולה!

ואם נאמר: שבנוגע צער הגוף (ואפי' חולי) מחוייב להכניס עצמו בזה, י"ל שלענין ד' כוסות הרי"ז כך, רק להדעות שתקנת הכוסות, הם "זכר לחירות",

אבל לדעת הרמב"ם לכא' נאמר: שכיון שסובר שעצם גדר מצות ד' כוסות עניינו "להראות דרך חירות", הרי כשהשתייה מזיקתו, אפי' כשמוזיקתו לאחר זמן, אין בזה "דרך חירות" כשעושה דבר שמזיקו או אפי' "שנאו" לו, ולכן מסתבר יותר שלדעת

הרמב"ם לא יתחייב לקיים זה מעיקר הדין. (אלא שאפשר שגם לדעתו, הרי מצד "מדת חסידות" אפשר שידחוק לזה כר' יהודה בר אילעי, כיון שאפשר לפרש שגם לדעתו, יש ענין נוסף במצות ד' כוסות, כענין ה"דרך חירות", והוא מה שעושה בשתייתו זכר לחירות, כמו שמתבאר מההלכה דשתאן חי, ואולי גם לדעתו יש לחייבו לקיים ענין הנוסף היוצא מתקנת ד' כוסות, והוא "זכר לחירות", מ"מ מסתבר יותר: שכיון שכשמיזיקו או שנאוי הוא היפוך החירות אין לחייבו לשותות בענין זה, כשזה בניגוד גמור לעיקר ענין ותוכן המצוה, בפרט שאפשר לבאר: שגם אם הוא סובר שיש עוד ענין בתקנת הד' כוסות, הרי עיקר עניינו הוא מה שהוא "דרך חירות", וכיון שאין זה דרך חירות אין ו החיוב ליכנס לזה).

אבל יש להקשות אכל הנ"ל מדברי רבינו לכאן אינו נראה כן: שהרי כותב בסכ"ה (בהמשך להמבואר בסכ"א שגם מי שמזיקו או שונאו חייב "לדחוק א"ע לשותות"), שאע"פ שבקידוש של שאר יו"ט ושבטות "א"צ לדחוק א"ע לשותות הכוס" (דלכאוי מדובר במי שמזיקו) "בארבע כוסות של פסח, שאף בני הבית שהן שומעין קידוש וההגדה מבעה"ב, אעפ"כ חייב כאו"א לשותות ד' כוסות דרך חירות", ונראה לכאן מפשטותו שרבינו מחשיבו לדרך "חירות", וההסבר: דהגם שההשתיה יזיקו הרי"ז בעתיד, אבל בהווה הרי"ז דרך חירות (וא"כ אולי נראה שלרבינו אפי' בציור שיפול למשכב, מ"מ, בשעת השתיה הוא "דרך חירות" אלא שאח"כ יפול למשכב). וכ"כ הדברי נחמיה להדיא בהשלמה לסי' תרנ"א פירוש וכוונת רבינו בסעיף דידן: "...ובד' כוסות שצריך לדחוק עצמו לשותות בעצמו אף אם שונאו היינו מטעם דרך חירות עיין לעיל סימן תע"ב סכ"א-כ"ב"!¹⁰

אבל יש להסב בסברא האחרונה ולומר: שכוונת רבינו במ"ש "לדחוק" לשותות ד' כוסות כאו"א ושללא לסמוך אשמיעה מחבירו (ושישנו בזה "דרך חירות"), אין כוונתו בזה למקרה ש"מזיקו", אלא למה שבכללות יש חיוב לשותות כ"א לבדו ואין זה כשאר כוס של ברכה שא' מוציא כולם (ושלא כסברת התוס' צ"ט, ב ד"ה לא יפחתו הב' שרצו לומר שגם בד' כוסות מספיק שתיית הא'), אלא כאן תיקנו שכ"א ישתה "דרך חירות", אלא שגם כשאינו "דרך חירות" שמזיקו, עדיין ישאר חיוב מפאת שתיקנו לעשות "זכר לחירות".

10) וראה להלן מה שהבאנו מדברי הפר"ח בסוף הסימן לענין תינוקות ובמה שלרבנן חייבים כשהגיעו לחינוך אע"פ שאין תועלת להם כיון שגם בגדול חייב לשותות אע"פ שמזיקו.

גם: לכא' אע"פ שבאם מזיקו נוכל לומר שזה "דרך חירות" כיון שבהווה נהנה מזה, מ"מ כ"ש שנא' לו" (גם בהווה)¹¹ דחוק קצת להחשיבו "דרך חירות" כשעושה דבר שהוא נגד רצונו והיפוך חפצו.

ואולי י"ל: שהגם שאינו נהנה והוא היפוך רצונו, מ"מ, כיון שלכל העולם הרי"ז דרך חירות, יש בזה משום "דרך חירות" במה ש"מראה לאחרים" (החיוב "להראות"), דבר שהוא "דרך חירות" בעיני אחרים. אבל עצ"ע בזה, דלכא' אינו "דרך חירות" כשעושה דבר שכלפי עצמו הוא היפוך רצונו וחפצו (וראה להלן שמדברי הר"ן בפירוש בשיטת ר"י בהא דפוסטר התינוקות מיינ משום שכיון שאין נהנים "אין דרך חירות", שנראה כדברינו. אבל אפשר לדון, שזה שיטת ר"י, אבל ת"ק החולק עליו (ואנו פוסקים כמותו סובר שגם זה נחשב "דרך חירות", אבל מסתבר יותר לפרש בכוונתו, שלענין תינוקות, אע"פ שאין זה להם עכשיו "דרך חירות" אבל מצד מצות חינוך מחוייבים בזה, כיון שכשיגדלו יהיה להם "דרך חירות").

ולכן מסתבר לומר: שבאמת במקרה שמזיקו ושונאו אין בזה "דרך חירות", אלא שמאחר ובדרך כלל, מתחייב לשתות לבדו ואינו יוצא בשתיית האחר משום שיש לו לקיים גם "דרך חירות", ובזה עושה "זכר לחירות", לכן גם למי שאין לו "דרך חירות" הרי"ז נחשב "לזכר לחירות" שמחייבו לשתות לבדו. וצ"ע בכ"ז, בנוסף שצ"ע לתווח דברי רבינו כאן, שישלו לדחוק עצמו לשתות ד' כוסות משום שזה "דרך חירות" עם דברי רבינו לעיל סי"ד שטעם תקנת ד' כוסות הוא "זכר לגאולה וחירות" (וכמו שמדייק רבינו בזה, אלא שבנוסף ע"ז "תיקנו לעשות כל מעשה לילה דרך חירות" שלכן מחוייב להסב?

ואולי יש לפרש ע"פ מה שנבאר להן, במהלך אחד: שהגם שעצם תקנת הד' כוסות הוא בעיקר בכללות "זכר לחירות וגאולה", מ"מ, הוסיפו בזה גופא "לעשות בו מצוה בפ"ע" (כדברי הגמ' להלן קי"ז:), שיאמרו על הכוס שישתו עליה, עוד מצוה, הקשורה ללילה זה ותוכנה, שהיא מענין חירות והגאולה (לא רק ההגדה וההלל או הקידוש, אלא אפי' הברכת המזון שנאמר על אכילת המצה, גם היא נעשה חלק מענין של זכר הגאולה והחירות), ולכן ניתוסף גם בשתיית הכוס "זכר לחירות" שגם היא תיעשה "דרך חירות", ולכן ניתוסף בזה עוד, שהזכר ייעשה "בסדר שתיקנו חכמים",

(11) ונצטט דברי הדובב מישירים חלק ג סימן א: "...והנ"ל לישב דבריו, דהנה הב"י או"ח סי' תע"ב [ד"ה וצריך] הביא שנשאל הרשב"א [שו"ת ח"א סי' רל"ח] מי שאינו שותה יין מפני שמזיקו או שונאו אם רשאי לעשות הסדר על הפת, והשיב אף על פי שמזיקו צריך לדחוק ולשתות כמבואר בנדרים מ"ט [ע"ב] וברושלמי [פסחים פ"ה ה"א], וכן פסקינו שם בשו"ע סעיף י' ע"ש, א"כ מבואר שהשואל נסתפק לומר דאינו יוצא הד' כוסות רק בנהנה משתייתו, והרשב"א השיב לו דאינו תלוי בהנאתו והד' כוסות יוצאין גם באינו נהנה", שנראה ממנו בשלומד שבהווה אינו "נהנה".

באמירה הפרטית שהיא מהווה זכר פרטי לענין חירות והגאולה, וכדברי חז"ל שהם כנגד ד' לשונות של גאולה הנאמרים בתורה "והצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי" (סדר המבואר בדברי רבינו בסי"ד השונה מסדר הפסוק), וראה בלקו"ש חי"א עמ' 14 מה שמבאר בתוכן לשונות וסדר בלשונות כפי שמובאים בדברי אדמה"ז, וראה גם במאירי במשנה התחלת ערבי פסחים: "...ואמרו בבראשית רבה ארבע כוסות אלו כנגד ארבע גאולות והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי והענין לומר שכל אחת גאולה בפני עצמה הראשון גאולת השעבוד והוא והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים ר"ל אותן העבודות הקשות שהיו משעבדים בהם וגאולה שניה והצלתי אתכם מעבודתם ר"ל מכל שיעבוד אף משיעבוד הרגיל בכל מלכות והוא שיעבוד מסים וארנוניות וכיוצא בהם והשלישית וגאלתי אתכם בזרוע נטויה כלומר שאף בשאר הגאולות אפשר להיותם עומדים ביניהם בשפלות ובכזוי אלא שהכה בשונאיהם ועשאו אדונים וזהו זרוע נטויה הרביעית שלקחם לו לעם קדוש ונתן לנו את תורתו והוא תכלית הכל ועליו נאמר ולקחתי".

ונמצא שבכל שתייה שהיא נעשית ביחד ושילוב עם מצוה, שבזה מפריד ומהווה ענין בפ"ע, הנגד ענין אחד בהגאולה וחירות, במילא זה מוסיף ב"זכר לחירות" ובמילא זה עצמו כשנעשה בענין זה, הרי עצם השתייה ניתוסף בה להיות תוכנה "דרך חירות", וממילא מובן: שהגם שבדרך כלל השתייה מזיקו, מ"מ כשהיא נעשית "זכר לחירות" בענין ששותהו על סדר שתיקנו חכמים שיעשה בה מצוה שהיא קשורה עם גאולה וחירות (או סיפור או ההודיה וההלל על החירות, או הקידוש על ליל יצי"מ, או אפי' ברכת המזון על אכילת מצה שיש בה זכר לחירות), הרי עצם השתייה נעשית "דרך חירות", ולכן, הגם שבדרך כלל מזיקו או שונאו, מ"מ שתייתו בלילה זה כשבאה ביחד עם זכר לחירות עם המצוה שעושה קשור לחירות וגאולה, הרי היא "דרך חירות" למרות שבדרך כלל מזיקו או אפי' שונאו.

סעיף ח' בדברי רבינו:

לא ישב הענין על הקרקע אלא על הספסל

"ועני שאין לו כרים וכסתות להסב עליהן מכל מקום ישב על הספסל ולא על הקרקע כבשאר ימות השנה ואם אפשר לו לסמוך על ירך של חבירו הרי זו נקראת הסיבה, אבל לא יסמוך על ירך עצמו מפני שנראה כדואג ואין זו דרך חירות":

יסודו מדברי הרמ"א שכותב בס"ב: "ואפילו עני שאין לו כרים, ישב על הספסל (מרדכי ריש פרק ערבי פסחים)", שמיוסד על דברי המשנה ריש ערבי פסחים "אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", ובביאורי הגר"א מציין לדברי התוס' שם ד"ה ואפי', וז"ל: "דס"ד דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה, דאין לו על מה להסב, משום דעני אין לו כרים וכסתות, וסד"א דאין חייב להסב דאין דרך חירות בכך, קמ"ל". אבל לכאור

מלשון התוס' יש קצת משמעות, שגם כשאין לו כרים וכסתות יש לו להסב, אבל הרמ"א וכן רבינו מפרשים: שהגם שלא יסב, מ"מ "ישב על הספסל" וישנה מבשאר ימות השנה שהוא יושב על הקרקע! ונראה שזה דלא כהמרדכי שגרים "יסב" על הספסל", (כפי שהדגיש המג"א סק"ג).

ומשמע עוד מדברי רבינו שבאמת בענין זה (שיושב על הספסל) "אין זו נקראת הסיבה", אלא ש"אם אפשר" יסמוך על ירך חבירו, כמ"ש המג"א סק"ג, ויסודו מהגמ' ק"ח. שאביי אמר "כי הוינן בי מר זגין אבירי דהדדי", ובזה דוקא כותב "הרי זו נקראת הסיבה", דלפי זה נאמר שכן כוונת המשנה "ואפי' העני לא יאכל עד שיסב", שאולי הכוונה שישתדל להשיג כרים וכסתות, ובאם אין לו, ואין יכול להשיג, אז יעשה דבר "שנקרא הסיבה" והוא מעין "יסמוך על ירך חבירו", אבל אין זה כולל סמיכה על ידרך עצמו, דזה אכן "נראה כדואג" ובמילא "אין זה דרך חירות" הנכלל בחובת הסיבה.

ויש להוסיף עוד: אם ניתן להיאמר שלפי פירוש זה, הוי גירסת המשנה עמה: "אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שישב" שזה עצמה כוונת המשנה לפי גירסא, שאם אין לו כרי וכסתות שיש לו לכל הפחות לישב על ספסל ולא על הקרקע.

סי"ד מתי צריך להסב

כותב רבינו: "אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית שמברך עליו על אכילת מצה ובשעת אכילת הכריכה מצה ומרור ובשעת אכילת אפיקומן ובשעת שתיית ד' כוסות":

יסודו מדברי הגמ' בפסחים דף ק"ח ע"א שדן באיזה דברים להסב, ושם ש"מצה בעי הסיבה, מרור לא בעי הסיבה" ובנוגע לד' כוסות, הנה מעיקר הדין רק ב' כוסות צריכים הסיבה, ולא איתמר להדיא איזה מב' כוסות (האם הראשונים או האחרונים) לכן "כולהו בעי הסיבה".

לשון רבינו נראה מיוסד ודומה לדברי ולשון הרמב"ם שכתב פ"ז חמו"צ ה"ח: "ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבעה כוסות האלו, ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי זה משובח ואם לאו אינו צריך", אלא שרבינו הוסיף גם אכילת מצה שבכורך, ואכילת האפיקומן, ויסודו מדברי התוס' ד"ה מאי שמוסיף גם אפיקומן, וכן בדברי הרא"ש פ"י ס"כ, ובנוגע למצה של הכריכה מובא

(12) וכ"כ להדיא הפרמ"ג בא"א: "ובמרדכי גורס יסב בסמ"ך (טעות סופר ישוב), כי אף העני צריך הסיבה על צד שמאלו, ואם יש לו ספסל יסב עליו, ואם לאו צריך הסיבה על הקרקע על צד שמאל, עיין פסחים ק"ח, א", שלדעת המרדכי חל חיוב "להסב" על הקרקע על צד שמאל.

דיעות בראשונים, ורבינו הביאו להלן סי' תע"ה ס"א, וכתב "וכן עיקר" לשיטה שצריך הסיבה, ומבאר הטעם למה צריך הסיבה בכל אלו:

"לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות": כיון שכל דברים אלו עושים אותם "זכר לגאולה וחירות", לכן בעי הסיבה שעניינה להראות "דרך חירות".

"שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשה וארא והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי":

כאן כותב רבינו יסוד וטעם תקנת שתיית ד' כוסות, שתיקנו זכר לד' לשונות של גאולה, שהם מרמזים למעלות והוספות בעניין הגאולה שגאלנו הקב"ה. וראה בכללות במאירי פסחים צ"ט, ב, היאך שמבאר המעלות האלו, ובפרטיות בביאור רבינו בלקו"ש חי"א עמ' 14 ואילך, ובטעם שינוי הסדר כפי שהביא רבינו ד' לשונות אלו מסדר הפסוקים, והיאך הם מורים להמעלות מן הקל אל הכבד.

"והאפיקומן והכריכה הם זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות":

קודם נציין: שבמקומו כתב רבינו לענין האפיקומן בסי' תע"ז ס"ג שיש ב' דיעות אם צריך הסיבה, הדיעה שצריך להסב כתב בסתמא, ואת הדיעה הפוטרת מלהסב כתב כ"ש אומרים", שנראה דהעיקר שיש להסב (אלא שכותב שיש לסמוך אדיעה החולקת לענין דיעבד שלא יצטרך לחזור לאכול ולהסב באם לא אכל בהסיבה).

וכמו"כ כתב רבינו שיש ב' דיעות אם צריך להסב בכריכה, בסי' תע"ה ס"כ מביא אותם: (א) דיעה אחת שא"צ כיון שאוכלו עם המרור, ומרור א"צ הסיבה. (ב) דיעה שניה דכיון שכריכה זו היא "זכר למקדש" לשיטת הלל, והרי הוא לא היה אוכל מצה לפני הכריכה, וא"כ היה צריך להסב באכילתה, בלי הסיבה, לכן גם אנחנו מסיבים, ומסיק רבינו שם שדיעה זו היא עיקר.

רבינו כללן ביחד להסביר למה יצטרך הסיבה בשניהם, והקדים האפיקומן להכריכה (אע"פ שכורך לפני אפיקומן בזמן הסדר), ונראה לומר: שכאן הטעים רבינו הטעם להסב מחמת מה שכותב כאן, שעיקר ההסיבה, הוא "זכר לחירות", ולכן נראה שמה ששייך יותר לענין הקרבן פסח, הרי"ז שייך יותר ל"חירות" שכל ענין הקרבן הוא מרמז לגמכרי לענין החירות והגאווה, "על שם שפסח המקום על בתי אבותינו במצרים...", משא"כ המצה: למרות שגם ע"ז ברור בגמ' שצריך הסיבה, משום שזה "זכר לחירות" ש"לא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם ממה"מ וגאלם", מ"מ הרי יש בזה גם הרמז "ללחם עוני" (וכפי שהוזכר בתוס' פסחים ק"ח, א ד"ה מאי דהוה "אע"ג דהויא לחם עוני" מ"מ צריך להסב), משא"כ בקרבן פסח, הרי כל כולו עניינו "חירות" לכן בוודאי שמתאים יותר להסב בזה, ובמילא מובן בפשטות

שבדבר שהוא זכר לפסח: הן האפיקומן, שכל עניינו הוא זכר לפסח, כמובא בסי' תע"ז ס"א-ב, ואפי' מצת הכריכה, שעניינו זכר למקדש להלל, וקשור לאופן שהיה הלל מקיים מצות אכילת המצה¹³ (וגם) המרור, מ"מ כיון שהיא זכר למקדש, שאז היו אוכלים הכל ביחד עם הקרבן פסח, והפסח כל כולו "חירות", לכן בוודאי שיש להסב בזה מחמת שזה זכר "לפסח" שענינו "חירות".

אלא שצ"ע: למה לא כתבו רבינו כן בסי' תע"ה לדיעה המצריכה הסיבה לכורך, שהטעם משום שהוא זכר לפסח, אלא כתב שם שצריך הסיבה כיון שמצה צריכה הסיבה! ומוסיף: שאע"פ "שכבר אכל המצה בהסיבה" מ"מ כיון שכריכה זו היא זכר למקדש כהלל, והלל לא היה אוכל מצה קודם כריכה זו, ובמילא היה צריך להסב באכילת מצה זו, לכן צריכים אנו להסב (מדברי הב"י), ולכאז' למה הוצרך לכתוב כן, ולא כתב שהטעם שצריך הסיבה משום שזה "זכר לפסח" כמו שכתב כאן.

ומסיים רבינו: "אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו ואין בידינו להצריכו להסב, אבל מכל מקום המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר": הנה כללות דברי רבינו יסודו מהרמב"ם פ"ז ה"ח "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב הרי"ז משובח, ואם לאו אינו צריך", אלא שנראה שמפסקו של הרמ"א ד"לכתחילה יסב כל הסעודה", נראה שהוא יותר "ממשובח" אלא "שלכתחילה" יש לו להסב כל הסעודה, ובפר"ח סק"ז כותב שאין כאן אלא מצוה מן המובחר, ובלקו"ש ח"א הע' 24 מביא רבינו חילוק זה, (בין הרמ"א והפר"ח), והוסיף שרבינו הוסיף "ואין בידינו להסב, אבל מצוה המובחר". אולי יש לומר בכוננת הוספה של רבינו (אדברי הפר"ח):

בהקדם שבאמת גם בהרמב"ם נראה שאין זה רק מצוה מן המובחר ומושבח גרידא, והוא ממה שהוסיף וכתב "ואם לאו אינו צריך", דלכאז' מאי כוונתו בזה? ובלקו"ש בהע' הנ"ל מקשה אלשון זה של הרמב"ם: "ולכאז' . . מיותר", שהרי כיון שלא הצריך הרמב"ם להסב אלא באותם דברים שכתב לעיל, בוודאי אין צורך להסב בהם ולמה לו לחזור ע"ז?

ואולי י"ל שרבינו הזקן: למד שבכוונתו לומר, כמו שהוסיף, שבאמת היה לנו לתקן שישב בהסיבה כל הסעודה, אלא ש"אין בידינו להצריכו להסב" כל כך, אבל באמת ענין ההסיבה שייך בכל הסעודה, והיה לנו לתקן כן, אלא שבפועל (כיון שאין בידינו לתקן כל כך) הוי ההלכה "ואם לאו אין צריך", כיון שלא הצריכו להסב בפועל,

13) וכדברי רבינו בלקוי טעמים להגש"פ פיסקא כורך, "נמצא שיש עליו בזה"ז, חיוב מצה שני מדרבנן..".

ולפי זה נמצא: שאכן למרות שלא פסק רבינו שיש להסב לכתחילה, מ"מ יש בזה ענין ובפועל למרות שלא תיקנו, הרי"ז משובח ועושה מצוה מן המובחר.

סעי' ט"ז

שתאן בב"א שלא כסדר המשנה לא יצא י"ח ד' כוסות אלא כוס אחד

כותב רבינו: "צריך לשותות הד' כוסות על הסדר שיתבאר, דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל, ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון, ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה לא יצא ידי ד' כוסות אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד, וחייב לשותות עוד [ג'] כוסות על הסדר שיתבאר":

הנה יסוד הלכה זו הוא מדברי הגמ' ק"ח ע"ב: "שאן בבת אחת . . ידי יין יצא, ידי ארבע כוסות לא יצא", דבזה נחלקו הראשונים: רש"י פירש "עירה ארבעתן לתוך כוס אחד", ששתה כל הד' הכוסות (דהיינו שיש בו שיעור עבור ד' כוסות כד' רביעיות וכו'), בכוס אחד ממש. והתוס' הקשו על פירוש דשתאן משמע "הרבה כוסות", וכתבו: "ששתאן רצופים", והיינו ששתה כל הד' כוסות רצופים בלי הפסק זמן ביניהם, והרשב"ם הוסיף: "ונראה לי דהכי פירוש בבת אחת שלא על סדר משנתנו אלא שתאן רצופין", וכ"כ הרא"ש (וכן כתב הטור): "שתאן בבת אחת פירוש שלא על הסדר אלא מזג ארבע כוסות זה אחר זה".

ונראה שהוסיפו, שלא רק מה שאין יכול לצאת כששותה ברציפות, אלא צריך גם שהשתייה תהיה על סדר משנתנו שתיקנו בו חכמים, דהיינו: שכוס א' יאמר עליו הקידוש, ב' ההגדה, ג' ברכה"מ, ד' גמר ההלל כו', וע"ז נאמר "ידי ד' כוסות לא יצא".

וכ"כ בשו"ע ס"ח: "צריך לשותות ד' כוסות על הסדר ואם שתאן זה אחר זה שלא כסדר, לא יצא", ובט"ז סק"ז כתב: "על הסדר. פי' כפי שסדרו חכמים אבל אם שתאן זה אחר זה בלא הסדר שבנתיים לא יצא", ובמג"א סק"ח כתב: "על הסדר. פי' שיאמר ההגדה בנתיים".

והנה הב"י עצמו כותב בס' תפ"ד: "...כתב רבינו כן משום דלא דמי כוס דברכת המזון לברכת המוציא דמצה, משום דהתם כיון שהוא חייב לאכול מצה ואי אפשר לו לאכלה אלא אם כן יברך ברכת המוציא הוי ליה ברכת המוציא כברכת המצוה שאע"פ שיצא מוציא, אבל ארבע כוסות אפשר לקיימן בלא ברכת המזון שאע"פ שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד ואחד מהכוסות תיקנו על ברכת המזון מכל מקום אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא, וא"כ ברכת המזון אינה ענין לכוס שלישי כברכת המוציא לאכילת מצה וכיון שכן ברכת המזון דליל פסח הרי היא כברכת המזון דשאר ימים שאם יצא אינו מוציא".

היינו: ששם כותב הב"י שאם שתה כוס הג' שלא על הסדר שתיקנו חכמים היינו שלא על אמירת ברכה"מ, עדיין יצא י"ח ד' כוסות, ובפר"ח שם כתב על דבריו: "ודע שדעת הטור דאף ברכת המזון יכול להוציא חבירו, מדגרסינן בפרק ערבי פסחים [שם קי"ז, ב] מזגו לו כוס ג' מברך על מזונו, שמע מינה ברכת המזון טעונה כוס, ודחינן לה ד' כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה, וכיון שתקנו כוס אחת על ברכת המזון הוה ליה ברכת המזון ברכת חיוב דומיא דאכילת מצה. וכן נראה לי מדגרסינן התם [קח, ב] שתאן בבת אחת ידי יין יצא ידי ד' כוסות לא יצא. ופירש רשב"ם [שם ד"ה בבת אחת] ושאר המפרשים, בבת אחת, שלא על סדר משנתנו אלא שתאן רצופים, ע"כ. ודלא כהב"י [ד"ה ואיכא] שכתב שאע"פ שכל כוס תקנו על דבר מיוחד ואחד מהכוסות תקנו על ברכת המזון, מכל מקום אם שתאן שלא על הסדר שתקנו חכמים ודאי יצא, וליתא, אלא עיקר כדברי הטור וכדכתיבנא".

והיינו שסובר: שאם שתה הכוסות (וכמו"כ כוס ג') שלא על סדר שתיקנו חכמים (ולא שתה כוס ג' על ברכה"מ) לא יצא ידי ד' כוסות, וכותב שזה דלא כהב"י שבדיעבד יצא.

ובביאור הלכה בסעיף זה כתב (ד"ה שלא כסדר): "שלא כסדר לא יצא - עיין מג"א שכתב דכסדר מיקרי כשאומר ההגדה בינתיים והוא מדברי הרשב"ם ומשמע לכאורה דכשלא אמר ההגדה בינתיים אפילו שהה בין כוס לכוס מיקרי שלא כסדר ולא יצא, אכן מלשון הש"ס משמע דאיכא קפידא רק כשיתה אותן בב"א והיינו או כפירוש רש"י בפעם אחת, או עכ"פ כפירוש שארי מפרשים אפילו בזה אח"כ רצופין, אבל אם שהה בינתיים אף דודאי עבר איסור מה שלא הסמיך אמירת ההגדה לכל כוס כמו שתקנו חכמים מ"מ בדיעבד לא הפסיד הכוסות, ומצאתי פלוגתא בזה בין הב"י להפר"ח עיין בב"י בסימן תפ"ד לענין ברכת המזון ודעתו שם דבדיעבד יצא וכמש"כ ובפר"ח חולק שם עליו מהא דכאן דכשלא אמר על הסדר לא יצא, ובאמת אין השגה מזה על הב"י וכמו שכתבנו ואח"כ מצאתי במאמר מרדכי שגם הוא כתב כדברינו לישב דברי הב"י וכעין זה כתב ג"כ בנהר שלום שם עיין שם".

והיינו שהוא מפרש שיש מחלוקת בין הב"י והפר"ח, ומיישב ההשגה שהביא הפר"ח מסוגיא דידין: "ידי ד' כוסות לא יצא" כ"ששתאן בבת אחת" שזה מדובר דוקא כששתאן רצופים, אבל אם שתאן שלא ברציפות אלא שלא כסדר שתיקנו חכמים, הרי לפי הב"י אינו נחשב "בבת אחת" ויצא.

אבל לכא' לפי"ז צריכים אנו לבאר את לשון הב"י בשו"ע, שכתב המחבר: שצריך לשתות "על הסדר". . . שלא כסדר לא יצא", דלכא' הול"ל להמחבר לכתוב: "שתאן רצופים לא יצא", ושיש לו לשתות שלא ברציפות, ולמה כתבו בלשון: "על הסדר" ו"שלא על הסדר", דלכא' הכוונה שצ"ל בסדר כפי שתיקנו חכמים, ולכא' אכן דברי הט"ז והמג"א שאמר ההגדה בינתיים ועל הסדר שתיקנו חכמים ואם לא לא יצא,

מראים שהם מפרשים כן בכוונת המחבר עצמו, שלפי"ז יוצא שהמחבר סותר עצמו ממה שכתב בב"י על הטור בסי' תפ"ד?

והנה הרבינו דוד חלק על הרשב"ם וסובר דלא נראה לומר, שמי שאינו יודע לעשות סדר משנתנו שלא יצא ד' כוסות שתקנו לו "דרך חירות".

והמהר"ל בגבורות ד' פמ"ח הקשה ארשב"ם: "...למה אינו יוצא, דסדר משנתנו לא הוי אלא למצוה, דקאמר בגמ' כו' ארבע כסות תקנו רבנן כל חד וחד נעביד ביה מצוה וא"כ למה יהיה מעכב". עוד הקשה אטור והרא"ש (שהבין פשטות דבריהם שכשלא שתאן על סדר המשנה דאינו יי"ח), דא"כ היאך כתב הטור שאם שתה שלא בהסיבה שצריך לחזור לשנות פעם אחרת, והרי בפעם השני' שישתה אח"כ לא אומר עליו ההגדה או ברכהמ"ז, והרי לפי דברי הטור, היאך יצא יי"ח, הרי אינו שותה פעם הב' על סדר המשנה לומר עליו ההגדה או ברכהמ"ז, ומוסיף שדוחק לתרץ ולומר: שהגם שאינו אומר ברכהמ"ז על כוס הב', מ"מ כיון שהפסיק בברכהמ"ז שפיר דמי, דלכאורה כיון שצריך שישתה על "סדר המשנה", א"כ באם לא שתה על ההגדה או על ברכהמ"ז לא עשה כסדר המשנה?

ולפי דבריהם (פשטות הב"י בסי' תפ"ד, והמהר"ל) צ"ל לכאן' שמה שכתוב בגמ' "שתאן בב"א ידי יין יצא, ידי ד' כוסות לא יצא", הכוונה ששתאן רצופים זא"ז בלי שהיה, ואעפ"כ יוצא "ידי יין", או "ידי שמחת יו"ט", או שיוצא ידי חלק התקנה מהד' כוסות שהוא שתיית יין, שיש בזה מענין ה"חירות" (ע"ד דברי הרמב"ם או שיש ענין ב"זכר לחירות" אף אם אינו יוצא הפרט של שתיית ד' כוסות זכר לחירות, וזכר לד' לשונות גאולה וחירות. ורבינו דוד בעצמו מבאר: "ידי יין יצא" שיצא עצם שתיית ד' כוסות, אלא שלא יצא ידי חובת הכוס של ברכה, היינו הדין בהכוס שאומרים על הברכה.

ומעתה נראה היאך הבין רבינו הלכה זו: הנה לכאן' פירש כפשטות דברי הט"ז והמג"א, ודומה להפך"ח שכשלא שתה על סדר שאמרו חכמים לא יצא יי"ח, שכשלא אמר ההגדה בינתיים ולא שתה על אמירת ההגדה, לא יצא יי"ח ד' כוסות.

והנה יש מקום לפרש וללמוד: שהא שצריך שתיה על הסדר שתיקנו חכמים, הוא שהכוס הוא פרט ושלימות באמירה שאומרים על הכוס, שהאמירה מושלמת כששתה אחריה, וכן נראה שלמד הגרי"ז על הרמב"ם, שלמד הלכה דידן כששתאן בב"א: (שגרס הרמב"ם) "ידי חירות יצא", שיצא מה שמחוייב "להראות דרך חירות", "ידי יין לא יצא": שלא יצא הסדר שסדרו לו החכמים, דהיינו: שחסר לו "ד' כוסות של ברכה", שלא אמר עליהם ברכה.

אבל כשתדקדק בלשונו הזהב של רבינו נראה שלא למד כן (ובפשטות זה כוונת המג"א, ואפשר שגם לזה נתכוון הפ"ח), והיינו שכתב הלכה דידן: שמה שצריך

לשתות "על הסדר" היינו: שבין כוס ראשון לשני "פסיק באמירת ההגדה וההלל", ובין שני לשלישי "פסיק באכילת מצה וברכת המזון", "ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו, אלא שתה ד' כוסות בזא"ז, לא יי"ח ד"כ אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד, וחייב לשתות עוד כוסות על הסדר", היינו: שרבינו אינו כותב שמה שלא יצא הוא דין המיוחד של "כוס של ברכה", דא"כ למה כתב שצריך ש"פסיק" בין שתיית הכוס עם האמירות, הול"ל שיאמר על הכוס האמירות שאמרו חכמים, למה כתב ש"פסיק" בין כוס הא' להב' עם האמירה, והרי ההפסק לפי זה, אינו אלא טפל להעיקר, שישתה על האמירה של הכוס. ויש לדייק דיוק חשוב מאוד (שנמצא רק בדברי רבינו): שרבינו כתב שההפסק שבין ב' לג' יהיה (לא רק בברכת המזון, אלא גם) בעצם אכילת המצה, ולכא' שתיית הכוס של ברכה של כוס הג' אינה על "האכילה" אלא על הברכה של ברה"מ?

והנה דיוק האחרון קיים גם אם לא נלמד בכוונת רבינו שכוונתו ב"פסיק" הוא אך ורק שיעשה הפסק טכני שלא יהא נראה "ככוס אחד", שאם אינו מפסיק ביניהם, הרי כל הכוסות, אפי' אם שותה בד' כוסות נפרדים, מ"מ נחשבים כולם "ככוס אחד" וכמו שבאמת כותב רבינו "וכלם נחשבים לו לכוס אחד", כיון שלא עשה הפסק בין השתיות עם דברים אחרים, שבוה הפסיק מכוס שלפנ"ז, והיינו שלפי זה: ההפסק רק מנתק אותו מהכוס שלפנ"ז שלא ייחשב כחלק מאותו כוס, אבל אם נפרש כן, לכא' יוקשה למה מדגיש כאן שיפסיק "באכילת מצה", והרי לכא' מספיק מה שמפסיק בברכהמ"ז שמעכשיו אין זה שייך לכוס הב' של אמירת ההגדה (דוחק לומר שרבינו כתבו כן, משום שאין לברך המזון בלתי שאכל מצה, שהרי אז אין האכילת מצה אלא ענין טכני גרידא ולמה רבינו לנקוט זה כאן)?

ומכ"ז נאמר שהבנת הענין לפי רבינו: שאין הפירוש בד' כוסות שהם בתור כוס של ברכה, מה שתקנו שעל אמירות של הלילה ישתה כוס כדי ליתן שלימות באמירות אלו, שאז היה הפירוש שכוס ג' נותן שלימות בברכהמ"ז של הלילה, אלא הפירוש הוא: שיש תקנה נוספת ומיוחדת על עצם השתייה, שהיא תהיה שתייה שנעשית לאחר אמירה וסדר מסויים, היינו שהוא דין בעצם השתייה, והוא שכוס ראשון הוא אחר אמירה של הקידוש (אבל ראה מה שנכתוב אח"ז בנוגע לפרט זה), כוס ב' יש לעשות על "ההפסק" (והיינו לא רק מה שמתנתק מאמירה של קידוש, אלא העיקר הוא) אמירת ההגדה וההלל, שאז הוי "שתייה" של הגדה והלל, וכוס ג' ישתה על אכילת מצה וברכהמ"ז, והיינו שעצם הכוס שייכת ל"סדר" של מצות אכילת המצה, והבהמ"ז הבא לאחר האכילה, משייכת ומתייחסת ל"מצות אכילת מצה" ואז הוי השתייה מתייחסת ושייכת לאכילת מצה וברהמ"ז, וכוס ד' ישתה על גמר ההלל, והיינו:

שחז"ל תיקנו ד' כוסות "זכר לגאולה וחירות" לרמז לד' לשוונות של גאולה וחירות, ולכן רצו לשייך ולייחס כל כוס בנפרד, ל"סדר" מיוחד בעשיית הסדר, הקשור

לענין של "גאולה וחירות", ולכן: ה"והוצאתי" שייך לרמז ל"גאולה וחירות" הבא על ידי הקידוש של ליל יצי"מ, ה"וגאלתי" שייך ומתייחס ל"חירות" השייך לאמירת סיפור יצי"מ וההגדה, ה"ולקחתי" שייך ומתייחס ל"חירות וגאולה" השייך לסדר אכילת מצה (השייך לחירות וגאולה) וברכה"מ שלאחריה, ו"והצלתי" שייך ומתייחס "זכר לחירות וגאולה" הבא לאחר אמירת גמר ההלל.

ולפי"ז נאמר: שאין כאן ה"דוחק" שכתב המהר"ל מפראג, לומר שהגם שכשאל בלי הסיבה יש לחזור ולשתות בהסיבה, גם בכוס ב' או ג' או ד' שיעשה כן אפי' לא יחזור לומר ההגדה או ברה"מ"ז או ההלל, קודם שתייתו עוה"פ בהסיבה, דכיון שבאמת כבר אמר ההגדה, וכבר אכל המצה ובירך על המזון, וכבר גמר ההלל, כבר הגיע לתוספת בענין "החירות והגאולה" הבא על "סדר" זה, ובמילא כששותה ב"הפסק" זה בהסיבה, מועיל שיי"ח בדין דד' כוסות, הן עצם השתיה, והן על שהשתיה היה לפי סדר שסדרו החכמים, ושייכת ומתייחסת לסדר המסויים שסדרו לו חכמים.

ואם נפרש כן: אולי נאמר שבאמת אין הב"י חולק על זה, וכנ"ל, שהב"י עצמו כתב כאן הלשון ששתה על "סדר" ואם לאו לא יצא, (ולא כתב שלא ישתה "רצופים"), ומ"מ סובר שאם לא ישתה על ברכה"מ, יצא, ושלכן סובר שאין אומרים בברכת המזון דליל זה "יצא מוציא" (ואינו דומה לבברכת בורא פרי האדמה שעל הכרפס).

וגם כתב: "שאע"פ שכל כוס תיקנו על דבר מיוחד ואחד מהכוסות תיקנו על ברכת המזון מכל מקום אם שתאן שלא על הסדר שתיקנו חכמים ודאי יצא וא"כ ברכת המזון אינה ענין לכוס שלישי כברכת המוציא לאכילת מצה ...".

דאולי כוונתו: שבאם אכן אכל מצה ובירך על המזון בלי כוס, ואח"כ שותה הכוס, יי"ח הד' כוסות, כיון ש"הפסיק" במצה וברה"מ, והגם שלא שתה הכוס על עצם ברכה"מ, והרי גם זה הוא תקנה נוספת של חז"ל "לעביד ביה מצוה" שישתה הכוס הג' ממש בברכת המזון, מ"מ אם לא עשה כן יי"ח ד' כוסות, ולכן אין ברה"מ כברכת המצוה, ולכן אין אומרים בזה "יצא מוציא", ואעפ"כ יודה המחבר: שאם "שתה זא"ז שלא כסדר", היינו שלא הפסיק בסדר שתיקנו חז"ל, והיינו לדוגמא, ששתה כוס ג' שלא בהפסק אכילת המצה וברכה"מ, "לא יצא", היינו, לא יי"ח שתיית ד' כוסות! כיון שסו"ס אין הכוס הב' נחשב לכוס ב', אלא אם היא שייכת ומתייחסת לאמירת ההגדה, והיינו באם כבר אמר ההגדה, שאם לא אמר ההגדה אינו יי"ח כוס הב', אבל לאידך: אם אמר ההגדה, ולא שתה כוס הב' מיד אלא אח"ז, יצא יי"ח כוס הב', כיון ש"הפסיק באמירת ההגדה"! וכן בכוס ג' וכוס ד'.

ולפי זה נמצא: שהכוונה "ידי יין יצא", יש לפרשו שאכן יצא כוס אחד של הד' כוסות של יין (היינו לא רק "שמחת יו"ט), והוא בזה ששתה "זכר לגאולה וחירות" (גם באם אין טעם התקנה דד' כוסות "להראות דרך חירות", אלא "זכר לחירות" בד')

לשונות של גאולה), שלכל הפחות "יוצא ידי כוס א'" כשתה כל הכוסות שלא על הסדר שתיקנו חכמים.

אבל לאידך יש לדייק מלשון רבינו: שאם שתה כוס ראשון כשלא אמר הקידוש, אלא בדרך בפה"ג, מקיים לכל הפחות כוס אחד, ואע"פ שלא אמר עליו הקידוש ואין זה "כוס של ברכה", מ"מ סו"ס הרי זה כוס ראשון ששותה בפסח, ששייך ל"זכר לחירות" של לשון א' של גאולה, וכדי לצאת הלכה זה, אין צורך שיאמר עליו הקידוש (אלא שיש דין נוסף "נעביד בו מצוה" שיעשה עמו הקידוש, אבל י"ח דין כוס מד' כוסות גם כשלא עשה עליו הקידוש), ורק לענין שאר הג' כוסות, שלא ייחשבו חלק מכוס א', ויהיו שייכים לתוספת ושלמות ב"זכר לחירות" חייב שיפסיק בעשייתו והסדר שסדרו החכמים.

סעיף כ"ה:

קטנים וקטנות חייבים בענייני הסדר כשהגיעו לחינוך

כותב רבינו: "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשקותם כוסות על הסדר שיתבאר אם כבר הגיעו לחינוך...":

הנה הלכה זו יסודו מדברי הגמ' דף ק"ח ע"ב שנחלקו שם התנאים: "תנו רבנן: הכל חייבין בארבעה כוסות הללו, אחד אנשים ואחד נשים, ואחד תינוקות. אמר רבי יהודה: וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין", שלחכמים גם "תינוקות" חייבין בד' כוסות, אבל לר"י פטור משום "מה תועלת לתינוקות", והנה בפירוש המחלוקת נראה שנחלקו בזה הראשונים,

ברשב"ם איתא: "ואחד התינוקות. שגם הם נגאלו: וכי מה תועלת יש לתינוקות. הלא פטורין מן המצות", דלכאורה יהיו חייבין מחמת מצות חינוך, דנראה מזה, שמדובר בתינוקות שלא הגיעו לחינוך, ובזה נחלקו: שלת"ק גם באלו חל חיוב (על האב) שיתנו להם ד' כוסות משום ש"אף הם נגאלו", והיינו על דרך "אף הם היו באותו הנס", ור"י חולק וסובר: שכיון שהם פטורים מהמצות, אין שום תועלת בשתייתם הד' כוסות, ולכאור' הכוונה שאין בזה גם התועלת מחמת שהם היו באותו הנס, כיון שאין להם שייכות לענין היין, ולכאור' נראה בפ' פירוש זה: שאם מדובר בתינוקות שהגיעו לחינוך, שבזה יש תועלת לתינוקות, חייבים. ולכאור' הוא לכל הפחות במה שמחנכים אותם במצוה ששייכת להם מצד ענין החינוך (וראה בקרבן נתנאל אות ד').

אבל כמה ראשונים חולקים וסוברים שכשלא הגיע לחינוך "ליכא מאן דאמר" שהקטנים חייבים, "דפשיטא דאין חיוב לתינוקות" (מהר"ם חלאווה). ולכן הם מפרשים שהמחלוקת מדובר בתינוקות שאכן הגיעו לחינוך, ואעפ"כ סובר ר"י "מה תועלת" "מה הנאה שאין הנאתן אלא במיני פירות" (מהר"ם חלאווה). ולכן פירשו

שמדובר בקטנים שהגיעו לחינוך, ובוה סובר הת"ק שחייבים כמו שמחוייבים לחנכם בשאר מצות, אבל ר"י סובר שאין שייך במצוה כזו, שאין תוכן המצוה מתפרש להם בעניין המצוה.

ויש לציין במיוחד: דברי הר"ן על הרי"ף, שכותב בפרטיות יותר: "מה תועלת לתינוקות ביין. כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות"¹⁴, דלא רק מה שאין הם שייכים בכללות לענין המצוה מחמת ש"אין נהנין" אלא שאין להם שייכות פנימי מצד ענין המצוה הזה: "דרך חירות" ואין להם "דרך חירות, בדבר שאין נהנים. ונמצינו למדים ממנו ב' דברים: (א) שלומד (ע"ד ההרמב"ם) דעצם ענין תקנה זו קשור עם "דרך חירות", (ב) לכאורה יוצא ממנו ההיפוך ממה שנראה מפשטות דברי רבינו, שהבאנו לעיל: ש"כשאנו נהנה" מהיין "אין זה דרך חירות", ומדברי רבינו בסכ"ב נראה: שאף כשמזיקו או שונאו (שאינו נהנה מחמת ששונאו או אפי' מזיקו) אעפ"כ נחשב "לדרך חירות" (לולא אם נפרש כוונת רבינו בסעיף ההוא, שאינו מדבר כששונאו או מזיקו).

בדברי הרא"ש סימן כ' איתא: "משמע דלתנא קמא צריך כוס ונהגו ליתן לפני כל אחד ואחד כוסו וכן נכון לעשות". למרות שיש שפירשו שפוסק כר"י כיון שהביא דברי הברייטא שמחלקים קליות ואגוזים דקאי לפי שיטת ר"י שאין חייבים בד' כוסות, אולי אין הוכחה מזה כדלהלן, אבל גם לשונו כאן אינו אלא ש"נהגו" ליתן כוס לפניהם, אבל לא כתב להדיא שיש "חיוב" ליתן כוס לפניהם כהת"ק. אבל בדבריו בשו"ת כלל יד כותב: "ולא יפחתו מד' כוסות אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות

14) ויש לציין לפי"ז (שלר"י פטורים משתייה אפי' כשהגיעו לחינוך) שבוה שונה לר"י ממה שהוא עצמו סובר במצות קריאת המגילה: שסובר במגילה י"ט, שקטן יכול להוציא הגדול בקריאת המגילה, (והחכמים חולקים עליו) וכדברי התוס' שם שלר"י אין זה כדעת הת"ק שהקטן הוא רק "תרי דרבנן" ואינו מוציא חד דרבנן, אלא נראה שיש לו אותו החיוב שיש להגדול שלכן יכול להוציא, וכמו שהסבירו בדף כ"ד. "אבל אינו פורס על שמע - ואפילו לרבי יהודה דמכשיר ליה במגילה לעיל (דף יט ע"ב) הכא מודה שלא יוציא אחרים ידי חובתן בדבר שבקדושה משום דבקטן איכא ב' דרבנן כדפרישית לעיל לרבנן דרבי יהודה אבל במגילה יש להקל לפי שטף ונשים היו בספק דלהרוג ולהשמיד לפיכך עשאו רבי יהודה כגדול", דמחמת גודל הענין ש"אף הן היו באותו הנס" מחשיב ר"י גדר דין הקטנים כמו הגדולים, אלא שאעפ"כ אין זה מועיל לענין ד' כוסות (הגם שגם בזה ישנו תקנה וחיוב לנשים משום ש"אף הם היו באותו הנס") כיון ש"אין זה תועלת לתינוקות" שאין להם עצם תוכן ענין התקנה, שאין להם "דרך חירות" וגם "זכר לחירות" וגם אין לדעתו עצם הענין של אמירה שתיקנו על כוסות הללו, והיינו משום שאין שייך בהם כל תוכן ענין מצוה זו (והגם שכשיגדל יהיה לו הנאה משתיית היין, מ"מ, לדעת ר"י, כיון שאין לו כלום מעצם תוכן המצוה בהוה שאני מהמבואר בגמ' חגיגה דף ו' ע"א שחייגר שיתפשט חוליו מחוייב בקטנותו, כיון ששם ישנו מענין המצוה שהיא שעולה לבהמ"ק אלא שעכשיו חסר לו מהדינים שהוא חייגר, משא"כ בענייננו שחסר לו כל עצם תוכן המצוה, שאין השתייה "חירות" אצלו כלל. וראה בפר"ח המובא בפנים בס"י דין בנוגע לחיוב הקטנים.

שהגיעו לחינוך צריך שיהיה כוס לפני כל אחד, שנראה שהוא חיוב גמור כמו בנוגע לאנשים ונשים (וא"כ אפשר שסובר כת"ק אלא שמודה לר"י שיש ענין נוסף ליתן להם קליות שלא יישנו וכיוצא).

הטור כותב: "ואחד אנשים ואחד נשים חייבים בהם ובכל מצות הנוהגות באותה לילה כגון מצה ומרור ד) וגם התינוקות טוב ליתן לכל אחד כוסו לפניו ומצוה לחלק להם קליות ואגוזים כדי שיראו שינוי וישאלו", דלכאורה נראה שאינו פוסק שיש חיוב שישתו ד' כוסות, אלא ש"טוב" ליתן להם לכ"א כוס לפניו, אלא כלשון אביו.

אבל בשו"ע פסק בס"ט: "תינוקות שהגיעו לחינוך, מצוה ליתן לכל אחד כוסו לפניו": ובח"י כותב ע"ז "מצוה ליתן לכל אחד כוסו. ואם לא נתן לא עכב, רק לכתחלה הוא מצוה מן המובחר כמבואר לעיל ס"ט", דנראה שיש בזה ב' דברים: (א) שיש "מצוה" שישתו ד' כוסות, וישל"ע אם לשון זה הוא חיוב ממש או שזה "טוב וראוי"¹⁵, (ולכא' מסתבר יותר שרבינו שפסק "חייב אביהם" לומד בכוונת השו"ע שמצוה עניינו שיש בזה חיוב. (ב) מה שישתו כ"א מכוס שלו, ובוזה כותב הח"י שאינו חיוב אלא "מצוה מן המובחר", כמ"ש בס"ט. וכ"כ המג"א סק"ט שבאמת לכתחילה יכולים כולם לשתות מכוס א', ולכן מדויק בדברי רבינו מה שכתב בסכ"ד בנוגע לגדולים שזה רק "מצוה מן המובחר" שכ"א ישתה מכוס שלו.

דברי הפר"ח, ודברי רבינו בחיוב הקטן

ובפר"ח בסי' דידן כותב להדיא לבאר אכן ישנו חיוב ליתן לקטנים לשתות: "ואם נפסוק כרבנן וכדמשמע מדברי הרא"ש [שם סימן כא] וכן מדברי התוספות בריש פרק ערבי פסחים [צט, ב] ד"ה לא יפחתו לו [השני] כו', משמע לי ודאי, דכיון שהתינוקות הגיעו לחינוך דחייב האב מדרבנן ליתן לפני כל אחד ואחד כוסו לפניו", דמפרש שלשיטת רבנן יש חיוב ליתן לתינוקות, וכותב עוד: ".. אלא העיקר דרבנן מחייבי לחנך לתינוקות ביין אף על פי שאין תועלת להם בזה, דכל דתקון רבנן בקטן דומיא דגדול, דכי היכי דבגדול אף על פי שמזיקין לו הד' כוסות חייב לשתותן וכדלעיל בסעיף י', הוא הדין נמי לקטן שהגיע לחינוך אף על פי שמזיק לו היין מחייב מדרבנן, וכההיא דקטן חגר דפרק קמא דחגיגה [ו, א], יעו"ש. ור' יהודה סבירא ליה דלא תקון רבנן לחנוכי לקטן במידי דלית ליה תועלת מיניה", שפירש שנחלקו בגדר החינוך של הקטנים: שלרבנן יש לחייב אותם אע"פ שאין תועלת כיון שגם בגדול חייב לשתות אע"פ ש"מזיקו" א"כ הה"נ בקטנים, ור"י חולק שלא חייבו בדברי שאין

15) ואם נפרש כן אולי אפשר לומר: שהם סוברים שגם לת"ק שיש מצוה לתינוקות אין לחייבם כיון שאין לחייבים בעניינים אלו, ש"אין תועלת לתינוקות" כשאין רוצים, אלא שיתן לפניו ובאם ירצו ישתו מזה, שאז יקיימו בזה מצוה. אבל לכא' מסתבר יותר שגם השו"ע נתכוון לחייבם בזה וכפי שנראה מדברי רבינו שפסק כן.

להם תועלת. (למרות שתחילה העתיק דברי הר"ם לענין שאין זה "דרך חירות" לא דן כאן לפרש פרט הזה).

ובהמשך כותב שלהרמב"ם נראה שפוסק כר"י שלא הזכיר חיוב ד' כוסות בקטנים שהגיעו לחינוך. ורוצה להעמיס כוונה זו בדברי הרמב"ם שכתב שהשתיה תהא "לפי דעת השותה" שהכוונה שאם "הורגלו הקטנים לשתות יין בשאר ימות השנה דאז גם לרע"ק יהיו הקטנים חייבים לשתותו בפסח משום חינוך, שהשתא יש להם תועלת. אלא דסו"ס (אף אם הרמב"ם סובר כר"י, מ"מ) ההלכה כרבנן שהם הרבים.

ובזה נבין כוונת דברי רבינו בההלכה דידן: (א) שיש חיוב לחנכם בד' כוסות כשיטת רבנן, אלא שזה דוקא כ"שהגיעו לחינוך" שמפרש שהחכמים מדברים רק בענין זה (כדברי השו"ע).

(ב) אלא שמבאר שכשה"הגיע לחינוך" מחייב להשקותם "כסדר" שנתבאר, דהיינו שישתה על "סדר הכוסות" שבמשנתינו! ובהמשך מחדש רבינו לבאר מהו הגדר ד"הגיע לחינוך" במצוה זו, ואין מפרש שהכוונה, ששייך אצלו בדיעה אודות ד' לשונות של גאולה, או שיש הידיעה וההבנה שזה "דרך חירות" או "זכר לחירות"¹⁶, ואפשר לומר שרבינו מפרש: שבאמת גם החכמים מודים לר"י ב"מה תועלת לתינוקות" שאין חייבים אפי' כשהגיעו לחינוך, לקיים המצוה שהיא "זכר לגאולה וחירות" כיון שאצלם אין להם הנאה ואינו "דרך חירות" וגם אין "זכר לחירות", ואם נאמר כן, הרי"ז בניגוד לפשטות דבריו בסכ"ב שהבאנו לעיל, שגם במי ששונא או שהיין מזיקו יש לו חיוב לשתות "דרך חירות", (וראה לעיל שהעלנו בד"א דדילמא רבינו אינו מדבר שם אודות מי שהיין מזיקו או מצער), שלכן הוצרך לחדש, שעיקר חיוב החינוך של הקטנים, הוא במה שיש בד' כוסות ותקנתה מה שהכוס בא שיאמרו עליה "סדר" הברכות דמשנתינו (קידוש, הגדה, ברכה"מ, ההלל), ולכן כשהגיעו לחינוך, וכפי שיבאר בענין זה, מחוייבים האב לחנכם במצוה זו, אבל אין הקטן חייב מצד שהגיע לחינוך במצות שתיית הכוסות לקיים "דרך חירות", שמזה לכא' נראה יותר כפי שרצינו לומר בתחילה, שבמי שאין לו הנאה לשתיה אין זה אצלו "דרך חירות" ולכן אינו חייב במצוה זו מחמת ענין זה (ויתירה מזו: אין כאן חוב אפי' מצד הענין שבתקנה: "זכר לחירות וגאולה", כיון שאין זה "חירות" עבורו).

ואולי נחלק ונאמר: שדין קטנים שונה ומחולק מגדולים בודדים שהיין מזיקו או שונא, שכל הקטנים אין להם הנאה משיית יין, לכן להם אין זה אפי' "זכר לחירות",

16 וע"ד הכתוב בלבוש סי' תע"ב: "גם התינוקות שהגיעו לחינוך מצוה ליתניח לכל אחד כוס לפניו לפרסם הנס" (שהוא מענין דברי הרשב"ם שטעם הת"ק ש"אך הם נגאלו" ולכא' זה כולל מה שגם על ידיהם יש לפרסם הנס).

משא"כ בגדולים, שלרוב אנשים הרי"ז דרך חירות, לכן גם לאלו שאין להם הנאה או שמזיקן, נחשב "דרך חירות" כיון שלרוב העולם הגדולים הוי דרך חירות וישנו בזה: "להראות" לאחרים כאילו יצא ממצרים.

יהיה היאך שיהיה, דברי רבינו וההסבר שלו בהלכה זו, מודגש בזה שהחוב על הקטנים הוא מפאת חלק התקנה של השתיה כנגד מה שאומרים על הכוסות הללו, ולא על מה שהיא "דרך חירות" או אפי' "זכר לחירות": שהפר"ח הסביר הפסק שיש לחייב הקטנים לשתות הד' כוסות שהוא מפאת ד' מחייבי לחנך לתינוקות בין אף על פי שאין תועלת להם בזה, דכל דתקון רבנן בקטן דומיא דגדול, דכי היכי דבגדול אף על פי שמזיקין לו הד' כוסות חייב לשתותן וכדלעיל בסעיף י', הוא הדין נמי לקטן שהגיע לחינוך אף על פי שמזיק לו היין מחייב מדרבנן, וכההיא דקטן חגר דפרק קמא דחגיגה [ו, א], יע"ש¹⁷.

בדברי הפר"ח עצמו אין מודגש להדיא שהביאור והחוב מחמת האמירה שאומר על הכוס, ואפשר להעמיס בכוונתו, שהגם שמזיקו יש החוב מחמת שזה "זכר לחירות", וזכר זה נעשה גם אם היין מזיקו לשיטת הת"ק, אבל בדברי רבינו מודגש לאורך כל ההלכה דידן, שמה שהקטן מתחייב הוא דוקא מחמת האמירה שאומרים על הכוסות, ולכן יבאר בהמשך שהחוב הלזה הוא דוקא כשיש לו ידיעה והבנה במה שאומרים על הכוסות, ובאם אין לו ידיעה והבנה זו לא יתחייב בהשתיה, ולא מספיק מה שכשיגדל יתחייב בשתיה אע"פ שמזיקו, הוא מתפרש בכמה מהלכים ואופנים:

(א) או מפני שהגדול מתחייב בזה כשמזיקו משום שגם בזה ישנו "דרך חירות" (באם נפרש דברי רבינו בסכ"ב "חייב לשתות ד' כוסות דרך חירות", גם אם "דוחק עצמו" גם "כשמזיקו") וא"כ מתחייב גם כשהוא קטן משום כשיגדל יהיה חייב לשתות אף כשמזיקו משום שאז הוי לו "דרך חרות" (ואע"פ שמזיקו הרי"ז עדיין "דרך חירות"), ואם נפרש כן נאמר: שדברי רבינו אינם לגמרי כהפר"ח, כיון שהקטן באמת אינו מתחייב מחמת שכשיגדל יהיה לו "דרך חרות" (גם כשמזיקו), ולכן

17) וז"ל הגמ' שם: "בעי רבי שמעון: קטן חגר לדברי בית שמאי וסומא לדברי שניהם, מהו? - היכי דמי! אילימא בחגר שאינו יכול להתפשט, וסומא שאינו יכול להתפתח, השתא גדול פטור, קטן מיבעיא? לא צריכא, בחגר שיכול להתפשט, וסומא שיכול להתפתח, מאי? - אמר אביי: כל היכא דגדול מיחייב מדאורייתא - קטן נמי מחנכין ליה מדרבנן, כל היכא דגדול פטור מדאורייתא - מדרבנן קטן נמי פטור", שבכל ענין שכשיגדל יתחייב בדבר, חייב עליו גם כשהוא קטן (אע"פ שבמצב שהוא עכשיו פטור באם מצבו יימשך כשיגדל). אבל לכא' באמת נידו"ד חזק יותר מהנידון שם: שהרי הפר"ח מדגיש בתחילת דבריו, שגם בגדול כשהשתיה מזיקת לו, עדיין מתחייב לשתות, א"כ לכא' גם באם מצבו בהווה ימשך לעתיד, גם אז יתחייב בשתיה ד' כוסות.

מתחייב בזה גם כשהוא קטן, שהרי לרבינו אין החיוב בהקטן משום עצם ה"חירות" שבזה (אפי' זכר לחירות) אלא מחמת אמירה שעל הכוס.

(ב) או שנאמר: שבאמת גם בהגדול, הרי באם היין מזיקו, אין זה "דרך חירות" לרבינו (ואפי' "זכר לחירות") ומה שכותב בסכ"ב שיש לו לדחוק בשתיית ד' כוסות בעצמו משום שזה "דרך חירות" אינו מדבר כשמזיקו אלא כשאין לו הרצון לשתות וצריך לדחוק עצמו לזה, אבל כשמזיקו אין לו החיוב לשתות הד' כוסות מחמת שזה "דרך חירות" אלא רק מה שיש בזה אמירה על הכוס, ולכן גם הקטן מתחייב משום זה, ואולי יש להעמיס זה בכוונת הפר"ח, שהקטן מתחייב גם בזה כמו שכשיגדל יתחייב אף במזיקו, ואפשר שהוא מחמת חלק האמירה שישנו על הכוס - אלא שצ"ע למה לא הסביר כן רבינו להדיא בדבריו בסכ"א שהטעם שמחוייב לשתות כשמזיקו הוא מחמת האמירה על הכוס -.

(ג) ואולי יש להעמיס באופן ג' באו"א ונחדש: שהא גופא שהחכמים תיקנו שיעשו מצוה עם כל שתיית כוס (ובלשון הגמ' "כל חד וחד נעביד בהו מצוה") אין זה רק תקנה נוספת ונפרדת וענין נוסף (לעשות מצוה עם הכוס ששותים "זכר לחירות", אלא) היא בזה גופא שעושים עם הכוס מצוה השייכת ללילה זו: לא מיבעיא, ההגדה וההלל, שהם הסיפור וההודיה על החירות והגאולה, אלא אפי' הקידוש של הלילה זה, כיון שהיא קידוש של לילה שבו עושים הסדר לספר אודות החירות והגאולה, גם היא עניינה "זכר לחירות וגאולה", ולא עוד: אפי' הברכת המזון שהיא ברכה על הסעודה של אכילת המצה, שהיא זכר לחירות וגאולה, הרי גם הברכת המזון על סעודה מענין החירות והגאולה, ובמילא היא גם האמירה הלזו של ברכה על הסעודה הלזו, גם היא "זכר לחירות וגאולה", ואם נאמר כן: נאמר שגם בקטן שעצם שתיית היין אין "חירות" מ"מ כששותה בקשר לאמירתו על הכוס הלזו, ויש לו "ידעה" והבנה במה שאומר, הרי גם השתיה, מקבל מענין ה"חירות והגאולה" שהיא "זכר לחירות", ואם נפרש כן נסיף:

שאפשר לפרש המבואר בדברי רבינו בסכ"א וכ"ב בענין: שהא שהגדול מחוייב לשתות שמזיקו ושונאו להיין (בדרך כלל) הרי זה משום שכששותה יין בהסדר על סדר האמירה שתקנו חכמים הרי"ז אצלו "זכר לחירות", ואפשר עוד: שכיון שלכולי עלמא הוי עצם השתייה "דרך חירות", הרי גם אצלו, (שבדרך כלל שונאו היין או מזיקו), נעשה עצם שתייה זו כשאומרו על הכוס, ומעניינה, גם היא "דרך חירות", ולכן יש לפרש דברי רבינו בסכ"ב שיש לדחוק עצמו לשתות יין לכל א' וא' "דרך חירות" גם למי שמזיקו או שונאו (המבואר לפנ"ז בסכ"א), כיון שאצל שתיית הכוסות על סדר שתיקנו חכמים, על אמירה שאומרים עליה, הרי נעה גם השתייה "דרך חירות".

מהלך זה באמת עדיף משאר המהלכים, כיון שלשאר המהלכים צריכים לפרש שענין מה שתיקנו בכסות שיאמרו עליהם אמירה, ושהיא "כוס של ברכה" היא ענין עיקרי מהתקנה, והרי לא מצינו שרבינו יבאר זה בסי' דידן (אלא הזכירו להן בסי' תע"ט, כשאומר שיש לברך ברכת המזון על כוס שלישי מהד' כוסות כותב "הואיל ותיקנו לשתות ד' כוסות בלילה זה, יש לעשות מצו בכל או"א" שנראה שזה ענין נוסף, על עצם הכוסות, ודוחק לומר שבענין הנוסף הלזה יתחייבו הקטנים, גם כשאין חיבים בעצם המצוה, ולכן עדיף המהלך האחרון: שלאחרי שתיקנו ד' כוסות של חירות, תיקנו באופן שהשתיה תהיה על אמירה, והיא שתיה של אמירה, הרי ענין זה אולי אפשר אפי' בקטנים שאין זה שתיה סתם, אלא שבא לאחרי ובהמשך לאמירה מסויימת הרי הכוס משתייך להאמירה וישנה "תועלת" אף לקטנים, והרי היא חלק מעיקר התקנה. ודו"ק.

המשך דברי רבינו: "(דהיינו שהגיעו לזמן שראוי לחנכם לשמוע הדברים שאומרים על הכוסות...": מצויין לדברי המג"א סי' שמ"ג, ולכאור' הכוונה להמבואר שם בסק"ג: "...והחינוך כל חד לפום חורפיה היודע להתעטף חייב בציצית לשמור תפילין חייב בתפילין היודע מענין שבת חייב בקידוש וכן כל כיצא בזה", וא"כ גם בענין דידן חיוב הקטן בחינוך ד' כוסות קשור עם "חורפתו" בענין מצוה זו, ובזה כותב כאן, שכשהגיעו לזמן לחינוך ד' כוסות תלוי וקשור עם ידיעתם והבנתם (לא בעצם שתיית הכוסות, אלא) בשמיעת הדברים שאומרים על הכוסות! וכנ"ל, שנראה לרבינו, שגם הת"ק מודה ר"י ש"אין תועלת לתינוקות" בעצם שתיית הכוסות, אלא שיש להם קשר בזה שהם "שומעים הדברים שאומרים על הכוסות", שזה ענין עיקרי ונוסף במצות ד' כוסות, וכפי שמבואר בדף קי"ז, ב, ומובא בדברי רבינו בסי' תע"ט: "ד' כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד בהו מצוה", שתיקנו שיעשו מצוה עם הכוסות, וזה חלק עיקרי מגדר מצות הכוסות, ולכן חל על זה מצות חינוך על הקטנים, כשהגיע הזמן ש"ראוי" לחנכם, ובהמשך יתבאר שבכל כוס וכוס יש צורך שיהיה לו ידיעה המתאימה לענין הנאמר בכוס ההוא.

המשך דברי רבינו במוסגר: "...כגון שהן יודעין מענין קדושת יום טוב ולכן ראוי לחנכם לשמוע הקידוש שאומרים על כוס ראשון (עיין סי' רס"ט)..": כיון שכוס ראשון "אומרים עליו קדושת היום", לכן התינוק חייב בזה כש"יודע" מענין קדושת היו"ט, ובמילא "ראוי" לחנכו בזה, ובמ"ש לעיין בסי' רס"ט, לכאור' הכוונה להמבואר שם בס"ג: "המקדש בבית הכנסת אסור לו לטעום מהכוס שהרי הוא אינו יוצא בקידוש זה ואסור לטעום כלום קודם קידוש אלא כיצד יעשה שלא תהא ברכת בורא פרי הגפן לבטלה, יטעים מהכוס לקטן שהגיע לחינוך והקטן ישמע הברכה ממנו ויוצא בה ידי חובתו ונמצא שלא בירך לבטלה...", שהדרך לעשות בקידוש בבהכ"נ כדי שלא יהא דרכה לבטלה (שמה שצריכים שיטעום אחד מהקידוש כדי שלא יהא

ברכת בפה"ג לבטלה, (כשלא יהיה מי שיטעום), הוא כשיטעום הקטן שהגיע לחינוך, שאז "יוצא חובתו", ונמצא שגם שם מובא שיש קטן ש"מחוייב" בחינוך של קידוש.

וממשיך: "וגם יש בהן דעת להבין מה שמספרים להם מיציאת מצרים באמירת ההגדה": לענין חובת הקטן בכוס השני הרי"ז דוקא, כשיש להם "דעת" להבין מה שמספרים עכשיו להם מהסיפור דיציאת מצרים, באמירת ההגדה, שזהו תוכן האמירה בכוס הב'.

- יש לציין: דאינו מגביל שיהיה צורך להבין בחלקים מסויימים של אמירת ההגדה, אלא נראה שאם יש להם "בכללות" דעת בהבנה ממה שמספרים להם ביציאת מצרים באיזה ענין שהוא, מספיק להיותם ראויים במצות הכוס -

וממשיך: "ולכן ראוי לחנכם לשמוע ההגדה שאומרים על כוס שני, וכן חייב לחנכם לשמוע ברכת המזון שאומרים על כוס שלישי וגמר ההלל והלל הגדול ונשמת שאומרים על כוס רביעי)":

יש לדייק כאן ב' פרטים: (א) שלמרות שבכוס ראשון ושני ביאר רבינו שזה תלוי באם "יודע" "ויש לו דעת להבין" קדושת י"ט ומה שמספרים להם ביצי"מ, לענין כוס ג' וד' לא כתב זאת בפירושו, אלא ממילא, חייב לחנכו בשמיעת ברכה"מ, וכל אמירות שאומרים בהלל: הן גמר ההלל והן הלל הגדול והן נשמת. ואולי הוא מחמת שמובן בפשטות: שכשמבין בענין קדושת היו"ט ומה שמספקים להם מיצי"מ ממילא יודע מענין ברכה"מ וההלל וגמר ההלל (שבהם הוזכרו גם מהודיה ליצי"מ). (ב) יש לציין שינוי הלשון: שלענין קידוש והגדה אומר "ראוי לחנכם" ובנוגע לברכה"מ כתב: "חייב לחנכם" (ונראה כולל בזה גם ההלל). ואולי משום שברכה"מ דאורייתא יש בזה חיובא יתירא. אבל א"כ צ"ע בנוגע להגדה שגם בזה ישנו מ"ע דא' (וכותב רק "ראוי").

עוד יש לציין: שבמה שמדובר כאן בענין ההגדה, במה שמתחייבים הקטנים כשהגיעו לחינוך, הרי"ז שייך בקשר לאמירת ההגדה, והיינו שהם יתחייבו מצד חינוך במצות דרבנן, שמצות אמירה והגדה, שלזה צריכים לדיעה הם "יוצאים בשמיעה" כפי שמתבאר בדברי רבינו להלן בסי' תע"ג סכ"ד, אבל אין מדובר בעצם מה שמתקיים מצות "והגדת לבנך" של האב ובעה"ב כשהם מספרים להקטנים הסיפור, והקטנים שומעים מה שאומרים להם, שבוה החיוב והמצוה הוא פשטות רק על הבעה"ב עצמו (כשמספר ומגיד להקטן).

וממשיך: "ואף הקטנות שהגיעו לחינוך דינם כקטנים, וכן בשאר כל המצות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים":

רבינו מציין ומבהיר עוד בהלכות אלו: שגם הקטנות חייבות במצות ד' כוסות, כמו הקטנים, כמו שהנשים הגדולות חייבות בד' כוסות כמו האנשים, ובאמת חיוב זה, הוא בכללות על כל שאר מצות "הנוהגות" בלילה זה אין שום חילוק נשים לאנשים, לכאור' דבר זה כולל כפשוטו כל המצוות של לילה זה (בנוסף על המצות דרבנן, לכאורה) גם מצות דאורייתא כמו מצות ספור יצי"מ, שאע"פ שבוה ישנם ראשונים הסוברים שאין מועיל סברת "דאף הן היו באותו הנס, לחייבו במצוה זו מדאורייתא (כפשטות תי' הא' בתוס' מגילה דף ד' ע"א ד"ה שאף הן ופשטות ששיטות הראשונים), וכן נראה גם מדברי רבינו בהמשך, כדלהלן, ומ"מ, מחוייבות הנשים גם במצוה זו, ולכאור' משום הסברא ד"אף הן היו באותו הנס" שיועיל לפי זה גם במצוות דאורייתא לחייבן מדרבנן (שלא כפשטות ההבנה בתוס' פסחים ק"ח,ב שכתבו שם ד"ה היו באותו הנס: "...והא דאמרינן דפטורות מסוכה אף על גב דאף הן היו באותו הנס כי בסוכות הושבתי התם בעשה דאורייתא אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס...". שכיון שמצות סוכה הוא מצוה דאורייתא לכן אין אומרים בזה "אף הן באותו הנס" לחייבם בסוכה ואפי' מדרבנן!).

- ואולי אפשר לפרש שזה כוונת רבינו שכתב בהגש"פ לקוטי טעמים ומנהגים בפיסקא "מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים": "...מדרבנן...וכן משמע דעת רבינו בשו"ע שלו סי' תע"ב סכ"ה", שאולי המשמעות הוא מלשון זה "וכן בשאר כל המצות הנוהגות בלילה זה...", שזה כולל גם מצות סיפור יצי"מ. אלא שיש לעיין קצת מהמשך לשון רבינו מיד להלן שמסביר מה שחייבו החכמים "בכל הדברים שתקנו בלילה זה, שאינו מדבר במצות ספור יצי"מ דאורייתא" - .

וממשיך: "שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של דברי סופרים, אף על פי כן חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים":

כאן מסביר הטעם שהנשים מחוייבות בכל דברים שתקנו חכמים בלילה זה, אע"פ שהוא מ"ע שהזמ"ג, מחמת שאף הם היו אותו הנס של יציאת מצרים, ובפשטות הוא כפרוש התוס' בכ"מ שהכוונה בזה אינו מה שהם גרמו להנס אלא מה שהם היו בכלל הגזירה,

וכנ"ל: שחייבים אלו על הנשים אינו אלא מדרבנן, ש"חייבו אותן חכמים", אלא שישנו חיוב אחד שהיא מחוייבת מה"ת, והוא המובא בהמשך, מצות מצה:

"ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה לפי שהוקשה מצות עשה של אכילת מצה למצות לא תעשה של אכילת חמץ שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות, לומר לך, שכשם שהנשים מזהירות על לא תעשה של אכילת חמץ שנאמר כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וגו', כי כל לרבות הנשים, כך הן מזהירות על

מצות עשה של אכילת מצה: רבינו כותב כאן המקור שהנשים חייבות במצות מצה מדאורייתא, כמבואר בפסחים מ"ג,ב ומצויין גם לדברי ר' אלעזר שם, והוא המבואר שם: "דאמר רבי אליעזר: נשים חייבות באכילת מצה דבר תורה, שנאמר לא תאכל עליו חמץ וגו' כל שישנו בבל תאכל חמץ - ישנו באכילת מצה. והני נשי נמי, הואיל וישנן בבל תאכל חמץ - ישנן בקום אכול מצה..." אלא שבנוגע מה שהנשים מוזהרות על אכילת חמץ, בזה מפרש רבינו שזה נלמד מ"כי כל" לרבות הנשים, דלכאורה דבר זה אומר שם הגמ' בשיטת רבנן שם (החולקים על ר"א לענין אם לומדים מפסוק אחר "כל מחמצת" שיש איסור לאו בתערובת חמץ), ואומר שם: "ורבנן דלית להו עירוב - כל לא דרשי. אלא, נשים מנא להו - כל - לא דרשי, כי כל דרשי" (שהגם שאין דורשים "כל" מ"מ דורשים "כי כל"). ולכא' צ"ל: שהגם שבכללות הלימוד שהנשים חייבות במצה כו"ע מודי בדרשת ר"א שיש להקיש מצות מצה איסור חמץ, מ"מ בעצם מה שמוזהרות על החמץ בזה נקיט רבינו דרשת החכמים שזה נלמד (לא מ"כל" שבפסוק "כל אוכל מחמצת" כדברי ר"א, אלא) מ"כי כל אוכל מחמצת" שבדרשת החכמים.

ונסיף עכשיו עוד במה שהבאנו לעיל שרבינו כותב שמהלכה הלזו משמע שרבינו הזקן סובר שנשים: (א) חייבות במצות סיפור יצי"מ. (ב) ושזה רק מדרבנן, לעיל כתבנו שהמשמעות הלזו הוא מזה שכותב שנשים חייבות "בשאר כל המצות הנוהגות בלילה הזה", שזה כולל "הכל" גם מצות סיפור יצי"מ, והמשמעות זה רק דרבנן הוא לכא' מזה שרק במצה כותב שחייבות מה"ת, וכותב מקור החיוב, ונראה שבשאר המצות חייבות רק מדרבנן, ומהטעם שכתב אודות שאר תקנת חכמים, שהחיוב מחמת ש"אף הן היו באותו הנס".

ואולי אפשר לומר שיש משמעות אחרת בדברי אדמוה"ז שסובר שהם חייבות במצות סיפור יצי"מ בהלכה זו: שהרי כותב שהקטנות כמו הקטנים, ובקטנים כתב: שהם חייבים לשתות הכוסות, באם הגיעו לחינוך באמירת הדברים שאומרים על הכוסות, ולכן מחויבים לחנכם "לשמוע" אותם הדברים, ובנוגע לכוס השני ראוי לחנכם לשמוע "ההגדה שאומרים על כוס שני", וא"כ מובן מזה, שכיון שכל מה שמחויבים לשתות כוס הב' הוא מחמת שמחויבים על אמירת הדברים שאומרים על אותו הכוס (וכמו שנת"ל: שנראה רבינו שמצד עצם השתייה גם להת"ק "אין תועלת לתינוקות"), א"כ נמצא שמוכרחים לומר שהם מחויבות בשמיעת ההגדה (שלכן מחויבות בשתיית הכוס שאומרים עליו ההגדה), וכיון שאין נראה מדברי רבינו בסוף ההלכה, שישנו חיוב אחד שהנשים מחויבות מדאורייתא אלא המצה, א"כ נמצא שהחיוב על סיפור יצי"מ הוא רק מדרבנן.

סעיף י"ז: שתאן חי

"כל אחד מד' כוסות הללו צריך שיהיה בו לא פחות מרביעית יין לאחר שימזגנו אם הוא יין חזק שצריך מזיגה, ושיעור מזיגה הוא לפי דעת השוטה כדי שתהיה שתיה עריבה דרך חירות":

יסוד הלכה זו בדברי הגמ' קחב, שצריך שיהיה בהכוס מזיגת כוס יפה, שיהיה שיעור רביעית לאחר שימזגנו, ושיש למזוג הכוס בענין שיהיה "שתיה עריבה דרך חירות", וכבר נתבאר: שסגנונו אינו כסגנון הרמב"ם שזה מעצם דין הכוס שיהיה "דרך חירות", שלדעת הרמב"ם עיקר החיוב של הכוס הוא "להראות" חירות ושהוא בן חורין שיוצא עכשיו משעבוד מצרים, אבל לדעת רבינו, עיקר הכוס הוא "זכר לחירות" ולגאולה, וזכר לד' לשונות ועניינים של גאולה וחירות, ולכן יש גם דין שישתה שתיה עריבה, שתיקנו שמעשה לילה זה שהם "זכר לחירות" יהיו נעשים "דרך חירות". כנ"ל באריכות.

וממשיך: "ואם שתאו חי בלא מזיגה אם יש רביעית יין בכל כוס יצא ידי ד' כוסות ואין צריך לחזור ולשתות אבל ידי חירות לא יצא כלומר שלא קיים מצוה מן המובחר וסתם יינות שלנו אינם חזקים ואין צריך מזיגה כלל":

רבינו מבאר דין זה כפירושב"ם שהמבואר בדברי הגמ' שכשתאן חי "ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא", הכוונה בזה היא: שיצא ידי ד' כוסות, עד שאין צריך לחזור ולשתות עוד, אלא שלא יצא חירות, כלומר "שלא קיים מצוה מן המובחר".

והנה הגר"ז מבאר בספרו בדעת הרמב"ם שהרמב"ם סובר שבתקנת הד' כוסות ב' עניינים: (א) "להראות דרך חירות". (ב) שיהיה "כוס של הברכה" שיאמרו על הכוס אמירה וברכה מסוימת, ולכן, כששותה יין חי: "ידי יין יצא", היינו שלענין "כוס של ברכה" יוצא אפי' ביין שאינו מזוג (שלענין זה לא הוי המזיגה אלא "מצוה מן המובחר"), אבל לענין עצם דין הב' כוסות, שהיא "ידי חירות" לא יצא, כיון שחסר בשתיה עריבה חסר ב"הדרך חירות" שהיא עיקר המצוה הלזו.

אבל פירוש הרשב"ם: הוא שקיים הד' כוסות אלא שלא קיים מצוה המובחר כיון שחסר ב"שתיה עריבה". וכן פירש רבינו הלכה זו, והיינו שלא רק שקיים "כוס של ברכה" אלא גם קיים עצם דין דד' כוסות, אלא שחסר בזה המצוה מן המובחר כשאינו שותה שתיה עריבה.

והנה אולי אפשר לבאר: שלהרמב"ם שעיקר מצות ד' כוסות הוא "להראות דרך חירות" א"כ כשאנו שותה שתיה עריבה, א"כ חסר בעצם המצוה ולכן אינו י"ח עצם המצוה, אבל לדעת אדמה"ז שאין זה "דרך חירות" אלא, "זכר לחירות" לכן כשחסר

שתיה עריבה, אין חסר בעצם המצוה אלא "שלימות מצוה המובחר" שיהיה ה"זכר לחירות" ד"רך חירות" כנ"ל¹⁸.

אבל אין הכרח לפרש כן, אלא אפשר לפרש: שלדעת הרשב"ם וכן אדמה"ז הרי גם כשחסר מזיגה, אין בזה חוסר מכללות "חירות" אלא שיש בזה גם מענין ה"חירות" אלא שחסר ב"שלימות" מענין החירות, ולכן קיים מצוה מן המובחר.

והנה רבינו בלקו"ש חי"א הנ"ל כותב בהע' 32 שלשון זה של רשב"ם ורבינו (כלומר לא קיים מצוה מן המובחר) יכולים להתפרש רק באם אנו מפרשים שד' כוסות "כנגד ד' לשונות של גרולה" שקשור עם "חירות", אבל אם מפרשים שהם כנגד ד' כוסות של פורעניות או נחמה וכיוצא, שאינו שייך דוקא לחירות, א"כ מה צריכים לומר "כלומר" שלא קיים מצוה מהמובחר, והרי פשיטא שאין חוסר החירות מעכב מעצם קיים המצוה של הד' כוסות, ולמה לן לחדש "כלומר" שלא קיים מן המובחר אבל קיים עצם המצוה, והרי פשיטא שקיים כיון שאין עצם המצוה קשור עם ענין החירות אף לא ודאי שהד' כוסות שייכים לענין ה"חירות" אלא שאעפ"כ קיים המצוה אלא שחסר מצוה מן המובחר.

ולפי דברינו דלעיל נאמר: שדברי אדמה"ז הם בין שיטת הרמב"ם (שסובר שד' כוסות "להראות דרך חירות") שלדעתו חסר באמת חסר בעצם קיום המצוה, ובין דברי המדרשים שד' כוסות שייכים לכוסות של פורעניות (שאז אין שייכות בין "חירות" לעצם וכללות המצוה ובודאי פשוט שמה שכתוב "אינו יוצא" הוא לענין נוסף ולא לעצם המצוה). והיינו: שבעצם המצוה שהוא "זכר חירות" קשור לחירות, ולכן הו"א שאינו קיים חלק המצוה, וע"ז אומר "כלומר" שעצם המצוה קיים, שיש בזה "זכר לחירות" אלא שחסר שלימות של "חירות".



מתי מרבעים עיר לריבוע העולם?

When do we square a city to the direction of the world?

הרב אליעזר יוסף שיחי' טונק
משגיח בישבה

How do we measure the 2000 Amos of the Techum Shabbos. The Alter Rebbe in Simon 398:1 starts off with saying:

הבא למדוד אלפים אמה של תחום העיר אם יש לעיר ד' זוויות אפילו אינה מרובעת ממש שאין רחבה כארכה אלא ארוכה וקצרה או שהיתה מרובעת ולא לריבוע העולם ויש לה זוויות מניחים אותה כמות שהיא ומודדין לה אלפים אמה מכל רוח מד' רוחותיה

"He who comes to measure the 2000 cubits of a town's Shabbos limits: If there is a [city] with four corners, even if it is not exactly square [ie. rectangle], as its width is not the same as its length, rather [its length is] longer and [width is] shorter, or if its square, and is not positioned to the directions of the world [ie. north / south], and is four-cornered, it is left as is, and 2000 cubits are measured in all directions from each of its sides.

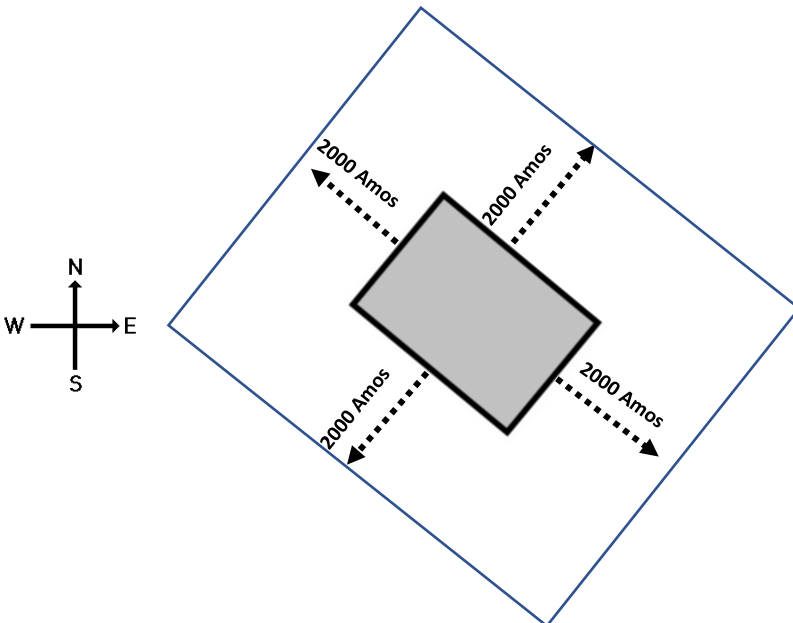


Fig: A.

In summary, a city that is shaped perfectly i.e. has only 4 perfectly straight sides we leave it the way it is and measure **2000** amos from the sides of the city, even if it is not in the directions of the world. (See figure A) Most cities nowadays would not fall into this category.

אבל אם היא עגולה שאין לה זוויות לא ימדוד לה מחומתה סביב אלא רואים אותה כאלו היא בתוך מרובע שארכו כארכה ורחבו כרחבה ומודדים חוץ מצלעות אותו מרובע.

"If, however, [the city] is round and does not have corners, do not measure [the 2000 amos] from its surrounding wall [ie. from the actual circle]. Rather, we see that [the circle] is placed within an imaginary square which is placed around [the circle], with the length and width [of the square] being the same as the length and width [of the circle] and then measure the 2000 amos from that square..." (See figure B)

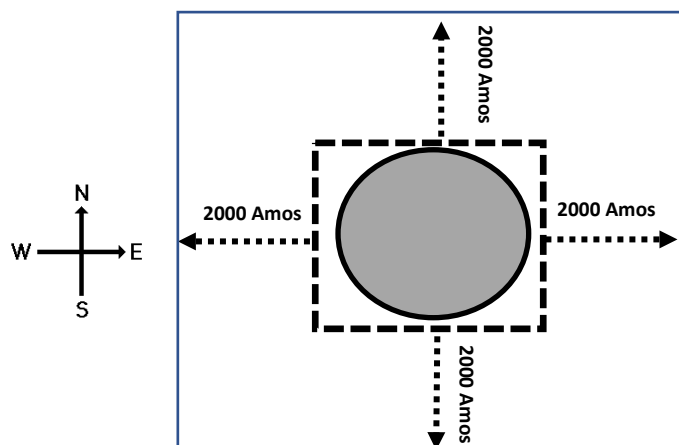


Fig: B.

וכן אם העיר היא משולשת או שיש לה צלעות רבות וזוויות רבות מרבעים אותה ריבוע שארכו כארכה ורחבו כרחבה היותר גדול ואח"כ מוציאים החוט חוץ למרובע אלפים אמה לכל רוח.

Similarly, if a town is triangular – or it has many sides, with many corners – an[imaginary] square is placed around it, with the length equal to its length, and its width equal to [the town's]

widest point. Afterwards a line is extended from the square for 2000 cubits in all directions.

The **Alter Rebbe** explains that whenever a city has multiple perfectly straight sides, like an octagon. Then an imaginary square is still placed around that city, (see figure C).

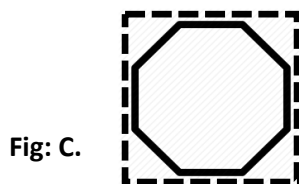


Fig: C.

וכשהוא מרבע מרבעה לריבוע העולם כדי שתהא כל רוח ממנה משוכה כנגד רוח מרוחות העולם ומכוונת כנגדה ולא תהא באלכסונו של עולם

When a [imaginary] square is placed [around a city], it should be drawn directly facing the direction of the world [ie. north-south/east-west], so that each of its sides will extend towards one of the directions of the world and will be parallel with it. [the imaginary square] should not be positioned diagonally to the direction of the world.

The **Alter Rebbe** concludes that when we add the imaginary square to a city we should make this square facing the directions of the world, like figure B and not on an angle like figure D.

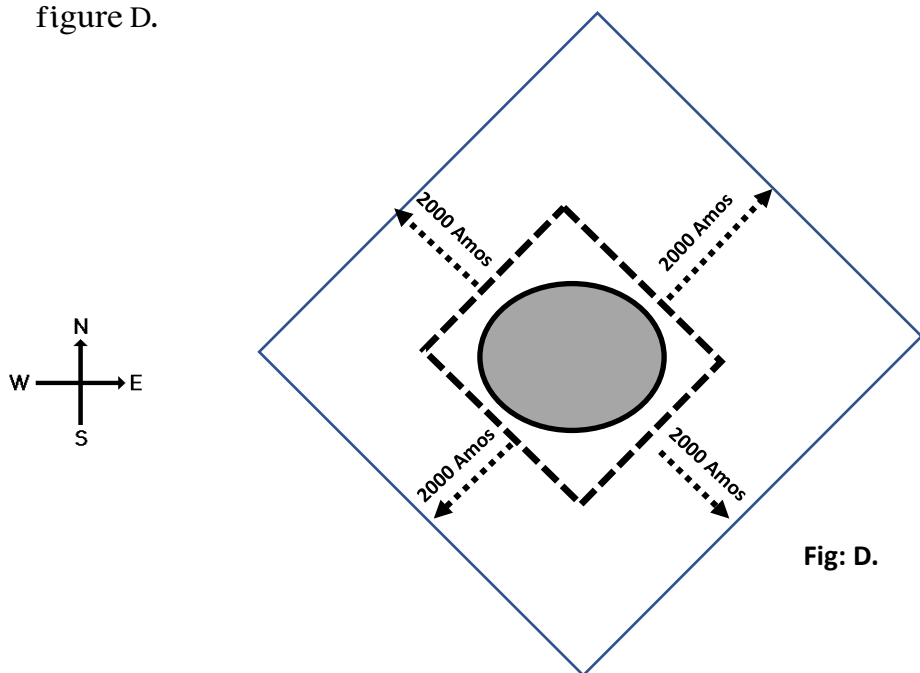


Fig: D.

סעיף ב': וכן עיר שאינה מוקפת חומה חלקה אלא בתים סמוכים ומחברים ויש בית נכנס לתוך העיר יותר מחבירו או יוצא ובולט מן העיר יותר מחבירו וכן עיר המוקפת לה חומה ואין כל החומה ישרה אלא יש בה מקומות בולטין ממנה רואים כאלו חוט מתוח על פני כולה כנגד מקום החיצון הבולט ממנה ומודד מן החוט ולחוץ אלפים כדי שיהא התחום שוה ביושר כנגד כל העיר ואפילו יש לה בליטה לצד מזרח ולצד מערב רואין כאלו חוט מתוח עליהם בכל צד

Similarly when a city is not surrounded by a straight wall. Rather houses are close together or connected to each other. With some houses entering the city more than others or project outwards more than others. Or when a city is surrounded by a wall, and the wall is not straight, but extends out in certain places. An [imaginary] line is extended along [the city's] entire length through the point that projects furthest outward. Two thousand [amos] are then measured from this cord outward so that the Shabbos limits will constitute an even straight line for the entire city...

Seif beis explains, a type of city that is not perfectly shaped, so when drawing the boundary of this city we find the boundary is not in a straight line, therefore is called an abnormally shaped city. With this type of city we take the furthest point of the city and then make a straight line across to create a square around this city. Most cities nowadays are considered an abnormally shaped. For example, see figure E.

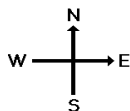
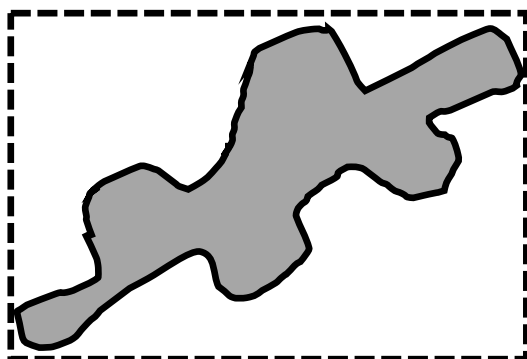


Fig: E.



Seemingly there is a question that arises with the wording of the alter rebbe when dealing with an 'abnormally shaped city'.

In *Seif Aleph*, the *Alter Rebbe* ended the *Seif* with saying that when we add an imaginary square around a city we should make this square facing the directions of the world, i.e. north/south/west/east. However, in *Seif Beis* when dealing with an 'abnormally shaped city', the Alter Rebbe makes no mention about going in the directions of the world. Do we automatically assume that the imaginary square or rectangle that we draw for an 'abnormally shaped city' (like figure E) should be also drawn according to the directions of the world or not (like figure F)?

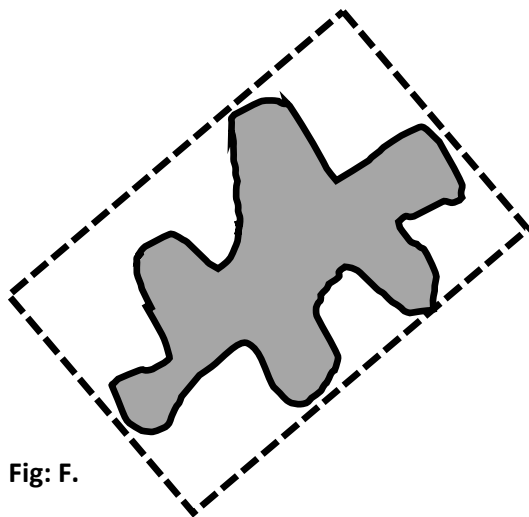
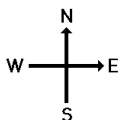


Fig: F.

The practical difference is magnificent as we hold that when we create this imaginary rectangle, the corners that are gained from this rectangle is considered like the actual city, thus would be considered as one who has not left the city yet. Therefore, the way this imaginary rectangle is drawn, whether according to the directions of the world or not, could determine whether a person is permitted to

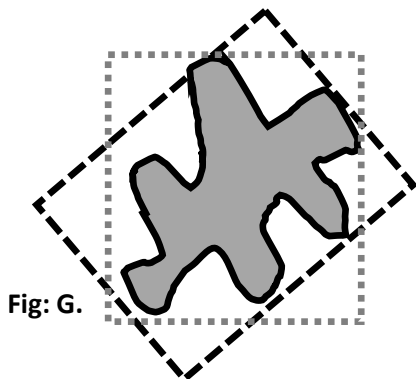


Fig: G.

walk to a certain area or not without having to worry about leaving the city. (See figure G).

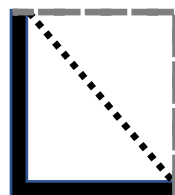
There are reasons to say that when the *Alter Rebbe* is speaking about creating an imaginary rectangle surrounding an 'abnormally shaped city', this rectangle does not need to be facing the directions of the world.

First, by the mere fact that the *Alter Rebbe* separated these types of cities into separate *Sefin*, and only states the concept of the imaginary line needing to face the directions of the world with a perfectly shaped city. Furthermore, there is no mention of the word 'squaring' in *Seif Beis*, instead a total different terminology is used, thus implying that with an 'abnormally shaped city' the imaginary line does not need to be squared to the directions of the world. Additionally, the Tur combines all the types of cities together in one sentence and concludes that the imaginary square needs to be according to the directions of the world. However, the *Alter Rebbe* splits it up, seemingly showing that din of creating the imaginary line facing direction of the world would not apply in *Seif Beis*.

Second, in *Seif Gimmel* the *Alter Rebbe* brings a *chidush* in the brackets that when a city that is like a perfect 'L', we would add an imaginary line between the heads, and then we could add an additional imaginary square line, thus completes this city into a square.

(ואם היתר שמראש זה לראש זה בעיר העשויה כמין ג"ם יהיה מתוח לאלכסונו של עולם מוסיפין עליו ריבוע)

This would come out to be similar to a type of city referred to in *Seif Aleph* of a perfectly shaped square with 4 corners, which is stated we leave the way it is and measure 2000 amos from this square. Maybe, the intent of the *Alter Rebbe*, is that we should always try to make it as easy as possible, when calculating the *techum* and that the *techum* line should be in a



uniform square, like the chachomin wanted, so too here as we are dealing with a perfect 'L' shaped city.

Therefore, by the *Alter Rebbe* explicitly saying this *chidush* and explicitly singling out a perfect 'L' shaped city, implies that when dealing with perfectly 'L' shaped cities or even regular perfect shaped cities, we should always aim to create an imaginary square. Also, the same can be assumed with any city that in the first instance we should make the imaginary square facing the directions of the world.

Consequently, it comes out that in a situation where an 'L' shaped city is not perfectly straight or for whatever reason it does not fall into a category of being able to add a square, we would just make a straight imaginary line from the two heads, like it is stated at the beginning of *Seif Gimmel*. So too it can also be assumed from this, that when a city that has not got straight sides or does not have perfectly shaped corners (i.e. an 'abnormally shaped city'), then we just make the imaginary square from the furthers point of the city and make a complete rectangle, (like it is stated in *Seif Beis*) and does not need to be facing the directions of world.

In conclusion we would not need to be worried to make this imaginary rectangle facing the directions of the world.



ביאור בדא"פ במאמר ד"ה ביום עשתי עשר, תשל"א

הרב אפרים שיחי' פיקרסקי

משפיע בישיבה

בד"ה ביום עשתי עשר יום תשל"א מביא רבינו את דברי המדרש עה"פ "חלקי הוי' אמרה נפשי" וז"ל: "ואיתא במדרש משל למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין כו', חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי חד אמר אנא נסיב איפרכין לגבי וחד אמר אנא נסיב איסטרטילוטין לגבי, הי' פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו' אבל ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הה"ד חלקי הוי' אמרה נפשי".

ושואל ע"ז מהו גודל פקחותו של הפקח, הרי גם תינוק קטן יודע שהמלך גדול יותר, ושואל עוד, עיי"ש.

ומבאר בס"ד שמאחר שבמשל - הבחירה בהדוכסין יכולה לגרום להשפעה יתירה, א"כ מובן שבחירת הפקח בהמלך היא מפני שהעיקר אצלו הוא לא קבלת ההשפעה כ"א עבודת המלך. משא"כ או"ה שהעיקר אצלם הוא קבלת ההשפעה. ומבאר, דבכדי לקבל מהקדושה צריך לעבודה ויגיעה, וגם אז ההשפעה היא בצמצום. אבל בכדי לקבל מהקליפה א"צ לעבודה וביטול, וההשפעה היא ברבוי, כי הקליפות יונקים מהמקיף שהוא בלי חשבון. וזהו דצריך לפקחות יתירה לבחור בהמלך, שצריך לוותר על ריבוי ההשפעה מהקליפה ולבחור לעבוד את המלך, עיי"ש.

וע"ז ממשיך בס"ה דטעם הפקח - שאומר אנא נסיב מלכא - הוא דכולהו מתחלפין וכו', ומבאר דלכאורה אפשר לומר הביאור בזה, שמאחר שסו"ס יתבטלו הקליפות - "כולהו מתחלפין", ולאידך ההשפעה דקדושה היא נצחית, וכשיתגלה פנימיות המקיף יהי' עוד יותר ברבוי מההשפעה עכשיו מחיצוניות המקיף - "מלכא אינו מתחלף", לכן בוחר בהמלך "אנא נסיב מלכא".

אלא מאחר שאומר במדרש דזה שישאל עובדים להקב"ה הוא מפני דחלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח דזה שבוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך. ומבאר טעם הפקח דכולהו מתחלפין באו"א עיי"ש.

וכבר שאלו בהקובצים, דלאחרי הביאור בס"ד שמובן מהמדרש שאצל הפקח העיקר הוא לא קבלת השפע כ"א עבודת המלך, איך יש קס"ד לבאר בס"ה הפי' ד'כולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף' שבחירתו היא מפני שסו"ס יקבל הפקח יותר השפעה. ועוד זאת דבס"ה שולל פי' זה ממש"כ "חלקי הוי' אמרה נפשי" דרק מזה

מוכח שאצל הפקח העיקר הוא עבודת המלך, אמנם בס"ד הגיע למסקנא זו מהמשל דמלך ודוכסין. ועי' בהע' 38 "כנ"ל ס"ד" היינו שהבנה זו שהעיקר הוא עבודת המלך ולא קבלת ההשפעה הי' לנו כבר בס"ד, וא"כ למה יש קס"ד לבאר דכולהו מתחלפין באופן אחר.

והנה בהשקפה ראשונה הי' נראה בפשטות, דבס"ד מדובר בבחירה עצמית שלמעלה מהשכל והוא התחלת דברי המדרש באמירת הפקח 'אנא נסיב מלכא', ולאחר מכן בס"ה מדובר בהבחירה שעפ"י שכל והוא המשך דברי הפקח דכולהו מתחלפין כו'. ובבחירת הפקח עפ"י שכל גופא שקו"ט בהמשך ס"ה בטעמו, עד שמגיע למסקנא שבוחר עפ"י שכל בהמלך מפני שהוא העיקר, והטעם דכולהו מתחלפין הוא רק הוכחה שהוא האמת והנצחי.

ונמצא דפי' המדרש לפי המאמר הוא שהפקח אומר שני דברים: א) אנא נסיב מלכא, שהוא בחירה עצמית. ובהמשך אומר ב) איך שבחירתו העצמית חודרת בשכל, שגם בשכל נרגש ומובן האמת, והוא אומרו דכולהו מתחלפין כו'.

והנה אף דלכאורה שייך לומר כן, הרי "געשמאקער" לבאר באופן שלא צריכים לומר פלגינן דיבורא בדברי הפקח, וכפשטות דברי המדרש שאומר דבר א'.

ואולי יתכן לבאר בזה, ובהקדים הביאור מהו לכאורה תוכן שאלת המאמר וכן נקודת חידוש המאמר (עד ס"ז). דהנה ידוע בענין הבחירה שהקב"ה בחר בישראל וכן (כתוצאה מזה) מה שישאל בחרים בהקב"ה, שהיא בחירה עצמית בלי קשר לטו"ד ומעלות וגלויים. ולכאורה שאלת המאמר היא דמשמע מהמדרש דזה שבחרו בהקב"ה להיות להם לאלקים - שזוהי בחירה בין שני דברים, היינו בין הקב"ה ולהבדיל אלקי הנכר - הוא שבוחרים בהקב"ה מלהבדיל אלקי הנכר מצד גודל שכלם או כיוצא בזה, וזהו השבח שלהם.

וזוהי שאלת המאמר, היתכן שתהי' בחירה על פי השוואה והכרעה בין הקב"ה ולהבדיל אלקי הנכר, שאין ח"ו שום שייכות והשוואה ביניהם.

ותוכן חידוש המאמר למסקנא הוא, לכאורה, דאכן יש מקום לבחירה על פי שכל בהקב"ה בהשוואה לאלקי הנכר להבדיל, מאחר שיש מקום בשכל לבחור בהם. ובה גופא החידוש הוא עוד יותר, שמצד השכל בוחר בהאמת מפני שהוא אמת, ולא מצד תועלת ומעלות צדדיות. ובכדי להגיע להבנה זו שזהו חידוש גדול (ועד שגם בהדרושים שמובאים במאמר לא ברור בהשקפה ראשונה שכ"ה ההבנה, עיין הערה 40), שקו"ט בהמאמר עד שיוצאת ההבנה הנ"ל.

תחילה מביא במאמר את המדרש דאנא נסיב מלכא, שבו ג"כ מובן לכאורה שהבחירה היא על פי שכל, מאחר שמדובר ב"מחלוקת" בין ישראל ואומות העולם,

ו"הפקח" אמר אנא נסיב מלכא. וגם על זה שואל מהי הפקחות בזה, הלא אין ערך בין המלך והשרים.

והאפשרות הראשונה במאמר לבאר היא, דיש מקום לומר שהבחירה בהשרים או בהמלך תלוי' בטעות שטעו או"ה בשיתוף וע"ז שנתנו חשיבות להמוצעים שהקב"ה משפיע על ידם, וישראל מצד גודל הדעת שלהם מכירים שהם רק כגרזן ביד החוצב. וזהו הפירוש שהבחירה היא על פי שכל, שע"י גודל השכל שלהם מגיעים להכרה שאין חשיבות לממוצעים (אף שבחיצוניות נראה שיש בהם חשיבות), ועובדים רק להקב"ה.

והנה בביאור זה אכן יש ליישב את המדרש שמביא בתחילת המאמר "אין אישורן של ישראל אלא שבחרו בהקב"ה כו", שמצאנו בחירה עפ"י שכל לעבוד ה' מלהבדיל אלקי הנכר. אלא דלביאור זה כל הכרעת ובחירת השכל היא רק מיהו הבעל הבית והמשפיע חיות בעולמות שאליו ראוי לעבוד ולהתפלל לקבלת החיות והשפע, ועדיין אין בזה הבנת עומק הבחירה שבוחר (על פי השכל) בהאמת מפני שהוא אמת, שלחידוש זו רוצה להגיע במאמר.

וזהו שממשיך בס"ד, שממשל המדרש דמלך ודוכסין - שהדוכסין הם בעלי בחירה - מסתבר לומר שהבחירה בהדוכסין גורמת להשפעה יתירה, וא"כ מובן שטעם הפקח שבוחר בהמלך הוא שאינו רוצה בקבלת ההשפעה מפני שעבודת המלך חשובה אצלו. והיינו שמה שמביא בתחילה להבנה עמוקה זו ששייך גם עפ"י שכל¹ לבחור בהמלך מפני שהוא מלך, הוא המדרש שמביא את מחלוקת הפקח עם או"ה, שיסוד טעמים שבחרו בהדוכסין (שהם בעלי בחירה) הוא כדי לקבל השפעה יתירה, וא"כ המחלוקת עליהם (היינו הטענה הנגדית) הוא דאנא נסיב מלכא שהעיקר הוא המלך.

והנה ביאור זה הוא הביאור למסקנת המאמר, אבל עתה המאמר יבאר ביאור זה ובשקו"ט בדברי המדרש, ובירור וביאור הענין עד גמירא יימשך עד ס"ז. והיינו שבתחילת ס"ד מביא רבינו נקודת ומסקנת הענין - שהמדרש מביא להבנה זו, ואחר כך ממשיך "והענין הוא" בו מברר בפרטיות את הענין בשקו"ט עד גמירא בס"ז.

וראשית הבירור הוא, דמאחר שהכו"מ הם כגרזן ביד החוצב בו, איך יתכן שע"י אמירת העכו"ם "אנא נסיב דוכסין" בנמשל יקבלו השפעה יתירה מעבודת כו"מ. ומבאר שבכדי לקבל מהכו"מ לא צריך לביטול ויגיעה, ועוד יותר שהקליפות מקבלים

(1) או אפשר לבאר באו"א, שכאן עדיין לא מובן שבחירה זו גופא שהעיקר הוא המלך - היא עפ"י שכל, אלא שמהמדרש מובן שזוהי בחירה שמוותר על תועלת מפני שהעיקר אצלו הוא עבודת המלך, וזוהי לכאורה הבחירה עצמית, ורק לאחר הביאור לאפשרות קבלת ההשפעה יתירה מהקליפות והביאור בטעם הפקח דכולהו מתחלפין מבארים למסקנת המאמר כדלקמן בפנים.

מהמקיף שההשפעה משם היא בריבוי, משא"כ בכדי לקבל מהקדושה צריך לעבודה ויגיעה, וגם אז ההשפעה היא מצומצמת לפי מדת העבודה. ובכ"ז מוותרין ישראל על ריבוי ההשפעה, וחביבה להם יותר ההשפעה המצומצמת מהקדושה.

והנה אם כל ההכרח לכך שבחירת הפקח בהמלך הוא מפני שעבודת המלך חשובה אצלו יותר מקבלת ההשפעה, הוא (כמ"ש בהתחלת ס"ד) מזה שבמדרש מביא משל ממלך ודוכסין שהם בעלי בחירה, והביאור בזה שאפשר לקבל מהדוכסין יותר הוא כנ"ל שקבלתם היא מהקליפות שיניקתם מהמקיף שההשפעה משם היא ברבוי - הרי עדיין אינו ברור כל צרכו שזוהי בחירה עפ"י שכל, דיתכן עדיין לבאר שזוהי בחירה עצמית למעלה מן השכל. והיינו שגם במצב שאפשר לקבל יותר השפעה מהקליפות, הנה בלי שום חשבונות בוחרים ישראל לכתחילה בהמלך. והביאור בדברי המדרש הוא, שאו"ה "עובדין" לכו"מ רק בכדי לקבל השפעה (בלי חשבונות דשכל לתת חשיבות להממוצעים, כ"א מצד עצם מהותם מגקה"ט האומרים הב הב), משא"כ ישראל אומרים אנא נסיב מלכא בלי חשבונות דשכל, כ"א מצד עצם נפשם דקדושה.

ונמצא דאמנם התוסף בביאור החדש בס"ד (שאפשר לקבל תוס' השפעה מהקליפות) דיתכן כאן בחירה אמיתית בהקב"ה מלהבדיל אלקי נכר (ולא חשבון היכן הוא המקור האמיתי לקבלת חיות), והוא בחירה בהאמת מפני שהוא אמת, אבל דוקא משום כך יתכן מאוד לבאר במדרש שבחירה זו הוא מצד עצם הנשמה ולא מצד השכל.

וא"כ מה שנשאר לברר - שבחירה זו היא עפ"י שכל, הוא לא מהתחלת דברי המדרש בעצם דברי הפקח והאומות, כ"א מהמשך דברי הפקח שמביא טעם לבחירתו, דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, וא"כ בחירתו היא על פי טעם ושכל. ולפי זה ממשיך בס"ה דעדיין אין לנו בירור שישאל מצד שכלם מגיעים להכרה לעבוד את המלך מפני שהוא המלך, דאדרבה, מטעם הפקח 'דכולהו מתחלפין' משמע, שטעמו הוא מצד חשבון היכן שייך לקבל שפע לאורך ימים. וכמו שמבאר שסוף סוף הקליפות יתבטלו - דכולהו מתחלפין, ומלכא לא מתחלף, ואדרבה לעתיד לבוא יתגלה פנימיות המקיף, ותהי' ההשפעה משם עוד יותר מההשפעה דחיצוניות המקיף עכשיו.

וא"כ מנין לנו ללמוד שישאל אכן בוחרים בהקב"ה עפ"י שכל באופן שהשכל מכיר בהאמת לעבוד את ה' מפני שהוא האמת. דלכאורה נראה דבחירה שייכת רק בשני אופנים: או שהיא בחירה עצמית ואז היא בלי חשבונות והיא למעלה מן השכל, או שהיא עפ"י שכל, ואז הנה השכל שייך להכיר את האמת כפי ששייך לשלימות מציאותו.

וע"ז ממשיך בס"ה, דמזה שכל דברי המדרש הם לבאר הפסוק "חלקי הוי' אמרה נפשי", שבפשוטו הפי' הוא "חלקי ה'" בלי חשבונות של תועלת וקבלת שפע, ובבחירה זו מצד האמת אומר המדרש משל למלך כו', והפקח אמר כו' שזוהי בחירה שכלית, שהפקח אמר אנא נסיב מלכא עם טעם שכלי דכולהו מתחלפין - א"כ מובן שבחירת הפיקח היא שכלית, ובבחירה היא בהמלך, והטעם דכולהו מתחלפין הוא לברר האמת היכן הוא הנצחיות והחיים האמתי שאותו ראוי לעבוד. ועיין בהע' 40 שלומד רבינו שזהו האריכות בהדרושים על הנצחיות והאמת של אלקות לעומת הקליפות. דבהשקפה ראשונה שייך ללמוד שהוא התבוננות בשכל לברר איך לחיות חיים הראויים לשמם, חיים אמיתיים, להיות מציאות אמיתית שהוא דוקא בקדושה שהוא האמת, ו"כדאי" הוא הביטול לחיות חיים כאלו, שע"י הביטול בפרט זה (תאוותיו הגשמיות) "ירויח" הרבה תועלת בחיים רוחניים. וע"ז מבאר רבינו שלא כן הכוונה, כ"א שכל הבריור עפ"י שכל הוא, היכן הוא האמת הנצחי אליו ראוי להתמסר, ששכל הישראל יכול להבין עפ"י גדרי השכל לרצות העיקר ולא הטפל, והיינו לרצות את הקב"ה ולא את עצמו.

וזהו שבהערה 38 כותב "כנ"ל ס"ד" היינו שגם כאן המסקנא היא כמ"ש בתחילת ס"ד, אלא שעכשיו זה מוכח מביאור המדרש, ומהפסוק שעליו מיוסד המדרש.

אלא דע"ז שואל בס"ו שסו"ס ממ"ש חלקי הוי' אמרה נפשי משמע שהוא בחירה למעלה מהשכל, שנפשי היינו חלק אלוהי שלמעלה מהשכל.

ולפי הנ"ל אולי פי' השאלה הוא, שמאחר שהבנה זו גופא שבחירת הפקח בהמלך היא שכלית ומצד מעלת המלך - יודעים רק בצירוף הפסוק ולא ממשל המדרש עצמו (שאפשר לפרשו אחרת), הרי מהפסוק עצמו משמע שהוא בחירה למעלה מהשכל.

והנה לכאורה הכוונה בשאלה כאן אינה לערער על חידוש המאמר עד כאן, ולומר שמאחר שהפסוק מדבר בבחירה למעלה מהשכל, הנה אף שבמדרש מפורש שמדובר בבחירה עפ"י שכל (דכולהו מתחלפין וכו') נצטרך לדחוק שהם שני בחירות: בחירה עצמית בפסוק, ובחירה שכלית במשל, וא"כ הבחירה אינה מצד המלך (כפי שמוכרח מהפסוק הנ"ל) כ"א בחירה מצד התועלת.

שהרי עפ"י פשט מובן דמשל המדרש קאי עה"כ, לבאר דחלקי הוי' אמרה נפשי הוא משל למלך כו', ואנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין הוא פי' הפסוק חלקי הוי'. אלא דרבינו שואל איך אפשר לתווך כאן את הבחירה עפ"י שכל שמבאר המדרש, עם פשטות משמעות הפסוק דחלקי הוי' הוא בחירה מצד עצם הנפש שלמעלה מהשכל, ועפ"י פשט איך מתאים משל המדרש לפסוק.

ועל זה מבאר שאכן הבחירה היא על פי שכל, אלא דזה גופא שהשכל דישראל יכול להכיר האמת שאותו ראוי לעבוד - הוא דוקא בכח עצם הנשמה המקושר בעצם

באלקות בבחירה עצמית, וזה פועל גם על שכלם "שגם השכל מכיר דמכיוון שאלקות הוא האמת שחי וקיים בקיום נצחי (מלכא לא מתחלף) צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות".

ונמצא דהבנת המדרש למסקנת המאמר הוא, שמבאר הפסוק "חלקי הוי' אמרה נפשי" שהוא אמירת ישראל (הפקח) על טענת או"ה שאפשר לקבל רבוי חיות בלי עבודה וביטול מהקליפות, וטוען ישראל עפ"י הכרת שכלו ש"אנא נסיב מלכא", שמבין ומכיר בשכלו שהעיקר הוא המלך וכל מהותו צ"ל עבודת המלך, אלא שזה גופא הוא בכח בחירת עצם הנפש בעצמותו ית'.

וזהו אומרו חלקי הוי' אמרה נפשי, שבטענתו עפ"י הכרת שכלו אנא נסיב מלכא מתבטא גם בחירת עצם נפשו בעצמותו ית'.



בענין אף הן היו באותו הנס

הרב יוסף יצחק שיחי' קלמנסון
ראש ישיבה גדולה ליובאוויטש, ניו הייווען
ומח"ס "רשימות שיעורים"

א. פסחים דף ק"ח: ואריב"ל נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס. ובתוס' שם בד"ה היו באותו הנס כתבו "פי' רשב"ם שעל ידם נגאלו וכן במגילה ע"י אסתר ובחנוכה ע"י יהודית, וקשה דאף משמע שאינן עיקר ועוד דבירושלמי גריס שאף הן היו באותו ספק משמע באותה סכנה דלהשמיד ולהרוג ולאבד" וכו' יעוי"ש בתוס'.

והנה בדעת הרשב"ם דלא פי' בזה כהתוס' נראה דמשמע לי' כן מלישנא דריב"ל היו באותו ה"נס" ולא קאמר באותו השיעבוד או הסכנה וכו' דלכן מפרש ה"נס" היינו ענין הגאולה שהי' על ידן וכו', אלא דאכתי צ"ב על ריב"ל גופי' דלמאי הוצרך לבוא בזה משום הא דע"י נגאלו ולא קאמר בפשוטו משום דהיו באותה הגזירה וכו' וכמו שפי' התוס' וצ"ע.

ב. והנראה לומר בזה דלשיטת הרשב"ם הא דהן היו באותה הגזירה וכו' לא סגי לחייבן משו"ז גם במ"ע שהזמן גרמא, דלשיטת הרשב"ם הוי זה שהזמ"ג דין "פטור" לנשים מקיום המצוה אבל בעצמותו הי' ניתן המצוה גם להנשים [אלא שפטרן התורה מלקיימן] דהתורה והמצוה ניתנו להנשים כמו להאנשים וכדאמר ר"י א"ר וכו' אמר קרא איש או אשה השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה [סוכה דף כ"ח] אלא דבהמצות שתלוין בזמן פטרה התורה הנשים כמבואר באבודרהם ע' כ"ה והכלבו (ע"ג בתחילתו) שהוא כדי שתהא עזר לבעלה דכיון שהיא משועבדת לבעלה וא"א להגביל לה זמן המצוה וכו' יעוי"ש, דלפי"ז הא דהיו ג"כ באותה הגזירה וכו' לא סגי לחייבן באותן המצות דמ"מ היו בזה הפטור דמשום הזמ"ג, כמו בשאר המצות דמצד עצמותן הי' שייכין גם להנשים כמו להאנשים ומ"מ פטרן התורה מלקיימן משום הא דהזמ"ג וגם בהנך מצות אף דשייך בהו טעם המצוה גם בנשים מ"מ הי' פטורין משום הא דהזמ"ג.

ולכן הוא דקאמר ריב"ל לחייבן בזה משום הא דהן היו באותו הנס היינו דהם היו סיבה להגאולה בזה דמש"ה נתחייבו ביחוד בהנך מצות כיון דבאו על ידן וכו', דזה הוי טעם ביחוד עליהן לחייבן בהנך מצות, ובוה חייבום אעפ"י שהזמ"ג, דלא פטרום בזה כיון שנעשו ביחוד על ידן וכו' וכנ"ל.

ג. ובדעת התוס' נראה דמפרשו הא דהזמ"ג דהוא סיבה וטעם דהנך מצות לא ניתנו מלכתחילה לנשים [דאי"ז רק דין "פטור" מקיומן, אלא דבעצמותן לא ניתנו לנשים דלא שייכו בהן, דזהו טעם על מה שלא ניתנו מלכתחילה הנך מצות לנשים¹] וזהו בסתם מצוות אבל מצוות שניתנו משום טעם, דיש סיבה וטעם למהותן, וכמו חג הפסח דהוא משום זכר ליצי"מ דבזה אמרינן כיון דטעם המצוה ישנו גם בנשים, ניתנו גם לנשים דשייכו ביסוד טעם המצוה כמו האנשים דאף הם היו באותו הנס.

ועפי"ז מבואר הא דלשיטת התוס' סגי בהא דהיו ג"כ בהגזירה וכו' לחייבן בהמצוה והיינו משום דבהנך מצוות היא הסיבה דהמצוה הא דהיו בהגזירה ונגאלו וכו' ובזה שייכין הנשים כמו האנשים דלכן אמרינן דנצטוו בזה גם הנשים משא"כ בשאר מצוות שהזמ"ג דאמרינן דמש"ה לא נצטוו הנשים מלכתחילה בהמצוה דלא שייכי בהו וכו"ל.

ד. והנה בהמשך דברי התוס' כתבו: "והא דאמרינן דפטורות מסוכה אע"ג דאף הן היו באותו הנס כי בסוכות הושבתי התם בעשה דאורייתא אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס" יעוי"ש בתוס'.

ובקו"ש או"ק י"ג העיר דלמה לא הקשו התוס' מהא דאיצטריך קרא לחייב נשים במצה ותיפוק לי' משום הא דהן היו באותו הנס, ותי' דהא פשיטא, דטעמא דהיו באותו הנס אינו אלא מדרבנן, אבל הקושיא מסוכה, דחזינן דנשים פטורות לגמרי, ואמאי ליחייבו מדרבנן מיהת, ותירצו, דבעשה דאורייתא לא תיקנו חכמים וכו'.

ועי' בתוס' מגילה דף ד' ע"א בד"ה שאף וכו' דהתוס' הקשו שם ממצה וכו' שכתבו "גבי מצה יש מקשה למ"ל היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה תיפוק לי' מטעם שהן היו באותו הנס וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא" יעוי"ש, דמבואר דהקשו בזה ממצה ותי' דמשום האי טעמא דהן היו וכו' לא מחייבא אלא מדרבנן ולהכי בעינן להיקשא להתחייב בזה מדאורייתא וכו"ל.

ובסוגיין שהקשו מסוכה הוא דעכ"פ יתחייבו מדרבנן דסוכה משום הא דהן היו וכו' ועי' תירצו דרק היכא דכל התקנה הי' מדרבנן תיקנו גם בנשים משום הא דהן היו וכו' משא"כ במצוה דאורייתא לא תיקנו לחייבן מדרבנן עכ"פ וכו"ל בקו"ש, וכיוון בזה הקו"ש לדברי הגרעק"א במשניות פ"ב דמגילה או"ק ד' דכתב לפרש כן בדברי

(1) ראה בכללי התורה והמצוות ד"ה עבד כנעני במצוות דהצפעה"נ חילק בזה בין אשה לעבד כנעני, שעל אשה חל פטור ממצות עשה שהזמ"ג אך עבד כנעני לא נתחייב במצות אלו כלל יעוי"ש"ה, וכן ראה בקו"ש קידושין או"ק רמ"ג ובב"ב או"ק נ"ד יעוי"ש.

התוס' דכוונתם דדוקא במילי דרבנן כמו בד' כוסות וחנוכה דעיקרו דרבנן מעיקרא כי תקנו תקנו גם לנשים שהיו באה"נ אבל במצות דאורייתא לא תקנו חז"ל חיובא ביחוד לנשים יעוי"ש בהגרעק"א.

ה. והנה בהגרעק"א שם תמה על הטורי אבן מכח דברי התוס' בסוגיין וז"ל הגרעק"א שם "בתוס' פ"ק דף ד' הוכיחו דנשים אין מוציאות אנשים ונתקשו בטעמא דמילתא והטורי אבן שם כ' עפ"י דברי תוס' דהא דצריך קרא לחייב נשים במצה היינו דאף הן היו באה"נ הוא רק סברא דרבנן, וא"כ י"ל כיון דאסתר ברוה"ק נאמרה הוי כמו דאורייתא והיה החיוב רק לאנשים אלא מדרבנן הוסיפו לחייב נשים מטעם דאף הן היו באה"נ וא"כ חיובא דנשים אינו ברוה"ק והוי כמו חיוב דרבנן דאינו מוציא לחיוב דאורייתא ע"ש, ולענ"ד הא תוס' פסחים דף ק"ח וכו' וא"כ ליתא לדברי הט"א דאם מצד רה"ק לא נתחייבו נשים לא היה להם לחכמים לעשות חיוב ביחוד לנשים כמו דלא עשו בסוכה"י יעוי"ש בהגרעק"א.

והנה התוס' במגילה שם כתבו וי"ל דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא" וכן"ל דמשמע מזה דלולי היקשא הוי מחייבא במצה מדרבנן עכ"פ, והוא לכאורה דלא כהמבואר בדבריהם בסוגיין דלגבי סוכה דהוי מצוה דאורייתא לא תיקנו חכמים חיוב בנשים משום הא דהן היו וכו' וכפה"נ מפרש הגרעק"א דהתוס' בסוגיין מוסיפין על דברי התוס' במגילה, דבמגילה כתבו יסוד הדבר דהא משום הן היו וכו' הוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא, ובסוגיין הוסיפו דגם הך דינא דמדרבנן תיקנוהו רק במילי דעיקרן מדרבנן משא"כ במצוה דמדאורייתא לא תיקנוהו והשאירוהו על דינא דמדאורייתא, ולכן תמה הגרעק"א שפיר על הט"א מדברי התוס' בסוגיין דמוסיפין ומשלימין לדברי התוס' במגילה וכן"ל.

ו. אכן בדעת הט"א היה נראה דמפרש דמה שכתבו התוס' בסוגיין הוא רק לגבי הלימוד בסוכה דפטרינן נשים מסוכה מקרא דהאזרח וכו' [יעוי"ש בסוכה דף כ"ח] דזה הוי דין "פטור" דנשים מסוכה ובזה כתבו התוס' דכיון דהתורה פטרה הנשים מסוכה לא הוי מחייבין חכמים להו משום הא דהן היו וכו' כיון דהתורה פטרתן, משא"כ לגבי מצה דבלא היקשא ה' נשים פטורים ממצה לא מלימוד מיוחד אלא משום דין הכללי דמ"ע שהזמ"ג, דבזה לא הויא דין "פטור" אלא דלא ניתנה המצוה מלכתחילה לנשים [וכנ"ל בשיטת התוס'] בזה שפיר הוי מחייבין חכמים לנשים בהמצוה משום הא דהן היו וכו' [דהוי כעין מצוה מחודשת מדרבנן, דמדאורייתא לא הויא חפצא דמצוה כלל בנשים דלא נאמרה כלל לנשים וכו', וחכמים חייבון משום הא דהן היו וכו'], דרק לגבי סוכה דאין פטורין משום הא דהזמ"ג [דמשום הא דהזמ"ג הוי מחייבין להו מהיקשא לפסח כמבואר בסוכה שם, אלא דפטרינן להו משום לימוד מיוחד וזה הוי בגדר פטור ממצות סוכה, דאף דבעצם שייכא המצוה גם להו מ"מ פטרינהו התורה, ובזה לא חייבון חכמים משום הא דהן היו וכו' כיון דפטרן התורה, דבזה לא

חשיב חיובא דרבנן כחיוב מחודש דהרי הוא באותה מצוה דסוכה דפטרות התורה, משא"כ לגבי מצה דפטירי משום הא דהזמ"ג דבזה הוא הגדר דלא נתנה להם כלל המצוה וממילא דלא הוי אצלם כמעשה מצוה וכו' וכן"ל².

ז. ולפי"ז מתבאר דליכא סתירה בין דברי התוס' במגילה להתוס' בסוגיין, דבמגילה מיירי לגבי מצה דהיו נפטרי משום הא דהזמ"ג דלא הויא מגדר דין "פטור" אלא דמלכתחילה לא נצטוו בזה דלא הויא חפצא דמצוה לגביהו, ובזה שפיר ס"ל דמדרבנן הוי מחייבין להו דהויא כמצוה מחודשת לגביהו וכן"ל, ובסוגיין שכתבו דחכמים לא מחייבי במצוה דאורייתא וכו' הוא לגבי סוכה דהתורה פטרות מלימוד מיוחד, דבזה הויא מגדר "פטור" דלכן לא חייבום חכמים בזה וכן"ל.

ח. ועפי"ז מיושב תמיהת הגרעק"א על הט"א מהתוס' בסוגיין דשאני בדברי הט"א דהפטור דנשים ממגילה משום דין הדאורייתא דמשום רה"ק וכו' הוא משום הא דהזמ"ג כבכל מצות דאורייתא ובזה שפיר חייבום חכמים משום הא דהן היו וכו', וכדמתבאר מדברי התוס' במגילה שם לגבי מצה דהוי מחייבי בזה הנשים מדרבנן משום הא דהן היו וכו', כיון דלא נפטרו בזה מדאורייתא משום לימוד מיוחד אלא משום דינא דהזמ"ג וכן"ל, והגרעק"א דהקשה בזה הוא משום דמפרש בדברי התוס' בסוגיין דלא אתו עלה משום דהתורה פטרות לא רצו חכמים לחייבם וכו', אלא דלגבי מצוה דאורייתא לא תיקנו, דהשאירום על דינא דמדאורייתא, ורק בדברים דעיקרם מדרבנן חייבו גם להנשים, דמשום הא טעמא תיקנו מלכתחילה תקנתם גם לנשים וכן"ל בדברי הגרעק"א [וכן משמע מרהיטת דברי התוס' בזה דלא הזכירו משום הא דפטרות התורה אלא דהתם בעשה דאורייתא וכו', דלגבי עשה דאורייתא לא תיקנו, ועד"ז מתבאר בתוס' הרא"ש בזה יעוייש"ה ודו"ק] דלכן תמה שפיר על הט"א בזה, אכן לדעת הט"א אולי י"ל כמוש"כ וכמושנ"ת.



בשיטת הרמב"ם בענין ברכת להכניסו בבריתו של א"א

הנ"ל

רמב"ם פ"ג מהל' מילה הל' א': המל מברך קודם שימול ברוך אתה ה' אמ"ה ואקב"ו על המילה וכו' ואם מל בנו מברך וצונו למול וכו' ואבי הבן מברך ברכה אחרת וכו' להכניסו בבריתו של א"א שמצוה על האב למול את בנו יתר על המצוה שמצווין כל ישראל שימולו כל ערל שביניהן וכו'.

ויעוי"ש בכס"מ שכתב "...וממה שכתב רבינו המל מברך קודם שימול ולא כתב ואבי הבן מברך קודם שימול משמע דס"ל כר"ת דלאחר המילה הוא מברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו ואע"ג דכל הברכות מברך עליהם עובר לעשייתן שאני ברכה זו דאינו אלא שבח והודאה בעלמא" יעוי"ש בכס"מ.

והיינו דהכס"מ מדייק מדברי הרמב"ם דס"ל כר"ת בשבת דף קל"ז ע"ב דמברך הברכה דלהכניסו לאחר המילה [וכ"מ בהג"מ שם באו"ק א' דמפרש בדברי הרמב"ם כר"ת] וכתב בטעמו משום דהוי ברכת השבח והודאה וכו' והוא כשיטת הר"ן והרשב"א שם.

אכן צ"ב, דמדברי הרמב"ם הרי מתבאר דהברכה הוא על תוספת מצות האב דמשמע דהוי ברכת המצות, דהויא ברכה מיוחדת על מצות האב ואיך כתב הכס"מ דהויא ברכת הודאה ושבח.

וי"ל דהכס"מ פי' בדברי הרמב"ם דההודאה והשבח בזה להאב הוא על שזיכהו הקב"ה בהמצוה המיוחדת נוסף להמצוה דכל ישראל, דע"ז הוא מברך דמודה ומשבח להשי"ת על שזיכהו לעשות המצוה המיוחדת, ולכן מברך לאחר המילה דהוי שבח והודאה על העבר וכשיטת הר"ן והרשב"א, ולפי"ז צריך לפרש בדעת הרמב"ם דס"ל ג"כ כמו"ש ר"ת דלבער משמע גם שלעבר וכו'.

ב. ויעויין בלח"מ פ"ג מהל' אישות הל' כ"ג דמפרש בדעת הרמב"ם דס"ל כשיטת ר"ת שהביאו התוס' בשבת שם דאף דברכת להכניסו הויא ברכת המצוה מ"מ אין מברכים לה קודם המילה כיון שאין המברך עושה המצוה וכשיטת הרב שר שלום גאון שהובא בדברי הראשונים ז"ל דכתב לברך ברכת להכניסו לאחר המילה משום חשש ברכה לבטלה.

האומנם דמדברי הרמב"ם בפ"ג מאישות שם מתבאר דלא ס"ל מהא דאין לברך על המצוה קודם כשאחר עושה המצוה וכו', דכתב שם דמקדש מברך ברכת אירוסין קודם הקידושין, והראב"ד השיג עליו דמברך לאחר אירוסין משום דתלוי בדעת האשה ואולי תחזור בה, וכמו שהוא לגבי ברכת להכניסו דלא מברך לה אלא לאחר המילה מה"ט דתלוי בהמוהל וכו' יעוי"ש בהשגת הראב"ד¹, דמתבאר דהרמב"ם לא ס"ל מהאי כללא דהיכא דתלוי ביד אחר אין לברך קודם המצוה, וכבר נתעורר בזה במעשה רוקח על הרמב"ם הל' מילה יעוי"ש.

ג. עוד קשה לדרך הלח"מ בשיטת הרמב"ם דס"ל דמברך להכניסו לאחר המילה משום טעמא דהרב שר שלום ור"ת דאין לברך קודם המצוה אלא כשהמברך עושה בעצמו המצוה, דא"כ היכא דהאב מל בנו צריך לברך ברכת להכניסו ג"כ קודם המילה וכמבואר כן בתשובות הגאונים [הובא בתורתן של ראשונים פסחים ע' רפ"א] ובשו"ת הרשב"א ח"א סי' שפ"ב ובח"ד סי' ר"ו² ובדברי שאה"ר [ועי' בק"נ על הרא"ש שבת שם], ומסתימת דברי הרמב"ם משמע דאין חילוק בזה בין כשמל אחר או האב, דכתב הא דואבי הבן מברך וכו' בהמשך למ"ש קודם במל בן חבירו או במל בנו, ואילו שיטת הרמב"ם הוא דמברך להכניסו אח"כ משום טעמא דהר"ש ור"ת הו"ל לחלק ולומר דהיכא דהאב מל בנו יברך להכניסו קודם המילה וצ"ע.

ד. והנה יעויין בראש ספר מעשה רוקח שהעתיק לשון תשובת הר"א בן הרמב"ם בזה וז"ל "וי"א שברכת להכניסו ראוי לברך אותה לאחר המילה וכו' ולרה"ג ז"ל תשובה שאין בזה קפידה בין שתהי' קודם המילה בין שתהי' לאחר המילה ואבא מארי ז"ל דעתו שתהי' קודם המילה וכזה הורה ונעשה הלכה למעשה לפניו וראיתו ע"ז גלוי' ממוכן לשונם ז"ל ומלשון הברכה עצמה ומההקש והנה ממוכן לשונם ז"ל הוא שמאמרם ז"ל המל מברך על המילה אבי הבן מברך להכניסו יובן שהב' ברכות הם קודם המילה מחולקות בין המל ובין אבי הבן ואין ספק שברכת המל היא קודם המילה ואמנם הראי' מלשון הברכה עצמה הוא באמת להכניסו שכוונתו על פועל עשה להבא לא שאינה על מעשה שכבר נעשה ולשונם ז"ל בתלמוד בלבער כו' ל"פ דלהבא משמע וכו' ואמנם ההיקש הוא מפני שזו הברכה היא על המצוה ונוסחתה אק"ב וכלל גדול כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן" וכו' יעוי"ש.

(1) ומדלא השיג הראב"ד על דברי הרמב"ם בפ"ג מהל' מילה ה"א משמע דלמד ג"כ בדברי הרמב"ם דמברך להכניסו לאחר המילה וכמו"ש ההג"מ וכו' מ.

(2) ובשו"ת הרשב"א שם כתב דגם האב המל בנו יברך להכניסו לאחר המילה, והוא לשיטתו דהויא ברכת השבח על העבר, אכן להשיטה דאין מברך קודם משום חשש בר"ל וכמו"ש הרב שר שלום ושאה"ר בזה יברך האב המל בנו ברכת להכניסו קודם המילה יעוי"ש.

ומבואר בדברי הר"א בן הרמב"ם דדעת הרמב"ם הוא לברך ברכת להכניסו קודם המילה משום שהיא ברכת המצות ולשונה הוא להבא, והוא כשיטת הרשב"ם, ובפי' רבינו פרחי' שבת דף קל"ז שם הביא תשובת הר"ש שלום גאון ז"ל דמברכה לאחר המילה וכו' וכתב "ורמ' ז"ל [הרמב"ם] פריך לכל הני מילי ואומר שזה שסמכתה על הקדמת הבריתא ברכת המל קודם ברכת אבי הבן לאו אסמכתא מעליא הוא, שהרי לא באה הבריתא ללמדינו הי מינייהו ברכה נקדימה או נאחר אותה, אלא תורף בריתא זו שבאה ללמד ברכת המל וברכת אבי הבן מצד נוסח הברכה שמברכין וכו', ולעולם מברך אבי הבן שהוא חייב למול את בנו על המצוה זו שמקימה קודם עשייתה כדין כל המצות" יעוי"ש, דמבואר בתשובת הרמב"ם בזה דמברך להכניסו קודם המילה כיון דהויא ברכת המצות, וכו"ל בתשובת הר"א בן הרמב"ם.

ובשו"ת מהר"ם אלשקר סי' כ' כתב לפרש בדברי הרמב"ם בהל' מילה דכונתו ג"כ דאבי הבן מברך קודם המילה דבא בהמשך להמל דמברך קודם המילה וכו"מ בר' ירוחם נתיב א' ח"ב שכתב דדעת הרמב"ם כהרשב"ם יעוי"ש [וציינו במקורות וציונים ברמב"ם פרנקל שם].

ה. ובמקורות וציונים שם העירו מתשובת הרמב"ם בסי' של"א שכתב דאותה הברכה מאחר שאין נוסחתה וצונו לעשות יוכל לברכה מקודם או אח"כ, ובסי' של"ב כתב ולהכניסו בבריתו של א"א מצינו לרבינו האי גאון זצ"ל שאומר ל"ש בריך לה בתחילה או בסוף, ולזה דעתי נוטה, שהברכה שהיא מקודם והיא ברכת המילה כבר נתברכה בתחלה ככל ברכת המצות, וזו לא איכפת לן בה בין לפני מילה בין לאחר, יעוי"ש.

והנה מדברי הרמב"ם בהנך ב' תשובות מתבאר לכאורה דס"ל דברכת להכניסו לא הוי ברכת המצוה אלא ברכת שבח [וכשיטת ר"ת דהויא שבח על כללות מצות המילה והוא להבא וכמו"ש התוס' בפסחים] דלכן יוכל לברכה קודם המילה או לאחר' וזה סותר לגמרי להמתבאר מדבריו בהל' מילה ובהתשובה שהביא הר' פרחי' ובדברי הר"א בנו בדעתו דברכת להכניסו הויא ברכת המצוה, וצ"ע.

ו. ונראה דיתכן לומר בדעת הרמב"ם דהנך ב' תשובות דמפרש ג"כ דברכת להכניסו הויא ברכת המצוה, ומ"מ כתב דש"ד לברכה בין קודם המילה ובין לאחר', והוא ע"פ מ"ש בשו"ת מהר"ח או"ז בסי' י"א וז"ל "ומענין המילה נראה דאין האב חייב למול בנו בידיו אלא לעסוק שיהא נימול דומיא דכל הני דקחשיב התם ללמדו תורה וכו' וכי לא ישכור מלמד לבנו לתורה וכו' וכן גבי תפילין וכי לא יקשרם לו אחר על ראשו וזורעו וכן ציצית, אלא כל הני עיקר מצוותן אינו העשיי' אלא שהמילה חתומה בבשרו וכן ישיבתו בסוכה וכן תפילין המונחין בראשו ובזרוע, ומילה גם היא עיקר מצותה כן שאל"כ דוד המלך ע"ה שהי' מצטער כשנכנס למרחץ וראה עצמו

ערום בלא מצוה נזכר על המילה ואם לא הי' מצות המילה אלא העשיי' למה שמח עלי' יותר מראשו וזרועו וכל גופו שקיים בהם מצות תפילין וציצית וכמה מצות אלא מילה היא מצוה בכל עת כתפילין המונחין בראשו וציצית בבגדו יעויי"ש.

ויעויין בשו"ת ביה"ל ח"ב סי' מ"ז או"ק ב' שכוון בזה ליסוד דברי המהר"ח או"ז דכתב שם דמצות מילה נמשכת על האדם כל ימי חייו דמלבד דמעשה עצמה של המילה דהיינו חתיכת ערלה דהוי מצוה עוד זאת נמשכת היא לעולם דהמצוה הוי על ישראל שיהיו נימולים וכמו שכתוב והי' בריתי בבשרכם לברית עולם יעויי"ש בביה"ל.

ומבואר דבמצות המילה איכא תרתי עצם מעשה המילה והענין שיהי' נימול דזה הוי פעולה נמשכת, ויעויין בצפע"ג הל' מילה שם דכתב לבאר דחלוק הוא החיוב דכל ישראל למולו דהוא רק מעשה המילה שלא יהי' ערל משא"כ המצוה דעל האב דהוא שיהי' נימול וע"ז הוא דניתקן הברכה דלהכניסו על המצוה המיוחדת דהאב להכניסו בבריתו וכו' שיהא נימול יעויי"ש, [ויש להעמיס זה בדברי הרמב"ם שם "שם שצוה על האב למול את בנו יתר על המצוה שמצווין כל ישראל שימולו כל ערל שביניהן" היינו דעל האב הוי המצוה דלהכניסו וכו' יתר על המצוה של כל ישראל דהוא רק שלא יהי' ערל ביניהם]³.

ז. ולפי"ז יש לבאר דברי הרמב"ם בהנך ב' תשובות שכתב דש"ד לברך ברכת להכניסו גם לאחר המילה, דאי"ז משום דהוי א ברכת השבח, אלא דאף דהוי לי' ברכת המצוה על המצוה המיוחדת דהאב, יכול לברכה לאחר המילה, והוא משום דקיום הך מצוה דהאב שיהי' הבן נימול הויא פעולה נמשכת בהבן, וכמו"ש במהר"ח או"ז הנ"ל דהמילה היא מצוה בכל עת כתפילין המונחין בראשו וציצית בבגדו, דבזה גם כשלא בירך קודם עשיית המצוה יכול לברך אח"כ וכמו"ש הרמב"ם בפי"א מהל' ברכות הל' ה' דהעושה מצוה ולא בירך אם מצוה שעדיין עשייתה קיימת מברך אחר העשיי' וכו' כיצד הרי שנתעטף בציצית או שלבש תפילין או שישב בסוכה ולא בירך תחלה חוזר ומברך אחר שנתעטף וכו' ואחר שלבש וכו' ואחר שישב וכו' יעויי"ש, ועד"ז הוא במצות המילה דיוכל לברך אחר עשיית המילה כיון שעדיין עשייתה קיימת וכמו"ש המהר"ח או"ז הנ"ל דמצוה המילה בזה דמיא לתפילין המונחין בזרועו ובראשו וכו' וכנ"ל.

ח. וזה י"ל בביאור דברי הרמב"ם בהתשובה שם שכתב אותה הברכה מאחר שאין נוסחתה וצונו לעשות יוכל לברכה מקודם או אח"כ, והיינו מכיון דאינו נוסחתה וצונו "לעשות" אלא וצונו "להכניסו" דהמצוה [הנוספת] דהאב לא הויא לעשות מעשה

המילה אלא "להכניסו" שהי' נימול, לכן יכול לברכה גם לאחר המילה דהויא פעולה נמשכת וכו"ל⁴.

ובהתשובה סי' של"ב שם כתב "...ל"ש בירך לה בתחלה או בסוף, ולזה דעתי נוטה, שהברכה שהיא מקודם והיא ברכת המילה כבר נתברכה בתחלה ככל ברכת המצות, וזו לא איכפת לן בה בין לפני מילה בין לאחר" והיינו דאף דבמצוה שעשייתה קיימת יכול לברך כ"ז שהעשיי' קיימת אבל מ"מ לכתחילה הרי צריך לברך קודם העשיי' אלא דבדלא בירך ש"ד לברך אח"כ, וא"כ מה"ת דלא יברך ברכת להכניסו קודם המילה, ולזה כתב הרמב"ם דהברכה שהיא מקודם והיא ברכת המילה כבר נתברכה וכו', והיינו דבהא דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן איכא ב' דינים, דין בהמצוה שצריכה ברכה לפני', ודין בהברכה שצריכה לחול על המצוה, דלכן לאחר שעשה המצוה א"א תו לברך דאין על מה לחול הברכה דכבר נעשית מעשה המצוה, דלכן

(4) למשנ"ת בפנים דברכת על המילה הויא על מעשה המילה וברכת להכניסו הויא על הא דשיהי' נימול דהוא פעולה נמשכת, יש ליישב הא דבהרא"ש בס' י' הביא שיטת ר"ת שכתב לבאר הא דעל כמה מצות מברכין בעל, ועל כמה בלמד, והוא דכל מצוה נדעשית מיד שייך לברך עליהן על כגון על מקרא מגילה על הטבילה וכו' [ובמאירי הוסיף על המילה] אבל להניח תפילין להתעטף בציצית וכו' יש בהן שיהיו והלשון מורה על כך להיות מעוטר בתפילין ולהיות עטוף בציצית וכו', וכתב הרא"ש ע"ז ומה שמברכין להכניסו וכו' משום דברכה זו לא נתקנה לגמרי על מצוה זו אלא נתקנה להודות ולשבח להקב"ה שצוה לעשות מצוה זו וכו' [כשיטת ר"ת שהביאו התוס' בפסחים] יעוי"ש ברא"ש, דלכאורה אכתי תיקשי לשיטת ר"ת שהביאו התוס' בשבת דמתבאר דגם ברכת להכניסו הויא ברכת המצוה וא"כ למה מברך בלשון להכניסו ולא על וכו'.

אכן להמבואר בפנים מיושב כמין חומר דלר"ת בשבת דהויא ברכת המצוה הרי"ז המצוה המיוחדת דהאב, והך מצוה הרי הויא פעולה נמשכת כתפילין וציצית דלכן מברך להכניסו, משא"כ ברכת על המילה דהויא על מעשה המילה מברכין בעל, ומבואר לפי"ז היטב חילוק נוסח הברכות דעל המילה, ולהכניסו, דמעשה המילה נעשה מיד ולכן מברכין עלה בעל, והענין דשיהי' נימול הויא פעולה נמשכת דלכן מברכין לה בלמד וכמו בתפילין וציצית וכמושנ"ת. ושו"ר מובא בספר הישר לר"ת חלק החידושים סי' ש"מ וז"ל "והלכתא על ביעור חמץ ואע"ג דלבער כו"ע ל"פ על ביעור עדיף לי' טפי הואיל ועשיית מצותו זו הוא גמר מלאכתו וכו' וכן בכל המצות זהו גמר מלאכתן דשוב אי"צ לחזור כגון מילה ושחיטה וכיסוי דם ותק"ש וכו' אבל שאר מצות שאין להן הפסק דכל שעה חייב להתעסק בה כגון תורה תפילין וציצית וסוכה ומילה להכניסו בבריתו בכולן מברך בל"ו וכו' יעוי"ש, דמבואר להדיא בדברי ר"ת בזה דמחלק במילה בין ברכת המילה דהויא בעל דהוי כהמצות דזהו גמר מלאכתן ובין ברכת להכניסו בבריתו דהוי כהמצות שאין להם הפסק, והדברים מתבארים כמוש"כ דברכת להכניסו הויא על הא דשיהי' נימול וזה הוי פעולה נמשכת משא"כ על המילה דהויא על מעשה המילה דהוא גמר מלאכתן וכו"ל, [ואולי י"ל דכונת ר"ת דלהכניסו וכו' הוי מהמצוות שאין להן הפסק וכו' לפימ"ש באבודרהם הל' מילה וברכות' (ע' ש"ג) בטעם ברכת להכניסו ד"ו וברכה זו נתקנה מפני שהאב מצוה על בנו למול וללמדו תורה ולהשיאו אשה לרמוז שמהיום ואילך הם מוטלות עליו מצות אלו יעוי"ש, וכ"ה בבהע"ט הל' מילה (ע' ר"ג) יעוי"ש] וראה בראב"ן סי' ל"ה (ר"ט א') שכתב כשיטת ר"ת בטעמא ד"על" וכו' וכתב שם "ומה שמברך אבי אבן אחר המילה להכניסו בבריתו ולא לפני המילה, משום דברכה זו אינה על עשיית המצוה אלא על קיום המצוה על שקיים מה שאמר הקב"ה לאברהם ואתה את בריתי תשמור" וכו' יעוי"ש.

בברכת להכניסו יכול לברכה לאחר המילה, דמשום מעשה המצוה דהמילה איכא עלה ברכה דכבר נתברכה תחילה בברכת המילה, ומשום ברכת להכניסו יכול לברכה לאחר המילה דשפיר חיילה על קיום חמצוה דנמשך וכו' [משא"כ בתפילין וציצית דצריך לברך קודם משום מעשה המצוה בתחילתה דצריכה ברכה וכו'] דלכן ש"ד לברך ברכת להכניסו גם לאחר המילה.

ט. והנה במהר"ם אלשקר שם כתב דלדעת הרמב"ם מברך להכניסו קודם שיברך המל על המילה יעוי"ש [והוא כהמתבאר לשיטת הרשב"ם], אכן מסדר דברי הרמב"ם שכתב תחלה דהמל מברך קודם המילה וכו' ואח"כ כתב הא דואבי הבן מברך להכניסו משמע דהמל מברך בזה בתחלה, [וכ"ה בט"ז יו"ד סי' רס"ה או"ק א' לגבי האב שמל בנו שכתב דמברך קודם המילה ברכת המילה ואח"כ ברכת להכניסו, וכ"ה להדיא בתשובת הגאונים שהובא בתורתן של ראשונים פסחים דף רפ"ב שם, וראה בביאורי הגר"א יו"ד שם באו"ק י"ג - י"ד].

ולמש"כ יש לבאר זה, והוא דברכת המילה דהמל הוא על מעשה המילה דמסיר הערלה שלא יהא ערל, וברכת האב הוא על מה דנעשה נימול וכו', דלכן מברכין תחלה על המילה ואח"כ להכניסו דהוא התוצאה והנפעל אח"כ שיהי' נימול וכו'.

י. והנה הרמב"ם בהל' מילה לא כתב להדיא דאבי הבן יברך קודם המילה [וכמו"ש לגבי ברכת המל, דמזה דייק הכס"מ דאי"צ לברכה קודם המילה], וכן לא כתב דיברכה לאחר המילה אלא סתם הדברים דכתב ברכת אבי הבן לאחר ברכת המל, אבל לא כתב בזה מתי יברכנה אם קודם המילה או לאח"כ, [ובפי' רבינו פרחי' שבת שם לאחר שהביא מתשובת הרמב"ם דיברכנה קודם המילה כתב "ואע"פ שדבר זה ז"ל לא פי' אותו בחיבורו"].

ולמש"כ י"ל דהרמב"ם בהל' מילה פוסק בזה כמו"ש בהנך ב' תשובות דברכת להכניסו יכול לברכה קודם המילה או לאח"כ דלא איכפת לן בה בין לפני מילה ובין לאחר, דלכן סתם הדברים וכתב רק דהמל יברך קודם המילה ובהמשך לזה מברך אבי הבן, ובאם יכול למהר הברכה קודם המילה ש"ד, ובאם לא לא איכפת לן מה דיברכה לאחר המילה, דהעיקר בזה דברכת האב היא לאחר ברכת המל ולכן סתם הדברים דלהלכה ס"ל כמו"ש בהנך ב' תשובות דדעתו נוטה לגמ"ש רה"ג דל"ש בירך לה בתחלה או בסוף ש"ד, אלא דלענין המנהג נהג שיברכו ברכת להכניסו קודם המילה דזה עדיף דמברך לה גם קודם לעשיית מעשה המצוה אבל להלכה ש"ד לברכה בין קודם המילה ובין אחרי' וכמו"ש בהנך ב' תשובות וכן פוסק בהל' מילה, באופן דלפי"ז אי"כ סתירה ביסוד הדברים בדברי הרמב"ם בזה, דס"ל דברכת להכניסו הוא ברכת המצוה על המצוה המיוחדת דהאב, ולענין הלכה יכול לברכה בין קודם המילה

ובין לאחריו, דאיך שיעשה ש"ד, אלא דלענין המנהג נהג שיברכו לה קודם המילה
דבזה עדיף דמברך גם ברכת להכניסו קודם מעשה המילה וכמושנ"ת.



בגדר חמץ שנפלה עליו מפולת ויוצא בשיירא ועושה ביתו אוצר

הרב שלום שיחי' שפאלטר

ר"מ בישיבה וראש המערכת

ומח"ס "שערי שלום" עמ"ס פסחים והגדת רבינו, ועוד

בשו"ע אדה"ז סי' תל"ג ס"ל כתב: "חמץ שנפלה עליו מפולת אם אין הכלב יכול להריח ריחו ולחפש אחריו דהיינו שיש עליו גובה ג' טפחים הרי הוא כמבוער מן העולם לגמרי ואינו עובר בב"י וב"י מן התורה אע"פ שלא בטלו ואפי' לכתחילה יכול להפיל עליו מפולת מן התורה . . אבל מד"ס אפי' אם נפלה עליו מפולת מאליה צריך לבטלו קודם שתגיע שעה ו' גזירה . . ואם לא בטלה קודם שעת שישית יש אומרים שאע"פ שעבר על מצות חכמים אין קונסין אותו לפקח את הגל להוציא את החמץ משם ולבערו מן העולם", ע"ש. ובמראי מקומות שעל הגליון בשו"ע שם מצויין (להא דאין קונסין אותו) ל"מ"א לדעת רש"י".

והנה ז"ל המ"א שם ס"ק י"ז: (על מ"ש בשו"ע שם "ואם יש עליו גובה שלשה טפחים מבטלו בלבו ודיו") לרש"י ור"ן הביטול דרבנן דכיון שיש עליו גובה ג"ט ה"ל כמבוער, ולסמ"ק הביטול דאורייתא . . וא"כ אם לא בטלו עד אחר זמן איסורו חייב לפקח הגל ולבערו וכו', עכ"ל. ע"ש. ובמחצית השקל שם כתב לבאר דמ"ש המ"א ואם לא בטלו כו' "זה קאי לדעת הסמ"ק ור"ל וא"כ דצריך ביטול מן התורה אם לא בטלו כו' חייב לפקח כו', משא"כ לרש"י ור"ן דהביטול אינו אלא מדרבנן כהאי גוונא דא"א לבטל פטור וכו'" ע"ש.

והיינו דבמ"א בעצמו לא כתב דלשיטת רש"י והר"ן אינו חייב לפקח את הגל, אלא המחצית השקל מבאר דכך מובן ממ"ש המ"א דלשיטת הסמ"ק חייב לפקח את הגל, וכן כתב הב"ח במצויין שם במחצית השקל.

אמנם לשונו הק' של אדה"ז דלשיטת רש"י והר"ן "אין קונסין אותו לפקח את הגל" אינו לא בהב"ח ולא במחצית השקל, דהב"ח כתב "אבל אם אין צריך לבטל אלא דרבנן וזמן הביטול כבר עבר אין עליו שום חיוב מעתה", ובמחצית השקל כתב "כהאי גוונא דא"א לבטל פטור", וצ"ע בכוונת אדה"ז שכתב ד"אין קונסין אותו".

ואולי י"ל בזה, דהנה בסי' תל"ז ס"ו (באמצע הסעיף) כתב אדה"ז: "ויש חולקין על זה (ומצייין ל'רש"י, ר"ן) ואומרים שאפי' יש ודאי חמץ הרבה מאד בתוך ביתו אינו זקוק לו אם יוצא קודם ל' יום ודי לו בביטול . . וגם ביטול זה אינו אלא מד"ס שמן

התורה אינו עובר כלל בב"י וב"י על החמץ שבביתו כיון שאין מצוי אצלו בימות הפסח והתורה אמרה לא ימצא מי שמצוי בידך והרי חמץ זה נחשב אצלו כחמץ שנפלה עליו מפולת וכדברי האומרים שהוא כמבוער מן העולם לגמרי וא"צ אפילו לבטלו מד"ת אלא מד"ס שמן התורה אינו עובר עליו כלל בב"י וב"י אף חמץ זה שאינו מצוי אצלו בימות הפסח הרי הוא אצלו כמבוער וכו", ע"ש.

ובסי' תל"ו סעיף ט"ז כתב: "ואפי' אם הוא חדר הצריך בדיקה מן התורה . . מ"מ כיון שהוא עושה אוצר על החמץ שבחדר זה הרי חמץ זה שתחת האוצר דומה לחמץ שנפלה עליו מפולת שהוא כמבוער לגמרי מן התורה ואפילו לבטלו א"צ אלא מד"ס כמו שנתבאר בסי' תל"ג וכו", ע"ש.

והנה ברש"י דף ו' ע"א ד"ה אוצר כתב "שהכניס שם תבואה ותחתיה חמץ ואמרינן לקמן חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבוער", ובד"ה אפי' מר"ה כתב "דכי הדר בי' בימי הפסח עבר עליה וכו'", ובמהרש"א שם (חולק על המהרש"ל ו) כתב "דודאי איירי אף ביש לו ודאי חמץ בביתו ואפילו הכי כשאין דעתו לחזור אין זקוק לבער דעשאוהו כנפלה עליו מפולת דמבטלו ודיו, וכ"כ הר"ן, וכן נראה דמדמי לה לאוצר שאין דעתו לפנותו שפירש"י בהדיא דהוה לי' כנפלה עליו מפולת" ע"ש.

וכן כתב בר"ן שם "וגרסינן בירושלמי ובספק, אבל ודאי אפי' מר"ה כלומר דכי אמרינן קודם לפסח ל' יום אין זקוק לבער הני מילי בספק . . ואינו נראה כן לפי גמרתינו, דמדאמר לישנא דאין זקוק לבער ולא אמר אין זקוק לבדוק, משמע דקודם ל' יום אפי' יש שם חמץ ידוע אין זקוק לבערו לפי שעשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת", ובד"ה העושה כתב "העושה את ביתו אוצר שהכניס שם תבואה ותחתיה חמץ ואמרינן לקמן (דף ל"א ע"ב) חמץ שנפלה עליו מפולת הרי הוא כמבואר".

ועי' בר"ן לקמן בדף ל"א שם שכתב "מדאורייתא כיון שנפלה עליו מפולת אינו עובר עליו, והכי תניא במכילתא בהדיא יצא . . חמץ שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו של ישראל אבל אינו יכול לבערו".

ומשמע שהן לרש"י והן להר"ן ביוצא בשיירא ובעושה ביתו אוצר הא דאינו זקוק לבער את החמץ הוא משום דהוה ממש כדין נפלה עליו מפולת, דכמו שבנפלה עליו מפולת (אע"פ שיש אפשריות לפקח את הגל אינו מחויב בזה ו) נחשב ש"אינו יכול לבערו" כמבואר בהדיא במכילתא, כמו"כ ביוצא בשיירא ובעושה ביתו אוצר (אע"פ שיש לו אפשריות לחזור לביתו או לפנות את האוצר אינו מחויב בזה ו) נחשב ג"כ ש"אינו יכול לבערו".

ולפי זה יש להבין מה שהוסיף אדה"ז בסי' תל"ו ס"ו הנ"ל "וגם ביטול זה אינו אלא מד"ס שמן התורה אינו עובר כלל בב"י וב"י על החמץ שבביתו כיון שאין מצוי אצלו בימות הפסח והתורה אמרה לא ימצא מי שמצוי בידך והרי חמץ זה נחשב אצלו

כחמץ שנפלה עליו מפולת וכדברי האומרים שהוא כמבוער מן העולם לגמרי וא"צ אפילו לבטלו מד"ת אלא מד"ס שמן התורה אינו עובר עליו כלל בב"י וב"י אף חמץ זה שאינו מצוי אצלו בימות הפסח הרי הוא אצלו כמבוער וכו", דהן רש"י והן הר"ן לא הזכירו דהוי אינו מצוי, אלא דהוי כנפלה עליו מפולת דהוה כמבוער, וגם אדה"ז כותב (ומדגיש עוד יותר) דהוה כמבוער לגמרי מן העולם, וא"כ למה צריך להוסיף הא דאינו מצוי אצלו. ובפרט שבסעיף ט"ז הנ"ל לגבי אוצר כתב רק ד"חמץ זה שתחת האוצר דומה לחמץ שנפלה עליו מפולת שהוא כמבוער לגמרי מן התורה. . כמו שנתבאר בס' "תל"ג וכו'", דלא הזכיר הא דהוה אינו מצוי אצלו לא כאן ולא בס' "תל"ג.

ועי' בפנ"י דף ה' בד"ה יכול יטמין שכתב, דלדרשת הגמ' דידן ילפינן לה מדכתיב לא ימצא ובנפלה עליו מפולת אינו מצוי בידו ע"ש, אמנם לכאורה דוחק לומר דהוה ג"כ שיטת אדה"ז, דא"כ הי' לי' לאדה"ז לכתוב כן בס' "תל"ג דשם מדובר בעיקר דין נפלה עליו מפולת, ולא בס' "תל"ו דעיקר המדובר הוא בדין היוצא בשיירא ובדין עושה ביתו אוצר, ומזכיר דין נפלה עליו מפולת רק משום שדינים הנ"ל דומין לדין נפלה עליו מפולת.

ולכאורה גם בסברא צ"ע, דהרי הא דהוה כמבוער לגמרי מן העולם הוא טעם יותר חזק מהא דאינו מצוי, דאינו מצוי אצלו פירושו רק דאינו מצוי אבל לא דלא הוה בעולם בכלל, וא"כ איך כותב אדה"ז דכיון שאין מצוי אצלו נחשב כחמץ שנפלה עליו מפולת שהוא כמבוער מן העולם לגמרי, אולי אינו נחשב כמבוער לגמרי אלא דהוה רק אינו מצוי אצלו ולכן אינו מחויב לבערו.

ומחמת כל הנ"ל נראה לפענ"ד דאין כוונת אדה"ז בהא דכתב דהוה אינו מצוי לבאר הטעם להדין דאינו צריך לבערו, דבאמת הטעם לזה הוא משום דהוה כמבוער לגמרי מן העולם, אלא דכוונת אדה"ז הוא לתרץ קושיית הסמ"ק בדין נפלה עליו מפולת הובא בט"ז סי' תל"ג סק"ח דמאי שנא דין נפלה עליו מפולת דאינו עובר עליו בב"י וב"י מדין בל יטמין דמבואר לעיל בדף ה' ע"ב דעובר עליו, דלכאורה גם בנפלה עליו מפולת ה"ה טמון, ובט"ז תירץ דאיסור בל יטמין הוא משום שמטמין בידים ובכוונה משא"כ בנפלה עליו מפולת דנפלה ממילא ומעצמו אין בזה איסור בל יטמין, אמנם מבואר להדיא בדברי אדה"ז בסעיף ל' דאין נפק"מ אם נפל המפולת מעצמו או שהפילו בידים, ועוד יותר מבואר בדברי אדה"ז שם דיכול מלכתחילה להפילו בידים ואעפ"כ נחשב כמבוער לגמרי מן העולם (ע"ש בקו"א אות ט), וא"כ שוב קשה מ"ש דין מפולת מדין בל יטמין.

וזהו מה שמתרץ אדה"ז בהסבירו דבנפלה עליו מפולת "אינו עובר כלל בב"י וב"י על החמץ שבביתו כיון שאין מצוי אצלו בימות הפסח והתורה אמרה לא ימצא מי

שמצוי בידך והרי חמץ זה נחשב אצלו כחמץ שנפלה עליו מפולת וכדברי האומרים שהוא כמבוער מן העולם לגמרי וא"צ אפילו לבטלו מד"ת אלא מד"ס שמן התורה אינו עובר עליו כלל בב"י וב"י אף חמץ זה שאינו מצוי אצלו בימות הפסח הרי הוא אצלו כמבוער וכו", שמדייק אדה"ז להוסיף "(כיון שאין מצוי אצלו) בימות הפסח", "(אף חמץ זה שאינו מצוי אצלו) בימות הפסח", ועי' בסי' ת"מ ס"א שכתב "שנאמר לא ימצא מי שמצוי בידך יצא זה שאינו מצוי בידך וכו' ולא הוסיף 'בימות הפסח', וכן לקמן בסי' תמ"ז ס"ג "שהחמץ הבלוע בדפנות אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא שהרי אינו מצוי לך" ולא הוסיף "בימות הפסח".

ונראה דכוונת אדה"ז בהוספות תיבות אלו הוא (לא לבאר טעם ההיתר אלא) להסביר ולתרוץ במה שונה דין מפולת מדין בל יטמין, דבנפלה עליו מפולת אין זה מצוי – היינו דאינו דבר והנהגה הרגיל¹ לפנות המפולת כל ימות הפסח (ואפי' זמן יותר ארוך מימות הפסח עי' בסי' תל"ו סעיף י"ח "לפי שהמפולת בשעה שנפלה על החמץ לא הי' בדעתו לפנותה ולפקחה אחר הפסח, עי' בסי' תל"ו סעיף י"ח "לפי שהמפולת בשעה שנפלה על החמץ לא הי' בדעתו לפנותה ולפקחה אחר הפסח וכו' ע"ש), בשונה מדבר שאדם מטמין במקום הרגיל להטמין שכוונתו ורצונו להוציאו ממקום שמטמין הדבר ולהשתמש בו ויכול ורגיל להיות שיפתח את המגירה וכו' ולהוציאו משם בתוך ימי הפסח, ולכן בהטמנה עובר עליו ועליו להוציאו משם ולבערו מכיון ש(מצוי ו) רגיל להטמינו שם, משא"כ בנפלה עליו מפולת אינו (מצוי ו) רגיל בכלל להתעסק ולפקח את הגל כל ימות הפסח, ולכן הוה כמבוער לגמרי מן העולם ואין עליו שום חיוב להוציאו ולבערו.

(1) עי' מעין סברא זו ברבינו דוד בדף ט' ע"א דאיתא שם בגמ' "התם ודאי וודאי הוא כדר' חנינא חוזאה דאמר . . חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן", וכתב ברבינו דוד "תמה הוא לפי מה שאמרנו שאף בספק קרוב לודאי אמרה רבא, מה הועיל בחזקתו של ר' חנינא חוזאה והלא בתחילה כך אמרו שהן בחזקת מתוקנין ואעפ"כ אין סומכין על אותה חזקה להוציא מן הודאי . . לא אמרנו בספק שאינו מוציא מידי ודאי ואף שהספק קרוב לודאי אלא כשאותה קורבה לודאי היא מתורת רגילות שהדבר עשוי ורגיל בכך, אבל במה שאדם מוחזק בדבר בחזקה גמורה שיש לה עיקר ודאי סמכין על החזקות . . ותחילה כשאמרנו שהן בחזקת מתוקנין לא אמרו בחזקה אמיתית כל כך אלא שהוא דבר הרגיל וכו'" ע"ש.

והיינו דמפרש דהמקשה הי' ס"ד דמה שהחבר מעשר והן בחזקת מתוקנין היינו רק משום שהחבר רגיל בכך משום דדרך של החברים לעשר מיד, וע"ז ענה לו התרצן דאי"ז רק רגילות אלא משום דין חזקה.

ועד"ז יש לפרש מה שכתב אדה"ז כאן דבנפלה עליו מפולת אינו עובר כלל בב"י וב"י על החמץ שבביתו כיון שאין מצוי אצלו בימות הפסח והתורה אמרה לא ימצא מי שמצוי בידך, היינו שאינו מצוי ורגיל לפנות וכמ"ש בפנים.

וכן הוא הדין ביוצא בשיירא לפני שלשים יום לפני החג, ובעושה ביתו אוצר דאינו (מצוי ו) רגיל לחזור לביתו או לפנות את אוצרו, ולכן דינו כנפלה עליו מפולת דהוה כמבוער לגמרי מן העולם ואינו מחויב לבערו.

ואפשר דזהו ג"כ כוונת המכילתא המובא לעיל מהר"ן בדף ל"א י"צא . . חמץ שנפלה עליו מפולת אע"פ שהוא ברשותו של ישראל אבל אינו יכול לבערו, דלכאורה למה אינו יכול לבערו הרי יכול לפנות את הגל, וראיתי מביאים מ"ש האבני נזר בחו"מ סי' קי"ז שכוונת המכילתא היא שאינו מחויב עד כדי כך לפנות את המפולת או את האוצר ע"ש, (אלא דמבאר שם דאינו נחשב כמבוער לגמרי רק דאינו מחויב יותר ממה שציוותה התורה ע"ש, אמנם בדברי הראשונים ואדה"ז מבואר בהדיא דהוה כמבואר לגמרי), וי"ל דכוונת האבני נזר בהסבר המכילתא הוא ג"כ כנ"ל, דמכיון דאינו דבר והנהגה הרגיל לפנות מפולת או אוצר לכן אינו מחויב עד כדי כך לפנותו, (משא"כ דבר הטמון באופן רגיל דשפיר הדרך לפנותו).

ומזה נבוא לבאר דברי אדה"ז בסי' תל"ג הנ"ל שכתב "מד"ס אפי' אם נפלה עליו מפולת מאליו צריך לבטלו קודם שתגיע שעה ו' גזירה . . ואם לא בטלה קודם שעה שישית יש אומרים שאע"פ שעבר על מצות חכמים אין קונסין אותו לפקח את הגל להוציא את החמץ משם ולבערו מן העולם", די"ל בכוונת אדה"ז בכתבו ד"אין קונסין אותו" להסביר (בהמשך להמבואר לעיל) דמכיון דלשיטת רש"י והר"ן בנפלה עליו מפולת אינו מצוי ורגיל בכלל לפנותו והרי הוא כמבוער לגמרי מן העולם, אין שום סברא כלל שיהא בזה חיוב לפקח את הגל (כדס"ל להח"י בסי' תל"ג ס"ק י"ט דגם לשיטת רש"י צריך לפקח את הגל, ועי' בקו"א סקי"א), אלא דמ"מ מכיון שעבר על דברי חכמים במה שאמרו שאע"פ דהוה כמבוער לגמרי אעפ"כ צריך לבטלו והוא לא בטלו, היינו חושבין דשייך לקנסו ע"ז, לכן כתב אדה"ז והוסיף דאין קונסין אותו.

ובטעם הדבר י"ל דמכיון דכאן תקנו חכמים רק שצריך לבטל ולא שצריך לבער, א"כ בזה שלא ביטל לא עבר על איסור ב"י וב"י ותשביתו דרבנן (כמו שתקנו במה שאין ביטול והפקד מועיל ולכן עובר שם בב"י וב"י ותשביתו מדרבנן כמבואר לעיל בסי' תל"א ס"ג), ולכן אין ע"ז שום קנס.



שיטת רבינו הזקן בתערובת חנויות

הרב חיים שיחי' שפירא

מנהל רוחני דישיבתנו

וראש בית מדרש מנחם להוראה

כתב המחבר ביו"ד, סי' ק"י סעי' ג': "תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה, לקח מאחת מהן ואין ידוע מאיזה מהן לקח, הרי זה אסור, שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי".

הנה, בפשטות גדרו של קבוע הוא כמ"ש הטור כאן וז"ל: אבל אם האיסור ניכר במקומו, כגון תשע חנויות וכו', עכ"ל. כלומר, גדרו של קבוע הוא כשהאיסור מצ"ע ניכר, ולכן אינו בטל כשהוא במקומו, אלא שזה שלקח מהחנות אינו יודע מאיזה חנות לקח, ובמקרה זה אמרין כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, למרות שרוב חנויות כשרות הן.

ועד"ז הוא גם בחמץ, היינו בתשע צבורין של מצה וא' של חמץ, והציבור של חמץ ניכר, ובא עכבר ונטל ואין ידוע מה נטל, ה"ז אסור, שכל קבוע כמחצה על מחצה, ואם הציבור של חמץ היה מעורב עם שאר הציבורין ואינו ניכר, אזי הציבור של חמץ בטל מן התורה (עכ"פ, דיתכן דרבנן החמירו ואסרו), והי' הכל מותר.

והנה הב"ח והפרישה והד"מ ועוד אחרונים (הובאו בש"ך ס"ק י"ד, וט"ז ס"ק ה') כתבו, שיתכן שאפילו במקרה שאינו ניכר ג"כ, נחשב לקבוע דאורייתא, והוא, עד"מ בידוע שיש טרפה בחנות אחת ולא נודע באיזה מהן, ולקח מא' מהן ויודע מאיזה מהן לקח, ה"ל קבוע, כיון דאין התערובות בחתיכות, אלא כל חתיכה עומדת בפני עצמה, והתערובות הוא בחנות, וזה נק' בלשון הפוסקים "תערובות חנויות", כלומר כיון שכל חתיכה הוא בחנות בפ"ע נחשב כקבוע, אף שאינו יודע באיזה חנות האיסור, וממילא לא היתה מעולם ידיעה בחתיכה מסוימת שהיא אסורה, ומעולם לא היתה היא ניכרת בפ"ע.

ובחוו"ד ס"ק ג' הקשה על דבריהם, וז"ל: ודבריו הם מקושי ההבנה, ואבארם לפי קט שכלי בקוצר. ומקודם נבאר הא שכתבו הפוסקים דתערובות חנויות כגון בנמצא ריאה טריפה ולא נודע מאיזה חנות, דהוי קבוע דאורייתא, כמו שכתב הש"ך כאן ובס"ק כ"ט, ע"ש. ולכאורה תמוה, כיון דאין האיסור ניכר במקומו יש לן לומר דנתבטל חד בתרי, דהא גבי ביטול חד בתרי הוא אפילו הספק הוא בין אחד מונח בבית ובין אחד המונח בעלייה ובין אחד המונח בסוף העולם, ומה הפרש יש בין מונח בשני בתים או בשתי חנויות. עכ"ל.

היינו דמקשה, דמאחר והחתיכה הטרפה מעולם לא היתה במצב שהיתה ניכרת, א"כ מדוע יש עלי' דין דקבוע, ומדוע שלא תתבטל ברוב - כשאר איסור שאינו ידוע וניכר, ומתבטל ברוב?

וממשיך: "לכן נראה, דדוקא במוכרים שייך דין זה, דהנה בתשע חנויות במקום דאזלינן בתר רובא (כגון שפירש) אזלינן בתר רוב המוכרין ולא בתר רוב בשר, ואפילו איכא בחנויות הנבילה הרבה בשר נבילה יותר ממה שיש בשר כשר בכל התשע חנויות, אפי' הכי כשר, דאזלינן בתר רוב המוכרין, כיון דהספק הוא מאיזה מוכר נלקח אזלינן בתר רוב המוכרין".

היינו דמבאר, שהסיבה שהחנות האסורה אינה בטלה ברוב החנויות הכשרות, היא בגלל שלכל חנות יש בעלים אחרים, והבעלים אינם בתערובת, ולכן אינה מתבטלת, משא"כ אם כל החנויות שייכות לאחד, היתה הטרפה מתבטלת.

והנה בשו"ת אדה"ז סי' י"ח, משמע בהדיא, דאינו לומד כהחוו"ד, דהטעם הוא מאחר שיש בעלים אחרים לכל החנויות, אלא לומד דהטעם שתערובת חנויות נחשבת לקבוע (אף שהחתיכה איננה קבוע) הוא מאחר וכל חתיכה היא בחנות בפ"ע, והחנויות אינם בתערובת, וכלשונו: "דהיכא שהאיסור עומד בפ"ע בקבוע, אלא שאינו נודע מקום קביעת האיסור".

וה"ה בב' קדירות (כמבואר בתשובה שם) שאם בקדירה אחת יש רוב ובשני' אין רוב, ונפל לתוך אחד מהן, אינו בטלה ברוב - למרות שבצירוף שתי הקדירות (מקומות) יש רוב, כיון שכל קדירה היא בפ"ע ואין ביניהם תערובת, רק שאינו נודע מקום האיסור, וממילא נחשב האיסור לקבוע. ובסגנון אחר: ביטול ברוב מועיל רק כשלא נודע איזה חתיכה אסורה, משא"כ אם הספק הוא היכן נמצא האיסור, אזי דנים על כל מקום ומקום בפ"ע, כיון שהמקומות עצמם אינם בתערובת.

וממשיך אדה"ז בהתשובה שם, דאמנם להרשב"א גם בנידון זה מתבטל האיסור, דמכיון ששתי הקדירות (מקומות) הם אותו מין, נחשבים לתערובת אחת, משא"כ אם היו מינים שונים ואחד מהם אסור, אינו מתבטל, מכיון שכל א' ניכר בפ"ע, אלא שלא נודע איזה מהם אסור.

והנה בהמשך התשובה מוכיח אדה"ז שלהש"ך אפי' בשתי קדירות שוות אינו מתבטל האיסור, וז"ל: וכל שכן לפי דעת הש"ך, שהסכים לדעת הטור סי' ק"י לפי דברי האחרונים, לאסור אפילו במין אחד במקולין הרבה, וכן בסוף סי' קי"א דעתו להחמיר בשל תורה בשתי קדירות דלא כרשב"א, דאף שאין האיסור ניכר כיון שאין כל ההיתר והאיסור מעורב יחד לא מקרי תערובת ולא בטיל, כל שכן כשהן מובדלין בממשן ובמראיתן, אף שהן מונחים זה אצל זה האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי. עכ"ל.

והנה על מש"כ אדה"ז "וכן בסוף סי' קי"א דעתו להחמיר, צויין בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז, לש"ך ס"ק כ', אמנם, לכאורה משם לא משמע שדעת הש"ך להחמיר בב' קדירות - ודלא כהרשב"א, שהרי הש"ך שם רק מקיים שיטת הרמ"א שחולק על המחבר.

ובהקדים: כתב המחבר בסי' קי"א סעי' ז' וז"ל: "היו כאן שתי קדירות של היתר ונפל איסור לתוך אחת מהן ואין יודע לאיזו נפל ואין באחת כדי לבטל האיסור ויש בשתייהן כדי לבטלו שתיהן מצטרפות לבטלו, ולא עוד אלא אפילו אחת בבית ואחת בעליה מצטרפות והוא הדין אפילו למאה, במה דברים אמורים בששתייהן של אדם אחד לפי שכל שהן של אדם אחד עתיד להתערב, אבל אם הם של שני בני אדם אין מצטרפות. הגה: ויש מחמירים דאפילו באדם אחד אין להקל ולצורך הפסד יש להתיר באדם אחד, ומיהו אין לאכלו אלא לאחר שיערבנו יחד דאז כבר נתבטל האיסור". עכ"ל.

דין זה דהמחבר נק' בלשון הפוסקים "כל שעתיד להתערב רואין אותו כאילו הוא מעורב", או "כל הנכנס בספק מסייע לבטל".

ועל דברים אלו כתב הש"ך בס"ק כ', וז"ל: ולצורך הפסד היינו הפסד מרובה כמו שכתבתי בסימן ק"ח ס"ק י"ג, ע"ש, וכן נראה בדין דאין להתיר אלא במקום הפסד מרובה, דהא הרא"ה בבדק הבית (דף קי"ג ע"ב) חולק על הרשב"א בזה, וז"ל, והא דאמרינן שתי קופות מצטרפות לא נאמרו קולות הללו אלא באיסורי דרבנן או באיסור תורה ושיעורי דרבנן, וכן יבש ביבש דלית בה טעמא, או לח ואית בה ששים (אלא דתרומה וכהאי גוונא שיעורן יותר מששים). אבל היכא דאית בה טעמא, ודאי כל היכא דיהיב טעמא, או שראוי ליתן טעם כגון לח בלח במין במינו ואין ששים, לא אמרינן ביה הני קולי אפילו באיסורי דרבנן, ולא הוזכר דין זה בשום דבר שיש בו כדי ליתן טעם, דטעמא לעולם לא בטל, או ראוי לנתינת טעם אע"ג דליכא טעמא כגון מין במינו, עכ"ל. ואע"ג דבעל משמרת הבית כתב עליו שכמה שגגות יש בדבריו, הלא נודע דבעל משמרת הבית הוא הרשב"א שחבר תורת הבית, והוא נוגע בדבר, ע"ש. וכהאי גוונא כתבו הפוסקים דדווקא בערלה ותרומה וכהאי גוונא אמרינן שהאיסור מעלה ההיתר, אבל לא באיסור שיש בו כדי ליתן טעם, אפילו מין במינו כיון שיש בו ליתן טעם בכנגדו בשאינו מינו, וטעמא לא בטיל, והבאתי דבריהם בסימן צ"ט ס"ק (כ') [כ"א], ע"ש. עכ"ל.

כלומר, דהש"ך כאן בא לקיים שיטת הרמ"א שחושש לדעת הרא"ה בבדק הבית, ששם חולק על עצם הדין של "כל שעתיד להתערב" אפילו אם יש רוב בכל אחד מהשתי הקדירות. ולכאן מה רואים אנו מכאן כמקור למש"כ רבינו "וכן כתב בסוף סי'

קי"א דעתו להחמיר בשל תורה בשתי קדירות", הרי כאן בס"ק כ' הש"ך מחמיר אפי' אם יש רוב בכל אחד כנ"ל.

ונראה לומר שהציון לש"ך ס"ק כ' הוא טעות, וצ"ל מצויין לס"ק י"ז. וז"ל הש"ך שם: מצטרפות: כתב הב"ח [עמוד שי"ט ד"ה וצריך שתדע], דהיינו דוקא למאן דאמר דלא אמרינן חתיכה נעשית נבילה רק בבשר וחלב ולא בשאר האיסורים, אבל לדידן דקיימא לן [סימן צ"ב סעיף ד' בהגה] חתיכה נעשית נבילה בכל האיסורים, אין מועיל צירוף אפילו נתערבו הקדרות אח"כ שוגג יחד, עכ"ל. וקשה, דהא כל האחרונים: האיסור והיתר הארוך סוף כלל כ"ו, ומהרש"ל פרק גיד הנשה סימן נ"ו, והרב בתורת חטאת ריש כלל נ"א, והעטרת זהב, כולם העתיקו דברי הרשב"א בסתם דשתי קדרות מצטרפים, ודוחק לומר דנפקא מינה דמשכחת לה בשנתערב יבש ביבש ואין באחד מהן רוב ויש בשניהם רוב דמצטרפים, דביבש לא אמרינן חתיכה נעשית נבילה כדלעיל סימן צ"ב סעיף ד' בהג"ה, דהא בשתי קדירות איירי דהיינו בלח. עכ"ל הש"ך.

והנה על מש"כ הש"ך "ודוחק לומר דנ"מ דמשכחת לה בשנתערב יבש ביבש" כתב החו"ד (ביאורים ס"ק ז'), וז"ל: לבטלו: עיין ש"ך ס"ק י"ז, עד דנפקא מינה דמשכחת לה כשנתערב ביבש כו'. וקשיא לי, דאם כן דמיירי ביבש למה לי למילף דין צירוף ממשניות דתרומות, הא כיון שהספק הוא על כל החתיכות איזו אסורה ואיזו מותרת, מותר כל אחד מטעם אחרי רבים כמבואר בסימן ק"ט ס"ק (ז') [ו'], ובכהאי גוונא נראה דאפילו יש באחד כדי לבטל ואין בשני כדי לבטל כיון דהספק בין כולם איזו חתיכה אסורה אמרינן דחד בתרי בטל, דהא ביבש ביבש חד בתרי בטל אפילו אחד בבית ואחד בעליה כמבואר ברשב"א, עכ"ל¹.

וע"פ שיטת רבינו הזקן בשיטת הש"ך אתי שפיר קושיית החו"ד, דאדרבא, למרות שיש רוב בין הכל, מ"מ לא נחשב לתערובת, מכיון שהספק הוא היכן האיסור, וכל א' מהמקומות הוא ניכר, וכנ"ל.

(1) והחו"ד דעת תירץ וז"ל: ונראה דעת הש"ך, דדוקא כשהספק נולד בין החתיכות ואיכא רוב כשרות כשר, משא"כ כשהספק נולד בין המקומות לאיזה מקום נפל בעינן שיהיה רוב המקומות נגד לידת הספק, ואי ליכא רוב הוי כחד בחד ומספקינן לנפילה במקום המועט דאסור, אי לאו משום דין צירוף דסמכין באיסור דרבנן, ואם יש באחד לבטלו לא מצטרפינן מקום ההוא. עכ"ל.

כלומר מכיון שהספק הוא בהמקומות נחשב כחד בחד, אבל אם היה שלוש קדירות היה מתבטל ברוב כמפורש בלשונו "בעינן שיהיה רוב המקומות נגד לידת הספק".

והחו"ד לשיטתיה אזיל, שהרי כתב בסי' ק"י הנ"ל שחנות אחת בטל בשאר חנויות אם יש לכולם בעל א', ורק כשיש מוכרים שונים אז אינו מתבטל, משא"כ לפי דעת רבינו הזקן, כשהספק בין המקומות אינו מתבטל כלל, כמ"ש בפנים.

ועפ"י זה נראה שזהו כוונתו של רבינו הזקן הנ"ל "וכן בסוף סי' קי"א" הוא לס"ק י"ז, שמזה שהש"ך דוחה את הפירוש שנתערב יבש ביבש רק בגלל לשון המחבר - שמשמע שמדובר בתבשיל, ולא דוחהו מחמת התוכן, משמע שלולי הדין של צירוף לא הי' בטל ברוב, וכמ"ש החו"ד.

והיוצא מכל זה, דרבינו הזקן מחמיר כדעת הש"ך, שאם יש ספק היכן האיסור, אי"ז נק' תערובות כלל, והחתיכות שבשתי המקומות אינם מצטרפות, למרות שיש ביניהם רוב.

ולפי זה, זה שהביאו הפוסקים דין שאפילו א' בבית וא' בעלי' בסוף העולם, שכולם מצטרפים, אינו דין מוסכם לכל הפוסקים, שהרי לשיטת הש"ך והפוסקים שהביא אדה"ז אי"ז נקרא תערובת ואינו בטל, וכמעט שנפל לבירא רוב המקרים שיבש ביבש יהי' בטל ברוב, שהרי ברוב המקרים הספק הוא היכן נמצאת החתיכה!

אלא שלמעשה י"ל שכן מצטרפים שתי המקומות אם הם שוות (כשיטת הרשב"א, ודלא כהש"ך כאן), שהרי רבינו הזקן ממשיך בתשובה הנ"ל וז"ל: ולפי זה יש לומר שגם יבש בלח אינו מתבטל לעולם, אף אם אין האיסור ניכר כלל אפילו על ידי משמוש ידים, וכמ"ש במנחת כהן ספר התערובת ח"ב פ"ג בתירוץ השני, ודלא כמנחת יעקב שחלק עליו והסכים למ"ש הט"ז ופרי חדש סי' ק"ד כתירוץ הראשון שבמנחת כהן שם, דהאיסור ניכר על ידי משמוש ידים, עיין פרי חדש. וממ"ש הש"ע סי' ק' סעיף ג' מבואר, דדוקא משום בריה אסור. ולהט"ז ופרי חדש יש לומר דמירי שאין האיסור ניכר כלל אפילו על ידי משמוש ידים. ומיהו ההיא מתשובת הרשב"א היא, ויש לומר באמת דהרשב"א דמיקל בקדרות מיקל נמי בכהאי גוונא. וכן משמע בהדיא שם סימן ער"ב, כמ"ש הש"ך ממז, וכן הוא גם כן סוף סי' ק"א, דבפשפש שבפ"ח דתרומות חיישינן שמא עומד בפני עצמו, ותשובה לרמב"ן אינה לשון רשב"א עיי"ש. ולשיטתיה אזיל, כמ"ש גבי חמאה דלא בעינן תערובות ממז, אלא כל שאין אתה יכול לברר האיסור מתוך ההיתר אע"פ שזה עומד בפני עצמו וזה עומד בפני עצמו כו', עיין בית יוסף סי' קט"ו. אבל להרמב"ם שם, לפי מה שהבין הרשב"א בדעתו, שהקום אינו ניכר לעין בחמאה, מדמייתי עלה מתרומה, ואפילו הכי סבירא ליה להרמב"ם דלא בטיל היינו כמו שנתבאר. ועיין בב"י בשם הרשב"א שהביא מההיא דב' קופות, ולשיטתיה אזיל שנחלק במשמרת הבית על הרא"ה, דלפי מ"ש הרא"ה אין ראייה כלל משם, ודינו של הרמב"ם אמת וברור לפי דעת הרא"ה. וכיון שהאחרונים בסוף סי' קי"א הסכימו להחמיר כהרא"ה, אין להקל קולא שהמציא הש"ך מדעתו בסימן ק"ט ס"ק ח', ולא ביבש בלח, וצריך עיון. עכ"ל.

כלומר, רבינו הזקן תולה את המחלוקת אם שייך ביטול יבש בלח (המובא בשו"ע אדה"ז בכ"מ, ובשו"ת סי' ו') במחלוקת זו הנ"ל, האם נחשב הספק היכן החתיכות,

לתערובת, ומקשה אדה"ז על הש"ך למה הקיל הש"ך בתערובת יבש בלח ביו"ד סי' ק"ד ס"ק ג', כשהוא בעצמו מחמיר בתערובת חנויות ובקדירות, כנ"ל.

והנה מהמקומות שהביא אדה"ז הסוגיא של ביטול יבש בלח משמע דעתו להחמיר שאין ביטול ליבש בלח אפילו אינו ניכר במשמוש הידים (וכמבואר בארוכה בספר פסקי אדה"ז בהל' איסור והיתר ע' 272 - 275), אמנם הצ"צ בשו"ת יו"ד סי' ע' אות ד' ואילך הביא את דעת רבינו הזקן שהחמיר, אבל למעשה הקיל כדעת הש"ך שיש ביטול ליבש בלח (ורוצה להקל אף אם ניכר האיסור²), ולפי דברי רבינו הזקן ששני הדינים תלויים זב"ז, יוצא לכאורה שאם מקילים בביטול ליבש בלח ה"ה שיש להקל בשתי קדירות או שני מקומות והספק הוא היכן נמצא האיסור כדי שיחשב לתערובת.



(2) ויש להביא סמוכין לסברא זו (שאף אם ניכר האיסור כל שאינו יכול לבררו שייך ביטול) מדברי אדה"ז בסי' תרכ"ו סעי' ה' וז"ל: ואע"פ שבכל איסורין שבתורה אם הוא מכיר את האיסור ויכול להסירו מן התערובות אינו בטל אפילו באלף, היינו שאסור לאכול את התערובות שלא יפגע בגוף האיסור עצמו שלא נתבטל כיון שיכול להסירו משם, עכ"ל, ומשמע ברור שהחסרון כשניכר האיסור הוא רק אם יכול להסירו משם, אבל אם אינו יכול לבררו יהי' בטל.

אבל כמובן שאין לפסוק משם לקולא, שהרי שם רבינו נחית לבאר שבסכך, למרות שניכר הסכך הפסול וגם יכול להסירו, מ"מ מותר, עיי"ש הטעם, ולכן מבאר רבינו שאע"פ שבכל האיסורין כשיש שני החסרונות (ניכר ויכול להסירו) אינו בטל, ומ"מ בסכך הדין שונה, וק"ל, ואכ"מ.



שער התלמידים



בדעת התוס' (ודברי המהרש"א) בביאור הספק דב' קופות

הת' דוד שיחי' אליאס

יושב בישיבה

איתא בגמ' פסחים דף ט' ע"ב: "תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות . . . דתנן תשע חנויות כולן מוכרין בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבלה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור".

ורש"י (בד"ה ואתא עכבר ושקל) ביאר שספק הגמ' הוא בנוגע להל' בדיקה, האם צריכים לבדוק הבית עוד הפעם לאחר שהעכבר נכנס, ולזה מביאה הגמ' את הדין דט' חנויות שזהו דין קבוע, וכל קבוע כמחצה על מחצה, ולכן צריכים לחזור לבדוק.

והתוס' (בד"ה היינו תשע חנויות) הקשו על רש"י וז"ל: דהיכי מייתי ראייה מתשע חנויות דהוי ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא, והכא ספיקא דרבנן הוא? עכ"ל. ותירצו דאירי בשלא ביטל החמץ וממילא הספק כאן הוא בספיקא דאורייתא. והקשו עוד התוס', דבט' חנויות ליכא חזקת היתר, משא"כ הכא שהבית הוא בחזקת היתר שבודאי עשה כבר הבדיקה, ומהו הדמיון לט' חנויות? ובפשטות נראה שקושיא זו היא בהמשך לאוקימתא הקודמת של תוס', שהחמץ דנדו"ד הוא חמץ דאורייתא, היינו שלא ביטלו, ואעפ"כ מקשים תוס' דמכח חזקת בדוק, נכריע שהעכבר נכנס עם מצה.

והנה, הגמ' ממשיכה בפסק נוסף: "שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק ואתו שני עכברים אחד שקל מצה ואחד שקל חמץ ולא ידעינן הי להאי עייל והי להאי עייל, היינו שתי קופות, דתנן שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שני סאין אחד של חולין ואחד של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין, שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה". ומקשה הגמ' דהסברא והקולא ד"שאני אומר" לכא' שייכת רק בתרומה דרבנן, ובחמץ דאורייתא מי אמרינן? ומתרתא בדדיקת חמץ דבנדו"ד דרבנן היא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, עיי"ש.

ולכא', לפי' התוס' הנ"ל צ"ע מה הי' הכרח הגמ' להעמיד את הספק בספק דרבנן, דלכא' מהתוס' מוכח, דשיטתם היא, דאפי' בספק דאורייתא - היינו כשלא ביטל - החזקת בדוק של הבית מכריע ופוטרו מבדיקה, כפי שפירשו בספק דט' ציבורין?

ובמהרש"א לקמן דף י' ע"א, בד"ה ספק על, תירץ זאת עפ"י דברי ר"י בתוס' ביבמות¹, דאיתא שם בנוגע לספק דב' קופות הנ"ל, שאא"פ לאוקמי את קופת חולין על חזקתה, משום שלסאות עצמם שנפלו לקופות אין להם חזקת היתר, ומובן שהחזקת חולין של הקופה לא יכולה להכריע את הספק שעל הפירות, ומבאר, דכן הוא בנידון דידן, דחזקת בדוק של הבית אינו יכול לפסוק הספק שעל החתיכה, ולכן פה חייבים לומר שבדרבנן עסקינן, ולכן אפשר להקל ולומר את הסברא דתלי².

והקשה הרע"א³ על אתר, דלכאו' דברי המהרש"א בביאור שי' התוס', סותרים את שיטתם בתוס' ד"ה תשע חנויות, דאיך מבאר שכאן סברי התוס' שחזקת הבית לא יכולה להכריע את הספק שעל החמץ, והא בתוס' הנ"ל מפורש שהחזקה יכולה לפסוק על החתיכה?

ואו"ל בדא"פ, מיוסד על דברי הרשב"א ביבמות שם, שישנו הבדל בין הספק דט' ציבורין לספק דב' קופות (ציבורין), דבספק דב' קופות, בודאי שנכנס חמץ, והספק הוא רק באיזה בית נכנס, ולכן אין החזקה מספיקה לפטרו מבדיקה, משום שבודאי נכנס החמץ לא' מהבתים, ולכן הגמ' צריכה להעמיד את הספק במקרה שהוא כבר ביטל, דאז הוא רק ספק דרבנן ואפשר לפטרו מצד הסברא ד"שאני אומר", משא"כ במקרה של ט' ציבורין הספק הוא אם בכלל העכבר נטל החמץ ולכן החזקה דמעיקרא שהבית בדוק עדיין קיימת, ויכולים אנו לפסוק על פי' שהחתיכה היא מצה.

היינו, לא כדברי המהרש"א שרצה לבאר שהטעם שהתוס' לא סמכו על החזקה כאן הוא כי החזקה על הבית ולא על החמץ, דכנ"ל - ר"י לא סבירא לי' דזה מעכב - מאיזה טעם שיהי', אלא דהוא מטעם דכאן - דודאי ישנו חמץ היכן שהוא, אא"פ לסמוך על החזקה, ושפיר מובנים דברי התוס',

ודו"ק.



(1) דף פ"ב ע"א, ד"ה שתי קופות.

(2) וראה ג"כ במגיני שלמה ופנ"י על אתר, שהאריכו בסברא זו.

(3) דף ט' ע"ב, ד"ה ט' ציבורין.

ביאור בדברי הפמ"ג בסי' ק"ה

הת' אבא שיחי' אמזלג

תלמיד במכון הסמיכה

נחלקו המהר"ם והרשב"א בדין שומן: הרשב"א סובר ששמן יוצא מחתיכה לחתיכה בלי רוטב. והמהר"ם סובר ששמן לא יוצא מחתיכה בלי רוטב.

והנפק"מ (לכא'ו) ביניהם הי' בשנים: (א) באם יש רק חתיכה אחת שנגעה בחלב, ושאר החתיכות נוגעות אחת בשני', ואין בחתיכה הראשונה לבדה ששים כדי לבטל האיסור, הנה להמהר"ם - הסובר ששומן אינו מפעפע - רק החתיכה הראשונה תהי' אסורה, ושאר החתיכות יהיו מותרות, אפי' שאין בכל החתיכות יחד ששים נגד החלב. משא"כ להרשב"א - הסובר ששומן מפעפע - הנה כשאין ששים בכולם יחד, פשוט שכל החתיכות ג"כ יהיו אסורות - מאחר שאין ששים לבטל את האיסור.

(ב) במקרה שכל החתיכות נוגעות בחלב, ואין בכ"א מהם בפ"ע ששים כדי לבטל את האיסור, אמנם יש ששים בכל החתיכות יחד, הנה המהר"ם יסבור שכלום אסורות מאחר ואין שומן מפעפע, וממילא אין החתיכות מצטרפות לשיעור אחד כדי לבטל האיסור. משא"כ להרשב"א, דהוא יסבור שכולם מותרות, דמאחר ושומן מפעפע, ממילא הרי כולם מצטרפות לשיעור אחד - כדי ששים לבטל האיסור.

והנה, כתב המחבר בסימן ק"ה, סעי' ז', וז"ל: הא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה, דוקא כשאיסורה מחמת עצמה כגון נבילה או בשר בחלב, אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלעה ממקום אחר, אינה אוסרת אחרת הנוגעת בה אפילו אם נצלו יחד, במה דברים אמורים כשבלעה איסור שאינו מפעפע אבל בלעה מן הדברים המפעפעין בטבען כגון שומן אוסרת חברתה בין בצלי בין בנוגעת זו בזו חם בחם או בתחתונה חמה ועליונה צוננת, שהאיסור הבלוע בעצמה מפעפע ויוצא מחתיכה לחתיכה. הגה: וכל זה בשתי חתיכות אבל כלי שבלע איסור אוסר היתר שנוגע בו אפילו באיסור שאינו שמן. עכ"ל.

ולכא'ו דברים אלו סותרים את מה שפסק באותו סימן בסעי' ט', דכתב שם דאם מלחו חלב יחד עם הרבה חתיכות אם אין בכל אחד בפני עצמו אין ששים נגד האיסור ואין כולם מצטרפין לבטל האיסור "דאין חלב מפעפע מחתיכה לחתיכה בלי רוטב" (וחלב זה שמן), דלא כמו שכתב בסעי' לעיל בסעי' ז', ששייך מפעפע גם בלי רוטב!! ובסגנון אחר: לעיל בסעי' ז' פסק כהרשב"א, וכאן פסק כהמהר"ם.

והרבה תירוצים נאמרו לבאר את סתירה זו, הש"ך בנה"כ כתב לתרץ שהמחבר מחמיר שזה יוצא בלי רוטב אם זה איסור שמן אבל בסעי' ט' הוא אומר שאינו מצטרף משום שזה לא מתחלק שוה.

והפרי מגדים במשב"ז סקט"ו כתב, שאין לומר שלפי תשובת הנה"כ המחבר מסופק אם ההלכה היא כהרשב"א או כמו כהמהר"ם, דהרי ודאי דההלכה הוא כהרשב"א ששמן מפעפע גם בלי רוטב, אלא שאעפ"כ סובר שאין זה מצרף את כל החתיכות, כי אף דהשמן יוצא, מ"מ אינו מתחלק בשוה בין החתיכות, דאז יכול להיות במקום אחד הרבה ובמקום שני רק קצת.

והנה, לכאורה מדברי הפמ"ג בש"ד סק"ל, משמע להיפך מביאורו הנ"ל, דמשמע מביאורו שם דביאור הנה"כ בדברי המחבר הוא, שהוא מסופק האם שומן מפעפע ללא רוטב, אם לאו, וכדלקמן: דכתב שם, דאם כל החתיכות נוגעות זו בזו, אך רק אחת מהחתיכות נוגעת בפועל באיסור, הנה אם אין ששים בצירוף כולם, אזי החתיכות אסורות, ומשמע שאם יש ס' בין כולם, מצרפים את כולם לשיעור ששים. וממשיך דבאם כל החתיכות נוגעות בחלב, אוסר המחבר את כולם, אפי' אם יש ששים בין כולם, מאחר שאינו מתחלק בשוה, דלא כמו בדין רוטב שמתחלק בשוה.

ולכא' משמע מזה שלדעתו המחבר מסופק אם ההלכה היא כהרשב"א או כהמהר"ם, דמזה שאם כולם נגעו בחלב כולם אסורות אפי' כשיש ששים בין כולם, משמע דס"ל כהמהר"ם, ומזה שפסק שאם נגעו החתיכות זו בזו, ורק אחת מהם נגעה בפועל בחלב ואין ששים בכולם, כולם אסורות, משמע שס"ל כהרשב"א, וא"כ נראה שהמחבר מסופק, ולכן מחמיר כשניהם.

ולכא' דבריו הנ"ל בש"ד סותרים את מה שכתב בעצמו במשב"ז הנ"ל שח"ו לומר שהמחבר מסופק אם שומן מפעפע ללא רוטב?

ואולי י"ל בדרך אפשר לבאר דבריו, דהפרי מגדים למד את פי' דברי הנה"כ באופן שהוא סובר לגמרי כהרשב"א, אלא שאין סברת המחבר לאסור משום איסור מפעפע, אלא כוונתו ב"אינו מתחלק בשוה" היא ע"ד הסברא ד"מקום ידוע", היינו, דבכחוש האיסור מתפשט רק כדי נטילה, וממילא מספיק ליטול כדי נטילה מהחתיכה כדי להתירה, אבל אם האיסור הוא שמן, האיסור מתפשט בכל החתיכה, ואז אפי' אם יש ששים, עדיין צריך ליטול כדי נטילה במקום ששם נפל האיסור, מאחר ויתכן ששם קיים ריכוז גבוה של האיסור. וא"כ רואים שאפי' שהשומן מפעפע בכל החתיכה, אי"ז מכריח שהוא מפעפע בשוה בכל החתיכה.

ובעניינינו י"ל - כדי לבאר את דברי הפמ"ג, דס"ל, שכשהשומן מפעפע מחתיכה לחתיכה, הנה כל החתיכה (הראשונה) יש לה דין של מקום ידוע. והסברא בזה י"ל¹:
 דהסברא דמקום ידוע י"ל, שע"ז שהאיסור שמן ה"ז גורם לאיסור להמשיך יותר ממה שה' נמשך מצ"ע - היינו לא רק כדי נטילה, אלא לכל החתיכה. וא"כ י"ל עד"ז בעניינינו, דההלכה היא דאיסור בלוע אינו יוצא לחתיכה אחרת אם האיסור הבלוע אינו שמן, וא"כ י"ל, דשמן גורם שהאיסור יומשיך יותר ממה שה' נמשך מעצמו אם לא היה שמן, היינו שהאיסור מתפשט בכל החתיכה הראשונה, ורק ע"י השמן נמשך לחתיכה השני', וא"כ יש לזה דין דמקום ידוע.

ולכן כתב הפמ"ג בש"ד סק"ל, שאם כל החתיכות נגעו בחלב, כולם אסורות, דהיינו משום מקום ידוע, דאפי' הרשב"א, דס"ל דשומן מפעפע מחתיכה לחתיכה, מ"מ כל החתיכות אסורות, דלכולם יש את הדין דמקום ידוע. ובמקרה שרק חתיכה אחת נגעה בחלב, החתיכה עצמה שנגעה באיסור (החלב) עצמו, יתכן שיש בה יותר מהאיסור משאר החתיכות - ע"ד הסברא דמקום ידוע, ולכן ממשיך דבאם כל החתיכות נוגעות זה בזה אך רק אחת מהם נוגעת בפועל באיסור, הנה אותה חתיכה שנגעה באיסור אסורה ודאי - משום מקום ידוע, וצריך ששים בין כל החתיכות כדי להתירם, דכנ"ל סוברים אנו כהרשב"א ששומן מפעפע.

ובמקרה שכולם נוגעים בחלב, ס"ל להרשב"א דמעיקר הדין אם יש ששים בין כולם, כולם מותרים - מאחר ושומן מפעפע ומצטרפים לבטל, אמנם משום החומרא דמקום ידוע, גם הרשב"א יודה שכולם אסורות, מאחר וע"י פיעפוע השומן האיסור נמשך לכל החתיכות, ומאחר ואינו מתחלק בשוה, א"כ בכל חתיכה גופא ישנו דין מקום ידוע.

ובמקרה שרק חתיכה אחת נוגעת בחלב וכל השאר נוגעים אחת בשני', צריך שיהא ששים בין כולם, מאחר וסוברים כהרשב"א ששייך מפעפע מחתיכה לחתיכה גם בלי רוטב, ואפילו הכי החתיכה הראשונה שנוגעת בחלב בפועל תהיה אסורה - משום כעין מקום ידוע, כנ"ל.

והנפק"מ לדינא - דבאם נאמר שהסברא כאן היא משום איסור מקום ידוע, היא: האם ישנה לחתיכה זו שנפל בה האיסור את הדינים שישנם באיסור מקום ידוע, כפי שכתב הש"ך בסקט"ז, הרמ"א והמחבר שחתיכה זו צריכה נטילת מקום, והפרי מגדים בש"ד סקט"ו כתב, אמנם זהו רק חומרא בעלמא, משא"כ הש"ך בסקט"ו כתב שרש"ל, מהרא"י, ומהר"ם פדוואה פסקו, שאין צריך כדי נטילה בחתיכה זו, ועד שכתב שם מי שעושה כן הוא "כסיל בחושך יהלך",

(1) וראה ג"כ בהגהות רעק"א, סי' צ"ב, סק"ג, שכתב ג"כ ע"ד סברא זו, עיי"ש.

וממילא אפשר לומר שגם אם בנדו"ד האיסור דחתיכה שנגעה בחלב, ויש בכל החתיכות ששים, הוא משום מקום ידוע, הדעות הנ"ל יהיו גם בנדו"ד.



ביאורי רבינו בשאלת הבן חכם

הת' ישעיהו שיחי' בעגון
תלמיד בישיבה

אחד הענינים שעליו מושתת כל סדר ליל הסדר, והא עיקר בלילה זה, הו"ע "והגדת לבנך" - אמירת ההגדה דרך תשובה על שאלות שישאלוהו בליל הסדר, עד שגם מי שאין לו בן שישאלנו, אשתו שואלת, ויתירה מזו, שאם הוא לבדו - שואל את עצמו, ואף דלכא' זהו רק פרט אחד שישנו בלילה זה, דישנם הרי את המ"ע דאכילת מצה, חיוב שתיית ד' כוסות (מדרבנן) וכו', מ"מ מאחר ושאלות ותשובות אלו קשורים לענין החינוך, ויצי"מ היה הרי זמן לידת עם ישראל (כמבואר בפס' שבס' יחזקאל), ובזמן יצי"מ בכל שנה ושנה, נולד כאו"א מישאל מחדש, לכן חינוך זה הוא אחד מהיסודות שבליילה זה.

ומטעם זה מצינו כו"כ ממאמרי חג הפסח המבארים את שאלת הבן חכם המתוארת בפס' "כי ישאלך בנך..." והרי "עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה".

וזהו לשון הפס': "כי ישאלך בנך מאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם, ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה" (ואתחנן ו' כ'-כ"א), "ויצונו ה' לעשות את כל החוקים האלה ליראה את ה' אלקינו לטוב לנו כל הימים לחיתנו כהיום הזה" (שם פסוק כ"ד).

והנה, במאמרי רבינו מצינו חמשה אופני הסברה על שאלה זו, ובביאור תשובתם ובקצרה:

ובהקדם ההבדל הכללי שבין המצוות שמסוג עדות, חוקים ומשפטים:

משפטים - הם המצוות שהיינו מחייבים עצמנו בהם (גם) מצד השכל (שירדו והתלבשו בו) כמו גזל גניבה וכיבוד אב ואם, כמארז"ל (עירובין דף ק' ע"ב) "אלמלא ניתנה תורה (ח"ו¹) היינו למידין צניעות מחתול וגזל ממנלה".

עדות - מצוות שהשכל מצד עצמו לא הי' מחייבם, אולם מ"מ, לאחר שהתורה ציוותה עליהם השכל מסכים לזה, ואינם באופן של שלילת השכל, וגם אינם ממש מלוכשים בשכל, והרי עדות אינה שייכת על דבר הגלוי, ואפילו על מילתא דעבידא לגלוי'. ותוכן מצוות אלו הוא אות וזכרון, עדות, עד"מ מצוות שבת, פסח, סוכה ותפילין.

(1) כהוספת רבותינו נשיאנו, ראה לקו"ש ח"ג ע' 890 הערה 12.

חוקים - הם המצוות שאין להם מקום בשכל כלל, והרי קיומם הוא רק משום ש"חוקה חקקתי וגזירה גזרתי" עד ש"אין רשות להרהר אחרי" (שלילת השכל), ולפעמים הם גם היפך השכל, עד ששטן ואו"ה מונין את ישראל לקיימם.²

כן יש להקדים המבואר בהבדל שבין עבודת האבות לפני מ"ת, והעבודה אחרי מ"ת:

האבות - קיום מצוותיהם הי' בעיקר ברוחניות, ובכוונת המצוות דוקא, והפעולה הגשמית שבעשיית המצוה, היתה רק כעין כלי בלבד לעבודה הרוחנית, דמכיון שהי' זה לפני מ"ת לא יכלו להמשיך את האורות העליונים למטה ולהלבישם בגשמיות עוה"ז.

משא"כ עבודתנו אחרי מ"ת, היא בעיקר בגשמיות העולם, עד שאם במקום לקיים את המצווה במעשה ח"ו, יכוון בסוד המצוות, לא ימשיך עי"ז מאומה, ולאידך, כשיקיים את המצוה בפועל - גם בלי כוונה, ימשיך את האור מלמעלה. וזה ע"י כך שבמ"ת ביטל הגזירה שבין העליונים והתחתונים, וניתן הכח להמשיך המשכות למטה בעוה"ז (ולמעלה יותר מהמשכות שהמשיכו האבות ע"י עבודה הרוחנית שלהם), ועד להמשכת העצמות.

ומעתה יש לבאר את מהותו של הבן החכם כפי המבואר במאמרים:

(א) היות והוא בן חכם מבין הוא את פרטי ההבדלים שבין סוגי המצוות דעדות, חוקים ומשפטים בפשטות, ואינו שואל מהו ענינים, דאל"כ, לא הי' נקרא בן חכם. ושאלתו היא למה צוה ה"א אתכם³, דאע"פ שיש ההבדל בין המצוות כנ"ל, אמנם הצד השווה שבהם הוא שהם מצוות מעשיות, אכילת מצה שתיית ד' כוסות וכו', וע"ז שואל, מדוע צריך להיות קיום כל המצוות דוקא בעשי' גשמית, כיצד שייך שכל הגילויים וההמשכות יהיו דוקא ע"י מעשה בגשמיות ולא בעבודה רוחנית כבאבות, וזה שאומר אתכם דייקא, דהיינו שעבודת המצוות דאבות הייתה ברוחניות, ענין השייך לרוחניות הנשמה וכמאמר רז"ל⁴ "כל המצוות שעשו האבות ריחות היו" משא"כ לאחר מ"ת, המצוות שלנו נעשות בגשמיות דווקא, היינו ע"י מעשה בפועל "אנו שמן תורק שמך", והיות ויודע גודל העילוי דיצי"מ, יציאה מכל המצרים

(2) להעיר שבפסח ישנם ג' מצוות אלו עדות - עדות וזכירת ליציאת מצרים, חוקים - "זאת חוקת הפסח", משפטים - מעשה עם דרו עבדו של ר"נ שאמר "בעי לאודוי' ולשבחי" (המובן בשכל העבד).

(3) או "אותנו" - כגירסא הב' בנוסח ההגדה, הגדה ראשונה שבדפוס, הגדת הרמב"ם ועוד.

(4) שהש"ר פ"א ג'

וגבולים, עם כל הפירושים שבזה, לכן מוכנת גודל תמיהת הבן - מהי השייכות דיציאת מצרים עם עבודה בגשמיות דוקא.

והתשובה לשאלתו זו היא: דמכיון שגלות מצרים הייתה בירידת בני למטה ביותר בגשמיות עוה"ז, ובירידתם לערות הארץ, הנה דוקא בגשמיות העולם הזה התחתון שאין תחתון למטה ממנו, יכול הגבוה גבוה ביותר להמשך ולהתגלות, דכל הגבוה ביותר - יורד למטה ביותר, ולפיכך דוקא במצרים היה הגילוי דמלך מלכי המלכים הקב"ה, וכבקרבן פסח עצמו, דהי' בהקדמת "משכו ידיכם מע"ז והדבקו במצות", ומאותו טעם כל המצות נעשות בגשמיות דוקא, דדוקא שם נמשכים הגילויים הנעלים ביותר (מאמר ד"ה כי ישאלך בנך, י"א ניסן, תשד"מ).

(ב) היות והוא בן חכם, ויודע מהו ענין המצות, דענינם הוא כשמים - מלשון צוותא וחיבור עם מצווה המצות, דכל ענינה היא לקשר את היהודי עם הקב"ה, וא"כ לכאור' צ"ל ההדגשה יותר בעבודה דמסירות נפש, עבודה רוחנית - עבודה עם נפש האלקית, וע"כ מקשה מה שייך לצוותא וחיבור עדות חוקים ומשפטים, דהרי אופן קיומם הוא:

עדות - קיום המצות באופן שעניני אלקות הם לא רק שאינם דבר גלוי אלא עוד זאת שאינם אפי' מילתא דעבידא לגלויי, והמצות הם רק עדות על זה.

חוקים - שהוא כחקיקת אבן גשמית שקשה יותר מלכתוב ולדבר, היינו שאופן קיומם היא ביגיעה עצומה, ובפרט שהשטן ואו"ה מונין בהם, שהם ענינים היפך השכל.

משפטים - שנלבשו בשכל (ועד בשכל אנושי של נה"ב, דרוח הבהמה היוורת היא למטה).

ומקשה, דלכאור' לא צריכים לכל זה, דהרי הם אינם ענינים השייכים וגורמים צוותא וחיבור, ועד כדי כך ה"ז קשה עד שאומר **אתכם**, כנ"ל.

ועל זה התשובה: "ליראה את ה' א", שישנם ב' בחי' ביראה: יראה תתאה - שהוא מציאות בפני עצמו ואינו מרגיש א"ע כטפל, אלא שירא מהוי'. יראה עילאה - שהוא בביטול להקב"ה, ולפיכך ירא מהוי'. ותכלית הכוונה שבקיום המצוות היא להגיע ליראה עילאה, ביטול במציאות, שאף שהוא חכם ונבון, מ"מ מקיים את החוקים, ועד"ז עדות ומשפטים, שהם לא רק לא ע"פ שכל, אלא אפילו היפך השכל. וזהו שמדגיש "אתכם", שהרי לאבות לא הייתה העבודה עם גופם, משא"כ לנו שיש לנו כזו עבודה - מל' עיבוד עורות, לזכך את העולם, וזהו ענין "עבדים היינו", ועי"ז מגיע לביטול במציאות, ועי"ז לטוב לנו כל הימים - בגאולה האמיתית והשלימה (ד"ה כי ישאלך, י"א ניסן, תשל"ג).

(ג) היות והוא בן חכם ומבין ההבדל שבין עדות חוקים ומשפטים, ומבין את ענינים ומעלתם של ישראל ("אתכם"), שאלתו הנה א"כ היא, רק אודות השייכות בין המצות לישראל, ובמילים אחרות, הרי לכל יהודי מישראל יש נפש אלקית, וא"כ מדוע אינו מספיק קיום התומ"צ כפי שהם ברוחניות (וכטענת המלאכים למרע"ה), והרי הנשמות גם כפי שהם למטה הם בתכלית העילוי, ואפילו בשעת החטא "היתה באמנה אתו ית"?"

ועל זה בא התשובה "ד"עבדים היינו", שבכדי שיוכל להיות היציאה ממצרים צריך להמשכה נעלית ביותר, שהיא נמשכת ע"י מצוות בגשמיות דוקא, ששרשם הוא בבחינה נעלית ביותר (ד"ה והגדת לבנך, י"א ניסן, תשל"ה).

(ד) שאלתו של בן החכם (שיודע את ההבדל שבין עדות חוקים ומשפטים, כנ"ל), היא ע"כ שאע"פ שמשותפים הם בענין אחד - אף שחלוקים המצוות מן הקצה אל הקצה בכמה ענינים, מ"מ שווים בכך שכולם שייכים ונעשים בעולם הזה התחתון, דהיינו:

עדות - אע"פ שנאמר "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה", היינו דהוי מילתא דעבידא לגלויי, ולא רק בשמיעה, אלא אפי' "וראו" (ראי'), ומכיון שאעפ"כ יש מצות דבחי' עדות, הרי מובן שמצות אלה הם בעוה"ז התחתון, שבו לא שייך שמיעה וראי' אלו.

חוקים - לכאורה מאי קמ"ל דאין להרהר בהם, הרי בורא העולם ומנהיגו הוא מצוה המצות, וא"כ איך שייך שיהרהר בהם, ולמעלה מזה, דאלפים שנה קדמה תורה לעולם - שהוא במעלה כידוע, וא"כ, מכך שאעפ"כ צריך ציווי לזה מובן, שהוא מצד זה שגם אלה ניתנו בעולם הזה התחתון.

משפטים - לכאור' הי' צריך להיות שמצוות אלה (המובנות בשכל) לא יהי' שייך לאדם לעבור עליהם או שלא לעשותם מצד טבע האדם (או שקיומם יהי' באופן ומצד שידע כל פעול כי אתה פעלתו), עד"מ כמו שבעל חי אינו קופץ לאש (כבפנים), וגם אלו נתנו בעולם הזה התחתון.

וא"כ איך על ידם נעשה המשכת אוא"ס בעוה"ז התחתון, ועד"ז כללות ענין יצי"מ - מל' מצרים וגבולים - כולל המצרים וגבולים דקדושה, ואומר "אתכם" להדגיש בזה, שאמנם האבות היו מרכבה לרוכב עד ש"אמרה מדת החסד לפני הקב"ה...". אבל ידע איניש בנפשי' מעמדו ומצבו - שאינו בדרגא כזו.

ותשובתו היא: יציאת מצרים ועי"ז מ"ת ביטלו את הגזירה כנ"ל, ובכוחם להמשיך למטה המשכות עד למטה ממש, בגשמיות, ואפילו עוד יותר מאשר האבות המשיכו (כמרז"ל הנ"ל "כל המצות שעשו האבות כו'"), כי במתן תורה נמשך העצם, "הביאני

המלך חדריו" (ועד"ז ביציאת מצרים נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה), וזה בא דוקא ע"י ביטול (מצה) כי זה ענין האמונה וריפוי (ב' מצות בב' לילות) כמבואר שם (ד"ה כי ישאלך בנך, אור לי"א ניסן, תש"מ).

(ה) שאלתו היא: דלכא' ההבדל שבין עדות חוקים ומשפטים הוא רק בנוגע לגילויים, ולא בנוגע להמשכה עצמה, היינו: עדות: ע"י נעשה המשכת העצמות, רק שבכדי שיהיה בגילוי הוא ע"י אור הסובב שנמשך ע"י חוקים, וא"כ בכדי שימשך בפנימיות הוא ע"י אור הממלא - ענין המשפטים שבמצות.

והתשובה שבפס' נאמר "ליראה אותו כל הימים", "ליראה" - אותיות ראי', היינו שיש ציווי לגלות את העובדה שיש ענין בגילויים ג"כ - שמזה מתגלה ע"י הפרטים שבמצוות דוקא, והכח על זה ניתן במ"ת, אינה מספיקה, דמאחר והוא בן חכם, ויודע פעולת מ"ת, ומבין שבכל יום יהיו בעיניך כחדשים - עד חדשים ממש, הרי הוא עומד תמיד (בכל יום) בתחילת העבודה, היינו במצב דקודם מ"ת (ולזה אומר אתכם, להראות שכעת הוא בעבודתו במצב דלפני מ"ת), וזהו ששואל שאלה זו בליל פסח דוקא, זמן לידת עם ישראל.

ועל זה עונים לו: "עבדים היינו (לשון עבר) לפרעה במצרים", שלכל אחד, גם אלו שהם בדרגת ילד, היינו בתחילת עבודתו, וגם לאלו שהם בתחילת העבודה - ביחס למעלתם ודרגתם (- בן חכם שלגביו "בכל יום חדשים ממש") מגיע לו שהקב"ה, מלך מלכי המלכים, מוציא אותו ביד חזקה, דילוג מהקצה אל הקצה, וכן תהיה לנו (ד"ה כי ישאלך, י"א ניסן, תשל"ח ((מוגה) ויצא לאור בקונטרס י"א ניסן תש"נ)).

והם הם חמשת הביאורים שמצינו במאמרי רבינו.

ויש להוסיף ולבאר קצת כיצד חמשת ביאורים אלו משלימים אחד את השני, ועולים בקנה אחד:

דהנה, ביאורים א' וד' הם בנוגע להמשכה שנעשית ע"י עבודת המצות (מלמעלה למטה), ביאורים ב' וג' הם בנוגע לקשר שנוצר ע"י המצות בינינו לבין אבינו שבשמים (מלמעלה למעלה), וביאור ה' (להמסקנא לפחות) היא ביאור ובנוגע לעבודתינו בכל יום יום.

בנוגע להמשכה - דהרי הם מצות מעשיות (מאמר הא'), ובענין המעשה אין הבדל (כ"כ) בין עדות חוקים ומשפטים, ועד"ז בזה שהם מצות השייכות דוקא לעוה"ז. או באופן אחר (מאמר ד') שיש הבדל בהמשכה בין עדות חוקים ומשפטים ובאופן דלא זו אף זו (דזה מדויק בסדרם), דלא רק שהמשכת אלוקות הוא לא באופן מילתא דעבידא לגלויי, היינו שאינו רואה מה שנפעל ע"י (ורק בביאת משיח יתגלה), ואעפ"כ מצווים אנו בקיום המצוות, וישנו ציווי מיוחד גם שנשמור את המצוות

דחוקים, דאף דפשוט שכשבורא עולם מצווה (בהוה) איזוה ציווי אנו נקיימו בלי שום הרהור, אעפ"כ צריכים ע"ז ציווי - מצד גודל הירידה בעוה"ז התחתון, ואפילו על משפטים שמצד שכל אנושי מוכרחים הם, אעפ"כ צריך מצווה וציווי על קיומם, כנ"ל, מצד שנצטוונו בהם דוקא בעוה"ז,

וא"כ מקשה, דכדי להמשיך אלוקות ה"ז צריך להיות לכאו' ע"י עבודה רוחנית דוקא, ואיך נעשית ההמשכה ע"י מעשה דוקא, ובביאור הד' - כיצד ע"י מצוות ששייכות לעוה"ז דוקא, ממשיך אלוקות.

ותשובתו היא, דאדרבה, היא הנותנת, ד"חסרון" זה שבמצוות (היותם מצוות מעשיות וגשמיות), היא הגורמת את ההמשכה מלמעלה ביותר, דכנ"ל, כמו שביצי"מ שבתחתון ביותר ה' הגילוי הנעלה ביותר, וכן בקרבן פסח, כך הוא גם בענין המצות, וזה שהמצות שייכות דוקא לעוה"ז, הנה ביציאת מצרים ומ"ת ה' ביטול הגזירה, ומזה מובן ששייכותם לעוה"ז אינו חסרון.

בנוגע לקשר עם הקב"ה - הרי מצות מעשיות אינם שייכים לכאו' לפעול קשר זה, עכ"פ כפי המעלה בעבודה הרוחנית, ומצד תוכן זה שבהם אין הבדל לכאו' בין עדות חוקים ומשפטים (כי השאלה היא על ההמשכה הרוחנית, ולא במצות) או שקושייתו היא מצד ה"חסרון" שבמצווה שאינו מרגיש אלוקות בהם, ובזה יש הבדל בין עדות חוקים ומשפטים (כנ"ל), ובאופן דלא זו אף זו, דלא רק שהמצות הם רק עדות על אלקות אף שדורש יגיעה רבה על זה אלא אפילו נתלבשו בשכל שאפילו בהמה מקיימת אותם (מאמר הב').

וכך היא בתשובתו, שבכדי שתוכל להיות המשכה נעלית עד למטה ממש, צריכים עבודה נעלית שהוא במצות גשמיות ששרשם הוא בבחינה נעלית ביותר, משא"כ בשאלה של "חסרון" במצות צריכים להפכו למעלה, שזה שע"י מגיעים לביטול במציאות.

בנוגע לעבודה בפועל - בא השאלה איך ישנם (ע"ד) עבודת האבות לאחר שניתנה התורה, וע"ז עונים כשם שהיה ביצי"מ כך יהיה לכל אחד ואחד, אפילו לאחר מ"ת.



ביאור אופן הבאת ארבעת מחלוקות הפוסקים בשו"ע אדה"ז בדין שמירת חמצו של נכרי

הת' שמואל שיחי' בראפמאן
יושב בישיבה

א.

כתב המחבר באו"ח סי' ת"מ סע' א': "נכרי שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם הוא חייב באחריותו מגניבה ואבידה, בין שהוא בביתו, בין שהוא בכל מקום ברשותו, חייב לבער. הגה: ואפילו חזר והפקידו ביד נכרי אחר (הגהות אלפסי פרק קמא דפסחים¹). [וממשיך המחבר:] ויש אומרים שאפילו אינו עליו אלא שומר חנם, שחייב בפשיעה, חייב לבערו. ואפילו אם אינו חייב באחריותו בדין אלא שידוע שהנכרי אלם וכפהו לשלם אם יאבד, חייב לבערו, ויש חולקים".

והטור שם סי' ת"מ כתב: "ואם ייחד לו מקום, שאמר לו הנה הבית לפניך הניחו במקום שתרצה, אין זקוק לבערו. ופירש"י בשלא קיבל עליו אחריות, ור"ת פירש אפילו קיבל עליו אחריות, דכיון דייחד לו מקום אינו מצוי בביתו, ולזה הסכים אדוני אבי ז"ל".

על הגהת הרמ"א הנ"ל כתב המג"א שם סק"א: "ואם הישראל הפקידו אצל עכו"ם אחר וקיבל עליו העכו"ם השני אחריות נ"ל דשרי...".

והח"י שם סק"ה חלק עליו, וכתב על דברי הרמ"א: "משמע אף שהפקידו ג"כ בדרך שהפקידו העכו"ם ראשון אצל ישראל על אחריות ישראל חזר והפקידו הוא אצל העכו"ם על אחריותו אפ"ה על ישראל לבערו. . ולא כמ"א שכתב בפשיטות בלי ראייה דאם קבל העכו"ם שני האחריות דא"צ לבער ולע"ד כמ"ש".

הנה מבואר שישנם כאן ד' מחלוקות:

(א) האם ישראל עובר בב"י וב"י על חמץ של נכרי המופקד אצלו רק כשקיבל עליו אחריות של "גניבה ואבידה הבאים באונס"², או, שגם כשהתחייב על חמצו רק

(1) שלטי הגבורים ב. אות א' (וכן הובאה בדרכי משה סי' ת"מ סק"א), והוא מפסקי ריא"ז פסחים פ"א ה"א אות י"א.

(2) לשון אדה"ז בסי' ת"מ סעי' י"ג.

ב"גניבה ואבידה הבאים מחמת פשיעותו"³, הוא מחוייב לבער את חמץ הנכרי (וזהו המחלוקת הראשונה המובאת במחבר).

(ב) האם ישראל עובר בב"י וב"י⁴ על חמץ של נכרי המופקד אצלו כשיודע שהנכרי יכפהו⁵ לשלמו על גזילת ואבידת חמצו (וזהו המחלוקת השנייה המובאת במחבר).

(ג) האם ישראל עובר בב"י וב"י על חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, אפי' שיחד בית לחמץ הנכרי (וזהו המחלוקת המובאת בטור).

(ד) האם ישראל עובר בב"י וב"י על חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, אפי' כשחזר והפקידו ביד נכרי אחר, ואותו נכרי קיבל "כל האחריות שהיה על הישראל"⁶ (וזהו המחלוקת שבין המג"א והח"י).

(המקורות בראשונים לג' המחלוקות הראשונות יבוארו להלן בפנים ובהערות).

ובפשטות ד' מחלוקות אלו הם ד' מחלוקות שונות שאינם תלויים אחד בשני.

ב.

אמנם בשו"ע אדה"ז כאן רואים דבר מחודש, והוא: אדה"ז חילק ד' מחלוקות אלו ל"סברא ראשונה" ו"לסברא אחרונה", דהיינו, שישנה "סברא ראשונה" שפוסקת לקולא בכל ד' המחלוקות הנ"ל (וסברא זו מבוארת מסעי' ט' עד סעי' י"ג), ו"סברא אחרונה" שפוסקת לחומרא בכל ד' מחלוקות הנ"ל (וסברא זו מבוארת בסעי' י"ג וסעי' י"ד). וכמפורש בלשונו שכתב (בסעי' י"ג) "ויש חולקין על כל זה...", ולאחרי זה (בסעי' ט"ז), "ולענין הלכה בכל ד' דברים שיש בין סברא הראשונה לסברא האחרונה...".

ולכאורה מהאופן שסידר את השיטות בשולחנו, וגם מלשונות הנ"ל, היה נראה בהשקפה ראשונה שהקולות והחומרות של ד' מחלוקות אלו תלויים וקשורים זה בזה, דישנה דעה בפוסקים המקילה בכולם, וישנה דעה אחרת שמחמירה בכולם, ואי אפשר להקל באחת ולהחמיר בשנייה.

(3) לשון אדה"ז שם סעי' י"ב וסעי' י"ד.

(4) כן מבואר בדברי אדה"ז (שם סעי' י"ג, שאחרי שהביא דין אלא כתב: "וחייב לבערו בערב פסח מן התורה") והפמ"ג (מובא לקמן הע' 9), שלדברי המחמירים באלם (הרמב"ם ודעימי' כמצויין לקמן) ה"ז איסור דאורייתא, דלא כמו שכתב מהרי"ט אלגאזי (על הלכות בכורות להרמב"ן פ"ב סוף אות י"ז, ד"ה ולפי' בדעת הרמב"ם שהוא רק מדרבנן, עיי"ש).

(5) דהיינו שלא מדין וחוק המלכות, דבזה, גם לשיטת הראב"ד (המצויין לקמן הע' 9) המקיל באלם, עובר הישראל בב"י וב"י, כמבואר בהמ"מ (מצויין שם), הט"ז (סי' ת"מ סק"א), והח"י (שם סק"א וסק"ח). (וראה במקראי קדש (פסח ח"א סי' ס"ב) שדן במי שמחוייב רק בידי שמים).

(6) לשונו שם סעי' י"ב וסעי' י"ד.

ג.

אבל כד נעיין בדברי הראשונים והפוסקים, ועד"ז בטש"ע ונושאי כליהם, נראה ברור ופשוט, שלדעתם אין הקולות והחומרות דד' מחלוקות אלו קשורים זה בזה. היינו, מלבד העובדה שג' המחלוקות הראשונות מובאים בטור⁷ בנפרד, הנה הלא רואים אנו שישנם הרבה ראשונים ופוסקים, שבמחלוקת אחת הולכים לחומרא, ובמחלוקת אחרת הולכים לקולא, וממילא מובן שאין הם תלויים אחד בשני. וגם, לא מצינו שיש איזה דעה בהפוסקים (עכ"פ מהמובאים בדברי אדה"ז) שפוסקת לקולא בכל ד' המחלוקות, ולא מי שפוסק לחומרא בכל ד' המחלוקות.

ונוכח כן מדעת הראשונים והפוסקים ה"עקריים" המובאים בטור וב"י, והמצויינים בדברי אדה"ז עצמו (בעיקר) בקו"א סק"ט, שעל פיהם כתב אדה"ז את פסקיו בפנים הסימן, וכדלקמן:

הרמב"ם, המקיל במחלוקת הא"⁸, אעפ"כ מחמיר במחלוקת הב"⁹ והג"¹⁰.

(7) שם. ומה שהכניס המחבר בסעי' א' מחלוקת א' וב' ביחד, פשוט (לכל המעיין במקור הדברים בטור וב"י שם) שאין כוונת המחבר אלא להעתיק שני מחלוקות נפרדות בסעי' אחד, ואין מזה משמעות כלל שכוונתו לתלותם זה בזה. וראה לקמן הערה 22 מה שהבאנו מדברי הפמ"ג בדעת המחבר, דמוכח גם כן בדברינו.

(8) הל' חו"מ, פ"ד, ה"ג. וכן כתב הרא"ש (פסחים פ"א סי' ד') בשם הר"י. וכן דעת הרי"ז (פסקי ריא"ז שם ה"א אות ט', שלטי הגבורים שם ב: אות ב'). ויש שיטות בראשונים שהישראל אינו עובר אא"כ קיבל אחריות של אונסין הגדולים, ראה בב"ח (סי' ת"מ ד"ה וכתב ר"י), ובח"י (שם סק"ב), ואכמ"ל מאחר שדעה זו לא הובא בטש"ע וכו'. (וראה עוד בשו"ת אבני"ז (או"ח סי' שכ"ו) שדן בהשיטות בזה).

(9) שם ה"ד. וכתב המ"מ (שם) דכן נראה דעת ה"ר יצחק אבן גיאת. וזו הדעה שהובאה בשו"ע דגם על חמץ דלא קיבל עליו אחריות, עובר הישראל בב"י וב", אם יודע דאם יאבד החמץ יכפהו הנכרי האלם לשלמו. ו"היש חולקים" בהמחבר הוא דעת הראב"ד (שם) שהשיג על הרמב"ם וכתב: "והתשלומין שהם מן האונס אינן כדין האחריות", והט"ז (סי' ת"מ סק"א) פסק כמו הראב"ד, כמצוין בקו"א סק"ט. (ובדעת השו"ע כתב הפמ"ג (משב"ז סי' ת"מ סק"א, ד"ה והנה), דהמחבר לא הכריע במחלוקת זו, ולכן בתוך הפסח שאז הוא איסור של תורה הולכים לחומרא, אבל אחר הפסח שהוא דרבנן הולכים לקולא).

(10) כן כתבו הב"י (סי' ת"מ ד"ה הלכך), המ"מ (שם ה"ב-ג), והט"ז (שם סק"ב), והוא מדהשמיט דין יחוד, וכמובא בקו"א סק"ח, (וראה בלח"מ (שם סוף ה"ג) מה שהקשה בזה בשיטת הרמב"ם, ואכמ"ל). וכן דעת רש"י (פסחים דף ו' ד"ה יחד לו בית) כמבואר בהרמב"ן (שם ד"ה הא דתניא), והר"ן (על הרי"ף ב: ד"ה וגרסינן), והטור (שם). וכן כתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' קע"ז, הובאה בב"י שם) בדעת הרי"ף דהשמיט דין יחוד, וסיים: "שכן ראוי להחמיר". וכן כתב הרמב"ן (שם ד"ה וראיתי) בדעת הבה"ג (הל' פסח ד"ה ומאן, במהד' מ"י ע' קעו) והשאלות (צו שאילתא ע"ח). וכן דעת המ"מ עצמו (שם סוף ה"ג). וכן כתבו אדה"ז (קו"א סק"ח), העולת שבת (סי' ת"מ סק"ב), והפמ"ג (שם א"א סק"א, וראה מה שכתב שם בסק"ב שנשאר בצ"ע אם מקילין בדין יחוד אחר הפסח, דאפשר מה שהובא בב"י ד"ראוי להחמיר" היינו

הרא"ש, ותלמידו רבינו ירוחם¹¹, המחמירים במחלוקת הא'¹² והב'¹³, בכל זאת מקילים במחלוקת הג'¹⁴.

דווקא בפסח, והגר"א (סי' ת"מ סק"ד), בדעת המחבר מדהשמיט דין יחוד לגמרי (וראה לקמן הע' 21). (והוסיף שם הגר"א דכיון שהרי"ף והרמב"ם השמיטו דין יחוד, "לכן" השמיטו המחבר גם כן. ונראה דכוונתו בזה הוא, דע"פ מה שכתב הב"י בהקדמת ספרו דבכל מקום שונים משלשה "עמודי ההוראה" (שהם הרי"ף הרמב"ם והרא"ש) מסכימים לדעת אחת, הוא יפסוק ההלכה כמותם (מלבד במקצת מקומות), א"כ, כיון דהרי"ף והרמב"ם מסכימים כאן להחמיר בדין יחוד, "לכן" פסק הב"י בשו"ע שלו כמותם, וק"ל).

11) נ"ה, ח"ה, דף מ"ה עמ' ג'. (ועיי"ש שמשלשנו וסגנונו מוכח שמקור דבריו הם דברי הרא"ש המצויינים לקמן). ולזה שהוא תלמיד הרא"ש, ראה שם הגדולים להחיד"א, מערכת גדולים אות י' סי' שפ"ב. וכן כתב אדה"ז בס' תמ"ב קו"א סק"ה, וז"ל "וכ"כ רבינו ירוחם... וזהו ג"כ כוונת הרא"ש רבו (שממנו הוציא רבינו ירוחם דבריו)..." (וראה עוד בש"ך יו"ד סי' ק"צ סוס"ק י"א), ומג"א (סי' תקנ"ט סק"ח), שכתבו דכבר נודע דדברי רבינו ירוחם כתובים ובנויים ע"פ דברי הרא"ש).

12) פסחים פ"א סי' ו' (וכמו שנתפרש בקיצור פסקי הרא"ש אות ד', ובטור או"ח סי' ת"מ, ובב"י שם ד"ה ומה שכתב ולזה הסכים כו'). וכן דעת השאילתות (צו שאילתא ע"ה, ראה בהעמק שאלה שם תחלת אות ב'), וכן כתב הרא"ש (שם סי' ד') בשם הבה"ג (הל' פסח ד"ה ומאן, במהד' מ"י ע' קעו, וראה במה שהקשו בזה הב"ח (שם ד"ה וכתב ר"י כו') והפר"ח (שם סוד"ה אם הוא חייב באחריותו מגניבה ואבידה), ובמה שכתב בהעמק שאלה שם בזה). וכן דעת רש"י (שם דף ו'. ד"ה יחד לו בית) כפי שביארו דבריו הרמב"ן (שם ד"ה הא דתניא), והר"ן (על הרי"ף שם ב: ד"ה וגרסינן). וכן דעת הטור (שם). וזו הדעה שהובאה בשו"ע בשם י"א שגם אם הוא רק שומר חנם עליו, הוא חייב לבערו (וראה בשאג"א (סי' פ"ח) ובביאור הגר"א (שם סק"א) מה שתמהו על ראיית הרא"ש שגם באחריות דשומר חנים חייב לבער, וכן ראה מה שכתב השאג"א (שם), ושער המלך (הל' חו"מ פ"ד ה"ג בתחילת דבריו) בדעת רש"י, ואכמ"ל).

13) שם סי' ד' מדהביא דין אלם בשם הרמב"ם בסתם מבלי לחלוק, (וכמובא בקיצור פסקי הרא"ש אות ד', וכן מבואר מדברי אדה"ז בקו"א סק"ז). וכן דעת הטור (שם) שהביאו בסתם. וכמו שכתב הפר"ח (סי' ת"מ סעי' א' ד"ה ומ"ש ואפילו אם אין חייב באחריותו כו').

14) שם סי' ו', (וכמו שנתפרש בקיצור פסקי הרא"ש אות ד', ובטור או"ח סי' ת"מ, ובב"י שם ד"ה הלכך, ובב"ח שם ד"ה ומיהו) דנוקט כפירוש ר"ת דהוא המקיל בדין יחד לו בית כמבואר בתוס' (פסחים דף ו'. ד"ה יחד, וכן דעת התוס' בב"מ פ"א: ד"ה והא), וכתב הרא"ש (שם) דכן פירש הראב"ד. וכן דעת הרו"ה (בהמאור פסחים פ"ב ט: ד"ה איתמר בעל חוב). וכן דעת הרמב"ן (כן כתב המ"מ שם ה"ב, וכן כתב בפירושו עה"ת שמות י"ב י"ט. וכן נראה מחידושו שם ד"ה אבל, דכתב כן בשם ר"ת והראב"ד עיי"ש). וכן דעת בעל העיטור (דף קכ"א עמ' ג' הובא במ"מ שם). וכן דעת הריא"ז (פסקי ריא"ז שם ה"א אות י', שלטי הגבורים שם ב: אות א', וכתב שכן ביאר מו"ה (תוס' רי"ד שם דף ו' ד"ה רב אשי)).

גם הח"י, וגיסו האלי' זוטא, שמחמירים במחלוקת הב' ¹⁵ והד' ¹⁶, אעפ"כ מקילים הם בדיעבד במחלוקת הא' ¹⁷ והג' ¹⁸ (מדברי האלי' זוטא במחלוקת הג' נראה שהוא מיקל בדיעבד רק לגבי חשעה"פ, אבל מדברי אדה"ז מוכח שהוא מפרש דעת האחרונים שהביא (בקו"א סק"ה וסק"ט) מהח"י, ודעת הח"י עצמו, שגם בפסח עצמו (שאז הוא איסור של תורה) מקילין בדיעבד, ויל"ע מהו באמת ההכרח לפרש דברי הח"י כן, עיי"ש בדברי הח"י. ומדברי הנחלת צבי ¹⁹ מבואר שהוא מכריע בדיעבד מותר להשהותו גם בפסח עצמו, כמו דעת אדה"ז, ואכמ"ל).

וכן המג"א שהוא המקיל במחלוקת הד' ²⁰, מ"מ נראה שהוא מחמיר במחלוקת הג' ²¹.

ומכל הפוסקים הנ"ל ברור שלדעתם אין ד' מחלוקות אלו תלויים זה בזה כלל, ואין הכרח לפסוק במחלוקת אחת אותה פסק שפסק במחלוקת השנייה ²².

(15) בח"י, סי' ת"מ סק"ח וכן בסי' תמ"ח סק"ט. באלי' זוטא, סי' ת"מ סק"ד, ובאלי' רבה, שם סק"ה.

(16) בח"י, שם סק"ה. באלי' זוטא, שם סק"ב, ובאלי' רבה, שם סק"ג. (ומיתור לשון בדברי הט"ז (שם סק"א) דייקו הפמ"ג (שם משב"ז סק"א) והיד אפרים (שם, אבל סיים שאפשר שיש טעות סופר בדבריו), שגם הוא סובר להחמיר בדין זה דלא כהמג"א, עיי"ש. ויש לציין שבקו"א סק"ט כשאדה"ז מציין הדעות במחלוקת זו, לא הביא הט"ז בין השיטות במחלוקת זו, לא לקולא ולא לחומרא).

(17) בח"י, שם סק"ז. באלי' זוטא, שם סק"ג, ובאלי' רבה, שם סק"ד.

(18) בח"י, שם סק"ג. באלי' זוטא, שם סוף סק"ה, ובאלי' רבה, שם סוף סק"ז.

(19) סי' ת"מ סק"ג.

(20) סי' ת"מ סק"א.

(21) שכתב שם: ". ואף על גב דלא קיי"ל כר"ת...". וכדמצויין בקו"א סק"ח. ואע"פ שממרוצת לשון אדה"ז בהקו"א הנ"ל שכתב: "וכן מוכח בש"ע שהשמיט לגמרי דין יחוד דלא קיי"ל כר"ת כמ"ש המ"א בסק"א", משמע שהוא למד דהא שכתב המג"א "דלא קיי"ל כר"ת", זו היא דעת המג"א בדעת המחבר (ולאו דווקא שזהו בהכרח דעת עצמו), אבל באמת המעיין בדברי המג"א יראה שאין שום משמעות שהוא מדבר בדעת המחבר, אלא הוא כתב כן באופן סתמי דלהלכה לא קיי"ל כר"ת, וגם דברי המג"א אינם מוסבים על דברי המחבר אלא על דברי הרמ"א, ולכן נראה לומר דמה שכתב אדה"ז שם, ר"ל, דמוכח דדעת השו"ע הוא דלא קיי"ל כר"ת. והוסיף אדה"ז, דזה כמו המג"א שגם הוא כתב להלכה דלא קיי"ל כר"ת. אבל המשנה ברורה (סי' ת"מ שעה"צ סק"ב) כתב להדיא דהמג"א כתב דבריו בדעת בהמחבר, וצ"ע מאין למד דבר זה, ומ"מ בדעת אדה"ז נראה לפרש כמו שכתבנו. (ויש להעיר שבקו"א סק"ט לא הזכיר אדה"ז דעת המג"א בין הדעות המיקלות בדין יחוד, ויש ליישב).

(22) וכן מוכח עוד בדעת הריטב"א שהחמיר במחלוקת הא' (פסחים דף ה: ד"ה הא). ומקיל במחלוקת הב' (שם), וכן במחלוקת הג' נראה שהוא מצדד לשיטה המקילה בדין יחוד עיי"ש בדבריו (שם דף ו. ד"ה ייחוד). וכן מוכח בדעת הלבוש שהחמיר במחלוקת הא' והב' (סי' ת"מ סעי' א'), ומקיל במחלוקת הג' (שם סעי' ב'). וכן מוכח בדעת הפר"ח שבמחלוקת הא' (סי' ת"מ סעי' א' סוד"ה ולענין), והג' (שם

ואם כן לכאורה, בעקבות כל הפוסקים הנ"ל, היה לו לאדה"ז להביא כל מחלוקת מהד' מחלוקות הנ"ל בפני עצמה, (וכמו שמצינו בפוסקים אחרים כהחיי"א²³ והערוה"ש²⁴), ואחר כך יפסוק כמו שפסק (ואפילו אם היה נראה בעיניו שאם יסדר הדברים כנ"ל היה צריך לבאר ההשלכה שיש ממחלוקת הא' על שאר ג' המחלוקות, דהיינו שלהמחמירים במחלוקת הב' והג' והד', הדין יהיה תלוי כיצד נוקטים במחלוקת הא', היה יכול להוסיף ביאור הנ"ל להבהרת הדברים) וא"כ צריך אכן ביאור למה סידר אדה"ז ד' מחלוקות אלו כאילו כל הקולות קשורים זה בזה, וכל החומרות קשורים זה בזה.

ד.

וראיתי שיש הרוצים לבאר²⁵ שיש לו לרבינו הזקן שיטה אחרת ומחודשת שהקולות והחומרות של ד' מחלוקות אלו אכן קשורים זה בזה, דלא כהפוסקים שעל יסוד דבריהם כתב אדה"ז את שולחנו.

ולענ"ד נראה שא"א לבאר כן בסוג מהלך זה (באיזה אופן שיהי') את דברי אדה"ז, ומכמה טעמים: חדא, שמלבד זאת שדא"כ היה צריך להיות מבואר בדברי רבינו הזקן חידוש גדול כזה, הנה בנוסף לכך, פשוט שדרכו של אדה"ז בשולחנו הוא ללכת בדרך הסלולה מהראשונים כפי שהם מובאים בטור ושו"ע וגדולי הפוסקים, ולא בא לחדש חידושים שא"א להולמם ולפרשם בדבריהם של אפילו אחד מהראשונים או פוסקים

סוד"ה והרמב"ם), הוא פסק לקולא, אבל במחלוקת הב' (שם סעי' א' ד"ה ומ"ש ואפילו אם אין חייב באחריותו כו') הוא פסק לחומרא. ובמחלוקת הד' (שם סוף סעי' ד', וכמצוין בקו"א סק"ט) מספקא דעתיה, ונשאר בצ"ע. וכן מוכח בדברי הפמ"ג (משב"ז סי' ת"מ סק"א, ד"ה והנה) שכתב דלדעת המחבר, אם האלם מאנסו רק בפשיעה, כדיעבד כשכבר קיבל החמץ, מותר לו להשהותו בפסח מטעם ס"ס: ספק אחד, דיתכן שאינו חייב על אחריות של פשיעה, ואפילו אם תמצי לומר שגם בפשיעה חייב, יתכן שאינו חייב על אחריות של אונס. וכן בדברי המאירי (שם דף ו'. ד"ה גוי שנכנס) מבואר גם כן שמחלוקת הא' והג' אינם תלויים זה בזה, שבפירוש דברי הגמרא (שם) "יחד לו בית אין זקוק לבער" כתב: "... ואמר אחר כך שזה שאמרו בהפקידו אצלו שזקוק לבער דהיינו בקבלת אחריות, אם בשמירת חנם, אם בשכר אם בקבלת אחריות בהדיא, מר כדאית ומר כדאית ליה, כל שיחד לו בית בשאלה או בשכירות אין זקוק לבער שמאחר שהחמץ מן הגוי ובביתו של גוי אין אחריותו מזיקו לבערו...", דהיינו, דגם השיטה המקילה במחלוקת הג' יכולה להחמיר במחלוקת הא'.

(23) כלל ק"כ סעי' א' וב'.

(24) סי' ת"מ סעי' ט', י"א, י"ב, וי"ד.

(25) ראה קובץ כבוד מלכים ע' קיג מה שהסביר שם הכותב בדרך אפשר, ובקובץ מגדל אור ח"ב ע' קמג.

שמהם לקח פסקיו²⁶. ולכן כיון שתירוצו במהלך הנ"ל נסתר מהראשונים והפוסקים כנ"ל, נראה שאין זו דרך הנכונה בביאור דברי אדה"ז²⁷.

ותירה מזו: כש"כ כאן שאדה"ז בעצמו בקו"א סק"ט מפרט להדיא הדעות המחמירות והדעות המקילות בכל מחלוקת ומחלוקת, וכן בקו"א סק"ז וח' הוא מוכיח מה שכתב בהפנים שם, מהרא"ש והרמב"ם, עיי"ש, ובהיות שאדה"ז כותב שם להדיא שהמקור לההלכות שהוא מעתיק בפנים הוא מהראשונים והפוסקים הנזכרים לעיל, מוכח מזה דאין אדה"ז כותב מעצמו את ההלכות באופן מחודש, אלא אדרבה הוא הולך בדרכם ובנתיבתם. וא"כ, כיון דכבר הוכחנו שלדעתם של הראשונים והפוסקים הנ"ל אין הד' מחלוקות תלויים זה בזה, ע"כ גם דעת רבינו הזקן כן שד' מחלוקות אלו הם מחלוקות נפרדות, וכדמשמע מקו"א הנ"ל, ואין החומרא או הקולא בד' מחלוקות אלו תלוי' זו בזו כלל, ועל זה איננו חולק.

ה.

והאמת יורה דרכו, דמה שנראה מדברי אדה"ז בהטעם שנקט לסדר את שולחנו באופן זה, הוא, דכיון שבכל ד' מחלוקות אלו הוא פוסק להחמיר לכתחילה ולהקל בדיעבד, כמו שכתב אדה"ז (שם סעי' ט"ז) "ולענין הלכה בכל ד' דברים שיש בין סברא הראשונה לסברא האחרונה יש להחמיר לכתחלה כסברא האחרונה . . אבל בדיעבד שכבר הגיע שעה ששית . . יש לסמוך על סברא הראשונה בכל זה ואין הישראל חייב לבערו מן העולם לגמרי..."²⁸, לכן, כיון שהפסק שלו הוא פסק השווה בכל ד' מחלוקות אלו, ראה רבינו הזקן מן הנכון להכניס כל הקולות בשיטה אחת, וכל החומרות בשיטה אחרת, ולכתוב באופן גורף וברור על כולם דלכתחילה מחמירים כסברא האחרונה (הכוללת כל הד' חומרות), ובדיעבד מקילים כהסברא הראשונה

26) ראה בהקדמת הרבנים בני הגאון המחבר לשו"ע אדה"ז: "ויבחר בכבוד אדונינו . . להוציא לאור תמצית ופנימיות טעמי ההלכות הנזכרים בכל דברי הראשונים והאחרונים . . ופסק ההלכה המתברר ויוצא מדברי כל הפוסקים עד חכמי זמנינו", ועוד שם: "זה החיבור על אורח חיים . . הלוח הפנים הוא ההלכות בטעמיהן ופסקי דינים העולים אחר הפלפול בראשונים ואחרונים וטעמיהן . . מיוסד על פי דעת כל הפוסקים ראשונים ואחרונים, ובראשם דברי בעל מגן אברהם, לא הפרזו על המדה לחלוק עליהם רק להכריע ביניהם...". ובשו"ת דברי נחמיה חאו"ח סי' כ"א: "שידוע שבשו"ע נדחק הרבה שלא לדחות כל דברי האחרונים ז"ל (בפרט דברי המ"א)...". ואע"פ שאינו מדובר כאן בדחיית פסקי ההלכות של הפוסקים, מ"מ רואים מכאן חשיבות דבריהם בעיני רבינו הזקן, ופשוט.

27) עכ"פ כשיש לתרץ באו"א כפי שיובא בהמשך.

28) וכן החמיר לכתחילה בסי' תמ"ח סעי' ה', עיי"ש. וההסבר להכרעה זו מבואר בקו"א סק"ט.

(הכוללת כל הד' קולות), משום שסידור הדברים באופן זה הוא האופן היותר פשוט וקל, "בלי בלבול ותערובות"²⁹, למי שרוצה ללמוד המעשה אשר יעשון³⁰,

היינו, דעם היות שבאמת אינם קשורים זה בזה וגם אין שיטה³¹ הסוברת בדיוק כמו ה"סברא הראשונה" או ה"סברא האחרונה" בכל ד' המחלוקות כנ"ל³².

וזאת ע"פ מה שכתוב בהקדמת הרבנים בני הגאון המחבר, וז"ל "הלוח הפנים הוא ההלכות בטעמיהן. . . בלשון זך ונקי להיות שגורה בפי כל אדם. . . בחוץ חכמות תרונה בלוח השני הנקרא בשם קונטרס אחרון, כדי שיהיה כל אדם קורא כדרכו ההלכה הקבועה בטעמיה תהיה בפיו שגורה והפלפול יהיה למשכילים לבד מסורה ולעשות כרצון איש ואיש כל אחד על מקומו יבא". דהיינו שהם מחלקים בין הפנים שהוא "הדינים הנצרכים"³³ לכל אדם שנכתבים באופן ברור בלי פלפול, ובין הקו"א, ששם נמצא הפלפול להמשכילים. ולכן בהקו"א כתב אדה"ז כפי שאכן מוכח מדברי הפוסקים כמבואר לעיל, ולא שינה מזה, אבל בהפנים, ששם מטרתו לכתוב באופן שהוא יותר פשוט וכו' כנ"ל, שם הוא סידר את הדברים באופן שונה בכדי לקיים מטרתו.

ודו"ק.



(29) לשון הרבנים בני הגאון המחבר בהקדמתם לשו"ע אדה"ז.

(30) וגם, ע"י סידורו את כל החומרות בדעה אחת, נמצא מבואר בדרך ממילא מבלי צורך להוסיף קטע, את זה שרבינו הזקן רוצה להוכיח בקו"א סק"ז וח', והוא דהחמירים באלם ובשומר חינם (הרא"ש, ודעימי'), מחמירים גם בצירופם יחד, דהיינו במקרה דהאלם מאנסו לשלם רק מפשיעה (וכמבואר בקו"א סק"ז). וגם המחמירים באלם ובדין ייחוד (הרמב"ם ודעימי') מחמירים גם בצירופם יחד, דהיינו במקרה שהנפקד מייחד את הפקדון שקיבל מהאלם (וכמבואר בקו"א סק"ח). ולפי הכרעתו (בסעי' ט"ז) יוצא דצריך להחמיר לכתחילה אפילו באלם המאנסו רק מפשיעה, וגם ייחד לו בית, כמבואר בסעי' י"ג ודו"ק.

(31) עכ"פ מהראשונים והפוסקים שהובאו בטור, ב"י, שו"ע ונושאי כליהם - שמהם לקח רבנו את פסקיו.

(32) ולפ"ז יוצא, דכאן, אין הכוונה בהמילים "סברא הראשונה" ו"סברא האחרונה", לדעה מסויימת ששיטתו להלכה אכן נעתק כמו שהוא מבלי לשנותו, כמו שמילים אלו מתפרשים בכל מקום בדברי אדה"ז. אלא כאן הכוונה הוא ל"סברא" שיצר אדה"ז מעצמו ומחדש, ע"י ליקוט הפסקים מדעות שונות, וסידורם יחד כ"סברא ראשונה" ו"סברא אחרונה".

(33) לשון הרבנים בני הגאון המחבר בהקדמתם לשו"ע אדה"ז.

דין הסיבה באכילת מצה

הת' שמואל שיחי' ברוק
תלמיד בישיבה

בפסחים דף ק"ח ע"א בתוס' ד"ה מאי דהוה הוה כתבו לבאר מה שמבואר בגמ' שם דרך בשתי כוסות הראשונים צריכים הסיבה ולא בשתי כוסות האחרונים: שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה, ואף על גב דמצה צריכה הסיבה ולא אמר מאי דהוה הוה, שאני מצה שהיא עיקר סעודה יותר מיין, ועוד ביין היסב כבר בשני כוסות הראשונים, ועוד שכתובה בתורה זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו, ואע"ג דהויא לחם עוני יש לאוכלה דרך חירות. ומה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן ע"ש.

ובפשטות כוונת התוס' היא לבאר הא דבמצה ובאפיקומן צריכים להסב אע"פ שאוכלים את המצה והאפיקומן אחרי שאמרו כבר גאולה, ע"ז מתרץ התוס' (א) שיין אינו עיקר הסעודה משא"כ מצה היא עיקר הסעודה. (ב) שביין כבר היסב בשתי כוסות הראשונים משא"כ במצה לא היסב עדיין כלל. (ג) שלגבי מצה כתובה בתורה שצריכה להיות דרך חירות.

אמנם צ"ע בתירוצי השני, שאם שאומרים בשתי כוסות האחרונים דלא בעי הסיבה מפני שכבר היסב בשתי כוסות הראשונים, א"כ גם במצה ואפיקומן נימא דאפיקומן לא בעי הסיבה מפני שכבר היסב במצה, ולמה כתבו התוס' בסוף דבריהם ד"מה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן".

וי"ל שכל הד' כוסות הן מצוה אחת ומובן לפ"ז דמכיון שכבר יצא ידי חובת הסיבה בב' כוסות הראשונים סברא לומר דבשתי כוסות האחרונים לא בעי הסיבה, אבל מצה של האפיקומן הוא ענין בפני עצמו – שהוא כנגד הקרבן פסח (או המצה הנאכלת עם הקרבן) – ואינו בגדר ענין חיוב אכילת מצה שמברכין עליו, ולכן צריך הסיבה בפני עצמה, ועדיין צ"ע.

אמנם נראה לומר באופן אחר, דלכאורה צ"ע בדברי התוס' שלא הזכירו "אפיקומן" בכל דבריו עד הסוף, ואם כוונת התוס' היא כנ"ל לתרץ גם מה (שמצה וגם מה) שאפיקומן בעי הסיבה, ה' להם להתוס' להזכיר אפיקומן מיד בתחילת דבריו.

אלא שנראה שהפי' בקושיית התוס' היא רק בנוגע למצה (ולא לאפיקומן), וכוונת התוס' במ"ש "שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן", הוא ע"פ מה שכתבו לקמן בדף ק"כ ע"א בד"ה באחרונה וז"ל "ואפילו אם עיקר מצוה

(של אכילת מצה) באחרונה אין זה תימה אם אנו מברכין על הראשונה כדי לפטור המצה של אחרונה שהרי אין לברך על האחרונה משום שלאחר שמילא כריסו הוא, אבל יכול הוא לברך על הראשונה ותיפטר האחרונה שהיא עיקר המצוה" ע"ש.

וי"ל דזהו כוונת התוס' כאן (עכ"פ לפי תירוץ הב') "שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן", שאה"נ שהסיבה צריך רק באכילת המצה או רק באכילת האפיקומן, וזה תלוי איזה מהם היא עיקר המצוה, דאם עיקר המצוה היא במצה שאוכלים בתחילה אז צריך להסב רק באכילת מצה, (וראה בתוס' דף ק"כ הנ"ל "אבל ודאי אי אית ליה מצה לכל סעודתו טוב לו לאכול מצה בתחלה לתיאבון ולברך עליה וכו'), ואם עיקר המצוה דמצה היא באכילת האפיקומן אז צריך להסב רק באכילת האפיקומן.



גדר תוספות שבת ויו"ט - בתורת רבינו

הת' דובער שיחי' גאלדמאן
תלמיד בישיבה

א.

התוס' בפסחים דצ"ט ע"ב, ד"ה עד שתחשך, הביאו בשם הר"י מקורבי"ל דהא דאיתא במשנה שאסור לאכול בע"פ עד שתחשך, הוא ללמדנו שבערב פסח דוקא אסור לאכול מצה עד שתחשך (כי מצה ומרור איתקשו לפסח, וגבי פסח כתיב "ואכלו את הבשר בלילה הזה") ולא כבסעודת שבת ויום טוב שמותר לקדש ולאכול עוד מבעוד יום, ומביא הר"י ראי' מהגמ' ברכות דף כ"ז ע"ב: "מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום", היינו שגדר זמן תוספת שבת הוא כשבת ממש, ושפיר מצי לקדושי וכו' כבלילה ממש, משא"כ בפסח.

וכנ"ל פסק ג"כ אדה"ז בשולחנו¹ בנוגע לתוספת שבת, ובסימן תע"ב ס"ב פוסק שכל הארבע כוסות וכו' אינם אלא בזמן הראוי לאכילת מצה, שכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו, וכוס של קידוש הוא אחד מן הארבע וכו'.

[ובאמת דיש לדון במה שהובא מקור דין זה (בנוגע לקידוש) מדעת התוס' בפסחים;

דהנה, החת"ס (בחידושיו לפסחים, דף צ"ט ע"ב) כתב, וז"ל: נלע"ד דלאכילה דוקא קפדי' עד שתחשך אבל מ"מ יכול לקדש משתשקע החמה כמו בכל שבת ויו"ט, ויארין בסיפורי הגדה עד שתחשך ואז יאכל, דאל"ה ואפי' קידוש אסור עד שתחשך, מאי מקשה אפי' ע"ש ויו"ט נמי, דלמא אשמעינן דהכא אסור לקדש עד שתחשך. וא"ל כתי' תוס' מפ' איזהו מקומן שמעי' לי, ז"א, דשם נאמר הפסח דוקא וה"ה למצה הנאכלת עמו, אבל קידוש לא שמענו, והכא אשמעינן אפי' קידוש אסור, אע"כ דאה"נ דשרי לקדש משתשקע החמה. . עכ"ל.

המבואר מדבריו, שהוא לומד את דברי הר"י מקורבי"ל, דקאי על אכילת המצה דוקא, דדוקא בנוגע לאכילת מצה ישנה הקפידה להמתין עד שתחשך, אבל לא לגבי קידוש, דקידוש אכן יכול לקדש גם בע"פ קודם שתחשך - היינו בזמן התוספת. ומבאר דהכריחו לפרש כן, דאל"ה אלא חידוש משנתנו הוא לגבי קידוש, א"כ מאי מקשה הגמ' ע"ש ויו"ט נמי? ומדוע נקטה המשנה ע"פ דוקא, דלכא' התי' פשוט, דאשמעינן, דאף דבשאר ע"ש ויו"ט יכול לקדש קודם הלילה, מ"מ בע"פ אינו יכול,

וא"ז אין אנו למידים מדין איסור האכילה עד שתחשך² (שהיינו יכולים לומר דפשיטא הוא, וממילא אא"פ לומר שזהו חידוש המשנה), דה"ז דין מיוחד במצה דוקא מאחר שהיא זכר לפסח, משא"כ בנוגע לקידוש. אלא חייבים לומר שמדובר לגבי מצות אכילת מצה, וע"ז מקשה הגמ' דבע"ש ויו"ט נמי אא"פ לאכול עד שתחשך, ומדוע איירי בע"פ דוקא.

אולם א"מ דבריו, דהרי התוס' שם - בד"ה שלפנ"ז - ד"ה לא יאכל אדם כתבו, שמשנתנו איירי באיסור אכילת מצה עשירה דוקא, שבה אינו יוצא ידי חובת מצות אכילת מצה, והנה התוס' כתבו (בין בדעת הר"י ובין בדעת מה"ר יחיאל שאח"ז), שמקור האיסור לאכול עד הלילה הוא מההיקש לפסח, ולכא' רק מצה דמצוה הוקשה לפסח, ולא מצה עשירה, וא"כ איך לומדים אנו מפסח שאא"פ לאכלה עד הלילה!?

ועל כן ה' נראה לומר, שחידוש הר"י מקורבי"ל הוא בנוגע לקידוש, שאף שבשאר ע"ש ויו"ט אפשר לקדש קודם הלילה, מ"מ זהו חידוש משנתנו לגבי ע"פ שאא"פ לקדש (וכ"ש לאכול מצה עשירה) עד שתחשך, וכן מפורש בדעת אדה"ז, בשו"ע סי' תע"ב, סעי' ב', כדלקמן.

ואי תקשה דמ"מ כיצד לומדים אנו קידוש ממצה, הנה כתב אדה"ז בפירוש שהוא מפני ד"כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון", וז"ל שם: "ומכל מקום לא ימהר להתחיל הקידוש קודם שיהיה ודאי חשיכה . . מכל מקום בפסח אינו יכול לעשות כן, 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 אחד מן הארבע כוסות, לפיכך צריך בלילה ממש ולא במה שהוסיף מחול על הקודש".

וקושיית החת"ס שהקשה דא"כ נאמר שזהו חידוש משנתנו, ואא"פ שנלמד כבר מהגמ' דאיזהו מקומן, ושם איירי בנוגע לפסח, וכיצד נלמד מזה לקידוש, הנה עפ"י הנ"ל בשי' אדה"ז, ברור שאי"ז קושיא, מאחר דקידוש שפיר נלמד מפסח, מצד שתיקנו חכמים כעין דאורייתא - מצה, שבנוגע למצה שפיר ילפינן מפסח (וצ"ל דזהו כוונת הר"י מקורבי"ל בתוס' - אף שלא הזכיר זאת בפירוש - ועי' לקמן הע' 4) (בדעת רבינו בזה),

ע"כ מאמר המוסגר].

(2) כתירוצ' מה"ר יחיאל המובא בתוס'.

ובביאור גדר תוספת שבת - היינו כיצד שייך שיקדש וכו' (לכאו' -) קודם כניסת השבת, מבאר רבינו בארוכה בלקו"ש חי"ט, פרשת ואתחנן ג', סעי' ו' - ז'³, דגדר תוס' שבת ויו"ט (שחידשה תורה) הוא, שזמן התוספת מקבל ונעשה כקדושת השבת עצמה, וממילא מובן דיכול הוא לקדש וכו' כבשבת עצמה. ובהערה 24 מציין רבינו המקור לשיטה זו וכותב: "כ"מ⁴ דעת הר"י מקורבי"ל...".

וממשיך רבינו ומבאר, דאעפ"כ גם שיטות אלו יסכימו דלא כן בפסח (כמפורש בתוס'), מאחר וקידוש ואכילת מצה דפסח יש להם קשר עם המציאות דלילה (משא"כ זמן התוס' שאינו לילה).

והנה, בהערה 25 מציין רבינו לעוד מ"מ שמהם ג"כ משמע חידוש הנ"ל, דגדר התוספת הוא כגדר הלילה ממש, ומציין רבינו לט"ז בסו"ס תרס"ח, הסובר (דלא כדברי המהרש"ל המובא שם) דאדם שקיבל ע"ע את היו"ט דשמע"צ קודם הלילה, נפטר מחיוב ישיבה בסוכה, ולכן יכול לקדש בזמן זה, ואין ספק כלל שאינו זקוק לברך לישב בסוכה (דהרי עכ"פ "יתובי יתבינן", אלא ש"ברוכי לא ברכינן"), ומבאר טעמו, שהוא מאחר: "שהוא כמו לילה ומחר ממש". ועד"ז מציין רבינו לתוס' במו"ק דף ג' ע"ב לענין תוספת שביעית, שג"כ כתבו בלשון מעין הנ"ל.

ב.

והנה, לכאו' יש לעיין ביותר, דהרי פסק מפורש הוא בשו"ע אדה"ז סי' ל' סעי' ה', בנוגע לאחד שהתפלל מעריב מבעו"י, ועוד לא הניח תפילין באותו יום, דאינו יכול להניח עתה, מאחר שזמן זה נחשב כלילה עבורו, ובלשון אדה"ז: "מי ששכח ולא הניח תפילין כו' ונזכר אחר שהתפלל תפילת ערבית מבעוד יום, יש מי שאוסר לו להניח אז לפי שכבר עשאו לזמן זה לילה (וזמן שכיבה בק"ש ותפילה של ערבית), ואם ינחם בו תפילין יחזור ויעשהו יום, והרי הן ב' קולות שסותרות וכו'" עכ"ל.

ולכאורה הלכה זו היא ראי' אלימתא ביותר שגם אדה"ז ס"ל שזמן זה דתוס' שבת ויו"ט נחשב כלילה ממש, כשם שלאחרי שהתפלל בחול אינו יכול להניח יותר תפילין - דה"ז נעשה כלילה, ומדוע אין רבינו מציין להלכה זו כלל?

(3) ועד"ז בארוכה בלקו"ש חט"ז עמ' 233 ואילך, ובהערות שם.

(4) ולכאו' צע"ג בכוונת רבינו במש"כ "כ"מ" מדעת הר"י מקורבי"ל, אם (לכאו') מפורש כן בתוס' שלפנינו, ופשוט דדוחק גדול ביותר לפרש הר"ת דפירושם הוא "כן מפורש" - היפך מכל מקום.

ואו"ל בדוחק הטעם לזה, מכיון שיש לפרש דהר"י לא קאי כלל על קידוש, אלא בנוגע לאכילת הסעודה (עי' בחת"ס שהובא לעיל בפנים) - אף שמ"מ גם דעות אלו סברי שיכול לקדש קודם הלילה, מ"מ לא ע"ז קאי, ועצ"ע.

ובספר מ"מ וציונים (להר"ר ניסן מנגעל) כתב, דדברי רבינו במוסגר הם להורות דטעם האיסור להניח תפילין הוא בהמשך למבוא בסי' זה סעי' א', דכתב: "אבל חכמים אסרו להניח וכו' מפני שהוא זמן שינה וגזירה שמא ישכך וישן בהם", ובהמשך לזה כותב כאן, שאחרי שהתפלל ערבית ה"ז כזמן שכיבה לגביו, ולכן אסור לו להניח תפילין, אבל אי"ז מפני שזמן זה עצמו נעשה כלילה ממש עבורו, וכידוע שבזמן הש"ס ה' הסדר דאחר התפילה הלכו לישון מיד.

וע"פ דבריו, לכאן ה' אפשר לבאר מדוע לא ציין רבינו לדין זה כאן, כי כנ"ל, שם הטעם שהוא אסור בתפילין הוא מטעם אחר, וד"ל.

אולם לכאן פשוט שאין לומר כן, דהרי כתב אדה"ז לקמן בסי' רס"א, בקו"א סק"ג בסופו: "ואפילו בחול חשיבא קבלת לילה שלאחריו, עיין סוף סי' ל'...", ע"כ. היינו שמציין המקור למש"כ לפני זה: "אבל כשהתחיל ערבית של שבת קיבל עליו עיצומו של יום", שהוא בהלכה הנ"ל בסי' ל' לגבי תפילין, היינו א"כ שאדה"ז בעצמו מבאר שגדר הלילה המבואר בסי' ל', אינו "טעכניש" מצד שעכשיו הפך זמן זה לזמן שכיבה שאז ישנה בו חששות דגוף נקי וכו', אלא הוא מפני שע"י תפילתו הפך את לילה זה ל"עיצומו של יום" - ובעניינינו - לילה. ולכאן משמע ברור שלא כביאור המ"מ וציונים, וצ"ע.

ג.

וע"כ נראה לבאר הדבר באופן א", וכדלקמן:

די"ל, דההבדל שבין תוס' שבת ומצות תפילין (שמפני זה לא ציין רבינו לדין זה בשיחה) הוא, דהטעם וכוונת אדה"ז כשכותב בנוגע לתפילין שע"י תפילתו "עשאו לזמן זה לילה", הוא לא שאכן זמן זה נעשה כזמן שגידרו לילה - כבתוס' שבת - וכמבוא בספרים המצויינים בהערה, אלא כפי שממשיך שם אדה"ז, שאם יניח תפילין אחרי שהתפלל כבר, הרי הוא **סותר את עצמו**, שנוהג כב' קולות, דזהו כוונת אדה"ז בכך שמוסיף וכותב "ואם יניחם כו'", דלכאורה אפשר להקשות דמה נצרך לכל זה, הרי כבר כתב לפני"ז דטעם איסור ההנחה הוא "לפי שכבר עשאו לזמן זה לילה", אלא דבזה מבואר דטעם האיסור הוא אחר לגמרי, דלעולם אין שייך לומר שלאחרי שהתפלל מעריב נעשה זמן זה לילה - דה"ז במציאות עדיין יום, אלא הבעי' כאן היא **לגבי האדם** שמאחר והוא התפלל את תפילת מעריב הרי "עשאו" - **לגבי עצמו**, את זמן זה לילה, וממילא לא יכול לעשות קולא נוספת שסותרת את זה שלגביו הרי זמן זה לילה,

משא"כ בנוגע לתוספת שבת ויום טוב, עדיין הכרח לומר שזמן זה נחשב כלילה לגבי קידוש ושאר הענינים התלויים בקדושת השבת, דלזה הרי אינו מועיל מה

שמקבל לגבי עצמו, אלא צריך שזמן זה ייחשב זמן לילה עפ"י תורה, וממילא מובן מדוע אין הלכה זו קשורה לעניינינו כלל, ולכן אין רבינו מציין אלי' כלל, ופשוט.

ועפ"י צ"ל שכוונת אדה"ז בקו"א בסי' רס"א הנ"ל, הוא שלאחר שהתפלל תפילת מעריב דשבת מבעו"י, הרי האדם הופך על עצמו את הזמן כעיצומו של יום, אבל לא שזמן זה נחשב כעיצומו של יום אליבא דאמת (ולכן לא ציין רבינו גם לזה).

ולהעיר שבזה יובן ג"כ פסק אדה"ז בסי' נ"ג סעי' י"ג, בנוגע נער שנעשה בר מצוה בשבת, שאם מתפלל מעריב דשבת מבעוד יום, אינו יכול לרדת לתיבה לתפילה זו, אא"כ מתפלל ערבית בלילה ממש, דאז כבר נכנס לשנתו הי"ג. ולכאור' אם נקטינן שלתוספת יש את גדר היום - הלילה, א"כ מאחר והתפלל מעריב אפי' מבעו"י, הרי כבר נכנסה השבת ונעשה בן י"ג?

אלא דפשוט שאינו כן, שגם אם נאמר שזמן זה נעשה כקדושת השבת, לא נאמר שזמן זה נעשה מציאות של לילה, ומאחר דגיל האדם תלוי במציאות הלילה, ולא בקדושת וגדר לילה - אף אם מתחיל מקודם לכן, ברור שלא יחשב לו כאילו כבר נעשה בן י"ג, ופשוט. והם הם דברי רבינו בביאור ההבדל בין תוס' שבת לתוס' דיו"ט פסח⁵.

(5) הערת המערכת: לכאור' לאחכ"ז עדיין צ"ע בכוונת רבינו בהערה 27, דכתב שם - בנוגע לביאור הנ"ל, שלכו"ע אין להתחיל את סדר הפסח לפני תחילת הלילה, מאחר שהסדר תלוי במציאות לילה, וכתב: "אבל ראה לשון הט"ז שבהערה 25. מג"א או"ח סרס"ז סוסק"א". ע"כ.

ולכאור' צ"ב בכוונת רבינו כאן, דהאם כוונת רבינו לומר שלדעת הט"ז יכול להתחיל את הסדר קודם הלילה? דכן פסק בעצמו בסי' תע"ב, סק"א, ובפשוטות כוונת הט"ז היא כנ"ל שתוספת יכולה להתחשב ולקבל את דיני וגדרי וקדושת הלילה, אבל לא שנעשה כמציאות לילה עצמו, וא"כ מובן שבפסח יודה שצריך לחכות למציאות לילה,

וכן משמע מדבריו עצמו שכתב שאע"פ שזמן זה כבר נחשב לשמע"צ וכו', מ"מ לא יקרא ק"ש עד הלילה, וכן לא יספור ספירת העומר קודם הלילה, מאחר שאפשר באופן אחר. ולכאור' אם זהו לילה ממש מה לי עכשיו מה לי אח"כ, אלא מאי, שכוונת הט"ז שזה לילה לגבי גדרי, אבל כמובן לא מציאות לילה.

[וראה ג"כ במ"ש הרא"ב גארעליצקי שיחי' בקובץ הערות וביאורים אהלי תורה גלין תשצ"ו, דכתב לבאר, דגם הט"ז יודה דבליל פסח אין מספיק מה שעבורו נעשה זמן זה כלילה, דסדר הפסח נתקן לזיכרון ליציאת מצרים, ויציאת מצרים הוא ענין כללי של כל ישראל, ולכן צריך לקיים את הסדר בזמן שהוא לילה עבור כל ישראל. אולם בין כך ובין כך -]

אך עפ"י שוב אינו מובן מהי כוונת רבינו בכתבו **"אבל ראה"** - דמלשון זה משמע שהט"ז לומד אחרת. ודוחק לומר שרבינו מתכוין - כלשון הערה - להעיר "מלשון הט"ז", שמלשונו משמע שהתוספת היא כמציאות לילה, אבל הוא עצמו לא סבירא לי' כן.

ד.

והנה, תוספות פסחים הנ"ל מביאים ג"כ את שיטת רבינו יהודה, החולק וסובר שגם בליל שבת ויו"ט דכל השנה אין לקדש וכו' בזמן תוס' שבת ויו"ט. ומבאר רבינו דשיטות אלו סוברים דלזמן התוספת אין קדושת שבת, ומה שחידשה תורה מושג כזה דתוספת שבת, היינו, דבגלל שזמן זה הוא בסמיכות לכניסת שבת, הרי נתנה תורה לאדם את היכולת לגרום לעצמו את חיוב ההכנה לשבת ועי"ז איסורי המלאכה וכו' דבשבת עצמה, היינו, דלשיטות אלו, רק על האדם חל חיוב ההכנה לשבת, אבל אין זה גדר בזמן עצמו.

ובהערה 28 מציין רבינו לתוס' בכתובות דף מ"ז ע"א, דכתבו שם, שאין חיוב וקיום מצות שמחה דיו"ט בזמן תוס' שבת ויו"ט, אף שישנו בזמן זה איסור מלאכה - כנ"ל,

[ולהעיר, דבחוברת התמים (חוברת א', במדור שערי תורה) מקשה שם אחד מהתמימים על תוס' כתובות הנ"ל, וז"ל: גם בגוף תירוצם של התוס' יש לדקדק מדוע לענין מלאכה חל התוס' קודם יום טוב וכו' ולא לענין השמחה. עכ"ל. היינו דמקשה, דהא גופא, מה"ת לחלק בין חיוב השמחה לאיסור מלאכה.

ויש שרצו לתרץ, שלדעת התוס', גדר תוספת שבת הוא רק בענין הקדושה ולא לענין השמחה, ולכן חל רק האיסור דמלאכה - שנובע מהקדושה דשבת ויו"ט. אולם מזה שרבינו מציין לתוס' זה כמקור לדעה הב', מוכח שהתוס' סברי שלזמן התוס' אין אפילו את קדוש היום, ואיסור המלאכה אינו אלא מצד ולגבי האדם, כנ"ל, ואם כן מובן דאין לתרץ כתי' הנ"ל, ומ"מ מובן ג"כ מדוע שיש לחלק בין שמחה - שהיא קשורה לגדר וקדושת היום, ולא לאיסור מלאכה].

והנה, בהערה 28* מציין רבינו לשו"ע אדה"ז סי' רס"ז (סעיף ג'), כראי' לדעת רבינו יהודה, ומוסיף וכותב במוסגר אודות מ"מ זה, "אבל שם צריך לאכלן בעיצומו של יום ולא בתוספתו...".

ולכא' כוונת רבינו בזה, שאפשר לומר בביאור דברי אדה"ז, שאין כוונתו שמחלוקת ב' הדיעות היא בנוגע לגדר תוספת שבת, אלא יש לומר דלכו"ע גדר התוספת הוא כיום וקדושת השבת, אלא שחולקים בנוגע לעשיית קידוש והסעודה לפני שבת, שלדעתם הסעודה צריכה להיות בעיצומו של יום מצד סיבה צדדית - כמו

ואולי י"ל שכוונת רבינו היא פשוט, שמאחר ועפ"י דברי הט"ז משמע שזמן התוספת הוא ממש כלילה, ומצד שני כמובן שגם הוא מסכים עם ההלכה שאין להתחיל את הסדר קודם הלילה, א"כ רוצה רבינו לומר שאולי יש לחפש טעם אחר להבדל בין תוס' שבת והתוס' בער"פ.

וראה ג"כ מש"כ בזה לקמן ע' שכג ואילך.

המן - היינו, דעם היות שזמן זה יש לו קדושת שבת מ"מ אין זה באמת לילה (כמו שכתבנו בנוגע פסח שצריך לאכלו בלילה).

ודו"ק.



חיוב נשים במצוות ליל הסדר¹

הת' מנחם מענדל שיחי' גאלדמאן
תלמיד בישיבה

כתב אדה"ז בשולחנו סי' תע"ב סכ"ה: "וכן בכל שארי המצות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של דברי סופרים אף על פי כן חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה, לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים. ובאכילת מצה הן חייבות מן התורה, לפי שהוקשה מצות עשה של אכילת מצה למצות לא תעשה של אכילת חמץ שנאמר לא תאכל עליו חמץ שבעת ימים תאכל עליו מצות לומר לך שכשם שהנשים מוזהרות על לא תעשה של אכילת חמץ שנאמר כי כל אוכל מחמצת ונכרתה וגו' כי כל לרבות הנשים כך הן מוזהרות על מצות אכילת מצה".

והנה כתב הטור בסוס"י תע"ב: "ואחד אנשים ואחד נשים חייבים בהם ובכל מצות הנוהגות באותו הלילה כגון מצה ומרור", וכ"כ בשו"ע (שם, סי"ד) "גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצות הנוהגות באותו לילה". וצ"ע, שבתחילה אדה"ז כתב "הנוהגות בלילה זה" כמו בטור ובשו"ע, אבל בסיבת הדבר כתב "חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה", ומדוע משנה את הלשון?

ואוי"ל, ובהקדמה:

בנוגע הענין ד"אף הן היו באותו הנס" מצינו ג' שיטות: (א) שיטת תוס' בפסחים (ק"ח ע"ב ד"ה שאף) שזהו סברא דרבנן, ושייכא רק במילתא דרבנן אבל במילתא דאורייתא פטורות. (ב) שיטת תוס' במגילה (דף ד' ע"א ד"ה שאף הן היו באותו נס) שאמנם זהו סברא דרבנן, אבל שייכא גם במילתא דאורייתא לחייבן מדרבנן. (ג) שיטת ב' בתוס' במגילה (שם בתירוצם הב' מרבינו יוסף איש ירושלים) שזהו סברא דאורייתא, ושייכא במילתא דאורייתא לחייבן מה"ת.

ועפ"ז י"ל שזהו הסיבה שמדייק אדה"ז לכתוב בלשון של תקנה ש"חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה", שסובר כסברת התוס' בפסחים, שזהו סברא מדרבנן ושייכא רק בדרבנן².

1) הערה זו נדפסה בקובץ שי"ל בי"א ניסן שנה העברה (גליון תתכ"ו י"ג)), ועתה נוספו בה כו"כ ענינים וביאורים.

2) וממה שבתחילה כתב אדה"ז "המצות הנוהגות בלילה זה" (ועד"ז הוא הלשון בטור ובשו"ע) אינו קושיא, כי דברים אלו אלו הן אכן "נוהגות בלילה זה". ורק אח"כ בסיבת חיונן נוגע אם זהו

גם ממש"כ אדה"ז שם בנוגע למצה ש"הן חייבות מה"ת לפי שהוקשה מ"ע של אכילת מצה למצות ל"ת של אכילת חמץ וכו'" ואינו סומך על סברת "אף היו באותו הנס" מוכח שאין סברא זו מחייב אותן מדאורייתא (כשיטה השלישית הנ"ל), ודוקא במצה יש סיבה שבאכילתה הן חייבות גם מדאורייתא. ופשוט הוא, שהרי ל' אדה"ז הוא "חייבו אותן חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה".

ולכאורה יש להביא עוד ראיות שזהו שיטת אדה"ז, ואינו סובר אפי' שזהו סברא מדרבנן לחייבן אדאורייתא – ממש"כ כאן "אין חילוק בין אנשים לנשים" ועד"ז לקמן (סי' תע"ט ס"ז) "אבל יכול ליתן רשות לאשתו לומר הודו . . והלל זה חייבות ואין שום חילוק ביניהם לאנשים" וכו'. והנה אם נאמר שלשיטת אדה"ז נשים חייבות מדרבנן בכל החיובים מה"ת של לילה זו מטעם "אף הן היו באותו הנס", נמצא שיש חילוק גדול בין אנשים לנשים.

אבל צע"ג; דהנה, רוב מצוות הנהוגות בלילה זה הם מדרבנן (עכ"פ בזמן הזה), ולכן נמצא שמש"כ אדה"ז "אין חילוק בין אנשים לנשים" מובן כי לשניהם הוי מדרבנן. ובנוגע למצוות אכילת מצה הוי דאורייתא גם לנשים, ומובן ג"כ הלשון הנ"ל. אבל חיוב אמירת ההגדה-סיפור יציאת מצרים לכאורה הוי מדאורייתא ואעפ"כ נשים חייבות רק מדרבנן לשיטת אדה"ז.

דהנה בהגדת רבינו כותב (פיסקא "מצוה עלינו לספר ביצי"מ" – הראשונה -) : "ואף הנשים חייבות במצוה זו (מדאורייתא – לדעת החינוך . . - או מדרבנן . . וכן משמע דעת רבינו בשו"ע שלו סי' תעב סכ"ה)", עכ"ל בנוגע לעניינו. דהיינו (לכאורה) שמדייק זאת רבינו מזה שכתב שם רק בנוגע למצה דהוי מדאורייתא גם להן. ולכאורה דוחק לומר שזה כלול ופרט במצות אכילת מצה (עיין במהר"ם שיק מצוה ר"א אות ב'. מראה כהן פסחים קטז, ב. כלי חמדה פ' וארא דף ע"ד ע"ב), דהו"ל לכתוב כן בפירוש.

עפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, למה שינה אדה"ז מל' "המצות הנוהגות בלילה זה", כבטור ושו"ע - לל' "כל הדברים שתקנו בלילה זה", וצע"ג.

ואולי י"ל שמה שכתב רבינו "הנוהגות" הוא בתור הקדמה כללית לכל הבא אחרי זה (כולל החיובים מדאורייתא), שבלילה זה הרי האנשים והנשים חייבים במה שנתקן לעשות בלילה זה, ומש"כ אח"ז "שתקנו", הוא להדגיש שבמה שנהגו גופא, ישנם ענינים שהם מדרבנן (הגדה, שתיית ד' כוסות וכו'), וישנם ענינים שהם מדאורייתא (מצה).

תקנת חכמים או נוהגות. ולהעיר שבטור כותב "ובכל מצות הנוהגות באותו הלילה כגון מצה ומרור" אף שמצה הוי מדאורייתא, ולא רק תקנת חכמים.

וזהו כוונת רבינו במש"כ "משמע" מדברי אדה"ז שהנשים מחוייבים בזכירת יצי"מ מדרבנן, מכך שכתב "שתקנו", משמע שזהו חיוב מדרבנן בלבד - מלבד מצה שהיא מדאורייתא, ובפרט שמשמע מלשון אדה"ז שרק מצה היא דאורייתא.

אמנם מ"מ מדגיש רבינו שזהו רק משמעות, מאחר וי"ל שכוונת אדה"ז היא לא למצות זכירת יצי"מ בכלל, אלא כוונתו כאן היא לנוסח ההגדה, ובוה מובן שהוא אכן מדרבנן.

וכמ"ש אדה"ז בסי' תע"ג, סעי' מ"ג, שעיקר נוסח סיפור יצי"מ שבליל הסדר, תיקנו חכמים.

ומה שכתב אדה"ז שבנוגע לכל המצוות הנוהגות בלילה זה ש"אין חילוק..." בין אנשים ונשים, דמשמע דגם לגבי עצם החיוב בזכירת יצי"מ אין חילוק בין אנשים ונשים, וכולם חייבים מדאורייתא, וא"כ ה"ז הרבה יותר ממשמעות, וכמעט ברור,

וכן ג"כ משמע מלשון אדה"ז בסי' תע"ט שכתב: "ואין שום" חילוק כו'.

הנה אולי י"ל שאי"ז ראי' מוכחת עפ"י ביאור רבינו בלקו"ש ח"ז ע' 49 הערה 10, שהלשון "אין חילוק" אינו מתייחס לגדר החיובים, אלא לעצם העובדה שהנשים חייבים במצוות לילה זה, אף שבגדרם אכן יש הבדל איך שהוא באנשים ואיך שהוא בנשים (אף שהל' בסי' תע"ט עדיין יקשה, אולם מ"מ בסי' תע"ג לכאו' י"ל כן), דשם מדייק רבינו בלשון "כל המצוות הנוהגות כו'", כו' עיי"ש³.



3) או שאפ"ל בנוגע להלשון בסי' תע"ט, שאדה"ז מדגיש "אין שום" לגבי מש"כ לפניו שאשה יכולה להוציא יד"ח בהל את האיש, ולגבי זה מבאר דהוא משום שאין הבדל בין אנשים ונשים בחיובי לילה זה.

הצורך בברכת בנ"ר בסוף הסדר

הת' משה שיחי' גארדאן
תלמיד בישיבה

בסוף ההגדה אחרי ברכה אחרונה של כוס רביעי נדפס נוסח ברכת בורא נפשות ולפני זה כותב אדה"ז "ברכת בנ"ר על שאר משקין", ואח"כ כתוב "ואחר כך יאמר לשנה הבאה בירושלים".

ושמעתי מקשים דמכיון דפסק אדה"ז בד"ה צפון "ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן", וביאר ע"ז כ"ק אדמו"ר בפיסקא ד"ה שלא ישתה ד"מדתם דבריו משמע שמכל שתי' יזהר, ואפילו מים", והיינו דאף דבשו"ע סי' תפ"א ס"א פסק דאפילו לדעת הסוברים שמעיקר הדין אסור לשתות כל משקה אחר ד' כוסות ס"ל דמים מותר לשתות, מ"מ בסידורו פסק אדה"ז (לביאורו של רבינו) דאפי' מים לא ישתה, וא"כ לשם מה הדפיס אדה"ז בסידורו נוסח ברכת בורא נפשות אחר כוס יין.

ולכאורה אפשר לומר דאעפ"כ מכיון דלצורך הרבה מותר לו לשתות (כמבואר בשו"ע שם, ובסידור כתב רק דיזהר שלא לשתות), הרי באם ישתה מים אחר שתיית כוס ד' יהא צריך לברך ברכת בנ"ר, ולכן הדפיסו.

אמנם לכאורה אין לתרץ כן כי בסדר ברכת הנהנין פ"א הכ"א פסק "היין הואיל והוא ראש לכל המשקין הרי הוא פוטר בברכתו כל מיני משקין . . . ובין מברכה אחרונה נפטרו בברכת על הגפן, ואפילו הוא בענין שהוצרך לברך עליהם ברכה ראשונה שהכל נהיה בדברו כגון שלא היו לפניו כשבירך בורא פרי הגפן, וגם לא הי' אז דעתו עליהם" ע"ש, ולפ"ז שוב אין שום צורך להדפיס נוסח ברכת בנ"ר שהרי אפי' אם שתה מים אחרי שגמר לשתות כוס רביעי אינו צריך לברך ברכת בורא נפשות. ואין לומר דאיירי שכבר ברך על הגפן וגמר את הסדר ורק אח"כ שתה מים, דהרי אדה"ז הדפיס את נוסח בנ"ר בין ברכת על הגפן וגמר הסדר שאומר לשנה הבאה בירושלים, ודוחק גדול לומר דהדפיס נוסח ברכת בנ"ר רק למי שנעשה צמא אחרי שברך ברכת על הגפן ואמירת לשנה הבאה בירושלים.

אמנם נראה דקושיא מעיקרא ליתא, דהרי אדה"ז פסק בשולחנו סי' תע"ב סכ"ח ד"במקומות שאין יין מצוי דהיינו שמהלך יום אחד סביבות העיר אין גדל שם יין הרבה אלא מעט מזער, יכול ליקח לד' כוסות שאר משקים שהם חמר מדינה באותו העיר" ע"ש, (ועי' בשו"ת צמח צדק או"ח סי' כ"ו), והרי ע"ז מברכים בורא נפשות ולא על הגפן, ולכן הדפיס אדה"ז נוסח ברכה זו, והדפיסו לפני אמירת לשנה הבאה

בירושלים, כי איירי למי ששתה שאר משקים.



ביאור בשיחת רבינו במקור לימוד גדר קרבן העצים

הת' מנחם מענדל שיחי' גרינברג
תלמיד בישיבה וחבר מערכת

בלקו"ש חכ"ב שיחה ב' לפרשת ויקרא מביא רבינו את לימוד התו"כ בנוגע קרבן העצים, וז"ל: "פון דעם פסוק 'ונפש כי תקריב קרבן מנחה גו'¹" (און עס שטייט ניט "כי תקריב מנחה") לערנט מען אפ אין תורת כהנים, אז מען קען מנדב זיין (אלס קרבן בפ"ע) אויך לבונה יין (שמן), וועלכע קומען צוזאמען מיטן קרבן, און אויך עצים", עכ"ל.

ומקשה רבינו דמהמילה "קרבן" יכולים רק להרבות ולדרוש שלבונה ויין הם קרבן בפני עצמם, דמכיון שכבר ידענו שהם באים כחלק מקרבן, ניתן ללמוד מהיתור "קרבן" מנחה, שאפשר להביאם כקרבן בפני עצמם, אמנם כיצד אפשר להרבות שגם עצים שאינם בכלל חלק מהקרבנות, שיכולים לבוא כקרבן בפ"ע?

ומביא רבינו מהגמ' במס' מנחות² את אותו הלימוד של תורת כהנים, וז"ל: קרבן מלמד שמתנדבין עצים . . . וכן הוא אומר והגורלות הפלנו על קרבן העצים. ע"כ. ומבאר רבינו, דמכיון שיש מקור ש"עצים מקרו קרבן"³ לכן אפשר ללמוד מהמילה "קרבן" שמרבה גם עצים שקרבים כקרבן בפני עצמו (היינו שהלימוד לגבי עצים אינו אותו הלימוד שלומדים לגבי לבונה ויין, שאותם לומדים מזה שהם חלק מקרבן ולכן הם מתרבים מהמילה "קרבן" שקרבים גם כן כקרבן בפ"ע, משא"כ את קרבן העצים לומדים מזה ש"עצים מקרו קרבן" - שמכיון שקוראים אותם בשם קרבן, אפשר להרבות אותם לקרבן בפני עצמם מהיתור לשון במילה "קרבן" שבפרשת ויקרא).

וממשיך רבינו ומקשה שתי קושיות: (א) פסוק זה ("והגורלות הפלנו") הוא רק ראיה שעצים נקראו בשם קרבן, אבל הא גופא צריך ביאור, מכיוון שעצים הם רק הכשר מצוה, בכדי שהקרבן ישרף באש על המזבח, וא"כ מדוע הפסוק - שמדבר אודות קרבן עצים בפני עצמו - אכן מכנס בשם קרבן, הרי אין הסברא נותנת שיקראו למשהו שהוא באופן כללי רק הכשר מצוה, בשם קרבן (בפני עצמו), וא"כ צריכים הסברה, מהו באמת הטעם שעצים נקראים בשם קרבן?

(1) ויקרא ב', א'.

(2) דף כ' ע"ב, ק"ו ע"ב.

(3) רש"י ק"ו ע"ב.

דבשלמא אם ישנו מקום אחר שמוצאים אנו שעצים הם חלק עכ"פ מהקרבת עצמו (לדוגמא אם היה מקום שכתוב שם "עצים הוא חלק מקרבן הוי'"), אזי אפשר באמת לומר שהפסוק ההוא מהוה רא' שעצים הם חלק מקרבנות בכלל, וממילא אפשר גם ללמוד מהמילה "קרבן" בויקרא שמביאים גם עצים כקרבן בפני עצמו, ע"ד הלימוד בנוגע ללבונה ויין (והלימוד מהמילה קרבן יהיה אותו סוג לימוד כמו בלבונה ויין, שמכיון שלבונה, יין ועצים, הם חלק מקרבן, ממילא מזה שכתוב "קרבן" מרבה את כולם להיות קרבן בפני עצמו), אבל מכיון שאין מקום כזה בנוגע לעצים, ממילא צריך ביאור כדלעיל.

(וקושיא זו אינו שאלה על עצם הלימוד, מכיון שבפועל בפסוק עצים נקראו בשם קרבן, רק רוצים אנו טעם לזה שקוראים לעצים - שהם רק הכשר מצוה - בשם קרבן בפני עצמו).

(ב) בפסוק "והגורלות גו'" איתא "קרבן העצים" בה' הידיעה, היינו שיודעים אנו בבירור כבר שיש קרבן עצים כזה, ובפשטות המקור לעצים שעליהם מדובר בפסוק והגורלות (היינו קרבן עצים בפני עצמו), הוא מהפסוק בויקרא "קרבן מנחה" שממנו מרבים אנו עצים כקרבן בפני עצמו, וא"כ קשה, כיצד מביאים אנו רא' מהמסובב (והגורלות) על הסיבה (מתנדבין עצים), היינו, דמכיון שבפסוק והגורלות כתוב "העצים" בה"א הידיעה, שאנו יודעים כבר בבירור מקודם שיש כזה קרבן עצים, ומוכן שמה שהפסוק הזה מביא רא' אליו כבר יודע בבירור בלי הפסוק והגורלות שיש כזה קרבן עצים בפני עצמו, וא"כ אי אפשר להביא רא' מהפסוק והגורלות.

בסגנון אחר קצת - שמזה שכתוב "העצים" בפסוק והגורלות כבר יודעים בבירור שיש קרבן עצים מהלימוד שמתנדבים עצים, ולכאורה איך יודעים זאת בבירור - מזה שמביאים הפסוק והגורלות?! ובוודאי שלא, וממילא צריכים למצוא מקור אחר שקרבן מרבה גם עצים.

וממשיך רבינו בסעי' ב', ומבאר, דלכאורה יש לתרץ בהקדם השתי סוגים בנדבת העצים: (א) שהעצים מביאים כעצים למערכה, לאש על המזבח. (ב) שהעצים גופא מביאים כקרבן בפני עצמו.

ועפ"ז, י"ל לפי דעת רבי יוסי ודעה אחת בשי' רבנן (עיין בפנים השיחה הנפק"מ ביניהם), שסוברים שהעצים שמביאים כקרבן בפני עצמו, ולא כעצים למערכה, שבהפסוק והגורלות מדובר על עצי המערכה (כדמוכח מ"והגורלות" עיין בפנים), ולא על קרבן עצים בפני עצמו, כפי שחשבנו בההוא אמינא שעל זה מדובר הפסוק והגורלות, ומכיון שעצים למערכה - שיודעים כבר שיש כזה מושג שמביאים עצים לאש על המזבח - נקרא בפסוק בשם קרבן, ולומדים מזה (שהפסוק קורא לעצים שמביאים למערכה בשם קרבן) שעצים הם חלק מהקרבן, ולא רק הכשר קרבן

בעלמא, אפשר לומר שכשכתוב "קרבן מנחה" לרבות עצים, אפשר לומר שהכוונה היא להביא עצים כקרבן בפני עצמו.

(וא"כ יוצא שהלימוד מהמילה "קרבן" הוא אותו סוג לימוד כמו לבונה ויין (ודלא כבהו"א - כמבואר לעיל), שמכיון שלבונה, יין, ועצים הם חלק מהקרבן, ממילא מזה שכתוב "קרבן" מרבה את כולם להיות קרבן בפני עצמו).

ובזה מתורצים ב' השאלות: (א) יש "מקום אחר" ("והגורלות") שממנו מוכח שעצים הם חלק מקרבן, היינו מזה שהפסוק מכנה את עצי המערכה בשם קרבן. ומסתבר לומר שהפסוק קורא לעצי המערכה בשם קרבן ללמד שעצי המערכה הם חלק מהקרבן ולא רק הכשר בעלמא. (ב) הה"א הידיעה ב"קרבן העצים" מתייחס למקור הלימוד של עצי המערכה, וזה גופא מבוסס על פס' אחר שממנו לומדים שמביאים עצים על המזבח⁴, ואין כוונת הפס' לקרבן עצים כמו שחשבנו בההוה אמינא.

אבל לכאורה תירוץ זה אינו מספיק: (א) לפי שיטת רבי ודעה הראשונה ברבנן, מכיון שיש מושג כזה שמביאים קרבן עצים בפני עצמו, מסתבר יותר לומר שכשהפסוק "והגורלות" כותב "קרבן העצים", מדובר בפשטות לא על עצי המערכה אלא קרבן עצים ממש (היינו שכשמישהו לומד בפסוק אודות הגורלות, ורוצה לבאר מהו "קרבן העצים", הנה ישנם שתי אפשרויות לבאר הפי' בזה, או שהכוונה לקרבן עצים בפני עצמו, או לעצי המערכה, הנה פשוט שלומר שהוא קרבן בפני עצמו פשוט יותר).

(ב) מקשה רבינו, וז"ל: לויט דער דיעה אז דער דין פון "מתנדבין עצים" (לדעת רבנן) איז בא ללמד אז "אותן גזירין קריבין להכשר הקרבנות על המערכה", קומט דאך אויס, אז דער דין פון "מתנדבין עצים" איז דער זעלבער ענין ווי "והגורלות הפלנו על קרבן העצים" - איז הדרא קושיא לדוכתא, עכ"ל הק'.

ע"כ נקודת הדברים המבוארת בשיחה, בתוספת קצת ביאור.

אולם לכאו' א"מ כלל מהי כוונת רבינו בדעה הב' בשי' רבנן, ד"הדרא קושי' לדוכתא, כשכוונתו בפשטות לקושיות בסעי' א', הלא אדרבה, עתה שהפס' מדבר אודות עצי המערכה, וגם לימוד הגמ' הוא אודות עצי המערכה, א"כ מה קשה, הלא אין אנו צריכים עתה לחפש מקור שקרבן העצים הוא גם כקרבן בפ"ע? ולכאו' צע"ג בזה.

וע"כ נראה לומר בכוונת רבינו, דכוונתו דמלבד קושיא הא', עוד קשה, דכל הביאור הנ"ל הוא רק לשיטת רבי ודיעה הא' ברבנן, אבל באם תמצא לבאר כשיטה הב' ברבנן, שהיא שי' הראב"ד, המבאר דרבנן סברי שאין כלל כזה מושג של קרבן עצים בפני עצמו, והלימוד בתורת כהנים - "מלמד שמתנדבים עצים" הוא שעצי המערכה הם חלק מהקרבן, יוצא מזה שנושא הפס' "והגורלות הפלנו", והלימוד שלומדים ממנו שמתנדבים עצים, הוא דבר א' שעצי המערכה הוא חלק מהקרבן, וא"כ לרבנן מדוע צריכים את הלימוד מהפס' "קרבן מנחה" (שעצי המערכה הם חלק מהקרבן), אם אנו כבר יודעים זאת מכך שבפסוק "והגורלות הפלנו" קורא לעצים בשם קרבן, וכוונתו בזה, שעצי המערכה הם לא הכשר אלא חלק מהקרבן.

ומכיון שלשיטת רבי ודיעה א' לרבנן עדיין אינו מובן כיצד לומדים את הלימוד דתו"כ, ולדיעה הב' דרבנן גם אינו מובן, א"כ אי אפשר לבאר זאת לשניהם, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא - מהו מקור הלימוד דהתו"כ.

(היינו, דאה"נ דלפי דיעה הב' ברבנן באמת ב' השאלות שבסעי' א' אינם קשות, מכיון שגם דיעה הב' לומדת את פשט הפסוק והגורלות כפי שלומד רבי, שמדובר על עצי המערכה, ובזה מתורצים ב' השאלות, אלא מכיון שיש קושיא אחרת שלשיטת רבנן אינו מבוארת, וגם לשיטת רבי ודעה הא' ברבנן הביאור אינו מובן, א"כ הדרא קושיא לדוכתא).

בסגנון אחר: דכוונת רבינו בכתבו "איז הדרא קושיא לדוכתא", מתייחסת לכל סעי' ב', היינו, שישנה קושיא על דעה הב' דרבנן, דאם ב' הלימודים הם אותו ענין, מדוע זקוקים לפס', וממילא מובן שאא"פ ללמוד דהלימוד דהתו"כ הוא כדעה הב' דרבנן. ומקושיא הא' מובן כבר שהלימוד דהתו"כ אא"פ לומר שהוא כדעת רבי ודעה הא' דרבנן, א"כ קשה ו"הדרא קושיא לדוכתא" - לפי מי, ומה המקור למש"כ בתו"כ שעתים יכולים להקרב גם כקרבן בפ"ע?!

ועצ"ע.

וע"כ ממשיך רבינו בסעי' ג', דצריכים לומר שאכן אין אנו לומדים זאת מהפסוק והגורלות שעצים מקרו קרבן, אלא עפ"י סברא מובן שהעצים הם חלק מקרבן ולא רק הכשר, דמכיוון שהם נשרפים על האש ביחד עם הקרבן, ומסתבר לומר שהם חלק מהקרבן, ורק לתוספת ראי' מביא הגמרא "וכן "והגורלות הפלנו"...", ששם נכתב בפירוש המילה קרבן ביחס לעצים.

ואבקש מקוראי הגליון להעמיק בזה ולפלפל בה.



יום בו ניתנה תורה

הת' ברוך שניאור שיחי' הכהן דערען
תלמיד בישיבה

גמ' שבת דף פ"ו ע"ב:

"ת"ר בששי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל, רבי יוסי אומר בשבעה בו, אמר רבא דכולי עלמא בר"ח אתו למדבר סיני וכו' ודכולי עלמא בשבת ניתנה תורה לישראל וכו', כי פליגי בקביעא דירחא, רבי יוסי סבר בחד בשבא איקבע ירחא, ובחד בשבא לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא, בתרי בשבא אמר להו ואתם תהיו לי ממלכת כהנים, בתלתא אמר להו מצות הגבלה, בארבעה עבוד פרישה. ורבנן סברי בתרי בשבא אקבע ירחא, בתרי בשבא לא אמר להו ולא מידי משום חולשא דאורחא וכו'". היינו, שלדעת חכמים התורה ניתנה בו' סיון ולדעת ר"י התורה ניתנה בז' סיון.

והנה בשו"ע אדה"ז (סימן תצ"ד סעיף א') פוסק כדעת רבנן ומבאר בארוכה את החשבון הנ"ל, וז"ל: ויום ראשון של סיון היה ביום ב' דהיינו [מ]ו' (ומביא המו"ל בהערה י"ד: "מ"ז. או אוצ"ל: לעומר") יום לצאתם ממצרים, ושבת הוא ששה בסיון דהיינו נ"ב יום לצאתם ממצרים שהוא יום נ"א לעומר, אעפ"כ אנו אומרים זמן מתן תורתנו בחמשים לעומר, כיון שהוא לנו בששה בסיון, ובששה בסיון נתנה התורה. עכ"ל, היינו שיום ר"ח סיון הי' ביום שני בשבוע ומ"ו יום לספירת העומר היינו יום ד' בשבוע השביעי לספירת העומר, והתורה נתנה בשבת נ"א יום לספירת העומר - יום ו' סיון - כדעת רבנן.

אמנם בתו"א פ' יתרו (במאמר ד"ה בחודש השלישי, דס"ז ע"ג) כותב אדה"ז בסוף המאמר: "וזהו בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה וכו', ובשבוע הז' ביום ג' בו הוא כאלו כבר נכנסה כל השבוע ונעשו אז ישראל מוכנים ועומדים לקבל בחי' בטול זה". ולכאן קשה, דאם ר"ח הי' ביום ג' בשבוע השביעי לספירת העומר, דהיינו יום מ"ה לספירת העומר, והתורה ניתנה ביום נ"א לספירת העומר (שהוא יום השבת, היינו שיצא מזה, שר"ח סיון הי' ביום ראשון בשבוע ומ"ת בשבת) א"כ יוצא שאדה"ז מבאר שניתנה תורה ביום ז' סיון - כדעת ר' יוסי! אף שבשו"ע פוסק אדה"ז כדעת חכמים, שבו' סיון נתנה תורה - כדעת רבנן?

והנה המג"א (סי' תצ"ד סק"א) הקשה: "קשה לי היאך אנו אומרים בשבועות יום מתן תורתנו, הלא קי"ל כר' יוסי דאמ' בז' בסיון נתנה תורה, דהא קי"ל דבעי לפרושי ו' עונות וכו', ולדידן לעולם שבועות בו' בסיון וכו'", ומתריך "ואם כן מנהגינו הוא על

פי הרמב"ם ומ"ש בי"ד כרבי יוסי היינו לחומרא, ומה שקשה עוד דהתורה ניתנה ביום נ"א לספירה דהא יצאו ממצרים ביום ה' והתורה ניתנה בשבת, כבר תי' הי"מ לבא לרמוז לנו ליו"ט שני של גליות וכו". היינו שאף שפוסק כדעת רבנן, מ"מ מוסיף שלחומרא - בנוגע טומאה פוסקים כר"י, וא"כ חזינן עכ"פ שיש מקום גם לפסוק כדעת ר"י.

וא"כ ע"פ דברי המג"א י"ל, שאין זו קושיה מה שבתו"א הביא אדה"ז את דעת ר' יוסי, כיון שגם בנוגע להלכה לפועל רואים אנו שבכמה ענינים פוסקים כדעת ר' יוסי, אף שבכמה ענינים פוסקים כדעת רבנן.

ועוד, שבתו"א לא הובא זה בתור פסק הלכה, כ"א לבאר ע"פ חסידות בעבודת ה', וא"כ י"ל כפי שמבאר רבינו במכתב¹ לאחד שהקשה "על מה שכתוב בלקוטי תורה בפרשה שלח (מב, ב) וז"ל: לנדה ולזבה טהרתן במים חיים, ושואל מקורו, שהרי דעת פוסקים ראשונים ואחרונים אשר נדה אינה טעונה מים חיים", ותיריך רבינו, וזלה"ק: והנה מובן אשר הלקוטי תורה אינו ספר פסקי דינים, ומובן גם כן אשר על פי נסתר דתורה צריך לבאר לא רק הדעה דהלכה כמותה, אלא גם שאר הדעות, כי הרי אלו ואלו דברי אלקים חיים. עכ"ל, ומאריך שם ומביא עוד דוגמאות וכו'.

וכן כותב במכתב כ"ק אדמו"ר להר"ר שנ"ז שמוטקין² על מה שכתוב בתורה אור בנוגע לסדר הדלקת הנרות שמבאר זאת שם ע"פ השיטות הסוברות שגר מערבי הוא נר ו' וכו', שאין להקשות ע"ז שהוא לכאן פסק היפך דעת הרמב"ם הסובר שגר מערבי הוא נר האמצעי וכו', מכיון ש"חדא דאלו ואלו דא"ח, ואין התו"א ס' פסקי דינים..."³.

[ואולי יש להוסיף עוד, מהמבואר במאמר ד"ה בחודש השלישי תשל"ד, סוף ס"ה, וז"ל: שהזמן שבו ניתנה תורה הי' למעלה מזמן, ע"כ, ומוסיף גם בפ' "יום הזה", "שקאי על ר"ח סיון ושקאי על כל יום וכו", וא"כ י"ל, שהא שאדה"ז מביא במקום א' כדעה זו ובמקום ב' כדעה זו אינו קשה כ"כ, כי כל המעמד ומצב ההוא של ר"ח סיון ומ"ת, לא הי' בגדר זמן, אלא הי' נמצא העולם במצב דלמע' מהזמן].



(1) ממכתב ד' תמוז תשי"ד.

(2) ט' אדר תרצ"ט, שעל מכתב זו ביקש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע את כ"ק אדמו"ר לערוך רשימת המנורה, נדפס ברשימת המנורה בהוספות.

(3) הערת המערכת: ולהעיר ג"כ מאג"ק ח"י"ג עמ' שס"א, לקו"ש ח"ג עמ' 799 - ס"ז, והע' 25.

לשכת החותמות

הת' מנחם מענדל שיחי' האפמאן
תלמיד בישיבה

ברמב"ם הלכות בית הבחירה פ"ה ה"י: וארבע לשכות היו בו . . ומה היו משמשות, מערבית דרומית לשכת הטלאים, ודרומית מזרחית לשכת עושי לחם הפנים, מזרחית צפונית בה גנוזו בית חשמונאי אבני מזבח ששקצום מלכי יון, צפונית מערבית בה יורדין לבית הטבילה ע"ש.

מקור דין זה היא מהמשנה במסכת מדות פ"א מ"ו (בשינוי קצת): ומה היו משמשות, מערבית דרומית היא היתה לשכת טלאי קרבן, דרומית מזרחית היא היתה לשכת עושי לחם הפנים, מזרחית צפונית בה גנוזו בני חשמונאי את אבני מזבח ששקצום מלכי יון, צפונית מערבית בה יורדים לבית הטבילה, ע"ש.

אמנם במסכת תמיד פ"ג מ"ג איתא: וארבע לשכות היו שם, אחת לשכת הטלאים, ואחת לשכת החותמות, ואחת לשכת בית המוקד, ואחת לשכה שהיו עושין בה לחם הפנים, ע"ש.

ובפי' המשניות להרמב"ם במסכת מדות כתב (ועי' ג"כ בר"ע מברטנורה במדות שם ובמפרשים במס' תמיד שם ובעוד מפרשים) "שהלשכה הנקראת בתמיד לשכת החותמות היא שגנוזו בה בני חשמונאי אבני המזבח והלשכה שיש בה מדורת האש ששם מתחמם מי שטבל . . היא נקראת בשלישי מתמיד לשכת בית המוקד והוא שאמר כאן עליה שבה יורדין לבית הטבילה, ע"ש.

ונראה לומר בטעם החילוק שבמסכת תמיד נקרא "לשכת החותמות" ובמסכת מדות איתא ש"בה גנוזו בני חשמונאי את אבני מזבח ששקצום מלכי יון", וכן מה שבמסכת תמיד נקרא "לשכת בית המוקד" ובמסכת מדות איתא ש"בה יורדים לבית הטבילה", ע"פ המבואר ברמב"ם בהקדמתו לפי' המשניות (הובא ונתבאר בתוס' יו"ט בפתיחתא למסכת מדות) שמסכת מדות ענינה "שהוא זוכר מדת המקדש וצורתו ובניניו וכל עניניו", אמנם מסכת תמיד ענינה בעיקר לבאר עבודות התמיד ובלשונו "אין בה דיבור לא ע"ד חכמה ולא ע"ד איסור והיתר אלא סיפור שהוא אומר האיך מקריבין התמיד כדי לעשות כן תמיד", (ועי' בלקו"ש חלק י"ג שיחה ב' לפרשת קרח ובעוד כמה שיחות).

ולכן במסכת תמיד קורא להם ע"ש העבודה שבהם (הקשורים עם קרבן התמיד), שנקרא "לשכת החותמות" שבה ישב הממונה על החותמות שמקבל דמי הנסכים ממחייבי נסכים ונותן להם חותמות כמנין הקרבנות שלו (כמבואר ברמב"ם הלכות

כלי המקדש פ"ז ה"י-י"ב) בכדי לעשות עבודת הקרבת הקרבנות, וכן נקרא "לשכת בית המוקד" ששם מתחמם הכהן שטבל כדי לעשות העבודה, ובמסכת מדות איתא ש"בה גנוז בני חשמונאי את אבני מזבח ששקצום מלכי יון" שזהו ענין הקשור עם עצם הבנין (וכמבואר במפרשים שהוא לזכרון הנס) ולא עם העבודה שנעשה בה, וכן "שבה יורדין לבית הטבילה" המתאר את הבנין, שבלשכה זו יש ירידה לבית הטבילה.

וכן אפשר לבאר מה שבמסכת תמיד איתא "לשכה שהיו עושין בה לחם הפנים", ובמסכת מדות נקרא "לשכת עושי לחם הפנים", והוא ע"פ הנ"ל שבמסכת תמיד נקרא ע"ש העבודה "שהיו עושין בה לחם הפנים" ובמסכת מדות נקרא ע"ש הבנין "לשכת עושי לחם הפנים", ועי' במשנה שבגמ' שלא גרס תיבת עושי.

אמנם בדברי הרמב"ם צ"ע שלא מצינו בשום מקום שהרמב"ם כותב על לשכה זו (היינו הלשכה שבה גנוז בה בני חשמונאי אבני המזבח) שנקראת לשכת החותמות, והרי לפועל היתה לשכה זו משמשת גם כלשכת החותמות, ואע"פ שגם הלכות בית הבחירה ענינו לבאר צורת הבית, אמנם גם בהלכות כלי המקדש פ"ז ה"י-י"ב שמבאר שם ענין החותמות לא הזכיר כלל שיש לשכה שבה ישב הממונה על זה ושנקראת לשכת החותמות. ועוד הרי זה שגנוז בה בני חשמונאי אבני המזבח ה' רק באמצע זמן בית שני, וא"כ כל ימי בית ראשון וכל שנות הבית השני עד זמן החשמונאים ה' בפשטות נקרא בשם "לשכת החותמות", ולמה אין הרמב"ם מזכיר שם לשכה זו.

וראיתי בספר 'עזרת כהנים' (על המשנה במדות) שכתב "דבתחילה קודם ימי חשמונאי היתה מיוחדת רק לחותמות בלבד, אבל אח"כ בימי חשמונאי באשר העשירו, ומה גם כי הוצרכו להניח בה את אבני המזבח, בנו לשכה אחרת בהר הבית לצורך החותמות, ובזו גנוז את אבני המזבח, ובמסכת תמיד קורא אותה בשמה הראשון, וכאן במדות קוראה בשמה השני וכו', ע"ש.

אמנם בתירוצו מתרץ רק את המשניות במסכת תמיד ומדות, אמנם עדיין יש להבין בדברי הרמב"ם הנ"ל דלא הזכיר בשום מקום את לשכת החותמות. ובר מן דין לא זכיתי להבין תירוצו שהרי נאמר בכתוב¹ "הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל", היינו שכל חלקי ופרטי הבית נבנו רק ע"פ ציווי ה', והיכן מצינו שציוה ה' לבנות עוד לשכה כשהעשירו?²

ועוד שב'עזרת ישראל' להלן שם הקשה, דאיך אפשר לומר דגנוז את אבני המזבח בלשכה זו, הרי המזבח ה' ל"ב על ל"ב אמה, וגובהו ה' ט' אמה לבד הקרנות, והכבש

(1) דברי הימים א' כ"ח י"ט.

(2) ראה לקו"ש חלק כ"ט שיחה א' לפרשת ראה הערה 12 והערה 13, ובלקו"ש חלק ל' שיחה ב' לפרשת וירא הערה 24 אם הא דנאמר "הכל בכתב מיד ה' וגו'" היא לעיכובא.

הי' לק אמות אורך ברוחב ט"ז אמה בגובה מדרון א' אמות, ואיך אפשר שבלשכה קטנה זו נכנסו כל זה, ומחמת זה מבאר שם דצ"ל שלא גנזו בלשכה זו כ"א אבנים מועטות להיות לזכרון הנס, ואת השאר גנזו באיזה מחילה. וממשיך להביא ראי' לזה "והכי מסתבר לדעת התוס' שהביאם התוי"ט ז"ל בדיבור זה דס"ל שהיתה הלשכה הזאת משמשת ג"כ לחותמות, וא"כ וודאי לא מילאו הלשכה הזאת באבנים אלו" ע"ש, וכנראה מדבריו שחזר בו ממ"ש בקטע שלפנ"ז שבימי חשמונאי בנו לשכה אחרת בהר הבית לצורך החותמות.

ואולי י"ל בזה (והערני לעצם הרעיון הרה"ת ר' מנחם מענדל בר"א אלטיין שיחי'), דחלוק לשכת החותמות משאר שלש הלשכות שהיו שם בבית המוקד, דשאר הלשכות היו מוכרחים להיות שם, משא"כ לשכת החותמות אפשר דלא הי' מוכרח להיות שם, וי"ל דלכן לא הזכירו הרמב"ם.

ואפרש הענין, דהנה בלשכת הטלאים (שהי' בחלק הקודש שבבית המוקד כמבואר במשנה וברמב"ם כאן) היו טלאים המבוקרים לתמידין, וכמבואר במשנה בערכין דף י"ג ע"א, וברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ט "אין פוחתין מששה טלאים המבוקרין בלשכת הטלאים שבמקדש ויהיו מוכנים קודם יום ההקרבה בארבעה ימים" וכו' ע"ש, ומובן דלשכה זו היתה מוכרחת להיות שם בכדי שיהיו הטלאים המבוקרים מוכנים להקריב את קרבן התמיד.

וכן לשכת עושי לחם הפנים (שהיתה ג"כ בחלק הקודש שבבית המוקד) שבה אפו את לחם הפנים שאפייתם היתה בפנים העזרה (כמבואר במשנה במנחות דף צ"ה ע"ב וברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ה ה"ז) היתה מוכרחת להיות שם כדי שיהא אפייתם בעזרה.

וכן הלשכה שבה יורדין לבית הטבילה – לשכת בית המוקד (אע"פ שהיתה בחלק החול שבבית המוקד) היתה מוכרחת להיות שם בכדי שלכהנים יהיה דרך לרדת לבית הטבילה.

אמנם לשכת החותמות אין שום הכרח שהלשכה יהא דוקא במקום זה, ולכאורה יש להביא ראי' לזה ממה דאיתא במשנה במסכת שקלים פ"ה ה"ד וברמב"ם הל' כלי המקדש פ"ה ה"א "ארבע חותמות היו במקדש", שמהלשון שהחותמות היו במקדש (ולא הוזכר באיזה מקום במקדש) משמע לכאורה שהחותמות בעצם יכולים להיות בכל מקום שיהיה במקדש, ואין הכרח שיהי' במקום מיוחד. וי"ל דמטעם זה לא הוזכר הרמב"ם בכלל לשכה זה וכתב רק דבה גנזו בית חשמונאי אבני מזבח ששקצום מלכי יון לזכרון הנס.

וי"ל דעפ"ז מתורץ מה שהקשיתי לעיל על דברי ה'עזרת כהנים' דהרי נאמר בכתוב ד"הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל", היינו שכל חלקי ופרטי הבית נבנו רק ע"פ

ציווי ה', והיכן מצינו שציויה ה' לבנות עוד לשכה כשהעשירו, די"ל דמכיון דאין שום הכרח שיהא לשכה כזו במקום מיוחד א"כ לא הי' באמת ציווי מלכתחלה לבנותו שם ולכן היו יכולים לשנות מקומו כשהעשירו אח"כ.



חיוב הבדיקה לדעת רש"י (עפ"י המהרש"ל)

הת' אהרן חנן שיחי' וויינדרוך
תלמיד בישיבת תפארת בחורים

א.

בחיוב בדיקה נמצא בכללות ג' סוגים:

(א) חמץ הידוע - לכ"ע חייב עליו.

(ב) מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ - לפי ר"ן חייב מה"ת. ולפי הב"ח אינו חייב (וע' מש"כ ידיד נפשי הת' נח יצחק קיין הנדפס בקובץ זו בענין מחלוקת הר"ן וב"ח בזה).

(ג) מקומות שאינו רגיל להמצא בהן חמץ - מסקנת הפוסקים שאינו חייב משום ב"י.

והנה, רש"י פירש בד"ה "בדקין" (דף ב' ע"א) וז"ל: שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, עכ"ל. מזה משמע שלפי שיטתו עוברים בב"י גם על חמץ שאינו ידוע לו, שהרי גם זה צריך לבדוק. וצ"ע למה צריך לבדוק חמץ שאינו ידוע לו, הרי אינו עובר בב"י על חמץ זו כנ"ל?

ומבואר במפרשים (וע' בב"ח סי' תל"א), שלשיטת רש"י חיוב בדיקה הוא גם משום חשש שלא יבא לאכלו. ועצ"ע למה לא פירוש כן בהמשנה שטעם הבדיקה הוא גם משום שלא יבא לאכלו?

ולפי הר"ן הנ"ל יש לתרץ שסבור שחייב מה"ת במקומות שרגיל סוג ב' הנ"ל, הרי שבדקין (במקומות שרגיל עכ"פ) משום ב"י.

וצ"ע למה לא כ' רש"י שבדקין מקומות שאינו רגיל סוג ג' הנ"ל שלא יבא לאכלו? ולכא' הביאור בזה, דרש"י בא לפרש את עיקר הטעם לבדיקה, שהוא משום ב"י דאורייתא כשיש חמץ ידוע (סוג א') הנ"ל, וגם מקומות שרגיל סוג ב' הנ"ל. וקצת קשה למה לא כ' רש"י שבדקין מקומות שאינו רגיל - סוג ג' הנ"ל, כדי שלא יבא לאכלו?

איברא דלפי הב"ח שסבור שאינו חייב בב"י אפילו במקומות הרגיל, אי"ז קושיא, אולם עדיין קשה למה לא כ' רש"י שהטעם שבדקין בכל מקום הוא משום שלא יבא לאכלו?

אבל יש לבאר שיטת רש"י באופן אחר, שלשיטתו החיוב לבדוק אינו משום שלא יבא לאכלו אלא כפשטות לשונו שהוא משום ב"י.

ובהקדים: בגמ' פסחים (דף ו' ע"א) מסקינן שהמפרש והיוצא בשיירא קודם שלושים יום ואין דעתו לחזור (בימי הפסח - רש"י) אינו זקוק לבער, וכשדעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער. והמפרש בתוך שלושים יום, לעולם זקוק לבער אפילו אין דעתו לחזור שאז "שואלין ודורשין בהלכות הפסח".

וברש"י שם ד"ה "אפילו מראש השנה נמי" כתב, וז"ל: דכי הדר ביה בימי הפסח עבר עליה וההיא שעתה לאו ברשותיה היא דליבטליה, שהרי איסור הנאה הוא ואינו שלו וכשראהו עובר עליו, עכ"ל.

והקשה המהרש"ל - מדוע אינו עובר על חמץ בביתו כל זמן שלא חוזר לביתו? וז"ל: משמע שעל מה שמצא אינו עובר עליו כל זמן שלא ראה אותה עד עתה אפי' לא בטלו, ודבר תימה הוא נהי שלא היה בידו לבער מ"מ חמץ בביתו הוא ועובר בבל יראה כל זמן שלא ביטלו, עכ"ל.

ותירץ, שהגמ' קאי על חמץ שאינו ידוע לו, ועל חמץ זה אינו עובר בב"י. וז"ל: והנראה לפרש דמירי בספק שלא ידע בודאי שיש לו חמץ בביתו וכן איתא בירושלמי. ומש"ה אינו עובר אלא משעת הידיעה, עכ"ל.

וממשיך לבאר למה אין סומכים על הביעור שיכול לעשות מיד 'כשראהו'. וז"ל: ומ"מ איכא למפרך ממ"נ אם בא לביתו ביום טוב וס"ל לרש"י שאין יכול לשורפו בי"ט אפי' לא בטלו אנוס הוא כמו שהיה עד עתה, ואם בחול המועד ישרפו מיד. וי"ל דחיישינן שמא ישהה רגע אחת בפרט מאחר שבא מן הדרך שמא יתעצל מעט. עכ"ל, ועפ"ז מבואר מש"כ רש"י (דף ו' ע"א) שזה שזקוק לבער הוא משום ב"י.

אבל לאותם שפירשו ששיטת רש"י בהמשנה הוא שבודקין גם משום שלא יבא לאכלו, צ"ע, שה"ל לרש"י לבאר הטעם שזקוק לבער כשדעתו לחזור משום שלא יבא לאכלו כנ"ל.

ולפי"ז יש לבאר שיטת רש"י בהמשנה שהבדיקה היא כפשטות לשונו משום ב"י - שאע"פ שודאי אינו עובר מה"ת על חמץ שאינו ידוע לו, מ"מ זה שחיוב הבדיקה כאן הוא אפילו במקומות שאינו רגיל חמץ, הוא משום שחוששין שמא ימצא החמץ בתוך הפסח וישהה מלשורפו, ואז עובר בב"י. וכמו שכ' המהרש"ל הנ"ל: וי"ל דחיישינן שמא ישהה רגע אחת בפרט מאחר שבא מן הדרך שמא יתעצל מעט. ואע"פ שחשש זה הוא בפרט מאחר שבא מן הדרך, מ"מ י"ל שבכלל חוששין לזה גם בלא"ה. ולפי זה הפי' במש"כ רש"י: "שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא", שקאי

גם על חמץ שאינו ידוע לו, הוא - שלא יבא לעבור עליו בב"י וב"י כשמצאו וישהה לשורפו.

ב.

לפי המפרשים הנ"ל בשיטת רש"י שבדקין משום שלא יבא לאכלו, מתורצים לכאן ב' קושיות: (א) מדוע צריכים בדיקה לחמץ שאינו ידוע לו, וכן? (ב) קושיית התוס' למה צריכים לבדוק לש"י רש"י כשביטלו? וז"ל בריש מכילתין: וקשה לר"י כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' (דף ו' ע"ב) 'הבודק צריך שיבטל' ומדאורייתא בביטול בעלמה סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל? עכ"ל. והתי' לב' הקושיות הוא מצד שלא יבא לאכלו.

אבל לפי הנ"ל בשיטת רש"י עדיין קיימת קושיות תוס'. שהרי כשימצא חמץ ומשהה אינו עובר משום ב"י שהרי "הבודק צריך שיבטל".

ועוד, לדעת המפרשים שלשיטת רש"י טעם הבדיקה אינו משום 'שלא יבא לאכלו' - צ"ע לפי רש"י למה באמת אין טעם הבדיקה כדי שלא יבא לאכלו, שהרי נזכר טעם זה בגמ' בפירוש (דף י' ע"ב), כמ"ש תוס' הנ"ל, ואין מי שחולק שם.

וי"ל ובהקדים: איתא במשנה (דף י' ע"ב) "ר' יהודה אומר בודקין אור י"ד, ובי"ד שחרית, ובשעת הביעור. וחכ"א לא בדק אור י"ד יבדק בי"ד, לא בדק בי"ד יבדק בתוך המועד, לא יבדק בתוך המועד יבדק לאחר המועד. ומה שמשייר יניחנו בצניעא כדי שלא יהא צריך בדיקה אחריו", עכ"ל.

ופי' רש"י שם ד"ה "בתוך המועד", וז"ל: בשעה ששית שהוא מועד הביעור". עכ"ל. ובד"ה "לאחר המועד" כתב: "משש שעות ולמעלה עד שתחשך, עכ"ל.

על זה הקשה התוס' שם ד"ה "ואם לא בדק", וז"ל: פי' הקונטרס בשעה ששית. וקשה דלרבי יהודה קרי ליה שעת הביעור ולמה שינה לשונו? אלא בתוך המועד היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח, ולאחר המועד יבדוק כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו. ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש במשנה דבודקים שלא יעבור בבל יראה, עכ"ל.

ועל זה כ' המהרש"ל וז"ל ואע"פ דהכא בע"כ איירי בביטול דאי לא ביטלו וכי משום גזירה דשמא יאכלנו יהא עובר בבל יראה ובל ימצא דעכשיו אין שייך לבטלו לאחר איסורו כדלעיל. מ"מ תחלת התקנה שעשו חכמים שצריך לבדוק היינו משום בל יראה כו' כדפירש"י בריש מכילתין, ולא רצו חכמים לסמוך על הביטול לחוד כמו שפירשו התוס' שם, ומשום הכי אין שייך בדיקה אלא במקום ששייך לעבור בבל יראה ובל ימצא אם לא בטלו, אבל לא תיקנו בדיקה משום אכילה לבד, ודו"ק, עכ"ל.

ולפי זה נמצא לפי המהרש"ל בשיטת רש"י שבודקין משום 'שלא יבא לאכלו', ולא כהנ"ל (משום 'שמא ימצא וישהה').

אבל י"ל ששתיהן אמת לפי המהרש"ל בשיטת רש"י. מה שפי' המהרש"ל כאן (דף י' ע"ב) שבודקין משום חשש אכילה קאי כשעשה ביטול (ולא כפי' המהרש"א), שאז אין לחוש שמא ימצא וישהה ויעבור בב"י. אבל דין בדיקה שבמשנה בריש מכילתין איירי בלא ביטול, ולכן יש לחוש שמא ימצא וישהה - ואדרבא זהו עיקר הטעם לתקנת הבדיקה כנ"ל. ומה שהקשה תוס' בריש מכילתין מהא דהבודק צריך שיבטל, יש לתרץ "דתנא דמתני' לא בעי ביטול כלל וכו' אלא שבא רב יהודה אמר רב וחדש ואמר הבודק צריך שיבטל", כמש"כ הר"ן (דף ב' ע"א) וכן כ' הב"ח בסי' תל"ו, עיי"ש.

ונמצא שלפי פי' המהרש"ל כשעשה ביטול אין מחלוקת בין רש"י ותוס'. ורק כשלא עשה ביטול חולקים הם בטעם הבדיקה, שלפי רש"י הוא שמא ישהה ולפי תוס' הוא שלא יבא לאכלו.



הערות בדא"פ במאמר ד"ה ונחה תשכ"ה

הת' שנ"ז שיחי' וילהלם
תלמיד בישיבה וחבר מערכת

במאמר ד"ה ונחה תשכ"ה, מביא רבינו את ביאור כ"ק אדמו"ר הרי"ץ בהמשך חה"פ תש"ט, שלעת"ל משיח יגלה ב' ענינים, לימוד התורה באופן דרב, ובאופן דמלך, ומבאר רבינו ענינים: רב ענינו לימוד והשפעה באופן ד"למד תורה את כל ישראל" - בפנימיות וסודות התורה. ומלך הוא מה שמשיח עצמו ישיג באי"ע ממה שישפיע, וגם את זה ישפיע באופן מקיף - ע"ד השפעת המלך שהיא באופן מקיף, עיי"ש בארוכה.

ע"כ מהמבואר בהמשך תש"ט. וממשיך רבינו בסו"ס א', וז"ל: ויש להוסיף לכאורה, דע"פ הידוע שלימוד התורה דמשיח (מה שילמד את כל העם) יהי' באופן דראי' שלמעלה מהשגה, מובן מזה, דהענינים שישפיע באופן דמלך הם ענינים כאלו שאינם יכולים לבוא בגילוי אפילו בראי' שלמעלה מהשכל, ואעפ"כ, מצד זה שמשיח יהי' (גם) מלך, יגלה לישראל גם ענינים אלו, אלא שהגילוי דענינים אלו יהי' בדרך מקיף. עכ"ל.

והנה יש לציין שבעצם אף שרבינו כותב "ויש להוסיף" ומשמע לכאן שאי"ז אלא הבהרה והוספה בלבד לגבי הלשון דתש"ט, הנה בעצם ה"ז אופן מחודש בהבנת הדרגות דרב ומלך, וכל הביאור בהמשך המאמר מיוסד ותלוי בהוספה זו שמחדש כאן רבינו, וכדלקמן:

דהנה, בד"ה והמשכילים יזהירו תש"כ, מביא רבינו את המבואר לעיל שבמשיח ישנם ב' ענינים - רב ומלך, אולם שם מבאר זאת רבינו באופן אחר, וז"ל שם בסעי' ב': ...ועוד זאת, שגילוי זה יהי' באופן של ראי' שלמעלה מהשגה, דענין הראי' הוא הנחה היותר עמוקה שבנפש. וזהו גם שהלימוד דמשיח יהי' באופן של מלך [כידוע שמשיח נקרא רב וגם מלך, וכיון שעיקר ענינו הוא היותו מלך, הנה גם עיקר הלימוד שילמד עם ישראל יהי' באופן של מלך], כי, ענין המלכות הוא למעלה מהשגה, כמאמר קבלו מלכותי ואח"כ קבלו גזירותי, ולכן, הנה הלימוד באופן של מלך הו"ע הראי' שלמעלה מהשגה. ובוהן יובן גם שהענין שמשיח ילמד תורה את כל העם אינו בסתירה למ"ש ולא ילמדו עוד איש את רעהו, כי, מ"ש ולא ילמדו גו' הו"ע אולפנא ולימוד בהבנה והשגה, ואילו מה שמשיח ילמד עם ישראל הו"ע של ראי' שלמעלה מהשגה. עכ"ל.

והנה, מפורש במאמר זה, שמה שמשיח ילמד תורה באופן דראי' שלמעלה מהשגה הוא מצד בחי' מלך שבו, משא"כ במאמר הנ"ל דתשכ"ה, מוסיף ומחדש רבינו שלימוד זה באופן דראי' הוא עדיין נכלל ושייך לבחי' רב, ומלך היינו השפעה באופן דמקיף שאינו שייך אפילו לראי' שלמעלה מהשכל.

והנה, בהמשך המאמר (דתשכ"ה) - סעי' ד' ואילך, מבאר רבינו בארוכה, שגילוי זה דרב ימשך לעת"ל בפנימיות ומצד מציאות התחתון גופא, ומאריך רבינו לבאר כיצד שייך לומר שלעת"ל העולמות ונבראים שנבראו ע"י הצמצום דווקא, יהיו כלים מצד עצם מציאותם לגילוי זה שלמעלה מהשגה ובבחי' ראי' בלבד, וע"ז סובב והולך כל המשך הענינים, עיי"ש בארוכה.

וא"כ עפ"י הנ"ל מתבאר, שמה שמקדים רבינו ומוסיף בהתחלת המאמר ד"ש להוסיף" שההשפעה בבחי' רב היא השפעה באופן דראי' שלמעלה מהשגה, אינה איזה הוספה בלבד, אלא עפ"י דווקא עומד וקיים יסוד כל המאמר, דלולי זה היינו מבארים - כפי שביאר רבינו בעצמו שנים ספורות בלבד לפני זה, שרב הוא אכן השפעה פנימית באופן דהבנה והשגה, ודווקא מלך הוא הוא בחי' ההשפעה שלמעלה מהשגה ובאופן מקיף, וא"כ השאלה - כיצד שייך שיהי' בעולמות המשכה מצד ובמציאות התחתונים בפנימיות, אפי' לא היתה מתחילה, מאחר והשפעה בבחי' מלך היא אכן השפעה באופן מקיף ולא בפנימיות,

ודוקא מצד ואחרי "הוספת" רבינו פה, שרב - שענינו המשכה פנימית, משפיע גילוי שלמעלה מהעולמות, שלכן נמשך באופן דראי' דוקא ולא בהשגה, אזי מתעוררת השאלה והבנין במאמר כיצד שייך שגילוי זה ימשך בעולמות מצד מציאותם - ועי' הביאור בזה בארוכה בס"ח וט', וק"ל.

ובאמת דעד"ז הוא בנוגע לאריכות הביאור בסעי' ה' וו', דלעת"ל יהי' גילוי אלוקות באופן דפשיטות, שפירושו של דבר שגילוי אלוקות הוא בפשיטות הוא, שהגילוי אינו מצד למעלה, דאז הגילוי הי' באופן דהתחדשות, מאחר שהאדם מצד הגדרים שלו אינו שייך לגילוי אלוקות, אלא הגילוי הוא מצד האדם עצמו, היינו שמצד הגדרים שלו ישנו הענין דאלוקות בפשיטות, ובסגנון אחר: שהגילוי הוא בפנימיות ולא באופן מקיף. ומבואר בסעי' ו', דאלקות בפשיטות - ראי' באלקות - הוא דוקא בדרגה דאלקות שלפני הצמצום.

והרי גם זה יתכן רק אם נלמד (כה"ויש להוסיף הנ"ל) שהגילוי אלוקות לעת"ל שבחי' ראי' נכלל בבחי' רב - היינו שנמשך בפנימיות, ולכן ג"כ יהי' בפשיטות. משא"כ אם הי' נכלל בבחי' מלך, הרי הגילוי גם לעת"ל יהי' מצד למעלה וממילא בבחי' מקיף, וממילא מובן שאינו בפנימיות.

א.

במאמר ד"ה ונחה תשכ"ה, מבאר רבינו - ומיוסד על המשך חה"פ תש"ט - בארוכה כיצד העבודה בזמן הגלות דוקא פועלת המשכת ב' הבחי' דרב ומלך שיגלה משיח לעת"ל, בתחילה מבאר רבינו (סעי' ב' וג') כיצד ממשיכים את הגילוי דמלך, ומסעי' ד' ואילך מבאר רבינו כיצד ממשיכים את בחי' רב.

ובביאור העבודה להמשיך בחי' מלך, מבאר רבינו שהוא ע"י העבודה שבבחי' מדת הנצח דוקא. והיינו משום, שבזמן הגלות, ובפרט בגלות זה האחרון כשאין גילוי אלוקות כלל, הנה לא קיים ענין הראי' באלוקות - המביא לידי ביטול פנימי, בחי' השתחוואה, וגם לא השגה באלוקות באמיתית, וממילא לא שייך גם הביטול חיצוני - בחי' כריעה, וע"כ העבודה עכשיו היא בבחי' הנצח, היינו עבודה מתוך קב"ע וביטול שלמעלה מטו"ד.

וממשיך רבינו, דזה שהעבודה דמדת הניצחון שייכת עדיין, על אף חושך הגלות כו', הוא מפני שמדת הניצחון נובעת מעצם הנשמה, ומאחר והעצם של יהודי תמיד קיים בשלימות, לכן גם מדת הנצחון - היינו הכח לעמוד בתוקף נגד כל מונע ומעכב על תורה ומצוות, ג"כ קיימת ושייכת בכל התוקף.

וממשיך ומבאר כיצד עבודתינו ממשיכה ג"כ את בחי' רב, ונקודת הביאור היא, שרב ענינו המשכת וגילוי אלוקות באופן פנימי, ולא רק באופן דהשגה, אלא באופן דראי' שלמעלה מהשגה, וזה נפעל ע"י עבודתינו באופן דמסנ"פ דוקא - היינו ע"ד הנ"ל בנוגע לעבודה שמצד בחי' הנצח. ובסעי' ז' מבאר רבינו שהמשכה פנימית לעת"ל פירושה המשכה באופן ד"וראו כל בשר כי פי הוי' דיבר", וכמבואר בהע' 59, דהיינו, שלעת"ל הגילוי אלוקות יהי' מצד טבע התחתון (והבשר) גופא.

וממשיך רבינו בס"ח ומקשה, דלכא' כיצד אכן שייך שגילוי זה - שלא הי' יכול להיות בהתהוות העולמות, אלא הי' צורך לצמצמו, ויוכל להתגלות לעת"ל מצד התחתון גופא?! ובלשון המאמר: "היאך אפשר שהמציאות דעולמות (ועאכו"כ המציאות דבשר גשמי) תהי' באופן שבמציאותה יהי' בה גילוי אלוקות"¹.

1) היינו, דהשאלה היא לא באופן כללי - כיצד יתכן שיהי' גילוי בל"ג שלמעלה מהעולמות בעולמות (וקושיא זו מתורצת כבר מיד בריש המשך תרס"ו (עמ' ד') עפ"י המשל דרב ותלמיד, ובעוד מקומות בחסידות (עי' לדוגמא - ד"ה פדה בשלום תשכ"ו, סעי' י"א. ד"ה באתי לגני תשל"א סעי' י"א וי"ב. ובכ"מ)).

אלא כאן השאלה היא כבפנים - כיצד שייך לומר שגילוי זה הוא מצד ענינו דהעולם - ויתירה מזו: מצד העלם העולם - שהוא הרי מגדרי העולם (ועייג"כ בארוכה בלקו"ש ח"ז, שמיני א' (ממאמר זה), סעי' ו' - ח', דמפורש שם שכן היא השאלה), ואכמ"ל.

וממשיך רבינו ומבאר, שהוא מאחר ובאמת אמיתית מציאות העלם גופא הוא מה שענינו להביא לידי גילוי, ועפ"י דיוק לשון הידוע - "ירידה לצורך עלי", וממילא מובן, שגילוי זה אינו באמת היפך מציאות העולמות, אלא בפנימיות הוא ענינם גופא, וגם עתה.

ובסעי' ט' מבאר רבינו שלכן רואים אנו, שההעלם גופא מעורר את כח המסנ"פ, דמאחר וזהו פנימיות תוכן ההעלם, ה"ז מתבטא ג"כ בפועל בכך שההעלם גופא מאנט און רופט ארויס את כח המסנ"פ של היהודי, וזה (וע"י לימוד פנימיות התורה - כמבואר בסעי' יו"ד ובהע' 65) פועל שהגילוי לעת"ל יהי' בפנימיות.

ב.

והנה כנ"ל, המבואר במאמר זה מיוסד על המשך חה"פ תש"ט, והנה בהמשך הנ"ל (בתחילתו) מבאר כ"ק אדמו"ר הרי"ץ שבזמן הגלות עבודת ה' היא בשתי עבודות כלליות, העבודה במדת הנצח ובמדת ההוד, ובביאור העבודה דמדת ההוד מבאר בסעי' ב', שיש בזה ב' אופנים, כריעה והשתחוואה, התלויים בהתבוננות שמתבונן ובענין שאותו משיג, ובוזה היא העבודה בזמה"ג.

ובסעי' ה' ממשיך ומבאר, דהטעם לזה שעבודה בבחי' הנצח שייכת בזמה"ג למרות ההעלם וההסתר, הוא מפני שמדת הנצח מושרשת בעצם הנפש, ועפ"י הכתוב "וגם נצח ישראל לא ישקר גו'", היינו, שבעצם לא שייך שינוים, וממילא גם בנצח כו', עיי"ש.

ואח"כ ממשיך (בסעי' ז') ומבאר, דעד"ז ג"כ במדת ההוד, שענינה הוא "מה שמודה", לא מצד הבנה והשגה כלל, אלא ביטול שלמעלה מטו"ד, וממילא שייכת גם בזמה"ג, ובלשון המאמר - בסוף סעי' ט': "אבל להגיע בבחינת ההעלם העצמי דאוא"ס דהיינו בחינת עתיק זה א"א כ"א ע"י בחינת הודאה לבד, דהודאה אינו בחי' השגה כלל, כ"א מה שמודה כו' דבוזה מגיע דוקא בבחינת העצמות כו'".

ומזה מובן לכאן, שענין ההודאה אינו מגיע ע"י הבנה והשגה או התבוננות, ובפרט דבזמה"ג לכאן לא שייך השגה וכו' לעורר את מדת ההוד, אלא זה עבודה שמצד העצם דווקא, להתבטל ולהודות באופן שלמעלה מטו"ד, וא"כ הוא לכאן לא כמבואר בתחילת המאמר - שהביטול דכריעה שמגיע ע"י השגה, שייך גם בזמן הגלות, וכהלשון בסוף המאמר: "וזהו דבזמן הגלות הנה העבודה הוא בנצח והוד דשרש הנצח והוד למעלה מהמדות ולמעלה מהמוחין שמגיעים בפנימי' הכתר שהוא פנימי' ועצמות א"ס ב"ה".

ובאמת דכן הוא כנ"ל במאמר - המיוסד על מאמר זה - דתשכ"ה, ובלשון המאמר: "הנה גם הביטול חיצוני (ביטול דכריעה), שבא מצד השגת אלקות (שישנו, בכללות,

גם בזמן הגלות), אינו כדבעי, מכיון שגם ההשגה באלקות שבזמן הגלות אינה השגה אמיתית, ועיקר העבודה שבזמן הגלות הוא בדרך נצחון, כנ"ל, ולכא' הביאור פשוט כמפורש בדברי רבינו (אף שהלשון הוא "כדבעי", "אמיתית" שאינו שלילה בתכלית, ועצ"ע, ועי' לקמן).

ויתירה מזו, דעד"ז הוא ג"כ בהמשך תש"ט גופא, בסעי' י"ד (שבעצם עליו מיוסד ה"חלק ב'" במאמר, מסעי' ד' ואילך, ועי' לקמן), דמבאר שם בארוכה את גודל הירידה בזמן הגלות, ומסיים שהעבודה היא ע"י ". האמונה פשוטה שיש בכא"א מישראל ולהיות סו"מ בתכלית ולדבקה בו ע"י קיום תומ"צ כו', ובכדי להוציא רצון זה מהעלם אל הגילוי, הוא ע"י מדת הנצחון, דהמנגד הוא מגלה כחות העצמי...". הרי דגם בהמשך תש"ט גופא, אינו מזכיר פה שוב את העבודה שמצד בחי' ההוד, אלא מצד בחי' הנצח בלבד.

וא"כ לכא' ה"ז ביאור באופן שונה ואחר מהמבואר מיד בתחלת ההמשך - דהודאה שעפ"י טעם ודעת, כריעה, שייכת בזמן הגלות.

ע"כ המובן בפשטות מהמשך הענינים בהמשך תש"ט, ומאמר ד"ה ונחה תשכ"ה.

ג.

אולם באמת הא גופא צריך ביאור, דסוכ"ס ביאר לפני"ז בריש ההמשך שמדת ההוד - היינו עכ"פ ההודאה והביטול לאלוקות, אכן שייכת גם בזמן הגלות - מפני שמדה זו מושרשת ג"כ בעצם הנפש ע"ד במדת הנצח, וא"כ מדוע אכן אינו מביא בסעי' י"ד הנ"ל, ועד"ז רבינו במאמר דתשכ"ה, את העבודה שמצד בחי' ההוד?!

וע"כ נראה לבאר שישנו הבדל בפרט אחד בין מדת הנצח ומדת ההוד - עכ"פ בנוגע להענין המבואר במאמר זה - ונחה תשכ"ה, שלכן אינו מביאו כאן, וכדלקמן:

דפשיטא שמה שאנו אומרים שמדת ההוד שייכת בזמן הגלות, אין הכוונה שהחושך וההעלם דהגלות גופא מגלה ומעורר את מדת ההוד והביטול לאלוקות, אלא הכוונה, שמצד עצם הנשמה, וההתקשרות עצמית של יהודי להקב"ה, הנה בכל מעמד ומצב גם בגודל החשך וההעלם, עכ"ז עדיין שייך שיהודי יעורר ויגלה בעצמו את הביטול להקב"ה שלמעלה מטו"ד.

משא"כ מדת הנצח, היינו כח המסנ"פ של יהודי שלמעלה מטו"ד, אין זה רק שעבודה זו שייכת בזמן הגלות, אלא יתירה מזו, שההעלם והחשך גופא מעורר ומגלה את כח המסנ"פ - כמבואר בארוכה בסוף המאמר.

והנה, רבינו במאמר מבאר כיצד: (א) עבודתנו עתה ממשיכה את הגילוי דרב. (ב) כיצד גילוי זה ימשך באופן שיתגלה מצד מציאות התחתונים גופא. ונתבאר לעיל

דנקודת הביאור בפרט הב' היא, שבאמת מציאות ההעלם גופא הוא להביא לגילוי. וממשך רבינו ומבאר שזה מתבטא בכך שהגלות וההעלם גופא מעורר את כח המסנ"פ של יהודי, דהוא מפני שענין ההעלם הוא להביא לגילוי. היינו שהייחודיות דהעבודה דמדת הנצח והמסנ"פ היא בכך שההעלם גופא הוא מה שמעוררת את עבודות אלו.

ועפי"ז לכא' פשוט, שאין כאן מקום להזכיר את העבודה בזמה"ג שמצד בחי' ההוד, מאחר וכן"ל, העבודה דבחי' ההוד אינה עבודה שהגלות גופא מעוררת, אלא שגם בזמן הגלות יהודי שייך לעבודה זו, ומאחר והמכוון כאן הוא לבאר כיצד ההעלם גופא גורם ומביא את הגילוי, מובן מדוע אינו מזכיר את העבודה שמצד מדת ההוד.

ומדויק ביאור זה גם בהמשך תש"ט, דהלא כל הביאור והדיוק בסעי' ד' במאמר רבינו - ששם מתחיל הביאור בנוגע לבחי' רב, מיוסד על לשון סעיף י"ד בהמשך תש"ט, על כך שמביא שם במאמר את הדוגמא מירידת הנשמה למטה, וכסיום הלשון שהובא לעיל: "ובכדי להוציא רצון זה מהעלם אל הגילוי, הוא ע"י מדת הנצחון, דהמנגד הוא מגלה כחות העצמי...", היינו שגם בהמשך תש"ט נמצא ענין זה שהחידוש דהגילוי לעת"ל הוא, שההעלם גופא מביא וגורם את הגילוי, ולכן בסעי' י"ד אכן אינו מזכיר את העבודה שמצד מדת ההוד.

ד.

אמנם באמת עדיין יוקשה: (א) דהרי כ"ז מבאר מדוע אין מקום לעבודה דמדת ההוד בחלק הב' דהמאמר, אולם סוכ"ס יוקשה מדוע אין רבינו מביא את ענין ההוד (היינו ענין הביטול וקב"ע שלא עפ"י השגה אלא למעלה מטו"ד) בסעי' ב' במאמר, דשם מדובר אודות המשכת בחי' מלך, ושם לא נוגע לכא' מה מביא וגורם את התעוררות המדה והעבודה, וא"כ מדוע שם לכא' הול"ל להזכיר את עבודה זו ג"כ (ובדא"פ הי' אפ"ל שהוא מחמת סוף המאמר - אולם ראה קושיא ב')?

ו(ב) בהמשך תש"ט, בסעי' י"ח - י"ט, מבאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ בארוכה, שבמדת ההוד ישנם ב' בחי', הוד והוד שבהוד, הוד ענינו הודאה שמצד ועפ"י הבנה והשגה, והוד שבהוד ענינו הביטול וקב"ע לא מצד השגתו, אלא מפני שיועד שכן האמת, ומצד התקשרותו העצמית להקב"ה מתבטל אליו. ובקיצור שבסוף סעיף י"ח נכתב: "קיצור. גם ההודאה שוה בכל עת ושרשה בעצם הנפש, ובפרט הודאה דהודאה. יבאר ענינה וענין ההודאה שע"פ טו"ד. יביא דוגמא מהאמונה פשוטה שישנה בכא"א ובכ"ע, וסיבתה דמזליהו חזי". עכ"ל. ומשמע מלשון הקיצור שגם הביטול דהוד שמצד הבנה והשגה שייך בזמה"ג - מצד שמושרש בעצם הנפש, ורבינו כותב במפורש בסעי' ב', שהביטול דכריעה - שהוא הוא ענין ההודאה שבהקדמת

ההשגה לא שייך בזמן הגלות (דמהביאור בראשית ההמשך - המובא לעיל, לא נראה שיש להקשות כ"כ, דמשמע כנ"ל בארוכה שאח"כ חוזר ומבאר באופן אחר, ועד"ז מלשון הפנים דסעי' י"ח גם לא משמע שעבודה זו שייכת בזמה"ג, אמנם מהקיצור אכן משמע כן, ובנוסף לזה בי"כ תשאר עדיין קושיא א' דלעיל)?

(אך אולי אפ"ל הביאור בזה, דחדא מתרצתא בחבירתה, דהרי גם רבינו בעצמו לא שולל לגמרי את ענין הכריעה, אלא כותב שאינה "כדבעי" - וכנ"ל, וא"כ י"ל שאכן רבינו כן נותן איזה מקום לומר שגם בזמן הגלות שייכת העבודה דמדת ההוד. אולם הא גופא צ"ל, כיצד התקשרות עצמית זו של יהודי להקב"ה המושרשת בעצם הנפש, גם מביאה לכך שיהי' לו בזמה"ג איזה השגה באלוקות, דמאי שנא זה מכל שאר כוחות הנפש שעפ"י טו"ד, שמבאר בהמשך תש"ט בארוכה שאינם שייכים בזמן הגלות).

[ולהעיר מלשון כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע, בספה"מ תרס"ח, עמ' קס"א (המצויין בהערת רבינו בהמשך תש"ט), וז"ל: וזהו עיקר העבודה בזה"ג הזה בבחי' נו"ה דוקא לעמוד בכל תוקף נגד כל מונע ומעכב כו', ואף שאינו מבין ומשיג מ"מ יהי' בבחי' הודאה וכענין לכתן אחרי שכך יאתה לו כו' כנ"ל, או בבחי' הודאה דהודאה מצד שהאמת כן הוא כו' ויהי' בבחי' ביטול בהודאה זוכר כנ"ל. . וזהו עיקר העבודה בגלות האחרון בבחי' נו"ה דוקא. . עכ"ל.

ולכאו' ברור מלשון זה, שגם בחי' הודאה סתם אינה עפ"י טו"ד (ועייג"כ בד"ה וספרתם לכם תשי"א, ג"כ עד"ז), וכך גם בכל המאמר ההוא - ראה בלשונות בעמ' קנ"ט - ס', שענין ההודאה (בכללותו עכ"פ) הוא דוקא עבודה שלא עפ"י הבנה והשגה].

ועצ"ע בכ"ז.



מצות צריכות כוונה בשיטת הרמב"ם ובדברי אדה"ז

הת' יוסף חיים שיחי' זינגער
תלמיד בישיבה

כתב הרמב"ם בהל' חומ"צ פ"ו ה"ג: "אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו, אכל כזית מצה והוא נכפה בעת שטותו ואחר כך נתרפא, חייב לאכול אחר שנתרפא, לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהיה פטור מכל המצוות".

והה"מ פירש שיסודו מהסוגיא בר"ה: "...בראש השנה פ' ראוהו בית דין (דף כ"ט ע"א) שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה יצא כפאו מאן אילימא כפאו שד והתניא עתים חלים עתים שוטה כשהוא חלים הרי הוא כפקח לכל דבריו כשהוא שוטה הרי הוא כשוטה לכל דבריו אמר רב אשי לא צריכא שכפאוהו פרסיים וכו' ע"כ. ופסק רבינו כן".

אלא שכתב שהרמב"ם סובר כן רק במקרה זה: "...כיון שהוא יודע שהלילה הוא פסח והוא חייב באכילת מצה יצא אף על פי שלא נתכוון לצאת ונאנס באכילתה", אבל... אם היה סבור שהוא חול ואכלה או שהיה סבור שאין זה מצה ואכלה לא יצא וזהו שלא הזכירו בגמרא אלו הצדדין. ודברי טעם הן". בפשטות נמצא מזה, שהרמב"ם פוסק שמצות אין צריכות כונה, ולכן אפי' אנסוהו לאכול מצה, אעפ"כ יי"ח.

והנה הרמב"ם כותב בפ"ב מהל' שופר ה"ב: "המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו וכן השומע מן המתעסק לא יצא, נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוין שומע ומשמיע". ולכא' נראה מזה שפסק הרמב"ם דמצוות צריכות כוונה ולכן אינו יוצא אא"כ נתכוונו השומע והמשמיע לצאת יי"ח.

ולכא' סותר פסקו, דבהל' חומ"צ נראה שפוסק שמצות א"צ כוונה, ובהל' שופר פוסק שצריכות כוונה.

ובהה"מ שם תמה כן: "ואני תמה בדברי רבינו שהוא פוסק פרק ששי מהל' חמץ ומצה שאם אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו עכו"ם שיצא ידי חובתו וזה נראה בגמ' שהוא כדעת מי שאומר מצות אין צריכות כונה שכך שנינו שם... וא"כ היאך פסק כאן רבינו שמצות צריכות כונה והצריך כאן כוונת שומע לצאת וכוונת משמיע להוציא. ולא מצאתי בזה תירוץ נאות לדעתי,

...רק שנאמר שרבינו סובר דהא דכפאוהו ואכל מצה אינה תלויה בדין השופר ואולי שהוא סובר שכיון שאין אדם עושה מעשה בתקיעת שופר אלא השמיעה ואפילו התוקע עיקרו השמיעה לפיכך צריך כונה משא"כ באכילת מצה ורבה הוא שהשוה דינן . . עם כל זה אני מסתפק שלא תהיה נוסחת רבינו האמיתית שם גבי מצה לא יצא שכן נראה מן ההלכות ולא ראיתי מי שחלק בין מצוה למצוה בדין הכונה".

היינו, שמחלק בין מצוה שהאדם עושה המעשה בעצמו שבזה מועיל אפי' אם לא התכוין, אבל בשופר שעיקרו הוא השמיעה אינו יוצא בלי כוונה. ומסתפק דילמא נוסח הרמב"ם הוא שגם בכפאוהו פרסיים אינו יוצא, כיון שלא ראה מי שחילק בין מצוה למצוה לענין כונה.

ובכס"מ שם מביא את תי' הר"ן לזה: "...ולא פליגא ידידיה אדידיה דס"ל דבתקיעת שופר כיון דחזינן דרבי זירא אמר לשמיעה איכוין ותקע לי נקטינן דצריך כוונה אבל בכפאוהו ואכל מצה כיון דלא חזינן בגמ' מאן דפליג עליה בהדיא לא דחינן לה דאע"ג דבתקיעת שופר לא יצא הכא יצא שכן נהנה כדאמרין בעלמא המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה ובגמ' נמי עבדינן צריכותא ממצה לשופר הילכך אף על גב דשופר מידחיא דקי"ל צריך כוונה בכפאוהו ואכל מצה נקטינן דיצא עכ"ל".

היינו שמיישב שמקור הרמב"ם הוא שפירש כוונת הגמ' במס' ר"ה: שלענין אכילת מצה פוסקים כאבוב דשמואל, ולענין תקיעת שופר פוסקים כדברי ר' זירא בהסוגיא שם, דבעי כוונה, וההסבר בחילוק זה: דהמצה דהוא מצוה דאכילה, א"צ לזה כוונה, ע"ד שפוסקים לענין איסורים, שהמתעסק בחלבים חייב "שכן נהנה".

והנה לכא' יש להעיר בזה: שאמנם י"ל שדברי הרמב"ם מתאימים עם הסוגיא דר"ה (דאפשר ללמוד מיניה שישנו חילוק בין מצות דאכילה ובין שאר המצות), אבל לכא' אין שיטה זו מתאימה לפשטות סוגיית הגמ' בפסחים קי"ד ע"ב - קט"ו ע"א, דאיתא שם להדיא לענין מצות אכילת מרור שריש לקיש סובר "מצות צריכות כוונה", ולכן כשאוכל מרור בטיבול ראשון, מחוייב לאכול עוד אחר המצה כדי לצאת מצות מרור, דעדיין לא יצא, כיון שלא כיון בטיבול הראשון לשם מצות מרור (אלא לטיבול להיכר לתינוקות).

והגם שבהמשך הביא הגמ' שם ברייתא "אכלו בלא מתכוון יצא", מ"מ הובא שם שר' יוסי סובר שלא יצא כשלא כיוון לצאת, ובמסקנת הגמ' שם איתא בנוגע לנוסח הברכה כשאוכל מרור לטיבול ואח"כ אוכלו אחר המצה, שמברך "על אכילת מרור", כשאוכלו לאחר המצה, ומוכרח לומר לשיטתו שעדיין לא יצא יי"ח, (דאל"כ הויה ברכה לבטלה), וכמ"ש התוס' שם ד"ה אמר רב הונא שסובר "מצות צריכות כוונה",

ובהמשך הסוגיית הובא שם דעת רב חסדא, שחולק על ר"ה, אודות זמן ברכת אכילת מרור, שהוא בטיבול ראשון, משום סברא "דלאחר שמילא כריסו חוזר ומברך עליה..." , ומבארים התו' שם ד"ה מתקיף לה, שגם רב חסדא סובר מצות צריכות כוונה, שלכן הוצרך לחדש סברא חדשה שאין לברך קודם אכילתו השניה כיון שכבר אכל לפני המצוה (ומבארים שם בהמשך היאך מועילה הברכה שמברך באותה שעה, עבור אכילתו אחר זה, שאז הוא מקיים את (עיקר) המצוה), שאם היה סובר מצות א"צ כוונה, הול"ל שאין לברך אאכילתו השניה, משום שברכתו לבטלה, כיון שיצא באכילתו הראשונה.

ובסיכום הגמ' שם איתא: "והילכתא כרב חסדא" לענין זמן אמירת הברכה.

וא"כ נמצא לדעת התוס' שם, שהאמוראים המוזכרים שם סוברים בוודאות דמצות צריכות כוונה, ואפי' במידי דאכילה (וכפי שאכן כתבו התוס' עצמו שם בסוף דבריהם, שלכן אין להוכיח ההלכה באכילת מרור ממה שאין יוצא תקיעת שופר כשלא נתכוון, כיון שיש לחלק ביניהם, ואעפ"כ פסקו האמוראים הנ"ל, שגם באכילה מצות צריכות כונה).

וא"כ צ"ע ובידור היאך מפרש ההרמב"ם סוגין דידן, שלא יסתור לסוגיין דר"ה, שאפי' אם נפרש סוגיין דר"ה כהר"ן (לחלק בין מצוה דאכילה ושאר המצות), מ"מ בסוגיין דידן יוצא שאין לחלק ביניהם וגם במצות דאכילה צריך כונה.

והנה אפשר לפרש: שהרמב"ם לומד סוגיין ע"ד דברי המאירי, שהם למדו שר"ח אכן סובר דמצות אין צריכות כונה, במידי דאכילה, וזה גופא כוונתו במה שאמר "לאחר שמילא כריסו, יחזור ויברך", "לשון גוזמא נקיט", ובלשון המאירי: "...והשיבו רב חסדא וכי לאחר שמלא כרסו ממנה יחזור ויברך עליה שהוא סובר מצות אין צריכות כונה וכבר יצא בראשונה שאלמלא טעם זה אין מלוי הכרס מפקיע שלא לברך עליה בזמן חובתה..." , ואולי כן למד גם הרמב"ם בכוונת הגמ', ולכן פוסק כסוגיין דר"ה, וגם סוגיין דפסחים אינו סותר לזה, כיון שר"ח (שהגמ' מסיק ד"הילכתא כוותיה" לענין זמן הברכה) סובר ג"כ "אין צריכות כונה" גם במצות דאכילה¹.

והנה, אולי יש להציע מהלך אחר בשיטת הרמב"ם לפי מהלך הר"ן, וכפי הצעת רבינו הזקן בזה: דהנה רבינו אכן פוסק בסי' תע"ה סכ"ח כדברי הרמב"ם בהל' חומ"צ:

(1) ויש לציין שהמאירי שם מקשה ההיפך מקושייתנו: היאך פסקו כמה שמצות "צריכות כונה", והרי בסוגיין סובר רב חסדא "אין צריכות כונה", (כפי פירוש) והרי הם עצמם פסקו כרב חסדא?! ובלשונו: "...ואחר שכן ראוי לתמוה על גדולי הפוסקים שפסקו צריכות כונה ופסקו כרב חסדא, ויראה לי, שלדעתם כוונת רב חסדא לומר אחר שמלא כרסו במרור שאינו של חובה אלא הערה לתינוקות, יברך בה ברכת חובה וטעם זה אף למצות צריכות כונה ראוי לאמרו, אלא שעיקר הדברים כדעת ראשון, וממה שראינו לריש לקיש בפירוש משנתינו כמו שכתבנו".

"אכל מצה בלא כוונה שלא נתכוין לצאת ידי חובתו באכילה זו יצא ולא אמרו שכל המצות שעשאן שלא במתכוין דהיינו שלא נתכוין לצאת ידי חובתו בעשייה זו לא יצא ידי חובתו אלא במצות שאין בהן הנאת הגוף כלל, כגון קריאת שמע (בסי' ס') ותקיעת שופר (בסי' תקפ"ט) ונטילת לולב (בסי' תרנ"א) וכיוצא בהן שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים המצוה כלל שאינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה, אבל מצות התלויות באכילה כגון פסח מצה ומרור וכיוצא בהן כיון שיש בהן הנאה לגוף אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו יצא ידי חובתו שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה והרי זו נקראת אכילה ונמצא שקיים מצות האכילה.

ולפיכך אפילו לא רצה לאכול מצה וכפאוהו נכרים או לסטים לאוכלה יצא ידי חובתו באכילה זו כיון שבעל כרחו נהנה ממנה גופו", עכ"ל.

וניוצא, דרבינו פסק להדיא כחילוק הר"ן בשיטת הרמב"ם, ומוסיף ביאור והגדרה: שבאכילה ש'נהנה בעל כרחו' "הרי זו נקראת אכילה" אפי' אין לו כוונה, משא"כ בשאר המצות, כשאינו מכוון לזה, חסר לזה שם "עשייה" מצוה זו, ונחשב "כמתעסק בעלמא" שחסר בזה בחלות שם עשיית מצוה.

דנמצא, דאכן פוסק להדיא כחילוק הר"ן בשיטת הרמב"ם, ולענין הצעתו ופסקו בסוגיא דאכל מרור לטיבול ראשון כותב לפני' בסכ"ב: "...יברך עליהם על אכילת מרור כשמטבילים... ואין צריך לאכול מהם כזית, ואח"כ אחר שאכל הכזית של אכילת מצה יטביל כזית מרור בחרוסת ויאכלנו בלא ברכה שאי אפשר לו לברך על אכילה זו אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מרור כיון שכבר אכל ממנו קודם לכן, ואף שמפסיק הרבה בין ברכת על אכילת מרור להכזית מרור שאוכל אחר המצה אין בכך כלום כיון שמיד אחר הברכה טעם מעט מהמרור² הרי התחיל במצוה ואין כאן הפסק בין הברכה לתחילת עשיית המצוה". ומבואר דרבינו פסק את ההלכה כרב חסדא (שמברך לפני אכילתו הראשונה), אע"פ שאינו יי"ח אלא אחר אכילתו הב' אחרי המצה, על דרך ביאור התוס' שהטעם שמועיל הברכה ואין כאן הפסק, כיון ש"התחיל במצוה" כשאכלו בפעם הא' (לשם טיבול).

ואעפ"כ פוסק ומבאר בההמשך: שאינו יי"ח מרור באכילתו הראשונה, כשאכלו לשם טיבול להתמיה התינוקות, אע"פ שפסק בעצמו שבמצות דאכילה א"צ כוונה! כנ"ל, ובלשונו: "ומכל מקום אפילו אכל כזית מרור או יותר בטיבול שקודם אמירת ההגדה אף על פי כן צריך לחזור ולאכול כזית אחר אכילת מצה, לפי שהאכילה הראשונה אינה אלא כדי להתמיה התינוקות ובאכילה השניה הוא שיוצא ידי חובת

(2) שהרי קיום החפצא דהמצוה אע"ג דלא יצא ידי חובתו, ואכ"מ להאריך בזה, וראה בס' רשימת שיעורים, סי' פ"ג שהאריכו בזה.

מרור שכך היא המצוה לכתחילה שלא לצאת ידי חובת מרור קודם שיצא ידי חובת מצה שנאמר על מצות ומרורים.

דנראה מדבריו שמפרש הלכה זו (ודברי רב חסדא!), שכיון שלכתחילה הוי המצוה שיצא ידי חובתו באכילתו שלאחרי המצה, לכן נכלל בזה ש"כן הוא המצוה לכתחילה" ש"לא לצאת י"ח מרור קודם שיצא חובת מצה", והיינו: דאכן הוא מתכוון להדיא³ שלא לצאת במרור הא' קודם שיצא חובת המצה, וכשמכוין להדיא שלא לצאת, אינו יוצא אפי' במצות דאכילה! (כדעת כמה ראשונים)⁴.

ונמצא מכ"ז: שאכן יש לפרש בדעת רב חסדא (וכן בדבר הונא), שאכן סובר דמצות דאכילה אין צריכות כוונה, (וכסוגיית דר"ה להצעת הר"ן בדעת הרמב"ם), אלא שלדעתו בנידו"ד הרי"ז נחשב כאילו כיוון שלא לצאת, ולכן אינו יוצא בעל כרחו באכילתו הראשונה.

ויש לומר שיסוד דברי רבינו הזקן לפרש כן בדעת ר"ח (ורב הונא) בסוגיית הגמ', אפשר העמיסו בדחיית הגמ' דעת ר"ל בהתחלת הסוגיא: שעל מה שאמר ר"ל "...זאת אומרת מצות צריכות כוונה. כיון דלא בעידן חיובא דמרור הוא דאכיל ליה - בבורא פרי האדמה הוא דאכיל ליה, ודילמא לא איכוון למרור - הלכך בעי למהדר לאטבולי לשם מרור", דאי סלקא דעתך מצוה לא בעיא כוונה - למה לך תרי טיבולי? והא טביל ליה חדא זימנא!", ע"ז דוחה הגמ': "ממאי? דילמא לעולם מצות אין צריכות כוונה, ודקאמרת תרי טיבולי למה לי - כי היכי דליהוי היכירא לתינוקות".

דאולי נתכוון הגמ' לומר שהטעם לתרי טיבולי "כי היכי דתהווי היכירא לתינוקות" היינו, שהטיבול הראשון הוא בוודאות⁵ אך ורק להתמיה התינוקות, ולא

(3) או שיש כעין אומדנא דמוכח דהוי כאילו היה מתכוין להדיא שלא לצאת באכילה הא', כיון שרוצה לעשות המצות לתכחילה כדין (התורה, או אפי' אם הוא רק דין דרבנן).

(4) ויש להוסיף הסבר במה שאינו יוצא כשרוצה שלא לצאת אפי' במצות דאכילה, לפי ביאור דברי רבינו בהלכות אלו: שמה שאינו יוצא כשלא נתכוון הוא משום ש"אין זה נקראת עשייה" של מצוה, אלא "כמתעסק בעלמא", משא"כ במצות דאכילה הרי"ז נחשב ל"מעשה מצוה" ו"אכילה" של מצוה בעל כרחו שהגוף נהנה, אבל כשהוא מכוון שלא לצאת, הרי בכוחו להפקיע מעשייה זו שם עשייה של מצוה.

אמנם, אין הכרח לפרש כן, ונוכל לפרש: שהגם שגם כשאינו רוצה לצאת חל על עשייה זו עשייה של מצוה, מ"מ יש דין כללי שאין אדם יוצא מצוה בעל כרחו כשאינו רוצה לצאת המצוה (ומה שיוצא כשכפאוהו לסטים, הוא כשלא רצה לאכול, אבל לא התנגד לקיום המצוה, אבל כשמתנגד לצאת ידי חובתו אינו ידי חובתו בעל כרחו). ואכמ"ל בזה.

(5) ועיין בתוס' שם, ד"ה ודלמא לא איכוון.

לכוונה אחרת כלל, כיון שרוצה "שלא לצאת" עכשיו, אלא אחר שיצא חובת מצה, שאז יטבל המרור פעם ב' ואז י"ח!

ונמצא: שסוגיית הגמ' דחה שיטת ר"ל וסובר שמצות א"צ כוונה, ומה שא"י בפעם הא' משום שכיון שלא לצאת, וא"כ יש לפרש שכן הוא גם שיטת רב הונא ורב חסדא, ואין סתירה מזה לפשטות סוגיית הגמ' בר"ה כפי שביארה הר"ן בדעת הרמב"ם - שהגם שבשאר המצות צריכות כוונה, מ"מ במצות דאכילה א"צ כוונה, ואעפ"כ בנדו"ד אינו י"ח, כיון דהוי כאילו כיון שלא לצאת, כדי לקיים המצוה לכתחילה לצאת המרור אחר שיצא חובת המצה.



איסור בב"ח בבשר טמאה

הת' נחמי' צבי שמעון שיחי' הלוי טורניק
יושב בישיבה

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שלו, עמ"ס כריתות (פ"ג משנה ד') אודות הכלל ד"אין איסור חל על איסור", וז"ל: לפי כלל העיקרים שבידינו אין איסור חל על איסור המשל למה הדבר דומה, כגון שהיה בשר נבילה או בשר בהמה טמאה או חלב שנתבשל בחלב אינו חל איסור בשר בחלב על איסור הנבילה כדי שיהיה האוכל ממנו חייב שני מלקיות אלא א' בלבד, עכ"ל.

ולכאור' משמע מדבריו, שבעצם הי' עובר על איסור בב"ח אכילת בשר בהמה טמאה בחלב, אלא שלפועל אא"פ לחייבו מאחר ו"אין איסור חל על איסור".

אמנם עפי"ז יקשה עליו מפסק המשנה (חולין דף קי"ג) והרמב"ם עצמו בספר הי"ד (הל' מאכלות אסורות פ"ט ה"ג), שבשר בהמה טמאה עם חלב בהמה טהורה (וכן להיפך) מותר לבשלם יחד, ומותרים בהנאה ואין חייבין על אכילתם משום בשר בחלב היינו, דא"ז מהטעם דאין איסור חל על איסור¹, וא"כ ע"כ אין כוונת הרמב"ם שעל אכילת בשר טמאה עם חלב חייב משום בב"ח, אם היו התנאים של איסור חל על איסור (מוסיף, בת אחת, כולל)², וא"כ צ"ב לשונו בפיה"מ דמשמע לכאור' לא כן.

ואולי אפשר לפרש זאת ע"פ המחלוקת בטשו"ע (יו"ד סי' פ"ז סעי' ג') לגבי השאלה האם יש איסור דרבנן באכילת בב"ח טמאה.

דכתב הטור שם, וז"ל: ואינו נוהג אלא בטהורה. . אבל בשר טמאה בחלב טהורה ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה אינו אלא איסור מדרבנן ומותר בבישול והנאה. עכ"ל. וכתב ע"ז הב"י, דלא כיוון הטור, דכלל דין בשר בהמה טמאה בחלב, עם בשר חיה ועוף לגזור על אכילתם כי "כבר הוא אסור ועומד מן התורה משום בשר טמא או משום חלב טמא", וכן כתב ג"כ הדרכי משה ועוד. היינו דכתב דאין צורך לאסור בשר טמאה משום בב"ח, משום שכבר אסורה ועומדת מחמת איסורים אחרים.

והב"ח כתב לתרץ שם שלדעת הטור (והרמב"ם) יש צורך בגזירה דרבנן על בשר טמאה עם חלב, מאחר דיש נפק"מ בדין חתיכה הראויה להתכבד, וחתיכה נעשית

(1) כמו נבילה בחלב עיין חולין דף קי"ג ע"ב, וגם אין בשר טמאה עם חלב אסור בבישול לכולי עלמא וק"ל.

(2) ראה באנציק' תלמודית ערך אין איסור חל על איסור, ובמשנה כריתות פ"ג משנה ד', ופי' הרע"ב שם.

נבילה³ (עיין ש"ך ס"ק ג' שתמה על הב"ח שלא תירץ קושית הב"י, ואין ענין לגזור איסור דרבנן על דאורייתא, אף שיש נ"מ, וכתב דהב"ח לא הבין כוונת הב"י).

הפרישה ג"כ חולק על הב"ח, אמנם מטעם אחר (מהב"י) וכתב: "אין ענין כאן לאסור באכילה משום בשר בחלב כיון שכבר אסור ועומד מן התורה משום בשר טמאה ואין איסור חל על איסור".

זאת אומרת שלא תיקנו רבנן איסור בב"ח על בשר טמאה כי "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון"⁴, וכשם שבאיסורים דאורייתא אין איסור חל על איסור, גם באיסורים דרבנן לא חלים במקום שכבר ישנו איסור דאורייתא.

ועפ"י י"ל, דכוונת הרמב"ם שכולל בשר טמאה עם חלב כחלק מהדוגמאות לכלל דאין איסור חל על איסור - הוא בכדי לבאר את הטעם דאין איסור דרבנן על בב"ח דבשר טמא, שהוא משום ד"אין איסור חל על איסור" - כסברת הפרישה⁵, היינו דא"נ דמדאורייתא אין סברא לאסור (גם לולי הסברא דאין איסור חל על איסור), אולם מ"מ ה' סברא לאסור מדרבנן.

אמנם, עפ"י יש להקשות מדוע באמת האיסור דרבנן של בב"ח לא חל על בשר טמאה, הלא הכסף משנה שהובא בב"ח כתב, דדין חתיכה נעשית נבילה, ודין חתיכה הראויה להתכבד, נחשבים לגבי בב"ח כאיסור מוסף, וא"כ למה נאמר דאין איסור חל על איסור לדעת (הרמב"ם ו) הפרישה⁶ (בכוונת הטור) (להרמב"ם הקושיא היא רק על חתיכה הראויה להתכבד כמו שכתוב בהערה 3)?

(3) זה תלוי במחלוקת רבינו אפרים ורבינו תם האם יש חנ"נ בשאר איסורים, לדעת רבינו אפרים ישנה רק בב"ח. וגם ישנה מחלוקת בין הרמב"ם והרשב"א האם ישנו חנ"נ על בב"ח דרבנן כמו בשר עוף בחלב, לדעת הרמב"ם לא (ראה סימן צ' ט"ז ד'), אבל לדעת הרמב"ם (פס"ו מהלכות מאכלות אסורות ה"ו) שהובא בהב"ח יש חומרת חתיכה הראויה להתכבד על בב"ח דרבנן.

(4) עיין בבית האוצר מערכת א' - י' כלל קי"ז, דלכאורה לפי המבואר ביבמות דף ל"ב ע"ב, דגם בדאורייתא איסורא בעלמא מיהא חייל לקוברו כו', לא שייך דין זה כאן (לפי שסו"ס האיסור חל אבל לא לחייבו מלקות וכדומה רק להמקום קבורה עם רשעים ביותר עבירות), ומשמע מדבריו שאין שייך כלל זה באיסורים דרבנן. אמנם לפי המשך דבריו (שם) "שהסתפקו האחרונים אי מחשב בכה"ג איסור כולל (בהגידון שם) "משמע שכן שייך זה גם באיסורים דרבנן, עיי"ש.

(5) זהו דוחק כי לפי פשטות הלשון שם הכוונה היא רק איסור דאורייתא על איסור דאורייתא - וז"ל: "המשל למה הדבר דומה . . אינו חל על איסור בשר בחלב על איסור הנבילה כדי שיהיה האוכל ממנו חייב שתי מלקיות אלא מלקות אחד בלבד", אבל לאידך גיסא, יש להקשות מדוע מפרט הרמב"ם נבילה כאן (עיין שם להבין הקושי בהלשון).

(6) אפשר לפרש בביאור דברי הפרישה שמשתמש בכלל זה כשם המושאל, וכוונתו בעצם היא כהב"י (כפי שמשמע מהמילים אחרי זה "ועיין בדרישה" והדרישה לא עוסק כלל בסוגיא זו).

ואולי אפשר לבאר זה ע"פ מחלוקת הראשונים באם איסור הנאה על נבילה נקרא מוסיף, לפי תוס' (חולין דף ק"א ע"א ד"ה איסור כולל) זה רק חמור⁷ ולא איסור מוסיף, ולפי הרמב"ם (פיהמ"ש כריתות פ"ג משנה ד' - הנקודה הנפלאה) הנאה היא איסור מוסיף, ואפשר שהרמב"ם סובר כדעת התוס' שדין חתיכה הראוי' להתכבד היא רק איסור חמור ולא איסור מוסיף, לפי שזה גרוע מאיסור הנאה שבזה ישנם הגבלות נוספות בפועל על החתיכה, משא"כ בחנ"נ וחתיכה הראוי' להתכבד רק נוסף חומרא באיסור - בכמה היא הביטול⁸.



(7) דיש מחלוקת תנאים אם איסור חמור חל על איסור, ולהלכה אם האיסור לא מוסיף, כולל, או בת אחת, האיסור אינו חל (כריתות דף כ"ג ע"ב, חולין דף ק"א).

(8) בפיהמ"ש כריתות פ"ג משנה ד' בהנקודה הנפלאה לא קשה להרמב"ם שחנ"נ היא איסור מוסיף רק הנאה, ועיין בנמוקי רי"ב על ט"ז סק"ב, סימן פ"ז, מה שכתב על הראיה שמביא הפרי מגדים מהרמב"ם להש"ך.

בגדר חיוב הסיבה בשי' אדה"ז - עפ"י הגדת רבינו וההבדל בין שתאם חי - לשתאם ללא הסיבה

הת' לוי שיחי' טייכטל
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמרא פסחים דף ק"ח ע"א: "איתמר, מצה צריך הסיבה", ולגבי ד' כוסות נאמר: "השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי, אידי ואידי בעי הסיבה". ואמרינן בגמ' "תא שמע, דאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא, שמע מינה בעי הסיבה, שמע מינה". ושמעינן מהא דמצה וארבע כוסות צריכים הסיבה, ואם לא מיסב צריך לחזור ולהסב, ובטעם חיוב הסיבה במצה כתב רש"י: "כבני חורין שהוא זכר לגאולה".

וממשיכה הגמ' שם בע"ב, "א"ר יהודה אמר שמואל, ארבעה כוסות הללו צריך שיהא בהן כדי מזיגת כוס יפה. שתאן חי יצא, שתאן בבת אחת יצא, השקה מהן לבניו ולבני ביתו יצא. שתאן חי יצא - אמר רבא ידי יין יצא ידי חירות לא יצא". וכתב רש"י בד"ה ידי יין יצא: "ששתה ד' כוסות", ובד"ה ידי חירות לא יצא כתב: "כלומר אין זו מצוה שלימה", והרשב"ם הוסיף שהוא מאחר ואין חשיבות אלא ביין מזוג.

והיוצא מכל זה, דאם לא היסב בשעת ד' כוסות ואכילת מצה (כזית הראשונה עכ"פ) צריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבה, דלא יצא כלל י"ח מצוותם, אבל בשתה יין חי, היינו, בלא מזיגה, אע"פ שידי חירות לא יצא אינו צריך לחזור ולשתות אותם במזיגה¹.

ויש לבאר לכאן ההבדל שבין החיסרון בהסיבה והחיסרון דמזוג, אף דלכאן שניהם הם ענין של חירות, וא"כ מדוע דוקא הסיבה מעכבת משא"כ שיהי' היין מזוג אינו מעכב?

ב.

הנה, להבין זה, יש להקדים מעט בביאור חיוב וגדר הסיבה: דכתב אדה"ז בשולחן בסי' תע"ב סעי' ז', ועד"ז בסי' תע"ב סעי' י"ד, דחיוב ההסיבה הוא זכר לגאולה

(1) להעיר דכ"ז הוא לפילפולא, דלמעשה בזמה"ז, כבר פסקו כל הראשונים והפוסקים, דיין שלנו לא בעי מזיגה כלל, וממילא פשיטא שאי"צ לחזור ולשתות.

והחירות שהוציאנו ממצרים, דבכל דור ודור חייב אדם להראות עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולכן מוטל עלינו להסיב דרך חירות בלילה זה.

אמנם, בהגדת רבינו בקטע המתחיל "הסיבה" כותב רבינו, וז"ל: ויסב אלקים את העם, מכאן אמרו רבותינו אפי' עני שבישראל לא יאכל עד שיסב שכך עשה להם הקב"ה². מהו ויסב שהרביצם כדרכי המלכים רבוצין על מטותיהם³, עכ"ל.

והנה, בפשטות כוונת רבינו כאן לציין את המקור והטעם לענין ההסיבה, ומציין רבינו דהמקור לכך הוא מדברי המדרש - ובב' מקומות - שהקב"ה "הרביץ" והסיב את בני" בעת יציאתם ממצרים.

ולכא' צע"ג, וכי זהו הטעם להסיבה? הרי בשו"ע אדה"ז מפורש שענין ההסיבה הוא זכר לחירות, ולא מפני שכן עשה לנו הקב"ה, ומדוע לא מביא או מציין רבינו לדברי אדה"ז אלו כלל?!

ג.

והנה, לבאר זאת בדא"פ עכ"פ, יש להקדים הביאור שכבר נודע בשער בת רבים, שלכא' מצינו ב' גדרים וענינים במצות וחיוב ההסיבה - (א) הסיבה זכר לחירות. (ב) הסיבה דרך חירות, וכדלקמן:

דהנה כתב אדה"ז בשולחנו בסי' תע"ב סעי' ו', וז"ל: אע"פ שבכל השנה טוב למעט בכלים נאים זכר לחורבן, מכל מקום בליל פסח טוב להרבות בכלים נאים כפי כוחו אפילו מכלים שאין צריך לסעודה יסדרם יפה על השולחן לנוי, זכר לחירות. עכ"ל.

ומיד לאח"ז בסעי' ז' ממשיך וכותב:

"ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים, לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות את עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים שנאמרת בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים, ועל דבר זה צוה הקדוש ברוך הוא וזכרת כי עבד היית במצרים כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד ונפדית ויצאת לחירות, לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות כמו שנתבאר".

היינו, דאדה"ז מביא פה ב' דינים שישנם בלילה זה - ריבוי הכלים וכו', וחיוב ההסיבה, אולם מחלקם לב' הלכות שונות, היינו שהם חיובים שונים - דהנה, בין בטור ובין בשו"ע המחבר, מובאים ב' הלכות אלו כדין וכהמשך אחד ובהלכה אחת (עד"מ

(2) שמ"ר, פ"כ, י"ח.

(3) במדב"ר, פ"א, ב'.

בלשון הטור: "ויסדר שלחנו יפה בכלים נאים כפי כחו, ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות", ובפשטות הלא דבר הוא שחילקם אדה"ז לב' הלכות שונות.

ד.

והנראה בזה, בהקדים: בסעי' ו', בנוגע לחיוב הריבוי בכלים יפים וכו', כותב אדה"ז דהטעם לזה הוא "לנוי זכר לחירות", אולם בסעי' ז' מתחיל מיד בל' "ויכין". בהסיבה דרך חירות", ועפ"י הידוע בדיוק לשונו הוזהב של אדה"ז י"ל, שמלמדנו בזה שבהסיבה ובחיוב לילה זה ישנם ב' חיובים שונים המשתלשלים זמ"ז.

היינו, דהיות ובליילה זה גאלנו הקב"ה ממצרים, חל החיוב על כל איש ישראל לעשות מעשים בלילה זה כזכר לחירות שהי' אז, היינו, שאין זה חיוב על האדם עתה, שעליו להתנהג ולראות א"ע באופן ומצב של חירות, אלא זהו חיוב עליו לעשות זכר לחירות שאירעה אז, וזה נעשה ע"י מעשים שונים המזכירים לו את היציאה ממצרים - עד"מ הריבוי בכלים נאים.

ובנוסף לכך - וכתוצאה מזה, ישנו עוד חיוב בלילה זה, והוא החיוב "לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות", היינו שהאדם צריך לראות א"ע, ולהיות במצב של חירות בפועל ממש, ולא רק לעשות זכר לחירות שאירעה אז, וזה מתבטא בהסיבה "כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים".

ועפ"י זה יובן מדוע אדה"ז מחלק את ב' ענינים אלו לב' סעי' שונים, מחמת והם ב' הלכות וחיובים שונים - אמנם המסתעפים זמ"ז (וכלשון אדה"ז "ויכין כו" - בוא"ו החיבור), אולם בפועל הם חיובים שונים.

אולם מ"מ מובן, דאילו יצוייר שיתכן מצב שלא שייך להסיב באופן ד"דרך חירות", מ"מ עדיין ישאר חיוב להסיב באופן שהוא "זכר" לחירות עכ"פ, מאחר שכנ"ל, כל עיקר ושרש החיוב להסב דרך חירות, משתלשל מהחיוב הכללי בלילה זה לעשות מעשים זכר לחירות, רק שצריך לחזור עד כדי כך שיהי' גם באופן ד"דרך" חירות.

ובסגנון אחר: בהסיבה בליל הסדר ישנם ומתקיימים ב' ענינים: (א) זכר לחירות - שיכול להתקיים גם באופנים אחרים של הסיבה. (ב) דרך חירות - שמתקיים ע"י הסיבה כדרך המלכים והגדולים דווקא.

ה.

ובאמת, דעפ"י יש לבאר כמה וכמה דינים והלכות תמוהות לכאורה שמצינו בפוסקים:

(א) מש"כ בד"מ סי' תע"ב שם: "כתב המרדכי ריש פרק ערבי פסחים דאפילו עני שאין לו כרים וכסתות יסב על הספסל, אע"פ שאינו דרך חירות". ולכא' א"מ מהו החיוב להסיב אם אין זה הסיבה דרך חירות?

אך עפ"י חידושו והגדרתו של אדה"ז שבהסיבה ישנו גם ענין דזכר לחירות, מובן שהעובדה שבעניי אינו יכול להסיב באופן דדרך חירות (וכמדויק בלשון הד"מ) מ"מ עדיין חל עליו החיוב להסיב על הספסל, שבזה עושה עכ"פ זכר לחירות.

(ב) מדוע אכן אין אנו פוסקים כדעת הראב"ה שכיום שאין דרכינו להסב בעת הסעודה, אין חיוב הסיבה כלל (אף שלקולא כן פוסקים כמוהו בכו"כ מקומות), מאחר שאף שכיום לא קיים ענין ההסיבה "דרך חירות" - מאחר שאי"ז הרגילות, מ"מ עדיין יש ענין להסיב - כדי שיהי' "זכר" לחירות, שלזה אין נוגע האם עבור המיסב עצמו זוהי הנהגה של חירות.

(ג) קושיית המהר"ל (בס' גבורות ה', פמ"ח) אודות הסיבת איטר יד, דלהלכה נפסק דאף ששמאלו היא ימין כל אדם, מ"מ יסיב על צד שמאלו דוקא, מאחר ועדיין קיים בו הטעם השני בגמ' להסיבת שמאל, והיא דבהסיבת ימין קיים חשש שמא יקדים קנה לושט כו'. והקשה המהר"ל דלכא' מאחר ואינו יכול לאכול באופן דדרך חירות כשמיסב על ימינו (כלשון הרשב"ם דף ק"ח סע"א) ממילא אין זו הסיבה דרך חירות כלל, ומדוע שיסיב, לכא' שיהי' פטור לגמרי מחיוב הסיבה.

אולם עפ"י הנ"ל מובן באופן נפלא, דאה"נ דהענין ד"דרך חירות" לא יהי' קיים בהסיבה זו, אולם מ"מ עדיין קיים בהסיבה זו הענין ד"זכר לחירות" - שהוא כנ"ל יסוד ושרש חיוב הסיבה באופן ד"דרך חירות".

ועפ"י הקדמה זו יובנו דברי רבינו בהגדה באופן נפלא ממש! דרבינו בהגדה מציין למקור ושרש חיוב הסיבה בליל הסדר, ועפ"י כהנ"ל הרי יוצא, שבש"י אדה"ז עכ"פ, חיוב ההסיבה מקורו ושרשו הוא, בחיוב שעל האדם לעשות זכר לחירות בלילה זה, והדרשה שמביא אדה"ז בסעי' ז' וי"ד, עה"פ בכל דור ודור גו', היא רק לגבי ההוספה שצריך להסיב "דרך" חירות,

וע"כ מביא רבינו שהמקור לחיוב הסיבה הוא - לא מהפס' בכל דור ודור כו' - אלא ממאמר המדרש אודות ההסיבה שהסיב הקב"ה את בני' בעת יציאת ממצרים, שעפ"י זה מובן שההסיבה שמיסב הוא בליל פסח, היא זכר ליציאת מצרים, מאחר שכך התנהג עמם הקב"ה בעת יציאתם ממצרים - שהסיבם והרביצם ע"ד רביצת המלכים על מטותיהם!

[ויש להמתיק ג"כ עפ"י מדוע מביא רבינו את סיום לשון המדרש "ויסב אלקים את העם, מכאן אמרו רבותינו אפי' עני שבישראל לא יאכל כו'", אף שלכא' אינו

נוגע לעניינינו, אלא דבזה מבואר הנקודה הנ"ל, דמהמדרש רואים שעיקר ויסוד דין הסיבה הוא היותו זכר לחירות, וזה מתבטא בכך שגם עני שבישראל מחויב להסיב, אף שפשיטא שאין זה דרך חירות בשבילו להסיב, כיון שאין לו כרים וכסתות, ומסיים המדרש "שכך עשה להם הקב"ה", היינו ע"ד הזכר לחירות שאנו עושים עתה, וק"ל].

ו.

ועפי"ז יובן ג"כ ההבדל שבין שתאן חי, שאינו צריך לחזור ולשתות, ובין השותה את הכוסות ללא הסיבה, שצריך לחזור ולשתות, וכדלקמן:

דהנה, בלקו"ש חי"א, שיחה א' לפרשת וארא, דן רבינו בגדר חיוב הסיבה, ונקודת הדברים שם: דבחייב הסיבה ישנם ב' גדרים: (א) בתור חיוב בפ"ע כזכר לחירות והציאה ממצרים. (ב) כתנאי וגדר בד' כוסות ואכילת מצה וכו'.

ובלשון רבינו: "והנה בכדי לתווך את הענינים הנראים כסותרים זא"ז, יש לומר שישנם בהסיבה שני החיובים: (א) מצוה בפ"ע. (ב) תנאי במצות אכילת מצה וכו'. וכשאוכל כזית מצה וכו' בהסיבה - מקיים הוא המצוה דאכילת מצה כתיקונה ומצות הסיבה המיוחדת בפ"ע; ובמצות ההסיבה כמו שהיא בפ"ע - יש עיקר המצוה והוא באכילת כזית מצה ושתיית ד' הכוסות ו"מצוה מן המובחר" - בשאר כל הסעודה, היינו הידור בהמצוה של הסיבה". ע"כ.

והטעם שהסיבה היא תנאי בשתיית ד' כוסות מבאר שם רבינו בסעי' ה', הוא מכיון שחייבים אלו נתקנו לכתחילה לזכר הגאולה והחירות. וממשיך רבינו ומבאר דזהו מה שהד' כוסות נתקנו כנגד ד' לשונות של גאולה, שזה מדגיש שחייבם הוא לזכר הגאולה ותוכנם מצ"ע הו"ע של חירות, ולכן הסיבה הוא תנאי מוכרח בהם.

ובהע' 32 מציין רבינו המקור לכך מהגמ' פסחים דקי"ז ע"ב, דאיתא שם: "ארבע כסי תקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה", והר"ן שם כתב: "דעיקר משום חירות", וכן הוא בשו"ע אדה"ז סי' תע"ד סעי' ב', דד' כוסות תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמו. אמנם הרשב"ם שם גריס בגמ' ארבע כסי תקנו להו רבנן (סתם) וכל חד וחד וכו'.

היינו, שלפי הר"ן ואדה"ז ד' כוסות עיקר תקנתה היא משום חירות, ולפי הרשב"ם אין עיקר תקנתם משום חרות (אלא משום טעמים אחרים המוזכרים שם בשיחה (כנגד ד' כוסות של פרעה וכו')).

היוצא מכל הנ"ל הוא: דהסיבה ענינה ועיקרה הוא שהיא זכר לחירות, והיא חיוב עכאו"א, ואפי' עני, וא"כ מובן מדוע אם לא היסב כלל, דצריך לחזור ולאכול בהסיבה (וכן היא ההלכה באכילת מצה ובכוס שני, ובעצם כן צ"ל ג"כ בשאר הג' כוסות, אלא דמכיון שבסתם לא כיון שישתה עוד, וא"כ כשנצריכנו לחזור ולשתות בהסיבה, יהא

צריך לברך שוב בפה"ג, וא"כ ה"ז נראה כמוסיף על הכוסות שתקנו חכמים), מאחר
וחסר בעיקר חיוב ותקנת חכמים לעשות זכר ליצי"מ בלילה זה, וכשלא מיסב אפי'
זכר לחירות לא עשה.

אמנם מזיגת היין, הרי היא רק הנהגה ד"דרך חירות" לשתות יין מזוג, וגם ללא
מזיגת היין קיים בשתי' את הענין דזכר לחירות עכ"פ - כנ"ל בארוכה שהיין מצ"ע
ענינו הוא חירות, וממילא מובן מדוע אינו צריך לחזור ולשתות את הד' כוסות בשתאן
חי.

ומדויק הוא בדעת אדה"ז שעיקר מצוות ד' כוסות הוא משום חירות - בלשונו
שכתב שיין ללא מזיגה "אינה מצוה מן המובחר", פירושו הוא שידי יין יצא, היינו,
שקיים מצות ד' כוסות, מאחר ושתאן בהסיבה וא"כ קיים את החיוב דעשיית זכר
לחירות, אמנם ידי חירות לא יצא, היינו לא שאינו קיים את מצות שתיית ד' כוסות
כלל (כמבואר בשיחה בהע' 32 הנ"ל), אלא שאינה מן המובחר, היינו שלא עשה את
מצוה בהידור, מאחר שמ"מ הי' חסר קיום החיוב דשתייתם ב"דרך" חירות, כיון
ששתאן חי.

ודו"ק.



בדברי המהרש"א בביאור המשנה ד"אין חוששין"

הת' זאב שיחי' הכהן כהנוב
תלמיד בישיבה

משנה פסחים, דף ט', רע"א:

אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף.

ובמהרש"א על אתר מפרש (ועפ"י קושיית הגמ'), שיש לחלק את המשנה לב', דהטעם ד"דא"כ אין לדבר סוף", הוא רק בנוגע ל"בית, חצר ועיר", משא"כ בנוגע ל"ממקום למקום", מאחר שבזה יש לדבר סוף, ע"י שיעמיד כמה אנשים שיבדקו את הבית בחזא מחתא, א"כ אין לחשוש שמא גיררה חולדה חמץ בעת שבדוק מקום שאינו בדוק בבית למקום בשכבר נבדק. ועפ"י מבאר, דקושיית הגמ' "טעמא דלא חזינן, הא חזינן כו'", היא רק בנוגע לחשש גרירה "ממקום למקום", דבנוגע "מעיר לעיר וכו'", גם אם חזינן בעכבר שגרר חמץ אין חיוב לבדוק, מאחר ואין לדבר סוף, משא"כ ב"ממקום למקום" הרי יש לדבר סוף - כנ"ל. ועי' בשפ"א על אתר שביאר דבריו בב' אופנים בארוכה.

אולם כו"כ האחרונים (עי' פנ"י, שפת אמת (בתחילת דבריו), וצל"ח בארוכה על אתר) הקשו על המהרש"א דמנין לו לחלק המשנה לב' חלקים, ומבארים דהטעם דאין לדבר סוף הוא אכן גם בנוגע לממקום למקום.

והביאור בזה - דהרי כנ"ל מהמרש"א שתהי' הבדיקה באופן שיש לה סוף - מבואר בשו"ע אדה"ז, סי' תל"ג, קו"א סק"ד בסופו, ועד"ז בסי' תל"ד ס"ה (ועד"ז כתב ג"כ בשפ"א), וז"ל בקו"א שם: ". הכי נמי לא חיישינן שמא יגררו בפסח משום דאין לדבר סוף, שהרי אי אפשר לבער כל חמץ שבעולם, ובתי הנכרים¹ הם מלאים חמץ בפסח ושמא יגררו מהם. אף במקום שאפשר לתקן לא מתקנינן, כמו שאין חוששין

(1) הערת המערכת: להעיר מהחידוש העצום היוצא מדברי אדה"ז כאן, שצריכים לחשוש לחמץ של נכרי הנמצא בביתו, אף שאינו שלו כלל, ולא ממועט מהלמוד ד"שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים כו'", ואולי יש לומר הביאור בזה בדא"פ עכ"פ, דמאחר ולשי' אדה"ז עיקר טעם תקנת הבדיקה הוא מפני החשש שיבוא לאכלו (כדמוכח מכמה מקומות, ואכמ"ל בזה כלל), יש לחשוש גם לחמץ זה אף שאינו שלו, ואינו עובר עליו - כדי שלא יבוא לאכלו, ואכמ"ל.

ועיין בזה (בנידון על איזה חמץ שאינו שלו נפטר) בארוכה בפנ"י על אתר, ובחידושי בדף ה' ע"ב וד' ע"ב.

שמא גררה מזוית לזוית דיש לדבר סוף, משום דא"כ מחצר לחצר כו' ואין לדבר סוף...".

והמשמע ברור מדבריו, דבעצם לומד כהמהרש"א, דאכן הטעם דאין לדבר סוף לא שייך במקרה בדדיקה "ממקום למקום", אולם מ"מ תקנו חכמים, דמאחר ובין כך לא יהי' שייך להגיע לבדיקה בשלימות, דהרי לא יכול לבדוק את כל החצר, עיר וכו', הנה מלכתחילה אין צריך לחשוש ולבדוק גם במקום שיש לדבר סוף - היינו ב"ממקום למקום" - בתוך הבית. ע"כ המבואר במדברי רבינו בשו"ע.

ולכא' יש להוסיף ולהמתיק הענין, שאין זה סתם תקנה, אלא שיש בזה עומק עמוק ביותר, וכדלקמן:

דהנה, מאחר והמציאות היא שלא שייך שכל ישראל יבדקו בעת אחת, ויתירה מזו - כלשון אדה"ז, תמיד יהי' חמץ בבית נכרים (עי' בהערה), א"כ מובן שבעצם גם בדדיקה זו ב"ממקום למקום", אינה באופן שיש לדבר סוף כלל, מאחר ומיד ואחרי הבדיקה יתכן שיכניס עכבר לחדר זה הבדוק חמץ ממקום אחר, וא"כ בעצם גם במקום זה אין לדבר סוף כלל! ולכן תיקנו שאין צורך לבדוק כאן.

וא"כ מובן באופן נפלא הדוחק ללמוד כהמהרש"א (ומובן ג"כ מדוע לא הבינו האחרונים כביאור (עכ"פ הב') דהשפ"א, אף שפשוט הוא) - שאכן רש"י למד אחרת, מאחר וכנ"ל, אליבא דאמת, הטעם דאין לדבר סוף קיים גם בממקום למקום, מאחר ובבית חצר ועיר, אין לדבר סוף - קיים בהם חמץ, וממילא פשוט שאח"כ ג"כ יכנס לבית.

ולהעיר שלכא' לא משמע מדברי אדה"ז שלזה כיוונו דבריו, והא גופא צריך תלמוד, וצ"ב.

ודו"ק.



פלוגתא דר"מ ורבנן

הנ"ל

בפסחים דף י' ע"א: צבור אחד של חמץ ולפניו ב' בתים בדוקין ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי להאי על אי להאי על היינו שני שבילין, דתנן שני שבילין א' טמא וא' טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, רבי יהודה אומר אם נשאלו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו טהורין בבת אחת שניהן טמאין, רבי יוסי אומר בין כך ובין כך טמאין, אמר רבא ואיתימא רבי יוחנן בבת אחת דברי הכל טמאין בזה אחר זה דברי הכל טהורין לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו רבי יוסי מדמי ליה לבת אחת ורבי יהודה מדמי ליה לזה אחר זה.

וברש"י ד"ה ר' יהודה מדמי כתב: וגבי בתים נמי אם באו לשאול זה לעצמו וזה בפני עצמו אמרינן ליה לכל חד אי אתה צריך לבדוק דכיון דבדיקת חמץ דרבנן תלינן לקולא ואמרינן ספקו מותר ואי בבת אחת באו שניהן צריכין בדיקה, ע"ש.

וממשיך בגמ': ספק על ספק לא על היינו בקעה ובפלוגתא דר"א ורבנן, דתנן הנכנס לבקעה בימות הגשמים וטומאה בשדה פלונית ואמר אחד הלכתי במקום הלז ואיני יודע אם נכנסתי באותה שדה ואם לא נכנסתי ר"א מטהר וחכמים מטמאין, שהיה ר"א אומר ספק ביאה טהור ספק מגע טומאה טמא.

וברש"י ד"ה וחכמים מטמאין כתב: וגבי בתים אפי' רבנן מודו דכיון דבדיקת חמץ דרבנן תלינן לקולא, ע"ש.

ובהמשך הגמ': על ובדק ולא אשכח פלוגתא דר"מ ורבנן, דתנן הי' ר"מ אומר כל דבר שבחזקת טומאה לעולם הוא בטומאתו עד שיודע לך הטומאה היכן היא, וחכמים אומרים בודק עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה.

וברש"י ד"ה כל דבר כתב: וגבי בדיקת חמץ אפי' לר"מ אמרינן עכבר אכלה דבדיקת חמץ דרבנן, ע"ש.

ובתוס' ד"ה על ובדק כתב בא"ד: ורש"י פירש דאפי' לר' מאיר אמר אימר עכבר אכלה דבדיקת חמץ אינו אלא מדרבנן, וקשה דהא בהדיא אמר פלוגתא דר' מאיר ורבנן ע"ש. וכן הקשו בכמה ראשונים.

ויש להבין דלמה לא הקשה תוס' קושיא זו גם על שני הדינים שלפנ"ז שגם בהם כתב רש"י דלכו"ע מקילין מכיון דבדיקת חמץ דרבנן והרי בגמ' מבואר דתלוי בפלוגתא. (ועי' בהגהות וציונים וכן הוא בכמה ראשונים שרש"י לא גרס "ובפלוגתא").

וראיתי בחדושי הר"ן ד"ה על ובדק ולא אשכח שכתב: פרש"י ז"ל ובבדיקת חמץ דרבנן אפי' ר' מאיר מודה דתלינן לקולא דעכבר אכלה, ואינו נוח לומר כן דמדאמרינן פלוגתא דר' מאיר ורבנן משמע דבפלוגתא תליא, דהא עד השתא אמרינן היינו שני שבילין היינו בקעה והכא משנינן לישנא אחרינא ואמרינן היינו פלוגתא וכו' ע"ש. והיינו שהר"ן מתרץ קושיא הג"ל, דלעיל מכיון דבגמ' הלשון היא "היינו שני שבילין" ו"היינו בקעה" לכן אינו תלוי במחלוקת ולכו"ע אמרינן דמכיון דבדיקת חמץ דרבנן הקילו בה, ורק כאן דהלשון בגמ' הוא "פלוגתא דר"מ ורבנן" הקשו הראשונים על רש"י דמשמע דתלוי בפלוגתא. (ועי' בהגהות וציונים הנדפס בהוצאות הש"ס החדשות)

אמנם לכאורה יש לעיין בזה, דאח"כ דהלשון בגמ' בדין הראשון היא "היינו שני שבילין", אמנם בדין השני הלשון היא "היינו בקעה ובפלוגתא דר"א ורבנן" וא"כ גם בזה קשה מ"ש רש"י ד"אפי' רבנן מודו דכיון דבדיקת חמץ דרבנן תלינן לקולא", הרי מהגמ' משמע דתלוי בפלוגתא.

ועוד קשה דהנה בפנ"י ד"ה רבי יהודה מדמי לה מדייק בדברי רש"י ד"ה ר' יהודה מדמי דכתב "וגבי בתים נמי אם באו לשאול זה לעצמו וזה בפני עצמו אמרינן ליה לכל חד אי אתה צריך לבדוק דכיון דבדיקת חמץ דרבנן תלינן לקולא ואמרינן ספקו מותר ואי בבת אחת באו שניהן צריכין בדיקה", אמנם רש"י לא המשיך בדבריו לבאר מהו הדין בחמץ אם בא לשאול עליו ועל חבירו אם לכו"ע לא צריכין בדיקה מהך טעמא דמכיון דבדיקת חמץ דרבנן מדמינן לה לבאו לשאול בזה אחר זה. ומבאר הפנ"י דאח"כ דכאן יהא הדין בבדיקת חמץ כמו בטהרות, וכמו דבטהרות מחמיר רבי יוסי ומדמה דין באו לשאול עליו ועל חבירו לבאו בבת אחת, כמו"כ יהא הדין בבדיקת חמץ דאם בא לשאול עליו ועל חבירו יהא הדין לרבי יוסי כבאו לשאול בבת אחת ושניהם יצטרכו לבדוק, (ע"ש מה שהסביר).

ולפ"ז יש להבין עוד יותר, דבדין שני שבילין דלשון הגמ' היא "היינו שני שבילין" אעפ"כ גם לרש"י (ע"פ ביאור הפנ"י) הר"ז תלוי בפלוגתת רבי יהודה ורבי יוסי, ובדין בקעה דלשון היא "היינו בקעה ובפלוגתא דר"א ורבנן" ס"ל לרש"י דאינו תלוי בפלוגתתם ולכו"ע תלינן לקולא.

ואולי י"ל (עכ"פ בדוחק) לגבי הפנ"י, דהא דלא כתב "ובפלוגתא" בנוגע לשני שבילין מכיון דשם הרי בעיקר הדינים המפורשים בגמ' לא פליגי רבי יהודה ורבי יוסי בכלל, ולכן אע"פ שבהדין היוצא מזה (היינו כשא' בא לשאול עליו ועל חבירו) יש מחלוקת מ"מ מכיון שבעיקר דיניהם אינם מחולקים לא רצה להשתמש ולומר "בפלוגתא" (דאז הי' מקום לומר דחולקים גם בעיקר דיניהם) וד"ל.



בחקירת רבינו בגדר חיוב הסיבה

הת' יוסף יצחק שיחי' הכהן כ"ץ
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"א, שיחה א' לפרשת וארא, דן רבינו בגדר חיוב הסיבה, די ש לבאר זאת בשני אופנים: (א) חיוב ההסיבה הוא פרט ותנאי באופן אכילת המצה ושתיית ד' כוסות. (ב) חיוב ההסיבה הוא מצוה כללית המיוחדת ללילה זה (ולכן באמת מי שמסיב בכל הסעודה עושה מצוה מן המובחר) ורק שחיוב הסיבה הוא דוקא במצה וד' כוסות (- משום שהם עצמם זכר לחרות, והסיבה הוא ענינה חירות).

ומבאר רבינו שהנפק"מ ביניהם היא בשתיים: (א) באם אכל או שתה ללא הסיבה, האם צריך לחזור ולברך כשאוכל או שתה שוב. (ב) במקרה שהי' מחויב בהסיבה, ואח"כ בא לפני רבו, וא"כ עתה פטור מהסיבה, האם חל עליו חיוב לאכול שוב (אף שיהי' ללא הסיבה) אם לאו.

היינו: דאם נאמר שזהו חיוב פרטי באכילה ושתי', אזי לא קיים כלל את המצוה, וחייב לחזור ולאכול שוב, ועתה יקיים את המצוה כתיקונה, דעתה הוא באמת פטור מהסיבה. אך אם נאמר שזהו סה"כ חיוב כללי במעשה לילה זה, א"כ מאחר וכבר יצא ידי חובת המצוה, ועתה ג"כ לא יסב, א"כ לא ירויח כלום עתה בזה שיאכל שוב, וע"כ אינו צריך.

והנה, לכאור' יש להקשות דגם לפי צד הב' יש לכאור' עדיין מקום לומר שיחזור ויאכל בהסיבה, דלעיל כשאכל ללא הסיבה, קיים את המצוה באמת שלא כתיקנה, וא"כ מדוע שלא יאכל עתה שוב את המצה וכו' - ועתה האכילה תהי' כתיקנה, דעפ"י הלכה הרי פטור עתה מהסיבה?

אך בפשטות י"ל, דמאחר ובאופן הב', האכילה עצמה היתה לגמרי כתיקנה, והחיוב הסיבה אינו אלא חיוב נוסף שקבעו אותו באכילת המצה וכו', א"כ לא ירויח עתה מאומה כשיאכל שוב, דהרי מההסיבה ג"כ פטור לגמרי עתה.

אולם מ"מ עדיין צ"ב מהמבואר בהערה 13, דמביא שם רבינו, דאולי גם לפי צד הא' י"ל שאינו צריך לחזור ולאכול שוב בהסיבה, כיון שגם עתה יאכל ללא הסיבה, מאחר ופטור כרגע מהסיבה, וא"כ י"ל (בלשון רבינו -) ש"לא ירויח כלום" כשיחזור ויאכל שוב בהסיבה. ומוסיף רבינו: "ולהעיר מהדעות בנוגע ליעו"י, באם לא הזכיר יעו"י במנחה של ר"ח ובלילה אינו ר"ח האם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שנים, אף שלא יאמר בה יעו"י, דכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאילו לא התפלל כלל (ראה שו"ע אדה"ז סק"ח סי"ז. וש"נ)".

היינו, שמדמה רבינו את השאלה הנ"ל בנוגע להסיבה, לדין בנוגע לאחד ששכח יעו"י, שלדעת כמה מהפוסקים במקרה גם שכשיחזור ויתפלל לא יאמר יעו"י, מ"מ חייב להתפלל שוב, מאחר והיות ולא אמר יעו"י, ה"ז כאילו לא התפלל כלל.

ולכא' בזה אכן צ"ב: מהי סברת רבינו לומר להיפך, הרי בצד הא' הסיבה היא תנאי באכילה, וא"כ כלל לא יצא ידי חובתו בקיום מצות דלילה זו, וא"כ מהו הפי' ש"לא ירויח כלום", הרי ירויח וירויח שיצא ידי חובת אכילת מצה ושתיית ד' כוסות?!

ולכא' בדוחק עכ"פ י"ל הביאור בזה, שכוונת רבינו בהע' זו היא, שבצד הא' גופא אפשר לבאר באופ"א, היינו שגם אם נאמר שהסיבה היא בגדר תנאי, מ"מ אין מוכרח שזה יהי' כתנאי המעכב ע"ד ששיעור כזית מעכב, אלא שזה האופן שנתקן שבו מקיימים את מצות מצה (משא"כ באופן בצד הב' שאי"ז דין במצה וכו' כלל, אלא שהתקנה היא להסיב בשעת קיום מצוות אלו - ועי' בשיחה בהע' 9), אולם את המצוה עצמה מקיים (בדיעבד עכ"פ) גם אם לא הסיב, וא"כ מובן שאכן "לא ירויח כלום" כשיחזור ויאכל בהסיבה, דהרי כבר יד"ח חיובי לילה זה.

[אמנם עדיין לכא' צע"ק מהו הדמיון ליעו"י, הרי י"ל שבנוגע ליעו"י, גם הצד הב' בנוגע להסיבה יסכים שצריך להתפלל שוב וכאילו לא התפלל כלל, מאחר ובנוגע יעו"י אין לומר שהוי חיוב כללי וכדו', אלא פשיטא שזהו חלק מנוסח התפלה בתפלה זו, וא"כ אם לא אמרה, הרי י"ל שפשוט שכאילו לא התפלל כלל?].

ודו"ק.



שיטת ר' יהודה שאין בודקין חמץ לאחר שש

הת' מנחם מענדל שיחי' הלוי לעווערטאן
תלמיד בישיבה

משנה פסחים דף י' ע"ב: "ר' יהודה אומר בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית ובשעת הביעור, וחכ"א לא בדק אור י"ד יבדוק בי"ד לא בדק בי"ד יבדוק בתוך המועד לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד".

ונחלקו רש"י ותוס' בשיטת חכמים איזה זמן הוא "בתוך המועד" - קודם שש או לאחר שש, אולם בשיטת ר' יהודה לכו"ע אין בודקין לאחר זמן איסורו.

ולהלן בגמ' אמרינן "והכא בהא קמיפלגי, מר סבר מקמי איסורא אין בתר איסורא לא גזירה דילמא אתי למיכל מיניה, ורבנן סברי לא גזרינן", וברש"י ד"ה לבתר איסורא כתב: "לא יבדוק דגזרינן דילמא אידי דעסיק ביה אתי למיכל מיניה".

היינו, שבאמת גם בלי קשר לבדיקה ישנו חשש שמא יבוא לאכול, אבל כ"ש אם יבדוק לאחר זמן איסורו דיש יותר סברא לחשוש, מאחר דשמא בשעת בדיקתו ימצא חמץ, ויאכל ממנה.

ולאח"ז מקשה הגמ': "ומי גזר ר' יהודה דילמא אתי למיכל מיניה, והא תנן משקרב העומר יוצאין ומוצאין שוקי ירושלים שהם מלאים קמח וקלי שלא כרצון חכמים (הן עושין) דברי ר"מ, רבי יהודה אומר ברצון חכמים היו עושין - ולא קא גזר ר' יהודה דילמא אתי למיכל מיניה. . אלא אמר אביי חדש בדיל מיניה חמץ לא בדיל מיניה".

ומפרש רש"י בד"ה חדש מבדיל בדיל מיניה, וז"ל: "שהרי לא הורגלו לאוכלו כל השנה ואין למודין לפשוט יד להושיט לפיהם, אבל חמץ למודין הן בכך כל השנה". עכ"ל. היינו, שבגלל רגילותו כל השנה חוששין שאם יבדוק לאחר זמן איסורו שמא יבוא לאכול.

וממשיכה הגמ': "אמר רבא דרבי יהודה אדרבי יהודה קשיא דרבנן אדרבנן לא קשיא, דר' יהודה אדר' יהודה לא קשיא כדשנינן, דרבנן אדרבנן נמי לא קשיא - הוא עצמו מחזור עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה?!"

ומפרש רש"י בד"ה הוא עצמו וז"ל: אע"ג דבעלמא גזרינן בדבר שעסוק בו שלא יושיט לפיו, הכא בבדיקת חמץ ליכא למיגזר, דהוא עצמו כל עסקו זה בחמץ אינו אלא מחזור עליו לשורפו אין לך זכרון לאיסור גדול מזה. עכ"ל.

והנה, עפי"ז יש לעיין לכא' בשיטת ר' יהודה, מדוע חוששין אנו ד(אם יבדוק לאחר זמן איסורו) יבוא לאוכלו הרי "אין לך זכרון לאיסור גדול מזה" - שמחפש לבער החמץ, ובפרט עפ"י דברי הגמ' לעיל, שכל שיש "היכר" או "זכרון" לא גזר ר' יהודה, כביאור רבה לעיל בדברי ר' יהודה "שאני חדש מתוך שלא התרת לו אלא ע"י קיטוף, הוא זכור"?!

ובפשטות יש לומר שבחמץ שיש בו איסור כרת חושש טפי ר' יהודה.

אמנם נראה לומר בזה באופ"א: דלדעת ר' יהודה, אין היכר כלל בבדיקתו, אף שבודק ע"מ לבער! מאחר דע"ד הרגיל, הרגילות היא לבדוק לפני זמן האיסור, שאז מותר לו לאכול מן החמץ שמוצא, ואפילו לכתחילה,

וא"כ, גם כשבודק לאחר זמן איסורו, י"ל דאין כאן שום "היכר" שיזכירו שלא לאכל מן החמץ, דהרי כל שנה כשבודק בזמנו הרי הוא אוכל מן החמץ שמוציא,

ובכל ג' הזמנים שמביא ר' יהודה במשנתנו עבור הבדיקה - בכולם מותר לו לאכול באותה שעה,

היינו, שמחמת רגילותו שגם כשבודק ע"מ לבער, רשאי לאכול, גם עתה, אף שבודק ע"מ לבער, וזהו זמן איסור, מ"מ יבוא מאליו לאכול.

וא"כ עפי"ז לכא' קשה אדרבנן, איזה היכר יש שיזכירו שלא לאכול חמץ, הרי מי שבודק בזמנו אוכל בשעת הבדיקה?

ואוי"ל, דחכמים סברי, דאינו מחזור עליו שלפני זמן האיסור ואחרי זמן האיסור, דכשבודק קודם זמן האיסור, אין המכוון לשרפו עתה מיד, אלא מחזור עליו על מנת להצניעו עד למחר, ואז שורפו. משא"כ כשמחזור עליו לאחר זמן האיסור, הרי מחזור ובודק את החמץ על מנת לשרפו באופן מיידי, וכלשון חכמים "הוא עצמו מחזור עליו לשרפו" - שזהו רק לאחר זמן האיסור, ודו"ק.

ועפי"ז יוצא, דמחלוקת ר"י ורבנן היא, שלר"י רק שינוי שמתבטא במעשה בפועל נחשב להיכר עבורו (עד"מ בחדש - שרק ע"י קיטוף מותר, כנ"ל), אך רבנן סברי שגם שינוי שהוא במחשבת וכוונת האדם בלבד, גם זה שפיר נחשב לשינוי והיכר עבורו שלא יבוא לאכול מבחמץ.



בגדר תלי' בספיקות

הת' משה מענדל יששכר שיחי' לענערד

תלמיד בישיבה

איתא במס' פסחים דף ט' ע"ב: "שני ציבורין אחד של מצה ואחד של חמץ ולפניהם שני בתים אחד בדוק ואחד שאינו בדוק, ואתו שני עכברים אחד נטל מצה ואחד נטל חמץ ולא ידעינן הי להאי עייל והי להאי עייל, היינו שתי קופות, דתנן שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה ולפניהם שני סאין אחד של חולין ואחד של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין, שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו ותרומה לתוך תרומה נפלה". עכ"ל הגמרא.

וכתב המאירי (בשם הראב"ד), דבמקרה של ציבור אחד חמץ, וב' בתים, אחד בדוק ואחד אינו בדוק, דגם אז תלינן לקולא, ואי"צ לבדוק שוב (וכתב הר"ן, דהטעם דהגמ' אכן לא נקטה במקרה זה, הוא מכיון דהגמ' רצתה לדבר דוקא במקרה הדומה למקרה דב' קופות - היינו כשיש ב' ציבורין של חתיכות). אמנם במקרה שיש ב' ציבורים לפנינו (אחד חמץ ואחד מצה), אמנם רק בית אחד לפנינו - והוא בדוק, ולא נודע איזה עכבר נכנס לבית, הנה אז צריך הבית בדיקה, ולא תלינן לקולא לומר שהעכבר שמצה בפיו נכנס לבית.

ובפשטות הסברא בזה, דהיות וישנו רק בית אחד לפנינו, ויתכן שהעכבר שחמץ בפיו נכנס לבית, ממילא אין לתלות ולומר שהעכבר שמצה בפיו הוא זה שנכנס (משא"כ כשיש שני בתים, שאז תולים ואומרים שנכנס אכן לבית, אולם לבית השני).

ולכאו' צ"ב מהו באמת ההבדל בין המקרים, דלכאו' הרי גם כשיש בית אחד, אפשר לתלות ולומר שהעכבר כלל לא נכנס לבית (אלא נפל בתוך איזה חור וכדו'), ובפרט שראשונים אלו לא לומדים כר"פ על אתר, שדרך העכברים להכנס לבתים, וא"כ אפשר לכאו' לתלות בסברא זו, ולומר שהעכבר שמצה בפיו, הוא זה שנכנס לבית?

ולכאו' נראה לומר הביאור בזה (כפי הנראה מסוגיית הגמ'), דהסברא דתלינן אינה באה לנגד למקרה ולומר שאולי כך וכך לא קרה, היינו שתלי' אין פירושה תלי' בדבר ספק (ע"ד הנ"ל - דאולי נפל העבר באחד הבורות שלפני הבית), אלא תלי' היא סברא ודאית, היינו שאנו אכן מודים ואמרים שבודאי שגם העכבר שחמץ בפיו נכנס לבית, והסברא דתלינן רק באה לאוקמי ולומר שאה"נ שהעכבר נכנס לבית, אולם יש לתלות שנכנס לבית שאינו בדוק, ולבית הבדוק נכנס העכבר שמצה בפיו, וממילא אינו צריך בדיקה.



גדר חירות בד' כוסות - לדעת הרשב"ם

הת' אברהם אהרן שיחי' מרגולין
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חי"א, וארא א', מפלפל רבינו בגדר מצות הסיבה; האם חיוב ההסיבה היא פרט באופן ותנאי אכילת המצה ושתיית ד' כוסות, או שחיוב הסיבה היא מצוה כללית (ולכן באמת מי שמיסב בכל הסעודה עושה מצוה מן המובחר) ורק שחיוב הסיבה הוא דוקא במצה וד' כוסות (- משום שהם עצמם זכר לחרות, והסיבה הוא ענינה חירות).

ומסקנת רבינו היא שישנם אכן ב' ענינים בהסיבה (א) כפי שהיא מצוה בפני עצמה. (ב) כפי שהיא פרט במצות אכילת מצה. ועפי"ז מבאר רבינו את דברי אדה"ז בשולחנו, שלאחר שכבר ביאר בסימן תע"ב סעי' ז', דטעם ההסיבה הוא "לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות את עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים וכו' לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות", וממשיך בסעי' י"ד וכותב "אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית . . . ובשעת אכילת הכריכה . . . ובשעת שתיית ד' כוסות, לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות",

דלכאורה צריך ביאור, דמאחר וכבר ביאר הטעם להסיבה בכל הסעודה בסעי' ז' למה חוזר ומבאר עוד הפעם את טעם ההסיבה בסעי' י"ד ביחס לחיוב הפרטי?

והביאור הוא כנ"ל, שישנם ב' ענינים בהסיבה (א) מצוה כללית בכל הסעודה וזה ביאר אדה"ז בסעי' ז', ו(ב) הסיבה כפרט במצות מצה ושתיית ד' כוסות, וזה ביאר אדה"ז בסעי' י"ד.

ובזה יובן ההמשך שם בסעי' י"ד: "שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשת וארא והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי", שכוונת אדה"ז בזה הוא שהטעם של ד' כוסות הוא לזכר ענין הגאולה והחירות, ולכן מדגיש "האמורים בפרשת וארא", אף שאין דרכו להביא מקור הכתובים, לבאר שענינם הוא זכר לגאולת ישראל האמורה בפ' וארא, ולכן הסיבה שהוא משום חירות הוא חיוב ופרט במצות שתיית ד' כוסות. ע"כ המבואר עד סעיף ו'.

וממשיך רבינו בסעי' ו', דהרי כתב אדה"ז שכ"א מהד' כוסות תקנו על דבר מיוחד: קידוש, הגדה, ברכת המזון, והלל, וא"כ יוצא שלא נתקנו רק לזכר החירות. ומבאר, שלכן אדה"ז משנה את סדר הד' לשונות ("והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי") מכפי שכתובים בתורה ("והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי") שבוה מבאר כיצד אפי' ענינם

הפרטי של הכוסות - הקידוש, הגדה וכו' הוא מחמת וקשור לענין הגאולה, עיי"ש באריכות.

ובהערה 32 כותב רבינו, שיש אומרים טעמים אחרים לד' כוסות: כנגד ד' כוסות של פרעה, כנגד ד' מלכיות, ועוד, ולכא' בגמ' (פסחים דף קי"ז ע"ב) מפורש "ארבע כסי תקנו רבנן דרך חירות"? אלא די"ל שהם גרסו בגמ' כגירסת הרשב"ם, שלא גרס בגמ' את המילים "דרך חירות". ע"כ תוכן דברי רבינו.

והנה, לכא' אינם מובנים דברי רבינו, דהרי מבואר בשיחה, שהטעם שתקנת שתיית ד' כוסות היא כנגד ד' לשוני גאולה - הוא מאחר שענינם מצ"ע הוא ג"כ ענין של חירות, וא"כ קשה, דהא מצד אחד הרשב"ם אמנם בפירוש פירש¹ שתקנת שתיית ד' כוסות הוא כנגד ד' לשונות של גאולה, ואעפ"כ מוכח שלא סבר שענינם הוא זכר לחירות: (א) מהא ששולל הגירסא "דרך חירות". (ב) כן מוכיח רבינו בסוף ההערה 32 מהא דהרשב"ם פ' באופן שונה את כוונת הגמ' (דף ק"ח ע"ב), ב"וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין", שכוונת הגמ' היא לא כהר"ן שמאחר ואינם שייכים להרגש חירות אין תועלת בלהשקותם יין, אלא כתב "דהלא פטורים מן המצוות", ולכא' כוונת רבינו לדייק מזה שהרשב"ם לא סבירא לי' שגדר הכוסות הוא משום חירות.

ועוד יש להקשות - ובסגנון אחר קצת: דלכאורה כל היסוד דהערה מוקשה ביותר, דהרי מזה שהרשב"ם לומד שהטעם דד' כוסות הוא לאו דוקא משום דרך חירות, ואעפ"כ סובר שהד' כוסות הם כנגד ד' לשוני גאולה, מוכח, שהטעם דד' כוסות לא מעלה ולא מוריד לענין חיוב הסיבה - דרך חירות שבהם, וא"כ מהו ביאור רבינו שהדעות הסוברות שטעם חיוב ד' כוסות הוא כנגד ד' כוסות של פרעה, פורענות וכו', סברי כגירסת הרשב"ם שהם לא נתקנו מטעם חירות?

ועוד יש להקשות: דהרי רבינו מקשה בתחילת השיחה על לשון אדה"ז המשנה את סדר הד' לשונות מסדרם בקרא, ובהערה 8 כותב רבינו: "גם בפרשב"ם (דף צ"ט ע"ב) שכתוב ג"כ כסדר בשו"ע אדמוה"ז . . קשה כנ"ל". ולכאורה התירוץ שכותב רבינו בסעי' ו' - שבשינוי הסדר מבאר אדה"ז שלא רק החיוב הכללי שבד' כוסות הוא לזכר החירות, אלא גם ענינם הפרטי, לא מתאים לשיטת הרשב"ם הנ"ל שענינם הכללי אינו זכר לחירות?²

(1) פסחים דצ"ט ע"ב, ד"ה ולא יפחתו לו.

(2) ובאמת שבהערה זו גופא נמצאת לכא' סתירה בדעת הרשב"ם, דראשית כל מביא רבינו את הרשב"ם בדף קי"ז, שמשם משמע שלא ס"ל שגדר הכוסות הוא לזכר הגאולה וחירות, אח"כ מביא רבינו רש"י והרשב"ם בדף ק"ח ע"ב, בביאור דברי הגמ' "שתאן חי - ידי יין יצא, ידי חירות לא יצא", שמבאר דפי' ידי חירות לא יצא הוא "אין זה מצוה שלימה", היינו דלא שלא יצא ידי חירות כלל, אלא שלא יצא ידי חירות בשלימות, ומבאר רבינו, דהכריח אותו לבאר כן, דמאחר וס"ל שגדר

ויש לתרץ ובהקדם, דבגמ' דף ק"ח ע"ב איתא: "שתאן בבת אחת. . ידי ד' כוסות לא יצא", ופירש"י בד"ה בבת אחת: "עירה ארבעתן לתוך כוס אחד". אך הרשב"ם (ד"ה בבת אחת) פי': "שלא על סדר משנתינו, אלא שתאן רצופין". והיינו שנחלקו רש"י ורשב"ם אם השותה את הד' כוסות רצופין יצא ידי חובת שתיית ד' כוסות אם לאו, רש"י סובר דיצא, אך הרשב"ם סובר לא יצא.

ובסברתם י"ל על פי החקירה הידועה³ בגדר ד' כוסות, האם ד' כוסות הם פרט בסדר ההגדה - דהיינו שאמירת ההגדה או ההלל וכו' "מאנט" כוס - וע"ד הדין ד"אין אומרים שירה אלא על היין", או שהד' כוסות הוא ענין וחיוב בפ"ע, רק שחכמים תקנוה על סדר ההגדה. והנפקותא שבזה פשוטה, האם שתייתם על סדר ההגדה היא לעיכובא, והרשב"ם הרי סובר שהוא אפילו לעיכובא⁴, וא"כ י"ל, שהרשב"ם סבר שהטעם הפרטי לתקנת ד' כוסות הוא כנגד ד' לשוני גאולה ועוד שכ"א מהלשונות הוא מדויק להענין דהגדה ולכן שינה סדר הלשונות, ולכן סבר שהוא לעיכובא, אבל עכצ"ל שהענין הפרטי שבהם שמצד הלשונות של גאולה אינו קשור להענין דדרך חירות, דהיינו שביאור רבינו בסעי' ו' לא בא (בהכרח⁵) בהמשך לסעי' ה', והיינו דהרשב"ם ג"כ לומד שהתקנה דד' כוסות הוא כנגד לשוני גאולה, אבל מ"מ אי"ז מחייב שהענין הכללי דד' כוסות ג"כ תקנו לזכר ענין הגאולה ודרך חירות, אלא ענין הגאולה בנוגע הפרטים שבכוסות - אמירתם על סדר ההגדה - שמתבטא וקשור לד' לשונות של גאולה.

הכוסות הוא חירות, א"כ כיצד אפ"ל שכששתה אותם ללא מזיגה לא יצא ידי יין כלל, הרי מצ"ע הם ענין של חירות, וע"כ הוכרח לבאר דכוונת הגמ' ש"ידי חירות לא יצא", היא שלא יצא בשלימות, וא"כ מזה מוכח לכאור' שהרשב"ם כן ס"ל שהיין מצ"ע הוא ענין של חירות. ואח"כ ממשיך רבינו ומביא שהרשב"ם פי' באופן שונה את כוונת הגמ' שם בסוף העמוד, ש"וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין", שכוונת הגמ' היא לא כהר"ן שמאחר ואינם שייכים להרגש חירות אין תועלת בלהשקות יין, אלא כתב "דהלא פטורים מן המצוות", ולכאור' כוונת רבינו לדייק מזה שוב שהרשב"ם לא ממש סבירא לי' שגדר הכוסות הוא משום חירות.

וא"כ יוצא שהדיוק הא' והג' מהרשב"ם לכאור' סותרים את הדיוק הב' מהרשב"ם - ?? וראה לקמן הע' 6.

(3) עי' בארוכה בספר מקראי קודש - פסח ח"ב סי' ל"א, ובמצויין שם.

(4) ראה בספרים המצויינים בהערה 35 בשיחה.

(5) היינו, דפשוט שבביאור דברי אדה"ז, ב' הסעיפים באים בהמשך אחד וביאור אחד הם. אולם הכוונה היא שניתן גם להפריד ביניהם ולבאר בדעת הרשב"ם שלומד כהנקה המבוארת בסעי' ו', אף דלא לומד את המבואר בסעי' ה', ודו"ק.

ועפ"ז יובן ג"כ הקושיא הנ"ל ביסוד ביאור רבינו בהערה, דהיינו שתוכן וכוונת הערה 32 בשיחה היא, שגם מי שאינו סובר שבכוסות ישנו ענין כללי דחירות, הם סוברים כגירסת הרשב"ם, דהרשב"ם ג"כ סובר שאין ענין כללית דחירות בכוסות⁶.

ואולי יש להוסיף ולהמתיק עפי"ז את לשון הרשב"ם⁷ בסוף דבריו, שכתב ". . שרגילין ליתן בו ד' כוסות וסדרן מפורש לפנינו...", ולכא' מהי כוונתו בהוספה והדגשה זו? אך עפ"י הנ"ל י"ל, שזה בא כהקדמה למש"כ אח"כ "כנגד ד' לשוני גאולה וכו'", להדגיש שענין החירות שבכוסות הוא מצד ענינם הפרטי שנתקן על "סדר משנתינו" - כנגד ד' לשונות של גאולה, ודו"ק.



(6) אך לכא' עדיין קשה מה שהקשנו לעיל בהע' 2, מאחר ובפשטות חיוב חירות זו שבגללה "ידי יין יצא", היא מצד הענין הכללי שביין בתור חירות. ולכא' צריכים לדחוק ולומר, שגם מצד ענינם הפרטי שבכוסות - כזכר לד' לשונות של גאולה, מובן שאפשר להגדיר את שתייתם כענין של חירות, ובפרט ש(כנראה בחוש) שתיית יין מ"מ מעוררת רגש של שמחה וחירות אצל ב"א. ועצ"ע.

(7) כנ"ל שם.

פנימיות אבא פנימיות עתיק

הת' שמעון ישראל שיחי' משנינוב
תלמיד בישיבה

"ו"פנימיות אבא פנימיות עתיק called חסידות Meaning that the פנימיות of עתיק is transposed or copped into the deepest parts of חכמה.

The question arises: Is this a principle that is applied to each פרצוף with differing results, or is this a rule in the whole סדר "חכמה of עתיק is in השתלשלות that the פנימיות of עתיק is in it.

In other words: Are we saying that the פנימיות of חכמה is the relative to that פרצוף and in reality, it's a lower מדרגה (for example, if we were talking about חכמה דעשיה it would be מלכות עתיק ממש Or are we saying that no, every מדרגה of חכמה has עתיק ממש in it.

Perhaps we can answer this by asking another question:

In the המשך ה'תרס"ו in מאמר ויתן לך the רבי רש"ב נ"ע explains that the second לוחות had an advantage over the first לוחות in the fact that they needed to be מכפר for the חטא העגל. Therefore, the second לוחות needed to have a המשכה from a higher level than the first לוחות. As the רבי רש"ב נ"ע continues to explain that the first לוחות had a המשכה from חכמה of אצילות (or עילאה) and the second לוחות had a המשכה from חכמה דכתר (or חכמה סתימאה). This results in the second set of לוחות containing פרטים (Mishnayos, Halachos and Agada etc.) because חכמה סתימאה (the המשכה of the first לוחות) had גבורות of עתיק in it which caused מדידה והגבלה - פרטים. Meaning, that since the second לוחות have a higher source they cause there to be specific הלכות in תורה instead of תורה staying as a כלל.

(1) המשך ה'תרס"ו ע' קכ"ו (מהדורה החדשה).

(2) שם, ע' קי"ז - י"ח.

The question now arises, why does חכמה סתימאה have within it גבורות of עתיק (the idea of מדידה etc.) and why does the idea of חכמה עילאה not exist in גבורות - מדידה?

Perhaps the answer is that the reason why חכמה סתימאה would contain גבורות of עתיק in it is because of the aforementioned: "פנימיות אבא פנימיות עתיק".

Now we must understand, how is it that the פנימיות of עתיק is גבורה?

The answer to this is explained by the רבי³: פריערדיקער רבי. When we say פנימיות עתיק we don't necessarily mean פנימיות עתיק for itself. Rather we mean that פנימיות עתיק is a פנימי only relative to נה"י, but relative to חב"ד it is not necessarily a פנימי. Now, why is it the גבורות and not the חסדים? To answer this, we can apply the כלל that "לית שמאלא בהאי עתיקא" - the idea of גבורות does not exist in עתיק.

Now גבורות over here does not mean ממש גבורות. Rather that there are not the same גבורות as השתלשלות סדר. As we know that one of the classic משלים for חסד and גבורה is water and fire. Water is extremely cohesive, fire breaks things down. However, there is another aspect to the משל. Fire is עליה בדרך meaning that some גבורות are closer to the אמת of אלקות then חסד, as opposed to in השתלשלות where גבורות are צמצום. Therefore, the פנימיות of עתיק that is נמשך is its גבורות.⁴

However, this would only be true if we are talking about the level of חכמה סתימאה - where the עתיק of that פרצוף is ממש - עתיק ממש פרצוף of that חכמה סתימאה - where the עתיק of that פרצוף⁵ is ממש, however in חכמה עילאה the עתיק of that פרצוף (or מלכות דכתר) does not have that rule, and its פנימיות could be חסדים or something else.

(3) אג"ק שלו ח"ג, ע' שלה.

(4) ספר הליקוטים דא"ח, אות ג' ע' סה.

(5) שם אות ע', ע' תנ"ו.

However, this explanation only makes sense if we say that פנימיות אבא פנימיות עתיק is relative. However, if it is a general concept, then חכמה עילאה should also have גבורות of עתיק which would bring to פרטים. That would not be understood at all because there would be no advantage of the second לוחות over the first. (Besides for the fact that there would be no מעלה of עיון in תורה. For if the lowest levels of חכמה have ממש עתיק then through the smallest יגיעה in תורה you would reach עתיק?!).

Obviously, it is much more understandable to say that it is a relative rule which would thereby also explain why חכמה סתימאה has פרטים and not עילאה.



חיוב נשים באמירת הלל

הת' מנחם מענדל שיחי' סערעברנסקי
תלמיד בישיבה

בגמ' פסחים דף ק"ח ע"א - ע"ב איתא: "ואמר ר' יהושע בן לוי נשים חייבות בארבעה כוסות הללו שאף הן היו באותו הנס". וברשב"ם כתב: "כדאמרינן (סוטה דף י"א): בשכר נשים צדקניות שבאותו הדור נגאלו, וכן גבי מקרא מגילה נמי אמרינן הכי דמשום דע"י אסתר נגאלו וכן גבי נר חנוכה במסכת שבת (דף כ"ג ע"ב)".

ובתוס' ד"ה היו באותו הנס כתבו: "וקשה דאף משמע שאינן עיקר, ועוד דבירושלמי גריס שאף הן היו באותו ספק משמע באותה סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד, והא דאמרינן דפטורות מסוכה אע"ג דאף הן היו באותו הנס כי בסוכות הושבתי, התם בעשה דאורייתא אבל בארבעה כוסות דרבנן תיקנו גם לנשים כיון שהיו באותו הנס", ע"ש.

ובכפות תמרים (סוכה דף ל"ח ע"א) כתב דקשה לי' [להרשב"ם] אמאי נשים פטורות מסוכה, והתוס' צריכים לדחוק לתרץ קושיא זו לפי פירושם דיש חילוק בין מצות דאורייתא למצות דרבנן, ורשב"ם לא ניחא לי' בהכי דהא חזינן דנשים חייבות במצה. ועוד כתב שם לבאר הלשון "אף הן היו באותו הנס" דהרשב"ם ס"ל דתרי טעמי אצטריכו, משום דאי מטעם דגם הן היו באותו הנס א"כ גם גבי סוכה יהא חייבות, דאף הן היו באותו הנס, ואי משום דע"י יהודית ואסתר נעשה הנס, אין טעם זה לחוד כדאי לחייב הנשים, אם לא בתרי טעמי, ע"ש.

ועי' בבית יוסף סי' תרפ"ט (לענין מגילה) דהנפק"מ בין פירוש הרשב"ם לפי' התוס' היא דלהתוס' שהטעם דנשים חייבות הוא משום דאף הן היו באותו הנס, א"כ גם עבדים שהיו ג"כ משועבדים שייך האי טעמא וחייבים, אמנם לפי' הרשב"ם שנשים חייבות משום שהנס נעשה על ידן עבדים פטורים, ע"ש.

אמנם בשפת אמת הקשה ע"ז דגם לפי' התוס' י"ל דעבדים פטורים, דאע"ג דעבדים שהיו אז לבנ"י היו בכלל השעבוד, מ"מ עבדים דהאידינא, שאבותיהם היו נכרים, איזה נס הי' לזה העבד, (וע"ש שכתב דנראה לו דלכל הפי' עבדים חייבים, שאין טעם החיוב דנשים משום שהן היו באותו הנס, אלא דזה הוכחה דהתקנה הי' גם עליהם, ובמילא גם עבדים שדינם בכל התורה כנשים חייבים, וע"ש שכתב עוד נפק"מ).

ואולי י"ל עוד נפק"מ, דהנה לקמן דף קי"ז ע"א איתא: "אמר ר' יהודה אמר שמואל . . . נביאים שבניהם תקנו להן לישראל שיהיו אומרינן אותו [הלל] על כל פרק

ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא על הצבור, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן", ע"ש.

ולפ"ז י"ל דבחיוב אמירת הלל כשנגאלין מכל צרה שתבוא על ישראל יהא תלוי אם יש בזה חיוב על נשים ג"כ, דלפי שיטת הרשב"ם דחייבות רק אם על ידן נעשה הנס, א"כ בכל צרה שלא נעשה הנס ע"י נשים פטורות מאמירת הלל, אמנם לפי' התוס' שאף הן היו באותו הנס יהיו חייבות.



במח' הרשב"ם ותוס' בטיבול ראשון

הת' יוסף יצחק שיחי' הכהן פלדמן
תלמיד בישיבה

איתא במשנה פסחים קי"ד ע"א: "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת", ופירש הרשב"ם: "דהאי טיבול לאו בחרוסת הוא, כדקתני לקמיה הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת, מכלל דעדיין לא הביאו", דמשמע מזה, שרק עכשיו הביאו לפניו, ולא היה החרוסת לפניו לפניו.

והנה, התוס' ד"ה הביאו לפניו כתבו: "פרשב"ם ירקות. ואין נראה. . ונראה כפר"ח הביאו לפניו שולחן שהרי אין מביאין השולחן עד אחר קידוש, ועל השולחן מונח החזרת", והיינו, שביחד עם הבאת השולחן, הרי הובא בדרך ממילא החזרת (ביחד עם כל הדברים שמונחים וערוכים על השולחן).

ומבאר המהרש"א שמשום זה הוקשה להתוס' להלן (בד"ה הביאו לפניו מצה), המשך לשון המשנה "הביאו לפניו מצה כו", דלכאו', כיון שכבר הביאו לפניו השולחן עם כל הדברים המונחים על השולחן, א"כ מה ניתוסף עוד בהבאה זו?

- והיינו: שלפי' הרשב"ם שהבאה הראשונה קאי אירקות ולא אשולחן, א"כ עדיין לא הובא המצה וב' התבשילין, ומה שאעפ"כ שנו שוב במשנה שהביאו חזרת, אע"פ שכבר הביאו את החזרת לפניו - עבור הטיבול ראשון: י"ל בפשטות, שיתכן שכבר אכל את החזרת ולא השאיר כזית עבור חיובא דמרור, או משום שהרשב"ם עצמו פירש בד"ה "הביאו" הא' שבמשנה, דקאי אירקות בכללות, אלא שאם אין לו ירקות מטבל בחזרת, וא"כ חוזר לומר הביאו "חזרת" למקרה שאכן היה לו ירקות עבור טיבול הא' -

ולכן פירשו התוס' שם שעקירת השולחן היא בשביל היכירה לתינוקות, ומיד אח"כ מחזירים לפניו את השולחן, וממילא המצה, המרור והחרוסת עליו.

וא"כ מובן לפי"ז שראיית הרשב"ם שאין לפרש "מטבל בחזרת" דקאי אחרושת, מהא שנקיט אח"כ "הביאו. . חרוסת", אינו הוכחה כלל לשיטתם¹, כיון שמה שהביאו "החרושת" קאי אחזרת השולחן, שעקרו לפניו (ובמילא נעקר משם החרושת שהיה מונח עליו)!

1) היינו: בנוסף לזה שכבר דחו התוס' בד"ה מטבל בחזרת ראייתו של הרשב"ם, גם לפי שיטתו של הרשב"ם.

הנה, כ"ז הוא לפי ההבנה הפשוטה בדברי הרשב"ם.

אמנם הרא"ש (פ"י סי' כ"ה) כתב בזה"ל: פירשב"ם דטיבול זה לא היה בחרוסת מדלא מידכר חרוסת עד טיבול שני. ע"כ.

ולפי"ז נמצא, שראיית הרשב"ם אינה מהלשון "הביאו לפניו" (שמשמע שעד עכשיו לא הי' לפניו) אלא ראייתו הוא מזה שלא נזכר חרוסת כלל עד טיבול שני². ולפי"ז נמצא שגם לפי פירוש התוס' שהביאו לפניו קאי א"שולחן" ראיית הרשב"ם עומדת, דהן אמת ש"הביאו לפניו" פירושו שמחזירים מה שהיה לפניו כבר, אבל לא היה נכלל בזה גם החרוסת, שרק עכשיו הביאו, דהא לא נזכר החרוסת אלא בטיבול שני.

ולא באתי אלא להעיר.



(2) ולפי"ז נדחית דחיית התוס' בד"ה הנ"ל במה שכתבו "ואין זה ראייה דהא קתני הכא חזרת, ותניא נמי בסיפא", שהרי אי"ז סותר למה שיש ראייה דטיבול ראשון אינו בחרוסת מזה שלא נזכר חרוסת ברישא. (וראה רש"ש). אבל עדיין דחוק עוד שלכן אינם סוברים כשיטת הרשב"ם.

בחיוב יין אדום בליל פסח - בדעת אדמוה"ז

הת' שלום דובער שיחי' הכהן פרידמן
תלמיד בישיבה

כתב רבינו הזקן בסי' תע"ב סכ"ו: "מצוה לחזור אחר יין אדום אם אין הלבן משובח ממנו שנאמר אל תרא יין כי יתאדם, משמע שחשיבותו של יין כשהוא אדום, ואף על פי שבקידוש של שאר ימים טובים ושבחות נוהגין כהאומרים שאין צריך לחזור אחר יין אדום אם אינו משובח מן הלבן כמו שנתבאר בסי' ער"ב, מכל מקום בד' כוסות יש לנהוג כהאומר שצריך לחזור אחריו, לפי שיש בו זכר לדם שהיה פרעה שוחט את בני ישראל". היינו דמתחיל ופוסק שישנה מצוה לחזור אחר יין אדום בפסח משום "חשיבותו" כשהוא אדום, ומקשה ע"ז, דאף דאין אנו נוהגין כן בשוי"ט, אם אינו משובח מהלבן, מ"מ יש לנהוג בפסח כהדיעה שיש לחזור אחריו מחמת שיש בזה זכר לדם שהיה פרעה שוחט בני".

ונראה דיסודו לזה הוא מדברי הט"ז שם, שכתב בס"ק ט': "מצוה לחזור אחר יין אדום דכתיב אל תרא יין כי יתאדם, ש"מ שהאדמדות היא מעלה, והקפיד הטור כאן בד' כוסות בזה ולא בקידוש בסי' ער"ב, דיש עוד רמז לאדום זכר לדם שהי' פרעה שוחט בני ישראל", והיינו כנ"ל, שטעם העיקרי לחזור אחריו הוא משום שהאדמדות היא "מעלה", אלא שמה שהטור מקפיד בזה בפסח דוקא ולא בשבת הוא מחמת ה"רמז" לדם שהי' פרעה שוחט בו".

ולכא' יש להבין: כיון שבפועל אין נוהגין בשוי"ט לחזור אחר יין אדום, היינו שאין האדמיות ענין של "חשיבות" אצלנו (שא"כ היה לנו לחזור אחריו גם בשוי"ט), א"כ לכא' הטעם היחיד בפו"מ לחזור אחריו, הוא רק משום ה"זכר לדם פרעה"¹, וא"כ למה מזכיר רבינו בתחילה שהטעם לחזור אחריו משום חשיבותו, אם לפי האמת לא היינו מחזרים אחריו רק משום החשיבות, ולכא' הטעם העיקרי עכ"פ הוא מחמת הרמז לדם שהי' פרעה שוחט בו?²

(1) וראה במ"א סי' תע"ב, סקי"ג, שאכן הביא רק את הטעם ד"זכר לדם".

(2) אכן במשנ"ב כתב בס"ק ל"ח: "יין אדום - דכתיב אל תרא יין כי יתאדם אלמלא דהאדמיות מעלה וחשיבות, ועוד זכר לדם שהיה פרעה שוחט בני ישראל", דנראה ממנו שלומד שהם ב' טעמים נפרדים, ובפשטותו מספיק בכל טעם בפני עצמו לנהוג לחזור אחריו.

[בדוחק אפשר לומר: שלולא והייתה כזו דעה שיש לחזר אחריו מחמת חשיבותו, לא היינו מחזרים אחריו רק משום ה"רמז" גרידא, אבל לכאן אין נראה כן מפשטות הדברים (ובפרט מלשון רבינו שהשמיט המילה "רמז" שכתבו הט"ז)].

ואולי י"ל בדא"פ: בהקדם מה שביאר אדה"ז בעצם התקנה דד' כוסות בסי"ד, שיסודו ועניינו הוא מה שהוא "זכר לגאולה וחירות, שהד' כוסות תיקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה" (שלכן חייבים להסב בשתיית הכוסות, וכמ"ש שם: "לפיכך צריכין הסיבה דרך חירות"), וכפי שמדגיש רבינו בלקו"ש חי"א, וארא א', בשיטת רבינו הזקן שנקיט שטעם הכוסות משום "זכר לחירות" ו"לשונות של גאולה" ולא כשאר הטעמים המובאים בירושלמי פ"י ה"א ד' כוסות של פרעה . . מלכיות . . פורעניות . . נחמות . . , שמוכן מזה שעצם שתיית הכוסות וגם פרטי אופני שתייתם יש לעשותם "זכר" ו"דרך" חירות. (וראה עוד שם בלקו"ש הערה 32).

ועפ"ז י"ל, שכמו שהוא לגבי עצם חיוב שתיית היין, ואופן שתייתו, כן הוא ג"כ בנוגע למראה היין בד' כוסות, שבאם ישנה אפשרות שיהי' ליין כזה מראה שמרמז לענין המדגיש חירות, והיינו על ידי זה שמזכיר ומדגיש המצב שבו היינו במצרים קודם היציאה משם, ושעתה המצב איננו כן, ה"ז מוסיף בהרגש החירות.

ובנדוד"ד, ע"י רמז זה - שהיינו בכזה מצב נורא של עבדות, עד שפרעה "שחט בני", ועכשיו הוציאנו משם, לחירות, ומדגישים זאת בזה שנוהגין כדרך חירות, לכן אנו אכן "נוהגין" בזה כהדיעה שיין אדום חשוב יותר, ושתייתו הוא מדרך בני חורים והמלכים החשובים, שבה ישנו ה"זכר" ו"דרך" חירות.

בסגנון אחר: שאכן אין ב' טעמים הנ"ל טעמים נפרדים, ועיקר הטעם לחזר אחר יין אדום (אינו מצד הרמז בעלמא לכך שהיה פרעה שוחט את בני ישראל, אלא ההיפך) הוא "חשיבות" היין, שמוסיף בהנהגתנו בלילה זה בהנהגה של בני חורין ומלכים, אלא שהוא גופא שאנו מקפידים להתנהג בפסח בדרך חשיבות שלא כבמשך השנה, הוא משום שכיון שישנו ביין האדום רמז הקשור למצב שהיה במצרים, והוציאנו משם לחירות, לכן "נוהגין" כהדיעות שאכן היין חשוב, להדגיש בזה גודל ענין החירות, המודגש מזה שהוציאנו ממצב ההפכי של עבדות דמצרים לחירות הבני חורין והמלכים.

ואין לתמוה על כך שאנו עושים זכר לחירות עי"כ שמרמזים לענין הפכי מענין של גאולה וחירות - היינו זה שפרעה שחט את בני ישראל, שהרי מעין זה אנו מוצאים בדעת הרמב"ם, וכדלקמן:

דהנה, כתב הרמב"ם³, שיש לטבל את המצה בחרוסת. אמנם הראב"ד שם השיג עליו וכתב "זה הבל", ובס' המנהיג הקשה על הרמב"ם (הובא בטור סי' תע"ה): "שהמצה זכר לחירות והחרוסת זכר לטיט, והיאך יתחברו זע"ז", ומ"מ הרמב"ם סובר שאדרבא יש להנהיג שיעשו כן, וכפי שפירש הב"ח בשיטת הרמב"ם: "דכוונתינו להורות בטבול זה שהוציאנו מעבדות שהוא מטיט, שהחרוסת זכר לו, לחירות שהמצה זכר לו", וכפי שמבאר רבינו בלקו"ש חל"ב, שיחת חגה"פ⁴, עמ' 48 בהסבר דברי הב"ח, וז"ל: כלומר, שענין החירות וענין השעבוד קשורים זע"ז, כי ע"י זכר השעבוד (הטיט), ניתוסף בזכר החירות, שהקב"ה הוציאנו משעבוד לגאולה, עכ"ל, היינו דאדרבה: ע"י זכר השעבוד שהיה לפנינו ניתוסף זכר החירות!

וא"כ נאמר גם אנו שע"י שמזכירים את דם פרעה, ניתוסף בענין החירות והיציאה לחירות, עי"כ שאנו מהדרים לחזר אחר יין אדום, להורות שבזה יש הנהגה של "חשיבות" כמו אנשים בני חורים ומלכים כו', וכשאר כל חיוב והנהגת לילה זה.



(3) הל' חומ"צ, פ"ח ה"ח.

(4) עמ' 44 ואילך.

החידוש בכך שראה יוסף דור שני ממכיר בן משנה

הת' שלום דובער שיחי' צירקינד
תלמיד בישיבה

בלקו"ש ח"כ, שיחה ג' לפרשת ויחי, מבאר רבינו את דברי רש"י עה"פ בסוף פרשת ויחי "וירא יוסף לאפרים בני שלשים גם בני מכיר בן מנשה ילדו על ברכי יוסף", וז"ל רש"י: **על ברכי יוסף**: כתרגומו. גדלן בין ברכיו.

ומבאר רבינו באריכות את כוונת רש"י בכותבו "כתרגומו", שבזה בא רש"י לשלול את פי' התרגום יונתן בפי' הפס', ש"ילדו" פירושו שיוסף מהל אותם, ובהמשך לזה מוסיף רש"י את המילים "גדלן בין ברכיו", שכוונתו בזה להוסיף הכרח מהפס' שהכוונה בגדלו היא כפי' התרגום אונקלוס (ש"ילדו" פי' כפשוטו - שגידלם וחינכם), והוא שעפ"י פי' התרגום אונקלוס דווקא מתורצת קושיא פשוטה המתעוררת בקריאת הפס', וכדלקמן:

דהנה, מל' הפס' "גם בני גו'", משמע, שישנו חידוש בכך שיוסף גידל את "בני מכיר בן מנשה" - דור שני ממנשה, יותר מכך ש"וירא . . לאפרים בני שלשים" - דור שלישי מאפרים, ובפשטות פירוש הפס' הוא, שזה מבטא את האריכות ימים דיוסף, שראה דור שלישי ממנו!

והקושיא הפשוטה שמתעוררת היא, שהרי זה שיוסף ראה דור רביעי ממנו "בני שלשים" מאפרים, כמובן מבטא את אריכות ימיו הרבה יותר, וא"כ מהו ה"גם בני מכיר בן מנשה" בפס'!?

ולכן בחר רש"י בפי' התרגום, דעפי"ז מובן החידוש בדור שני למנשה, מאחר שאותם "גידל" יוסף, ולא סתם גידלם, אלא כדיוק לשון רש"י "בין" ברכיו, שמבטא גידול עד לגיל מבוגר ביותר (וראה בהע' 20).

ע"כ תוכן דברי רבינו בס"ה.

אולם לאחר כ"ז לכאו' עדיין יש מקום להמשיך ולשאול, דהרי הא דיוסף ראה את הדור הרביעי - מצאצאיו של אפרים, פי' שכבר "גידל" את הדור השלישי שמאפרים, עד שגדלו והולידו דור רביעי, וא"כ עדיין אינו מובן כלל מהו החידוש בכך שעתה מגדל את דור השני ממנשה, אם ענין זה ג"כ כבר אירע עם צאצאיו של אפרים (וכבר ראיתי שכן הקשו בכמה מהקובצים שי"ל).

ואולי י"ל הביאור בזה, דאח"כ שבאופן כללי אריכות ימיו של יוסף מתבטאת בכך שראה את הדור השלישי מאפרים, יותר מכך שראה את הדור השני ממנשה, אולם,

רבינו לומד שכוונת הפס' כאן היא לבאר ולספר על גודל הנח"ר שזכה אליו יוסף במצרים **עתה**, ועתה נח"ר זה מתבטא בכך שזוכה ומגדל את הדור השני שיש לו ממנשה.

היינו שמשנתנית כאן ההבנה והחידוש בפס' מכפי שמובן עפ"י פשוט, שאין הכוונה לתאר את אריכות ימיו (כפי שהבנו בתחילה, שלכן מתעוררת קושיא זו (דכן משמע מלשון רבינו בריש הסעיף "...א לענגערן משך זמן כו"), אלא שעפ"י פי' התרגום מובן שכוונת הפס' לתאר את הנח"ר של יוסף **עתה**, ובזה ישנו חידוש בגידול דור שלישי שמגדלם עתה על פני **ראיית** דור רביעי ממנשה.



בגדר ודאי וספק בחמץ וטומאה (בסוגי' דשני שבילין)

הת' ישראל יוסף שיחי' הכהן בריסקי

הת' משה שיחי' קארנפעלד

תלמידים בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' תל"ט סעי' ה' כותב אדה"ז: "שני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס . . אבל אם לא ביטלו ואין יכולין עוד לבטלו שניהם צריכין לחזור ולבדוק . . אינו נחשב לספק כלל מן התורה שבודאי נכנס לאחד מהן וכיון שאינו ידוע איזהו שניהם צריכין בדיקה דהי מנייהו מפקת..."

והקשו כמה מהאחרונים (עי' בספר דבר שמואל עמ"ס פסחים על אתר, ועד"ז בשו"ע אדה"ז עם ביאור דברי שלום על אתר), דאם אדה"ז מחשיב מקרה כזה של ספק כמקרה של ודאי, מדוע א"כ מקרה של ב' שבילין ברשות הרבים - שהגמ' מביאה כמקרה הדומה לספק זה בחמץ, נחשב לספק מה"ת וטהור?

וביאר הר"ר שד"ב לוין בביאור הנ"ל, שכוונת אדה"ז שאין ספק זה נחשב כספק לצרפו לס"ס, אבל באמת הוי ספק - עיי"ש.

אולם לכאורה דוחק לפרש כן, מכיון דלשון אדה"ז הוא "אינו נחשב לספק כלל מה"ת"?

ואולי י"ל הביאור בזה, דגדר "ספק" שאני כפי שהוא בטומאה מכפי שהוא בחמץ (וכדו'):

דבד"כ ענין "ספק" הוא, אפשרות שאין כאן איסור. אולם בנדו"ד, בב' בתים בדוקים ו"ודאי נכנס לאחד מהן", הרי נכנס חמץ לא' מן הבתים, ולכן אין כאן אפשרות ששניהם אינם צריכים בדיקה, וממילא אין אנו יכולים לכנות מקרה כזה כספק. אך כיון שאין ידוע "הי מינייהו מפקת" שניהם נשארים במצב ודאי, ומן התורה אין כאן ספק כלל, ולכן מבאר אדה"ז דהו"ע ודאי, וחייבים בבדיקת חמץ מאחר דמ"מ ודאי ישנה חמץ כאן.

אבל דין ספק ברשות הרבים הוא גזירת הכתוב הנלמד מסוטה, ואינו ענין "שכלי" שצריך להיות אפשרות גם לטהרה, אלא גדר ה"ספק" כאן הוא בפשטות שלא יודעים בוודאי שטמא הוא, א"כ אע"פ שאין "אפשרות" ששניהם טהורים, מ"מ ודאי אין וודאות ששניהם טמאים, ולכן שפיר אפשר להחשיבו בגדר ספק, וגזה"כ היא דברה"ר טהור,

היינו דאף שיתכן שמצדנו ישנו ודאי טומאה, אולם בטומאה גם ודאי כזה נחשב לספק.

וכשאדה"ז כותב "אינו נחשב לספק כלל" זהו רק מטעם "הי מינייהו מפקת" וכמו שממשיך, ובטומאה לא שייך טעם זה, דא"צ להפקיע אחד מהם, אלא שאם אין וודאות שדבר מסויים טמא, נחשב ספק.

וכל דמיון הבדיקה לטומאה הוא רק בדינים דרבנן שכבר ביטלו.



בחשש גרירת העכבר

הת' משה שיחי' קארנפעלד

תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' תל"ט ס"ו כתב: עכבר שנכנס לבית ונכנס אחריו ובדק יפה ככל הלכות בדיקה ולא מצא כלום, אפילו לא ביטל, אין צריך לחזור ולבדוק, כיון שלא נמצאו ודאי אכלו העכבר או גררו למקום שאין יכול להתגלות משם ולא יבוא לאכלו בפסח, ע"ש.

ושמעתי שרגילים לבאר דמ"ש אדה"ז "או גררו למקום שאין יכול להתגלות משם" (אע"פ שמקור הדברים הם מרש"י בהסוגיא (בדף י' ע"א), ורש"י כתב דלגבי חמץ "אמרין עכבר אכלה"), הוא להוסיף דגם היכא דהוה ככר גדול דליכא למימר דהעכבר אכלי' גם בזה אינו צריך לבדוק עוד הפעם כי "גררו למקום שאין יכול להתגלות משם".

עוד שמעתי לבאר דלכאורה מכיון דאדה"ז כתב הדין אפי' היכא דלא ביטל דאז הוה הבדיקה מדאורייתא, וא"כ מה מועיל דגררו למקום שאין יכול להתגלות משם הרי עדיין יעבור בבל יטמין, וגם בזה שמעתי לבאר דהרי אדה"ז כתב לעל בסי' תל"ג סי"ב "שמן התורה . . אם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו מן התורה כשיגיע זמן איסורו ולבערו מן העולם לגמרי וכשהוא עושה כך אם בתוך הפסח מצא כזית חמץ בביתו שלא מצא בבדיקתו לא עבר עליו למפרע בבל יראה ובל ימצא שהרי אנוס הוא כיון שבדק כדינו", ומכיון דאיירי כאן שבדק כדינו וכמ"ש כאן אדה"ז "ובדק יפה ככל הלכות בדיקה", א"כ אינו עובר עליו מן התורה בבל יטמין. אלא דעדיין יש לחוש שמא יבוא לאכלו, ולכן הוסיף אדה"ז עוד דמכיון דגררו למקום שאין יכול להתגלות משם "לא יבוא לאכלו בפסח", ואין כאן גם חיוב בדיקה מדרבנן.

אמנם מה שיש לעיין עוד בדברי אדה"ז, דהנה בגמ' איתא: על ובדק ולא אשכח פלוגתא דרבי מאיר ורבנן, דתנן ה' רבי מאיר אומר כל דבר שבחזקת טומאה לעולם הוא בטומאתו עד שיודע לך הטומאה היכן היא וחכמים אומרים בודק עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה, ע"ש, ובפשטות לרבנן אמרינן גם בדין תורה (טומאה) ד"בא עורב ונטלה בא עכבר ונטלה" (כפי' רש"י בהסוגיא) והיינו דהטומאה אינו נמצא כאן כלל, (ורק לרבי מאיר אמרינן דלעולם היא בטומאתו היינו שהטומאה עדיין נמצא כאן, וברש"י גם לרבי מאיר כותב רק ד"אמרין דהעכבר אכלו), ומכיון שאדה"ז פוסק כחכמים הרי גם לענין חמץ אמרינן דהחמץ אינו כאן, ולמה כתב אדה"ז "דאכלו העכבר" היינו שלא נמצא כאן, "או גררו למקום שאין יכול להתגלות משם" היינו

שנמצא כאן (אלא שנמצא במקום שלא יתגלה משם ולא יעבור עליו בב"י וב"י כנ"ל וגם אין חשש שיבוא לאכלו).

(ומובן שדוחק לומר שמה שהוסיף אדה"ז הוא לדעת ר"מ דס"ל דלא תלינן שהעכבר לקחו משם, דאם הבדיקה היא מדרבנן אינו צריך לבדוק עוד הפעם, דאפי' אם החמץ נמצא עדיין בבית הרי הוא במקום סתר ואין כאן חשש שיבוא לאכלו, דהרי (א) אדה"ז כתב הדין אפי' באופן שלא ביטלו דהבדיקה היא מה"ת ובוזה כן צריך לבדוק עוד הפעם לר"מ, (ב) הרי אדה"ז פוסק כחכמים, ומאי הנפק"מ דלר"מ דגם לר"מ אפשר להקל אם הבדיקה היא מדרבנן).

ועי' לעיל בסי' תל"ח ס"ב שכתב אדה"ז "ואם בדק כל אותו החדר ולא מצא הכר . . תולין לומר שגררו משם לרשות הרבים או לשאר מקומות . . או שגררו באותו חדר עצמו לחור עמוק שאינו יכול להתגלות משם" וכו', הרי דמקודם כתב שהעכבר הוציא את הכר לגמרי (אלא שהוסיף גם שגררו לחור עמוק), ולמה לא כתב גם כאן כשפוסק כחכמים (דס"ל בטומאה דאינו כאן כלל) ד"ודאי אכלו העכבר או גררו לרשות הרבים וכו'".

ולכאורה אפשר לבאר, דהנה בנוגע לדין טמאה בהכרח לומר (לשיטת חכמים) שהעכבר הוציאו משם לגמרי, דאל"כ (אלא שכזית מן המת עדיין נמצא בחור עמוק) הרי המאהיל עליו יהא טמא, משא"כ לגבי חמץ דאפי' אם העכבר לא הוציאו משם לגמרי אלא דגררו למקום שאינו יכול להתגלות משם כבר לא יעבור עליו בב"י וב"י, אין שום הכרח לומר דהוציאו משם לגמרי ושפיר כתב אדה"ז ד"גררו למקום שאין יכול להתגלות משם".

אמנם עדיין לא נתבאר כל צרכו, דהרי כנ"ל בסי' תל"ח כן כתב אדה"ז דתולין לומר דהעכבר הוציאו לרשות הרבים, וא"כ אע"פ שכאן אין הכרח לומר שהוציאו לרה"ר ודי במה שגררו למקום שאינו יכול להתגלות משם, מ"מ עדיין טעמא בעי למה דיין אדה"ז לכתוב דוקא באופן זה.

ואולי י"ל דבדין טומאה הרי ס"ל לחכמים דבודק "עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה", וא"כ הרי בודאי שהטומאה לא נמצא שם בכלל כי בדק עד המקום שהי' באפשרי שיהא שם, משא"כ בחמץ שאיירי שעשה בדיקה "ככל הלכות בדיקה", והיינו שבדק בכל מקום המחוייב בדיקה מצד הדין, אמנם במקום שאינו מחוייב בבדיקה (כגון חורי הבתים העליונים והתחתונים ועוד, עי' דף ח' ע"א) אה"נ שלא בדק, ואפי' אם נימא דמכיון דאיירי עכשיו בעכבר שנכנס להבית דשייך שנכנס גם במקומות אלו (חורים העליונים והתחתונים) וא"כ חייב לבדוק גם שם, מ"מ ישנו גם מקומות שאין ידו מגעת לשם וא"א לו לבדוק (עי' גמ' שם בדף ח' ע"א), ושפיר י"ל דעדיין נמצא החמץ באותן מקומות (שהרי לא בדק שם שנימא שאין החמץ שם),

וע"ז כתב אדה"ז דאעפ"כ אינו מחוייב לבדוק עוד הפעם, והיינו שאינו עובר עליו כנ"ל וגם לא יבוא לאכלו מכיון דאמרינן דגררו למקום שלא יתגלה משם.



מחלוקת הר"ן והב"ח בחמץ שאינו ידוע

הת' נח יצחק שיחי' קיין
תלמיד בישיבת תפארת בחורים

א. חמץ ידוע וחמץ שאינו ידוע:

הפוסקים והאחרונים בדרך כלל מחלקים חמץ בפסח לשני סוגים כלליים:
(א) "חמץ ידוע", או "ודאי חמץ". דהיינו, חמץ שידוע בוודאות שישנו ברשותו, וגם ידוע היכן הוא. הכל מודים שעובר מה"ת בבל יראה ובל ימצא על חמץ זה, וצריך ביטול או ביעור. אבל אין שייך בו בדיקה, כי הרי ידוע היכן נמצא חמץ זה, ומה התועלת בבדיקה (לאור הנר)?

(ב) "חמץ שאינו ידוע", או "ספק חמץ". דהיינו, חמץ שלא ידוע בוודאות אם ישנו ברשותו ואינו ידוע היכן הוא. לדעת התוספות אינו עובר על חמץ זה מה"ת בב"י (שהרי אינו מצוי) ומה"ת אינו צריך לבטלו או לבערו. ראה דף כ"א ע"א תוספות ד"ה ואי אשמעינן גבי חמץ שהטמין חי': "דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא וכן משמע מפ"ק דפריך וכי משכחת לה ליבטלה משמע דכל כמה דלא משכחת לא עבר בבל יראה" [ולקמן אפרש מה שהביא ראי' מפ"ק דף ו' ע"ב]. ומדרבנן הכל מודים שצריך לבדוק אחריו אעפ"י שאינו ידוע (וכדאיתא להדיא במתני' בריש פ"ק "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ", ומוכח דמיירי בחמץ שאינו ידוע, דאל"כ אין שייך בדיקה כנ"ל).

עפ"י ב' הגדרים הנ"ל (חמץ ידוע וחמץ שאינו ידוע), לכאורה אין לומר שבדיקת חמץ היא משום ב"י. כי ממ"נ: אם החמץ ידוע, אינו צריך לבדוק אחריו כלל. ואם החמץ אינו ידוע, לא יעבור עליו בב"י.

ב. ביאור מש"כ רש"י בודקין משום בל יראה ובל ימצא עפ"י שיטת הר"ן:

וא"כ צריך להבין כוונת רש"י במש"כ בריש פרק קמא שמפרש שבודקין משום ב"י. דאיתא במשנה שם: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר", ופירש רש"י "בודקין שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא".

אבל עפ"י מש"כ הר"ן שם אתי שפיר מש"כ רש"י. דהנה כתב הר"ן בריש פ"ק "אם לא בטלו בלבו כלל צריך מן התורה שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם ויבערנו מן העולם". כלומר: במקומות שרגיל להמצא בהם חמץ, כגון שמשותמש שם בחמץ כל השנה בתדירות, אלא שאינו ידוע בודאי שיש שם עכשיו חמץ, כתב הר"ן שאם בפועל יש חמץ שם הוי כחמץ ידוע (שהרי הוחזק הדבר שיש שם חמץ)

ועובר עליו מה"ת בב"י. אעפ"י שאין ידוע ממש היכן החמץ וגם אין ידוע בודאי שיש לו חמץ כלל אלא שהוחזק שיש שם חמץ, הרי זה נחשב כחמץ ידוע לעבור עליו בב"י. נמצא שבמקומות אלו שרגיל להמצא שם חמץ צריך בדיקה מה"ת באם לא ביטל. ומסיים הר"ן "זהו דעתי והוא על דרך רש"י ז"ל". וי"ל שכוונתו למש"כ רש"י בריש פ"ק "בודקין שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא".

והנה לכאורה עדיין צע"ק בשיטת הר"ן, כי המשנה בריש פ"ק הנ"ל מיירי בבדיקה לא רק במקומות שרגיל להמצא שם חמץ, אלא בכל מקום שמכניסין שם חמץ, היינו אף מקומות שאין רגיל כ"כ להמצא שם חמץ, כגון ב' שורות במרתף וכה"ג, כמו שממשיך במשנה שם "כל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה, ובמה אמרו ב' שורות במרתף מקום שמכניסין בו חמץ וכו'". אבל לשיטת הר"ן, אינו עובר בב"י על חמץ שנשאר במרתף וכו'ב. ואעפ"כ פירש רש"י על משנה זו שבדוקין משום ב"י.

וי"ל שמה שפרש"י שבדוקין שלא יעבור עליו בב"י, היינו במקומות הרגילים להמצא שם חמץ (כשיטת הר"ן), אבל במרתף ומקומות שאין רגיל כ"כ להמצא שם חמץ, הבדיקה היא מטעם אחר (שמא יבא לאכלו). ומ"מ פירש רש"י כאן שבדוקין משום ב"י כי זהו עיקר טעם הבדיקה בכללות (ומדאורייתא), אעפ"י דמיירי במשנה גם בבדיקה דרבנן (משום שמא יבוא לאכלו).

ג. השגת הב"ח על הר"ן:

והנה הב"ח (סת"א ד"ה מדאורייתא) חולק על הר"ן, וכתב: "מוכח מפירוש רש"י בהא דאמר ליה רבא לאביי ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי וכו' דחייב הביטול מן התורה אינו אלא לחמץ ידוע אבל כל שאין חמץ ידוע אינו צריך לבטל. וכן משמע עוד מדאמר רבא לשם גזירה שמא ימצא גלוסקא וכו' וכן הבדיקה שהיא מן התורה כשלא ביטל אינה אלא לחמץ ידוע וכדמוכח בתוספות שכתבו אפירוש רש"י שפירש דבתוך המועד שעה ששית וכו' עיי"ש ודלא כדברי הר"ן שכתב מצות השבתה מן התורה היא גם מפני מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ דליתא אלא כל שאינו ידוע אינו צריך להשבתה מן התורה לא לבער ולא לבטל והא דתנו "אור לארבעה עשר בודקין וכו'" דהיינו אפילו לחמץ שאינו ידוע אינו אלא מתקנת חכמים שחששו שמא ימצאנו בתוך הפסח ויאכלנו לפיכך לא סמכינן על הביטול אלא צריך בדיקה ולתנא דמתניתין אין צריך ביטול כלל אלא שרב יהודה אמר רב הבדוק צריך שיבטל גם כן זהו על דרך פירוש רש"י למעיין בפירושו".

ולכאורה תמוה מה שכתב הב"ח שזהו "על דרך פירוש רש"י למעיין בפירושו", והרי בריש פ"ק אהא דתנן "אור לארבעה עשר בודקין וכו'" פירש רש"י "שלא יעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא", דהיינו להדיא לא כמש"כ הב"ח "והא דתנו אור לארבעה

עשר בודקין וכו' דהיינו אפילו לחמץ שאינו ידוע אינו אלא מתקנת חכמים שחששו שמא ימצאנו בתוך הפסח ויאכלנו!

ד. ביאור מש"כ רש"י עפ"י שיטת הב"ח:

ואולי יש לתוון שיטת רש"י (שבודקין משום ב"י) בדוחק עכ"פ עם שיטת הב"ח (שאינו עובר כלל בחמץ שאינו ידוע). שמש"כ "בודקין שלא לעבור עליו בב"י" היינו בדיקה מדרבנן, שחששו רבנן שמא ימצא החמץ בתוך הפסח (ואז נעשה חמץ ידוע שחייב עליו מה"ת) ויחוס עליו לשורפה ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליו בב"י (ע"ד מש"כ רש"י דף ו' ע' ב ד"ה ודעתו עליה). כלומר, כוונת רש"י "שלא לעבור עליו בב"י" היינו שחששו רבנן שמא ימצא החמץ וישהה ויעבור, אבל מ"מ כל שאינו ידוע לו עדיין, אינו עובר עליו מדאורייתא בב"י¹.

אבל א"א לומר שזוהי כוונת הב"ח שכותב: "והא דתנו אור לארבעה עשר בודקין וכו' דהיינו אפילו לחמץ שאינו ידוע אינו אלא מתקנת חכמים שחששו שמא ימצאנו בתוך הפסח ויאכלנו", דמשמע שלשיטתו תקנת חכמים דבדיקת חמץ היא רק מצד החשש דאכילה, ואינו מפני החשש דלעיל שמא ימצא, ישהה ויעבור בב"י.

אלא י"ל באופן אחר, שמש"כ רש"י שהבדיקה היא משום שלא לעבור, לא קאי על הבדיקה כולה אלא רק על הביעור. שהרי הביעור הוא בכלל הבדיקה, וכדמוכח ממה שמברכים על הבדיקה "על ביעור חמץ", וכן מצינו בכמה פוסקים ואחרונים, והב"ח בכללם, שלא דקו והחליפו תיבת "ביעור" ו"בדיקה" בכמה מקומות. וראה מש"כ הב"ח סת"ו ד"ה המפרש מיבשה לים בסופו "אפשר להשוות תלמודי דידן ולומר דלבדיקה קרי ליה ביעור כיון שהבדיקה היא תחלת ביעור ומברכים עליה על ביעור חמץ גם מלשון הרמב"ם והסמ"ג והסמ"ק ורבינו ירוחם שכתבו לשון בדיקה בדין זה משמע להדיא שמפרשין לשון הגמרא לשון לבער הנאמר בגמרתינו שהכוונה בו בדיקה".

ולפי"ז צריך להבין מהו החידוש בזה שרש"י פירוש שהביעור הוא משום ב"י, הלא זה פשוט? וי"ל שכוונתו הוא לומר שמה"ת ביעור (ובדיקה) מועיל גם בלא ביטול, והיינו כמש"כ הר"ן שם על אף מה שהקשו התוספות על רש"י שם.

אבל עדיין צ"ע מה הכריח את הב"ח לפרש שיטת רש"י באופן זה שלא כפשוטו. וי"ל שמצד ראיותיו של הב"ח הנזכרים לעיל אות ג' ("מוכח מפירוש רש"י בהא דאמר ליה רבא לאבבי ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי וכו' דחייב הביטול מן התורה אינו אלא לחמץ ידוע אבל כל שאין חמץ ידוע אינו צריך לבטל. וכן משמע עוד מדאמר

¹ וכמש"כ ידידי הת' אהרן חנן שיחי' וויינדרוך לעיל בביאור דעת המהרש"ל בחיוב 'בל יראה' לפי שיטת רש"י.

רבא לשם גזירה שמא ימצא גלוסקא וכו' וכן הבדיקה שהיא מן התורה כשלא ביטל אינה אלא לחמץ ידוע וכדמוכח בתוספות שכתבו אפירוש רש"י שפירש דבתוך המועד שעה ששית וכו' עיי"ש") מוכח שלשיטת רש"י אינו עובר כלל על חמץ שאינו ידוע, וזהו הכרחו של הב"ח לפרש את מש"כ רש"י כאן בריש פ"ק לא כפשוטו.

ה. לתרץ שיטת ר"ן נגד השגת ב"ח:

ולכאורה אין ראיותיו של הב"ח הנ"ל נגד שיטת ר"ן מוכחות כלל:

(א) מש"כ "מוכח מפירוש רש"י בהא דאמר ליה רבא לאביי ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי וכו' דחייב הביטול מן התורה אינו אלא לחמץ ידוע אבל כל שאין חמץ ידוע אינו צריך לבטל". והיינו מ"ש בדף ו' ע"א, בדין המפרש (פרש"י מן היבשה לים) והיוצא בשיירא (פרש"י למקום רחוק), ומסיקה הגמרא שאם יוצא שלושים יום קודם לפסח או יותר ואין דעתו לחזור עד לאחר הפסח, אינו חייב לבער החמץ שבביתו, ואם דעתו לחזור (פרש"י בתוך הפסח) צריך לבער, ופרש"י "שכשהדר ביה בימי בפסח עבר עליה, וההיא שעתא לאו ברשותיה היא דליבטליה שהרי איסור הנאה הוא ואינו שלו, וכשראהו עובר עליה". משמע מזה שהגמרא מיירי בלא ביטול, ואעפ"כ אינו עובר אלא "כשראהו"! ומוכח דמיירי בספק חמץ (דאל"כ עובר אפילו אם אין דעתו לחזור ואפילו קודם שראהו) ולכן אינו עובר עד שראהו. ולמד הב"ח מזה "דחייב הביטול מן התורה אינו אלא לחמץ ידוע אבל כל שאין חמץ ידוע אינו צריך לבטל".

אבל לכאורה אין זה ראי' כלל נגד מש"כ הר"ן שעובר על חמץ במקומות הרגילים, כי [מלבד זאת שאפשר לפרש דמיירי בביטול כמש"כ מהרש"ל שם, וגם אפשר לפרש בדוחק עכ"פ דמיירי כאן במי שאין לו אפילו חמץ במקומות הרגילים] הרי הר"ן עצמו פירש סוגיא זו שהמפרש והיוצא בשיירא אינו עובר מה"ת על חמץ שלו משום שלאחר שיוצא בשיירא או מפרש לים הרי החמץ בביתו הוא כמבוער מה"ת לפי "שעשאוהו כחמץ שנפל עליו מפולת דסגי ליה בביטול בעלמא". וראה ב"ח סתל"ו ד"ה המפרש קרוב לסופו שמביא ומפרש שיטה זו של הר"ן (בדין המפרש) ולא השיג עליו. וראה מש"כ אדה"ז על סוגיא זו סתל"ו ס"ו ובקו"א שם, שמביא ב' שיטות להלכה (שיטת הר"ן ושיטה אחרת), ושני השיטות מסכימים לחלק בין חמץ במקומות הרגילים להמצא שם חמץ (שעובר מה"ת) ובין חמץ בשאר מקומות (שאינו עובר מה"ת), והיינו דלא כב"ח (וראה לקמן אות ו).

(ב) מש"כ "וכן משמע עוד מדאמר רבא לשם גזירה שמא ימצא גלוסקא וכו' וכן הבדיקה שהיא מן התורה כשלא ביטל אינה אלא לחמץ ידוע" קאי על דף ו' ע"ב, אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל. ומסיק שם בגמרא הטעם "שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה", ופרש"י "חשובה היא בעיניו, וחם עליה לשורפה

ומשהה אפילו רגע אחד, ונמצא עובר עליה בכל יראה ובל ימצא". הרי לדעת רש"י קודם שימצא הגלוסקא אינו עובר, ולדעת הב"ח הטעם הוא כי לא ה' החמץ ידוע. אבל הר"ן מפרש באופן אחר, דמיירי במי שכבר בדק כדין (כדדייק "הבודק צריך שיבטל") ולכן הבית הוא בחזקת בדוק ופטור משום ב"י באם נשאר חמץ. ובלשון הר"ן עצמו בריש פ"ק: "ואם שמא ימצא אחר כך גלוסקא יפיפה יבערנה לאלתר שמא תאמר למפרע עבר עליה ליתא שהרי סמכה תורה על החזקות וכל שבדק אותן מקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא ידי חובתו".

(ג) מש"כ "וכדמוכח בתוספות שכתבו אפירוש רש"י שפירש דבתוך המועד שעה ששית וכו'" היינו שבדף י' ע"ב למד רש"י (עכ"פ לפי פירוש התוס', וכפי שלמד הב"ח) דאינו חייב לבדוק בתוך הפסח לכ"ע אפילו באם לא בטל. ואם ה' עובר משום ב"י על חמץ שאינו ידוע, בוודאי ה' חייב לבדוק גם בתוך הפסח. אלא מוכיח הב"ח דמיירי כאן בספק חמץ ולכן אינו עובר, כמש"כ המהרש"א שם. ולהר"ן אפשר לפרש דמיירי בביטול כמו שמפרש המהרש"ל שם, ולכן החיוב בדיקה אינו אלא מדרבנן. ועל שיטת רש"י כאן הקשה הר"ן "ומשתחשך ואילך למה לא יבדוק?" וליישב דבריו פירש דכאשר יש עונש כרת באכילה אין לבדוק. ומשמע מזה דמיירי בחיוב בדיקה דרבנן, דאם מיירי בבדיקה דאורייתא (שלא לעבור בב"י) היאך אפשר לעקור בדיקה דאורייתא מפני חשש דרבנן שמא יבא לאכלו (ועכ"פ הוה לי' לפרש ולא לסתום).

היוצא מכ"ז הוא שלכאורה אין כאן ראיות ברורות למש"כ הב"ח שאינו עובר בב"י אלא על חמץ הידוע לו ממש, כי אפשר להסביר כל ראיותיו באופן המתאים לשיטת הר"ן שעובר גם במקומות הרגיל להמצא שם חמץ באם לא בדק. וכן הלכה כהר"ן.

ו. הראי' שבדיקת חמץ היא מדאורייתא:

לכאורה מהיסודות לסברת ר"ן הוא מה שמוכח שיש דין בדיקה מה"ת, היינו מש"כ "הא בעי בגמרא (דף ז' ע"ב) בדיקה לאור הנר מנא לן ומוכחינן לה מקראי", והיינו מה דאיתא שם במימרא ובברייתא "לילי י"ד בודקים את החמץ לאור הנר אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר שנאמר כו'".

כי לאחר שמוכח שיש דין בדיקה מה"ת, אתי שפיר מש"כ רש"י שבדוקין שלא יעבור בב"י, היינו שע"י שבדוק כדין תורה במקומות הרגילים להמצא שם חמץ, שוב אינו עובר על חמץ שנשאר בבית (כמש"כ הר"ן בארוכה בריש פ"ק ע"ש), שהרי קיים מה שהתורה ציוותה לבדוק (וע"ד מה שהתורה לא ניתנה למלאכי השרת), ו"סמכה תורה על החזקות".

אבל צ"ע בזה שהוכיח (מקרא) שיש דין בדיקה מה"ת, כי הרי בברייתא שם הקדים "לילי י"ד בודקים את החמץ לאור הנר אף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר", ורש"י עצמו פירש "ראייה ממש ליתא אלא אסמכתא בעלמא"! נמצא דאין זה ראי' לומר

שיש חיוב בדיקה מה"ת. וגם מה שהוכיח שם הר"ן "וכי תימא דאסמכתא בעלמא נינהו, ליתא" והביא כמה ראיות מהגמרא שביעור חמץ הוא מה"ת – הרי לכאורה אין משם ראי' כלל שבדיקת חמץ הוא מה"ת! ושוב מצאתי שאלה זו בחידושי רבי עקיבא איגר (ד"ה בר"ן - הראשון). ועצ"ע.

אבל אדה"ז הוכיח ממקום אחר שיש חיוב בדיקת חמץ מה"ת (בסתל"ג קו"א סק"ג): "קיימא לן . . כמ"ש הר"ן והפרי חדש, וכן כתבו העולת שבת ואלי' זוטא בסוף סימן תל"ז, דלאחר זמן איסורו אין הנשים וקטנים מאמנים לומר אנו בדקנוהו, דכיון שאינו יכול לבטל הוי ליה מדאורייתא. וכן הוא בגמרא בהדיא עיי"ש". והיינו מש"כ דף ד' ע"ב "בדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, הימנוהו רבנן דרבנן", הרי שבלא בדיקה עובר מדאורייתא.

ז. שיטת תוס':

לפי כ"ז צריך להבין שיטת התוס' הנ"ל (אות א') דף כ"א ע"א אודות מה שאינו עובר על חמץ דמצנעא לה חי' שכתבו וז"ל: ואין עובר משום בל יטמין דבל יטמין נפקא לן מלא ימצא ואין זה מצוי כיון שאין ידוע היכן הוא, וכן משמע בפ"ק (דף ו' ע"ב) דפריך וכי משכחת לה ליבטלה משמע דכל כמה דלא משכחת לא עבר בבל יראה. עכ"ל.

ומסתימת לשונו משמע שהטעם שאינו עובר על חמץ דמצנעא לה חי' היינו משום "שאין ידוע היכן הוא" אעפ"י שידוע בודאי שיש לו החמץ אלא שאינו ידוע היכן הוא. אבל לפי זה נמצא שאפילו אם ידוע בודאי שיש לו חמץ (כגון גלוסקא מסוימת) בביתו רק "שאין ידוע היכן הוא", פטור משום ב", וזהו חידוש גדול.

אבל י"ל שמה שאינו עובר על חמץ דמצנעא לה חי' היינו (לא כפשטות לשונו, אלא) כיוון שאינו ידוע בודאי שיש לו חמץ זה ברשותו כלל כי אפשר שכבר נאכל (וגם אינו ידוע היכן הוא).

ולכאורה יש נ"מ בין שיטת התוס' והר"ן, כי תוס' ס"ל שגם אם לא בדק כלל, מ"מ אינו עובר בחמץ שאינו ידוע (כהב"ח) כי מ"מ אין זה מצוי. והר"ן סובר שעובר על חמץ במקומות הרגילים להמצא שם חמץ אלא אם כן בדק שם כדין.

אבל לפי מה שהוכיח אדה"ז שיש בדיקת חמץ מה"ת וכתב ש"כן הוא בגמרא בהדיא", צריך לומר שהתוס' הסכימו לשיטת הר"ן שאם לא בדק, החמץ במקומות הרגילות להמצא שם חמץ הוה כחמץ ידוע (מכח חזקה) לעבור בו בב"י מה"ת. וכמש"כ דברי שלום על אדה"ז שם סקש"ב.



הטעם לאי אמירת "ואני תפילתי" ביו"ט

הת' לוי שיחי' קרינסקי
תלמיד בישיבה

א.

פסק אדה"ז בשו"ע סי' רצ"ב ס"ג וז"ל: ונוהגין לומר קודם קריאת התורה פסוק ואני תפילתי וגו', על פי מה שדרשו חכמים על פסוק "שיחו בי יושבי שער ונגינות שותי שכר", וכתוב אחריו "ואני תפילתי וגו'", אמר דוד לפני הקב"ה, רבש"ע, אין אומה זו כשאר אומות העולם, או"ה כשהם שותים ומשתכרים הולכין ופוחזין, ואנו לא כן, אלא אע"פ ששתינו ואני תפילתי וגו', ולכך הנהיגו לומר כן קודם קריה"ת שקורין בשביל יושבי קרנות, כדי להודות ליוצרנו שלא שם חלקנו כהם שהם פוחזין כל היום, ואנו אף היושבי קרנות שבנו מתאספים לשמוע תורה,

וביו"ט שחל בחול אין נוהגין לאומרו, הואיל ואין קורין בו בתורה במנחה, ומטעם זה גם בשבת במקום שאין ספר תורה אין צריך לאמרו, אלא שנהגו בשבת לאמרו בכל ענין. ע"כ.

והיוצא מדבריו, שעיקר תקנת אמירת "ואני תפילתי", היא לאמרו דוקא במנין כשיש קריאת התורה, ומתרי טעמי: (א) ש"היושבי קרנות שבנו מתאספים". (ב) דווקא כשבאים לשמוע תורה, ואם חסר הפרט של באים לשמוע תורה לא נוהגין לאומרו, ולכן "ביו"ט שחל בחול אין נוהגין לאומרו", כי אין קוראים אז בתורה, ו"גם בשבת במקום שאין ספר תורה אין צריך לאמרו", הגם שיש מתאספים.

ומסיים שם: "אלא שנהגו בשבת לאמרו בכל ענין", ומשמע לכאן שנוהגין לאומרו גם כשלא קוראים בתורה, ומצד הפרט ד"מתאספים", ולכן צריכים מניין, דאז יש ענין של "מתאספים".

והנה, עפי"ז צריך ביאור מדוע אדה"ז כותב "אלא שנהגו בשבת לאמרו בכל ענין", דלכאורה אם נוהגים לאמרו מחמת התאספות ציבור מבני גרידא, היינו, כ"ז שיש "מתאספים", הגם שאין קרה"ת, א"כ מדוע לא אומרים "ואני תפילתי" ביו"ט כשמתאספים ציבור דבנ", ובפרט דהרי ביו"ט יש יותר חשש של "שותים ומשתכרים", דהרי יש אז מצות עשה מדאורייתא של "ושמחת בחגך"?

ב.

ולבאר זה, יש להקדים, דבאמת מצינו עוד טעמים לאמירת ואני תפילתי (וחלקם ג"כ המבארים אמירתו בשבת דוקא), המובאים באל"י רבה על הלבוש, סק"ב:

(א) טעם הראשון של האלי' רבה: ש"אני בא להתפלל ואני שואל ממך עת רצון לכפר על העולם", ולפי טעם זה משמע שיש ענין לאמרו לפני כל תפלה.

(ב) וממשיך האלי' רבה שם ומביא עוד טעם בשם הכל בו: "קופץ אני להתפלל אליך בשעה קבוע במנחה שהיא עת רצון ע"כ, הרי דעת רצון לאו בקשה הוא אלא דמנחה נקרא עת רצון משום דאליהו נענה בה". והיוצא לפי טעם זה, ששייך לתפילת מנחה דוקא.

(ג) האלי' רבה מביא עוד טעם בשם האבודרהם: "לפי ששתי אל יתפלל, לכן שואלין שיהא תפלה זו עת רצון". ומטעם זה יוצא, דתפלה זו שייכת לשבת ויו"ט דווקא - שאז הוא זמן שמחה וכו'.

ועפ"י טעם זה מבאר הא"ר בס"ק ג', מדוע אנו אומרים אותו בשבת דוקא, "מפני שאנו נוהגין להתפלל מנחה ביו"ט סמוך לערב כמו בחול ואינו עת משתה" (ומסיים, דמאחר ועתה גם ביו"ט מתפללים כבשבת, לכן הוצרך הלבוש לטעם אחר, עיי"ש).

אמנם, מש"כ הא"ר לכאורה הוי דוחק, ובפרט שבי"ט ישנו הציווי ד"חציו לכם", שמתקיים זה "אחר חצות" דווקא (כפי שכתב הלבוש (והמחבר) בסי' תקכ"ט, וכן פסק אדה"ז ג"כ שם), וא"כ עדיין אינו מובן מדוע אין אומרים "ואני תפילתי וגו'" ביו"ט?

ואפילו לפי טעם האחרון שמביא האלי' רבה בס"ק ב', וז"ל: ובתניא כתב טעם אחר . . לפי שצרה אחרונה שלא נהיתה כמוה תהי' ט' חדשים, והיום האחרון הוא יהי' שבת ותכבד הצרה מכל שלפניו, עד עת מנחה יהיו נענין ויבא הגואל, ע"כ, וממילא מובן דזה שייך בשבת דוקא, ג"כ צריך ביאור קצת בפשטות מדוע מתקנים תפלה עבור משהו רחוק כזה?

ג.

והנה, כ"ק אדמו"ר הריי"ץ מבאר במאמרו ד"ה ואני תפילתי, תד"ש, בסופו, וזלה"ק: וזהו שבמנחה דשבת אומרים ואני תפילתי לך ה' עת רצון, דמנחה דחול הוא זמן הדין . . אבל במנחה דשבת מאיר בחי' מצחא דעתיקא במצחא דז"א אז הוא עת רצון בחי' רעוא דכל רעוין להיות דתלתא צדיקיא דאסתלקו בההוא זמנא . . וזהו ואני תפילתי לך ה' עת רצון אלקים ברב חסדך, שגם שם אלקים הוא בבחי' רב חסד, רב גשמייות וברוחניות. עכ"ל,

וממילא מובן - עכ"פ עפ"י הטעם הפנימי שבדבר, מדוע אומרים "ואני תפילתי" רק במנחת שבת ולא ביו"ט, מאחר דזהו בשבת דוקא שקשור לבחי' "אלקים ברוב חסדך", וק"ל.

ועפי"ז י"ל בביאור דברי אדה"ז, דאה"נ דעיקר טעם התקנה לאמירת "ואני תפילתי", הוא כלשונו הנ"ל - "אין אומה זו כשאר אומות העולם כו", מ"מ מחמת הטעם והפי' הפנימי שבזה, אורים את תפילה זו "בכל ענין", ועפ"י הנ"ל אולי י"ל (בדא"פ עכ"פ), שכוונת אדה"ז ב"בכל ענין", אינה שאומרים "ואני תפילתי" גם כשאין ס"ת, אלא כוונתו ב"בכל ענין" - אפי' ביחיד! ולמעשה יש לשאול מד"א שעל אתר.

ואולי יש להוסיף, דעפי"ז יש לבאר בד"א הטעם האחרון של האלי' רבה, דהרי תכלית הפיכת שם אלקים לאור וגילוי יהי' לעת"ל דוקא, וא"כ מובן שאכן אמירת ואני תפילתי קשורה לגאולה העתידה לבוא בקרוב ממש, ודו"ק.



החידוש שבמס"נ בפועל

הת' שלום דובער שיחי' ראדיזנר
שליח בישיבה

במאמר ד"ה וקיבל היהודים תשי"א סעי' יו"ד, מבאר רבינו מדוע עבור גמר קבלת התורה היה נדרש מס"נ בפועל, ולא הספיק המס"נ שהיה להם גם בשעת מ"ת כשאמרו נעשה ונשמע, שאז הם קיבלו על עצמם לקיים את כל מה שהם יצטוו, גם באם יהיה צריך למסנ"פ על זה, וההסבר לכך הוא ע"פ המבואר לפנ"כ במאמר, בביאור הטעם מדוע בכלל נדרש מס"נ עבור קבלת התורה? ומבאר רבינו, שהענין של מ"ת הוא חיבור עליונים ותחתונים, ומכיון שהחיבור דעליון ותחתון נעשה ע"י "ביטול הגדר" דעליון ותחתון, לכן נדרש כהכנה לזה, הביטול דמס"נ.

ובהמשך לביאור זה מבאר רבינו (בסעיף יו"ד) שעתה מובן למה הוצרכו מס"נ בפועל דוקא, כי מכיון שהביטול (שע"י נעשה החיבור) צריך להיות הן בתחתונים והן בעליונים, לכן השלימות דקבלת התורה תלוי' במס"נ בפועל דוקא, כי מס"נ בפועל היא לא רק בהעליון (נשמה) אלא היא גם בהתחתון בגוף ונפש הטבעית.

ובזה מבאר רבינו גם את המעלה שבמס"נ דפורים על המס"נ דחנוכה (שלכן גמר ושליומות קבלת התורה היתה ע"י המס"נ דפורים דוקא), ובלשון רבינו: "כי גם המס"נ בפועל היא בעיקר מצד הנשמה, אלא שהמס"נ דהנשמה פועלת גם בהגוף ובנפש הטבעית, ומכיון שהגוף ונפש הטבעית (מצד ענינם) הם מציאות, לכן הגילוי דמתן תורה (החיבור דעליונים ותחתונים) שנמשך בהם ע"י הביטול דמס"נ שמצד הנשמה הוא דבר נוסף עליהם". כלומר, שלמרות שמס"נ בפועל נרגש הן גם בגוף והן בנפש הטבעית (כאמור לעיל), סוף סוף זה רק בגוף עצמו, אבל לא מצד עצמו ומצד גדריו וענינו, ולכן, מכיון שהביטול הוא בדרך פעולה מצד הנשמה וכדבר נוסף עליו (דהיינו שהוא עצמו נשאר סו"ס איזה שהוא מציאות) אזי לכן גם החיבור (דעליון ותחתון) הוא דבר נוסף עליו, כי הביטול אינו קשור עם גדר התחתון ממש.

ולכא' עפי"ז יש לעיין, מה שבמאמר ד"ה והיה עקב תשכ"ז, סעי' ה', מבאר רבינו שהמעלה שבמס"נ בפועל על מס"נ בכח היא דוקא בנקודה הזאת, מה שהמס"נ היא לא מצד הנפש הטבעית עצמה אלא מצד שהנפש האלקית פועלת בה, והוא: שהמס"נ שמצד הנשמה (שנק' מס"נ בכח) מכיון שהיא מצד "טבעה" של הנשמה, אזי הרי זה בחינת מציאות. כלומר למרות שמדובר פה על ביטול הנשמה, ועד לביטול המביא עד לכדי מס"נ, למעלה מכל מדידה והגבלה ולמעלה מאיזה שייכות לטעם ודעת, בכל זאת, מכיון שזה (המס"נ) בא מצד הגדר והטבע של הנשמה, שגדרה וטבעה מחייבים מס"נ, א"כ זה עצמו נחשב מציאות (ולא מתגלה בזה האחדות ה' האמיתי שהוא אחד

בעצם ולא בגלל שמשוהו בטל אליו, כמבואר שם בסעי' הקודם), משא"כ כשהמס"נ היא (בפועל) בהגוף ונפש הטבעית, מכיון שזה היפך "טבעה" דהרי הנפש הטבעית "מצד עצמה" רוצה לחיות, אזי ע"י שהנפה"א פועלת בה למסור את הנפש, עי"ז הוא מתבטלת ממציאותה לגמרי ובוז דוקא מתגלה עומק נוסף במהות הביטול של מס"נ שזה לא מצד גדרה וענינה ולא מצד מציאותה אלא מצד אלקות (ועי"ז נעשה עלי' גם בהנפה"א שגם המס"נ שלה היא בבחינת ביטול כמו שרבינו ממשיך שם בהמאמר).

וא"כ יוצא, דבמאמר ד"ה וקבל היהודים הנ"ל מבואר לכאורה בדיוק להיפך, דשם הביאור כנ"ל, דמכיון שהמס"נ היא לא מצד הגוף ונפש הטבעית עצמם, אזי ממילא חסר בהביטול, וכאילו שהם מצד עצמם עדיין מציאות, היינו שדוקא כשהביטול הוא מצד הגוף ונפה"ב ג"כ, אזי הביטול הוא ביטול אמיתי, היות והוא מצד מציאותם, משא"כ במאמר והי' עקב מבואר דדוקא מס"נ שמצד האלקות (היינו ע"י נפש האלקית) ה"ז ביטול אמיתי, היינו דוקא כשהביטול הוא לא מצד מציאותם¹, אלא מצד מה שהנפה"א פועלת בהם?

ואולי יש לומר בפשטות, שבמאמר והיה עקב מדובר במהות הענין של מס"נ, שבמס"נ בפועל מתגלה עומק נוסף במהות הביטול עצמו כנ"ל, אבל הא גופא הוא בדרך הכרח כי הרי הנפה"ט רוצה לחיות, והנפ"א מכריחה אותה למסור את הנפש ואין לה אפשרות להתנגד לזה, וחיסרון זה שרבינו מדגיש כאן, הוא המעלה במס"נ של פורים, שמצד אחד זה מס"נ בפועל - עם כל המעלות שישנם במס"נ בפועל - שזה לא מצד טבעה וענינה (בשונה מהנשמה שזה ענינה למסור את הנפש) וממילא הוא בבחינת ביטול, וביחד עם זה "היא עצמה בחרה" למסור את הנפש למרות שזה היפך גדרה (כמו שרבינו מסביר שהגזירה הייתה על הגוף וכו').

היינו שזה שהגוף "מסכים" למסור עצמו, אי"ז בהכרח צריך להיות באופן שזוהי הסכמה לדבר שמצד עצם גדרה וטבעה יש בה רצון ותענוג (כמו שהיא בנשמה), אלא דתנועה זו גופא שמוסר עצמו שהיא היציאה ממציאותו וגדרו (שטבעה להשאר במציאותה וכו'), יכולה להיות בשני אופנים: (א) שלוקחים ממנה בחירתה ע"י גילוי תוקף הרצון דהנפה"א ש"מכריחה" את הנפה"ב, וע"ד כמו הרצון שפועל באברים בע"כ שלא בטובתם². (ב) הגוף עצמו מסכים ורוצה בביטול זה, אף שהסכמתו ורצונו

1 ובאמת שי"ל שאי"ז קשה כל כך, מכיון ששם מדובר לכאורה על מהות הביטול עצמו, שבמס"נ בפועל מתגלה עומק נוסף בביטול דמס"נ, משא"כ כאן המדובר והדגש הוא בנקודה אחרת - הא גופא האם המס"נ מצד ענינו של הגוף או כדבר נוסף. אמנם בכל זאת יומתק זה עפ"י הביאור דלקמן, ויתכן שזוהי כוונת רבינו בתירוץ.

2 ועצ"ע מלשון המאמר ד"ה והי' עקב שם, וז"ל: דלא רק שאין מניעה מצידה למס"נ, אלא שהיא רוצה למסור נפשה בפ"מ. ובהע' 55 מביא רבינו מקונו' העבודה פ"ו, וז"ל: כשבא לידי מס"נ בפ"מ

הוא לדבר שהוא היפך טבעו, והוא הנקרא בד"ה וקבל היהודים מס"נ מצד גדר הגוף, אך ביחד עם זה הרי הביטול זה הוא מצד האלקות - כמבואר בד"ה והיה עקב תשכ"ז, דזה גופא שהנה"ב מסכימה לוותר על עצם מציאותו, אי"ז אלא מצד האלקות, דאין עוד מלבדו ממש.



בדברי התוס' והמהרש"א בספק על ולא אשכח

הת' מנחם שמואל דוד שיחי' הלוי רייטשיק
תלמיד בישיבה וחבר מערכת

בגמ' פסחים דף י' ע"א מביא הגמרא כמה פסקי הלכות¹, ואחד מהם הוא, שאם ראה עכבר נכנס לבית והיה ככר בפיו, ולאחרי כן בדק את הבית ולא מצא את הככר הרי דין זה תלוי במחלוקת רבנן ור' מאיר², בנוגע ג' גלגין של אבנים ויודע שיש טומאה תחת א' מהם, ובדק את כולם ולא מצא את הטומאה, ר"מ סובר דכל הגלגין בחזקת טומאה, ורבנן סוברים דהטומאה איננה, ומסתמא חולדה או עכבר נטלה משם.

ופרש"י³, דגבי בדיקת חמץ גם ר' מאיר מודה שאין צריך בדיקה, דאע"פ שבנוגע טומאה סבר שכשלא מצא את הטומאה, אמרינן שהטומאה עדיין שם, מ"מ, כיון שבדיקת חמץ היא דרבנן מקילים אנו ואומרים שעכבר אכל את החמץ. אולם תוס'⁴ חולקים על רש"י, ואחרי שמקשים על רש"י, מפרשים התוס' דמיירי בשלא ביטל את החמץ, וא"כ החמץ שודאי נמצא לר"מ, אסור באיסור דאורייתא, וסבר ר"מ דלא סגי שבדק את הבית כיון דשמא החמץ עדיין שם, וממילא ה"ז ספק דלאו דלא ימצא, ולכן צריך לבטלו, ואז אכן אינו צריך לבדוק יותר. וממשיכים התוס' (וע"פ ביאור המהרש"א⁵) דאע"פ שלחכמים לא סגי בביטול וצריך ג"כ בדיקה (כתקנת רב יהודה לעיל דף ו' ע"ב) וא"כ "מה תיקן בביטולו", מ"מ מאחר שביטלו החמץ אסור רק מדרבנן, ובאיסור דרבנן אפי' ר"מ (בלשון התוס') "שרי".

ולכא' צ"ל מהי כוונת התוס' בתיבת "שרי", דמה התרנו פה שהי' אסור לולא זה, לכאורה הוה להו למימר בלשון "סגי", כמו שכתוב בתוס' זה עצמו לעיל "וסגי אפי' לר"מ", או לשון כיוצא בזה?

ויש לתרץ ע"פ דברי התוס' ורבינו פרץ (על אתר) שהקשה, דלפי ר"מ אם סבר שהחמץ עדיין שם "כיון דבקש ולא מצא מה יעשה יותר, וכי מדרבנן מצרכינן ליה ליצא מן הבית" ותיריך "דלא מצרכינן ליה ליצא מן הבית, אלא כו", ונראה מזה, דיש מקום לומר שלפי ר"מ מכיון שיש חמץ בבית צריך הוא לצאת מן הבית, ורק משום

(1) רש"י דף ט' ע"ב ד"ה תשע ציבורין.

(2) בכורות דף כ"ה ע"ב.

(3) ד"ה כל דבר.

(4) ד"ה על ובדק.

(5) ד"ה על ובדק. . דלר"מ.

שיש עצה אחרת עבורו - ביטול, אינו צריך לצאת מן הבית (ואולי יש לומר שבאמת, אם לא ביטול צריך הוא לצאת - כפי שמשמע מלשונם בתירוץ "דלא מצרכינן ליה ליצא מן הבית" - ורק משום שלא רצו לפרש את דברי ר"מ בכל המקרים כתבו דא"צ, וד"ל, ועיי"ש).

ולפי זה יש לפרש דברי התוס' הנ"ל ש"שרי" פירושו שמותר לגמרי ולכתחילה לשוב ולדור בביתו כל הפסח אחר שעשה הביטול מכיון שדברי ר"מ בכלל לא קאי על דברים שמדרבנן.

ואולי עפ"י הנ"ל יש לתרץ בדרך אפשר קושיית רעק"א⁶ שהקשה על דברי (התוס' ו) המהרש"א שכתב "מה תיקן בביטולו" ולכאורה הרבה תיקן בביטול - שלא יעבור בב"י מדאורייתא! ואף אם לא יכול לתקן הב"י דרבנן, לא יתקן כל מה דאפשר לו? ועפ"י הנ"ל אולי יש לתרץ, שהתוס' רצו להוכיח שיכול להשאר בביתו, וא"כ אם יש איסור דרבנן עדיין לא תיקן מידי משום שעדיין יהי' אסור לו לישב בביתו, ואין לזה נפק"מ מאיזה כח אסור, וק"ל.



בסוגיא דאין חוששין¹

הת' אברהם אהרן שיחי' מרגולין

תלמיד בישיבה

הת' מנחם שמואל דוד שיחי' הלוי רייטשיק

תלמיד בישיבה וחבר מערכת

איתא במשנה פסחים דף ט' ע"א: "אין חוששין שמא גיררה חולדה . . דא"כ . . אין לדבר סוף", והגמ' שם מבארת ומקשה: "טעמא דלא חזינא דשקל, הא חזינא דשקל חיישנן . . ואמאי נימא אכלתיה"? עיי"ש.

והקשה המהרש"א, דלכאורה הו"ל להקשות אגופא דמתניתין דלעיל, דל"ל טעמא דאין לדבר סוף תיפוק ליה משום דהוא ספק ספיקא - דנימא אכלתיה? דהא מתני' איירי בדלא חזינא דשקל, וא"כ יש כאן ספק אחד - אי גיררה החולדה אם לאו, וכשנוסיף לזה הספק דנימא אכלתיה הרי יהי' זה ס"ס, עיי"ש במהרש"א².

ונראה דקושיא אלימתא היא, שמתעוררת מיד בלימוד ע"ד הפשט, שלכן נדחקו המפרשים לתרץ את דברי רש"י.

והנה, אולי היה אפשר לתרץ את קושיית המהרש"א, ובהקדם, דהנה איתא בריש מסכת כתובות "בתולה נשאת ליום הרביעי וכו'" ומפרש שם רש"י "ולכך תקנו שתנשא ברביעי, שאם היה לו טענת בתולים ישכים לב"ד בעוד כעסו עליו . . ומתוך שיבא לבית דין יתברר הדבר כשיצא הקול שמא יבואו עדים כו'". היינו, שלשיטת רש"י אף שברוב הנשים יש ס"ס אם אסורות - כדלקמן, מ"מ עדיין חששו גם עבורם, ולכן תיקנו שינשאו כל הבתולות ביום ד'. היינו, דלקמן בגמ' שם דף ט' ע"א איתא: "ספק זינתה כשהיא ארוסה ואסורה עליו, ספק זינתה קודם שנתארסה ומותרת, ואת"ל זינתה כשנתארסה ספק זינתה באונס ומותרת ספק זינתה ברצון ואסורה". והגמ' מבארת, שהוא נאמן לאסורה עליו רק בב' מקרים: באשת כהן, שיש רק ספק א' - אם זינתה כשהיא ארוסה או קודם שנתארסה, מאחר שאפילו אם זינתה אחר שנתארסה באונס, ג"כ היא אסורה עליו. או באשת ישראל דקביל בה אבוה קידושין כשהיתה פחותה מבת ג' שנים, דגם אז ישנו רק ספק א' - אם זינתה באונס או ברצון, מאחר שודאי כשהיא תחתיו זינתה, דאילו נבעלה קודם לכן היו בתוליה חוזרים.

(1) הערה זו מיוסד בעיקרו על ספר שערי שלום על מסכת פסחים סימן י"ד עם ביאורים והוספות.

(2) הערת המערכת: בענין זה עיין ג"כ בפנ"י על אתר, ועיין ג"כ בארוכה בשפת אמת על אתר כפי שמבאר את דברי המהרש"א.

ואפילו הכי כתב רש"י על המשנה שם, דצריך להביא כל הנשים (גם אלו שבס"ס) לבי"ד שמא יתברר הדבר.

אולם התוס' על המשנה חולקים על רש"י, וכתבו, דהטעם שינשאו כל הנשים ליום הרביעי הוא דלא פליג רבנן בין אשת כהן, ופחותה מבת ג', וכל הנשים. עיי"ש.

ובביאור שי' רש"י כתב הצ"צ³, שמוכח מרש"י שס"ל שגם ס"ס צריך לברר⁴. ומוסיף עוד, שבאמת בכל הנשים (גם אלו שיש להם רק ספק אחד), מלבד ספק יש להם ג"כ חזקת כשרות, או באופן אחר, שישנו ספק נוסף בכל הנשים, שכל בנות ישראל בחזקת בתולין. ומבאר, דא"כ גם באשת כהן יש ספק ספיקא (= חזקת כשרות עם הספק הנ"ל), ומ"מ חייבה המשנה שעליהם לבוא ולברר, ומסיק דא"כ נראה ברור שגם שיטת התוס' היא שס"ס צריך לברר, וא"כ במאי פליגי?! אלא מבאר דרש"י מוסיף ע"ז ומחדש שאפי' בשאר נשים שיש ג' ספיקות צריך לברר! עיי"ש בארוכה.

ולכא' עפ"ז יש לתרץ את קושיית המהרש"א אצלנו (עכ"פ לדעת רש"י ותוס'): דאע"פ שגירירת חולדה הוא ס"ס, והוא ג"כ רק "חששא בעלמא"⁵, היינו, שהבית בחזקת כשרות, מ"מ אין זה טעם מספיק לפטרו מחיוב בדיקה, מאחר שכנ"ל, בין רש"י ובין תוס' ס"ל שגם בס"ס צריך לברר - ובנדו"ד היינו לבדוק שוב את הבית, וממילא מובן שאין מספיק במשנתנו הטעם דס"ס לפטרו מבדיקה, מאחר שאפילו בחשש ס"ס צריך לברר. ולכן הוזקה המשנה לטעם חדש - אין לדבר סוף, וממילא י"ל שקושיית המהרש"א מעיקרא ליתא.

ואם כנים הדברים, יש להוסיף ולהמתיק הענין, כדלקמן:

דהנה הנודע ביהודה⁶ כתב דאף לדעת הרשב"א שס"ס צריך לברר, זהו רק אם ע"י הבירור יתברר האיסור בירור גמור. אולם הצ"צ שם מוסיף⁷ שאפי' היכא דאפשר

(3) פסקי דינים יו"ד סימן ק"י, ובכ"מ.

(4) והוא מחלוקת ראשונים, רשב"א (חולין דף נ"ג ע"ב) ס"ל דצריך לברר, ובביאור הגר"א יו"ד סימן קי ס"ק ל"ה, הוכיח מהתוס' * והרא"ש בע"ז ל"ח ע"ב שאין צריך לברר, ועיין בש"ך סי' ק"י ס"ק ס"ו. ועיין בספר שיעורי כתובות סי' א', (להרב ישראל גרוזמאן) שמחלוקת רש"י ותוס' כאן הוא המחלוקת רשב"א רא"ש, רש"י הולך כשיטת הרשב"א ותוס' לשיטת הרא"ש.

(5) רש"י בד"ה האי מאי, ועיין בשערי שלום שם סימן י"ג.

(6) יו"ד סי' מ"ג.

(7) וצ"ע בדעת הנוב"י במקרה זה שרק אפשר שיתברר האיסור בבירור, עיי"ש.

* אבל עיין בצ"צ לקמן בפנים שמפרש שלפי תוס' ג"כ צריך לברר, ועצ"ע.

שיתברר האיסור לגמרי בירור גמור, אע"פ שאינו ודאי שיתברר לגמרי, אפ"ה צריך לברר.

ועפ"י י"ל, דהכא אין המשנה יכולה להסתפק בטעם דס"ס, משום דבגריה ממקום למקום יכולים לברר האיסור, וכפי שכתב המהרש"א שם, שאם יבדקו כמה בנ"א ביחד, זה בזוית זו וזה בזוית זו, האיסור יתברר, וממילא י"ל שחייבים לבדוק באופן זה אף במקום דס"ס, וא"כ מובן דלכן הביאה המשנה את הטעם דאין לדבר סוף דוקא, מאחר דעפ"י טעם זה מובן שאפי' אם יבדוק (גם ממקום למקום) לא יהיה אפי' אפשרות לבירור גמור, דאף דהמרש"א כתב דממקום למקום אפשר לברר, מ"מ בעומק יותר י"ל דגם לאחר הבדיקה יש לחוש שמא גיררה מבית אחר לבית זה שבדק, וממילא מובן שאיסור זה א"א שיתברר, ולכן אינו צריך לברר - כדעת הצ"צ הנ"ל, והא גופא היא סברת הגמ' בהו"א, שאם חזינן דשקל אז יש לדבר סוף ויכול לברר האיסור לגמרי, היינו חתיכה זו שראה.

אולם עפ"י צ"ב לכאן מדוע המשנה דאהלות שהביאה הגמ' - "מדורות העו"כ צריך בדיקה . . . וכ"מ שחולדה וחזיר יכולין להלוך א"צ בדיקה". דלכאורה למה לא? דמאחר ובמקרה ההוא אפשר לברר הספק, אזי אף שהוא מקרה דס"ס (- אם יש נפל שם אם לא, ואפילו אם יש שם נפל, אפשר אכלתי), אולם מ"מ כנ"ל, בס"ס דאיכא לברורי, יש חיוב לברר?

ויובן זה ע"פ המבואר לעיל דהסברא דאין לדבר סוף, עולה בקנה אחד עם הסברא דא"א לברר איסורו כלל, וממילא במקרים אלו א"צ לבדוק, וא"כ י"ל, (ועפ"י דברי הצ"ח על אתר⁸) שכתב שחשש טומאת נפלים הוא ג"כ אין לדבר סוף, מאחר ויש לחשוש שמא גררו נפל ממדורות אחרים לשל ישראל ואין לדבר סוף, ולכן א"צ בדיקה משום דלא יכול לברר איסורו ע"י הבירור כלל.



מס"נ על אהב"י אפי' ליהודי שלא ראה מעולם (גליון)

הת' משה שיחי' הכהן שטאק
תלמיד בישיבה

בקובץ הערות וביאורים דישיבת ליובאוויטש מנשסר שי"ל לקראת כ"ב שבט ש.
ז. מביא האברך י. א. את פתגם הבעש"ט שמביא כ"ק אדמו"ר בהיום יום דט"ו כסלו
ש"מס"נ על אהב"י היא אפילו ליהודי שלא ראה מעולם".

והקשה האברך הנ"ל, דלכאורה איפכא מסתברא, שלכאורה קשה עוד יותר
למסור את הנפש לאהבת ישראל למי ש"קרוב לו", כיון שמחמת שמכירו, אולי מכיר
בו איזה סיבה לשונאו ח"ו, משא"כ מישהו רחוק שלא ראה מעולם אין לו סיבה
לשונאו כלל והרי בזה שכ"ק מדייק בהיום יום "אפי' ליהודי..." משמע שיש בזה
חידוש שצריכים "באווארעניש" כבי'.

ולבאר זה מחלק בין ב' מיני אהבה שבאהב"י: (א) אהבה שענינה "שלילת
השנאה". (ב) "אהבה חיובית", שמכיר את ערכו של השני בכך "שהוא יהודי". ע"כ
תוכן דבריו (לפי הבנתי).

והנה, במחילת הכותב, איני מבין את ההבדל שבין ב' האהבות, ראשית כל,
ד"שלילת השנאה" אינו ענין אהבה דוקא, ולהעיר שבלשון שמעתיק מאדה"ז נ"ע
בתניא אגה"ק סימן כ"ה, לא מובא כלל ענין ה"אהבה", ולא הבנתי מדוע לקרוא לזה
"אהבה", ואין זה אלא שלילת השנאה בלבד לכאורה (שאינם הא בהא תליא), וגם אם
יטעון ויאמר שכן היינו הך, עדיין א"מ א"כ מהו ההבדל בין אהבה זו לזו, שהרי הא
גופא שאוהב (היינו אינו שונא) את חבירו, היינו, שמבלי הבט על חטאיו [מצד
הביאור בתניא וכו'] אוהב אותו, הנה סיבת אהבתו זו היא כיון שמכיר את ערכו שהוא
יהודי, ואע"פ שאינו יודע בדיוק את ערכו בגלוי, וא"כ מהו ההבדל בין ב' אהבות
שחידש, הרי סיבתם וענינם שוה (לפי ביאורו עכ"פ)?

ועוד, דגם לדעתו, לכא' לא תירץ את שאלתו, דלכא' עדיין קשה יותר לאהוב
אחד שמכיר, כי אף שאוהב אותו מ"מ נצרך ג"כ לוודא שאינו שונאו, אמנם מי שרחוק
ממנו, לא רק שאוהבו, אלא גם אין לו צורך וסיבה לשלול שנאתו, אלא לגביו ה"ה
טוב ממש (שאע"פ שאינו יודע בדיוק את ערכו הטוב, ורק יודע שהוא יהודי ויש בו
טוב), וא"כ דרא קושיא לדוכתא, שלכאורה עדיין קל יותר לאהבו מלאהוב מי שהוא
גם יודע אודות הצד הבלתי טוב שלו?

וממילא דברי כת"ר צריכים ביאור, ואתו הסליחה אם לא ירדתי לסוף דעתו.

ועכ"פ לבאר הענין בדא"פ, לכא' י"ל בב' אופנים:

(א) י"ל בפשטות, שכוונת מאמר הבעש"ט הזה מדובר במי שהוא קרוב לו ואינו שונאו (וממילא אין לו צורך והכרח לשלילת השנאה) ומובן שממילא קל יותר לאהבו מלאהוב מי שלא ראה מימיו, וא"כ קושיא מעיקרא ליתא, דקשה לפעול בעצמו לאהוב מי שלא ראה אותו ואינו מכירו כמי שמכירו, ואחד שיש לו מי שקרוב אליו אולם יש לו גם סיבה לשנאו - ה"ז ענין לעצמו, ואין זה מהמדובר בהיום יום כאן.

(ב) ובאופ"א י"ל, שהיא הנותנת, היינו, שהשאלה הנ"ל - דלכא' קשה יותר לאהוב את מי שמכיר, מלאהוב אחד שאינו מכירו כלל, מאחר ואין לו סיבה לא לאהבו, היא גופא מלמדת אותנו את הכוונה במאמר הבעש"ט, דהרי אמיתית האהבה היא (כדתנן באבות (פ"ה משנה ט"ז)) כשהאהבה אינה תלוי' בדבר, ואהבה זו שייכת רק באחד שאינו מכירו, דבאחד שמכירו, וממילא אף יש לו סיבה (הגורמת) לא לאהבו, א"כ מובן שמה שאעפ"כ כן אוהבו, ה"ז אהבה התלוי' בדבר, ולכן, אף שהדברים הבלתי טובים שבו יכלו לפעול לא לאהבו, מ"מ מפני שמצא בו איזה צד וסיבה שאעפ"כ יאהבו, לכן אוהבו. וכמשל המובא בכ"מ בהבדל בין אהבת אדם את עצמו לאהבתו את חברו - שא"ע אוהב גם ללא סיבה, משא"כ אהבתו לחבירו - וכפשוט. ומובן שלפעול בעצמו אהבה שאינה תלוי' בדבר, ה"ז קשה יותר מלפעול בעצמו אהבה התלוי' בדבר, ועפ"י"ז אפ"ל, שלכן קשה יותר לאהוב את מי שלא ראה ולא הכירו מימיו, היינו דהכוונה היא לאהבו באהבה הראוי' - אהבה שאינה תלוי' בדבר, כיון שהרי אין לו סיבה לאהבו (שהיא לכאורה פשטות הכוונה בהיום יום, שקשה לאהוב מי שלא ראה כיון שאין יודעו).

ומה שביאר הנ"ל שהכוונה במאמר הבעש"ט היא שהיכולת לאהוב את מי שאינו מכיר היא מפני ההכרה בערכו של יהודי, הנה גם לביאור זה נצרך הוא, דזהו הרי הטעם שאכן יכול לפעול בעצמו לאהוב יהודי שאינו מכיר, ואין לו שום סיבה לאהבו, ומ"מ מצד שהוא יהודי יש לאהבו, וזה צריך לחדור אותו ולפעול בו שכן יהי' אהבתו לכא"א - גם את מי שכן יש לו סיבה לאהבו, אלא שזה מתבטא באהבת יהודי שלא ראה מעולם. והכל שריר וקיים.

ודו"ק.



בדין מכירת בשר שביטל איסורו

הת' לוי יצחק שי' שמערלינג
תלמיד במכון הסמיכה

כתב המחבר ביו"ד סי' צ"ט, סעי' ה', וז"ל: אין מבטלין אסור לכתחילה וכו' עבר וביטלו או שריבה עליו, אם בשוגג מותר, ואם במזיד אסור למבטל עצמו אם הוא שלו וכן למי שנתבטל בשבילו, ולשאר כל אדם מותר, עכ"ל.

והש"ך בס"ק י"ב, מביא את דברי האיסור והיתר הארוך, וז"ל: "דאע"ג דהאיסור עצמו היה מותר בהנאה, מ"מ היה אסור באכילה, ועתה היה נהנה בהוספה זה להיתר אף באכילה, הלכך צריך ליתנו לאחר בחנם". עכ"ל.

וממשיך הש"ך: "ולי נראה דדוקא כשהישראל לוקח ביותר מהגוים אסור, דאי לאו הכי אין טעם לאסרו למכור לישראל דהא לא אהני מעשיו הרעים כנ"ל, ואולי מה שכתב צריך ליתנו לאחר בחנם הוא לאו דוקא".

והנה, איתא בגמ' פסחים¹: "ת"ש אכל גרוגרות ושילם לו תמרים תבוא עליו ברכה . . דאכל מידי דלא קפיץ עלי' זביני' וקא משלם מידי דקפיץ עלי' זביני'". וא"כ חזינן שהתשלום במידי דקפיץ עלי' זביני' - גם כשהוא באותו שווי, הוי הנאה ורויח טפי.

וא"כ לכאו' יש להקשות על דעת הש"ך הנ"ל, דגם אם מוכר את הבשר באותו מחיר שהגוי הי' משלם, מ"מ, הואיל וכעת הבשר בזול יותר מבשר כשר דעלמא, דהרי בשר טריפה ונבילה נמכר יותר בזול מבשר שחוטא, וא"כ כעת שמוכר את הבשר הכשר במחיר טריפה, ה"ז יותר בזול מבשר כשר רגיל, וא"כ מסתברא ד"קפצו עלי' זביני'", וא"כ יוצא (עפ"י דברי הגמ' בפסחים) שגם אז נהנה מהבשר האסור, ומה מעליותא מהדין של האו"ה הארוך?

אמנם אולי אפ"ל, שהש"ך איירי במקרה שהבשר אינו בנמצא כ"כ, וא"כ הסיבה ש"קפצו עלי' זביני'" לאו דוקא מכיון שמוכר את הבשר בזול, אלא בעיקר מפני שפשוט אין למצוא בשר כשר, ולכן קפצי עלי'. או נאמר, שמאחר שזהו בשר שהגיע מכלל איסור, הנה לא קפצו עלי' זביני' כ"כ, ולכן לית לי' הרוחה ממכירת בשר זה.

ועצ"ע.



המשכת הקו בבי"ע

הת' לוי יצחק שיחי' שם טוב
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה וחזקת והיית לאיש תשכ"ח, מביא רבינו התוכן דמאמר ד"ה זה תרנ"ג, ועיקר התוכן שם הוא בביאור מעלת העבודה דיוסף על יעקב, ומבאר שם, דמעלת יעקב היא שהמשיך גילוי אוא"ס עד קצה התחתון שהוא עולם האצילות, משא"כ יוסף מחדש וממשיך גילוי זה עוד יותר למטה - בבי"ע.

ומבאר בהמאמר שם, שהטעם להבדל זה הוא, מאחר ויעקב ממשיך מבחינת אור הקו (ממכ"ע), ולכן אינו שייך להמשיך את גילוי זה בכלים דבי"ע, מאחר שהכלים דבי"ע אינם אלקות, משא"כ יוסף שממשיך את גילוי אור הסובב שלמעלה מגדרי העולם, יכול להמשיך את גילוי זה אפילו לבי"ע.

ויש להעיר, דהמבואר כאן הוא לא כפי שנתבאר במאמרים אחרים (ולדוגמא: בד"ה לכל תכלה רנ"ט), דשם מבואר שיחוד סובב וממלא פירשו הוא, שאור הסובב עצמו נמשך ונתגלה בממלא ובעולמות בי"ע, משא"כ במאמר זה הוא, שהוא הממלא נמשך ונתגלה למטה בעולמות בי"ע דוקא, אע"פ שהכלים דעולמות בי"ע הם אינם מציאות של אלקות, אלא שזה נמשך ע"י כח האור הסובב, שנותן כח לאור הממלא להיות נמשך ומתגלה בתוך עולמות בי"ע עצמם.

וכמוכן מלשון המאמר בסעי' ד' "והבקיעה דיעקב . . ע"י יוסף . . שגם הגילוי שבבחינת התלבשות יכול להיות בכל מקום", שמזה מובן שמדובר בגילוי אור הממלא דוקא (בהתלבשות) ע"י כח אור הסובב.

ועפ"ז מובן גם מש"כ שם בסעי' ה' ש: "...עיקר תענוג ושמחה הוא בגמר ההשפעה", דבאור הסובב שהוא שלא לפי"ע המקבל, לא שייך תענוג ושמחה, אלא דכנ"ל כאן מבואר שאור הממלא נמשך בפועל - ע"י הסובב.

והנה, בהמשך המאמר דתרנ"ג שם, וכן בהמשך המאמר דתשכ"ח מבואר, שההבדל בין עבודת יעקב ויוסף, הוא ע"ד ההבדל שבין קודם מ"ת ואחר מ"ת, דגם בנוגע למ"ת מצינו דלפעמים ההדגשה היא על עצם החיבור דשמים וארץ - אצי' ובי"ע (גשמיות ורוחניות), ולפעמים מבואר דענין מ"ת הוא שאז התחדש שממשיכים עצמות אור אין סוף בתוך מציאות העולמות והגשמיות, ועפ"י הנ"ל, הכוונה כאן בנוגע להמשכה לפני מ"ת היא כבאופן הראשון, היינו המשכת הממלא בכח הסובב, וכמ"ש בתרנ"ג שם "האבות . . לא המשיכו האורות . . כ"א באצילות . . ומ"ת הוא שיומשך גם בבי"ע..." היינו אותו הגילוי שמאיר באצילות יומשך ויתגלה בתוך

עולמות בי"ע, ומובן זה גם מההוראה של המאמר - להמשיך מעצם המוחין למדות, וק"ל.



ביאור בדברי הראשונים בנוסח הבדלה במוצ"ש ליו"ט

הת' ברוך שיחי' שפירא

תלמיד בישיבה

בפסחים דף ק"ד ע"א איתא: אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא הפוחת לא יפחות משלש והמוסיף לא יוסיף על שבע. . אמר רבי יהושע בן לוי המבדיל צריך שיאמר מעין הבדלות האמורות בתורה, מיתבי סדר הבדלות היאך אומר, המבדיל בין קודש לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים, ובין יום השביעי לששת ימי המעשה, בין טמא לטהור, בין הים לחרבה, בין מים העליונים למים התחתונים, בין כהנים ללוים וישראלים. . ואם איתא הא בין הים לחרבה לא כתיבא בי' הבדלה, סמי מכאן בין הים לחרבה, אי הכי בין יום השביעי לששת ימי המעשה נמי מעין חתימה הוא בצר חדא וליכא שבע, אמרי כהנים לויים וישראלים תרי מילי נינהו, בין לויים לישראלים דכתיב בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי, בין הכהנים ללויים דכתיב בני עמרם אהרן ומשה ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים וכו' ע"ש.

ובתוס' שם: שאל ר' אפרים את ר"ת למה נהגו העולם להוסיף ולומר ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך דאין זה לא מעין פתיחה ולא מעין חתימה, והשיב לו ר"ת משום חיתת היום האריכו כדי לומר פעם אחת מעין ז' הבדלות, בין קודש לחול אחד, בין אור לחשך ב', בין ישראל לעמים ג', בין יום השביעי לששת ימי המעשה ד', בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת, פירוש שביו"ט שרי מידי דאוכל נפש, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת היינו חולו של מועד דשרי דבר האבוד ובשבת אסור, זה חלוק שבת מיו"ט והיא הבדלה אחת הרי ה', הבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך שתי הבדלות, בין כהנים לויים וישראלים ז', והוי מעין חתימה דבין קדש לקדש, ע"ש.

[בדרך אגב נראה דמ"ש התוס' "ובשבת אסור" מתייחס הן למ"ש לפנ"ז ד"בחוה"מ שרי דבר האבוד" הן למ"ש לפני לפנ"ז ד"ביו"ט שרי מידי דאוכל נפש"].

והנה המהרש"א הקשה על דברי התוס' הנ"ל (ד"קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת" היא הבדלה אחת) "דאין זה הפירוש מדוקדק, דמאי זה חלוק שבת מיו"ט, דהא יו"ט גופי' חלוק בזה מחוש"מ", והיינו שדבר האבוד שבשבת אסור ובחוה"מ (שהוא חלק מיו"ט) מותר אינו חלוק רק בין שבת ליו"ט, דהרי יו"ט עצמו חלוק בזה מחול המועד שביו"ט עצמו ג"כ אסור דבר האבוד, ולכן כתב המהרש"א דיותר נכון איך שהביא הרא"ש את דברי ר"ת וז"ל הרא"ש בס' י"א "משום דאמר המוסיף אל יוסיף על שבע רצו לפעמים להזכיר שבע הבדלות והוסיפו בהבדלת יו"ט במוצאי שבת לפי שהן מענין יו"ט ואלו הן, בין קדש

לחול, בין אור לחושך, בין ישראל לעמים הרי ג', בין יום השביעי לששת ימי המעשה אגב דאמר ליה בעלמא אחר השלש אמר ליה נמי הכא ואינו מן המנין, בין קדושת שבת לקדושת יום טוב הבדלת היינו אוכל נפש דשרי ביו"ט, ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת היינו יו"ט אחרון של חג שהוא חלוק מששת ימי חול המועד שלפניו, [היינו עוד שתי הבדלות], והבדלת וקדשת את עמך ישראל בקדושתך היינו שתי הבדלות כין כהנים ולוים וישראלים" ע"ש. (וע"ש בקרבן נתנאל אות ש' דהרא"ש נאיד מפ' התוס' מחמת קושית המהרש"א). ועי' במהרש"א שפירש דמ"ש הרא"ש ד"ו את יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת היינו יו"ט אחרון של חג שהוא חלוק מששת ימי חול המועד שלפניו" היינו דיו"ט האחרון אסור בדבר האבוד ובחזה"מ מותר, חילוק שבין יו"ט לחזה"מ ולא חילוק שבין שבת לחזה"מ.

והנראה לומר בזה לבאר החילוק שבין שיטת התוס': (א) ד"בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת" היא הבדלה א' ולשיטת הרא"ש הם ב' הבדלות, (ב) וגם מה דלשיטת התוס' חושב "בין יום השביעי לששת ימי המעשה" לא' מן שבע ההבדלות, ולשיטת הרא"ש "אגב דאמר ליה בעלמא אחר השלש אמר ליה נמי הכא ואינו מן המנין", (ג) וגם מה דלשיטת התוס' הפי' ב"את יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת" הוא דחולו של מועד שרי דבר האבוד ובשבת אסור (חילוק שבין שבת לחזה"מ בדבר האבוד), ולהרא"ש הפי' ב"את יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת" הוא ד"יו"ט אחרון של חג חלוק מששת ימי חול המועד שלפניו" (חילוק שבין יו"ט לחזה"מ (בדבר האבוד וכמו שפירש המהרש"א)).

וי"ל בזה ע"פ מה שנתבאר בלקוטי שיחות חלק ל"א ע' 192 ואילך, דהנה נחלקו הראשונים בטעמו של דבר שבמוצאי שבת שחל בו יו"ט אין מברכים על הבשמים, דהרשב"ם בפסחים דף ק"ב ע"ב כתב "שהרי גם ביו"ט יש לנו נשמה יתירה כשבת", ובתוס' שם (ד"ה רב אמר) הקשו "דא"כ במוצאי יו"ט אמאי לא תקינו בשמים, (וממשיך) ולכך נראה דביום טוב ליכא נשמה יתירה", ומה שביו"ט שחל להיות במוצאי שבת אין מברכים על הבשמים "משום דשמחת יו"ט ואכילה ושתי' מועיל כמו בשמים" ע"ש. וצ"ב במאי פליגי, כי דוחק לומר דפליגי במציאות אם ביו"ט ישנה נשמה יתירה.

ובלקו"ש שם מאריך בזה רבינו ומסביר וז"ל הק' ד"בתירוץ דברי הרשב"ם מקושיית התוס', יש לומר שכוונתו ע"ד מ"ש הר"ן בטעם שאין מברכים על הבשמים משבת ליו"ט, "דמשבת לחול שיצא ממנוחה שלימה לעמל גדול צריך הנחת הנפש בבשמים אבל משבת ליו"ט הרי יש ביו"ט ג"כ קצת מנוחה ומיו"ט לחול גם כן אינו יוצא ממנוחה גמורה שהרי טרח באוכל נפש ולפיכך אין מברכין על הבשמים בשניהם. ועד"ו י"ל להרשב"ם, דמ"ש דגם ביו"ט יש נשמה יתירה, אין כוונתו שהיא באותה

הדרגא של הנשמה יתירה דשבת, אלא בדרגא פחותה יותר, ולכן אין ברכת בשמים גם במוצאי יו"ט, כי דאבון נפש כזה הדורש ריח טוב בא רק מיציאת הנשמה יתירה שבאה בשבת (שהיא מדריגה גבוהה כו'), משא"כ מיציאת נשמה יתירה דיו"ט אין הנפש דואבת עד כדי להצריך בשמים.

ומכל מקום ביו"ט שחל במוצאי שבת אין מברכים על הבשמים (אף שהנשמה יתירה דשבת הלכה לה) כי מאחר שישנה "נשמה יתירה" של יו"ט, אין הנפש דואבת כ"כ להצריך בשמים ל"הנחת הנפש" (ע"ד דברי הר"ן הנ"ל).

ועפ"ז יש לבאר גם פלוגתת הרשב"ם והתוס', לדעת הרשב"ם השינוי בין נשמה יתירה דשבת לנשמה יתירה דיו"ט אינו גדול עד כדי להצריך "הנחת הנפש בבשמים", משא"כ לדעת התוס', גם היציאה משבת ליו"ט גורמת לדאבון הנפש במדה כזו שצריכים להנחת והשבת הנפש, אלא שהשמחה והעונג דיו"ט הם במקום פעולת הבשמים.

וממשיך שם לבאר ענין נשמה יתירה ע"פ נגלה דתורה (ומביא מפרש"י במס' ביצה דף ט"ז ע"א, ומתר"י בברכות דף נ"א ע"ב, ומתשובת הרשב"א ח"ג סר"צ, שהמובן מכולם) "שפירוש 'נשמה יתירה' אינו במובן הפשוט - נשמה נוספת - אלא מצב נפשי הבא כתוצאה ממנוחת השבת ועונג שבת".

ועפ"ז מבאר שם ד"ש לומר שפלוגתת הרשב"ם ותוס' היא בהגדר דמנוחה ואיסור מלאכה ביו"ט, אם הוי באותו הגדר דמנוחה ואיסור מלאכה דשבת, והשינוי הוא רק בכמות - דמלאכות מסויימות (מלאכת או"נ) מותרות, או דהוי שינוי באיכות המנוחה, ואיסור מלאכה דיו"ט הוי חפצא של מנוחה אחרת ממנוחת שבת.

לדעת הרשב"ם מנוחה דיו"ט הוי באותו סוג וגדר דמנוחת שבת אלא שהיא פחותה ממנה, שינוי בכמות, ולכן כאשר יו"ט בא תיכף לאחר השבת, אפשר למנוחת יו"ט להחשב כעין המשך למנוחת שבת, ואין הנפש דואבת מיציאת שבת ליו"ט, משא"כ לדעת התוס', מנוחת שבת הוי חפצא של מנוחה אחרת, ההבדל בין מנוחת שבת ומנוחת יו"ט אינו רק שינוי בכמות אלא גם שינוי באיכות. ומהאי טעמא ביציאה משבת ליו"ט מן הדין היו זקוקים לבשמים, אלא דשמחת יו"ט ואכילה ושת' מועילים כמו בשמים ע"ש עוד.

ואולי אפשר לומר בזה דיוק קטן, דברשב"ם כתב 'שהרי גם ביו"ט יש לנו נשמה יתירה כשבת', אמנם התוס' בהעתיקו לשון הרשב"ם כתב "וביום טוב נמי איכא נשמה יתירה" שהשמיט תיבת "לנו", וע"פ הנ"ל י"ל דמכיון דלהרשב"ם הנשמה יתירה דיו"ט שוה באיכותו להנשמה יתירה דשבת דייק לכתוב "גם ביו"ט יש לנו נשמה יתירה", היינו דהחילוק ביניהם הוא רק בנוגע לנו (היינו בהכמות) אבל עצם הנשמה יתירה היא באותה דרגה ואיכות, משא"כ התוס' שהקשה על הרשב"ם וס"ל

דהחילוק ביניהם הוא באיכות השמיט תיבת "לנו", ודו"ק.

ועפ"ז נראה דיש לומר דגם לגבי עצם (ונוסח) ההבדלה נחלקו התוס' והרשב"ם בסברא הנ"ל:

דלשיטת התוס' דחלוקים שבת ויו"ט באיכות המנוחה ואיסור מלאכה, הרי לגבי (ומצד הסתכלות ענין) השבת, שווים הם יו"ט וחזה"מ בחלקותם באיכות המנוחה ואיסור מלאכה משבת, דבשבת אסור כל ענין מלאכה והמנוחה היא מנוחה גמורה ושלמה וביו"ט מותר איזה שהיא מלאכה וא"כ אין זה בסוג המנוחה דשבת, (ומ"מ שניהם חלוקים באיכותם בשוה מימי החול). משא"כ יו"ט וחזה"מ חלוקים רק בכמות המנוחה ואיסור מלאכה, כי בשניהם יש איזה מלאכה המותרת וא"כ בשניהם אין מנוחה שלמה וא"כ שניהם הם בסוג איכות אחת לגבי שבת, וחילוק שביניהם הוא רק בכמות.

ולפ"ז אין לחלק ולומר דבין שבת ליו"ט ובין שבת לחזה"מ יהא נחשב כשני הבדלות, מכיון דלעומת שבת חלוקים הם שניהם באיכות שוה, ואע"פ שההבדלה שבין שבת ליו"ט הוא רק בנוגע למלאכת אוכל נפש וההבדלה שבין שבת לחזה"מ הוא גם בנוגע לדבר האבוד, מ"מ זהו חילוק רק מצד הכמות, אמנם לעומת איסור מלאכה ומנוחה דשבת שהיא לגמרי באיכות אחרת שווים הם.

ולכן אע"פ שיו"ט גופא חלוק מחזה"מ בדבר האבוד וא"כ אין כאן חילוק נוסף בין שבת ליו"ט בדבר האבוד, וא"כ מהו הפי' במ"ש התוס' דבזה חלוק שבת מיו"ט (כקושיית המהרש"א), אעפ"כ יש חילוק ביניהם, דזה שיו"ט חלוק מחזה"מ בדבר האבוד הוא חילוק רק בכמות, והא דשבת חלוק מחזה"מ (בדבר האבוד) הוא חילוק באיכות, אלא שאעפ"כ כתב התוס' דנחשבים הם הבדלה אחת מכיון שלפועל יו"ט גופא חלוק משבת גם באיכות (וכנ"ל דבזה שווים יו"ט וחזה"מ בחלקתם משבת).

אמנם לפי שיטת הרשב"ם הי' אפשר לומר דכיון דמנוחת ואיסור מלאכה דשבת שוה באיכות להמנוחה ואיסור מלאכה דיו"ט והחילוק הוא רק בכמות, שפיר יש לחלק בין שבת ויו"ט לשבת וחזה"מ, דכמו דשבת חלוק בכמות מיו"ט (במלאכת או"נ) כמו"כ יו"ט חלוק בכמות מחזה"מ (בדבר האבוד), ושפיר יש לחלקם לשני הבדלות, (וראה לקמן דלכאורה ס"ל להרשב"ם כחילוק הרא"ש ולא כהתוס').

ועפ"ז י"ל גם בשיטת הרא"ש, דהנה בסי' ט' הביא הרא"ש דברי הרשב"ם דביו"ט נמי איכא נשמה יתירה וכתב ע"ז "וקשה דא"כ במוצאי יו"ט יברכו על הבשמים, אלא היינו טעמא דמחמת שמחת יו"ט ותענוג אדם מרגיש בחסרון נשמה".

ונראה דאע"פ שהרא"ש מקשה על הרשב"ם, מ"מ מדלא כתב כפי' התוס' דביו"ט ליכא נשמה יתירה" אלא "שאין אדם מרגיש בחסרון נשמה", (וגם מזה דלא כתב

"בחסרון הנשמה" דהי' משמע דכל הנשמה חסירה אלא "בחסרון נשמה" דאפשר לפרש דישנה נשמה אלא שהיא חסירה (היינו פחותה) לעומת הנשמה היתירה דשבת, היינו חסרון בכמות הנשמה היתירה), י"ל דס"ל כשיטת הרשב"ם בהך ענין דמנוחת ואיסור מלאכה דשבת שוה באיכותו למנוחת ואיסור מלאכה דיו"ט אלא שהיא פחותה משבת רק בכמות.

ועפ"ז מובן מה שהרא"ש מפרש ד"ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת" הוא ד"יו"ט אחרון של חג חלוק מששת ימי חול המועד שלפניו" (חילוק שבין יו"ט לחוה"מ בדבר האבוד) ולא כהתוס' ד"בחולו של מועד שרי דבר האבוד ובשבת אסור" (חילוק שבין שבת לחוה"מ בדבר האבוד), דמכיון דס"ל להרא"ש דשבת ויו"ט שווים באיכות המנוחה ואיסור מלאכה והחילוק ביניהם הוא רק בכמות, י"ל דגם עיקר ההדגשה בהבדלה צ"ל בכמות המנוחה ואיסור המלאכה, ולפ"ז באם הי' מפרש (לא רק ד"בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת" הוא חילוק בין שבת ליו"ט, אלא שגם) החילוק היא בין שבת לחוה"מ, (אע"פ שכן הוא האמת שיש חילוק ביניהם), הי' מקום לומר דהחילוק הוא באיכות, דשבת חלוק מיו"ט וחוה"מ באיכות (כשיטת התוס'), ויותר מזה דאם "ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת" פירושו כהתוס' ד"בחולו של מועד שרי דבר האבוד ובשבת אסור", חילוק שבין שבת לחוה"מ בדבר האבוד, הרי מכיון ד"בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת" הנאמר לפנ"ז פירושו שבי"ט שרי מידי דאוכל נפש ובשבת אסור, חילוק שבין שבת ליו"ט, הרי יש בכלל מאתיים מנה, דאם שבת חלוק מיו"ט במלאכת או"נ מכ"ש דשבת חלוק מחוה"מ בדבר האבוד, שהרי גם יו"ט חלוק מחוה"מ בדבר האבוד, משא"כ עכשיו שמפרש שהחילוק הוא בין יו"ט וחוה"מ מדגיש שהחילוק הוא בכמות.

ולכן מפרש ג"כ ד"בין קדושת שבת לקדושת יו"ט הבדלת ואת יום השביעי מששת ימי המעשה קדשת" הם שני הבדלות, שהרי מצד הכמות הם שני הבדלות, א' באוכל נפש, ב' בדבר האבוד, (משא"כ מצד האיכות אינם שני הבדלות). ומובן גם מה דלשיטת הרא"ש אינו חושב "בין יום השביעי לששת ימי המעשה" לא' מן שבע ההבדלות, אלא "אגב דאמר ליה בעלמא אחר השלש אמר ליה נמי הכא ואינו מן המנין", מכיון דגם בחילוק זה שבין שבת לחול הי' מקום לומר דהחילוק הוא מצד האיכות, דכמו דשבת היא איכות אחרת לגמרי לגבי חול כמו"כ בשאר ההבדלות שבין שבת ליו"ט ובין שבת לחוה"מ הוא מצד האיכות.

(והנה הרשב"ם כותב בדף ק"ד ע"א בד"ה סדר הבדלות "אע"ג דאיכא שמונה, בין יום השביעי לששת ימי המעשה לא חשיב דמעין חתימה היא", והיינו כפי' הרא"ש, ולפי הנ"ל י"ל כנ"ל הרשב"ם והרא"ש הולכין בזה בשיטה אחת).

והנה עפ"ז יש לקשר הנ"ל גם בהמשך נוסח ההבדלה במה שאומרים "הבדלת

וקדשת את עמך ישראל בקדושתך" דיש לחקור האם החילוקים ביניהם היא באיכות או בכמות, דהנה בלקו"ש חלק כ"ח ע' 117 ואילך מסביר כ"ק אדמו"ר דבהחילוק שבין כהנים ללויים י"ל בב' אופנים, א' דשניהם מובדלים ומופרשים וגבוהים יותר מכל שאר בני" באופן ובענין אחד, ב' דכהנים ולויים הם שני גדרים בהבדלה לה', ומסביר שם דשיטת רש"י (בפשוטו של מקרא) היא כאופן הב' דכהנים (שפירושו שירות) נבחרו ע"י הקב"ה וכלשון הפסוק (שמות כח, ג) לקדשו "לכהנו לי", משא"כ לויים נבחרו בתור משרתי הכהנים וכלשון הפסוק (במדבר א, נ, ג, ו) הקרב את מטה לוי והעמדת אותו לפני אהרן הכהן ושרתו אותו, ועוד יותר כמ"ש רש"י (במדבר שם) שבעצם היו "כולן זקוקין לצרכי המקדש אלא שהלויים באים תחתיהם בשליחותם לפיכך לוקחים מהם המעשרות בשכרן", היינו (כמ"ש רש"י במדבר שם יב) "שיהיו ישראל שוכרין אותן לשירות שלי". אמנם ברמב"ם (בהל' כלי המקדש רפ"ג) כותב "זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי", ואח"כ בפרק אחר (רפ"ד) כותב הרמב"ם "הכהנים הובדלו מכלל הלויים וכו".

והיינו דחלוקים הם רש"י והרמב"ם בשתיים, (א) דלרש"י מובדלים לויים מבני ישראל ובאופן יותר גבוה מובדלים כהנים מבני ישראל, משא"כ להרמב"ם מובדלים שניהם באופן שווה מבני ישראל (שהרי גם כהנים הם חלק משבט לוי), אלא שאח"כ הובדלו הכהנים מהלויים בעבודתם, דהכהנים עבודתם "עבודת הקרבנות" ולויים עבודתם "עבודת המקדש". (ב) דלרש"י ענין השירות בכהנים הוא ענין עצמי בהם (כהן לשון שירות) היינו שירות לה', וענין השירות בלויים אינו שירות (באופן ישר) לה' אלא שירות וטפל לכהנים ואינו ענין עצמי בהם, משא"כ להרמב"ם ענין השירות בשניהם הוא ענין אחד והחילוק הוא רק בסוגי העבודה ע"ש ובהערות באריכות.

ולכאורה יש מקום לומר דהחילוקים שבין כהנים לויים וישראלים היא ע"ד החילוק שבין שבת יו"ט וחול"מ, דכמו שבהחילוק שבין שבת יו"ט וחול"מ י"ל בב' אופנים: או שההחילוק ביניהם הוא באיכות או שהחילוק הוא בכמות, עד"ז בהחילוק שבין כהנים לויים וישראלים יש מקום לחקור אי שהחילוק הוא באיכות או שהחילוק הוא בכמות.

ולכאורה י"ל דלפי' רש"י ההבדלה שבין כהנים ללויים הוא חילוק באיכות, (ומכ"ש שההבדלה שבין כהנים לישראלים הוא חילוק באיכות, ואולי גם ההבדלה שבין לויים וישראלים היא הבדלה באיכות), ולפי הרמב"ם החילוק בין כהנים ללויים הוא חילוק בכמות, וגם החילוק בין כהנים ולויים לישראלים י"ל דהוא חילוק בכמות, שהרי הא' דהבדלו כהנים ולויים משאר ישראל נאמר "זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי" כנ"ל, היינו שנבדלו ונתקדשו מתוך בני ישראל מחמת ענין העבודה ולא שהם מחולקים באיכותם. ולכן כתב הרמב"ם בהלכות שמיטה ויובל פ"ג הי"ג "ולא שבט לוי בלבד אלא כל איש ואיש כו' אשר

נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' כו' הרי זה נתקדש קדש קדשים כו'", והיינו שבעבודה רוחנית יכול כל א' מ'ישראל להגיע למדריגת לוי ולמדריגת כהן (ועי' לקו"ש חלק י"ח ע' 192), וי"ל דזהו משום דכל עם בני ישראל שווים באיכותם (ובדרך הצחות י"ל שב' פעמים י"ג בגמט' כ"ו כמנין שם ה' שגם שאר בני"י יכולים להגיע לדרגת ה' שהוא למע' מהטבע), וחלוקים הם רק בכמות.

ולפ"ז יוצא דלפי' רש"י ההבדלה היא באיכות, ולהרמב"ם ההבדלה היא בכמות. ולכאורה י"ל דאם שווים הם באיכות וחלוקים רק בכמות אי"ז מבטא הבדלה גדולה, משא"כ אם חלוקים הם גם באיכות הרי זה הבדלה גדולה ושלמה.



בדברי האברבנאל אודות יחוסו של משיח

הת' מנחם מענדל שיחי' שפירא

תלמיד בישיבה

כתב האברבנאל עה"כ בס' ישעי' ¹ "ונצר משורשיו", דזהו תנאי הראשון הנצרך במשיח, שיהיה מזרעם של דוד ושלמה, ומדייק זאת מהפסוק, וז"ל: שיהיה מזרע דוד מגזע ישי החסיד "ונצר משורשיו" השלמים - דוד ושלמה. ע"כ. ולכא' כוונתו, דכפל הל' "נצר" ו"שרשיו" - שפירושם שוה, מלמדנו שעל משיח להיות מזרע המלוכה.

ולכא' יש לעיין בזה, האם זרע שלמה פי' שמשח יהי' מבני יאשיה - שהוא המלך האחרון מיוצאי חלצי רחבעם בן שלמה, או שייך אפילו שיהי' משאר בני שלמה.

דמחז גיסא י"ל, אם גדרו הוא שצריך להיות מבניו "השלמים", צריך להיות יוצא חלציהם של כל המלכים שהוא ממלא מקומם, היינו שצ"ל מיו"ח של יאשיה (בין מצדקיה בין מיכניה בניו), אולם לאידך גיסא, האברבנאל כתב "מזרע דוד ושלמה" ולא מלכות דוד.

ולכאורה יש לתלות זה בפ' מעשה עתליה ² שהרגה את "כל זרע הממלכה", דמפי' המצודות דוד והרלב"ג משמע, שרק את בניה הרגה ולא את כל זרע דוד, היינו רק את אלו ששייכים להיות מלכים, וא"כ יש ללמוד מזה ראי', שגם כשהאברבנאל כתב "מזרע דוד ושלמה", כוונתו רק לזרע יאשיה - שהי' מלך, ולא לזרע שאר בניו של שלמה.

אמנם רש"י בדברי הימים כתב ³, שעתליה הרגה את כל בני דוד (ודלא כהמפרשים הנ"ל), ולא רק את משפחת אחזיה המלך, וא"כ י"ל דמשמע שמשח יכול להיות משאר בני שלמה ג"כ, דהם ג"כ נכללים בזרעו (היינו שיהי' משיח מזרע יואש שעתליה לא הרגה, והוא האחרון ממלכות וזרע בית דוד).

[ובאמת הי' אפ"ל שגם ברש"י כוונתו לא לכל זרע דוד בכלל, אלא רק לזרע המלוכה, מאחר ומסברא קצת קשה לומר שעתליה מצאה את כל שמונה ⁴ הדורות

(1) פי"א פסוק א'.

(2) אשת יהורם המלך, ואמו של אחזיה המלך, ורצחה כל "זרע הממלכה", ואז היא נמלכה לשש שנים.

(3) דה"י ב', פכ"ב פסוק י'.

(4) דוד, שלומה, רחבעם, אבים, אסא, יהושפט, יהורם, אחזיה.

מזרע דוד, ובפרט שלפירש"י הרגה אותם ע"י שנתנה סם המות במאכלם, ואיך מסתבר שהצליחה לשים סם במאכל כולם, שבפשטות לא אכלו בבית המלך.

(והא דזה שהרגה עתליה את בית דוד הייתה עונש על זה שע"י דוד נהרגו כוהני נוב, וממילא מוכרח לכאן' שהרגה את כל יוצאי חלצי דוד? הנה י"ל, שהריגת בית המלכות לבדה הוא עונש מספיק, ואין הכרח להרוג את צאצאיו).

וממילא הי' מסתבר לומר, שעד"ז האברבנאל כשכותב "זרע דוד", כוונתו על מלכות דוד וזרעו של יאשיה, ולא משאר בני שלמה].

ודו"ק.



גדר חיוב חינוך בסוגית ד' כוסות

הת' יוסף משה שיחי' שפלט
תלמיד בישיבה

איתא בפסחים דף ק"ח ע"ב: "תנו רבנן הכל חייבים בד' כוסות הללו אחד אנשים ואחד נשים ואחד תינוקות, א"ר יהודה וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין", ופירש רשב"ם "הלא פטורין מן המצות". ועי' בר"ן שכתב "כלומר דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אינו להם דרך חירות", היינו דבעצם היו חייבין מצד חינוך אלא שמכיון שאינם שמחין ונהנין בשתיית יין לכן לא שייך כאן הענין דלחנכם במצות.

ויש לעיין דמהו סברת הרשב"ם (שלא ביאר כסברת הר"ן) האם ס"ל שאין כאן מצות חינוך כלל. וגם יש להבין דלפי זה מהו ההוה אמינא וסברת התנא קמא.

ואולי יש לבאר בהקדם סברת רשב"ם והר"ן בגדר חינוך וחיוב ד' כוסות, דהנה בלקו"ש חלק י"א שיחה א' לפרשת וארא בהערה 32 כותב רבינו "ראה פסחים קי"ז ע"ב שארבע כסי תקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד ביה מצוה, ובר"ן שם: דעיקר תקנתא משום חירות. . אבל ברשב"ם שם גריס ארבע כסי תקנו להו רבנן (סתם) וכל חד וחד וכו'", היינו שהרשב"ם השמיט תיבות "דרך חירות", וממשיך בהערה שם "וראה בר"ן (פסחים שם) בטעמו של ר"י דא"צ לחנך התינוקות בד' כוסות דבכי הא לא שייך לחנכם במצות דכיון שאין נהנין ושמחין בו אין להם דרך חירות. וי"ל דאזיל לשיטתו דס"ל דעיקר התקנה הוא משום חירות כנ"ל. וראה ברשב"ם שם שפירש בענין אחר עכ"ל ע"ש, והיינו דלהר"ן תקנת ד' כוסות הוא משום דרך חירות ולהרשב"ם אינו משום דרך חירות אלא משום הד' לשונות של גאולה וכמו שפירש בהמשנה בריש פירקין.

והנה בלקו"ש חלק י"ז שיחה ד' לפרשת קדושים סעי' ג' מביא רבינו מחלוקת בנוגע לקיום מצוות של קטן מצד חינוך, דשיטת רש"י והרמב"ן הוא דלאו מצוה ידי' אלא דאבוה, דאיהו לא מחייב במצות כל עיקר, ולכן אין הקטן מוציא את הגדול בברכת המזון וכיו"ב אפי' אם הגדול מחויב רק מדרבנן, ושיטת התוס' והר"ן הוא שקטן שהגיע לחינוך נקרא מחויב בדבר מדרבנן היינו שזה חיוב של הקטן, ולכן יכול הקטן להוציא את הגדול ידי חובתו כשמחויב בזה מדרבנן.

והנה במסכת מגילה בפרק שני בדף י"ט ע"ב במשנה איתא דרבנן ס"ל דקטן פסול לקרות את המגילה ורבי יהודה ס"ל דכשר לקרות את המגילה, והקשו בתוס' ד"ה ורבי יהודה מכשיר דבקטן שהגיע לחינוך מ"ט דרבנן דפסלי, הא כיון דמחויב מדרבנן

ליתי דרבנן וליפוק דרבנן. והר"ן מביא תירוץ הרמב"ן הנ"ל דמכיון דלאו מצוה דידי' אלא דאבוה דאיהו לא מיחייב במצות כל עיקר, לכן אינו בדין שהקטן יוציא את הגדול המחויב בזה, ורבי יהודה הכשיר את הקטן רק מטעם שכולם היו באותו הנס, וכתב ע"ז הר"ן דלא נחא לו בהאי פירוקא, דאי נימא דהקטן אינו מחוייב כלל במצוה זו, כי הוי באותו הנס מאי הוה, דסברא זה יכולים לומר רק במי שמחוייב במצות, כגון נשים שאע"פ דהוה מצוה שהזמן גרמא דנשים פטורות, אעפ"כ כיון שאף הם היו באתו הנס לכן יש לחייבם, אבל לפי הרמב"ן (שהמצוה היא חיובא דאבוה) והקטן אינו מחוייב במצות כל עיקר אין לומר שמצד אף הם היו באותו הנס יכולים להוציא את הגדול ידי חובתו, ולכן ס"ל כשיטת התוס' שקטן שהגיע לחינוך נקרא מחוייב בדבר מדרבנן.

ועפ"ז י"ל גם בעניינינו, דלפי הר"ן כיון שהקטן נקרא מחוייב בדבר ובשתיית ד' כוסות אין בו משום חינוך בכלל מכיון שאין הקטן נהנה ושמח בו ואינו להם דרך חירות לכן פטורין. אבל לפי הרשב"ם (אם נימא דס"ל כשיטת רש"י) כיון שהחיוב הוא רק דאבוה ואין הקטן נקרא מחוייב בדבר בכלל, לכן אמר רבי יהודה "וכי מה תועלת יש לתינוקות ביין", והיינו (לא מצד טעמו של הר"ן דאין הקטן נהנה משתיית יין, אלא משום) דאינו מחוייב בכלל בדבר כי כל החיוב הוא רק דאבוה. והיינו דקשה לי' לר"י לשונו של הת"ק "הכל חייבים בד' כוסות הללו . . ואחד תינוקות", הרי אין כאן חיוב דידי' אלא דאבוה, וא"כ היה צריך לומר (כמו שכתוב בתפילין שאביו לוקח לו תפילין כדי לחנכו במצות) **שהאב צריך לחנך את הבן בד' כוסות**. ומוכן דלפי הר"ן אין זה קושיא למה כתוב חייבים כי בעצם **אכן** מחוייב הקטן בדבר מחמת חינוך, אלא שכאן בד' כוסות אינו שייך לחנכו מכיון שאין הקטן נהנה ושמח בו ואינו להם דרך חירות.



בדין קטן שהגדיל בש"ק ובסוגיא דתוס' שבת

תלמידי שיעור ג'

ישיבת תפארת בחורים

א.

יש לעיין בדין קטן שהגדיל בש"ק האם יכול לעשות קידוש באם קיבל שבת מבעוד יום, ולצאת י"ח בקידוש זה אפי' כשתחשך - שאז יהי' חייב בקידוש היום מדאורייתא.

כמה מהראשונים והפוסקים¹ ס"ל דאפי' גדול אינו יכול לצאת י"ח קידוש בכה"ג, וא"כ כ"ש שקטן אינו יכול. אך רוב הראשונים והפוסקים² ס"ל דגדול יכול לעשות קידוש בעוד היום גדול, ולכן יש מקום לחקור אם ה"ה לקטן שיכול לצאת י"ח אע"ג דבשבת יהי' גדול³.

הנה בשו"ע (או"ח סי' נ"ג סעי' י') כתב המחבר: "יש ללמוד זכות על מקומות שנוהגים שהקטנים יורדין לפני התיבה להתפלל תפילת ערבית במוצאי שבתות", וכתב הרמ"א "ובמקומות שלא נהגו כן אין לקטן לעבור לפני התיבה אפי' בתפילת ערבית, אפילו הגיע לכלל י"ג שנים ביום השבת, אין להתפלל ערבית של שבת, דהרי עדיין אין לו י"ג שנה". ובט"ז (ס"ק ו') ומג"א (ס"ק י"ג) מבארים דהרמ"א מיירי במקומות שנוהגין להתפלל של שבת בע"ש מבעוד יום משום תוס' שבת, אבל לאחר שתחשך ודאי יכול להתפלל כש"ץ דאז הוא כבר גדול. ואדה"ז שם מוסיף דהא דאינו יכול להתפלל בזמן דתוס' שבת היא משום שתוס' שבת אינו מועיל לענין שנות ימי הנער.

(1) כ"מ דעת הר"י בפסחים צ"ט ע"ב תוד"ה עד שתחשך (אף דהלשון אינו ברור). ועיין בטור (או"ח סי' רצ"ג) שהביא דעת הר"י גאות שרק לדעת ר"י דאמר שפלג המנחה כבר נחשב לילה יכול לקדש אז, ולדידן דנהגין כחכמים אין לקדש עד שתחשך. ועיין בביאור הלכה רע"א ד"ה מיד, ומנהגיה חת"ס ה' א'.

(2) כ"מ דעת הר"י מקורבי"ל בתוס' שם "דגבי מצה דוקא בעי' עד שתחשך" (אף דהר"י מקורבי"ל הובא באור זרוע (דלהלן בפנים) שתמה איך אפשר לקדש ולסעוד מבעוד יום. והי' אפ"ל שמ"ש בתוס' פסחים הוא רק אליבא דר"י, שהרי כ' שם שזה בנוי על הגמ' בברכות (דף כ"ז ע"ב) "ואומר קידוש מבעוד יום" ותוס' שם (ד"ה דרב) כ' "וטעמא משום דס"ל כר"י", ועיין בלקו"ש חי"ט ואתחנן ג' ו"ש(1).

(3) וה"ה דיש לחקור בנוגע לק"ש שקרא קודם צאה"כ, אך בנוגע לק"ש המנהג הנפוץ הוא לחזור ולקרות בלילה.

ולפי זה לכאורה ה"ה דקטן אינו יכול לקדש קידוש היום מבעו"י ולצאת י"ח בקידוש זה בלילה כשיהי' גדול.

אך לכאורה יש מקום לחלק בין דין ש"ץ לדין קידוש. ובהקדם הטעם דאפשר לקדש מבעוד יום אפילו לגדול, דהרי מדאורייתא צריך לקדש השבת בכניסתו? ובאור זרוע (הלכות ע"ש סי' י"ד ד"ה פרק במה) כתב: "והק' הר"ר יעקב דקורביל הקדוש וצ"ל, דהואיל שתוס' שבת וימים טובים שלפניהם דרבנן, מעתה האיך אנו מקדשים קידוש שבת ואוכלים מבעוד יום. . איך נקדש ונסעד סעודת שבת מבעוד יום שאינו שבת כי אם מדרבנן ונצא ידי חובותינו מקידוש וסעודת שבת גמורה שהוא דאורייתא...".

והאור זרוע תי' דלשיטת ר' ישמעאל תוס' שבת היא מדאורייתא בין לפני' בין לאחר', ולכן "אתו נמי שפיר שאנו מקדשים על הכוס ואוכלים סעודת שבת מבעוד יום, דהואיל וקבלה עלי' היא לי' שבת דאורייתא".

ובלקו"ש (חט"ז יתרו ה', וחי"ט ואתחנן ג') מוסיף ד(אף אם תוס' שבת מדאורייתא, מ"מ) הא דאפשר לקדש בזמן דתוס' שבת, הוא משום דזמן זה נחשב כחלק משבת ממש. ומבאר שם ג' אופנים בגדר זמן זה: (א) שהוא זמן שחלים בו דיני שבת על הגברא בלבד אך הזמן הוא חול ממש; (ב) שהזמן עצמו יש בו גדר מיוחד של קדושה, אך הוא גדר של תוס' מחול על הקודש - והוא גדר שוה בכל שבת ויום טוב ויוה"כ פ"פ. (ג) שזמן זה נחשב כחלק משבת ממש. ומבאר שם שרק אם הזמן נחשב כשבת ממש אפשר לצאת ידי חובת קידוש (וסעודת) שבת בהזמן דתוס' שבת.

אך מהשיחה בחלק ט"ז משמע שזהו רק לדעת המכילתא דילפי' תוס' שבת מזכור ושמור, ואין הלכה כהמכילתא (דהא ילפי' תוס' שבת מיום הכיפורים, עי' בשו"ע אדה"ז סי' רס"א).

[בשיחה שבחט"ז הערה 31 מת' שי"ל שאפילו לאופן הב' הנ"ל - שיש גדר קדושה בהזמן דתוס' שבת, אין זה גדר חדש ומיוחד של תוס' שבת (דא"כ הוא גדר שוה בכל זמן הסמוך לשבת ומועד) אלא שהתורה הוסיפה בקדושת השבת (או שהאדם מקבל ע"ע קדושת השבת).

וצ"ב למה לא תי' דע"י עשיית קידוש או תפילת מעריב הרי קיבל על עצמו "עיצומו של יום", ובקו"א (סי' רס"א ס"ק ג') כ' דאם קיבל עיצומו של יום הרי זה שבת ממש בשבילו, ואסור אפילו בשבות (משא"כ בביה"ש או כשקיבל "תוס' שבת"), וא"כ אף שאין הלכה כהמכילתא בנוגע לתוס' שבת אבל קבלת עיצומו של יום הוא לכולי עלמא.

ואולי י"ל דהא גופא שאדם יכול לקבל ע"ע עיצומו של יום הוא רק מפני שיש בהזמן קדושת שבת, דאל"ה איך אפשר לאדם לקבל מעצמו עיצומו של יום שיהי' שבת, וכי אפשר לעשות מיום חול לשבת⁴.

אלא שעדיין צ"ב במה שונה הגדרה זו (שבהערה 31) - שהתורה הוסיפה בקדושת שבת (שהוא רק לאופן הב' הנ"ל), מההגדרה שבפנים השיחה אליבא דהמכילתא (לאופן הג' הנ"ל) - "שהשבת עצמה מתפשטת מלפני' ומלאחרי'".

ולכאורה המשמעות היא שאפילו לה"י"ל" שבהערה 31 (שהתורה הוסיפה בקדושת שבת) מ"מ אין איסור מלאכה קשור ללאו של "לא תעשה כל מלאכה", דזה אינו אלא רק לאופן הג' אליבא דהמכילתא, ואם הוא (רק) הוספה בקדושת השבת אין זה "עיצומו של יום ממשי". (אלא שזה מאפשר לו לקבל ע"ע עיצומו של יום כנ"ל כיון שעכ"פ הזמן עצמו יש בו מקדושת השבת)⁵.

עכ"פ מבואר, שאפשר לעשות קידוש בזמן דתוס' שבת ולקבל ע"ע עיצומו של יום (ואפי' להברייתא דיומא שתוס' שבת ילפי' מתשביתו שבתכם), אך מ"מ א"א בחג הפסח לקיים מצות אכילת מצה בזמן זה (ובספיה"ע א"א לספור הספירה של ליל שבת). והטעם הוא (כמבואר בלקו"ש חי"ט) שאין הגדר של "עיצומו של יום" יכול לשנות את מציאות הזמן, ולכן מצות שתלויות בזמן של לילה אינו יכול לקיים אז.

ולפי זה הנה ודאי דקטן שנתמלאו לו י"ג שנה ביום השבת אינו נחשב בן י"ג שנה עד הלילה, שהרי אי"ו תלוי בקדושת שבת אלא בזמן, והזמן לא נשתנה ע"י התוס' שבת⁶.

(4) ולהעיר מל' הט"ז סי' ת"ר ס"ק ב' "דכיון שהוא מקבל על עצמו קדושה נוספת, ויש לו רשות על זה, ואפי' חיוב איכא..." (ועד"ז הוא לשון הט"ז בסי' תרס"ח ס"ק א' "דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה ע"פ ציווי תורתינו..."), כלומר, כיון שרשות ומצוה להוסיף לכן יכול לקבל ע"ע עיצומו של יום ולעשותו שבת. ולפי זה לאופן הא' הנ"ל שתוס' שבת הוא רק על ה"גברא" א"א לקבל ע"ע עיצומו של יום.

(5) ועצמ'ק, דבהשיחה (חט"ז) כ' שאף שלאפשי פלוגתא וכו' מ"מ אין לומר שגם הגמרא מודה להמכילתא ע"ש, ולפי זה לכאורה אין ג"מ כ"כ (שהנ"מ הוא רק בנוגע להלאו דל"ת כל מלאכה בלא קבלת עיצומו של יום).

ולהעיר שבחי"ט משמע שהצד ש"השכנות יוצרת קשר פנימי . . ומקבל מעצם קדושת השבת" הוא דוקא ע"י קבלת עיצומו של יום (כמש"כ בהע' 21), ולא דוקא אליבא דהמכילתא, ולכאורה הוא כנ"ל דע"י קדושת הזמן דתוס' שבת יכול לקבל ע"ע עיצומו של יום.

(6) הערת המערכת: ראה בזה (ובכו"כ מהפרטים המבוארים לקמן) בארוכה לעיל עמ' ריב, ובה' 5 שם.

ב.

והנה בחי"ט הע' 25 מביא את לשון הט"ז (סו"ס תרס"ח) "והוה כמו בלילה ומחר ממזש". ובהערה 27 משמע שפירוש לשון זה של הט"ז הוא שאכן נשתנה הזמן עצמו, וא"כ שוב יש לעיין להט"ז אם ע"י תוס' שבת יחשב ג"כ כאילו נתמלאו י"ג שנה.

ועוד יש לדייק דהט"ז ס"ל ד"נשתנה הזמן" והוה ליה כלילה ממזש וכיום המחרת, דהנה הט"ז (סי' ת"ר ס"ק ב') הביא שאלה אודות קהל שלא הי' להם שופר בר"ה, ושלחו שליח להביא שופר ונתעכב ולא בא עד סוף יום ב' דר"ה, ור"ה חל ביום ה' ו', ובשעה שבא השליח כבר התפללו ערבית של שבת אבל עדיין הי' היום גדול - מהו לתקוע בעת ההיא, ולא נחוש לשבות דאין תוקעין בשבת.

והט"ז מצדד לומר דהוה כמו זמן של בין השמשות - דשבות מותר כשיש דבר מצוה או דוחק, וא"כ תק"ש דאינו אסור אלא משום שבות יהא מותר, עיי"ש בארוכה. והט"ז מוסיף ואומר דזמן דתוס' שבת עדיף טפי מביה"ש, כיון שביה"ש הוא זמן של ספק, ואם הוה באמת לילה הרי אין עוד מצוה של תק"ש, ולכן יהא אסור לתקוע שופר משום ספק. משא"כ בנוגע לזמן דתוס' שבת, כיון שאילו הי' יודע שיש לו דבר מצוה - ודאי לא היה מקבל השבת, הוה קבלה בטעות (כיום המעונן) ונסתרה הקבלה.

ולכאורה הו"ל להט"ז להסתפק ולומר: משא"כ הזמן דתוס' דאינו ספק לילה. ואינו מובן, למה ליה להוסיף דהוה קבלה בטעות ונסתרה הקבלה, הרי בלאו הכי אפשר לתקוע בשופר דהא הוה שבות ומותר לדבר מצוה כנ"ל, ולמה צריך לסתור הקבלה.

אלא עכצ"ל דאילו חלה הקבלה - הוה כמו לילה ויום המחרת, ואינו יכול לקיים מצוה של היום שעבר (עכ"פ לההו"א דהט"ז), וכמ"ש הט"ז (בסי' תרס"ח, סק"א) בנוגע לשמ"ע, דאחר שקיבל עליו היו"ט שוב "כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה, והוה כמו בלילה ומחר ממזש"⁷.

(7) וסברא זו היא רק בזמן דתוס' מחול על הקודש, ולא בסתם יום חול כשהתפלל מעריב אחר פלג המנחה, דאז נוגע להמח' דר"י ורבנן במס' ברכות אבל אי"ז "שינוי בהזמן".

ולכאורה ה"ה להסברא בשיחה דוהו רק בתוס' שבת שאפשר לקבל ע"ע עיצומו של יום. (אבל צ"ע דיש לדייק בשו"ע אדה"ז ובקו"א בכ"מ שגם כשיתפלל מעריב אחר פלג המנחה בחול נתעורר ספק זו אם כבר נחשב כלילה).

ולפ"ז אפ"ל בנדוד דלהט"ז הוה כמו שנתמלא לו י"ג שנה ג"כ. וא"כ צ"ל דה"ה נמי בנוגע לקטן שירד לפני התיבה למעריב בליל שבת, דהא מ"ברכו"⁸ עכ"פ כבר קבלו עליהם שבת והוה כמו יום המחרת.

והנה, הט"ז מסיק גבי שופר ש"מצוה לא תלוי" בתפילתו לדחות המצוה בשעתה", וכתב "כלל הדבר בזה - שבמקום שיש חיוב מצוה בההיא שעתא אין קבלת שבת של זה מועיל לבטל חובת המצוה ההיא, כיון שא"א בענין אחר לקיים המצוה כדינה". והיינו שבאמת א"צ לסתור קבלתו ואעפ"כ יכול לקיים המצוה, ולא משמע דחור הט"ז ממש"כ לעיל שע"י קבלתו הוה כמו בלילה ומחר ממש, ומ"מ יכול לקיים המצוה של "אתמול".

ומשמע דסברתו של הט"ז היא דכיון דהוה מידי דמצוה דרמיא עליה, הנה הא דחשיב כלילה ויום המחר (אשר לכן אין לו חיוב עוד לישב בסוכה וכו') אי"ז נוגע לחיוב המצוה שלו. בסגנון אחר: מצד ה"חפצא" הזמן הוא שבת או שמיני עצרת או פסח וכו' (לילה ומחר ממש), אבל החיוב על ה"גברא" עדיין קיים, דחיוב זה תלוי בהמעל"ע ולא בה"דין של הזמן.

ולפ"ז יש לבאר הא ד(גם לשיטת הט"ז) בפסח אינו יכול לאכול פסח מצה ומרור (וד' כוסות) בהזמן דתוס' שבת, כיון דאע"פ שנחשב כלילה ומחר ממש, אבל החיוב שלו במצוות אלו אינו מתחיל אלא כשחשכה ממש (כלומר בשעות הלילה ולא רק בזמן שיש לו דין לילה), ולכן לא יאכל "עד שתחשך".

[וי"ל הנפק"מ בין הט"ז למש"כ בהשיחה (שתוס' שבת "אינה יכולה לשנות את מציאות הזמן"): כשהתפלל מעריב של שמיני עצרת בעוד היום הגדול, אם יש לו חיוב לישב בסוכה (ולברך ע"ז). דלהט"ז, הנה מלכתחילה לא היה חיוב על הגברא שצריך לאכול בסוכה (דזה אינו אלא בלילה הראשון בלבד), אלא רק שאם רוצה לאכול צריך סוכה - וחיוב זה (שאינו על הגברא אלא מצד הזמן) כבר חלף והלך לו כיון שאחר מעריב הוה שמיני עצרת ולא סוכות. אבל להסברא שבשיחה, הנה כיון ש"מציאות הזמן" הוא עדיין סוכות יהי' עדיין חייב בסוכה⁹].

ולפ"ז גבי קטן שהגדיל י"ל, דאפילו להט"ז שהזמן הוה מחר ולילה ממש, אבל הקטן עצמו אינו נעשה גדול עד שתחשך, דבנוגע ל"שנות הנוער" מה שנוגע הוא

(8) ודוחק לומר דמשום "ברכו" א"א לו להיות ש"ץ, שהרי יכול לקבל עיצומו של יום מעצמו גם קודם לכן.

(9) אוי"ל עוד נ"מ כשהוא כבר יצא המצוה א"כ שוב החיוב שלו כבר חלף והלך לו וא"כ אליבא דהט"ז אינו יכול להוציא אחרים (כאן אילו הוא כבר שמע שופר אינו יכול לתקוע בהזמן דתוס' שבת לאחרים שלא שמעו עדיין).

המעל"ע¹⁰. וא"כ ה"ה דאינו יכול לעשות קידוש עד שתחשך שאז נעשה גדול וחייב בקידוש דאורייתא.

ג.

והנה כל הנ"ל הוא לפי תי' האו"ז (ועוד) דתוס' שבת מלפני' הוה מדאורייתא. אבל המרדכי פ"ב דמגילה (הובא במג"א סי' רס"ז ס"ק א') הביא דעת ר' טובי' מווינ"א דס"ל דתוס' שבת קודם שבת הוא מדרבנן, והק' דא"כ היכי נפיק בההוא קידוש דמקדש מבע"י דאינו אלא מדרבנן. ותי' דכיון שאחר כך יבוא הוא עצמו לידי חיוב דאורייתא יכול לקדש עכשיו נמי, אע"פ שהוא רק מדרבנן. (ומזה מסיק גם לגבי סומא שיכול להוציא בני ביתו הואיל ויכול לבוא לידי חיוב דאורייתא באם נתפקח, משא"כ נשים דלא יבואו לידי חיוב לעולם).

והק' המג"א דהא קטן אינו מוציא את הגדול (כמ"ש בסי' קפ"ו), אע"פ שיבוא אח"כ לידי חיוב דאורייתא.

[והחיי אדם (כלל ו' סעיף ג') תי' דדוקא להוציא אחרים שהם בני חיוב לא מהני, אבל כשהוא עצמו מברך ברכת הקידוש שפיר מהני לפטור את עצמו, וטעמו צ"ב].

ובקוב"ש (ח"ב סי' ל') כתב: "אין לפרש בכונת המרדכי דבהא לחודא סגי להוציא - מפני שיכול לבוא לידי חיוב, ומשום הכי יוצא י"ח קידוש בתוס' שבת מפני שיתחייב אח"כ, הא ודאי ליתא, דהא דבר פשוט בכל המצות שקבוע להן זמן . . אינו יוצא אם עשאן קודם זמנן . . ועכצ"ל בכונת המרדכי דתרתיה בעי: (א) שיכול לבוא לידי חיוב דאורייתא לאחר זמן זה. (ב) שגם עכשיו הוא חייב מדרבנן . . ולכאורה קשה להבין צירוף זה מה טיבו, דממ"נ - אם דעתו . . דחייב מדרבנן מחויב בדבר קרי' ביה א"כ ל"ל טעמא שיתחייב אח"כ מדאורייתא, ואם דעתו דחיוב דרבנן אינו מועיל לדאורייתא א"כ ל"מ טעמא שיתחייב אח"כ".

ומבאר: "ומ"ש במרדכי הטעם מפני שיכול לבוא לידי חיוב דאורייתא נרא' כוונתו דמה"ט מיקרי גברא בר חיובא אף שעכשיו אינו חייב . . אבל להוציא אחרים י"ח צריך ב' דברים (א) שיהא בר חיובא, (ב) שיהא חייב בפועל, ולזה מועיל צירוף שני הטעמים" - הא שיכול לבוא לידי חיוב אח"ז מועיל שיהא נחשב בר חיובא, ומה שחייב מדרבנן (ומצוה לשמוע לד"ח) מועיל שיהא נחשב מחויב בדבר בפועל. (וכמו סומא דכיון שכשיתפקח יהי' חייב מדאורייתא נק' גברא בר חיובא, ומכיון שחל עליו חיוב דרבנן בפועל - יכול להוציא את ב"ב).

10 וע"ד הפסק טהרה (ואבילות) שבדיעבד מהני אחר שקיבל שבת (או התפלל מעריב) שבנוגע לאלו אין נפקותא ב"מציאות הזמן" אלא שצריך המעל"ע.

וכ' הקוב"ש, דקטן (לא רק דאין לו חיוב מצוה בפועל, ואפילו מדרבנן, וכמש"כ רש"י "דעלי" דאבוה הוא דרמי לחנוכי", אלא גם ד) אינו בר חיובא, דבשעה שהוא קטן אין עליו חיוב כלל¹¹. ולפי זה סברת המרדכי לא מיירי בנוגע לקטן שיוכל לעשות קידוש אחר שקיבל שבת, דתרווייהו ליתנהו בי' - אין לו מצוה אפי' מדרבנן, וגם אינו בר חיובא.

והנה בלקו"ש חי"ז (ער"פ) דן בנוגע לקטן שהגדיל בי"ג אדר, בקביעות שפורים חל ביום א', איך אפשר לו לצאת החיוב להתענות בתענית אסתר כשהוא עדיין בקטנותו כיון שנדחה לי"א אדר; ועד"ז בקביעות שפורים דערים מוקפות חומה חל בשבת שמקדימין קריאת המגילה לי"ד אדר, איך אפשר לקטן שהגדיל בט"ו לצאת י"ח קריאת המגילה.

ומסיק דכיון שקטן יש לו חיוב להכין עצמו בקטנותו שיוכל לקיים מצות כשיגדיל, ועד"ז שקטן שהגדיל בט"ו תשרי שצ"ל ולקחתם משלכם, וצריך ומוכרח להכין הד' מינים בקטנותו, עד"ז בנדו"ד "עס איז דא א חיוב אויפן קטן צו ליינען די מגילה ביום י"ד". וכ"כ בלקו"ש חכ"ו (בא ב') שכיון שכדי להיות קריאת המגילה בט"ו צריך לקרות בי"ד לכן (אע"פ שמצד יום י"ד עצמו א"א לחייבו בקריאת המגילה שעדיין קטן הוא, מ"מ) בקביעות כזו חל עליו חיוב גמור (ולא רק מצד חינוך) לקרות המגילה בי"ד כ"הכשר" להחיותו שלו ביום ט"ו.

ועפ"ז מבאר רבינו דברי הראגאטשאווער על פסק הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ה ה"ז) שקטן שהגדיל בין פ"ר לפ"ש "אם שחטו עליו בראשון פטור", וכ' בצפע"נ (הל' תרומות ב' י"ב) ש"גם פטור, כיון שהפעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב". דהיינו - אע"פ שא"א לומר שיכול לקיים מצות עשיית ק"פ בפ"ר כשהוא עוד בקטנותו, אבל כיון שפ"ר ופ"ש שניהם המשך וענין אחד, א"כ החיוב של עשיית הפסח שייך אצלו כבר בתחילת הענין - בפסח ראשון, והפעולה ששחטו עליו בראשון הוי הכשר לחיובו בפ"ש כשיהיה גדול, ובוזה נחשב הפעולה שלו קיימת ונפטר אף בזמן שנתחייב.

וי"ל דה"ה בקטן שהגדיל בש"ק: כיון שבשבת יהי' גדול, ואז יהי' לו מצוה להוסיף מחול על הקודש, א"כ יש לו "רשות וגם מצוה" לקבל שבת כבר בקטנותו. וכיון שזמן זה הוא המשך אחד לזמן דשבת (ובפרט כשקיבל ע"ע עיצומו של יום) - א"כ ודאי

11) הקוב"ש מדמה זה לתפילין, דאע"ג דמי שאינו בקשירה אינו בכתיבה יכול לכ' תפילין בלילה דגם בלילה גברא בר חיובא הוא אף שאינו חייב עכשיו, אבל קטן פסול לכתיבת תפילין דאינו בקשירה - דבשעה שהוא קטן אין עליו חיוב כלל.

אפ"ל שהוא נחשב כבר "בר חיובא"¹², וגם אפ"ל דכיון שהזמן כבר נחשב שבת אצלנו יש לו חיוב (עכ"פ מדרבנן) לקדש. ולפ"ז א"כ יכול לצאת י"ח בקידוש זה אפילו כשיגדיל.

ואת"ל דבשלמא תוס' שבת - צריך לקבל ע"ע כשהוא עוד בקטנותו, אבל לקידוש היום - יכול להמתין עד שיגדיל ואין סיבה ל"חייבו" כבר בקטנותו, הרי אין צריך להיות "חייב בפועל" אלא כדי להוציא אחרים י"ח¹³ אבל לו לעצמו הרי ה"פעולה" של הקידוש שלו קיימת (כיון שהזמן הי' נחשב שבת בקבלתו - וזה ודאי נחשב "הכשר" להמצוה של שבת שיהי' בגדלותו), ובמילא "כיון שהפעולה שלו קיימת נפטר אף בזמן שנתחייב"^{14 15}. אבל להיות ש"ץ אינו יכול שהרי באותה שעה עודנו בקטנותו¹⁶.



(12) ואינו דומה לתפילין שבזמן קטנותו אינו בקשירה כלל, משא"כ בקידוש בהזמן שהוא קיבל ע"ע משום "הכשר" (עכ"פ) להחייב כשיגדיל.

(13) ואף דבחי"ז בהע" 31 כתב "וכיון דמלכתחילה בעת ציווי מקרא מגילה (דמד"ס הוא) תקנו כן" - אולי י"ל דיכול להוציא את הגדול אף שהוא עדיין בקטנותו, היינו דוקא במקרא מגילה דא"א בלא"ה ולכן יש לו חיוב אז.

(14) ועיין בשו"ת יביע אומר ח"ג או"ח סי' כ"ז, ולהעיר שזהו פלא שאף שזהו מילתא דשכיחא לא אשתמיט כמעט בשום מקום שהקטן צריך להמתין לקדש עד שתחשך.

(15) ולפי הנ"ל יוצא חידוש לכאורה שקטן יש לו חיוב (מה"ת) - ולא רק משום חינוך, לספור ספיה"ע אם יגדיל באמצע ספיה"ע, כיון שבלאו הכי א"א לו לקיים המצוה לכשיגדיל, ועיין בלקו"ש חכ"ז בהע" 57.

(16) והנה מיסוד דברים אלו י"ל שבנוגע לברכה"ת שדנו בה האחרונים האם קטן שהגדיל צריך לשוב ולברך ברכה"ת בליל היותו בן י"ג, ובמועדים וזמנים (סי' רפ"ח) הביא בשם ר' חיים בריסקער דיתפלל ערבית מיד אחר צאה"כ ויכוון בעת ברכת אהב"ע לברכה"ת, וכ"כ בשו"ת ארץ צבי ושצריך ללמוד מיד אחר התפילה, ובשו"ת יביע אומר כתב עצה אחרת - שהקטן יכון בברכה"ת בבוקר לפטור רק את מה שילמוד עד הערב.

אך לפי הנ"ל גם בקטנותו יש לו חיוב מה"ת ללמוד הענינים שצריך לדעת כשיתגדל כדי שיוכל לקיים המצות מיד, ועכ"פ לא יהיה גרוע מ"בר חיובא" ומחוייב בדבר מדרבנן, (ועיין בלקו"ש ח"ז ע' 240).

ויש לפלפל בנוגע לקטן שהגדיל ביום א' שיש בזה אריכות השקו"ט (בשו"ת הר צבי סי' קס"ה רוצה לדמות זה לתשו' חת"ס סי' קע"ב שפטור מתוס' יהכ"פ, א"כ ה"ה דפטור מתוס' שבת ואין לו על מה להבדיל, ועיין בקצות השולחן סי' צ"ו בבדי השולחן אות י"ב) ואוי"ל דזה תלוי מהו הגדר תוס' שבת, דאם הוא רק על הגברא א"כ אפ"ל שיהי' הקטן חייב לעשות תוס' שבת כשיגדיל במוצא"ש, אבל אם הוא ה"התפשטות" של שבת א"כ אם לא הי' חייב בשבת אין לחייבו בתוס' שבת ג"כ, ויש לחקור אם י"ל שמשום שיהיה חייב בהבדלה (ובתוס' שבת) במוצאי שבת יהיה לו חיוב ג"כ בשבת עוד בקטנותו כדי שיהיה לו על מה להבדיל.



הוספה

פרסום ראשון



הוספה א'

הננו מפרסמים כאן בפרסום ראשון, שני מכתבים מאת כ"ק אדמו"ר, אל הרה"ח ר' יחזקאל שפרינגער ע"ה.

תודתנו נתונה לנכדו הת' מ. הכהן שיחי' שטאק, שהמציא לנו את מכתבים אלו.

פיענוח הכתי"ק:

מכתב א': מכתב כללי - פרטי, מתאריך י"ב אלול השי"ת. בו מאשר את קבלת הפ"ן, ומוסיף כ"ק אדמו"ר מהי אופן הנהגתו בקריאת הפני"ם שקיבל¹.

בשולי המכתב הוסיף כ"ק אדמו"ר בכתב ידו הק' 'מוסג"פ הקונ' לח"י אלול הבעל"ט".

מכתב ב': מענה מתאריך ח"י מ"ח תשט"ו, על הודעתו אודות סידרי לימודיו ועבודת ה' שלו.

כ"ק אדמו"ר תיקן בכתי"ק כמה תיקונים: מ"דיין" ל"אייער". מ"דו" ל"איר" (ב' פעמים). מ"שרייבסט" ל"שרייבט" (ב' פעמים). ולפני החתימה שינה מ,בברכה, ל"בברכת", והוסיף בכתי"ק הק' "הצלחה".

(1) להעיר, שאף שתוכן כעין זה נמצא ג"כ במכתבים אחרים (שנדפסו כבר), מ"מ לשון זה שבמכתב שלפנינו עוד לא נמצאו לע"ע באף מכתב.

CABLE ADDRESS: HAMELACH, NEW YORK

TEL. PRESIDENT 4-0507
1814
8-4600

ב"ה

מרכז לעניני חנוך

MERKOS L'INYONEI CHINUCH INC.



CENTRAL OFFICE

770 EASTERN PARKWAY • BROOKLYN 13, N. Y.

- CENTRAL ORGANIZATION FOR JEWISH EDUCATION -

ב"ה, י"ב אלול, ה'שי"ח

הו"ח אי"א נו"ב וכו' מו"ח יחזקאל שי'

שלום וברכה!

הפ"ב שלו נתקבל. אקראהו בהיכל כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"ס שנכנסים שם לכסירת פדיונות וליחידות וכשעת הכשר גם על הציון. וצדיק הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"ס מברך, והשי"ת ימלא ברכתו בכל המצורך.

בשח יש לו קביעות עתים לתורה בכלל, ובתורת כ"ק מו"ח אדמו"ר הכ"ס בפרט, אשר זהו כלי להפסכת וקבלת ברכה בגשמיות וברוחניות.

בברכת כ"ה וזה"ל מו"ח
מנחם שניאורסאהן

מנחם שניאורסאהן

שניאורסאהן - כ"ה חב"ד

RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
Lubavitch
770 Eastern Parkway
Brooklyn 13, N. Y.
NYacmth 3-9250

מנחם שניאורסאהן
ליובאוויטש

770 איסטערן פארקווי
ברוקלין, נ. י.

הו"ח אי"א נו"ב כו'
מו"ח יחזקאל שי'

ב"ה. ח"י פ"ח תש"י
ברוקלין

שלום וברכה!

אין האב באקומען איינע בריף מו"ח ב' לך; אין וועלכען ד"ר שרייבט וועגן די סדרים וואס איר האט איינגעשטעלט צוזאמען מיט די חברים, אבער איך שרייבט נישט וועגן דעם סדר בנוגע צו פרנסה, און ווי גייט דאס. און השי"ת זאל העלפען צו אנזאגען אין דעם בטורות טובות בקרוב מ"ש. און השי"ת זאל מצליח זיין די אלע וואס האבען איינגעשטעלט די סדרים אין לערנען און עבודה וועגן וועלכע איר שרייבט, אז עס זאל זיין בהצלחה סיי בנוגע צו זיי אליין און סיי בנוגע צו זייער השפעה אויפן צורייטען, אשר הא בהא תליא, און דאס וועט פאסירן זיין אויך אין פרנסה כמשותף.

בברכת ר"ה

הוספה ב'

שמחים אנו לפרסם כאן בפרסום ראשון – ד' עלים בכת"ק כ"ק אדמו"ר – מהגהה שני' על ה"ליקוט" שיצא לאור לקראת שבת פרשת קרח, תשל"ד, ונדפס אח"ז בלקו"ש חי"ג, שיחה ב' לפרשת קרח – בגדר מצות שמירת המקדש.

ההגהות שלפנינו הם (בעיקרם) מסעי' ג', סעי' ז' – וההערות, וסעי' ט'.

לתועלת המעיינים, נוסף בזה ע"י המערכת – לאחר צילום הכת"י, פיענוח הכת"י"ק, כמה מילים חסרים בצילום שלפנינו, והושלמו עפ"י הנדפס בלקו"ש.

כן הוספנו לפני ההגהות, הקדמה כללית ונקודת ביאור וחידוש רבינו בשיחה (מאותם חלקים הנוגעים להבנת ההגהות שלפנינו).

כמה תיקונים נראה שאינם בכת"י רבינו אלא בכת"י המניחים, והם בסוגריים מרובעים.

בכמה מקומות הוספנו (בהערות) ביאור והסברה בתיקונים ושינויים של רבינו, ועל אחריותינו בלבד.

תודתנו העמוקה נתונה להגאון הרה"ח ר' יהודה ליב שיחי' שפירא, ראש ישיבת ישיבה גדולה ד'מיאמי רבתי, שהועיל לבזבו מאוצרו ולזכות את הרבים בזה; ולבנו הגה"ח ר' חיים שיחי' שפירא על ההשתדלות בזה.

ותא חזי עד כמה מדויקת כל מילה ואות של רבינו.

והפך בה והפך בה דכולא בה.

כהנ"ל ע"י חברי המערכת, ועל אחריותנו בלבד.



[הבא לקמן הוא תמצית השיחה בלבד הנוגעת לחלקים שצילומם מופיע לפנינו, כמה מהענינים שבשיחה זו, נתבארו ג"כ בלקו"ש חכ"א, ויקהל א':]

הנה, רבינו מתחיל ומביא את דברי הרמב"ם בספר היד, שטעם מצות שמירת המקדש הוא למטרת ההוספה בכבוד המקדש, "דאינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין כו".

ומקשה רבינו בסעי' א' כמה קושיות, ומהם: א"כ מדוע חיוב השמירה הוא רק בלילה ולא ביום. ומהו ענין מש"כ הרמב"ם בספהמ"צ שחלק מהמצוה היא "ללכת סביבו תמיד"?

ולבאר זאת מקדים רבינו ומקשה, מה טעם שבין מס' תמיד ובין מס' מדות מתחילות במשנה "בשלשה מקומות הכהנים שומרין כו", דלכא' אחד מהם מיותר? ואין לומר כתירוף המפרשים שנשנית משנה זו במס' תמיד, כדי לשנות את סדר עבודת היום על הסדר, (כאן מתחיל צילום א') כיון שסו"ס אי"ז מבאר מדוע נשנית שוב בריש מס' מדות.

וע"כ מבאר רבינו בסעי' ג', די"ל שבמצוה זו ישנם ב' ענינים - כפרט בענין ביהמ"ק, וכפרט בעבודת הכהנים והלויים. היינו, הן בנוגע ל"חפצא", והן בנוגע ל"גברא".

ותולה זאת רבינו במטרת השמירה, אם מפני כבוד - ה"ז פרט בבנין, בחפצא. או מפני שמירה בפשטות - פרט בעבודה, בגברא.

וזהו ההבדל בין ב' החיובים - שבריש מס' תמיד (עבודת הכהנים והלויים), ובריש מס' מדות (בנין המקדש).

אמנם רבינו לא מסתפק בזה מכמה טעמים (סעי' ה'), וע"כ מוסיף עומק נוסף במהות הכבוד שע"י שמירת המקדש, שענין כבוד זה הוא עי"כ שאין הכהנים מסיחים דעת מהמקדש,

וזה גופא הוא ענין בין בבית ובין בעבודה, וממשיך רבינו בסעי' ז' (צילום ב' וג'), ומבאר שלכן השמירה היתה רק בלילה, ורק עד הרגע שהתחילו לעבוד בביהמ"ק, דביום הרי שמירה זו - היינו אי הסחת הדעת, התקיימה ע"י עצם העבודה, ובעיקר ע"י עבודת התמיד, והרי "לשם ששה דברים הזבח נזבח", ולכן זקוקים אלי' רק

בלילה, ומאריך רבינו בכמה מנידונים אלו (- הראי' מ"ששה דברים (הע' 47) ", עד
מתי היתה השמירה (הע' 51 ו53), ועוד).

ועפי"ז ממשיך רבינו בסעי' ט' (צילום ד') ומבאר מהו ענין ה"הילוך סביב", שע"ז
נגרם ענין ההיסח הדעת ביתר שאת, ע"ז שה"איש הר הבית", מחזור אחרי הכהנים
לוודאות שאינם נרדמים.

ומסיים רבינו שעפי"ז מובן ג"כ כיצד גם כהנים קטנים השתתפו בשמירה, דהוא
מצד שע"י הילוך "איש הר הבית", ה"ז כ"גדול העומד על גביו", שאז מצטרפת
מחשבת הגדול למעשה הקטן, וה"ז אינו מסיח דעת מבמקדש.



אבל כיון דסריס באה כבר משנה זו קשה למה הוצרך לשנותה עוה"פ כריש מט' מדות י" (שבאה בהמשך אמשי"נ מט' תמיד "בג' מקומות מ"), והי"ל וזוה"ל "בכ"א מקומות הלויים שומרים בביהמ"ק" י"י

ג. והביאור בזה י"ל:

מצות שמירת המקדש י"ט לבארה בב' אופנים: (א) שהיא פרט בענינו בית המקדש, (ב) שהיא פרט בעבודת הכהנים והלויים, שעליהם לשמור את המקדש.

בסגנון אחר: מצות שמירת המקדש היא דבר הנוגע להמקדש עצמו, חובת "המצא" המקדש צ"ל נשמר (אלא ש"י חובת שמירה זו הוטל על הכהנים והלויים), או שכלתהחילה היא חובת "גב" ראו, נמצאות (ועבודות) הכהנים והלויים, (א"א) שהחוב הוא דשמור את המקדש.

והנה לכאורה י"ל שתלוי בטעמי מצות השמירה, אם מצות שמירת הי מקדש הוא מטעם "כבוד", וכלי הרמב"ם אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרון לפלטרין שאין עליו שומרון, הרי זהו פרט בפלטרין, במקדש גופא; אבל אם שמירת המקדש הוא מטעם שלא יכנס זר י"י וטמא וכיו"ב י"י, או בכדי לשמור הכלים וכיו"ב י"י, הרי זה פרט בחיובי הכהנים והלויים כ"י י"י.

באשר הכהנים והלויים י"י

ולפי"ז ה"א אפשר לבאר זה שנשנית המשנה בג' מקומות הכהנים שומרים מט' מדות י"י תמיד והן בראש מט' מדות: מט' מדות ענינה הוא כשמה מדובר בה "במדות המקדש וצורתו לבנינו וכל עניניו" י"י, והיינו שאין ענינה לבאר העבודות והמצות הנעשות בביהמ"ק, אלא מט' תמיד המיוסר בהלכות הנעשות בביהמ"ק, וכלי הרמב"ם י"י היאך היו מט' מקריבים התמיד.

בב' המס' קאמר "בג' מקומות הי כהנים שומרים כ"י" כ"י בטעות שומרי רת המקדש ישנם שני הענינים: ענין עבודות הכהנים, ענין בהמקדש עצמו, ד. ועפ"י מובן מה שהרמב"ם לא הביא בהל' ביהמ"ק הפסוקים הנ"ל לראי' על עצם דין שמירת המקדש: לדעת הרמב"ם (בירו) מצות שמירת המקדש היא פרט וענין בהמקדש עצמו, וכדשנו "אין שמירה אלא כבוד לז' אנו דומה פלטרין שיש עליו שומרון

א"א בג' צמ"ו
צ"ל א"א בג' צמ"ו
א"א בג' צמ"ו
א"א בג' צמ"ו
א"א בג' צמ"ו

בניהמק שהתחיל היא עבודת התמיד
בבקר משעה שהאיר פני המזרח
ובהקרב הקרבות הי' אצל כוונה
ולשם ששה דברים הוכח נובח כ"ה
ופשיטא שכשהכהנים בעבודתם היו
היפך היסח הדעת מהמקדש
שנשנה במס' תמיד:

(39) ריש ס' תמיד.

(40) כמו שפי' בעזרת כהנים פ"א מ"א
ד"ה "שומרים זיל המפרש" וקצת המפתח
בעשרים י"ב מקום (הא") וראה אבנין
ההנהגה.

ולתעור מהמדי (פסחים לה"א פרש"י שם
ד"ה פסול הגוף) והיסח הדעת בקדשים הוא
פסול הגוף (פסול לעצמו ולא פסול מצד
חשש טומאה). ולתעור שגם היסח הדעת
בתרומה וקדשים הוא מצד הכי "השמרת
— עבדי להו שימור" (פרש"י שם ד"ה
בהיסח הדעת. רמב"ן וריטב"א חולקין ב' ב'
ד"ה ואם שחט וראה אנציקלופדיה תלמודית
בערכו).

(41) רמב"ם הל' תפלין פ"ד ה"ה, וראה
טור"ם (ואה"י) א"ח ר"ס כה, והוא מ'
מנחות לה' ב' ושי"ג.

(42) ראה רמב"ם שם, ולא מטעם שמה
יפית כו' — וכת' השני בתו"י יומא ה' א'
ד"ה תפלין, ובתוס' שבת מט', א ד"ה שלא
ישן, וראה שו"ע אה"י שם, ושנא"א סל"ט
הנחת תפלין.

(43) ירוש' יומא פ"א ה"א
(44) צפ"ע מילואים טו, א. הובא בספ"ע
נח צמנות ספ"ה.

(45) תמיד פ"ג מ"ב, רמב"ם הל' תמידין
ומוספין פ"א ה"ב, וראה ס"ד להצ"ע הל'
על הרמב"ם הל' תפלה פ"א ה"ה [שמה]
ג.

(46) ובתוס' מו' ב' רמב"ם הל' מעשה
הקרבות פ"ד ה"י ואילך.

(47) וא"א אצל ששה דברים" לא כצ"י
י' שיהא צריך מחשבה וכוונה שהוא מקריב
במקדש כו' הרי'!

(א) כוונה שבשחשב באתו מו' עבודות
(שחשתי, קבלה, הולכה וזריקה) מחשבת חוץ
למקומו (לזרוק דמו או להקטירו כו' חוץ
לעזרה). הוכח פסול (ובתוס' כו' ב' כט, ב'
רמב"ם פ"ג מהל' פסחים) הנה אף שחשב
שחשבה (המבונה) המוסלת אצל עכ"פ יש
ללמוד מזה שבהקדשה כסא נכלל בה מ"ה

אשר הוא מקריב קדשים על המזבח בעזרה.
(ב) מהשעה דברים דצריך שתהא מחשבתו
הוא שחשבה הוא להשם כרוך הוא, ולשם
נחיר להקדישה שאמר וגעשה רצונו כו'.

הרי עדין גם השמירה לכבוד המקדש שאין
מסיתין דעתן ממנו, אי"ו לפסוקי' סתם
כ"א אצל פלטרין של ממתימ הקבי"ה השוכן
בו כו'. ועוד מצות מורא מקדש שלא מן
המקדש אמה ירא אלא ממנו ששכן שכינתו
במקום הזה" (ספח"צ מ"ע כא, וראה רש"י
מהל' ביהמ"ד) — ראה ביאור הרי"ם פערלא
(לספ"צ להר"ם) עשה יג, דשמירת המק'
דש משום כבודו כו' הוא אותו הענין
דמורא מקדש (ולדעת הר"ם גכלל במצות
מורא מקדש).

נוסף לכ"ז הרי תכלית מצות בנין ביהמ"ק
הוא לעבודה בו ית' ההקדבה והבערת האש
תמיד כו' ההליכה לרגל כו' (ספח"צ מ"ע
הנהגה).

הנהגה

הנהגה

הנהגה

הנהגה

הנהגה

הנהגה

פ"א דור אה"י נ"ה
דיא אצ"ל ע"ז ס"א
הוא החלי"ו

דיא
אה"י
דב"ר

מסרה לא רק שמירת הכתנים, אלא גם שמירת הלויים.

(48) אף שהקטר חלבים ואזורים כשרים כל הלילה (משנה מילה ב, בו רמב"ם שם ה"ב) — ועניו שמעלה אותם על המזבח והו' קטרים מחליהם כל היום; הרי זה רק כשלא הספיק להקטר ביום (פסחים נ"ג, ב' ורש"י ד"ה כשנתחור) וברמב"ם שם ה"ב "אעפ"י שמתה... אין מאחרין אותו לדעת אלא משחרליון להקטר: הכל ב' יום — וראה אבנזו א"ח ס"ל כג. — (49) ועניו דיל' שגם הראש, ס"ל — דשמירתו ה' רק בלילה ומשיכ' שלא יסתור דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה; בוחנו לומר מעט חיוב השמירה בכלל, וביום איז שמירה שלא להסיר דעת עבודת היום, כ"י כפנים.

(50) להקיר ספי הראב"ד (סמן בהערה 15) דהבא כחתי' אצטריך לאשמעיה אלא... האזן, נגזר, בו כלילה לעשות עד זמן הקרבן החמישי, וראה הערה "הבאה". (51) וליע' אם (להרמב"ם) זהו עד התי' חלת הקרבת החמין, קטש או די עד שיבוא הממנה ויחולל חרובת: הרש"ן שומן בוא הממנה ה' קודם שיעלה השחר סמוך לו' (רמב"ם פ"ח מה' ביהביח, ה"א, רפ"ז מה' המזון), וכן: נרובת הרש"ן משיעלה עמוד השחר (רמב"ם שם פ"ב ה"א, וראה לח"ם שם). ולהקיר שתיל, קודם שיעלה עמוד השחר כ"י יבוא הממנה וכו' והיו בודקין והולכין את כל הערה כ"י הביא הרמב"ם בסוף המ"ק מה' ביהביח כהמשך וטיוט לכל פרטי דיני השמירה, ולהקיר שלשון הרמב"ם היא "שמירה זו מצותה כל הלילה".

(52) וראה לעיל הערה 45 — (53) וראה שומנה קבוע, קודם שתעלה החזה כ"י (ראה לעיל הערה 45) — וראה ב"י הקרוב חמ"ד של שחר בארבע שעות ביום (רמב"ם שבתורה 46) — וראה שומנה קבועה, לא כל העתים שחזק פעמים שמונה בא מקרות, אבר או שמוך לו כ"י (משנה תמיד כ"י, א) וראה פירוש המשנה שם, ורמב"ם השני ד"ה ע"ה.

(51) וראה שאניא שומן, בהערה 42 ובבבזיק, שם. (55) רמב"ם ביהביח שם ה"ד מספרי פרשתנו, (56) ולא מובעזי למי' הראב"ד (חמ"ד ס"ה, ב' ל' א') שזה שהכתנים מבפנים הוא במקום קדוש בעזרה (') — וכן פ"י בורע אברהם (בספרי) בוצע הרמב"ם הובא במג"ח (שם), משא"כ לוי' אלא גם אם נפרש (כה) מפרש בירוש' חמ"ד, ועוד: מניח (שם) שגם הכתנים לא היו שומרים בפנים העזרה, משש הרי היו ע"כים בגגן ועליות וכו' (נכוי"ב) ולטעם מן הלויים וראה עזרת כתנים שם דיה בלשכת הפרוכת: (ה"ב) ודיה לאחורי בית המזבח בסוף משנה א, משנבות לאחורי יעקב שם בב"ם (וסמן במפתח ענינים שם), אמבואה (מקרי) שם קטע התחלה "וראיתו עוד".

(57) להקיר ספי הראב"ד שם (כה, א): דקטס תרי לישנא ב"י חגי וכלי שמירה איז חילוק הוא בין חגי' לשמירה וראהו ובב"ר דס"ו, פמירה. (58) שמירה הכתנים אנה דומה לשלילת סמ"ח ע"י עבודת החמין, שהלילה מוכחח תרעת הוא ע"י עבודה.

(א"ח)

(ה"ב)

(ק"ז ש"א י"א ניסן 949)

(דב"ח)

(כ"י ס"ל)

ה"ב י"א ניסן 949

ה"ב י"א ניסן 949

(51)

ה"ב י"א ניסן 949

ה"ב י"א ניסן 949

ה"ב י"א ניסן 949

ה"ב י"א ניסן 949

ה"ב י"א ניסן 949

פיענוח הכתי"ק

והנה לכאורה י"ל שתלוי בטעמי מצות השמירה, אם מצות שמירת המקדש הוא מטעם "כבוד", וכל' הרמב"ם "אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין", הרי זהו פרט בפלטרין, במקדש גופא; אבל אם שמירת המקדש הוא מטעם שלא יכנס זר²⁰ וטמא וכיוצא בזה²¹, או בכדי לשמור הכלים וכו'²², הרי זה פרט בחיובי הכהנים והלויים כו'²³.

בחיובי הכהנים והלויים כו'.³²³

ולפי"ז הי' אפשר לבאר זה שנשנית המשנה בג' מקומות הכהנים שומרים הן בראש במס' תמיד והן בראש מס' מדות:

מס' מדות ענינה הוא כשמה, מדובר בה "במדות המקדש" וצורתו לבנינו וכל עניניו²⁴, והיינו שאין ענינה לבאר העבודות והמצות הנעשות שמקומם בביהמ"ק, כ"א בזה (מדות) ביהמ"ק עצמו²⁵.

אמנם במס' תמיד המדובר בהעבודות הנעשות בביהמ"ק, וכל' הרמב"ם²⁶ היאך היו י? מקריבים התמיד.

צילום א':

אבל כיון דסו"ס באה כבר משנה זו קשה למה הוצרך לשנותה עוה"פ בריש מס' מדות (שבאה בהמשך ל(מש"נ ב) מס' תמיד "בג' מקומות כו'"), והו"ל להתחיל "בכ"א מקומות הלויים שומרים בביהמ"ק", אף די"ל דכיון דצריך לאשמעין דין שמירת לויים מביא דין שמירה בשלימותו¹.

ג. והביאור בזה י"ל:

מצות שמירת המקדש יש לבארה בב' אופנים: א) שהיא פרט בעניני בית המקדש, ב) שהיא פרט בעבודת¹⁸ הכהנים והלויים, שעליהם לשמור את המקדש.

בסגנון אחר: מצות שמירת המקדש הוי דבר הנוגע להמקדש עצמו, חובת "חפצא" המקדש צ"ל נשמר (אלא שחיוב שמירה זו הוטל על הכהנים והלויים), או שמלכתחילה היא חובת "גברא", ממצוות (ועבודות) הכהנים והלויים, (אלא שהחיוב הוא לשמור את המקדש)²¹⁹.

(2) רבינו סימן לסגור את הסוגריים לפני ציון¹⁹.

(3) שורה זו הייתה כפולה בטעות, ורבינו סימן להשמיטה.

(1) ביאור: רבינו הוסיף כאן, די"ל, דהא שהמשנה חוזרת ומפרטת את מקומות השמירה דהכהנים, אף דנשנו כבר, היא מאחר ובא ללמדנו כאן את דיני שמירת הלויים מביאה המשנה כבר את דיני השמירה בשלימות.

בקדשים הוא פסול הגוף (פסול לעצמו ולא פסול מצד חשש טומאה). ולהעיר שגם היסח הדעת בתרומה וקדשים הוא מצד הכ' "משמרת" - עביר להו שימור" (פרש"י שם ד"ה בהיסח הדעת. רמב"ן וריטב"א חוליו ב, ב: ד"ה ואם שחט. וראה אנציקלופדיה תלמודית בערכו).

(41) רמב"ם הל' תפלין פ"ד הי"ד. וראה טושו"ע (ואדה"ז) או"ח ר"ס כח, והוא ממנחות לו, ב. וש"נ.

(42) ראה רמב"ם שם. ולא מטעם שמא יפיה כו' - ובת"י השני בתו"י יומא ח, א ד"ה תפלין. ובתוס' שבת מט, א ד"ה שלא ישן. וראה שו"ע אדה"ז שם, ושאג"א סל"ט ז' מ' מזה-? פ"י היסח הדעת. ובאנציק' ערך הנחת תפלין.

(43) בא"ח בירוש' יומא פ"א ה"א: כל דור שאינו נבנה בימיו מעלין עליו כאילו הוא החרבו.

(44) צפע"נ מילואים ט"ו א. הובא במפענח צפונות ספ"ה.

(45) תמיד פ"ג מ"ב. רמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"א ה"ב. וראה פ"בס"ד להצ"צ חי' על הרמב"ם הל' תפילה פ"א ה"ה [שמא] ג, ג.

(46) זבחים מז, ב. רמב"ם הל' מעשה הקרבנות פ"ד ה"י ואילך.

ובב' המס' קאמר "בג' מקומות הכהנים שומרים כו'" כי במצות שמירת המקדש ישנם שני הענינים: ענין בעבודות הכהנים, ענין בהמקדש עצמו.

ד. ועפ"ז מובן מה שהרמב"ם לא הביא בהל' ביהב"ח הפסוקים הנ"ל לראי' על עצם דין שמירת המקדש: לדעת הרמב"ם (בידו) מצות שמירת המקדש היא פרט וענין בהמקדש עצמו. וכלשונו "אין שמירתו אלא כבוד לו אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין..."

צילום ב':

ביום היו הכהנים עובדים עבודתם בביהמ"ק שהתחלתה היא עבודת התמיד בבקר משעה שהאיר פני המזרח⁴⁵, ובהקרכת הקרבנות הי' צריך צ"ל כוונה, "ולשם ששה דברים הזבח נזבח כו"⁴⁶, ופשיטא שכשהכהנים בעבודתם הי' היפך היסח הדעת מהמקדש⁴⁷.

שנשג"ת במס' תמיד: ⁴

הערות

(39) ריש מסכת תמיד.

(40) כמו שפי' בעזרת כהנים פ"א מ"א ד"ה "שומרים ז"ל המפרש" [בבב"ע המתחיל ובד"ה] "בעשרים י"מ מקום (הא)". וראה אבנ"ז ש"ב בדעה 21.

ולהעיר מהמ"ד (פסחים לד, א. פרש"י שם ד"ה פסול הגוף) דהיסח הדעת

(4) רבינו ציין שמילים אלו יהיו בסוף הקטע שלפני קטע זה.

והבערת האש תמיד כו' ההליכה לרגל
כו" (סהמ"צ מ"ע....)

צילום ג':

(אלא⁵ שבכלל מאתים מנה שעבודת
התמיד פטרה לא רק שמירת הכהנים
אלא גם שמירת הלויים).

הערות

(48) אף שהקטר חלבים ואיברים כשרים
כל הלילה (משנה מגילה כ, ב. רמב"ם
שם ה"ב) - הרי ענינו שמעלה אותם
על המזבח ותו נקטרים מאליהם כל
הלילה⁶ - הרי זה רק כשלא הספיקו
להקטיר ביום (פטחים נט, ב ורש"י ד"ה
כשנותתו). וברמב"ם שם ה"ג "אעפ"י
שמותר... אין מאחרין אותן לדעת אלא
משתדלין להקטיר הכל ביום". וראה
אבנ"ז או"ח סי' כג. [לקו"ש ח"ג ע'
949].

(49) ועפ"ז י"ל (בבבב) שגם הרא"ש
ס"ל - דשמירתו ה' רק בלילה ומש"כ
"שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא
בלילה" כוונתו לומר טעם חיוב
השמירה בכלל, וביום א"צ שמירה שלא
להסיח דעת מצד [- כיון שישנה] עבודת
היום כו' ככפנים.

(50) להעיר מפי' הראב"ד (נסמן בהערה
15) דהכא במתני' אצטריך לאשמעינן

(47) ואף [אשר מהשבה] "ששה דברים"
לא מצינו שיהא צריך מחשבה וכוונה
שהוא מקריב במקדש כו' הרי:

(א) מזה, שכשחשב באחדות מד' עבודות
(שחיטה קבלה, הולכה וזריקה)
מחשבתו חוץ למקומו (לזרוק דמו או
להקטירו כו' חוץ לעזרה) הזבח פסול
(זבחים כז, ב. כט, ב. רמב"ם פי"ג סהל'
פסוה"מ) הנה אף שזה שמחשבה
(חיובית) הפוסלת - היא מחשבה
בפועל, עכ"פ יש ללמוד מזה
שבהקרבה בסתם נכלל בזה בד"מ אשר
הוא מקריב קדשים על המזבח בעזרה.

(ב) מהששה דברים דצריך שתהא
מחשבתו, הוא גם שהזבח הוא להשם
ברוך הוא, ולשם נה"ר להקב"ה שאמר
ונעשה רצונו כו' הרי עד"ז גם השמירה
לכבוד המקדש שאין מסיחין דעתן
ממנו, אי"ז מ"פלטרינ" סתם, כ"א א
פלטרינ של ממה"מ הקב"ה השוכן בו
כו'. וע"ד מצות מורא מקדש שלא מן
המקדש אתה ירא אלא ממי ששכן
שכינתו במקום הזה " (ספה"מ צ"מ ע'
כא. וראה רפ"ז מהל' ביהב"ח) - ראה
ביאור הרי"ף פ' פערלא (לסהמ"צ
להרס"ג) עשה יג, דשמירת המקדש
משום כבודו כו' הוא אותו הענין
דמורא מקדש (ולדעת הרס"ג נכלל
במצות מורא מקדש).

נוסף לכ"ז הרי תכלית מצות בנין
ביהמ"ק הוא לעבודה בו יהי' ההקרבה

(6) תיקן מהלילה להלילה.

(5) בצילום שלפנינו הוסיף רבינו את
המילה "אלא", וככל הנראה הכוונה היא
להוסיף מילה זו בראש הסוגריים.

עצמו שיחקרו לדעת הסיבה כו' השני - הוא היפך היסח הדעת. ועוד שגם אז קדמה להקרה ששילשלו קופות של זהב (ירוש' ברכות רפ"ד - שהובא בפי"מ עדיות רפ"ו) - שג"ז היפך היסח הדעת (אלא שאינו בביהמ"ק).

54) ראה שאנ"א שנסמן בהערה 42. ובאנציק' שם.

55) רמב"ם ביהב"ח שם ה"ד מספרי פרשתנו.

56) ולא מיבעי לפי' הראב"ד (תמיד כה, ב. ל, א) שזה שהכהנים מבפנים הוא במקום קדוש בעזרה (- וכן פי' בזרע אברהם (בספרי) בדעת הרמב"ם הובא במנ"ח שם), משא"כ לויים. אלא גם אם נפרש (כהמפרש בריש תמיד. ועוד. מנ"ח שם) שגם הכהנים לא היו שומרים בפנים העזרה ממש הרי היו עכ"פ כ"גגין ועליות וכו' (וכיו"ב) ולפנים מן הלויים. ראה עזרת כהנים שם ד"ה בלשכת הפרוכת (ה"ב) וד"ה לאחורי בית הפרוכת בסוף משנה א. משכנות לאביר יעקב שם בכ"מ (נסמן במפתח ענינים שם). אמבואה סדפרי⁸ שם קטע המתחיל "וראיתי עוד".

57) להעיר מפי' הראב"ד שם (כח, א): דנקיט תרי לישנא בל' חני' ובל'

אלא . . הא"ך נהגו בו בלילה לעשות עד זמן הקרבן התמיד. וראה הערה הבאה.

51) ויל"ע אם (להרמב"ם) זהו עד התחלת הקרבת התמיד ממש או די עד שיבוא הממונה או עד שתהותחל תרומת הדשן, שזמן בוא הממונה הי' קודם שיעלה השחר סמוך לו (רמב"ם פ"ח מהל' ביהב"ח הי"א. רפ"ו מהל' תמידין וזמן תרומת הדשן "משיעלה עמוד השחר" (רמב"ם שם פ"ב הי"א וראה לח"מ שם). ולהעיר שהנ"ל "קודם שיעלה עמוד השחר כו' יבוא הממונה וכו' והיו בודקין והולכין את כל העזרה כו' " הביאו הרמב"ם בסוף הפרק בהל' ביהב"ח כהמשך וסיום לכל פרטי דיני השמירה. ולהעיר שלשון הרמב"ם היא "ושמירה זו מצותה כל הלילה".

52) ראה לעיל הערה 45, 51.

53) ואף שזמנה קבוע "קודם שתעלה החמה כו'" (ראה לעיל הערה 45) 22. ואף ש"פעם אחת דחקה השעה כו' הקריבו תמיד של שחר בארבע שעות ביום" (רמב"ם שבהערה 45) ועד"ז בזמן בוא הממונה "לא כל העתים שוות פעמים שהוא בא מקרות הגבר או סמוך לו כו'" (משנה תמיד (כו, א). ראה פירוש המשניות שם וכפי' השני דהרע"ב⁷: - הרי ודאי ש"דחקה השעה" הביאה 44

שלא כל העיתים שוות בזה, ורבינו השמיט את ראי' זו, והוסיף ביאור מדוע אין מעשה הנ"ל ברמב"ם סתירה למבואר בפנים.

8) רבינו תיקן מ"סדפרי" ל"דספרי".

7) ביאור: רבינו מציין כאן שאירע והתחילו את עבודת היום קודם הזמן הקבוע, ולתחילה צוין בין לרמב"ם בהע' 45 המדבר אודות הקרבת הקורבנות, ובין למשנה בתמיד המדברת אודות ביאת הממונה -

הרמב"ם "ללכת סביבו תמיד" בשייכות למצות שמירת המקדש: ¹⁰ תנא ¹¹ "איש הר הבית" (ש)הי' מחזר על כל משמר ומשמר . . . וכל . . . חובטו במקל כו" ⁶⁰ וא"כ - מכיון משמר שאינו עומד . . . ניכר שהוא ישן ¹² שענין השמירה מפני הכבוד הוא מה שאין מסיחין דעתן ממנו, הרי ה"איש הר הבית" שלא הי' מניח לישון ולהסיח דעת משמירתו - פעולתו נכללת ב' בשעה שהי' הולך סביבו (ממשמר למשמר) להבטיח שלא ייטו שהמשמר לא (יישן ו)יסיח דעתו - ה"ז היפך היסח הדעת ביתר שאת - תוכן במצות שמירת המקדש ¹³.

ועפ"ז יש לבאר מה דאי' במשנה ⁶¹ דבית אבטינס ובית הניצוצין היו עליות והרובין שומרים שם" ^{61*}, ובגמ' אי" ⁶² דקרא להם רובין "דלא מטו למיעבד עבודה", ופי' המפרשים ⁶³ דהיינו פחותים מי"ג. ומקשים ⁶⁴ ע"ז, היאך הניחו מצוה זו לקטנים שאינם בני מיעבד מצוה ⁶⁵. ועפ"י הנ"ל שזהו מצד היסח הדעת לכאורה קשה ביותר - היאך הניחו אותה לקטנים שאין בהם דעת ⁶⁶.

שמירה, א"כ חילוק הוא בין חני' לשמירה ולאחרן ולבניו לשון שמירה.

(58) ^{???} ובמכש"כ ?? שאפילו שמירת הכהנים אינה דומה לשלילתה יסחה דעת [היסח הדעת] שע"י עבודת התמיד, שהשלילה מהיסח הדעת היא ע"י עבודה בפנים ממש ⁹

צילום ד':

אמנם במס' מדות שמבאר בה שמירת המקדש בענינה דחשיבות בית המקדש עצמו. שע"י נעשה "פלטרין שיש עליו שומרין", מבאר הן הג' מקומות שהכהנים שומרים והן שמירת הלויים בכ"א מקומות. כי אף שגם ע"י שומרין מועטין נעשה "פלטרין שיש עליו שומרין", הרי בהוספת מספר השומרין מצד חיובא דגברא, מוסיפים במצות מאיזה טעם שיהי' - מיתוסף בה ג"כ בשמירתו מצד המקדש, שכולם פועלים בכבוד וגדולת המקדש, והם כולם חלק בזה שנעשה "פלטרין שיש עליו שומרין" ⁵⁹.

ט. עפ"י הנ"ל (שגדר שמירה זו מפני הכבוד הוא - שיש שומרים סביבו ואינן מסיחין דעתן ממנו) יש לבאר מש"כ

(12) על המילים "משמר שאינו" עד "ישן" ציין רבינו להקדימם ולכותבם אחרי המילה "וכל".

(13) ביאור: רבינו בהגהה זו מחדד ומשנה מעט את ההבנה בפעולת "איש הר הבית", שאי"ז סתם שע"י שמסתובב סביב כל הזמן, הרי אינו מסיח דעתו מהמקדש, אלא שע"י נגרמת שמירת המקדש ביתר שאת, דהרי ע"י הילוכו זה מוודא שאף אחד מהכהנים לא יסיח את דעתו לרגע מהמקדש.

(9) מילים אלו קטועות למחצה בצילום שלפנינו, אמנם כן נדפס בליקוט.

(10) המניחים ציינו כאן להתחיל קטע חדש.

(11) על המילה "תנא" צוין ? (יתכן שאינו כתי"ק רבינו, אלא המניח).

אולם, מכיון ש"איש הר הבית" הי' מחזר על כל משמר כו'⁶⁷, כנ"ל, הרי"ז כגדול עומד ע"ג, שאז בכו"כ דברים שצריך מחשבה, מהני גם מעשה קטן בצירוף המחשבה של הגדול העומד ע"ג⁶⁸, ובפרט בנדו"ד שאין צריך כוונה ומחשבה חיובית בפועל⁶⁹, כ"א שעצם המציאות שעומדים סביב המקדש הוי כבוד המקדש, שמורה כי אין מסיחין דעתם ממנו, ומספיק גם באופן שאינו עומד ע"ג כל הזמן, אלא שהולך סביב המקדש ומחזר על כל משמר ומשמר⁷⁰.

(59) וע"ד ברוב עם הדרת מלך ~~בע"ז~~ ולהעיר שמצינו בלולב שאף "מדאגבי"...

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו

כ"ק אדמו"ר זי"ע

שנזכה זיך האלטן בחוזק אין דעם רבינ'ס קלייאמקע

ונלך באורחותיו נצח סלה ועד



ולזכות

הרה"ח ר' משה שיחי' הערסאן

שליח הראשי ומנהל מוסדות חב"ד נ. דז.

ומנהל ישיבתינו הק'



נדפס ע"י

חברי ההנהלה ותלמידי התמימים

דישיבת תומכי תמימים

מאריסטאון ניו דז'ערסי

לע"נ

מרת חי' לאה בת ר' זלמן
נפטרה יו"ד אלול ה'תשע"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



ולעילוי נשמת
ר' לייב בן ר' דוד נתן
נפטר ג' ניסן ה'תשע"ח
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם
ר' יצחק אשר בן חי' לאה שיחי'
וזוגתו
מרת רחל בת שרה תחי'
קובאל

לע"נ

הרה"ח ר' מסעוד ב"ר שלמה ע"ה

בן שושן

שליח ומנהל בית חב"ד בעיר ארלי

למעלה מארבעים שנה

נפטר ביום רביעי כ' סיון ה'תשע"ז



לזכות

הילדה השלוחה

שטערנא שרה בת אסתר

לרפואה שלימה בקרוב ממש

לע"נ

מרת פייגא בת אברהם ז"ל

נפטרה ר"ח ניסן ה'תשל"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



ולע"נ

ר' אברהם ראובן ב"ר אלתר ישכר ז"ל

נפטר ר"ח ניסן ה'תשע"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י

ר' ישראל יעקב וזוגתו מרת גיטא שיחיו

מילר

לע"נ

אברהם שמחה בן שרגא פייוול ע"ה

קפלן

איש חסד ובעל צדקה

נפטר ביום כ"ו סיון תשנ"ט

ת.נ.צ.ב.ה.

לע"נ

הרה"ח הרה"ת ר' יחזקאל יששכר ב"ר חיים ע"ה

שפרינגער



נדפס ע"י

משפחתו שיחיו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לנשיא דורנו

כ"ק אדמו"ר זי"ע



נדפס ע"י ולזכות

הרב השליח דובער שיחי' גרינברג

שליח כ"ק אדמו"ר בסטאנפערד יונעווערסטי

לזכות

מרת חי' גולדא בת חנה

לרגל שנת המאה להולדתה

לאוי"ש"ט, מתוך שמחה, בריאות, ונחת רוח רב מכל יו"ח



נדפס ע"י

משפחתה שיחיו

ר' יעקב ברוך שיחיו' הלוי ורדי

לזכות

החתן הרה"ת ר' מנחם מענדל

והכלה מרת חוה שיחיו

ווים

לרגל נישואיהם בשעה טובה ומוצלחת

כ"ו אדר שני, ה'תשע"ט

לבנין עדי עד ולחיים מאושרים בכל

לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ח ר' יהודה בנימין ומשפחתו שיחיו

ווים

הרה"ח ר' לימא ומשפחתו שיחיו

וילהלם

