

ספר גל עיני

פלפולים וביאורים בנגלה ובחסידות
מאת תלמידי ישיבת ליובאוויטש באלטימאר

א'
(כ"ה)



יוצא לאור על ידי

תלמידי ישיבת ליובאוויטש באלטימאר

באלטימאר, מרילנד

6702 פארק הייטס עווניו

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה

ראש המערכת:

הרה"ח הרה"ג ר' משה זלמן שיחי' סלבטיצקי

חברי המערכת:

הת' השליח י. שיחי' שמוטקין הת' ש. ז. שיחי' פבזנר

הת' ל. י. שיחי' כ"ץ הת' ח. ש. ז. שיחי' פרוס

הת' מ. שיחי' לזרוב הת' י. י. שיחי' קארף

תודתנו נתונה ל:

הת' השליח ל. י. שיחי' זרחי הת' ש. שיחי' דלבקוביץ



כתובת המערכת:

Sefer Gal Einai

6702 Park heights Ave. Baltimore, MD 21215

Email: sefergaleinai@gmail.com

נדפס ע"י:

The Print House

פתח דבר

בשמחה ובשבח להשי"ת מגישים אנו בזה לפני קהל לומדי תורה ושוחריה את פרי הביכורים של תלמידי ישיבתנו הק' ספר הפלפולים 'גל עיני' (חוברת כ"ה לקובצי חידושי תורה), והוא פילפולים וביאורים בנגלה ובחסידות פרי עמלם ועטם של תלמידי ישיבתנו היושבים באהלה של תורה 'ישיבת ליובאוויטש ד'באלטימאר'.

ספר זה נדפס לקראת יום הגדול והקדוש יום ההילולא ג' תמוז - ובהתאם לבקשת והוראת כ"ק אדמו"ר אשר עורר וביקש פעמים אין ספור - ראה לדוגמה בשיחת חג השבועות ובישיחת ש"פ נשא תנש"א - אשר תלמידי התמימים אשר 'תורתם אומנותם' (ראה שבת יא, א) ילמדו ויהגו בתורה באופן ד'לאפשה לה' (זח"א, יב, ב), ויעלו חידושיהם על הכתב, ועד לפירסומם בדפוס.

מקור ענין זה שכאו"א מישראל ביכלתו לחדש חידושים בתורה, הוא כדברי הגמ' (חגיגה ג, א): "וכמסמרות נטועים, מה נטיעה זו פרה ורבה, אף דברי תורה פרים ורבים". ובט"ז (סי' מ"ז סק"ה) ביאר בזה הלשון בברכות התורה, 'נותן התורה' - לשון הווה, כי כ"שאנו עוסקים בה [נ]ממציא לנו הוא יתברך בה טעמים חדשים". וכן הביא אדה"ז בהלכ' ת"ת פ"ב הלכה ב', ומפורש יותר באגה"ק סי' כו' "וכל איש ישראל יוכל . . . ולחדש שכל חדש הן בהלכות הן באגדות הן בנגלה הן בנסתר כפי בחי' שרש נשמתו ומחוייב בדבר". ועל זו הדרך פירשו בספרים מאמר המשנה (אבות פרק ה' משנה כ') "ותן חלקנו בתורתך", היינו החלק המיוחד של כאו"א.

ב"ה אשר זה כבר כמה וכמה שנים אשר הקובצי חידושי תורה של ישיבתנו היוצאים לאור מזמן לזמן התקבלו בחיבה יתירה בקרב קהל תושבי עירנו ובקרב לומדי ומוקירי תורה בכלל. ותקוותינו חזקה שגם קובץ זה יתקבל כקודמיו - ובפרט אשר ב"ה לראשונה מדפיסים אנו ספר גדול בכמות ובכלי מפואר - ויוסיף חיות בלימוד ופלפולא דאורייתא בקרב תלמידי הישיבה ובכל המעיינים בה.

קראנו שם הספר 'גל עיני', והוא על פי הפסוק (תהלים קי"ט, יח): גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. וכדפירש רש"י "דברים המכוסים בה, שאינם מפורשים בה". ועד"ז פי' במצודת דוד "האר עיני להבין מתורתך דברים נפלאים ומכוסים".

וזהו ענינו של ספר זה אשר תלמידי הישיבה ע"י עיסוקם בהתמדה ובלהט בתורת ה', וע"י 'דיבוק חברים' וע"י 'פלפול התלמידים' – אשר המה מכלל המח' דברים שהתורה נקנית בהם (אבות פ"ו מ"ו), זוכים אשר הקב"ה "האר עיני להבין מתורתך דברים נפלאים ומכוסים".

ובפרט ע"פ הידוע (ראה ב'יהל אור' עה"פ, ע"פ המבואר בזח"ג קנב, א) אשר פסוק זה מדבר גם על פנימיות התורה שהבקשה היא שיהיה 'גל עיני' גם בנשמתא דאורייתא – פנימיות התורה, (ראה גם בארוכה במאמר ד"ה גל עיני תשט"ז). וב"ה בספר זה תלמידי הישיבה אשר שוקדים בתורת ה' תמימה בלימוד הש"ס ופוסקים יחד עם לימוד תורת החסידות פנימיות התורה ובאופן ד'לאפשה לה', העלו על הכתב גם מה שליבנו והסיקו בחלק זה שבתורה.

*

ע"פ הידוע שפותחין בדבר מלכות הדפסנו בתחלת הקובץ שיחת כ"ק אדמו"ר שנאמרה ב"א ניסן תשל"ב והוא הדרן על מסכת פסחים בנוגע מחלוקת ר"י ור"ע בברכת הפסח וברכת הזבח, בקשר לכך אשר מסכת פסחים נלמדת בשנה זו בישיבות ליובאוויטש ברחבי תבל.

הספר נחלק לחמשה שערים:

א. שער הנגלה: והוא כולל פלפולים וביאורים בגמ' וכן בהלכה ומנהג וכדומה. רוב הפלפולים הם על מסכת פסחים – המסכת הנלמדת בשנה זו בישיבות חב"ד שברחבי תבל.

ב. שער ההסיבה: והוא פלפולים וביאורים בסוגית הסיבה – אשר יסודה בגמ' פסחים דף ק"ח. עיקרו של שער זה הוא משיעורים שנמסרו בישיבה ע"י הרב משה זלמן שיחי' סלבטיצקי – ר"י בישיבתנו, יחד עם דברים שנתבררו בין כתלי בית מדרשינו ע"י פלפול התלמידים.

חלק ניכר בשער זה סובב על החקירה הידועה בגדרה של הסיבה, ובביאור דברי רבינו בזה. ולכן בא בתחילת שער זה שיחת כ"ק אדמו"ר בזה מלקו"ש חלק

י"א שיחה א' לפרשת וארא* .

ג. שער החסידות: והוא כולל פלפולים וביאורים בענינים שונים בדא"ח, בתניא, מאמרים ושיחות.

ד. שער ענינים בדא"ח: ידוע מאמר חז"ל "דברי תורה עניים במקומן ועשירים במקום אחר" (ירושלמי ר"ה פ"ג מ"ה), כלל זה הוא בדברי תורה בכלל, ובבחינה מסוימת זה עוד יותר בתורת החסידות - ראה בהקדמת ספר הערכים - חב"ד כרך א'. בכל שבוע אחד מהתמימים שיחיו שקד על נושא מסוים בדא"ח ולמד המבואר בזה בכמה מקומות, וכך לנסות להקיף הנושא לסכמו, לבררו ולבארו. ובליל שב"ק נאמר ונדרש ברבים לתלמידי הישיבה ע"פ בסדר הנהוג בישיבתנו. בשער זה באו כמה מענינים וסיכומים אלו.

ה. שער שונות: והוא פלפולים וביאורים בפשוטו של מקרא ובענינים שונים.

*

וכאן המקום והחובה הנעימה להודות להאי גברא רבא ויקרא מנהל ישיבתנו בגו"ר הרה"ח ר' לוי יצחק יהודא שיחי' נג'ר, המשקיע כל כחותיו ללא לאות יומם ולילה להצלחת והרחבת הישיבה בגו"ר בכל פרט ופרט, יתן לו השי"ת שיצליח הצלחה רבה ומופלגה בכל הענינים ויראה פרי טוב בעמלו, ומתוך מנוחה ושמחה. וכן לכל שאר חברי ההנהלה שיחיו.

ובהזדמנות זו מודים אנו על העבר לכל אלו שעזרו בכתיבת והדפסת ספר זה. ומבקשים אנו בזה מכל מי שיש להם הערות, שיואילו להעלות על הכתב את הערותיהם הן על הנכתב כאן, והן בכל שאר חלקי התורה, ולשלחם אלינו אל הכתובת הנרשם בדף הקודם, ואי"ה מזמן לזמן נדפיסם לשמחת לב אנ"ש ותלמידי הישיבות די בכל אתר ואתר.

ויה"ר שתיכף ומיד ממש "יחיש ה' גאולתינו ופדות נפשינו" ויוציאנו מהגלות - הגשמי והרוחני - המר הזה, ונוכה לחזור ולראות באור פני מלך חיים ישמיענו נפלאות מתורתו של משיח "תורה חדשה מאתי תצא".

יום ב', יום הבהיר כ"ח סיון ה'תשע"ט
באלטימאר מרילנד

(* ונדפסה כאן באישור הנהלת קה"ת.)

ספר זה מוקדש

לזכות

האי גברא רבא ויקירא, תומך אורייתא ולומדיה
ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, איש חי ורב פעלים,
מרבה להיטיב עם יושבי אהלים
בצדקותיו המרובות והנסתרות

הנגיד הנכבד והמפואר

מוה"ר דובער בן מרת דינה שליט"א

ומשפחתו שיחיו

זכות פעלו הטוב להגדיל תורה ולהאדירה,
יעמוד לו ולכל בני ביתו להתברך
ברוב ברכות משמי ערבות בכל מילי דמיטב
לאורך ימים ושנים טובות
ששון ושמחה ברכה והצלחה, ישרו בביתם תכה"י
ויזכה לראות דורות ישרים ומבורכים
מתוך נחת, מנוחה ואושר

תוכן ענינים

דבר מלכות

הדרן על מס' פסחים.....23

מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בברכת הפסח וברכת הזבח, גדר הכלל בדיני ברכות שהעיקר פוטר את הטפילה, שיטותיהם של ר"י ור"ע.

שער נגלה

כמה עיונים והערות באיסורי הנאה ע"פ לקו"ש חט"ז

וארא ה'.....37

הרב נחום הלוי לויין שליט"א

מביא דברי רבינו בלקו"ש בנוגע איסורי אכילה והנאה / מביא שמרשימות משמע כאו"א מהשיחה ומבארו / מבאר דברי רבינו בההערות / מבאר תירוצו של האו"ש בחילוק הבבלי והירושלמי / מתווך פרש"י והמהר"ם חלואה בהסוגיא / מבאר הדין בנוגע כלבי הפקר / מבאר טעם למה שריפת חמץ לאחר זמנו אסור / מבאר למה בגיד הנשה סברא הוא דאסור בהנאה.

מצות ואהבת לרעך כמוך.....45

הרב אלחנן ליסבון שליט"א

מביא שההכנה למ"ת הוא אהבת ישראל / מביא דברי אדה"ז איך שאהבת ישראל הוא יסוד כל התורה / מביא ביאור ה"לקח והלבוש" בדברי אדה"ז / לפי זה נמצא שיש ב' אופנים באחדות ישראל / מביא מקומות אחרים שרואים קשר בין אהבת ישראל וקבלת התורה / מביא ב' אופנים באהבת ישראל בנגלה ומקשרו להנ"ל / מביא שענין גמ"ח הוא דוקא בחג השבועות – בקבלת התורה.

בענין ב' קדושות על כוס א' בשבע ברכות.....52

הרב אהרן שיחי' זאלצמאן

מביא דעת רבינו משולם ותוס' בברכת שבע ברכות אם צריכים עוד כוס ומקשה בסברת פלוגתתם / מביא פלוגתא בראשונים בגדר הדין דפנים חדשות בשבע ברכות / לפי זה מבאר סברת פלוגתא הנ"ל / מבאר אשר באמת אין לתלות פלוגתת ב' כוסות על פלוגתת הב' / מבאר אשר באמת רבינו משולם דרך אחרת יש לו / מבאר שיטת הראב"ה שמחד גיסא פוסק כרבינו משולם ומצד שני לא פסק כן.

מחלוקת רש"י ותוספות בהלימוד ד'תשביתו'.....59

הת' חיים שניאור זלמן שיחי' פרוס

מביא פרש"י בענין התחלת זמן איסור ב"י וב"י / מקשה על פירושו כמה שאלות / מקדים דברי רש"י בענין מצות השבתה ומקורה / מחדש בהבנת מחלוקת רש"י ותוס' בענין התחלת זמן ב"י וב"י / מתרץ מה שהיקשה בסוגית תשביתו / עפ"ז מתרץ קושייתו בסוגית ב"י וב"י.

טעימה קודם הבדיקה.....66

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן

מביא איסור לימוד ואכילה קודם בדיקת חמץ ושמ"מ טעימה מותרת / מקשה האם הטעימה מותרת רק בחצי שעה שלפני הבדיקה או אפי' בזמן הבדיקה עצמה / מביא הלכה בנוגע לתענית בכורות מוקדם ומקשה מההלכה בטעימה לפני קידוש / מבאר שבהשקפה ראשונה אפשר לחלק ודוחהו / מציע שיש עוד חילוק בין בדיקה לקידוש / מבאר שבאמת בטעימה אין שום חשש שמא ימשך ועפ"ז מתרץ השאלה.

חל עליו חיוב שעה אחת האם פקע.....76

הת' אברהם שיחי' ברויער

מביא בעיית הגמ' במשכיר בית לחבירו על מי לבדוק / מבאר שלשיטת התוס' אם חל החיוב שוב לא נפקע / מבאר שהרמב"ם פליג על שא"ר וסובר שלעולם אמרינן שפקע החיוב / מביא מהמנ"ח בפלוגתת הרמב"ם ותוס' בחיוב האב למול את בנו / מבאר שהולכים לשיטתייהו בזה / מביא מלקו"ש אופן אחר לבאר יסוד הפלוגתא במילה / מבאר עפ"ז פלוגתתם במשכיר בית לחבירו / מקשה ע"ז ב' קושיות / נשאר בצ"ע בשיטת הרמב"ם בכללות גדר מצות מילה ע"פ מש"כ בסהמ"צ.

ביאור בשו"ע אדה"ז סימן ת"מ.....83

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' ברויער

והת' מאיר ישראל איסר הכהן שיחי' פרידמאן

מביא מחלוקת בנוגע לאיזה סוג אחריות צריך לקבל עליו לחיבוו בבי" / מביא מחלוקת בנוגע לגוי אלם / מביא מחלוקת ביחד לו מקום / מביא מחלוקת בנוגע לכשהפקידו ביד גוי אחר / מסיק דלכאורה הם מחלוקת נפרדות זמ"ז / מביא משו"ע אדה"ז דנראה ברור שפלוגתא אחת היא / מקדים חקירה כללית בנוגע לב' הלימודים דלא ימצא ולא יראה לך / מסיק דזהו המחלוקת בין "סברא ראשונה" ו"סברא אחרונה" / מסביר עפ"ז דיוק לשון אדה"ז בשולחנ.

המקור לבדיקת חמץ לאור הנר.....90

הת' חיים שניאור זלמן שיחי' פרוס

מביא המקור לבדיקת חמץ של רב חסדא תדר"י וברייתא / מדייק שכל אחד מביא בערך אותו לימוד עם שינויים קלים / מבאר שיש ב' טעמים שבדיקת חמץ צריך אור הנר / עפ"ז מבאר כל השינויים.

בירור שיטת אדה"ז בב' טיבולים במרור ובב' הכזיתים

מצה.....95

הת' אברהם שיחי' ברויער

מביא מחלוקת רש"י ותוס' באם יצא בטיבול הא' / מקשה כמה קושיות בתוס' / מביא דברי אדה"ז שפסק כתוס' / מקשה עליו / מקדים לבאר דיוק נוסף בדברי התוס' / עפ"ז מתרץ קושיות שהקשה על התוס' / עפ"ז מבאר עוד בדברי אדה"ז במחלוקת הרא"ש והראב"ן באיזה מצה יוצאים יד"ח מצה.

הכוונה בברכת בפה"א בכרפס.....100

הת' אליהו חיים שיחי' הורביץ

מביא ההלכה שאין צריך לכוון בשעת ברכות בפה"א על הכרפס להוציא גם המרור / מביא חומרא שרבינו מביא בהגדה שצריך לכוון גם על הכורך ומקשה עליו / מבאר גדר חיוב כורך בזה"ז ולפי זה מובן החומרה של רבינו / מקשה עוד דיוק בלשון רבינו בהטעם לזה שיכוון בברכת בפה"א על המרור / מקדים שאלה כללית בזה שצריך לכוון בברכת בפה"א גם על המרור ומבארו / מדייק עוד בציון רבינו שאינו מציין לסעיף / מבאר שמרמז בזה שכוונתו לכמה סעיפים.

110.....שומע כעונה באמירת ההגדה

הת' שלמה שיחי' דלבקוביץ

מביא הדין שצריך מצה מרור וחרוסת לפני כ"א ופרשב"ם שבשולחן גדול א"צ לפני כל אחד / מביא קושיית הדבר שמואל מדין בקידוש / מקדים בפלוגתת האחרונים האם שומע כעונה מועיל גם לתנאי האמירה ותולה אותו על החקירה הידוע בגדר שומע כעונה / לפ"ז מתרץ קושיית הדב"ש / מבאר שיטת אדה"ז בגדר שומע כעונה בכלל.

117 מחלוקת הרמב"ם ובעל העיטור בזמן עשיית "יחץ"...

הת' שניאור זלמן שיחי' שפירא

מביא פלוגתת הרמב"ם ובעל העיטור מתי עושים יחץ ומקשה מהו סדרת פלוגתתם / מביא פלוגתת רש"י והרי"ף האם מצה הפרוסה נכלל בהלחם משנה או לא, ומבאר שמהנפק"מ ביניהם הוא האם הפרוסה הוא דין בהמצה או דין בהלחם משנה / מבאר שזהו גם סברת פלוגתת הרמב"ם ובעל העיטור.

120.....אמירת הלל בליל הסדר בישיבה

הת' שלמה שיחי' גלייזער

מביא דברי רבינו בהגדה באמירת הלל בליל הפסח / מביא דברי אדה"ז המצויין שם בהגדה בהטעם למה יושבים באמירת הלל / מקשה למה בקידוש אנו עומדים ומה חילוק ביניהם / מציע שאין קידוש בליל פסח חלק מהסדר ולכן אינו נכלל בהטעם למה יושבים בהלל / מביא שיחה שמפורש שם שהוא חלק מהסדר וא"כ א"א לפרש כן / מדייק בהציונים לשוע"ר שהביא רבינו בהגדה שם דמשם מפורש שאמירת ההלל גופא הינו חלק מהחירות / עפ"ז מסביר למה דוקא בהלל יושבים / מביא עוד ביאור למה עומדים בקידוש דוקא כיון שזהו חלק ממנהגינו.

126.....אכילת מצה שמורה אחר אכילת אפיקומן

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן

מביא ההלכה שאסור לאכול שום דבר אחר האפיקומן ומקשה שפסק אדה"ז שמותר לאכול מצה שמורה / מביא ב' ביאורים ודוחה אותם / מבאר ע"פ שיטת אדה"ז בגדר אכילת הקרבן פסח על השובע.

132.....שיטת הרמב"ם והתוס' בדין מהב"ע

הת' יוסף שיחי' סילברמן

מביא מחלוקת ר' יוחנן ושמואל במהב"ע / מביא דברי האחרונים בביאור פלוגתתם / מביא שיטת הרמב"ם בהנ"ל וביאור הכס"מ והה"מ בשיטתו בפלוגתא הנ"ל / מביא שמצינו בזה סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם / מקשה על ביאורי האחרונים המובא בשד"ח בביאור שיטת הרמב"ם / מקדים לבאר שיטת הרמב"ם בביאור דברי התוס' בגמ' הנ"ל / מפלפל בדברי האחרונים בתוס' / מבאר שיטת התוס' / לפי זה מבאר גם הסתירה בדברי הרמב"ם.

140 טעם ותועלת הערב קבלן

הת' שלום דובער שיחי' שור

מביא תקנת אדה"ז שהמכירה צ"ל דוקא ע"י ערב קבלן / מביא דברי השארית יהודה בביאור טעם התקנה / מביא מה שפירש בספר מכירת חמץ בערב קבלן ומקשה עליו / מקדים לבאר ג' סוגי ערב / מדייק שאדה"ז מצריך ערב הג' (וכפי שדייק הצ"צ) / מבאר הטעם לזה / עפ"ז מבאר שיטת אדה"ז ודיוק נוסחאו בהשטר מכירה.

145..... תליית ציצית לשמה במחשבה או בדיבור

הת' יוסף שיחי' בערגשטיין

מביא דברי אדה"ז בב' מקומות בשו"ע שנראה שסותרים באם צריכים לומר בפירוש לשמה / מביא תירוץ ודוחה אותו / מבאר שתלוי באם ניכר הדבר שזה לשם מצוה / מבאר שבאמת קושיא מעיקרא ליתא.

149..... שיטת אדה"ז במלאכת מבעיר

הת' מאיר שיחי' לזרוב

מביא דברי אדה"ז בביאור מלאכת הבערה / מביא קושיות אבני נזר על שיטתו / מחלק פעולת האש לשלשה חלקים / מחלק בין איסור המלאכה לחיוב המלאכה / עפ"ז מבאר שיטת אדה"ז.

שער הסיבה

157 שותה הכוס כו' בהסיבה דרך חירות

שיחת כ"ק אדמו"ר בענין הד' כוסות וטעמים. ביאור בשו"ע אדה"ז בדיני הסיבה (סתע"ב סי"ד). גדר הסיבה – פרט במצות אכילת מצה וד' כוסות או שהיא מצות כללית בפ"ע.

סימן א': הסיבה מעשה או רגש.....169

מביא קושיית התוס' בזה שהמשנה נקט עני דוקא בהסיבה, וב' התירוצים / מבאר שרש"י והרשב"ם לא ס"ל כתירוץ הב' ומפרש הכרחם / לפ"ז מקשה איך יתרוצו קושיית התוס' / מפלפל בתירוץ הא' שבתוס' ומביא ב' שיטות באיך נוהגים בפועל / שואל מהו סברת המחלוקת בכל הנ"ל / מביא החקירה מהו גדר הסיבה מעשה של חירות או רגש של חירות / מביא שזהו מחלוקת רש"י והרמב"ם / רוצה לבאר שהתוס' סבירי כאופן הא' ומתרץ השאלות דלעיל / מקשה על זה / מביא שחידושו של המשנה תלוי במח' הרמ"א והמרדכי / מביא שיטת הראב"ה ורוצה לבאר שבהנ"ל תלוי גם במח' הרמב"ם והראב"ה / מקשה דלפי זה הרמב"ם ואדה"ז סותרים דברי עצמם / מביא נוסחאות אחרות בהראב"ה דעפ"ז מבאר המחלוקת.

סימן ב': איזה מצה צריכה הסיבה.....179

מביא שיטת הרשב"ם ותוס' באיזה מצה צריכה הסיבה / מביא מח' ר' יחיאל ובעל המנהיג בא' כורך בעני הסיבה / מבאר שיטת בעל המנהיג שצריכים להסב בפשטות / מבאר שלשיטת ר' יחיאל גם להלל העיקר בכורך הוא המצוה דמרור ולכן אינו מסיב / מביא דברי הב"י בביאור שיטת ר' יחיאל ומפרש שמבאר הן הנהגת הלל עצמו בזמן הבית והן הנהגתינו עתה / מביא הב"ח והמהר"ל דלא פירשו הטעם דהנהגת הלל בזמה"ב / מביא דברי אדה"ז בכורך מביא דברי הב"י אבל לעיל מיני' נראה דהולך בשיטת הב"ח והמהר"ל / מביא תירץ ומקשה עליו / מדייק מלשון אדה"ז דבאמת אינו כשיטת הב"ח / לפי זה מקשה מהו באמת מקורו של אדה"ז / ועוד מדייק שמשנה הסדר באותו סעיף בתחילה מקדים כורך לאפיקומן ואח"כ מקדים אפיקומן לכורך / מביא המחלוקת באם צריך הסיבה לאפיקומן / מביא דברי הפמ"ג בביאור דברי הרמב"ם / עפ"ז מבאר סברת המחלוקת / עפ"ז מבאר דברי רבינו בהגדה / מקשה דלפי זה נמצא שאדה"ז והרא"ש סותרים גברי עצמם / מבאר דברי אדה"ז בענין האפיקומן / ומתרץ לפי זה הדיוקים דלעיל / מעיר מדברי רבינו במכתב כללי.

סימן ג': הסיבה בד' כוסות – ספיקא דרבנן.....188

מביא קושיית הר"ן למה מחמירים להסב בהד' כוסות מחמת ספיקא בגמ' / מביא ג' התירוצים שבר"ן ומדייק שהר"ן כאן פליג על הכלל שהביא בשם אחרים במגילה / מביא דברי המל"מ שמביא סתירה הנ"ל בהר"ן וביאורו / ממתיק הביאור ע"פ דברי האחרונים בגדר מצות דרבנן לשיטת הרמב"ם והרמב"ן / מביא תירוצו של התו"ח בסתירה דברי הר"ן / מקשה על תירוצו של הר"ן ומבארו ע"פ השיחה בגדר הסיבה דהר"ן ס"ל שהו"ע פרטי / עפ"ז מבאר הבנת המל"מ בדברי

הר"ן ודלא כהתו"ח / מבאר גם שיטת התו"ח / מדייק שלשיטת אדה"ז אין טעם התקנה משום ספק / מקשה מהו סברת ומקור דברי אדה"ז / מקדים דברי הבית לוי שהתוס' והרא"ש לא ס"ל כהר"ן וכאדה"ז / מבאר דברי הגמ' / מבאר ההמשך הדברים בתוס' ע"פ הנ"ל.

סימן ד': הסיבה בד' כוסות – דברי התוס' [בקיצור].....196

מביא דברי התוס' בביאור החילוק בין מצה ויין בהסיבה / מקשה ע"ז כמה קושיית / מביא דברי התוס' באם לא הסיב ביין / מדייק כמה דיוקים בתוס' / מביא קושיית הרשימות שיעורים בביאור הפר"ח לדברי התוס' / מוכיח מדברי אדה"ז שס"ל כהתוס' / מביא התוס' שבמרדכי, ומבאר שהתוס' בגמ' לא ס"ל כן / מביא חקירת רבינו בגדר הסיבה / מבאר שהתוס' ס"ל באופן הא' שהו"ע כללי / מבאר שתירוצם השלישית הוא לפי אופן הב' שבחקירה שהו"ע פרטי / עפ"ז מבאר המשך הענינים שבתוס' / עפ"ז מבאר גם ספיקו של תוס' והחילוק בין יין ומצה.

סימן ה': הסיבת פרקדן – הסיבת ימין.....202

מביא מחלוקת רשב"ם (ותוס') ורבינו חננאל בפירושו פרקדן / מבאר שלכו"ע ב' האופנים האסורים ואין נפק"מ / מביא מחלוקת רש"י ורשב"ם על מה קאי "שמא יקדים קנה לוושט" והנפק"מ המובא בהרא"ש / מביא פסק השו"ע בהנפק"מ הנ"ל / מביא הנפק"מ המובא בהב"ח וקושיית הפר"ח עליו / מבאר דלפי הפר"ח יהי' עוד נפק"מ / מביא קושיית המהר"ל על פרשב"ם / מתרץ קושיית המהר"ל ע"פ החקירה בגדרו של הסיבה / מביא מחלוקת בפירוש דברי אדה"ז באיזה חסרון גדול, בהסיבת ימין ומכריע כאופן א' / עפ"ז מבאר שיטת אדה"ז בגדר פרקדן / מביא מקורות לזה ומתרץ קושיית המהר"ל / מביא דברי רבינו שאדה"ז כרמב"ם ס"ל / מקשה ע"ז / מביא שיטת ר' האי גאון בגדר הסיבת פרקדן / מבאר שהרמב"ם סובר ג"כ כרב האי גאון / עפ"ז מבאר דברי רבינו / מבאר שגם לפי זה לא קשה קושיית המהר"ל.

סימן ו': חיוב אשה בהסיבה.....212

מביא קושיית הב"ח על שיטת הרשב"ם בהטעם שאשה אינה מסיבה / מביא דברי רבינו מנוח בג' סוגי אשה חשובה / לפ"ז מתרץ קושיא הא' בפשטות / מבאר דברי הב"ח ומתרצו לפי כל הדרכים שברבינו מנוח / מוכיח שהרשב"ם (ועוד מפרשים) בהכרח לא ס"ל כרבינו מנוח ואין לתרץ כנ"ל / מביא דברי המרדכי והרמ"א שבזה"ז צריכות הנשים להסב, וברמ"א שאין נוהגים / מבאר לאיזה שיטת הגדר אשה חשובה זה קאי / מבאר שלשיטת אדה"ז דינו של הרמ"א הוא גם להשאילתות בגדר אשה חשובה.

סימן ז': חיוב בן בהסיבה.....216

מביא מחלוקת הרשב"ם והשאלתות אם בן אצל אביו הוא דיון הלכתי / מביא הנפק"מ המבואר בחק יעקב / מוכיח שאדה"ז לא ס"ל כהח"י / מבאר שיטת אדה"ז ע"פ תירוץ קושיית הקובץ הערות / מבאר שיטת אדה"ז באו"א שבאמת לא ס"ל כהשאלתות וכמצויין בהמ"מ / מבאר שלגבי אשה פוסק אדה"ז כהשאלתות כמשמעות הגמ'.

סימן ח': חיוב תלמיד בהסיבה.....220

מביא צדדי התוס' שמביא צד לחייב בן-תלמיד להסב וצד לפטור / מבאר ב' הצדדים שתלוי בחקירה בפטור תלמיד בהסיבה אי מצד דין או טבע / מבאר לפי הנ"ל ב' האופנים בהיתר רשות דרב, אי הוא מחייב או מתיר הסיבה לתלמידו / מקשה שלכאו' עפ"ז נמצא שפסק האדה"ז בב' הדינים הנ"ל באחד לפי אופן הא' והשני לפי אופן הב' / מבאר ע"פ לשונו הזהב של אדה"ז.

סימן ט': גדר חיוב הסיבה – שיטת כ"ק אדמו"ר והגרי"ז.....224

מביא חקירת רבינו בחי"א בגדר הסיבה אם הוא ענין כללי או ענין פרטי / מביא מהגרי"ז שבפשטות נראה שמביא דומה / מבאר ה' חילוקים בין רבינו והגרי"ז / מקשה כמה קושיית על אופן החקירה כפי שהוא בהגרי"ז / מעיר כמה דברים בכללות החקירה.

סימן י': ביאורים והערות בשיחה.....243

כמה הערות וביאורים בכמה מההערות שבשיחה בחי"א, ועל סדר השיחה.

הסיבה ללא אכילה ושתי'.....243

אכל ולא היסב האם קיים מצה מדאורייתא.....248

הדמיון ליעלה ויבוא.....252

הסיבה לעיכובא לשיטת הרמב"ם.....258

שער חסידות

265.....מחשבה דיבור ומעשה

הרב יוסף קליין שליט"א

ג' לבושי האדם מחדו"מ מבוארים בריבוי מקומות בחסידות וכאן יבואר: מחדו"מ לעצמו / כפי שהם לבושים לחב"ד חג"ת נה"י / ג' דרגות בביטול / שרשי המחדו"מ ויחסם זל"ז / מחדו"מ שבמחדו"מ / כוחות ולבושים / שרש הלבושים / השפעת הלבושים על הכוחות.

304ביאור ענין מס"נ מצד דרגת חי' ויחידה

הת' ישראל משה שיחי' בראוד

מביא דברי רבינו שמבאר החילוק בין מס"נ שאור כשדים ומס"נ דהעקידה / מביא כמה ענינים שדורשים ביאור בהמשך השיחה / מבאר דרגות חיה ויחידה, ודרגה ממוצעת בניהם / מבאר החילוק בין ג' דרגות אלו / מבאר לפי הנ"ל ג' דרגות במס"נ, ומחלקם לג' זמנים לפני אור כשדים, אור כשדים, עקידה / מבאר שלב העקידה בדקות יותר.

312ביאור במאמר ד"ה ביום עשתי יום ה'תשל"א

הת' לוי שיחי' גורארי'

והת' מאיר ישראל איסר הכהן שיחי' פרידמאן

מבאר כללות המהלך במאמר ביום עשתי יום תשל"א / מבאר עפ"ז כמה דברים בהמאמר שלכאורה צ"ב.

317אמירת אותיות התורה להיפטר מכף הקלע

הת' לוי יצחק הכהן שיחי' כ"ץ

מביא דברי רבינו בד"ה לפיכך נקראו בהעצות להיפטר מכף הקלע / מקשה מהיום יום דלכאורה הוא בסתירה להמאמר באם אותיות התורה מועילים לכף הקלע / מביא אופן לבאר הסתירה ודוחהו / מביא עוד חילוק ודוחהו / מקדים ע"פ ביאור דיוק הלשון בהיום יום / עפ"ז מתרץ הסתירה.

322הביטול בשכל ומידות דנפש השכלית

הת' מאיר שיחי' לזרוב

מביא דברי אדה"ז בתניא בהחילוקים בין הנפשות / מבאר תחילה נפש האדם מאי היא / מבאר מהי נפש השכלית ומהי מטרתה / מבאר המידות שישנו בנפח"ב

הן המידות טובות והן המידות רעות / מבאר שאף שיחנו ביטול בנפה"ש מ"מ אינו שווה בכל אדם / מבאר החילוקים בהביטול בין ישראל לעכו"ם / עפ"ז מבאר למה רואים שאין הביאור שיה בכל מקום בדא"ח בענין נפה"ש ולפי ביאורו מובן שזה תלוי על איזה ענין מדברים.

ביאור טעם מהב"ע כפי שמבואר בתורת הנגלה ובתורת

החסידות.....329

הת' יוסף שיחי' סילברמן

מביא ביאור החסידות בטעם איסור מהב"ע שהאיסור הוא מגקה"ט ולכן א"א להעלותו מקשה עליו מפס"ד ההלכה דהוי דין דרבנן / מתרץ בדרך אפשר / מקשה מביאור שיטת שמואל במס' סוכה שאמר שאין דין מהב"ע מביא ב' הסברים בפלוגתת ר"י ושמואל / עפ"ז מתרץ קושיתו / מקשה עליו מביאור דברי התוס' שם / מתרץ בדא"פ ששיטת החסידות מתאמת אם שיטת הרמב"ם.

"בכל עצב יהי' מותר".....333

הת' מענדל שיחי' סלונים

מביא ממאמר שיר המעלות תשי"ט דמשמע שגם בעצבות נאמר בכל עצב יהי' מותר / מקשה ע"ז מהמבואר בתניא פכ"ו ופל"א שרק במריירות אומרים בכל עצב יהי' מותר / מביא הדיוק דמפרשי התניא עצבות אמיתית / מפרש שאינו משמע בפשטות לשון המאמר שזהו כוונת רבינו כאן / מבארו ע"פ הערת רבנו בשיעורים בספר התניא.

ארבע תקופות בעוה"ב.....336

הת' שניאור זלמן שיחי' פבזנר

מביא דברי רבינו בלקו"ש חט"ו בביאור מתי יהי' מצות בטלות שמבאר שיחנו ב' תקופות בתחה"מ / בכדי להרחיב הביאור מביא ביאור אדני"ע ורבינו בהחילוקים בין כל הד' דרגות שיהיו לעתיד לבוא / מביא מחלוקת ר' יוסף ור' יוחנן בבגד שאבד בו כלאים / מביא מחלוקת תוס' והרשב"א בביאור פלוגתתם / מביא דברי רבינו בסה"ש תשנ"ב בסוגיא זו / מביא איך שרצו כמה לבאר דברי רבינו בלקו"ש שם ומקשה עליהם / מביא שיטות שונות במתי יהי' מצות בטלות / מביא ביאור הדברים בזה / עפ"ז מבאר גם לקו"ש שם.

ענינים בדא"ח

תהו ותיקון.....355

הת' ישראל הלוי שיחי' בערנשטיין

מבאר שברא הקב"ה עולם התוהו לפני שברא עולם התיקון / מקדים ביאור ענין אור כללי ואר פרטי / מבאר חילוק נה"ב ונה"א / נה"ב עיקרו מידות / נה"א עיקרו שכל / מבאר מהות המידות ומהות השכל / עפ"ז מבאר מהות עולם התוהו שענינו מידות – יש ומציות / מקשה למה הי' צורך בעולם התוהו / מתרץ שהוא בכדי שיוכל להיות ענין העבודה / מבאר מהות עולם התיקון שענינו שכל וביטול / מבאר באו"א שתהו ענינה רצוא בלי שוב ועולם התיקון הוא רצוא ושוב.

ביאור בענין הבחירה בישראל.....363

הת' אברהם שיחי' ברויער

מביא מזה שמבואר בחסידות שבחירת הקב"ה בישראל הי' בחירת העצמות / מקשה למה צ"ל ע"י עצמות דוקא / מקדים לבאר איך שהבחירה האמיתית אצל האדם הוא דוקא בעצמות שאינו מוכרח באיזה דבר / עפ"ז מבאר שכן הוא למעלה / מקשה שבאמת רואים שאינו דומה כמו שהוא למטה לכמו שהוא למעלה ובשתיים / לפי זה מבאר איך יכול להיות בחירה גם בנשמות ישראל / מקשה מתניא שמבואר שם שהבחירה הוא דוקא בגופות ומדמה הבחירה למעלה להבחירה למטה / מבאר שבתניא מבואר במה שאנו רואים דוקא ולכן מגביל הבחירה להגופים.

עולם שנה נפש.....368

הת' מנחם מענדל שיחי' דענבורג

מבאר כללות מטרת השתלשלות והסבירו בדא"ח / מבאר שיש כמה אופנים איך לחלקו / מתחיל לבאר אופן החילוק של עולם שנה ונפש / עולם ציור והגבלה / נפש ציור ופשיטות / שנה קשר וחיבור שניהם / מבאר את מקומם בעולמות התחתונים / מבאר בחיבור גוף ונפש האדם / בכחות הנפש ובעבודת האדם למטה.

דביקות והתקשרות.....376

הת' אפרים הכהן שיחי' כהן

מביא תי' תורת החסידות לסיבת בריאת עולם הגשמי דוקא מפני שנתאוהה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים / מבאר שאז נתקיים דוקא בעולם גשמי / מבאר מעלת הגשמיות בזה שאין לו תוכן משל עצמו / מבאר שאפי' בעניני גלויים יש מעלה בגשמיות / מקדים החילוק בין דביקות והתקשרות / עפ"ז מבאר מעלת ההתקשרות בענין האהבה / וכן מבאר המעלה בענין הביטול.

בעניין טמטום הלב והמוח..... 381

הת' לוי יצחק הכהן שיחי' כ"ץ

מביא סדר הרגיל בחיי האדם / הסיבה לטמטום הלב והמוח / מביא עצות איך להיפטר ממנו / החילוק שבין טמטום הלב וטמטום המוח.

הוי' אחד מלמעלמ"ט ומלמטלמ"ע..... 390

הת' משה שיחי' רובין

מבאר ענין ב' הדעות ביחס הא"ס אל העולמות / מבאר שיש ב' דעות אלו גם בעבודת האדם / מבאר שאפילו בדעה הא' ישנם ב' דרכים בהבנתו / מבאר גדר חכמה ובינה הגלויים / מבאר גדר חכמה ובינה הנעלמים / עפ"ז מבאר ב' הדרכים בדעת עליון / דרך הא' הוא שהכל הוא אלוקות / דרך הב' הוא שאלוקות הוא הכל / עפ"ז מבאר החילוק בין עבודת הצדיקים ובעל"ת / מקשה על חילוק זה מביאור רבינו בחילוק עבודת הצדיקים ובעלי תשובה במקום אחר / מתרץ שבעצם גם יסוד הביאור שם מתאים אם פי' יסוד החילוק כאן.

שונות

גיל עשו (ויעקב) כשמת אאע"ה..... 401

הת' דוד שיחי' דוידוב

מביא הסתירה בנוגע גיל יעקב ועשו כשמת אאע"ה / מביא תירוץ שעשו חטא ב' שנים במטמניות ומביא דחיית רבינו / מביא תירוץ מרשימות רבינו שלא הביא סימני גדלות עד היותו בן 15 / מקשה מהמבואר במ"א שאברהם פעל על עשו שלא לחטוא / מתרץ ע"פ המבואר שהתאריכים המוזכרים בפש"מ אין הכוונה לאותו גיל ממש.

לשונות שליליים בפשוטו של מקרא.....404

הת' שלום דובער שיחי' בלומינג

מביא כמה וכמה פסוקים בהם נאמר לשונות שונים לתוכן שלילי / מביא ומדייק בפרש"י בפירוש ביטואים אלו / מבאר השינוי בין לשונות קיצה מיאוס והקאה / לפי זה מבאר ומתרחץ כמה קושיים שהקשו המפרשים ועולים בלימוד הפשט.

עצם מוסיף בפרטיו.....420

הנ"ל

מביא דברי הצפע"נ בריש פ' קרח שדבר גדול פעל על פרטיו הקטנים שגם הם יתעלו ומביא כמה דוגמאות / מקשה על הדוגמאות ג' שאלות / מקדים ב' מקומות שמביא רבינו צפע"נ זו / מבאר שעפ"ז מובן איך רבינו לומד בהצפע"נ / ועפ"ז מתורץ כל ג' שאלות.

A decorative border with intricate floral and vine patterns, featuring leaves and scrolls, framing the central text.

דבר מלכות



הדרן על מס' פסחים*

(התחלת) המסכת שלאחרי' ובלשון הגמ': מכדי תנא מ... סליק, מאי שנא דתני... – ועפי"ז צריך ביאור: מהי השייכות של משנה הנ"ל שבסוף מס' פסחים עם התחלת מס' שקלים שלאחרי'.

והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות כותב: וסדר אחר כן (אחרי פסחים) שקלים כמו שנסדרו בתורה. ומבאר בתויו"ט⁷ שכוונת הרמב"ם היא "שפרשת שקלים בכי תשא קודם לפרשת המועדות שבפרשת אמור". והיינו, דכמו שבתורה פרשת שקלים היא לפני פרשת המועדות, כן גם הסדר במסכתות באה מס' שקלים לפני המסכתות של המועדים (יומא, סוכה וכו'). אלא שמ"מ הקדים פסחים לשקלים – לפי ש"היא סמוכות לשבת (בפרשת המועדות שבפ' אמור), וגם מצוה ראשונה ע"י מרע"ה... והיא בפרשת בא הקדומה לכי תשא".

ואינו מובן: הרי בסדרן של המסכתות דסדר מועד "הלך רבינו הקדוש אחר פרשת מועדות" [שלכן

במשנה¹. בירך ברכת הפסח פטר את של זבח בירך את של זבח לא פטר את של פסח דברי ר' ישמעאל ר"ע אומר לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו.

בגמרא². כשתמצא לומר לדברי ר"י זריקה בכלל שפיכה ולא שפיכה בכלל זריקה לדברי ר"ע לא שפיכה בכלל זריקה ולא זריקה בכלל שפיכה.

וברמב"ם הל' חמץ ומצה³ פסק כדעת ר"ע וז"ל: ולא ברכת הפסח פוטרת של זבח ולא של זבח פוטרת של פסח. והקשה בלח"מ: הרי הרמב"ם פסק בהלכות פסולי המוקדשין⁴ "וכל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיחה יצא", וכיון שטעמו של ר"ע שברכת הפסח אינו פוטרת את של זבח הוא לפי שאין זריקה בכלל שפיחה (כנ"ל מסוף מס' פסחים⁵) – הרי נמצא ששני דינים אלו שברמב"ם סותרים זל"ז. והלח"מ מסיים "וזו היא קושיא חזקה, וצ"ע"

ב. בכמה מקומות בש"ס מצינו, שמדגיש ומבאר את הקישור והשייכות ד(סיום) מסכת עם

(5) וכ"ה בזבחים לו, א.

(6) סוטה בתחלתה ועוד. ולא דייק זה בש"ס אלא במקום שאין טעם הסמיכות פשוט.

(7) ריש מס' שקלים.

(* משיחת י"א ניסן ושבת מבה"ח אייר תשל"ב. נדפס באישור הנהלת קה"ת.

(1) בסיום מס' פסחים, דף קכא ע"א.

(2) שם.

(3) פ"ח ה"ז.

(4) פ"ב ה"ג.

התחלתה, ועפ"ז צריך ביאור השייכות
 דסיום מס' פסחים עם התחלתה?

ד. והנה התירוץ על קושיית הלח"מ
 (דלעיל סעיף א'), כתב הצ"ח וז"ל:
 ומחורתא שהרמב"ם סובר כפירושו
 של רבינו חיים כהן שהביאו התוס'
 בד"ה כשתמצא לומר. והמעייין יבין
 מעצמו. וכוונתו בזה, שהרמב"ם ס"ל
 שטעמו של ר"י דברכת הפסח פוטרת
 את של זבח הוא לפי ש"הפסח עיקר
 והזבח טפילה" כדאיתא בירושלמי
 שם, ובמילא שני דינים הנ"ל (ס"א)
 שברמב"ם אינם סותרים זל"ז – שהרי
 לפי פירוש זה, הפלוגתא דר"י ור"ע
 אינה תלויה בדין זריקה בכלל שפיכה
 כו'.

אך לפ"ז אינו מובן טעמו של ר"ע
 (והרמב"ם) שברכת הפסח אינה
 פוטרת את של זבח, דהרי לכאורה
 פשוט לכ"ע כבירושלמי שהזבח הוא
 טפל לפסח

[שהרי "חגיגת ארבעה עשר לאו
 חובה היא", וכל טעם הבאתה הוא רק
 "כדי שיהא פסח נאכל על השובע",

סידר סוכה וביצה (- שבועות⁸) אחר
 שקלים - אע"פ דכתיב שלש רגלים
 תחוג לי בפרשת משפטים קודם לכי
 תשא" לפי שהלך אחר פרשת
 מועדות⁹], וא"כ הו"ל לסדר מס'
 שקלים לפני מס' פסחים (או - גם לפני
 מס' שבת), ולא להפסיק בה בין
 המסכתות ד"פרשת מועדות".

עוד טעם כתב בתויו"ט שם (מספר
 יוחסין בשם רב שרירא גאון): דבתר
 פסחים תנינן שקלים שהיא מלפניו
 וכאחד מעניניו. וצריך ביאור: מכיון
 ש"היא לפניו" ["באחד באדר
 משמיעין על השקלים" בכדי להביא
 הקרבנות מתחיל מניסן], הו"ל לשנות
 מס' שקלים לפני מס' פסחים, ולמה
 שנאה לאחרי'?

ג. והנה פשט המנהג לקשר¹⁰ -
 ב"הדרן" - סיום המסכת בהתחלתה
 [וע"ד "מתכיפין התחלה
 להשלמה"¹¹]. ומובן שהטעם לזה הוא
 - לא בכדי לחדודי לבד¹² וכיו"ב, כ"א
 - לפי שסיום מסכת יש לה שייכות עם

פסחים הלך אחר פרשת מועדות, כמשנ"ת
 בארוכה בה"הדרן". ואכ"מ כ"כ ולכן לא נעתק
 כאן.

(10) וכבר העירו באחרונים מברכות י, רע"א
 ובתוס' שם. וראה ס' והי' ברכה.

(11) "רשות לחתן בראשית".

(12) ראה עד כמה הזהירו עד"ז המהר"ל
 והשל"ה - הובאו בקונט' עץ החיים (לכ"ק
 אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע) פל"א.

(8) ראה הקדמת הרמב"ם שם: ולא נמצא לו
 מה שיבאר בשבועות אלא דברים מיוחדים
 בכל יו"ט והיא מסכת ביצה.
 (9) תויו"ט שם.

ושם: לפי "ששם (משא"כ בפ' משפטים)
 ביאר הכתוב השביתה ממלאכה והקרבת
 הקרבנות". ולפ"ז י"ל, שבנוגע למס' פסחים
 "הלך אחר פרשת בא". אבל מלשון הרמב"ם
 בהקדמתו לפיה"מ משמע, שגם בנוגע למס'

אבל, לפ"ו צריך ביאור בטעמו של ר"י שברכת הפסח פוטרת את של זבח [ודוחק גדול לומר, שפלוגתת ר"י ור"ע היא בסברא זו גופא, אם ברכת העיקר פוטרת את הטפל שלפניו, ואשר דינו של הרמ"א הוא אליבא דר"ע שהלכה כמותו] –

אבל החילוק פשוט: דינו של הרמ"א הוא דוקא בנוגע לברכת הנהנין ולא בברכת המצות. כי הטעם ש"אי אפשר שיפטר (האכילה) בברכת השתי' שיברך אחר אכילתו" הוא כמ"ש אדה"ז¹⁷ "כי אסור ליהנות מהעוה"ז בלא ברכה בתחלה" – ובברכת המצות לא שייך טעם זה שהרי אדרבה נצטווה ומחוייב לעשות המצוה (לאכול הזבח) – אלא שתקנו חכמים לברך עליהן וברכה צריך להיות עובר לעשייתן. ואף דלהרמב"ם¹⁸ אין מברכין על המצות אחר עשייתן – י"ל דטפל ועיקר שאני – דלא נגמרה

שלכן "אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט, ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה"¹³].

ו"כל שהוא עיקר ועמו טפילה, מברך על העיקר ופותר את הטפילה"¹⁴?

ה. לכאורה הי' אפשר לתרץ קושיא זו ע"פ מ"ש הרמ"א¹⁵, ש"הא דמברכין על העיקר ופותר הטפילה היינו שאוכלן ביחד או שאוכל העיקר תחלה. אבל אם אוכל הטפילה תחלה, כגון שרוצה לשתות ורוצה לאכול תחלה כדי שלא ישתה אליבא ריקנא. . מברך על האוכל תחלה אע"פ שהוא טפל לשת"י". ועפ"ז – בנוגע לנדו"ד: מכיון שאכילת הזבח היא לפני אכילת הפסח, לכן א"א לפטור את אכילת הזבח בברכת הפסח שלאחר¹⁶.

בפת כמה מעלות [שהוא מז' המינים, מברכים עליו ברהמ"ז, ברכתו פוטרת את כל האוכלים] משא"כ מליח. (15) או"ח סרי"ב ס"א.

(16) שהרי לרוב המפרשים פי' "ברך ברכת הפסח" הוא [לא אשר באכילת הזבח בירך ברכת הפסח (מראה כהן לסוף מס' פסחים), כ"א] שברך על הפסח, וכמו שמדייק באור חדש פסחים שם ע"פ גירסת הרשב"ם. וראה גם אור זרוע הל' ק"ש סכ"ה.

(17) שם סעיף ז'. וראה גם ט"ז שם סק"ז.
(18) הל' ברכות פי"א ה"ה-ו (משא"כ להאור זרוע שם).

(13) פסחים סט, ב ואילך. רמב"ם הל' ק"פ פ"י הי"ב.

(14) ברכות מז, א. רמב"ם הל' ברכות פ"ג ה"ה.

בספר ברכת אברהם כ', דמה שעיקר פוטר את הטפל הוא כששניהם שווים. ומכיוון אשר (לכתחילה – גם לפסק הרמב"ם בהל' פסולי המוקדשין שם) פסח בשפיכה וחגיגה בזריקה – לכן אין אחת פוטרת את חברתה.

אבל ממ"ש במשנה (ברכות שם. וברמב"ם הל' ברכות שם ה"ז) "מברך על המליח ופותר את הפת, שהפת טפילה לו" מוכח, שעיקר פוטר את הטפל גם כשאנים שווים, שהרי

מכיון שהחשיבות שבעניני הרשות היא מצד דעת ורצון האדם, הרי החביבות של (האדם ב) הדבר עושה אותו ל"עיקר"²²].

משא"כ במצות, מכיון שהוא מחוייב לעשותן ואינן תלויות ברצונו, ומצד המצוה שבהן "אל תהא יושב ושוקל במצותי" של תורה כו"²³ – ה"ה טפלה רק במה שעשתה אותה התורה טפל ותו לא.

בסגנון אחר: הזבח טפל בזה שלפעמים אין מקריבים אותו, אבל באם מקריבו – תו נעשה עיקר.

ואף שהחגיגה באה "כדי שיהא פסח נאכל על השובע" וכשהיתה חבורה מועטת כו' אין מביאין עמו חגיגה, מ"מ, מכיון שעתה הפסח מועט לאכילת בני החבורה ואכילת החגיגה היא מצוה²⁴ "מצותה אחשבה".

ועפ"ז יובן מה שגם לדעת ר"י, רק בדיעבד פוטרת ברכת הפסח את של זבח, אבל לכתחלה צריך לברך על הזבח בפ"ע – ודלא כבברכות הנהנין שאין לברך על הטפל – כי גם לדעת ר"י, אין הזבח טפל לפסח עד כדי כך

עשיית הטפל עד גמר עשיית העיקר. ולכן נפטר הזבח בברכת הפסח שלאח"כ¹⁹

[ויתירה מזו מצינו בביעור חמץ, דאין מברכין שהחיינו על מצוה זו (אף שהיא מצוה הבאה, מזמן לזמן) "שלפי שמצוה זו היא לצורך הרגל. . לפיכך היא נפטרת בברכת שהחיינו שמברכין ברגל בקידוש לילה"²⁰ – אף שברכת המצוה שלה מברך בליל י"ד וברכת שהחיינו שברגל הוא מעל"ע לאחרי זה]

אבל עפ"ז הדרא קושיא לדוכתה: מהו טעמו של ר"ע (והרמב"ם) שברכת הפסח אינה פוטרת את של זבח.

ו. והביאור בזה: בעניני רשות, מכיון שאין האדם מחוייב לעשותם כ"א תלויים ברצונו, לכן הגדר ד"עיקר" ו"טפל" שבהם הוא כפי רצונו ודעתו. וכשרוצה באיזה דבר רק בתור טפל לדבר שני, הרי הדבר נעשה טפל באמת מכיון שכל החשיבות שבעניני הרשות היא רק מצד רצונו

[שלכן "אם הטפל חביב עליו, מברך עליו ואח"כ על העיקר"²¹ – כי

19) ועפ"ז אין צורך לדחוק ולפרש דמה שאמר ר"י "ברך ברכת הפסח פטר את של זבח" מיידי רק באכל את הפסח לפני הזבח (אלא שכזית האחרון דפסח יאכל אחר הזבח) – כי גם כשבירך על הפסח לאחרי שאכל את הזבח – פטר ג"כ את של זבח, כבפנים.
20) שו"ע אדה"ז סת"ב ס"ד. והוא מהרא"ש פסחים פ"א ס"י.

21) רמ"א שם.

22) אלא שאינו "עיקר" כ"כ עד שיפטור בברכתו את ה"עיקר" ממש.

23) ראה דב"ר פ"ו, ב. ילקו"ש יתרו רמז חצר. משלי רמז תתקלז.

24) שלכן מברך ע"ז "אשר קדשנו במצותי וצונו על אכילת זבח".

שאוכל מן העיקר, מ"מ הוא רק "טפל" ואינו פוטר את העיקר). משא"כ לדעת ר"ע שהזבח אינו נפטר בברכת הפסח לפי שהוא מצוה, הרי מצד הענין ד"מצוה" מקום לומר שהפסח הוא טפל, מכיון שבהמצוה דק"פ האכילה הוא עיקר [ועד ש"לא בא מתחלתו אלא לאכילה"²⁷], ובאכילה הפסח הוא טפל לזבח שמצותו כדי שביעה ומצות אכילת הפסח הוא רק כזית.

גם יש לומר, שמה שר"ע אומר "לא זו פוטרת זו" – שברכת הזבח אינה פוטרת את של פסח, הוא, כי בזה הוא מבאר הטעם ד"ולא זו פוטרת זו" – שברכת הפסח אינה פוטרת את של זבח. והיינו דכמו שברכת הזבח אינה פוטרת את הפסח (גם לדעת ר"י) – אף שמצד הענין דכמות האכילה, הזבח הוא עיקר, כנ"ל – לפי שאכילת הפסח היא מצוה, הנה מצד טעם זה עצמו, גם ברכת הפסח אינה פוטרת את של זבח – אף שהזבח הוא בכדי שאכילת הפסח תהי' על השובע – לפי שגם אכילת הזבח היא מצוה, ולכן אינה טפילה לפסח, כנ"ל.

ח. ע"פ כל הנ"ל תובן גם השייכות דסיום מס' פסחים להתחלת מס' שקלים שלאחריו, וגם – שייכותה להתחלת מס' פסחים, כי גם במשניות אלו מדובר ע"ד "עיקר" ו"טפל".

שיפטור לכתחלה את הזבח בברכת הפסח.

ז. ע"פ הנ"ל תובן אריכות הלשון שבדברי ר"ע "לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו" – דלכאורה: הרי גם ר"י ס"ל שברכת הזבח אינה פוטרת את של פסח, והחידוש שבדברי ר"ע הוא (רק) שברכת הפסח אינה פוטרת את הזבח?

- כי בפסח, גם "אם לא אכל אלא כזית יצא ידי חובתו"²⁵ משא"כ הזבח צריך לאכול ממנו כדי שביעה, הרבה יותר מכזית²⁶ - מכיון שבא בכדי שיהא הפסח נאכל על השובע. וא"כ, מקום לומר (מצד כמות האכילה) שהזבח הוא עיקר והפסח טפל. ולכן אומר ר"ע "לא זו פוטרת זו ולא זו פוטרת זו" – כי החידוש דר"ע הוא בשני הדינים, גם בזה שברכת הזבח אינה פוטרת את של פסח.

ואף שהדין שברכת הזבח אינה פוטרת את של פסח כבר שנאה ר' ישמעאל – מ"מ הוצרך גם ר"ע לומר דין זה. כי לדעת ר"י, שגם במצות (כשמצוה אחת היא בשביל השני) העיקר פוטר את הטפל – אין סברא לומר שהפסח יהי' טפל מפני שאכילתו היא רק כזית, מכיון שאדרבה, כל אכילת הזבח היא רק בשביל הפסח, (וכמו בבה"נ, שגם כשאוכל מהטפל הרבה יותר ממה

27) פסחים עו, ב.

25) רמב"ם הל' ק"פ פ"ח ה"ג.

26) ראה ברכות כ, ב: ואכלת ושבעת... והם מודקקים... עד כזית ועד כביצה.

לפסח, אבל אינה קבוע בכל שנה, שהרי בא עם הפסח רק "בחול בטהרה ובמועט"; למעלה מזה מצות מחצית השקל שהיא מדאורייתא ובכל שנה – ואינה אלא³³ בשביל הקרבנות.

ועפ"ז יומתק גם השייכות של סיום הגמרא דמס' פסחים בדיני ברכת פדיון הבן ושהחיינו לברכת הפסח והזבח שבמשנה שם, שהוא [לא רק מצד זה שבשניהם מדובר בנוגע לב' ברכות, אלא גם] לפי שברכת שהחיינו היא טפילה ל(ברכת) פדיון הבן, שהרי העיקר הוא הפדיון (וברכתו) ו"שהחיינו" הוא רק מסובב מהפדיון. דוגמת הזבח והפסח³⁴.

ט. והנה יסוד וחיוק וראי' לפירוש הנ"ל בטעם מחלוקת ר"י ור"ע האם ברכת פסח פוטר את של זבח – דעפ"ז ה"ז לשיטתי' דכל אחד מהם בכ"מ בש"ס³⁵. והיא חלק ופרט משיטתם הכללית בנוגע לתומ"צ.

התחלת מס' פסחים אור לארבעה עשר בודקין את החמץ כו' "לא צותה תורה לבער החמץ . . אלא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא בתוה"פ²⁸ ולצורך הרגל.²⁹ שמוזה מובן עאכו"כ בנוגע לבדיקת חמץ – שתכליתה היא הביעור³⁰ – שהיא לא ענין לעצמה, כ"א "טפלה" לה"עיקר" – "בל יראה ובל ימצא" ורגל (ע"ד "זבח" ו"פסח" שבסיום המסכת);

ועד"ז הוא גם בנוגע למצות מחצית השקל (שבריש מס' שקלים) – שהיא מצוה "טפלה" לה"עיקר" – לקנות קרבנות ציבור ולהקריבן.

ועוד בזה – ה"טפל" שבג' דברים הנ"ל (בדיקת חמץ, זבח, ומחצית השקל), בא ע"פ סדר – מן הקל אל הכבד: בדיקת חמץ היא מדרבנן³¹, וטפלה למצות ב"י וב"י ורגל שמדאורייתא; למעלה מזה – אכילת הזבח שהיא³² מדאורייתא וטפלה

28) שו"ע אדה"ז סתמ"ז ס"ב.

29) שם סתל"ב ס"ג.

30) שו"ע אדה"ז סתמ"ז שם. ושם סתל"ב ס"ב.

31) פסחים ד, ב. שו"ע אדה"ז ר"ס תל"ב.

32) לח"מ הל' חגיגה פ"ב ה"י.

33) ועד שי"א (מנ"ח מצוה קה סק"א) דמי שאין מקבלים ממנו נדרים ונדבות – אין כופין אותו לתת [או גם אין מקבלים ממנו] מחה"ש, כי "שקלים הוא צורך קרבנות".

34) אה"ז – הראני חכם א' ההדרנים למס' פסחים בס': חוט המשולש, לפלגות ראובן.

וכן בס' נור הקודש (למס' זבחים לו, א).

35) ועפ"ז יומתק מה שהרמב"ם מפרש את הפלוגתא דר"י ור"ע כבירושלמי (כנ"ל סעיף ד', מהצל"ח) – אף שבבלי וירושלמי הלכה כבבלי – כי מכיון שבכ"מ חולקים ר"י ור"ע בסברא זו (כדלקמן בהמשך הביאור), מסתבר לומר שזהו ג"כ טעם הפלוגתא בהמשנה דסוף פסחים. אף שאפ"ל טעם הרמב"ם בזה, כי כיון – דלהרמב"ם – הלכה דזריקה בכלל שפיקה והלכה כר"ע מחבירו עכצ"ל כפי' הירושלמי

ועפ"ז, שתי פלוגתות הנ"ל נובעות מאותה הנקודה:

שיטת ר"י היא, שמצות שאינן ענין בפ"ע, כ"א פרט או טפל – יש לחלק ביניהן ובין הכלל והעיקר, ולכן אומר "פרטות נאמרו באהל מועד" ופסח פוטר את של זבח, משא"כ לשיטת ר"ע, כנ"ל.

וכיון שיש לחלק בין גדר הפרט וכלל וגדר הטפל ועיקר – לכן צ"ל לאשמועינן פלוגתת ר"י ור"ע בכל אחד מהן – ועד"ו לקמן.

יא. יתירה מהנ"ל מצינו בשיטת ר"י ור"ע, שפלוגתתם אם המצוות שוות הן או לאו, היא לא רק במצות שהן טפל כו', אלא – בכל המצות בנוגע לגדרם הכללי.

שנינו במכילתא עה"פ³⁶ וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר: ר"י אומר מלמד שהיו עונין על הן הן ועל לאו לאו, ר"ע אומר על הן הן ועל לאו הן. והיינו אשר

שיטת ר"י היא, שגדרה הכללי של כל מצוה הוא – "ועשיתם אותם", זה שהאדם מקיים המצוה. ומכיון שהקיום דמ"ע הוא באופן של "קום

דהנה תומ"צ ניתנו מהקב"ה לישראל, ולכן יש בהן כמה גדרים מצד "בעלות" דישראל בהן, גדרים – שהן מצד הנותן³⁶ וגדרים שלא נתפרשו ובהם נחלקו ר"י ור"ע – דלר"י גם הם ע"פ "בעלות" דישראל ולר"ע – נשארו בחזקת הנותן – וכדלקמן.

ומן הפרט אל הכלל:

יו"ד. במס' סוטה³⁷: ר"י אומר כללות נאמרו בסיני ופרטות באהל מועד, ר"ע אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד.

והביאור בזה: "פרטות", הם לא ענין בפני עצמן, כ"א – פירוש ופירוט ה"כללות". וטעם פלוגתתם הוא, שלדעת ר"י, מכיון שה"פרטות" אינן אלא חלק מה"כללות" – כמו שמחולקין "בהחשיבות" שלהן כך מחולקין (באופן ו) מקום אמירתן (ומספר הבריתות שנכרתו עליהן) וס"ל שהפרטות נאמרו (רק) באהל מועד. ושיטת ר"ע היא, שגם הפרטות, אף שאינן אלא פירוש הכללות, מ"מ מכיון ששתייהן ציווי ה' – אין לחלק ביניהן (במה שלא נתפרש) וס"ל "כללות ופרטות נאמרו בסיני כו".

(36) ובדוגמת פקדון ומשכון – שבכמה ענינים שייך הוא להנותן, ובכמה ענינים להמקבל, כמבואר בהל' פסח (סי' ת"מ ותמ"א) ובכ"מ.

(37) לז, ב. וש"נ.

(38) יתרו כ, טו.

– דאז אין בזה סתירה. וסוגיית הבבלי היא אליבא דמ"ד דאין זריקה בכלל שפיכה. ועפ"ז יתורץ ג"כ דיוק האחרונים בשינוי הלשון בהסוגיא שם "כשתמצא לומר" – שאינו מצוי כלל.

של מצות ל"ת הוא זה שהן ציווי הקב"ה – והרי ציווי הו"ע של "חייב" לכן סובר שגדר מצות ל"ת הוא ג"כ "הן"⁴⁰.

יב. פלוגתא הנ"ל (בנוגע למענה בני" בעת מ"ת), היא דוגמת הפלוגתא דר"י ור"ע (ג"כ במ"ת) בפירוש "וכל העם רואים את הקולות"⁴¹: ר"י אומר רואין הנראה ושומעין הנשמע, ר"ע אומר רואין את הנשמע ושומעין את הנראה.⁴²

והביאור בזה: ההפרש שבין ראי' לשמיעה הוא רק מצד האדם אבל מצד הקב"ה מקור (ובורא) כל הכחות – כל ההרגשות מתחברים אל מקום אחד.⁴³

ולכן, ר"י שסובר שגדר המצות הוא עשיית האדם (ואופן עשייתו), ס"ל שהענינים דמ"ת היו באופן כמו שהם מצד האדם, רואין הנראה ושומעין הנשמע. משא"כ ר"ע שסובר שגדר המצות הוא (קיום) ציווי הקב"ה, ס"ל שהענינים דמ"ת היו כמו שהם מצד הקב"ה⁴⁴ – "רואין הנשמע ושומעין

ועשה" ("חייב") והקיום דמל"ת הוא באופן של "לא תעשה" (שלילה), לכן הגדר דמ"ע הוא "הן" והגדר דמל"ת הוא "לאו" – על הן ועל לאו לאו";

ושיטת ר"ע היא, שגדר המצות הוא לא עשייתו של האדם, כ"א – זה ש"אמרתי ונעשה רצוני"³⁹ שע"י עשייתו נעשה ונתקיים ציווי הקב"ה. ולכן סובר שגם על "לאו" היו עונין "הן", כי הגדר הכללי דמל"ת הוא ג"כ (לא זה שהאדם מונע את עצמו מלעשותו, תנועה ד"שלילה", כ"א) קיום ציווי הקב"ה – "הן".

בסגנון אחר קצת:

שיטת ר"י היא, שגדר הכללי דהמצות הוא כמו שהן מצד האדם שנצטוה, ומכיון שבקיום המצות של האדם, קיום המ"ע הוא ע"י שעושה אותן וקיום המל"ת הוא ע"י שאינו עובר עליהן, לכן ס"ל שגדר המ"ע הוא "הן" וגדר מצות ל"ת הוא "לאו";

ושיטת ר"ע היא, שגדר הכללי של המצות הוא כמו שהן מצד המצוה (צ' פתוחה) – הקב"ה, ומכיון שגם ענינם

(39) ספרי פינחס כח, ח.

(40) ע"פ מ"ש בפנים יומתק מה שר"ע חוזר ואומר גם "על הן הן" – אף שלכאורה חידושו של ר"ע לגבי ר"י הוא רק בעל לאו הן" – כי המענה "הן" על "הן" לפי דעת ר"ע, שונה היא מהמענה "הן" שלדעת ר"י. והוא, אשר הכוונה בהמענה "הן" אינה שיעשה הפעולה, כ"א – שקיים ציווי הקב"ה.

(41) יתרו כ, טו. מכילתא שם.

(42) כן מובא בכ"מ.

(43) ראה ראב"ע יתרו שם.

(44) ועפ"ז מובן עוד ביאור בפלוגתתם אם פרטות נאמרו בסיני או באהל מועד (נוסף להנ"ל סעיף י"ד):

כשרב מלמד שכל לתלמידו, הרי הרב יודע את פרטי השכל גם בתחילה. אלא שבכדי שהשכל יתקבל אצל התלמיד, בהכרח שמתחלה ילמדו רק כללות השכל ואח"כ

כי בתורה - מכיון שהקב"ה נתנה ל**ישראל** - יש בה שני ענינים (כנ"ל סעיף ט'):

גדרי הנותן, הקב"ה כביכול - והיינו שגם לאחר שניתנה למטה והאדם לומדה ועד שנקראת על שמו, "אין דברי תורה מקבלין טומאה" (אף שלומדם אדם בלתי טהור) - לפי שהם ("דברי (כאש) -") דברי הקב"ה⁴⁷;

גדרי המקבל, ישראל הלומדים אותה - שלכן "רב שמחל על כבודו כבודו מחול", לפי ש"תורה דילי היא"⁴⁸. ויתירה מזו: תורה "לא בשמים היא" וקוב"ה "קא חייך ואמר נצחוני בני נצחוני"⁴⁹. ועד - שבהדין דספק בהרת כו' פוסק הרמב"ם⁵⁰ שהוא טמא, אע"פ ש"קוב"ה אומר טהור"⁵¹ - משום דתורה לא בשמים היא⁵².

ולכן, בענינים שלא נתפרשו ואפשר לפרשם בשני אופנים [אם גדרם הוא כמו שהם מצד הקב"ה או כמו שהם מצד האדם] - פליגי ר"י ור"ע (כדלעיל סעיף יא), אם עיקר המצות הוא עשיית האדם או ציווי

הנראה", דמקרא כפשוטו - רואין את הקולות (וממילא נשמע גם החידוש דשומעין את הנראה).

יג. השייכות של הפלוגתא דר"י ור"ע בנוגע לגדר המצות, לפלוגתתם בנוגע לחשיבות המצות (דלעיל סעיף יו"ד):

החילוק שבין מצוה אחת לשני', הוא בנוגע להאדם המקיים אותה, שכרה וכו'. אבל מצד זה שהמצות הן ציווי הקב"ה - הרי מטבע ברכות כל המצות אחד הוא "אשר קדשנו במצותיו וצונו", כי מצד (רצון) הקב"ה לא שייך לחלק ביניהן⁴⁵.

ולכן לשיטת ר"י שגדר המצות הוא עשיית האדם - יש חילוק בהמצות כו'. משא"כ לשיטת ר"ע שגדר המצות הוא ציווי הקב"ה - כל המצות שוות הן (לבד החילוקים שנתפרשו בקרא וכו').

יד. ע"פ כל הנ"ל, תובן הפלוגתא דר"י ור"ע⁴⁶, שר"י סובר "דיברה תורה כלשון בני אדם" ור"ע לא אמר "דיברה תורה כלשון בני אדם".

46) תוס' סוטה כד, ריש ע"ב. מל"מ הל' דעות פ"ו ה"ז.

47) ברכות כב, א - וראה שם הנפק"מ להלכה.

48) קידושין לב, סע"א ואילך.

49) ב"מ נט, ב.

50) הל' טומאת צרעת ספ"ב.

51) ב"מ פו, א.

52) כס"מ שם. וראה לקו"ת ס"פ תוריע.

יאמר לו הפרטים. ולכן ר"י שסובר שמ"ת הי' באופן השייך להאדם, סובר שה"פרטות" נאמרו משך זמן אחרי ה"כללות" (באהל מועד). משא"כ לר"ע שסובר שהתורה ניתנה לישראל כמו שהיא מצד הקב"ה, ע"כ סובר שגם ה"פרטות" נאמרו יחד עם ה"כללות" (בסיני).

45) להעיר מרמב"ם הל' יסוה"ת פ"א ה"ז.

פ"ב ה"י. וראה לעיל ס"ז.

ב"בעלותו" של הקב"ה ולא נמסר לבעלות האדם - "חובה".

טז. השייכות של ב' שיטות הנ"ל (אם התורה מתייחסת בעיקר לישראל או להקב"ה), לבעלי השיטות - רבי ישמעאל ורבי עקיבא:

רבי ישמעאל הי' כהן⁵⁶, ק"ק שבישראל⁵⁷, ונצטוו "לברך את עמו ישראל באהבה" - הי' מחבב את ישראל ביותר, וכמו שאמר⁵⁸ "בני ישראל אני כפרתן". ולכן, בכל ענין בתורה שאפשר לומר שה"בעלות" הוא לישראל - מפרש כן, ובדוגמת "כהנא מסייע כהני"⁵⁹.

משא"כ ר"ע הי' בן גרים⁶⁰, ומכיון שהגרים מתייחסים בעיקר לא "לאברהם יצחק ויעקב (ישראל) כ"א למי שאמר והי' העולם"⁶¹ לכן

[אף שהי' "רגיל לזכות את ישראל"⁶² והוא ור"י תרווייהו אמרו כל ישראל ראויין לאותה איצטלא⁶³ - אבל ר"י הגדיל - וכדמוכח ממס' נגעים שם, שר"ע חולק על ר"י⁶⁴ ולכן]

הקב"ה. ולכן אומר ר"י "דיברה תורה כלשון בני"א, ור"ע אומר "לא דיברה תורה כלשון בני"א".

וזהו גם הטעם של הפלוגתא דר"י ור"ע⁵³ בפירוש הכתוב⁵⁴ אלקים לא תקלל, אשר ר"י אומר "אלקים חול" (דיינים), ור"ע אומר "אלקים קדש".

טו. וזהו גם הלשיטתי' בפלוגתת ר"י ור"ע⁵⁵ ככו"כ ענינים שבתורה, אם הם "רשות" או "חובה".

והביאור בזה: בענין של "רשות", ניתנה ה"בעלות" להאדם, קיום הדבר תלוי ברצונו. משא"כ בענין של "חובה", אין להאדם ברירה בזה ומחייב הוא לעשותו, כי ה"בעלות" היא של הקב"ה.

ולכן לדעת ר"י שהתורה ניתנה להאדם באופן השייך אליו (כנ"ל סעיף יב), ע"כ ס"ל ג"כ אשר כל ענין שבתורה (באם אין הכרח לפרשו שהוא "חובה"), ניתן לבעלותו של האדם - "רשות": משא"כ לדעת ר"ע שהתורה ניתנה כמו שהיא מצד הקב"ה, מסתבר לפרש, שכל ענין בתורה נשאר

(53) סנה' טו, א.

(54) משפטים כב, כז.

(55) סוטה ג, א.

(56) חולין מט, א. ומיירי ברי' חברו ובר פלוגתי' דר"ע.

(57) דברי הימים א (כג, יג).

(58) נגעים רפ"ב.

(59) חולין שם.

(60) ראה סה"ד בערכו.

(61) תשובת הרמב"ם לר' עובדי' גר צדק - "תשובות הרמב"ם" (ירושלים תש"כ) כרך ב' סימן רצ"ג.

(62) רש"י ד"ה שבקי' ר"ע - סנה' קי, ב.

(63) ב"ב קיג, סע"ב.

(64) להתויו"ט שם בשם הראב"ד.

הפדי' יהי' בחסד וברחמים בלי שום צער ח"ו - שאז⁶⁵ יברך הקב"ה - אבינו שבשמים לא רק "על פדיון הבן", אלא גם "שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה"

ולשנה הבאה נברך שתים, כי "נאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים".

בכל ענין שלא נתפרש - הי' מפרש גדרו כמו שהוא מצד הקב"ה, כביכול.

יז. סיום המסכת (פסחים) הרי היא "והלכתא אבי הבן מברך שתים" - "על פדיון הבן" ו"שהחיינו"

- יהי רצון שבקרוב ממש יפדה האב - אבינו שבשמים, הקב"ה, את בנו בכורו - בני ישראל - מהגלות, ואופן



הוא (הובא בב"י יו"ד סרס"ה) - משום צערא דינוקא.

(65) משא"כ כו' - ובדוגמת שאין מברכין שהחיינו על המילה - שאחד הטעמים בזה



שער
נגלה



כמה עיונים והערות באיסורי הנאה ע"פ לקו"ש חט"ז וארא ה'

הרב נחום הלוי לויין שליט"א*
ר"מ בישיבה

בלקו"ש¹ דן כ"ק אדמו"ר כלפי איסורי אכילה והנאה, ומקשה: שלכאורה צ"ב איך אפשר להיות דבר האסור באכילה ואינו אסור בהנאה, דלכאורה אם אסור באכילה פירושו שהוא מסט"א ורע, אך א"כ איך זה מותר בהנאה והרי אין יכולים ליהנות מרע. ומפרש דאם אסור רק באכילה פירושו שאיסורו הגיע רק לתואר וציוור הדבר אבל לא בעצם משא"כ באיסור הנאה שמגיע בעצם (אלא שבאיסור הנאה גופא יתכן אופן שחודר לגמרי וחייב לבערו מן העולם ויש אופן שאינו חודר לגמרי ולכן אי"צ לבערו מן העולם). וממשיך לבאר פלוגתת ר' יהודה וחכמים בביעור חמץ אם צריך לשרפו דוקא או מספיק לפרר ולזרות לרוח² ע"פ דברי הרגוצ'בי³ שפלוגתתם תלוי באם איסור חמץ חודר בכל עצם מציאות החמץ (שאז אין מספיק מפרר וזורה לרוח) או שאיסור חמץ הוא רק בתואר החמץ (ולזה מספיק וזורה לרוח). וע"פ חילוק זה אם האיסור חודר עצם מציאות החמץ או לא מבאר כ"ק אדמו"ר החילוק באיסורי הנאה, שיש ב' איסורי הנאה: א) הנאה המביא לידי שום אכילה⁴ כגון מכירה שע"י הכסף שמרויח יכול לקנות אוכל, ובמבט רחב יותר כולל כל הנאה שיש לאדם ריוח⁵ ובמילא מביא לידי שום אכילה. ב) השתמשות שאין לאדם שום ריוח וכמו להאכיל חמץ לכלבי הפקר, דמצינו בזה פלוגתא בירושלמי⁶ אם האיסור דלא יאכל כל חמץ כולל גם לכלבי הפקר. וי"ל דגם זה (החילוק בין ב' הנאות) תלוי בהנ"ל, דאם אומרים שאיסור חמץ חודר כל עצם מציאות הדבר אז אסור כל הנאה הבאה לידי, כולל ההאכלה לכלבי הפקר. אבל, אם אומרים שהוא רק בציוור ותואר החמץ אז אינו אסור אלא מה שקשור לעניני אכילה וריוח. עכת"ד השיחה הנוגע לענינו.

* מתוך שיעורים שנמסרו בישיבה, ועל אחריות השומעים בלבד.

1 חט"ז ע' 88 ואילך.

2 פרק כל שעה בתחילתו וש"נ.

3 צפנת פענח עה"ת בחקותי כו, ו. מפענח צפונות פ"א ס"ט, וש"נ.

4 לשון רש"י בדעת חזקי' כא, ב.

5 ראה מהר"ם חלואה.

6 פסחים רפ"ב.

ולכאורה יש להעיר כמה הערות בדברי כ"ק אדמו"ר, וכן לדון ע"פ הנתבאר בהשיחה בכמה פרטים בסוגיית איסורי הנאה ואכילה שבריש פרק ב' דפסחים:

א) בשיחה זו מבאר כ"ק אדמו"ר מה שלכאורה צ"ב איך שייך שיהי' דבר שאסור באכילה אבל מותר בהנאה, דאם הוא רע ולכן אסור באכילה, איך יכול ליהנות ממנו⁷. ובשיחה זו מתרץ דאיסור אכילה פירושו שלא חדר האיסור עד עצם מציאות הדבר אלא רק בתואר וציור, וכנ"ל.

והנה, נחלקו האמוראים במקורו של איסור הנאה, ששיטת רב אבהו הוא שכל מקום שאסרה תורה אכילה, אסור הוא גם בהנאה (ונלמד מטריפה או נבילה) וחזקי' חולק ע"ז ולשיטתו רק אם כתוב איסור האכילה באופן מיוחד (לא יאכל בקמ"ץ וציר") אסור הוא גם בהנאה. וברשימות⁸ דן כ"ק אדמו"ר בסוגיא הדנה בשיטת ר' אבהו ונראה מדבריו שם שפירוש שיטת ר' אבהו (ע"פ פנימיות הענינים) הוא ההבנה שאם הדבר אסור באכילה, והיינו דאינו מוכרח לו לקיים שליחותו איך יגרם תוספת חיות בקדושה, וממילא צריך להיות אסור בהנאה. וממשיך לדון לפי זה בקושיית הגמ'⁹ על שיטת רב אבהו דכל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, מזה דלגבי דם נאמר¹⁰ 'כל נפש מכם לא תאכל דם' ומ"מ מותר הוא בהנאה מהא דתנן 'אלו ואלו (שירי דם חטאות הפנימיות הנשפכין על יסוד מערבי של מזבח החיצון, ושירי דם חטאות החיצונות הנשפכין על יסוד דרומי) מתערבין באמה ויוצאין לנחל קדרון ונמכרין לגנים . . ומועלין בו" חזינן מהכא, דאי לאו האיסור דמעילה מותר הוא בהנאה. ומתרץ הגמ' שאני דם דאיתקש למים. ומבאר כ"ק אדמו"ר שדם מורה על החמימות שיכול להיות בעניני העולם, ומים על הקרירות וענינו הוא ביטול לקדושה. וזהו תירוצו של הגמ' דאף שלכאורה אינו מתאים להיות להוט בעניני העולם, מ"מ ראה הקב"ה

7) ולהעיר, שהנה בגדר רע שאסרה תורה אפשר לדון בזה, אם הפירוש הוא שמכיון שאסרה תורה לכן הוא רע או באופן הפוך שכיון שהוא רע לכן אסרתו תורה. לפי אופן הב' מובנת השאלה שאם הוא רע א"כ התורה צריכה לאוסרו כולו. אולם, לפי אופן הא' הרי אפשר לומר שאכילתו הוא רע כי אסרתו תורה, אך הנאתו שלא אסרה תורה איננו רע כלל.

ואפשר לומר הביאור בזה (וכן ית' לקמן אות ג') שאף אם הדבר רע כי אסרתו תורה הרי התורה אסרה את החפץ (ולא רק המאכל) וא"כ שוב כולו הוי רע. והלשון בהרשימה (המובא לקמן, בפנים) לכאורה נראה כפי אופן הב' (שהרי מביא שם שמזה שאסרה תורה יודעים שאינו נצרך לשליחות האדם וכל שלא נצרך הוי סט"א). ועצ"ע. וראה אג"ק ח"א ע' רלח שמוכח כאופן הב'.

8) חוברת קמד. ועייג"כ שיחת אחש"פ תשל"ו [מצויין בהערה 6 בלקו"ש שם].

9) כב, א.

10) אחרי יז, יב.

שאי אפשר בלאו הכי, ולכן התיר החמימות עיי"ש לאריכות הביאור בכל פרטי הסוגיא. ונראה הביאור בזה שאף שבאמת לא יכול הס"א לעלות לקדושה, הרי ביוצא מן הכלל התורה אפשרה לה לעלות (וכפי שמתבאר עד"ז¹¹ כלפי אדם האוכל איסורים בפיקו"נ שהתירתו תורה).

ולכאורה צ"ע למה לא תירץ בהרשימה כמו שתירץ בלקו"ש. ויש לומר שבאמת הרשימה מבאר רק לפי שיטת ר' אבהו, דלשיטתו א"א לתירץ כמו שתירץ בהשיחה, שהרי לשיטתו התורה גילתה שכל אימת שדבר אסור באכילה הרי האיסור חודר עד עצם מציאות הדבר. ולפי זה מה שמחלק בהשיחה, הולך רק לפי מהלך חזקי' שיש חילוק בין איסור אכילה ואיסור הנאה.

(ב) בהערה 18 מבאר כ"ק אדמו"ר שאף לשיטת חכמים דמפרר וזורה לרוח, דפירושו לפי השיחה הוא שאין האיסור חודר עד עצם מציאות הדבר, יכולים לפרש דגם לשיטתם אסור להאכיל לכלבי הפקר, כיון שאיסור הנאה אינו כ"כ בעצם מציאות הדבר כמו ב"י וב"י וביעור.

והנה, ביאור זה הוא רק אם נאמר שכל ההנאות אסורות, וכאופן הב' בהשיחה, אבל אם נאמר כאופן הא' בהשיחה הרי רק דבר המביא לידי אכילה נאסר. והנה, בגמ' שם מה שאמרו שבעינין שיהי' דבר המביא לידי אכילה, זהו לשיטת חזקי' שם. אך ישנו שם גם שיטת ר' אבהו שכל אכילה פירושו הנאה וא"כ לשיטתו יש לדון האם בעינין הנאה המביא לידי אכילה.

וי"ל דלזה מציין כ"ק אדמו"ר בהערה 12 (בביאור אופן הא' בהנאה) "אבל להעיר מסהמ"צ להרמב"ם מל"ת קפז" דשם נתבאר שזה שנאמר בתורה "לא יאכל" אין הפירוש לאסור רק אכילה ולא הנאה, אלא פירושו הוא לאסור כל הנאה ונקט אכילה רק כדוגמא לדבר, וא"כ לפי זה לר' אבהו לא בעינין הנאה המביא לידי אכילה (ולכאורה שולל האופן ללמוד שזה שנקטה תורה הנאה בלשון אכילה הוא להראות שבעינין הנאה המביא לידי אכילה) וא"כ אם נאמר שפוסקים כר"א נגד חזקי' א"ש¹². אלא דצ"ע למה לא נמנה בין הנפק"מ בין שיטת חזקי' ורב אבהו לקמן¹³ וכפי שהקשו התוס' בכגון דא¹⁴.

(11) אג"ק ח"ג ע' קכג.

(12) ולהעיר מהשקו"ט בשיטת הרמב"ם ראה רמב"ם הלכות חו"מ פ"א ה"ב ובכס"מ שם. הלכות מאכ"א פ"ו הט"ו ובלח"מ שם. ואכ"מ. ובשו"ע אדה"ז סי' תל"א הביא שיטת חזקי' אף שפוסק שאסור להאכיל לכלבי הפקר, וע"כ צריכים לפרש כדלקמן.

(13) כג, ב.

(14) ד"ה כל מקום כא, ב. אלא דצ"ע קצת שמצינו כמה וכמה נפק"מ בין ב' שיטות אלו שלא נמנו שם וכפי שנתפרטו במפרשי הסוגיא. ולכאורה בזה אפ"ל שהגמ' הבינה בדברי חזקי' ור' אבהו

באו"א י"ל שמה שאסר בהנאה רק שמביא לידי אכילה הוא הדין כפי שהוא מדאורייתא, אלא שהחכמים הוסיפו שאסור גם להאכיל לכלבי הפקר אף שאינו מביא לידי שום אכילה. וא"כ החמירו באיסור חמץ לאוסרו יותר בעצם הדבר, אך לא עד כ"כ שיתחייב בשריפה, כמבואר בהערה 18 שם.

ג) בהמשך השקו"ט בגמ' שם מביא קושיות מאיסור חדש, תרומה ונוזר על שיטת רב אבהו. והקושיא מחדש היא שכתוב בתורה "ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו" ומבואר בהמשנה שיכול לקצור לשחת וכן יכול להאכיל תבואה לבהמתו, ולפי שיטת ר"א ה' צריך להיות אסור בהנאה ג"כ. ומתרץ שזה נלמד מדיוק הכתוב "קצירכם" שלכם יהא, ומוזה למדים היתר הנאה.

והנה, בירושלמי הביא ג"כ קושיא זו אלא שמתרצו באו"א, והוא "שאני חדש שרחמנא קבע לה זמן". ובביאור הדברים במה פליג הבבלי וירושלמי שלכן תירצו באופנים שונים, מפרש הצ"ח שלשיטת הירושלמי אין איסור הנאה נלמדת מנבלה, שמזה יכולים ללמוד לכל איסורים שבתורה כיון שהוא גילוי מילתא בפי המילה דתאכלו, אלא נלמדת היא מ"אותו אתה משליך" וא"כ אין מזה ראי' לכל איסורים שבתורה, וא"כ אין להביא לימוד היתר עכ"ל. אבל זהו רק אם מפרשים שאם לומדים מטריפה אז איננו גילוי מילתא, וכן מבואר בשיטת רש"י בסוף סוגיין. אבל בחידושי רבנו דוד מבואר שגם לשיטת ר"י שלמדים איסור הנאה מ"אותו אתה משליך" הרי זה מגלה על פירוש תיבת "תאכל" בכל התורה כולה, ולפי זה גם אם נאמר שלשיטת הירושלמי נלמדת האיסור מאותו אתה משליך, עדיין צריכים לימוד היתר להאכיל תבואת חדש לבהמה, והדרא קושיא לדוכתא.

והאו"ש¹⁵ מבאר שזהו מצד החילוק בין איסורי גברא ואיסורי חפצא ואיסורים זמניים הם רק איסורי גברא ולא איסורי חפצא (דאם היו איסורי חפצא מה נוגע הזמן, הרי זהו חפצא של איסורא) וזהו תירוצו של הירושלמי דאיסור הנאה הוא רק כשהדבר אינו איסור זמני אלא איסור תמידי אבל אם הוא איסור זמני אינו אסור בהנאה (ועפ"ז יומתק למה אינו מביא בהירושלמי גם הקושיות מנוזר ותרומה) עכ"ל. והנה, דבריו צ"ב שאם פ' תאכלו הוא גם איסור הנאה מה בכך שאיירינן באיסור גברא. ויש לבארו ע"פ המבואר בהשיחה וברשימה בהסברא למה דבר האסור באכילה אסור גם בהנאה, דמכיון שהוא רע וקשור בידי סט"א לכן אין מסתבר שיבוא מזה תועלת בצד הקדושה. ולפי זה אפ"ל שזהו רק באיסורי חפצא שהם רע וכו' אבל באיסורי גברא שאין החפצא עצמה בידי הסט"א אין סברא לומר

שיש נפק"מ ביניהם כלפי איסורים מסויימים אי אסורים בהנאה או לא. אך אין לשאול שלכאורה יש נפק"מ אי מותר להאכיל לכלבי הפקר, כי זה איננו נפק"מ אם דבר מסויים אסור בהנאה, אלא מה נכלל באיסור הנאה. ובזה יש לתרץ כמה מקושיית המפרשים בסוגיין דלקמן. ואכ"מ.
(15) הלכות חו"מ פ"ו ה"ז.

שבאמת הוא אסור גם בהנאה, וזהו מה שמתרץ הירושלמי. ולשיטת הבבלי י"ל דסובר שאף שמצד הסברא דבר האסור רק מצד הגברא לא יאסר בהנאה, מ"מ פליג על זה שאיסורים זמניים הם איסורי גברא, ומפרש שבאמת חדש (אף שהוא איסור זמני) מ"מ אסור בהנאה. וראי' לזה מביא רבנו¹⁶ מדברי המדרש שלעתיד אם יבוא אחד ליטול תאנה בשבת העץ עצמו יצעק שבת היום שמזה רואים שגם באיסור שבת (שהוא איסור זמני) החפצא עצמה יצעק שהוא אסור¹⁷.

ד) בביאור אופן הא' בהנאת חמץ מביא דברי רש"י בהסוגיא דחזקי' ורב אבהו [כמצויין שם], ומוסיף דברי המהר"ם חלואה "ובמבט רחב יותר". ולכאורה דבריהם שונים זה מזה, דזה לשון רש"י שם: "מדקרינא לא יאכל משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה וסתם הנאות לידי אכילה הם באות שלוקח בדמים דבר מאכל". הרי רואים שרש"י מגביל דבריו רק למה שמרויח ע"י אכילה ואפ"ל א"כ שסתם הנאה הוא מכירה "שלוקח בדמים דבר מאכל" ולכן התורה קראה לכל הנאות כלשון הזה. אבל, המהר"ם חלואה מבאר שהוא כל הנאה שיהא לו, סו"ס מביא לידי אכילה, ובלשונו: וכל שנהנה בכלל היתר אכילה והוא דהא משתרשי לי' זווי באיזה ענין שיהי' עכ"ל. אולם מכך שכ"ק אדמו"ר מביא דברי שניהם בחדא מחתא, משמע הוא ביאור אחד אלא שרש"י נקט דוגמא. והטעם שדוקא לביאור המהר"ם חלואה "במבט רחב יותר" אף שהוא אחרי ביאור, ורק רש"י נקט דוגמא אחרת. י"ל שדוקא במכירה הרי יש כאן ריוח משא"כ בשאר הנאות שהרויח הוא מה שלולא שהי' משתמש באיסור הנאה הי' משתמש בדבר שלו הרי אין כאן הנאה ודאות, ששמה לא הי' משתמש¹⁸.

ה) כלפי מה שמפרש המחלוקת גבי כלבי הפקר שאם לפי אופן הא' באיסורי הנאה המבואר בהשיחה, שנאסר רק תואר וציור הדבר, אזי כלבי הפקר מותר להאכילם חמץ כיון שאין זה שייך לתואר וציור החמץ. אבל אם אומרים שנאסר לא רק תואר וציור הדבר, אלא גם עצם הדבר, אז אסור להאכיל חמץ גם לכלבי הפקר. לפי זה, לשיטת רבי יהודה ד"אין ביעור חמץ אלא שריפה" והיינו שעצם מציאות הדבר נאסר, ודאי שאסור להאכיל חמץ לכלבי הפקר. עפ"ז יש לבאר גם המשך דברי הגמ'¹⁹ שלשיטת ר"י זה שהנאה אסור הוא מהפסוק²⁰ "ובשר בשדה טריפה

16) בשיחת אחש"פ תשל"ו, ע"ש לאריכת הביאור.

17) ויש לעיין שם בהשיחה שאומר שלא יתכן שהוא איסור גברא שא"כ מה לתמרה לצעוק, ושאין בזה איסור לפני עור. ולכאורה הרי מצינו לומר ע"פ מה שכתוב "ואת הבהמה תהרוגו" שהטעם הוא שלפי שהביא תקלה לישראל. ויל"ע בזה.

18) וכידוע הכלל בזה בדין "משתרשי ליל" ואכ"מ.

19) שם כא, ב.

20) משפטים כב, ל.

לא תאכלו לכלב תשליכון אותו" ודרשינן "אותו אתה משליך לכלב ואי אתה משליך שאר איסורים שבתורה". והיינו, שמדייק להביא מקור שלא קשור למילה "אכילה" דוקא [ודלא כר"מ שהביא פסוק מנבלה], כיון שאיסור הנאה אינו מוגבל ל"המביא לידי שום אכילה" כיון שלשיטתו האיסור הוא בעצם מציאות החמץ ולכן כל הנאה אפילו להאכיל לכלבי הפקר אסור. אלא שתלוי בשיטת רש"י וחידושי רבינו דוד לעיל אם כשלומים מטריפה הוא גילוי מילתא על פירוש האכילה שאז אפ"ל גם לר"י בהנאה המביא לידי אכילה לבין אם אומרים שאינו גילוי מילתא²¹.

אלא דלפי זה קשה לדעת חזקי' שהרי חזקי' אמר את דבריו לפי ר"י כמבואר בסוגיא, וא"כ אם הפירוש הוא הנאה המביא לידי שום אכילה ע"כ האיסור אינו בעצם הדבר ומדוע אמרה תורה לשרפו. וצ"ע.

ו) המשנה שם אומרת שלפני זמנו "מותר בהנאה", והקשה בגמ'²² פשיטא. ומתוך, כדבא דאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו. משמעות הדברים הוא שאם חרכו לאחר זמנו אז אסור הוא בהנאה. וביאור הדברים הוא ע"פ דברי הגמ' בתמורה²³ "כל הנשרפין אפרם מותר וכל הנקברין אפרם אסור". ולכן, לפי חכמים שמפרר וזורה לרוח או מטיל לים, נמצא שגדר איסור חמץ הוא נקברים ולכן זה שנתחרך אינו מוציאו מאיסור הנאה שכבר חל עליו. אבל, יש שהקשו ע"פ²⁴ ע"פ המבואר בתוס' תמורה שם, שהסברת החילוק בין נקברים ונשרפים הוא דנשרפין מכיון שהטעינה תורה עליו לשרפו, לכן לאחר שנשרף הלך איסורו, וה"ז כמו "אין לך דבר שנעשה מצות ומועלין בו"²⁵. אבל בנקברין אין הקבורה קיום מצוה, אלא קוברים אותו שלא יבוא לידי תקלה, וא"כ לא הלך איסורו ועדיין אסור הוא בהנאה. לפי זה בנוגע חמץ שהמצוה הוא תשביתו, ולשיטת חכמים השבתתו בכל דבר, נמצא דאין חמץ כמו שאר האיסורים הנקברים שאפרם אסור, אלא הוא בגדר הנשרפים שאפרם מותר, דכיון שנעשה מצותו הלך ממנו איסורו. עפ"ז אם חרכו לאחר זמנו, הי' הדין נותן שיהי' מותר בהנאה.

והנה, הקוב"ש²⁶ האריך להוכיח שזה ש"נעשית מצותו אין מועלין בו" הוא גזירת הכתוב, כיון שאין סברא שכל ששרפו יהי' מותר אלא כן מצוה תורה גבי הקדש, וכן גבי איסורי הנאה.

(21) וראה עוד בפנ"י ששקו"ט ברש"י אם לכלב בשליכון אותו הוא לכלבי הפקר.

(22) ע"ב.

(23) לד, א.

(24) וראה תוס' חדשים במשניות זכר חנוך בשם הרב לוי"צ מברדיטשוב נבג"מ. וכן הקשו כמה.

(25) יומא נט, ב.

(26) ח"ב סי' כא.

אלא אפשר לפרש שבאמת סברא הוא שכל שהתורה אמרה לשרוף הדבר, ביאורו הוא שאיסורו אסור עד שנשרף והטעם שאמרינן כן דאי לאו הכי מדוע ציוה לשורפו ואם הוא משום שלא יבוא לידי תקלה יסלקנו למקום שלא יוכל לגעת בו אלא ע"כ כוונת התורה לסברא מסויימת בשריפה שכיון שדבר נשרף הרי הוא מהות אחר²⁷ לכן אין איסורו נשאר עליו. וא"כ כ"ז אפ"ל רק לשיטת ר"י שהתורה ציוה לשורפו. אך לפי חכמים שהתורה ציוה לבוערו באופן שלא יוכל להגיע אליו²⁸ אין כאן ראי' שהתורה כיוונה להתירו כשנהפך למהות אחר וכל מה שהתורה גילתה היא שלא יבוא ליהנות ממנו²⁹.

(ז) בגדר גיד הנשה, אם הוא נותן טעם או לא נחלקו בזה ר' יהודה ור' שמעון, ר"י סובר דיש בגידים בנותן טעם ור"ש סובר אין בגידים בנותן טעם. והקשו התוס'³⁰ הרי רואים שר"ש סובר ג"כ שגיד הנשה אסור בהנאה, ולפי זה קשה לחזקי' שהרי נאמר בגיד הנשה³¹ "על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה" ולא נאמר "יאכל" בציר"י וקמ"ץ, ואפ"ה אסור הוא בהנאה. ותירצו דמכיון שלר"ש אין בגידים בנותן טעם, סברא הוא דכי אסר בהנאה נמי אסור דלא שייכא בי' אכילה, עיי"ש.

ובביאור דבריהם מפרש הפלתי³² דאכילת הגיד אינה נחשבת אלא הנאה בלבד, וממילא ידעינן דאסור בכל ההנאות. ולכאורה יש להקשות ע"ז, דמכיון שאין בו טעם הרי אין זה הנאה אלא כמי שאוכל עץ בעלמא ומנין אנו יודעים מזה לשאר איסורים, כיון שחידוש הוא³³. ובביאור דברי התוס' י"ל שאף שבמציאות אין כאן הנאת אכילה ואעפ"כ אסרה תורה, מסתבר שה"ה הנאה בלא אכילה ג"כ אסור דשקולים הם אכילה בלא הנאה והנאה בלא אכילה, ויבואו שניהם³⁴. וי"ל ביאור הדברים ע"פ הנ"ל, דאם אסור הוא בהנאה פירושו שהאיסור חודר עד עצם מציאות החמץ ולכן אסור בהנאה. וי"ל דכן הוא גם באכילה בלי הנאה, דזהו גדר בעצם מציאות הדבר, שהרי איסור אכילה פירושו שהוא רק בציור הדבר שמצד זה הוא ראוי לאכילה, וכאן שאיננו ראוי ע"כ האיסור הוא בעצם. ולכן כשם שרואים שהאיסור חודר עד עצם מציאות הדבר מזה שאסור הוא בהנאה בלי אכילה, כן י"ל

(27) ראה לקו"ש ח"ז שיחה א' לפרשת בחקותי.

(28) ראה שו"ע סי' ת"מ.

(29) וראה לקו"ש חט"ז בהערה שכן הוא טעם תשביתו לפי חכמים.

(30) ד"ה ור"ש.

(31) וישלח לב, לג.

(32) סי' ס"ה.

(33) אלא שיש להעיר שיש מפרשים שאף לפי המ"ד אין בגידים בנ"ט, אין זה שאין טעם כלל

רק יש בו קצת טעם ולא נחשב הוא. או באו"א שאף שאין הנאת גרונו מ"מ יש בו הנאת מעיו.

(34) וכן מבואר בדבר שמואל.

להיפך באכילה בלי הנאה דוהו ג"כ מצד חומר האיסור שחודר עד עצם מציאות הדבר.



מצות ואהבת לרעך כמוך

הרב אלחנן אליעזר ליסבאן שליט"א
מד"א ק"ק אהל לוי יצחק ליובאוויטש
מייסד חדר חב"ד באלטימאר

- א -

בעמדנו בימים אלו, עליהם למדו רז"ל¹ מהפסוק "ויחן שם ישראל נגד ההר" שהי' זה באופן של "כאישי אחד בלב אחד", שהוא קיום מצות אהבת ישראל באופן הכי נעלה, ומוכן שבאם ענין זה הי' ממש קודם מתן תורה, מובן שיש שייכות פנימית בין מצוה זו דוקא למ"ת, ובביאור ענין זה נבאר בשורות דלהלן דברי תורה וחסידות בגדרי מצוה מיוחדת זו.

הנה, ידוע פתגם כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע² אשר "לא יהי' עוד פעם מ"ת", ובמעמד הר סיני ניתנו כל הכוחות וכל הגילויים לעבודת בני ישראל למשך כל הדורות, כדי שיוכלו להשלים כוונת ותכלית הבריאה, ותכלית זה יתגלה לעת"ל בביאת משיח צדקנו בב"א. ומבואר אשר במה יתבטא תכלית זו - כשיתמלא בשלימותו תאוות הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים³. ומוסבר בכמה מקומות בחסידות, ובפרט בשיחותיו הק' של כ"ק אדמו"ר נשי"ד, שפירושו של דירה בתחתונים, היינו שלא יתבטלו גדרי התחתונים - הטבע - אלא כמו שהם במדריגתם יהי' דירה לו ית'⁴, ויתגלה אמיתת אחדותו ית' בכל העולמות וכמ"ש⁵ "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" שגם הבשר הגשמי יכיר וידע כי ה' הוא האלוקים ואין עוד. וכ"ז נעשה ע"י מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות⁶.

והנה, אחדות זו של הקב"ה בעולמו התחיל להאיר בשעת מ"ת דאז נתבטלה הגזירה בין עליונים ותחתונים⁷, ואז ניתנה הכוח לחבר עליונים ותחתונים ולעשות דירה בתחתונים ע"י תומ"צ. ולפי זה יובן הא שבימים שלפניו, כפי שמדגיש הכתוב לומר שבואם של בני" להר סיני לפני מ"ת ה"ז באופן ד"ויחן שם ישראל נגד ההר"⁸

(1) מכילתא עה"פ (יתרו יט, ב).

(2) ד"ה שובה ישראל תרס"ו (ע' כג, עמוד לב בהוצאות חדשות) וש"נ.

(3) ראה הנחומא נשא טז. שם בחקותי ג. במדב"ר פי"ג, ו.

(4) ראה לקו"ש חי"ט ע' 28. ועוד.

(5) ישעי' כ, ה.

(6) תניא פל"ז.

(7) שמו"ר פי"ב, ג.

(8) יתרו יט, ב.

- ויחן לשון יחיד כאיש אחד בלב אחד⁹. וי"ל שהשייכות ביניהם הוא, כי כשישראל שרויים באחדות מוחלטת אזי הם כלים ראויים להשכיח אחדותו ית' בעולם, ולא כשיש איזה פירוד וחילוק ביניהם, וע"ד שמצינו בנוגע לכללות ענין הברכות כמ"ש בסידור התפילה¹⁰ "ברכנו אבינו כולנו כאחד" שדוקא כשכולנו כאחד, אזי ברכנו אבינו ובאופן של "באור פניך", וכמ"ש בזהר¹¹ דקב"ה לא שריא באתר פגים. ולכן ענין האחדות מהוה נקודה הכרחית להיות כלי להשלים כוונת קבלת התורה ובריאת העולמות.

והנה, בעת מ"ת נתגלה הקב"ה אלינו בלשון יחיד דוקא "אנכי ה' אלקיך". וי"ל שבזה מרומז (לא רק שה' הוא אלוקיך כוחך וחיותך של כאו"א באופן פרטי, אלא) גם ענין הנ"ל להדגיש שכח העבודה דלעשות לו ית' דירה בתחתונים - דהיינו כוונת כל הבריאה - תלוי' באחדות ישראל כאיש אחד בלב אחד.

ובפרט לפי מה שמבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ¹² אשר פסוק הראשון דעשרת הדברות "אנכי הוי' אלוקיך" - שהיא המצוה להאמין שיש אלוקה - בה נכללת ג"כ במצוה זו האמונה באחדותו ית' "שאינו מורכב משני כחניות ח"ו" וכמ"ש הרמב"ם¹³ "אלוקה הזה אחד הוא", לכן מרומז בזה שהכלי לזה הוא לשון יחיד אחדות ישראל.

הנה, דבר גדול הוא אשר בעת מ"ת הוצרכה להיות האחדות ד"איש אחד בלב אחד" בכדי להשלים תכלית כל כוונת הבריאה להשכיח אחדותו ית' בעולם בדירה בתחתונים. דהיינו שמצד בנ"י וכפי שמתנהגים בינם לבין עצמם בין אדם לחבירו, מהוה הכנה הכי מתאימה לקבלת התורה ולעשות העבודה ד"עליונים ירדו לתחתונים ותחתונים יעלו לעליונים". ויש לבאר בעומק יותר מהות ענין מצוה זו דאהבת ישראל שכל עבודת בנ"י תלוי בה, ולפי זה יובן יותר שייכותו כהכנה למ"ת.

- ב -

ובאמת כשמעיינים היטב, לא רק בתורת החסידות, אלא גם בנגלה דתורה גמ', מדרשים והלכה נראה שהאמת כן הוא שמצות אהבת ישראל היא הכלי לכל התורה כולה, והדרך למלאות תכלית כוונת נתינתה, מתחיל מאימרת הלל הידוע אשר אהבת ישראל זהו כל התורה כולה, ועוד, וכדלהלן.

(9) ראה פרש"י על הפסוק.

(10) בברכת שים שלום.

(11) הובא בתניא פל"ב.

(12) דרך מצותיך מצות אחדות ה'.

(13) הלכות יסודי התורה פ"א ה"ו.

קודם נתחיל אכן באימרת הלל הנ"ל, בספר תניא קדישא בפרק המכונה "לב התניא" פרק ל"ב¹⁴ דמבואר שם גודל מצות אהבת ישראל והדרכים לקיימו באמת, ומביא מה דמסופר במס' שבת¹⁵ בהמעשה דהלל הזקן עם הגר שרצה להתגייר באמרו שמצוה זו דאהבת ישראל "זהו כל התורה כולה ואידך פירושא הוא". ומבאר כי כל התורה היא "להגביה ולהעלות הנפש על הגוף מעלה מעלה עד עיקרה ושרשה דכל עלמין . . ולמהוי אחד באחד דוקא ולא כשיש פירוד ח"ו".

וענין זה, הגבהת הנפש על הגוף מתבטא בעיקר ע"י קיום מצות ואהבת לרעך כמוך כי קיום מצוה זו שייכת דוקא ע"י שאינו מסתכל על הגוף, והחילוקים שבין אחד להשני, דמצד זה הרי לא יהי' שייך שיהי' אהבה "כמוך", אלא מסתכל הוא על הנשמה, ומצד הנשמות הרי "כולם מתאימות ואב אחד לכולנה", ולכן שייך שיהי' לכל או"א מישראל אהבה "כמוך" ממש, שלכן זהו כל התורה, ואידך פירושא הוא, שקיום שאר המצות ג"כ ענינם הוא להגביר ולהעלות הרוחני על הגשמי, הגברת הצורה על החומר, וזהו תכלית הכוונה דלעשות דירה לו ית' בתחתונים - עד אשר בכל דרכיך דעהו.

ולפי זה יובן בפשטות אשר לא רק שאהבת ישראל הוא כלי לברכה והמשכה, אלא הוא ההכנה הכי מתאימה בנפש האדם לקבל התורה. כי, זה שמתנהג באופן שמגבי' ומעלה הנפש על הגוף, זהו היסוד של כל התורה.

- ג -

והנה, כשנדקדק בלשון אדה"ז יש להבין כמה ענינים: אדה"ז כותב "והנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשם ומקורם באלוקים חיים בשגם שכולם מתאימות ואב אחד לכולנה . . מצד שרש נפשם בה' אחד", וצ"ל א) מדוע מוסיף גם בחי' "והרוח" באמרו "והנפש והרוח מי יודע". ב) ולאידך, מדוע אינו מוסיף בחי' הג' "הנשמה". ג) מהו כפל הלשון "גדולתן ומעלתן", וכן מהו כפל הלשון "שרשם ומקורם". ד) "שרשם ומקורם באלוקים חיים", למה אומרו בלשון רבים, אבל להלן כתב רק "שרש" בלשון יחיד.

דיוקים אלו הוסברו בדא"פ¹⁶ בספר ביאור התניא "הלקח והלבוש"¹⁷ ומבאר שם שיש רבבות מיני חילוקי מדרגות בנשמות גבוה על גבוה, אך כל חילוקי דרגות אלו

14) לקו"ש ח"ט ע' 156 הערה 23. ד"ה אני לדודי תשמ"ו (סה"מ מלוקט ח"א ע' תסח). שיחת ש"פ וארא תנש"א. ועוד.

15) לא, א.

16) ועי' בלקוטי לוי"צ על אתר לביאור באו"א.

17) מאת הרה"ח ר' אלכסנדר סענדער יודאסין ע"ה.

הם ע"י השתלשלות עולמות אבי"ע. אבל, שרש כל נר"נ נמשך ממוח העליון - חכמה עילאה - ושם אין חילוקי מדרגות. הנשמות כפי שהם בסדר השתלשלות נק' נפש ורוח, משא"כ בשרשם בחכמה דאצי' נק' נשמה. ולכן כשמדבר בחילוקי הדרגות (אלא שמי יודע גדולתן ומעלתן) אומר "והנפש והרוח" ואינו מוסיף בחי' הנשמה.

וכפל הלשון גדולתן ומעלתן: כי "גדולה" היא למעלה מ"מעלה", ובחי' הרוח היא למעלה מבחי' הנפש, והיינו אשר תיבת "גדולתן" נמשך על הרוח, ותיבת "מעלתן" נמשך על הנפש. והרמזו בלשון רבים "גדולתן ומעלתן" וכן "באלוקים חיים", כי בסדר השתלשלות היינו כפי שנמשך ע"י שם אלוקים - שהוא הצמצום דשם אלוקים שייך לסדר השתלשלות ובסדר השתלשלות יש חילוקי דרגות ולכן הוא בלשון רבים. אבל למעלה מסדר השתלשלות - בשרשם ומקורם - שהוא חכמה עילאה דאצי' אין שם חילוקי מדרגות ולכן כותב "שרש" - ושם אפילו דרגת הנפש הוא בה' אחד למעלה מכל ענין ההתחלקות.

היוצא מזה הוא דמצות אהבת ישראל ישנו בב' אופנים, א) ע"י חשבון דסדר השתלשלות - באלוקים חיים, לשון רבים - והוא ע"י ההתבוננות דמי יודע גדולתן ומעלתן, היא אהבה מצד חשבון בשייכות להזולת. ב) אבל, אהבה אמיתית הוא משום ד"אב אחד לכולנה" בשרש נפשם - ח"ע דאצי' - שהוא אהבה אמיתית דשם אין לו שום התחלקות כלל.

וזה מתאים עם הביאור שמבאר רבנו¹⁸ באריכות אופנים שונים באהבת ישראל, מיוסד על המחלוקת באיזה אופן אמרו ישראל שירה על הים ביחד עם משה רבנו, עיי"ש היטב, ואחד הנקודות המבוארות שם הוא:

בירושלמי¹⁹ מביא שכל ישראל הם גוף אחד, וכמשל מב' ידיים של גוף אחד, וכמו"כ הוא בכל ישראל, אברים מחולקים בגוף אחד. וע"ז מקשה רבנו דלכאורה ענין זה שישאל האם גוף אחד הוא דרגא נעלית יותר באחדות ישראל מכפי שמסביר אדה"ז שם שישאל נקראו אחים, אבל מ"מ הם גופים מחולקים. וא"כ יל"ע מדוע לא הביא אדה"ז האופן היותר נעלה. ומתרץ שזה שנקראו אחים אינו הסבר על מהות ודרגת האהבה, אלא שזה שהם אחים הוא הוכחה לכך ש"אב אחד לכולנה", דזה מה שעושה אותם לאחים - והאחדות עצמה הוא מצד שרש נפשם בה' אחד - באחדות מצד דרגא זו היא "אחדות מוחלטת" למעלה מעלה לא רק מאחים שהם גופים מחולקים, אלא למעלה גם מאחדות האברים בגוף אחד, שהאברים מ"מ שונים הם זמ"ז, אבל כפי שהנשמות מושרשות בה' אחד, פשוט בתכלית הפשיטות,

(18) לקו"ש חל"א שיחה א' לפרשת בשלח.

(19) נדרים פ"ט ה"ד.

למעלה מכל התחלקות, חלק אלוך' ממעל ממש²⁰ ה"ה נקודה אחת למעלה מגדר התחלקות לגמרי.

היוצא מכל הנ"ל הוא שיש ב' דרגות בהחשבון דהתאחדות ישראל א) יש דרגא שבו כל ישראל הם במצב של פירוד חיצוני, וגם במצב כזה ע"י ההתבוננות יכולים להגיע לאהבה זה לזה, או מכיון שכולם מתאימות והם כאחים ממש, או יתירה מזו כאיברים בגוף אחד. ב) דרגא נעלית יותר איך שהנשמה היא בשרש נפשם בה' אחד ואין שם כל פירוד ואב אחד לכולנה.

- ד -

ומצינו גם בעוד כמה נקודות בנגלה דתורה קשר הדוק ושייכות מיוחדת בין מצות אהבת ישראל וקבלת התורה. ידוע אשר בעת מ"ת באו כלל ישראל לכלל גירות, וכו"כ הלכות ועניני גירות לומדים מבנ"י במעמד הר סיני. ישראל באו לכלל גירות בקבלת המצות קרבן, מילה, טבילה במקוה, וכמו"כ לדורות כל גר צריך להנ"ל להתקבל כגר צדק.

והנה, איתא בגמ' בימות²¹: ת"ר גר שבא להתגייר אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים דחופים סחופים ומטורפין ויסורים באין עליהם. אם אומר יודע אני ואיני כדאי מקבלין אותו מיד ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר שני, עכ"ל הגמ'. ורואים מזה שהגמ' נקטה (רוב) הדוגמאות של מצוות שמבטאים ענין של אהבת ישראל. וגם בזה מתבטא אשר לקבלת הגר כמו לקבלת התורה מוכרח הענין של אהבת ישראל.

וכן רואים גם ממה דאיתא בב"מ²²: "והודעת להם הדרך" זו גמ"ח. דהיינו אשר דרכה של תורה "הדרך" (סתם, בה"א הידיעה) היא עם גמ"ח.

בדומה לזה מוצאים ג"כ אשר יש מנהג בכו"כ קהילות בישראל לקרות מגילת רות בחג השבועות (ומנהג חב"ד הוא לומר כל ספר רות בתוך ה"תיקון ליל שבועות"). והטעם על זה שקוראים מגילת רות²³ הוא משום דאיתא ברות רבה²⁴: "אמר ר' זעירא מגילה זו אין בה לא טומאה ולא טהרה ולא איסור ולא היתר ולמה נכתבה ללמדך כמה שכר טוב לגומלי חסדים". בספר רות מודגשת כו"כ פעמים

(20) תניא רפ"ב.

(21) מז, א.

(22) ל, ב.

(23) נוסף על ענינה העיקרית של רות אשר באתה להתגייר כמו כל ישראל בזמן מ"ת כנ"ל.

(24) פ"ב, יד.

דוגמאות על מדת החסד, של רות, נעמי, בועז וכו' וכו', ולפי דברי המדרש זהו תוכן העיקרי של מגילת רות. וא"כ גם בקריאת מגילת רות בשבועות מודגש הקשר החזק שבין מצות אהבת ישראל לקבלת התורה.

- ה -

והנה, הביאור ע"פ נגלה בגודל העניין ובהכרח למצות אהבת ישראל יש לפרש ככמה אופנים: א) הפירוש הפשוט בדברי הלל הידועים "מה דעלך סני לחברך לא תעביד" נראה כפשוטו שהיסוד הוא הזולת, שלא לעשות רעה להזולת. וי"ל שמה שאומר "דעלך סני" אינו רק הגדרה מה לא לעשות לשני, אלא גם הטעם מדוע לא לעשות זאת, וכדברי המדרש הידועים, דאיתא במדרש²⁵ על הפסוק "כי בגלל הדבר הזה" מצות גמ"ח, ומבאר בזה המדרש "בגלל מלשון גלגל החוזר בעולם היום השני הוא עני ומי יודע מה שיהי' למחר ושמא אתה נעשה עני ח"ו. וי"ל שזהו הפירוש ד"עלך סני". כלומר בגלל שזה "עלך סני", לכן אל תעשה זאת לחברך, כי מי יודע מה יהי' מחר וכו'.

ב) יש לבאר ע"פ מה שמבאר הרמב"ם²⁶ שמצווים אנו ללכת בדרכים אלו (של דעות בינונית) משום שהם הדרכים הטובים והישרים שנאמר²⁷ והלכת בדרכיו, מה הוא נקרא חנון אף אתה הי' חנון, מה הוא רחום אף אתה רחום, מה הוא נקרא קדוש אף אתה הי' קדוש, וחייב אדם להנהיג את עצמו בהם להדמות אליו כפי כחו, ולפי זה היסוד של אהבת ישראל הוא לא הזולת, אלא היסוד הוא הקב"ה, להידמות אליו.

ואולי י"ל שב' ביאורים אלו מתאימים עם ב' האופנים שנתבאר לעיל (בס"ג) ע"פ פנימיות הענינים: והיינו שבקיום המצות בין אדם לחבירו יש שני חשבונות ודרכים: א) יש דרגא של "דעלך סני לחברך לא תעביד", בדרגא זו יש חשבון של גופות נפרדים או עכ"פ אברים נפרדים, דישנו "עלך" וישנו "חברך" ומקיים המצוה משום דעלך סני. היינו שמדגישים החשבון דמה דעלך סני - זהו החשבון של סדר השתלשלות, זהו ע"ד אופן הא' הנ"ל אהבת ישראל כפי שהוא מצד סדר השתלשלות, ואז המצוה הוא ע"פ החשבון של סדר השתלשלות.

ב) לפי הרמב"ם הנ"ל שקיום המצוה היא משום להידמות אליו ית', שבזה אין הדגשה שיש ב' אנשים נפרדים אלא ההדגשה הוא על הקב"ה, וזה מתאים עם אופן הב' הנ"ל שבזה אין שום חשבון של סדר השתלשלות אלא כנ"ל בלשון התניא ששרשם בה' אחד ואין שם שום התחלקות, מה הוא קדוש אף אתה וכו'.

(25) ויק"ר פל"ד, ג. ועייג"כ שבת קנא, ב.

(26) הלכות דעות פ"א ה"ה-ו'.

(27) תבא כח, ט.

[ואולי יש להסביר החילוק בין ב' דרגות אלו, אשר מצד דרגא דעלך סני לחברך לא תעביד, חשבון דטו"ד, מצות אהבת ישראל תלוי' בהשני בהזולת, ומקבל המתנה, הוא כמו החפצא דלולב אשר בו מקיימים המצוה, וחשבוננו הוא משום גלגל החזור בעולם, מצד דרגת הנבראים. אבל דרגא הנעלית הוא להידמות לבוראו מה הוא . . אף אתה . . דהיינו שאינו בא בחשבון מה יגיע לו בקיום המצוה דוהו חסד של אמת, אלא שהוא רוצה רק (כלשון אדה"ז²⁸) "דיך אליין" להידמות אליו ית' שהוא רואה עצמו, וכל ישראל בשרשם בה' אחד.]

וראה זה פלא אשר בפרשת אמור²⁹ בפרשת המועדים כאשר התורה מגלה לנו חיובי עבודת כל חג וחג ובסיום עבודת חג השבועות אומרת התורה מצות פאת השדה ולקט קצירך. התורה מדגישה לנו מצות גמ"ח דוקא בפרשת מ"ת, דהיינו הך, כל התורה כולה היא להגבי' הנפש על הגוף ובקיום המצות אלו, מכינים את עצמנו לקבל התורה ולהשלים כוונת הבריאה לגלות אחדותו ית' בעולם, כנ"ל.

ולסיום נוסיף מה שאמר כ"ק אדמו"ר נשי"ד³⁰ בשם הרב לוי"צ מברדיטשוב בפירוש המשנה³¹ כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה, דהמלאכה היינו העבודה דאהבת ישראל שהיא מוכרחת לקבלת התורה ולקיום המצות אשר בלי זה התורה בטלה ח"ו.

יה"ר שנזכה להשכין שלום ואחוה בינינו כפי רצונו ה' וכפי שיעור ע"כ - פעמים רבות עד אין מספר - רבינו נשיאנו, ונזכה לגילוי וקיום היעוד של ונתתי שלום בארץ.



28) הובא בשרש מצות התפילה (לכ"ק אדמו"ר הצ"צ) פ"מ (קלח, א).

29) כג, כב.

30) נדפס בלקו"ש ח"א ע' 260.

31) אבות פ"ב מ"ב.

בענין ב' קדושות על כוס א' בשבע ברכות

הרב אהרן שיחי' זאלצמאן

ראש כולל בקהילת ערוגת הבושם

בריש פ' ערבי פסחים גרסי¹ תנו רבנן בני חבורה שהיו מסובין וקדש עליהן היום מביאין לו כוס של יין ואומר עליו קדושת היום ושני אומר עליו ברכת המזון דברי רבי יהודה ר' יוסי אומר אוכל והולך עד שתחשך גמרו כוס ראשון מברך עליו ברכת המזון והשני אומר עליו קדושת היום אמאי ונימרינהו לתרוייהו אחדא כסא אמר רב הונא אמר רב ששת אין אומרים שתי קדושות על כוס אחד מאי טעמא אמר רב נחמן בר יצחק לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות ע"כ.

ובהמשך הסוגיא הקשה הגמ' מהא דאומרים קידוש והבדלה ביחד ביו"ט שחל להיות במוצ"ש בנוסח יקנה"ז, וסיים בזה"ל "אלא הבדלה וקידוש חדא מילתא היא (תרוייהו משום קדושת ימים טובים נינהו ובהבדלה עצמה הוא מזכיר קדושת יו"ט דהמבדיל בין קדש לקדש מברך. רשב"ם) ברכת המזון וקידוש תרי מילי נינהו" עכ"ל.

ובתוס'² כתב בזה"ל "ויש נוהגין בחופה מטעם זה שלא לומר שבע ברכות על כוס ברכת המזון אלא מביאין כוס אחר ואין מברכין על השני בפה"ג כיון שכבר בירך על כוס ברכת המזון כי אין נכון לברך פעמים אך רבינו משולם היה אומר הכל על כוס אחד דלא דמי לברכת המזון וקידוש דתרי מילי נינהו כדאמרי' בסמוך אבל הכא חדא מלתא היא דברכת המזון גורם לברכת נישואין כו" עכ"ל.

וצלה"ב במאי פליגי הדעה קמייתא בתוס' (ובמ"א נראה שהוא דעת ר"ת, עי' הגהות מיימוניות פ"ב מהל' ברכות אות ה') דס"ל דיש כאן משום אין עושין מצות חבילות חבילות לדעת רבינו משולם המדמהו לקידוש דיקנה"ז.

ונראה ליישב ע"פ הקדמה ביסוד דין אמירת שבע ברכות בסעודת החופה (ובהמשך ז' ימי המשתה), דהנה במס' כתובות³ איתא ת"ר מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה אמר רב יהודה והוא שבאו (אל המשתה. רש"י) פנים חדשות (בכל יום שלא היו שם אתמול. רש"י). ובתוס'⁴ כתב בזה"ל: "אור"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילים השמחה יותר ושבת דחשבינן פנים

(1) קב, א-ב.

(2) שם ע"ב ד"ה שאין אומרים.

(3) ז, ב.

(4) שם ד"ה והוא שבאו פ"ח.

חדשות דאמרינן באגדה מזמור שיר ליום השבת אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן נאמר שירה התם נמי מרבין לכבוד השבת בשמחה ובסעודה" (עכ"ל תוס').

נמצינו למדים דגדר הענין דפנים חדשות לפי דעת התוס' הוא משום ריבוי השמחה, דכיון דנתרבה השמחה ג"כ בעינן למימר ברכת חתנים (פי' כל השבע ברכות כמבואר שם, ועי' להלן⁵ דאם לא באו פ"ח נדון רק כמו אפוישי שמחה בעלמא ומברכינן אשר ברא). ומשו"ה יובן המשך דברי התוס' (וכן אומרים שכלל הוא בדברי התוס' בחד ד"ה שיש להם המשך ואם היו ב' דברים בעלמא היו נתחלקים לב' ד"ה) דיכולים להחשיב אף שבת קודש לפנים חדשות, כיון שמרבים בשמחה לכבוד השבת קודש. ודייק הב"ח⁶ דמדברי התוס' הנ"ל בענין שבת נמצינו למדים דאי"צ שיאכל הפנים חדשות בסעודה, כמו שאין אכילה לש"ק, רק שמרבים בשבילו (וזה מקור לפסקו של הרמב"ן המובא בר"ן, כתובות⁷ מדפי הרי"ף).

ויותר מזה יש לראות מדברי הב"ח שהביא דברי ר"ת⁸ בזה"ל פ"ח קרוי אדם חשוב שהוא כבוד החתן ודרך להרבות בשבילם כו' ע"כ, ומדייק הב"ח מדכתב ודרך להרבות בשבילם (ולא כתב שמרבים בשבילם, כמו דאיתא בתוס' דילן) משמע דאפי' אם לא הרבו שום דבר בפועל, מ"מ כיון שראוי לאותו כבוד נחשב כפ"ח שיש כאן ריבוי בשמחה. זאת ועוד אחרת, שהוסיף לבאר (ע"פ דברי הג"מ הנ"ל, וגם ע"פ דברי הר"ן בשם התוס') דאי"צ לפ"ח בכל סעודה, אלא כיון שבאו פ"ח בלילה מברכין ג"כ ביום שלאחריו. ושוב הוסיף הב"ח לבאר דעפ"ז יתכן דלא בעינן אפי' להיות שם סעודה, דהלא הביאו הראשונים (עי' ר"ן שם וע"ע רא"ש פ"א דכתובות סי"ג) מנהג שנהגו בזמן הגאונים להתאסף בבית החתן ביום הש"ק שבתוך ימי המשתה ושם ברכו ברכת חתנים אפי' בלא סעודה, והובא שם בשם הרה"ג דאינו מנהג יפה אך מ"מ אין איסור בדבר. וכתב הב"ח דלפי הנ"ל יובן שפיר, דבודאי אין הסעודה מעכבת (ולכן אין איסור בדבר), איברא דמ"מ ראוי יותר להמתין לברך עד אחר הסעודה שאז בודאי יהא יותר שמחה.

אך דרך אחרת בכל הנ"ל יראה בדעת הרמב"ם, שכתב בפ"ב מהל' ברכות הל' ט'-י' וז"ל: "ט' [בית חתנים מברכין ברכת חתנים אחר ארבע ברכות אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלים שם כו' י'] ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין, בד"א כשהיו האוכלין הם שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין

(5) ח, א.

(6) אה"ע סי' ס"ב.

(7) ב, ב.

(8) המובאים במדכי מס' כתובות סי' קל"ג.

בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר ברכת מזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המנין" עכ"ל [בנוסחאות המודפסים של הרמב"ם הובאו כאן בהל' י"א נוסח השבע ברכות, ובכמה כת"י אין מקומם כאן רק בפ"י מהל' אישות].

מדברי הרמב"ם נראה שחולק הוא על כמה מהפסקים דלעיל. ראשית כל, מהא דסידר הרמב"ם הלכות הללו בתוך הלכות ברהמ"ז (וכידוע דיכולים לדייק טעמא בהא דהכניס הרמב"ם איזה הלכה בספר מסויים) ולא בהלכות אישות בעסקו בסדר החתונה וז' ימי המשתה (וכמו שעשו הטושו"ע שכללו כל הדינים הללו באה"ע סי' ס"ב, ולא באו"ח בהל' ברהמ"ז), וגם מהא דדייק שברכת חתנים נאמר אחר ארבע ברכות אלו (פי' ברהמ"ז), נראה מוכח דאינו מסכים שיש רשות לברך בלי סעודה (דלא כדיוק הב"ח האחרונה הנ"ל), ועוד מדוייק בלשונו שיש להחשיב פנים חדשות רק אלו האוכלין בסעודה.

וגם לא הזכיר הרמב"ם כלום מכל הדיון הנ"ל בענין הא דבעינן אדם חשוב שראוי להרבות בשמחה (או שמרבים בשמחה) בשבילו, וגם הא דאיתא במדרש ששבת נחשב כמו פנים חדשות, ומזה נראה פשוט לדעתו דין פ"ח אינו תלוי כלל בדין ריבוי שמחה, אלא הטעם כמו שמפורש בדבריו שמאחר שהאוכלין בסעודה עדיין לא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין כו' מברכין בשבילם, ולכן אפי' בא אדם שפל שאין מרבים בשבילו הלא צריך הוא לצאת ידי חובתו ברהמ"ז ג"כ וצריכים לברך ז' ברכות בשבילו, אך לאידך גיסא אפי' בא אדם מכובד (או סעודת שבת קודש) והרבו בשבילו אלא שלא אכל ונמצא שאין עליו חובת ברהמ"ז אין שום מקום לברך שבע ברכות רק אשר ברא.

וע"פ כל הנ"ל הי' נראה דיש לבאר דעת רבינו משולם יתכן דס"ל כדעת הרמב"ם, דלפי דעתו שייך לומר דהכא חדא מלתא היא דברהמ"ז גורם לברכת נישואין, משא"כ הדעה הראשונה בתוס' ס"ל כשיטת התוס' במס' כתובות (ובפרט שיש מביאים דברים אלו בשם ר"ת, ואיהו ס"ל כדעת התוס' שם כמובא בב"ח הנ"ל בשם המרדכי) דביסוד אין קשר בין ברהמ"ז לז' ברכות, רק דמאחר והיות הסעודה זמן רבוי השמחה משו"ה קבעו השבע ברכות שם (ומאחר דב' מצוות הן שוב אין עושין מצוות חבילות חבילות).

אך בהמשך דברי תוס' הנ"ל כתב בזה"ל: "וברכת אירוסין ונישואין נהגו לומר על שתי כוסות וטעמא דרגילים זה בלא זה כדאמר בכתובות מברכין ברכת האירוסין בבית אירוסין וברכת חתנים בבית חתנים ועוד דנהגו לקרות כתובה בינתים והוי הפסק ולכן מתכוונים ולכן צריך ב' כוסות" עכ"ל.

ולפי הנ"ל, דברי תוס' הללו אתיין שפיר בין לרבינו משולם ובין לרבינו תם, אלא דהמעין בדברי הרא"ש (מס' פסחים פ"י סי' ח') יראה דאף בזה פליג רבינו משולם,

וז"ל וברכת אירוסין ונשואין הנהיג רבינו משולם לעשות על כוס א' ולא דמי להא דאמר דברכת המזון וקידוש תרתי מילי נינהו דהתם זה בא אחר הסעודה וזה בא לקדש היום ור"ת או' שצריך ב' כוסות כו' עיי"ש שהמשיך כדברי התוס' הנ"ל [וע"ע בהג' מיימוניות (פ"ג מהל' אישות אות ס')] דגם הוא הזכיר דבזה פליגי רבינו משולם ור"ת, וסיים וכמחלקותם בזה כך נחלקו בברכת המזון ושבע ברכות, משמע דפליגי ביסוד דין אין עושיין מצות חבילות חבילות].

והנה, מפשטות דברי רבינו משולם בזה הי' נראה דשיטה אחרת יש לו בענין הא הבדלה וקידוש חדא מילתא היא ברכת המזון וקידוש תרי מילי נינהו. דלעיל הבאנו פירוש הרשב"ם, דס"ל דכוונת הגמ' דיש בזה מעלה בקידוש דיקנה"ז דשם תרוייהו משום קדושת י"ט נינהו שהרי אומר המבדיל בין קדש לקדש. אך י"ל דדעת רבינו משולם הוא להיפך, דכוונת הגמ' דיש חסרון מיוחד בבהמ"ז וקידוש (דענינם הם כמו סתירה, סיום הסעודה דאתמול והתחלת היום דהשתא), וכל שאינם סותרים זא"ז לל"ב [וע"ע בפ"י ר"ח שם דכתב וז"ל ופי' קידוש היום והבדלה תרוייהו קודם אכילה הן קידוש וברהמ"ז הקידוש קודם אכילה ובהמ"ז אחר הסעודה לפיכך ב' קדושות הן עכ"ל].

[וי"ל דיש בזה עוד נ"מ, עפ"מ"ש מג"א (או"ח סי' רצ"ט סק"י) וז"ל כתב בשל"ה ה' ר"ה מי שמתענה ב' ימים וב' לילות קודם ר"ה מבדיל מוצאי יום ב' ואם חל ר"ה ביום ג' אין להמתין עד ליל ג' דא"כ יצטרך להבדיל יקה"ז ויהיה מילתא דתמיה. ול"נ דאם אירע שהמתין לא יאמר קידוש והבדלה על כוס א' דהא אמרי' בפסחים דף ק"ב דא"א ב' קדושות על כוס א' אלא קדושה והבדלה משום דחדא מלתא היא ופירש רש"י דתרוייהו משום קדושת יו"ט נינהו ובהבדלה עצמה הוא מזכיר קדושת יו"ט דהמבדיל בין קודש לקודש הוא מברך עכ"ל וכ"כ הרשב"ם אבל הבדלה דחול אין לה ענין כו' עיי"ש שהאריך דצריך לקדש ולהבדיל על ב' כוסות, ועי' שו"ע אדמוה"ז שם סע' י"א-י"ב. אך כל הנ"ל מיוסד על פי' הרשב"ם הנ"ל, אך אפש"ל דלדעת רבינו משולם שפיר דמי לסדרם על כוס א' (כיון דצריך להבדיל ג"כ דוקא קודם אכילה כמבואר שם).]

ולפי הנ"ל אין שום צורך לומר דרבינו משולם אינו מודה לשיטת התוס' הנ"ל ביסוד דין שבע ברכות (דאינו תלוי בחיוב ברהמ"ז רק משום שמחה), וכן נראה ברור מתוך דברי הבעל העיטור⁹ וז"ל: "א"ר יצחק אר"י מברכין ברכת חתנים בבית חתנים וחתנים מן המנין. ומסתברא כל שעתא דאיכא סעודתא ואית בה י' משמחין ומזכירין ומברכין. והאי דנהגו לברוכי בשבת כי נפקי מבי כנישתא משום דכ"ע מחייבי בשמחת חתן ומפקי לכלתי' ומברכין כדאיתא בירושלמי לעיל סבר ר' ירמיה

(9) ח"ב, ד' סה, ב-ג.

למימר מפקין כלתא כל ז' ש"מ כל היכי דמפקין כלתא מברכין ואע"ג דמפקין נמי באפוקי שבתא כיון דנהגו בצפרא מברכין תו ל"צ ומנהגא לברוכי ז' ברכות לבהדי בהמ"ז. ע"כ. הרי מבואר מתוך דבריו דס"ל דלא נתקנו הברכות משום דהוה חלק מברהמ"ז בעצם, דתלה הדבר בשעת שמחה וגם הזכיר רק מנהגא לחבר שבע ברכות לברהמ"ז.

אך המשיך דבריו וז"ל: "ומחדש [הנהיגו] לברוכי אתרי כסי והאי דאמרינן בע"פ אין אומרים שתי קדושות על כוס א' וקאמר התם קדושי ואבדלתא חדא מילתא היא בהמ"ז וקדוש תרתי מילי נינהו ומדמי לה לבהמ"ז וקידושי ולא היא משום דקדושי מקמי סעודתא ובהמ"ז אחר סעודתא קרי לה ב' קדושות אבל בהמ"ז וז' ברכות תרווייהו בתר סעודתא אתו ודמו לקדושי ואבדלתא דמקמי סעודתא אתו וחדא מילתא נינהו דאי תרתי מילי נינהו ליעבדו בתרתי כסי כדעבדינן לבהמ"ז ושותיהו ה"נ לישתו לכסא דברכתא והדר לייתי אחרינא לז' ברכות ואינהו לא עבדי הכי אלא שבקו לכסא דברכתא ויהבו לאחרינא ולא מילתא היא ואין לשנות המנהג ומנהג שיבושא הנהיגו המנהג עכ"ל.

אכן, ראה ראיתי להראבי"ה (מס' פסחים סי' תקי"ב) דגם הוא פירש הגמ' כדעת ר"ח ובעל העיטור, אך מ"מ סיים "וברכת אירוסין ונשואין נמי תרי מילי נינהו" עכ"ל [ובאמת בתוס' דילן לא הזכיר דרבינו משולם פליג בהא, דהיינו דאין הכרח משום שיטתו לענין בהמ"ז לענין ברכת אירוסין וברכת נישואין]. וכן נראה דעת המחבר בשו"ע¹⁰ דכתב בזה"ל: "י"א שאין לומר ז' ברכות על כוס בהמ"ז אלא מביא כוס אחר ואומר עליו ז' ברכות וחוזר ולוקח כוס של בהמ"ז ואומר עליו בפה"ג וי"א שא"צ אלא על כוס של בהמ"ז מברך ז' ברכות וכן פשט המנהג וברכת אירוסין וברכת חתנים אומרים אותה על ב' כוסות אפי' מקדש בשעת החופה" עכ"ל, הרי שפסק העיקר כדעת רבינו משולם לגבי בהמ"ז ולא פסק כוותי' לגבי ברכת אירוסין וברכת חתנים.

ויש לבאר זה ע"פ מש"כ הרמב"ם וז"ל: (פ"ג מהל' אישות הכ"ג-הכ"ד) "כ"ג] כל המקדש אשה בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקידושין כו' [כ"ד] כיצד מברך בא"י אמ"ה אק"ב והבדילנו מן העריות כו' זו היא ברכת אירוסין ונהגו העם להסדיר ברכה זו על כוס של יין או של שכר ואם יש שם יין מברך על היין תחילה ואח"כ מברך ברכת אירוסין ואח"כ מקדשה ואם אין לו יין או שכר מברך אותה בפנ"ע" עכ"ל, ודבריו הנ"ל הובאו בשו"ע¹¹. ואילו להלן (שם פ"י ה"ג-ה"ד) כתב הרמב"ם וז"ל: "ג'] וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין והן

(10) אה"ע סי' ס"ב ס"ט.

(11) אה"ע סי' ל"ד ס"ב.

שש ברכות ואלו הן כו' [ד'] ואם יהיה שם יין מביא כוס של יין ומברך על היין תחלה ומסדר את כולן על הכוס ונמצא מברך שבע ברכות כו"ל, ובשו"ע¹² הביא דברי הרמב"ם והוסיף וז"ל: "ואם אין יין מצוי מברך על השכר" עכ"ל, ולא הזכיר שם דאם אין שם יין דיברך שש ברכות בפנ"ע. ועי' חלקת מחוקק¹³ דאם אין שם אפי' שכר כתבו הרא"ש והטור בשם רבינו נסים גאון דא"ל לברך בלי כוס, ותמה עליהם דאין מקור לזה בש"ס, וכתב בשם המ"מ דאין כן דעת הרמב"ם אלא דאינו מעכב, אך עי' ב"ש¹⁴ דלא קאי המ"מ על האי דינא וי"ל דלדעת הרמב"ם שפיר מעכב. ועי' אוצר הפוסקים¹⁵ שהרבה מפרשים הביאו מקורות בדברי הגאונים להא דכוס מעכב, ושכן יש ללמוד מזה"ק [ח"ב ד' קס"ט ע"ב] ומש"ס ירושלמי [מס' סוטה פ"ח ה"ה] וממס' סופרים [פי"ט הי"א] עיי"ש.

וא"כ יתכן ליישב דעת הראב"ה דס"ל דאע"ג דס"ל דהא דאין עושין מצות חבילות חבילות קאי רק היכא דסתרי אהדדי, מ"מ מאחר דבעינן כוס לברכת נישואין מעיקר הדין ואילו כסא דברכת אירוסין הוי מנהגא בעלמא, לכן יתכן דצריך להחשיבן לב' עניינין שונים ולקבעם על ב' כוסות [ואי נחית רבינו משולם לחלוקי בהכי י"ל דיסבור דאף של ברכת נישואין מנהגא בעלמא כדעת כמה מהמפרשים]. וכן יתכן לבאר דעת השו"ע ג"כ לפי הבנת המפרשים דדעתו דס"ל דכוס מעכב לברכת נישואין כדעת הב"ש ודעימי', אך אם נפרש דעתו כדעת החל"מ ודעימי' לכאו' יש לנו לחזור לדרך הראשון שהבאנו לעיל ולפרש דדעתו מעיקר הדין כדעת הרמב"ם בהבנת יסוד ז' ברכות בברכת המזון (והמעייין הדק היטיב בלשונו בכל המשך הסימן יראה דיתכן דהכי ס"ל, ואכמ"ל) ומשו"ה סגי בחד כסא, ולעולם ס"ל כדעת הרשב"ם בסוגיין ולכן בבר' אירוסין ובר' נישואין בעינן תרי כסי.

סוף דבר הכל נשמע, נמצינו דלדעת רבינו תם (הדעה ראשונה בתוס') בעינן תרי כסי לברכת אירוסין וברכת נישואין וגם לבהמ"ז ושבע ברכות (והכי נהגינן יוצאי מדינות אשכנז, כמ"ש הרמ"א אה"ע סי' ס"ב ס"ט), וזהו מובן לפי הבנת הרשב"ם בסוגיין ודעת התוס' בכתובות. לדעת רבינו משולם (המובא בתוס'), סגי בחד כוס לבהמ"ז ושבע ברכות, ודעת המחבר בשו"ע (שם) כוותי'. ודעתו בזה יכולין להבין ע"פ מח' הרמב"ם ותוס' ביסוד דין שבע ברכות בשבעת ימי המשתה (ובאמת יתכן דע"ז מיוסד פסקיו של המחבר כאן), אכן רבינו משולם עצמו (כמובא ברא"ש והג' מיי' בשמו) פליג אף לענין ברכת אירוסין ונישואין, וזה צריך לפרש משום דדרך אחרת יש לו בהבנת סוגיין (כדעת ר"ח). אכן, אף אם נפרש הסוגיא כמו ר"ח מ"מ

(12) שם סי' ס"ב ס"א.

(13) שם סק"א.

(14) שם סק"ב.

(15) שם ס"ק ד' אות א'.

אין הכרח לפסוק כרבינו משולם בברכת אירוסין ונישואין (וכ"ה דעת הראב"ה, ויתכן דאף המחבר מודה בזה), דיתכן דיש לחלק ביניהם דכוס של ברכת אירוסין הוי מנהגא ושל ברכת נישואין הוי לעיכובא ומשו"ה שפיר ב' קדושות נינהו לב' הפירושים.



מחלוקת רש"י ותוספות בהלימוד ד'תשביתו'

הת' חיים שניאור זלמן שיחי' פרוס
תלמיד בישיבה

- א -

איתא במכילתין כשהגמרא דנה אודות תקנת וזמן בדיקת חמץ¹: "והשתא דקיי"ל דלכו"ע אור אורתא הוא, מכדי בין לר' יהודה ובין לר' מאיר אינו אסור אלא משש שעות ולמעלה", ופירש"י ("ד"ה בין לר"מ ובין לר"י): "דאפליגו במתניתין בהרחקה דעבוד רבנן לאורייתא חמץ אינו אסור מן התורה בבל יראה ובאכילה אלא משש שעות (היינו) משעברו שש שעות כדיליף לקמן מן אך חלק ומן לא תשחט על חמץ". עכ"ל. ופשטות דברי רש"י נראים שבי"ד בחצות מתחיל האיסור ב"י וב"י (וכן דייק הצ"ח מדברי רש"י לקמן בדף ו'), וכן מתחיל אז איסור אכילה. וע"ז מקשה הגמרא: "ונבדוק בשית". ופירש"י: "נבדוק חמץ בתחילת שש וקודם איסורו יבערנו למה לי לאקדומי כולי האי". ע"כ הנוגע לענינו.

ובדברי רש"י צריך ביאור:

(א) לכאורה לימוד הגמרא לקמן מאך חלק הוא בפשטות רק על זמן מצות עשה דתשביתו, ומה שייכות יש בין מ"ע זה דתשביתו לאיסור דב"י ולאיסור אכילה².

(ב) לקמן³ מובא בגמרא שיטת ר' יהודה שחמץ אסור באכילה בערב פסח מו' שעות, מפסוק "לא תאכל עליו חמץ", וא"כ מפורש בגמרא המקור לר"י לאיסור אכילה, ואיך פרש"י כאן ש(בין לר"מ ובין) לר"י (גם) האיסור אכילה נלמד מהפסוק "אך . . תשביתו", ומהפסוק "לא תשחט וכו'".

- ב -

ולבאר זה נראה להקדים עוד דיוקים בדברי רש"י בסוגיין לקמן⁴ בנוגע לאיסור חמץ, ולפי מה שיתבאר שם יבואר גם דברי רש"י בסוגייתנו, וכדלהלן.

וז"ל הגמ': "תנן התם: ר"מ אומר אוכלין כל חמש, ושורפין בתחלת שש (ולא ימתין עד תחלת שבע שאז הוא זמן האיסור דאורייתא, לפי שאדם עשוי לטעות בין שעה לחברתה, ויבוא לעבור על איסור תורה). רבי יהודה אומר: אוכלין כל ד'

(1) ד, א.

(2) וגם יש להבין למה מביא רש"י ב' לימודים לדינים אלו ואינו מסתפק עם אחד מהם.

(3) דף כח, ב.

(4) ד, ב.

(דאדם עשוי לטעות אפי' יותר משעה לחברתה, ולכן צריך להתרחק מהעבירה יותר, ולהקדים סוף זמן אכילה עד סוף ארבע), ותולין (לא אוכלין ולא שורפין. כלומר אין צריך לשרוף, אבל מאכיל הוא לבהמתו כל חמץ) כל חמש, ושורפן בתחילת שש. דכ"ע מיהא חמץ מו' שעות ולמעלה אסור, (ומקשה הגמ' מנלן". ובביאור שאלת הגמ' הובא בראשונים בשם רש"י⁵ (דקושית הגמרא היא דוקא) "לר' מאיר. דהא לר' יהודה מפיק טעמי' בפרק כל שעה מלא תאכל עליו חמץ".

ומתרת הגמרא: "אמר אביי תרי קראי כתיבי, כתיב "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", וכתב "אך ביום הראשון תשביתו", הא כיצד לרבות י"ד לביעור". ופירש"י בביאור דברי אביי: דקשיא לי' דלכאורה ב' פסוקים אלו סתרי אהדדי, דמפסוק "שבעת ימים וגו'" משמע דאיסור זה נוהג כל שבעת הימים (היינו ימים שלימים) ומיד בכניסתו חל איסור זה, ומפסוק "ביום הראשון תשביתו" משמע שבאמצע של יום הראשון ישבית את חמצו, וא"כ נמצא ששהה בו (בחמצו) שעה אחת אחר כניסתו, שהוא אחר זמן איסורו. וע"ז מתרץ אביי סתירת הכתובים (ועי"ז מנלן שאיסורו בשש שעות בי"ד) "לרבות י"ד לביעור": "דעל כרחק האי הראשון, ראשון קודם לכל ז' קאמר, דהיינו י"ד".

ודברי רש"י צריכים ביאור: א) באם שאלת הגמרא היתה, מנלן שיש איסור אכילה בו' שעות, כמו שנראה מהא שאמרינן שאין הקושיא לר"י, כי לר"י יש מקור להלן לאיסור אכילה, א"כ איך מתורצת שאלה זו, והרי תירוצו של אביי הוא רק מקור שהחיוב השבתה מתחילה בו' שעות, ובאם השאלה הוא על החיוב השבתה, א"כ מדוע אין הקושיא לר"י, והרי מה מצינו לר"י הוא רק פסוק על איסור אכילה, ולא על חיוב השבתה. (והנה יש שפירשו ברש"י ע"פ דברי המלחמות⁶ שאין לך דבר שצריך השבתה ובאותו זמן מותר באכילה, וכמו"כ כאן, השאלה היא אכן על האיסור אכילה, ומ"מ המקור לחיוב השבתה מתורצת שאלה זו, כי אין לך דבר שצריך השבתה ובאותו זמן יהי' מותר באכילה. אמנם אפילו באם אפשר לבאר כן תירוץ הגמרא, מ"מ בפשטות בשאלת הגמרא הרבה יותר פשוט לפרש שמקשה מנלן שיש חיוב השבתה, והוא שאלה לכו"ע, בין לר"מ ובין לר"י, וזה יתאים הרבה יותר "גלאטיק" עם תירוץ הגמרא. ועוד שאין תירוץ זה נראה מפשטות לשון הגמ' שחסר נקודה עיקרית בביאור תירוץ הגמרא).

ב) כמו שהקשו התוספות⁷, איך תירץ אביי סתירת הכתובים והרי לפועל חיוב השבתה הוא רק לאחרי ו' שעות והיינו לאחרי זמן איסורו, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה (עכ"פ סברת הקושיא), דחיוב השבתה פירושו שיש לו חמץ, ומשביתו,

5) רבינו דוד, מהר"ם חלאווה. וכ"ה בכ"י.

6) ג, א. מדפי הרי"ף.

7) ד"ה וכתב, וכפי שמבואר בתוס' רבינו פרץ.

ואיסור חמץ מחצות ואילך פירושו שמיד בשעה ו' חל איסור חמץ ואסור לו להשהות חמץ, וא"כ כדי לבער החמץ יצטרך לעבור על האיסור שהי"ט⁸ [ולכן פירושו התוספות שאביי מקשה שכל הפסוק מיותר, אבל אין סתירה בין הפסוקים, ואפילו באם ישנו להאיסור שהי' יהיה מותר להשהותו באם זה בכדי לבערו ועסוק בביעורו].

ג) יש לדייק בלשון רש"י כפי שהובא בראשונים הנ"ל: "דהא לר"י מפיק טעמי' מלא תאכל". דמלשון "מפיק טעמי'", ולא כהלשון הרגיל בכגון דא "דהא לר"י מייטי מלא תאכל" או "יליף מלא תאכל", וכדומה, משמע ששאלת הגמרא אינו על הדין עצמו אלא על "טעמי'" - טעם הדין.

ד) עוד יש לדייק, דגירסתינו בגמרא היא "חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנלן". אמנם הרא"ש מביא את הגמרא בשינוי גירסא קצת: "חמץ משש שעות ולמעלה צריך לבערו מהבית מנלן", ויש לעיין ולבאר החילוק בין הגירסאות.

- ג -

ונראה לבאר דיסוד מחלוקתם של רש"י ותוס' הוא דנחלקו מתי מתחילה האיסור דב"י וב"י. לשיטת רש"י⁹ האיסור מתחיל רק בכניסת החג, אולם שיטת התוס' הוא דב"י וב"י מתחילה כבר בי"ד בשש שעות¹⁰. והנה בתורה ישנו ללאו בל יראה ובל ימצא, וישנו לעשה של תשבתו. ובפשטות הלאו של בל יראה ובל ימצא, מביא שלא יראה ולא ימצא חמץ בביתו של אדם, ולאידך קיום העשה והחיוב של תשבתו, מחייב שהאדם ישבית החמץ מביתו. וא"כ בפשטות מסתבר לומר, שהא שהתורה כתבה הן הלאו של ב"י וב"י והן העשה של תשבתו (אינו רק להוסיף עשה על הלאו, אלא הוא) כי ישנו הוספה בעשה של תשבתו על הלאו של ב"י וב"י.

ובביאור ההוספה בעשה של תשבתו י"ל שנחלקו רש"י ותוס'. לרש"י כשם שהלאו של ב"י וב"י, ענינו הוא שב ואל תעשה, כמו"כ גם העשה של תשבתו הוא שוא"ת, והיינו שהחמץ יהי' מושבת מרשותו (ואין צריך דוקא פעולה חובית של השבתה, וכמבואר כל זה בדברי המנחת חינוך הידועים), וההוספה של תשבתו

8) ובאחרונים כתבו ביאור בזה, ולקמן נבאר נקודה זו ע"ד דבריהם, וע"פ היסוד שיתבאר להלן, שלפי"ז יבואר זה היטב.

9) תוי"ט פ"ה מ"ד. חידושי רבינו דוד ה, א, ד"ה חמץ. מהרש"א י, ב. וראה נודב"י או"ח מהדו"ק סי' כ', שמבאר שרש"י סובר שזה תלוי במחלוקת ר"י ור"ש, וזהו כוונת רש"י דלעיל שעובר ב"י. וראה שד"ח מערכת חו"מ אות י' בארוכה מה שהקשה עליו.

10) הגהות רע"א לשער המלך על הרמב"ם פ"א מהלכות חו"מ ה"ג, ועוד.

מובנת בפשטות, דב"י ובי היא רק מליל ט"ו, ותשביתו מוסיף עשה מיום י"ד בחצות.

משא"כ לשיטת התוס' שלשיטתם כבר ביום י"ד בשש שעות מתחיל האיסור דב"י וב"י א"כ אין התשביתו מוסיף בזמן האיסור, ולכן מפרשים שהדין דתשביתו הוא חיוב בקו"ע שצריך להשבית החמץ והיינו ביעור, דהיינו שלא מספיק מה שאין החמץ ברשותו (כיון שזהו רק לצאת מב"י וב"י שפירשו שב וא"ת, וכנ"ל בשיטת רש"י) אלא צריכים לעשות פעולה חיובית לבער החמץ, וזהו מה שמוסיף התשביתו, חיוב של פעולה ועשי'.

ולפ"ז מובן היטב החילוק בין רש"י ותוס', דמבואר בראשונים (ראה רמב"ן ר"ן ועוד) במחלוקת רש"י ותוס' בגדר הביטול, האם נלמד מתשביתו או לא, והיוצא מדבריהם, שלרש"י זמן קיום המצוה של תשביתו הוא קודם חצות, ולתוס' הוא אחר חצות. ולפי הנ"ל יובן זה היטב, דלרש"י שתשביתו הוא שב וא"ת, א"כ יסודו שיהי' מושבת בחצות, וקיום ההשבתה במעשה הוא קודם חצות, משא"כ לתוס' כל התשביתו בא לחדש פעולת השבתה בקום ועשה, וא"כ על פעולה זו אומרת התורה שצריכה להיות לאחר חצות¹¹, ודו"ק.

- ד -

ע"פ המבואר לעיל י"ל דרש"י ותוס' נחלקו גם בפירוש השקו"ט של הגמ', דהגמ' שואלת "חמץ משש וכו'" דיש לבארו בב' אופנים:

(א) לפי' התוס' דיש חיוב לעשות פעולה חיובית בחצות יום י"ד, מסתבר שע"ז שואלת הגמ' "מגלן" - מאיזה פסוק אנו יודעים חיוב פעולה זו אבל אין השאלה על עצם האיסור דלתוס' האיסור ב"י וב"י מתחיל בחצות. וע"ז מתרץ אביי מתשביתו דמפסוק זה לומדים דיש חיוב לעשות פעולה חיובית בחצות של יום י"ד, ואינו חייב לבער לפני זה.

(ב) לשיטת רש"י שבפסוק תשביתו חידשה התורה עצם דין זה של איסור חמץ אחר ו' שעות, והוא בשוא"ת, היינו שהמ"ע היא שהחמץ יהי' מושבת כשמגיע ו' שעות, א"כ יל"פ שאלת הגמרא והתירוץ באופן אחר, והוא ששאלת הגמ' "חמץ משש וכו' אסור מגלן", הוא איזה איסור יש ביום י"ד בו' שעות. כלומר רואים מדברי ר"י ור"מ שעשו הרחקה ביום י"ד ואמרו שצריך להפסיק לאכול ולבער קודם זמן האיסור, ושואלת הגמרא איזה איסור ישנו בכלל ביום י"ד (דב"י וב"י הוא רק מליל

11) והטעם להלכה שאינו עובר בב"י וב"י כששוהה בכדי לבער גם לתוס', אינו משום שמותר להשהות דהא האיסור ב"י וב"י מתחיל כבר אז, אלא משום שהוא כמבוער כבר (ד, ב תור"פ ד"ה וכת"ב).

ט"ו), שלאיסור זה עשו חכמים הרחקה. וע"ז מתרצת הגמ' מהפסוקים שיש איסור עשה, היינו שיש מצוה שבו' שעות חמץ יהי' מושבת, ואם לא הושבת לפני כן הרי הוא עובר על מצות תשבתו, ולאיסור זה עשו חכמים הרחקה.

- ה -

עפכהנ"ל אפשר לתרץ הקושיות דלעיל:

קושיא הא) באמת רש"י אינו מפרש שאלת הגמרא "מנלן" שיש איסור אכילה (כמו שנראה מכך שמפרש שאין הקושיא לר"י), אלא שאלת הגמ' היא כללית יותר שאין אנו יודעים בכלל על איזה איסור מדובר ביום י"ד בחצות (דרך רואים שעשו חכמים הרחקה לאיסור) וע"כ מקשה הגמ', מהו האיסור שעליו עשו הרחקה, וכנ"ל. וע"ז תי' אביי שהוא מצד תשבתו.

אמנם לאידך מובן גם שאין שום שאלה על ר"י, שהרי לפי ר"י שיש איסור אכילה בזמן זה, מובן שאפשר לומר שעשו חכמים הרחקה לאיסור אכילה¹².

קושיא הב) ע"פ זה אפשר לתרץ גם קושיית התוס', דע"פ הנ"ל י"ל דכל מה שאמרינן שלרש"י תשבתו הינו בשב וא"ת ובא להוסיף איסור יום י"ד בחצות הוא רק כשתשבתו מיירי ביום י"ד, אבל באם תשבתו הוא רק בליל ט"ו שאז הרי אינו מוסיף על הלאו דב"י וב"י, אז גם רש"י יודה שתשבתו היינו קום ועשה, פעולה חיובית של השבתה.

ולפ"ז מובן שבאביי אמרינן שבאם תשבתו הי' בליל ט"ו הי' סתירה של הפסוקים, כי תשבתו היינו בקו"ע וא"כ היינו בתוך יום הראשון - ליל ט"ו, וא"כ הוא בסתירה לפסוק שבעת ימים, אבל כשאמרינן שתשבתו מיירי ביום י"ד שוב הוי התשבתו שב וא"ת, וא"כ פירושו שיהי' מושבת כבר בחצות, ושוב לא יוקשה קושיית התוס' דגם לאחרי שמבארים שתשבתו מיירי ביום י"ד יוקשה סתירת הפסוקים, כי לאחרי שמבארים שתשבתו היינו יום י"ד, שוב הוי שב וא"ת, ולא יוקשה סתירת הפסוקים.

קושיא הג) וזה דיוק לשון רש"י "ר"י מפיק טעמי", שמכיון ששאלת הגמרא הוא, למה תיקנו חכמים הרחקה על איסור חמץ, ע"ז מפרש ש"ר"י מפיק טעמי" דהטעם של ההרחקה מהאיסור אכילה.

קושיא הד) עפ"ז נוכל גם לבאר ב' הגירסאות בשאלת הגמרא. דגירסת רש"י היא "איסור חמץ מו' שעות מנלן", היינו עצם איסור חמץ אחר חצות מנלן, משא"כ

12) אמנם פשוט שלאחר שמבארת הגמ' שמתשבתו יש איסור שהי' מערב פסח גם לר"י אמרינן כן, שההרחקה הוא לתשבתו ולא לאיסור אכילה.

לפי פירוש התוס', יש לבאר הגירסא, "חמץ מו' שעות ולמעלה צריך לבערו מן הבית מנלן", כי לפי התוס' ידעינן כבר שיש איסור ב"י, ושאלת הגמרא היא רק מנלן דיש מצוה בקו"ע לבער חמץ מהבית דוקא אחר ו' שעות. ומובנת הגירסא בגמ' "מנלן ממש שעות ולמעלה צריך לבער חמץ מהבית", שדוקא אז צריך לבערו.

- 1 -

ועפכהנ"ל אפשר גם לבאר השאלות על רש"י בסוגיא לעיל בדף ד': די"ל שרש"י בא לתרץ קושיא המתעורר מסוגיין על שיטתו במקום אחר, שהרי שיטת רש"י הוא שטעם תקנת בדיקת חמץ הוא "שלא יעבור עליו בבי"י וב"י"¹³, והיינו שגזרו חכמים שצריך לבדוק, דביטול בפ"ע לא מהניא, גזירה שמא לא יבטלנו בלב שלם, וכדאסברה לה הר"ן.

אבל בסוגיא זו קשה, דהא הגמרא מקשה שנבדוק בשש שעות, והיינו מחמת איסור שיש כבר בשית, ויוקשה לרש"י שסובר שבדיקת חמץ הוא משום ב"י וב"י, ואיסור זה הרי חל רק בתחילת ליל ט"ז כנ"ל, וא"כ קשה למה הגמ' הקשה ונבדוק בשית, והרי אז אין עדיין האיסור, וא"כ הו"ל להקשות ונבדוק סמוך לערב.

וע"ז מבאר רש"י שכבר מחצות יש איסור, והוא איסור עשה דתשבתו. שמתשבתו נלמוד שאסור בשהי' ואסור באכילה, וזהו כוונת רש"י שחמץ אסור מן התורה "בבל יראה", דהיינו לאיסור ב"י"¹⁴ הנלמד מהעשה דתשבתו דהיות דחייב להשבית החמץ, מובן שאין החמץ יכול להיות ברשותו, ומיושב קושיא הא' הנ"ל¹⁵. ולבאר למה מתשבתו נלמוד איסור שהי' ולשלול שיטת תוספות שהוא רק להוסיף קו"ע, ויש אז איסור ב"י וב"י גמור¹⁶, לכן מביא דגם איסור אכילה נלמד ממש (לר"מ, וכמ"ש המלחמות הובא לעיל), להדגיש עוה"פ שהילפותא שם אינו על

(13) ב, א ד"ה בודקין.

(14) ראה השגות הראב"ד על הרי"ף (ג, א בדפי הרי"ף) וז"ל "משש שעות ולמעלה בו' איסור ב"י וב"י יש בו". ובהכרח שמייירי בעשה דתשבתו ולא באיסור ב"י וב"י עצמו שהרי הוא עצמו השיג על הרמב"ם (פ"ג מהל' חו"מ) שאי אפשר לומר דאיסור ב"י וב"י מתחילה בחצות י"ד. וע"פ מה שכתוב בפנים הכל עולה יפה.

(15) ויומתק ע"פ דברי רבינו שרש"י סובר שהאיסור חמץ חל רק על תואר החמץ, וע"כ צריך לבטל רק התואר (לקו"ש חט"ז ע' 135 הע' 41) ובמ"א מבאר רבינו שהגדרת ביטול התואר הוא לא יראה (שם ח"ז ע' 189), לפי זה יומתק שרש"י קרי להאיסור שהי' הנלמד מתשבתו בשם בל יראה דוקא ולא בל ימצא, משום שגדרו של תשבתו הוא רק על תואר החמץ - לא יראה.

משא"כ אדה"ז שפוסק כתוס' שהאיסור חל על עצם החמץ (ראה חט"ז הנ"ל) א"כ מתאים יותר הלשון בל ימצא וכן הוא לשון אדה"ז בסי' תמ"ה סע' א.

(16) ולכן מביא ב' הפסוקים, להדגיש שהם ב' לימודים נפרדים, וזה שייך דוקא לשיטת רש"י ולא תוס' כנ"ל.

איסור פרטי אלא הוא רק שיש איסור הנלמד מתשביתו, שהוא איסור, ולכן למדינן מתשביתו על איסור שהי' שיש בחמץ.

ומיושב קושיא הב' איך הלימוד הוא הן לר"מ והן לר"י, דכיוון שהעיקר בפרש"י הוא לבאר האיסור שהי' הנשמע מתשביתו שזה לכו"ע הן לר"י והן לר"מ, והא שהביא אכילה הוא אכן רק לר"מ, וכל ענינו הוא רק להגיד שסוגיין מיירי בהא שאסור לפועל, ולא לאיסור מסויים.



טעימה קודם הבדיקה*

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן
תלמיד בישיבה

- א -

איתא במכילתין¹: "אמר רבי נחמן בר יצחק [זמן בדיקת חמץ הוא] בשעה שבני אדם מצויין בבתייהם ואור הנר יפה לבדיקה". וממשיך הגמרא, "אמר אביי הלכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידינה [לא יתחיל בגירסא - רש"י] באורתא בתליתר דנגהי ארביסר [ליל י"ד] דלמא משכא ליה שמעתיה ואתי לאימועי ממצוה".

דהיינו, שבכדי שלא ישכח חובת הבדיקה לא יתחיל בלימוד קודם הבדיקה "שמא ע"י עיונו בלמודו ישכח חובת הבדיקה וילמוד יותר או שמא יבוא לו עיון חדש בלמודו וישהה בעיונו"².

וכתב הרב המגיד³ בשם התוס'⁴ שכן הוא הדין גם בנוגע לאכילה, שאסור לאכול קודם הבדיקה, שמא ימשיך באכילתו וישכח חובת הבדיקה. ומבאר הב"י⁵ שלמדו זאת מכ"ש מהאיסור ללמוד קודם הבדיקה, דבאם אסור ללמוד (שהוא דבר מצוה) כ"ש שאסור לאכול.

וכתב הב"ח⁶ בשם המהרי"ל שרק אכילת סעודה ממש אסור, אבל טעימה בעלמא מותרת⁷. ושיעור זה של טעימה מבואר בהלכות תפלת מנחה⁸, דהיינו אכילת פירות או פת בשיעור כביצה אבל לא יותר מכביצה⁹. ובפשטות הטעם שהתירו טעימה הוא, משום שאין לחוש בו שמא ימשך בטעימתו וישכח להתפלל¹⁰.

(* כל זה הוא לפילפולא בעלמא ובנוגע לפועל (אם מותר לטעום אחר צאת אכל קודם הבדיקה) ישאול כ"א אצל רב ומורה הוראה.

(1) ד, א.

(2) לשון אדה"ז או"ח סתל"א, ס"ה.

(3) (הל' חו"מ פ"ב ה"ג).

(4) (ד"ה לא).

(5) סתל"א ד"ה ולא יאכל.

(6) סוף סתל"א.

(7) ויסודו מהגמרא ברכות כא, ב שאין ההלכה כריב"ל שאסור טעימה קודם שמתפלל מנחה.

(8) סוף סתל"ב.

(9) מגן אברהם שם סקי"ז. אבל ראה החי"א (כלל קיט דין ז') ששיעור טעימה בפת אינו אלא

עד כזית.

(10) משא"כ בסעודה קבוע יש חשש שימשך.

גם מבואר בהלכות תפלת מנחה¹¹ שזמן איסור זה מתחיל סמוך למנחה דהיינו חצי שעה לפני זמן מנחה. וכך פסק אדה"ז בשו"ע¹² שאיסור עשיית כל הדברים קודם הבדיקה הוא מחצי שעה לפני צאת הכוכבים. והיינו כי זמן מצות בדיקת חמץ הוא בתחילת הלילה דוקא. וכדעת הראב"ד¹³ שצריך לבדוק כשיש עדיין אור היום קצת וזמן זה הוא מיד אחר צאת הכוכבים¹⁴, והטעם שתקנו לבדוק מיד בכניסת הלילה הוא בשביל סייג שלא יתראש אדם בבדיקה וידחה עשייתו לתוך הלילה, וישכח חובת הבדיקה. ובל' אדה"ז: " . . ובאותו זמן שבין כניסת האדם לביתו ובין זמן הבדיקה היינו צאה"כ, ושיעור אותו זמן שביניהם כמו חצי שעה, אסרו לו לאכול וללמוד . . [ו] לעשות כל הדברים האסורים לעשותם קודם תפלת מנחה או תפלת ערבית". דהיינו, שמשום שזמנו מיד בכניסת הלילה לכן יפסיק מכל דברים אלו ששייך שיבוא להמשיך בהם ולא יעשה מצות בדיקה בעיקר זמנו דהיינו תחילת הלילה¹⁵, ואז יהיה נחשב לעברייני על דברי חכמים¹⁶.

ואף שאסרו באכילה מ"מ התירו טעימה כמו שכתב אדה"ז בכתב יד¹⁷ ש"אפילו סעודה קטנה [אסור]¹⁸ אבל טעימה בעלמא שרי". והנה יל"ע בהיתר טעימה זו, על

ובמס' שבת (ט, ב) נחלקו תוס' (ד"ה בתספורת) והרי"ף על איזה סעודה ומתי אסרוה. לתוס' רק סעודה גדולה (דהיינו סעודה של אירוסין, נישואין, ברית מילה - תוס' שם) אסור סמוך למנחה גדולה אבל סעודה קטנה (סעודת כל אדם) מותר עד סמוך למנחה קטנה. אבל הרי"ף מחמיר כדעה הב' בגמרא שם, ופסק שאפילו סעודה קטנה אסור ממנחה גדולה.

הרמ"א (סרל"ב, ס"ב) פסק שאפי' סמוך למנחה קטנה מותר בסעודה קטנה. הטעם, לכאורה, מבואר בהב"ח (סתל"א, סק"ד) שמשום שזמנו של מנחה ביום, "ואין רגילות שיאכל וישתה וישן ביום כל כך עד שיעבור זמן תפילה" לכן מותר אז אף בסעודה קטנה. משא"כ קודם ק"ש של ערבית אסור באכילת סעודה אפי' קטנה שאז רגיל לאכול ויש חשש שמא ימשך. ומ"מ אף קודם ק"ש של ערבית מותר בטעימה. נמצא שאין חשש שימשוך בטעימה אף בזמן שרגיל לאכול, דרק כשקובע סעודה יש חשש שימשך משא"כ בטעימה בעלמא.

(11) ר"ן שבת (ד, א מדפי הרי"ף) ד"ה האי סמוך, ורשב"ם מכילתין צט, ב.

(12) סתל"א ס"ה ובקו"א סק"א.

(13) וכ"ה דעת הר"ן ורבינו ירוחם וכן פסקו הב"ח ומג"א.

(14) ראה קו"א סק"א שם שבדיקה צריך להיות בלילה ולכן א"א לפרש כהב"ח ומג"א שהזמן של הראב"ד סמוך לכניסת הלילה אלא צריך לומר שהוא מיד אחר צאה"כ.

(15) משא"כ להשיטה שזמן הבדיקה כל הלילה (כרש"י) צריך לפרש טעם הגמ' ש"אסור ליפתח בעידני" שאם ילמוד או ישכח לבדוק כל הלילה (ולא רק שלא ישכח לבדוק בתחילת הלילה), כי אפשר שעיי"ז שטרוד בלימודו וימשך עד מאוחר בלילה, וכשיסיים ילך לישון ולא יזכור לבדוק שאין מחשבתו עלי, או שכפשוטו ימשך בלימודו כל הלילה ולא יזכור כלל לבדוק.

(16) קו"א שם.

(17) הובא בהערה ס' במהדורה החדשה של השו"ע.

(18) שהוא בדוגמת תפלת ערבית, וראה הערה 10.

איזה זמן נאמר זה, האם רק בחצי שעה שקודם בתחילת הלילה או מותר לטעום, או דילמא אפילו כשזה כבר תחילת הלילה - צאה"כ, מותר לטעום.

- ב -

בהלכות תענית בכורות בנוגע לתענית בכורות מוקדם (ביום חמישי) מביא אדה"ז¹⁹ היתר זה של טעימה לפני בדיקת חמץ וז"ל: "אם חל ע"פ בע"ש מתענין הבכורות בו ביום אבל אם חל בשבת נדחה ליום ה' שלפניו. ואם קשה להם התענית ביום ה' כיון שבליילה בודקין את החמץ (דהרי ליל י"ד יחול בליל ש"ק, ולכן מקדימים לבדוק בליל שישי) ואינם רשאים לסעוד קודם הבדיקה, ויש להם הרבה חדרים, יכולים לטעום מעט קודם הבדיקה שלא אסרו אלא סעודה. או יצוו לאחר לבדוק והם יאכלו".

ובהכרח לומר שהיתר טעימה זו הוא אחר צאת הכוכבים²⁰ קודם הבדיקה, שהרי מדובר כאן בבכורות המתענים שצריכים להשלים תעניתם²¹, דהיינו שאסור להם לאכול עד צאה"כ²². ואף שכבר מטי זמן הבדיקה בצאה"כ מ"מ התירו להם לטעום קודם בדיקתם²³.

וצ"ב, שבהלכות שבת²⁴ בנוגע לאיסור טעימה קודם קידוש פוסק אדה"ז בזה"ל: "ואע"פ שכל מצות הקבוע להם זמן לא אסרו אלא לקבוע סעודה משהגיע זמן משום גזירה שמא ימשך בסעודה ויעבור הזמן אבל טעימה בעלמא מותר, שאין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן, מ"מ בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר לפי שעיקר מצותן הוא בתחילת זמנם דהיינו סמוך לכניסת השבת וסמוך ליציאתו" ע"כ.

(19) סת"ע סעיף ו.

(20) דלא כמו שמבואר בספר מראי מקומות וציונים (להרב אשכנזי) שדעת אדה"ז הוא שטעימה אסורה לאחרי צאה"כ, דהרי כאן מתיר אדה"ז בהדיא טעימה לבכור בסימן זה (בנוסף לדברי אדה"ז בכת"י שבסת"א).

(21) כמש"כ אדה"ז בתחילת הסימן בשם הח"י סק"ד שמביא בשם המהרי"ל.

(22) שלכן רק לאדה"ז הסובר שזמן הבדיקה הוא מיד אחר צאה"כ (ולא סמוך לכניסת הלילה) יכול לתת עצה זה שיטעום מעט קודם הבדיקה. כי זמן הבדיקה מתחיל רק אחר השלמת התענית. וקצת קשה להמג"א שמחד גיסא סובר שזמן הבדיקה הוא סמוך לכניסת הלילה ולאידך מתיר לבכור לטעום קצת קודם הבדיקה, אף שלכאורה זה זמן שעדיין לא השלים תעניתו. אבל ע"פ מה שיתבאר להלן בהערה 26 אפשר לתרץ. עיי"ש.

(23) דוקא מסימן זה רואים להדיא שהיתר זה הוא אפילו אחר צאה"כ, משא"כ הכת"י הנ"ל אפשר לפרש שההיתר הוא רק בחצי שעה שקודם צאה"כ אבל לא לאחר צאה"כ (כמו שנפסק בבה"ל סת"א, ס"ב).

(24) סרע"א, ס"ט.

ועפ"י מה שמבואר באדה"ז שזמן בדיקת חמץ הוא דוקא בתחילת זמנו - מיד אחר צאה"כ - קשה איך מתיר אדה"ז לבכור המתענה לטעום קודם הבדיקה אף שהוא אחר תחילת זמנו (בצאה"כ), דלכאורה כמו שאצל קידוש והבדלה החמירו לאסור אפי' טעימה משום שעיקר מצותן בתחילת זמנם, כך צריך להיות גם בנוגע לבדיקת חמץ שעיקר מצותו בתחילת זמנו.

- ג -

בהשקפה ראשונה היה אפ"ל שאף שבד"כ במצוה שעיקר מצותו בתחילת זמנו החמירו חכמים לאסור אף טעימה (כקידוש), מ"מ כאן בבכור המתענה משום שא"א באו"א (שאם לא יטעום לא יכול לבדוק כראוי) לכן הקילו להתיר טעימה קודם בדיקה שיהיה לו כח לבדוק יפה.

אבל פשוט שא"א לומר הכי, שהרי יש כאן גם או"א וכמו שממשיך אדה"ז ". . . או יצוו לאחר לבדוק והם יאכלו", ואם אכן צריכים להחמיר לאסור אף טעימה קודם הבדיקה (כבקי"דוש), א"א לתת לבכור עצה לטעום קצת, והו"ל לצוות לאחר לבדוק.

(ואין לומר שאף שיכול לצוות לאחר לבדוק, מ"מ יש בזה חסרון ש"מצוה בו יותר מבשלוחו²⁵"), ולכן מתיר לו אדה"ז שיטעום מעט ובודק בעצמו, כי אינו מסתבר כלל שבכדי לקיים מעלה זו של "מצוה בו יותר מבשלוחו" נתיר טעימה קודם זמן בדיקה²⁶).

(25) סתל"ב ס"א.

(26) בדוחק י"ל באו"א. שיש לחלק בין קידוש לתענית בכורות, (שאפשר לומר שבהכח"כ בסתל"א) (שמתיר טעימה לפני בדיקה) הכוונה רק בהחצי שעה לפני צאה"כ אבל מיד בצאה"כ צריך להפסיק ולבדוק מיד, (כמו שהבאנו לעיל בהערה 22) וכמו"כ בנדו"ד בתענית בכורות גם מתיר רק בחצי שעה שקודם צאה"כ, ועל אף שבאופן כללי צריך להשלים תעניתו, וכדלהלן).
דהיינו שכשאומר אדה"ז ההיתר אצל בכור המתענה אין כוונתו שיכול לאכול אחר צאה"כ (כמו שרצינו לפרש לעיל) אלא אכן אסור לטעום כלום בצאת הכוכבים כהדין אצל קידוש, ואלא כוונת אדה"ז בהיתר הוא לחצי שעה לפני צאת הכוכבים. והא שצ"ב והרי הבכור צריך להשלים תעניתו ואסור לאכול עד צאה"כ (כדלעיל באות ב) י"ל בב' אופנים:

(א) הח"י כותב (סק"ד) שאף שבד"כ צריך להשלים תענית בכור מ"מ בתענית בכור מוקדם (שבזה מיייר אדה"ז כאן) אי"צ להשלים תעניתו ויכול להתענות רק עד חצות ואז שרי לאכול ומביא שהוא ק"ו מדהין אצל תשעה באב נדחה.

שבמסכת עירובין (מא, א) ותענית (יב, א) איתא: "אמר ר' אליעזר ברבי צדוק אני הייתי מבני סנאה בן בנימין וחל ת"ב בשבת ודחינהו עד לאחר שבת ותעניתו בו ולא השלמנוהו מפני שיו"ט שלנו היה (שהיו מקריבין קרבן העצים - רש"י)".

ומביא הטור (סתקנ"ט) שכך הנהיג רבינו היעב"ץ ש"פעם אחת בתשעה באב נדחה הוא היה בעל ברית והתפלל מנחה בעוד היום גדול ורחץ ולא השלים תעניתו לפי שיום טוב שלו היה".

ומביא התשב"ץ (הובא במדרכי מו"ק סתתקל"ד) שהיעב"ץ למד זאת מהדין שבמסכת תענית (טו, ב) "ובחמישי מותרין [אנשי המשמר בתספורת וכביסה] מפני כבוד שבת" שיכולין לדחות עניני תענית אך ורק לצורך כבוד שבת וכ"ש בנוגע לברית מילה.

וכתב הב"י (ד"ה ומשמע) שהיתר זה לבעל ברית היינו דוקא בת"ב נדחה "דכיון דאידיחי לא חמיר כולי האי" (שלכן הביא הטור ראייה מר' אלעזר ברבי צדוק שהיתה או תשעה באב נדחה). ומזה למד הח"י שכ"ש בתענית בכורות מוקדם אי"צ להשלים ויכול לאכול מחצות. (ויש להוסיף טעם להיתר הח"י, שא) יש דיעה שבתענית בכורות נדחה אי"צ להתענות כלל (הובא בב"י סת"ע ד"ה וכתוב) ולכן מסתבר שאי"צ להשלים. וב) בתענית בכורות אפי' בזמנו יכולים בעלי ברית להפסיק תעניתם (וישלימו ביום אחר או יתירו התענית ע"י שאלה וחרטה), ולא רק בעלי הברית, אלא גם אב המתענה בעד בנו יכול להתיר תעניתו ע"י שאלה וחרטה ויאכול עמהם. ולכן כ"ש מת"ב נדחה שאין בעלי הברית יכולים לאכול כשת"ב בזמנו וכ"ש סתם בנ"א).

ועפ"ז יכולים לתרץ, שכשמתיר אדה"ז לטעום קצת הרי זה מחצות (שמאז יכול לאכול) עד צאה"כ אבל כמוכן מיד בצאת - התחלת הזמן של בדיקת חמץ - אסור אפילו לטעום כהדין בנוגע לקידוש.

(ולפ"ז אפשר לתרץ גם קושייתנו על המג"א לעיל בהערה 22 שאף שזמן הבדיקה לדעתו מתחיל סמוך לכניסת הלילה - קודם צאה"כ - מ"מ יכול בכור לטעום מעט לפני"ז, שכאן בתענית מוקדם אי"צ להשלים תעניתו עד צאת ולכן יכול לאכול קודם זמן הבדיקה אף שאינו אחר צאה"כ). אבל באמת אין זה נראה בלשון אדה"ז. שבסעיף א' כתב שתענית בכורות צריכים להשלים (דהיינו עד צאה"כ) ואינו מרמז שהדין יהי' אחרת כשהתענית מוקדם, ובפרט שהדין שצריך להשלים נמצא באותו ח"י שכתב שאי"צ להשלים כשהוא מוקדם, ובאם אכן סבר אדה"ז כך בוודאי הי' צריך להביאו.

ב) בכלל תענית זה אחרת משאר תעניות - שמחד גיסא צריכים להשלימו כתענית ציבור אבל לאידך יש כמה ענינים שנראים כתענית יחיד (שכשזמנין בכורות מתפללים והש"ץ בכור, אומר הש"ץ ענינו בשמע קולנו כהדין בתענית יחיד, וגם יכולים בעלי ברית ואב המתענה בעד בנו להפסיק תעניתם (ע"י שאלה וחרטה או ע"י השלמה) ולאכול בסעודת הברית כהדין בנוגע לבה"ב) ובאמת תענית בכורות אינו כת"צ גמור ולא כת"י גמור, אלא הוא מנהג (כהלשון במסכת סופרים פכ"א ה"ג - נוהגין הבכורות להתענות) זכר לנס שניצולו ממכת בכורות (ולכן הוא באמת בדוגמת תענית אסתר שגם היא מנהג בשביל זכירת הנס שהי').

ולכן, מצינו מנהג ישראל מיוחד אצל תענית בכורות שלא נמצא בשאר תענית, שעושים סיום מסכת ובוזה נפטר התענית.

ומבואר בשו"ת ערוגת הבושם (או"ח סקל"ט) שהטעם שע"י סיום נפקע התענית הוא משום שכל תוכן התענית הוא זכר לנס (כדלעיל) ולכן הסיום הוא במקום התענית, שע"י ג"כ יש זכירה על הנס.

ועפ"ז י"ל (בדוחק עכ"פ) שזהו התוכן של טעימה זו קודם הבדיקה, דלכן אפשר לטעום קצת אף קודם גמר התענית בצאה"כ, כי טעימה זו הוא במקום התענית שע"י יש זכירת הנס.

וביאור הענין: טעימה זו הוא כדי שיהי' אפשר לו לבדוק כראוי (שבלא טעימה יהי' חלש ולא יוכל לבדוק). בנוגע לטעם הבדיקה נחלקו הראשונים (רש"י ותוס') אם הוא כדי שלא יעבור על ב"י או כדי שלא יבא לאכול חמץ בתוך הפסח (שאם החמץ נמצא בתוך ביתו גם אחר שמבטלו קרוב שישכח על איסור אכילת חמץ מפני שרגיל בחמץ כל השנה) בהפסוקים שנכתבו איסורים אלו (או של ב"י וב"י או של איסור אכילת חמץ) מבואר שטעמן כדי לזכור הניסים שהיו ביצי"מ.

- ד -

לכאורה י"ל שיש חילוק יסודי בין טעם איסור עשיית דברים קודם בדיקת חמץ (בכלל²⁷) לטעם איסור טעימה אצל קידוש. שלכן, דוקא בבדיקת חמץ מותר בטעימה משא"כ בקידוש אסור.

ובהקדם: מל' אדה"ז בהל' קידוש אפשר לפרש שאיסור טעימה בקידוש אינו מצד עצמו, דהיינו שטעימה מצד עצמה אסורה, אלא הוא מצד החשש של אכילת סעודה קודם מצוה התלוי' בזמן - דהיינו חשש שמא ימשוך סעודתו.

דלשונו הזהב של אדה"ז הוא: "ואע"פ שכל מצות הקבוע להם זמן לא אסרו אלא לקבוע סעודה משהגיע זמנו משום גזרה שמא ימשך בסעודתו ויעבור הזמן, אבל טעימה בעלמא מותר שאין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן, מ"מ בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר לפי שעיקר מצותן הוא בתחלת זמנו", משמע שאע"פ שבד"כ אין חוששין שע"י טעימה בעלמא ימשך ויעבור הזמן, מ"מ בקידוש וכן

כמש"כ (בא יב, יד - כ) "והיה היום הזה לכם לזיכרון . . . שבעת ימים מצות תאכלו אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם כי כל אכל חמץ ונכרתה . . . שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם" וכתוב עוד (ראה טז, א - ח) "שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלקיך כי בחודש האביב הוציאך ה' אלקיך ממצרים לילה . . . למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים . . . ולא יראה לך שאור בכל גבלך . . .". וכתוב עוד (בא יג, ג - ט) "ויאמר משה אל העם זכור את יום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ . . . מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור בכל גבלך", נמצא מכל פסוקים אלו שתוכן כל המצוות בפסח הוא כדי לזכור הניסים שעשה הקב"ה לנו ביציאת מצרים.

ולכן ע"י טעימה זו המאפשר בדיקת חמץ שענינו שלא להיכשל בא' מאיסורי חמץ, יש ג"כ זכירה לנס יצי"מ, ולכן יכול לטעום גם קודם צאה"כ כמו שיכול לאכול אחר שמיעת סיום שגם ע"י אכילה זו זוכרים הניסים שמפניהם מתענים (אבל כמובן מטעם זה א"א לטעום כל היום אלא רק בהזמן שצריך לאכילה זו כדי שיהי' לו כח לבדוק, שזהו לכאורה רק סמוך ככל האפשר לזמן הבדיקה - שסתם אכילה באמצע היום אין התוכן שלו באמת רק כדי שיכול לבדוק אחר צאה"כ). אבל כמובן שזה דוחק גדול, שא) אינו ממש כסיום שהסיום עצמו זכר להנס משא"כ טעימה זו רק גרמא שע"י יכול לקיים דבר שתוכנו זכירה ליצי"מ. וב) בתענית בכורות אנו מתענים זכר להנס שניצלו הבכורות משא"כ בבדיקה זוכרים כללות העניין דיצי"מ (בדוחק יש לדחות שאי"צ שיהי' זכירה על אותו הנס דוקא אלא על כללות נס יצי"מ).

27) אף שהבאנו לעיל בהע' 26 ש"ל שהיתר זה נאמר דוקא בבכור המתענה משא"כ בסתם בנ"א אסור לטעום אחר צאה"כ, מ"מ מסתבר שההיתר אינו רק אצל בכורות אלא דין כללי בהל' בדיקה (ורק שמזה שבכורים אינם יכולים לטעום אלא עד לאחר צאת הכוכבים, מובן שההיתר טעימה לכל אנשים הוא אפילו אחר צאה"כ) ולכן צריכים למצוא חילוק בין הל' בדיקה להל' קידוש, ולא רק שהל' תענית בכורות הוא אחרת כדלעיל הע' 26.

בהבדלה החמירו יותר לחשוש אף בטעימה שימשוך ויעבור הזמן²⁸ משום שעיקר מצותן בתחילת זמנו (וכמו שיתבאר בסמוך)²⁹.

[גם אולי יש לדייק מל' אדה"ז". מכל מקום בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר.], שיש ענין מיוחד דוקא אצל קידוש והבדלה שאין בשאר מצות, אפילו במצות אלו שעיקר מצותן בתחילת זמנם, ולכן רק בקידוש והבדלה החמירו בו ולא בבדיקה דהיינו שאינו כלל גדול אצל מצות שמצותן בתחילת זמנם אלא הוא חומרא מיוחד אצל קידוש והבדלה].

וביאור הענין: בנוגע לקידוש עיקר מצות קידוש הוא מיד בכניסת שבת (כל' אדה"ז), ולכן באם לא יעשה קידוש מיד יתבטל עיקר מצות קידוש, ומשו"ז חכמים חששו וגזרו על כל דבר שאפשר שימשך בה ולא יקיים עיקר מצוות קידוש כראוי. ולכן, אף שבד"כ אין שום חשש שבטעימה בעלמא ימשוך, מ"מ בקידוש וכן בהבדלה החמירו יותר לחשוש שאפי' בטעימה ימשך קצת, ויפסיד מצות קידוש, שעיקר מצותן בתחלת זמנם.

(ואף שכבר קידשו את השבת בתפלה, ולכן קידוש על היין אינו אלא מדרבנן³⁰, מ"מ עיקר מצות חכמים הוא לקדש על היין, ולכן אם אינו מקדש על היין מיד, אינו

28) אמנם ראה במג"א סרע"א ס"ה שכותב שאף שטעימה אסור מ"מ "שרי לרחוץ פיו כיון דאינו מכויין להנאת טעימה", ולכאורה מזה נראה שאין האיסור משום חשש שמא ימשך, אלא משום טעם אחר והוא איסור מצד עצמו, ולכן איסור זה תלוי בזה שיש בו הנאת טעימה או לא. אבל בדברי אדה"ז אינו מוזכר היתר זה של רחיצת פיו, ומסתמית לזונו יש לפרש כנ"ל בפנים (אבל ראה לקמן). ואולי יש לפרש דברי המג"א גם באם יסוד האיסור הוא שמא ימשך, ויש להאריך ואכ"מ.

29) שאם החומרא אצל קידוש והבדלה אינו משום שחוששין שמא ימשך אף בטעימה אלא הוא טעם אחר, א"כ למה הביא אדה"ז כל האריכות בתחילת דבריו, למה בד"כ לא חששו על טעימה וכן חששו על סעודה, דאין כ"ז נוגע, והיה לו לכתוב שאע"פ שבד"כ אסרו רק סעודה ולא טעימה, מ"מ כאן מטעם אחר החמירו יותר.

30) שעיקר קידוש מדאורייתא היינו לזכור השבת בכניסתו (רמב"ם הלכות שבת פכ"ט ה"א) ורק מדרבנן תקנו על היין (מכילתין קו, א - וכ"ה בתוס' בסוכה לח, א ד"ה מא') (ומדאורייתא די בזה שמזכירו בתפילה - ראה מג"א סרע"א סק"א).

אבל להרא"ש (מכילתין פ"י סס"ה) והר"ן (שבת י, א ד"ה אמר רבא) לא רק קידוש בתפילה מדאורייתא אלא גם הקידוש במקום סעודה (ע"י יין או פת) הוא מדאורייתא (ורק זה שצריכים יין לכתחילה ולא פת הוא מדרבנן, ולכן נר ביתו קודם ליין אבל לא לקידוש במקום סעודה בכלל - וראה הגהות רעק"א על סימן רס"ג (סק"א) ורע"א (סק"א)) שלדעתם בוודאי מובן למה גזרו חכמים גם בטעימה שאם יעשה שום דבר שאפשר לימשך בו ולא יקדש בזמנו לא יקיים המצוה דאורייתא של קידוש ולכן חששו בו יותר מבשאר מצות התלויים בזמן מסויים.

אבל גם לדעת אדה"ז שפסק שקידוש במקום סעודה מדרבנן מ"מ מובן למה החמירו בו יותר כפנים.

מקיים עיקר מצות קידוש להחכמים, ולכן מובן למה החמירו יותר לחשוש ולתקן גם על טעימה בעלמא שאפשר שלא יקיים עיקר המצוה).

משא"כ בנוגע לבדיקת חמץ שתקנת חכמים לבדוק בתחילת הלילה הוא רק כסייג שלא יתרשל וישכח לבדוק³¹, אבל עיקר מצות בדיקה יכול לקיים כל הלילה³². דהיינו שאף אם בודק אחר תחילת הלילה מקיים עיקר מצות הבדיקה רק שנקרא עברין על שלא קיים סייג זה של החכמים לבדוק דוקא בתחילת הלילה. לכן, לא חששו חכמים לגזור אף בטעימה, שרק בדברים הקרובים לימשך בהן כמו קביעות סעודה אסרו אבל טעימה שהחשוש שמא ימשוך הוא חשוש רחוק לא גזרו.

אבל באמת אין לתרץ כן, כי א) בנוגע לטעימה כותב אדה"ז ש"אין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן" דהיינו שאין חוששים לעולם שימשך בטעימה וטעם החומרא בקידוש הוא משום דבר אחר³³, ואין מסתבר לומר שבמקום א' חוששין שימשך בטעימה ובמקום אחר אין חוששין כלל שימשך בטעימה. וב) לפועל אם אינו בודק בתחילת הלילה נקרא עברין על דברי חכמים, ואינו מסתבר שאדה"ז יתן עצה לבכור המתענה לעבור על דברי חכמים ולהיות נקרא עברין לכתחילה (ובפרט שיכול לקיים הבדיקה באופן אחר ע"י שליח).

וא"כ הדרא קושיין לדוכתי'.

- ה -

וי"ל הביאור בכ"ז:

באמת אין החומרא בקידוש משום שחוששין בטעימה שמא ימשך, אלא החומרא הוא שמשום "שעיקר מצותן בתחילת זמנם" לכן אפילו טעימה בעלמא אסורה אף שאין לחוש בטעימה שימשך בה, דהיות שעיקר מצוותן בתחילת זמנם, אסור אפילו לטעום בתחילת זמנו. משא"כ בבדיקה שהסייג של חכמים היתה לבדוק "כשיש עדיין אור היום קצת" דהיינו מיד אחר צאה"כ - לכן מותר לטעום קצת קודם הבדיקה ואעפ"כ יכול לקיים מצות הבדיקה כתקנת חכמים ולא יהי' נקרא עברין.

(31) ראה סתל"א קו"א א.

(32) כמו בק"ש של ערבית שאף אם אינו קורא קודם חצות כתקנת חכמים מ"מ מקיים מצוה רק שנקרא עברין.

(33) ואין שאלה שא"כ כל האריכות בזה מיותר כנ"ל, משום שאדה"ז רוצה להבהיר מהו טעם החומרא בקידוש, שמשום שאין לחוש בטעימה שימשך ומ"מ אסור קודם קידוש ועכצ"ל שיש טעם אחרת (כדלקמן בסעיף ה).

והביאור בזה: הדין שצריך לקדש מיד בכניסת השבת לומדים במס' פסחים³⁴ מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו" שצריך "זוכרהו על היין בכניסתו", וכמבואר ברשב"ם³⁵ ש"לקדשו משמע בשעה שמתקדש הלילה" דהיינו מיד בכניסת שבת, וכמו שמביאים הטור והשו"ע³⁶ להלכה שכשיבוא לביתו ימהר לאכול מיד ומפרש הב"י³⁷ "דהיינו לומר שתיכף שנכנס צריך לקדשו על היין". ומבואר בפרישה³⁸ ש"אין הכוונה שתיכף שנכנס לביתו יקדש אלא תיכף שנכנס שבת יקדש".

נמצא שבנוגע לקידוש צריך להקפיד לקדש מיד בכניסת השבת בכל מה דאפשר. וא"כ מובן שאפי' טעימה אסורה שבכניסת שבת אסור לעשות שום דבר מלבד קידוש ודברים שהם הכנה לקידוש. ולכן אע"פ שאין שום חשש בטעימה שימשוך מ"מ באותו רגע קצר שטועם עושה דבר שאין תוכנו הכנה וחלק של קידוש ולכן עובר על עיקר מצות קידוש³⁹ שתקנו לקדש מיד⁴⁰.

משא"כ בנוגע לבדיקה, קביעות התקנה בתחילת זמנה דוקא, הוא סייג בכדי שלא יתירשל בבדיקתו ולכן הוצרכו לתקן זמן שיתחילו הכל אז הבדיקה⁴¹, וקבעו זמן זה בתחילת הלילה כשיש עדיין אור היום קצת כדי שכולם יבדקו אז ולא ישכחו חובת הבדיקה. ובפשטות זמן זה אינו רק רגע אחד אלא הוא נמשך זמן מה אחר תחילת הלילה (אף אם הוא זמן מועט במאוד) ולכן בנוגע לקביעת סעודה וכדומה אסרוה ואפילו בסעודה קטנה (כדלעיל הערה 10) משום שכשקובע סעודה ימשך באכילתו עד לאחר זמן זה של אור היום קצת. אבל בנוגע לטעימה מכיון שאינו קובע עצמו לאכול והוא רק אכילת פירות או פת פחות מכביצה באופן עראי, לא אסרו אותו, כי טעימה בעלמא אינו נמשך זמן רב אלא רגעים אחדים, ולכן אפשר

(34) קו, א.

(35) ד"ה לקדשו.

(36) סרע"א ס"א.

(37) סק"א.

(38) סק"א.

(39) מדרבנן כדלעיל באות ד'.

(40) וזה שאין אנו מוצאים הקפדה כ"כ למהר לקדש מיד בכניסת הלילה, י"ל, שכל הדברים שאנו עושים קודם קידוש אינם דברים זרים לגמרי אלא הם כהכנה וחלק של קידוש, שכדי לקדש צריך לסדר שולחנו ולבוא מביהכנ"ס וכו'. אבל לעשות דבר זר ממש כטעימה אסור שאין לעשות שום דבר משנכנס שבת מלבד קידוש ודברים שהם חלק של קידוש.

(41) וכמבואר בסת"א קו"א א' שבשאר מצוות שיש להם סוף זמן לא היו צריכים לתקן עיקר התקנה בתחילת הזמן דוקא משא"כ בבדיקה מכיון שעד סוף פסח חייב לבדוק (סת"ה, ס"ב) לכן קבעו עיקר התקנה בתחילת הזמן דוקא.

לטעום קצת אחר צאה"כ, ועם כל זה לקיים מצות בדיקה כפי תקנת חכמים בזמנו - בזמן של "אור היום קצת"⁴².

ועפי"ז מתורץ הקושיות דלעיל:

(א) בכל מקום אין חוששין שימשך בטעימה כי "אין לחוש בה שמא ימשך ויעבור הזמן", ומ"מ בקידוש אוסרים טעימה משום שזמן קידוש הוא מיד בכניסת הלילה ממש, משא"כ בבדיקה יש איזה שיעור זמן שבו יכול לקיים תקנת חכמים לבדוק מיד, ולכן טעימה שנמשכת רק רגעים אחדים מותר.

(ב) אינו נקרא עבריין כלל ע"י טעימתו קודם הבדיקה (ולכן נותן אדה"ז עצה לכתחילה לבכור המתענה לטעום קצת קודם הבדיקה), כי גם אם טועם קצת עדיין יכול לקיים תקנת חכמים לבדוק בזמן של אור היום קצת⁴³.



(42) וזה מתאים לפי המבואר בשו"ע בגדר הטעימה, וז"ל: "והא דאסור לאכול סעודה קטנה היינו כשקובע לסעודה אבל לטעום דהיינו פירות מותר" שמזה רואים שבאמת השיעור של סעודה קטנה והשיעור של טעימה שווין, ורק החילוק ביניהם שבסעודה קטנה קובעים סעודה משא"כ טעימה הוא אכילת עראי. שההיתר בטעימה אינו קשור רק לכמות השיעור אלא גם באופן שאוכלים אותו, שגם אם אוכלים מעט אבל הוא באופן של קביעות סעודה יהי' אסור, שעצם קביעות סעודה, יש לחשוש שיקח זמן יותר מהשיעור של אור היום קצת ואף אם אוכלים מעט. משא"כ אם אוכלים באופן עראי האכילה היא זמן קצר באופן שיכול להתחיל ולגמור אכילתו בתוך זמן זה של אור היום קצת, ועכ"ז ישאר זמן להתחיל בבדיקתו בזמן זה (אבל כמובן זה אמת רק כשאוכלים מעט באופן עראי ולא אם אוכלים יותר מפירות וכביצה פת אף באופן עראי).

(43) וזה שמתיר אדה"ז ג"כ להתפלל מעריב (למי שרגיל להתפלל בציבור כל השנה) בציבור, וללמוד הלכה פסוקה בחבורה קודם הבדיקה, אף שלכאורה לא יקיים תקנת חכמים לבדוק בתחילת הלילה (דהרי תפילה ולימוד נוטלים זמן רב כסעודה ולא כטעימה), י"ל שבנד"ד שזה בשביל לקיים מצוות אחרות כתיקונם (כתפילת ערבית ובציבור, ולימוד התורה), שפיר מספיק שמקיים עיקר תקנת הבדיקה. ועל אף ש לא יקיים התקנה הנוספת שבדיקת חמץ היא דוקא בתחילת הלילה, אינו נקרא עבריין בזה שאינו מקיים התקנה שהוא כאילו אנוס לקיים מצוה זו האחרת ולבדוק אח"כ.

או י"ל שאפי' באם אכן נק' עבריין מ"מ אי"ז נוגע, כי יותר טוב לקיים מצוות ממש, ולהיות עבריין על שלא קיים תקנה נוספת על מצוה מלעבור על מצוה כתיקונה כדי שלא יהיה עבריין.

חל עליו חיוב שעה אחת האם פקע

הת' אברהם שיחי' ברויער
תלמיד בישיבה

- א -

בגמ' פסחים¹, מביאה הגמ' איבעיא, וז"ל הגמ': המשכיר בית לחבירו בי"ד על מי לבדוק על המשכיר לבדוק, דחמירא דידי' הוא או דלמא על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותי קאי (ומסיק הגמ') אם עד שלא מסר לו מפתחות חל י"ד על המשכיר לבדוק, ואם משמסר המפתחות חל י"ד על השוכר לבדוק עכ"ל הגמ'.

והנה, בתחילת המסכתא, ביארו התוס' שיסוד דין בדיקת חמץ הוא תקנה מצד שמא יבוא לאכלו, וא"כ אינו מובן הספק, והרי רק לגבי השוכר שיהי' בבית בפסח יש חשש של שמא יבוא לאכלו, וא"כ הבדיקה צ"ל על השוכר.

ובפשטות² לכן מבארים כאן התוס' הצד שעל המשכיר לבדוק דמירי שבתחילת ליל י"ד חל חיוב על המשכיר שהוא הרי עכשיו כאן, וזהו שלו. ולכן, מכיון שחל חיוב על המשכיר שעה אחת קודם שהשכירו, שוב לא פקע החיוב ממנו, גם לאחר שהשכירו. זהו הצד בהאיבעיא ש"על המשכיר לבדוק".

ולפי ביאור זה בצד שעל המשכיר לבדוק, יש לפרש לכאורה הצד שעל השוכר לבדוק, בב' אופנים: א) שהגם שבתחילה הי' החיוב על המשכיר, מ"מ כשהשכיר הבית, הרי פקע ממנו החיוב ושוב הוי על השוכר, וי"ל גם יתירה מזו שמתר להשכיר לחכות ולא לבדוק עד שיכנס השוכר, ואז יהא השוכר חייב. ב) שהיות שכל החשש של שמא יבוא לאכלו הוא על השוכר בלבד, לכן מלכתחילה החיוב בדיקה יהי' על השוכר ולא על המשכיר. ומסקנת הגמ' היא שהדבר תלוי במסירת המפתחות, דאם הי' לו להמשכיר המפתחות בליל י"ד חייב הוא לבדוק, ובאם מסר להשוכר המפתחות קודם י"ד חל החיוב על השוכר.

והנה, במסקנת הגמ' לא פשטו להדיא כצד א' של הספק, אלא הביאו נקודה חדשה של מכירת מפתח, ואכן לכמה מפירושי הראשונים אין זה כצד מסויים. אמנם, לפי' התוס' בהאיבעיא יוצא לכאורה שבהגיון פשטו כהצד שעל המשכיר לבדוק, והיינו שכיון שחל עליו חיוב שעה אחת, שוב לא פקע, אלא שהוסיפו שעצם החל של החיוב תלוי במסירת המפתח (ונחלקו הפוסקים בדעת התוס' האם תלוי

(1) ד, א.

(2) ראה בפנ"י ועוד.

רק במסירת המפתח או שדי באם יש לשוכר או קנין או מפתח, וכמבואר כל זה בב"ח ובחוק יעקב (סי' תל"ז) ועוד, ואכ"מ).

וא"כ לפי זה יוצא שלשיטת התוס' למסקנא אמרינן הסברא שבאם "חל עליו חיוב שעה אחת" נשאר הוא עם החיוב גם אח"כ ואפילו שלכאורה עכשיו הי' צ"ל שפקע ממנו החיוב. וכן מבואר גם מתוס' בהמשך הסוגיא (ע"ב) כשהגמ' שאלה "המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק מהו. מי הוי כמקח טעות" ופשטו שהיות שניחא לי' לאיניש לקיומי מצוה בגופי' ובממוני' לכן לא הוי כמקח טעות. ובתוס' שם³ פירשו ש"בשלשה עשר איירי, דבארבעה עשר על המשכיר לבדוק", והיינו שבשוכר בי"ד, גם באם כבר יצא המשכיר מבית והעבירו לשוכר, מחוייב המשכיר לבדוק, והיינו כי חל עליו כבר חיוב בדיקה שעה אחת.

אמנם כו"כ מהראשונים פירשו הסוגיא באו"א וכמבואר בר"ן וברבינו דוד (ועד"ז ככמה מהאחרונים בביאור שיטת רש"י), ולדבריהם האיבעיא אינה צריכה להיות דוקא בשוכר ביום י"ד עצמו (וכבר חל עליו החיוב שעה אחת) אלא יכול שפיר להיות אפילו ביום י"ג, והא שהגמ' אומרת "בארבעה עשר", היינו שהשכירו לצורך של ארבעה עשר, ויסוד הספק הוא על מי להטיל מלכתחילה החיוב של חובת הבדיקה, וכמבואר הסברות בזה בראשונים הנ"ל. ולפי דבריהם אין כאן מסקנא בגמ' שסוברים סברא שבאם חל חיוב על אדם שעה אחת, שוב לא פקע.

וכן נראה לכאורה גם בשיטת הרמב"ם, ויתירה מזו מהרמב"ם נראה (שלא רק שאין רואים בסוגייתנו שכשחל עליו החיוב שעה אחת שוב לא פקע מיני', אלא) שאפילו באם חל עליו החיוב, שפיר אמרינן אח"כ שפקע מיני'.

דבדין שכירת בית ביום י"ד כתב הרמב"ם⁴ "המשכיר בית סתם בארבעה עשר הרי זה בחזקת בדוק ואינו צריך לשאול. . המשכיר בית בחזקת שהוא בדוק ונמצא שאינו בדוק על השוכר לבדוק", דפשטות לשון הרמב"ם משמע שמיד שהמשכיר אינו לפנינו כבר נתחייב השוכר בחיוב הבדיקה, ודלא כהתוס' הנ"ל שבאם השכירו ביום י"ד נחייב את המשכיר, וכן אינו נראה ברמב"ם כדברי שאר הראשונים, וכן פסק גם אדה"ז בשולחנו⁵ "המשכיר. . בחזקת שהוא בדוק. . אם אומר המשכיר איני רוצה לעשות מצוה או שאינו לפנינו שהלך לדרכו חייב השוכר לבדוק" ע"ש, דמהרמב"ם משמע⁶ (דאף שאה"נ שחל החיוב על המשכיר שעה אחת בליל י"ד, מ"מ) לאחר שהשכירו להשוכר "על השוכר לבדוק" אף שלא בדקו המשכיר, ולא

(3) ד"ה המשכיר.

(4) הל' חמץ ומצה פ"ב הי"ז וי"ח.

(5) סי' תל"ז ס"ז.

(6) וראה בעלי יוסף.

אמרינן שכיון שחל עליו חיוב שעה אחת, לא נפקע מיני', ודלא כהתוס' שמייירי שעוד לא חל עליו חיוב, ודלא כפי' שאר הראשונים שמייירי כשהמשכיר אינו מסכים לקיים חיובו, ולולא זאת הי' עדיין החיוב על המשכיר גם לאחר שהשכיר דמכיון שחל כו' לא נפקע מיני', וא"כ לשיטת הרמב"ם אפילו כשחל החיוב כבר על המשכיר, מיד כשיוצא שוב הוי החיוב על השוכר.

- ב -

ואולי י"ל שלפ"ז יובן עוד מחלוקת בין הרמב"ם והתוס' בחיוב מצות מילה, שהוא לשיטתם במחלוקת זו, וכדלהלן.

במנחת חינוך⁷ מסתפק 'ואני מסופק, אם הגדיל שמצוה ג"כ עלי' רמיא ומחויב למול עצמו, אם ג"כ מצוה על האב ולא נפקע המצוה מאתו. או דילמא דהמצוה על האב רק בקטנותו, אבל כשהגדיל אין חיוב המצוה על האב רק עליו' וממשיך המנ"ח ומוכיח שהוא מחלוקת הראשונים "ולכאורה יש להביא רא' מהתוס' קידושין שם [כט, א] ד"ה אותו, שהקשו למה לי קרא דאותו שאין אשה מצווה למול את בנה, הא היא לה מצות עשה שהזמן גרמא דאינו נימול אלא לשמונה, וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לו הפסק לאו זמן גרמא הוא, עכ"ל. ואי אמרת דבגדלותו אין האב חייב, א"כ אכתי היא לה זמן גרמא, דנהי דמצות המילה היא תמיד, מ"מ מה שהוטל על האב היא מצוה אחרת, והזמן גורם שיש להמצוה משך זמן שנים עד גדלות, ומה לי לולב שיש לו זמן שבעה ימים, או זמן ארוך י"ג שנים, כיון דיש לו זמן היא לה זמן גרמא, ולמה לי קרא. אלא ע"כ דאין לה הפסק, דעל האב מוטל לעולם אף בגדלותו. אך הרבה תירוצים נאמרו על קושית התוס', ויבוארו אי"ה בדברינו [להלן אות ו', ט]."

"והנה הר"מ פ"ה מקרבן פסח ה"ה כתב וז"ל, כשם שמילת עצמו מעכבתו מלעשות פסח, כך מילת בניו הקטנים מעכבת אותו, שנאמר המול לו כל זכר וכו'. מבואר בדבריו להדיא, דדוקא מילת בניו הקטנים מעכבת אותו, ע"כ הטעם כיון דמצוותן עליו מעכבים אותו. ומילת העבדים על רבם אפילו בעבדים גדולים חל עליו חיוב. ובאותן ערלים שאין עיקר מצוותן על האיש, בודאי אינם מעכבין, וכי מעכב הערל את הבית דין מלעשות פסח, או איזה איש מישראל, אלא דוקא אביו או רבו, ע"כ משום דהמצוה עליו, ואב על בנו נלמד מקרא דוימל אברהם כו' כאשר צוה כו', א"כ גזרה התורה דבניו מעכבין, ומבואר בפירוש בר"מ דרק בניו קטנים, והיינו דמהפסוק וימל וכו' לא נלמד אלא בנו הקטן."

(7) מצוה ב' אות ד'.

היוצא מזה, שנחלקו תוס' והרמב"ם בחיוב מצות מילה, דלתוס' החיוב על האב הוא תמיד ואפילו כשהבן גדול, ולהרמב"ם הוא החיוב על האב רק כשהבן קטן, אבל כשיגדיל פקע החיוב מהאב, והוא החיוב רק על הבן.

וי"ל שהרמב"ם ותוס' הם לשיטתם בזה, דלתוס' בסוגיין יוצא שמסקנת הגמ' היא שאמרינן כיון שחל עליו חיוב שעה אחת, שוב לא פקע. לכן סובר גם במילה שכיון שמוטל החיוב על האב כשהבן בקטנותו תו לא פקע ומוטל עליו החיוב גם כשהגדיל הבן. אבל להרמב"ם שאין בזה מסקנא בסוגייתינו, שפיר ס"ל במילה, שעל אף שהחיוב מוטל על האב כשהבן בקטנותו, מ"מ כשהגדיל הבן ועכשיו החיוב מוטל על הבן פקע החיוב מהאב.

ולפי זה אפשר לתרץ קושיית תמיהת המנ"ח, דהמנ"ח שם בהמשך לספק הנ"ל כותב "ולכאורה, דעיקר המצוה על האב, דחושב שם בש"ס כל דבר דהאב מחוייב, למול ולפדות ולהשיאו אשה וכו', ולהשיאו אשה ודאי בגדלותו, א"כ למול ולפדותו נמי. אך מ"מ צ"ע, דכל הדברים ילפינן דם מקראי, ולא נזכר דוקא בנים קטנים, כמו פדיון כתיב [שמות לד, כ] בכור בניך, וגדול נמי בכלל. ותלמוד תורה ילפינן מן (ושננתם לבניך) [ולמדתם את בניכם] [דברים י"א, י"ט]. או להשיאו אשה דנלמד מקרא [ירמי' כ"ט, ו'] וקחו לבניכם נשים. אבל גבי מילה, דעיקר הילפותא דאב מצווה על בנו הוא מן פסוק [בראשית כ"א, ד'] וימל אברהם את יצחק בנו וכו' כאשר צוה אותו אלקים, מוכח דנצטווה ע"ז, ומילת יצחק הי' בן ח' ימים. ואפילו אם נאמר דאפילו אחר זמנו חייב אביו, מ"מ היינו בקטנותו, אבל בגדלותו אפשר דלא חייבה התורה רק לבן ולא לאב".

אבל לפי מה שנתבאר לעיל יבואר זה, די"ל דהגם שהפסוק מיירי בבנו קטן, מ"מ אין זה גזירת הכתוב לומר שכל החיוב הוא רק בבנו קטן, אלא שלפועל שם הי' בן ח' ימים, וא"כ אדרבא מצד שרואים בסוגייתינו שכיון שחל עליו החיוב שעה אחת שוב לא פקע, א"כ בפשטות חיוב זה אינו מוגבל דוקא לקטנותו.

- ג -

והנה, בתורת רבינו ג"כ מובא שאלה זו במוגע למילה, אמנם באו"א קצת. דהנה בלקו"ש⁸ חוקר הרבי בחיוב האב בפדיון הבן, וזלה"ק "בנוגע לאבי הבן הפודה ושל בנו הנפדה י"ל בב' אופנים: א) מצות הפדיון היא על הבן, אבל היות שא"א לו לפדות את עצמו בקטנותו, בעת חלות המצוה, הטילה התורה את המצוה על האב לפדות את בנו, ונכנס במקומו בחיוב זה. ב) מעיקרא דדינא חיוב הפדיון הוא על האב -

(8) חי"א שיחה ב' לפרשת בא.

מצות הפדיון היא מצות האב", ובהערה (19) שם מבאר הרבי שע"ד חקירה זו אפשר לחקור בכמה מצות שחייב האב בבנו קטן, ומהם במצות מילה.

הנה, במקור מצות מילה נחלקו הבבלי וירושלמי. הבבלי⁹ מביא הפסוק שנאמר אצל אברהם¹⁰ "וימל אברהם את יצחק בנו", וירושלמי¹¹ מובא הפסוק¹² "וביום השמיני ימול את בשר ערלתו". ומבאר רבנו¹³ "וי"ל שעד"ז הוא בנוגע למילה דלשיטת הירושלמי היא מצותי' דהבן, כי מה שהאב חייב למוד את בנו נלמד בירושלמי מהכתוב "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" שלא נזכר בזה (ציווי) שהאב ימול את בנו, (ו"ימול" - פשוטו היינו בעצמו) אלא שמוכן שביום השמיני א"א לו (להקטן) למול א"ע (ראה קה"ע שם), משא"כ להבבלי (קידושין שם) שנלמד מהכתוב "וימל אברהם את יצחק בנו", י"ל שהיא מצותי' דאב (אבל ראה לעיל הערה 19). ועפ"ז י"ל שמזה הנפק"מ כשיגדיל הבן אם ישנו עדיין החיוב על האב, ראה פיה"מ להרמב"ם סופי"ט דמס' שבת דכשיגדיל הילד ויגיע לזמן חיוב המצוה נפטר כל אדם ממילתו כו" וראה מנ"ח מצוה ב".

ומבואר בזה דלשיטת רבינו אם הי' החיוב על האב כשהבן קטן (מצ"ע, ולא רק משום שאין הבן יכול למול א"ע) אז אמרינן שלא נפקע ממנו החיוב לאחרי שהגדיל, ושכן הוא לפי הבבלי¹⁴ שלומדים מהפסוק "וימל אברהם את יצחק בנו", ודלא כסברת המנ"ח הנ"ל שבפשטות מצד פסוק זה מסתבר ללמוד שהחיוב הוא רק על האב כשהבן קטן. ולפי המבואר לעיל יובן היטב סברת רבינו, דכנ"ל בסוגיין מוכח שבפשטות סוברים שבאם חל עליו החיוב שעה אחת תו לא פקע, א"כ מסתבר בפשטות שאין החיוב פוקע כשבנו גדול, ואפילו שאז גם הוא מחוייב בהדבר.

הנה, בפשטות מדברי רבינו נראה שההבנה בהצד שאין על האב חיוב למול את בנו הגדול, הוא כי באמת כל עיקר החיוב הוא מלכתחילה רק על הבן ולא על האב,

(9) קידושין כט, א.

(10) וירא כא, ד.

(11) קידושין פ"א ה"ז.

(12) תזריע יב, ג.

(13) בהערה 26.

(14) ויש להוסיף המתקה במחלוקת הבבלי וירושלמי ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ד (ע' 243 ואילך) בהלשיטתי' דהבבלי וירושלמי דלשיטת הבבלי ההווה מכריע את העתיד ולשיטת הירושלמי העתיד מכריע את ההווה, ולפי זה בענייננו קטן זה צריך למולו עכשיו וא"א לו לעשותו בעצמו, ולכן, האב חייב, ומצד זה הכי מסתבר לומר שזה חיוב האב כחיוב שלו, ולא רק כשליח הבן. ולכן לשיטת הבבלי החיוב חל על אביו כיון שאולינן בתר השתא ומצד זה הכי מסתבר לומר שהחיוב מוטל על האב. משא"כ לשיטת הירושלמי שהעתיד מכריע את ההווה, לכן זה הבן שבעתיד יהי' הבן חייב למול את עצמו לאחר שהגדיל (אם לא נימול לפני זה) מכריע, ומצד העתיד הכי מסתבר לומר שבאמת החיוב מוטל עליו כבר מעכשיו, אלא שבקטן האב הוי כאילו שלוחו.

וכל חיוב האב הוא רק כשליח הבן כשהוא קטן, וא"כ גם להרמב"ם יסוד שיטתו כאן אינו כי סובר שלא אמרינן כיון שחל עליו חיוב שעה אחת שוב לא פקע, אלא כי באמת החיוב אף פעם לא חל עליו מחמת עצמו, וכל חיובו מעיקרא הי' רק בשליחות הבן. ולפי זה לכל השיטות כאן אפשר לומר שלא אמרינן כיון שחל עליו חיוב שעה אחת, שוב לא פקע, ואין בזה המחלוקת תוס' והרמב"ם.

אמנם, לכאורה בההערה מבואר רק שבאם נימא שהחיוב על הבן והאב הוא רק שליח, אז נראה לומר שהחיוב פקע מהאב כשגדל הבן, ובאם נימא שהחיוב על האב **מסתבר** לומר שנשאר החיוב על האב גם כשגדל הבן. אבל יל"ע האם אכן יסוד שיטת הרמב"ם הוא מצד שסובר כהירושלמי, או שיסוד הרמב"ם הוא שאפילו באם החיוב הוא על האב פקע החיוב כשגדל הבן. והסיבה ללמוד כך:

(א) יותר רגיל לפסוק כהבבלי במחלוקת בבלי וירושלמי.

(ב) הא שמילת בניו הקטנים מעכבת את האב בק"פ, יותר מובן באם החיוב הוא חיובו מצ"ע ולא רק כשליח.

שו"ר שהרמב"ם בספהמ"צ¹⁵ מביא פסוק אחר לגמרי. דמביא הפסוק¹⁶ "המול לכם כל זכר" דמחד גיסא בפסוק זה אינו מוזכר שזהו על האב (וכהפסוק המובא בירושלמי), אמנם לאידך גיסא, אין כאן הלשון "ימול" ש"וימל - פשוטו היינו בעצמו"¹⁷, אלא המול, ובגמ' קידושין שם אכן לומדים מפסוק זה החיוב של ב"ד למול, והיינו שאין המול הוא עצמו. אבל, בסהמ"צ הקצר שבריש ספר הי"ד שם מביא הפסוק "וביום השמיני ימול את בשר ערלתו" שהוא הפסוק המובא בהבבלי. וכן מביא גם הכס"מ בשם הרמב"ם בריש הלכות מילה, ולפי זה נראה שהרמב"ם פסק כהבבלי, וא"כ ס"ל להרמב"ם שהחיוב הוא על האב (ולאידך ראה בהערה 19 צד לומר שאפילו בפסוק של הבבלי שפיר שייך לומר שהחיוב הוא על הבן), וא"כ הביאור בשיטת הרמב"ם הוא כי פקע החיוב מעל האב כשגדל הבן. אבל יל"ע שינוי הפסוקים שמובא בהרמב"ם, ומהו שיטת הרמב"ם.

עכ"פ לשיטת התוס' ודאי שהחיוב לא פקע מהאב, וכן הוא בפשטות לפי הבבלי, ויובן זה שהוא לפי התוס' בפסחים, וכנ"ל. בשיטת הרמב"ם, בפסחים זה פשוט שאין הוכחה שלא פקע החיוב, ואולי גם יותר נראה שכן פקע החיוב. ובמילה יל"ע האם יסוד שיטתו הוא כי החיוב הוא מלכתחילה על הבן וא"כ אין כאן שום ראי'

(15) מצוה רט"ו.

(16) לך יז, י.

(17) לשון רבינו בהערה שם.

בנוגע לפקע החיוב, או שסובר שבאמת החיוב הוא על האב, וא"כ מוכח שסובר ששייך שיפקע החיוב אפילו באם חל עליו שעה אחת.



ביאור בשו"ע אדה"ז סימן ת"מ

הת' השליח מנחם מענדל שיחי' בריוער
 והת' מאיר ישראל איסר הכהן שיחי' פרידמאן
 שלוחים בישיבה

- א -

איתא מס' פסחים¹: "אמר מר יכול יטמין ויקבל פקדונות מן הנכרים, ת"ל 'לא ימצא', הא אמרת רישא שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, (ומתרת הגמ') לא קשיא, הא דקביל עלי' אחריות הא דלא קביל עלי' אחריות. כי הא דאמר להו רבא לבני מחוזא, בעירו חמירא דבני חילא מבתייכו, כיון דאילו מיגנב ואילו מיתבד ברשותייכו קאי, ובעיתו לשלומי כדילכון דמי ואסור".

דהיינו שבפקדון של גוי אצל ישראל הדין תלוי בקבלת אחריות: כשקיבל עליו אחריות אע"פ שאין החמץ של ישראל – עובר עליו בב"י וב"י. משא"כ כשלא קיבל עליו אחריות אינו עובר עליו בב"י. והגמ' מביא ראי' לזה ממעשה דרבא ובני מחוזא דאמר להם רבא דצריכים לבער החמץ שאצלהם כיון דאילו מיגנב או מיתבר, חייב לשלם.

והנה, בדין זה דכשקיבל עליו אחריות חייב לבער, יש הרבה חילוקי דעות בין הפוסקים בנוגע לכמה פרטים, ובעיקר (אשר בם בעיקר ידונו לקמן) הם ארבעה דינים:

(א) איזה סוג אחריות צריך לקבל עליו לחייבו בב"י. (ב) הדין כגוי אלם שמכריח לו לשלם. (ג) הדין כשמיוחד לו להגוי מקום בביתו (דין זה כבר דנה הגמ', אבל החילוקי דעות הוא בפירוש דין ומסקנת הגמ'). (ד) הדין כשישראל מפקיד הפקדון ביד גוי אחר.

(א) איזה סוג אחריות צריך לקבל עליו לחייבו בב"י:

כתב הרא"ש (בסי' ד'): "יש אומרים דוקא שומר שכר דחייב בגניבה ואבידה אבל שומר חנם לא. ודייקינן מלישנא דאילו מיגנב או מיתבר, וכ"כ ר"י. ובה"ג כתב דאפי' שומר חנם נמי ומיגנב או מיתבר בפשיעה קאמר ומשום דבעי למימר ובעיתו לשלומי הוצרך לומר מיגנב או מיתבר".

(1) ה, ב.

ובסי' ו': "ת"ר² נכרי שנכנס לחצר ישראל ובצק בידו אין זקוק לבער הפקידו אצלו זקוק לבער, מכאן ראי' שבשומר חנם חייב לבער דסתם פיקדון שומר חנם". וכן איתא בטושו"ע³, דנחלקו בזה ר"י⁴ ובה"ג⁵.

ונמצא לדעת הר"י אם קיבל עליו אחריות פשיעה לבד אז אינו חייב לבערו דאינו נחשב כשלו. אבל לדעת הבה"ג אפילו אם קיבל עליו רק אחריות הפשיעה חייב לבערו דנחשב כשלו.

(ב) הדין בגוי אלם שמכריח לו לשלם:

הרמב"ם כתב בפ"ד מהלכות חמץ ומצה ה"ד: "גוי אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל אם יודע הישראלי שאם אבד או נגנב מחייבו לשלמו וכופהו ואונסו לשלם אע"פ שלא קיבל אחריות הרי זה חייב לבערו שהרי נחשב כאילו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריות". ולכאורה מקורו בפשטות הוא ממה דאמר רבא לבני מחוזה בעירו חמירא דבני חילא כו', ומפרש הרמב"ם דשם מדובר שהתשלומין הי' שלא כדין, ואעפ"כ חייבו רבא לבער.

אמנם הראב"ד שם השיג עליו, שזה האחריות הי' כדין ומחוק המלכות, ולכן היו חייבים אבל באמת בציוור דגוי אלם בוודאי היו פטור.

ונמצא דפליגי הרמב"ם והראב"ד בגוי אלם, דהרמב"ם סובר דעובר בב"י, והראב"ד סובר דאינו עובר בב"י.

(ג) הדין כשמיוחד לו להגוי מקום בביתו:

במכילתין⁷ איתא: "ת"ר נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער הפקידו זקוק לבער שנאמר לא ימצא".

ובדין זה נחלקו רש"י ור"ת, רש"י סובר (כפי הסבר הר"ן) דמדובר בשלא קיבל עליו אחריות. והיינו שהברייתא מלמדנו דאע"פ שבסתם הוה כקיבל עליו אחריות, מ"מ כשאמר לו הרי הבית לפניך הנח באחת מן הזויות אז הוה כלא קיבל עליו אחריות ופטור (ואין בזה חידוש דין, דיחד לא בית היא רק היכי תמצא של הדין

(2) ברייתא בדף ו, א.

(3) סת"מ, הובא לקמן בפנים.

(4) בשו"ע שם מביאו בשם "יש אומרים". ועיי' בב"י על הטור שמביא כמה גרסאות אחרות, ומסיק שגירסא הנכונה הוא כנ"ל בהרא"ש.

(5) בטור שם כותב דלזה הסכים דעת אדוני אבי הרא"ש – דהיינו לדעת הבה"ג. אבל בשו"ע אינו מכריע.

(6) הובא בהרא"ש שם.

(7) ו, א.

דבלא קיבל אחריות פטור), אבל לפי רש"י אי קיבל עליו אחריות בפירוש, אז לא מהני מה שמייחד לו בית.

אבל ר"ת פירש⁸ דמדובר אפילו כשקיבל עליו אחריות ואעפ"כ אם מייחד לו מקום פטור, דזה הוה כאילו קיבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בביתו של נכרי, דפטור.

ונמצא דרש"י ור"ת פליגי כשקיבל עליו אחריות אי מהני יחד לו בית: לרש"י לא מהני, ולר"ת מהני. ולהלכה הביא הטור ב' הדעות ופסק כר"ת.

(ד) הדין כשישראל מפקיד הפקדון ביד גוי אחר:

הנה, בהגהות הרמ"א בשו"ע⁹ (בהמשך להדין שקיבל אחריות חייב לבער) כתב: "ואפילו חזר והפקידן ביד כותי אחר". ובדינו של הרמ"א נחלקו המג"א והח"י.

המג"א¹⁰ סובר דדינו של הרמ"א הוא רק כשנכרי הב' לא קיבל עליו אחריות כמותו (דהיינו לדעת ר"י שומר שכר, ולדעת הבה"ג שומר חנם כנ"ל), דאז הישראל עדיין חייב באחריותו ושום דבר לא השתנה במה שהפקידו אצל נכרי אחר, אבל אם קיבל עליו הנכרי אחריות כמותו אז "נ"ל דשרי"¹¹.

אבל הח"י¹² חולק עליו וסובר, דאפי' כשקיבל עליו הנכרי אחריות כמותו ממש, מ"מ חייב הישראל לבער דהו"ל כחמצו של ישראל שהפקיד אצל עכו"ם (דחייב עליו וכמשי"ת להלן).

ונמצא דנחלקו המג"א והח"י כשישראל קיבל פקדון מגוי באחריות ואח"כ מפקידו אצל גוי אחר ג"כ באחריות כמותו: המג"א סובר דאינו עובר עליו בב"י, והח"י סובר דעובר עליו בב"י.

- ב -

והנה, ד' פלוגתות אלו לכאורה הוו ד' מחלוקות נפרדות שאינם שייכים זה לזה ואינם תלויים זה בזה כלל. וא"כ צריך עיון טובא על לשון, ואופן העתקת הלכות אלו בשו"ע אדה"ז.

דהנה בשו"ע אדה"ז סי' ת"מ, מתחיל בסעיף א' בהדין דחמץ ישראל המופקד אצל עכו"ם, דעובר עליו. ובסעיף ב' מביא הדין דחמצו של נכרי המופקד אצל

(8) בתוד"ה יחד.

(9) סי' ת"מ סעיף א.

(10) שם סק"א.

(11) לשון המג"א.

(12) שם סק"ה.

ישראל דאין ישראל עובר עליו. ובסעיפים ג'–ט' מביא כו"כ פרטי דינים בנוגע לדין זו. ובסעיף ט' מביא שיטת הר"י דצריך דוקא קבלת אחריות דשומר שכו. ובהמשך לזה בסעיף י' מביא הדין דגוי אלם כשיטת הראב"ד שאינו עובר על ב"י ודלא כהרמב"ם (וכפי שמציין שם). ובסעיף י"א מביא הדין דיחד לו מקום שיטת ר"ת שמהני ודלא כרש"י והר"ן (וכפי שמציין שם). ובסעיף י"ב מביא הדין דהפקידו ביד גוי אחרו כשיטת המג"א שאינו צריך לבערו ודלא כהח"י. והיינו שמסעיף ט' עד סעיף י"ב הביא אדה"ז הדעה המקילה בכל ד' פלוגתות הנ"ל כחדא שיטה.

ואח"כ בסעיף י"ג ממשיך: "ויש חולקים על כל זה". ומסעיף י"ג עד סעיף ט"ז הולך ומביא הדעה המחמירה בהד' פלוגתות הנ"ל, היינו הדעה דבכל מקרים אלו צריך הנפקד לבער החמץ, וכחדא שיטה.

ובסעיף ט"ז פוסק: "ולענין הלכה בכל ד' דברים שיש בין סברא הראשונה לסברא אחרונה יש להחמיר לכתחילה כסברא האחרונה . . . אבל בדיעבד . . . יש לסמוך על סברא הראשונה".

ולכאורה נראה ברור דלדעת אדה"ז אין הם ד' פלוגתות מחולקות, אלא שיש סברא ראשונה ויש ד' דברים שהסברא הראשונה סובר. ויש סברא אחרונה שסובר להיפך באותם ד' דברים דסברא הראשונה. וצריך ביאור מהו יסודו דסברא הראשונה ומהו יסודו דסברא האחרונה.

- ג -

ולבאר זה יש להקדים:

בנוגע לאיסורו של חמץ מצינו ב' פסוקים (שהובאו בגמ') הכתובים בתורה. כתיב¹³ "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", וכתיב¹⁴ "ולא יראה לך חמץ וגו' בכל גבולך". ובברייתא¹⁵ נלמד ב' דברים מפסוקים אלו. מפסוק "לא ימצא" נלמד דאין מקבלים פקדונות מן הנכרים, ומפסוק "לא יראה לך" נלמד שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה. וע"כ לכאורה קשה דב' הפסוקים מהווים סתירה בנוגע לדינו דחמץ של נכרי - אחרים. ובגמ' מתרץ דהפסוק "לא ימצא" מדובר כשקיבל אחריות והפסוק "לא יראה" כשלא קיבל אחריות.

ולכאורה יש לחקור: לאחר שלומדים דין משני הפסוקים, איזה פסוק ודין הנלמד ממנו היא היותר פשוטה ואיזה מהן היא החידוש. כלומר, האם נאמר שבפשוטות נקטינן כהפסוק דלא ימצא, שמשמעותו הוא דאפי' חמץ של גוי הוה

(13) בא יב, יט.

(14) שם יג ז.

(15) ריש ה, ב הובא לעיל.

איסור, והפסוק דלא יראה לך מחדש (שאינן זה אמת לחלוטין, אלא) שחמץ של גוי כשלא קיבל עליו אחריות שרי. או נאמר להיפך, שנקטינן בפשטות הפסוק לא יראה לך שמשמעותו הוא דכל חמץ של גוי שרי (אבל אתה רואה של אחרים). והפסוק דלא ימצא מחדש שיש אופן שחמץ של גוי הוה אסור, והיינו כשקיבל עליו אחריות. באותיות אחרות: האם עיקר החידוש כאן היא שחמץ של גוי כשלא קיבל עליו אחריות הוה מותר, או שעיקר החידוש הוא שחמץ של גוי כשקיבל עליו אחריות הוה אסור.

והנ"מ בין ב' אופנים הנ"ל הוא משום הכלל בחידוש "אין לך בו אלא חידוש". ולכן בנדו"ד, אם נאמר שהחידוש כאן היא דכשקיבל עליו אחריות או חייב, אז הסברא הפשוטה היא שכל חמץ של נכרי מותרת, ורק הפסוק דלא ימצא מחדש שיש מקרה מסוים שאסורה. והיינו דאע"פ שאינו שלו מ"מ מכיון שיש לו שייכות אל החמץ, נחשב כשלו. אבל כאן השייכות שיש לו אל החמץ צריך להיות הרבה יותר חזק, מכיון שבפשטות זה שאינו שלו פוטרנו וזה שכשקיבל עליו אחריות הוה אסור הוא חידוש, דזה מהוה שייכות בינו לבין החמץ, ואין לך בו אלא חידוש, לכן האיסור הוא רק כשיש לו שייכות חזק אל החמץ.

אבל אם נאמר שהחידוש כאן היא שכשלא קיבל עליו אחריות הוה מותר, זאת אומרת שהסברא מחייבת דכל מקרה של חמץ של גוי ליהוי אסור והפסוק מחדש שיש מקרה מסויים דאינו כהסברא הפשוטה והוה מותר. א"כ חידוש זו מוגבלת להחידוש הכי קטן ששייך, דהיינו כשישראל אינו שייך להחמץ לגמרי, שזה ממש כשל אחרים, אז הוה חידוש דפטור, אבל כל זמן שעדיין שייך אפילו במקצת "לך אי אתה רואה" הוה אסור).

- ד -

ואם כנים הדברים י"ל שבזה תלוי החילוק בין הסברא הראשונה וסברא האחרונה שבשו"ע אדה"ז. לדעת הסברא הראשונה הפשטות היא הפסוק "לא יראה לך" והחידוש הוא "לא ימצא"¹⁶ וא"כ החידוש דין הוא כשקיבל עליו אחריות על חמץ של גוי הוה אסור (כאופן הא'). אבל א"כ דין הזה הוא רק כשאמנם הוא ממש שייך להחמץ. ולכן א) צריך לקבל אחריות גניבה ואבידה דוקא, דכשקיבל רק אחריות על פשיעה (שומר חנם) אינו נכלל בהחידוש דלא ימצא ודינו ככל חמצו של גוי דמותר. ב) בגוי אלם אינו חייב. והיינו דזה שצריך לשלם להגוי אינו מספיק לחייבו כאילו הוא שלו (דהיינו ליכלל בהחידוש ד"לא ימצא"). ג) כשהפקידו ביד

16) ראה הר"ן (ה, ב ד"ה ונראה לי): "דכיון דכתב לא ימצא גלי אלא יראה דראי' לאו דוקא אלא לישנא בעלמא". משמע כמ"ש בפנים שהפסוק הפשוט הוא לא יראה ולא ימצא בא לחדש.

גוי אחר, ועכשיו יש לו את האחריות ורק שהישראל הוא המשלם וזה אינו מספיק להיות נכלל בהחידוש ד"לא ימצא" כי אינו משתייך ממש להחמץ ורק צריך לשלם לפועל (ע"ד גוי אלם). ד) כשיחד לו מקום, מכיון שאינו יכול לטלטלו ולפנותו ממקום למקום מותר. כי החידוש כאן מ"לא ימצא" היא שיש דבר ששייך אליו ולכן נכלל בהאיסור, וא"כ צ"ל ממש מצוי אצלו בכדי לחייבו כאילו הוא שלו וכ"ז מפני שהחידוש כאן הוא שיש חמץ שהי' צ"ל מותר - כיון שהוא של הגוי - ומ"מ אסור דהוה שייך להישראל ולכן צריך להיות שייכות חזק.

משא"כ סברא אחרונה "חולק על כל זה" וסובר שהפשטות הוא הפסוק ד"לא ימצא", והחידוש הוא הפסוק "לא יראה לך", וא"כ החידוש דין כאן הוא דכשלא קיבל עליו אחריות הוה מותר (כאופן א' הנ"ל), ולכן כל שעדיין אפילו במקצת קשור להישראל דינו כפשטות הסברא דאסור. ורק כשאינו שייך לגמרי להישראל אז נכלל בהחידוש ד"לך" דחמץ של גוי מותר. ולכן א) אפילו קיבל עליו אחריות רק כשומר חנם מ"מ מכיון שהוא עדיין קצת קשור להחמץ הרי עדיין אסור ולא נכלל בהחידוש ד"לך" להתירו. ב) בגוי אלם: כיון שבפועל הוא צריך לשלם עבור החמץ יש לו שייכות כל שהוא אליו ועדיין אסור בשבילה. ג) אפילו כשהפקידו ביד גוי אחר, אע"פ שהגוי קיבל אחריות מ"מ כיון שבפועל הוא ישלם עבור החמץ לבעלים הראשונים יש לו שייכות (כל שהוא) להחמץ ואינו נכלל בהחידוש ד"לך" להתירו. ד) כשיחד לו מקום אע"פ שאינו יכול לטלטלו וכו' ולכן אינו מצוי ממש אצלו, מ"מ אינו נכלל בהחידוש ד"לך" מכיון שהוא עכ"פ ברשותו הרי דינו כפשטות הסברא דחייב עליו.

ולסיכום: לדעת אדה"ז יש ב' דעות: סברא ראשונה המקילה בכל ד' גווני דלעיל מכיון שלדעתם החידוש הוא האיסור. והסברא האחרונה המחמירה בכל ד' גווני דלעיל מכיון שלדעתם החידוש הוא ההיתר.

- ה -

וע"פ כל זה יומתק ג"כ סדר ולשון אדה"ז בסי' ת"מ.

דהנה אע"פ שהנושא המדובר בסי' ת"מ הוא "חמצו של נכרי שהופקד אצל ישראל" (לשון הכותרת של הסימן), אעפ"כ מקדים אדה"ז בסעיף א' דין חמצו של ישראל המופקד ביד נכרי וכותב: "כתוב בתורה ולא יראה לך וכו'" והולך ומבאר שמצד הפסוק הו"א דחמצו של ישראל מותר כשטמן או הפקידו ביד נכרי ות"ל לא ימצא לאסרו. והיינו שזה הקדמה לסברא הראשונה המתחיל בעצם מסעיף ב' עד סעיף י"ג. דהיינו שלסברא זו הפשטות הוא הפסוק לא יראה לך, והחידוש לא ימצא, וכנ"ל דזהו היסוד לסברא זו. וכן רואים בסעיף ט' דאחר שמביא הדין דכשקיבל עליו אחריות אסור, ושזה נלמד מהפסוק "לא ימצא": "וא"א לומר אף כשלא קיבל עליו

אחריות יעבור עליו (והיינו כיון שיש את הפסוק דלא ימצא, א"כ לכאורה אף כשלא קיבל אחריות יהא אסור) שהרי כבר נאמר לא יראה לך שלך א"א רואה אבל אתה רואה של אחרים". ולכאורה הפסוק דלא יראה כתוב לאחר הפסוק דלא ימצא וא"כ מהו הפירוש כבר נאמר לא יראה.

וע"פ הנ"ל יומתק, דהרי לסברא זו הפסוק דלא יראה לך היא הפשוטה "כבר נאמר", והפסוק לא ימצא רק בא לחדש על מה שכבר נאמר. ומכל זה נראה שכשאדה"ז מביא סברא הראשונה, מדגיש שאופן לימודם הוא כמשנת"ל בארוכה.



המקור לבדיקת חמץ לאור הנר

הת' חיים שניאור זלמן שיחי' פרום
תלמיד בישיבה

בנוגע להדין דבדיקת חמץ שצריך להיות לאור הנר דוקא איתא במכילתין¹:
"מנה"מ, אמר רב חסדא למדנו מציאה (האמורה בחמץ²) ממציאה (האמורה בגביע
דבנימין³) מציאה (של בנימין⁴) מחיפוש (האמורה אצלה, דמה מציאה של בנימין
ע"י חיפוש כך מציאה אצל חמץ ע"י חיפוש⁵), וחיפוש מחיפוש וחיפוש מנרות,
ונרות מנר".

וממשיך הגמרא לבאר דברי רב חסדא: "מציאה ממציאה, כתיב הכא⁶ 'שאור לא
ימצא בבתיכם' וכתב התם⁷ 'יחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא', ומציאה
מחיפוש דידי', וחיפוש מנרות דכתיב⁸ 'בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות',
ונרות מנר דכתיב⁹ 'נר אלוקים (הוי') נשמת אדם חופש כל חדרי בטן'".

לאחרי זה ממשיך הגמרא: "תנא דבי רבי ישמעאל¹⁰ לילי י"ד בודקין את החמץ
לאור הנר, אע"פ שאין ראי' לדבר זכר לדבר, שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא
ואומר יחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא¹¹, ואומר בעת ההיא אחפש את ירושלים
בנרות, ואומר נר אלוקים (הוי') נשמת אדם חופש¹², ופרש"י הטעם שהוא רק זכר
לדבר, משום דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ע"כ.

ויש להעיר ולעייין על שינויי (הלשון) שבין דברי רב חסדא לדברי תנא דבי רבי
ישמעאל:

א) בהגמרא איתא שרב חסדא בא לבאר רק העצם דין דאיתא במתניתין
שבודקין "לאור הנר". משא"כ בדברי תדר"י מוסיף הזמן מתי בודקין, "לילי" י"ד
בודקין את החמץ לאור הנר".

(1) ז, ב.

(2) פרש"י.

(3) בא יב, יט.

(4) ויגש מד, יב.

(5) צפני' א, יב.

(6) משלי כ, כז.

(7) ראה לעיל ג, א. ולהעיר שהובא בשם תנא דבי שמואל.

(8) כ"ה הגירסא בהגו"צ בש"ס עוז והדר.

(9) להעיר מלעיל ג, א. שהגמרא מכריח מזה שאור אורתא הוא. דמזה מוכח שהוסיף את זה

בכוונה, ולא תני לי' רק אגב אורחי'.

(ב) תדר"י אומר שלימוד זה הוא רק זכר, ופרש"י שהטעם שהוי רק זכר ולא ראי' גמורה הוא משום דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ומכיון שהפסוקים שלומדים מהם שחיפוש הוא בנר הם מדברי קבלה, לכן אין זה ראי' גמור לאיסור חמץ שהוא דברי תורה. אבל בדברי רב חסדא אין מוזכר שהוא רק זכר, ופשטות הלשון נראה שהוא לימוד גמור.

וא"כ צריך להבין אמאי רב חסדא סתמא קתני לי', מבלי להזכיר שהוא רק זכר.

(ג) רב חסדא הביא כל הפסוק "שאור לא ימצא בבתיכם", משא"כ תדר"י הביא רק "שאור לא ימצא".

(ד) רב חסדא הביא כל הפסוק "נר הוי' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן", משא"כ תדר"י השמיט "כל חדרי בטן"¹⁰.

והנה בהמשך מביאה הגמרא עוד ברייתא¹¹: "תנו רבנן, אין בודקין לא לאור החמה ולא לאור הלבנה ולא לאור האבוקה, אלא לאור הנר, מפני שאור הנר יפה לבדיקה, ואע"פ שאין ראי' לדבר זכר לדבר, שנאמר 'שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם' ואומר 'ויחפש בגדול החל', ואומר 'בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות', ואומר 'נר אלוקים (הוי') נשמת אדם חופש כל חדרי בטן".

ויש להעיר ולעייין ג"כ על השינויים שבברייתא זו לגבי ב' המימרות דלעיל מיני':

(א) הברייתא שוללת בדיקה ע"י שום אור אחר חוץ מאור הנר, שדין זה לא הובא לעיל כלל.

(ב) הברייתא מביאה טעם חדש לצורך בבדיקה לאור הנר, "מפני שאור הנר יפה לבדיקה".

(ג) מחד גיסא דומה הוא לתדר"י בהא שכתב שהלימוד הוא רק זכר, אבל לאידך דומה הוא לר' חסדא בהא שהביא כל הפסוק ד"שאור לא ימצא בבתיכם", וכן מביא כל הפסוק "נר אלוקים (הוי') נשמת אדם חופש כל חדרי בטן".

וצריך להבין טעם כל שינויים אלו.

10) עוד שינוי: בהמשך לתדר"י מקשה הגמרא למה הוצרך להביא גם הפסוק "נר הוי'" ולא הסתפק בהפסוק דירושלים, אמנם רב חסדא הביא ב' פסוקים אלו ג"כ, והגמרא לא הקשה מידי. ואין לומר שהגמרא המתינה עד סוף כל המימרות להקשות, דא"כ הו"ל להמתין ולהקשות עד אחר הברייתא המובא מיד לאח"ז, שמביא ג"כ ב' פסוקים אלו. וראה רש"י ד"ה נר מנרות. ועצ"ע.

11) להעיר מתוספתא פ"א ה"א, שהובא שם עם שנויים רבים. וראה במפרשים שם שמפרשים הא דאע"פ שאין ראי' לדבר זכר לדבר, שהפסוק דירושלים הוא רק זכר, אמנם הפסוק דנר הוי' ראי' גמור הוא, ואכ"מ.

יש לבאר כל זה, דהנה בפשטות בהטעם שחיפוש צריך להיות לאור הנר דוקא (יש לבאר בב' אופנים: א) משום שהבדיקה הוא בתוך בית מקורה ואין מאיר בו (כ"כ) אור אחר. ב) משום שהבדיקה הוא בלילה שאינו מאיר אז אור השמש.

והנפ"מ בין ב' הטעמים: מי ששכח לבדוק בליל י"ד ובודק ביום י"ד, לטעם הא' צריך עדיין לבדוק לאור הנר, משום שעדיין הוא בודק בבית מקורה. אבל לטעם הב' אינו צריך לבדוק לאור הנר¹² משום שיש אז אור היום. ועוד נפק"מ, לטעם הא' מצד ענין אור הנר אין העדפה בבדיקה בלילה מביום, דשניהם שוים בהצורך בנר. אבל לטעם הב' יש העדפה לבדוק בלילה, משום שאז דוקא יבדוק לאור הנר.

וי"ל שזהו החילוק בין רב חסדא ותדר"י:

רב חסדא לומד כטעם הא', שצריך נר משום שהוא בודק בביתו שהוא מקורה, ודין זה של אור הנר הוא בנוגע לבדיקה בכל זמן, אפילו ביום, ולכן בהגמרא איתא שהוא מפרש הא דאיתא במתני' "לאור הנר" בלבד, ולא נוגע אימתי בודק.

וע"ז מביא הלימוד דירושלים, שבפשטות מייירי שהקב"ה יחפש את בני ישראל בכל ירושלים, כולל אלו שנמצאים בתוך ביתם. וממשיך הגמרא להביא כל הפסוק - "חופש כל חדרי בטן", משום שמדגיש שמייירי בצורך לאור הנר בחדרים - שמקורים הם כמו בית. וגם מובן שהוא מביא כל הפסוק "שאור לא ימצא בבתיכם", שההדגשה כאן הוא שבדיקת חמץ הוא בתוך הבית.

ועפ"ז יש לבאר שלפי רב חסדא הוי לימוד גמור, אף שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן:

דהנה על זה שפרש"י בדברי תדר"י¹³ שהוא רק זכר משום שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, הקשה הפנ"י, דהא אשכחן כי האי גוונא בריש מסכת ב"ק¹⁴, דתני בברייתא אין נגיחה אלא בקרן, ומסיק שלומדים זאת מדברי קבלה, והגמרא אומרת בפשיטות שמכיון שהוא רק גילוי מילתא שפיר אפשר ללמוד מדברי קבלה. וא"כ משמע להדיא דלענין פירוש המילות שפיר מצינן למילף דברי תורה מדברי קבלה, ולמה פרש"י כאן שלא ילפינן דברי תורה מדברי קבלה, והרי רק לומדים גילוי מילתא שחיפוש הוא ע"י נרות.

ומתרץ, שכאן יש ללמוד ב' דרכים, או מירושלים שהוא דברי קבלה שחיפוש הוא דוקא בנר ודוקא בלילה, או מבנימין שהוא דברי תורה שחיפוש אינו בנר דוקא, ושייך ביום, לכן הא דילפינן דוקא מירושלים ולא מבנימין הוא רק זכר. משא"כ

(12) ופשיטא דבבית אפל צריך נר אפילו לאופן זה, משום דהוי כמו לילה.

(13) ד"ה זכר לדבר.

(14) ב, ב.

בב"ק יש רק הגילוי מילתא מדברי קבלה, ואין משמעות אחרת בתנ"ך, ולכן שפיר הוי גילוי מילתא וראי' גמורה¹⁵.

ולפ"ז יש לומר, שכל הנ"ל לא שייך לר"ח, שהטעם בדביקת חמץ הוא משום שהבדיקה הוא במקום מקורה - בבית. דהרי בזה יש רק הגילוי מילתא דירושלים שבדיקה במקום מקורה צ"ל בנר, דמחיפוש דבנימין א"א ללמוד לגבי זה, משום דהחיפוש דבנימין הי' כשהשבטים היו בדרך ושלא במקום מקורה. [ואין לומר שנלמוד מבנימין שבדיקת חמץ צריך להיות שלא במקום מקורה ובלי נר כמו החיפוש דבנימין (כמ"ש הפנ"ש) לגבי הלימוד דתדר"י שאפשר ללמוד מבנימין שבדיקת חמץ צ"ל ביום ובלי נר], דהרי החיוב בדיקה הוא למצוא החמץ בביתו - "לא ימצא בבתיכם", כפשוט].

אמנם תדר"י סובר כטעם הב', שצריך נר משום שבודק בלילה, ולכן בתדר"י איתא "לילי י"ד בודקין את החמץ לאור הנר", משום שדין זה הוא רק בלילה. ולכן אין הלימוד ראי' גמורה, והוא רק זכר, משום שאף שבנוגע לירושלים איתא שהבדיקה היא בנרות, מ"מ בבנימין לא הי' בנרות והי' באור היום, ואפשר ללמוד משם שבדיקת חמץ צ"ל ביום ובלי נר כמשנת"ל, וא"כ אינו בגדר גילוי מילתא וכמ"ש הפנ"י.

ולפי זה מובן למה לא הביא כל הפסוק "שאור לא ימצא בבתיכם" משום שזה לא נוגע להלימוד, וכן מובן ג"כ שלא הביא המשך הפסוק "כל חדרי בטן" כי אין זה נוגע כלל להלימוד והבנתו.

ובנוגע לסברת הברייתא י"ל, שהברייתא לומדת שהטעם שצריך בדיקה שאור הנר הוא מצד ב' הטעמים דלעיל, שבדיקה בנר הוא משום שהוא בלילה, וביום אינו יכול לבדוק בנר, ולכן יש העדפה בבדיקה בליל י"ד. אלא שטעם זה שבלילה צריך נר אינו משום שאי אפשר לבדוק ביום בנר, דמ"מ צריך נר מצד טעם הא' משום שהוא עדיין בודק בבית מקורה, אלא ההעדפה בלילה הוא משום ש"אור הנר יפה לבדיקה", היינו לומר שצריך אור הנר מחמת יפוי לבד, שביום אינו מבהיק כמו בלילה¹⁶. ולכן אם בודק ביום בדיעבד, עדיין צריך לבדוק לאור הנר, מצד טעם הא'

15) להעיר מגליון הש"ס כאן שמציין על הא דדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן לחגיגה י, ב. ושם איתא להדיא בנוגע לגילוי מילתא שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, והתם נמי יש ב' אופנים בתנ"ך כמו כאן, עיי"ש.

16) ראה ר"ן א, ב (מדפי הרי"ף) ד"ה בשעה שבנ"א, שהביא בשם הירושלמי שאין הנר מבהיק ביום כמו שמאיר בלילה. וראה רש"י ד, א שפירש עד"ז, ולכאורה מקורו מאותו ירושלמי שהביא הר"ן. וצע"ק שרש"י שינה וכתב שביום "אורו מחשיך".

שבדוק בבית מקורה ורק כשבדוק באכסדרה, שאין בעי' מצד ב' הטעמים, שהוא ביום ואינו מקורה, יכול לבדוק לכתחילה לאור החמה כדאיתא בהמשך הגמרא.

ולכן מביא הברייתא שהלימוד הוא רק זכר משום שהלימוד שצריך דוקא בלילה (ע"ד בתדר"י) הוא רק זכר כנ"ל, אבל מביא כל הפסוק "שאור לא ימצא בבתיכם" ו"חופש כל חדרי בטן", משום שהברייתא לומד גם כרב חסדא, שיש הטעם משום שבדוק בבית מקורה. ולכן הברייתא שוללת בדיקות באופנים אחרות, משום שרק לפי טעם זה שבדיקה בלילה לאור הנר הוא רק לכתחילה מצד יפוי לבד, יש הו"א שיכול לבדוק גם ע"י אור אחר בדיעבד, ולכן צריך לשלול שאסור לבדוק בשום דבר אחר¹⁷.



ויש לומר ע"פ המבואר בפנים שהר"ן מפרש כמו הברייתא, שהמעלה בנר בלילה הוא רק יפוי, אבל ביום עדיין מבהיק אלא דלא מבהיק כמו בלילה. ורש"י מפרש כתדר"י שהמעלה דנר בלילה הוא לעיכובא, וביום אי אפשר לבדוק כלל, משום שאורו מחשיך. ועצ"ע.
 (17) ולהעיר שלשיטת הט"ז (או"ח סתל"ג סק"ג) יכול לבדוק לאור האבוקה בדיעבד.

בירור שיטת אדה"ז בב' טיבולים במרור ובב' הכזיתים מצה

הת' אברהם שיחי' בריוער
תלמיד בישיבה

הנה בכללות מובא שהסיבה שעושה טיבול הא' הוא רק להתמיה התינוקת, ולכתחילה ישתמש בשאר ירקות ולא ישתמש במרור¹ שלא יצא מצות מרור לפני שיצא מצות מצה, מפני סדר כתיבתם בתורה "על מצות ומרורים יאכלהו"², דמצה קדמה למרור.

ובאופן שאין לו שאר ירקות ויש לו רק מרור, אז עושה שני הטיבולים במרור לבדו. ובנוגע לסדר הברכות, הובא במכילתין³ מחלוקת בין ר' חסדא ור' הונא, שר"ה סובר שמברך תחלה על טיבול הראשון בפה"א ואוכל, לבסוף על טיבול השני על אכילת מרור ואכיל, מתקיף לה ר"ח, ולאחר שמילא כריסו הימנו מברך עליה, ומפני קשיא זו מפרש שבתחלה מברך בפה"א ועל אכילת מרור ואכיל, ולבסוף אכיל אכילת חסא בלא ברכה.

והטעם שצריך טיבול הב' אם כבר בטיבול הראשון יצא ידי מצות מרור, מבאר רש"י "משום דבעינן ב' טיבולין", שפשטות כוונתו בזה הוא להתמי' התינוקת בזה שמתבילין ב"פ בלילה זו. אבל התוס' כתבו שבפשטות אי"ז בכדי להתמי' את התינוקת, שהרי עושה באמצע סעודתו ואין זה דבר תמוה, ולכן מפרשים שבפעם הב' הוא שיצא בו עיקר מצות מרור, והברכה שבפעם הא' מועיל לטיבול שני (והטעם לזה בפשטות הוא שצריך שלכתחילה יש לקיים מצות המרור לאחר שקיים מצות מצה כנ"ל מהפסוק).

הנה כמה דברים צריכים ביאור בשיטת התוספות:

(א) אם באמת יוצא עיקר מצות מרור רק בטיבול הב', א"כ איך יכול לברך "על אכילת מרור" בטיבול הא'.

(ב) לכאורה יש כאן הפסק גדול בין הברכה לקיום (עיקר) המצוה.

(ג) איך אפשר לומר שרק בטיבול הב' יוצא עיקר מצוה מרור, אם כבר אכל ויצא בו ידי חובתו בטיבול הא' (אא"כ אינו אוכל כזית, אבל לא כתבו התוס' שיאכל פחות מכזית).

(1) שו"ע אדה"ז או"ח סתע"ג ס"ז.

(2) תוד"ה זאת אומרת קיד, ב. שו"ע אדה"ז סתע"ה ס"ב.

(3) מכילתין קיד, ב.

ד) לכאורה לפי ביאור התוס' בדברי ר"ח אפשר להקשות (כמו שהקשה ר"ח על שיטת ר"ה) ש"לאחר שמילא כריסו ממנו" אוכלו עכשיו לשם מצוה⁴.

הנה בשו"ע אדה"ז⁵, נראה שפוסק כשיטת התוס' "מי שאין לו שום ירקות . . כ"א מיני ירקות שיוצאים בהם יד"ח מרור יברך עליהם "על אכילת מרור" כשמטבילים . . וא"צ לאכול מהם כזית, ואח"כ אחר שאכל כזית מצה יטביל . . ויאכלנו בלא ברכה שא"א לברך על אכילה זו . . 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 מהמרור, הרי התחיל במצוה ואין כאן הפסק בין הברכה לתחילת עשיית המצוה. ומ"מ אפי' אכל כזית . . בטיבול שקודם אמירת הגדה אעפ"כ צריך לחזור ולאכול . . לפי שהאכילה הא' אינו אלא כדי להתמי' התינוקות ובאכילה הב' הוא שיוצא י"ח מרור שכך היא המצוה לכתחילה . . שנאמר על מצות ומרורים."

לכאורה יש כמה דברים הצ"ב בדברי האדה"ז:

א) בסוף הסעי' משמע שאפילו אם אכל כזית בטיבול הא' עדיין אינו יי"ח וכל הטיבול הוא רק להתמיה התינוקות, וצ"ל שהרי אם עושה ברכה וכן אוכל כזית בטיבול הא' אז מה מונע אותו מלצאת יי"ח בטיבול הא'⁷. ואם באמת יצא רק בטיבול הב' ה' צריך לומר שיכוון בשעת הברכה שיחול על טיבול הב' דוקא (ולא על הטיבול הא') ולפי סתימת לשונו נראה שכוננתו הוא שיברך גם על מה שאוכל עכשיו (ובפרט שאומר שבזה הוא מתחיל במצוה) וא"כ איך אפשר לומר שטיבול הא' אינו אלא להתמיה התינוקות?⁸ ב) הרי לכאור' יש סתירה בהתחלת הסעי' שמבאר שהסיבה שאינו הפסק מפני שיש בו תחילת מצוה ובסוף אומר שזה רק

4) לכאורה יש לתרץ ע"פ דיוק בלשון הקושיא של הגמרא הוא רק ש"לאחר שמילא . . חזרו ומברך עליו", שכל החסרון שמילא כריסו הוא רק בנוגע לאמירת הברכה לאחריו, אבל אין חסרון בנוגע לקיום המצוה לאחריו. אבל עדיין לכאורה צ"ב שהרי גם בקיום המצוה יש בו אותו חסרון בהגיון שאינו כבוד לקיום המצוה אם כבר מלא כרסו.
5) סתע"ב סכ"ה.

6) וע"פ ביאור שיטת האדה"ז כדלקמן יתורץ קושיות על התוס'.

7) יש הלומדים שהסיבה שאינו יוצא הוא משום שהי' בדעתו בפירוש שלא לצאת יי"ח ולכן יוצא רק בטיבול הב'. והנה בנוסף לזה שאין זה הפירוש הפשוט, הנה גם מפשטות לשון האדה"ז משמע להיפך שאומר "התחיל מצוה" שזה נותן משמעות שזה יותר טוב לכוין לצאת יי"ח.

8) הערת המערכת: י"ל שלא לכך כתב אדה"ז אלא רצה לתרץ למה יאכל גם פעם הב' ולא יספיק בפעם הא'. ומתרץ שמהב', פעם הא' הוא להתמי' ופעם הב' הוא בכדי לקיים המצוה לכתחילה.

להתמיהה התינוקות שלפי זה אינו מצוה כלל. ג) (כדלעיל שאלה א על התוספות) אם יוצא מצות מרור רק בטיבול הב' איך יברך על טיבול הא'.

ויובן בהיקדם עוד דיוק בהתוס' הנ"ל (שעליו מיוסדים דברי אדה"ז) שפשטות כוונתו הוא כנ"ל שמברך בטיבול הא' אבל מטבל ג"כ בפעם הב' בכדי לצאת י"ח מרור שלאחרי מצה. והיינו שאע"פ שיצא מקודם בפעם הראשונה או היתה לפני אכילת מצה, והרי כתוב על מצות ומרורים יאכלוהו. אבל לשון התוספות הוא "עיקר מצות מרור לא נפיק אלא בטיבול הב' אחר מצה" שרוב המפרשים לומדים שעיקרו של מצוה, פירושו שענין זה שבמצוה שצריך לאכלו רק לאחרי אכילת מצה, והתוס' הא' להדגיש שהוא חלק עיקרי בהמצוה לא יצא עד טיבול ב'. אבל אם זה נכון שאינו יוצא עיקר המצוה עד פעם הב', היינו באכילתו הא' הי' לו חיסרון בעיקר המצוה, לכאורה הול"ל "מצות מרור לא נפיק" שהוי לשון חזק יותר להדגיש שרק יוצא בפעם הב'.

ונראה לומר בכהנ"ל: שכשהתורה אמרה שיש מצוה לאכול מרור היינו כזית שהרי "אין אכילה פחות מכזית" אבל אפי' כשאוכל יותר מכזית כל מה שאכל אפי' היתר, הוי זה כחלק מהמצוה. ע"ד דין תק"ש שצריכים לתקוע טרומיטין ב"תרועה", ואעפ"כ לא מדקדקים לתקוע דוקא תשע ולא יותר שמזה נראה שאפי' היתר שם הוי חלק מן המצוה דאל"כ כשתוקע יותר, הוי כתוקע סתם שאסור ביו"ט אלא בפשטות י"ל שתשע תקיעות הוי מעיקר הדין אבל כשתוקעים יותר ג"כ נחשב כחלק ממצות תק"ש. ועד"ז בנדו"ד מצות אכילת מרור יכול להיות גם ביותר מכזית, היינו שגם היתר מכזית שאכל נחשב כמצוה.

ועפ"ז יש לתרץ את ג' הקושיות דלעיל. א) באמת טיבול הב' הוא חלק מן המצוה, ועוד יותר הוא עיקר המצוה, אבל מ"מ ה"ה יכול לכוין בברכתו אפילו על טיבול שהוא ג"כ חלק מאותו מצוה ואינו אחר. וכן שאלה הב' הנ"ל י"ל, שסיבת הדבר הוא להתמי' את התינוקות, ובלעדי טעם זה לא היינו טובלים בפעם הא', אבל באותו שעה לאחרי שתיקנוהו מטעם זה הרי לפועל הוא חלק מן המצוה עצמו. ולשאלה הב' הנ"ל יש לומר כמו שתירצנו באופן הא'.

עפכה"ל אולי נוכל לתרץ עוד ענין הצ"ב בדברי אדה"ז בנוגע לברכת "המוציא" וברכת "על אכילת מצה".

כידוע שיש מחלוקת בין הרא"ש והראב"ן בנוגע לשתי המצות - הפרוסה והשלימה - באיזה מהן יוצאים מצות מצה, ובאיזה מהן יוצא ידי ברכת המוציא. לדעת הרא"ש בשלימה יוצא ידי ברכת המוציא ובפרוסה ה"ה יוצא ידי ברכת מצה, ושיטת הראב"ן הוא להיפך.

והנה, אדה"ז פסק⁹ כשיטת הרא"ש שיוצא ידי מצות מצה ע"י הפרוסה, אבל במקום שאין עי"ז סתירה להרא"ש יש לחוש לדברי הראב"ן. ולכן, בזמן שאומר ברכת "על אכילת מצה", יאחו את ב' המצות - הפרוסה והשלימה - בידו ויברך. משמע מזה שבשעה שמברך על שניהם אינו צריך לחשוב לצאת דוקא בפרוסה כשיטת הרא"ש אלא יכול לחשוב על שניהם.

והנה, בזה אין קושיא כלל אם מדובר - כמו שפוסק אדה"ז שיעשה לכתחילה - שיאכל את שניהם ביחד.

אבל אדה"ז ממשיך¹⁰ שאם אינו יכול לאוכלם בבת אחת, אזי יאכל מן העליונה - השלימה - תחילה ואח"כ יאכל מן הפרוסה (סיבת הדבר הוא מפני שלשיטת הרא"ש מצה העליונה הוא בכדי לצאת ידי ברכת המוציא שהיא הברכה הראשונה שברך ולכן יאכל ממנו תחילה). ולכאורה בזה יש קושי' לשיטת הרא"ש שהרי בשעה שאחוז בב' המצות ומברך, הרי יש בדעתו בשעת הברכה לצאת שניהם כנ"ל, וא"כ בשעה שאכל ממצה העליונה, בה בשעה ה"ה יוצא כבר את מצות מצה, וא"כ למה יצטרך לאכול את הפרוסה.

עוד צריך ביאור בדברי אדה"ז שכתב שלכתחילה יאכל שתי מצות יחד. ולכאורה אכילת מצת מצוה היינו מן התורה משא"כ המצה השני' אינו אלא בשביל לחם משנה. וא"כ בשעה שאוכל את המצות יחד יש בעי' של מצוות מבטלות זו את זו, בזה שאוכל מצת מצוה עם מצה סתם¹¹.

ויש לתרץ לכהנ"ל שבאמת לדעת הרא"ש המצוה מתקיים דוקא ע"י המצה הפרוסה שאוכלה בשנית. אעפ"כ אין בעי' באכילה הראשונה, שי"ל כנ"ל במרור

(9) סתע"ה ס"ה.

(10) ס"ז.

(11) על שאלה הב' לכאורה י"ל, שדין הביטול כאן הוא ענין גשמי, שכשאוכל אחד עם אוכל ב' עם טעם אחר, משתבש הטעם של האוכלין והטעם שזה שייך במרור דרבנן לבטל מצה דאורייתא או במצה דרשות לבטל מרור דרבנן משא"כ כשניהם באותו גדר כי אם הם למשל שניהם מן התורה או המצה נותן מקום שיכול להתערב המרור עמו כי אינו ענין אחר ממנו רק הוא ענין אחד עמו מצוה מה"ת וכאילו לא נוגע להמצה שיתערב עוד מצוה עמו. משא"כ כשהמרור מדרבנן או הוא במדיגרה פחותה מהמצה והמצה לא נותן מקום שיתערב עמו וכתשנתערבים הוא חסרון בהמצה וזהו ענין הביטול. (ולפי זה יומתק למה מרור דרבנן מבטל מצה מה"ת ולא אמרינן שמצה מה"ת מבטל ג"כ מרור דרבנן כי לפי הגדרה הנ"ל בוודאי לא נוגע להמרור עם דבר שלמעלה ממנו נתערב עמו לכן לא נתבטל עי"ז כי כאילו נותן מקום לזה).

אבל לכאורה הוא מחדש קצת כי בפשטות אין זה דין שונה מביטול אצל איסור והיתר ששם בוודאי לא נוגע הטעם הגשמי למשל בשר שחוטה ובשר טריפה גם אם הטעם שזה ממש יש דין ביטול ולכן בפשטות כמו"כ בנדו"ד שאם היות ששניהם מצה ויש להם טעם אחד מ"מ שייך דין ביטול.

שאפי' האכילה היתרה מכזית הוא ג"כ אכילה של מצוה. ובזה מובן שאפי' אם אכל את הכזית הראשון לשם אכילת "המוציא" עדיין יש לו לאכול את הכזית השני' בכדי לצאת מצות מצה.

וכמו"כ י"ל שמצד שמצה הראשונה היא ג"כ חלק מן המצוה הרי יש בו גם ענין אכילה מדאורייתא, וא"כ אינו בטל במצה השני'.



הכוונה בברכת בפה"א בכרפס

הת' אליהו חיים שיחי' הורביץ
תלמיד בישיבה

- א -

מבואר במכילתין¹ שאין מברכים בפה"א באכילת מרור (בזמנו), ובנוגע לברכת בורא פרי האדמה שמברכים על הכרפס מבואר בסוגיין שיטת הרשב"ם ורש"י ועוד שהברכה היא גם בשביל לפטור ברכת בורא פרי האדמה שעל המרור, אמנם התוס² הביאו שיטות שסוברים שבאמת על המרור אין צריך לברך בפה"א, כי יוצא ע"י ברכת המוציא שעל המצה, ובביאור הא שיוצא בברכת המוציא, מצינו כמה אופנים, בתוס' כאן מבואר כי זה פרפרת הפת 'דברים הממשיכים האכילה', ובתוס' ברכות³ מבואר⁴ "משום שהמרור הוא מצרכי הסעודה שחייב הוא לאכול מרור אחר המצה מיד והרי הם כדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה שאינם צריכים ברכה לפנייהם שהם טפלים לפת ונפטרים בברכת המוציא כמו שנתבאר בסי' קע"ז", וראה גם ברא"ש בסוגיין.

וכמה נפק"מ יוצאים להלכה ממחלוקת זו, איזה סוג ירק צריך לאכול בכרפס, האם צריך להקפיד לאכול פחות מכזית בכרפס, מה הדין באכל כזית כרפס, ועוד, וכמבואר בשו"ע סתע"ג סעיפים י"ז-י"ח.

ולהלכה נפסק בשו"ע אדה"ז סי"ח: "ולענין הלכה יש לחוש לב' הסברות ולכן לא יאכל מהירקות כזית שלם שלא יצטרך לברך אחריו בורא נפשות רבות לפי סברא האחרונה ואם אירע שאכל כזית לא יברך בורא נפשות רבות שלא יברך לבטלה לפי סברא הראשונה ואם אירע שבירך בורא נפשות רבות וכן אם אין לו אלא ירקות שברכתן שהכל כשהן חיים אף על פי כן לא יברך בורא פרי האדמה על המרור שלא יברך לבטלה לפי סברא הב'".

ובשו"ע שם אינו מוזכר שצריך לכוין בשעת ברכת בפה"א שעל הכרפס לצאת ברכת פה"א שעל המרור, ופשטות משמעות הלשון שם בשו"ע נראה (דלדיעה זו) בפשטות יוצא ברכת פה"א שעל המרור, והטעם לכאורה הוא כי הרי זה באותה

(1) קטו, א.

(2) ד"ה והדר אכל חסא בלא ברכה.

(3) דף מא, א.

(4) ובלשון אדה"ז בסתע"ג סי"ז.

קביעות ויודע הוא שיאכל מרור לאחר זה, ובפרט שהמרור הרי מונח לפניו, וא"כ ממילא נכלל ונפטור בברכת בפה"א שעל הכרפס, ואין צריך כוונה מיוחדת בזה.

אמנם בסידורו החמיר בזה אדה"ז וכתב "כרפס. נוטל פחות מכזית כרפס ויטבול במי מלח או חומץ ויברך: ברוך כו' בורא פרי האדמה: יכוין⁵ להוציא גם המרור בברכה זו"⁶. ובפשטות נראה שהוא רק חומרא לכתחילה, אבל בדיעבד אפילו שלא כיון בשעת הברכה, אינו מברך על המרור בפה"א. וראה להלן ס"ה ביאור החומרא בד"א.

- ב -

והנה בהגדה של הרבי מוסיף הרבי לכאורה עוד חידוש בזה, וזה לשון קדשו: "יכוין להוציא גם המרור. כי אין אמירת ההגדה וכו' חשובים הפסק והיסח הדעת (שו"ע רבינו סתע"ד). ומכוון להוציא גם המרור של כורך". והיינו שצריך לכוון גם על המרור שבכורך.

אבל ביומן של רבינו מניסן תרצ"ב בריגא⁷, כותב רבינו: "בברכת בורא האדמה (לאכילת הכרפס שצריך לכוין להוציא גם המרור בברכה זו) אין לפטור אלא את הכזית מרור, ולא זה של כורך. כן אמרו לי (כנראה כ"ק אדנ"ע. הכותב)".

ולכאורה צ"ב טעם החומרא שכתב רבינו בהגדה לכוין להוציא גם המרור שבכורך, כי הרי אפילו להדיעות שעל המרור לבדו הי' חייב לברך בפה"א לולי ברכת בפה"א שעל הכרפס, ואפילו שנאכל בשעת הסעודה, דהיות שנאכל לשם מצוה ולא לשם סעודה ואכילה, אינו נחשב דברים הבאים מחמת הסעודה, עכ"ז לכאורה על המרור שבכורך פשוט שאינו חייב ברכת בפה"א, דהרי היות שהמרור בכורך נאכל ביחד עם המצה, הרי לכאורה פשוט שאינו חייב בברכת בפה"א על מרור זה דהרי נאכל עם המצה, ואפילו באם יצא לו בכורך לפעמים לאכול איזה פעם רק המרור ללא המצה.

וכנפסק בשו"ע אדה"ז⁸: "ואם הם דברים הבאים שלא מחמת סעודה דהיינו שאין דרך לקבוע סעודה עליהם לא ללפת ולא להשביע כגון כל מיני פירות וכיוצא בהם בין חיים בין מבושלים ואפילו נתבשלו עם בשר אם אוכל אותם בלא פת טעונים ברכה לפנייהם. . אבל אם אוכלם עם פת נעשו טפלה לפת וברכת המוציא

(5) ע"פ תיקון הרבי בהגדה, צ"ל "יכוין".

(6) וכן פסק גם המשנ"ב בסי' תע"ג אות נ"ה "ויכוין לפטור בברכה זו גם המרור שיאכל אח"כ.

[אחרונים]."

(7) מודפס ברשימות היומן, וברשימות חוברת ל"ח.

(8) סי' קע"ז סעיפים ב - ג.

פוטרותן אפילו קבע לפתן סעודתו על דבר אחר והביאו לפניו פירות לקנוח ולתענוג ואוכל מהם מעט עם פת. ואם הביאום לפניו ללפת בהם גם כן את הפת ואכל מהם מעט עם הפת אפילו אוכל אח"כ בלא פת א"צ לברך לפניהם אם דעתו לאכול עוד מהם עם פת שכיון שתחלת אכילת הפירות וסופה היא עם הפת מצטרפין הם עם שאר הסעודה להפטר בברכת הפת אף מה שאוכל בינתיים בלא פת כיון שהביאו אותם מתחלה ללפת בהם הפת ומלפת בהם פת בתחלה וגם בסוף דעתו ללפת בהם ואף אם אח"כ נמלך שלא ללפת בהם בסוף אין בכך כלום כיון שבשעה שאוכל מהם על סמך ברכת המוציא כוונתו ללפת בהם עדיין אחר כך".

- ג -

ואולי י"ל בזה ובהקדים מחלוקת בגדרה של כורך היום, דהנה נחלקו הראשונים האם לדעת הלל באם אכל המצה והמרור לחוד לא כרוכים, האם יצא יד"ח בדיעבד או לא, דדעת הרשב"ם ועוד⁹, הוא שיצא יד"ח, אבל דעת התוס' והבעל המאור¹⁰, הוא שלא יצא יד"ח אפילו לא בדיעבד.

וממחלוקת זו מסתעף בפשטות מחלוקת בגדרה של כורך בימינו, דהב"ח מביא בסי' תע"ה שכורך כיום "אינה רק זכר למקדש ואף להלל גופיה אין צריך לאכול מצה ומרור ביחד בזמן הזה דליכא פסח דשפיר יוצא ידי חובתו במה שמברך אמצה לחודיה ואכיל ומברך אמרור לחודיה ואכיל, אלא דמכל מקום כיון דאמרינן דמשום דלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר בזמן שבית המקדש היה קיים עבדינן לחומרא כתרורייהו, אף בזמן הזה כאילו היה בית המקדש קיים ובעי ליה למיהדר ולמיכרך מצה ומרור ואכיל", דלדעת הרשב"ם הרי גם להלל כיום שאוכלים לפני הכורך מצה ומרור לחוד כבר יצא יד"ח, וא"כ כל הכורך הוא רק זכר למקדש, וכן כתב גם המהר"ל.

אבל אדה"ז בסי' תע"ה סעיף י"ז כתב, "ואף בזמן הזה שמרור אינו אלא מדברי סופרים ומצה היא מן התורה ואם כרכן ביחד ואכלן אינו יוצא ידי חובתו אף לפי דעת הלל שהמרור מבטל את טעם המצה ואם כן חייב הוא לאכול כזית מצה בלבדה בלא מרור לצאת ידי חובת מצה מן התורה מכל מקום אינו יוצא ידי חובת מרור לפי דעת הלל אלא אם כן נוטל עוד כזית מצה וכורכו עם כזית מרור ואוכלן ביחד שהרי מרור בזמן הזה תקנוהו חכמים זכר למקדש שהיה אז חיובו מן התורה ובזמן שבית המקדש קיים אינו יוצא ידי חובת מרור מן התורה לפי דעת הלל אלא אם כן כורכו עם המצה לפיכך גם עכשיו צריך לכורכו עם מצה", ע"ש. והיינו כדעת התוס' והבעל

9 בסוגיין קטו, א.

10 שם בסוגיא.

המאור שלהלל אינו יוצא ידי חובת מצות מרור (דרבנן), באכילת המרור שקודם הכורך, ויוצא יד"ח מצוה זו בכורך.

ומזה גם יוצא נפק"מ מהו העיקר באכילת כורך, דלדעת הב"ח והמהר"ל, בכורך המצה והמרור הם באותו חשיבות, דשניהם כבר קיים מצותן לפני זה, ועכשיו אוכל שניהם כזכר למקדש, אבל לדעת אדה"ז, בכורך העיקר הוא המרור, דעכשיו מקיים מצות מרור, משא"כ מצות מצה כבר קיים לפני"ז, אלא שלהלל בשביל לקיים מצות מרור כהלכתו צריך עכשיו לאכול ביחד עם זה גם מצה.

ולפי שיטת אדה"ז, אולי אפשר לבאר החומרא שכתב הרבי בהגדה שצריך לכוין בברכת בפה"א גם על הכורך, והגם דבכורך אוכל המרור יחד עם המצה, עכ"ז בנדו"ד א"א לומר שהמרור נעשה טפילה להמצה, דהרי כאן הוא להיפך המרור הוא עיקר המצוה, והמצה הוא ע"ד טפילה להמרור, שאוכלים המצה בכדי לצאת יד"ח המרור, ולכן יש חומרא לכוין בברכת בפה"א שעל הכרפס, לצאת יד"ח ברכת בפה"א שעל המרור שבכורך, ודו"ק.

- ד -

עוד יש להעיר בנוגע לתחילת דברי רבינו וזה לשון קדשו: "כיון להוציא גם המרור. כי אין אמירת ההגדה וכו' חשובים הפסק והיסח הדעת (שו"ע רבינו סתע"ד)".

והנה בשו"ע אדה"ז דיני כרפס הוא בסימן תע"ג סעיפים י"ז - י"ח, ושם כותב אדה"ז (בנוגע לפרט זה שאין ההגדה חשובים הפסק וכו'): "וצריך שיהיה הירק ממני ירקות שברכתן היא בורא פרי האדמה כשאוכלן חיים כדי שיפטור מלברך בורא פרי האדמה על המרור שיאכל בתוך הסעודה ואע"פ שמפסיק בינתיים בהגדה אין בכך כלום מטעם שיתבאר בסי' תע"ד".

ושם בסימן תע"ד סעיף א' מבאר אדה"ז: "יש נוהגין שלא לברך בורא פרי הגפן על כוס שני, לפי שנפטר בבורא פרי הגפן שבירך על כוס ראשון, וכן לא יברך על כוס רביעי, לפי שנפטר במה שבירך על כוס שלישי, ואף על פי שהפסיק הרבה בינתיים באמירת ההגדה והלל, כיון שאין כאן היסח הדעת משתיה, שהרי כשבירך על כוס ראשון היה יודע שישתה עוד כוס שני, וכן כשבירך על כוס שלישי, היה יודע שישתה עוד כוס רביעי, וגם בשעת אמירת ההגדה לא הסיח דעתו משתיה, שהרי אם היה רוצה היה יכול לשתות באמצע ההגדה מעיקר הדין, ואף בין שלישי לרביעי שאסור לשתות, מכל מקום כיון שהכוס עומד לפניו ודעתו לשתות ממנו כשיסיים ההגדה הרי לא הסיח דעתו משתיה, ולפיכך אין צריך לחזור ולברך על השתיה.

"ומה שצריך לברך על כוס שלישי של ברכת המזון אף על פי [ש]כשבירך על כוס ראשון היה בדעתו לשתות עוד ג' כוסות, הטעם הוא לפי שברכת המזון הוא גמר וסילוק על הסעודה שאכל, הרי זו חשובה כהפסק והיסח הדעת משתיה, כיון שבשעת ברכת המזון אי אפשר לו לשתות, שאי אפשר לשתות ולדבר כאחד, אבל אמירת ההגדה וההלל, אף על פי שגם כן אי אפשר לו לשתות ולדבר כאחד, אף על פי כן אינה חשובה הפסק והיסח הדעת משתיה, שאמירה זו אינה גמר וסילוק על מה שקודם לכן (עיי'ן סימן קע"ח)".

דבסי' תע"ג אומר הדין שלגבי ברכת בפה"א שעל הכרפס דלא הוי ההגדה הפסק לצאת יד"ח בפה"א שעל המרור, ואומר שהטעם ע"ז מבואר בסי' תע"ד, ושם מבואר לגבי ברכת היין, שאין ההגדה חשובה הפסק, כי: א. יודע שישתה עוד ב. הכוס עומד לפניו. וב' סיבות אלו שייכים להיאמר גם לגבי כרפס.

ועפ"ז יל"ע (קצת) מדוע בהגדה מציין רבינו "כי אין אמירת ההגדה וכו' חשובים הפסק והיסח הדעת (שו"ע רבינו סתע"ד)", לסימן תע"ד דוקא ולא לסימן תע"ג, והרי כאן רבינו רק מביא הדין שאין ההגדה חשובה הפסק לגבי ברכת בפה"א שעל הכרפס, שזה נתבאר רק בסי' תע"ג, ולא הטעם מדוע אין ההגדה נחשבת הפסק, שזה נתבאר (לגבי ברכת היין) בסי' תע"ד.

עוד יל"ע בלשון רבינו "יכוין להוציא גם המרור. כי אין אמירת ההגדה וכו' חשובים הפסק והיסח הדעת (שו"ע רבינו סתע"ד)". דמהלשון ("כי וכו'") נראה קצת כאילו הא שאין אמירת ההגדה חשובה הפסק הוי טעם להא שיכוין להוציא המרור, ולכאורה זהו לא טעם מדוע צריך לכוין, אלא זהו רק הסבר מדוע אין צריך לעשות עוד הפעם בפה"א על המרור, ואדרבא בפשטות באם אין ההגדה הפסק, והמרור הרי מונח לפניו כשמברך על הכרפס, אין צריך כוונה להדיא בברכת בפה"א שעל המרור, דהרי ממילא יוצא, וא"כ הי' לכאורה יותר מתאים הלשון "יכוין להוציא גם המרור. ואין אמירת ההגדה וכו'" ולא "כי אין וכו'"¹¹.

- ה -

ואולי יש לבאר בזה, ובהקדים דהנה לכאורה באמת צ"ב מדוע אכן צריך לכוין בברכת בפה"א על המרור, דהנה בהנוגע לכרפס ישנם ב' דיעות בראשונים, וכמו שכותב אדה"ז שם בסעיף י"ז "וצריך שיהיה הירק ממיני ירקות שברכתה היא בורא פרי האדמה כשאוכלן חיים כדי שיפטור מלברך בורא פרי האדמה על המרור שיאכל בתוך הסעודה ואע"פ שמפסיק בינתיים בהגדה אין בכך כלום מטעם שיתבאר בסי'

(11) וראה בספר שערי שלום על ההגדה שעורר בהנ"ל (וחלק מהבא להלן נתעוררתי מדבריו שם).

תע"ד ויש חולקים על כל זה ואומרים שכיון שמפסיקין הרבה בין אכילת הירקות לאכילת המרור בהגדה והלל לפיכך אין המרור נפטר בבורא פרי האדמה שעל הירקות ומה שאין צריך לברך בורא פרי האדמה על המרור הוא משום שהמרור הוא מצרכי הסעודה שחייב הוא לאכול מרור אחר המצה מיד והרי הם כדברים הבאים מחמת הסעודה בתוך הסעודה שאינם צריכים ברכה לפניהם שהם טפלים לפת ונפטרים בברכת המוציא כמו שנתבאר בסי' קע"ז, ע"ש.

וא"כ לדיעה הא' לכאורה יוצא בדרך ממילא בברכת בפה"א שאומר על הכרפס, ואפילו ללא כוונה מיוחדת, דהרי זה באותה סעודה והמרור לפניו ודעתו עליו, ולדיעה הב' אין שום צורך בכוונה, דהרי המרור נפטר בכרכה מחמת ברכת המצה, ואכן בשו"ע לא מצינו שייצטרך לכוין, ויל"ע מדוע החמיר אדה"ז בסידור שצריך לכוין בברכת בפה"א שעל הכרפס להוציא את המרור. וראה מה שהאריך בזה בהלכות ליל הסדר¹².

ויל"ע האם אפ"ל (שבאמת לכל אחד מהדיעות הנ"ל אכן אין צריך כוונה להדיא, והצורך בכוונה הוא) שזהו לצאת חומרת שתי הדיעות יחדיו, כלומר החומרא דלדיעה הב' שאמירת ההגדה חשובה הפסק, ואין אמירת בפה"א שעל הכרפס יכולה להוציא בדרך ממילא את המרור, והחומרא דלדיעה הא' שאין אמירת ברכת המוציא שעל המצה, מוציא בדרך ממילא ברכת בפה"א שעל המרור, כי אינו נחשב דברים הבאים מחמת הסעודה, ויל"ע האם כשמכוין להדיא בברכת בפה"א שעל הכרפס, יכול להוציא יד"ח ברכת בפה"א שעל המרור, גם לחומרת דיעה הב' שההגדה הוי הפסק. אבל אין מסתבר לומר כן, דהרי לפועל לכל השיטות אינו חייב לברך בפה"א, ומדוע שיחמירו.

- 1 -

ואולי י"ל שזה מרמז רבינו כאן, ובהקדים, דבסי' תע"ג הלשון הוא "ואף על פי שמפסיק בינתיים בהגדה" שכיון שמפסיקים הרבה בין אכילה הירקות לאכילת המרור בהגדה והלל, משא"כ בסי' תע"ד הלשון הוא "אבל אמירת ההגדה וההלל, אף על פי שגם כן אי אפשר לו לשתות ולדבר כאחד, אף על פי כן אינה חשובה הפסק והיסח הדעת משתיה", ולשון רבינו כאן בהגדה הוא "כי אין אמירת ההגדה וכו' חשובים הפסק והיסח הדעת (שו"ע רבינו סתע"ד)".

12) דרך אגב, בפשטות גם לפי חומרת אדה"ז בסידור להצריך לכוין להדיא בברכת בפה"א שעל הכרפס להוציא את המרור, באם לא כיון, פשוט שאינו מברך בפה"א על המרור, כי בפשטות הוי חומרא של לכתחילה, ואין צריך להגיע למש"כ בפסקי תשובות לסימו תעג הערה 140, דהיינו משום שמכין לדיעה הב' הנ"ל, דהוי דברים הבאים מחמת הסעודה, ופשוט.

וי"ל שרבינו מביא כאן דוקא לציון שבסימן תע"ד, דמרמז בזה לדין האם ההגדה
הוי הפסק והיסח הדעת, ושם בסי' תע"ד מובא גם ענין היסח הדעת ולא רק ענין
של הפסק, די"ל שזוהו עכ"פ אחד מהמעלות להחמיר לכוין להדיא בברכת בפה"א
שבכרפס, וכדלהלן.

דהנה ידוע שישנם ענינים שהם נקראים הפסק בסעודה וישנם ענינים הנחשבים
היסח הדעת בסעודה (אלא שישנם ענינים שההפסק בהם מחשיב זאת כהיסח
הדעת, ואכ"מ), ובשו"ע הוא ב' סימנים, סימן קע"ח 'איזה דברים קרויים הפסק
בסעודה', וסימן קע"ט 'איזה דברים קרויין היסח הדעת בסעודה'¹³.

ולפ"ז י"ל שבנוגע להגדה אהכ"נ שלא נחשב הפסק, כי אין ענינו סילוק וגמר
הסעודה וכו', אמנם לכאורה שייך לומר שההגדה הוי היסח הדעת, דהיות דעכשיו
הסדר הוא שאומר הגדה, ואינו אוכל כרפס או מרור, וזהו הסדר בדוקא, לכן
כשאומר ההגדה הוי זה ע"ד היסח הדעת מהכרפס והמרור, ולכן יש מעלה שמכוין
בדעתו להדיא על המרור כך שודאי שאין כאן היסח הדעת.

[והוא ע"ד סברת המהר"ל בספרו גבורות ה' פמ"ט "כיון שכך סדרו חכמים
לחלק שתיית כוס הראשון ולומר ההגדה, ההגדה שהוא אומר הוא סילוק הראשון
גם כן, שכן הוא סדר הכוסות, אומר קדוש היום על כוס ראשון ושונה ומתחיל
הגדה, והשתא אמרינן בזה שפיר משתי וברוכי בהדדי אי אפשר, ולא דמי לתפילה
אבל בארבע כוסות דכך הוא סדר הכוסות שיפסיק מן השתי' ויאמר הגדה, נמצא כי
הגדה היא סילוק ועקירה לשתייה שהוא לפני זה, וכך הסדר מוטל עליו להפסיק
השתי' ולומר הגדה, לכך הוי הגדה הפסק", דעד"ז י"ל בנדו"ד לגבי כרפס, ועכ"פ
לגבי להחשיבו כהיסח הדעת].

וי"ל שזוהו מה שמרמז הרבי בהגדה שהטעם לכך שצריך לכוין דוקא כי היות
שלגבי הגדה יש דיון הן של הפסק והן של היסח הדעת, לכן (הגם שאין ההגדה
נחשבת הפסק והיסח הדעת, עכ"פ) כדאי להחמיר ולכוין בהדיא.

13) וזהו גם ההסבר במש"כ אדה"ז בסי' תע"ד הנ"ל שבברכת המזון ישנם ב' דברים: א.
שבכרמה"ז הוי הפסק, סילוק וגמר הסעודה; ב. שאי אפשר לברך ולשתות כאחד. ועד"ז כתב גם
בסי' קצ' סעיף א', (משא"כ גבי תפילה באמצע הסעודה, שיש רק נקודה הב' ולא נקודה הא'), דרק
בגלל שיש גם הפסק וסילוק בסעודה, לכן זה שאינו יכול לברך ולשתות כאחד, ממילא אינו יכול
לצרף דעתו בזה. עיין בזה בספר רשימות שיעורים על ערבי פסחים ח"א סי' כ"ח, ועוד.

אמנם עדיין יל"ע מדוע מציין הרבי "כי אין אמירת ההגדה וכו' חשובים הפסק והיסח הדעת (שו"ע רבינו סתע"ד)", ללא ציון לאיזה סעיף בסימן תע"ד הכוונה, ודלא כהדרך הרגיל בהגדה שמציין להסימן והסעיף.

ואולי י"ל (ע"ד הפלפול) שבזה מרומז שיש עוד סעיף בסימן תע"ד הנוגע לנדו"ד, והוא סעיף ב', דבסעיף ב' פוסק אדה"ז "ובמדינות אלו נוהגין לברך גם על כוס שני ורביעי לפי שד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה ולפיכך אינן מצטרפין זה עם זה להפטר בברכה אחת אלא צריך לברך על כל אחד ואחד בפני עצמו".

ובביאור הסברא בזה שהיות שכ"א הוא חירות ומצוה בפני עצמה, לכן מברך על כל אחד ואחד, מבאר הרע"א שם בהערה על המג"א "[מג"א סק"א] על כאו"א. במרדכי כיון דכל חד למלתי אתקין מסיח דעתו ממנו עד שיגיע זמנו".

והנה בביאור הגר"א¹⁴ מבאר שהדין בכרפס שמוציא יד"ח ברכת בפה"א שעל המרור, הוא לשיטת המחבר בסי' תע"ד שפוסק שאין ההגדה הפסק בין הכוסות בנוגע לברכת בפה"ג, דכמו"כ הוא גם בנוגע לכרפס. אבל לשיטת הרמ"א דפוסק בתע"ד דמברכין בפה"ג על כל כוס וכוס, לומד הגר"א דהיינו כי אמירת ההגדה הוי הפסק, ולכן כמו"כ צ"ל גם בנוגע לכרפס, דאמירת ההגדה הוי הפסק בין הכרפס למרור.

ובביאור ההלכה¹⁵ כותב המשנ"ב "ואינו מברך אחריו - עיין במ"ב, וכתב הגר"א בביאורו, דכ"ז הוא כפי שיטת המחבר בסימן תע"ד דמברך רק ברכה אחת על ב' כוסות הראשונים ומשום דהלילא והגדה לא הוי הפסק, ולהכי אינו מברך ברכה אחרונה דאסמך ברכת כרפס יאכל המרור בלי ברכה, אבל לפי שיטת הג"ה וכפי מנהגנו דמברך אכל כוס וכוס, דא"א לסמוך אברכת כוס ראשון משום דהפסיק בהלילא והגדה, וא"כ א"א לומר דסומכין אנו באכילת מרור אברכת כרפס שהרי הפסיק בהגדה והלילא, (אלא דפטורא דמרור מברכה משום דהוי כדברים הבאים בתוך הסעודה דנפטר בברכת המוציא) וא"כ הרי חייב לברך ברכה אחרונה אחר אכילת כרפס כיון דלא שייך לסעודה הבאה אחר כן, זהו תורף דברי הגר"א.

"ובאמת הרב מג"א נזהר מזה וכתב בסימן תע"ד דאכל כוס צריך לברוכי לכולי עלמא, ואפילו למאן דס"ל דהגדה והלילא לא הוי הפסק, ומשום דכל חדא וחדא מצוה בפ"ע להכי צריך לברך על כל אחת (וכמו שכתב הרי"ף בתחלת דבריו בשם רבוותא), ולפי דברי מג"א נדחו דברי הגר"א, וכמג"א כתבו הרבה אחרונים למעלה

(14) סתע"ג ס"ו.

(15) לסתע"ג ס"ו ד"ה ואינו.

בסימן קע"ח סעיף ו' זולת הט"ז עיי"ש, וצ"ל דגם כאן י"ל סברא זו דכרפס ומרור ב' מצות ניהו ולהכי אין אחת פוטרת את חברתה וצ"ע."

והיינו דהמשנ"ב מחדש שאולי אפ"ל סברא גם בכרפס ומרור, דהיות דהם ב' מצוות לכן הוי זה כאילו היסח הדעת ביניהם, ולכן יש צד שיברך על כאו"א בפ"ע. והיינו שבנוסף להסברא הנ"ל בס"ג דמצד ההגדה אולי יש כאן היסח הדעת, גם מצד זה ששניהם הם מצוה בפ"ע, אולי יש כאן היסח הדעת.

וי"ל שלכן ישנו הידור וחומרא שצריך לכוין להדיא בברכת בפה"א שעל הכרפס להוציא המרור, כך שלא יהיה חסרון של היסח הדעת, ואפילו שהוא מצוה בפ"ע, ובד' כוסות הרי פסקינן שהיות שהוי מצוה בפ"ע ישנו להיסח הדעת (וכסברת הביאור הלכה), ולכן מכונים להדיא להוציא המרור, וכך ברור שאין כאן היסח הדעת.

- ח -

אמנם לכאורה יש להקשות על כך, מאי שנא, מדוע אכן יש הבדל בין הד' כוסות שבזה אמרינן שהיות שכ"א הוי מצוה בפ"ע לכן מברכים על כל אחד ואחד, לכרפס ומרור, שלא אמרינן שהיות שהוי מצוה בפ"ע לכן מברכין בנפרד, אלא מכונין לצאת בברכה שעל הכרפס.

וי"ל בזה בכמה אופנים: א. במרור הרי ישנו דיעה שבכל אופן אינו יכול לברך, כי הוא נחשב דברים שבאים מחמת הסעודה, ולכן א"א לברך עליו, ולכן היות שספק ברכות להקל, א"א לתקן שיברך בפה"א על המרור. אבל לאידך שפיר תיקנו שיכוין בכרפס על האכילת מרור, כך שגם להדיעה שלא הוי המרור דברים הבאים מחמת הסעודה, לא תהי' שום שאלה על הברכה, מצד היסח הדעת היות דהוי מרור וכרפס מצוה בפ"ע.

ב. בכרפס בפשטות אינו בגדר מצוה דרבנן, אלא בגדר תקנה להתמיה התינוקות, וכפשטות לשון הגמ' לעיל "א"כ מאי מצוה", וכמ"ש הריטב"א¹⁶, בנוגע לכרפס "ונחלקו הראשונים, י"א שחייב לאכול כל אחד ואחד ממנו כזית, כמו מן המרור ומן המצה. וי"א שהוא יוצא בכל שהוא שאינו אלא לזכר בעלמא, וכן דעת רש"י ז"ל. ונראין דבריו, תדע, שאין מברכין עליו ברכת המצוות, ברך אתה ה' כו' אשר קדשנו במצוותיו וציונו לאכול ירקות מרים, אלא ברכת הנהנין בלבד", ע"ש¹⁷.

16 (1) סדר ההגדה בד"ה ואחר שקדש.

17 (17) וראה גם מה שהאריך בזה בירור השיטות בספר רשימות שיעורים עמ"ס פסחים פרק

ערבי פסחים ה"ב סימן עז.

ג. שאני ד' כוסות מכרפס ומרור, דבד' כוסות באם לא יאמר עליו בפה"ג אין עליו שום ברכה כלל וכלל, ולכן מצד חשיבות המצוה תיקנו ברכה על כל כוס וכוס, משא"כ בכרפס ומרור, על הכרפס אומרים בפה"א, ועל המרור אומרים על אכילת מרור, ולכן לא כ"כ רצו דוקא לתקן באופן שיהיה ברכת בפה"א דוקא על כל אחד, אלא תיקנו שיכוין להוציא את המרור בברכת בפה"א שעל הכרפס¹⁸.



(18) וראה בספר 'הלכות ליל הסדר' לסתע"ד ס"ב, עמ' תצ, שמביא משו"ת תמים דעים, סברא

שומע כעונה באמירת ההגדה

הת' שלמה שיחי' דלבקוביץ
תלמיד בישיבה

- א -

איתא במכילתין¹: "אמר רב שימי בר אשי, מצה לפני כל אחד ואחד, מרור לפני כל אחד ואחד וחרוסת לפני כל אחד ואחד, ואין עוקרין את השלחן אלא לפני מי שאומר ההגדה. רב הונא אמר כולהו נמי לפני מי שאומר הגדה".

והתוס' פירשו² הטעם לזה שצריך שיהי' מצה מרור וחרוסת לפני כל אחד, וז"ל: "נראה דטעמא כדי שיטעום תיכף לברכה מיד כיון שזאת הברכה היא לשם חובה. אבל בשאר ימות השנה דאין הברכה חובה א"צ לטעום תיכף לברכה מיד". והיינו שמפרשים הטעם שצריך להיות לכל אחד סימני הסדר, שאינו דין בסדר פסח, ובאמת הוא דין כללי, שבשביל שלא יהי' הפסק בין הברכה לטעימה, לכן צ"ל לפני כאו"א, והטעם שרק כאן חששו לזה ולא בכל השנה כולה ביארו התוס' "כיון שזאת הברכה לשם חובה", ונחלקו האחרונים האם כוונת התוס' לחלק בין דין ברכות הנהנין לדין ברכת המצות, או שכוונתם לחלק בברכות הנהנין גופא, בין ברכת הנהנין שהוא רשות לברכת הנהנין שהוא חובה, ראה בהמצויין באוצר מפה"ת על אתר, עיי"ש.

אבל הרשב"ם³ פירש באו"א וז"ל: "מנהג שלהן הי' להסב על המטות והי' שלחן לפני כל אחד ואחד, הלכך צריך מצה ומרור לפני כל אחד ואחד על שלחנו, אבל לדין א"צ כי אם לפני מי שעושה הסדר, והוא יחלק לכל אחד מצה ומרור". והיינו שמפרש שזה דין בסדר פסח, מצד שצריך לומר ההגדה על מצה ומרור, וכמבואר בהמשך הסוגי', ולכן מפרש שרק בימיהם משום שהי' שלחן קטן לכל אחד לכן הי' צריך להיות מצה, מרור וחרוסת לפני כל אחד, משא"כ אם הכל מסובים על שלחן אחד, שפיר מתקיים אצל כאו"א אמירת ההגדה על מצה ומרור. אבל לפי תוס', מבואר באחרונים, שאין הבדל בין ימיהם לימינו, בין אם יש שולחן לכאו"א או לא, ותמיד צריך שיהי' לכאו"א מצה ומרור לפניהם.

והקשה הדבר שמואל, דבשלמא לשיטת התוס' (שהוא דין של הפסק) מובן למה הוצרכו שהמצה מרור וחרוסת יהיו לפני כל אחד, כי יש חשש של הפסק בין ברכה לאכילה, אבל לפירוש הרשב"ם צ"ע, שהרי מצינו בנוגע לקידוש שרק בעל הבית

(1) קטו, ב.

(2) ד"ה מצה לפני כל אחד ואחד מרור וכו'.

(3) ד"ה מצה לפני כל אחד ואחד.

צריך לקדש ומוציא ידי חובת קידוש כל אחד מהמסובין מדין שומע כעונה⁴, ולפי זה למה הוצרכו שהמצה מרור וחרוסת יהיו לפני כל אחד בכדי לצאת ידי חובת ההגדה, ולא אמרינן שכל אחד יוצא מעורך הסדר מדין שומע כעונה, וכהדין בקידוש, וא"כ א"צ שיהי' לכל אחד קערה בפנ"ע אלא יוצא בההגדה ובקערה של בעה"ב. ונשאר שם בצ"ע.

- ב -

ואפשר לתרץ קושית הדבר שמואל, ובהקדים, דהנה נחלקו האחרונים בנוגע לדין שומע כעונה, האם דין זה נאמר רק לגבי עצם חיוב האמירה שרק זה אפשר לצאת ע"י שמיעה, אבל באם יש פרטים ותנאים מסויימים באמירה זה אי אפשר לצאת ע"י שמיעה, או דילמא גם פרטים ותנאים שיש באמירה, גם זה יוצא ע"י שומע כעונה.

דעת הטורי אבן⁵, ועוד אחרונים, שיוצא גם שאר פרטים ותנאים שבאמירה ולכן גם כשיש דין קריאה מתוך הכתב דוקא (וכמו במגילה) והשומע אינו שומע מתוך הכתב, עכ"ז יוצא ידי חובתו ע"י שומע כעונה כל זמן שהקורא קורא מתוך הכתב. אבל בשו"ת שאילת יעב"ץ⁶ כתב שכל דין שומע כעונה הוא רק על עצם האמירה, ובאם צריך לקרות מתוך הכתב דוקא א"א לצאת יד"ח ע"י שהקורא קורא מתוך הכתב⁷.

ובפשטות נראה שדבר זה תלוי בהבנת הגדר של שומע כעונה, דידוע חקירת האחרונים בזה⁸.

ולכאורה נראה בזה ג' אופנים:

(א) דשומע כעונה פירושו שאין צריך לדין אמירה, וכמו שאפשר לצאת יד"ח ע"י אמירה "עונה" כמו"כ אפשר לצאת יד"ח גם ע"י שמיעה "שומע".

(ב) שבאמת כן צריך לדין אמירה, והחידוש בשומע כעונה הוא שגם שמיעה שלו "שומע" נחשבת כאמירה שלו "עונה", ולכן יוצא יד"ח כי ע"י ששמע נחשב כאילו שאמר זאת.

4 ראה שו"ע אדה"ז או"ח סרי"ג ס"ו, שבשומע כעונה נעשה "פיו כפיהם".

5 מגילה יט, ב.

6 ח"א סי' ע"א ד"ה השתא.

7 ראה מה שהאריך בזה בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' נ"ז, עיי"ש.

8 ראה בצל"ח ברכות כא, ב בתוס' ד"ה עד. וראה בכללי התורה והמצוה ערך שומע כעונה

ובגליוני הש"ס ברכות כא, ב ועוד אחרונים.

ג) שבאמת כן צריך לדין אמירה, אלא שיוצא באמירת האומר, וזהו החידוש שגם "שומע" יוצא יד"ח בדיוק כמו שה"עונה" יוצא יד"ח, והטעם, כי יוצא יד"ח באמירת האומר, והוי האומר כאילו הוא שלוחו של השומע.

ובפשטות לאופן הא' ולאופן הב' מסתבר כשיטת השאלת יעב"ץ, לאופן הא' בפשטות כל החידוש הוא שבשמיעה יוצא יד"ח כאמירה, אבל פרטים שאינם בעצם ענין האמירה, בזה לא מצינו חידוש זה. וכמו"כ לאופן הב' כל החידוש שעצם שמיעתו נחשבת לאמירתו מועלת רק שיש לו כאן אמירה, אבל באם לא שמע מתוך הכתב כמו"כ לא נחשב אמירתו זו כאמירה מתוך הכתב. אבל לאופן הג' מסתבר כשיטת הטו"א דהיינו דהוא יוצא באמירת האומר, א"כ כל זמן שאמירת האומר היתה כדבעי והוא אמר מתוך הכתב שפיר יועיל זה עבור השומע.

[אמנם לכאורה אין זה מוכרח, וגם לאופן הג' שפיר אפ"ל כשיטת השאלת יעב"ץ, דהרי זה פשוט שדין שומע כעונה אינו נלמד מעצם הדין שליחות, דהרי הגמרא בסוכה⁹ לומדת דין שומע כעונה מלימוד נפרד מהפסוק "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה"¹⁰, ואין זה נלמד מהדין כללי של שליחות, ובפשטות היינו כי: א) לכאורה חיוב אמירה הוי כמצוות שבגופו שא"א לצאת ע"י שליחות, ב) לא הי' כאן מינוי של שליחות. ולכן (ומחמת עוד כמה פרטים), וזהו חידוש דין מיוחד ששומע כעונה, וג"כ מועיל לו אמירת האומר, והוי זה ע"ד שליחות, וא"כ י"ל שחידוש זה נאמר רק על עצם האמירה, ולא על פרטים ותנאים באמירה, וכשיטת השאלת יעב"ץ.

וכמו"כ אולי גם לאופן הב' י"ל שהא שחידשה תורה שע"י ששמע נחשב זה כאילו אמר זאת בפיו, בחידוש דין זה חידשה התורה שע"י ששמע נחשב זה כאילו אמר ע"ד האמירה של האומר, ובאם האמירה של האומר היתה מהכתב, גם אמירתו שלו ע"י שמיעתו נחשבת כאמירה מהכתב, וכשיטת הטו"א.

ויל"ע האם שייך לומר גם לאופן הא' כשיטת הטו"א, ויל"ע בב' נקודות:

א) האם שייך לומר שכל התנאים המיוחדים הם בדין אמירה, כלומר כשיוצא ע"י אמירה, אבל כשיוצא ע"י שמיעה (דשומע כעונה הרי מחדש שאפשר לצאת גם ע"י שמיעה), אז לא בעינין תנאים אלו אצל השומע, אלא דוקא אצל האומר.

ב) האם שייך לומר שחלק מהחידוש בדין שומע כעונה הוא ששמיעתו נחשבת ומועילה כאמירת האומר, כלומר שכשהוא מקשיב לאמירה הנאמרת מתוך הכתב,

9) לח, ב.

10) מלכים ב, כב.

נחשבת זה לשמיעה מתוך הכתב, שמועיל מצד דין שומע כעונה כאמירה, ועדיין יל"ע בכל הנ"ל, ולעיין היטב בכל שיטות האחרונים במחלוקת הנ"ל.]

ומעתה לפי שיטת השאילת יעב"ץ ועוד, ששומע כעונה נאמר רק לגבי עצם הדין אמירה ולא לגבי תנאים ודינים מסויימים שבאמירה, אפשר לתרץ קושיית הדבר שמואל, די"ל שהגם שמצד שומע כעונה יכול לצאת בקריאת ההגדה ע"י הקורא והבעה"ב מ"מ הפרט והתנאי שצ"ל על מצה ומרור, בזה אינו יכול לצאת ע"י שומע כעונה, ולכן שפיר צריך להיות מצה ומרור לפני כל אחד ואחד, ורק בשולחן גדול שזה שולחן אחד נחשב הקערה שלפני הבעה"ב כהמצה ומרור שמונחים לפני כל המסובים, כי כולם ע"י אותו שולחן, ומיושב שפיר, ודו"ק.

ובנוגע להוכחת הדב"ש מקידוש על הכוס, ולפי שיטת השאילות יעב"ץ יוקשה איך יוצאים השומעים בדין קידוש על הכוס, ראה מש"כ בשו"ת הר צבי¹¹, וז"ל "אמנם י"ל בדעת היעב"ץ דבאמת לא אמרינן שומע כעונה אלא לענין אמירת הקדוש בלבד. ומ"מ הוי השומע כמקדש על היין דאנו חושבים את השומע כמקדש בעצמו על הכוס שביד חברו, שזה שהמקדש הוא אוחז את הכוס בידו בשעת הקדוש אינו לעיכובא, עיין בט"ז (סוף סימן רעא), וכך הוא לשון שו"ע הרב שם (סימן רעא סעיף כח): ומ"מ אם בשעה שקידש על המים בטעות הי' לפניו רביעית יין בכלי אחד על השולחן או על הספסל אצלו מוכן לשתות, אזי א"צ לא לברכת בפה"ג ולא לחזור לקדש, שהרי זה כאילו קידש על היין ההוא, שאף שכוס של קדוש צריך שיאחזנו בידו מ"מ אין זה מעכב בדיעבד, עכ"ל. ולכאורה ה"ה כשהכוס הוא ביד חברו".

ולהעיר גם מדברי התוס' בפסחים דף צט, ב (הב') ד"ה לא יפחתו, "ומיהו גם בקידוש שמא הי' לכל אחד כוס כדמשמע לקמן (קו, א) גבי חזי" לההוא סבא דגחין ושתי, אבל בפרק כל מערבין (עירובין מ, א) גבי זמן משמע קצת שלא הי' לכל אחד כוסו", ואולי מחלוקת הנ"ל הוא יסוד ספיקת התוס'.

ואולי י"ל דקושיית הדב"ש ג"כ יהי' תלוי בשאלה אחרת, דיל"ע האם הדין שצריך להיות מצה ומרור מונחים לפניך, הוא דין באמירת ההגדה, או זה דין במצה ומרור, וי"ל גם דתרווייהו איתנהו בי', מצד הדין של "בעבור זה, לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך" הוא הדין בהגדה, ומצד הדין של "לחם עוני, שעונים עליו דברין הרבה" הוא דין במצה, ואולי גם יהי' תלוי בזה האם שייך בזה שומע כעונה, ויל"ע בזה, ועוד חזון למועד.

- ג -

ומדאינה ה' לידי סוגי' זו וחקירה הנ"ל בגדר שומע כעונה, נימא בה מילתא בבירור שיטת אדה"ז בזה.

דהנה אדה"ז בהלכות שחיטה סימן א' סקנ"ב מבאר אדה"ז לגבי הדין שערום לא ישחוט כי אינו יכול לברך, שדין זה הוא גם באם אינו מברך בעצמו, אלא שומע מחבירו שאינו ערום, ובטעם הדבר מבאר: "לפי שאסור לו לשמוע ולהתכוין לצאת ידי חובה מפני ששומע כעונה והרי זה כמוציא מפיו. ואף על פי שהערום מותר להרהר בדברי תורה כמ"ש באו"ח סי' ע' והשומע אינו אלא מהרהר מכל מקום כיון שהוא מתכוין לצאת ידי חובה בשמיעה זו מפני ששומע כעונה הרי זה כמוציא מפיו ואסור". ופשטות דברי אדה"ז כאן נראים כאופן הב' בחקירה הנ"ל בגדר שומע כעונה, שהשומע נחשב כאילו הוא "מוציא מפיו", ולכן אסור אפילו ששומע מאדם לבוש, כי נחשב כאילו הערום מוציא מפיו.

אמנם באו"ח סימן רי"ג סעיף ו' כותב אדה"ז: "ואף שהשומע כעונה מ"מ המברך הוא עיקר שהוא נעשה שליח לכולם להוציאם ידי חובתן וכולם מקיימים מצות הברכה על ידו וכאלו כולם מברכים ברכה אחת היוצא מפי המברך שפיו כפיהם וראוי יותר שיקיים כל אחד ואחד בעצמו מצות הברכה משיקיימנה ע"י שליח", ופשטות דברי אדה"ז כאן נראים כאופן הג' הנ"ל בגדר שומע כעונה, שהשומע יוצא מפיו של המברך, והברכה היא "מפי המברך" אלא שזה נחשב גם לברכתם כי "פיו כפיהם", ולכן עדיף שכ"א יברך בעצמו, ואינו יוצא מברכת המברך.

וראה גם בסימן ק"ד סעיף ה': "אפילו לענות קדיש וברכו וקדושה לא יפסיק בתפילת י"ח אלא ישתוק ויכוין למה שאומר הש"ץ ויהי' כעונה בפיו ששומע כעונה בכל מקום, ואעפ"כ אין בזה משום הפסק תפלה כיון שאינו מוציא מפיו", וזה מתאים לכאורה לפי המבואר בסי' רי"ג שאינו יוצא כיון שנחשב כמוציא מפיו של השומע, אלא יוצא ע"י שיוצא מפי המברך, אבל בהלכות שחיטה הנ"ל נראה שיוצא כיון שזה נחשב כמוציא מפיו, וא"כ יל"ע מהו שיטת אדה"ז בזה.

והנה ידוע חקירת הגר"י ענגיל בגדר שליחות, הובא ריבוי פעמים בתורת כ"ק אדמו"ר, דיש לפרשן בג' אופנים, ובלשונו הק' של הרבי בלקו"ש חל"ג שיחה ב' לפ' קרח ס"ב: (א) "כמותו" ממש - בנוגע לעושה המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח (ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח למשלח). (ב) "כמותו" - (רק) בשייכות לכח העשי' שהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח. (ג) "כמותו" - רק בנוגע לתוצאות המעשה. בלשון אחר: להתפצא בו נעשה

העשי' - שגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח, אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח".

ולפ"ז אפשר אולי לבאר שלאדה"ז יסוד שומע כעונה הוא כאופן הג' הנ"ל והוא ע"ד שליחות, וכמבואר בסימן רי"ג הנ"ל, אלא שהוי כאופן הכי נעלה בשליחות, ולכן מתאים גם ההגדרה שכותב אדה"ז בהלכות שחיטה שהוא נחשב "כמוציא מפיו" של השומע - המשלח.

אמנם סוכ"ס עדיין צ"ב דממ"נ באם נחשב ע"פ הלכה כמוציא מפיו (וכמבואר בהלכות שחיטה), מדוע נקרא "אינו מוציא מפיו" לגבי הלכות הפסק בתפילת י"ח (וכמבואר בסי' ק"ד הנ"ל), ומדוע יש מעלה שיברך בעצמו ולא ע"י שומע כעונה (וכמבואר בסימן רי"ג הנ"ל).

ואולי יש לבאר זאת, ובהקדים דהנה לכאורה יוקשה מהו הנפק"מ בין דרגא הא' לדרגא הב', והרי פשוט שגם לדרגא הא' אין הפירוש שמציאות וגוף השליח הוא ממש המציאות והגוף של המשלח, ופשוט שגבהו ומראהו וצבע עיניו ומשקלו וכו' וכו' של השליח אינם משתנים כהמשלח. וכמו"כ ברור שכל ביטולו ושייכותו של השליח למשלח הוא רק בנוגע לענין השליחות ולא בנוגע לשאר הענינים, וכמבואר בלקו"ש ח"כ עמ' 303 הערה 16 ובהערה 17, שבנוגע לכל שאר הענינים אינו קשור למשלח, וזהו המעלה בביטול של עבד על הביטול של שליח.

וא"כ יל"ע מה בדיוק מתווסף בדרגא הא' על דרגא הב', והרי לפועל העשי' עצמה לשני האופנים הוי עשיית המשלח, בנוגע לפרטים וענינים אחרים לשני האופנים אין השליח בטל וקשור למשלח, אז מה בדיוק מתחדש שבעשי' זו שאר הגוף של השליח בטל למשלח וכו'.

וי"ל הביאור בזה, דבאמת יש חילוק יסודי ומהותי בין שני האופנים, (ואדרבא במובן מסוים דרגא הב' יותר קרובה לדרגא הנמוכה, מאשר לדרגא הכי גבוהה). דהנה יש אדם שעושה בעצמו מעשה, ואז פשוט שהעשי' והתוצאה מכך היא שלו, אבל כאן בשליחות, הרי בגשמיות אדם אחר עשה המעשה, וע"ז חידשה התורה פרשת ודין שליחות, שעכ"ז זה מועיל למשלח, ובזה (היינו באופן שעשיית השליח מועלת עבור המשלח) אפ"ל בג' אופנים).

אופן הכי נמוך, שבאמת היות שבגשמיות יד השליח עשה את המעשה ולא יד המשלח, לכן אכן נחשב זה עשיית השליח, אלא שבדרך הרגיל התוצאה והנפעל של המעשה מתייחסת ופועלת עבור העושה, אלא שכאן מצד דין שליחות מתחדש שהתוצאה של העשי' מתייחסת ומועברת אל המשלח. אופן הב' מחדש יותר מכך, שלא רק התוצאה של המעשה מתייחסת אל המשלח, אלא עוד יותר מכן המעשה עצמו מתייחסת אל המשלח, והגם שהיד שעשתה המעשה היא יד השליח, מ"מ

חידשה התורה שמייחסים המעשה שנעשתה ביד השליח למשלח, וכאילו נאמר שלוקחים את עשיית השליחות שנעשתה עם יד השליח ומעבירים את העשי' למשלח וכאילו שהמשלח עשהו.

החידוש באופן הא' הוא שאין כאן התייחסות והעברה מהשליח למשלח, אלא (כהדגשת הרבי בחל"ג שם ובכ"מ) שבדרך ממילא נחשב זה עשיית המשלח, כאילו נאמר שמצד חידוש הדין של שליחות מייחסים את האדם – השליח למשלח עוד קודם עשייתו בפועל, ולכן בדרך ממילא עשייתו של השליח נחשבת עשיית המשלח. בקיצור לב' האופנים האחרים היד היא ודאי יד השליח, אלא שאת העשי' (או אפילו כח העשי') או התוצאה מייחסים ומעבירים למשלח, ולאופן הא' נחשב בדרך ממילא שהמשלח עשהו.

[ודרגא הג' הוא כבגרזן ביד החוצב, הנה פשוט שאין הפירוש שבאמת מי חצב את העץ – הגרזן, אלא שהיות שהגרזן חצב בכח וע"י האדם החוצב, לכן נחשב ומתייחס החציבה לאדם החוצב, אלא פשוט הוא שהאדם הוא החוצב, אלא שעושה זאת ע"י הגרזן שהוא מכניס כוחו הוא בגרזן ועי"ז חוצב הוא בכוחו, והוי זה כידו אריכתא של האדם. וכבר נתבאר במק"א שלפ"ז יובן היטב מה שמבואר בלקו"ש חלק כ' שם "וראה לקו"ש ח"ח עמ' 367 הע' 24, שמשו"ע אדה"ז סרס"ג סכ"ה בקו"א משמע כאופן הג".]

ולפי כל זה אפשר לבאר עד"ז בנדו"ד בנוגע לשומע כעונה, שלאדה"ז יסודו הוא ע"ד שליחות כדמבואר בסי' רי"ג, אלא שבזה גופא הוא כאופן הב' בשליחות הנ"ל, ולכן מחד גיסא היות שמייחסים המעשה של השליח למשלח, לכן מבאר בהלכ' שחיטה אשר ערום גם באם שומע את הברכה אסור בשחיטה, כי נחשב כמוציא בפיו, והיינו שמצד השליחות מעבירים ונחשב כמוציא בפיו, שאסור לו, אבל לאידך סוכ"ס גשמיות העשי' הוי עשיית הקורא, ורק שמתייחסת למשלח, ולכן מבאר בסי' רי"ג שיש מעלה כשמברך בעצמו, דאז לא רק שמתייחסת האמירה אליו, אלא הוא אומר זאת כפשוטו וזהו הפירוש "כאילו כולם מברכים" (כי מצד השליחות הברכה מתייחסת לכולם) ברכה אחת היוצא מפי המברך" (כי הברכה יוצא מפיו, ורק מעבירים זאת ומייחסים זאת לכולם). ועד"ז גם בהלכ' הפסק בתפילה, אינו נחשב להפסק, כי רק אמירה ישירה הוי הפסק, ולא אמירה שמיוחסת אליו.

או י"ל גם אפילו לאופן הא' בשליחות הנ"ל סוכ"ס לא היתה אמירה מיידית מפיו, ע"ד הגרזן שאינו ממש ידי החוצב, דהגם שזה נחשבת פעולת החוצב, ולא רק שמתייחס לחוצב, סוכ"ס זה גרזן ולא ידי החוצב כפשוטו, ולכן לא הוי הפסק בתפילה, וכמו"כ יש מעלה כשאומר בפיו ממש.

ולפי זה אולי אפשר להתאים כל הלשונות הנ"ל של אדה"ז בגדרו של שומע כעונה, ודו"ק.



מחלוקת הרמב"ם ובעל העיטור בזמן עשיית "יחץ"

הת' שניאור זלמן שיחי' שפירא
תלמיד בישיבה

- א -

בגמ' פסחים דף קטו, ב, "דבר אחר לחם עוני עני כתיב מה עני שדרכו בפרוסה אף כאן בפרוסה". ומזה הוא המקור לעשיית יחץ כמבואר ברא"ש (סי' ל') ובשו"ע סי' תלג. בענין זמן עשיית ה"יחץ" נחלקו הרמב"ם ובעל העיטור. דכתב הרמב"ם¹ וז"ל: "ואח"כ מברך על נטילת ידיים ונוטל ידיו שנית, שהרי הסיח דעתו בשעת קריאת ההגדה, ולוקח ב' רקיקין, חולק אחד מהן, ומניח פרוס לתוך שלם". והיינו שאחר קריאת ההגדה וכל סדר מגיד, חולק א' מהמצות.

אבל שיטת בעל העיטור היא, שיחץ צ"ל לפני אמירת ההגדה, ובלשונו: "ולפי שאנו צריכין לומר כהא לחמא עניא במצה פרוסה, פורס מצה, חצי' לאכילת מצה וחצי' למצה אחרונה. וע"כ מנהג לפורסה קודם ההגדה". ובהשקפה הראשונה נראה שעיקר הטעם לעשיית יחץ כאן, הוא רק בשביל אמירת "כהא לחמא עניא", שצריך בשביל זה פרוסה שהיא לחם עוני.

אמנם בפשטות נראה דטעמו הוא לא רק בשביל אמירת כהא לחמא עניא, אלא עבור כל ההגדה, לפי שצריך לומר ההגדה על מצה הראוי' לצאת בה ידי חובתו, שנאמר² תאכל עליו מצות לחם עוני, ודרשו חכמים לחם עוני היינו שעונין עליו דברים הרבה, ומתוך שנאמר לחם עני חסר וא"ו, דרשו חכמים לחם עני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, והיינו שהמצה שיוצא בה ידי חובתו לא תהי' שלימה אלא פרוסה ועלי' יאמר ההגדה³.

וכן מובן מדברי אדה"ז בסימן תע"ג סעיף ל"ו: "ומקצתה השני צריך להחזירו לקערה וליתן אותו בתוך שתי מצות השלמות, כדי לומר עליו ההגדה, לפי שצריך לומר ההגדה על מצה הראוי לצאת בה ידי חובתו, שנאמר תאכל עליו מצות לחם עוני, ודרשו חכמים שעונין עליו דברים הרבה, ומתוך שנאמר לחם עני חסר וא"ו, ודרשו חכמים לחם עני, מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה, שהמצה שיוצא בה ידי חובתו לא תהי' שלימה אלא פרוסה, ועלי' יאמר ההגדה...".

(1) הלכות חמץ ומצה פ"ח ה"ו.

(2) ראה טז, ג.

(3) קטו, ב ואילך.

ויש לבאר מהו סברת המחלוקת בין הרמב"ם ובעל העיטור, במה נחלקו. ובפרט צריך ביאור שיטת הרמב"ם, דסברת בעל העיטור מובנת כדלעיל, אבל שיטת הרמב"ם קשה, שהרי לכאורה גם הרמב"ם מודה שצריך לומר ההגדה על מצה הראוי' לצאת בה ידי חובתו (עכ"פ כשאומר מצה זו)⁴, וא"כ למה עושים היחץ לאחר אמירת ההגדה, ולא קודם לכן.

- ב -

והנה, בחיוב פרוסה בפסח (שלמדו חכמים חיוב זה, מזה שכתוב לחם עני חסר עני, כנ"ל) נחלקו רש"י והרי"ף. לשיטת רש"י פרוסה זו היא בנוסף לב' המצות שצריך להיות משום לחם משנה בכל יו"ט⁵. משא"כ לשיטת הרי"ף אינו צריך שיהי' ב' מצות שלימות ופרוסה, אלא די בשלימה אחת ופרוסה⁶, ובזה יוצא חיוב הלחם משנה שבכל שבת ויו"ט.

וי"ל שמהנפק"מ בין ב' שיטות אלו, הוא, האם דין פרוסה זו היא דין בהמצה, דכן הוא לשיטת רש"י, או שדין הפרוסה הוא דין בלחם משנה דכן הוא לשיטת הרי"ף. וכפי שמדייק הרי"ף ואומר "הילכך בעינן לבצוע על תרתין ריפאתא שלמאתא כדמחייבין בשבת. ובפסח אתא לחם עוני וגרעא לפלגא דחדא הילכך בצעינן אחדא ופלגא". היינו שהדין דפרוסה הנלמדת מלחם עני הוא דין ופרט בחיוב של לחם משנה.

וראה גם בתוס' רבינו פרץ (תוס' שמבמרדכי) שמביא ב' השיטות, וכותב "וכן פירש בה"ג שפירש דאע"ג דבעינן לחם משנה, מ"מ אתיא לחם עוני וגרעי' ללחם משנה ואוקמי' אפלגא. ולא נהירא דלמה יגרע משאר ימים טובים דבעינן לחם משנה שלם, דהא דבעינן שיהא דרכו של עני היינו דוקא לענין ברכה דעל אכילת מצה, לברך על אכילת מצה בפרוסה, אבל לענין ברכת המוציא לא, דודאי לחם משנה שלם" עיי"ש. והיינו כנ"ל, דלשיטת הרי"ף הוא דין בלחם משנה, ולכן גם בפשטות לשיטה זו ברכת המוציא הוא על הפרוסה, ולשיטת רש"י הוא דין במצות מצה, ולכן בעינן ב' שלימות ללחם משנה (ולברכת המוציא), והפרוסה הוא דוקא לברכת מצה⁷.

(4) שם ה"ד.

(5) וכן פרשב"ם ועוד.

(6) באמת יש עוד שיטה והוא שיטת הרב האי גאון דס"ל דכל דין הפרוסה הוא רשות, שאם רוצה יכול לקחת שלמה וחצי. ואכ"מ"ל.

(7) אמנם שיטת התוס' הוא באו"א, ראה מה שביאר בזה בדבר שמואל ועוד.

ואכ"מ.

- ג -

ועפ"ז י"ל דוהו גם יסוד וסברת פלוגתת הרמב"ם ובעל העיטור בנוגע לזמן עשיית יחץ. שהרי בפלוגתא הנ"ל בין רש"י והרי"ף, פסק הרמב"ם כהרי"ף, וכמו שאומר¹ "ומפני מה אינו מברך על שתי ככרות כשאר יו"ט, משום שנאמר לחם עוני מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה". והיינו כשיטת הרי"ף שלחם עוני גורע מהלחם משנה שצריך בכל שבת ויו"ט, והמצה פרוסה הוא דין בלחם משנה.

ולפי זה, אף שגם לדעת הרמב"ם צריך לומר ההגדה על מצה הראוי' לצאת בה ידי חובתו, מ"מ אינו צריך לזה מצה פרוסה דוקא, כיון שהדין דמצה פרוסה הוא רק דין בלחם משנה אבל לא במצה שיוצא בה ידי חובתו, לכן אין הפרוסה נצרכת לאמירת ההגדה.

משא"כ לשיטת בעל העיטור, הרי הוא פסק כרש"י בפלוגתא הנ"ל, וכמו שאומר "ומניח פרוסה בתוך שני השלימות", וא"כ סבירא לי' שהדין דמצה פרוסה הוא בנוסף להדין לחם משנה, והיינו שהוא דין במצות מצה, והפרוסה הוא המצה הראוי' לצאת ידי חובתו, ועליו מברכים על אכילת מצה, ולכן סובר שצריך לחלק המצה קודם אמירת ההגדה, כך שבשעת אמירת ההגדה יהי' לפניו המצה שיוצא בו מצות מצה. משא"כ לשיטת הרמב"ם שאין החיוב דפרוסה דין בהמצה אינו צריך לומר ההגדה על מצה פרוסה דוקא, אלא יכול להיות גם על מצה שלימה, ובלשונו³ "ומגבי' המצה בידו ואומר מצה זו שאנו אוכלים וכו'", והיינו קודם שחולק אחד מהמצות, ומ"מ ראוי הוא למצות מצה כנ"ל.



אמירת הלל בליל הסדר בישיבה

הת' שלמה שיחי' גלייזער
תלמיד בישיבה

- א -

בגמ' פסחים¹ מבואר אשר בליל הסדר בתוך אמירת ההגדה אומרים סדר הלל, אלא שחצי' אומרים בסיום ההגדה קודם רחצה (ובזה גופא נחלקו שם ב"ש וב"ה), וגומר לאחרי ברהמ"ז, ובסוגיא שם נתבארו כמה פרטים לזה.

והנה, בליקוטי טעמים ומנהגים להגש"פ לרבינו כתב² "יאמר הלל כשם שאמרו ישראל כשיצאו ממצרים כמרוז"ל פסחים קיז, א, וכו'. אין מברכים על הלל זה. ר' צמח גאון זצ"ל פי' לפי שמפסיקין בו בסעודה, ורה"ג זצ"ל פי' שאינו אלא כקורא בתורה (או"ז ח"א ר"ס מג). ובלילה זה קורין אותו אפילו מיושב, אע"פ שמצות קריאת הלל מעומד, לפי שכל מעשה לילה זה הוא דרך חירות (שו"ע אדה"ז סתע"ג ס' מז - מח). הפרקים הללו' ובצאת, המדברים ביצי"מ קרי"ס ומ"ת (פסחים קיח, א) לשעבר, מפסיקין בהם, ותקנו אחריהם ברכת הגאולה ואכילת המצה שכל זה זכר ליצי"מ. והפרקים שלאחריהם המדברים בלעתידי לבוא (פסחים שם) באים אחרי הסעודה, כי הם ענין בפ"ע (ז"פ). ע"כ.

ובשו"ע אדה"ז (שמציין הרבי שם) בסעיף מ"ח כתב "אע"פ שקריאת הלל היא מעומד (כמו שנתבאר בס' ת"כ) מ"מ ההלל שבבילה זה קורין אפילו מיושב, לפי שכל מעשה לילה זה הוא דרך חירות, לפיכך אין מטריחין אותו לעמוד, ומ"מ לא יקרא ההלל וההגדה כשהוא מוטה על צידו, אלא ישב באימה וביראה".

ולכאורה צריך להבין שהרי מצינו שבנוגע לקידוש שמצותה הוא רק מדרבנן³, ומ"מ, הנה אף שפסק הרמ"א⁴ שבנוגע לקידוש "יותר טוב לישב", וכן פסק אדה"ז בשולחננו⁵ "אבל במדינות אלו נתפשט המנהג לישב" ע"ש, ויתירה מזו מצינו שבמקרה שאדם שצריך להבדיל ולקדש, שמצד ההבדלה צריך לעמוד ומצד קידוש

(1) קטז, ב ואילך.

(2) פיסקא הללו' הללו - למעינו מים.

(3) בקידוש של שבת עיקרה מה"ת, אלא שעל היין הוא מדרבנן (שו"ע אדה"ז סי' רעא סעיפים

א'-ד'), אבל ביו"ט כל עיקר הקידוש הוא מדרבנן.

(4) סי' רעא ס"י.

(5) שם סי"ט.

(כנ"ל) צריך לשבת, נפסק שצריך לישב משום קידוש⁶ ומ"מ מנהגינו לעמוד⁷ כולל גם בליל הסדר, ולאידך הלל שמצותה מדאורייתא בליל הסדר⁸ ומצד עיקר מצותו צ"ל מעומד, מ"מ בליל הסדר מותר לישב.

וצ"ב באם התיירו ישיבה במצוה דאורייתא (הלל) ועיקרו בעמידה מפני "שכל מעשה לילה זה הוא דרך חירות", א"כ היו צריכים להתיר ולנהוג בפועל שמותר לישב במצוה מדרבנן (קידוש) מפני "שכל מעשה לילה זה הוא דרך חירות" ולכן לא יטריחוהו לעמוד, ומדוע גבי קידוש בליל הסדר נהגו לאומרו בעמידה (והגם שהטעם והמקור לכך הוא ע"פ קבלה, מ"מ, צריך ביאור דע"פ מה שמבואר בשו"ע לגבי הכלל, עכ"פ בפסח הי' צ"ל קידוש בישיבה.

ובחק יעקב⁹ אכן כתב "דהלל אומרין מעומד דוקא, אפ"ה בליל פסח אומרין אותו במיושב דרך הסיבה וחירות, א"כ ה"ה לענין קידוש והבדלה".

- ב -

הי' אפשר אולי לתרץ, שקידוש אין ענינו קידוש מצד פסח דוקא וחלק מליל הסדר, אלא הוא מצד התקנה כללית של ד"ס לקידוש ביו"ט, ולכן לא נהגו לישב מצד "שמעשה לילה זה הוא דרך חירות", כי קידוש אינו נקרא חלק מ"מעשה לילה זה" באופן פרטי.

אמנם א"א לפרש כן, שהרי בליל ב' דחגה"פ תשכ"ה¹⁰ ביאר רבינו שקידוש הוא חלק מן הסדר, והוכיח כן מזה שהביא אדה"ז "קדש" כאחד מן הסימנים שבסדר, וכן מובא סדר זה כבר בראשונים כדהביא בהגהות מיימוניות על סדר הגדה שברמב"ם בשם הראשונים, וי"א שהוא מרש"י (ראה מחזור ויטרי ס' סה), וכ"ה בכתבי האריז"ל, ומבאר שם שהיינו משום שחכמים עקרו אותו מדין קידוש יו"ט וקבעוהו לקידוש דליל הפסח, ולכן צריך לקדש על היין דוקא ואינו יכול לקדש על הפת, ולכן גם אינו יכול לקדש עד צאת הכוכבים, ולכן גם יש חיוב על כל אחד ואחד לשתות כוס יין מלא, ולכן גם דוחק עצמו לשתות אפילו אם מזיקו, וכן אפילו באם

(6) ב"י או"ח רצו ד"ה "כתוב בכלבו", שו"ע שם סעי' י, שו"ע אדה"ז או"ח תעג ה, רעא יט.
 (7) ליקוטי טעמים ומנהגים להגש"פ לרבינו, ספר המנהגים וז"ל "נוהגים לקדש מעומד הן בפסח והן בשבת ויו"ט" ע"כ, ומציין שם שהמקור הוא בפע"ח שער יח פי"ד, שער כא פ"ו, סידור האריז"ל - הר' שבת י מרשקוב בקידוש ליל שבת, משנת חסידים ליל שבת פ"ב סעי' ה.
 (8) להרבה שיטות וכן פסק אדה"ז, ראה להלן במחלוקת ראשונים בזה.
 (9) תע"ג סק"ד.
 (10) תו"מ ס"ב.

צריך למכור כסותו, ראה בכל נפק"מ אלו בהגדת רבינו בפסקא קדש הג', ובהמצויין שם.

ואין לומר שהוא רק משום שכוס יין זה הוא גם אחד מן הד' כוסות ולכן צריך לקדש בשעה שיכול לשתות הד' כוסות, והיינו שיסוד הקידוש הוא מדין קידוש הכללי של יו"ט, אלא שישנו גם הוספה בזה שהוא א' מהד' כוסות, ומצד הוספה זו, ישנו עוד תנאים הנ"ל, אבל באמת אין הקידוש חלק מן ההגדה, שהרי אם הי' כן הי' יכול לקדש לפני צאת הכוכבים כבכל יו"ט, ואח"כ לאחרי צאה"כ לשתות עוד כוס יין כאחד מן הד' כוסות, וכיון שלא מצינו שיכול לעשות כן מוכח שאין לעשות כן, כיון שהקידוש הוא חלק מן הסדר כנ"ל, ועקרו אותו מקידוש של כל יו"ט ועשה זאת קידוש של פסח.

ומעתה גם קידוש וגם הלל הוי חלק מליל הסדר ועניני פסח, וא"כ שוב יוקשה מדוע מדוע רק גבי הלל אמרינן שאומרו מיושב בכדי שיהי' דרך חירות, ולא גבי קידוש.

והנה בפשטות יש לחלק בין קידוש והלל, מכיון שבקידוש העמידה עצמה אינו כ"כ טירחא לעמוד מכיון שלא התחיל ליל הסדר אז, ועדיין לא ישב, וכן הקידוש אינו ארוך משא"כ הלל שהוא בסוף הסדר וכבר ישב למשך זמן וכו' והוי גם זמן יותר ארוך הוי טירחא לעמוד, וטירחא כזו לא מטריחים אותו מכיון "שכל מעשה לילה זו הוא דרך חירות".

אבל לכאורה נראה לבאר באו"א, באופן מרווח, ע"פ הנוגע יותר למהות הענין. ועפ"ז יובן גם עוד תמי', וכדלהלן.

- ג -

דהנה לאחרי שכתב רבינו שמותר לישב, ציין לשו"ע אדה"ז סעי' מז - מח, ושם בסעי' מז"ז כתב אדה"ז "אין מברכין על ההלל שקורין בלילה זה, לפי שאין קורין אותה בפעם אחד אלא קורין מקצתו לפני הסעודה ומקצתו לאחר ברכת המזון", ולכאורה צריך להבין למה ציין הרבי לסעי' מז"ז, והרי שם אינו מזכיר כלום על זה שמותר לישב בשעת קריאת ההלל, דזה מבואר רק בסעיף מ"ח.

ואין לפרש שכוונת רבינו בציון זה הוא לציין למה שנתבאר לעיל מיני', להא שאין מברכים על אמירת הלל זה, כי א) הרי לעיל מיני' מביא ב' טעמים של הגאונים, מדוע אין מברכים, ואדה"ז מביא רק טעם אחד. ב) הי' צריך לכאורה לציין לזה, בהמשך לצייון של האור זרוע, שמבאר מדוע אין מברכים, ולא בהמשך להציון שמבאר מדוע אומרו מיושב.

יש לבאר כל זה ע"פ דברי רבינו בהתחלת פיסקא זו, בנוגע לטעם וגדר אמירת הלל בליל הסדר כתב ש"יאמר הלל כשם שאמרו ישראל כשיצאו ממצרים כמרוז"ל פסחים קיז, א.", ושם בפסחים איתא שאמרו ישראל שירה על הים, וי"ל הכונה בזה שאף שיש מצוה בהלל זה¹¹ מ"מ אינו כמצות הלל בד"כ, אלא אמירת ההלל הוא כחלק מסיפור יציאת מצרים דהיינו ההגדה, "כשם שאמרו ישראל כשיצאו ממצרים" כך יאמר הלל עכשיו, כחלק מסיפור יצי"מ, וראה גם בשיחת ליל ב' דחגה"פ תשכ"ג¹² שמבאר הטעם מדוע אין ההלל שלפני ברכת המזון נזכר בהסימנים של הסדר דרק ההלל שלאחר ברכת המזון נכלל בסימני הסדר לאחרי הסימן של "ברך", אבל ההלל שבסוף אמירת ההגדה קודם "רחצה", אינו נכלל בסימני הסדר, בין סימני "מגיד" ו"רחצה", ומבאר כי אמירת הוא הלל מפני שהוא חלק ממצות "והגדת לבנך" שצריך לספר מה שהי' ביציאת מצרים, כולל שאמרו אז הלל, אלא שבד"מ מקיים בזה ג"כ החיוב להודות ולהלל וכו' (ומבאר שם שהסימן של הלל י"ל שקאי על הלל הגדול שהוא מנשמת כל חי עד הסוף ולא על ההלל שאנו קוראים בד"כ הלל), ע"כ.

ובהמשך ליסוד זה שאמירת ההלל כאן יסודו הוא מצד סיפור יצי"מ, ממשיך הרבי בהמשך הפיסקא ומביא מחלוקת שמובא בדברי הר"ן¹³ ובאו"ז שמובא ב' דיעות בהטעם שאין מברכים על הלל שבלייל הסדר, הרי"ף גיאות הראבי"ה והרא"ש סוברים, שכיון שיש מצוה לומר ההלל בליל הסדר לכן בעצם הי' צריך לברך, אלא שכיון שמפסיקין באמצע ההלל בברכת המזון לכן אינו יכול לברך. והרב האי גאון סובר שאינו מברך כיון שאינו אלא כקורא בתורה¹⁴ והר"ן שם כתב הטעם שלא תי' כהרי"ף גיאות משום שהוא סובר שאין הפסק מצוה חשיב הפסק, ולכן באם הי' אמירת ההלל מצוה אף שמפסיקין היו צריכין לברך, ומזה שאינו מברך מוכח שאינו מצוה אלא כקורא בתורה.

והיינו לפי הנ"ל שלכו"ע אין זו (רק) מצוה כמו שאר הזמנים והמועדים שאומרים בהם הלל, אלא שזה כשירה שאמרו ישראל כשיצאו ממצרים, ובזה גופא יש מחלוקת אם זהו חלק ממצות "והגדת לבנך" ולכן יש דין מצוה באמירתה (ובפרט שבנוסף לכך יש בזה גם בדרך ממילא דין אמירת הלל של הודי' על נסים) או שאין זו בכלל חלק מהמצוה אלא רק כקורא בהתורה.

(11) להרב צמח גאון ועוד, וראה בשיחת יום ב' דחגה"פ תשכ"ג שכן פסק אדה"ז.

(12) תו"מ חל"ו סעיף י"ט ואילך.

(13) פסחים קיח.

(14) וראה ליל חגה"פ תשכ"ג (הנ"ל) שאדה"ז פוסק כהשיטה שמצוה הוא ושלכן צריך הסברה מיוחדת מדוע אפשר לקרא מיושב, דלהשיטה דהוי רק כקורא בתורה פשוט שיכול לקרא מיושב. וכן בס' תע"ג הביא טעם הרי"ף גיאות.

וזהו מה שהרבי ממשין שם בההגדה בפיסקא זו ומבאר שהטעם והאופן שמפסיקין בהלל הוא בכדי להתאימו לסיפור ההגדה, ושאימירת ברכת הגאולה ואכילת המצה יהיו בהמשך לתחילת ההלל שהוא קשור לסיפור של יציאת מצרים, והיינו שמפסיקין בהלל (ומפני הפסק זו אין מברכין, אע"פ שמצוה הוא) משום שהוא חלק מן ההגדה¹⁵ ולכן מתאימים אמירתה עם אמירת ההגדה.

ועפ"ז הטעם שמותר לישב בהלל, י"ל שהוא משום שההלל הוא חלק מסיפור ההגדה (כמבואר לעיל) ו"כל מעשה לילה זה דרך חירות" דהיינו כל מעשה שקשור לענין הגדה וסיפור יציאת מצרים הוא בדרך חירות, וכיון שההלל זה עיקרו הוא קיום מצות "והגדת לבנך" לכן יכול לישב באמירתה (אלא שבד"מ מקיים ג"כ החיוב להודות ולהלל).

משא"כ קידוש שהוא מצוה בפ"ע ואינה חלק מן ההגדה, ואפילו שזה קידוש מיוחד של פסח, ולא קידוש של יו"ט באופן כללי, מ"מ אין זה חלק מסיפור יציאת מצות "והגדת", ולכן בזה מקיימים המנהג הרגיל לעמוד, ואין זה בכלל "מעשה לילה זו" דוקא.

ולפי"ז יש לבאר הטעם שהרבי מציין שם לסעי' מ"ז, לפי שבסעיף מ"ז כתב שם אדה"ז הטעם שאין מברכין על ההלל משום שמפסיקין בה, והטעם שמפסיקין בה הוא כנ"ל מפני שהוא חלק מן ההגדה, ויסוד זה שאמירת ההלל היא חלק מההגדה, שלכן מפסיקין בה ומתאימים אמירתם עם ההגדה וסדר ליל הסדר, הוא הוא הטעם שלכן מותר לישב¹⁶, כנ"ל, שלכן נחשב זה חלק ממעשה לילה זו, ולכן ציין לסעי' מ"ז לאחר שכתב שמותר לישב בשעת קריאת ההגדה כי גם בזה מבואר יסוד ההסבר.

- ד -

ואולי יש להוסיף בנוגע לטעם מדוע בקידוש נוהגין לעמוד וכהמנהג בכל השנה כולה, ע"פ מה שמבאר רבינו בלקו"ש ח"א¹⁷ שענינו של פסח הוא "והגדת לבנך" והיינו ענין החינוך, ויש אלה שטועים שבענין החינוך העיקר הוא החיובים והדינים שבשו"ע, והמנהגים אינם חשובים כל כך, אבל זהו טעות, וכמו שאמרו חז"ל "מנהג

15) וכן משמע לכאורה גם משו"ע אדה"ז (תע"ג, מו) שכתב שיאמר הנו"ן של "ונאמר לפניו שיר חדש" (שהוא חלק מן ההלל שבההגדה) בסגו"ל מפני שהכונה הוא שאמרו ישראל שירה על הים (וי"א ששירה זו הוא הלל) והיינו שההלל שבההגדה הוא משום שאמרו ישראל שירה על הים. 16) ומ"ש בההגדה שאין עומדים "אע"פ שמצות הלל מעומד" י"ל שגם לרה"ג שאין מצוה בההגדה אלא היא כקורא בתורה מ"מ ה' מקום לומר שכיון שההלל מצותו מעומד, לכן גם עכשיו שאינו מצוה לאמרו יעמוד, אלא משום ש"כל מעשה לילה זה דרך חירות" לכן מותר לישב. 17) חגה"פ.

ישראל תורה היא" ומבואר בירושלמי¹⁸ ופרקי דר"א¹⁹ שזהו אפילו בנוגע למנהג נשים, ובילק"ש²⁰ כתב שא"א לשקול ענינים שבתורה ולומר שאחד גדול מן השני, ואדרבה יש מעלה במנהגים, כי עיקר הענין שבו ניכר ההבדל בין ישראל לאומות העולם, הו"ע ההנהגה, ולכן בנוגע לענין החינוך, המנהגים הם חשובים ביותר, ובפרט בחגה"פ שהו"ע "אתה בחרתנו מכל העמים" ובוה מבאר שם מנהגינו שהשאלה הראשונה שבמה נשתנה הוא מטבילין שיסודו הוא מנהג ודלא כשאר הקושיות שם קשורים לעניני חיוב ומצות דאורייתא ודרבנן כי אדרבה דוקא מנהגים משפיעים וכו' בחינוך, ולכן גם בכלל בפסח יש כ"כ הרבה מנהגים.

ועפי"ז יומתק יותר למה אנו עומדים דוקא בקידוש בפסח, אף שבהלל יושבים כיון ש"כל מעשה לילה זה דרך חירות", מ"מ מנהגינו הוא לקיים המנהג לעמוד בקידוש, (לא רק מפני שאין הקידוש שייך כ"כ למעשה לילה זה של חירות וסיפור יצי"מ לנהוג כמבואר בקבלה לקדש בעמידה, אלא יתירה מזו) כי בדוקא רוצים לעשות המנהג, והיינו להדגיש החשיבות של מנהגים.



(18) פסחים פ"ד ה"א.

(19) פמ"ה.

(20) משלי ה, ו.

אכילת מצה שמורה אחר אכילת אפיקומן

הת' מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן
תלמיד בישיבה

- א -

ידוע ההלכה שאחרי אכילת האפיקומן אין אוכלים שום דבר, ומקורו בפסחים¹:
"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" ומפרש שמואל "מאי אפיקומן . . כגון אורד
ילאי לי וגזלייא לאבא (דהיינו מה שהיו רגילין לאכול בקינוח סעודותיהם -
רשב"ם), ור' יוחנן אמר כגון תמכים קליות ואגוזים" היינו שאחר אכילת האפיקומן
אסור לאכול שום דבר.

וממשיך הגמרא: "אמר ר' יהודה אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן",
ומפרש רשב"ם (ד"ה אין מפטירין) שמירי במצה בזה"ז דליכא פסח, "שצריך
לאכול מצה בגמר סעודתו וזכר למצה הנאכלת עם הפסח . . ואחר אותה מצה אין
נפטירין ממנה באכילת דבר אחר שלא לשכח טעמה".

וכן הובא להלכה בטוש"ע² וברמב"ם³, שאחר אכילת האפיקומן (דהיינו המצה
שאנו אוכלין בסוף הסעודה) אין לאכול שום דבר.

עפ"ז צריך ביאור בשיטת אדה"ז, שפסק בשולחנו (סתע"ח סעיף א'): "אחר
אכילת האפיקומן אסור לאכול שום מאכל בעולם חוץ ממצה שמורה משעת קצירה
או משעת לישה כדי שלא יעבור מפיו טעם מצה שמורה של הפיקומן ע"י טעם
אותו מאכל" שיש כאן שיטה מחודשת שאסור לאכול כל דבר חוץ ממצה שמורה,
ויל"ע מהו סברת אדה"ז בזה, ובמה חלוקין עליו שאר השיטות.

- ב -

בהשקפה ראשונה הי' אפ"ל בפשטות, שסברת פלוגתתם הוא בהגדר ביטול
טעם של דבר שאוסרת הגמרא. שלשאר השיטות צריך שיהי' טעם של הכזית
המסוים של האפיקומן דוקא בפיו ולא של מצה שמורה בכלל, ולכן גם מצה שמורה
אסורה, (ורק שתיית מים מותרת⁴ שגם אחר שתייתו נשאר טעם מה שאכל לפני"ז

(1) קיט, ב.

(2) סתע"ח ס"א.

(3) הל' חו"מ פ"ח ה"י.

(4) ראה רמב"ם שם.

בפיו) משא"כ לאדה"ז אי"צ שיה' טעם פרטי של הכזית של האפיקומן, אלא טעם של מצה שמורה בכלל, משום שיש לכל כזית מצה אותו טעם של האפיקומן.

אבל באמת א"א לומר כן, שהרי כבר כתב אדה"ז בתחילת סימן תע"ח ש"אסור לאכול שום מאכל בעולם. . שלא יעבור מפיו טעם מצה שמורה של האפיקומן ע"י טעם אותו מאכל", שמזה מוכח ששיטת אדה"ז הוא כשאר השיטות שצריך שיהי' בפיו הטעם של האפיקומן דוקא ולא של מצה שמורה בכללף וא"כ הדרא קושיין לדוכתא.

- ג -

וראה בפסקי תשובות⁵ שרוצה לפרש שבאמת גם לאדה"ז אסור לאכול שום דבר אחר אכילת האפיקומן וגם מצה שמורה אסור לאכול, ושם בשו"ע מיירי כשהוא עדיין לפני ברהמ"ז. שחי' אדה"ז הוא שאע"פ שכבר אכל שיעור הכזיתים שחייב לאכילת האפיקומן, וגמר אכילתו, מ"מ מותר להמשיך ולאכול עוד מצה שמורה שהכל נחשב כהמשך של אכילת אפיקומן כי אין שיעור לאכילת האפיקומן. משא"כ אחר שהפסיק אכילתו ע"י ברהמ"ז ויצטרך ליטול ידיו עוה"פ לאכול עוד מצה גם לאדה"ז יהי' אסור לאכול מצה שמורה שאינו חלק מאכילת האפיקומן.

ולכאורה הסברה זה מובנת ופשוטה אבל בהשקפה ראשונה אין שום מקור לדברים אלו בדברי אדה"ז.

אבל באמת כד דייקת שפיר יש להביא מקור לסברה זו מדברי אדה"ז בסמוך, שבנוגע אדם שישן באמצע אכילת האפיקומן פוסק אדה"ז בסעיף ג': "מי שישן באמצע אכילת האפיקומן וניערור משינתו אסור לו לחזור לאכול עוד מן האפיקומן אפילו לא אכל עדיין כזית לפי שהשינה חשובה הפסק בין אכילה לאכילה וכשאכל אחר השינה הרי הוא כאוכל במקום אחר שלא במקום הראשון ואסור לאכול האפיקומן בשני מקומות". וממשיך בסעיף ד': "בד"א, כשמיסב בלבד, אבל בני החבורה המסובין וישנו מקצתן באמצע אכילת האפיקומן וניערו יכולין לחזור ולאכול עוד, אפילו אכלו כבר כזית שאין שינתם חשובה הפסק כיון שמקצת חבורתם נשארו בלא שינה אבל אם ישנו כל בני החבורה וניערו אינן חוזרין לאכול עוד".

וי"ל שטעם זה שאסור להמשיך לאכול כשישן ביחיד - משום שהוי כאילו אוכל האפיקומן בשני מקומות - אינו אלא במקום שלא אכל כבר כזית, אבל במקום שכבר אכל כזית אין מקום לומר שהמשך אכילתו נחשב כאילו המשיך באכילת

האפיקומן במקום שני, דהרי כבר יצא ידי חובתו באכילת כזית מהאפיקומן, ואיך נחשוב לכזית שני לחלק מהאפיקומן להיות אסור באכילתו משום אכילת אפיקומן בב' מקומות.

וא"כ י"ל שטעם האיסור בסעיף ד' (והיינו הן כשמיסב לבד ואכל כזית והן כשישנו כל החבורה כשאכלו כזית) אינו מטעם האיסור שבסעיף ג', אלא משום שאחר הפסק והיסח הדעת⁶ אסור לאכול שום דבר ואפילו מצה שמורה, והטעם פשוט משום שאינו המשך מאכילת האפיקומן⁷.

ולכאורה מכאן ראוי לדברי הפסקי תשובות שמחלק אדה"ז בין לפני ברהמ"ז - הפסק, ללאחר ברהמ"ז - הפסק.

[ועפ"ז יש לבאר החילוק בין סעיף ג' לסעיף ד', שבסעיף ג' רוצה אדה"ז להלהביא החידוש שיש כשאינו אוכל כזית - שלא רק כשאוכל כזית אסור משום אכילה לאחר אפיקומן, אלא אפילו אם לא אכל כזית - שהווי מציננן למימר שיהי' מותר מטעם זה משום שלא יצא ידי חובת אפיקומן עדיין ולכן כשאוכל גם אחר שהפסיק הרי הוא חלק מאכילת האפיקומן - אעפ"כ ג"כ אסור מטעם אחר - שנחשב כאוכל האפיקומן בב' מקומות. משא"כ בסעיף ד' רוצה אדה"ז לחדש ההיתר כשאכלו כבר כזית שהו"א משום שאכלו כבר כזית אי"ז נחשב להמשך אכילת האפיקומן ויהי' אסור - קמ"ל שמותר משום שלא ישנו כולם].

אבל אא"פ לומר כן:

א) אם נאמר שהחידוש בסעיף ד' הוא שאסור לאכול שום דבר לאחר שפסקי אחר האפיקומן, הי' לו לכתבו בהדיא, ומזה שסותם דבריו משמע שטעם האיסור הוא מאותו טעם של האיסור בסעיף ג', והחידוש כאן הוא אפילו כשאכלו כזית וישנו מקצתן וניערו, ואעפ"כ מותרים משום שלא ישנו כל בני החבורה מותרת, אבל כשישנו כולם אסורים משום שהווי אכילה בב' מקומות.

ב) בסימן תע"ט סעיף ח' כתב אדה"ז בהדיא שטעם זה של איסור המשך אכילתו משום האיסור לאכול האפיקומן בב' מקומות שייך ג"כ כשאכל כבר כזית, וז"ל: "שאינ אוכלין אפיקומן בב' מקומות אפילו לא אכל במקום הראשון כזית", דהיינו שפשוט שבמקום שאכל כבר כזית שיש איסור אכילה משום איסור אכילת האפיקומן בב' מקומות, אלא ש"אפילו לא אכל במקום הראשון כזית", מ"מ אסור מטעם זה. וכן מסתבר גם כאן בס"ג שכתוב "אפילו לא אכל עדיין כזית".

6) רשב"ם קכ, א ד"ה ישנו כולן - ולכן גם ברהמ"ז בכלל הפסק זה.

7) ועפ"ז י"ל שהמשנה בדף קכ, א שאומר בפשטות שאם ישנו כולן אסור להמשיך ומבאר הרשב"ם שהוא מטעם איסור אכילת אפיקומן בב' מקומות - מדבר במקרה שאכלו פחות מכזית. אבל אם אכלו כזית אי"ז טעם האיסור אלא משום שאסור לאכול שום דבר אחר אכילת האפיקומן.

ג) מטעמו של אדה"ז לאסור כל שאר מאכלים משום "שלא יעבור מפיו טעם מצה שמורה של האפיקומן" משמע, שאין לחלק בין לפני ברהמ"ז ללאחרי, שהרי מצד טעם זה אין לחלק בין מצה שלפני ברהמ"ז למצה שהוא לאחרי, הא בשניהם אינו עובר טעם מצה שמורה מפיו ובשניהם עובר בפשטות טעם אפיקומן מפיו.

- ד -

וי"ל הביאור בזה:

לפי מה שהבאנו לעיל (סעיף ג'), שלשיטת אדה"ז גם אם אוכל כזית יש איסור של אכילת אפיקומן בב' מקומות מוכח שלשיטתו גם אם אוכל מצה אחר שאכל כבר כזית אפיקומן והפסיק - בשינה או ברהמ"ז - נחשב כהמשך אחד של אכילת אפיקומן, ולכן הבעי' הוא שעכשיו אע"פ שאוכל אפיקומן מ"מ הוא במקום אחר ואסור⁸. שאם נאמר שאחר שמפסיק אין זה המשך של אכילת אפיקומן, לא יהי' אסור זה משום אכילת אפיקומן בב' מקומות אלא מטעם אחר. אמנם הא גופא צ"ב מדוע אכן נחשב זה לאכילת אפיקומן.

והביאור בזה:

אכילת האפיקומן בזה"ז הוא זכר להפסח (או המצה שהי' נאכל עמו) בזה"ב. ובנוגע לאכילת הפסח יש דין שצריך לאוכלו בסוף הסעודה והטעם כדי שיהא נאכל על השובע⁹.

וכמש"כ הרמב"ם¹⁰: "מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שבע, לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה בי"ד אוכל מהם תחלה ואח"כ אכל הפסח כדי לשבוע ממנו", דהיינו שאכילת הפסח צ"ל על השובע ולכן בזה"ז הכזית הראשון של מצה שמורה שאוכל בסוף הסעודה יוצא ידי חובת אפיקומן ושוב לא יאכל שום דבר שלא יעבור טעם מצה מפיו, ובלשון הרמב"ם¹¹: "ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחרי' כלום".

8) שמזה עוד ראי' שאי אפשר לומר כהפסקי תשובות שלאדה"ז גם אחר ברהמ"ז ה"ה המשך של אכילת אפיקומן ולכן דעתו שיש לחלק בין מקום שהוא המשך אכילת אפיקומן למקום שאינו המשך, ובמקום שהוא המשך הי' צ"ל מותר גם לאחר ברהמ"ז, שלדעת אדה"ז הרי זה המשך של אכילת אפיקומן, ולכן איסורו משום אכילת אפיקומן בב' מקומות.

9) ע, א.

10) הלכות ק"פ פ"ח ה"ג.

11) הלכות חו"מ פ"ח ה"ט.

אדה"ז מעתיק דין זה שבקרבת פסח בשינוי לשון קצת, ולכאורה לפי זה יצא שיטתו בנוגע לאכילת האפיקומן בזה"ג ג"כ. וז"ל אדה"ז¹²: "בזמן שבית המקדש הי' קיים היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה כדי שיהי' נאכל על השבוע דהיינו שהפסח יהא גמר כל השביעה", שאדה"ז אינו מסתפק בזה שכותב שיהי' נאכל על השבוע אלא מוסיף ומפרש "דהיינו שהפסח יהא גמר כל השביעה", שהפירוש על השבוע היינו אחר שגומר כל שביעתו.

וי"ל החילוק בין על השבוע סתם וגמר כל שביעתו, שעל השבוע סתם פירושו שאחר ששבע יאכל האפיקומן ובוה יוצא ידי חובתו אף אם יאכל אחריו עוד דברים (אף שלפועל יהי' זה אסור בשביל שלא יעבור טעם האפיקומן מפיו) אבל לאדה"ז צריך להיות לאחר גמר כל שביעתו דהיינו שגם אחר ששבע ואוכל כזית מצה לאו דוקא יוצא יד"ח אפיקומן בזה, שאם יאכל אח"כ עוד מאכלים נמצא שלא היתה כזית הראשון גמר כל שביעתו שאכל עוד אח"כ. ולכן רק כזית האחרון של מצה שאוכל נחשב כאכילת האפיקומן שלו¹³.

שעפ"ז מובנת שיטת אדה"ז דלעיל שאכילת אפיקומן בעצם כל הלילה (אם לא הבעי' של שינוי מקום) שלאדה"ז רק כזית האחרון שאוכל נחשב כגמר כל שביעתו לצאת יד"ח אפיקומן, משא"כ להרמב"ם בכזית הראשון שאוכל לשם אפיקומן כשהוא שבע ה"ה יוצא ידי חובתו.

עפ"ז יוצא נפק"מ להלכה, שלהרמב"ם צריך לאכול רק כזית של מצה וא"א לאכול אפילו עוד מצה - וכלשונו "אוכל כזית מצה ואין טועם אחריו כלום" משא"כ לאדה"ז יכול לאכול כמה מצה שירצה ואינו צריך לאכול כזית ממש שרק כזית האחרון שיאכל יהי' האפיקומן.

נמצא שלפ"ז מבואר סברת מחלוקת אדה"ז ושאר השיטות. שלאדה"ז באמת מותר לאכול מצה כל הלילה שכל מצה שמורה שאוכל בלילה זה נחשב להמשך אכילת האפיקומן וכל טעם האיסור אחר הפסק הוא משום טעם צדדי שכאילו אוכל אפיקומן בב' מקומות ואסור, דהיות שלפועל אכל כזית הראשון בשביל האפיקומן, ועשה הפסק אח"כ (או של ברכת המזון ושינוי מקום או של שינה), שוב כבר חל עליו שם אפיקומן, ולאידך בכזית השני שאוכל עכשיו שהוא "גמר כל השביעה" ג"כ נקרא אפיקומן, לכן נחשב כאוכל אפיקומן בב' מקומות. משא"כ לשאר השיטות רק מה שאוכל קודם ברהמ"ז והפסק נחשב לחלק של האפיקומן משא"כ

(12) סתע"ז ס"א.

(13) ואף שאדה"ז מביא מקורו מהרמב"ם לעיל, י"ל שהרמב"ם הוי מקורו לעצם ההלכה שאוכלין אותו בסוף הסעודה אבל מזה שמשנה אדה"ז מלשון הרמב"ם הוא ללמד שיטתו המחודשת.

מה שנאכל אחר ברהמ"ז אינו כהמשך לאכילת האפיקומן ולכן יהי' אסור שצריך להיות טעם חתיכת האפיקומן בפיו כל הלילה.



שיטת הרמב"ם והתוס' בדין מהב"ע

הת' יוסף שיחי' סילברמן

- א -

איתא במס' סוכה¹: "לולב הגזול והיבש פסול". והקשה הגמרא, "קפסיק ותני, לא שנה ביו"ט ראשון ולא שנה ביו"ט שני", נמצא שבשניהם לולב הגזול פסול, אע"פ שיו"ט שני הוא רק מדרבנן², א"כ "בשלמא יבש, בעינן הדר וליכא" לכן הוא פסול גם ביו"ט שני, אבל גזול "בשלמא ביו"ט ראשון הוא פסול דכתיב³ לכם" שצריך להיות משלכם, אבל ביו"ט שני דלא בעינן "לכם" למה פוסק שהוא פסול.

ומתרצת הגמ'⁴: "אמר ר' יוחנן אמר ר' שמעון בר יוחי, משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה (והוא פגם במצוה) שנאמר⁵ והבאתם גזול ואת הפסח. ואמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בר יוחי, מאי דכתיב⁶ כי אני ה' אוהב משפט שונא גזול בעולה, משל למלך בשר ודם. . אף הקב"ה אומר אני ה' שונא גזול בעולה, ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזול".

וממשיך הגמרא שם: "ופליגא דר' יצחק, דאמר ר' יצחק בר נחמני אמר שמואל, לא שנו אלא ביו"ט ראשון אבל ביו"ט שני מתוך שיצא בשאול יצא נמי בגזול". היינו שאין הפגם דגזול פוסל ביו"ט שני.

ובביאור סברת פלוגתתם יש ג' בכללות אופנים:

(א) ר' יוחנן סבר שמצוה הבאה בעבירה הוא איסור בכל מצות, ושמואל סבר שאין אומרים מהב"ע בשום מצוה⁷, אפילו לא מצוה דאורייתא.

(1) כט, ב.

(2) רש"י שם ד"ה לא שנה (אבל הרמב"ן לומד דאיירי בזמן המקדש, שחיובו מה"ת, ולכן למד כאופן הא' דלקמן בפנים).

(3) אמור כג, מ.

(4) שם ל, א.

(5) מלאכי א, יג.

(6) ישע' סא, ח.

(7) כ"ה שיטת הרמב"ן (שם ד"ה כתוב בספר המאור קא פסיק ותני. וכן כתב הר"ן ד"ה אבל הרמב"ן ז"ל). וכן משמע בר"ת (שם ד"ה הא קניא ביאוש). וכן ברש"י (שם ד"ה אף גזול) כר"ת. וכן בריטב"א (ט, א. ד"ה והא), וברמב"ם לפי פי' הכס"מ (הלכות לולב פ"ח ה"א) והמ"מ (שם הלכה ט). וראה לקמן בפנים.

(ב) ר' יוחנן סבר דאמרינן מהב"ע בכל המצות, וכן סבר שמואל, אלא שמכיון שלולב שאולה כשרה (ולכן אינו מוכרח לגזול, או שאינו דומה לקרבן שעליו מדובר בפסוק, ראה לקמן בפנים), גם לולב הגזול כשר⁸.

(ג) ר' יוחנן סבר שמצוה הבאה בעבירה הוא איסור בכל מצות, ושמואל סבר דאמרינן מהב"ע במצות דאורייתא אבל לא במצות דרבנן, אבל במצות מה"ת אמרינן⁹.

- ב -

והנה, הרמב"ם פוסק¹⁰ שלולב הגזול פסולו הוא רק ביו"ט הראשון, כדעת שמואל. וכתב הכסף משנה¹¹ והמגיד משנה¹² שסברתו בזה הוא, שהוא סבר כאופן הא', שאין איסור של מהב"ע כלל, אלא שיש כאן איסור של "לכם" שהוא פסול רק ביו"ט ראשון.

והקשו על זה כמה מפרשים¹³, שבהלכות איסורי מזבח כתב הרמב"ם¹⁴ שאין מביאין נסכים ומנחות מן הטבל, משום מהב"ע, וזה דלא כאופן הא' בביאור דברי שמואל, כנ"ל.

ומצינו כמה אחרונים¹⁵ שרצו לתרץ, על פי מה שכתב השער המלך¹⁶, "דעד כאן לא אמרינן דמשום מהב"ע פסול, אלא בגזול וכן בההיא דמצה של דמאי וכיוצא, דבשעת עשיית המצוה - דהיינו אכילת מצה, עושה העבירה, שאוכל טבל . . . משא"כ הכא, כיון דבשעת עשיית המצוה אין כאן סרך עבירה . . . לא אמרינן מהב"ע".

[והנה השער המלך עצמו סובר שגם בלולב הגזול אמרינן מהב"ע, מכיון שכל זמן שאינו מחזירו לבעליו הרי עבירה היא בידו, ועובר אעשה ד"והשיב את

(8) שיטת הרמב"ם לפי פי' הלח"מ (שם). פנ"י (שם ד"ה מתוך) (ועיין גם קדושת ישראל המובא בשדי חמד מערכת המ"ם כלל ע"ז סק"ב ד"ה והנה בדעת הרמב"ם).

(9) תוס' (ל, א. ד"ה מתוך). רמב"ם לפי המג"א (או"ח תרמ"ט ס"ק ט"ו). וראה לקמן בפנים.

(10) הלכות לולב פ"ח ה"ט.

(11) שם הלכה א'.

(12) שם הלכה ט'.

(13) עיין בשדי חמד שם שהקשה כן, ומביא כמה שפירשו שהרמב"ם סבר שיש מהב"ע.

(14) פ"ה ה"ט.

(15) חוט המשולש ס"א ע' קכו. משנת לוי שם. ובשדי חמד שם סק"ד תירץ כעין זה, ועיין

בשפת אמת לסוכה שם ד"ה בא"ד ומיהו. (ועיין בציץ הקודש (ס"ד ס"ט), שהקשה עליו שעובר על "והשיב את הגזילה" כמ"ש הש"מ). וראה נוב"י מהדורה תניינא סק"ל"ד.

(16) לולב פ"ח ה"ח.

הגזילה¹⁷, נמצא דעשיית המצוה עצמה הוא בעבירה, ומשום הכי פסול. אולם האחרונים הנ"ל רוצים לחלק גם בין לולב הגזול וטבל, משום שהאיסור של "והשיב" הוא עובר בלי קשר לעשיית המצוה, ולא כטבל, שעשייתו הוא איסור. ולכן בטבל יש מהב"ע אפילו לשמואל, משא"כ בלולב הגזול אינו נחשב כעבירה בשעת המצווה, ואינו פסול משום מהב"ע להרמב"ם, ופסול רק משום לכם.]

אבל בפירושו המשניות שלו כתב הרמב"ם לפרש מתניתין¹⁸, "מהב"ע אינה מצוה, ולפיכך לולב הגזול פסול". אלמא שלפי' הרמב"ם יש פסול של מהב"ע אפילו בלולב (וידוע שמן הסתם אין לומר שחזר בחיבוריו ממה שכתב בפירושו למשניות¹⁹).

והנה, הלחם משנה פירש²⁰, שאף על פי שהרמב"ם לא הזכיר מצוה הבאה בעבירה כאן כשמואל, מ"מ סובר שיש מצוה הבאה בעבירה, כמו שפירש בפירושו למשניות הנ"ל. והטעם שהתיר לולב הגזול ביו"ט שני הוא משום שדין מהב"ע הוא רק במצוות שהם דומים לקרבן (שהוא המקור לדין זה). ולכן ביו"ט ראשון כיון שלולב שאולה פסולה כבקרבן, כן הוא גם בלולב הגזול שפסול, אבל אם אינו דומה לקרבן (אפילו אם הוא חיוב מדאורייתא) כמו לולב ביום השני ששאול כשר אז, לא אמרינן מצוה הבאה בעבירה²¹, וכאופן הב' הנ"ל.

אבל גם זה צריך ביאור, שהרי כתב הרמב"ם²² שיש פסול של מהב"ע במצה של טבל, והרי גם מצוה שאולה כשרה²³, ולפי פי' הלחם משנה איך אומרים איסור מהב"ע שם.

עוד מצינו תירוץ לשאלה זו בבנין שלמה²⁴ ע"פ מ"ש הפני יהושע²⁵, ששמואל סבר שאם אינו מוכרח לגנוב, ויכול ליטול לולב כשרה, אין זה מצוה הבאה בעבירה, משום שהעבירה צריכה להיות דוקא מצד קיום המצוה, היינו כשאינו שייך לקיים המצוה באופן אחר (משא"כ לר' יוחנן, אם הוא על ידי עבירה אף שאינו צריך

(17) ויקרא ה, כג.

(18) ד"ה לולב הגזול.

(19) לשון השדי חמד שם.

(20) שם ה"א ד"ה ארבעת. וגם הט"ז (או"ח סי"א סק"ה) כתב שהרמב"ם סבר שיש פסול של מהב"ע.

(21) וא"כ צ"ל שהוא סובר שהפסוק "והבאתם את הגזול" הוא לימוד מקרא, ולא רק אסמכתא (עיין המאירי שם. רש"י ד"ה והבאתם גזול), דאל"כ אין הכרח שצ"ל כהמקור, עיין תוס' ביומא ד, א ד"ה נכנסו מים.

(22) הלכות חו"מ פ"ו ה"ז.

(23) שו"ע אדה"ז או"ח סתנ"ד סי"ד.

(24) שם ה"ט. וראה שם ביאור נוסף.

(25) סוכה ל, א ד"ה משום. וכתב שפי' זה הוא לולא דברי תוס' המובא לקמן.

לעבירה זו בכדי לקיים אז המצוה מ"מ פסולה). ולכן מתוך שיצא בשאול ביו"ט שני ויכול ליטול הלולב שלא מדעת ויצא²⁶, יצא נמי בגזול, וזהו שיטת הרמב"ם.

אבל גם זה צריך ביאור, שלכאורה גם במצה של טבל יש לו אופן לקיים את המצוה בהיתר, ע"י שמפריש תרומה²⁷, ואם כן העבירה אינו מכח המצוה ולפי שמואל צריך לומר שיוצא במצה זו, וזה היפך דברי הרמב"ם.

וראה המגן אברהם²⁸ שכתב דלא כביאורים אלו, וז"ל: "זה דעת הרמב"ם דפסק כשמואל, דביו"ט שני כיון דהוי מדרבנן מותר הגזול, אף על גב דהוי מהב"ע". דהיינו שאף שמואל סבר מדין מהב"ע, אבל רק בחיוב מדאורייתא כגון ביו"ט ראשון, ולא ביו"ט שני שהוא מדרבנן, כביאור תוס' לקמן. משא"כ לר' יוחנן יש מהב"ע בכל המצות. והיינו כאופן הג' דלעיל.

אך עדיין קשה שבהלכות חמץ ומצה כתב הרמב"ם²⁹, שאינו יוצא במצה של טבל אפילו מדרבנן, וכאן ודאי סיבת הדבר הוא משום מהב"ע אלמא שאפילו באיסור דרבנן אמרינן מהב"ע³⁰.

- ג -

ויש לבאר בהקדים דברי התוס', שפירשו³¹ שפלוגתת שמואל ור' יוחנן הוא דוקא בלולב הגזול ביו"ט שני שאז הוא מצוה מדרבנן, ששמואל לא חייש למהב"ע

(26) ואע"פ ששאלו שלא מדעת דינו כגזולן (או"ח סי"ד ס"ד בהג"ה), השפת אמת (ד"ה בגמ' מתוך) תירץ שאין הנאה במצות, ולכן אם אינו רוצה לקנות החפץ אינו גזול. והפני" עצמו תירץ (בתשובות סימן ל"ג) שהוא סומך על מה שכתוב הרמ"א (או"ח סתרמ"ט ס"ה) "ניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממוניה" (מכילתין ד, ב. ובכ"מ).

(27) וראה עד"ז ברמב"ן (מכילתין לה, ב), שלא אמר מהב"ע בטבל מטעם זה (ואף שאסור להפריש תרומה ביו"ט, תירוץ הרמב"ן שאיתא בביצה (לד, ב) שמוכן הוא אצל שבת, שאם עבר ותיקנו מתוקן. אבל עז"ע, דמ"מ הוא מהב"ע, או שיתקן או שיאכל טבל). ואע"פ שתוס' (ד"ה משום) חולק על זה, היינו לפי תוס' שסובר שהמצוה צריך להיות ע"י העבירה, אבל לא רק באופן שאין אופן אחר כלל לעשות המצווה, כהפני".

(28) או"ח סתרמ"ט סקט"ו.

(29) פ"ו ה"ז, מזה שאמר שזה הכלל, "כל שאין מברכין עליו ברכת המזון אין יוצאין בה", ואפי' טבל מדרבנן אין מברכין עליו (פרי מגדים סקנ"ב סק"ד).

(30) ראה פיה"מ להרמב"ם נדרים פ"ב מ"ג. ואולי אפשר לחלק בין מצוה לעבירה, שאמרינן מהב"ע רק במצוה דאורייתא, אבל אפי' אם העבירה הוא מדרבנן, ואכ"מ.

(31) תוס' שם ד"ה מתוך, וכ"כ המג"א הנ"ל בהרמב"ם. וכן הוא בהרא"ש שם סימן ג', שכתב ששמואל לא חייש למהב"ע בכל דינים דרבנן משא"כ לר' יוחנן, אבל במצות מה"ת כו"ע מודים שיש איסור מהב"ע (משא"כ לפי הפני" והלחם משנה, לא תלוי על דרבנן או דאורייתא רק אם הוא דומה לקרבן).

בדרבנן, משא"כ ר' יוחנן סבר שחוששין למהב"ע אפילו בדרבנן. אבל בדאורייתא כו"ע מודים דהוי מהב"ע.

והארעא דרבנן³² מסביר סיבת החילוק, שלכל הדיעות דין מהב"ע הוא גזירה מדרבנן³³, ולכן במצוות דרבנן שאין להם עיקר מדאורייתא, כו"ע מודים דלא אסרו מטעם מהב"ע. משא"כ במצוות דרבנן שעיקרם מדאורייתא, כגון לולב ביו"ט שני, בזה פליגי שמואל ור"י, דשמואל סבר שאסרו רבנן מהב"ע רק ביו"ט ראשון, שהוא מן התורה לגמרי. ור' יוחנן סבר דאף שביום השני הוי מצוה מדרבנן, ובסתם דין דרבנן לא גזרו על מהב"ע³⁴, מ"מ כיון דמצות נטילת לולב עיקרה מה"ת - זכר למקדש³⁵, לכן תיקנו רבנן כעין דאורייתא בכל עניני' גם עם כל הפסולים של יו"ט ראשון. אבל בסתם מצוה דרבנן מודה ר' יוחנן דלא חיישינן למצוה הבאה בעבירה³⁶.

ולכאורה קשה לפירושו: מלבד זאת שצריך להבין סברת שמואל דבפשטות הסברא נוטה לסברת ר"י משום הכלל דכל דתקון רבנן³⁷, לכאורה לפי לשון התוס' כאן בשיטת ר' יוחנן³⁸, משמע בפשטות שמצוה הבאה בעבירה הוא דין מה"ת³⁹, וא"כ בע"כ צריכים לומר שחל גם על מצוות דרבנן שהרי:

(א) כתבו התוס' בפירושם כאן: "והדתניא לקמן פרק לולב וערבה 'לכם' משלכם להוציא את השאול ואת הגזול, ולא משום מהב"ע, משום שאול איצטרכא, דבלאו 'לכם' נפקא לן גזול משום מהב"ע",

ואי איסור מהב"ע הוא רק מדרבנן, מהו קושיות התוס', הא י"ל בפשיטות שהפסוק בא ללמדנו שגזול פיסולו מה"ת⁴⁰.

(ב) תוס' שאלו: "דאע"ג דקרא גבי קרבן כתיב, הוא הדין בכל המצוות דהוי דאורייתא",

ובביאור כוונתם, שאע"ג שהפסוק מדבר רק בקרבן, ולכן י"ל שמהב"ע הוא רק דין בקרבנות ולא בשאר מצות, יש ב' אופנים: (א) שמהב"ע הוא מדרבנן והוא דוקא במצוות דאורייתא, והלשון "דהוי דאורייתא" קאי על המצות. (ב) מהב"ע הוא דין

(32) ח"ד מערכת אות מ' כלל שנ"ט, ועיין שדי חמד שם ס"ק ו'.

(33) תוד"ה ההוא, לעיל ט, א.

(34) ולא כהרא"ש הנ"ל הערה 31.

(35) ר"ה ל, א.

(36) וראה השאג"א בסו"ס צ"ט שכתב כעין זה, ועיין בהשדי חמד שם ס"ג.

(37) וצ"ל שסבר שאנו רואים שזה אינו אמת, מפני ששאול כשר, וא"כ לא תיקנו שיהי' כל הדינים כיו"ט ראשון. אבל לפי זה צ"ע מהו סברת ר' יוחנן.

(38) ד"ה משום.

(39) ולא כתוס' המצויין בהערה 33.

(40) מהר"ם שם ד"ה תוס' ד"ה משום, ובשדי חמד שם.

מדאורייתא, ולכן הוא בכל המצות. ובפשטות כוונתם הוא כאופן הב' דאי אפשר לומר כאופן הא', שאם כן הלשון היה צריך להיות "דהו" - לשון רבים⁴¹.

ג) תוס' הביאו שם ראי' לזה מחלה הגולה, שאסור לברך עליו. ודין ברכת הנהנין הוא מדרבנן, ומביא ראייה ששייך אצלו מהב"ע⁴².

ד) תוס' שאלו, דחזינן באשירה ומצה של טבל, שהגמרא מביא טעמים אחרים לפוסלם למצוה, ולא סגי לי' לפוסלם מדין מהב"ע, וקשיא לר' יוחנן.

ולכאורה, אם מהב"ע הוא רק מדרבנן, מהו קושיית התוס' מאשירה ומצה, הרי הטעמים האחרים הם לפוסלם מדאורייתא והי' אפ"ל שלכן פוסלם הגמ' שם מצד הטעמים שם⁴³.

והנה, הצ"ח רצה לפרש⁴⁴ דהא גופא היא מחלוקת ר' יוחנן ושמואל. דר' יוחנן סבר שמהב"ע הוא מה"ת, ותיקון רבנן כעין דאורייתא, ולכן הוא בכל המצוות, אפילו מצוות מדרבנן, ושמואל סבר שגוף מהב"ע הוא רק מדרבנן והתקנה הוא רק במצוות דאורייתא ולא בדרבנן, משום דאזו הוה תרתי דרבנן.

ולפי ביאור זה, סברת שמואל הוא מפני שהוא תרתי דרבנן, ולא כמו דאיתא בגמרא "מתוך שיצא בשאול יצא נמי בגזול". ופירש דברי שמואל הוא רק לדמות הדין, שכשם שיצא בשאול כך יצא בגזול, ולא שבזה תלוי המחלוקת.

ולכאורה ביאור זה אינו מספיק, משום שמשמע מלשון התוס'⁴⁵ שטעם המחלוקת מוסברים בתיבות הגמ', "מתוך שיצא בשאול יצא נמי בגזול", ולא רק שדיניהם שוה. וז"ל: "דהיינו טעמא, משום שביום ראשון דאורייתא בגבולין ושאר יומי דרבנן זכר דרבנן, הלכך בעיקר הלקיחה כגון ד' מינין, תקון בשאר יומי כעין דאורייתא, וכן בהדר משום הידור מצוה. אבל בחסר ובשאול לא תקון. ובגזול פלוגתא דשמעתין דר' יוחנן סבר דתיקון משום מהב"ע ושמואל סבר דלא תיקון, דמתוך שיצא בשאול יצא נמי בגזול"⁴⁶, משמע שבזה חולק שמואל על ר' יוחנן.

(41) שדי חמד שם, ובמכתב לחזקיהו (סוכה שם ד"ה תוס' ד"ה משום).

(42) מכתב לחזקיהו שם. ואוי"ל שברכה שאני, כמ"ש התוס' בסמוך ד"ה הא. וילע"ע.

(43) מהרש"א (שם ד"ה בתוס' ד"ה משום), ובשדי חמד שם. וכן תירץ הרמב"ן (מכילתין לה, ב ד"ה אבל). והתוס' (מצויין לעיל הערה 33) עצמם תירצו כן.

(44) סוכה שם ד"ה גמרא קפסיק ותני, ועיין גם בהשדי חמד שם ס"ו ד"ה מתבאר, בשם הבית מנוחה. ונוב"י מהדורא תניינא סקל"ב. וכן נראה מהפנ"י (שם), שמשמע שהטעם דברכה שאני הוא רק לשמואל, משא"כ להארעא דרבנן הוא גם לר' יוחנן.

(45) כט, ב בד"ה בעינן.

(46) ועיין בתוס' הרא"ש (שם ד"ה בשלמא יבש) שאמר "דר' יוחנן סבר דתיקון משום מהב"ע, ושמואל סבר דלא תיקון משום מהב"ע" ולא אמר דמתוך שיצא בשאול יצא נמי בגזול כתוס'.

(ובכלל צריך להבין לשון התוס' "תיקון" "ולא תיקון בכל פסול", שמשמע שהוא דין מיוחד שהרבנן תיקנו כאן, ולא שהוא כעין דאורייתא וחל בדרך ממילא (בכל הדינים).

ויש לתרץ, שר' יוחנן סבר שמהב"ע הוא דין מה"ת⁴⁷, ופי' שרבנן תקנו כעין דאורייתא, ולכן גם בגזול ביו"ט שני יש לפוסלו, ושמואל סבר ג"כ שהוא מה"ת⁴⁸, ומ"מ לא תיקנום כעין הדאורייתא⁴⁹, ובדינים דרבנן יש להם כח לחכמים לבחור איזה דינים יהיו כעין דאורייתא⁵⁰, (ולכן בכל דין כתב תוס' "תיקון" או "לא תיקון", מפני שדנים כל דין בפ"ע, אם לתקן או לא).

וביאור הדברים יובן בהקדים:

לעיל הובא מהארעא דרבנן שיש שני מיני דינים דרבנן, א) שעיקרם מדאורייתא כגון לולב ביו"ט שני ב) שאין להם עיקר מה"ת, כמו נרות חנוכה.

ועפ"ז יש לחלק במצות דרבנן שעיקרם מדאורייתא גופא, שיש שני אופנים: א) שהוא אותה מצוה מדרבנן שתקנו כהמשך מדאורייתא כגון מעשר ירקות⁵¹ ב) תקנה מיוחדת שתקנו חכמים זכר למקדש, כגון מרור⁵² וספירה בזמן הזה⁵³.

ועפ"ז, אולי יש לומר, שלולב ביו"ט שני הוא כאופן השני⁵⁴, ובזה הוא המחלוקת. שבמצות דרבנן שבאופן הא', כו"ע מודי שיש כל הדינים של מצוה דאורייתא, ואפילו לשמואל יש מהב"ע. אבל באופן הב' שמואל סבר שלא תיקנו איסור דמהב"ע, אלא תיקנו רק דינים שניכר בגוף הלולב⁵⁵, ולא פסולים הבאים

(47) מצויין לעיל הערה 34. ב"ק סו, א תוד"ה אמר עולא.

(48) וכ"כ השרשי ים על הרמב"ם במצה של טבל, שפסק כשמואל.

(49) אף דכתב השאג"א שאם מהב"ע הוא מה"ת א"א לחלק בין יו"ט ראשון ליו"ט שני, ושאל שכשר ביו"ט שני אע"פ שהוא מה"ת, היינו מפני שהוא כשר ביו"ט שני במקדש, ולכן תיקנו כעין זה גם בזה"ז. אבל לכאורה אי"ז תואם עם דברי התוס' (כט, ב ד"ה בעינן) שמשמע שבהמקדש היו כל הפסולים בכל הימים ורק ביו"ט שני בזה"ז חלקו רבנן בין אם הוא עיקר הלקיחה או לא. ועיין נוב"מ מהדורה תניינא סימן קל"ג. וחרע"א כט, ב ד"ה לולב הגזול.

(50) עיין בהשדי חמד שם כלל ס"א ד"ה והרב המגיה.

(51) עירובין לב, א תוד"ה תאנים. וש"נ.

(52) שוע"ר סי' תצ"ה סט"ו.

(53) או באו"א קצת יש לומר, אם עיקר הדרבנן הוא הדין והציווי, או הטעם.

(54) חידושי הגרי"ז מנחות סו, א.

(55) סברא זו נמצא בלקח טוב כלל י"ב ס"א.

או כמו שהמ"א מסביר (או"ח סתרמ"ט סק"כ, וכן כתב אדה"ז שם ס"ב) ששאל אינו בגוף הלולב, ולכן הוא כשר ביו"ט שני, ומהב"ע הוא פסול בהגוף שהחפצא שהוא בעל מום והוא כמו הדר שתקנו ביו"ט שני, ושמואל סבר שצריך להיות ניכר בהגוף ומהב"ע הוא כמו שאל.

מחמת דבר אחר כגון מהב"ע⁵⁶. ור' יוחנן סבר שאע"פ שבדרך כלל לא תיקנו פסולים הבאים מעלמא⁵⁷, אבל מהב"ע תיקנו.

ובזה יובן לשון התוס', ש"שמואל סבר דלא תיקון" מהב"ע "דמתוך שיצא בשאול, יצא נמי בגזול" היינו דרק בדרבנן כזה, כשם ששאול כשר ביו"ט שני מפני שאינו ניכר בגוף הלולב, כמו כן מהב"ע הוא כשר ביו"ט שני מטעם זה. ובוזה הוא המחלוקת, שלפי ר' יוחנן א"א לדמות גזול לשאול, ורק להדר שפסול גם ביו"ט שני.

ובזה יובן גם דברי הרמב"ם שפסק כשמואל לפי ביאורו של המג"א, שבכל חיובים מדרבנן מגדר הא', כמו מצה של טבל שהוא המשך לדאורייתא יש מהב"ע. ורק אם הוא מצוה מיוחדת זכר למקדש, כלולב ביו"ט שני לא תקנו בו דינים שאינם ניכרים בגופו כגון מהב"ע⁵⁸.



(56) וכן י"ל באופן של הארעא דרבנן, שמהב"ע הוא מדרבנן לכל הדעות, ואין אומרים תרתי דרבנן כמו שאין אומרים זה שר' יוחנן סבר שצריך להיות כמו הדאורייתא, ושמואל סבר שאנו רואים שאינו כן בפועל, כמו בשאול שאינו ניכר בגופו ושירי ביו"ט שני. משא"כ ר' יוחנן סבר שאינו צריך להיות ניכר בגופו אלא (בלשון הלקח טוב) פסול שאינו "פסול בעלמא" כמו שאול שהוא גזירת הכתוב, אבל גזול אינו כן אלא כהדר שפסול גם ביו"ט שני.

(57) וי"ל סברת פלוגתתם דנחלקו בהגדר ד"זכר למקדש" שיש ב' אופנים בעשיית הזכר: א) זה שעושה הזכר הוא במקום מה שהיו עושים בהמקדש. ב) עושים איזה פעולה לזכור מה היו עושים בהמקדש. וי"ל דשמואל ס"ל שהזכר הוא כאופן הב' ורב יוחנן כאופן הא'. ומהנפק"מ שביניהם, אם הוא לזכור מה היו עושים צריך לעשות רק הניכרים בהפעולה. משא"כ אם עושים איזה דבר במקום מה שהיו עושים בהמקדש, צריך לעשות גם אלו דברים שאינם ניכרים בהפעולה. (58) אבל באמת עדיין דוחק הוא מצד כמה טעמים: א) הראי' של תוס' מחלה שהוא מדרבנן גמור ויש מהב"ע, אלא דע"כ צ"ל דברכה שאני כנ"ל הערה 42. ב) בר' יוחנן כתבו התוס' שיש מהב"ע "בכל המצוות", ולפי הביאור בפנים בדרבנן גמור אין מהב"ע, אלא דע"כ צ"ל ש"בכל" היינו כל סוגי מצוות. ג) בשמואל כתבו התוס' "הכא דוקא שהוא מדרבנן" ולא כתב שהוא זכר למקדש וכדומה.

טעם ותועלת הערב קבלן

הת' שלום דובער שיחי' שור
תלמיד בישיבה

- א -

בזמן המשנה ואחריו מכירת חמץ נעשתה רק במקרים מיוחדים, וכמו המפליג בספינה וכו', המבואר בתוספתא¹ "ישראל וגוי שהיו באין בספינה וחמץ ביד ישראל הרי זה מוכרו לנכרי ונותנו במתנה וחוזר ולוקח ממנו לאחר הפסח ובלבד שיתנו לו במתנה גמורה".

אמנם בהמשך הזמן² שהרבה מישראל היה להם הרבה חמץ קודם הפסח, התפתח ענין המכירה, עד שבזמן הנודע ביהודה והפמ"ג תיקנו את המכירה שיהיה באופן שהגוי נותן מקצת מעות בזמן המכירה והשאר זוקף עליו במלוה עד לאחר הפסח וכו', וכמבואר בפמ"ג³ "ויראה שיש למכור החדר והחמץ בסך רב הרבה יותר משויו ויזקוף במלוה", ובספר שיבת ציון לבנו של הנודע ביהודה⁴, מבואר שכן תיקן גם אביו בעל הנודע ביהודה בשטר מכירת חמץ שתיקן. שאופן כזה מועיל לקנין כסף ע"פ תקנת רשב"ג⁵, שבאם הלוקח נותן רק מקצת מעות (והמוכר נפיק ועייל אזוזי), יתנה עם המוכר ויכתוב לו שהשאר זוקף עליו במלוה, ואז יועיל מדין קנין כסף.

יודוע בזה תקנת אדה"ז שתיקן שימכרו את החמץ בערב קבלן, וכמבואר בשו"ע אדה"ז⁶, ושם כתב דלכתחילה צריך לסדר ערב קבלן על המכירה, וביתר אריכות כתב כן בסידור, ושם כותב "ולזאת אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא, וא"כ יש להחמיר בזה".

והנה אדה"ז לא ביאר להדיא טעם התקנה, רק כותב "וגם זה אינו מועיל לפי דעת גדולי הראשונים ז"ל", וכנראה נתבאר בקונטרס מיוחד שכתב ע"ז (המצויין

1) מסכת פסחים פרק ב' הי"ב.

2) ראה בכל זה במאמרו המצויין של הרב זוין בהמועדים בהלכה. ח"ב ע' שע.

3) סי' תמ"ח משבצות זהב סק"ו.

4) סי' י'.

5) בב"מ דף עז, ב.

6) סי' תמ"ח סעיף ח'.

שם (בסידור) שלא הגיע לדינו. אבל אחיו של אדה"ז בספרו שארית יהודה⁷, וכן הצמח צדק בפסקי דינים⁸, האריכו לבאר יסודו של אדה"ז.

- ב -

הנהגה בשארית יהודה מבאר שיסוד חשש אדה"ז הוא לשיטת הרי"ף שהובא בשט"מ ב"מ שבאם נפיק ועייל אזווי, אז לא יועיל קנין של מקצת מעות, וצריך דוקא קנין של שטר, וזהו המקרה בב"מ שם, ולכן בחמץ שקנה מהגוי נחשב תמיד נפיק ועייל אזווי, וכמו שכתב החכמת שלמה⁹, וביתר אריכות וביאור בספרו 'טוב טעם ודעת'¹⁰, "מ"מ נידון כדינא דעייל ונפיק אזווי. . דכיון דלא סמכיה דעתיה על נאמנות הגוי וחושש לרמאותו", לכן במכירת חמץ לגוי לא יועיל קנין כסף במקצת מעות, אבל כשיש ערב קבלן ישראל, ואז סומך המוכר על הישראל ולא על הגוי הקונה, ושוב לא נחשב לנפיק ועייל אזווי, וממילא יועיל קנין במקצת מעות.

הנהגה בשארית יהודה שם מדייק ג"כ ששיטת הר"ח היא שבכלל אינו מועיל קנין מקצת מעות ואפילו בלא נפיק ועייל אזווי, וכל דברי הגמ' בב"מ שם, הוא רק לאיסור חזרה שאינו יכול לחזור בו, ואין זה קשור לקנין. ובשארית יהודה מדייק שאולי אפשר לבאר כן גם ברמב"ם ובב"י בשו"ע שלו, ע"ש.

ולכאורה יש להקשות, דבשלמא לפי שיטת הרי"ף יובן שפיר מה מועיל הערב קבלן, דאז לא הוי נפיק ועייל אזווי, ושוב יועיל קנין מקצת מעות, אבל לפי שיטת הר"ח מה מועיל הערב קבלן, והרי סוכ"ס לעולם א"א לקנות בקנין מקצת מעות.

ובספר 'מכירת חמץ בערב קבלן' סימן ב' הקשה כן, ומבאר שם שבאמת אכן תקנת ערב קבלן אינו מועלת לשיטת הר"ח, וכל תקנת אדה"ז היא רק לשיטת הרי"ף, והא שמביא שם השארית יהודה את דברי הרי"ף, הוא רק לומר שמכירה באופן שהשאר זוקף עליו במלוה, אינו מועיל לכו"כ ראשונים (הרי"ף והר"ח), אבל אהכ"נ גם תקנת אדה"ז אינה תועיל לשיטת הר"ח.

אמנם לכאורה דוחק לבאר כן:

(א) דוחק לומר שהשארית יהודה כל כוונתו בזה היא רק לומר שהמכירה של השאר זוקף עליו במלוה, גם להר"ח אינו יועיל, אבל אהכ"נ גם לתקנת אדה"ז לא יועיל! ובפרט שאינו מזכיר כן וכו'.

(7) או"ח תשובה י'.

(8) לסי' תמ"ח, וכן בחידושו על הש"ס לב"מ דף עז.

(9) בחו"מ סוף סי' קצ"ו.

(10) יו"ד ח"ב סקע"ד.

ב) ובפרט דוחק הוא כי השארית יהודה שם מאריך ביותר מחצי תשובתו בדברי הר"ח.

ג) הרי השארית יהודה מדייק שם שגם הרמב"ם והשו"ע סוברים כהר"ח, וא"כ יוצא שמכירת החמץ (גם לפי) תקנת אדה"ז, אינה מועלת לדעת השו"ע – הב"י! ומובן הדוחק והתמי' שבדבר.

- ג -

ולכן נראה לכאורה שצריך לומר, שתקנת הערב קבלן תועיל גם לשיטת הר"ח, ובהסבר הדבר אולי אפשר לומר, ובהקדם דברי הצ"צ. וקודם נקדים ונבאר שיש ג' סוגי ערב:

א) ערב רגיל, דהדין הוא שהמלוה חייב לתבוע קודם מהלוה ורק כשאין לו וכו', אז תובע מהערב; ב) ערב קבלן, דהמלוה יכול לתבוע תחילה ממי שירצה, או מהלוה או מהערב קבלן. וכמבואר ב' סוגי ערב אלו בשו"ע חו"מ¹¹; ג) ערב שלוף דוץ¹², דאז המלוה הולך לתבוע רק מהערב, ובאם תובע מהלוה, יכול התובע לדחותו להערב. ערב זה מבואר בשו"ע יו"ד¹³, ושם מבואר דבהלוה ישראל מעות ברבית מנכרי, וישראל אחר הוי ערב שלוף דוץ, הוי זה איסור רבית, כי הישראל הערב יתבע את הישראל הלוה, אבל בערב קבלן י"א שאינו אסור, וראה שם בש"ך אות ב' שבערב שלוף דוץ, הוי אסור גם בדיעבד, והוי רבית דאורייתא, ע"ש.

והנה בשו"ת צ"צ או"ח¹⁴, כותב: "ועוד דמאחר דבשטר מכירה של רבינו ז"ל הוסיף ואין לי עליו שום טענות ומענות ופתחון פה בעולם וכל המעות כו' מחוייב לסלק הכל להע"ק כו' ולי הח"מ אין שום עסק בזה עכ"ל. א"כ י"ל דע"ק זה יש לו דין ערב שלוף דוץ הנז' בי"ד ה' רבית סי' ק"ע וביבמות פרק ב"ש (קט, ב). וע"ד שנז' פרק איזהו נשך (דף עא, ב) גבי נכרי דדיניה דאזיל בתר ערב שאינו תובע אלא את הערב ולכן נחשב ערב זה כלוה ממש. וחמיר טובא מקבלן. ע"ש בי"ד בב"י ובט"ז סק"א ובש"ך סק"ב. והכא נמי כיון שביאר המוכר שאינו יכול לתבוע מאומה מהקונה כ"א רק מהערב קבלן. ה"ז ערב שלוף דוץ. ולכן פשיטא דהוא מחוייב באחריות כדת תה"ק".

(11) סי' קכ"ט סעיפים ח' וט"ו.

(12) מין עשב שמיבשין אותו ורוחצין בו את הידים להעביר הזוהמא, כן ערב זה מנקה את הלוה מדין המלוה.

(13) סי' ק, ע ס"א.

(14) סי' מ"ה אות ה.

והיינו שהצ"צ מדייק מלשון אדה"ז בשטר המכירה "ואין לי עליו שום טענות ומענות ופתחון פה בעולם וכל המעות כו' מחוייב לסלק הכל להע"ק כו' ולי הח"מ אין שום עסק בזה", מבואר דהוי ערב שלוף דוץ, ולא בסתם ערב קבלן. וכן נראה גם מלשונו של אדה"ז לפני זה כשמבאר טעם תקנתו, דזה לשון קדשו: "שלא יהיה להישראל בעל החמץ שום עסק בעולם עם הנכרי הקונה החמץ, ולא יהיה הנכרי נשאר חייב כלום לבעל החמץ אלא לישראל אחר שלא היה החמץ שלו עדיין מעולם", וכן נראה לכאורה גם מלשונו הזהב של אדה"ז בשולחנו בסי' תמ"ח הנ"ל "בענין שלא יהיה לו שום טענה ומענה על הנכרי בעד המעות כי אם על הערב קבלן".

ויל"ע מדוע אכן תיקן אדה"ז דוקא באופן של ערב שלוף דוץ, ולא הספיק ערב קבלן רגיל, דבפשטות גם בערב קבלן מובן, שהיות שהמוכר יכול לילך ישר לערב קבלן, ואינו יכול לדחותו להלוה, א"כ סמכא דעתיה על הערב קבלן, ושוב אינו נחשב נפיק ועייל אזוזי.

ואולי י"ל שבזה שהוי כאן ערב שלוף דוץ יובן איך שיועיל המכירה גם לשיטת הר"ח, די"ל ששיטת הר"ח היא שזקפן עליו במלוה אינו מועיל לקנין כסף ואפילו כשלא נפיק ועייל אזוזי, כי קנין כסף ענינו הוא שמשלם השויות של החפץ, ולכן היות שיש עדיין חיוב תשלום בין הלוקח למוכר, אפילו שהוא מכנה זאת בשם מלוה, אבל סוכ"ס הלוקח חייב זה בגלל ובשביל המכירה, לכן אינו יועיל קנין כסף.

אבל בערב שלוף דוץ היות שאין כאן כבר יותר שום חוב ממוני בין הלוקח למוכר, ובאם יבא המוכר/המלוה לתבוע ממון מהלוקח/לוה, יכול הלוה לדחותו להערב ולא לשלם לו מאומה, הוי זה כאילו מכר את כל המכירה בדמים מועטים, ודמים אלו הם השויות והתשלום עבור כל המכירה, והראי' שאין הלוקח חייב מאומה יותר למוכר, (וכמו שהי' במכירה בזמן התרומת הדשן, שהי' נותן במתנה גמורה לגוי או מוכר בדמים מועטים, וכמבואר בתרוה"ד סי' קכ'), וא"כ אין כאן קנין של מקצת מעות אלא יש כאן קנין של כל המעות.

- ד -

אמנם עדיין צ"ב דהרי אדה"ז בסידור בהקדמתו לשטר המכירה כותב ומקדים אשר "נודע בשערים המצוינים בהלכה, אשר הרבה מספרים הראשונים ז"ל לא יצאו לאור הדפוס עדיין בימי האחרונים ז"ל הט"ז ומ"א והנמשכים אחריהם, עד עתה קרוב לדורותינו אלה, כנראה בעליל מספר שיטה מקובצת על כמה מסכתות וכיוצא בו. ולזאת ודאי אין לסמוך להקל למעשה על הקולות שנמצאו בדברי האחרונים ז"ל, ובפרט באיסור תורה חמור כחמץ שהחמירה תורה בבל יראה ובל ימצא".

ומבואר בזה (וכמו שאכן מבאר בשארית יהודה הנ"ל), דיסוד חומרת אדה"ז הוא מצד ספרים הראשונים שלא הי' בדפוס, וא"כ בשלמא באם יסוד תקנת אדה"ז היא רק לדברי הרי"ף שבשט"מ, מובן שפיר דברי אדה"ז, דהרי השט"מ לא הי' בדפוס מאז ומקדם, אבל באם אכן תקנת אדה"ז היא גם בשביל שיטת הר"ח, יוקשה והרי הר"ח כבר הי' בדפוס הרבה לפני זה, ובפרט שלומד כן גם ברמב"ם והשו"ע, וגם זה הי' בדפוס מימים ימימה, וא"כ מדוע מקדים אדה"ז ההקדמה הנ"ל.

ואולי י"ל דהנה פירוש הרי"ף מפורש הוא בתשובתו המובא בשט"מ, משא"כ שיטת הר"ח לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, דהשארית יהודה מדייק דיוק בר"ח, ועפ"ז מבאר הפירוש בר"ח שקנין כסף אינו מועיל במקצת דמים, ועד"ז הוא גם ברמב"ם ובשו"ע, שמדייק בזה כו"כ דיוקים וקושיות, ומחמת זה מבאר שסבירא להו כשיטת הר"ח, ולכן ההכרח המוכרח לתקנת אדה"ז הוא שיטת הרי"ף, אשר בפירוש איתמר, ולכן הקדים אדה"ז ההקדמה אודות ספרי הראשונים שלא נדפסו בימי האחרונים, משא"כ פירוש הר"ח והרמב"ם והשו"ע אשר לאו בפירוש איתמר, הרי שערי תירוצים לא ננעלו, ואולי אפשר לתרץ תירוץ אחר. אמנם לאידך בשארית יהודה מסביר שתקנת אדה"ז תועיל גם לפי הביאור הפשוט בר"ח והרמב"ם והשו"ע שמבאר שם.

וי"ל שזהו הפירוש בלשון השארית יהודה הנ"ל "והנה תחלת יסודו הוא על ס' שיטה מקובצת על ב"מ (ואמר כי לא לחינם הזכיר אותו בהקדמתו, אלא שרמז רמז שמשם הוציא דבריו)", דהלשון "תחלת יסודו" משמע שאכן שיטת הר"ח וכו' הוא גם חלק מהיסוד, אבל עכ"פ תחילת (ועיקר?) היסוד הוא פי' הרי"ף, ולכאורה תמוה, והרי פי' הר"ח והרמב"ם והשו"ע, הוא לכאורה יסוד הרבה יותר חזק לחשוש לדינא, מאשר תשובת הרי"ף המובא בשט"מ.

ולפי הנ"ל יומתק זה שפיר, דתחילת היסוד הוא דוקא השט"מ דאיתמר בפירוש, אבל בהמשך לזה (לאחרי שכבר מצינו להדיא שיטת הרי"ף) מיוסד הוא גם על פירוש הר"ח וכו'. [אבל לביאור המבואר בספר 'מכירת חמץ בערב קבלן' הנ"ל, קצת יוקשה לשון זה, דהרי לפירוש, יסוד תקנת אדה"ז (באופן חיובי) הוא רק שיטת הרי"ף, ופי' הר"ח הוא רק סניף מדוע אינו מועיל המכירה באופן של השאר זוקף עליו במלוה, ודו"ק].



תליית ציצית לשמה במחשבה או בדיבור

הת' יוסף שיחי' בערגשטיין
תלמיד בישיבה

הנה, בכו"כ מצות ישנו דין "לשמה", שצריך לעשותם לשמה, ויל"ע האם בדין לשמה צריך שיהי' דוקא אמירה בפה שעושהו לשמה, או שמספיק כוונה ומחשבה של לשמה.

הנה, בשוע"ר¹ בנוגע לכוונת כתיבת תפילין לשמה, כותב אדה"ז וזלה"ק: "ויש להסתפק בכל מקום שצריך לשמה אם די במחשבה שיחשוב בלבו שעושהו דבר זה לשם מה שצריך לעשותו כגון הפרשיות לשם קדושתן והאזכרות לשם קדושתן או אם צריך להוציא כן בשפתו ולא די במחשבה לבד, וספק של תורה להחמיר. וצריך שיאמר בפיו בהתחלת הכתיבה 'אני כותב פרשיות אלו לשם קדושת תפילין' ומלבד זה, בכל פעם שכותב אזכרה צריך שיאמר שכותבה לשם קדושת ה' ואם לא אמר כן בפירוש בכתיבת האזכרות, אלא חושב כן בלבו כשרות בדיעבד, הואיל והוציא בתחילת הכתיבה בפיו שכותבן לשמה, אבל אם לא הוציא מפיו בתחילת הכתיבה יש להחמיר בשל תורה ולפסול אפי' בדיעבד אע"פ שחישב בלבו. אבל בעיבוד עורות יש להקל בדיעבד אם חשב בלבו בתחילת העיבוד שמעבדן לשם ס"ת או תפילין אע"פ שלא הוציא בשפתו, לפי שיש אומרים שא"צ עיבוד לשמה אלא למצוה מן המובחר, אבל בדיעבד כשר אע"פ שמעובד שלא לשמן. ואף שאין דבריהם עיקר מ"מ יש לסמוך ע"ז להקל בדיעבד כשחישב בלבו אע"פ שלא הוציא בשפתו כיון שיש להסתפק שמה די במחשבה לבדה אפי' לכתחילה".

מכאן יוצא ששיטת אדה"ז היא שלכתחילה צ"ל בכל מקרה אמירת לשמה בפה דוקא, והיינו בהלכות של תורה. ובדיעבד באם רק חשב לשמה ולא הוציא בשפתו, תלוי באם יש מחלוקת בדבר האם צריך בכלל לשמה, או יש להקל בדיעבד כשרק התכוין לשמה. אבל דבר שאין בו מחלוקת האם צריך בכלל לשמה, אז באם לא הזכיר בפה בתחילה יש לפסול גם בדיעבד. ולכן בכתיבת התפילין צ"ל לשמה בפה. וכן מובן גם מהטור²: "ובתחילת הכתיבה יאמר אני כותב לשם קדושת תפילין ואין די במה שיחשוב בלבו כך" והב"י מביא לזה ראי' מהרא"ש (סי' ג') "וצריך שיאמר שכותב לשמן".

(1) סי' לב סל"א.

(2) סי' לב סי"ט.

והנה, לגבי ציצית מצינו דין לשמה בב' דברים, (א) בטוויית הציצית, (ב) בהטלת ותליית הציצית. בנוגע לטוויית הציצית כותב אדה"ז: "וצריכים שיהיו טוויין לשמה דהיינו שיאמר בתחילת הטווי' והשזירה שהוא עושה כן לשם ציצית או שיאמר לאשה טווי לי ציצית לטלית, שנאמר תעשה לך לשם חובתך ואם לא היו טוויין לשמן או שלא היו שזורין לשמן פסולין".

ובנוגע להטלת ציצית כותב אדה"ז: "אם הטיל ישראל ציצית בבגד שלא בכוונה פירוש שלא נתכוון לשם מצות ציצית, יש מי שאומר דכשרים הם מפני שאם אי אתה אומר כן למה הוצרך הכתוב לפסול את הנכרי שלא יטיל ציצית בבגד שהרי נכרי אינו מתכוין לשם מצות ציצית. אבל יש אומרים שאם הטיל ישראל בבגד בלא כוונה פסולים ולא הוצרך הכתוב לפסול את הנכרי אלא אם ישראל עומד על גביו ומסייע עמו ואומר לו שיעשה לשם ציצית אפ"ה פסולים, וכן ההלכה. ומ"מ בשעת הדחק [כגון] שאין לו טלית אחרת מצוייצת (כהלכתה), וגם א"א לו להתיר הציצית ולחזור ולהטילים בטלית בכוונה כגון שהוא שבת, יש לסמוך על סברא ראשונה וילבש טלית זו אבל לא יברך עלי' דברכות אינן מעכבות". והיינו, מחלוקת האם בעינן לשמה בזה, ופוסק כהדיעה שצריך לשמה. ונראה שגם בדיעבד יש לפסול את הציצית ורק בשעת הדחק אפשר להתיר, וגם אז בלי ברכה (דלא כבעיבוד עורות ששם התיר אדה"ז כשלא הי' לשמה בדיבור אבל כן הי' במחשבה, בכל בדיעבד (אפי' כשאינו שעת הדחק), וכמו"כ יכול לברך על תפילין שנכתבו עורות אלו).

אבל אין מוזכר בדברי אדה"ז כאן שגם יש חיוב לכתחילה להוציא לשמה בפה דוקא. ולכאורה לפי הכלל הנ"ל בנוגע תפילין צ"ל אמירה בפה דוקא. וא"כ יל"ע מדוע לא נזכר כאן שום חיוב של אמירה לשמה בפה דוקא עכ"פ לכתחילה.

יתירה מזו, פשטות לשונו "אם הטיל ישראל ציצית בבגד שלא בכוונה, פירוש שלא נתכוין לשם מצות ציצית" נראה שהפירוש של לשמה כאן היינו רק ענין של כוונה, והיינו שמספיק אפי' לכתחילה לשמה במחשבה בלבד (וכן נראה גם שדייק בבדי השלחן³) וקשה איך זה יתאים עם הכלל הנ"ל.

וי"ל החילוק ביניהם, ובהקדים עוד חילוק שרואים בין ציצית ותפילין, והוא שבתפילין (הקלף, הרצועות וכו') אם אינם כשרים צריכים גניזה⁴, משא"כ בציצית מצד הדין אם נקרעו החוטים מהבגד יכול לזורקם לאשפה, אלא שיש אומרים שאין

3 סי' י"א ס"ג.

4 סי' י"ד ס"ג.

5 סי' ו' אות לח.

6 סי' ל"ב ס"א, ס"ד, ס"ל, סל"ד. וראה גם סי' מ"ב ס"ג.

לנהוג בהם מנהג בזיון אבל "אין צריך לגנום". והחילוק ביניהם הוא: דתפילין הוא בגדר קדושת הגוף, תשמישי קדושה, ולכן צריכים גניזה, משא"כ ציצית הוא רק תשמישי מצוה ולכן יכול לזורקם.

ועפ"ז אולי יש לתרץ שמצד סיבה זו גופא, יש לחלק בין עשיית הציצית לשמה לעשיית התפילין לשמה. שהרי ידוע שבכדי לקיים לקדש דבר - קרבן וכו' - צריך לא רק מחשבה אלא צריך ג"כ דיבור. וא"כ י"ל שלכן בענינו בכדי לעשות תפילין שהם קדושת הגוף, צריך לומר בדיבור דוקא לשם קדושת תפילין. משא"כ בציצית שאינם בגדר קדושת הגוף, א"צ לאמרו בפה דוקא.

אלא שאין תירוץ זה מספיק לכאורה, דבשלמא בקרבן בקדושת הגוף, הרי מה שעושה את הקדושה הוא דיבור בלבד, שע"י אמירתו "הרי זה קרבן" נעשה הבהמה קדושה, ובזה אמרינן שצריך דיבור ולא מחשבה. אבל בנדו"ד שעושה את התפילין ויש המעשה שהוא עושה, אלא שיש דין קדושה שצריך להעשות לשמה, אבל אין כל מציאות הקדושה רק בגלל הלשמה, אלא יש גם מעשה, א"כ מנלן שהלשמה צ"ל בדיבור דוקא.

ולכן אולי י"ל באו"א ע"פ המבואר בספר "קרבן אורה"⁷ שכתב לחלק בין תליית הציצית וטוויית הציצית, "דהתינח תלי' בבגד י"ל דסתמא לשמה קאי, אבל טווי' לכאורה ליכא למימר דסתמא קאי, דטווי' אינה מוכרחת לשם ציצית". סברא כעין זה מביא גם הצ"צ⁸ וז"ל "אבל הנלע"ד להקל בנדו"ד שהציצית שזורים כפול ד' או ח', א"כ שזירה זו י"ל דהוי מעשה גמור המוכיח דלשם ציצית עשאו, שאין דרך כלל לשזור לצורך דבר אחר זולת ציצית בעיירות שלנו וכל מדינותינו והוי לי' כההיא דהאלון והרמון שחקקו, בפ"ק דחולין דף י"ב (ע"ב) דיש לו מעשה מדאורייתא לפי דעת התוס' (ד"ה ותיבעי) אפי' לא פירש דלשם ציצית עשאו".

עפ"ז י"ל שברור לכל אחד בשעה שרואה אדם התולה ציצית בבגד, ה"ה יודע שזה נעשה לשם ציצית, כי אין מי שתולה ציצית בבגדו סתם, ולכן אין צריך לאמרו בפה ומספיק שבפועל מכון לשם ציצית אבל בטוויית ציצית שלא כ"כ ברור שזה עבור ציצית שם בעינן לשמה שיהי' בדיבור דוקא. והא שגם בכתבת תפילין אמרינן

(7) סי' כ"א ס"א.

(8) עי' מגילה כג, ב.

(9) ולהעיר מהשקו"ט האם קדושת הקרבן צ"ל דוקא ע"י דיבור או סגי במחשבה. ראה בזה חליפת מכתבים של כ"ק אדמו"ר ואביו - נדפס בליקוטי לוי"צ אגרות הקודש ע' שא, דש-שה, ובהמצויין שם.

(10) מנחות מב, א.

(11) שו"ת או"ח סי' ב' בסופו.

שצ"ל לשמה בדיבור דוקא, י"ל שגם בכתובת פרשיות תפילין הרי לאו דוקא ברור שכותב לשם תפילין, אלא יכול להיות (ובודאי לפני זמן הדפוס) שכותב פרשה לעצמו כדי ללמוד ולקרוא בו. ואולי אח"כ ימכרהו ואפי' שלא עשאו לשם קדושת תפילין, לכן גם בזה צריך בשביל דין לשמה לאומרו בפה דוקא.

אמנם באמת אין דיון הנ"ל מוכרח כלל לכאורה שהרי, א) זה שהבאנו לעיל הרי אדה"ז כותב זאת בדין ציצית "שלא בכוונה, פירוש שלא נתכוין", לשיטות האומרים שאין צורך כלל ב"לשמה" גבי תליית ציצית, ולשיטות אלו הרי פשוט שעיקר החידוש הוא שאפי' באם לא התכוין לשמה, אין בזה חסרון וא"כ אין לדייק מזה שגם לשיטות אלו הסוברים שאכן צריכים לשמה, א"צ אמירה. ב) לפי הכלל המובא בנוגע תפילין (שהבאנו לעיל) שבכל מקום שיש מחלוקת האם צריך לדין לשמה בכלל או לא, מספיק בדיעבד לשמה במחשבה, א"כ בסעיף זה בו מיירי אדה"ז במקרה של בדיעבד כשכבר הטיל שלא בכוונה, א"כ בזה אכן מספיק לשמה במחשבה, ואין לדייק מזה שגם לכתחילה מספיק לשמה במחשבה. וא"כ נראה לומר ע"פ הכלל הנ"ל בהלכות תפילין, שגם בטליית ציצית צריך להיות לכתחילה לומר בפירוש שהוא לשם קדושת ציצית. ולכן לענין הלכה נראה שלכתחילה יאמרנו במפורש וכפי שנפסק בקצות השלחן הנ"ל וכן נראה לכאורה גם מהצ"צ הנ"ל¹².



12) ולכללות הנושא יש להעיר גם מדברי אדה"ז בתניא (פמ"א) וזלה"ק: וכמו בגט וס"ת שצריכים לשמה לעכב, ובדין שיאמר בתחילת הכתיבה הריני כותב לשם קדושת ס"ת או לשמו ולשמה, ויש להעיר גם מדברי הצ"צ בשו"ת אבה"ע ח"ב ס' רפ"ה אות ג', ואכ"מ.

שיטת אדה"ז במלאכת הבערה

הת' מאיר שיחי' לזרוב
תלמיד בישיבה

א. כתב אדה"ז בשולחנו': "ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש וגוף האש זו שהוציא או שהרבה היא המתקנת ומבשלת את האוכל", והיינו שעיקר החיוב של מעביר הוא על ריבוי האש ולא על כליון העצים, ולכן מבאר שם שמבעיר הוא מלאכת אוכל נפש.

ובקו"א שם אות ב' מאריך להוכיח יסוד זה, וזה לשונו בקו"א שם: "הנה אף על פי שהמעביר אינו חייב אלא א"כ צריך לאפר, אעפ"כ עיקר החיוב אינו משום שריפת וכליון העצים אלא משום ריבוי האש, כדמשמע בהדיא ברמב"ם פרק י"ב מהל' שבת גבי חימום ברזל באור עיין שם במגיד משנה שכל דבר שהוא עצמו נעשה אור כו". וכן משמע בגמרא דכריתות שהביא הרמב"ם שם דהמדליק הנר אף על פי שאין צריך לאפר חייב. וכן משמע בתוס' סוף פרק האורג ד"ה בחובל עיין שם שהקשו צריך לאפרו היכי חשיב צריכה לגופה וזה פשוט וא"צ לפנים" עכ"ל.

והיינו שמביא ג' ראיות ליסוד זה (שאיסור מבעיר הוא מפני שעשה ריבוי אש ולא ענין הכליון):

(א) חימום הברזל באור שאין שם שום כליון, ואעפ"כ חייב משום מלאכת מעביר.

(ב) מדליק את הנר חייב עליו ואף שאין כאן שום כליון עצים או חומר אחר שצריך לו לדבר הנכלה, דהרי אין כאן אפר שצריך, ועכ"ז חייב בזה משום מלאכת מעביר.

(ג) מקושיית התוס' איך אומרים שבצריך לאפר הוא אסור בשבת משום מעביר, דהרי אין זה נקרא צריך לגופו (שהרי כל מלאכה צריך להיות לצורך גופו כדי ליחייב), היינו שתוספות שואל, איך יכולים לקרוא למי ששורף וצריך לאפר, מלאכה הצריכה לגופה, הרי גוף המלאכה הוא האש, ומה שיש אפר הוא רק תוצאה מהמלאכה, וא"כ איך קוראים ל'צריך לאפר' צורך גופו של המלאכה, וא"כ מוכח שאין גוף המלאכה הכליון, דבאם הי' המלאכה הכליון א"כ האפר שהוא מעצם הכליון, שפיר מלאכה הצריך לגופו.

(1) הל' יו"ט סי' תצ"ה סעיף ב.

ב. ובשו"ת אבני נזר² דחה ראיות אלו ומתרצם. ולאידך מביא ראיות שמבעיר
הוי כליון העצים ולא ריבוי האש.

על ראי' הראשונה (שהביא אדה"ז שם מהרמב"ם) דמחייבין לי' על חימום
הברזל (ואף שאין שם כליון) רצה לדחות שאינו ראי', כיון שי"ל שבעצם מצד אב
מלאכת מעביר אין לחייבו עליו אלא דחייב עליו משום תולדת מלאכת מעביר.
פירוש תולדה הוא כשיטת הרמב"ם (שממנו הביא אדה"ז ראי' מחימום ברזל)
שצריכה להיות בדומה להאב, ואינו צריך להיות בתולדה כל פרטי האב בכדי
להתחייב עלי'. וא"כ י"ל שבאמת אב מלאכת מעביר שאסרה תורה היא דוקא ע"י
כליון עצים, אלא דכאן במחמם ברזל מדובר בתולדה.

אהא דהביא ראי' מאיסור הדלקת נר בשבת אף שאינו צריך לאפר (מכיון שאין
כאן אפר), מבאר שאעפ"כ אינו ראי' שאין מלאכת מעביר ענינו כליון, שהרי גם
בהדליק את הנר, אפילו שאין אפר אבל עדיין יש כליון השמן³, ולכן מצד כליון זה
שפיר הוי מלאכת מעביר.

אהא שמביא מקושית התוס' סוף פרק האורג, מבאר שי"ל ששאלת התוספות
היא, שבאמת אין האפר נצרך ליתן חיות להאש אלא הם השיריים מהעצים שנכלו
בכדי ליתן חיות להאש, וא"כ מציאות האפר אינם ענין בגוף השריפה, וגוף השריפה
ענינו הוא ענין הכליון של העצים, וא"כ איך קוראים למציאות האפר (לא למציאות
הכליון) צריך לגופו.

ובהמשך לזה חולק על דברי אדה"ז, ואומר שבאמת עיקר איסור הבערה הוא
על כליון העצים, ומביא ב' ראיות לשיטתו:

א) מזה דמצינו במס' פסחים⁴ שכשהכתוב מצוה ואומר "ביום הראשון תשביתו
שאר מבתים" אין פירוש "ביום הראשון" ט"ו ניסן היינו תוך החג, אלא פי' בי"ד
ניסן, ורע"ק רצה להוכיח כן באמרו ש"הבערה אב מלאכה היא", וא"כ הרי הי' אסור
לשרוף חמץ ביו"ט (שהרי לא הותרה מלאכת הבערה אלא לאוכל נפש) עיי"ש. ואם
נאמר שעיקר חיוב ואיסור הבערה הוא על ריבוי האש ולא על כליון העצים, א"כ זה
שמבער חמצו, הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה (שהרי אינו רוצה בהאש, אלא רוצה
בכליון שהכל יעשה אפר - היינו שיתבער החמץ, וא"כ צ"ל מותר לשרוף ביו"ט,

(2) או"ח סי' רל"ח.

(3) אולי היינו יכולים לפרש, דאי חיוב מעביר הוא מפני שמכלה, א"כ כאן שאין צריך לאפר
הרי זה מלאכה שאינו צריך לו כלל. היינו שאינו צריך ואינו רוצה בהאיסור (אלא במה שמביא
להאיסור) אבל דוחק הוא לומר כן.

(4) ד, ב.

ואין ראי' ש"ביום הראשון" קאי איום י"ד), אלא ע"כ הכליון הוא המלאכה, ולכן שפיר אמר ר"ע שהי' צ"ל אסור ביו"ט, ולכן ע"כ שהחויב תשבייתו קאי בערב יו"ט.

ב) בירושלמי⁵ כתב שאסור ליתן שפופרת עם שמן על גבי הנר בכדי שתנטוף (מן השפופרת) לתוכו (לתוך הנר), משום שלא הותחל בכל טיפה וטיפה, ואף שכבר הותחל המלאכה בטיפה שבתוך כלי הנר עצמו (דמה חילוק יש בין שמן שכבר בכלי לבין שמן הנוטף לתוך הכלי) עכ"ז אמרינן שבכל טיפה וטיפה עושה מלאכה חדשה שלא היתה מקודם, ואם עיקר החיוב הוא על ריבוי האש הרי מה שנוטפים טיפות אין זה משנה שום דבר בהאש עצמו, ואין כאן מלאכה חדשה בכל טיפה וטיפה, משא"כ באם המלאכה הוא כליון, יובן שבשמן שבנר עצמו ה"ז כאילו כבר התחיל הכליון שלו משא"כ שמן הנוטף לא הי' בו שום התחלה של כליון⁶.

ג. ובכדי לפרש את דברי אדה"ז בד"א, יש להקדים תחילה שני הקדמות כלליות בנוגע, א) לפעולת האש, וב) בנוגע לגדר איסור תורה במלאכת אש - מבעיר.

דהנה באש יש שלושה דברים הנעשים בכל שריפה (כשמדברים באש הרגיל היינו ששורף עצים), א) השלהבת. ב) שהעצים נכלים ונעשים חלק מהאש עצמו (חיות האש שמהעצים). ג) שאחרי שנגמר האש נשאר אפר (גשם העץ).

ויש להקדים עוד ענין והוא מה שבכל איסור תורה במלאכת שבת, יש בו חיוב המלאכה, היינו מה הוא המהות שאסרה תורה. ויש גם כן צורת המלאכה שהמלאכה נעשה באופן כך וכך. והנה ענין השני הוא רק להגדיר מהו אופן הפעולה שעליו חייבה תורה. כלומר שהוא ע"ד תנאי בהענין, היינו שזה שחייבה אותו תורה הוא רק באם נעשה בצורה מסוימת, לדוגמא במלאכת הוצאה, מהות המלאכה הוא בפשטות השינוי שיוצא מרשות לרשות, צורת המלאכה הוא עקירה והנחה. ובנדו"ד במלאכת האש אמרה לנו תורה שאש בעיקר הוא כשיש כליון העצים. כלומר מהות החיוב הוא בפשטות (לשיטת אדה"ז) על עצם מציאות האש, דמסתבר שזהו המהות של המלאכה שיש כאן מציאות של אש, אלא שצורת המלאכה הוא שיש ענין של כליון דהיינו שמתקיימים קוראים ואסורים לשלהבת אש, רק כשיש כליון.

וגם לשיטת אדה"ז הנ"ל, הפירוש הוא רק שמהות מבעיר הוא מציאות האש. אבל צורת המלאכה הוא צריך לאפר. וזהו בפשטות מה שמבואר בלקו"ש חל"ו שיחה לפרשת ויקהל⁷ "ומזה מובן, דגם לפמ"ש אדמו"ר הזקן ש"ענין ההבערה הוא הוצאת האש או שמרבה האש", מ"מ, עיקר גדר מלאכת מבעיר הוא כשהוא "צריך

(5) שבת יו, ב.

(6) ראי' זו לכאורה אינה אלא על עצם הסברא שמצינו אופן ללמוד שחייב מבעיר על כליון השמן, שהרי אפ"ל שחולק הבבלי על הירושלמי.

(7) סוף ס"ב.

לאפר", ולכן מתחיל הרמב"ם באופן זה, וממשיך "וכן המדליק את הנר . . בין להתחמם בין להאיר ה"ז חייב", דאע"פ שבאופן זה אינו צריך לאפר, מ"מ ה"ז חייב".

והנה ע"פ שני הקדמות אלו יש לומר שיש באמת מחלוקת בין האבני נזר לאדה"ז. והוא כשאמרה תורה "תנאי" באש שצריך להיות כליון, מהו הפי' בכליון, והנה מדברי האבני נזר (באופן שמסביר את שאלת התוס') נראה שהבנתו בכליון (הצריך לאפר) הוא, הא שנכלל העצים בהאש ועי"ז נעשה ריבוי האש היינו ענין הב' הנ"ל. היינו שהתנאי אינו שצריך לאפר עצמו - גשם העץ - ולא שצריך עצם מציאות השלהבת, אלא התנאי הוא שרוצה שהעץ יכלל בהאש.

משא"כ לאדה"ז י"ל שזה שנכלל העץ בהאש אין זה התנאי, והתנאי הוא שצריך לאפר היינו ענין הג' הנ"ל, ויתירה מזו ענין הב' הא שהעץ נכלל באש, הוא בעצם הולך יחד עם ענין הא', עצם מציאות השלהבת שהוא חלק מענין ריבוי האש היינו זה שיש בעצים (בכח) לה"חיות" את האש, נכלל בפועל בהאש אין זה נקרא כליון העצים כענין בפנ"ע. ולכן א"א לומר שזהו התנאי שאמרה תורה שצריך להיות באש. כי זה שנכלל העץ בהאש זהו חלק מהאש עצמו. אלא התנאי באש הוא שצריך שיהי' אפר היינו הנשאר מגשם העץ. אבל מ"מ עיקר החיוב הוא על ריבוי האש עצמו.

ויסוד דברי אדה"ז בקו"א הוא לדון במהות האיסור של מבעיר והשאלה היא האם נימא שמהות האיסור הוא צורת האיסור ואין מהות האיסור מחולק מצורת האיסור, וא"כ בנדו"ד היות שצורת המלאכה הוא לאדה"ז האפר (ענין ג' הנ"ל), אולי זה הוא מהות האיסור, ועי"ז מוכיח אדה"ז שאינו כן, ומהות האיסור של מבעיר הוא עצם מציאות האש (ענין הא' הנ"ל), ולא כצורת המלאכה שהוא האפר (ענין ג' הנ"ל).

ד. ועפ"ז יש לתרץ ולבאר ההוכחות של אדה"ז, ולתרץ דחיות האבני נזר הנ"ל (בנוגע לראיות שהביא האבני נזר, ראה מה שהאריך בזה בספר מי טל במלאכת מבעיר, ועוד):

1. מה שתי' האבני נזר את ראיית אדה"ז מחימום הברזל, ומבאר שלפי' הרמב"ם י"ל שהוא תולדה. הנה לפי האבני נזר י"ל הסיבה שהוא תולדה הוא מפני שיש בו דמיון לכליון, מפני שפי' כליון הוא שרוצה בזה שהעץ נכלל באש ונעשה חלק ממציאות האש, ולכן היות שגם בחימום ברזל יש מציאות של אש שפיר הוי זה תולדה הדומה לאב. משא"כ לפי דברי אדה"ז שאין זה הפי' בכליון ובצריך לאפר אלא הפי' הוא האפר עצמו. א"כ אא"פ לפרש שהוא תולדה של כליון, שהרי אין בו דמיון לכליון כלל, וכל הדמיון לאש הוא רק בזה שנעשה חם ומוציא חמימות, והוי

ע"ד מציאות של אש אבל אין בו אפר כלל. ולכן אאפ"ל שהוא תולדה של אש, באם התנאי באש הוא כליון ועשיית אפר.

2. תירוץ האבני נזר לראי' מנר, גם כן יש לתרץ ע"פ הנ"ל, שבשמן יש רק מה שכח האש שבנר נכלל ונעשה אש. ולכן לפי האבני נזר הרי הוא ענין של כליון. משא"כ לדברי אדה"ז הרי התנאי של אפר, הוא שיהי' אפר כפשוטו, וא"כ אם היו אומרים שעיקר החיוב הוא על הכליון א"כ למה יתחייב בנר שאין בו אפר.

3. מה שתירץ על הראי' משאלת התוס', הרי לפי' אדה"ז אם הי' סיבת החיוב באש כליון העצים (פי' שיש אפר), הרי הא אפר שהוא רק תוצאה מזה שנתן חיות לאש, וזהו רק מה שנשאר (הגשם) הוא התנאי בצורת המלאכה, ובאם נימא שענין זה הוא מהות החיוב, א"כ מה מקשים התוס' שאין זה שייך לאש כלל, והוי אינו צריך לגופו, הרי לפי (מה שהסברנו בדברי אדה"ז) הרי זהו ממש ענין של כליון העצים - מציאות האפר, וזהו חיוב של אש. ולכן מוכיח אדה"ז מקושית התוס', שאיסור שריפה עיקרה וענינה הוא ריבוי האש ולא מציאות האפר.

והעירני אחד מידידי התמימים, להמבואר בברכת שמעון על מס' שבת סי' כ"ו, שמבאר קצת בדומה לזה בביאור שיטת אדה"ז, וכאן הוא בהסברה אחרת (קצת). ויש להעיר גם בכל הנ"ל מהמבואר בלקו"ש חלק ל"ו שיחה לפרשת ויקהל הנ"ל ובהערות שם.



שער הסיבה



והוא פלפולים וביאורים בסוגיית הסיבה - אשר יסודה בגמ' פסחים דף ק"ח.
עיקרו של שער זה הוא משיעורים שנמסרו בישיבה ע"י הרב משה זלמן שיחי'
סלבטיצקי - ר"י בישיבתינו, יחד עם דברים שנתבררו בין כתלי בית מדרשינו ע"י
פלפול התלמידים.

חלק ניכר בשער זה סובב על החקירה הידועה בגדרה של הסיבה, ובביאור דברי
רבינו בזה. ולכן בא בתחילת שער זה שיחת כ"ק אדמו"ר בזה מלקו"ש חלק י"א
שיחה א' לפרשת וארא.

שונה הכוס כו' בהסיבה דרך חירות*

ועפ"י י"ל שפלוגתא הנ"ל בהרמוז להד' כוסות הוא נפקא מינה גם להלכה, ובהקדם:

כתב אדמו"ר הזקן בשולחנו⁵, בדיני הסיבה: "אימתי צריך להסב בשעת אכילת כזית . . מצה . . ובשעת אכילת הכריכה . . אכילת אפיקומן . . ושתית ד' כוסות – לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפ' וארא, והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי כו' לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות, אבל שאר כל הסעודה אם רצה לאכול ולשתות בלא הסיבה הרשות בידו כו' אבל מ"מ המיסב בכל הסעודה ה"ז משובח ועושה מצוה מן המובחר".

מסגנון לשונו מוכח שכוונתו לבאר טעם ההסיבה הנצרכת בד' דברים אלו, והיינו משום ש"הם זכר לגאולה וחירות" – "לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות".

א. איתא בירושלמי: מנין לד' כוסות ("רמז מן התורה"²) ר"י בשם ר' בניי' כנגד ד' גאולות ("לשונות של גאולה שהוזכרו בפרשה כשנתבשרו על גאולת מצרים"²) לכן אמור גו' והוצאתי גו' והצלתי גו' וגאלתי גו' ולקחתי גו'³.

ועוד טעמים נאמרו שם: "ריב"ל אמר כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'. ר' לוי אמר כנגד ד' מלכיות. ורבנן אמרי כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את אומות העולם . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות וכו'".

בפשטות ההפרש בין הטעמים האחרונים להטעם הראשון "כנגד ד' גאולות" הוא: להטעמים הנ"ל אין בד' הכוסות זכר ושייכות גלוי' לגאולת בני ישראל (ממצרים)⁴, משא"כ להטעם "כנגד ד' גאולות" הרי ד' הכוסות הם זכר ל(לשונות של) גאולה.

(4) במאירי פסחים צט, ב: שענינים (של ד' כוסות של פרעה) הי' סבה לגאולת מצרים. וראה ג"כ בקה"ע ופ"מ לירושלמי שם. ומפרשי המדרש בב"ר שם – אבל מובן, שזה רק סבה לסבה דסבה כו' ושייכות רחוקה לגאולה, משא"כ להטעם "כנגד ד' גאולות" הרי זה ענין ה"גאולה" עצמה.
(5) או"ח סתע"ב סי"ד.

(* משיחות חגה"פ וש"פ שמיני תשכ"ט – לקו"ש ח"א ע' 14 ואילך. נדפס באישור הנהלת קה"ת ותודתנו נתונה להם.
(1) פסחים פ"י ה"א. וראה גם ב"ר פפ"ח, ה. אוה"ת וארא (ע' קפה. ע' ב'תקצו).
(2) פני משה שם.
(3) וארא ו, 1-1.

וצריך להבין:

(א) בסימן זה (בסעיף קודם⁶) כבר ביאר טעם ההסיבה: " . . . שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאלו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים כו' לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות".

לפי זה הרי אין אנו זקוקים לנתינת טעם למה צריך להסב בשעת אכילת הכזית וכו', כי כבר מבואר הוא ממ"ש לפי: "ואדרבה, בעיקר הי' לו לבאר הטעם למה אינו צריך (אלא ה"רשות בידו") להסב ב"שאר כל הסעודה" (ולא משמע מסגנון לשונו שזוהי כוונתו בביאורו זה)⁷?

(ב) למה כתב אדה"ז שד' לשונות של גאולה "אמורים בפ' וארא" – והלא אין דרכו לציין בפנים השו"ע מקום הפסוקים שמביא.

(ג) בפרשת וארא נאמרו ד' לשונות אלו בסדר שונה: והוצאתי, והצלתי,

וגאלתי, ולקחתי [וכן הובא הסדר בדרו"ל (ירושלמי) הנ"ל]. ולמה שינה אדה"ז בסידרם⁸.

ב. ויובן כל הנ"ל בהקדים בירור כללי בגדר דין הסיבה – די"ל בב' אופנים:

(א) הסיבה אינו חיוב בפ"ע, אלא הוא פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה ושתית ד' כוסות וכו', והיינו כשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת המצה ושתית הד' כוסות, כך יש תנאי באופן האכילה והשת' – צ"ל דרך הסיבה.

(ב) הסיבה היא מצוה כללית בפ"ע – האדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ומראה זה ע"י ההסיבה, באכילה ע"י הסיבה ובשת' ע"י הסיבה – אינו יוצא ידי חובתה של הסיבה כ"א באכילת כזית מצה ושתית

(6) ס"ז.

(7) ועד"ז צ"ע גם ברמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ז שבהל' ו-ז כתב: בכל דור ודור חייב אדם להראות כו' לפיכך כשסועד (סתם) אדם בלילה זה צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מיסב דרך חירות. ואח"כ בסוף ה"ח: ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה ושתית ארבע כוסות האלו כו'. דלכאורה הו"ל לקצר ולכתוב בתחלה (בה"ז): לפיכך צריך אדם להסב בשעת כו' וכיו"ב.

(8) גם בפרשב"ם (פסחים צט, ב) שכתבם ג"כ כסדר שבשו"ע אדמוה"ז (וראה פרשב"ם ב"ב נת, ב) קשה כנ"ל. ואף שמשמע שכן היתה גרסתו בב"ר (שממנו העתיק דבריו, וכמו שכתב: ומצינו בב"ר כו'), אינו מובן למה בחר בהגירסא שבב"ר, ולא בהגירסא שבירושלמי? ואת"ל (בדוחק עכ"פ) שכך גריס גם בירושלמי, או שלא הי' לפניו הירושלמי (כידוע השקו"ט בזה) – בכל אופן קשה כנ"ל – כפי הגירסא שלו – בב"ר ובירושלמי.

מעכבת בה; אבל אם אכילת הכזית מצה היא פרט בהסיבה, הרי באם לא היסב בה לא קיים מצות הסיבה, אבל אין חסרון בקיומא של מצות אכילת מצה.

והנפ"מ בין שתי סברות החיוב שבהסיבה להלכה למעשה: באם אכל את הכזית בלא הסיבה שאז צריך לחזור ולאכול בהסיבה¹¹, האם מחוייב

ד' כוסות וכו'; ז. א. שאכילה ושת' זו ה"ה פרטים במצות ההסיבה⁹.

והנפקותא ביניהם: באם אכל את הכזית (לקיים מצות אכילת) מצה בלא הסיבה, אם יצא ידי מצות אכילת מצה או לא: אם נאמר שהסיבה היא תנאי לעיכובא במצות אכילת המצה, הרי אם לא היסב לא קיים גם מצות אכילת מצה (מדרבנן¹⁰) מכיון שההסיבה

(11) שו"ע שם ס"ז. שו"ע אדה"ז שם סט"ו. וראה בתוד"ה כולו - פסחים קח, א, שנסתפקו לענין ד' כוסות. וראה פר"ח סתע"ב סק"ז בטעם הספק. וראה שו"ת בית הלוי ח"ג ס"א אות ט בדעת הר"ן. ובדו"ח רעק"א כתבים ע' 176.

לכאורה אפשר להוכיח מדין זה עצמו (שצריך לחזור ולאכול בהסיבה) שהסיבה הוא תנאי באכילת מצה, כי באם היתה הסיבה חובה בפ"ע, וכאשר אכל הכזית מצה שלא בהסיבה כבר קיים מצות מצה, מה מקום לחייבו לאכול עוה"פ את הכזית מצה בהסיבה, כיון שכבר קיים מצות מצה,

אבל אינו - כי עפ"ז שהסיבה הוא חיוב בפ"ע, אין הפי' שחיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כ"א שתקנוה באכילת מצה כו', לפי שהם זכר לגאולה וחירות (כנ"ל הערה 9). וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חיובהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, בהסיבה.

ולפי"ז צ"ל שמ"ש בירושלמי (פסחים שם) "אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח צריך לאכלו מיסב" (וכן מ"ש בשו"ע אדה"ז שם סי"ד בתחלתו) הוא ע"ד הרגיל. אבל באם עברו

(9) אלא שגם ע"פ ב' זה חיוב הסיבה תקנוהו רק באכילת כזית מצה ושתית ד' כוסות וכו'. והטעם י"ל - כי הסיבה ענינה הוא בכדי "להראות א"ע כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים. . ויצאת לחירות" (רמב"ם שם ה"ו. שו"ע אדה"ז שם ס"ז). ולכן חיובה דוקא ב"דברים אלו (שהם זכר לגאולה ולחירות), (משא"כ שאר הסעודה היא רק ל"מצוה מן המובחר"). וראה לקמן הערה 11. אבל אחכ"ז - עצ"ע לפי הסברא דהסיבה מצוה בפ"ע: באם אא"פ לאכו"ש (נמצא בבית האסורים וכיו"ב) היש חיוב בהסיבה לחוד שהרי מהא דאינו מיסב בפני רבו משמע דהסיבה גרידא ג"כ דרך חירות הוא. והא דלא הובא בפוסקים - י"ל מפני דלא שכיחא כלל. ולהעיר מדין סוכה עד"ז (ראה ט"ז סתרל"ט סק"כ בסופו) אף שיש לחלק. ואכ"מ.

(10) דדוחק גדול לומר דבאכל בלא הסיבה אפקוה רבנן (שציוו להסב) מגדר אכילת מצוה ולא קיים מצות אכילת מצה מה"ת. וראה ארחות חיים סדר ליל פסח ס"ב שיש "סמך להסיבה מה"ת".

- ולחידודי יש להעיר מהדעות האם הפקעת קנין מדרבנן מהני בדאורייתא (פס"ד להצ"צ או"ח סתמ"ח ס"ג).

ידי חובתה עדיין¹³: אבל אם בפעם הראשונה כבר קיים מצות אכילת מצה, אלא שלא יצא ידי חובת הסיבה – וממצה זו הלא הוא פטור בשעה זו שהוא יושב לפני רבו, אין מקום שיחזור ויאכל כזית מצה וכו'¹⁴.

ג. ויש להוכיח שחובת ההסיבה תנאי הוא באכילת מצה מהא דאמרין בגמ'¹⁵: "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא", דמזה משמע שכשאכל מצה בלא הסיבה לא יצא י"ח מצה; ודוחק גדול לומר שכוונת הגמ' למצות הסיבה, דא"כ מאי קמ"ל בלשון "מיסב אין לא מיסב לא" – הרי פשיטא דכשלא היסב לא יצא ידי חובת הסיבה.

ומפורש הדבר ברא"ש שם¹⁶, שנסתפק בשתה כוס ג' או ד' שלא בהסיבה אם יש לחייבו לחזור ולשתות בהסיבה מכיון ש"נראה כמוסיף על

הוא לחזור ולברך "על אכילת מצה"¹²: אם החיוב לחזור ולאכול הוא רק בכדי לקיים מצות הסיבה (אבל מצות אכילת מצה כבר קיים בשלימות) – אין לברך שנית "על אכילת מצה"; אבל אם חיוב אכילה השני' הוא לקיים מצות אכילת מצה (שלא קיימה כאשר אכל בלא הסיבה), צריך לחזור ולברך "על אכילת מצה".

ועו"ל נפ"מ למעשה: אם אכל את הכזית מצה בלא הסיבה, ואח"כ נשתנה המצב באופן ששוב אינו מחוייב בהסיבה – כגון שעכשיו יושב הוא לפני רבו – אם צריך לחזור ולאכול שלא בהסיבה: אם לא קיים מצות אכילת מצה כשאכל בלא הסיבה (שדינו כאילו לא אכל מצה), הרי מחוייב הוא עכשיו במצות אכילת מצה (אף שתהי' שלא בהסיבה, מאחר שאינו מחוייב בהסיבה עתה) שלא יצא

ואכל בלא הסיבה – צריך לחזור ולאכול בהסיבה. וראה לקמן הערה 23.

12) לפמ"ש הרמ"א (סתע"ב ס"ו. שו"ע אדה"ז שם סט"ו) דבכוס ג' וד' אם לא שתה בהסיבה לא יחזור וישתה דכדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו דבוה"ז א"צ הסיבה במקום שיש חשש שנראה מוסיף על הכוסות – י"ל דה"ה שלא יצטרך לחזור ולברך בזה"ז, במקום שיש חשש ברכה לבטלה, ולפ"ז המבואר בפנים הוא "מעיקר הדין".

13) אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה "ולא ירויח כלום". 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 אמר בה יעו"י, דכיון שלא יצא במנחה ה"ז כאילו לא התפלל כלל (ראה שו"ע אדה"ז סק"ח סי"ז. וש"נ).

14) ואף את"ל שמכיון שכבר חל עליו חיוב הסיבה קודם שבא לרבו, מחוייב הוא לחזור אחר הזדמנות לקיים מצות הסיבה – נפק"מ באופן שא"א לו עוד לקיים מצות הסיבה, לילך מלפני רבו (כגון שרבו צריך לו וכיו"ב).

15) פסחים קח, א.

16) סימן כ.

הסיבה, מהי הודאות שהיסב שאז "מכיון שהיסב כו" – הרי כמו שלא כיוון, אפשר (ואדרבא – מסתבר) שגם לא היסב, והול"ל". בין שלא כיוון אם היסב, וכיו"ב. ועכצ"ל שאין צורך לפרש בברייתא דמיירי בהיסב, שהרי בלא הסיבה פשיטא שאינו יוצא י"ח, ו"מכיון (דע"כ מיירי²²) שהיסב חזקי' כיוון"²³.

אבל י"ל דא"צ לפרש "אם היסב" – דזה מובן מאמרו "מכיון שהיסב", ובפרט שהירוש' רגיל לקצר בלשונו.

ד. אולם לכאורה יש להוכיח גם להיפך – שהסיבה היא מצוה בפ"ע ואכילת מצוה וכו' תנאי היא בהסיבה – מהא ד"המיסב בכל הסעודה ה"ז משובח ועושה מצוה מן המובחר"²⁴,

הכוסות. ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות ה' ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה". הרי כתב להדיא שכוס זה שהוא שותה שלא בהסיבה אינו ממנין הכוסות¹⁷, וה"ה בכזית מצה וכו'¹⁸.

לפלפולא ה' אפ"ל דכן משמע גם בירושלמי¹⁹: "יוצאין במצה בין שכיוון בין שלא כיוון. . מכיון שהיסב חזקי' כיוון". ז. א. שיוצאים מצות אכילת מצה גם אם בשעת האכילה ממש לא כיוון לשם מצוה, והטעם הוא, דמכיון שהיסב, חזקה שכיוון בתחלה – אלא שאח"כ בשעת האכילה הסיח דעתו ונשכחה ממנו כוונה זו²⁰ – ונגרר הוא אחר מחשבתו הראשונה²¹. ואם נאמר שיוצאים מצות אכילת מצה גם בלא

22) ראה בצפ"נ שם: בירושלמי כאן אמר דע"כ מיירי בהיסב.

23) ולפי"ז מובן היטב הא דמבואר בירושלמי (שבהערה 11) דחיוב הסיבה הוא ב"אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח", שהרי ע"פ משמעות הירושלמי כאן לא יצה י"ח מצה אם לא היסב. וראה הערה הנ"ל.

24) וברמ"א כאן: ולכתחלה יסב כל הסעודה. וראה בט"ז סק"ו. אבל בפר"ח סק"ז כ' ד"ליתא – דליכא אלא מצוה מן המובחר". ובשו"ע אדה"ז שם הוסיף: ואין בידינו להצריכו להסב. אבל מ"מ המיסב כו'.

וצ"ע בל' הרמב"ם בזה (פ"ז, ה"ח): ואימתי צריכין הסיבה בשעת אכילת כזית מצה כו' ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך – דלכאורה "ואם כו'

17) ודוחק גדול לומר שזה עצמו הוא ספיקון של הרא"ש כדמוכח בט"ז (סתע"ב סק"ה) וחק יעקב (שם סקי"ד).

18) ואין לחלק בין ד' כוסות ומצה – דבד' כוסות כיון שהוא מדרבנן מעכבת בה הסיבה דהם אמרו והם אמרו, משא"כ במצה שהוא מה"ת – שהרי מקור דברי הרא"ש הוא מהמבואר בגמרא "מיסב אין לא מיסב לא" – בנוגע למצה, כדמוכח ברא"ש שם, ואם בנוגע למצה אין הסיבה מעכבת מנ"ל שמעכבת בד' כוסות. וכ"כ להדיא בראב"ן כאן: ואינו יצה ידי מצה, אלא באוכלה בהסיבה.

19) פסחים פ"י ה"ג. וראה צ"פ על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ו ה"ג.

20) קרבן העדה שם.

21) ראה שו"ע אדה"ז סתקפ"ט ס"ט.

המובחר" במצות עונג ושמחת יו"ט שבלילה זה²⁷.

אמנם טעם החיוב דהסיבה מוכיח שהסיבה ענין בפ"ע, דהרי כתב הרמב"ם²⁸ (ועד"ז ל' אדה"ז כנ"ל): "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים. . לפיכך²⁹ כשועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". ומאחר שענין זה ש"חייב להראות את עצמו כו". הוא ודאי חיוב בפ"ע, וממנו מסתעף החיוב לאכול ולשתות בהסיבה, הרי עכצ"ל שגם ההסיבה היא חובה בפ"ע³⁰.

והנה בכדי לתווך את הענינים הנראים כסותרים זא"ז, יש לומר שישנם בהסיבה שני החיובים: (א) מצוה בפ"ע. (ב) תנאי במצות אכילת

דאם נאמר דכל ענינה של הסיבה הוא רק תנאי באופן אכילת מצה של מצוה וכו', מהו השבח ומצוה מן המובחר במה שמיסב בכל הסעודה - כיון שבהסיבה מצ"ע אין ציווי ואינה אלא תנאי באכילת המצה וכו', ועכצ"ל שבעצם ההסיבה יש מצוה - וחיובה העיקרי הוא באכילת מצה וכו', ובכל הסעודה ה"ה רק "מצוה מן המובחר"²⁵.

אלא שיש לדחות הוכחה זו, כי ביום טוב הרי "כל סעודה" מצוה היא, ד"כשם שמצוה לכבד את השבת ולענגה כך כל ימים טובים. . וירבה בבשר ויין ומגדנות כפי יכלתו"²⁶ וא"כ י"ל דכשם שיש הסיבה שהיא תנאי לעיכובא במצות אכילת מצה, כך ישנה הסיבה שהיא תנאי ל"מצוה מן

אלו, ואין להוכיח מזה דס"ל דהסיבה הו"ע בפ"ע.

(28) הל' חו"מ פ"ו הל' ו-ז. וראה ירושלמי שם: אוכלין מסובין להודיע שיצאו מעבדות לחירות.

(29) וע"פ רוב אין דרכו של הרמב"ם ליתן טעם לפסקיו ולכן משמע שכאן אין זה רק טעם לחובת הסיבה אלא שהוא ג"כ הלכה וחיוב ש"חייב אדם כו", ומזה מסתעף ש"לפיכך) כשועד אדם כו".

(30) והרי זהו טעמו של הפני משה שבהע' 25 שכ' דלרב לוי בעי הסיבה בכל הסעודה, לפי שמבאר הטעם, להודיע שיצאו מעבדות לחירות.

צריך" - מיותר. ודוחק לומר דכוונתו להורות דרק "שאר אכילתו" א"צ לחזור ולאכול, משא"כ כוית מצה כו'. וראה לקמן הערה 31 בסופה.

(25) ובפרט לפי מ"ש בפני משה בירושלמי (שם, ה"א) דפליגי אמוראי שם אי צריך הסיבה בכל הסעודה או רק בכזית מצה וכו'. ומשמע דלמ"ד כל הסעודה, חייב להסב בכל הסעודה כמו בכזית מצה.

(26) שו"ע אדה"ז סי' תקכט ס"א וס"ד.
(27) וכן במ"ש במאירי (פסחים קח, א): ארבע כוסות כולן צריכין הסיבה, הן שתייתם, הן הדברים שהם מסודרים עליהם, ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון - אפשר לדחות שהסיבה הוא תנאי בדברים

לפנ"ז, מבוארת מצות הסיבה כחובה בפ"ע. וכאן כוונתו לבאר הענין הב' שבהסיבה – כפי שהיא פרט ותנאי במצות אכילת מצה וכו', וכמו שמסיים: "לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות" (ולא "לפיכך צריך להסב בהם" וכיו"ב), ז. א. שמחמת הטעם המבואר כאן הרי "הם" – מצות אלו – צריכים הסיבה.

והטעם: "לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות" – היינו שתוכן ענינם הזה, "זכר לגאולה ולחירות", הוא המצריך בהן חיוב הסיבה (דרך חירות) כתנאי, בכדי שה"זכר לגאולה ולחירות" שלהן יהי' שלם בכל הפרטים³¹.

וממשיך להוכיח בהדגשת הטעם (בשייכות להד' כוסות): "שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשת וארא". ומזה, שמצוה זו ענינה גאולה וחירות, ושע"כ

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.

ה. ולפ"ז מוסברים בטוב טעם דברי אדה"ז (בסעיף הקודם): "שישב בהסיבה דרך חירות כו' לפי שבכל דור ודור וכו' (כל' הרמב"ם הנ"ל) לפיכך צריך לעשות כל מעשה ליל זה דרך חירות", והיינו שזהו חיוב כללי להתנהג בדרך חירות בזה הלילה. ועפ"ז מובן שמצות ההסיבה הנמשכת מזה, אינה פרט במצות אכילת מצה וכו' אלא ענין בפ"ע.

ואח"כ (לאחר כמה סעיפים) ממשיך ומבאר הדברים הצריכים הסיבה. כי בטעם וענין ההסיבה שביאר

הסיבה, ורק כשבא לבאר פרטי המצות (בהמשך הפרק) הקדים: ואימתי צריכין כו' שיש בזה ב' הענינים כו'.

ומה שלא כתב הרמב"ם שאם לא אכל הכזית מצה בהסיבה צריך לחזור ולאכלו – אף שס"ל שהסיבה היא (גם) תנאי במצות מצה, י"ל: 1) לא כל התנאים שבמצות הם לעיכובא. 2) מכללי הרמב"ם שאינו מביא דינים שלא הוזכרו בש"ס וכו' (יד מלאכי כללי הרמב"ם אות ב. שד"ח כרך ט כללי הפוסקים ס"ג אות ה. ס"ה אות כג). 3) בדוחק – רמזה בפ"ז סוף ה"ח (כדלעיל הערה 24 בסופה).

31 ועד"ז יש ליישב גם הקושיא בדברי הרמב"ם שבהע' 7, שבתחלה כתב "צריך לאכול ולשתות (סתם) והוא מיסב דרך חירות" וכו' – בהמשך למ"ש לפנ"ז: "בכל דור ודור חייב האדם להראות א"ע וכו' לפיכך וכו'", להדגיש שהסיבה היא מצוה בפ"ע ואינה תלו' במצות מצה וכו', ואח"כ לאחרי שמבאר פרטי דיני הסיבה, ממשיך: "ואימתי צריכין הסיבה וכו'", שבזה בא לבאר (לא רק אימת צריך להסב מצד מצות הסיבה, אלא גם) שהסיבה היא תנאי במצות מצה וכו'. ולכן המתין בזה עד לאחרי שמפרט שאר דיני

הוא כתנאי בד' הכוסות (משא"כ להטעמים "כנגד ד' כוסות של פרעה וכו'") [משום שלשונות אלו "אמורים בפ' וארא", שהמדובר בפרשה זו הוא בגאולתם ויציאתם של בני מצרים, וכנגדן תקנו ד' כוסות בליל הגאולה (משא"כ בד' כוסות של פרעה וכו'), שאין בתוכן הפרשיות בהן נזכרים כוסות אלו, שייכות ליציאת מצרים³³].

ו. אמנם אכתי אין הענין מבואר כל צרכו, שהרי "צריך לשתות הד' כוסות על הסדר . . . והיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון"³⁴, והיינו לפי "שכל כוס תקנו

היא צריכה הסיבה כתנאי, משא"כ לפי טעמים האחרים לתקנת ד' הכוסות: "כנגד ד' כוסות של פרעה . . . כנגד ד' מלכיות . . . כנגד ד' כוסות של פורענות שהקב"ה עתיד להשקות את או"ה . . . וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות של נחמות", שלכל אלו הטעמים הרי ד' הכוסות אינן זכר לגאולה וחירות של ישראל³² - ולפייהם אינו מובן הטעם למה תהי' ההסיבה תנאי במצות ד' הכוסות.

וזהו שמדגיש ואומר: "האמורים בפרשת וארא": אין כוונתו לציין את המקור ללשונות אלו אלא לדייק ולפרש דבריו הנ"ל [דרך עפ"ו ש"ד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה", יתכן לומר שחיוב ההסיבה

הכוונה כפשוטו שלא יצא ידי חירות דא"כ לא הי' יוצא ידי יין ג"כ, אלא) שאין זו מצוה שלימה והיינו שאינה מן המובחר. אבל באם ד' כוסות אינם משום חירות מובן בפשטות שמה שלא יצא ידי חירות אינו ענין לחיוב ד' כוסות, ולכן "ידי יין יצא".

וראה בר"ן (פסחים שם) בטעמו של ר"י דס"ל דא"צ לחנך התנוקות 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 שפי' בענין אחר.

33) אף את"ל שגם לפי טעמים הנ"ל יש להכוסות שייכות לענין ה"גאולה" - ראה לעיל הערה 4.

34) שו"ע אדה"ז ס' תעב סט"ו.

32) ראה פסחים קיז, ב: ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות כל חד וחד נעביד בי' מצוה. ובר"ן שם: דעיקר תקנתא משום חירות. ובשו"ע אדה"ז ס' תעד ס"ב: ד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל או"א הוא חירות ומצוה בפ"ע. אבל ברשב"ם שם גריס: ארבע כסי תקנו להו רבנן (סתם) וכל חד וחד כו'. וא"כ י"ל דלטעמים אלו גרסינן כמ"ש הרמב"ם. (ולהעיר מל' שו"ע אדמוה"ז ריש ס' תעט).

וראה שם קח, ב: שתאן חי . . . ידי יין יצא ידי חירות לא יצא. ובפרש"י ורשב"ם: כלומר אין זו מצוה שלימה. ובשו"ע אדמוה"ז ס' תעב ס"ז: ידי חירות לא יצא כלומר שלא קיים מצוה מן המובחר. ולהמבואר בפנים דלדעת אדמוה"ז עיקר מצות ד' כוסות הוא משום חירות מובן מה שהוצרכו לדייק: כלומר (שאין

דברים באריכות ובביאור³⁸, שזהו כנגד "וגאלתי", שבהמשך שלו מתאר הכתוב את גודל הנסים והמופתים דיצי"מ וכמש"נ: "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה ובשפטים גדולים", וחותמים בברכה "אשר גאלנו וגאל את אבותינו כו' בא"י גאל ישראל". "כוס שלישי מברך עליו ברכת המזון"³⁷, שבה נזכרת ההודיה על "תורתך שלמדתנו", ואם לא הזכיר תורה בבהמ"ז לא יצא י"ח³⁹, וזהו כנגד "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלקים" דקאי על מ"ת כמ"ש⁴⁰ "היום הזה נהיית לעם לה' אלקיך"⁴¹. "כוס רביעי גומר עליו את ההלל ומברך עליו ברכת השיר"³⁷ שזה שייך בעיקר להגאולה העתידה (שלכן מקדים ואומר "שפוך חמתך על הגוים כו"⁴²), והוא מרומו ב"והצלתי" – דבלשון זו לא נתבארה ההצלה בפרטיות, אלא (סתם) "והצלתי אתכם מעבודתם", כמו כן הוא בנוגע לגאולה

על דבר מיוחד³⁵ דמזה משמע שיש במצות ד' כוסות עוד ענין חוץ מזה שהם זכר לגאולה וחירות. וע"כ צ"ל שכל כוס שייך גם לענין מיוחד שבשבילו תקנו כוס פרטי זה, והרי דאין תקנת הד' כוסות משום ענין החירות בלבד³⁶.

וזהו הטעם שאדה"ז משנה את סדר ד' הלשונות (והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי) מכפי שנאמר בכתוב (והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי) – כ"א ע"פ סדר הד' כוסות – שבהם מדבר כאן – כי הד' לשונות הן הן הנותנין טעם לכל א' מהד' כוסות ולהענינים הנאמרים עליהם:

כוס ראשון אומר עליו קידוש היום³⁷, ובקידוש אומר "זכר ליציאת מצרים" שזהו כנגד "והוצאתי". "כוס שני קורא עליו את ההגדה"³⁷, והחידוש שבמצות סיפור יצי"מ שבליל פסח על מצות זכירת יצי"מ שבכ"י הוא שבליל פסח צ"ל סיפור

38) ראה במקומות שצויינו בהגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים ע' טו.
39) ברכות מח, ב. מט, א. רמב"ם הל' ברכות פ"ב ה"ג. שו"ע אדה"ז ס' קפז ס"ד.
40) תבוא כו, ט.
41) מדרש הגדול וארא שם. רבינו בחי שם. ארחות חיים ליל פסח סי"ג. מאירי פסחים צט, ב. ועוד.
42) ראה ר"ן ר"פ ע"פ. בחי וארא ו, ח. אבודרהם, ובשמה"ר להחיד"א בפסקא שפוך חמתך.

35) ל' הב"י סתפ"ד – אלא שהוא סובר שסדר זה אינו מעכב, אלא ראה פר"ח שם. שו"ע אדה"ז סתע"ט ס"א בחצע"ג ובהציון (על הצד). וראה לעיל הערה 32.
36) ואף שאי"ז קושיא, שהרי מ"מ הואיל ועיקרם הו"ע של חירות שייך שהסיבה תהי' תנאי בהם – מ"מ יומתק יותר באם נאמר שענינו דכל כוס בפ"ע ג"כ שייך לגאולה וחירות, כדלקמן בפנים.
37) ל' הרמב"ם שם ה"י.

עצומה . . להתקשר ולהדבק בשם הוי' שהוא סוכ"ע ובחי' מקיף". וב' בחי' תשובה אלו הם בחי' תשובה תתאה. "בקש שלום" הוא בחי' תשובה עילאה שהוא ע"י התורה ש"משים שלום בפמליא של מעלה ובפמליא של מטה"⁴⁶. ו"דרכי דרכי נועם וכל נתיבותי" שלום", שע"ז מגיע "לעצמות אוא"ס שלמעלה מסוכ"ע וממכ"ע". ויש בזה ב' בחי', כנגד נגלה דתורה ופנימיות התורה⁴⁷.

והנה מבואר באוה"ת⁴⁷, שהד' כוסות הם כנגד ד' בחי' תשובה הנ"ל. ולפ"ז הרי ד' הלשונות הן כנגד ד' בחי' אלו: "והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים" (היציאה מטומאת מצרים) הו"ע סור מרע. "והצלתני" הוא מל' "צל"⁴⁸, שהוא בחי' המקיף - אור הסוכ"ע שנמשך ע"י המצות כנ"ל, שע"ז נאמר⁴⁹: "ובצל ידי כסיתך גו"⁵⁰. "וגאלתי" הוא כנגד התורה כמארו"ל⁵¹: "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בת"ת", ובפרטיות - כנגד נגלה דתורה כפשטות המחז"ל. "ולקחתי אתכם לי לעם", היינו היחוד האמיתי באוא"ס ב"ה והו"ע פנימיות

העתידה וכמ"ש הרמב"ם⁴³: "וכל אלו הדברים . . לא ידע אדם איך יהי' עד שיהיו, שדברים סתומים הם אצל הנביאים".

ונמצא לפי"ז שגם הענינים שנאמרו על הכוסות מתאימים לד' לשונות של גאולה (בהסדר כאן - בשו"ע אדה"ז) ולתוכנה של גאולה וחירות, הרי שכל התקנה של הד' כוסות הן בכללה והן בפרטי' הוא "זכר לגאולה וחירות".

ז. הביאור של החילוקים בסדר הד' לשונות בפנימיות הענינים:

מבואר בלקו"ת⁴⁴ שיש ד' מדריגות בתשובה והן מרומזות בכתוב⁴⁵ "סור מרע ועשה טוב בקש שלום ורדפהו": "סור מרע" - "שלא יפגום בעוונות גשמיים במחשבה דיבור ומעשה, וצריך לעשות תשובה - להתחרט על העבר ולעקור את רצונו מן הרע כו' שלא ירצה להפרד מיחודו ואחדותו ית"ל אלא שיהי' גילוי אלקות בבחי' ממכ"ע. "ועשה טוב" - התשובה על "שהוא ממעט במצות ועשה טוב לייגע א"ע בתורה ותפלה" ו"כדי שיעשה תשובה שיתמלא גם האור שחסר בביטול מ"ע ע"ז צריך לעשות תשובה

47) אוה"ת וואר ע' קפה. ע' ב'תקצו. והם ב' הבחי' דפמליא שלמטה ופמליא שלמעלה.
48) אוה"ת וואר ע' רלו.
49) ישעי' נא, טו.
50) לקו"ת במדבר ב, ד.
51) אבות פ"ז מ"ב.

43) הל' מלכים פי"ב ה"ב.
44) בלק עג, ב ואילך. וראה גם ביאורים לאגה"ת פ"א (נדפס בלקוטי ביאורים לס' התניא (להר"י שי' קאָרף) ח"ב ע' סב ואילך).
45) תהילים לד, טו.
46) סנהדרין צט, ב.

אולם בשו"ע (אדה"ז), ששייך לחלק ההלכה והפס"ד והמעשה שבתורה, הרי ההכרעה היא שהמעשה הוא העיקר יתרון ומעלת המעשה, ולכן באה באחרונה "והצלתי" שהו"ע המעשה, כנ"ל.

ח. ועוד יש לבאר בזה באו"א:

איתא בפע"ח⁵⁶ שד' הכוסות הם כנגד ה"ארבעה בנינים", שאופן סידורם הוא: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול; ובסדר העולמות: אצילות, עשי, בריאה ויצירה⁵⁷. ועד"ז סדר הד' כוסות: "כוס א' של קידוש נגד אצי' כו' כוס ב' סיפור הגדה שאנו אומרים מתחלה היו עוה"ז לכן אמר רשע נגד עשי' כו' כוס ג' בברהמ"ז בבריאה כו' כוס ד' ביצירה כו"⁵⁷.

ועפ"ז נמצא דהסדר של הד' לשונות של גאולה והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (שהם כסדר הכוסות) הוא אצי' עשי⁵⁸ בריאה יצירה.

והנה הטעם שבסדר ההגדה נסמך הרשע להחכם – ע"ה שלכאורה אין זה

התורה⁵² (ד"כ"מ שנאמר "לי" אינו זו לעולם⁵³, והיינו שזהו בבחי' שלמעלה מהתחלקות ושינויים, וזוהי פנימיות התורה "דלית תמן לא קושיא . . ולא מחלוקת כו"⁵⁴). ולהיות שהן ד' בחי' תשובה, שאופן עבודתה הוא מלמטלמ"ע, לכן גם ד' הלשונות הן בסדר של מלמטלמ"ע.

אמנם, סדרן של הד' בחי' בעבודה הנ"ל בהחשיבות דלימוד ועשי'. דאם לימוד חשוב ממעשה הרי "גאלתי ולקחתי" הם האחרונים בסדר ד' הבחי' שנמנין מלמטה למעלה; ואם מעשה חשוב מלימוד, אז "והצלתי" בא באחרונה⁵⁵ להיותו למעלה מכולם.

ובזה יבואר טעם הסידור של הד' לשונות בשו"ע אדה"ז ושינויו מהסדר שהם כתובים בתורה: בתורה שבכתב (ובתושבע"פ במקום שאינו חלק ההלכה שבה) באה בחי' "וגאלתי" "ולקחתי", שהו"ע התורה כנ"ל, באחרונה, כי מצד התורה עצמה מורגשת ומודגשת מעלת התורה:

(52) ראה קונטרס עה"ח פי"ג ואילך.

(53) ויק"ר ב, ב. וראה תנחומא (באבער) תצוה ט. לקו"ת במדבר ט, ג.

(54) זח"ג קכד, ב. הובא באגה"ק ס' כו.

(55) ומ"מ בחי' "והוצאתי" שהו"ע סור מרע בא בתחלה כי באיזה סדר שיהיו צ"ל סור מרע בתחלה (בסדר דלמטה למע), "לאפרושי מאיסורא" ואח"ז תלוי סדר הענינים דאי מעשה חשוב או תלמוד חשוב.

(56) שער כא, פ"ה ופ"ו.

(57) פע"ח שם פ"ז.

(58) ראה פע"ח שם בפ"י דברי הרשע "מה העבודה הזאת כו'": "פי' עבודה ג' אלוקים ואין לי לבקש הרחמים, וכפר בעיקר השם ובשורש שהוא הוי' כו'". ועפ"ז מובנת השייכות למש"נ "והצלתי אתכם מעבודתם" (ראה פי' השל"ה (הובא באוה"ת וארא ע' קפח): והצלתי אתכם מעבודתם היינו מהשר של מצרים שהוא עבודתם של מצרים שהם עובדים אליו כו').

אותם לפי מעלתם ע"פ שו"ע, ועפ"ז, הסדר (בד' הבנים) הוא: חכם, תם, שאי"ל, רשע. ובסדר הכוסות: והוצאתי, וגאלתי ולקחתי, והצלתי.

כתיב⁶⁰ "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות" – וע"י עבודתנו ב"והגדת לבנך" בכל הד' הבנים, שיהיו כולם בבחי' "בנים אתם לה' אלקיכם"⁶¹, נזכה לכל הד' לשונות של גאולה⁶² – בגאולתנו האמיתית והשלימה בקרוב ממש.

לפי סדר מדריגתם שצ"ל הרשע לבסוף – הוא בכדי שהרשע יהי' סמוך להחכם, כי דוקא החכם יכול לפעול עליו ולהחזירו עליו ועד"ז בסדר העולמות מרשעתו⁵⁹; "ולמה אצי' סמוך לעשי' לפי שעשי' צריכה אור גדול כו' לכן המשיך לו מלמעלה מן אצי'".

ולכן בסדר ההגדה, שענינה "והגדת לבנך" – לפעול על כל הד' בנים – גם על הבן רשע – צ"ל הסדר: חכם, רשע, תם ושאינו יודע לשאול, וכנגדם בסדר הכוסות והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי. אמנם בשו"ע אדה"ז מונה



ובבחי' (שמות ו, ח): "ומצינו דוגמתן ארבע לשונות של גאולה לעתיד לבא, והוא שאמר הנביא (יחזקאל לד, יג) והוצאתים מן העמים וקבצתים מן הארצות והביאותים אל אדמתם ורעיתים אל הרי ישראל".

(59) ראה לקו"ש . ח"א ס"ע 249 ואילך.

(60) מיכה ז, טו.

(61) ראה יד, א.

(62) ראה ריש ס"א (בפנים): וכנגדן עתיד הקב"ה להשקות את ישראל ד' כוסות כו'.

סימן א'

הסיבה מעשה או רגש

א. המשנ' בפסחים¹ אומרת "ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", וברש"י שם כתב², (ע"פ תיקון ההגהות הב"ח) "בלילי פסחים עד שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השולחן זכר לחירות", ועד"ז כתב גם הרשב"ם שם², דמפרש, "בערבי פסחים עד שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השולחן זכר לחירות".

ובתוס' שם³, נתקשו מדוע נקטה המשנה לעיקר דין הסיבה דוקא בעני ולא בסתם אדם, פי' קושיתם, (מלבד זאת שיל"ע מדוע נקטה המשנה לעיקר דין הסיבה דוקא בנוגע לעני, קשה) והרי הסיבה הוא בפשטות ענין של מעשה ולא ענין שתלוי לכאורה בהוצאה כספית, וא"כ בזה לכאורה לא משנה עני או עשיר, ומדוע נקטה המשנה 'ואפילו עני', ופירושו "דסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה, דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות". וכן פירש גם המרדכי, הרבינו פרץ ועוד. ועוד אופן ביארו התוס', "ויש מפרשים דאדלעיל קאי עד שתחשך ואפילו עני שבישראל פירוש אפי' עני שלא אכל כמה ימים לא יאכל עד שתחשך", והדין של הסיבה אכן לא נאמרה במשנה לגבי עני, אלא נאמר סתם "לא יאכל עד שיסב", וכן פירש גם בתוספות הרשב"א.

והנה מרש"י והרשב"ם נראה להדיא דלא כפי' היש מפרשים של התוס', דמדבריהם ברור שה"אפילו עני" קאי על ה"עד שיסב", אבל לכאורה שפיר אפשר ללמוד כפי' הא'.

אמנם כד דייקת שפיר נראה דלא פירשו כפי' הראשון של תוס', [דמלבד זאת שלא הזכירו שמייירי כאן בסוג עני מסוים, ובפשטות מיירי בכל סוג עני, הנה] לפי' הראשון של תוס' מדברים כאן על עני שאין לו כרים וכסתות (כך ביאר במרדכי) ואין לו על מה להסיב באופן שכן חורין מסיב בדרך הרגיל, וע"ז אומרת המשנה שצריך להסיב באיזה אופן שיהיה, אבל מלשון רש"י ורשב"ם "עד שיסב כדרך בני חורין במטה ועל השולחן" משמע א) שמיסב כדרך בני חורין רגילים. ב) שמיסב במטה (ועל יד השולחן, מקום האכילה), והיינו בפשטות שמיסב על כרים וכסתות במטה, וכדרך ההסיבה הרגילה, (ולא שמיסב על הספסל או המטה, וכלשון המרדכי

(1) צט, ב.

(2) ד"ה ואפילו עני שבישראל לא יאכל.

(3) בד"ה ואפילו.

שיובא להלן). וכן מפורש גם בר"י מלוניל "ואפילו עני שבישראל לא יאכל בלילי פסחים עד שיסיב כדרך בני חורין על הכר בהסיבת שמאל זכר לחירות".

ובפשטות ההכרח של רש"י והרשב"ם הוא, דהנה משנה זו היא המקור לכל חיוב הסיבה, ולפי' התוס' יוצא שבאמת המשנה לא מדברת ונוקטת המקרה של הסיבה רגילה שהיא על כרים וכסתות, אלא רק אופן מסוים של הסיבה לעני שאין לו כרים וכסתות, שמוכן הדוחק קצת בפירוש זה, ולכן לומדים רש"י והרשב"ם שהמשנה מיירי בהסיבה ע"ד הרגיל על כרים וכסתות, אלא שבהסיבה זו אומרים החידוש שגם עני חייב בהסיבה זו.

אמנם יוקשה לרש"י והרשב"ם (קושית התוס') מה טעם אכן נקטה המשנה לדין הסיבה דוקא גבי עני, והרי באם עני זה מקיים וביכלתו לקיים הסיבה ע"ד הרגיל, א"כ מהו החידוש במשנה 'ואפילו בעני'.

[וראה בתחילת דברי הריטב"א "אפילו עני שאינו רגיל בהסיבה כל השנה כולה", ועד"ז ביאר גם התוס' הרא"ש. דנראה שהחידוש הוא דאפילו עני דאינו רגיל להיות מסיב, עכ"ז בליל פסח צריך הוא להסיב על המטה ושולחן כמו עשיר, וי"ל שזהו החידוש של המשנה גם לרש"י ורשב"ם. אבל, א) ראה בריטב"א שמסיים שם כפי' התוס'. ב. עדיין צ"ב קצת הסברא מדוע שנחשוב שבאם אינו רגיל להסיב כל השנה, יהיה פטור גם בפסח, דמ"ש חיוב זה משאר החיובים, כמו ד' כוסות וכו'. אבל ראה במרומי שדה על התוס' שמבאר "לפמש"כ הרשב"ם להלן דף ק"ח א', דמשו"ה נשים פטורין מהסיבה משום דלאו אורחיהו דנשי למיזגא. מעתה ס"ד דדרך עני לאו למיכל בהסיבה, ופטור מהסיבה, קמ"ל"].

ב. והנה לתי' הא' של תוס' ההו"א היתה שהיות שאין לו כרים וכסתות ואין זה דרך חירות לכן אין צריך הסיבה, וקמ"ל המשנה שמ"מ חייב בהסיבה, ויל"ע מהו הפירוש בההבנה דהמסקנא, האם היינו שבאמת כל סוג של הסיבה אפילו ללא כרים וכסתות הוא דרך חירות, או דילמא הקמ"ל הוא דחייב להסיב על אף שאין זה דרך חירות, (או אולי אופן אחר).

במילים אחרות לשון המרדכי הוא "וס"ד דאין חייב להסב [דאין] דרך חירות בכך, קמ"ל", האם הקמ"ל הוא דלא כמו שחשבנו בסלקא דעתך "דאין חייב להסיבה", וחייב להסיב על אף שאין זה דרך חירות, או דילמא הקמ"ל הוא דלא כהסלקא דעתך "דאין דרך חירות בכך", אלא דהוה דרך חירות. ועד"ז בלשון התוס' "דסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה", דהקמ"ל הוא ש'חשיבא הסיבה', האם היינו כי לא בעינן דרך חירות, או כי שפיר נקרא זה דרך חירות.

עוד יל"ע, דהנה מצינו בפוסקים מחלוקת בנוגע מקרה כזה של התוס' מה עושה בפועל ממש, דהרמ"א כתב⁴ "ואפילו עני שאין לו כרים, ישב על הספסל (מרדכי ריש פרק ערבי פסחים)". ובמ"א⁵ כתב, ומבאר שהחידוש בדברי הרמ"א הוא "ישב על הספסל - ולא על הקרקע". וביאור החידוש בהא שיושב על הספסל ולא על הקרקע מבואר בדברי אדה"ז⁶ שפסק כהרמ"א "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".

אבל המג"א שם ממשיך "ובמרדכי משמע דגרסי' יסב על הספסל וגם מותר לסמוך על ירך חבירו כדאי' בגמ' אבל לא על ירך עצמו דמחזי כדואג". וזהו לשון המרדכי "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב, משום דעני אין לו כרים וכסתות אלא ספסל, וס"ד דאין חייב להסב דאין דרך חירות בכך, קמ"ל".

ובפמ"ג שם באשל אברהם כתב "עיינ מ"א. ישב בשי"ן משמע ולא על הקרקע, ובמרדכי גורס יסב בסמ"ך (טעות סופר ישב), 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". דפוסק שצריך להסיב באיזה אופן שיהיה או על הספסל או על הקרקע, ולפ"ז בפשטות זהו עיקר החידוש במשנה שחייב להסיב באיזה אופן שיהיה שייך אצלו. וכן פסק במשנ"ב⁷.

היוצא מזה דיש לכאורה ג' [ב'] שיטות בעני, ובפשטות היינו במה שהמשנה מלמדינו, (א) שיטת רש"י והרשב"ם והר"י מלוניל דצריך לעשות כל מה שיכול להסיב על מטה בכרים וכסתות ועל השולחן. ולאח"ז יש ב' שיטות במקרה של התוס' כשאין לו כרים וכסתות, (ב) [א] הרמ"א כותב וכן פוסק אדה"ז דצריך לישב על הספסל במקום על הקרקע. (ג) [ב] המ"א לומד במרדכי שצריך להסיב על הספסל (או על הקרקע), וכן פסקו הפמ"ג והמשנ"ב.

ויל"ע מהו הסברות בכל זה, ובמה נחלקו. ובפרט יל"ע בשיטת הרמ"א ואדה"ז, דמהו השייכות בין ישיבה על הספסל להסיבה, דלכן בעני אמרינן שבמקום הסיבה ישב על הספסל, דהרי מבואר בשיטה זו, שדין הסיבה מחייב שהעני ישב על המטה

(4) בסי' תע"ב ס"ב.

(5) שם סק"ג.

(6) בסי' תע"ב ס"ח.

(7) שם באות ח.

או על הספסל, וקשה מהו השייכות בין ישיבה על הספסל לדין הסיבה. [ובפרט שנראה שלרמ"א ואדה"ז דוקא ישב ולא יסב].

ג. והנה יש לחקור בכל דין הסיבה שהו"ע של חירות, האם ענינה א) רק מעשה של חירות, וכמו רוב המצוות שבתורה שענינם הוא מצוות מעשיות, שהסיבה הוא מעשה שמסמלת חירות. (כמובן שטעם המצוה הוא מצד החירות שבהסיבה, אבל לפועל אין זה חלק מגדר התקנה, דגדר החיוב הוא לעשות מעשה של הסיבה, והגם שפשוט שמצוה בהידור הוא מצוה עם כוונה והרגש, עכ"ז אין ההרגש חלק עיקרי בגוף קיום המצוה). או ב) שחלק מענינה של הסיבה הוא לא (רק) מעשה שמסמלת חירות, אלא (ג"כ) רגש של חירות, דרגיל כשאדם מיסב הוא מרגיש כבן חורין, והוי זה ע"ד מצות תפילה שאינה (רק) ענין של מעשה, אלא של הרגש ועבודת הלב.

ובפשטות נראה שזה תלוי בב' הלשונות שכותבים הראשונים לגבי הסיבה, דרש"י והרשב"ם והר"י מלוניל דלעיל כתבו על ההסיבה שהוא "זכר לחירות", אבל לשון הרמב"ם⁸ הוא "צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות", וכן הוא הלשון בשו"ע⁹, ובשו"ע אדה"ז¹⁰ "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות".

ונראה שהלשון "זכר לחירות" משמעותו כאופן הא' הנ"ל, דאי"ז ענין של רגש אלא פעולה שמסמלת חירות ועושה פעולה זו זכר לחירות שהיה לבנ"י אז ביציאתם ממצרים, אבל הלשון "דרך חירות" משמעותו יותר כאופן הב' הנ"ל, שמיסב עכשיו דרך ואופן של חירות, כי עכשיו יש לו רגש של חירות.

ומה מתאימים הדברים בהמשך דברי הרמב"ם שם¹¹ דכתב "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים שנאמר (דברים ו') ואותנו הוציא משם וגו', ועל דבר זה צוה הקב"ה בתורה (דברים ה') וזכרת כי עבד היית כלומר כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות ונפדית", וממשיך בה"ז "לפיכך כשעוד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות וכו'", והיינו שבהמשך לזה שצריך להראות ש"כאילו אתה בעצמך היית עבד ויצאת לחירות", ממשיך וכותב שלפיכך צריך להסיב "דרך חירות". ולהנ"ל יומתק זה היטב, דפעולה ומעשה של חירות יכול לעשות אפילו באם ענין החירות הי' רק אצל בני ישראל שיצאו מארץ מצרים, (וע"ד שיושבים בסוכה לזכר ענני הכבוד שהקיף הקב"ה את בני"אז במדבר), אבל היות שהסיבה הוא רגש של חירות, לכן הוא נמשך מהא' שצריך לראות בעצמו שנעשה בן חורין.

(8) בפ"ז מהלכ' חמץ ומצה ה"ז.

(9) שם ס"ב.

(10) שם ס"ז.

(11) בה"ו.

וכן גם בדברי אדה"ז שם "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 וכו' 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", שבגלל שצריך להיות "כאילו אתה בעצמך היית במצרים עבד ונפדית ויצאת לחירות, לפיכך" צריך הסיבה.

שהיות שענין ההסיבה הוא ענין של רגש של חירות, לכן מובן היטב הקשר בין ב' הנקודות, להיות שהוא צריך להרגיש שהוא יצא לחירות (ולא רק אבותיו), לכן מובן שצ"ל ענין ההסיבה והרגשת 'דרך חירות' במעשה לילה זו.

ד. והנה לכאורה מקושתית התוס' הנ"ל בס"א דמהו החידוש בעני דוקא, ה' אפ"ל דנראה כאופן הא' דהסיבה הוא מעשה של חירות, ולא הרגש של חירות, דבאם הסיבה הוא רגש של חירות, מובן בפשטות חידוש המשנה, דהגם דעני אין מרגיש כ"כ חירות, וא"כ סד"א שיהיה פטור מהסיבה, וכמו שפטרו אשה מהסיבה, דלהרשב"ם הטעם הוא משום שאינה מרגישה חירות אלא מרגישה כפופה לבעלה, כמו"כ ה' אפ"ל גם לגבי עני דייפטר מהסיבה, כי אין לו הרגש החירות דהרי הוא תלוי בטובתם של אחרים.

ומעתה נראה לבאר כן בשיטת הרשב"ם ורש"י דהם לא נתקשו בכלל בקושתית התוס', כי פשוט שיש הו"א שעני שקשה לו להרגיש דרך חירות, אולי אינו צריך להסיב (וע"ד ביאור הרשב"ם בהא שאשה אינה צריכה להסיב, כי מרגשת כפופה לבעלה), וע"ז מחדשת המשנה שעכ"ז צריך להסיב, כי הסיבה היא כנ"ל מרש"י והרשב"ם "זכר לחירות", פעולה המסמלת חירות, וזה שייך בעני ג"כ. ולכן ג"כ ס"ל שהעני צריך לעשות הזכר לחירות כמו העשיר, ולכן כמו שפעולת הזכר לחירות של אדם רגיל הוא על המטה ועל השולחן, כמו"כ עני חייב הוא להסיב במטה ועל השולחן, כי דוקא מעשה זה מסמלת ומבטאת חירות, (משא"כ מעשה אחר, אפילו באם אולי לאדם מסוים זה רגש של חירות, אבל אין זה מעשה שמצד עצמו תמיד מבטא חירות).

אמנם בשיטת התוס' לא נראה כן¹², דכתבו "דסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבא הסיבה, דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות", ומשמע דבהו"א כן סברנו דהסיבה הוא ענין של הרגש "דרך חירות", ולכן היות שאין לו כרים וכסתות סד"א שבפעולה כזו אין מתבטא הרגש של חירות, דהרי אין לו על מה לישען, וא"כ

(12) בהבא לקמן ראה קובץ מגדל אור חוברת ח' עמ' ר"כ ואילך ושם הוא באו"א.

בפשטות כשנשען באופן כזה על דבר קשה וכו' אין זה נוח, ואינו מרגיש חירות, ואדרבא בפשטות הסיבה כזה הוא היפך רגש החירות.

[וי"ל דהא שלא תירצו התוס' בפשטות כנ"ל דלעני בכלל קשה ההרגש של חירות, (דלתוס' הרי ההו"א הוי ג"כ שהסיבה הוא רגש של חירות), י"ל דסברו התוס' דדוחק ללמוד במשנה שהכוונה לעני כזה ששייך אצלו שיהיה הסיבה במטה ואצל השולחן, דהרי מדברים על עני שיכול להיות "שלא אכל כמה ימים", ובפשטות אין לו כרים וכסתות, ולכן פירשו דסד"א דמשום הא שאין לו כרים וכסתות לא שייך אצלו הסיבה שיהיה בו ההרגש של "דרך חירות"].

ומעתה יל"ע לפ"ז דא"כ לפועל מהו הפירוש בחידוש המשנה, (לרש"י והרשב"ם הקמ"ל הוא שהסיבה הוא מעשה של 'זכר לחירות', אבל לפי התוס' מהו הקמ"ל).

וי"ל דזה תלוי בב' האופנים הנ"ל, דלפי' הרמ"א ופסק אדה"ז י"ל דגם לחידוש המשנה הסיבה הוא הרגש של דרך חירות, וכמו שהוא אכן הלשון בשו"ע ובאדה"ז, ולכן גם בעני צריך להיות כזה פעולה שהוא יכול להרגיש בו ענין של חירות, ולכן אין ענין שיסב על הספסל, כי הסיבה נוחה היא רק כשמייסב על משהו, ולהיסב על דבר קשה אינו מרגיש חירות, אבל בהא שיושב על הספסל ודלא כדרכו כל השנה שיושב על הקרקע, שייך שירגיש בזה ענין של דרך חירות, כי אוכל בצורה יותר מכובדת וכו' מכל השנה כולה.

כלומר דדוקא מצד שהסיבה הוא הרגש של דרך חירות, (ולא רק פעולת הסיבה זכר לחירות), לכן א) אינו מוגבל אך ורק לאופן אחד לפעולה של חירות, ויכול להיות כמה אופנים לבטא הרגש זה. וכן ב) יכול להיות תלוי בכל אדם לפי מצבו. ג) מעשה שאין בו רגש של חירות, אינו ענין. ולכן אצל עני פעולת ההסיבה על הספסל אינה מבטאת ומרגישה דרך חירות, ודוקא הישיבה על הספסל מבטאת דרך חירות וע"ד הסיבה על כרים וכסות לאדם עשיר.

ומיושב שפיר הקושי' הנ"ל, איך ישיבה על הספסל היא ביטוי לדין הסיבה, כי יסוד שניהם אחד הוא, רגש של חירות שמתבטא בפעולה בנוגע לאופן הישיבה על יד השולחן לפי מעמדו ומצבו.

אבל לפי אופן המרדכי ופסק הפמ"ג נראה שהחידוש במשנה הוא שאכן הגם שהסיבה כשאינה על כרים וכסתות אינה הרגש של דרך חירות, אבל עכ"פ יש בזה (עכ"פ מצד החלק של פעולת האדם לכשעצמה, בלי על מה הוא עושה פעולה זו) פעולה של זכר לחירות, ולכן חייב העני להסיב על הספסל. והיינו שהקמ"ל הוא (לא שזה דרך חירות, אלא) שעכ"ז חייב להסיב.

וכן מבואר מלשון הרמ"א בדרכי משה¹³ כשהעתיק דברי המרדכי, וז"ל "כתב המרדכי ריש פרק ערבי פסחים דאפילו עני שאין לו כרים וכסתות יסב על הספסל אע"פ שאינו דרך חירות", שכותב להדיא (דגם למסקנא) הסיבה על הספסל אינה דרך חירות, אלא שאעפ"כ יסב על הספסל, וע"כ דהיינו שאע"פ שאין הסיבה על הספסל דרך חירות, אבל הוי זכר לחירות.

וא"כ לרש"י ורשב"ם וכן למרדכי ופסק הפמ"ג הסיבה הוא פעולה של זכר לחירות, אלא שלרש"י צ"ל פעולה של הסיבה על כרים וכסתות דוקא, כי דוקא זה פעולה שתמיד מבטא חירות, ולמרדכי מספיקה פעולה של הסיבה איזה שיהי', (והגם שבפשטות שפיר יכול להיות שגם לרש"י והרשב"ם באם אכן אין לו שום כרים וכסתות, אכן יסב על הספסל, אבל חידוש המשנה אינה דין זה, אלא חידוש המשנה שצריך לעשות כל מה שביכלתו לעשות פעולת ההסיבה כתיקונו, (והטעם ללמוד המשנה כן הוא כנ"ל בסוף ס"א), או י"ל שאכן לשיטתם צ"ל יותר השתדלות וכו' לעשות הסיבה כן), ולרמ"א ופסק אדה"ז הסיבה הוא הרגש של דרך חירות, ועני יכול לבטא זאת בישיבה על הספסל.

ה. והנה לכאורה היה נראה לומר שבזה תלוי המחלוקת הידוע בין הראב"ה¹⁴ לשאר הראשונים בנוגע להסיבה בזמה"ז.

דכתב הראב"ה "ובזמן הזה שאין רגילות בארצינו להסב, שאין רגילות בני חורין להסב, ישב כדרכו", וכבר כתב כן זקנו הראב"ה¹⁵, "והם היו נוהגין לישב על המטות ולהסב בהסיבת שמאל, אבל אנו שאין אנו רגילים בכך יוצאים אנו כדרך הסבתינו ואין לנטות ימין ושמאל".

ובהגהות מיימונית¹⁶, הביא דברי הראב"ה וסיים בזה "אמנם יחידאה היא". וביאר בזה הבית יוסף¹⁷ "כלומר שדעת כל הפוסקים דלעולם בעי הסיבה ואפילו בזמן הזה". וכן הוא בפשטות הסכמת כל הפוסקים, אלא שלהרמ"א במקום ספק, אפשר לסמוך על שיטת הראב"ה, ויתבאר זה אי"ה.

ויל"ע מהו אכן סברת הראשונים החולקים בזה וסוברים שגם בזמה"ז צריך הסיבה, והגם שאין היום הדרך להסיב. [וראה בפר"ח בסי' תע"ב ס"ז, "נראה לי

(13) ריש ס' תע"ב.

(14) רבי אליעזר בן יואל הלוי מהראשונים בגרמני' בשנות ד'תתק' (סוף 1100) ספרו נקרא אבי העזרי, אבל נפוץ לקראו ראב"ה, מתלמידיו ה' האור זרוע

(15) בסי' תל"ט.

(16) פ"ז מהלכ' חמץ ומצה אות ב'.

(17) בסי' תע"ב.

קצת ראייה לדבריו מדין אשה שאינה צריכה הסיבה, ופירש בשאלות דרב אחאי [שאלתא עז] משום דלאו דרכייהן דנשי למזגא, ומעתה כיון דבזמן הזה אין דרך להסב כולם יש להם דין נשים, ומכל מקום סברת יחידאה היא וכמו שכתב הב"י [ד"ה וכתב אבי] ואין לחוש לאותה סברא כלל, שבתחילה מוכיח סברת הראב"ה דכמו דבאשה אמרינן (לטעם השאלות) דפטורה מהסיבה, כי אין דרכן בכך, כמו"כ מבאר הראב"ה שגם אנשים היום שאין דרכן להסיב אינם צריכים להסיב, אבל מסיים ש"אין לחוש לאותה סברא כלל", אבל לא מבאר מדוע אכן לא חיישינן לזה, ומ"ש אשה בזמן הגמ' לאנשים בזמה"ז].

ובפשטות הי' נראה דזה תלוי בהנ"ל, דבאם עיקר ענין הסיבה הוא ענין של הרגש של חירות, מובנת שיטת הראב"ה, דהיות דכיום אנשים לא מסיבים, לכן ההסיבה אינה מבטאת ומעוררת באדם הרגש של חירות, ולכן פטורים היום מהסיבה, אבל באם נימא שעיקר ענין ההסיבה הוא מעשה והוא זכר לחירות דאז, יובן שיטת שאר הראשונים דגם כיום חייבים בהסיבה, כי המעשה של הסיבה שייך גם כיום, והוא זכר לחירות דאז, ואז הרי ביטאו חירות ע"י הסיבה, (משא"כ נשים שמעיקרא לא היתה אצלם הסיבה פעולה שמסמלת חירות, לא תיקנו לגבם הסיבה מלכתחילה).

[וראה גם בערוך השולחן בסי' תעב' שנראה שמבאר שיטות החולקים על הראב"ה דהוא מצד שעושים דברים להתמיה את התינוקות, וכמו שאכן כיום אחד מהד' קושיות הוא על הסיבה. אמנם לכאורה מסתימת כל הפוסקים נראה דגם כיום ענין ההסיבה קשור לענין של חירות, וא"כ גם לדבריו נצטרך לפרש דהתירוץ לקושי' מדוע מסיבים, הוא כי זה הי' מעשה שקשור לחירות בימים ההם, וא"כ כבר אפשר לתרץ בפשטות, דהוא מעשה של זכר לחירות וכו"ל, ואין צריך להגיע להא שזה קושי' בשביל להתמיה את התינוקות].

אמנם לפ"ז יוקשה שיטת הרמב"ם דהרי לפי המבואר לעיל סובר הוא שהסיבה הוא הרגש של דרך חירות, ולאידך פוסק בפשטות שגם כיום חייבים בהסיבה. ועד"ז קשה גם בדברי אדה"ז דמבאר בארוכה כנ"ל שהסיבה הוא הרגש של דרך חירות, ופוסק שחייבים בהסיבה, (ודוחק גדול לפרש שכל דברי אדה"ז הוא רק מצד עיקר התקנה של הסיבה, ואכן כיום אי"ז שייך).

ו. ולכן נראה לבאר המחלוקת הראב"ה ושאר ראשונים באו"א, דהנה כד דייקת שפיר נראה בלשונות הראשונים והפוסקים ב' סגנונות שונים בשיטת הראב"ה¹⁸, דהנה פשטות לשון הראב"ה הוא "שאינן רגילות בני חורין להסב" משמע שעיקר ההדגשה היא שאין אנו רגילין להסיב, ולכן אין צורך להסיב, וכן מבואר מלשון הטור

(18) בהבא להלן ראה בספר 'הלכות ליל הסדר' לסי' תע"ב סעיף י'.

שכתב "כתב אבי העזרי בזמן הזה שאין רגילות בארצינו להסב יושב כדרכו ואין צריך להסב", שכותב רק "ואין צריך להסב".

וגדולה מזו כתב הב"ח, "ומה שכתב בשם אבי העזרי דבארצינו אין צריך להסב. כ"כ בשמו גם שאר מחברים ומשמע מדבריו דאף בהסיבה ה"ל דרך חשיבות וחירות אלא מפני שהסיבה היא לפעמים דרך חולים הילכך ישיבה כדרכה היא דרך חירות לעולם ולכך אין צריך להסב אבל אם רצה להסב שפיר דמי דבאינו חולה ודאי יורה על דרך חירות", היינו שגם להראבי"ה מותר להסיב, והסיבה מבטאת גם ענין של חירות, (אלא שלפעמים הוא דרך חולים, לכן יכול גם לישב כדרכו). ועד"ו מבואר גם מדברי המהר"ל¹⁹, "ואבי העזרי פסק בזמן הזה בארצות האלו שאין דרך להסב בכל השנה אף בליל פסח אינו צריך, אלא מסב או יושב כדרכו", דהן הסיבה והן ישיבה הם אופנים טובים לקיום המצוה.

אבל לאידך בכ"מ משמע שלראבי"ה לא רק שאין רגילות להסיב אלא אדרבא הסיבה היא היפך חירות, בהגהות מיימונית הנ"ל כשהעתיק דברי הראבי"ה כותב "ואדרבא ישיבה כדרכן היא דרך חירות", דמשמע שהסיבה לא היא חירות, ויותר מפורש כן במהרי"ל "אבל לדידן שבשאר ימות השנה לא נהגינן בהסיבה, אין לנו לעשותה בלילי פסח, דמה חירות שייך בזה אדרבא דומה לחולה".

וראה בליקוטים מהלכות אמרכל דף כו': "כתב ראבי"ה ורבינו ברוך ממגנצא והר"ר חיים, דהסיבת שמאל דוקא בימיהם שהיו מסובים על מטות . . . אבל אנו סגי בכל הסיבה, והר"ר חיים פירש, דאדרבה דרך מלכים עתה לאכול בלא הסיבה", דלכאורה ר' חיים מוסיף על הראבי"ה דלא רק ד"סגי בכל הסיבה", אלא דאדרבא צריך לאכול דוקא בלא הסיבה.

ולפי אופן הא' אפשר לבאר שיטות הראשונים דחולקים על הראבי"ה (אפילו באם הסיבה הוי הרגש של חירות, ולא רק באם הסיבה הוא מעשה של חירות), דס"ל דגם כיום חייבים בהסיבה, דהיות דגם כיום הסיבה אינה סתירה לחירות, (ולהב"ח הוא עוד יותר מכך, דהסיבה יכולה להיות ביטוי של חירות), וא"כ שייך שאדם ירגיש חירות כשמיסב, לכן אמרינן שסיב ולא נתבטלה התקנת חכמים של הסיבה, ואדרבא מצד התקנה של רבנן חייב הוא להשתדל להרגיש חירות ע"י פעולת ההסיבה, והרי שייך שירגיש חירות בהסיבה, אהכ"נ במציאות של היום לא היו מתקנים מלכתחילה הדין של הסיבה, אבל כשנתקן לפי המציאות דאז, אין שום סיבה והכרח שזה יתבטל. משא"כ לראבי"ה היות שכיום א"א לומר שהרגש הפשוט

של חירות מתבטא אצל אנשים בפעולת הסיבה, לכן לא שייך יותר התקנה של הסיבה, שענינה הוא הרגש של חירות.

ואולי אפשר להעמיס סברא זו בדברי המהר"ל שם דממשיך לאחרי שמצטט את הראבי"ה (שכנ"ל מצטטו באופן שגם הסיבה הוא נכון כיום) "ודברי תמיה הן דמה בכך שאין מסב כל השנה ואין מראה חירות בעצמו, בלילה הזה מחויב להראות עצמו כאילו בן חורין, ולפיכך צריך להסיב אע"ג שבכל השנה אינו מסב ואינו מראה חירות, בלילה הזה חייב".

ואכן בפשטות לשון אדה"ז נוטה לכאורה כצד זה, דבס"י כתב "שיש אומרים שבזמן הזה אין צריך להסב כלל, כיון שאף בשאר ימות השנה אין רגילות להסב כלל בארצות הללו אלא אף המלכים והגדולים יושבין כדרכן", וכן גם בסט"ו "שיש אומרים שבזמן הזה אין צריך להסב כלל".

אבל לאופן הב' שהסיבה הוא היפך חירות, א"כ לכאורה באם ענינה של הסיבה הוא הרגש של דרך חירות, אינו מסתבר שגם כיום יסב, דהרי כיום אינו יכול להרגיש חירות בהסיבה, דאדרבא מרגיש בזה היפך החירות, ומסתבר שיטת הראבי"ה (מלבד באם נלמוד שהמחלוקת הראבי"ה ושאר הראשונים הוא מחלוקת במציאות האם שייך כיום הרגש של חירות בהסיבה או לא, והוא דוחק).



סימן ב'

איזה מצה צריכה הסיבה

א. המשנה בפסחים¹ אומרת "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", ובגמ'² מבארת איזה חלק מהסדר צריך הסיבה. והגמ' אומרת "איתמר מצה צריכה הסיבה". והנה במשך הסדר אוכלים (לכה"פ) ג' פעמים מצה, הכזית מצת מצוה, כורך ואפיקומן.

ויל"ע באיזה מהאכילות מצה אלו חייבים הסיבה. הרשב"ם כאן³ כתב "כשאוכל מצה של מצוה לילה הראשון כבני חורין שהוא זכר לגאולה". ומשמע שבכורך ובאפיקומן אינו צריך הסיבה. אבל לאידך בתוס'⁴ כתב "ומה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן"⁵.

והנה לגבי כורך הביא הטור⁶, "כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל מספקא לי בכריכה אי בעי הסיבה כיון דמרור לא בעי הסיבה", אבל הביא הטור ש"ובעל המנהיג כתב דבעי הסיבה בעבור המצה שבאה זכר לחירות", והיינו שהר' יחיאל מדגיש את המרור, ושלכן אולי אין צריך הסיבה, אבל הבעל המנהיג מדגיש את המצה, ולכן חייב בהסיבה. ויל"ע במה נחלקו, ומהו הסברא להדגיש המצה ומהו הסברא להדגיש המרור.

והנה בב"י שם פסק כשיטת הבעל המנהיג, ובין הדברים שם כתב "ואע"ג דמרור אינו צריך הסיבה אם רצה לאכלו בהסיבה אין בכך כלום", ועד"ז הוא גם בלבוש בסי' תע"ה שכתב על הכורך "וצריך הסיבה, אע"ג דמרור אינו צריך הסיבה, מ"מ כיון דמצה צריך הסיבה ואם לא היסב לא יצא, ובמרור הא אמרינן אע"ג דאינו צריך הסיבה אם היסב אין בכך כלום, לכך הכריכה צריכה הסיבה".

והיינו בפשטות שמצד מצה צריך שיהיה דוקא הסיבה, אבל מצד מרור אהכ"נ אינו חייב בהסיבה אבל לאידך באם רוצה מותר לו להסיב, וכמו שפסק גם אדה"ז⁷,

1 דף צט, ב.

2 קח, א.

3 בד"ה מצה.

4 ד"ה מאי דהוה.

5 בנוגע האם ההסיבה היא גם בכזית של המוציא או רק בכזית של מצה, ראה בחק יעקב

סקט"ו, ושו"ע אדה"ז סי' תע"ה ס"ט ועוד ואכ"מ.

6 באור"ח סי' תע"ב.

7 בשו"ע סי' תע"ה סעיף יג.

ולכן בפשטות כשמצה מחייבת דוקא הסיבה, ומרור אינו מחייב דוקא שלא להסיב, צריך ללכת אחרי המצה ולהסיב.

ולפ"ז יובן בפשטות סברת הבעל המנהיג להדגיש, ויל"ע מהו סברת הר' יחיאל להדגיש המרור דוקא יותר מהמצה, דלכאורה סברת הב"י היא סברא פשוטה.

והביאור בפשטות י"ל, דהנה גם לדעת הלל שבזמן שביהמ"ק קיים אינו יוצא מצותו אלא באם היה כורך פסח מצה ומרור ביחד, הנה הסדר שצריך להיות כיום כשאינן קרבן פסח, מבואר בראשונים, ובלשון אדה"ז⁸, "ואף בזמן הזה שמרור אינו אלא מדברי סופרים ומצה היא מן התורה ואם כרכן ביחד ואכלן אינו יוצא ידי חובתו אף לפי דעת הלל שהמרור מבטל את טעם המצה ואם כן חייב הוא לאכול כזית מצה בלבדה בלא מרור לצאת ידי חובת מצה מן התורה מכל מקום אינו יוצא ידי חובת מרור לפי דעת הלל אלא אם כן נוטל עוד כזית מצה וכורכו עם כזית מרור ואוכלן ביחד שהרי מרור בזמן הזה תקנוהו חכמים זכר למקדש שהיה אז חיובו מן התורה ובזמן שבית המקדש קיים אינו יוצא ידי חובת מרור מן התורה לפי דעת הלל אלא אם כן כורכו עם המצה לפיכך גם עכשיו צריך לכורכו עם מצה", ע"ש.

היוצא מזה שגם להלל צריך לאכול קודם מצה בלבד, ובזה מקיים המצה של אכילת מצה, אלא שלאחרי זה בכדי לקיים כדבעי המצוה דרבנן של מרור שהוא זכר למקדש, צריך לאכול גם מצה, בכדי לקיים הזכר למקדש שבמרור כדבעי, ולכן אוכלים כורך, לצאת ידי חובת מצות מרור דרבנן לפי שיטת הלל, וא"כ שכל המצה שבכורך הוא בשביל לקיים המצוה דרבנן של מרור, יובן היטב דברי הר' יחיאל, שמצד המרור שבכורך שלא יעשו הסיבה, ואפילו שיש בו גם מצה, אבל עיקרו של הכורך הוא המרור, וכל המצה היא לשמש המרור.

ולפ"ז יובן היטב דברי השבולי הלקט⁹: "לאחר שאכלו מרור כזית לכל הפחות כל אחד ואחד נוטל מצה השלישית של שמורים וחזרת וכורכן יחד ואוכלן כאחד בלי הסיבה שהרי יש בה מרור ועוד שהרי כבר אכלו המצה", שכותב ב' נקודות, (א) שהרי יש בה מרור. (ב) שהרי כבר אכלו מצה. דלפי הנ"ל הטעם שלא להסיב בכורך הוא רק מחמת ב' הנקודות יחדיו, דיש בה מרור שאין בה הסיבה, אבל זה לבד אינו מספיק דהרי יש גם המצה, ולכן צריך להוסיף שגם להלל כבר אכלו וקיימו מצות מצה.

ב. והנה הב"י שם על הטור כתב "ול"י נראה דפשיטא דבעי הסיבה שהלל כשהיה כורך בהסיבה היה אוכל שהרי מצה דכריכה היתה עולה לו לאכילת מצה דמצוה

(8) בס"י תע"ה סעיף י"ז.

(9) סדר פסח סימן ריח.

וקיי"ל דמצה צריכה הסיבה ואע"ג דמרור אינו צריך הסיבה אם רצה לאכלו בהסיבה אין בכך כלום".

ולפי הנ"ל בביאור דברי הר' יחיאל, נראה לפרש שיעור דבריו של הב"י דבתחילה בא ליישב יסוד שיטת הר' יחיאל הנקודה הב' הנ"ל של השבולי הלקט, דהרי כבר אכל מצה וגם להלל בזמה"ז קיים בזה מצות מצה, וא"כ מדוע שיסב הכורך, וע"ז מבאר הב"י, דאהכ"נ המצה שבכורך בזמה"ז אין בה סיבה להסיבה, אבל כל הכורך הוא נתקן זכר למקדש, ובזמן המקדש להלל היות שבמצה שאכלו בכורך קיימו בזה מצות אכילת מצה, לכן מסתבר שגם כיום הכורך שהוא זכר למקדש, צריך להיות נאכל בהסיבה כמו שהיה אז, ועל אף שבזמה"ז הסיבה להסיבה דבזמן המקדש אינו שייך.

ולאח"כ כנראה שרוצה לבאר, שמדוע בזמן המקדש עצמו היו צריכים להיסב, מדוע מדגישים את המצה יותר מאשר המרור, וע"ז מבאר כי מצד המרור זה רק שא"צ להיסב אבל לא שאסור להיסב, ומצד המצה (דבזמן הבית שהוא הכזית מצת מצוה) חייב להסיב.

אבל הב"ח שם על הטור כתב "כתב אחי ה"ר יחיאל וכו' ובעל המנהיג כתב דבעי הסיבה. כן עיקר דכיון שבזמן שבית המקדש קיים היה צריך הסיבה משום פסח שהוא זכר לחירות כמ"ש (במדבר ט יא) על מצות ומרורים יאכלוהו אלמא דאכילת הפסח הוא העיקר ממילא בזמן הזה נמי בעינן למיעבד זכר לאכילת הפסח".

ויסוד הדברים איתא גם במהר"ל¹⁰ וז"ל: "מדינא נראה דצריך הסיבה בכריכה, אע"ג דאיכא מרור בהדי, ומרור לא צריך הסיבה, אין זה קשיא דהא זכר למקדש עבדינן ובמקדש כיון דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו' א"כ הפסח עיקר וטפל המצה והמרור, שכן משמע 'על מצות ומרורים יאכלוהו, וכיון שהפסח שהוא זכר לחירות הוא העיקר, על כן צריך הסיבה, ואע"ג דעתה אין פסח מ"מ זכר לפסח צריך".

והיינו שהב"ח והמהר"ל ג"כ לומדים ביסוד הדברים כהב"י, שתקנת כורך תיקנוהו באופן שהיה הכורך בזמן הבית, והיות שבזמן הבית הי' הכורך של הלל נאכל בהסיבה, כמו"כ גם כיום הכורך נאכל בהסיבה, אלא שנחלקו בפשטות מהו הטעם שהכורך בזמן הבית הי' נאכל בהסיבה, דלהב"י עיקר הכורך וההסיבה שבו הוא מצד שבו יצא להלל בזמן הבית מצות מצה, ולהב"ח עיקר הכורך וההסיבה הוא מצד שאז להלל אכל הקרבן פסח.

ג. והנה אדה"ז גבי הדין של כורך, כתב¹¹ "כריכה זו יש אומרים שאין צריך הסיבה כיון שאוכלין בה מרור ומרור אין צריך הסיבה, ויש אומרים שצריכה הסיבה כיון שמצה צריכה הסיבה, ואף שכבר אכל מצה בהסיבה, מכל מקום כריכה זו היא זכר למקדש כהלל והלל לא היה אוכל מצה קודם כריכה זו ובמצה שבכריכה זו הוא יוצא ידי חובתו והיה צריך להסב באכילתה, לפיכך גם אנחנו צריכים להסב, וכן עיקר כמו שנתבאר בסימן תע"ב, ומכל מקום בדיעבד ששכח ואכל בלא הסיבה יש לסמוך על סברא הראשונה ואין צריך לחזור ולאכול בהסיבה", ע"ש.

שהביא ב' דיעות בנוגע לכורך, שיטת הר' יחיאל והשבולי הלקט שאין צריכים הסיבה בגלל המרור שבו, ושיטת הבעל המנהיג שצריך הסיבה, ובצד זה שצריך להיסב כתב לכאורה כהב"י שהטעם שצריך להיסב הוא משום שהוא זכר למקדש, ובמקדש היו מסיבים כי בזה קיימו מצות מצה¹².

והנה כתב אדה"ז¹³ "אימתי צריך להסב, בשעת אכילת כזית שמברך עליו על אכילת מצה ובשעת אכילת הכריכה מצה ומרור ובשעת אכילת אפיקומן ובשעת שתיית ד' כוסות, לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשה וארא והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי, והאפיקומן והכריכה הם זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות לפיכך הם צריכים הסיבה דרך חירות", ע"ש.

ומהלשון "והאפיקומן והכריכה הם זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות לפיכך הם צריכים הסיבה דרך חירות", נראה לכאורה כשיטת הב"ח והמהר"ל, שהכורך וההסיבה הוא בגלל הקרבן פסח, ולא מצד המצה כשיטת הב"י. וצ"ע הסתירה לכאורה דבסי' תע"ה כתב כשיטת הב"י שטעם ההסיבה הוא מצד המצה, ובסי' תע"ב כתב כשיטת הב"ח שטעם ההסיבה הוא מצד הפסח, וכן העיר במ"מ ציונים והערות על שו"ע אדה"ז.

והנה יש שרצו לתרץ, שבסי' תע"ב מביא באופן כללי שיטת הב"ח שהכורך וההסיבה הוא מצד פסח, אלא שלאחרי שהביא בסי' תע"ה גם שיטת הר' יחיאל והשבולי הלקט, שמצד המרור שבכריכה א"צ הסיבה, א"כ אינו מספיק הטעם שנתבאר בסי' תע"ב, שצריך להסיב מצד הפסח, דלמה מכריע הפסח על המרור

(11) בסי' תע"ה ס"כ.

(12) ובביאור שינוי הלשון שהב"י כתב הלשון "שהלל היה יוצא יד"ח במצה זו", ובאדה"ז הלשון הוא "שהלל לא היה אוכל מצה קודם כריכה זו", וראה בספר 'הלכות ליל הסדר' חלק ב' עמ' קע"ד, שמבאר זה ע"פ ב' תירוצי התוס' בדף קכ, א ד"ה באחרונה, האם להלל הי' אוכל בתחילת הסעודה מצה רק שלא היה יוצא בו או לא היה אוכל, ע"ש.

(13) בסי' תע"ב סי"ד.

ושלכן צריך הסיבה, ולכן מוסיף אדה"ז ע"ז גם טעם הב"י שיש בכורך גם מצה, וגם מצד המצה צריך הסיבה, ולכן מצד שניהם הפסח והמצה זה גובר על המרור, ולכן עיקר ההלכה הוא שצריך הסיבה בכורך.

אבל קשה ע"ז, (בנוסף לכך שהרי בכדי לתרץ אפשר לומר סברא פשוטה (הנקודה הב' של הב"י הנ"ל) דמצד מרור הרי רק אין צריך הסיבה, והפסח הרי מכריח שיהיה דוקא הסיבה, שלכן פשוט שצריך לתקן כהפסח שצריך הסיבה),

א. מלשון הב"ח "כמ"ש (במדבר ט יא) על מצות ומרורים יאכלוהו אלמא דאכילת הפסח הוא העיקר, ומלשון המהר"ל "כיון דכתיב 'על מצות ומרורים יאכלוהו' א"כ הפסח עיקר וטפל המצה והמרור, שכן משמע 'על מצות ומרורים יאכלוהו, וכיון שהפסח שהוא זכר לחירות הוא העיקר" נראה להדיא שרוצים לתרץ נקודה הנ"ל, דמדגישים שהפסח הוא העיקר והמצה והמרור הם פרטים בו, דלכן מובן שתיקנו את הכורך כפי שהוא מצד הפסח ולכן צריך הסיבה. דלכן א"צ להגיע לסברת הב"י, דמצד המרור הרי לא נוגע דוקא שלא להסיב. וא"כ שוב קשה לאחרי שפסק בסי' תע"ב כשיטת הב"ח מדוע בסי' תע"ה הוצרך אדה"ז להוסיף טעם הב"י.

ב. בלשון אדה"ז בסי' תע"ה קשה לכאורה להעמיס זה, דאין שום רמז שכוונתו כאן הוא להוסיף על מה שכבר כתב בסי' תע"ב, ובא לתרץ ולומר שיש כאן שני מחייבים דין הסיבה נגד אחד שאינו מחייב הסיבה.

והנה באמת כד דייקת שפיר נראה בפשטות שאין כוונת אדה"ז בסי' תע"ב לדברי הב"ח, (ודלא כמו שציינו במהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז לדברי הב"ח), דלשון אדה"ז הוא "והאפיקומן והכריכה הם זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות" דאינו כותב "דהפסח נאכל בהסיבה דרך חירות", וכמ"ש מיד בהמשך לזה על הכריכה והאפיקומן "הם צריכין הסיבה דרך חירות", אלא כותב רק על הפסח "שהיה נאכל דרך חירות", ולכן צריך לאכול היום את הכורך בהסיבה דרך חירות, ויל"ע מהו כוונת אדה"ז בזה, ומהו המקור לזה.

עוד יש להעיר על הלשון בסי' תע"ב, דבתחילת הסעיף אומר אדה"ז הלשון "ובשעת אכילת הכריכה מצה ומרור ובשעת אכילת אפיקומן", דמזכיר תחילה הכריכה ואח"כ האפיקומן, וכמו שהוא הסדר בפועל בשעת הסדר ליל פסח, ואח"כ בהמשך הסעיף כשמבאר הטעם להסיבה כותב "והאפיקומן והכריכה הם זכר לפסח וכו'", ומקדים אפיקומן לכריכה, ודלא כמו לפני זה בסעיף ודלא כמו שהוא הסדר בפועל בשעת הסדר ליל פסח, ויל"ע בטעם שינוי זה.

ד. והנה לגבי הסיבה באכילת האפיקומן הובא לעיל דמהרשב"ם משמע שאינו חייב בהסיבה, והתוס' והרא"ש פסקו שחייב בהסיבה. והפר"ח בסי' תע"ז מדייק

מלשון הרמב"ם שכותב¹⁴ "ואימתי צריכין הסיבה, בשעת אכילת כזית מצה ובשתיית ארבע כוסות האלו" דמשמע מזה שא"צ הסיבה באפיקומן (ובכורך).

ובשו"ע אדה"ז¹⁵ הביא ב' הדיעות בזה, "האפיקומן צריך לאכלו בהסיבה, ויש אומרים שאין צריך, ויש לסמוך על דבריהם לענין דיעבד שאם שכח ואכלו בלא הסיבה אין צריך לחזור ולאכול", ועל מקור השיטה שא"צ הסיבה ציין במ"מ (המקוריים) בצד הגליון 'ממשעמעות הרמב"ם'.

והנה בנוגע למחלוקת האם בכורך צריך הסיבה מבואר להדיא סברת המחלוקת וכנ"ל, אבל באפיקומן אינו מבואר כ"כ בראשונים מהו צדדי השאלה בזה, ויל"ע מהו סברת המחלוקת.

וי"ל דהנה הפמ"ג באשל אברהם בסי' תע"ז אות א' כתב "ובר"מ ז"ל לא מצאתי שיהא פסח צריך הסיבה, ובפרק ח' הלכה ו' כתב כורך מצה ומרוור, לא פסח עמהם, וא"כ למאן דאמר אפיקומן זכר לפסח אפשר דאין צריך הסיבה", והיינו שלומד בפשטות שפסח לא הי' נאכל בהסיבה (ודלא כשיטת הב"ח והמהר"ל הנ"ל), ולכן האפיקומן אינו נאכל בהסיבה.

ולפ"ז אולי י"ל בצדדי השאלה האם אפיקומן צריך הסיבה, דהנה ידוע המחלוקת ראשונים על מה נתתקן האפיקומן, דרש"י ורשב"ם¹⁶ מבארים דהאפיקומן הוא זכר למצה שנאכלת יחד עם הפסח (ולא לפסח עצמו), אבל שיטת הרמב"ם והרא"ש הוא דהאפיקומן הוא זכר לקרבן פסח. ולכן נפסק להלכה (ראה שו"ע אדה"ז סי' תע"ז סעיף ג') דנוהגים לכתחילה לאכול ב' כזיתים כנגד ב' הדיעות.

וא"כ לפי הפמ"ג הנ"ל י"ל, דהיות דק"פ לא היה נאכל בהסיבה, אז להדיעות שאפיקומן נתתקן זכר לפסח, אז כמו שקרבן פסח אינו צריך הסיבה, גם האפיקומן אינו בעי הסיבה, אבל להדיעות דהאפיקומן נתתקן זכר להמצה שבקרבן פסח, שמצה צריך הסיבה, אז גם האפיקומן צריך הסיבה¹⁷.

14) בפ"ז מהלכ' חמץ ומצה הלכה ח'.

15) בסי' תע"ז ס"ד.

16) בפסחים קיט, ב.

17) ואולי אפשר לפרש לפ"ז גם דברי ההגהות מיימונית ברמב"ם שם סוף אות ה' שכתב "ומצאתי כתוב שצריך לעשות הסיבה בכזית אכילה הראשונה כשמברך על אכילת מצה וגם באכילת אפיקומן דתרוייהו לשם מצוה אוכל", די"ל דהיינו לשיטת הרשב"ם הנ"ל שבאמת אפיקומן הוא זכר למצה שאכלוהו לשם חובה, אלא דלפועל כבר יוצאים יד"ח באכילת המצה שאוכלים בתחילת הסעודה, ואכ"מ.

ולפ"ו אולי אפשר לבאר דיוק בלשון הרבי בהגדה, דהנה בהגדה על הא שכותב אדה"ז שצריך להיסב באפיקומן כותב הרבי שהמקור לזה הוא שיטת הרא"ש והטור וכו', וממשיך "ודלא כמשמעות הרמב"ם הל' חומ"צ פ"ז ה"ח ופ"ח ה"ט".

והנה הדיוק מלשון הרמב"ם דפ"ז ה"ח הוא כנ"ל מהפר"ח, ויל"ע מהו הדיוק מלשון הרמב"ם בפרק ח' ה"ט. והנה לשון הרמב"ם שם הוא: "ואחר כך נמשך בסעודה ואוכל כל מה שהוא רוצה לאכול ושותה כל מה שהוא רוצה לשתות, ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריה כלום, כדי שיהיה הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה".

ובהשקפה ראשונה היה נראה דהדיוק הוא מזה שכותב "ובזמן הזה אוכל כזית מצה", ואינו מזכיר מאומה אודות הסיבה. אבל יש לדייק בזה (א) דלכאורה עיקר הדיוק הוא מפרק ז' ה"ח דשם הרי בא הרמב"ם לבאר עיקר סדר ודיני ההסיבה, ושם לא הזכיר האפיקומן והכורך, ומזה משמע שא"צ, ומה מוסיף הדיוק מפ"ח. ובעיקר קשה דבפ"ח בכלל לא ירד הרמב"ם לדיני הסיבה כל עיקר, וגם בפ"ח ה"ו כשמדבר על אכילת הכזית מצת מצוה ג"כ אינו מזכיר הסיבה כלל, וכן בהמשך הפרק שם גבי הד' כוסות אינו מזכיר הסיבה כלל, ואכן בשו"ע אדה"ז מציינים רק למשמעות הרמב"ם דפ"ז ולא לפ"ח, ומהו הדיוק בציון הרבי להרמב"ם בפ"ח, וכדייק כן גם בספר שערי שלום.

אבל לפי הנ"ל י"ל, שבזה מרמז הרבי להטעם מדוע א"צ הסיבה באפיקומן להרמב"ם, כי בפ"ח ה"ט מבואר מלשון הרמב"ם "ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפילו כזית ואינו טועם אחריו כלל, ובזמן הזה אוכל כזית מצה" דשיטתו היא שאפיקומן הוא זכר לפסח, דזהו יסוד וטעם שיטתו שא"צ הסיבה באפיקומן (כמדוייק בפ"ז הנ"ל) דהיות פסח אינו בעי הסיבה לכן גם אפיקומן שנתתקן זכר לפסח לא בעי הסיבה.

ה. אלא שלפ"ו יוקשה שיטת הרא"ש שסובר שאפיקומן הוא זכר לפסח ולאידך פוסק שצריך הסיבה באפיקומן, וכן יוקשה פסק אדה"ז, דהרי בסי' תע"ז ס"ג פוסק שעיקר האפיקומן הוא זכר לפסח, (ורק שבכדי לצאת גם ידי השיטה שהוא זכר למצה צריך לכתחילה לאכול ב' כזיתים), ועכ"ז פוסק שם בס"ד שמעיקר הדין צריך להיסב באפיקומן.

וי"ל שקושי' זו בא אדה"ז לבאר בסי' תע"ב הנ"ל, שכתב "והאפיקומן והכריכה הם זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות", וי"ל שהכוונה בזה שהיות שהפסח נאכל דרך חירות, והא שאכלוהו בדרך חירות התבטא בכמה פרטים.

א) כמ"ש אדה"ז בסי' תע"ז ס"א "בזמן שבית המקדש היה קיים היו אוכלין הפסח בסוף כל הסעודה כדי שיהיה נאכל על השובע, דהיינו שהפסח יהא גמר כל השביעה, כדי שיהיו נהנין באכילתו ותחשב להם, שאכילת כל הקדשים צריך להיות דרך חשיבות וגדולה שנאמר קדשי בני ישראל לך נתתים למשחה כלומר לגדולה וחשיבות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים", והיינו שהא אוכלים על השובע הוא כדרך המלכים הגדולים.

ב) הא שהפסח נאכל צלי, וכמ"ש החינוך במצוה ז' בטעם המצוה, "שרשי מצוה זו, מה שכתוב בשחיטתו, לזכור נס יציאת מצרים. וזהו שנצטוינו לאכלו צלי דוקא, לפי שכך דרך בני מלכים ושרים לאכול בשר צלי לפי שהוא מאכל טוב ומוטעם, אבל שאר העם אינם יכולים לאכול מעט בשר שתשיג ידם כי אם מבושל, כדי למלא בטנם. ואנו שאוכלים הפסח לזכרון שיצאנו לחירות להיות ממלכת כהנים ועם קדוש ודאי ראוי לנו להתנהג באכילתו דרך חירות ושרות"¹⁸.

ולכן מצד שהפסח נאכל דרך חירות, תיקנו שגם האפיקומן שהוא זכר לפסח יהיה נאכל בדרך חירות, והיינו בלשון אדה"ז¹⁹ "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים". וזהו כוונת אדה"ז כאן בפרט ע"פ מה שמבאר "הם זכר לפסח שהיה נאכל דרך חירות (כלומר צלי ועל השובע) לפיכך הם (הכריכה והאפיקומן) צריכין הסיבה דרך חירות", ובפרט יובן זאת לפי מה שנתבאר²⁰, שלהרמב"ם כל תקנת רבנן בהסיבה הוא כען דאורייתא תיקון ונלמד מצלי שבקרבת פסח ע"ש.

וי"ל שמקור אדה"ז לטעם זה הוא מהלבוש אורח חיים סימן תעב "ומה הם הדברים הצריכים הסיבה, כזית מצה שאוכל בראשונה לשם אכילת מצה, וכן הכזית של אפיקומן הבא זכר לפסח הנאכל על השובע, וכן הד' כוסות, שכל אלו באים זכר לחירות". שמדגיש וכותב שהאפיקומן צריך הסיבה משום שהוא "זכר לפסח הנאכל על השובע".

וכן אפשר להעמיס כן גם בכוונת השבולי הלקט סדר פסח סי' ריח' "ולאחר שאכלו ושתו כל צרכן נוטלין חצי המצה הנקראת אפיקומן שהיא נאכלת במקום פסח זכר למצה הנאכלת עם הפסח דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ואוכלין אותה

18) וראה גם בחינוך מצוה ח' שהא שאסור להשאיר מקרבן הפסח עד בוקר הוא משום שזה "כדרך מלכים ושרים שאינם צריכים להותיר מתבשילם מיום אל יום", וראה גם שם במצוה ט"ו בנוגע להא שאסור להוציא מן הפסח החוצה, דהוא גם מפני "כדרך מלכי ארץ שכל המוכן להם נאכל בהיכלם", אבל יל"ע האם פרטים אלו יוסיפו בנדו"ד, ואכ"מ.

19) בסי' תע"ב סעיף ז'.

20) בלקו"ש חל"א שיחה ב' לפרשת בא סעיף ה'.

בהסיבה שהרי היא במקום פסח והפסח [הוא] לשם חירות ואוכלין ממנה כזית כל אחד ואחד לכל הפחות".

ו. והנה לפ"ז אפשר לתרץ הדיוקים הנ"ל בדברי אדה"ז. דהנה בנוגע לאפיקומן ישנו רק ביאור אחד מדוע נאכל בהסיבה והיינו משום שהוא זכר לפסח שנאכל דרך חירות, אבל בנוגע לכורך יש לכאורה ב' הסברים, א) היות שהכורך הוא זכר לכורך דהלל דהיה פסח מצה ומרור, (ואדרבא הפסח הוא העיקר כנ"ל), לכן היות שהפסח ה' נאכל דרך חירות (על השובע וצלי), לכן גם הכורך צ"ל נאכל דרך חירות בהסיבה. ב) שהיות שלהלל בכורך בזמן שבהימ"ק בו קיימו מצות מצה, לכן אכלוהו אז בהסיבה, לכן גם הכורך כיום צ"ל בהסיבה.

ומוכן שהטעם הב' היא סיבה יותר חזקה, דהוא שהכורך עצמו ה' נאכל בזמן ביהימ"ק בהסיבה, ולא שההסיבה היא רק החלפה זכר לדרך חירות באופן אחר שבפסח על השובע וצלי, ולכן בסי' תע"ה בו מדובר בפרטיות ורק אודות כורך, הביא אדה"ז דוקא טעם הב' – טעם הב"י, ולא הטעם הא' (טעם הלבוש באפיקומן) זכר לדרך חירות שהיה בפסח.

אבל בסי' תע"ב שבו מדבר בכללות על כל הפרטים שבהסיבה, ובשביל אפיקומן הרי צריך להגיע להטעם שהפסח ה' נאכל דרך חירות ולכן צריך הסיבה, (דהרי לאדה"ז אפיקומן הוא זכר לפסח), וטעם זה הרי שייך גם לגבי כורך, לכן כאן (שאיננו נוגע הפרט של כורך בפ"ע), כותב אדה"ז טעם זה גם לגבי כורך.

ולפ"ז יומתק שמשנה הלשון וכותב "והאפיקומן והכריכה הם זכר לפסח וכו'" ואינו כותב "הכריכה והאפיקומן" וכהלשון בתחילת הסעיף, וכמו שהוא הסדר בפועל, כי עיקר הצורך בטעם זה של זכר לפסח הנאכל דרך חירות, הוא אכן רק מצד האפיקומן, וכנ"ל.

וכל הביאור דלעיל הוא ע"פ שיטת הפמ"ג שקרבן פסח לא נאכל בהסיבה, ודלא כשיטת הב"ח שקרבן פסח נאכל בהסיבה, וכמו"כ הוא דלא כשיטת הערוך השולחן בסי' תע"ז ס"ב שרוצה ללמוד בשיטת הרמב"ם שהאפיקומן הוא זכר למצה ולא לפסח.

ולהעיר ג"כ מהמכתב כללי של י"א ניסן תשמ"א (נדפס בהגש"פ ח"ב עמ' תשי"ז) שמעיר על מש"כ בפנים המכתב שקרבן פסח 'די אכילה . . . אן אויסדרוק פון חירות': "שלכן צריך לאכלו בהסיבה", והוא כשיטת הב"ח והמהר"ל, ודלא כשיטת הפמ"ג וכדנתבאר בדברי אדה"ז.



סימן ג' הסיבה בד' כוסות – ספיקא דרבנן

א. המשנה בפסחים¹ אומרת "אפילו עני שבִּישְׂרָאֵל לֹא יֵאכַל עַד שִׁסְבֵּי", ובגמ'² בפסחים מבארת אימתי צריך להסיב, ובנוגע לד' כוסות אומרת הגמ', "יין איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה. (ואומרת הגמ' ע"ז) ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי. (ובביאור איזה כוסות כן ואיזה כוסות לא, אומרת הגמ') אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא, אמרי לה להאי גיסא תרי כסי קמאי בעו הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הויה חירות תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר. (ומסיימת הגמ') השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה, ולכן צריך להסיב בכל הד' כוסות.

ומקשה הר"ן: "ואע"ג דבעלמא קיימא לן איפכא דכל ספקא דרבנן לקולא" וא"כ מדוע כאן אומרת הגמ' שמחמת הספק לא מקילים, אלא מחמירים ומחייבים הסיבה בכל הד' כוסות, ומתרץ הר"ן "הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כך פירשו ז"ל", ועד"ו מתרץ גם המהר"ם חלאווה "כיון דאפשר בלא טורח ובלא הוצאה שפיר דמי, דמהיות טוב אל תקרי רע".

ועוד תירוץ מתרץ הר"ן "ולוי נראה דעל כרחך [בעי] למיעבד הסיבה בכולהו דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני ואי נקיל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי", והיינו שהר"ן מחדש לנו כלל שאימתי אמרינן ספיקא דרבנן לקולא רק כשזה אינו מביא לעקירת וביטול הדין דרבנן לגמרי, אבל באם נעקר הדין דרבנן לגמרי אמרינן ספיקא דרבנן לחומרא.

ומפשטות לשון הר"ן נראה לכאורה שזה ב' תירוצים שונים ושיטות שונות, (ודלא כמו בר"ן במגילה שיובא בסעיף הבא דשם הר"ן מביא התירוץ השני בלשון 'ועוד' דהיינו ששניהם אמת, אבל כאן נראה שזה קצת מחלוקת, וא"כ יוצא לכאורה דהתירוץ הראשון שמביא הר"ן ("כך פירשו ז"ל") חולק לכאורה על יסוד זה של הר"ן, וסבירא להו שתמיד אומרים ספיקא דרבנן לקולא, ואפילו כשזה יגרום לביטול כל יסוד התקנת והדין דרבנן, ולכן באמת שייך כאן הדין של ספיקא דרבנן לקולא, ורק משום שאין בזה טורח והוצאה לא הקילו.

(1) צט, ב.

(2) קח, א.

ב. והנה המשנה למלך בהלכות מגילה וחנוכה פרק א' הי"א הקשה סתירה לכאורה בשיטת הר"ן, וז"ל: "בפ"ק דמגילה, וכתב הר"ן וז"ל ולענין עיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון או לא, הורו הגאונים שהולכין בהן אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה וקורין בהן בי"ד. ועוד, שאפילו תאמר שהוא ספק שקול הו"ל ספק של דבריהם ולקולא ונמצא פוטור בשניהם ובטל ממנו בודאי מקרא מגילה לפיכך קורא בראשון ופטור בשני ע"כ. וכונת דבריו נראה דכיון דמן הדין הוי ספק של דבריהם ולקולא אלא דלא אפשר למיזל לקולא דא"כ נמצא אתה פוטור בשניהם דבכל יומא ויומא איכא למימר שמא אינו חייב ביום זה, משום הכי אמרינן דיקרא בראשון ופטור בשני משום דהוי ספק של דבריהם דשמא נפטר במה שקרא בראשון, ומאי דאמרינן דיקרא בראשון הוא משום דכיון דעכ"פ צריך לקרות יום אחד או בי"ד או בט"ו צריך לקרות בי"ד דתיכף שבאה המצוה לידו צריך שיקיימנה. . . אך מה שיש לי לדקדק בדברי הר"ן הללו הוא דכיון דלא מצינא למימר דהו"ל ספק של דבריהם ולקולא משום דא"כ אתה פוטור בשניהם ומבטל ממנו מקרא מגילה א"כ נחייב אותו שיקרא בי"ד ובט"ו דמאי חזית דנקיל בט"ו טפי מי"ד. והר"ן עצמו בפרק ערבי פסחים עלה דההיא דאמרינן והשתא דאתמר הכי ואתמר הכי כולהו צריכי היסבה כתב דאע"ג דבעלמא קי"ל איפכא דכל ספיקא דרבנן לקולא מ"מ הכא בעו למעבד היסבה בכולהו דאי ניזול לקולא אמאי נקל בהני טפי מהני ואי ניקל בתרוייהו הא מיעקרא מצות היסבה לגמרי ע"כ. ולפי מ"ש הר"ן במגילה ה"ג גבי היסבה הו"ל שיעשה היסבה בתרי קמאי דוקא".

והיינו שבר"ן כאן בפסחים יוצא שהכלל הוא שבאם ע"י הכלל של ספיקא דרבנן לקולא יצא שנעקר ונתבטל לגמרי הדין והתקנה דרבנן, אז אמרינן שספיקא דרבנן לחומרא דוקא, (ולכן מסיבים בכל הארבע כוסות, וע"פ כלל זה במגילה צ"ל לחומרא שקורין הן בי"ד והן בט"ו), ולאידך הכלל של הר"ן במגילה יוצא שבאם ע"י הכלל של ספיקא דרבנן לקולא יצא שנעקר ונתבטל לגמרי הדין והתקנה דרבנן, אז אמרינן שצריך להחמיר בהזדמנות הראשונה ותו לא מידי, (ולכן במגילה קורין רק בי"ד, ולפי כלל זה בפסחים צ"ל שמיסב רק בב' כוסות הראשונים).

ומתרץ המל"מ, "ונראה דיש לחלק בין כשהספק הוא בתקנת חכמים דאז כדי שלא תיעקר תקנתם צריך לקיים בכל מאי דאפשר שתקנו, כגון במצות היסבה דאי אמרת דדוקא קמאי צריכי את"ל דתקנת חכמים היתה בכסי בתראי נמצא שנתבטלה תקנת חכמים מכל וכל וכן איפכא, אבל גבי מגילה דתקנת חכמים במקומה עומדת, אלא דיש קצת עיירות דמסופקות באיזה יום יקראו נהי דלא מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטורם מכל וכל מ"מ היכא דקרא בי"ד מהני טעמא דספק של דבריהם לפוטורם מקריאה בט"ו". וכמה אחרונים נתקשו בביאור דברי המל"מ. וביאור הדברים נראה דהמל"מ מבאר שב' הר"ן ס' הם ב' כללים שונים:

א) הכלל שאומר הר"ן בפסחים הוא ב'חפצא' בעצם תקנת החכמים, דכל תקנה ודין של חכמים צריך לעשות בטוח שתקנה ודין זה מתקיימת, ובאם ע"י ספיקא דרבנן לקולא יצא שלא תתקיים התקנה דרבנן, ואפילו באם יהיה רק אפשרות וצד שלא יתקיים, אז אמרינן ספיקא דרבנן לחומרא, ולכן בנידון דידן באם נימא ספיקא דרבנן לקולא לגמרי שלא יסיב כלל בד' כוסות, ואפילו באם נימא שסיב רק בב' כוסות, שייך שלא התקיימה כלל הדין והתקנה של רבנן דהסיבה ביין, ולכן אמרינן בנידון זה ספיקא דרבנן לחומרא.

ב) הכלל שאומר הר"ן במגילה הוא ב'גברא" בנוגע לאדם המקיים המצוה דרבנן, ובוזה אמרינן שבאם ע"י ספיקא דרבנן לקולא יצא שאדם מסויים בטח לא יקיים הדין והתקנה דרבנן, אי אפשר לומר אז ספיקא דרבנן לקולא לגמרי, אלא צריך הוא להחמיר בהזדמנות הראשונה, ולכן במגילה שבכל העיירות שיודעים בבירור האם הם מוקפות חומה שפיר יתקיים התקנה דרבנן של מגילה, אלא שבעיירות אלו המסופקות באם הם מוקפות חומה, שם באם נימא לגמרי ספיקא לקולא, לא יקיימו האנשים שגרים את הדין והתקנה של קריאת המגילה, ולכן צריך להחמיר בהזדמנות הראשונה, וממילא לקרות ביום י"ד, אבל לאחרי שכבר קרא ביום י"ד, ויש אפשרות שכבר קיים הדין דרבנן שוב אמרינן ספיקא דרבנן לקולא ואינו קורא ביום ט"ו.

בקיצור צריך לוודא שעצם התקנת דרבנן בטח מתקיימת, וצריך לוודא שאדם מסויים לא בוודאי לא קיים תקנת רבנן, ומספיק שיש לו שייכות לתקנה זו, ואולי קיים התקנה, [ובפשטות הגם שכלל זה שעל הגברא הוא כלל מעניין, דמחד גיסא דואגים שלא יהיה בטוח שאינו מקיים התקנה והמצוה דרבנן, אבל לאידך לא דואגים שבטח יקיים המצוה דרבנן, מ"מ עצם יסוד המל"מ זה סברא מתקבלת].

ויומתק כלל זה ע"פ הידוע, דהנה בהא שספיקא דרבנן לקולא ידועה הקושי³ דלשיטת הרמב"ם שכל דין דרבנן מועיל מדאורייתא מצד החיוב של 'לא תסור, (וזהו הטעם הפשוט שאומרים גם על מצוה דרבנן 'קדשנו במצוותיו וציונו'), א"כ כל ספק דרבנן הי' צ"ל לחומרא מצד האיסור תורה. ואחד מהביאורים בזה הוא, שחכמים לא אסרו ספק בדבריהם, ולכן אינו תחת לא תסור, כי חכמים מלכתחילה לא אסרו וחייבו במקום ספק.

וא"כ מובן שבמקרה שע"י ספק דרבנן לקולא, יצא שכל תקנת חכמים אינה תתקיים, א"כ מובן שא"א לומר כאן שבמקרה זה לא תיקנו חכמים, דהרי כן תיקנו תקנה, ועל כרחך שבמקרה זה גם במקום ספק תיקנו וחייבו חכמים, ולכן במקום שספקא דרבנן לקולא יביא שעצם התקנה תתבטל, שם לא שייך לומר לקולא,

(3) שב שמעתתא שמעתתא א', ר' אלחנן בדברי סופרים, השערי יושר ועוד.

ואמרינן בזה לחומרא (דהרי יש ספק 'לא תסור'), אבל במקום שספיקא דרבנן לקולא לא יבטל עצם התקנה, א"כ מובן שיסוד בדין של לקולא שייך גם כאן, אלא שבכדי שלא ייצא שהאדם לא יקיים כלל הדין דרבנן, מחמירים גם בהזדמנות הראשונה, ולכן קוראים ביד', אבל לגבי טו' נשאר הדין לקולא.

ג. אבל בתורת חסד⁴ מתרץ תירוץ פשוט לכאורה על קושיית המל"מ, וז"ל שם: "ועוד יש לחלק באופן אחר, דדוקא לענין קריאת המגילה בספק מוקפות חומה מימות יהושע בן נון שהספק הוא על הזמן באיזה יום חל עליהם החיוב לקרות, וכיון שיום י"ד הוא מקודם חל עליהם החיוב מספק לקרות בו ביום ועדיין לא חל החיוב של מחרת, ואחר שקרא בי"ד ממילא אח"כ בהגיע יום ט"ו לא חל עליהם החיוב עוד, דהוה ליה אז כשאר ספיקא דרבנן דלקולא, משא"כ גבי ד' כוסות אף שאי אפשר לשתות כסי בתראי קודם ששתה קמאי, מ"מ כבר חל עליו החיוב בזמן אחד באותו לילה לשתות כל הד' כוסות, וכיון דאמרינן מאי חזית כו', ממילא יש עליו חיוב לשתות כולם בהסיבה, ואי אפשר לחלק ביניהם", ע"ש.

והיינו דהנה בכל מצוה שתלויה בזמן, חיוב המצוה מונח על קרקפתא דגברא בפשטות רק כשמתחיל זמן החיוב של המצוה, אלא שהרבי מבאר בזה בארוכה⁵, דבאם "מעצם טבע הדברים אי אפשר לקיים החיוב מבלי שהיית זמן או הכנה והכשרה מוקדמת הרי זהו חלק מהחיוב", אבל בכללות החיוב מתחיל רק בזמן החיוב.

וא"כ ביום י"ד אדר חל החיוב על העיירות שאינם מוקפות חומה לקרוא מגילה, ועל העיירות שאינם מוקפות חומה לא חל עליהם עכשיו שום חובה, וא"כ בעיירות שספק באם מוקפות חומה, יש עכשיו ספק באם חייבות במגילה, ובאם נימא ספיקא דרבנן לקולא, יצא שתקנה זו של רבנן של קריאת מגילה בטח לא תתקיים, לכן הכלל הוא שצריך להחמיר ולקרות המגילה ביום י"ד, ולמחרת כשמגיע יום ט"ו כאן מתעוררת שאלה חדשה האם חייב לקרות היום את המגילה, וכאן הרי אין כבר את החסרון שמיעקרא תקנה דרבנן, דהרי כבר קרא אתמול, לכן אמרינן ביום ט"ו שאינו קורה את המגילה, אבל בד' כוסות (דאפילו באם כל כוס וכוס הוא מצוה בפ"ע וכלשון אדה"ז בסי' תע"ב) היות שמיד בתחילת הלילה חל עליו החיוב הד' כוסות, דהרי כל הד' כוסות מצוותן הוא בלילה, ואין לזה שעה מיוחדת דוקא בלילה, לכן צריך להחמיר ולשתות כל הד' כוסות בהסיבה.

וא"כ להתו"ח יוצא לכאורה שב' הר"ן ס' הם אותו כלל, (ואין מחלקים בין מיעקר התקנה לגבי הגברא למיעקר התקנה מצד עצמה), והכלל הוא, דבאם ע"י הדין של

(4) סי' ל"ח אות ב'.

(5) לקו"ש חל"ה שיחה א' לפרשת וירא סעיף ה' ובהערות שם.

ספיקא דרבנן לקולא יצא שהתקנה של רבנן ודאי נעקרה, אמרינן על ספק זה לחומרא, אלא שאמרינן לחומרא על יסוד הספק בחיוב שנוגע וחל עכשיו, ולכן יוצא שכאן הכלל חל על כל הד' כוסות ושם זה חל רק על יום י"ד.

ד. והנה לכאורה יש להקשות על עצם תירוץ הר"ן שמתרץ להיות דמיעקרא התקנה לכן אמרינן ספיקא לחומרא, דמדוע נקרא זה מעיקרא התקנה, והרי עדיין מקיים מצות הסיבה במצה (ואפיקומן וכו' להשיטות שמיסב בהם), ומדוע שלא נימא לגבי הסיבה בד' כוסות ספיקא לקולא, והרי התקנה עדיים קיימת.

וי"ל דזה תלוי בהחקירה הידועה⁶ בגדר של הסיבה דאפשר לפרשו בב' אופנים, אופן א' שהסיבה הוא מצוה וענין כללי, ומקיימים מצוה זו בד' כוסות במצה וכו', אבל זה פרטים בקיום המצוה כללית של הסיבה. אופן ב', שהסיבה הוא פרט במצוה של מצה והוא פרט בהמצוה של ד' כוסות, ובאם אכל מצה בלי הסיבה, אין פירושו שלא קיים מצות הסיבה, אלא שלא קיים (מדרבנן) מצות מצה, ע"ש בארוכה.

והנה לאופן הא' אכן יוקשה תי' הר"ן, דהיות דהרי יקיים מצות הסיבה במצה, א"כ מקיים התקנה כללית של הסיבה ואין זה מעיקרא, אבל לאופן הב' יובן היטב תי' הר"ן דבאם לא ישתה יין בהסיבה, אינו מקיים התקנה פרטית של הסיבה ביין, ולא יועיל הא שמיסב במצה, דהרי זה תקנה נפרדת מההסיבה ביין.

ולפי זה יש לתרץ עוד נקודה, דהנה לעיל בסוף ס"א נתבאר שבפסחים מלשון הר"ן נראה שהכלל שאומר אינו דבר פשוט ומוסכם לכל, אלא זהו שיטתו, אבל לאידך בר"ן במגילה משמע שהכלל שאומר הוא כלל פשוט ומוסכם.

והנה בשלמא לפי הבנת המל"מ הנ"ל ס"ב שב' הר"ן ס' הם כללים שונים, א"כ יוצא בפשטות שהכלל הב' – הכלל שאמרינן במגילה בזה אין שאלה ודיון ופשוט שלגבי גברא אמרינן ספיקא דרבנן לחומרא רק בהזדמנות הראשונה, אבל לגבי הכלל הא' שמחדש הר"ן בפסחים, שלגבי ספק על עצם החפצא של התקנה אמרינן ספיקא דרבנן לחומרא לגמרי, בזה יש דיון בין ב' התירוצים בר"ן.

[אלא שלפ"ז צריך לומר דגם לתירוץ הא', זה ודאי שייצטרך להסיב בב' כוסות הראשונים, ע"פ הכלל שאומר הר"ן במגילה, דאי לא יסיב כלל, ודאי לא יקיים הדין דרבנן, אלא שהא שצריך להסיב בכל הד' כוסות הוא משום שאין בזה טורח והוצאה]

אבל לפי ביאור התו"ח הנ"ל ס"ג, שב' הר"ן ס' הם אותו כלל, יל"ע קצת מדוע בר"ן בפסחים יש שאלה ודיון האם אמרינן כלל זה או לא, דלתי' הראשון לא אמרינן כלל זה, ולתי' השני אמרינן כלל זה, ובר"ן במגילה נראה שהוא כלל פשוט שאין להסתפק בו, והרי הוא אותו כלל.

(6) בלקו"ש חי"א שיחא א' פ' וארא.

וי"ל ובהקדים דהנה לכאורה יש להקשות על עצם תירוץ הר"ן דהיות דמיעקרא התקנה לכן אמרינן ספיקא לחומרא, דמדוע נקרא זה מעיקרא התקנה, והרי עדיין מקיים מצות הסיבה במצה (ואפיקומן וכורך להשיטות שמיסב בהם), ומדוע שלא נימא לגבי הסיבה בד' כוסות ספיקא לקולא.

אבל ע"פ הנ"ל שיסוד ביאור הר"ן כאן בפסחים תלוי בב' הצדדים בביאור גדר הסיבה, אפ"ל דיסוד הדיון בין ב' התירוצים בר"ן בפסחים אינו האם סוברים מהכלל הנ"ל, אלא (כנראה מהר"ן במגילה) דכו"ע מסכימים עם הכלל דבאם ע"י ספיקא דרבנן לקולא מעיקרא התקנה דרבנן אמרינן ספיקא דרבנן לחומרא, אלא שנחלקו האם כלל זה שייך בנדו"ד, דלתי' הא' הסיבה הוא ענין כללי, וממילא כלל זה לא שייך כאן דהרי שפיר מקיים ההסיבה במצה עכ"פ, ולתי' הב' הסיבה הוא פרט במצות ד' כוסות ובמצות מצה, וא"כ שייך כלל זה כאן וכנ"ל.

ה. והנה בשו"ע אדה"ז סי' תע"ב סעיף י"ד מבואר שבכלל הד' כוסות מחוייב בהסיבה מעיקר התקנה, ואין זה רק מספק, שכותב וזלה"ק "אימתי צריך להסב, בשעת אכילת כזית שמברך עליו על אכילת מצה ובשעת אכילת הכריכה מצה ומרור ובשעת אכילת אפיקומן ובשעת שתיית ד' כוסות, לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות, שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשה וארא והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתני".

וא"כ לפי זה פשוט שלא יוקשה קושיית הר"ן מספיקת דרבנן לקולא, דהרי אין מחמת הספק, אלא דיל"ע (א) מהו מקור דברי אדה"ז. (ב) איך להתאים זאת בדברי הגמ'.

וי"ל⁷, דהנה ידוע דברי הבית הלוי שכתב דמדברי התוס' ושאר הראשונים מוכח דלא כהר"ן, דהנה התוס' הסתפקו האם כשלא היסב בד' כוסות צריך לחזור ולשתות או לא, ובמיוחד הסתפקו בכוס ג' וד', ומהרא"ש מבואר שמשתבר שפיר שבכל הכוסות צריך לחזור ולשתות, ואומר הבית הלוי דלהר"ן צ"ל פשוט שאינו צריך לחזור ולשתות, ולב' הטעמים שבר"ן.

דלטעם הא' שכל הטעם שתיקנו הסיבה בד' כוסות, ולא פטרוהו מצד ספיקא דרבנן לקולא, הוא כי אין בזה טירחא, והנה זה שייך רק לומר מלכתחילה כשבמילא צריך לשתות, א"כ אין טירחא להסב, אבל באם עבר ולא היסב, באם נחייבנו אותו עכשיו להסיב, בטח שיש בזה טירחא, הן מצד הגוף שצריך לשתות עוד כוסות יין, והן מצד ממון שמשתמש עם עוד יין, וא"כ פשוט שמצד חוסר הטירחא, הי' צ"ל התקנה שחייב בהסיבה בד' כוסות רק לכתחילה.

(7) בהבא להלן ראה ב'הליכות ליל הסדר' לסעיף זה.

ולטעם הב' ג"כ, היות שכל הטעם שלא פטרוהו מכל הדין הסיבה בד' כוסות, הוא בכדי שלא יתבטל התקנה של חכמים, הנה באופן שרק באם שכח ולא היסב שאינו צריך לחזור ולשתות אינו מתבטל בזה התקנה של חכמים, (ואפילו לפי המל"מ הנ"ל שלפי הר"ן חוששין לא רק לכך שעצם התקנה צריך להיות לזה קיום, אלא גם שכל גברא מקיים (עכ"פ באופן של ספק) התקנת חכמים, מ"מ כאן) אין כאן שום חשש, כי באמת התקנה שפיר מתקיימת, כי הוא חייב לכתחילה להסיב, אלא שהתקנה אינה על בדיעבד, והכי כל תקנת חכמים שהיא רק לכתחילה ולא בדיעבד, פירושו שהתקנה אינה מתקיימת!?

אלא ע"כ שלהרא"ש והתוס' אין מתרצים כתירוצים הנ"ל, ולשיטתם י"ל שהתקנה היתה באופן של בדיעבד, שגם כשלא היסב צריך לחזור ולשתות, וא"כ לשיטתם על כרחך שאין טעם החיוב הסיבה בד' כוסות משום הספק, וי"ל שמזה למד אדה"ז שיש דין הסיבה ודאי בד' כוסות.

ובביאור לשון הגמ' י"ל דאין הפירוש "השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה" מחמת הספק, אלא שמחמת ב' השיטות באו חכמים ותיקנו ש"אידי ואידי בעו הסיבה", ושאין חייבים הסיבה רק מחמת שהכוס נאמר על ענין של חירות, שאז רק ב' כוסות בעי הסיבה, אלא שחייבים מחמת הכוסות עצמם, כי הם שייכים לחירות. וראה גם בפ' הרבינו חננאל שכתב "יין איתמר דבעי הסיבה ואיתמר דלא בעי הסיבה, ואסיקנא ארבעה כסי כולהו בעי הסיבה", דפשטות לשונו נראה (וכן דייק גם בההערות לפי רבינו חננאל) שחייב בהסיבה מדין ודאי.

ואולי יש לדייק כן מלשון הגמ', דבאם כל החיוב הוא רק מחמת הספק, אז באמת מצד הכוסות, רק ב' בעי הסיבה, אלא מצד האדם הוא צריך להסיב בכל הד' כוסות, וא"כ הי' יותר מתאים הלשון "בעי להסיב באידי ואידי" או עד"ז, והיינו על האדם, ומלשון הגמ' "אידי ואידי בעי הסיבה" משמע שמצד הכוסות צריכים הסיבה, והיינו מצד הודאי ולא מצד הספק, ודו"ק.

והביאור בזה הוא, דהנה בפשטות כל עצם יסוד אכילת המצה הוא מצד חירות וגאולה הוא כפי שאמרינן בהגדה שלא הספיק להחמיץ עד שנגאלו, משא"כ הד' כוסות אינו עד כ"כ בעצם מצד חירות, וכדמוכח מביאור הג' בתוס' ד"ה מאי דהוה, (ולהעיר גם מהא שאדה"ז שם בסעיף יד', מבאר רק הטעם מדוע ד' כוסות, כורך ואפיקומן שייכים לחירות, ואינו מבאר מדוע מצה קשורה לחירות, דבפשטות במצה הקשר הכי פשוט ועצמי, משא"כ בד' כוסות שתלוי בטעמים), ולכן בתחילה תיקנו שרק כוסות אלו שגם האמירה ששייכת אליו (דהרי קודם מוזגים ואח"כ אומרים עליו דברים ורק אח"כ שותים) הוא על עניני חירות, בזה יהיה הסיבה, (וע"ד ביאור הרבי בשיחה בס"ו ובהערה 36, שאין מספיק הקשר בין חירות לעצם ענין של הד' כוסות, אלא צריך וטוב שגם כל ענין של כל כוס בפ"ע יהיה קשור

לענין של חירות, ע"ש), ולכן נחלקו איזה ב' הכוסות גם אמירתם השייכת להם שייכת לחירות, ואח"כ קבעו חז"ל שא"כ יהיה הסיבה מצד עצם ענין החירות שיש בד' כוסות, ולכן קבעו החיוב הסיבה בכל הד' כוסות, וזהו מה שמבאר כאן אדה"ז הביאור בהא שקבעו לפועל התקנה בכל הד' כוסות.

ולפ"ז יש גם להמתיק השייכות בין חלקי התוס' בד"ה כולהו. דקודם כתבו התוס' "וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתי". ואח"כ ממשיכים התוס' בספק "וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה", ויל"ע האם ב' חלקי התוס' קשורים זה לזה.

ולפי הנ"ל (ע"פ הבית הלוי) שכל יסוד ספק התוס' שייך רק באם לא נלמוד כהר"ן שטעם להחייב בכל הד' כוסות אינו רק מחמת הספק שמחמירים בו, אלא שהחייב הסיבה בכל הד' כוסות הוא מחמת תקנה ודאית, יש להמתיק המשך דברי התוס'.

דהנה בפשטות מש"כ התוס' "וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתי", הוא לאפוקי משיטת המאירי שכתב "ארבע כוסות כולם צריכין הסבה הן שתייתם הן הדברים שהם מסודרים עליהם ר"ל קידוש וקריאת ההגדה וקריאת ההלל וברכת המזון", וע"ז כתבו התוס' שההסיבה הוא רק בשעת שתי'.

ומעתה י"ל דלפי הנ"ל בתחילה תקנת ההסיבה בד' כוסות היתה לא (רק) מצד ענין החירות בעצם הד' כוסות, אלא (גם) מצד ענין החירות השייך באמירה הקשורה לכוס, ולפ"ז אכן ודאי מסתבר שהסיבה שייכת לא רק לשתי' אלא גם לאמירה שעליהם, אבל לפועל שהתקנה היתה על כל הד' (לא מצד הספק על איזה ב' כוסות שייך החירות מצד האמירה שעליו, אלא) מצד החירות שבעצם ענין הד' כוסות, א"כ מסתבר שההסיבה הוא בשעת שתי' דוקא.

ולכן קודם כתבו התוס' שההסיבה בכוסות הוא דוקא בשעת שתי', ותוס' כתבו זאת לא בתחילת הדין שאומרת הגמ' "יין איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה", אלא דוקא אמסקנת הגמ' "כולהו נמי צריכי הסיבה", כי עכשיו שכולהו צריכים הסיבה מצד ודאי, והיינו מצד עצם הד' כוסות, לכן צריך הסיבה בשעת שתי'. ולכן היות שההסיבה הוא מדין ודאי (ולא כהר"ן רק מצד ספק, אלא שכאן מחמירים מספק), לכן שייך להסתפק האם כשלא היסב צריך לחזור ולשתות, וכנ"ל [נקודה] האחרונה יתבאר יותר בסימן הבא בעז"ה].



סימן ד'

הסיבה בד' כוסות – דברי התוס' [בקיצור]

א. המשנה בפסחים¹ אומרת "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", ובגמ'² בפסחים מבארת אימתי צריך להסיב, ובנוגע לד' כוסות אומרת הגמ', "יין איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה. (ואומרת הגמ' ע"ז) ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי. (ובביאור איזה כוסות כן ואיזה כוסות לא, אומרת הגמ') אמרי לה להאי גיסא ואמרי לה להאי גיסא, אמרי לה להאי גיסא תרי כסי קמאי בעו הסיבה דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות, תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה מאי דהוה הוה. ואמרי לה להאי גיסא אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה ההיא שעתא דקא הויא חירות תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה דאכתי עבדים היינו קאמר. (ומסיימת הגמ') השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה, ולכן צריך להסיב בכל הד' כוסות.

ובתוס' ד"ה מאי דהוה, הקשו, "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".

ויל"ע ולדייק בדברי התוס' כו"כ פרטים, ומהם: בתי' הא' של תוס' שמצה דהוי עיקר סעודה, שם לא חיישינן לסברא של מאי דהוה הוה, ורק ביין חיישינן לסברא זו, צלה"ב דמה זה נוגע לענין הסיבה, הרי הא שתיקנו הסיבה במצה קשור לענין החירות, כמו שביארו רש"י ורשב"ם בגמ', "מצה צריכה הסיבה. כשאוכל מצה של מצוה לילה הראשון כבני חורין שהוא זכר לגאולה", וא"כ מה עיקר סעודה נוגע כאן.

בתי' הב' שביין כבר היסב בב' כוסות הראשונים, יל"ע והרי בגמ' מבואר שהטעם שאינו מיסב הוא משום מאי דהוה הוה, ולא משום שכבר היסב בב' כוסות הראשונים. ובפרט יל"ע שהרי גם במצה הרי מיסיב לשיטת התוס' ב' פעמים, מצה ואפיקומן, ולא אמרינן כלפי אפיקומן שכבר היסב במצה.

בתי' הג' שמצה שאני, הנה יל"ע מהו כוונת התי', דמחד גיסא מתחילת דבריהם בתירוץ "שכתובה בתורה" נראה שההדגשה הוא שמצה הוא חיוב מדאורייתא

(1) דף צט, ב.

(2) דף קח, א.

משא"כ ד' כוסות שהוא מדרבנן, ושלכן המצה יש לה חשיבות מיוחדת מצד הדאורייתא, אבל לפ"ז אינו מובן כלל האריכות בתוס' בנוגע שזה זכר לחירות, והגם שנק' לחם עוני וכו'.

ולכן נראה לאידך גיסא שעיקר התי' הוא שהמצה עצמה היא זכר לחירות, משא"כ בד' כוסות עיקר ענין החירות הוא מצד ההגדה שקוראים על הכוסות, ולכן בנוגע לד' כוסות נוגע היכן בהגדה אוחזים, משא"כ במצה שהחירות הוא בו מצד עצמו, אינו נוגע היכן בהגדה אוחזים, והאם כבר מאי דהוה הוה. אבל לפ"ז יל"ע א"כ מהו ההדגשה בתוס' בתחילת התירוץ "הכתובה בתורה".

עוד יל"ע בסדר התירוצים בתוס', דהנה תי' הא' והג' הוא שמצה הוא מיוחד, או שהוא מיוחד מצד שהוא עיקר סעודה או מצד שהוא זכר לחירות, ולכן לגביו לא אמרינן מאי דהוה הוה. ותי' הב' בתוס' הוא חסרון בנוגע ליינ, שכבר עשה הסיבה בב' הראשונים, ולכן לגביו יותר קל לומר מאי דהוה הוה. וא"כ הי' צ"ל הסדר בתוס' קודם תי' הא' והג', שהם מצד המעלה והמיוחד שבמצה, ורק אח"כ תי' הב' שהוא מצד היינ.

עוד יל"ע סיום דברי התוס' שמסיבים במצה ואפיקומן, מה שייכות בין זה לתחילת דברי התוס' ומדוע דוקא כאן כשמדברים באמת על יין מאי דהוה הוה, מבארים התוס' מתי במצה צריך הסיבה.

ב. בתוס' ד"ה כולהו, כתבו התוס', "וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתיה. וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה וכן אם בכוס שלישי לא היסב אם יכול לחזור ולשתות בהסיבה אף על גב דבין שלישי לרביעי לא ישתה".

הנה במה שכתבו התוס' בתחילת דבריהם שהסיבה הוא דוקא בשעת שתי', יל"ע בכוונתם, (א) מה בא לשלול (ב) מדוע לא מבארים גם במצה מתי מסיבים. (ג) האם יש שייכות בין נקודה זו, להמשך דברי התוס' וספקתם.

והנה התוס' ממשיכים ומסתפקים האם בלא היסב בד' כוסות צריך לחזור ולשתות. והנה התוס' הסתפקו רק בנוגע ליינ האם חוזר ומסיב, ומשמע שבמצה פשוט שחוזר ומסיב, וכ"ה להדיא במרדכי בשם התוס'. ויל"ע מהו יסוד הספק ומדוע ספק זה הוא רק ביין ולא במצה.

והנה בפר"ח בסי' תע"ב מבאר שהיות שכל הדין הסיבה ביין הוא רק מחמת הספק באיזה כוסות להסיב, לכן בזה שכל ההסיבה הוא מחמת הספק, בזה מסתפקים אולי שאין צריך לחזור ולשתות.

ומק' ע"ז הרשימות שיעורים: האומנם דלפי"ז צ"ל דספיקת התוס' הוא רק כשלא היסב בשתי כוסות קמאי או בתראי, דבזה יצא מעיקר הדין דספיד"ד לקולא.

אכן אי לא היסב בכל הד' כוסות לכאורה ע"כ יצטרך לחזור ולשתות ב' כוסות בהסיבה. דבזה הרי לא יצא ממנ"פ מצות הסיבה בב' כוסות. ומסתימת דברי התוס' לא משמע דמספק"ל רק בלא היסב בתרי כסי, אלא דבכל גווני דלא היסב בשתיית הכוסות מספק"ל.

עוד צלה"ב דלפי המבואר בשו"ע אדה"ז בסי' תעב' סעיף יד' יוצא שכשאמרינן 'אידי ואידי בעי הסיבה' היינו לא מחמת הספק, אלא מחמת ודאי, דהוא כנגד הד' לשונות של גאולה. וראה ב'הליכות ליל הסדר' שם, שאדה"ז למד כן מתוס' והרא"ש.

ובתוס' שבמרדכי כתבו וז"ל "ולענין מצה אם אכל בלא הסיבה פשיטא דלא יצא וכו' אבל הא מיבעי לן אם שתה בלא הסיבה מהו לכאורה נראה דבדיעבד יצא מדקאמר כולהו צריכי הסיבה משמע דוקא לכתחלה אבל בדיעבד אם לא היסב יצא, דהאיך יתקן המעוות דבשלמא כשאכל מצה בלא הסיבה הי' יכול לתקן שיחזור ויאכל ויסב אבל כששתה יין בלא הסיבה אם יחזור וישתה ויסב יהי' נראה כמוסיף על ארבעה כוסות או שמא כיון שלא היסב כששתה הוי כאילו לא שתה בעולם". והיינו דבמצה פשוט שהתקנה היתה לעיכובא דאם לא היסב לא יצא יד"ת, אבל בד"כ אפשר להסתפק האם תקנו הסיבה רק לכתחלה דלא רצו לתקן שיהא מעכב בדיעבד, כי זה יביא חסרון של מראה כמוסיף על הכוסות או י"ל דתקנו ג"כ לענין בדיעבד דליכא בזה חששא דיהא נראה כמוסיף על הכוסות דכיון ששתה בלא הסיבה הוי כאילו לא שתה מעולם.

אמנם בדברי התוס' א"א לפרש כן, דהרי התוס' הסתפקו ב' ספיקות, (א) בכלל האם ביין צריך לחזור ולשתות. (ב) האם לאחרי כוס שלישי שאסור לשתות, חייב לחזור ולשתות. ובאם יסוד הספק הא' של תוס' הוא כהמרדכי הנ"ל, א"כ בזה כבר נכלל הצדדים של הספק הב', ומה מוסיף הספק הב', וא"כ בפשטות אין זה יסוד ספקת התוס', וא"כ יל"ע מהו יסוד הספק, ומדוע זה רק ביין ולא במצה.

ג. וי"ל ובהקדים החקירה הידועה בלקו"ש³, האם הסיבה הוא ענין כללי וחיוב בפ"ע, אלא שעיקר חיובו הוא במצה וד"כ, או שהסיבה הוא פרט ותנאי במצות מצה וד' כוסות.

ולפי הצד שהוא ענין בפ"ע, זהו המבואר בתחלת דברי הרמב"ם, שהמצוה הוא לאכול בלילה זה בהסיבה, דעיקר ההסיבה הוא באכילה שזה הי' הדרך של מלכים וכו' לאכול ולשתות בהסיבה. וא"כ מבואר בפשטות תי' הא' של תוס' הנ"ל שבעיקר סעודה פשוט שצריך הסיבה, דהרי כל ענין הסיבה הוא לאכול בהסיבה, אלא

3) ח"א שיחה א' לפ' וארא (ועד"ז בחי' הגרי"ז בהלכ' חמץ ומצה, וראה אריכות בזה בגליון ט"ו דשיבתינו).

שכדברי הרמב"ם צריך לאכול ולשתות בהסיבה, דהסעודה הרי כלולה מאכילה ושתיה, לכן צריך להסיב במצה וד"כ, אבל כפשוט שהמצה שהוא עיקר הסעודה חייב בזה ענין דהסיבה טפי, ולכן לא אמרינן בזה מאי דהוה הוה.

כמו"כ לצד זה יובן גם תי' הב' של התוס', דבאם הסיבה הוא פרט בד' כוסות אינו מובן כ"כ לחלק מצד הא שכבר היסב בב' כוסות הראשונים, דהרי הסיבה הוא פרט בד' כוסות שהם מצוה שלימה, אבל הסיבה הוא בעצם ענין כללי בפ"ע, ורוצים להסיב בשתי' ג"כ, מובן שיש שיעור מינימום בשביל לקיים עיקר החיוב, וא"כ מסתבר בפשטות שב' כוסות מספיקים, אלא שבזה אמרינן שמסתבר לתקן בב' הראשונים משום הסברא מאי דהוה הוה.

ותי' הג' מבאר להצד שהוא פרט במצות מצה, דהנה להצד שהסיבה הוא ענין בפ"ע, עיקר הנקודה בהסיבה הוא שאוכל ושותה בהסיבה (אלא שעכ"ז תקנוהו בעיקר במצה וד"כ, כמבואר בשיחה שם בהערה 9, ואכ"מ), וא"כ הפרט של המאכל אינו נוגע כל כך, משא"כ להצד דהוא פרט במצוה, א"כ נוגע פרטי מהות המצוה, וכל כמה שממהות המצוה הוא יותר קשור לחירות, מובן יותר חיוב ההסיבה בו.

שלפ"ז מובן תי' הג', שבמצה ש1. הוא עצמו ענין של חירות, 2. וכתובה בתורה, א"כ ענין החירות שבמצה הוא יותר מענין החירות של ד' כוסות, דד"כ אפילו באם יש בזה ענין של חירות בו עצמו, הנה א) אינה כתובה בתורה. ב) זה רק לטעם אחד. ג) זה רק תקנה וזכר, ולכן מסתבר שבמצה התקנה הרבה יותר חזקה, ולא אמרינן בזה מאי דהוה הוה.

ולפ"ז מובן הסדר בג' התירוצים שבתוס', דב' תירוצים הראשונים שבתוס' הם להצד שהסיבה הוא ענין כללי וחיוב בפ"ע, ותירוץ הג' של תוס' הוא להצד שהסיבה הוא פרט במצות מצה וד"כ, וכנ"ל.

ולפ"ז אולי אפשר לבאר השייכות בהמשך דברי התוס', שבמצה מסיבים במצה ואפיקומן, די"ל שהתירוצים בתוס' נוגע לזה, דלב' התירוצים הראשונים, שהסיבה הוא ענין בפ"ע, א"כ בפשטות במצה שהוא עיקר הסעודה (לתי' הא'), או שזה פעם הראשונה שמיסב (להגיון תי' הב') שפיר מחוייב בהסיבה, אבל באפיקומן, שאינו עיקר הסעודה, וכבר היסב לפני זה, לא ייצטרך להיסב, וכמו (לדיעה זו דהגמ') בב' כוסות האחרונים שהיות דאינו עיקר סעודה, וכבר היסב לפני זה, אמרינן בזה מאי דהוה הוה, כמו"כ אפשר לומר כן גם גבי אפיקומן, אבל לתי' הג' שהוא פרט במצוה היות שהוא חירות, א"כ שפיר אפשר לומר כן גם גבי אפיקומן, ודו"ק.

ד. ולפ"ז אפשר גם לבאר התוס' ד"ה כולהו, דהנה בד' כוסות שההסיבה בהם קשורה גם להגדה הנאמרת על הכוסות, כמו שמובן בגמ' כאן, הי' אפ"ל שצריך הסיבה בשעת אמירת ההגדה עליו, וכ"ה אכן שיטת המאירי, וע"ז אומרים התוס'

שצריך הסיבה רק בשעת השתי', ויומתק הא שאומר זאת התוס' בתי' הגמ' כולוהו צריכי הסיבה, דלפי המבואר משו"ע אדה"ז הנ"ל כאן מחדשים שההסיבה היא מחמת היין עצמו הד' לשונות. [אבל אין כוונת התוס' לשלול הסיבה בשעת הברכה, שזה לכאורה שייך גם במצה].

ובביאור הספק י"ל, דהנה בהמשך לתוס' הקודם שיש ב' צדדים האם הסיבה הוי ענין בפ"ע או פרט במצות מצה וד"כ, הנה להצד דהוא פרט במצות מצה, מוכן בפשטות שבאם לא היסב היינו שלא יצא מצות ד' כוסות, ולכן צריך לחזור ולשתות, אבל להצד שהוא ענין בפ"ע, יל"ע האם כשלא היסב במצה או בד"כ צריך לחזור ולאכול ולשתות, דהרי כבר קיים מצות מצה וד"כ, ובחי' הגרי"ז אכן לומד שלצד זה אין ענין שיחזור ויאכל. אמנם בשיחה בהערה 11 מבאר הרבי "אבל אינו, כי עפ"ז שהסיבה הוא חיוב בפ"ע, אין הפירוש שחיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כי אם שתקנוה באכילת מצה כו', לפי שהם זכר לגאולה וחירות (כנ"ל הערה 9). וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, בהסיבה".

הסברת הדברים הוא לכאו', דבמצה יש כמה פרטים (א) קיום המצוה שבו, דבכזית זו מקיים המצוה של אכילת מצה. (ב) המשמעות שבו, שמצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק וכו' (ע"ד דין ומציאות). והא שחיבו דין הסיבה דוקא במצה ויין הוא כנ"ל מהערה 9, קשורה למשמעות שבו החירות שהמצה והד' כוסות מבטאים, ולא לחלק המצוה שבו, ולכן מוכן שאפשר לאכול עוה"פ, אפילו כשכבר יצא המצוה של מצה וד"כ.

ולפי זה אולי אפ"ל שיש הבדל בין מצה ליין, דבמצה הזכר לחירות שבו קשור למציאות הגשמית של המצה, אבל בד' כוסות כמו שמבואר בשו"ע אדה"ז החירות קשור לזה שד' כוסות נתתקן זכר לד' לשונות של גאולה, וא"כ באם הסיבה הוא ענין כללי, וכבר יצא יד"ח חיוב ד' כוסות, א"כ באם ישתה עכשיו עוד כוס, לא יהיה בזה ענין של חירות, דהרי כבר יש את הד' כוסות שהם לד' לשונות של גאולה, וא"כ כוס זה שישתה עכשיו, אין בו ענין של חירות, וא"כ להצד שהסיבה הוא ענין כללי, וקבעוה במצה וד' כוסות שענינם חירות, אז בד' כוסות י"ל שכשלא היסב אין ענין שישתה עוד כוס בהסיבה, דהרי לא יהיה בזה ענין של ד' כוסות וחירות, וכסברת הגרי"ז.

ולפי"ז י"ל שאולי זהו יסוד ספקת התוס' בד' כוסות האם צריך לחזור ולשתות, דלפי הנתבאר לעיל הג' טעמים בתוס' הקודם מחולקים לפי ב' צדדי החקירה, וא"כ בהמשך לב' צדדי החקירה אומרים התוס' כאן, שמסתפקים רק ביין האם צריך לחזור ולהסיב, כי רק במצה לפי ב' צדדי החקירה צריך לחזור ולאכול עוד מצה, וכנ"ל הביאור בהערה 11, אבל בד"כ, באם הסיבה הוא פרט במצות ד"כ פשוט

שצריך לחזור ולשתות, אבל באם הסיבה הוא ענין כללי, אולי אין שום ענין שישתה עוד כוס. ויש להאריך בכל הנ"ל.



סימן ה' הסיבת פרקדן - הסיבת ימין

א. בגמ' בפסחים¹ מבארת הגמ' מה נקרא הסיבה טובה ומה לא נחשבת להסיבה: "פרקדן לא שמיה הסיבה. הסיבת ימין לא שמה הסיבה. ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה". ובביאור המציאות של פרקדן כתב הרשב"ם "פניו ובטנו כלפי מעלה ושוכב על אחוריו". ובתוס' ד"ה פרקדן ג"כ פירשו שהפירוש הוא "פניו למעלה", והוסיפו "ולא כמפרש פניו למטה", מחמת ב' טעמים, (א) "דאין דרך לאכול בענין זה". (ב) "וכן משמע בהמוכר את הספינה", דשם הלשון של פרקדן צ"ל פניו למעלה ע"ש.

[וראה במהר"ם חלאוה שמפרש, "פירוש פרקדן משמע פניו כלפי מעלה ושוכב על אחוריו, והיינו הא דהכא וההיא דאמרינן בפרק הספינה . . ומשמע נמי פניו כלפי מטתו והיינו ההיא דאמרינן אביי לייט מאן דגני אפרקיד שהוא בין פניו למעלה בין פניו למטה", דהיינו שתיבת פרקדן פירושו ב' האופנים, אבל מ"מ בסוגיתנו מפרש בפרקדן כפירוש הרשב"ם והתוס', ובפשטות היינו מחמת טעם הא' של תוס'].
אבל ברבינו חננאל הביא ב' השיטות "פרקדן, פירוש רובץ לאחוריו, ויש אומרים על פניו". וראה ברמב"ם כתב² "זהסיבת ימין אינה הסיבה, וכן המיסב על ערפו או על פניו אין זו הסיבה", ופירש המגיד משנה, "ופירש רבינו פרקדן מיסב על ערפו או על פניו, וכן עיקר, שכל שאינו מוטה על צדו קרוי פרקדן", והיינו שלהרמב"ם הפירוש כאן בגמ' פרקדן כולל ב' האופנים. וכן פי' הר"ן.

ובפשטות המחלוקת אינה להלכה למעשה, דפשוט שלהלכה למעשה הן על גבו והן על פניו אינה הסיבה טובה, אלא השאלה היא רק מה ממעטת הגמ' כשאומרת 'פרקדן'. וכמובן גם מהתוס' שפירשו ש'פרקדן' היינו על גבו, וכתבו שעל פניו פשוט שאינה בכלל "דאין דרך לאכול בענין זה". וכן גם להלכה נפסק שב' האופנים אינם כשרים להסיבה.

והנה אינו מבואר כאן בראשונים הטעם מדוע הסיבת פרקדן אינה הסיבה, (אלא שלשיטת רש"י דלהלן ס"ב יש גם חשש סכנה בפרקדן), ולכאורה צ"ל שהוא דבר הפשוט ומובן לכל שאכילה באופן של פרקדן אינו הסיבה, ויבואר להלן בס"ג. אבל ראה בס"ב.

(1) קח, א.

(2) בפ"ז מהלכ' חמץ ומצה הלכה ח'.

ב. ובהא שהסיבה ימין לא שמייה הסיבה מבאר הרשב"ם הטעם שהוא משום "שהרי בימינו הוא צריך לאכול", ועד"ז פירשו התוס' רבינו פרץ, המרדכי והמאירי.

והנה בהא שממשיכה הגמ' ומוסיפה "ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ויבא לידי סכנה", מבאר רש"י "אפרקדן קאי, שמתוך שצוארו שוחה לאחוריו, שיפוי כובע הסותם את פי הקנה נפתח ומתקפל למעלה והקנה פושט למעלה והמאכל נכנס לתוכו ונחנק".

אבל ברשב"ם ד"ה שמא יקדים, הביא פירוש רש"י, וממשיך "קשיא לי אמאי לא סמכיה להאי ולא אהסיבת ימין, (ולכן מפרש) ורבותי פירשו שמא יקדים קנה לוושט דושט הוי על צד ימין ונפתח הכובע שעל פי הקנה מאיליו כשהוא מטה כלפי ימין ואם יכנס בו המאכל הרי סכנה שאין אוכלין ומשקין נכנסין אלא דרך הושט ולכן נראה בעיני דאהסיבת ימין קאי מדסמכיה לדידיה". וכן פירשו גם הרבינו חננאל, התוס' רבינו פרץ ועוד.

[והנה במאירי לאחר שרשב"ם ב' דיעות אלו מסיים וכותב "ומעתה אפשר שעל שניהם נאמרה", היינו הן על הסיבת ימין והן על פרקדן. ולפ"ז אולי אפשר לומר שהטעם בהסיבת פרקדן שאינו הסיבה הוא רק משום סכנה, והא שהלשון הוא "ולא עוד וכו'", דמשמע דהטעם של סכנה הוא הוספה על עוד טעם, הוא משום הסיבת ימין דשם הטעם של סכנה הוא הוספה להטעם שצריך לאכול בימינו. ולפ"ז יבואר הא שלא פירשו הראשונים הטעם דפרקדן, כי מבואר בגמ' להדיא הטעם בזה.

וכמו"כ אפשר לומר גם להיפך דהטעם בהסיבת ימין הוא רק משום סכנה, והא שהלשון הוא "ולא עוד וכו'", דמשמע דהטעם של סכנה הוא הוספה על עוד טעם, הוא משום פרקדן דשם הטעם של סכנה הוא הוספה להטעם הפשוט, ולפ"ז יומתק לשון הטור "ורש"י (והגיהו הב"י והב"ח שצ"ל ורשב"ם) פירש הטעם שלא יקדים קנה לוושט", ומשמע כאילו הוא הטעם היחיד. אבל אין זה פשטות המשמעות, וראה גם בב"ח שם. וראה במהר"ל קצת עד"ז שמבאר שהסיבת ימין אינה הסיבה דאינה דרך בגמ' משום דהוי סכנה, וכן הוי איסור משום הסכנה, ע"ש].

והנה ברא"ש³ כתב נפק"מ להלכה במחלוקת זו: "פרקדן לא שמייה הסיבה הסיבת ימין לא שמייה הסיבה ולא עוד אלא שמא יקדים קנה לוושט ואתי לידי סכנה, פירש רשב"ם שהרי בימינו צריך לאכול, ולפי זה אטר בימינו מיסב בימינו, ולאידך פירושא שמא יקדים קנה לוושט קאי אהסיבת ימין אין חילוק בין אטר לאחר".

והיינו דלפירוש רש"י דהטעם שמא יקדים קאי רק אהסיבת פרקדן, א"כ הטעם שהסיבת ימין לא הוה הסיבה הוא רק משום שבימינו צריך לאכול א"כ אטר יד, שאוכל בשמאלו, א"כ אדרבא אינו יכול להסיב על שמאלו, דהרי בשמאלו צריך לאכול, וצריך להסיב על ימינו דוקא, וכן פסק גם המאירי לפי שיטת רש"י, אבל לפירוש הרשב"ם דהטעם דשמא יקדים וכו' קאי על הסיבת ימין, א"כ טעם זה שיכול לבוא לידי סכנה הוא גם באטר יד, ולכן גם איטר יד צריך להסב בשמאלו דוקא.

ובא"כ יל"ע, א) לפי הרשב"ם מה עושה איטר יד, והרי לטעם הא' צריך להסב על צד ימין דוקא, ולטעם הב' צריך להסב על צד שמאל דוקא. וע"ז לכאורה מביא הב"י בסי' תע"ב מהתרומת הדשן "נראה דשבקינן טעמא דצריך לאכול בימין מקמי טעמא דשמא יקדים משום דאית ביה סכנתא וחמירא סכנתא מאיסורא (חולין י').". עדיין יל"ע דאהכ"נ לפי הרשב"ם מצד סכנה גם אטר צריך להסב על שמאלו, אבל לפי רש"י הרי איטר צריך להסיב דוקא על ימינו, דהרי הטעם של סכנה נאמרה על פרקדן ולא על הסיבת ימין, וא"כ לפועל איך צריך אטר להתנהג. וע"ז מביא הב"ח בסי' תע"ב שם בשם התרומת הדשן "ובפלוגתא דרבוותא אמרינן ספק נפשות להקל (שבת קכט' א' וש"נ)", ולכן לפועל איטר מיסב על שמאלו דוקא, וכן נפסק בשו"ע.

עוד נפק"מ בין ב' הטעמים של הרשב"ם בהטעם מדוע הסיבת ימין לא שמה הסיבה, מבאר הב"ח הנ"ל בשם מהרש"ל דיהיה נפק"מ מה יהיה הדין באם היסב בהסיבת ימין האם צריך לחזור ולאכול ולשתות שוב בהסיבת שמאל (להשיטה וההלכה שצריך לחזור ולהיסב), או לא, דלטעם הראשון משום שצריך לאכול בימינו, מובן שצריך לחזור ולהיסב, דהרי ההסיבה לא היתה הסיבה נכונה של חירות, ואדרבא ההסיבה הקשתה עליו את אכילתו, אבל להטעם השני משום סכנה, אינו צריך לחזור ולהיסב, דהיות דלפועל היסב הסיבה של חירות, אז הא שעשה זאת באופן של סכנה אינו מעכב לכאורה שלא יצא, וכמו בקיום כל מצוה אחרת, שבאם מקיימו באופן של סכנה, יוצא יד"ח.

וא"כ לפועל הן לשיטת רש"י שישנו רק לטעם הא' בהסיבת ימין, ודאי שהאוכל ושותה בהסיבת ימין צריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבת שמאל, והן לשיטת הרשב"ם ג"כ היות שלפועל ישנו ב' הטעמים בהסיבת ימין, ג"כ ייצטרך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבת שמאל.

והנה באיטר יד ימינו שלהלכה כנ"ל צריך להיסב על צד שמאל, הנה באם יסיב על צד ימין, אז לפי שיטת רש"י ודאי שיצא, דהרי לשיטת רש"י הרי באמת מלכתחילה צריך שיסב על צד ימין, ולפי שיטת הרשב"ם אז לטעם הא' שצריך דוקא הסיבת שמאל, הרי זה לא שייך לגבי איטר יד, ולגבי הרי שייך רק טעם הב'

משום שמא יקדים וכו', וא"כ היות שלפועל היסב אפילו שזה היה באופן של סכנה, יהיה הדין לכאורה שיצא יד"ח, ואינו צריך לחזור ולאכול בהסיבת שמאל, וכן כתב הפמ"ג⁴.

והנה בפר"ח בסי' תע"ב סק"ג הביא דברי הב"ח הנ"ל בשם המהרש"ל וכתב ע"ז: "ליתא, דאפשר דכיון דתקון רבנן שלא יסב פרקדן או על ימינו מטעמא דסכנה, אף אם עבר והיסב לא קיים מצות הסיבה כתקנת חכמים ויחזור ויאכל בהסיבה", ואינו דומה לכל מקרה אחר כשמקיים מצוה באופן של סכנה, דשם אין איזה פרט ודין בתקנה\מצוה שצ"ל באופן של אינו סכנה דוקא, משא"כ כאן מעיקרא דדינא נתתקן שצריך להיסב בשמאל דוקא, (ומסיים "ומיהו הדין הוא ברור, דהא לישנא דגמרא הוי 'פרקדן לא שמיה הסיבה, הסיבת ימין לאו שמיה הסיבה' אלמא דהוי ליה כאילו לא היסב כלל", ע"ש).

ולפ"ז יצא נפק"מ לכאורה לפועל בין רש"י והרשב"ם, דאיטר יד באם היסב על ימינו, אז לשיטת רש"י ודאי שיצא, ואדרבא כך דוקא קיים עיקר דין הסיבה, אבל לשיטת הרשב"ם לא יצא וייצטרך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבת שמאל⁵.

ג. והנה המהר"ל בספרו גבורות ה"ב בהמשך לשיטת הרשב"ם והנפק"מ לגבי איטר יד, מקשה "אמנם קשיא לי דלפירוש הרשב"ם אטר יד ימינו מסיב כשאר אדם, ואיך אפשר לו לאכול בשמאלו, וכי דרך חירות הוא זה", והיינו דלכאורה צ"ל הדין באיטר שלא יסיב כלל, דהרי אינו יכול להסיב בימינו משום סכנה, ולאידך אינו יכול להסיב בשמאלו, דהרי בשמאלו צריך לאכול, וא"כ הסיבת שמאל אינו חירות עבורו, ומדוע הוי ההלכה שצריך להסיב בשמאלו⁷.

והנה באם נימא שהסיבה הוא ענין של רגש של חירות, מובן בפשטות קושית המהר"ל, דהיות שצריך לאכול בשמאלו, א"כ כשמסיב על שמאלו אינו מרגיש חירות, ואין מקיים בזה כל ענין של הסיבה, א"כ הי' צ"ל שלא יסיב כלל, ואכן לשון המהר"ל הוא "וכי דרך חירות הוא זה", ואולי הוי שפיר מעשה של 'זכר לחירות', אבל באם נלמוד שענין ההסיבה הוא ענין של מעשה זכר לחירות, לכאורה אפשר לתרץ קושית המהר"ל ולומר שגם באיטר כשמסיב על צד שמאל הגם שאין זה נוח עבורו, עכ"ז שפיר נחשב זה מעשה של זכר לחירות כי לרוב בני אדם הוי זה חירות.

(4) במשב"ז סי' תע"ב סק"ב.

(5) וראה בזה במשב"ב סי' תע"ב סק"א ובשער הציון סק"ג, ע"ש. וראה גם בפמ"ג בא"א סי'

תע"ב סק"ד.

(6) פרק מ"ח.

(7) ועד"ז הקשה ג"כ בשו"ת רדב"ז ח"ג סימן אלף י"ב, (ומחמת זה ועוד קושיות לומד ע"ד

שיטת רש"י, ומתירן שם קושית הרשב"ם על רש"י, ע"ש).

ואולי אפ"ל שגם להצד שהוא מעשה של חירות, הק' המהר"ל דסוכ"ס כיון שלגביו
הוי זה פעולה לא נוחה כלל, א"כ לא היו צריכים לתקן הסיבה באיטר יד, ויל"ע בזה.

והנה בשו"ע אדה"ז בסי' תע"ב ס"ט פסק אדה"ז: "וכשהוא מיסב לא יטה על
גבו ולא על פניו שאין זה דרך חירות אלא יטה על צדו השמאלית ולא על הימנית
שאינן דרך הסיבה בכך שהרי צריך לאכול בימין ועוד שאם יסב בימין יוכל לבוא לידי
סכנה לפי שהושט הוא בימין והקנה בשמאל ואם יטה על ימינו יהיה הושט מלמטה
וקנה מלמעלה ויהא נפתח הכובע שעל פי הקנה מאליו ויכנס המאכל דרך הקנה
ויבוא לידי סכנה ולפיכך אף מי שהוא איטר שדרכו לאכול בשמאל אף על פי כן יסב
על שמאלו שהוא שמאל כל אדם".

ומדויק מלשונו הזהב של אדה"ז, דיש הבדל בין החסרון של פרקדן לחסרון של
הסיבת ימין, דלגבי פרקדן כתב "שאינן זה דרך חירות" (מקור לשון זה הוא לכאורה
מהלבוש בסי' תע"ב ס"ג), ולגבי הסיבת ימין כתב "שאינן דרך הסיבה בכך" (ודלא
כבערוך השולחן שכתב גם לגבי פרקדן "שאינן זו דרך הסיבה"). ויל"ע מהו חסרון
יותר גדול הא שאין זה דרך חירות או הא שאין זה דרך הסיבה. בשערי שלום⁸
ו'בהליכות ליל הסדר' על שו"ע אדה"ז שם לומדים שאין דרך הסיבה הוא חסרון
יותר גדול, ובקובץ מגדל אור⁹ לומד שאין זה דרך חירות הוא חסרון יותר גדול.

ונראה שאין זה דרך חירות הוא חסרון יותר גדול, דהרי כל יסוד ומהות ענין
ההסיבה הוא שזה דרך חירות, וא"כ באם אין זה דרך חירות אין בזה בכלל מהות
ענין ההסיבה הנצרכת לפסח, וכל מה שקורה הוא רק פעולה של הטיית גופו לצד
מסויים, אבל אי"ז כלל "א פסח דיקער הסיבה", משא"כ "שאינן דרך הסיבה בכך"
משמעו לכאורה ששפיר יש ג"כ ענין ומהות של הסיבה, אלא שהוא באופן שאין זה
הדרך של הסיבה, משא"כ באם היה כתוב "שאינן הסיבה בכך" בלי "דרך", שפיר היה
משמע (גם) שאין זה הסיבה כל עיקר, וא"כ מזה שאדה"ז אינו כותב בקיצור יותר
"שאינן הסיבה בכך" ללא "דרך", משמע שהחסרון הוא רק בדרך. קצת דוגמא לדבר
באיסור הוצאה מהות האיסור הוא הוצאה מרשות לרשות ודרך ההוצאה הוא ע"י
עקירה והנחה, וכשמוציא מרשות לרשות ללא עקירה או ללא הנחה יש כאן מהות
הוצאה ללא דרך הוצאה, וזהו ההסברה במה שמבאר הרב¹⁰, וכמו שנתבאר כבר
במקום אחר. עוד דוגמא ע"ד זה הוא ההבדל בין אתרוג המורכב שאינו מהות אתרוג
לאתרוג חסר וכדומה.

(8) עמ' ל"ה ואילך.

(9) חוברת ח' עמ' רי"ד ואילך.

(10) בלקו"ש חי"ד שיחא א' לפ' ואתחנן.

ולפ"ו החסרון של פרקדן היינו שאין זה בכלל ענין של הסיבה וחירות כל עיקר, והסברא בפשטות הוא כי אכילה ושתייה באופן של שכיבה (הן על פניו והן על גבו), אינו מוסיף חירות וכו', אלא אדרבא מקשה על האכילה ושתייה, משא"כ החסרון של הסיבת ימין (אינו שאינו בכלל ענין ומהות של הסיבה, אלא) שאין זה הסיבה שנעשה כדרכו, דהרי הדרך להסיב בשמאל שכך יכול לאכול ביד ימין בנקל, אבל אין זה חסרון שעוקר כל מהות ההסיבה והחירות בזה, ובפרט שסוכ"ס באם אין זה ענין של אכילה, או באם מישוהו אחר מאכיל אותו או באם כשלוקח הכפית וכו' בידו יושב כדרכו וכמשכינסו לפה ואוכל מיסב על צד שמאל, בכל אופנים אלו אין בזה שום חסרון והוי שפיר חירות.

וי"ל שהמקור להבדל זה בסוגיא הוא א) מהא שהגמ' כשמבארת האופן הנכון בעשיית הסיבה, הגמ' מקדימה ומבארת שפרקדן אינה הסיבה, והיינו שזהו האופן הכי מושלל מענין של הסיבה, ולאח"ז אומרת הגמ' שגם הסיבת ימין אינה הסיבה, והיינו שזה פחות מושלל מענין ההסיבה. ב) שהראשונים לא ביארו הטעם מדוע פרקדן אינה הסיבה, ורק ביארו הטעם מדוע הסיבת ימין אינה הסיבה, ומשמע שפרקדן פשוט שאינו הסיבה יותר מאשר הסיבת ימין, וא"כ הוא יותר מושלל.

ולפ"ז יומתק ויתורץ קושית המהר"ל והרדב"ז, דהיות דהסיבת ימין אינה משוללת בכלל מענין ומהות ההסיבה, אלא שאין זה הדרך להסיבה, ולכן על אף שבאופן רגיל אומרים שהיות שאין זה דרך הסיבה אינו יוצא יד"ח בהסיבה זו וצריך לחזור ולאכול ולשתות בהסיבת שמאל (וכנ"ל מהמהרש"ל), מ"מ באיטר היות שא"א לו להסיב בימינו כי הוי סכנה, וחמירא סכנתא מאיסורא, לא רצו חכמים להפקיעו בכלל מענין הסיבה, ואמרו שיסיב בשמאלו, והגם שאין זה דרך הסיבה עבורו, אבל עכ"פ יש לזה שייכות למהות וענין ההסיבה.

ולא מיבעיא באם הוי הסיבה מעשה של חירות שפיר חייבו אותו להסיב, אלא אפילו באם זה רגש של חירות י"ל שהיות שבעצם ההסיבה הוי רגש של חירות, אלא שכשמגיע לאכילה צריך לסדר איך לאכול בנוח, שייך שירגיש בזה גם רגש (עכ"פ קצת) של חירות.

ד. והנה בסידור ההגדה כתב אדה"ז אחר הקידוש "שותה הכוס בישביה בהסיבת שמאל דרך חירות". וכותב על כך כ"ק אדמו"ר בהגדתו: "בהסיבת שמאל. כי הסיבת ימין, על פניו, או על גביו אין זו הסיבה (פסחים קח, א וכפי' הרמב"ם הל' חומ"צ פ"ז ה"ח)".

והנה זה לשון הרמב"ם שציין הרבי "והסיבת ימין אינה הסיבה, וכן המיסב על ערפו או על פניו אין זו הסיבה". ויל"ע א) מהו הפירוש המיוחד של הרמב"ם בגמ'

באופן אחר וכדומה משאר הראשונים, שע"ז כותב הרבי "וכפירוש הרמב"ם". (ב) מה מדייק הרבי בלשון אדה"ז, שמזה מבואר שאדה"ז קאי דוקא בפירוש הרמב"ם. ולכאורה היה אפשר לומר דלשאר הראשונים הפירוש בגמ' פרקדן כולל רק פירוש אחד, לרוב הראשונים היינו שוכב על גבו, ור"ח מביא שי"א על פניו, אבל להרמב"ם ביאר המגיד משנה שתיבת פרקדן בסוגיתנו כולל ב' האופנים, וכנ"ל בסעיף א', וזהו המיוחד בפירוש הרמב"ם.

אבל זה אינו, כי בנוסף לכך ששיטת הר"ן הוא ג"כ כך וכתב "מיהו אפשר שהשוכב על פניו ג"כ נקרא פרקדן, ובתרוייהו איתיה לטעמא שמא יקדים קנה לוושט", וגם הטור הרי כתב כן, וכדציינו הב"י והב"ח שהטור הוא כהרמב"ם, הנה הרי זה ברור שאין כאן שאלה לדינא, וכנ"ל דפשוט דגם להתוס' והרשב"ם השוכב על פניו אינו מקיים בזה מצות הסיבה, דהרי הדברים ק"ו דבאם הסיבת ימין אינה הסיבה כי צריך לאכול בימינו, כ"ש שבפניו למטה דאין דרך לאכול כן כלל (ולא משנה באיזה יד משתמש), דאין זה הסיבה, אלא שלשיטתם זה כ"כ פשוט שאין זה הסיבה שלא הוצרכה הגמ' למעט זה, ורק פרקדן כשפניו כלפי מעלה שאז יש יותר הו"א לחשוב שאולי הוה זה הסיבה הוצרכה הגמ' למעט זאת, וראה גם במאירי "ואף בפניו למטה יש בו חששא זו אלא שלא הוצרך למעטה".

ועכ"פ הרי זה ברור שלדינא פסקו כל הפוסקים שהן בשוכב על גבו והן בשוכב על פניו דלא הוה זה הסיבה, וכדפסקו הטור והשו"ע הלבוש ושו"ע אדה"ז וכו' וכו', וא"כ מדוע זה שכתב אדה"ז כאן בסידור שצריך הסיבת שמאל ולא על ימין פניו או ערפו, הוי זה דוקא שיטת הרמב"ם. ולכן יל"ע (ב) מדוע ציין כאן הרבי דוקא לשיטת הרמב"ם ולא טושו"ע ושו"ע אדה"ז כדרכו באופן רגיל.

ג) כמו"כ מלשון הרבי "כי . . . אין זה הסיבה" משמע שענין עיקרי כאן הוא לא פרט אחד מהו פרקדן (שכלל לא מוזכר בדברי הרבי), אלא ביאור הטעם מדוע לא הוי הסיבה.

ה. וי"ל¹¹ דהמיוחד בשיטת הרמב"ם הוא לא בדין עצמו, (דכנ"ל בזה מסכימים כל הראשונים והפוסקים) אלא בהסברת הדין, דהנה לפי הנ"ל בסעיף ג' יש הבדל בין החסרון של הסיבת ימין דהוא שהוי במהות וענין הסיבה אלא שאינו דרך הסיבה, והחסרון של פרקדן הוא שאינו בגדר ומהות של הסיבה וחירות כלל. ובפשטות זהו שיטת הראשונים שלא פירשו בגמ' טעם בהא שפרקדן לא הוה הסיבה, כי הוא פשוט והוא חסרון יותר מהסיבת ימין.

(11) בהבא לקמן ראה עד"ז בקובץ מגדל אור הנ"ל.

אבל מצאנו גם ביאור אחר בראשונים, דהנה הר"ש מפלייזא¹² כתב בפירושו לפיוט אלוקי הרוחות לשבת הגדול, "אין זה דרך חירות, אפי' שלא בשעת אכילה, ואפי' בביהכ"נ כשנופלין על פניהם בתחנון, אין גופלים אלא על צד שמאל, שנראה בני חורין יותר כדפירש רב האי גאון".

וכן הביא בספר שבולי הלקט¹³, ענין תפילה סימן ל' "ומצאתי בשם רב האי גאון זצ"ל הנופל על פניו צריך להטות לצד אחד ולא יהיה מוטה על צדו הימנית אלא על צדו השמאלית והטעם משום דתנינן קמן הסיבת שמאל שמה הסבה וזוהי הסבת בני חורין ומלכים הלכך באותו צד שנראה כבן מלך ואיש חורין באותו צד צריך ליכנע לפני המקום", הובא גם בב"י¹⁴.

והיינו שהסיבת ימין אינה חסרון מחמת שצריך לאכול בימינו, אלא הוא חסרון בעצם ההסיבה ואפילו שלא בשעת אכילה, כשאינו צריך להשתמש עם ימינו, והיינו כי דרך הבני חורין והמלכים היתה להסיב תמיד על צד שמאל, ולכן רק הסיבה זו נקראת הסיבה של בני חורין והסיבת ימין "אין זה דרך חירות", והוי כמו החסרון של פרקדן.

ולפי אופן זה נראה לדייק מלשון הגמ' "פרקדן לא שמייה הסיבה. הסיבת ימין לא שמה הסיבה", דהא דלגבי שניהם נוקטת הגמ' אותו לשון "לא שמייה הסיבה" היינו שזה אותו חסרון, (ולא מדייקים מהא שנקטה הגמ' תחילה פרקדן וכנ"ל, דשניהם שוים, וחד מינייהו נקיט תחילה), והחסרון בשניהם הוא ש"לא שמייה הסיבה", שהסיבה באופן כזה אינו נחשב להסיבה כל עיקר.

כלומר לפי הרשב"ם ושאר הראשונים פירוש תיבות "לא שמה הסיבה" הוא שאינו נקרא הסיבה הנצרכת לתקנת ודין הסיבה לליל פסח, ולכן על אף שהסיבת ימין הוי הסיבה בכלל, ובטח דהוי הסיבה שלא בעת אכילה, אבל לגבי חיוב הסיבה דליל הסדר "לא שמה הסיבה", ובנקודה זו (דאין זו ההסיבה הנצרכת לליל הסדר) הוא כבפרקדן, ולכן בשניהם אומרים אותו לשון, אבל לפי הרב האי גאון פירוש התיבות "לא שמה הסיבה" הוא כפשוטו שאינו נקרא הסיבה כלל (ולא שאינו נקרא הסיבה המחויב בפסח), וזה שוה בהסיבת ימין ובפרקדן ששניהם אינם בכלל ענין של הסיבה.

(12) ר' שמשון מפלייזא הי' מבעלי התוס', נהרג על קידוש השם במסע הצלב, הי' סבו של הר"ש משאנץ, אחותו היתה זוגתו של ר"ת.

(13) מאחד מהראשונים, ר' צדקיה (בסוף 1200) ספר מאוד יסודי באו"ח מחולק לערוגות, ובתוך כל ערוגה שיבלים, בעיקרו הוא ספר הלכה, אבל יש בתוכו גם מנהגים ופירושים בתפילה ובהגדה של פסח.

(14) או"ח סי' קל"א.

וי"ל שזהו גם שיטת הרמב"ם בסוגיא, דלשון הרמב"ם הוא, "והסיבת ימין אינה הסיבה, וכן המיסב על ערפו או על פניו אין זו הסיבה". ויש לדייק בלשון הרמב"ם, (א) דמשנה הסדר שבגמ' וכותב קודם הדין של הסיבת ימין ואח"כ הדין של פרקדן, ודלא כבגמ' שקודם הביאו הדין של פרקדן. (ב) לאחרי הדין של הסיבת ימין כותב "וכן" ומביא הדין של פרקדן. (ג) הרמב"ם כותב בשניהם אותו לשון אינה\אין זו הסיבה.

והיינו כי הרמב"ם ס"ל שיסוד הדין של פרקדן והסיבת ימין היא כי אין זה ענין ומהות של הסיבה כלל, ושניהם שוים בחסרון זה, והסדר בגמ' אינה בנוי על גודל החסרון בסוג דהסיבה, דשניהם שוים, והקדים הרמב"ם הדין של ימין או בכדי לבטא זאת או כי זה יותר שכיח מהדין של פרקדן, דאדם רגיל לא יעלה על דעתו לאכול ולשתות באופן פרקדן, משא"כ הסיבת ימין שייך יותר הו"א לעשות כן, (וכ"ש בימינו אלו שאין רגילים כלל לענין של הסיבה). ולכן דייק הרמב"ם וכתב "וכן" ולא כתב "הסיבת ימין אינה הסיבה. (ו)המיסב על ערפו וכו'", להדגיש שזהו אותו דין, ובשניהם משתמש באותו לשון שאין זה הסיבה¹⁵.

[והא שלא הביא הרמב"ם גם הטעם שיש סכנה בהסיבת ימין או פרקדן או בשניהם, והביא רק הטעם דאין זה הסיבה, י"ל דלהרמב"ם אין פרט זה קשור לדיני הסיבה של פסה, אלא הוא פרט בשמירת בריאות הגוף ודרך הרצוי' באופן כללי, ולכן אין מקומו כאן בהלכ' חמץ ומצה, ואכן בהלכ' דעות¹⁶ כותב הרמב"ם "לעולם כשיאכל אדם ישב במקומו או יטה על שמאלו", והיינו שהדרך הרצוי' והנכונה באכילה מצד בריאות הגוף הוא לא לאכול פרקדן אלא "ישב במקומו" ולא לאכול בהסיבת ימין אלא "או יטה על שמאלו".

והוא ע"ד דברי המהרש"ל הנ"ל שמצד סכנה אין זה פרט הקשור לדיני הסיבה, ולכן באם הסיב על ימינו (לשיטת המהרש"ל שבעצם הסיבת ימין יש בה דרך חירות) יצא יד"ח דין הסיבה, ולא כשיטת הפר"ח שמחמת הסכנה זה נהיה חלק מתקנת הסיבה. ולשיטת הרמב"ם פשוט שאין להסתפק מה יהיה הדין באם היסב על ימינו, האם צריך לחזור ולאכול או לא, דלשיטתו אי"ז הסיבה כל עיקר].

וי"ל שהרבי דייק מהא שכתב אדה"ז בסידורו "בהסיבת שמאל דרך חירות", דמשמע מזה שאך ורק הסיבת שמאל הוי דרך חירות וכל הסיבה אחרת שאינה דרך שמאל לא הוה דרך חירות, ולכן ביאר רבינו "כי הסיבת ימין, על פניו, או על גביו אין זו הסיבה" כי כל ג' האופנים אינם הסיבה כל עיקר, והוא כשיטת הרמב"ם

15) ולהעיר שברבינו מנוח על הרמב"ם שם נראה בפשטות שלומד שהטעם של הסיבת ימין הוא מצד סכנה, והטעם של פרקדן הוא מצד סכנה וכן מצד "דאין דרך שתי' בכך".

16) פ"ד ה"ג.

בסוגייתינו שלומד שרק הסיבת שמאל הוי הסיבה של חירות, אבל הסיבת ימין וכן פרקדן אינה הסיבה של חירות, אבל לשיטת שאר הראשונים הסיבת ימין ג"כ הוי הסיבה של חירות, ורק שאינה דרך הסיבה, כי בימינו צריך לאכול, ורק הסיבת פרקדן הוי לא חירות. ולפ"ז יוצא שאדה"ז בסידורו פסק דלא כבשו"ע.

ו. אבל לפי שיטה זו של הרמב"ם ואדה"ז בסידורו חוזרת לכאורה קושית המהר"ל מדוע איטר יד ימינו מיסב על שמאלו, והרי סוכ"ס אינו יכול להסיב על ימינו מחמת הסכנה, וכן מחמת שאין זה בכלל הסיבה לפי הרמב"ם, ולאידך אינו יכול להסיב על שמאלו דהרי צריך לאכול בשמאלו.

אבל באמת שפיר אפשר לומר ע"ד התירוץ הנ"ל, דלפי שיטה זו, הנה הסיבת ימין לא הוה הסיבה בכלל ואין זה דרך חירות כמו בפרקדן, והסיבת דרך שמאל ודאי יש בה ענין של חירות, אלא שלאיטר שאוכל בשמאלו, לא הוה זה דרך הסיבה, אבל שפיר הוי זה דרך חירות (וכמו שהוא בהסיבת ימין לאדם רגיל, לפי דברי אדה"ז בשו"ע כנ"ל), ולכן באיטר היות שאינו יכול להסיב על ימינו כי אין זה בכלל חירות, כי הסיבה הוי דרך שמאל דוקא, (וכמו"כ יש בזה גם סכנה), לכן מיסב על שמאלו דהגם דלא הוה דרך הסיבה, אבל יש בה ענין ומהות ההסיבה.

ואדרבא לפ"ז התירוץ הוה הרבה יותר חזק, דהרי כל הדין של הסיבת ימין אינה בנוי' על כך שאוכל בימינו, אלא כל הדין בנוי על כך שהסיבה בדרך חירות היא הסיבה שבצד שמאל, שדין זה שייך באיטר כמו באדם רגיל, ומעולם לא חששנו לכך שזה קשה לאכול כשמיסב על צד זה שמשתמש בו עם היד, דשפיר יכול להסתדר דכשלוקח האוכל בידו אינו מיסב, וכשמכניסו לפיו ואוכל מיסב, או באופן אחר, ולכן באיטר ג"כ יסיב על שמאלו, ודו"ק.

[ובעצם קושית המהר"ל אפשר ג"כ לומר שאעפ"כ חייבו את האיטר בהסיבה כי לא רצו חכמים לפטרו מדין הסיבה לגמרי, ולכן לא חילקו בינו לשאר כל אדם, ובטלה דעתו אצל כל אדם. ועד"ז תירץ בספר 'הליכות ליל הסדר' שם (אלא דשם תירץ כן כי רוצה ללמוד שהחסרון בהסיבת ימין היא יותר מפרקדן, וכנ"ל). אבל לפי הנ"ל לכאורה יתורץ זה יותר].



סימן ו' חיוב אשה בהסיבה

א. הגמ' בדף קח ע"א אומרת "אשה אצל בעלה לא בעיא הסיבה, ואם חשובה היא צריכה הסיבה, בן אצל אביו בעי הסיבה".

וברשב"ם שם מבאר: "אשה אינה צריכה הסיבה, מפני אימת בעלה וכפופה לו. בשאליות דרב אחאי גאון דרכייהו דנשי למיזגא". ולגבי בן מבאר הרשב"ם: "בן אצל אביו צריך הסיבה. דלא הוי כפוף כל כך". ע"כ.

ומקשה הב"ח על הרשב"ם ב' קושיות "אבל לפירוש רשב"ם קשיא דאף אשה חשובה צריך שתהיה עליה אימת בעלה. ועוד דאימת בעלה ודאי אינו כ"כ כאימת האב על הבן ואף על פי כן חייב להסב".

והנה ברבינו מנוח על הרמב"ם¹ כתב ג' אופנים בביאור המציאות של אשה חשובה, "כלומר שאין לה בעל והיא גברת הבית, צריכה הסיבה, אי נמי שהיא חשובה בפרי ידיה אשה יראת השם בת גדולי הדור כוללת שבחי אשת חיל, וזאת האשה אם נמנע מציאותה אע"פ שיש לה בעל צריכה הסיבה. אי נמי יש לפרש אינה צריכה הסיבה לפי שהיא טרודה בתיקון המאכל והכנתו פטורה מהסיבה כמו שפטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, אבל אשה חשובה שיש לה עבדים ושפחות הטורחים בעניי המאכל והיא יושבת בקתדרה צריכה הסיבה", והביא זאת שם גם הכס"מ.

ולפי אופן הא' של הרבינו מנוח יתורץ בפשטות קושי' הא' של הב"ח, דבאם אשה חשובה היינו שאין לה בעל, הרי לא שייך שוב החסרון של "אימת בעלה וכפופה לו", ותהא חייבת בהסיבה. וכמ"ש אכן עד"ז הרא"ש בהמשך לשיטת הרשב"ם "ולפי זה אלמנה וגרושה בעי הסיבה".

ולתרץ קושי' הב' של הב"ח נראה לומר, דמהב"ח נראה שהבין בדברי הרשב"ם שכוונתו לענין ההלכתי של מורא ולכן הקשה שדין מורא אב הוא יותר מדין מורא אשה לבעלה, אבל י"ל שכוונת הרשב"ם הוא לענין של מציאות, (וכמו שיתבאר ב' אופנים אלו גם בנוגע לתלמיד אצל רבו), והיינו שאשה בפני בעלה מרגישה כפופה וקשה לה להסיב ולהרגיש דרך חירות, לכן פטורה מלהסיב, אבל בן אצל אביו שאין לו כ"כ ההרגש של כפיפות לא פטורוהו רבנן מענין של הסיבה.

(1) פ"ז מהל' חמץ ומצה ה"ח.

ולפ"ו אפשר לתרץ קושי' הא' של הב"ח, גם להאופנים האחרים שברבינו מנוח בפירוש המציאות של אשה חשובה, ולא רק לפירוש הראשון דהיינו אשה שאין לה בעל, דגם להפירוש דהיינו אשה שמיוחדת מחמת יחוסה או מחמת פרי ידיה או מחמת היראת שמים שבה, י"ל שמחמת היותה מיוחדת, ולכן היא כנראה גם מכובדת בעיני נשים אחרות, אין לה כ"כ ההרגש של ביטול וכפיפות בפני בעלה כמו לאשה רגילה, וא"כ אין כבר לגבה הטעם שלכן פטרו אשה מהסיבה.

ועד"ז גם להפירוש דאשה חשובה היינו אשה שיש לה עבדים ושפחות, ג"כ י"ל להיות שהיא מנהגת את העבדים ושפחות, אין לה ההרגש של ביטול וכפיפות בפני בעלה כמו לאשה רגילה, ולכן חייבוה חכמים בהסיבה.

ב. אבל בשאלות דרב אחאי שהביא הרשב"ם והוא בפרשת צו שאילתא ע"ז, מבאר "אשה אינה צריכה הסיבה, מאי טעמא לאו דירכא דנשי למזגא", ולפי שיטתו לא גרסינן בגמרא התיבות "אצל בעלה", (וכן כתב גם הב"ח הנ"ל שהוא טעות) דלטעם השאלות אין זה תלוי כשהיא אצל בעלה, והוי זה אצל כל אשה גם באלמנה וגרושה, וכמ"ש הרא"ש הנ"ל.

ולפי פירוש השאלות יל"ע מדוע באשה חשובה צריכה להסיב, ולפי כל הג' הפירושים הנ"ל באשה חשובה יוקשה לכאורה, דהרי הא שאין דרכם של הנשים להסיב אינו קשור לביטול ומורא, אלא זהו טבעם, וא"כ מה משנה באם אין לה בעל, או באם יש לה יחוס או יש לה עבדים.

וכנראה שמחמת קושי' זו הוסיף הרא"ש בהמשך לדברי השאלות "אבל אשה חשובה אורחא למיזגי", והיינו לכאורה שאשה חשובה אדרבא דרכה להסיב, וההסיבה מבטאת את חשיבותה. ולפ"ז לכאורה נראה לפרש אשה חשובה ע"ד פי' הב' והג' של הרבינו מנוח הנ"ל, דאשה שיש לה חשיבות מיוחדת מחמת יחוסה וכדומה, או מחמת ממון רב שיש לה עבדים נוהגת להסיב.

אבל בר"ן כתב טעם אחר להא שאשה אינה צריכה הסיבה: "לפי שמשמשת לבעלה". ועד"ז הביא גם התלמיד הרשב"א: "מפני שהיא צריכה להיות משמשת את המסובין בשולחן, ואם כן הסיבה למה לי".

ולפי טעם זה צריך לפרש לכאורה הגדר באשה חשובה רק כפירוש הג' שברבינו מנוח שיש לה עבדים וכו', ואינה משמשת בעצמה, ואינה טרודה בתיקון המאכלים, ולכן חייבת בהסיבה. [בר"ן הי' אולי אפשר לדחוק ע"ד הרשב"ם, דהרי כתב "משמשת לבעלה", אבל יותר מסתבר ונראה דהכוונה הוא כבתלמיד הרשב"א].

ג. והנה במרדכי בסי' תרי"א כתב בשם התוס', "ואם אשה חשובה היא צריכה הסיבה, פי' בתוספות דכולהו נשים דידן חשובות נינהו וצריכות הסיבה". וכן פסק

הרמ"א²: "וכל הנשים שלנו מיקרי חשובות", אבל ממשיך הרמ"א "אך לא נהגו להסב כי סמכו על דברי ראבי"ה דכתב דבזמן הזה אין להסב". וכן פסק אדה"ו שם בסעיף י'.

והנה לכאורה יל"ע בזה, דהרי לכל הג' פירושים באשה חשובה שהביא הרבינו מנוח אי אפשר לומר שכיום כל (או עכ"פ רוב) הנשים הם חשובות, דהרי להרבה נשים יש להן בעל, והרבה נשים אינם מיוחסות וכדומה, ורוב נשים אין להם עבדים ושפחות.

ולפי המתבאר לעיל בדברי הרשב"ם דהא שאשה אינה מסיבה היינו מחמת ההרגש שכפופה לבעלה, דלכן אשה חשובה שאין לה הרגש זו חייבת בהסיבה, א"כ יש לפרש דכל אשה כיום היא כמו אשה חשובה שבימיהם ואין לה ההרגשה של כפופה, ולכן כל אשה כיום חייבת מעיקר הדין בהסיבה.

ולפי פירוש הר"ן אולי גם אפשר לדחוק ולומר שאשה כיום אינה כ"כ טרודה בלשמש את בעלה, ואינה עד כדי כך טרודה בשעת הסדר עצמו בתיקון המאכלים, שאינה יכולה להסיב, ולכן כל אשה נחשבת כאשה חשובה.

אבל לפירוש השאילתות שאין דרך הנשים להסיב ורק אשה חשובה מסיבה, צ"ב וכי כיום דרכה של כל אשה היא להסיב, (והרי כיום אפילו האנשים אין דרכם להסיב).

ואכן בביאורי הגר"א על דברי הרמ"א הנ"ל שלגבי נשים סמכינן על הראבי"ה ואינם מסיבין, הוסיף הגר"א: "וכן לפירוש השאילתות שכתב דאשה א"צ הסיבה כו", והיינו שגם לפי שיטת השאילתות אכן גם נשים כיום אין מסיבין, כי אין דרכן.

וכמו"כ בערוך השולחן³, "ורבינו הרמ"א בסעיף ד' כתב דנשים שלנו מקרי חשובות וצריכות הסיבה רק שסומכות על ראבי"ה דבזמן הזה אין להסב עכ"ל וזהו מהמרדכי. ולענ"ד קשה לומר כן דא"כ למה האנשים לא סמכו על ראבי"ה, ועוד דהוא דיעה יחידאי. אלא נראה שסמכו על השאילתות. . . וחשובה לא שכיח, ואפילו אם היא חשובה אינה מחזקת עצמה כן", והיינו שאכן למדו שלטעם השאילתות אין כל הנשים כיום נחשבות חשובות.

אבל אדה"ז כותב בסי' תע"ב סעיף י': "אשה בין נשואה בין אלמנה וגרושה אינה צריכה הסיבה לפי שאין דרך הנשים להסב ואין זה דרך חירות להן ואם היא חשובה ודרכה להסב צריכה הסיבה וכל הנשים שלנו נקראות חשובות ואף על פי כן לא נהגו להסב לפי שיש אומרים שבזמן הזה אין צריך להסב כלל כיון שאף בשאר ימות

(2) בסי' תע"ב ס"ד.

(3) בסי' תע"ב ס"ו כתב.

השנה אין רגילות להסב כלל בארצות הללו אלא אף המלכים והגדולים יושבין כדרכן ועל דבריהן סומכות הנשים עכשיו שלא להסב".

שאדה"ז מביא טעם השאילתות שאין דרך הנשים להסיב ורק אשה חשובה מסיבה, ועכ"ז ממשיך ומביא דברי המרדכי בשם התוס' שכל הנשים נחשבות חשובות גם כיום.

וי"ל שגם לטעם השאילתות שאין דרך האשה להסיב, ודלא כאנשים שבני חורין הוי דרכן להסיב, הוא רק מצד המעמד של הנשים שבימים ההם, והנשים בכלל (גם באם לא היו כפופים לבעליהן) לא היו מסיבין, ורק אשה חשובה בימים ההם היתה מסיבה, אבל מצד מעמד הנשים בכללות בימינו, כל אשה היתה בימים ההם מסיבה כמו האנשים, וכמו אשה חשובה בימים ההם.

וי"ל שמקורו של אדה"ז הוא מדברי הרמ"א עצמו, שכתב בהמשך לדברי הב"י "אשה אינה צריכה הסיבה", דמשמע כל אשה גם אלמנה וגרושה וגם באם אינה טרודה כ"כ אינה מסיבה, והיינו ע"כ כטעם השאילתות, וע"ז ממשיך הרמ"א שכיום כל הנשים נקראות חשובות, וע"כ דהיינו גם לטעם השאילתות. בכל הנ"ל ראה גם בדבר שמואל ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"ה סימן כ'.

[וע"ד החידוד יש לבאר קצת לפ"ז הא שדוקא לגבי הנשים סמכינן על הראבי"ה, ולא לגבי האנשים, והיינו דהיות דכל טעם חיוב הנשים הוא רק מחמת המעמד ומצב של הנשים היום, וכיום הרי אין הסיבה, אז א"א להשתמש עם המעמד והמצב היום בשביל חיוב דאז, משא"כ לגבי אנשים שתמיד היו חייבים, וראה גם בהליכות בת ישראל מה שהביא מהגרשז"א בזה].



סימן ז'

חיוב בן בהסיבה

א. והנה בנוגע לבן אצל אביו ממשיכה הגמ' ואמרת "בן אצל אביו בעי הסיבה", ומבאר הרשב"ם: "בן אצל אביו צריך הסיבה. דלא הוי כפוף כל כך". ע"כ. ובפשטות נראה ע"פ הנ"ל לגבי אשה שהנידון ברשב"ם ב'כפוף' היינו לטבע ומציאות, שע"ז ממשיכה הגמ' ואמרת שבן אינו מרגיש ש"לא הוה כפוף כל כך" כמו אשה ולכן בן חייבו חכמים בהסיבה.

וא"כ היינו שבבן אין דיון הלכתי האם מותר לו להיסב מצד דין כבוד ומורא אב, והביאור בזה הוא לכאורה כדברי המהר"ל בגבורות ה'¹ "ואע"ג דכתיב איש אמו ואביו תיראו, הך יראה מפרש בקידושין איזהו יראה אינו עומד במקומו ואינו יושב במקומו ואינו מכריע דבריו, כל הדברים שאם היה עושה אותם נראה כמיקל בכבוד אב, אבל להסיב דרך כבוד שרי", וכל הדיון הוא רק מחמת טבע הבן, וע"ז אומרים שאינו מרגיש כפוף, ולכן חיבוהו רבנן בהסיבה.

אבל מלשון השאלות הנ"ל, משמע באופן אחר, דו"ל שם "בן אצל אביו צריך הסיבה סתמא דמילתא לא קפיד עליה", דלשון השאלות הוא "סתמא דמילתא לא קפיד עליה", והיינו שהאב אינו מקפיד, ולפי' הרשב"ם אין זה קשור להא שהאב אינו מקפיד, אלא זה משום שהבן אינו מרגיש כפוף כ"כ, ודוחק לפרש דמשום שהאב אינו מקפיד, לכן הבן אינו כפוף כ"כ.

ונראה מהשאלות דיסוד הדיון בבן, הוא (ע"ד הדיון בתלמיד שמבואר בשאלות דהיינו מצד הדין ההלכתי של מורא וכבוד הרב, ועד"ז הוא גם בבן), דהשאלה היא מצד כיבוד ומורא האב האם צריך להסיב או לא, וע"ז אמרין שהיות שהאב אינו מקפיד לכן חייב בהסיבה.

וכן מבואר גם במאירי שכתב "בן אצל אביו צריך הסיבה שאע"פ שהוא בעול יראה, מ"מ אף האב נוח לו בכך ומוחל על כבודו", והיינו שמצד דין ועול היראה הי' אסור הבן בהסיבה, ורק כי האב מוחל לו, וכבודו מחול, לכן חייב הוא בהסיבה, ונקטינן דסתם אב מוחל.

והנה כתב החק יעקב², בהמשך לטעם השאלות "ולפי זה נראה היכא דידענו שאב אינו רוצה למחול אין להסב", אבל מוסיף דאולי אפשר לומר "דבטלה דעתו אצל כל אדם". אבל לפי טעם הרשב"ם פשוט שאי"ז קשור לדיון הלכתי וכנ"ל,

(1) פמ"ח.

(2) בסי' תע"ב סק"ט.

ואפילו באם יקפיד האב יהיה חייב בהסיבה, דהיות דמצד הטבע אין מניעה להסיבה, ושפיר חייבוהו רבנן בהסיבה, א"כ אין האב יכול להקפיד ולמנוע מהבן מלקיים מצוה דרבנן דרמיא עליו. וראה גם בהסדר הערוך פל"ה הערה 9.

ב. אמנם אדה"ז בסי' תעב' בסי"א פסק לכאורה כטעם השאילתות דפסק "בן האוכל אצל אביו צריך הסיבה אפילו אם אביו הוא רבו מובהק, לפי שמן הסתם מוחל על כבודו לבנו", ועכ"ז לא הביא הדין של הח"י, ועל אף שלגבי רב מחלק כו"כ חילוקים בין אם מחל הרב ללא מחל, והאם צריך למחול ועוד, באב לא כתב מאומה, ומשמע שפשוט שתמיד יהיה חייב.

ויש לבאר שיטת אדה"ז ובהקדים, דהנה הקובץ הערות³ הקשה ע"ז (דבאם האב אינו מוחל אינו מיסב) "וקשה מאי שנא הסיבה מכל המצות, דאפילו מצוה דרבנן אינה נדחית מפני כבוד אב", ומדוע שהסיבה תדחה מפני כבוד אביו. והיינו שלכאורה הוא דבר הפשוט שאין הסיבה נדחית מפני כבוד ומורא אב, דהרי אין זה דוחה שום מצוה. ועד"ז קשה גם לגבי תלמיד מדוע אכן פטור מהסיבה בגלל מורא רבן, והרי אין זה דוחה שום מצוה⁴.

והביאור בפשטות הוא, דיסוד הדיון כאן הוא לא על הגברא, האם חייב אדם מסוים זה או לא, ולא מדברים כאן לבן שיושב סביב השולחן ומסתפק האם לקיים חיובו בהסיבה או לקיים חיובו של כבוד ומורא אב, אלא על הדרבנן, כלומר מה תיקנו חכמים, דזה פשוט שעל הגברא אין שום שאלה, אלא השאלה היא ע"ד הרשב"ם לעיל באשה האם תיקנו רבנן שאשה אינה מסיבת, כי היות שיש לה רגש של כפיפות, לכן פטרוהו רבנן מעיקר הדין מהסיבה, עד"ז הוא בנדו"ד, אלא דבנדו"ד השאלה היא מטעם הלכתי, דהיינו דהיות דיש ענין הלכתי של כבוד האב וכבוד הרב, לכן אולי פטרוהו רבנן מעיקרא מחיוב הסיבה בכדי שיוכל להתקיים כבוד אביו וכבוד רבו בשלימות, או דילמא לא פטרוהו רבנן מעיקר הדין, ושוב במילא יהיה חייב וכסברת הקובץ הערות.

ולפ"ז יומתק הא שהגם שאדה"ז פוסק כהשאילתות עכ"ז השמיט דין הח"י, דלפי הביאור הנ"ל אכן אי אפשר לומר כן, דהיות שסתם אב אינו מקפיד על בנו, לכן תיקנו רבנן מעיקרא לדין הסיבה גם על בן, ומעתה שרבנן כללו בתקנתם גם בן, א"כ אפילו באם יקפיד האב על בנו, ייצטרך הבן להיסב, כי אין כיבוד אב דוחה מצוה דרבנן, ורק בתלמיד שאין סתם רב מוחל לתלמידו, אמרינן שאינו מסיב, והיינו כנ"ל

(3) בסימן י"ז אות ב'.

(4) ולהעיר שבהעמק שאלה על השאילתות מק' להיפך, שפשוט שדין כבוד אב רב דהוא מה"ת דוחה דין הסיבה דרבנן, ואכ"מ.

כי לא כללו רבנן את התלמיד בתקנתם מעיקרא, אבל בבן שנכלל בתקנה שפיר חייב גם כשהאב מקפיד. וכן ביאר גם ברשימות שיעורים סימן ע', ע"ש.

ג. אמנם לכאורה נראה לבאר דברי אדה"ז באופן אחר, ובהקדים דוה לשונו הוזהב של אדה"ז בסעיף י"א "בן האוכל אצל אביו צריך הסיבה אפילו אם אביו הוא רבו מובהק לפי שמן הסתם האב מוחל על כבודו לבנו".

ולכאורה יסוד דברי אדה"ז בבן אצל אביו, שמן הסתם מוחל וכו', הוא דברי השאילתות הנ"ל, אבל במ"מ (המקורי) שבצידי הגליון מצויין לכלבו (ובמהדורה החדשה הוסיפו עוד כמה ציונים) ולא לשאילתות, ויל"ע א) מדוע אינו מצייין לשאילתות דהוא מהגאונים, ומצייין לכלבו דהוא מהראשונים. ב) ובפרט דלעיל בס"י גבי אשה שאינה צריכה להסיב מביא אדה"ז הטעם "לפי שאין דרך הנשים להסב" ומצייין (במ"מ המקורי) לשאילתות, ומדוע כאן גבי בן לא צייין גם כן לשאילתות, שהוא אותו שאילתות דלעיל.

ויש לבאר זה ובהקדים דהנה אדה"ז בס"י א אינו כותב "בן האוכל אצל אביו צריך הסיבה, לפי שמן הסתם האב מוחל על כבודו לבנו, ואפילו אם אביו הוא רבו מובהק", דאז הוי ברור שהטעם שמוחל קאי על עצם ההלכה של חיוב בן, אלא כותב "בן האוכל אצל אביו צריך הסיבה אפילו אם אביו הוא רבו מובהק לפי שמן הסתם האב מוחל על כבודו לבנו", ויל"ע האם הטעם ש"מוחל" הוא בכלל על בן, או בדוקא על בן בפני אביו שהוא רבו.

ואולי י"ל שלאדה"ז אכן אין שום דיון הלכתית בנוגע לבן אצל אביו, וכנ"ל מהמהר"ל שאי"ז נכלל בדין מורא וכיבוד אב, והא שבן חייב בהסיבה, הוא ע"ד הרשב"ם כי אין סיבה לפטרו דאינו מרגיש כפוף, ולכן מביא אדה"ז הטעם של מוחל בהמשך לדין התוס' והרא"ש ש"אפילו אם אביו הוא רבו מובהק" חייב בהסיבה, וע"ז מבאר הטעם "לפי שמן הסתם האב מוחל על כבודו לבנו", דבנוגע לרב אכן כן יש דיון הלכתי שלכן אינו מסיב משום כבוד הרב, ע"ז אמרינן שבפני אביו והוא רבו כן מסיב, ואין בזה הבעי' של כבוד רבו, משום שהאב מסתמא מוחל על כבודו.

ולפ"ז יובן שאכן אין מקורו של אדה"ז מהשאילתות, דשם אומר הסברא של מחילה על עצם הדין של בן, "בן אצל אביו צריך הסיבה סתמא דמילתא לא קפיד עליה", ומקורו של אדה"ז הוא מהכלבו בס"י נ', שבתחילה כתב סתמא "ובן אצל אביו ושמש אצל רבו צריכין הסבה", דכולל בן ושמש ביחד, ובפשטות בשניהם הוא אותו דיון, דיון של טבע ומציאות, (דלגבי שמש לא שייך הדיון ההלכתי של מורא וכבוד), וע"ז אמרינן ששניהם צריכים הסיבה, כי אין בהם כפיפות לפטרם מדין הסיבה, וממשך בדין של תלמיד לפני רבו שאינו מסיב רק בנתן לו רבו רשות, ומסיים "ובן אצל אביו אף על פי שהוא רבו צריך הסבה ואין צריך רשות על זה לפי

שדרך האב למחול כבודו לבנו", שרק לגבי אביו ורבו מביא הא שמוחל. ולפ"ז פשוט שלאדה"ז ליתא לדין של הח"י שהאב יכול להקפיד, דהרי אין שום חסרון הלכתי לבן.

ואולי יש להוסיף יתירה מזו, דהנה משמע קצת מלשון הגמ' שבן ואשה הוא אותו דיון, אלא שאשה לא בעי הסיבה ובן בעי הסיבה, ותלמיד זה איבעיא בפני עצמה, ושם מבארים טעם של מורא רבך וכו' שביסודו הוא ענין הלכתי. וי"ל שלשאילתות לא דנו בכלל בגמ' שמצד רגש מסוים שאולי יפטרו מהסיבה, ואמרינן רק שאשה אינה צריכה הסיבה (לא בגלל רגש של כפיפות, אלא) כי אין הדרך שלהם להסיב, ובבן אמרינן שחייב בהסיבה כי מסתמא האב מוחל. לרשב"ם אשה ובן שניהם הם דיון של רגש וטבע וכנ"ל.

וי"ל שלאדה"ז ג"כ אין כאן בכלל בסוגי' דיון ברגש וטבע, אלא שבאשה מפרש כטעם השאילתות הנ"ל, ובבן מבאר שחייב, דהיינו כי אין שום סיבה לחייב, והיינו כי מצד הדין של מורא וכבוד אב אין בכלל חסרון בהסיבה, וכנ"ל מהמהר"ל, אבל מצד הרגש וטבע לא הוצרך להסביר "שאינו כפוף כ"כ" כהרשב"ם, דרק להרשב"ם שבאשה היה החסרון של כפוף, יש לבאר מדוע אין חסרון זה בבן, אבל אדה"ז שמבאר באשה כהשאילתות, לא הוצרך להוסיף טעם הרשב"ם בבן. אבל בתלמיד שיש חסרון הלכתי, בזה מבאר שאב־רב מוחל על כבודו.



סימן ח' חיוב תלמיד בהסיבה

א. לגבי חיוב תלמיד בהסיבה בפני רבו, הגמ' ממשיכה ואומרת "איבעיא להו: תלמיד אצל רבו מאי (האם חייב בהסיבה או לא), תא שמע, דאמר אביי: כי הוינן בי מר (היינו רבה) זגינן אבירכי דהדדי, כי אתינן לבי רב יוסף, אמר לן: לא צריכתו, מורא רבך כמורא שמים".

ובפשטות יוצא שנחלקו רבה ורב יוסף האם חייב בהסיבה או לא, אבל כבר ביאר הבית יוסף בסימן תע"ב, שבאמת לכו"ע אין התלמיד חייב בהסיבה, אלא שרבה נתן רשות (ע"י שתיקתו) לתלמידיו להיסב, וכן נפסק להלכה¹.

והנה התוספות בד"ה בפני רבו כתבו "נראה דאביו והוא רבו נמי אין צריך דלא גרע מרבו אחר", כלומר שהגמ' אומרת לפנ"ז שבן חייב בהסיבה אצל אביו, ולכן נסתפקו התוס' בן אצל אביו שהוא רבו האם חייב בהסיבה או לא, וכתבו ש"נראה". שאין צריך", ובפשטות היינו מסברא, ולכאורה הסברא מובנת בפשטות, דהיות שיש על התלמיד חיוב של 'מורא רבך כמורא שמים', ומצד חיוב זה אינו יכול להיסב, שענינה של הסיבה הוא חירות והיפך ענין היראה, לכן בפני רבו אסור להיסב, וא"כ מ"ש באם רבו הוא גם אביו, סוכ"ס יש עליו החיוב של 'מורא רבך כמורא שמים'.

וההסברה בזה הוא לכאורה כמו שביאר המהר"ל בספרו גבורות ה' פמ"ח, "ואע"ג דכתיב איש אמו ואביו תיראו, הך יראה מפרש בקידושין איזהו יראה אינו עומד במקומו ואינו יושב במקומו ואינו מכריע דבריו, כל הדברים שאם היה עושה אותם נראה כמיקל בכבוד אב, אבל להסיב דרך כבוד שרי, אבל בפני רבו אין צריך להסיב דמורא רבך כמורא שמים ואינו נוהג בשררה לפניו, ולפיכך אין צריך להסיב", ולכן אכן מסיים על סברא זו "ומזה נראה שאם הוא אביו ורבו אין צריך הסבה דהא ודאי השתא נמי מורא רבך כמורא שמים איכא".

וממשיכים התוס', "מיהו סתם אב מלמד לבנו תורה, כדאמרינן בפ"ק דקידושין² שהבן ירא מאביו יותר מאמו מפני שמלמדו תורה, ואפי' הכי קאמר (בגמ' לפנ"ז, בסתם ש) בפני אביו צריך הסיבה", וא"כ מזה מוכח שבפני אביו הגם שהוא רבו חייב בהסיבה.

(1) רמב"ם הלכ' חמץ ומצה פ"ז ה"ז, ובטוש"ע סימן תע"ב.

(2) לא, א.

והנה התוס' כתבו בתחילת דבריהם שמסברא פטור מהסיבה, ובהמשך דבריהם הביאו הוכחה מהגמ' שכן חייב בהסיבה, אבל לא נתבאר בדבריהם, מהו אכן הסברא שיהיה חייב בהסיבה, ודלא כהסברא שחשבו שבתחילת דבריהם, ויל"ע מה הם הסברות.

ובפשטות י"ל, דיש לעיין מהו ביאור הטעם שהיות ש'מורא רבך כמורא שמים' לכן אינו מיסב, דיש לפרשו בב' אופנים. א) דין. כלומר שהחויב של מורא רבך סותר ואוסר החיוב של הסיבה, וזה היה האיבעיא בגמ' כשיש חיוב של הסיבה והחיוב מורא רבך איזה עדיף, וע"ז היתה מסקנת רב יוסף שחיוב מורא רבך עדיף. ב) טבע ומציאות. כלומר שלא שעצם הדין של מורא רבך אוסרת הסיבה, דהרי כל ענין ההסיבה הוא לבטא שיצאנו ממצרים, ולא איזה שהוא העדר היראה כלפי הרב, אלא שהיות שבפני רבו הוא בטבע היראה וכו', לכן א"א לו להיות עכשיו בטבע של הסיבה (וע"ד סברת הרשב"ם לפנ"ז בגמ' גבי פטור אשה בהסיבה בפני בעלה).

וי"ל שהתוס' בתחילת דבריהם סברו כאופן הא' שהוא פטור של דין, ולכן מסברא באם אביו הוא גם רבו, היות שיש לגביו החיוב של מורא רבך, לכן יהיה הבן-התלמיד אסור בהסיבה, אבל בהמשך דבריהם כשהוכיחו התוס' שבן-תלמיד חייב בהסיבה, אז סברין כאופן הב' שמורא רבך הוא רק שבמציאות ובטבע קשה עליו כל ענין ההסיבה מצד היראה, ולכן מובן ששפיר אפשר לומר, שבאם רבו הוא גם אביו, בטבע כבר לא יהיה קשה לו ענין ההסיבה, ולכן חייב בהסיבה.

ב. והנה המהר"ל בספרו גבורות ה' פמ"ח כתב "זמה שפסק הרמב"ם תלמיד עם רבו אינו מסב ואם נתן לו רשות מסב, אינו רוצה לומר שצריך להסיב אם נתן לו רבו רשות אלא שרשות להסב, לאפוקי אם לא נתן לו רבו רשות אינו יכול להסב. וכן יש להוכיח דקאמר בגמרא תלמיד עם רבו אין צריך הסבה, במה אמרו, אם כשלא נתן לו רשות, הוי ליה למימר אינו מסב שאין לו להסב, ולמה אמר אין צריך להסב, אלא איירי כשנתן לו רשות ואפילו הכי אינו צריך".

ועד"ז כתב גם הב"ח בסימן תע"ב "דבי רבה שנתן להם רשות להסב היו סבורין שמחוייבין להסב, ועל זה קאמר רב יוסף לא צריכיתו דאף ע"פ שנתן לכם רשות מכל מקום אם אתם רוצים אינכם צריכין להסב מאחר שיש לכם התנצלות שאינכם רוצים להסב מחמת יראה דמורא רבך כמורא שמים, אבל אם לא נתן לו רשות איסורא נמי איכא ופשוט הוא".

והיינו ששיטת המהר"ל והב"ח היא שגם כשנתן הרב רשות לתלמיד להיסב, הרשות בידו שלא להיסב, וזהו פירוש דברי רב יוסף 'לא צריכיתו' כלומר שהגם שאני נותן לכם רשות עכ"ז אין אתם צריכים.

אבל הפר"ח בסי' תע"ב ס"ה, לאחר שמביא דברי הב"ח, מסיים וכותב "ומיהו מההיא דבן אצל אביו, משמע שכל שהרב מוחל על כבודו דבעי הסיבה, ודוק". והיינו שכמו שאצל בן אצל אביו היות שמוחל אומרת הגמ' "בעי הסיבה" דמשמע דחייב, כמו"כ צ"ל גם לגבי תלמיד אצל רבו שבאם מחל לו הרב חייב בהסיבה. [והיינו שהפר"ח לומד שגם בן אצל אביו זה שאלה של דין, ודלא כהרשב"ם שזה לכאורה ענין של טבע, ואכ"מ].

ולפ"ז נצטרך לבאר הלשון של רב יוסף 'לא צריכיתו' ע"ד דברי הדרישה בסי' תע"ב סק"ז שפירש ה'לא צריכיתו' באופנים אחרים, (אופן א') "ושם אמר לא צריכיתו לאפוקי ממה שהיו נוהגין כבי מר, אבל באמת הוא אסור משום מורא רבו. (אופן ב') ונ"ל דזה בזה תליא כשאין צריך לקיים מצות הסיבה ממילא אסור משום מורא רבך וכו', ולכך לא אמר רב יוסף אלא צריכיתו וכו' ולא אמר אסור". ולפי הדרישה אין שום הוכחה שגם כשנתן הרב רשות להיסב, הרשות ביד התלמיד שלא להיסב.

ולכאורה תלוי' שאלה זו בחקירה הנ"ל, דבאם כל יסוד הפטור של מורא רבך הוא פטור של טבע, א"כ מובן שאפילו באם נתן לו רבו רשות, באם התלמיד עדיין מרגיש בעצמו ענין היראה עד כדי כך שמרגיש שאינו יכול להיסב, הרשות בידו שלא להיסב, אבל באם יסוד הפטור של מורא רבך הוא פטור של דין, א"כ בנתן לו רבו רשות שאז אין לו שום פטור (דהרי רב שמחל על כבודו, כבודו מחול), ודאי שיהיה התלמיד חייב בהסיבה כמו כל איש מישראל.

ג. והנה אדה"ז בשו"ע בסימן תעב סעיף יא כתב וזל"ק: "בן האוכל אצל אביו צריך הסיבה, אפילו אם אביו הוא רבו מובהק לפי שמן הסתם האב מוחל על כבודו לבנו, אבל תלמיד האוכל לפני רבו אפילו אינו רבו מובהק אינו רשאי להסב בפניו משום מורא וכבוד הרב, אלא אם כן נתן לו הרב רשות להסב בפניו שאז חייב הוא להסב, ואין חיוב על הרב ליתן רשות לתלמידו להסב בפניו אלא אם רוצה למחול על כבודו וליתן לו רשות להסב הרשות בידו".

והנה בתחילת הסעיף פוסק אדה"ז כמסקנת דברי התוס' שבן-תלמיד חייב בהסיבה, ולפי הנ"ל פירושו שיסוד הפטור של מורא רבך הוא פטור של טבע, ושלכן אי"ז שייך באם רבו הוא גם אביו, אבל בהמשך הסעיף כותב אדה"ז "אלא אם כן נתן לו הרב רשות להסב בפניו שאז חייב הוא להסב", ומשמע מלשונו הזהב שבשקיבל רשות חייב להיסב, (ודלא כשיטת המהר"ל והב"ח, שגם כשנתן לו רבו רשות הרשות בידו שלא להיסב), ולפי הנ"ל יוצא דהיינו שיסוד הפטור של מורא רבך הוא ענין של דין, ולכן כשקיבל רשות חייב להיסב, וא"כ יוצא ששני הדינים של אדה"ז הם בנויים על סברות הפוכות.

אמנם לפי המבואר לעיל יובן היטב די"ל דבאמת שיטת אדה"ז היא שהפטור של מורא רבך הוא פטור של דין, ושלכן פסק שכשקיבל רשות מרבו חייב בהסיבה, אבל עכ"ז בתלמיד-בן חייב בהסיבה, והביאור בזה מבואר לכאורה בלשונו הזהב של אדה"ז, שכתב "לפי שמן הסתם האב מוחל על כבודו לבנו", והיינו שבאמת הפטור של מורא רבך הוא דין, אלא שאצל אביו שהוא רבו היות שמן הסתם מוחל הוא על כבודו, לכן בסתם, דינו כמו ברבו שנתן לו בהדיא רשות, שאז חייב בהסיבה, ודו"ק.

ויש להוכיח שהפטור במורא רבך הוא פטור של דין מדברי השאילתות דרב אחאי פרשת צו שאילתא ע"ז שפירש וז"ל "תלמיד לפני רבו מאי, מי אמרינן הסיבה מצוה, ויקרא דרביה מצוה, הידא מינייהו עדיפא".

[עוד יש להעיר שבמשו"ב"ח אפשר להעמיס, שבאמת יסוד הפטור של מורא רבך הוא פטור של דין, אלא שמוסיף שבאם גם לאחר שקיבל רשות מרבו אומר התלמיד שאינו רוצה להסב מצד טבע היראה שיש לו, מותר לו שלא להיסב].

[להעיר בקיצור עוד כמה נקודות בהנ"ל, ותן לחכם ויחכם עוד. 1. לפי כל הנ"ל יובן גם דברי הב"ח שהביא הקרבן נתנאל באות ת' שראוי להחמיר שלא להיסב ללא רשות, דלכאורה ממ"נ באם יש חסרון רק טבע ולא של דין, מהו ענין הרשות, ובאם יש חסרון של דין א"כ מדוע זה רק להחמיר. ולפי הנ"ל יובן דבאמת שפיר אמרינן דמסתמא מוחל, אבל מ"מ כדאי להחמיר מצד הרב ללא רשות מפורש, ודו"ק. 2. עוד יל"ע בנוגע לשמש האם השאלה היא מצד טבע היראה, וכמו שמשמע מכמה ראשונים, או מצד שצריך לשמש וכך משמע באדה"ז. 3. יל"ע בכל האופנים המבוארים במפרשים ב'לא צריכותו', דבאם הוא טבע מובן הלשון בפשטות, ולהתאים כל הנ"ל הן בשיטות האם נחלקו רבה ורב יוסף, והן ב'לא צריכותו'].



סימן ט'

גדר חיוב הסיבה – שיטת כ"ק אדמו"ר והגרי"ז

א. המשנה¹ אומרת "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב", ובגמ' בפסחים² אומרת: "מצה צריך הסיבה, מרור אין צריך הסיבה, יין איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה וכו' . . אידי ואידי (היינו כל הד' כוסות) בעי הסיבה . . (ובסיום הסוגיא) דאמר ריב"ל השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא".

והנה ידוע החקירה בגדרה של חיוב הסיבה דאפשר לפרשה בב' אופנים, החקירה מבוארת בארוכה בלקו"ש חי"א³ ע"ד חקירה זו ידוע בשם הגרי"ז, מודפס בחי' הגרי"ז על הרמב"ם הלכ' חמץ ומצה פ"ז ה"ח, ובהשקפה ראשונה נראה שגוף החקירה הוא אותו דבר, ויש רק נפק"מ בנוגע למסקנא, אבל כד דייקת שפיר ישנם כו"כ חילוקים מהותיים בזה, וכדלהלן.

החקירה בלשון הרבי בלקו"ש שם ס"ב, הוא: "די"ל בב' אופנים: א) הסיבה אינה חיוב בפ"ע, אלא הוא פרט ותנאי בהמצוה דאכילת מצה ושתית ד' כוסות וכו', והיינו כשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת המצה ושתית הד' כוסות, כך יש תנאי באופן האכילה והשתית' - צ"ל דרך הסיבה. ב) הסיבה היא מצוה כללית בפ"ע - האדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ומראה זה ע"י ההסיבה, באכילה ע"י הסיבה ובשתית' ע"י הסיבה - אינו יוצא ידי חובתה של הסיבה כ"א באכילת כזית מצה ושתית ד' כוסות וכו', ז.א. שאכילה ושתית' זו ה"ה פרטים במצות ההסיבה" עכלה"ק.

והנה להצד דהסיבה הוא חיוב כללי בפ"ע ואינו פרט במצה וד' כוסות, יל"ע דא"כ מדוע אכן היתה כל התקנה של הסיבה במצה וד' כוסות. ובחי' הגרי"ז הלשון בביאור צד זה הוא "דמעשה ההסיבה היא מצוה בפ"ע, ושייכה גם בשאר אכילתו ושתיתו, אלא דאינו מחויב בה רק בשעת אכילת מצה ושתית כוסות, אבל בעיקר דינה אין לה ענין עם מצות אכילת מצה ושתית ארבע כוסות כלל", ע"ש.

ובפשטות משמע בזה, שהשייכות של הסיבה למצה וד' כוסות הוא רק פרט טכני ושולי, כלומר דהרי כל מצוה צריך הרי לתת לה שיעור והגדרה מסוימת מהו המנימום הנדרש לקיום המצוה, מתי כבר יצא יד"ח, וכמו"כ הוא בהסיבה שצריך להגדיר אימתי חייב להסיב, או במילים אחרות במה יצא אדם יד"ח בחיוב הסיבה

(1) בפסחים צט, ב.

(2) קח, א.

(3) פרשת וארא שיחה א' (משיחת אחש"פ ופ' שמיני תשכ"ט, הוגה לפ' וארא תשל"ד).

הכללי, אז ע"ז אמרינן שהשיעור לצאת יד"ח הסיבה הוא במצה וד' כוסות, ובאם הסיב בזה כבר קיים מצות הסיבה. אמנם באמת מצד עצם מצות הסיבה בכל מה שמיסב הוא מקיים שפיר גוף המצוה של הסיבה, וכמ"ש הגרי"ז שם בנוגע להסיבה בשאר הסעודה "דמיקריא קיום מצוה של הסיבה".

ובפשטות י"ל הטעם מדוע אכן חייב בעיקר במצה וד"כ ובזה כבר יצא יד"ח, כי המצה היא עיקר הסעודה, וכמ"ש התוס' בד"ה מאי דהוה, "שאני מצה שהיא עיקר הסעודה", ולכן בזה צריך לכל לראש להסיב, והיות שהתקנה היתה ש"צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות"⁴, לכן תיקנו גם בד"כ שהוא עיקר השתי' של לילה זה.

אבל מהערה 9 נראה שהרבי לומד באו"א, דהרבי מבאר: "אלא שגם ע"פ ביאור זה חיוב הסיבה תקנוהו רק באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'. והטעם י"ל, כי הסיבה ענינה הוא בכדי "להראות א"ע כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים . . ויצאת לחירות"⁵ ולכן חיובה דוקא ב"דברים אלו (ש)הם זכר לגאולה ולחירות" (משא"כ שאר הסעודה היא רק ל"מצוה מן המובחר"), "ע"ש, והיינו שתיקנו החיוב של הסיבה רק במצה וד"כ, והטעם לכך הוא כי יש לזה קשר מהותי למצה וד"כ, דענינם הוא גאולה וחירות, (והי' אפשר לבאר שחכמים הוצרכו לקבוע שיעור מנימום, וקבעוהו במצה וד"כ - לא כי הם עיקר האכילה ושתי', אלא - כי יש בהם ענין של חירות, אבל יותר נראה ומשמע לבאר) דחכמים חייבו ותקנו לבטא החירות דוקא בדברים ומאכלים שהם עצמם זכר לחירות, דבזה הוא הכי מתאים לבטא החירות בהסיבה, ואז גם מתבטא החירות של ההסיבה ביתר שאת ויתר עז.

[ועד כדי כך הוי המצה וד"כ קשור לענין ההסיבה, שבהמשך ההערה הנ"ל, יש צד לומר שביושב בבית האסורים ואין לו מצה ויין, אולי לא יצטרך כלל להסיב בשאר אכילתו ושתייתו או אפילו ללא אכילה, כי סוכ"ס הגם שהסיבה הוא ענין כללי, לפועל התקנה דהחיוב היתה דוקא במצה וד"כ. משא"כ לביאור הגרי"ז לכאורה מסתבר שיצטרך להסיב במה שיכול, וכמשי"ת זה להלן].

בקיצור לשון הרבי "שאכילה ושתי' זו הרי הם פרטים במצות ההסיבה", הוא בעיקר לביאור הרבי דאז הוא אכן פרט מהותי (הגם שאין חייב להיות מוכרח כן) בעצם החיוב, משא"כ להגרי"ז הוא בעיקר פרט טכני והיכי תמצא לקיים החיוב דהסיבה, והוא רק דין ותנאי מסוים בדיני הסיבה.

(4) ל' הרמב"ם פ"ז ה"ז.

(5) רמב"ם סתע"ב ה"ו. שו"ע אדה"ז שם ס"ז.

ב. והנה באם אכל הכזית מצה בלא הסיבה כתב הרא"ש (ועוד ראשונים) "ואם אכל בלא הסיבה יחזור ויאכל בהסיבה", וכן נפסק בשו"ע⁶ ובשו"ע אדה"ז⁷ שחייב לחזור ולאכול בהסיבה, ואומר הגרי"ז דבאם הסיבה הוא חיוב כללי, אין לדין זה שום הבנה, דהרי "ועוד דלפמש"כ הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות, ואין בזה שום גריעותא במה שאכלה בלא הסיבה, וא"כ המצה שאוכל אח"כ היא כשאר אכילה ושת' כיון דכבר יצא יד"ח מצה", וא"כ אין שום הבדל באם יאכל עכשיו דג בהסיבה או עוד כזית מצה בהסיבה, דהרי המצת מצוה שבזה תיקנו עיקר החיוב כבר אכל, ומה שיאכל עכשיו הוא סתם אכילה, ולכן ע"כ שיטת הרא"ש והתוס' הוא שהסיבה הוא פרט במצות מצה וד' כוסות, ולכן באכל או שתה ללא הסיבה לא יצא יד"ח מצה וד' כוסות, וחייב לאכול עוד הפעם מצה ובהסיבה, בכדי לקיים מצות מצה. (נקודה הא' דהגרי"ז יתבאר א"ה להלן).

ובפשטות לפי הבנת הרבי הנ"ל דבהערה 9 יוקשה זה עוד יותר, דהרי לביאור הרבי בעצם קשרו חכמים וחייבו את ההסיבה עם מצות מצה, וא"כ היות שכבר קיים מצות מצה, שוב לא שייך מצות הסיבה בזה. וכן הקשה בשיחה שם בהערה 11.

ומבאר הרבי בזה "אבל אינו, כי עפ"ז שהסיבה הוא חיוב בפ"ע, אין הפירוש שחייבה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כי אם שתקנוה באכילת מצה כו', לפי שהם זכר לגאולה וחירות (כנ"ל הערה 9). וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, בהסיבה".

הסברת הדברים הוא לכאן, דבמצה יש כמה פרטים (א) קיום המצוה שבו, דבכזית זו מקיים המצוה של אכילת מצה. (ב) המשמעות שבו, שמצה זו שאנו אוכלים על שום שלא הספיק וכו' (ע"ד דין ומציאות). והא שחייבו דין הסיבה דוקא במצה ויין הוא כנ"ל מהערה 9, קשורה למשמעות שבו החירות שהמצה והד' כוסות מבטאים, ולא לחלק המצוה שבו, ולכן מובן שאפשר לאכול עוה"פ, אפילו כשכבר יצא המצוה של מצה וד"כ. וא"כ אדרבא המבואר בהערה 9 (הקשר התוכני בין המצה והיין לחיוב דהסיבה) אינה מגדילה הקושי' מדוע חייב לאכול עוה"פ, אלא אדרבא מתרצת הקושי'.

ג. אמנם עדיין קשה על הביאור שבהערה 11, (א) מדוע צריך לאכול עוד כזית מיוחד בהסיבה, והלא בשביל לקיים מצות הסיבה במצה דוקא (דהמשמעות במצה

(6) סי' תע"ב ס"ז.

(7) שם סט"ו.

הוא חירות), יכול לסמוך על הכזית של הכורך ושל האפיקומן, דלהלכה הרי פסקינן שצריך להסיב גם בכורך ובאפיקומן⁸, ומדוע צריך לאכול עוד כזית מיוחד עבור זה. בשלמא להצד שהוא פרט במצות מצה, א"כ כשאכל ללא הסיבה עדיין לא קיים מצות מצה, ולכן פשוט שצריך לאכול עכשיו כזית מצה בכדי לקיים מצות מצה, אבל להצד שהסיבה הוא ענין כללי קשה כנ"ל.

[בדוחק הי' אפ"ל שהיות שלכורך ואפיקומן יש לו לכ"א משמעות מיוחדת משלו, ולא סתם כך ענין המצה בכללותו, לכן תקנו שיאכל כזית מיוחד כמצה בלבד, והוא דוחק, דהרי סוכ"ס יש כאן מציאות גשמית של מצה שמבטאת שלא הספיק וכו'. ובפרט להשיטות שאפיקומן הוא זכר למצה שנאכל עם הפסח⁹, וא"כ הרי כל ענין האפיקומן הוא ענין המצה].

(ב) באם ההסיבה קשורה דוקא למציאות והמשמעות של המצה, ולא למצוה של מצה, א"כ מדוע בכלל מעיקרא דמילתא תיקנוהו בכזית של המצוה דמצה דוקא, ולא תיקנוהו שסיב באיזה כזית מצה שירצה, דהרי אין שום שייכות בין הסיבה למצוה שבמצה.

[בדוחק הי' אפשר לומר, דאהכ"נ באמת יכלו שפיר לתקן שצריך להסיב באיזה כזית מצה שירצה, אלא דהיות שכזית זה של המצוה ודאי שיאכל, דהרי מחוייב בדבר, ואין שום הכרח (לולי דין הסיבה) שיאכל עוד כזית מצה, לכן הגדירו את המצוה של הסיבה שיעשנה בכזית מצת מצוה, ולא תיקנו באופן פחות מוגדר שסיב באיזה כזית שירצה].

ונראה לבאר, דבאמת הרי מצה הוא לחם עוני, ואינו מאכל של עשירים, וכמו שאומרים בהגדה "הא לחמנא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים" והיינו כשהיו עבדים, אלא דהיות שאוכלים המצה על שום שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ וכו', לכן המצה מרמזת לחירות ויש בהמצה ענין שהוא זכר לגאולת מצרים, (וכמו שכתבו גם התוס' בדף ק"ח ע"א בד"ה מאי דהוה, "שכתובה בתורה זכר לחירות שלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגאלו, ואע"ג דהויא לחם עוני יש לאוכלה דרך חירות")¹⁰.

והנה ענין זה הוא לכאורה רק בכזית מצת מצוה וכו', דעל כזית מצה זו אומרים "מצה זו שאנו אוכלים על שום מה, על שום שלא הספיק וכו'", משא"כ שאר

(8) ראה שו"ע אדה"ז סי' תע"ב סי"ד.

(9) ראה שו"ע אדה"ז ריש סי' תע"ה.

(10) וראה גם לקו"ש חל"ב שיחה לחג הפסח אות ד' מה שנתבאר בזה, איך העוני והחירות הולכים יחדיו.

המצות שאוכלים בשבעת הימים של פסח (כולל לכאורה המצה שאוכלים בליל הסדר שלא לשם מצוה) אינו קשור בפשטות לענין החירות, ולגבי מצה זו ישנו במציאות הגשמית לכאורה בעיקר הענין שהוא לחם עוני.

ולפ"ז יתרוץ בפשטות ב' הקושיות הנ"ל, דאכן תקנוהו בדוקא בכזית מצת מצוה, ולא סתם כך באיזה כזית מצה שירצה, כי דוקא הכזית מצת מצוה קשורה לענין החירות, וההסיבה הרי תיקנוהו כנ"ל דוקא במצה כי יש בו המשמעות של חירות.

וכמו"כ מובן שבאם אכל מצה ללא הסיבה, א"א לו לסמוך על ההסיבה שיעשה בכורך ואפיקומן, כי הרי המצה שבהם אינו קשור לענין החירות, (דהרי אפילו להלל שבזמן הבית אכן קיימו המצות מצה במצה שבכורך, מ"מ בזמה"ז הרי מקיימים מצות מצה בכזית מצה הראשונה, והמצה שבכורך הוא בשביל לקיים מצות מרור כבזמן הבית), ויש במצה שבהם ענין אחר.

אלא שא"כ קשה לאידך גיסא, ומה יועיל לאכול עוד כזית מצה, והרי כבר קיים מצות מצה (להצד שהסיבה הוא ענין כללי), וא"כ הכזית החדש שאוכל אינו ענין של חירות.

וי"ל שביאור הרבי בהערה הוא, דהרי בעצם כל כזית מצה יכולה להיות אצלו זכר לכך שלא הספיק בצקת של וכו', דהרי כל מצה הוא בגשמיות בדוגמת המצה שלא הספיק וכו', ויכול הוא להחליט לאכול מצה זו על שום שלא הספיק וכו', ולא שמציאות המצוה של המצה מביאה כאן את הזכר לחירות, אלא להיפך היות שמציאות הגשמית של המצה יש בה (גם) ענין של זכר לחירות, לכן חייבה אותו התורה ויש מצוה לאכול מצה.

ומעתה י"ל שהפירוש בהא שאמרו חכמים שהאוכל ללא הסיבה צריך לאכול עוד כזית בהסיבה, היינו שמה שחייבוהו חכמים הוא לאכול כזית מצה שיהיה זכר לגאולה ואוכל זה בהסיבה, משא"כ בכורך ואפיקומן שחייב לאכול כבר כזית מצה זו, לא אמרינן שיאכל כזית זה זכר לגאולה, כי כבר ישנו לתוכן מסוים בכזית זו מצד עצמו.

ויש להוסיף דעצם זה שאוכל כזית מצה במקום הכזית מצת מצוה, וכהשלמה לכזית זו, בזה עצמו אומר שאוכל כזית זה באותו אופן של הכזית מצת מצוה, דכמו דהכזית מצת מצוה הוא קשור וזכר לענין של גאולה וחירות, כמו"כ כזית זה הוא בשביל חירות, (אלא שבאופן הרגיל רק המצת מצוה, הוא מחמת מציאות החירות ששייך במצה).

וי"ל דמדויק כן בלשון הרבי בהערה הנ"ל, דזה לשון קדשו: "חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, ובהסיבה", [הנה זה פשוט שהיתבות "זכר

לגאולה וחירות" לא קאי על עצם ההסיבה, כי א) הפסיק אינו אחרי תיבת מצה אלא אחרי תיבת וחירות. ב) בנוגע להסיבה הלשון בשו"ע אדה"ז בסעיף ז' הוא "דרך חירות", ובסעיף י"ד שם לגבי המצה ויין שבהם עושים הסיבה הלשון הוא "זכר לגאולה וחירות", וא"כ גם הלשון "זכר" וגם הלשון "גאולה" הוא רק ענין לגבי המצה ולא לגבי ענין הסיבה].

והנה לא כתוב "מצה שהוא זכר לגאולה וחירות", או "חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה בהסיבה, מפני שהוא זכר לגאולה וחירות", אלא "חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות", כלומר דהתיבות "זכר לגאולה וחירות" הוא חלק מהגדרת ה"חייבוהו" ולא הטעם ל"חייבוהו", שחכמים חייבו אותו לאכול כזית מצה שיהיה זכר לגאולה וחירות ושיהיה אכילה זו בהסיבה, ואין הפי' שה"חייבוהו" קאי רק על האכילת עוד כזית מצה, ועל ההסיבה, ולא על "זכר לגאולה וחירות". ולפ"ז יומתק גם ההדגשה בהערה בתיבת "חייבוהו".

היוצא נפק"מ בין הרבי להגרי"ז בביאור הצד שהסיבה הו"ע כללי, מה טעם תיקונוהו במצה וד"כ דוקא וכנ"ל. ומיסוד זה נובע (גם) ההבדל האם להצד שהסיבה הו"ע כללי חייב לאכול עוה"פ כזית מצה או לא, וכנ"ל.

[ולהעיר גם מביאור הרבי בהגדה ב'מה נשתנה, מדוע אין מקשים גם על כך שבכל הלילות אין אנו שותין ד' כוסות והלילה הזה שותין ד' כוסות, ומבאר שם מהמהר"ל "אינו שואל על החיוב לשתות ד' כוסות - כי הוא מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מן התורה, משא"כ הסיבה שחיובה במצה וכו", ע"ש.

סבירא זו מובנת היטב להצד שהסיבה הוא פרט במצה, דאז פשוט שהוא חלק מענין של תורה, אבל גם להצד שהסיבה הוא ענין כללי לביאור הרבי בהערה 9 הנ"ל, ג"כ יובן דסוכ"ס יש בהסיבה ענין של תורה, דלגבי ד' כוסות הלשון שכותב הרבי הוא "ואין בו דבר מן התורה", ובהסיבה הוא אכן ההיפך מזה גם להצד שהסיבה הוא ענין כללי, לביאור הרבי, כי יש בו בההסיבה ענין של תורה - מצה, דהמצה הוה פרט בההסיבה. אבל לפי הגרי"ז המצה יותר היכי תמצא לקיום החיוב, ולא הוה ממש פרט בהסיבה, וא"כ אינו כ"כ שיש בו דבר מן התורה, אבל כמובן שאי"ז קושי' על הגרי"ז].

ד. ולפ"ז אולי יש לבאר ההמשך בהערה. דבתחילת ההערה מציין הרבי למ"מ בשו"ע על כך שפשוט שבמצה באם אכל ללא הסיבה צריך לחזור ולאכול עוד הפעם מצה בהסיבה, בהמשך לזה מציין "וראה בתוד"ה כולוהו - פסחים קח, א, שנסתפקו לענין ד' כוסות. וראה פר"ח סתע"ב סק"ז בטעם הספק. וראה שו"ת בית הלוי ח"ג ס"א אות ט' בדעת הר"ן. ובדו"ח רעק"א כתבים ע' 176, ובהמשך לזה ממשיך הרבי לבאר ביאור הנ"ל שגם להצד שהסיבה הוא חיוב בפ"ע צריך לאכול עוה"פ מצה

בהסיבה. ויש לדייק מה נוגע כאן כל המ"מ של תוס' והפר"ח והבית הלוי בדעת הר"ן והרע"א, דלכאורה אין זה נוגע למראי מקומות שבמצה חייב לחזור ולאכול, ואין זה נוגע לביאור מדוע גם להצד שהסיבה הוא חיוב בפ"ע, חייב לחזור ולאכול.

וי"ל, דהא שבתחילת הערה 11 הרבי מביא ומציין לספיקת התוס' ביין ולביאור הפר"ח הוא, דהפר"ח מבאר דספיקת התוס' הוא משום שביין הרי ההסיבה הוא רק מצד הספק שלא יודעים איזה ב' כוסות צריך להסיב, ולכן הסתפקו שאולי אינו חוזר ושותה בזה, משא"כ במצה שהוא הסיבת ודאי לא הסתפקו התוס', ופשוט שצריך לחזור ולאכול - דבזה מבואר שלא נימא שספיקת התוס' תלוי' בחקירה זו האם הסיבה הוא פרט במצות מצה וכו' או הוא ענין כללי, וכהגרי"ז, כי ספיקת התוס' הוא רק ביין, ומצד שביין כל ההסיבה הוא רק מחמת הספק, אבל במצה פשוט שצריך לחזור, וא"כ ע"כ שגם באם הסיבה הוא ענין כללי צריך לחזור ולאכול, וא"כ מובן הביאור בהמשך ההערה.

וי"ל יתירה מזו, שלפ"ז יובן גם הציון "וראה שו"ת בית הלוי ח"ג ס"א אות ט בדעת הר"ן", דהבית הלוי מבאר שם שלהר"ן אין חוזר ושותה - דלכאורה מה נוגע זה כאן - וי"ל דהנה בסימן ד' הקשינו מהו יסוד ספקת התוס', ומדוע הוי דוקא ביין ולא במצה, (ונתבאר מה שיל"ע האם מתאים בתוס' ביאור הפר"ח וכן המבואר בהגהות מרדכי).

ולפי הנ"ל אולי אפ"ל שיש הבדל בין מצה ליין, דבמצה הזכר לחירות שבו קשור למציאות הגשמית של המצה, אבל בד' כוסות כמו שמבואר בשו"ע אדה"ז החירות קשור לזה שד' כוסות נתתקן זכר לד' לשונות של גאולה, וא"כ באם הסיבה הוא ענין כללי, וכבר יצא יד"ח חיוב ד' כוסות, א"כ באם ישתה עכשיו עוד כוס, לא יהיה בזה ענין של חירות, דהרי כבר יש את הד' כוסות שהם לד' לשונות של גאולה, וא"כ כוס זה שישתה עכשיו, אין בו ענין של חירות, וא"כ להצד שהסיבה הוא ענין כללי, וקבעה במצה וד' כוסות שענינם חירות, אז בד' כוסות י"ל שכשלא היסב אין ענין שישתה עוד כוס בהסיבה, דהרי לא יהיה בזה ענין של ד' כוסות וחירות, וכסברת הגרי"ז.

ולפ"ז י"ל שאולי זהו יסוד ספקת התוס' בד' כוסות האם צריך לחזור ולשתות, דלפי הנתבאר בסימן ד' הנ"ל הג' טעמים בתוס' הקודם מחולקים לפי ב' צדדי החקירה, וא"כ בהמשך לב' צדדי החקירה אומרים התוס' כאן, שמסתפקים רק ביין האם צריך לחזור ולהסיב, כי רק במצה לפי ב' צדדי החקירה צריך לחזור ולאכול עוד מצה, וכנ"ל הביאור בהערה 11, אבל בד"כ, באם הסיבה הוא פרט במצות ד"כ פשוט שצריך לחזור ולשתות, אבל באם הסיבה הוא ענין כללי, אולי אין שום ענין שישתה עוד כוס.

ולפ"ז יומתק המשך ההערה דמביא דהתוס' הסתפקו ביין ולא במצה, ויתירה מזו לפי המבואר בבית הלוי להר"ן במצה ודאי חוזר וביין ודאי שאינו חוזר, שהביאור בזה הוא לפי המשך הביאור בהערה שרק במצה פשוט שצריך לחזור ולאכול וכו', אבל בד"כ אכן לפי הצד שהסיבה הוא ענין כללי, אינו צריך לחזור ולשתות, ודו"ק.

ה. והנה לכאורה היה אפ"ל שכל ההכרח לומר דגם להצד שהסיבה הוא ענין כללי, עכ"ז יש קשר מהותי בין מצה וד"כ להסיבה, וכל עיקר התקנה נתתקנה שיעשה הסיבה בדברים אלו דוקא, והמצה והד"כ הם פרטים (לא רק היכי תמצא'ס וזמני חלות החיוב) בהמצוה של הסיבה, הוא בפשטות מחמת הא שהדין הוא שדוקא במצה וד"כ צריך הסיבה, ובאם לא היסב צריך לחזור ולאכול שוב בהסיבה, וכמבואר בהערה 11, וא"כ למסקנת הרבי דתרוויהו איתנהו ביה ויש בהסיבה הן ענין כללי והן כפרט במצוות אחרות, ושוב מובן בפשטות שכשאכל מצה ללא הסיבה צריך לחזור ולאכול שוב כזית מצה, דהרי לא קיים מצות מצה, ומעתה שפיר אפ"ל שלהצד שהסיבה הוא ענין כללי הוא אכן לא קשור בקשר מהותי למצה וד"כ, ואין הם פרטים בהמצוה של הסיבה.

והנה בלקו"ש חל"א¹¹ מביא המסקנא משיחה זו שבהסיבה ישנם ב' ענינים, וכשמביא בפנים ענין הא' שבהסיבה שהוא מצוה כללית "ובזה אין נפק"מ באיזה אכילה ושתיה מדובר", מעיר על כך בהערה 28 "בלשון הרמב"ם (כנ"ל) "לאכול ולשתות" (סתם). – ורק בסוף ה"ח מפרט ד"בשאר אכילתו ושתיתו אם היסב ה"ז משובח ואם לאו אינו צריך" (דהיינו, שגם מצד החיוב הכללי דהסיבה אא"פ לחייבו להסב בכל הסעודה, וכשמיסב באכילת מצה ושתית ד' כוסות יצא י"ח), עכ"ל"ק.

דפשטות הלשון נוטה לכאורה שאכן באמת אין ענין מיוחד להצד שהסיבה הו"ע כללי שיהיה הסיבה דוקא במצה וד"כ, אלא שרק אמרינן שבאם היסב בזה כבר יצא יד"ח בקיום המצוה של הסיבה, וכמו שנראה לכאורה מהגרי"ו. ובפשטות היה אפשר לבאר דהיינו משום שלמסקנא שישנם ב' הענינים בהסיבה אכן אין סיבה ללמוד ולחדש שהוא קשור בעצם עם מצה ויין.

אמנם זה אינו, דלכאורה נראה יותר בהערה 9 שהיסוד להבנה שיש קשר מהותי בין המצה וד"כ להסיבה, אינה רק מצד המבואר בהערה 11 שכך מסתבר מצד הדין שכששכח להסיב צריך לחזור ולאכול בהסיבה, אלא מצד עצם הענין מסתבר כן, דהיות דהסיבה נתתקנה דוקא במצה וד"כ, מסתבר שיש קשר ושייכות בין המצה

(11) שיחה ב' לפרשת בא בס"ג.

והד"כ להסיבה, ואין זה רק פרט טכני להגדיר שיעור החיוב, וכדרכו של הרבי בהרבה ענינים ודו"ק.

וביותר יוקשה ע"ז דבאם סברא הנ"ל נכונה היא, א"כ למסקנת הרבי אין בכלל גם שום הוכחה לומר שלהצד שהוא כללי החיוב הוא גם לעיכובא, ועוד יותר מכך, אין בכלל הוכחה לומר שיש חילוק בחיוב (לצד זה שהסיבה הו"ע כללי) בין הסיבה במצה וד"כ להסיבה בשאר הסעודה, ואדרבא יותר קל לומר שיש ענין כללי בהסיבה, וכל ענינו הוא להסיב במשך (כל) הסעודה כמצוה מן המובחר, ומצד ענין זה אין נפק"מ בין מצה וד"כ לשאר הסעודה, וענין זה הוא רק ענין של הידור וכו' ולא של חיוב וכ"ש שאינו בדיעבד לעיכובא, ויש עוד ענין בהסיבה כפרט במצות מצה וד"כ דוקא, וענין זה הוא חיוב והוא גם בדיעבד ולעיכובא.

ומההערה 28 הנ"ל גופא הרי נראה להדיא דגם להצד שהסיבה הוא ענין כללי, יש נפק"מ בין הסיבה במצה וד"כ שבזה הוא חייב בהסיבה, לבין הסיבה בשאר הסעודה שבזה הוה רק מצוה מן המובחר. וכן מפורש גם בשיחה בחי"א סוף סעיף ד', וכן שם בהערה 31.

ו. ובפשטות ההוכחה ללמוד כן הוא מלשון הרמב"ם עצמו, דלשון הרמב"ם בפ"ז מהלכ' חמץ ומצה הלכה ו' וז' הוא "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משעבוד מצרים. . לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות", דבהלכה זו שבזה מדבר הרמב"ם אודות הענין הכללי שבהסיבה (וכמבואר בשיחה), אומר הרמב"ם הלשון "חייב" "צריך", דמשמעותו אינה רק למצוה מן המובחר אלא לחיוב ומצוה.

וכמו"כ מדויק הוא בלשון הרמב"ם מזה שבהלכה ח' כותב הרמב"ם בהמשך להסיבה שהוזכר עד עתה בה"ז – שהוא ענין הכללי שבהסיבה – "ואימתי צריכין הסיבה", והולך ומחלק בין מצה וד"כ שבו הוא חייב בהסיבה, לשאר הסעודה שבו הסיבה הוא רק מצוה מן המובחר, והגם שבהלכה זו לומד הרבי שהרמב"ם מדבר אודות חיוב הסיבה כפי שהוא פרט במצות מצה וכו', עכ"ז לשון הרבי בהערה 31 הוא "ועד"ז יש ליישב גם הקושי בדברי הרמב"ם. . ואח"כ לאחרי שמבאר פרטי דיני הסיבה ממשך: "ואימתי צריכין הסיבה וכו'", שבזה בא לבאר (לא רק אימת צריך להסיב מצד מצות הסיבה, אלא גם) שהסיבה היא תנאי במצות מצה" ע"ש, והיינו שכוננת הרמב"ם היא גם לבאר מצד הענין כללי שבהסיבה אימתי חייב להסיב ואימתי הוי רק מצוה מן המובחר, וכנ"ל שכ"ה לכאורה פשטות הלשון 'אימתי' בהמשך להסיבה שדובר עד עתה. וכן מבואר גם להדיא מדברי הרבי בחל"א בהערה 28 הנ"ל.

ומעתה היות שגם להצד שהסיבה הוא ענין כללי ג"כ אמרינן שיש הבדל בין מצה וד"כ שבו החיוב דהסיבה הוא לחיוב ולעיכובא, ובשאר הסעודה הוא רק למצוה מן המובחר, א"כ גם למסקנת השיחה שוב חוזרת ההכרח ללמוד כהמבואר בהערה 9 111 שגם להצד דהוא ענין כללי יש קשר מהותי בין מצה וד"כ והסיבה.

ולפי כל זה צ"ל שגם הפירוש בחל"א הערה 28 הנ"ל אינה שכל הקשר בין המצה להסיבה הוא רק שזוהו השיעור לצאת יד"ח, אלא מבאר בדברי הרמב"ם (כספר הלכה) דבה"ח מבאר גדר החיוב מתי להלכה בפועל ממש חייב להסיב, אבל אינו מבואר כאן בהערה זו מדוע ומהו אכן הסיבה שדוקא בדברים אלו חייב בהסיבה.

ז. והנה הגם שהרבי בהערה 11 אינו לומד כהגרי"ז שמהא שכתב הרא"ש שבאכל מצה ללא הסיבה חייב הוא לחזור ולאכול עוד כזית בהסיבה, מוכח שהסיבה הוא פרט במצה וד"כ, וכנ"ל בסימן ז', מ"מ גם הרבי מוכיח (בשיחה בס"ג) שהרא"ש ס"ל כן שהסיבה הוא פרט במצה וד"כ.

וההוכחה היא מהא שהסתפק הרא"ש בשתה כוס ג' או ד' שלא בהסיבה, האם צריך לחזור ולשתות עוד כוס בהסיבה, דאולי יש לחשוש שנראה כמוסיף על הכוסות, ושלכן לא ישתה עוד כוס, וממשיך הרא"ש "ומיהו איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו, הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות היה, ומה ששותה עתה הוא כוס של חובה". שכותב להדיא דכוס ששתה ללא הסיבה אינו נחשב במנין הכוסות. [אגב מה שהרבי מבאר בהערה 17, שדוחק גדול לומר וכו', לפי הגרי"ז הנ"ל ודאי שא"א לומר כן, אפילו לא בדוחק, דהרי במצה ס"ל שצריך לחזור ולאכול, ולהגרי"ז היינו שזה פרט].

ובשיחה שם מבואר שבאמת מוכח כן בגמ' להדיא, דהגמ' מביאה הברייתא של "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, (ומדייקת הגמ' מכך) מיסב אין לא מיסב לא", ומשמע שרק כשאכל הכזית מצה בהסיבה, יצא ידי חובת מצה, ומשמע שאי לא לא יצא ידי חובת מצה, דאי כוונתו שלא יצא ידי הסיבה, פשיטא ואין שום חידוש בזה דאדם שלא היסב לא קיים מצות הסיבה, אלא ע"כ דהיינו שלא יצא ידי מצה, ומוכח שהסיבה הוא פרט במצה וד"כ.

ובהגרי"ז שם לאחרי שמבאר שהרא"ש למד שיטתו מהגמ' הנ"ל, מבאר בשיטת הרמב"ם (שלהגרי"ז הרמב"ם סובר שהסיבה הוא (רק) ענין כללי) שאין מזה הוכחה, די"ל שכוונת הברייתא היא שיצא ידי חובת הסיבה, אבל באם לא היסב לא קיים מצות הסיבה אבל שפיר קיים מצות מצה וד"כ, ולכן אין ענין שיחזור וישתה ויאכל (וכשיטתו הנ"ל), והחידוש של הברייתא הוא שהגם שבאמת יש ענין שיסב כל הסעודה, מ"מ באם היסב במצה וד"כ יצא יד"ח הסיבה, ואדרבא זהו מקורו של הרמב"ם לכן שלמצוה מן המובחר צריך להסיב בכל הסעודה.

[וראה גם בביאורי הגר"א בסי' תע"ב ס"ז שגם הוא לומד שהברייתא הוא המקור של הרמב"ם דלכתחילה יסב בכל הסעודה, אבל שם מוסיף גם לדייק מהמשנה בדף צח' 'לא יאכל עד שיסב', 'לא יאכל' סתם והיינו בכל ענין של אכילה 'עד שיסב', ונראה מדבריו שהברייתא 'יצא' בעיקר מלמדינו שע"י הסיבה במצה כבר יצא יד"ח, והמשנה מלמדת שלכתחילה צריך להסיב בהכל, ודלא כהגרי"ז, ויל"ע בזה].

ח. ובפשטות מסתבר כדברי הרבי, א) דבאם נימא כהגרי"ז דכוונת הברייתא הוא רק לומר להיות דלכתחילה צריך להסיב בכל הסעודה, לכן צריך לדעת מתי יוצא יד"ח חיוב הסיבה, וע"ז אמרינן שאם אכל כזית מצה בהסיבה כבר יצא יד"ח, קשה דהברייתא היתה צריכה גם להזכיר הסיבה בד"כ, דגם הוא הוה מעיקר החיוב של הסיבה, ולא להסתפק במצה בלבד, (ובפרט לשיטת הגרי"ז בשיטת הרמב"ם, דגם במצה אינו חוזר ואוכל, א"כ אין נפק"מ בין ההסיבה של מצה לההסיבה של ד"כ).

והנה באליה רבה¹² כתב: "הקשה הט"ז [סק"ו] מפסחים דף ק"ח [ע"א] השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, אלמא דאדם אחר אפילו בדיעבד לא יצא כשאין מיסב בכל הסעודה, ותירוצו דחוק עי"ש. ולי נראה דשמש אפילו כשאין מיסב [ב]ד' כוסות יצא, וגם אף שלא מיסב באפיקומן, גם אף שלא היה [מיסיב] כזית ראשון", וא"כ להאלי' רבה אכן השמש אינו חייב בהסיבה בד"כ, ושפיר אפשר ללמוד כביאור הגרי"ז.

ואדרבא בא"ר לכאורה מסתבר ללמוד דוקא כהגרי"ז, דבאם נימא שכוונת הברייתא היא ללמדינו שא"א לצאת יד"ח מצה ללא הסיבה, א"כ אין מברייתא זו שום הכרח דהשמש אינו חייב בהסיבה בד"כ, כי הברייתא לא באה ללמד מהו המינימום הדרוש להסיבה, אלא באה ללמד שאינו יוצא יד"ח מצה, ובאמת אהכ"נ דין זה הוא שפיר גם בד"כ, והברייתא נקטה רק דוגמא אחד. (ולפי זה הא שהברייתא אומרת דוקא 'השמש' ולא אמרה דין זה לגבי אדם רגיל, הוא (כדתירץ הט"ז בסק"ו) ככדי ללמד גם בדרך אגב ששמש חייב בהסיבה).

אמנם הגם שלפי פירוש הגרי"ז שפיר יובן פשט הא"ר, אמנם באמת לאידך גיסא לפי הא"ר אין מסתבר לדייק וללמוד בהברייתא כהגרי"ז, דלפי הא"ר בפשטות הא שהברייתא אומרת 'יצא' והיינו ששייך הסיבה יותר מזה, בפשטות צריך ללמוד שההסיבה יותר מזה הוא בד' כוסות ובאפיקומן וכו', וא"כ מנלן ללמוד מכאן דינו של הרמב"ם שיש ענין להסיב (לא רק בד"כ ואפיקומן, אלא) בכל שאר הסעודה.

אבל ראה בפמ"ג¹³ שכתב: "ועיין אליה רבה אות י"א כתב דהשמש אין צריך היסיבה באפיקומן, גם בד' כוסות אין צריך, יע"ש. וקשה מנא ליה הא, וראוי שהשמש יסב באפיקומן ובד' כוסות, אבל כל הסעודה ליכא מצוה גביה לכתחלה". שהפמ"ג אכן לומד שהשמש חייב בהסיבה גם במצה וגם בד"כ רק שאינו חייב בהסיבה בכל הסעודה גם לא לכתחילה.

ולפ"ז לביאור הגרי"ז הנ"ל אכן יוקשה באם כל כוונת הברייתא היא רק לומר מהו המינימום הנצרך לצאת ידי חובת הסיבה, הו"ל להזכיר גם ד"כ, משא"כ באם כוונת הברייתא הוא (גם) ללמד שללא הסיבה לא יצא ידי חובת מצה, לא הוצרך להזכיר בכל הדוגמאות. ובפרט לפי התוס' בד"ה כולהו, שאכן בין יש להסתפק באם יצא יד"ח מצות ד"כ.

ב) אפילו באם נפרש לשון הברייתא כהגרי"ז, עדיין יוקשה המשך הגמ', הא שהגמ' מדייקת מהברייתא "מיסב אין, לא מיסב לא", דאי כוונתו ב"לא מיסב לא" רק שלא יצא ידי הסיבה, פשיטא ומאי קמ"ל בזה, וע"כ צ"ל שכוונת הגמ' היא לומר שלא יצא יד"ח מצה.

ובאמת כד דייקת שפיר הרבי בשיחה אכן מדייק מלשון הגמ' ולא מלשון הברייתא, (ולכן גם לפירוש הרבי, בברייתא עצמה אפשר ללמוד כהאלי רבה הנ"ל). ובפשטות נראה שהרבי לומד שמקור דברי הרא"ש הם אכן דיוק הגמ' ולא הברייתא עצמה, דכך מדייק מלשון הרבי בהערה 18 "שהרי מקור דברי הרא"ש הוא מהמבואר בגמרא 'מיסב אין לא מיסב לא'", ע"ש, משא"כ מפשטות לשון הגרי"ז נראה שלמד שמקור הרא"ש הוא מדברי ר' יהושע בן לוי – הברייתא עצמה, ולכן גם ברמב"ם מתרץ רק לשון הברייתא ולא לשון דיוק הגמ'.

[והנה בגרי"ז מבואר מלשונו שמביא ב' הוכחות מהרא"ש שהסיבה הוא פרט במצה, שכותב "וברא"ש שם מבואר דאם אכל הכזית מצה בלא הסיבה לא יצא, ולכאורה מבואר מזה להיפוך, דס"ל דדין הסיבה הוא דין בקיום המצוה של מצה וד"כ, דאל"ה אמאי לא יצא, ועוד דלפמ"ש"כ הרי לכאורה לא שייך כלל שיחזור ויאכל בהסיבה כיון דכבר קיים מצות אכילת מצה בשלימות וכו". והיינו שמדייק (א) מעצם מה שהרא"ש אומר 'לא יצא', מבואר שלא יצא ידי חובת מצה. (ב) שמהא שהרא"ש אומר שצריך לאכול עוד כזית מצה, מובן שלא יצא מצות מצה, דאל"ה אין שום הבדל בין עוד מצה לחתיכת דג וכדומה, וכמ"ש נקודה זו לעיל.

ויל"ע מהו הוכחה הא', הרי להגרי"ז אפשר לפרש בברייתא של ריב"ל 'יצא' ידי חובת הסיבה ולא חובת מצה, וא"כ מדוע א"א לפרש גם ברא"ש 'לא יצא' ידי חובת

(13) משבצות זהב אות ו'.

הסיבה, אבל אהכ"נ יצא ידי חובת מצה. ואכן הגרצפ"פ ב'מקראי קודש' לומד כן ברא"ש, (וראה שם איך שמבאר הוכחה הב', ע"ד דברי הרבי, אבל לא ממש, ע"ש).

וכנראה הפשט הוא שהלשון 'לא יצא' מתאים רק על עשי' מסוימת שיש בה חסרון וע"ז אומרים שלא יצא יד"ח בעשי' זו, לדוגמא הניח תפילין פסולות, אז אמרינן שלא יצא יד"ח בהנחה זו, אבל כשבכלל לא עשה שום דבר אז אינו מתאים הלשון 'לא יצא' אלא רק לא קיים וכדומה, ובאם אחד ח"ו לא הניח תפילין, אין אומרים שלא יצא יד"ח תפילין אלא שלא קיים מצות תפילין.

ולכן בנוגע לאוכל מצה ללא הסיבה שהרא"ש אומר בזה הלשון 'לא יצא', אין לשון זה מתאים על מצות הסיבה, דהרי בכלל לא קיים הסיבה, אלא לשון זה מתאים על מצות מצה שאכלה ע"ז אמרינן שלא יצא יד"ח מצה כי אכלה בלא הסיבה, ולכן מדייק הגרי"ז מהרא"ש כהצד שזה פרט במצות מצה. אבל בלשון הברייתא "השמש שאכל כזית מצה יצא" שפיר אפשר לפרש שהכוונה היא שיצא ידי חובת הסיבה, אלא שיוקשה רק מאי קמ"ל וע"ז מבאר הגרי"ז, שקמ"ל שמצוה מן המובחר להסיב בכל הסעודה.

ולכאורה לפי הגרי"ז נצטרך ללמוד פירוש דברי הגמ', שהגמ' שואלת האם שמש בעי הסיבה, וע"ז מביאים ברייתא, שכוונת הברייתא לעצמה היא לומר ששמש שאכל כזית מצה כבר יצא יד"ח במצות הסיבה, אבל מצוה מן המובחר להסיב בכל הסעודה, ומזה מדייקת הגמ' "מיסב אין" כלומר קיים חובתו בהסיבה, "לא מיסב, לא" כלומר דלא קיים חובתו של הסיבה דלילה זה.

אמנם לכאורה גם לפי פשט זה עדיין אפשר להקשות על לשון הגמ' 'מאי קמ"ל', ומלבד זאת גם לשון הוכחת הגמ' הוא לכאורה שלא ע"ד הרגיל. עוד יש להעיר דלכאורה בסוף קטע הא' דס"ג בשיחה, נראה קצת שכן אפשר לומר הלשון לא יצא על מקרה שלא קיים, ע"ש].

ה. עוד חילוק בין דברי הרבי והגרי"ז הוא, דהנה הרמב"ם כתב בה"ח "ושאר אכילתו ושתייתו אם היסב ה"ז משובח", והגרי"ז מוכיח מזה ששיטת הרמב"ם הוא שהסיבה הוא ענין כללי, דלכן מובן שלכתחילה יסב בכל הסעודה, אבל באם הסיבה הוא פרט במצות מצה וחיוב ד"כ, אז אין שום חיוב להסיב לכתחילה בשאר הסעודה.

והרבי בס"ד בשיחה מביא הוכחה זו, וממשיך שיש לדחות ההוכחה, שהיות שביו"ט הרי כל הסעודה היא מצוה, דהרי מצוה היא לכבד ולענג את היו"ט, לכן שפיר י"ל שכמצוה מן המובחר בחיוב של שמחת יו"ט יש בו הענין של הסיבה, וכמו שבמצוה יש בו פרט שצ"ל בהסיבה, אלא שבמצוה הוא לעיכובא, ובמצות שמחת יו"ט הוא רק לכתחילה.

ולהעיר בהחידוש שבדחיית הרבי, דהנה בפשטות מצות שמחת יו"ט הוא ענין ומצוה אחת כללית על כל יו"ט בשוה, ולא שבכל יו"ט יש חיוב משלו, יש מצות שמחת יו"ט של סוכות ויש מצות שמחת יו"ט של פסח וכדומה, וכדמוכח גם מזה שמקומו של דין זה הוא בשו"ע הלכות יו"ט, ולא כדין מיוחד בכל הלכות של כל יו"ט, והנה באם הסיבה הוא פרט במצות אחרות, הרי ודאי שא"א לומר שהוא פרט בעצם מצות שמחת יו"ט, דמצוה זו הוא הרי בכל יו"ט, ופשיטא שאין הידור בכל יו"ט (ולא רק בפסח) לאכול הסעודה בהסיבה, אלא צ"ל שהוא פרט בחלק מסוים של מצוה זו דשמחת יו"ט, שזהו חידוש עוד יותר מהא שהסיבה הוה פרט במצה וד"כ. [דבפשטות שם אין ההסיבה פרט גם במצות קידוש או במצות ברכהמ"ז, דהרי חיובים אלו הם חיובים כללים לא רק בפסח, אלא הוא דוקא בחלק הד' כוסות שבו, דכל כוס מלבד היותו קידוש וכדומה הוא אחד מהד' כוסות. ובפשטות גם לפי מה שהרבי מבאר בס"ו בשיחה הוא כן, והיינו שהיות שגם מצד ענינו הפרטי של כל כוס יש בו ענין החירות, לכן תיקנו הסיבה כפרט בחיוב ד' כוסות ודו"ק].

ועד"ז הוא גם בנוגע להמבואר בהערה 27 בנוגע לדברי המאירי ש"ארבע כוסות כולן צריכין הסיבה, הן שתייתם, הם הדברים שהם מסודרים עליהם, ר"ל קידוש וקריאת הגדה וקריאת הלל וברכת המזון" שאפשר לבאר בזה "שהסיבה הוא תנאי בדברים אלו", ג"כ יש בזה חידוש הנ"ל שבדין כללי של קידוש וברכהמ"ז, הסיפו בפרט מסוים שבו (בפסח) עוד פרט, הענין דהסיבה.

ובהסברת הדברים י"ל, דהנה כמו במצה שהיתה מצוה עוד לפני התקנה של הסיבה, באו חכמים והוסיפו (להצד שהסיבה הוא פרט) פרט במצוה שכבר היתה קיימת לפני"ז, שצריך לאכלו בהסיבה, כמו"כ י"ל שתקנו בכניסת ליל הפסח שבמצות שחלים עליו אז, שיתוסף בהם פרט של הסיבה, ובכניסת ליל הסדר הרי חל עליו רק החיוב של שמחת יו"ט של פסח, דהרי פשוט שאין עליו עכשיו חיוב כללי לשמוח בכל היו"ט כולל סוכות וכו' וכו', אלא עכשיו חל עליו חיוב ליו"ט זה בלבד, והוסיפו לו בחיוב זה שצריך להיות בהסיבה.

בסגנון אחר קצת, חכמים לא הוסיפו הסיבה בהחפצא של המצוה דשמחת יו"ט, אלא על הגברא, אבל ההוספה על הגברא הוא, שכשנכנס יו"ט אומרים לו שכל חיוב ומצוה שאתה מתחייב בו עכשיו, כולל גם החיוב דשמחת יו"ט (שעכשיו הגברא נתחייב רק במצות שמחת יו"ט של פסח) צריך שתעשהו בהסיבה, אבל לא שהוסיפו חכמים הסיבה כעוד חיוב חדש על הגברא בלבד, אלא הוסיפו לגברא פרט בחיובים האחרים שנתחייב בהם.

וזהו מה שמודגש בדברי רבינו "כך ישנה הסיבה שהיא תנאי ל'מצוה מן המובחר' במצות עונג ושמחת יו"ט שבלילה זה", דמדגיש "שבלילה זה".

והנה לפי מסקנת הרבי שבמצות הסיבה ישנו ב' הענינים הן כחיוב כללי והן כפרט בשאר המצוות, שוב א"צ לכאורה לחדש סברא זו שביאר כאן הרבי די שנו דין מיוחד במצות שמחת יו"ט רק של פסח, דהרי היות שיש גם ענין כללי של הסיבה, שפיר י"ל שהמצוה מן המובחר להסיב בכל הסעודה, הוא רק מצד הדין כללי של הסיבה.

ומלשון הרבי בסוף סעיף ד' אכן משמע כן, דמבאר שם "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' כוסות ו"מצוה מן מן המובחר" - בשאר כל הסעודה, היינו הידור בהמצוה של הסיבה", ומדויק שאכן שהמצוה מן המובחר להסיב בכל הסעודה עיקר ענינה הוא רק מצד החיוב כללי שבהסיבה ולא מצד איך שהוא פרט בשאר חיובים.

וכן ע"פ המבואר בשיחה בס"ה בביאור דברי אדה"ז בסעיף י"ד, יוצא שהטעם שתיקנו הסיבה כפרט בחיובים אחרים הוא "לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה וחירות", והיינו המצה, הכורך, האפיקומן והד"כ, וא"כ שמחת יו"ט שאין ענינה גאולה וחירות, אכן אין בה הסיבה כפרט בחיוב של שמחת יו"ט.

(ולכן גם אפילו להסברא בס"ד שהסיבה תהיה פרט במצות שמחת יו"ט לא יהיה פרט זה לעיכובא, (ודלא כבמצוה ויין דהוי לעיכובא), והיינו משום כי שמחת יו"ט אין ענינה חירות, ולכן אפילו באם נימא שתיקנו בו פרט של הסיבה, אין זה לעיכובא, וכמו להצד שהסיבה הו"ע כללי הוא כחיוב רק במצה ויין דענינם הוא חירות, ובשאר הסעודה הוא רק למצוה מן המובחר).

ט. והנה למסקנא להרבי תרווייהו איתנהו בי', הן הסיבה כענין כללי והן הסיבה כפרט בחיובים אחרים, עכ"פ בשיטת הרמב"ם ואדה"ז, ובהרא"ש אין הכרח לזה לכאו', וברא"ש מוכרח רק ללמוד שהסיבה הוי פרט בשאר החיובים, אמנם לכאורה מצד טעם חיוב ההסיבה (שהוא חיוב כללי בפ"ע) מסתבר שהסיבה הוא חיוב כללי, וכמו שמבאר הרבי בס"ד, מלבד באם נימא שהרא"ש לא ס"ל טעם זה בחיוב הסיבה שאומר הרמב"ם.

ולהגרי"ז נחלקו בזה הראשונים, דלהרמב"ם הסיבה הוא רק חיוב כללי, ולכן מצוה מן המובחר להסיב בכל הסעודה, ולאידך אינו חוזר ואוכל באם אכל הכזית מצה ללא הסיבה, והרא"ש ס"ל שזה רק פרט בחיוב של מצה וד"כ, ולכן באם שכח צריך לחזור לאכול ולהסיב.

הנה בסעיף ה' בהשיחה כשמבאר בדברי אדה"ז יסוד זה שיש ב' הענינים בהסיבה, מבאר שאדה"ז בסעיף ז' בא לבאר "שזהו חיוב כללי להתנהג בדרך חירות בזה הלילה. ועפ"ז מובן שמצות הסיבה . . ענין בפ"ע. ואח"כ לאחר כמה סעיפים ממשיך ומבאר הדברים הצריכים הסיבה . . וכאן כוונתו לבאר הענין הב' שבהסיבה, כפי שהיא פרט ותנאי במצות אכילת מצה" עכלה"ק.

ובהערה 31 כשהרבי מבאר שיטת רמב"ם הלשון הוא "ועד"ז יש ליישב גם הקושי' בדברי הרמב"ם שבהע' 7, שבתחלה כתב . . להדגיש שהסיבה היא מצוה בפ"ע . . ואח"כ לאחר שמבאר פרטי דיני הסיבה ממשיך: 'אימתי צריכין הסיבה וכו', שבזה בא לבאר (לא רק אימת צריך להסיב מצד מצות הסיבה, אלא גם) שהסיבה היא תנאי במצות מצה"ע"ש, והיינו שכוונת הרמב"ם היא גם לבאר מצד הענין כללי שבהסיבה אימתי חייב להסיב ואימתי הוי רק מצוה מן המובחר, וכ"ה לכאורה פשוט משמעות הלשון ברמב"ם 'אימתי' בהמשך להסיבה שדובר עד עתה, שהוא ההסיבה שהוי ענין בפ"ע. וכן מבואר גם להדיא מדברי הרבי בחל"א בהערה 28 הנ"ל.

אבל בנוגע לאדה"ז בסי"ד אינו מבואר שכוונתו גם לבאר מתי הוא החיוב כללי הסיבה דנתבאר לפנ"ז בסעיף ז', וגם לבאר שהסיבה הוא פרט בהמצות דמצה וד"כ, אלא הרבי כותב "וכאן (היינו בסעיף י"ד) כוונתו לבאר הענין הב' דהסיבה", ואינו כותב הלשון "גם", וכמ"ש לגבי הרמב"ם בהערה 31. ויל"ע בטעם השינוי.

והביאור בזה, דהנה בסעיף א' כשמקשה כל הקושיות בדברי אדה"ז, כותב בהערה 7 "ועד"ז צ"ע גם בדברי הרמב"ם" ותיבת ועד"ז הוא מודגש, ומשמע שרוצה להדגיש שהקושי' ברמב"ם הוא רק ע"ד הקושיות שבדברי אדה"ז, ואינו ממש אותם קושיות, ובפשוטות הטעם לכך הוא דיש הבדל בין הקושי' בדברי אדה"ז להקושי' בדברי הרמב"ם, דבדברי הרמב"ם הקושי' היא רק מדוע מחלקם הרמב"ם לב' הלכות וממילא צריך גם להאריך, הו"ל לכתוב בהלכה אחת בקיצור "צריך אדם להסיב באכילת מצה וכו'", (וכמ"ש גם בלקו"ש חל"א הנ"ל סעיף ג'), אבל בדברי אדה"ז אינו הקושי' רק מדוע מחלקם ומאריך, אלא גם מדוע צריך בסי"ד לבאר הטעם להסיבה במצה וד"כ, והרי פשוט הוא לפי מה שכבר נתבאר בס"ז, ועיקר הביאור הדרוש לכאורה הוא מדוע בשאר הסעודה אינו חייב להסיב, (ובנוסף לכך ממשיך בשיחה ומק' עוד קושיות בדברי אדה"ז), ולכן הקושי' בדברי הרמב"ם הוא רק "עד"ז" דהקושי' בדברי אדה"ז.

ולפ"ז יובן גם שבהביאור אומר הרבי בדברי הרמב"ם שכוונתו בה"ח הוא גם לבאר הענין פרטי הסיבה, דהסיבה הוי פרט במצה וד"כ, משא"כ באדה"ז כותב סתמא שבא לבאר ענין הב' דהסיבה, דבאדה"ז כל הטעם שכתב הביאור מדוע

מסיבים דוקא בדברים אלו, הוא רק לבאר ענין הב' שבהסיבה, (וכן גם לשון אדה"ז שם הוא "לפיכך הם צריכים הסיבה, וכמו שמדייק בשיחה שם בס"ה), משא"כ בהרמב"ם עיקר ההלכה שכותב שחייב רק במצה וד"כ דרוש גם לענין הא' והכללי דהסיבה, ורק שמחלוקת ההלכות נראה שבא לומר גם ענין הב' דהסיבה, ודו"ק.

י. והנה כנ"ל למסקנא להרבי תרווייהו איתנהו בי', ולהגרי"ז נחלקו בזה הראשונים, להרא"ש הוא פרט בדין מצה וד"כ ולהרמב"ם הוא ענין בפ"ע.

וכבר ידוע להוכיח מדברי הרמ"א¹⁴ שכותב: "אבל בשני כוסות ראשונות, יחזור וישתה בלא ברכה, וכן באכילת מצה. ולכתחלה יסב כל הסעודה", שמביא ופוסק הן כדברי הרא"ש שבשכח להסיב צריך (בב' כוסות הראשונות ומצה) לחזור לאכול ולשתות ולהסיב, והן כדברי הרמב"ם שלכתחילה יסב בכל הסעודה, שמזה מוכח דלא פליגי הרמב"ם והרא"ש, ודלא כהגרי"ז.

ובסברא מוכיח זה דלא כהגרי"ז, או א) מצד דלמסקנא אמרינן דבהסיבה תרווייהו איתנהו ביה. או ב) כהמבואר בהערה 11 שגם להצד דהסיבה הוא חיוב כללי חייב לחזור ולאכול עוד כזית מצה באם לא היסב. או ג) כביאור הרבי שגם באם הסיבה הוא פרט בשאר החיובים, שייך שיהיה מצוה מן המובחר להסיב בכל הסעודה.

סוף דבר נתבאר (מלבד ההוספות שבדברי הרבי) ה' חילוקים בין הרבי להגרי"ז: א. בהגדרת הצד שהסיבה הוא ענין כללי, האם מצה ויין הוה פרט מהותי בהסיבה או רק השיעור לצאת יד"ח. (ובהמשך לכך) ב. להצד שהסיבה הוא חיוב כללי, האם חייב לחזור ולאכול ולשתות, באם אכל או שתה שלא בהסיבה. (וממילא אי אפשר להוכיח שיטת הרא"ש בחקירה הנ"ל מהא שסובר שצריך לחזור ולאכול). ג. האם מוכח מהברייתא של ריב"ל והדיוק מהברייתא כהצד שהסיבה הוא פרט בשאר החיובים 'ואי לא (היסב) לא יצא' ידי חובת מצה, ולא רק לא יצא ידי חובת הסיבה. ד. האם אפשר להוכיח מדברי הרמב"ם שמצוה מן המובחר להסיב בכל הסעודה, שהסיבה הוא חיוב כללי. ה. האם למסקנא נחלקו הרמב"ם והרא"ש, או דלמסקנא תרווייהו איתנהו ביה.

יא. בכללות החקירה, יש להעיר 1. דלשון הגמ' "מצה צריכה הסיבה", יומתק יותר להצד שהסיבה הוא פרט במצה, דלכן אמרינן ש"מצה" היא "צריכה הסיבה". משא"כ להצד שהסיבה הו"ע כללי היה מתאים יותר הלשון "הסיבה צריכה להיות במצה". אבל כמובן שאי"ז הוכחה, דאפשר לפרש לשון הגמ' מצד העשי' בפועל שבמצה צריך להסיב, ולא מצד עצם גדר התקנה.

2. בשו"ע אדה"ז בסי' תע"ה ס"ט כשמבאר באיזה מהב' כזיתים צריך להסיב, אומר הלשון "להאומרים שהכזית של השלימה עליו הוא מברך על אכילת מצה ובו הוא יצא ידי חובתו, ואינו יוצא אלא בהסיבה", ומלשון זה נראה שהסיבה הוא פרט בהמצה, ואינו יוצא יד"ח מצה ללא הסיבה.

3. בביאור המסקנא של הרבי דתרווייהו איתנהו בי', יש להעיר לכאורה, דהנה בחי"א הנ"ל בסעיף ה' מבאר שמחמת הא ש"ככל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא . . לפיכך כשסועד אדם . . והוא מיסב", הוא רק הטעם להענין כללי שבהסיבה, ובנוגע להא שהסיבה הוא פרט במצה כותב שם "והטעם: לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות" - היינו שתוכן ענינם הזה "זכר לגאולה ולחירות", הוא המצריך בהן חיוב הסיבה (דרך חירות) כתנאי, בכדי שה"זכר לגאולה ולחירות" שלהן יהיה שלם בכל הפרטים", ומשמע מזה שהפרט בהסיבה הוא מצד ענין המצה, דהמצה כאילו תובעת שיהיה בהסיבה בכדי שאז הזכר לגאולה וחירות שבמצה יהיה בשלימות.

אבל בלקו"ש חל"א הנ"ל בסוס"ה כותב "ומזה למד הרמב"ם גם לענין דין חירות דרבנן - חיוב הסיבה - דעם היותה חיוב כללי בפ"ע, קבעוה חכמים באופן שתיעשה תנאי במעשה המצוה דלילה זה", ומזה משמע שהא שהסיבה הוא פרט במצה, הוא (לא כ"כ מצד שהמצה תובעת כן, אלא) משום שכהמשך לענין הכללי של הסיבה, קבעו ענין זה של הסיבה כפרט במצוות של הלילה. וזה מתאים למה שנתבאר בסוף ס"ד שם בחצאי ריבוע, שמצה ויין אין גוף המצוה פעולה המורה על חירות, אלא הוא רק זכר לחירות, ע"ש.

[ובקיצור: באם נכונים הדברים, יבואר היטב מה שאומר הרבי בחי"א בסוף ס"ד, שמטעם שמביא הרמב"ם ואדה"ז להסיבה "עכצ"ל שגם הסיבה היא חובה בפ"ע", כי הרי הטעם הוא חיוב בפ"ע. דיל"ע דהגם דפשוט שמסתבר כן, אבל האם מוכרח לומר כן, האם לא שייך שטעם החיוב הוא חיוב בפ"ע, אבל גדר התקנה הוא לפועל פרט בשאר מצוות. ולפי הנ"ל שהפירוש בפרט היינו שמצד המצוות זה נתבע, מובן ההכרח. אבל גם לולי זה שייך לומר שללא טעם מיוחד גדר התקנה הוי כטעם התקנה, וע"ד המבואר בהערה 121 בקונטרס ענינה של תורת החסידות¹⁵].

ויל"ע האומנם כן הוא, דזה ב' הדגשות שונות. ובאם כן, יל"ע האם נכון לומר שההדגשה בחי"א הוא בעיקר בביאור דברי אדה"ז דשם לכאורה נתבאר ב' פעמים טעם להסיבה, הן בס"ז והן בס"ד, וכן הלשון שם בס"ד הוא "הם צריכין הסיבה", והביאור בחל"א הוא בעיקר בשיטת הרמב"ם ששם עיקר ההדגשה הוא רק

שמחלקם לב' הלכות, אבל ממשיך בה"ח 'אימתי' והיינו שהוא המשך גם להלכה הקודמת. ויל"ע בזה ועוד חזון למועד בעז"ה.



סימן י'

ביאורים והערות בשיחה

הסיבה ללא אכילה ושתי'

א. הנה בהמשך לתחילת הערה 9, בו מבאר הרבי שגם להצד דהסיבה הו"ע כללי, עכ"ז חכמים תיקנו הסיבה דוקא במצה ויין כי יש להם קשר ושייכות להסיבה, כי הם זכר לגאולה ולחירות, ואי"ז רק פרט טכני שדברים אלו שהם עיקר הסעודה הוא השיעור הנצרך לצאת יד"ח.

ממשיך הרבי בהערה זו, וזלה"ק: "אבל אחר כל זה - עצ"ע לפי הסברא דהסיבה מצוה בפ"ע: באם אא"פ לאכו"ש (נמצא בבית האסורים וכיו"ב) היש חיוב בהסיבה לחוד, שהרי מהא דאינו מיסב בפני רבו משמע דהסיבה גרידא ג"כ דרך חירות הוא. והא דלא הובא בפוסקים - י"ל מפני דלא שכיחא כלל. ולהעיר מדין סוכה עד"ז (ראה ט"ז סתרל"ט סק"כ בסופו) אף שיש לחלק, ואכ"מ".

ויל"ע, א) האם עצ"ע זה קשורה דוקא למה שנתבאר בחצי הראשון של הערה 9, או ספק חדש הנוגע לעצם החקירה והצד שהסיבה הו"ע כללי. ולכאורה מפשטות הלשון "אבל אחר כל זה", נראה שזה קשור דוקא בהמשך לחלק הראשון של ההערה, ויל"ע מהו השייכות.

ב) מהו בדיוק המציאות שבו הוא הספק, וכדלהלן.

ג) מהו צדדי השאלה בזה.

ד) מה רוצים להוכיח מהא שאינו מסיב בפני רבו.

ה) מהו הדוגמא מהדין של הט"ז ואיך הוא 'עד"ז' של הספק כאן.

ו) ומהו הסברא לחלק ביניהם.

ב. והנה בפשטות יש מקום להסתפק בב' מקרים, א) באם יושב בבית האסורים ואין לו מצה ויין, אבל יש לו דברי מאכל אחרים, האם חייב הוא להסיב בשאר עניני האכילה, ואין זה רק מצוה מן המובחר, כי זה האפשרות היחידה להסיבה, או דילמא הוי זה רק מצוה מן המובחר, וכמו שהוא בזמן שיש לו מצה ויין. ב) כשאין לו שום עניני אכילה ושתי' (ולא רק שאין לו מצה ויין), האם חייב הוא להסיב כשנח וכדומה בשביל לקיים הדין הסיבה, או דילמא אין עליו חיוב כלל בזה, גם לא כמצוה מן המובחר. דבשני מקרים אלו לכאורה להצד שהסיבה הוא פרט במצה ויין, ודאי שאין עליו חיוב להסיב בזה, ולהצד שהסיבה הוא ענין כללי, יש סברא אולי לחייבו להסיב בזה.

ויל"ע באיזה מקרה מסתפק הרבי, האם הספק הוא "באם אי אפשר לאכילה ושתיה" כל עיקר, והיינו מקרה הב' הנ"ל, או הספק הוא (גם) "באם אי אפשר לאכילה ושתיה" של עניני הסדר והיינו מצה ויין, והספק הוא במקרה הא' הנ"ל.

והנה פשטות לשון הרבי "באם אי אפשר לאכילה ושתיה", וכן הלשון "בהסיבה לחוד", וכן הלשון "דהסיבה גרידא ג"כ דרך חירות הוא", משמעם כמקרה הב' הנ"ל. וכן מפורש להדיא גם בהנחה הבלתי מוגה של התוועדות שמיני תשכ"ט "אשר מי שאין לו, ר"ל, מצה ויין וגם אין לו סעודה, שאין לו מה לאכול כלל". ויל"ע מדוע אכן הספק הוא (בעיקר) במקרה הב' הנ"ל, ולא במקרה הא', ובפרט שמקרה הא' הוא יותר שכיח.

ויובן זה בהקדים צדדי השאלה, דהשאלה הוא לכאורה, דלהצד דהסיבה הוא ענין כללי, אז דבר ראשון שרצו ותיקנו חז"ל הוא שאדם יעשה הסיבה, כי הסיבה היא ענין של חירות, ובהמשך לזה היתה גדר התקנה בפועל שמצה ויין שיש בהם זכר לחירות, תיקנו שבזה יבטא ויעשה את ענין ההסיבה שענינה הוא חירות.

ולכן יש להסתפק במקרה שגדר התקנה בפועל לא שייכת אצלו, כי אין לו מצה ויין, אבל עצם טעם ויסוד התקנה הרי שייך אצלו, דהרי יכול להסיב בענינים אחרים שגם בזה מתבטא חירות, האם חייב הוא לעשות הסיבה בענינים אלו (או בסגנון אחר האם תיקנו חכמים גם שצריך להסיב במקרה כזה), דמדוע שלא יהיה שייך הוא לתקנה זו של הסיבה, או דילמא היות שהתקנה כפי שנתקנה בפועל אינה שייכת אצלו, תו לא חייב בכלל בהסיבה.

ומעתה י"ל שעיקר ספק זה שייך רק בענינים אלו שלא היו כלל בגדר התקנה, אבל באם היו זה בגדר התקנה מלכתחילה, וכמו שהוא בשאר עניני אכילה, אפילו שזה היה רק למצוה מן המובחר, עכ"ז היות שלפועל לא רק יסוד וטעם התקנה שייך בזה אלא גם התקנה בפועל, מסתבר שיהיה חייב בזה מעיקר הדין, דהרי יסוד דין הסיבה הו"ע של חיוב, ושאר עניני אכילה נכללו הרי בתקנת הסיבה, וזהו האפשרות היחידה שלו לקיים דין ההסיבה, ולכן הספק הוא בעיקר במקרה הב' הנ"ל.

ולפ"ז אולי אפשר להוסיף גם שעיקר הספק הוא דוקא ע"פ המבואר בתחילת הערה 9, דלפי הגר"ז הרי הפרטים מה שחייבו לעשות בו הסיבה, הוא רק פרט טכני בכדי לתת שיעור וגדר לחיוב, שלפ"ז בפשטות כן הוא גם בנוגע למצוה מן המובחר, שהוא שזה נתתקן רק בשאר הסעודה הוא לכאורה רק פרט טכני, שזהו השיעור המוכרח בשביל הלכתחילה, אבל עצם יסוד החיוב הוא הרי לעשות הסיבה בכלל, (מלבד באם נימא שאין בכלל חירות בהסיבה שאינה בעניני אכילה, שזה הרי שולל בהמשך ההערה כמבואר להלן בס"ג), דלפי ביאור זה יותר מסתבר לומר שכשאיין

לו עניני אכילה ושת' שיעשה הסיבה גרידא, כי סוכ"ס עיקר החיוב (לא רק מצד טעם אלא גם מצד מהות גדר התקנה בפועל) של הסיבה הוא ענין כללי.

אבל לפי הביאור שבתחילת הערה 9 שבעצם התקנה תיקונו דוקא בענינים אלו שיש בהם חירות, והיינו שהתקנה בפועל אינה איזה ענין טכני, אלא הוא יותר ענין מהותי בעצם התקנה של הסיבה, שלפ"ז בפשטות גם בנוגע למצוה מן המובחר, הא שנתתקן רק בעניני אכילה, הוא לכאורה כי בשאר עניני אכילה (דליל הסדר) הגם שאין בזה חירות של מצה וד"כ, עכ"ז יש בו עכ"פ קצת יותר ענין החירות מאשר שאר דברים שאינם עניני אכילה, (או כי סוכ"ס זה סעודת יו"ט של פסח, או כי בעצם ענין החירות מתבטא יותר בהסיבה של אכילה מאשר הסיבה סתם) לכן יש יותר צד לומר שאולי ביושב בבית האסורים שגדר התקנה לפועל לא שייך אצלו, יהיה פטור לגמרי מהסיבה, ולכן תחילת הערה 9 מחזקת יותר את הספק והסברא לומר שאולי לא ייצטרך לעשות הסיבה כלל.

וזהו הפירוש בלשון "אחר כל זה – עצ"ע", דהיינו גם אחר המבואר בתחילת ההערה, שפרטי החיוב הם קשורים מהותית למהות החיוב, עדיין שייך לומר שאולי יסיב בשאר ענינים.

[באם העצ"ע הוא במקרה הא' הנ"ל, אז פשוט בפשטות הרבה יותר השייכות בין ב' חלקי ההערה, דרק בגלל שמצה ויין הוא קשור למהות החיוב של הסיבה, צ"ע האם כשאינן לו מצה ויין יהיה עדיין חייב בהסיבה בשאר עניני אכילה, וכהסברא הנ"ל].

והנה לכאורה בפשטות אין שאלה האם אצל כל אדם יש ענין שיסיב כמצוה מן המובחר, בענינים שאינם עניני אכילה ושת', דפשוט לכאורה שאין בזה שום ענין, וכמדויק גם מלשון הרמב"ם הן הל' חו"מ הל' ז, "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות", וכן גם שם הל' ח, "ושאר אכילתו ושתיתו אם היסב הרי זה משובח", אבל בדברים שאינם קשורים עם 'לאכול ולשתות' אין בזה ענין הסיבה, דכל התקנה היתה במצה ויין כחיוב ובשאר עניני אכילה ושתיה כמצוה מן המובחר. וכל השאלה היא רק במקרה שאין לו שום עניני אכילה ושתיה כלל, שאולי אז ייצטרך להסיב בשאר ענינים, בכדי שיהיה לו קיום לדין כללי של הסיבה.

אבל להעיר ממה שאמר כ"ק אדמו"ר בסעודה דליל א' דחה"פ תש"ל¹ שר' לויק הי' מעשן בסדר בהסיבה, ובסעודה דליל ז' דחה"פ תש"ל² הוסיף הרבי שעשה זאת רק פעם אחת בכדי להראות ששייך ענין של הסיבה גם בעישון.

ג. וממשיך הרבי, "שהרי מהא דאינו מיסב בפני רבו משמע דהסיבה גרידא ג"כ דרך חירות הוא". ביאור הדברים, דלכאורה יש להקשות, מהו בכלל הספק במקרה הב' הנ"ל האם להסיב בענינים שאינם אכילה ושתי', אולי רק באכילה ושתייה הוי הסיבה ענין של חירות, משא"כ בענינים שאינם אכילה ושתייה לא הוה זה בכלל ביטוי של חירות, וא"כ פשוט שאין שום ענין שייך בשייך בשאר הענינים. [אבל באם הספק הוא במקרה הא' הנ"ל, אינו מובן מה רוצה לשלול].

וי"ל שהסיבה לחשוב כן, ושלכן צריך לשלול הבנה זו, הוא משום היות שרואים בהסיבה שתניקנו זאת רק בעניני אכילה (או כחיוב או כמצוה מן המובחר), ולא בשאר ענינים, לכן יש סיבה לחשוב שאולי אין זה שייך בשאר הענינים.

וע"ז אומר "מהא דאינו מיסב בפני רבו משמע דהסיבה גרידא ג"כ דרך חירות", והנה באם הכוונה מהא שבפסח תלמיד אינו מסיב בפני רבו³, שרב יוסף אמר שמצד מורא רבן כמורא שמים, לכן אין (צריכים) התלמידים להסיב, א"כ יוקשה מהו ההוכחה מזה שאינו מיסב בפני רבו והלא הא שאינו מיסב בפני רבו הוא באכילה ושתי' של ליל הסדר, ואולי רק לכן הוי זה דרך חירות, ולכן אינו מסיב בפני רבו, ומגלן שגם ללא אכילה ושתייה הוי דרך חירות.

ולכאורה צ"ל שהכוונה הוא לא להדין שאינו מקיים דין הסיבה בפני רבו בפסח, אלא להא שבכלל (בכל השנה כולה) אינו מיסב בכלל בפני רבו בכל זמן ושעה וכו', וכמ"ש הרמב"ם⁴ "ולא יסב, אלא יושב כיושב לפני המלך", וכן נפסק גם בשו"ע⁵, וראה שם בביאור הגר"א⁶ שציין בזה לסוגיא דידן, דמזה מוכח שכל ענין של הסיבה אפילו לא בעניני אכילה הוי דרך חירות.

אמנם ראה בההנחה בלתי מוגה של שיחת פ' שמיני תשכ"ט, דשם ע"ז שאינו מיסב בפני רבו, מצוין להלכה בשו"ע בנוגע להסיבה לליל הסדר, אמנם אי משום הא הי' אפשר לומר דזהו טעות המניחים, אבל ממשיך שם בארוכה ומבאר שבשלמא הא שתלמיד חייב במצה על אף שזה ענין של חירות, מובן כי הוא דין

(1) המלך במסיבו עמ' צח.

(2) שם עמ' קכח.

(3) במילתין קח, א.

(4) בפ"ה מהלכ' ת"ת ה"ו.

(5) יו"ד סי' רמ"ב סט"ו.

(6) אות מ"א.

תורה, וכמובן גם ע"פ דרשת חז"ל על הסמיכות של איש אמו ואביו תיראו לאת שבתותי תשמורו 'שאתה ואביך חייבים בכבודי', אבל ד' כוסות שעיקר תקנתו מדרבנן מדוע לא פטרו רבנן לתלמיד בפני רבו מדין ד"כ, אלא ע"כ שאין זה כ"כ ענין של חירות, וא"כ הא שפטרוהו בהסיבה, ע"כ שהסיבה הוא כ"כ ענין של חירות שלא חייבו את התלמיד בזה, וא"כ מוכח שההסיבה היא ענין של חירות ללא שייכות לאכילה, דמצד האכילה והשתי' לבד שפיר הי' עושה זאת בפני רבו.

וצ"ע דהרי אין ההו"א שהסיבה תהיה פעולה של חירות רק כאשר תוכן האכילה שמיסב בו הוא ענין של חירות, אלא ההו"א הוא שהסיבה ללא אכילה אינה מבטאת חירות, והסיבה באכילה איזה אכילה שתהיה, מבטאת חירות, וא"כ מהו ההוכחה מהא שתלמיד אינו מסיב בפני רבו בליל הסדר באכילה, שהסיבה מצד עצמו הוה חירות. ושם בהנחה כתוב בקטע זה 'חסר קצת'. ויל"ע.

עוד יש להעיר מפירוש הר"ש מפלייזא דכתב בפירושו לפיוט אלוקי הרוחות לשבת הגדול, לגבי הסיבת ימין, "אין זה דרך חירות, אפי' שלא בשעת אכילה, ואפי' בביהכ"נ כשנופלין על פניהם בתחנון, אין נופלים אלא על צד שמאל, שנראה בני חורין יותר כדפירש רב האי גאון", וגם מכאן מוכח שעצם הסיבה (על צד שמאל) הוי חירות גם שלא בשעת אכילה.

עוד להעיר דלשון הרמב"ם שם הל' ו' (דלביאור הרבי מיירי בהסיבה כענין בפ"ע) הוא "לפיכך כשסועד אדם בלילה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות" אבל לשון אדה"ז בה"ז על הסיבה (דלביאור הרבי מיירי בהסיבה כענין בפ"ע) הוא "לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זו דרך חירות".

ד. וממשיך שם בהערה "ולהעיר מדין סוכה עד"ז (ראה ט"ז סתרל"ט סק"כ בסופו) אף שיש לחלק, ואכ"מ". ויל"ע מהו הדמיון ומה יש לחלק.

והנה הט"ז שם בתחילה מביא שעל אף שמעיקר הדין כל דבר בסוכה ואפילו שינה וטיול הוי מצוה ומברכין עליו, עכ"ז הביא הטור "ור"ת פי' כיון שעיקר קביעות שאדם עושה בתוך הסוכה היא האכילה מברך על האכילה ופוסט כל הדברים", ובסוף הסעיף כותב "נ"ל דמי שבדעתו שאין אוכל פת כל היום וכ"ש מי שמתענה תענית חלום בסוכות חייב לברך על הסוכה בכל פעם שיכנס בה באותו יום לטיול כיון שאותו יום אין בו אכילת פת הדרינן לדין התלמוד דמברך בכל פעם שנכנס לישוב שם דהא עיקר הטעם שאכילת פת הוא עיקר ופוסט את הטפל".

והדמיון לנדו"ד הוא לכאורה, דכמו דשם הגם דעיקר המצוה והברכה הוא דוקא באכילה, מ"מ כשאינו אוכל מברך על הטיול, כיון שגם זה שייך למהות המצוה, כמו"כ בנדו"ד הגם שעיקר ההסיבה הוא דוקא בעניני אכילה, מ"מ כשאינו אוכל

אולי מיסב בענינים אחרים כי הם שייכים למהות הסיבה. (והיינו דוקא מקרה הב' הנ"ל כבמקרה של הט"ז).

ובביאור ה"יש לחלק" י"ל,

(א) דמשמע מלשון הט"ז "הדרינן לדין התלמוד דמברך בכל פעם שנכנס שם לישב שם", ששם בסוכה הי' גדר התקנה של הברכה בסוכה בב' האופנים, דהי' פעם שבירכו גם על טיול, ולאח"כ הפסיקו ותיקנו שיברכו רק על אכילת פת וכו' ולא על טיול, ולכן גם כיום אמרינן ששייך כזה אופן שיברך על הטיול וכמו שהיה פעם, ואדם שאינו אוכל מברך על הטיול, דעכ"פ היה זמן שזה הי' נכלל בתקנה, משא"כ כאן בהסיבה מעיקרא תמיד לפועל היתה התקנה רק במצה ויין או בשאר עניני אכילה כמצוה מן המובחר, ולכן יכול להיות שלא ייצטרך להסיב בענינים אחרים שאף פעם לא היו בכלל התקנה.

(ב) (ויותר נראה לומר) דשם בסוכה הפירוש הוא שבאמת טיול הוה תמיד חלק מהמצוה והברכה של סוכה, אלא שאמרינן שנכלל ונפטור בהברכה של האכילה, וכלשון הטור הנ"ל "כיון שעיקר קביעות שאדם עושה בתוך הסוכה היא האכילה מברך על האכילה ופותר כל הדברים", והיינו שאינו רק שייך למהות המצוה אלא הוא גם לפועל חלק מגדר המצוה, וממילא אי ליתא לאכילה אומר הט"ז שודאי שיהי' חייב לברך על הטיול, אבל כאן בהסיבה, יסוד הספק הוא כנ"ל דוקא לגבי ענינים אלו שאינם עניני אכילה כלל, ולא נכללו בתקנה בפועל, ולכן יש צד לומר שאולי אכן אין חיוב עליו כלל להסיב בזה, (אבל אכן לגבי שאר הסעודה כיון שהוי חלק מהתקנה עכ"פ כמצוה מן המובחר, אכן הרבה יותר מסתבר לומר שיהיה חייב להסיב בזה כשאין לו מצה ויין, וע"ד דברי הט"ז הנ"ל בסוכה).

אכל ולא היסב האם קיים מצה מדאורייתא

ה. בהערה 10 כותב הרבי - על הצד שהסיבה הוא פרט במצה, דלכן באם לא אכל מצה בהסיבה לא קיים מדרבנן מצות מצה - "דדוחק גדול לומר דבאכל בלא הסיבה אפקוה רבנן (שציוו להסב) מגדר אכילת מצוה ולא קיים מצות אכילת מצה מה"ת. וראה ארחות חיים סדר ליל פסח ס"ב שיש "סמך להסיבה מה"ת". - ולחידודי יש להעיר מהדעות האם הפקעת קנין מדרבנן מהני בדאורייתא (פס"ד להצ"צ או"ח סתמ"ח ס"ג). ע"כ.

אבל מהפמ"ג משמע לכאורה אחרת. דהפרי מגדים כותב⁷: "והנה אם נשבע שלא להיסב במצה, למאן דאמר⁸ לא יצא אפילו הכי י"ל דהשבועה חלה, אף דעבר אדרבנן ולא יצא מן התורה, מכל מקום אין מושבע על זה מהר סיני, וכחצי שיעור"⁹.

ומבואר מהפרי מגדים שלומד שבאם אכל מצה ללא הסיבה, באם אינו יוצא באכילה זו, היינו ש"לא יצא מן התורה", דרבנן אפקוה מגדר אכילת מצוה, אלא שעכ"ז היות שבזמן מ"ת לא הי' חיוב הסיבה, לכן אינו נחשב מושבע ועומד מהר סיני ע"ז¹⁰.

והנה יסוד דברי הפמ"ג הוא דברי התוס', דהנה הגמ' בסוכה¹¹ אומרת: "מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין. אמרו להם בית הלל לבית שמאי: לא כך היה מעשה, שהלכו זקני בית שמאי וזקני בית הלל לבקר את רבי יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית, ולא אמרו לו דבר? - אמרו להם בית שמאי: משם ראייה? אף הם אמרו לו: אם כן היית נוהג - לא קיימת מצות סוכה מימך".

וכתבו התוספות¹², "וצ"ל דאיצטריך התם לאיתויי היכא דב"ה מחמירים מדרבנן וב"ש מוקמי לה אדאורייתא ולא גזרינן אם עשה כדברי ב"ש לא יצא ידי חובתו אפי' דאורייתא כדאשכחן לב"ש היכא דיתיב אפיתחא דמטלתא דגזרי שמא ימשך אחר שולחנו וקאמרי לא קיימת מצות סוכה מימך דאפי' מדאורייתא לא קיים ומדבית שמאי נשמע לב"ה". והיינו שמצד הגזירה דרבנן לא קיים מצות סוכה אפילו לא מדאורייתא.

וא"כ יל"ע מדוע אכן כאן בהערה כותב הרבי בפשטות, שדוחק גדול לומר שרבנן אפקוה לדין מצה דאורייתא, והרי מצינו כן גם בסוכה.

ו. אמנם באמת כמה מהראשונים נחלקו על שיטת התוס' בסוכה שם, ראה בריטב"א כתב¹³, "הא דתנן אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצות סוכה מימך. לאו דוקא דהא סוכה גדולה וכשרה היא, אלא דאסרו רבנן שלא תהא שולחנו בתוך הבית גזירה שמא ימשך אחר שולחנו, אלא פירושו לא קיימת מצות סוכה כראוי

(7) אשל אברהם סימן תפה סק"ה.

(8) סימן תעב סעיף ז.

(9) יו"ד סימן רלח סעיף ד.

(10) וראה במקראי קודש - פסח סי' ל"א דמקשה דהפמ"ג סותר דברי עצמו בהלכ' ברכת המזון, ע"ש.

(11) כח' ע"א.

(12) שם ג עמוד א ד"ה דאמר.

(13) שם כח.

וכרצון חכמים, ודכוותה בפרק ערבי פסחים מי שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, שפירושו שלא קיים מצותו כראוי אבל ודאי אינו מעכב, וכן רבים". דסובר להדיא שכן קיים מצות סוכה מה"ת, וכן הוא גם שיטת הר"ן שם.

א"כ לראשונים אלו אדרבא כמו שבסוכה אמרינן שרק מזרבנן אינו יוצא יד"ח מצות סוכה, כמו"כ מסתבר בנדו"ד שיקיים מצות מצה גם באכל ללא הסיבה. ובנדו"ד בנוגע להסיבה, יש להוסיף עוד, וגם לשיטת התוס' יש לחלק ולומר שרק בסוכה תיקנו חכמים שאינו יוצא יד"ח מצות סוכה מדאורייתא, אבל בנדו"ד מסתבר שיקיים המצוה דאורייתא, ומצד כמה נקודות.

א) דבסוכה הנידון הוא ענין של איסור, שרבנן אסרו לאכול באופן כזה, ולכן מסתבר יותר שתיקנו באופן שאם יאכל לא יקיים המצוה גם לא מדאורייתא, כי עברו על איסור של דבריהם, משא"כ כאן דהוא ענין של הוספה ומצוה, דחכמים הוסיפו ותיקנו שיאכל מצה בהסיבה דוקא, לא כ"כ מסתבר שתיקנו בתקנתם שלוליה הווספה של הסיבה לא קיים מצות מצה כלל.

ב) בסוכה כל הגזירה דרבנן היתה לא מצד כי רצו עוד איזה ענין וכו', אלא משום מצות סוכה עצמה, דבאם יהיה שולחנו בתוך הבית אולי ימשך אחר שולחנו ויאכל בתוך הבית ויתבטל חיוב סוכה, ולכן היות שכל הגזירה דרבנן הוא מחמת שיתבטל מעצם הדין דסוכה, לכן תיקנוהו באופן שבאם יעבור על הגזירה לא קיים מצות סוכה מדאורייתא, אבל בנדו"ד אפילו להצד שהסיבה הוא ענין פרטי, אין זה נוגע לעצם החיוב של מצה, שהוא על שם שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ, דאפילו באם יאכל ללא הסיבה שפיר יתקיים כאן דין זה דאורייתא, אלא הוא דבר נוסף שרבנן רצו ותיקנו שיאכל באופן של חירות בהסיבה, ולכן כאן מסתבר שלא תיקנוהו באופן שבאם לא יסב לא קיים מדאורייתא המצוה של מצה.

ז. בס"ב מבאר הרבי שהנפקותא בין ב' צדדי החקירה הוא, האם כשאכל מצה ללא הסיבה האם יצא יד"ח מצה או לא, אמנם לפי מה שמבואר בהערה 11 לכאורה נפקותא זו אינה נפק"מ למעשה בפועל, דהרי לב' הצדדים צריך לחזור ולאכול עוד כזית מצה, ולכן מוסיף שיש ב' אופנים בנפק"מ לפועל, א) האם צריך לברך עכשיו ברכת על אכילת מצה, דלהצד דהוא פרט במצות מצה, ולא יצא יד"ח מצה, צריך לברך על אכילת מצה, משא"כ להצד דהוא חיוב בפ"ע וכבר קיים מצות מצה. ב) כשנמצא עכשיו בפני רבו ואינו יכול להסיב, האם חייב בכל אופן לאכול עכשיו כזית מצה ללא הסיבה, דלהצד דהסיבה הוא פרט במצות מצה, הנה כשאכל מקודם כשלא היה בפני רבו מצה ללא הסיבה, לא יצא יד"ח מצה, וצריך לאכול עכשיו עוה"פ מצה, והגם שלא יהיה בזה הסיבה, מ"מ עכשיו יקיים בזה מצות מצה, כי עכשיו אינו צריך הסיבה, משא"כ להצד דהוא חיוב בפ"ע ורק שלא קיים מצות הסיבה, א"כ שגם עכשיו אינו יכול לקיים חיוב הסיבה, אינו צריך לחזור ולאכול.

הנה בשני הנפק"מ שבפנים השיחה, הרבי בהערות מעיר שאפשר אולי לסייג את המבואר בפנים, ויש לעיין ולהעיר בב' ההערות.

על מה שנתבאר בפנים הנפק"מ בין הצד שהסיבה הוא ענין כללי להצד שהסיבה הוא פרט במצות מצה וד"כ, באם אכל ללא הסיבה וחוזר ואוכל שוב בהסיבה, האם צריך לברך על אכילת מצה או לא, דלהצד שהוא פרט במצות מצה צריך לברך שוב, כותב הרבי בהערה 12 "לפמ"ש הרמ"א (סתע"ב ס"ז, שו"ע אדה"ז שם סט"ו) דבכוס ג' וד' אם לא שתה בהסיבה לא יחזור וישתה דכדאי הוא ראבי"ה לסמוך עליו דבזה"ז א"צ הסיבה במקום שיש חשש שנראה מוסיף על הכוסות - י"ל דה"ה שלא יצטרך לחזור ולברך בזה"ז, במקום שיש חשש ברכה לבטלה, ולפ"ז המבואר בפנים הוא 'מעיקר הדין'. ע"כ.

ויש להעיר דבמשנ"ב סכ"ב ושער הציון אות ל"ג אכן פסק שיאכל ללא ברכה מצד שיטת הראבי"ה. ובביאור הלכה שם לס"ז כותב דלדעת המחבר יאכל עם ברכה ולדעת הרמ"א שהביא הי"א דהיינו שיטת הראבי"ה שיאכל ללא ברכה.

ח. עוד יש להעיר דלכאורה יש להקשות דמהו הדמיון בין המקרה של הרמ"א לנדר"ד, דבשלמא בנידון דהרמ"א דיש בעי' של מוסיף על הכוסות, דאפילו להצד שחייב מעיקר הדין לחזור ולשתות, מסתפק הרמ"א שאולי לא יחזור בכוס ג' מצד החסרון של מוסיף על הכוסות, דהרי הרא"ש וכן המרדכי וכן ספק הב' בתוס' הוא לכאורה גם ללא שיטת הראבי"ה, דאולי מצד החסרון של מוסיף על הכוסות אינו חוזר ושותה, לכן בצירוף גם שיטת הראבי"ה שבזמה"ז אין הסיבה כלל, אמרינן שלא יחזור ויסיב, אבל מנלן שגם לגבי אכל מצה ללא הסיבה (שלהצד שהסיבה הוא פרט במצה), דלולי שיטת הראבי"ה אין צד כלל שיצא יד"ח ואין צריך לחזור ולאכול, גם כאן נצרף את הראבי"ה שלא יעשה ברכה כשחוזר ואוכל.

והי' אולי אפ"ל שכוונת הרבי היא שהיות שלפועל ישנם ב' צדדים בחקירה האם הוי חיוב בפ"ע או פרט במצה, וא"כ מצד החקירה יש חשש ברכה לבטלה, לכן לפועל אינו מברך. ולפ"ז יובן גם מיקום ההערה, שאומר זה בתחילת הקטע, ולא על הא שלהצד שהסיבה הוי פרט במצה, צריך לברך שוב על אכילת מצה.

אמנם בפשטות אינו נראה כן, דהרי כאן מדברים על הנפק"מ בין החקירה עצמה, דלפי צד זה צריך לברך שוב על אכילת מצה, ומה נוגע כאן שלפועל מחמת החקירה לא יהיה כן, והרי באם יהיה הדין כצד זה בחקירה אכן ייצטרך לברך. ובפרט שאכן הרבי ממשיך ומוכיח מהגמ' שע"כ הסיבה הוי פרט במצה.

והביאור בפשטות הוא, דהנה ברמ"א שם, קודם מביא דברי האגודה שסובר שבגלל שיטת הראבי"ה בדיעבד אינו חוזר כלל, ואח"כ מביא דברי המנהגים שרק בכוס ג' וד' אינו חוזר כי שם יש חשש מוסיף על הכוסות, והי' אפ"ל ששיטת

המנהגים - וכן הוא פסק הרמ"א - דלא כשיטת האגודה שבדיעבד סומכים על הראב"ה בלבד, אלא רק שבצירוף עוד חשש, רק אז אינו חוזר ואוכל.

אמנם מדברי אדה"ז¹⁴ מבואר להדיא דלא כן, דזוה"ק "כל מי שצריך להסב ואכל או שתה בלא הסיבה צריך לחזור לאכול ולשתות בהסיבה מעיקר הדין אבל לפי שיש אומרים שבזמן הזה אין צריך להסב כלל במדינות אלו יש לסמוך על דבריהם לענין שבדיעבד יצא בלא הסיבה ומכל מקום לענין אכילת מצה טוב להחמיר לחזור ולאכול בהסיבה וכן לענין כוס שני אם שתה בלא הסיבה יחזור וישתה בהסיבה".

ומבואר שלמד בשיטת הרמ"א שאכן באמת פוסקים כהאגודה שבדיעבד אינו חוזר ואוכל כי סומכים על הראב"ה, אלא שבמצה וב' כוסות הראשונים, מחמירין, כי אין מה להפסיד, משא"כ בכוס ג' וד' שיש להפסיד ענין של נראה כמוסיף על הכוסות, לא מחמירים שיחזור וישתה, אבל אין הכוונה לצירוף שיטת הרא"ש. שלפ"ז מובן שגם כשיש חסרון של ברכה לבטלה, ג"כ אין מחמירים לחזור ולברך.

ולהעיר גם שיש פוסקים¹⁵ שלומדים פשט ברמ"א שהיות שפוסקים בדיעבד כהראב"ה לכן יש חשש של מוסיף על הכוסות, דלשיטתו הרי כבר יצא יד"ח כי אין חובת הסיבה כיום, ולפי זה ג"כ יובן ההערה דבנדו"ד יהיה חשש של ברכה לבטלה.

הדמיון ליעלה ויבוא

ט. על מה שכתב בפנים דלהצד שהוא פרט במצות מצה, ייצטרך לאכול עכשיו שוב כזית מצה (בלא הסיבה דיושב בפני רבו), כי לא יצא ידי חובת מצה, כותב הרבי בהערה 13, "אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה ו'לא ירויח כלום". ע"כ.

ולכאורה יל"ע מהו הסברא שלא יאכל עתה שוב מצה כיון שלא ירויח כלום, והרי ירויח מצות מצה, והגם שכל החסרון היה שאכל ללא הסיבה, אבל סוכ"ס באכילת הקודמת לא קיים מצות מצה, ובאכילה שאוכל עכשיו הגם שהוא ללא הסיבה, יקיים מצות מצה, ומה משנה שמצד הפעולה הגשמית לא ירויח מאומה, כי בשניהם אכל מצה ללא הסיבה, אבל הרי מצד חיובי מצוות הרויח הרבה, דהרויח מצות מצה.

ויובן זה ובהקדים, דהנה בכל סעיף זה ובהערות בכל מקום כשמבאר שלהצד שהסיבה הוא פרט במצה או באם אכל ללא הסיבה אינו יוצא מצות מצה, אינו

(14) סי' תעב' סט"ו.

(15) ראה חק יעקב.

מדגיש שרק מדרבנן אינו יוצא אבל מדאורייתא יוצא, ורק בפעם הראשונה בתחילת הסעיף כותב בסוגריים 'מדרבנן' ושם בהערה מבאר כי זה דוחק גדול לומר שאינו יוצא מדאורייתא, וכאן בהערה כותב "דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן" דכאן מזכיר ומדגיש שרק מדרבנן אינו יוצא.

כמו"כ מודגש נקודה זו בהמשך ההערה שכותב "לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול", דלא כתוב "אינו חייב לחזור ולאכול" באופן סתמי, אלא מדגיש "לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול".

ויש לומר כי דוקא ע"י הדגשה זו יומתק ויובן הצד בהערה שאולי לא יחזור ויאכל, כי היות שבאמת באכל ללא הסיבה גם להצד שהסיבה הוי פרט במצות מצה, אכן קיים מצות מצה מדאורייתא, ורק מדרבנן שתיקנו הסיבה לא יצא, לכן י"ל שאולי היות שמדאורייתא יצא ידי מצה, ורבנן הם שתיקנו שלא יצא, כי רצו שיאכל בהסיבה, לכן בנדו"ד שממילא לא יאכל שוב בהסיבה, דהרי הוא בפני רבו, לא יפקיעו רבנן המצות מצה שכבר יצא מדאורייתא ויחייבוהו לאכול מדרבנן שוב, דהרי לא ירויח שוב יותר, והם אמרו (שרגיל צריך לאכול שוב, כי תיקנו שבכך ירויח מצות מצה מדרבנן - מצה בהסיבה), והם אמרו (שכשלא ירויח לפועל מאומה, יישאר הדין תורה שכבר יצא ידי חובתו באכילה ללא הסיבה).

י. וממשיך הרבי בהערה, "ולהעיר מהדעות בנוגע ליעו", באם לא הזכיר יעו"י במנחה של ר"ח ובלילה אינו ר"ח האם צריך לחזור ולהתפלל ערבית שתים, 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). ויל"ע לאיזה נקודה מביא הרבי לדמות לדין יעלה ויבא.

בהשקפה ראשונה היה נראה לומר שרוצה להביא דוגמא לסברא המחודשת שבתחילת ההערה, דאפילו באם הסיבה הוי פרט במצה, עכ"ז לא ייצטרך לאכול שוב, באם גם האכילה השני' תהיה ללא הסיבה, דלא ירויח כלום, וע"ז מביא דוגמא שגם ביעלה ויבא יש שיטה שכשלא אמר יעו"י במנחה, הגם שבאופן רגיל לא יצא יד"ח, מ"מ לא יתפלל פעמיים במעריב, באם גם בתשלומין לא יזכיר יעו"י.

אבל לפ"ז יוקשה מדוע בהערה בהמשך למה שאומר שיש דיעות האם צריך לחזור ולהתפלל שוב, מפרט בעיקר הדיעה "דכיון דלא יצא במנחה ה"ז כאילו לא התפלל כלל" וצריך להתפלל ערבית שתים, ובאם עיקר הכוונה הוא להביא דוגמא מהדיעה שאינו מתפלל שוב, מדוע מביא בעיקר הדיעה ההפכית שמתפלל שוב.

ולכן הי' אולי נראה לפרש שאולי כוונתו להביא דוגמא לב' הסברות שנתבארו כאן, הסברא שבפנים שבאם הסיבה הוא פרט במצה, ייצטרך לאכול שוב ואפילו שלא ייסב עכשיו כי הוא לפני רבו, ולהסברא שבתחילת ההערה שאולי גם לצד זה

לא יחזור כי לא ירויח כלום, וע"ז זה מביא דוגמא שגם ביעו"י מצינו כעין ב' דיעות אלו, האם יתפלל שוב או לא כי לא ירויח כלום.

אבל בנוסף שגם לאופן זה צריך עדיין המתקה מדוע מצטט בעיקר סברת הדיעה שאינו חוזר, דהרי באם כוונתו להביא דוגמא לב' הסברות, מדוע מצטט בעיקר הסברא שחוזר ומתפלל, הנה ידוע להקשות על ביאור זה, דלכאורה מלשון הראשונים משמע שהנידון ביעו"י אינו ב' הסברות שנתבאר בהצד שהסיבה הוא פרט בהמצוה של מצה, אלא הוא ע"ד ב' הצדדים בחקירה בהסיבה.

דהתוספות, כתבו¹⁶ "כתב רבינו יהודה אם טעה ולא הזכיר ר"ח במנחה לא יתפלל עוד בלילה דלמה יתפלל עוד הרי כבר התפלל כל תפלת המנחה מבעוד יום לבד ר"ח שלא הזכיר א"כ אין מרויח כלום אם יחזור ויתפלל במוצאי ר"ח הרי לא יזכיר עוד תפלת ר"ח, וי"ח כבר התפלל ולא דמי להא דאמר הכא טעה ולא התפלל מנחה בשבת דמתפלל ערבית בחול שתים פירוש של חול משום שלא התפלל כלל א"כ ירויח תפלת י"ח כשמתפלל במ"ש אע"פ שלא יזכיר של שבת וא"ת והלא הוא מתפלל יותר ממה שהוא חייב להתפלל שלא היה לו להתפלל כי אם ז' ברכות והוא מתפלל י"ח בכך אין לחוש שגם בשבת היה דין שיתפלל כל י"ח רק שלא הצריכוהו מפני הטורח נמצא שמרויח כל תפלתו אבל כשטעה ולא הזכיר של ר"ח כבר התפלל א"כ לא ירויח כלום אם יתפלל במוצאי ר"ח, [וה"ה] נמי אם התפלל במנחה בשבת י"ח שלמות ולא הזכיר של שבת נראה דלמ"ש לא יתפלל שתים דכבר התפלל י"ח ברכות", ואח"כ הביא שיטת הרב אלפס שחולק.

וברא"ש¹⁷ הביא ב' הדיעות, "טעה ולא התפלל מנחה בשבת נראה שאם שכח ולא התפלל יעלה ויבוא במנחה בראש חדש לא יתפלל במוצאי ר"ח שתים כיון דאין לו להזכיר של ר"ח למה יחזור ויתפלל י"ח כיון שכבר התפלל אותה ולא דמיא להא דאמר' הכא מתפלל במוצאי שבת שתים של חול ויוצא בה בשל שבת דשאני הכא דאף בשבת ראוי לו להתפלל י"ח אלא מפני הטורח תיקנו שבע ברכות הלכך כשלא התפלל במנחה שבע יצא באותן י"ח ברכות שמתפלל במ"ש דאינון נמי שייכי לשבת וה"ה נמי אם התפלל במנחה בשבת י"ח ולא הזכיר של שבת אע"פ שלא יצא באותה תפלה ואם היה נזכר מבעוד יום היה צריך להתפלל ז' ברכות אפי' הכי לא יתפלל במ"ש שתים כיון שהתפלל כבר י"ח ברכות, וחכמי פרובינצ"א היו אומרים כיון שלא יצא ידי חובתו בזו התפלה הוה ליה כאילו לא התפלל וצריך להתפלל שתים לערב אע"פ שאין מזכיר של ר"ח או של שבת".

(16) ברכות כו, ב. ד"ה טעה.

(17) שם.

ומשמע מהלשון שהשיטה הסוברת שצריך להתפלל שוב הוא מפני שללא הזכרת ר"ח "הוה ליה כאילו לא התפלל", והיינו כי יעו"י הוי פרט וחלק מהתפילה, ולכן בלי יעו"י לא יצא ידי תפילה, והוה כאילו לא התפלל, ולכן צריך להתפלל שוב, וע"ד הצד שהסיבה הוא פרט במצה, והשיטה הסוברת שאין חוזר ומתפלל היינו כי "כבר התפלל אותה" ויצא יד"ח תפילה, כי תפילת י"ח בשבת ג"כ נקרא תפילה, ויעו"י הוא הוספה כללית לעצמו, אלא שתיקנו שהוספה זו יהיה בתפילה, ולכן אין לא להתפלל שוב באם לא יוכל בתשלומין להזכיר יעו"י, ולכן באם לא התפלל כלל מנחה בר"ח מתפלל ערבית שתיים, כי לכה"פ משלים ומרויח תפילת יח', וכן בשבת, אבל כשהתפלל י"ח ללא הזכרה של שבת או ר"ח, אז אינו מתפלל ערבית שתיים, כי לא ירויח מאומה (והגם שבנוכר מבעו"י מתפלל עוה"פ שמו"ע, אבל זה רק מצד הדין של יעו"י, שיעו"י צריך להיות בתפילת שמו"ע, וע"ד הביאור בהערה 11, ודו"ק), וע"ד הצד שהסיבה הוא ענין כללי לעצמו, וא"כ ב' הדיעות ביעו"י אינם דוגמא לב' האופנים שנתבאר בהצד שהסיבה הוי פרט במצה.

ומחמת כן יש שלמדו שאכן זהו כוונת רבינו להביא דוגמא לנפק"מ שנתבאר בפנים השיחה לב' הצדדים בהחקירה בהסיבה, כי ב' הצדדים ביעו"י הוא דוגמא לב' צדדי החקירה שנתבארו בפנים.

אמנם זהו דוחק, דא"כ הי' צ"ל מקום הערה זו בסוף הסעיף, לאחר שמבאר הנפק"מ לב' הצדדים להצד דהוא כללי ולהצד שהוא פרט במצה, או מיד בתחילת הקטע, אבל לא בתוך הערה 13 שבא רק על הביאור בהצד שהסיבה הוא פרט במצה, ובטח שלא בהמשך לתחילת ההערה ששקו"ט דוקא בהצד שהסיבה הוא פרט במצה.

יא. ונראה לבאר ש'ולהעיר" משמעו אכן ע"ד הערה של קושי' ועיון על מה שנתבאר בתחילת ההערה, וכבהרבה (רוב) מקומות.

והיינו דהיות שבפשטות הדיעות ביעו"י הם, האם יעו"י הוי פרט בתפילה או הוספה שמקומה בתפילה, וא"כ שם חזינן דלהצד שיעו"י הוא פרט בתפילה הוי כלא התפלל כלל, וצריך לחזור ולהתפלל שוב, ואפילו שלא ירויח כלום, א"כ מזה יש להעיר בנוגע למה שנתבאר כאן בתחילת ההערה שאולי גם להצד שהסיבה הוי פרט בהמצה וד"כ, עכ"ז לא ייצטרך לאכול ולשתות שוב, באם לא ירויח כלום בפועל, דגם עכשיו לא ייסב.

ולפ"ז יובן מדוע מצטט מבין הדיעות בעיקר את הדיעה שצריך להתפלל שוב כי הוי כאילו לא התפלל כלל, כי באמת עיקר ההערה והקושי' הוא מדיעה זו.

אלא שא"כ יל"ע מדוע הוי זה רק 'ולהעיר', דלכאורה משמעות של 'להעיר' הוא שאין זה קושי' חזקה וכו' אלא רק הערה, והרי לפי הנ"ל הוי זה הרי קושי' על

הסברא שבתחילת ההערה, דביעו"י מבואר שבאם הוי פרט לא יצא וצריך להתפלל שוב.

ויש לבאר בזה:

(א) רק בצד שצריך להתפלל שוב מבואר להדיא שהוא משום שיעו"י הוי פרט ולכן הוי "כאילו לא התפלל", אבל בדיעה האחרת שסוברת שאין מתפלל שוב אינו ברור שסובר שיעו"י הוא רק הוספה כללית בתפילה ולא הוה פרט בתפילה, ואולי גם הוא סובר שהוי זה פרט בתפילה, אלא שמ"מ לא יתפלל שוב כי לא ירויח כלום. (ובפרט בלשון התוס' שם אינו כ"כ ברור שזוהו סברת המחלוקת).

(ב) ע"פ המבואר לעיל בס"ב דיסוד הסברא כאן יומתק ויבואר ע"פ המבואר בהערה 10, שכאן גם להצד שהסיבה הוי פרט בהמצה, באכל ללא הסיבה אינו יוצא מצות מצה רק מדרבנן אבל מדאורייתא יצא מצות מצה, וא"כ י"ל שהיות שבפועל ישנו כבר מקום וענין בו אמרינן שיצא ידי מצה דהרי מדאורייתא כבר יצא מצות מצה, לכן יש סברא לומר שגם רבנן יאמרו שנשאירו אדין תורה שישנו כאן עכשיו, שיצא ידי חובת מצות מצה, מצד הסברא שבכל מקרה "לא ירויח כלום" לפועל, משא"כ בנוגע ליעלה ויבוא ותפילת שמו"ע, שניהם הם אותו חיוב מדרבנן דשניהם נתתקנו ע"י אנשי כנסת הגדולה באותו זמן ואותו תוקף ואותו ענין, ומלכתחילה אמרו ששמו"ע ללא יעו"י אינו יוצא יד"ח וצריך להתפלל שוב, לכן גם במקרה ש"לא ירויח כלום" אמרינן שהיות שודאי שלא יצא יד"ח תפילה, צריך להתפלל שוב.

יב. על מה שכתב בפנים הנפק"מ במקרה שאכל ללא הסיבה ועכשיו נמצא בפני רבו, אז להצד שהסיבה הוי פרט במצות מצה, צריך לאכול שוב עכשיו מצה, ולהצד דהסיבה הוי ענין כללי, אין שום ענין שיאכל עכשיו מצה, כותב הרבי בהערה 14, "ואף את"ל שמכיון שכבר חל עליו חיוב הסיבה קודם שבא לרבו, מחוייב הוא לחזור אחר הזדמנות לקיים מצות הסיבה - נפק"מ באופן שא"א לו עוד לקיים מצות הסיבה, לילך מלפני רבו (כגון שרבו צריך לו וכיו"ב)". ע"כ.

והיינו שיש סברא לומר שגם באם הסיבה הו"ע כללי, ג"כ ייצטרך לחזור אחר הזדמנות לאכול עוד הפעם כזית מצה בהסיבה, וא"כ לכאורה אין נפק"מ למעשה בזה בין הצדדים של החקירה, וע"ז מבאר שיהיה נפק"מ כשרבו צריך לו וכו'.

ולכאו' אפשר להקשות דגם להסברא דה'את"ל' יהי' נפק"מ בפועל, דלהצד שהסיבה הוא פרט במצה צ"ל לכאורה שיאכל מיד עתה מצה בלא הסיבה, כי הרי לא קיים מצות מצה עדיין, אבל להצד שהסיבה הוא ענין כללי, אין צריך לעשות מיד משהו, אלא צריך לחפש הזדמנות לאכול מצה בהסיבה, וא"כ יהיה עדיין נפק"מ לפועל.

ואין לתרץ דסוכ"ס באם אי"ו מציאות דרבו צריך לו, אז גם יוכל מיד עכשיו לאכול מצה בהסיבה, וא"כ לפועל שוב לא יהיה נפק"מ, דהרי בפשטות הוא נמצא עכשיו בזמן הסעודה, וא"כ לאכול מיד מצה בפשטות שייך, אבל לאכול מצה ובהסיבה שלא בפני רבו לאו דוקא ששייך כאן מיד, דתלוי אם יש מקום אחר בו יוכל לאכול ולהסיב וכו'.

וי"ל שלסברא זו של ה'את"ל גם להצד שהסיבה הוא פרט בהמצה, לא נימא שיאכל עכשיו מיד כזית מצה ללא הסיבה, אלא שבאם שייך שיוכל למצוא הזדמנות לאכול בהסיבה, ייצטרך לחפש ולהמתין עד שיכול לאכול בהסיבה, דהרי כבר נתחייב בכזה סוג חיוב מצה של אכילת מצה בהסיבה, וא"כ לא יהיה נפק"מ בפועל רק במקרה שרבו צריך לו.

[והגם שלכאור' יש לחלק בין אם לא קיים עיקר החיוב שנתחייב – דהיינו להצד שהסיבה הו"ע כללי, לא קיים כלל תקנה זו של הסיבה – לבין אם עיקר החיוב שלא קיים יכול לקיים מיד עתה, ורק שאופן מסוים בו אינו יכול לקיים – דהיינו להצד שהסיבה הוי פרט במצה, דלא קיים בכלל מצות מצה, ועכשיו יכול לקיים מצות מצה רק לא בהסיבה, עכ"ז מסתבר לכאורה דלסברא זו של ה'את"ל' עדיף שימתין ויאכל מצה בהסיבה, ובפרט יש להמתיק זאת ע"פ המבואר בהערה 10, שמדאורייתא כבר קיים מצות מצה, וכל מה שלא קיים כאן הוא רק המצה מדרבנן, שכל ענינה של מצה זו מדרבנן הוא לאכול מצה בהסיבה, (ולכן גם היה אפילו סברא בהערה 13 שאינו חייב לאכול באם אינו יכול להסיב עתה), אז עכ"פ כשמיסיב צריך להשתדל שיהיה זאת מצה בהסיבה, ודו"ק].

יג. על מה שדייק בפנים השיחה דמדברי הרא"ש ש"איכא למימר כיון ששתה שלא כתיקונו הוברר הדבר שלא ממנין הכוסות הי", מבואר דהסיבה היא פרט במצה וד"כ, דלכן בשתה ללא הסיבה אין זה ממנין הכוסות, כותב הרבי בהערה 18, "ואין לחלק בין ד' כוסות ומצה – דבד' כוסות כיון שהוא מדרבנן מעכב בה הסיבה דהם אמרו והם אמרו, משא"כ במצה שהוא מה"ת – שהרי מקור דברי הרא"ש הוא מהמבואר בגמרא "מיסב אין לא מיסב לא" – בנוגע למצה, כדמוכח ברא"ש שם ואם בנוגע למצה אין הסיבה מעכבת מנ"ל שמעכבת בד' כוסות. וכ"כ להדיא בראב"ן כאן: ואינו יוצא ידי מצה אלא באוכלה בהסיבה", ע"כ.

ובפשטות נראה מהלשון (וכן גם מסברא) שאין ההו"א לומר שהסיבה בד"כ הוי פרט בחיוב של ד"כ, וכהצד בחקירה שהסיבה הוא פרט בחיובים אחרים, והסיבה דמצה הוא רק ענין כללי שזמן קיומו הוא במצה, וכהצד בחקירה שהסיבה הו"ע כללי, אלא ההו"א הוא שהסיבה הוא פרט בחיובים אחרים, אלא שבד"כ תיקונוהו

באופן של לעיכובא, ובמצה תיקוניהו רק באופן של לכתחילה, ראה גם בהערה 31 נקודה 1.

ויל"ע מהו ההו"א לחלק בין ד"כ למצה, משום דמצה הוא מדאורייתא וד"כ הוא מדרבנן, והרי גם במצה אמרינן לעיל בהערה 10, שדין מצה מדאורייתא יצא, וכל החסרון הוא רק על מצה דרבנן ולא מצה דאורייתא, וא"כ הוי כד' כוסות.

אמנם יל"ע האם הכוונה לעיל בהערה 10 הוא שישנו דין מצות מצה דאורייתא וישנו דין מצות מצה מדרבנן, ובנוגע לדין מצות מצה מדרבנן אמרינן שאינו יוצא, או דילמא ישנו דין מצה אחד, ודין מצה זו מדאורייתא יצא יד"ח ומדרבנן לא יצא יד"ח.

דלפי אופן הב' יובן בפשטות החילוק בין ד' כוסות למצה, דד"כ הוא מצוה של רבנן משא"כ מצה הוא מצוה מדאורייתא אלא שרבנן אמרו שלא יצא יד"ח בזה, אבל גם לפי אופן הא' י"ל להיות דעיקרה אינו מצוה מדבריהם לא תיקנו הסיבה שיהיה בו לעיכובא, דבשלמא ד' כוסות שזה היה תקנתם, אז הם אמרו שחייב בהסיבה, והם שאמרו שצריך לשתות ד' כוסות, אבל מצה מדאורייתא הרי ודאי יצא, אז לא חידשו רבנן במצוה זו שמדרבנן לא יצא יד"ח (וע"ד הסברא הב' הנ"ל בסי"ט, בההבדל בין הסיבה ליעו"י, דגבי מצה היות שמדאורייתא יצא יד"ח לא יחייבוהו רבנן לחזור, משא"כ ביעו"י ושמו"ע שכל עיקרם מדרבנן יחייבוהו לחזור).

הסיבה לעיכובא לשיטת הרמב"ם

יד. בשיחה בסעיף ה' כשמבאר שי"ל שבהסיבה יש שני ענינים: היינו שהוא מצוה בפ"ע וגם שהוא תנאי במצות מצה וד' כוסות, וכשאוכל מצה בהסיבה מקיים (א) מצות הסיבה כמו שהיא חיוב בפ"ע. (ב) חיוב אכילת מצה כתיקוניה.

בהערה 31 מבאר ענין זה בלשון הרמב"ם, דבהלכות חמץ ומצה פ"ז הל' ו-ז' אומר הרמב"ם "בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כו' לפיכך כשסועד בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות" שבזה מבאר חיוב הסיבה איך שהוא מצוה בפ"ע ואינו תלוי באכילת מצה. ואח"כ בסוף הלכה ח' לאחר שמפרט שאר דיני הסיבה ובא לבאר פרטי המצות, מבאר ענין השני איך הסיבה הוא פרט במצות מצה וז"ל: "ואימתי צריכים הסיבה וכו' במצה וד' כוסות" שבזה שהרמב"ם מחלקם לב' הלכות נפרדות, עצם החיוב הסיבה, והא שמקיים זה במצה וד"כ, הוא כי בזה מבואר שהסיבה תלוי במצות מצה.

ובסוף ההערה מבאר הרבי וזל"ק "ומה שלא כתב הרמב"ם שאם לא אכל הכוית מצה בהסיבה צריך לחזור ולאכלו אף שס"ל שהסיבה היא (גם) תנאי במצות מצה, י"ל 1) לא כל התנאים שבמצות הם לעיכובא. 2) מכללי הרמב"ם שאינו מביא דינים

שלא הוזכרו בש"ס וכו'. . 3) בדוחק - רמזה בפ"ז סוף ה"ח (כדלעיל הערה 24 בסופה) "ע"ש.

ולכאורה אינו מובן נקודה 1 שאין כל תנאי המצות לעיכובא, והרי לעיל בתחילת ס"ג כשרוצה להוכיח שהסיבה היא פרט במצות מצה מביא הגמ' "השמש שאכל . . מיסב אין לא מיסב לא" ומדייק שמשמע מזה להדיא שהסיבה היא לעיכובא, וא"כ הרי בנדו"ד עכ"פ מבורר שתנאי זה הוא לעיכובא.

ועוד יותר קשה נקודה 2 שאין הרמב"ם מביא דינים שאין מפורשים בש"ס, והרי לפני"ז בשיחה נתבאר שדין זה שאינו יוצא ידי חובתו וממילא צריך לחזור ולאכול, מפורש הוא בש"ס בדין של שמש, וכו"ל.

טו. ואולי י"ל ובהקדים, דהנה בפשטות הפי' "לא כל התנאים) לעיכובא", לעיכובא היינו שזה לא רק דין לכתחילה, אלא גם בדיעבד אינו יוצא יד"ח, ולכן צריך לחזור ולאכול, ולא לעיכובא היינו שזה רק תנאי לכתחילה, אבל בדיעבד יצא. שלכן יש להקשות כנ"ל דמפורש בגמ' דלא יצא וא"כ הוי לעיכובא.

אמנם אולי יש לבאר באו"א, ש"לא כל התנאים) לעיכובא" בנדו"ד יכול להיות באופן אחר, והוא שתנאי ההסיבה לעיכובא היינו שבדיעבד לא יצא וצריך לחזור ולאכול, ולא לעיכובא היינו שאע"פ דלא יצא, מ"מ אינו צריך לחזור ולאכול, (היינו שאין הפירוש לעיכובא בנוגע לקיום המצוה, אלא לעיכובא בנוגע למעשה הגברא האם צריך לעשות מעשה או לא). והיינו בנדו"ד שלעיכובא היינו שאם לא אכל המצה בהסיבה לא יצא אפילו בדיעבד, ולכן צריך לחזור ולאכול, ולא לעיכובא, הוא שאכן לא יצא אבל בדיעבד אינו צריך לחזור ולאכול.

ולפי"ז י"ל הביאור בההערה, שהפי' בנקודה 2 הוא בהמשך לנקודה 1, והיינו שבגמ' השמש שאכל וכו', מפורש בהדיא רק שאם לא היסב לא יצא י"ח מצה, אבל אינו מפורש שצריך לחזור ולאכול, ולכן בנוגע להא שנוגע למעשה בפועל הא שצריך לחזור ולאכול, לא הביא זאת הרמב"ם, כי אינו מפורש בש"ס פרט זה לעיכובא.

אמנם צריך ביאור הסברא בזה, דבפשטות הרי הא בהא תליא, דבאם אינו יוצא יד"ח המצוה, א"כ בפשטות צריך לחזור ולאכול שוב, ובאם אינו צריך לחזור ולאכול שוב, ז.א. שאין זה מעכב בדיעבד לקיום המצוה, וכל התנאי הוא רק שיקיים זאת לכתחילה, וא"כ מדוע שכאן נחלק ונאמר שאולי הגם שמפורש בגמ' שלא יצא יד"ח המצוה, עכ"ז אולי אינו צריך לחזור ולאכול.

אבל באמת יש להוכיח מסוגייתנו שבנדו"ד, יש כזה אפשרות, דהנה בשיחה בס"ג, בהמשך למה שמוכיח מהצד השני בספק הרא"ש שאין זה ממנין הכוסות, מביא הרבי בהערה 17 דלכאורה הי' אפ"ל שזה גופא הוא ספק הרא"ש האם הוי

הסיבה חיוב בפ"ע, וא"כ הוי הכוס כתיקונו, או דילמא הסיבה הוי פרט במצוה של ד"כ, ולכן הכוס לא הוה כתיקונו, וע"ז מבאר הרבי "ודוחק גדול לומר שזוה עצמו הוא ספיקו של הראש, כדמוכח בט"ז (סתע"ב סק"ה) וחק יעקב (שם סקי"ד)", והיינו שגם לפי סברא הראשונה של הרא"ש (שאינו חוזר ושותה דנראה כמוסיף על הכוסות), אמרינן שהוברר הדבר שלא ממנין הכוסות ה', והיינו דלא יצא, ומ"מ יש סברא וצד לומר שלא יחזור מפני שנראה כמוסיף.

וא"כ י"ל עד"ז גם גבי מצה, שאפילו באם לא יצא יד"ח עכ"ז אולי אינו צריך לחזור ולאכול. ואולי אפשר לומר הסברא להו"א כזו (דבשלמא ברא"ש, הצד לומר כן הוא מפני חשש דנראה כמוסיף על הכוסות, אבל מהו ההו"א לומר כן גבי מצה) ע"פ המבואר בהערה 10, דיצא מה"ת דין מצה ורק מדרבנן לא יצא, לכן אולי שייך שרבנן לא יחייבו אותו לחזור ולאכול. ועכ"פ אפילו שבפשטות מסתבר שאכן ייצטרך לחזור ולאכול, מ"מ היות ששייך לחלק ולומר שאולי אינו צריך לחזור ולאכול, לכן הא שהגמ' אומרת שלא יצא, אינו נקרא שמפורש בש"ס שצריך לחזור ולאכול.

[עוד קצת דוגמא לאופן זה בסוגייתנו יש להביא ממה שנתבאר לעיל בס"ט בנוגע להערה 13 ש"אפ"ל דכיון שלא יצא י"ח מצה מדרבנן מפני שאכלה שלא בהסיבה, לא חייבוהו חכמים לחזור ולאכול כיון שגם עתה יאכל שלא בהסיבה ו'לא ירויח כלום". ע"כ, שהגם שלכאורה ירויח מצות מצה, מ"מ שקיים מצות מצה מדאורייתא, ורק מדרבנן שתיקנו הסיבה לא יצא, לכן י"ל שאולי היות שמדאורייתא יצא ידי מצה, ורבנן הם שתיקנו שלא יצא, כי רצו שיאכל בהסיבה, לכן בנדו"ד שממילא לא יאכל שוב בהסיבה, דהרי הוא בפני רבו, לא יפקיעו רבנן המצות מצה שכבר יצא מדאורייתא ויחייבוהו לאכול מדרבנן שוב, דהרי לא ירויח שוב יותר, והם אמרו (שרגיל צריך לאכול שוב, כי תיקנו שבכך ירויח מצות מצה מדרבנן - מצה בהסיבה), והם אמרו (שכשלא ירויח לפועל מאומה, יישאר הדין תורה שכבר יצא ידי חובתו באכילה ללא הסיבה)].



A decorative border with intricate floral and leaf patterns, framing the central text.

שער

חסידות



מחשבה דיבור ומעשה

הרב יוסף קליין שליט"א^א
משפיע בישיבה

חלק ראשון: מחדו"מ

מחדו"מ / לבושים לחב"ד חג"ת נה"י / ג' דרגות בביטול / שרשי המחדו"מ ויחסם
זל"ז / מחדו"מ שבמחדו"מ / ענינם בעבודה

- א -

מחדו"מ

א. ג' לבושים ישנם לנפש האדם, מחשבה דיבור ומעשה. וההבדל בין אופן מציאותם הוא בכמה פרטים, במקבל, במשפיע ובהשפעה עצמה.

במקבל: המעשה בא בדבר זר, ובדומם, משא"כ הדיבור צ"ל למין המדבר. ובמין המדבר גופא, הדיבור מצוי יותר לאדם כערכו, כי עצם הדיבור הוא סוג של יחס וחשיבות. אך בעבור המחשבה גם אדם כערכו אינו מספיק כלי קיבול בעבורה, והיא יכולה להיות רק בתוך האדם עצמו. ולכן גם אין הזולת יודע מה שהאדם חושב. ובהאדם המקבל גופא, המעשה נמשך בחוש המישוש, הדיבור רק בחוש השמיעה¹, והמחשבה אינה נמשכת כלל בהזולת.

בהשפעה: המעשה פועלת באופן של הבדלה, דהיינו שהן התוצאה של המעשה נשארת גם לאחר עשייתה לאורך ימים, והן עצם פעולת המעשה יכולה להתקיים גם לאחר שעזבו העושה, כמו בזריקת האבן שתעופת האבן ממשיכה גם לאחר שהזורק הלך לו לדרכו. משא"כ הדיבור, שצריך להיות המדבר קיים בעת הדיבור, ואינו מתנתק ממנו לגמרי². אך סו"ס גם הדיבור יוצא מחוץ לאדם, רק שתלוי בו, משא"כ המחשבה, אופן פעולתה היא בתוך מציאות האדם³.

(* שיעורים אלו נמסרו על ד"ה באתי לגני תשח"י וד"ה ויאמר ה' כו' לך אעת"ר, שעליו מבוסס חלק מהמאמר דתשח"י, ונרשמו בעט סופר מהיר ע"י הת' לוי יצחק שי' פאלטיאל, ועובדו ע"י המערכת.

(1) ד"ה ועתה יגדל נא תש"כ.

(2) ראה ד"ה והר סיני תרס"ב.

(3) כ"ה בפשטות שמחשבה אינה פועלת מחוץ להאדם. אך באג"ק לכ"ק אדמו"ר (ח"א עמוד רלט) מבואר שגם מחשבה פועלת, ובזה גופא ד' דרגות. ראה קובץ מגדל דוד גליון לד (תשס"ט) לפיענוח רחב לאגרת זו ע"י הרב זלמן שי' העכט.

במשפיע: הסיבה שהמעשה בא בדבר נבדל ואופן פעולתו הוא בהבדלה מהעושה, הוא מפני שגם בנפש האדם הוא בחלק הכי תחתון שבאדם, שנבדל ממעלת האדם, שהרי גם בעל חי יכול לעשות מעשה אבל אינו יכול לדבר⁴. ובאמת בהאדם גופא אופן מציאותו הוא שהוא כח נבדל, דהיינו שהוא בהבדלה מן הנפש. משא"כ דיבור בא ממעלת האדם, (ואכן לכן נקרא מדבר, ולא שכלי, כי זהו תחילת מעלת האדם, שבוה מתחיל הבדלתו מבעל חי, כמבואר בד"ה ביום השלישי תש"ב ס"ד). ולכן מבואר⁵ שכח המעשה בנפש בא מנפש החיונית, וכח הדיבור והמחשבה באים מנפש שכלית והמדברת. ובסגנון אחר, המעשה בא מדם הכבד והמחשבה והדיבור באים מאברי הנשימה. אבל לאידך מובן שגם הדיבור אינו חלק ממהות האדם, ושייך להזולת, ואינו ממהות האדם כמו מחשבה. ואף מבואר⁶ שלכן אפשר להקנות בבע"ח ענין הדיבור באופן דדבר נקנה, כמו ציפור המדברת, משא"כ המחשבה.

נמצא שהן במשפיע, הן בהשפעה והן בקבלת ההשפעה במקבל מתחלקים המחדו"מ. או בסגנון אחר: בפועל, בפעולה ובנפעל.

ב. וכמו שהוא באופן פעולתם, כן גם בתוכן שהם מעבירים, שהמחשבה דבוקה בהנפש, הדיבור מגלה את הנפש, והמעשה מעלימה.

והכי איתא בד"ה להבין ענין נתינת התורה לנשמות ישראל דוקא תשט"ז: מה שמתלבש ומתגלה בהדיבור הוא רק חלק קטן ביותר. וכמו בהשפעת השכל מרוב לתלמיד, הנה מה שנשפע ע"י אותיות הדיבור הוא חלק קטן מהשכל, ואילו פנימיות השכל אינו נשפע לגמרי, ולכן הנה בנביעת השכל, כאשר שכלו של הרב נובע ביותר, אזי מתבלבלים אצלו כלי הדיבור ואינו יכול לדבר כלל, והיינו לפי שפנימיות השכל אינו מתלבש בהדיבור כלל. וכל זה הוא בדיבור שהוא לזולתו. אמנם במחשבה שהיא לעצמו, הנה גם בפנימיות השכל ישנם אותיות המחשבה, שהרי כל גילוי הוא ע"י אותיות, ולכן גם גילוי היותר נעלה, מאחר שהוא בכלל הגילוי, בהכרח שיש בו אותיות. . וכמו"כ הוא גם בדיבור ומחשבה כפי שנעשים

4) וצ"ע דלכאורה חזינן במציאות שיש אצל בע"ח שמעבירים מסרים זל"ז על סכנה המתקרבת, וכן שאגות של כעס וגיגוחי הנאה וכיו"ב. ואולי יש לבע"ח כח הביטוי אבל לא ענין התקשורת. דהיינו שזהו ענין טבעי אצלם להתבטאות, וממילא עי"ז עובר תוכן מסויים לחבריהם למין, אך אין להם מושג של התלבשות באותיות המתאימות לזולת. דהיינו שנוגע להם להתבטאות (מידות), אבל לא שהשני ידע מה קורה עמי (מלכות). ואולי אחד ההשלכות מזה: הוא ישאג וכיו"ב גם כשאין עוד בהמה בסביבה. ועוד השלכה: אצל כל אדם יכול להיות כמה שפות, או דרכי ביטוי, המתאימים לפי השומע, משא"כ הבע"ח. ועצ"ע.

5) ד"ה ויאמר ה' אעת"ר.

6) ד"ה בחודש השלישי שם.

לבוש להמידות, שבדיבור מתלבשת רק חיצוניות המידה, ולכן כאשר המידה היא בתקפה, שהוא בתוקף האהבה או בתוקף הכעס, אזי אינו יכול לדבר, משא"כ במחשבה, הרי גם בתוקף ופנימיות המידות בהכרח שיש שם אותיות המחשבה. עכ"ל⁷.

ושם בתשט"ז מגדיר יסוד ההבדל ביניהם, שהדיבור שהוא לזולתו הרי כל ענינו הוא ההמשכה, ומאחר שהו"ע ההמשכה, הרי הוא מוגבל כפי אופן ההמשכה, משא"כ במחשבה שהיא לעצמו, הרי הוא שייך וקשור עם העצם, ולכן הוא בלי גבול כמו העצם.

אמנם לאידך סו"ס הדיבור מבטא עדיין את הנפש, ונפשו יצא בדברו, משא"כ לבוש המעשה שאינו נפשי כלל. והיינו, שאף שגם במעשה יש בהעלם ענין נפשי, וכמו הנותן מתנה, שיש בנתינה זו ענין רגשי, ועד"ז יש אומנות שמגלה שכל במעשה⁸, עכ"ז ברור שאינו מבטא כמו הדיבור, ואכן לכן בפועל גם בעת נתינת המתנה זקוקים לאיזה דיבורי אהבה. ולכן למרות שיש בכל פעולה התגלות הפועל, וכמו שהמגיד ראה בכלי שיוצרו היה סומא בעין אחד, אין זה דומה לדיבור. כי במעשה מוטל על הרואה להתבונן באותיות הכתב, או בכלי שעשה, לראות בהם מי הוא העושה. ולכן זה תלוי בחכם המומחה בחכמת הכרת כת"י, או שצריך להיות המגיד להכיר בכלי את יוצרו. אבל בדיבור, כל אדם שומע את הטון של הדיבור, שדברי חכמה בנחת נשמעים, ודברי רגש יוצאים מן הלב, ודברי פקודה באים בתוקף. ונמצא שבמעשה רק טמון כח הפועל, ובדיבור מתגלה המדבר, נפשו יצא בדברו.

ובסה"מ תר"ן⁹ מפרט שיש ב' מעלות בדיבור, א) שגורם קירוב של השומע וישתווה עי"ז לחכם המדבר, ב) שהוא בא בדבר רוחני. והגם שגם במעשה יש שכל ומידות, הנה "ההתגלות היא שלא מעין השכל". משא"כ דיבור שיש כאן סברה והרגש.

ג. וטעם ההבדל ביניהם הוא, כי נבדלים בעצם מציאותם. שהדיבור הוא לזולתו, שהרי לעצמו אינו צריך לענין הדיבור, והוא קיים רק בכדי "שידע הזולת השכלתו

(7) וראה בזה גם מאמר ל"ג בעומר תרנ"ד.

(8) וכמבואר בד"ה בחודש השלישי תש"ב, שעיקר המעשה הוא הכח והגבורה, ועניני הקליעה אל המטרה, כתיבה, ציור, מחול וריקוד הם בהתלבשות השכל במעשה.
(9) עמוד שו.

או רצונו ומחשבתו¹⁰. משא"כ המחשבה שגם לצורך עצמו זקוק הוא למחשבה, דבלי מחשבה "לא יוכל להבין את השכלה שלו עצמו"^{11 12}.

ד. וביטוי לחילוק זה ניתן לראות בהפרש בין אותיות מחדו"מ, הנקראים בליקוטי תורה פ' צו¹³ אתוין זעירים, בינונים ורברבין.

דנה כל לבושי הנפש, כשמם כן הם, שמלבישים לאיזה ענין נפשי. כי גם כח המעשה, הנה כל פעולה בא ע"י התגלות הפועל, ויש כח הפועל בנפעל. אמנם החילוק בין הלבושים הוא מהו העיקר. שבמחשבה העיקר הוא אור השכל והמידה, והאותיות טפלים לו. בדיבור האותיות והתוכן שניהם קיימים בו בשוה, שיש גם אור שמתגלה בהטון, ויש גם אותיות גלויות ונפרדות. אבל אותיות הכתב, הנה האור הוא בהעלם, ורק שהם מסמלים על איזה תוכן.

ובסגנון אחר: בדיבור, האדם מבטא א"ע באופן שניכר הנפש בקול וכו', משא"כ במעשה. והיינו שדיבור ענינו הוא שנפשו יצא בדברו. לאידך הא גופא מתבטא בהגבהת קול או טון הדיבור, בריבוי אותיות וכיו"ב. והוא ממוצע בין מחשבה ומעשה, ולכן נק' לפעמים לבוש אמצעי (והוא ע"ד צומח שכל חיותו היא גופנית). וע"ד הידוע שחכם מה שהוא – אומר. משא"כ במעשה, וכנ"ל שהנפש נמצא בה בהעלם וצריך אומנות ויגיעה לגלותו.

ומשום הכי ניתן לתאר שהשומע לא זוכר את הלשון של המדבר, אם בלה"ק או אידיש כו', כי האור יכול להעלים על האותיות וזוכר רק התוכן. משא"כ באותיות הכתב, כי שם הכלי הוא העיקר והאור הוא בהעלם בתוכו. ולכן ניתן לעקם הפשט באותיות הכתב, שאם קוראים בניגון לא נכון מעקמים הפשט, וניתן לחזור על דברי רגש בניגון פלפול, או לצעוק דברי שכל וכיו"ב, אבל בדיבור אין חשש כזה¹⁴.

(10) ד"ה אנוכי ה' תרס"ז.

(11) שם.

(12) ושם מבאר שחכמה זקוק לכח המחשבה, כי לאחר הברק המבריק צריך לחשוב "תומ"י מהו זה שנפל לו, ואם יעבור איזה זמן מה ולא יחשוב בהרגש הדבר ההוא במוחו ולבו ע"י לבוש המחשבה כו', לא יהיה מזה שום דבר, ולא ידע כלל את הדבר שהשכיל". ומשמע שעצם ענין ההשכלה שייך ללא מחשבה, ורק שלא יהיה מזה שום דבר. וקשה, דלכאורה גם לעצם חוויית ההשכלה זקוקים לכח המחשבה. וצ"ע. ויש להעיר מביאור רנ"ג על התניא תניא פ"ד, שגדר ענין הלבושים הוא הגילוי לזולת, רק שבלבוש המחשבה הנה האדם עצמו הוא הזולת. וצ"ע כוונתו.

(13) יז, ב. ועוד.

(14) ולהעיר מעיקרים (ג, כג) שלכן מוכרח ענין תושבע"פ, כי "כל דבר הנכתב אפשר שיובן בשתי הבנות מתחלפות".

וזהו מה שבתניא נקראים מחדו"מ לבוש פנימי, אמצעי¹⁵ וחיצון. (ראה פ"כ ופכ"ג, ויש שבאופן כללי נקראים דו"מ לבושים חיצונים כבפי"ט ועוד).

ובסה"ש תש"ג¹⁶ מבואר שבלשון החקירה מו"ד נקראים משרתים, ומעשה נקראת עבד. ואולי הכוונה ע"פ הנ"ל, שמשרת מחובר לאדונו ומגלה אותו, משא"כ העבד.

ה. והנה, מפני שהנפש מתגלית במחדו"מ בדרגות שונות, לכן יש גם חילוק באופן הגעתו מהנפש:

בלבוש המחשבה האדם חושב בדרך ממילא, ואין לו גם בחירה לא לחשוב כי היא משוטטת תמיד¹⁷. ובד"ה הנה ישכיל עבדי תשי"ז מוסיף בזה, "דגם כאשר אינו מרגיש שהוא חושב הנה באמת חושב הוא, וראי' לזה, ממה שאנו רואים לפעמים שפתאום תופס אדם שהוא חושב איזה ענין, ואינו יודע כלל כיצד בא למחשבה זו, והאמת הוא לפי שהיתה אצלו מחשבה שהביאה אותו לכך אלא שלא הרגיש אותה כלל".

15) לפעמים מבואר שמה שנקראים כך הוא מפני שהמחשבה אין לה שייכות למעשה, רק לדיבור, והדיבור שייכת למעשה, ולכן הדיבור הוא ה"לבוש אמצעי" כי הוא מחבר ביניהם. ומבואר בזה (ראה המשך תרס"ו עמוד רלא (דפו"י)), שמדיבור יכול לבוא מעשה, כגון מלך שמצוה לעבדיו לעשות, כי הדיבור מכריח פעולה. משא"כ ממחשבה לא יבוא מעשה. והא דהאדם חושב ומזה בא לפעולה, זה דרך אמצעות הדיבור. ובלקו"ש (חי"א עמוד 82) מבואר עוד, שבדיבור גופא יש כבר שרש למעשה, כי עקימת שפתיו הוי מעשה, ולכן יש שייכות ביניהם. ומביא דוגמאות בהלכה, ראה שם בהרחבה.

ושם בתרס"ו מקשה דלכאורה נראה בחוש שאינו כן, ול"צ לדבר בפועל ע"מ לעשות, ומבאר שהכוונה לענין כח הדיבור. ויש להעיר שלכאורה יש לזה מקור בשער היחודה"א פ"ח, "והדיבור מביא לידי מעשה הצדקה וחסד, כגון המלך שמצוה לעבדיו ליתן, וגם כשהאדם עושה בעצמו איזה דבר הרי כח הנפש וחיותה המתלבש בעשיה זו הוא כאין ממש לגבי כח הנפש וחיותה המתלבש בדיבור האדם".

16) עמוד 97. וענין לבושים כמשרתים מוזכר גם באג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע ח"ד עמוד קסד.

17) ראה ד"ה זאת חוקת תרס"ו, "המשכת המדות במחשבה הוא בבחי' התלבשות. והגם שמחשבה משוטטת תמיד ולכאורה היא כמו מעצמה, אמנם באמת זהו התלבשות המדות לחשוב ולהרהר, ולכן המחשבה היא בסדר והדרגה." עיי"ש להמשך הענין. ואפשר להבין הפשט בב' אופנים: א) שזה שמחשבה משוטטת תמיד ה"ז באופן התלבשות, וא"כ ה"ז תמיד בכל מחשבה. ב) באמת יש ב' ענינים, שהמחשבה משוטטת תמיד וזה בלי סדר, ורק כשהמדות מתלבשים בה ה"ז בסדר. ונפק"מ בין ב' הביאורים הוא, שבאופן הא' הכוונה בתרס"ו היא לעצם תנועת המדות כמקור למחשבה. ולאופן הב' הכוונה היא למדות כענין ההרגש. וצריך ליבון.

משא"כ בדיבור, שאין זה בדרך ממילא ולכן "עת לדבר ועת לחשות מלדבר"¹⁸. ומוזה נמצא נפקותא בעבודה, שדו"מ אפשר לעצור בכח הזרוע, גם אם אין לו דיבור או מעשה טוב, אבל מחשבה אם אין לו במה להחליפו אינו יכול לו כי היא משוטטת תמיד¹⁹.

אמנם באמת גם בדיבור, אף שאין זה בד"מ, הנה האדם יכול לדבר בלי מאמץ וכוונה. ואף יש שמרוב רגש אינו מתאפק מלדבר. משא"כ מעשה, שהיא תמיד בכוונה ובטירחא. וזהו גם מה שמעשה הוא מלשון הכרח, כמו²⁰ מעשין על הצדקה, "דלפי שעשיה היא בבחינת ריחוק מאד צ"ל הכרח שמכריח את עצמו"²¹. ואף מבואר שבכדי לעבור את המעבר מדיבור למעשה צ"ל מחשבה מיוחדת.

ולכן גם אופן מציאותו בהנפש עצמו שונה. שהמחשבה אינה כשאר הלבושים, שמעלימים על העצם אבל הלבוש עצמו בגלוי, אלא שגם הלבוש בהעלם, שאינו יודע מה שחברו חושב²². ובין דיבור ומעשה מובן גם שנבדלים באופן מציאותם, כי הדיבור מורגש בו שהוא ענין נפשי, משא"כ מעשה, וכדלקמן.

ולכן יחס המחשבה ודיבור הוא כלל ופרט, כמבואר בהמשך תרס"ו²³. ועפ"ז מובן גם שייכות מו"ד לענין צלם ודמות, כמבואר בסה"מ עזר"ת²⁴, ובסוף המשך שבועות תרס"ה. ואכמ"ל.

ו. והגדרה קולעת ללבושי הנפש מצאנו ראינו באג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע²⁵: לבוש המיוחד, לבוש הנפרד, לבוש הנבדל.

ואולי הכוונה בזה, שנבדל פירושו שאלו ב' ענינים ללא שום שייכות, כמו המבדיל בין ישראל לעמים. משא"כ פרידה שיכול להיות מושג יחסי, כמו סעודת פרידה, שאין הכוונה מריבה או מחלוקת. ועוד, הלשון נפרד מבטא גם איזה קשר, כמו ומשם יפרד, שהוא נפרד ממקורו אבל עדיין דבוק בו. וכמו החילוק בין כשאומרים שב' ידידים נבדלים זמ"ז, לבין כשאומרים שהם נפרדים, שפרידה פירושו שמורגשת עתה המעבר בין להיות דבוקים ללהיות מנותקים. וזהו החילוק

(18) ראה קהלת ג, ז.

(19) ראה בזה אג"ק לכ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע ח"ג עמוד תפד ואילך.

(20) ראה ב"י לטור יו"ד סי' רמ"ח.

(21) ד"ה זכור תרע"ח.

(22) סה"מ עטר"ת עמוד תקעד.

(23) עמוד רסה וש"נ.

(24) עמוד רלב.

(25) ח"ג עמוד תפו.

בין דיבור למעשה, שבדיבור מורגש הפרידה מן המקור, משא"כ במעשה שהוא דבר נבדל. וק"ל²⁶.

ז. והנה בד"ה ויאמר ה' אעת"ר מבואר, "דבמחשבה הרי כמו שמחייב השכל כן הוא מחשב, ואם מחשב היפך אמיתות השכל הרי זה גופא מחייב השכל לחשוב לא כפי אמיתת חיוב השכל".

ולכאורה צ"ל הפשט, שהרי לכאורה גם המחשבה היא רק לבוש, ולכן אפשר להרהר ששתיים ועוד שתיים זה חמש, אע"פ שא"א בשום אופן להבין ולהשכיל כן בשכלו. וא"כ מדוע אומרים כאן שהמחשבה מחייבת את השכל.

ונראה הכוונה בזה, שבדיבור גם בעת הדיבור בפועל יכול האדם ברגע זה לחשוב ולהבין אחרת, ולהיות אחד בפה ואחד בלב. אבל במחשבה הנה השכל נתפסת בזה, וא"א עתה תוך כדי הרהור בשכל עקום להשכיל גם שכל הישר. כי המחשבה תופסת את הנפש, ומכריחה את השכל להיתפס, בחיצוניותה, במחשבה זו.

וזהו הפירוש במאמר רז"ל²⁷ הרהורי עבירה קשים מעבירה, כי אף שמצד החפצא המעשה יותר חזק, אבל מצד הגברא המחשבה תופסת את הנפש יותר. והכי איתא בד"ה פדה בשלום עטר"ת²⁸, "עיקר הציווי הוא על המחשבה, ולא תתורו, כי המחשבה פועלת מאוד על הנפש".

ח. עוד יש להעיר בכללות הענין:

הנה לכאורה יש להקשות סתירה, דמצד אחד מבואר שהרהורי עבירה קשים מעבירה, כיון שהוא לבוש היותר מיוחד עם הנפש. אך לאידך מבואר בשיחת ש"פ במדבר תשח"י שמחשבה אינה פועלת על האדם כ"כ כמו דיבור, ומעשה פועלת עוד יותר. כי מעשה הוא דבר הקיים, דאין אחר מעשה כלום. דיבור אינו דבר הקיים, ואפשר לבטלו בנקל, דאתי דיבור ומבטל דיבור. ומחשבה, הנה אפילו בשעת המחשבה אין האדם מקושר עם המחשבה. עיי"ש בארוכה.

והביאור בזה, בהקדים שעד"ז יש להקשות בענין הקושי להחלפה. דמצד אחד מבואר שיותר קל לשנות מעשה ממחשבה, וכנראה בחוש שהשליטה במחשבה בא

(26) וכמוכן שיש בדא"ח ריבוי פעמים שהלשון נבדל אין כוונתו ללבוש המעשה דוקא, (ראה לדוגמא המשך תער"ב עמוד תת, דקאי על דיבור). אבל כאן באגרת נחית לחלק, וק"ל. אמנם ראה ד"ה ועתה יגדל נא תש"כ שכותב להיפך, שכח המעשה נמשך לא רק בדבר הנבדל אלא גם בדבר הנפרד. וראה גם ריש ד"ה בלילה הוא ת"ש, "דלבוש המעשה בא בדבר הנפרד ולבוש הדבור בא בדבר הנבדל". ואולי יש חילוק בין הלבוש עצמו, לבין מה שהוא "בא בדבר", וצ"ע. ויש לעיין גם בד"ה באתי לגני תשי"ח, שמשמע קצת שמחלק בין נבדל (דיבור) לנפסק (מעשה).

(27) יומא כט, א.

(28) עמוד ער.

בקושי גדול, ועוד שא"א לפשטו רק להחליפו, משא"כ דיבור ומעשה. אך לאידך מבואר במאמרי אדמהאמ"צ²⁹ בענין מעשה המצוות: גם מחשבה דיבור ומעשה תורה ומצות שמעורבים טו"ר מתבררים שם כו' וע"ז נאמר כמו לכוש תחליפם, כך הלבושים דמחדו"מ מתחלפים ע"י הבירורים עד"מ כמו שאנו רואים שאין המחשבה עומדת אלא תשוטט [ב] צירופים שונים הצירוף הראשון חלף ועבר והשני בא כו' אבל בדיבור אין החילוף במהירות כ"כ כי יכול לנוח בצירופי' מיוחדים רק שביכולתו להפוך ולהחליף בדיבורו מצירוף לצירוף כו' ובמעשה אין החילוף בנקל כמו בדיבור כי בקושי בא חילוף המעשה לשנות ולסתור מעשה הראשון ולעשות מחדש כו' וד"ל. עכ"ל. ונמצא שבענין כלבוש תחליפם יש ב' קצוות, שמצד אחד במחשבה יותר קשה, ולאידך דוקא במעשה קשה להחליף.

והביאור בזה בפשטות שתלוי במה מדובר. כיון שמו"ד הם מחוברים להאדם, הם נובעים יותר בקלות, ולכן גם יותר קל לאדם לדבר דברי רגש מלכתוב. ולאידך, באם יש ענין של בושה, או העזת פנים, יותר קל לכתוב המסר מלאומרו, כי מתנתק מהתוכן ומתחבא מאחורי האותיות. כלומר, אלו שני צדדים של אותה מטבע. שמפני שהמעשה מנותקת מן האדם לכן יש בה קלות מצד רגש האדם כי זה אינו הוא, אבל לאידך יש קושי וטרחה לעבור אליה.

ועד"ז לענין הפעולה על האדם. הרהורי עבירה הם האדם עצמו, וממילא הם קשים ממעשה העבירה. לאידך אין זה חידוש בו, כי זה המשך ממנו, משא"כ מעשה שפועל בו ענין זר. ועוד, שלאחר מכן אין לו שום שליטה ע"ז, כי נעשתה הדבר, וע"ד בא על הערוה והוליד ממזר. וממילא מובן מדוע היא פועלת יותר על האדם, דדוקא מצד ריחוקו יש יותר חידוש וממילא יותר פעולה. וק"ל.

- ב -

לבושים לחב"ד חג"ת נה"י

ט. והנה איתא בד"ה ויאמר ה' אעת"ר, "ובדרך כלל מחדו"מ הן לבושים לג' בחי' חב"ד חג"ת נה"י; דמחשבה לבוש המוחין, ודיבור לבוש המידות כו', והמעשה לבוש דנה"י" (וכ"ה בכ"מ).

ובאוה"ת³⁰ מבואר, שלכן גם לפועל המעשה בא באברים הגשמיים שיש בהם דם, שבא מן הכבד. הדיבור בא מהבל הלב, שהדיבור הוא רוח, כמ"ש רוח ה' דיבר בי. והמחשבה מהמוח.

(29) דברים ח"א עמוד קיח.

(30) יתרו (ח"ג) עמוד תתקלז.

ועפ"ז מבואר בד"ה בחודש השלישי תש"ב³¹, שזו הסיבה לכך שבבע"ח יש ענין המעשה בטבע, ודיבור ניתן רק להקנות לו, ומחשבה בכלל אינה שייכת אליו. מפני שדיבור ומעשה הם לבושים לחג"ת ולנה"י, ולהן שייכים הבהמה, משא"כ מוחין שאינו קיים בבעל חי ולכן אין לו מחשבה.

וגם בעבודה, מבואר בד"ה ורוח אלוקים תר"פ³², שהדיבור הו"ע המידות, עבודת התפילה. דהיינו התחברות השכל עם המעשה בפועל ע"י התעוררות אהוי"ר. עיי"ש בארוכה.

והביאור בזה בפשטות, ע"פ הידוע שהמוחין הוא לעצמו, המידות הם שייכים לזולת ונו"ה ענינם הם הזולת (ובמל' הלשון הוא: בשביל הזולת). ועד"ז הוא בעולם של לבושים גופא, שלמרות שבכללות הם נפרדים מהנפש, עכ"ז יש בהם בדקות תנועות אלו. דהמחדו"מ הם ג' דרגות בדבקות בנפש, ולכן גם ג' דרגות בשייכות לזולת.

י. ובעומק יותר:

ובהקדם, דהנה מבואר לעיל שמעשה יכולה להיות בדומם מחמת הבדלתו מנפש האדם, משא"כ הדיבור שצ"ל דוקא במין המדבר. והנה רואים דבר פלא, שדוקא מחשבה יכולה להיות גם על אבן דומם, וציור האבן קיים במחשבתו. וצ"ל היתכן.

(ואין לומר שגם בדיבור אפשר לדבר על אבן, כי הדיבור, דהיינו היחס הנפשי, הוא לאדם שעמו מדברים, שהוא הסיבה להדיבור, והנושא שעליו מדובר אינו אלא תוכן הדיבור. משא"כ במחשבה שכל המחשבה הוא מפני וממילא אודות האבן, והיחס הנפשי הוא להאבן עצמו.)

ובד"ה ויאמר ה' אעת"ר³³ מיישב קושי זה, "לפי שהמחשבה בא בבחינת מקיף". והדברים צריכים ביאור.

והביאור בזה, בהקדם שיש קושי דומה בענין המוחין. דהנה מצד אחד ידוע שהמוחין הם לעצמו, אבל לכאורה יש להקשות דהמוחין גם נמשכים לזולת, כי משתייכים להמושכל. ואדרבה, המוחין יותר דבוקים בהמושכל מאשר המידות להאהוב, כי השכל מקבל את הענין כמו שהוא, גם אם הוא דבר השנוי עליו. ועוד, שטבע השכל הוא להתבטל להתרומם ולידבק בהאמת. וא"כ לכאורה הזולת קיימת במוחין יותר מאשר במידות.

(31) ס"ד.

(32) עמוד נה ואילך.

(33) עמוד מט.

ונקודת הביאור בזה: המידות מתחברים לדבר, משא"כ השכל אינו מתחבר באמת לדבר אלא נשאר במקומו, בהבדלה. והיינו מפני שאופן פעולתו הוא באופן של אור, שמאיר את הדבר המוקשה אבל אינו יורד לשם. והביטוי לזה בפשטות, הלומד חכמת התכונה הנה גם אם לא היה קיים יקום כזה, היה השכל אמיתי, ומעולם לא חיפש להתחבר למציאות עצמה. ואף יחסו להסברה היא באופן של הבדלה, שאינו מחובר אליו אלא הוא במקומו והוא מבינו, וזהו הקרירות של שכל. משא"כ מידות, הלא אם יאהב אדם דבר שאינו קיים הרי אינו בריא בנפשו, כי כל ענין המידה הוא להשתייך לדבר זולתו. ובסגנון אחר, כל ענין השכל הוא ענין שלילי, כי לאחר שמבין אין כאן חפצא של סברה, אלא שהענין אינו מוקשה, והכל בהיר. משא"כ המידה, שכל ענינו הוא שיש דבר של מציאות שעמו יש לו יחס חיובי (ולכן סברה אחת שהיא נכונה בב' מקרים היא עדיין סברה אחת, כי הסברה היא בהבדלה מהמציאות, וממילא אינה מוגדרת על פיה. משא"כ אותה האהבה לב' אנשים נפרדים הרי יש כאן ב' אהבות נפרדות, כי המידה מוגדרת במציאותה, הזולת).

ונחזור לענינינו: עד"ז הוא גם במחשבה, שהסיבה שיכול האדם לחשוב על אבן הוא מפני שבמחשבה האדם אינו צריך להיות במקום הדבר שעליו חושב. ויתירה מזו, לכן אפשר לחשוב על דבר שאינו במציאות, משא"כ בדיבור ומעשה. ונמצא שזה שבמחשבה יכולה להיות קיים אבן אין זה מפני שיש לה שייכות לדומם, אלא אדרבה מפני שאין למחשבה שייכות לדבר שעליו היא חושבת. וזה הפשט שהמחשבה היא "בבחינת מקיף". משא"כ דיבור שענינו חיבור לזולת ולכן צ"ל זולת בערכו.

יא. ומזה נמצא עוד ענין, שיש מעלה מיוחדת בדיבור, שאינה קיימת הן במחשבה והן במעשה, והוא ענין החיבור.

כי בבואינו לחבר בין שתי מהותים נבדלים, המחשבה והמעשה אינם יכולים לפעול זאת, כל אחד מסיבה אחרת. המחשבה אינה נותנת מקום לזולת, ולאידך המעשה אכן מגיע במקום הזולת אבל אינה מביאה עמה את האדם העושה, כי המעשה מנותקת ממנו. וזוהי מעלת הדיבור, שהיא יכולה לחבר בין שני אנשים ומהותים נבדלים, כי בהדיבור קיימים הן המדבר והן השומע. וזהו דאיתא בסה"מ תר"ן³⁴, שיש מעלה בדיבור, שהוא "גורם קירוב של השומע למדבר, וישתוה עי"ז לחכם המדבר".

ובזה בולט איך הדיבור דומה לחג"ת, כי המידות ענינם הוא שזולת יהיה קיים בעולמי. וזוהי חידושה על המוחין, כנ"ל.

ומוכן בפשטות שגם בפועל קירוב של מידות בא ע"י הדיבור, שמדבר דברי אהבה, כי זו הדרך להתחבר לזולת.

יב. אמנם עדיין אין זה מספיק, כי באמת משמע יותר מזה, שלא רק תנועות המחדו"מ דומים לתנועות חב"ד חג"ת ונה"י ביחסם אל הנפש, אלא שגם בפועל מחדו"מ הם הלבושים למוחין מידות וכלי המעשה. ובסה"ש תש"ג³⁵ הדברים מפורשים, שמחשבה היא משרתת לשכל, ודיבור הוא משרת למידות, מצד ה"אייגנשאפטען" שהקב"ה הטביע בהם³⁶.

וגם באג"ק חי"ח³⁷ מפורש הדבר: במה ששאלוהו, שלפעמים כתוב אשר מחדו"מ הם לבושי הנפש, ולפעמים שהם בדוגמת חב"ד חג"ת ונה"י מ או חב"ד ז"א ומלכות. אין בזה סתירה, כי המחשבה היא לבוש השכל, דבור לבוש המדות (ז"א), ומעשה גילוי לבוש המלכות. או במלות אחרות, השכל מתגלה במחשבה, המדות (בעיקרם) בדבור, וכח הגילוי בנפש בעיקרו מתגלה במעשה והרי הלבוש והמלוּבש מתאחדים, וק"ל. עכ"ל.

וצריך ביאור, דלכאורה גם המוחין וגם המידות משתמשים הן במחשבה והן בדיבור. וגם נו"ה אינו דוקא בענין המעשה, שיכול להתלבש בדיבור. כי נו"ה הו"ע ההשפעה, ואכן לפעמים מבואר שהו"ע השפעת הטיפה ע"י לבוש המעשה, אבל מבואר גם שנו"ה הם כליות היועצות, דהיינו השפעת השכל ע"י לבוש הדיבור. והרבה כיו"ב.

ואולי הביאור בזה: בדבר שכל צריך יגיעת המחשבה להביאו בדיבור. משא"כ במידות אדרבה, המידות דוחפים את עצמם לדיבור, וקשה להתאפק מלדבר.

ועוד, לא רק שהמידות דורשים דיבור אלא הם צורכים אותו. דהנה השכל יכול להסתפק בעולם המחשבה. אכן דיבור מוסיף בשכל, כמבואר בהמשך תרנ"ט³⁸, אבל זו רק הוספה, ולא עצם השכל, שלזה מספיק מחשבה ולכן בלי דיבור לא נעשה פגם בשכל. משא"כ במידות, הדיבור מגדיל את המידה עצמה ובלי דיבור במידות באמת ישכך הכעס והאהבה וכו', כמבואר בכ"מ העצה למידת הכעס, שבהעדר הדיבור נשקט הכעס. דהיינו שנעשה במידות חלישות בהעדר הדיבור.

ולכן בפועל אנשים שכליים חושבים יותר, ואנשי מידות מדברים, כנראה בחוש, כי המידות דורשים זאת למחייתם.

(35) עמוד 97.

(36) וראה גם ד"ה בחודש השלישי תש"ב ס"ד ועוד.

(37) עמוד תקנח.

(38) בד"ה יו"ט של ראש השנה.

ואולי נכון לומר עוד, שדיבור מצד עצם תכונתו מזיק את השכל, ורק מצד המחשבה המושכל נשמר. והכי איתא בסה"מ תש"ד³⁹: טבע הדבור הוא להרבות באותיות, דהנה כשם שטבע המחשבה בעצם מהותה הוא לחשוב בהאור שלמעלה מהכלים היינו בההשכלה טרם התלבשותה באותי' הנה כן הוא טבע הדבור רק באותיות מבלי התחשב כלל עם תוכן המושכל והסברתו. וטעם הדבר הוא לפי שתוכן ענין הדבור הוא יופי הלשון שפה ברורה במליצה בלשון נופל על לשון וקול המנעים את אוזן השומע, וכמו שאנו רואים במוחש בבעלי חוש הנאום וההטפה שהעיקר הוא מענה לשונם בלבד מבלי שום תוכן שכלי ולפעמים גם נוטים לגמרי באופן הפכי מאותה הנקודה שהתחילו בה ומפני יופי המליצה והסגנון אינם מרגישים בזה להיות דזהו תוכן ענין הדבור להרבות באותיות, ולהיות כן הרי בהכרח שבעת דבורו יחשוב בכללות ענין המושכל ההוא כמו שהלבישו בדבור שבמחשבה, ומחשבה זו שבעת הדבור הוא שומר את הדבור שלא יטה מן נקודת המושכל ומגלה את האמת שבההשכלה ההיא דזהו חיותו של המושכל. עכ"ל. ולכאורה צ"ל שבמידות אינו כן, שאא"ל מידה עקומה, שאם עתה הנני מרגיש כן הנה כך היא המידה, וממילא גם נכון לומר שאם עתה הנני מדבר כן זהו מפני שעתה זהו ההרגש שלי. ועצ"ע.

ועוד נקודה: במידות המחשבה מפריעה ועוצרת את ההרגש, שאם חושב יותר מדי המידה מתייבשת, משא"כ במוחין שאדרבה המחשבה מביאה ליתר דיוק. וכך משמע מאמרי בינה⁴⁰, שחב"ד שבדיבור הוא "שיש בו אור גדול מהארת השכל והדעת וכוונה עמוקה שמדבר בהשכל בדקדוק גדול מאוד בכוונה, ונק' גדלות המוחין שבדיבור, כמו דברי חכמים בנחת נשמעים" (אמנם ראה שם המשך הענין שבחב"ד שבדיבור יכול להיות גם גילוי המידות וזה סותר לסיום דבריו לכאורה, וצ"ע).

(ועפכ"ז אולי יובן דיוק לשון הרבי באג"ק המובא לעיל, "השכל מתגלה במחשבה, המדות (בעיקרם) בדבור". שתיבת בעיקרם שנוסף בסוגריים בא להבהיר, שיש הבדל בין יחס השכל למחשבה ויחס הדיבור למידות. כי כנ"ל מידות יכולים להתקיים במחשבה ורק שמתפשטים יותר בדיבור, משא"כ מוחין שאין להם שום ענין בדיבור ורק ניזוקים ממנו⁴¹).

(39) עמוד 147.

(40) נח, א.

(41) אבל ראה סה"ש תש"ה עמוד 26, ששם מבואר להיפך, שמח' לבוש רק לשכל, ודיבור

לבוש גם לשכל וגם מידות. וצ"ע.

ואולי זה גם הפשט במש"כ⁴² דברי חכמים בנחת נשמעין, ש"בנחת" פירושו שפחות מורגש הדיבור, משא"כ במידות שיוצא הדיבור בהתפעלות, שזה התגברות תוקף קול וטון הדיבור עצמו.

יג. ולענין שהמעשה היא לבוש לנו"ה, אולי יש להוסיף ביאור:

הנה בעת השפעת השכל ממשפיע למקבל, מתלבש הוא בדוגמאות, שהן מעולם המעשה. דהיינו שענין ההשפעה אינה רק צמצום הדבר שכל, אלא הבאתו בדוגמאות פרטיות, שהוספה זו הו"ע המציאות ולא ההיגיון עצמו.

והנה אם גם לאחר שהוריד את הסברה למקרה מסויימת התלמיד עדיין לא הבין, ימשיך הרב בר פועל להביא משל מסיפור דברים בעלמא, דהיינו עובדה, שבתוכה ילביש את הרעיון. וזה עוד יותר עולם המעשה.

נמצאנו למדים שבענין נו"ה, גם בהשפעת השכל, כל המכוון והענין הוא ענין המעשה, "און וואס מער מעשה'דיק אלס בעסער די השפעה". ולכן מעשה הוא הלבוש המתאים לנו"ה.

יד. אך כמובן, לאידך, עדיין נכון לומר שכולם יכולים להתלבש בכולם. רק שלכ"א יש גם לבוש שלו, דהיינו לבוש שהולמת את לובשו, ומגלה אותו בכל תוקפו, ונותנת לו לשגשג בו. כמו לבושים בגשמיות שאפשר ללבוש מלבושי חבירו, אבל רק בלבוש עצמו, לפי מידותיו, יתגלה כהוגן.

עוד יש להעיר שגם בפרטיות יש ומבואר באופן אחר, כבסה"ש תש"ה⁴³, שמחשבה היא לבוש רק לשכל, ודיבור לבוש הן לשכל והן למידות.

- ג -

ג' דרגות בביטול

טו. והנה הובא לעיל מלקו"ת צו⁴⁴, שיש אתווין רברבין, אתווין בינונים ואתון זעירים, שהם אותיות דמחדו"מ.

ומבואר בדא"ח משל לאותיות דמחדו"מ מאותיות החקוקות על האבן טוב, שככל שמתרחקות מהאבן ה"ה מורגשות יותר, משום שכשהן על האבן אז אור האבן-טוב מעלים עליהן.

(42) קהלת ט, יז.

(43) עמוד 26.

(44) יז, ב.

ברם בד"ה צעקו תרפ"ח מביא המשל באופן זה: "והמשל בזה כמו אותיות החקוקים על האב"ט, הנה מצד בהירות האב"ט אין האותיות נכרים כ"א כשחותמים על השעוה, שמתרחקים מהאב"ט אז נכרים האותיות. וכן במחשבה אין האותיות נכרים מפני שמאיר שם גילוי אור השכל, הרי אין האותיות נכרים. ועוד זאת דמפני ריבוי האור שמאיר שם הנה גוף ועצם האותיות המה בבחי' דקות ורוחניות, כ"א בדבור שמתצמצם האור אז האותיות נכרים, וגם גוף ועצם האותיות הם באופן מציאות אחרת מכמו אותיות המחשבה והיינו שהם נרגשים ונתפסים יותר".

והיינו שמדגיש שיש כאן ב' ענינים, א) שאותיות המחשבה אינם נכרים מפני גילוי אור השכל, ב) גם גוף ועצם האותיות הם בבחינת דקות. ויש להבין מה רוצה לומר בב' פרטים הללו.

עוד צ"ב, דלכאורה הו"ל להיות בסדר הפוך, שאותיות המחשבה הם זעירים כי דקים ואינם ניכרים כ"כ, ומדוע אותיות המחשבה הם הרברבין.

טז. והביאור בזה⁴⁵:

הנה בהשקפה ראשונה ההבנה בהמשל מאבן טוב היא ע"ד שמוצאים בהרבה דברים שכשמאיר דבר אחד אין הדבר השני מורגש. כמו כשאדם עסוק אין הוא מרגיש שהזמן חולף. וע"ד שאין האותיות מורגשים בהתבוננות בדבר שכל, או שאין הלשון שמדבר בו הרב מורגש להתלמיד, כי מאיר אור השכל.

אך ברור שאין זה נכון, כי א"כ אין הבדל אמיתי בין לפנ"ז לאח"ז, רק ששם מעלים עליו דבר זר ועתה לא, אבל אין שום שינוי באמת. ופשוט שאין זה הנפק"מ בין מחשבה ודיבור (ובריאה ויצירה).

ועוד, שבמהות ענין אין מקום ללמוד כן. דהנה כלול בכל מקום פירושו הוא שענינו הוא העליון הכוללו. ולדוגמא, מידות שבשכל ענינם הוא מידות המחויבות ע"פ שכל, היינו שגדרם הוא זה שהשכל מחייב מידות אלו. והנה, באם יאמר אדם שהוא מרגיש את המידות שבשכל של פלוני, דמפני שאצלו לא מאיר שכלו של פלוני, לכן יכול הוא להרגיש המידות ללא העלם השכל, פשוט שזה שטות. כי הגדר של מידות אלו הוא שמורגש בהם שהם מחוייבים מהשכל, ובאם לא אינם מידות שבשכל. וזהו הפירוש כלול בכל מקום, שהתחתון אינו רק נבלע ומכוסה מהעליון, אלא שמהותו נהיה ענין העליון.

(45) הבא להלן מיוסד בעיקרו על תקליטי שיעורי הרב יואל שי' כהן בד"ה שובה ישראל תרפ"ו.

וכן מובן משער היחווה"א⁴⁶, שאחרי שמבאר שהעולם הוא כלול מבאר שאין אנו רואים זאת משום ההסתר. וע"ז מקשה דכיון דסו"ס כ"ה האמת למה אין אנו מרגישים האמת. ולכאורה א"מ, הרי אין אנו מרגישים את המאור, וממילא לגבינו אין זה כלול. אלא הביאור פשוט כנ"ל, שזה שהעולם הוא כלול אין זה רק משום שמאיר המאור, אלא דזה הוא גדרו של העולם, שענינו הוא המאור. וא"כ מובן הקושיא של אדה"ז, איך אין אנו מכירים בזה, אם זהו מציאותו.

ועד"ז לענינינו, כן מוכח מההפרש בין מחשבה ודיבור. דהנה באם היה ההפרש ביניהם רק שהנפש מאיר פחות בדיבור, וממילא אינו מכסה על אותיותיו, א"כ למה צריך לדיבור כלל. לכאורה היה צ"ל מספיק מחשבה עצמה, כיון ששמעון אינו רואה את הנפש של ראובן, הנה לגבי לא יתכסו האותיות של ראובן ע"י נפשו. אלא ברור שזהו גדרו של מחשבה, שהם מיוחדים עם הנפש של ראובן, ואין זה רק שמאיר אור הנפש עליהם.

ובסגנון אחר: באם היו הרבה נפשות בהאדם, השכל, המידות והאותיות וכו', אז היה שייך לומר שזה רק ענין של העלם וכיסוי. היינו ע"ד המבואר לעיל לענין האדם שאינו מרגיש את הזמן בהיותו עסוק, משום שהזמן והאדם ב' דברים נפרדים הם שאחד רק מכסה על השני. אך באמת נפש אחת היא, והאותיות באות ממנה עצמה, (וכדמוכח מזה שהטון משתנה ע"פ תוכן הדיבור). א"כ ברור שיש באמת שני שלבים בגילוי האותיות מהנפש – מחשבה ודיבור.

וממילא מובן שגדר המחשבה הוא שהאותיות הם בסוג מיוחד בפ"ע.

יז. אמנם ע"ע רק הוכח שכ"ה, אבל הא גופא דרוש ביאור, מה הפירוש בזה שאותיות המחשבה הינם סוג אחר של אותיות.

ועוד, הרי מפורש מבואר בכ"מ שאכן ה"ז מפני הריחוק מהאור, והיינו מפני היחס שלהם למקורם. ואיך זה מתאים עם הנ"ל שזה הבדל בגדרם.

והביאור בזה: ענינם של אותיות הוא גילוי, הכלים של אור השכל. היינו, שהאותיות של כל ענין הוא הגילוי שלו. לעצמו הגילוי הוא ע"י אותיות המחשבה, ולזולתו ע"י אותיות הדיבור. והנה, כשהאור הוא בגילוי יותר, לא רק שהאור מעלים על האותיות, אלא ענינם של האותיות הוא באמת שהם רק מגלים את האור. משא"כ כשהאור הוא בהעלם, הנה אז נהיים האותיות באמת מציאות לעצמם.

וזהו שמחשבה הוא דק ודיבור הוא גס. כי אין זה רק גילוי והעלם של אותם האותיות, אלא שמחשבה היא לבוש המיוחד, ואינו צריך "גיין טראכטן". וממילא

מורגש בה שכל ענינה, היינו אינטרס שלה, הוא גילוי הנפש, ואינה מציאות של אותיות.

וזהו גם מה שמחשבה משוטטת תמיד, שזו תוצאה מדביקותה ולא סיבה לדבקותה. דהיינו שמהות ההבדל בין מו"ד הוא, שענין המחשבה הוא לעצמו, כי אין חוויית האדם בלעדה, והדיבור הוא לזולת.

ולכן מאותיות אלו לא היה גילוי לזולת, כי כל ענינם הם הנפש. כלומר, שאין זה רק גזירת המקום שמחשבה היא בהעלם מהזולת, אלא זהו מהות ענין האותיות שהם 'אני', ואיך יהיה אצלך את ה'אני' שלי.

ומזה מובן שבאם נסתפק באותיות המחשבה שהם כלולים בנפש, דהיינו שמורגש שכל ענינם הוא הנפש, איך שמעון יבין ויתחבר עם אותיות כאלו, הרי הם ענין של נפשו של ראובן. לכן צריך להיות ענין של אותיות בפ"ע, ששונות במהותן, ע"מ שיתגלה להזולת, ואולי הם אותיות הדיבור.

וזהו ענין הדיבור שיש ענין שנק' אותיות, ווערטער. והיינו שענינם אינם רק כמו אותיות המחשבה שהם ענין 'גילוי הנפש', אלא שיש להם מהות בפ"ע, מציאות אותיות בקול, עד שניתן לתאר אדם שיבטא אותיות אלו מבלי להבינם.

נמצא, שההפרש בין האותיות איך שהם במחשבה ואיך שהם בדיבור, אינו רק בכמה גילוי אור שיש מהנפש לכסות עליהם, אלא שהאותיות עצמם הם שונים זמ"ז במהותם.

יח. וע"פ הנ"ל יובן ביאור בדברים בד"ה צעקו תרפ"ח הנ"ל, שאכן יש ב' ענינים. שנוסף לזה שאותיות המחשבה אינם נכרים מפני גילוי אור השכל, הנה גם גוף ועצם האותיות הם בבחינת דקות.

ובאמת כך מבואר להדיא בד"ה לולב וערבה תרנ"ט⁴⁷ "המחשבה משוטטת תמיד כו' ניכרים רק לעצמם כו' משא"כ הדיבור שאינו תמידי כו' והן יוצאים מחוץ לעצמותו. ובאמת עיקר ההפרש הוא בעצם האותיות, דאותיות המחשבה הם בבחינת העדר הישות עדיין, ולכן ניכרים רק לעצמן, ואינם יוצאים ומתגלים מחוץ לעצמו, משא"כ אותיות הדיבור הם בבחי' יש מורגש, ולכן יוצאים לחוץ בבחי' מורגש לזולתו". נמצא מבואר להדיא שהאותיות עצמן שונים, ולכן מתגלים מחוץ לעצמם⁴⁸.

(47) עמוד מז בהוצ"ח.

(48) וראה גם ד"ה בשעה שהקדימו תרס"ז.

יט. ובאמת, האותיות של דיבור, אע"פ שיש שם מציאות בפ"ע, עכ"ז סו"ס הרי הם כלים לגילוי הנפש. ולכן צ"ל דבוק בהנפש בכל רגע, כנ"ל בארוכה. משא"כ אותיות הכתב שהם מציאות בפ"ע ממש.

וזהו ההבדל בין ג' דרגות אלו בדבקות בנפש, מחדו"מ. ולכן נק' אתווי'ן רברבין, אתווי'ן בינונים ואתווי'ן זעירים.

- ד -

שרשי המחדו"מ ויחסם זל"ז

כ. הנה לפעמים מבואר שמו"ד דבוקים זל"ז והמעשה נפרד מהם, כמו צורת האות ה' שרגלו השמאלי נפרד, וכמבואר בדא"ח בהלשון אף עשיתיו. אך לאידך לפעמים מבואר שדיבור ומעשה קרובים זל"ז, והמחשבה לחוד, כמו שמבואר בענין אדם שהוא אל"ף ד"ם, ד"ם הוא ר"ת דיבור ומעשה, ואל"ף הוא מחשבה, והאלף מחי' את הדם.

ומבואר בזה בד"ה באתי לגני תשח"י (מאמר ב')⁴⁹ וז"ל: יש בזה ב' אופנים; אופן הא', כפי שהוא מצד הנפש עצמה, שאז המחשבה היא ענין בפני עצמו (א' דאדם⁵⁰), ודיבור ומעשה באים יחד (ד"ם דאדם), והיינו לפי שמחשבה היא לבוש המיוחד עם כחות הנפש, ולכן, כשם שכחות הנפש נמצאים באדם בתמידות (ולא באופן דכלבוש תחליפם ויחלופו), כמו"כ גם המחשבה היא תמידית. ואף שיש במחשבה ענין הלבוש, הרי זה רק מה שאפשר להחליף ממחשבה זו למחשבה אחרת, אבל המחשבה עצמה היא משוטטת תמיד, ואי אפשר שיהי' הפסק במחשבה, כיון שהיא מיוחדת עם כחות הנפש. משא"כ לבוש הדיבור הוא לבוש הנבדל, שהוא נפרד מכחות הנפש, ולכן עת לדבר ועת לחשות מלדבר. ועאכו"כ כח המעשה, כמשנת"ל שישנו לא רק במין המדבר, אלא גם במין החי, אע"פ שאין להם דעת. וגם במין המדבר, הרי חרש שוטה וקטן שאין להם דעת, ומ"מ יש להם מעשה. וכללות החילוק הוא, שמחשבה היא גילוי העלם העצמי לעצמו, ללא שייכות להזולת, משא"כ במעשה וכן בדיבור, שכל ענין הדיבור הוא בשביל לגלות את הענין לזולתו.

(49) ס"י.

(50) צריך בריר השייכות בין מחשבה לאלף, ובלקו"ת בהעלותך (לא, ג) המצויין בהמאמר אינו מבואר. וגם בספה"ע ערך אות א' אינו מבואר. אבל מבואר בספה"ע שם (עמוד רמה) ביאור אחר בענין אד"ם, שדמם הוא האדם ואלף זה נפש האלוקית המאיר בתוכו, ומרומז באות אלף מפני שהנשמה היא, א) אלופו ש"ע, ב) שם מ"ה במילי אלפין, ג) פלא מציאת הנשמה בגוף, ד) מלשון אולפנא. ויש לברר אם ביאורים אלו יכולים להיות לעזר בענינינו. ובאוה"ת יתרו משמע שזה מלשון אולפנא.

ומזה מובן, שריחוק הערך דדיבור ומעשה לגבי מחשבה הוא כמו ריחוק הערך של הזולת לגבי האדם עצמו.

ואופן הב' הוא לאחרי שישנם כבר ג' הענינים דמחשבה דיבור ומעשה, וכמו בהציור דאות ה', שהיא אות אחת שיש בה ג' הענינים דמחשבה דיבור ומעשה, הנה אז המחשבה והדיבור הם ביחד, שהרי ענין הדיבור הוא שמדבר מה שחושב עתה, או עכ"פ מה שחשב לפניו, משא"כ כח המעשה, הרי אפשר לעשות מעשה בלי כוונה כלל, ובענין שלא עסק בו מעולם, אלא שאז יהי' המעשה בלי סדר, ע"ד כח המעשה במין החי, שאף שאין להם מחשבה ודיבור, יש להם ענין המעשה. עכ"ל.

כא. ולכאורה צ"ל במה שמחלק בין דיבור למעשה, שדיבור מתייחד עם הנפש משא"כ מעשה. דלכאורה גם במעשה מבואר בכ"מ שכל פעולה בא ע"י התגלות הפועל, ובמעשה ידי אדם ניכר כח הפועל שבו. וכך ידוע בענין אותיות הכתב, שלמרות היותם אותיות דמעשה, וממילא מגלים פחות מאותיות דדיבור ומחשבה, עכ"ז ניכר בהם נפש הכותב.

ולפום ריהטא נראה שהחילוק בין מעשה לדיבור הוא, כמבואר בכ"מ⁵¹, שדיבור גורם קירוב של השומע למדבר וישתווה עי"ז לחכם המדבר, והוא בא בדבר רוחני. משא"כ המעשה, שאינו גורם קירוב ובא בדבר גשמי ונבדל. ומהות הענין הוא, שדיבור מבטא המוחין והמידות, ונפשי יצא בדברו, משא"כ המעשה. והגם שגם במעשה יש שכל ומידות, הנה "ההתגלות היא שלא מעין השכל".

אמנם, אף שכנים הדברים, ברור שזו לא הכוונה כאן, כי במאמרינו מבטא ענין זה שדיבור מתייחד עם הנפש מזה "שמדבר מה שחושב עתה". ואם הכוונה להדגיש ההבדל בין שייכות הדיבור והמעשה לכוחות הנפש, עדיפא הו"ל למימר שמבטא בדיבור את המוחין והמידות, מהות הנפש, משא"כ המעשה. אלא משמע שיש כאן ענין אחר, שתכונת הדיבור הוא המשך למחשבה, והמעשה אינה המשך לדיבור. ויש להבין מהו.

וגם הא שכתב שמעשה אפשר לעשותו בלי כוונה כמו במעשה בלי סדר, הנה לכאורה גם בדיבור אמרינן שיש אותיות בלתי מסודרים, ואדם יכול לדבר מבלי לגלות את נפשו כלל. ויש להגדיר מה החילוק בזה.

כב. והנראה בזה, בהקדים עוד ענין הדרוש ביאור. דהנה בד"ה ויאמר ה' לך לך אעת"ר (שמובא כאן בבאתי לגני הנ"ל) מבואר בארוכה שדיבור הו"ע גילוי הנפש משא"כ מעשה. ומבאר שגם מצד שרשם כך הוא, שע"י הדיבור נמשך שרשו ונעשה מזה התרחבות השכל והמידות בגילוי, כי ענינו גילוי והתחברות אל כוחות הנפש.

(51) ראה סה"מ תר"ן עמוד שו.

וממשיך שם להקשות, מהא דבמעשה ג"כ יש יתרון כח מחמת שרשו, שע"י מעשה המצוות מתווסף אור בשכל בגילויים נעלים בשכלים עמוקים. וכמבואר שע"י מצוותיך האמנתי באים לטוב טעם ודעת⁵².

ומיישב, שהוא "בבחי' כח נעלם, ואינו מתגלה בזה עדיין אמיתיות האור שע"י העשי' כו', ואמיתת האור והגילוי יהיה לעתיד שז"ע שכר מצוה מצוה עצמה כו'".

ולכאורה הביאור צריך תוספת הסברה, שהרי א) מה בכך שאינו אמיתת האור, שהרי סו"ס יש בזה אור. ב) באם לע"ע יתגלה לכאורה מובן שיש במעשה שייכות לגלות פנימות הנפש.

כג. והנראה בזה, בהקדם החילוק בין אופן המשכת שרש הדיבור לאופן המשכת שרש המעשה. דכשהדיבור נמשך הנה עי"ז נעשה תוספת אור בשכל ומידות, כמבואר בארוכה בד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט. משא"כ המעשה, גם כשהוא מגלה שרשו ה"ז באופן נבדל.

וכמבואר בלקו"ת בחוקות⁵³, "א"א להמשיך גילוי אלהותו ית' מבחי' סוכ"ע ע"י שום השגה וכח המחשבה ודיבור דלית מחשבה תפיסא ביה כלל ואפילו השגות עליונים כו' רק ע"י בחי' המעשה וקיום המצות כענין לחכימא ברמיזא, והוא כמשל האדם שאינו יכול לדבר ולהסביר כל לבו לפני חברו האיך יעשה רק ע"י שרומז לו בתנועה כל שהוא".

והיינו שאופן גילוי הסובב במעשה הוא באופן של רמז, שע"י מגלה האדם ענין שלא היה יכול לבוא בדיבור. והנה זה מובן שכאשר מגלה ברמז הנה אין זה מגלה הענין עתה בכוחות נפש, אלא שהוא בא רק ברמז. והיינו שגם לאחר שנרמז הענין נשאר השכל בהעלם⁵⁴.

ובזה חלוק המעשה מהדיבור, שע"י הדיבור נעשה המשכה בציור קומת האדם, שנעשה תוספת אור בשכל, משא"כ במעשה הענין הוא רק שנמשך מהעצם אבל הוא מדלג על הכוחות ושאר הלבושים. וזאת הכוונה שדיבור הו"ע הגילוי, משא"כ מעשה, שגם כשהוא מתגלה ה"ז באופן שאינו בגילויים.

ואולי ההגדרה בזה: הדיבור מושרש בגילויים דהנפש משא"כ ענין המעשה שמושרש בעצמות הנפש. ולכן גם בעת שנמשך שרשם יש נפק"מ ביניהם, שהדיבור מביא תוספת אור בגילויי הנפש עצמם, משא"כ המעשה אינה מתגלית בגדרי גילויים, אלא נשארת ענין עצמי.

52) וכמבואר גם בד"ה טוב טעם תשכ"ב, ד"ה זה תרס"ה, וד"ה היושבת בגנים תשי"ג.

53) מח, ג.

54) וראה בזה גם בד"ה ביום שמע"צ עת"ר.

דהנה ע"י הדיבור נמשך הארה משרש הדיבור שע"ע היתה בהעלם, אבל כאשר היא מתגלית הרי היא באה בתוך גדרי השכל. ולכן נעשה תוספת אור בשכל גופא, ומשם למידות, ויורדת עד מחדו"מ. כי מעיקרא זהו ענין הדיבור, ענין הגילוי. ולכן, כאשר נמשכים שרשי הדיבור והמעשה הם נמשכים באופן אחר, שהדיבור, כיון שענינו הוא גילוי הנפש לכן הוא בא ומתגלה בכוחות הנפש ולבושיה, משא"כ המעשה כיון שענינו הוא העצם, אינו בא בגדרי הגילויים, ושולל אותם ואת כללות מבנה הנפש. משא"כ מעשה, אף כשנמשך שרשה אין זה ענין הגילוי, וממילא נמשכת רק העצם שלמעלה מהשכל⁵⁵.

כד. והנה ענין זה נכון גם כאשר המעשה מתגלית בגדרי הנפש. דהיינו שיש וכתוצאה ממעשה נמשך ענין הגילויים, אבל זה גופא גם באופן הנ"ל שהוא שולל את הנפש וגדריה. דאף כשהיא יורדת לענין השכל להביא שם שכלים עמוקים ונפלאים, הנה אין זה שנעשה תוספת אור בסדר השתלשלות, אלא אדרבה שכיון שהוא העצם של הכל ממילא מתגלה שהכל צריך לפעול באופן עצמי, באופן דראיה.

ולכן תורתו של משיח, שנמשך ע"י המעשה, היא באופן של ראייה, ששולל מחשבה ודיבור. וכמבואר בד"ה הנה ישכיל עבדי תשי"ז: הנה כאשר צריך לגלות את פנימיות השכל, ובפרט בביאת המשיח שיתגלה פנימיות עתיק שלמעלה מפנימיות אבא, אזי יצטרך להיות הענין דבקיעת המחשבה, שזהו מ"ש והניף ידו על הנהר והכהו גו'. עכ"ל, וכמבואר בלקו"ת צו⁵⁶. וראה שם שראיה זו באה מחמת מעשה המצוות דוקא.

ונמצא כנ"ל שכשהמעשה מגלה שרשה ה"ז באופן שנשללת (נבקעת) המו"ד.

כה. והנה עפ"ז אולי נכון לומר שגם בגילוי המעשה בפשטות יש ענין זה, שהמעשה אינה מבטאת את גילויי הנפש בסדר השתל', אלא את הנפש עצמה. ולכן היא גם יכולה לבטאות את מהות הנפש דהיינו מוחין ומידות, ע"י שכל פעולה בא ע"י התגלות הפועל. וממילא מובן אמאי באותיות הכתב ניכרים מהות נפש האדם הכותב.

אך בענין הדיבור יש גם עוד ענין, שכיון שענינו גילוי ה"ה מגלה גם את גילויי הנפש, דהיינו המחשבה. ולכן מובן מדוע מדגיש הרבי ענין זה שהדיבור מגלה המחשבה, ולא מוחין ומידות, כי זו כל הנקודה כאן.

ואולי בסגנון אחר: המעשה מגלה את שרשו, אבל לא את מקורו, שהוא הדיבור. משא"כ הדיבור, גם כשהוא מגלה את שרשו הנה מזה באה תוספת אור במקורו,

(55) וראה ד"ה ביום השמיני תשמ"ו, בהערות 19 211 עיי"ש.

(56) יז, א.

שהוא המחשבה, וממילא הוא מגלה גם את מקורו. ולכן מובן מדוע הדיבור שייך למחשבה יותר מלמעשה כי שניהם ענינם גילוי הנפש.

ובזה יובן אמאי בבאתי לגני תשי"ח מדגיש הענין שהדיבור דבוק במחשבה, כי בזה מתבטא נקודת הענין שאופן גילוי הוא בגדרי מבנה הנפש.

כו. והנה בסרט ההקלטה הלשון הוא כך:

מחשבה ודיבור געהערן צוזאמען, וואס דערפאר איז דאך א דיבור, איז ער דאך מדבר אט דאס וואס ער האט אמאל געטראכט, אדער וואס ער טראכט איצטער, אדער לכל הפחות וואס ער האט אמאל געטראכט, ווארום זיי געהערן צוזאמען. וואס דערפאר איז אין צורת אות ה', וואס דאס איז אן אות אחד, אן אות שלם, איז דארטן איז מחשבה ודיבור גייט צוזאמען. משא"כ אין כח המעשה, קען ער דאך טאן בלי כוונה לגמרי, און א ענין אין וועלכן ער האט קיינמאל ניט געטאן, נאר וואס דען, דאס וועט בא עם זיין אן א סדר, על דרך ווי דאס ווערט געטאן אין מין החי, וואס דערפאר איז דאך חי, וואס ס'ניטא ניט קיין מחשבה און ניט קיין דיבור, איז דאך אויכעט דא דער ענין פון כח פון מעשה. עכ"ל.

ואולי צריך לומר שהכוונה בתיבות אלו, "דאס וועט בא עם זיין אן א סדר", הוא לא רק שתהיה מעשה בלתי מסודר, דהיינו כמו מעשה הבע"ח (כמו שמשמע מהנחת לה"ק). אלא הכוונה היא שהמעשה תבוא אצלו (ביי עם) בלי סדר. והיינו שיבוא בלי דיבור ומחשבה לפניו (ורק שבפועל כמובן לפועל תהיה גם מעשה בלתי מסודר).

ואם נכון הדבר, ע"פ הנ"ל מובן מה ההדגשה בזה.

כו. אמנם כל זה הוא רק חסרון המעשה שהוא חיצוני ואינו מבטא הנפש ובא בדבר נבדל. אבל באמת זה גופא הוא גם מעלתה, שיכול לפעול בדבר שאינו שייך לו מצד מהותו. ובלשון כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע⁵⁷ "יתרון המעשה על הדיבור הוא בפועל דבר גם בדבר שאינו בערכו". וזהו עשיה לעילא.

ובסגנון ד"ה פדה בשלום עטר"ת, מחשבה שרשה בנינה, דיבור בחכמה, ומעשה בכתר. ועד"ז ראה לקו"ת בלק"ט⁵⁸ שע"י מעשה ממשיכים כ"ע. וכ"ה בלקו"ת בחוקותי⁵⁹ שע"י דיבור מגלה האדם בחי' אלוקות ודבר ה' השוכן בתוכו ממש, והמעשה הוא המשכת הסובב, כמשל האדם שאינו יכול להסביר כל לבו לחבירו מרמז בתנועה כל שהוא. ובד"ה כי תבא עטר"ת מפרט יותר בסוכ"ע גופא, שעצמות

57) אג"ק ח"ג עמוד תפו.

58) כט, ג.

59) מז, ג.

הסוכ"ע נמשך ע"י מעשה המצוות (משא"כ דיבור שממשיך כתר שבכתר), כמו שעצמות הפרי נמצא בגרעין ולא בבשר הפרי שיש בו טעם וריח.

וראה אמרי בינה⁶⁰ שמחלק בין אותיות הכתב שאין בהם עצמן שכל רק ששוכן שם בהצטרפות כמה אותיות, משא"כ רמו ביד שיש בו עצם השכל. ומבאר מפני שכשהצבעות היו בזקיפה שם יש מעשה שבשכל ולא רק חב"ד שבמעשה.

ולכן גם המעשה שוה אצל כל אחד, משא"כ הכוונה. וזהו מחמת שרשו בפשיטות העצמות, כמבואר בשיחת יוד שבט תשמ"ב⁶¹.

- ה -

מחדו"מ שבמחדו"מ

כח. בכל ענין וכח שבנפש יש התכללות שאר הכוחות. וכ"ה בלבושים, שיש בכל אחד ממחדו"מ גם מחדו"מ בדקות, לשלימות פרצופו.

אמנם, רבו כמו רבו ביאורים השונים בזה בדא"ח, ואין מקום שאין בו חידוש. ואכן כבר בתניא אגה"ק⁶², שם מבואר מחדו"מ שבמחשבה, מעיר הרבי על אתר שבאמרי בינה פל"ב מבואר אחרת (ולכאורה הכוונה לסוף הפרק, כי בריש הפרק מבואר כסגנון התניא).

ומוכן שבכ"מ בא לבאר נקודה אחרת, וע"כ מודגש פרט שונה. אשר ע"כ נעשה כאן עבודה התחלתית לסדר את הביאורים השונים.

כט. מחדו"מ שבמחשבה:

באגרת הקודש סימן יט⁶³ איתא: שבמחשבה יש בה ג' מיני בחי' אותיות. שהרי כשרואה בס"ת תמונת האותיות הן מצטיירות במחשבתו, וזה נקרא בחינת עשי' שבמחשבה. וכן כאשר שומע אותיות הדבור הן נרשמות במחשבתו ומהרהר בהן, וזה נקרא בחינת דבור שבמחשבה ובחי' יצירה. ואותיות המחשבה לבדה בלי הרהור אותיות הדבור נק' מחשבה שבמחשבה, בחי' בריאה. עכ"ל.

והיינו שהמחשבה כוללת בתוכה את תוצאות הדיבור והמעשה. דהיינו שהמחשבה קולטת דיבורים ששומע בפועל, וכן מעשים שנעשו. וההדגשה בזה היא, שהמחשבה יש בכוחה להקיף עיניים של דיבור ומעשה.

(60) נו, ג.

(61) תו"מ עמוד 797.

(62) סימן יט.

(63) קכא, א.

אמנם יש אופן עמוק יותר, שלא רק שהמחשבה כוללת דיבורים ומעשים הקיימים בעולם, אלא שהיא מקור לכוחות האלו בנפש. דהיינו שמעשה שבמחשבה הוא המחשבה לעשות, ודיבור שבמחשבה היא המחשבה לדבר. וענין זה הוא מפני שהמחשבה היא המקור לדו"מ, דהיינו הכוחות הנפשיים שבאדם, ולכן כל דיבור ומעשה שהאדם עושה, בהכרח שעבר במחשבתו שידבר ויעשה.

יש אופן שלישי: ג' דרגות באופן מציאותותיות המחשבה. שיש שהאדם מהרהר אותיות עצמם, כגון משניות בע"פ, שזהו מעשה שבמחשבה. ויש שחושב ענין שכלי, אבל הענין מלוכב באותיות המחשבה, ונמצא שזהו כמו שמדבר לעצמו ענין במחשבתו, אור השכל בכלי האותיות. וזהו דיבור שבמחשבה. ומחשבה שבמחשבה היא, שחושב ענין שכלי בטהרתה, בלי אותיות, ורק שמכיון שא"א לאור בלי כלי נמצאים בהאור האותיות בעולם. ובסגנון פשוט: "טראכטען ווערטער" (מעשה שבמחשבה), "טראכטען אין ווערטער" (דיבור שבמחשבה), "ווערטער אין טראכטען" (מחשבה שבמחשבה). ויש להדגיש בזה, שאלו לא רק ג' דרגות בבליטת והעלם האותיות ויחסם לאור השכל, אלא אלו אכן ג' סוגי אותיות. וכלשון אגה"ק סימן יט המובא לעיל, "שבמחשבה יש בה ג' מיני בחי' אותיות".

ואופן רביעי בזה: ג' דרגות בהתפתחות של דבר שכל מסויים. כי כל מושכל יש שלב שהוא רק רעיון, והאותיות הם בעולם בו. ובלשון ד"ה זה יתנו תשט"ו, זה האותיות שבאות עם הברקת השכל. וזהו מחשבה שבמחשבה. ואח"כ מסדר הסברה איך להסבירה, שזהו דיבור שבמחשבה. ואז בא מעשה שבמחשבה, שהוא "מסדר בסגנון המתאים להשכלה ההיא"⁶⁴. ובסגנון אחר: דיבור שבמחשבה זו ההסברה, ומעשה שבמחשבה זו ההגדרה.

ובאמת יש אופן חמישי, שג' דרגות אלו הם לא רק בהתפתחות של מושכל אחד, אלא אלו הם כלים לג' סוגי מושכלות. דהיינו שחלוקים הם גם מצד החפצא, המושכל עצמו השוכן בהם. והוא על יסוד המבואר לעיל שמחדו"מ הם לבושים למוחין מידות ונה"י. ועל כן גם במחשבה גופא, הנה כשאור המושכל מאיר בתוקפה, והאותיות נושאים את כל האור, שזהו גדלות המוחין, זהו מחשבה שבמחשבה. וכשאור השכל הוא רק לפי כליו, ה"ז דיבור שבמחשבה. וכשיש רק קטנות המוחין, כמו הקטן, זהו מעשה שבמחשבה.

ל. והנה בשיחת ש"פ שלח תשכ"ב ביאר הרבי: יש בכל מצוה גופא מחשבה דיבור ומעשה, וכמו במצוות התלויות במחשבה שתחילה ישנה ההתבוננות בעצם הענין בחי' מחשבה שבמחשבה אבל מההתבוננות בעצם הענין לא תתעורר מדה כו' אלא צריך לקשר את ההשגה עם הפועל שזהו"ע הבכך וזוהי כבר התגלות הענין

בחי' דיבור שבמחשבה ואח"כ בא קיום המצוה שבמחשבה בפועל שזהו גמר הענין בחי' מעשה שבמחשבה ועד"ז ישנם ג' הענינים דמחשבה דיבור ומעשה גם במצוות התלויות בדיבור ובמצוות התלויות במעשה.

ולהעיר שבריש לקו"ד מבואר שמחשבה אודות הזולת זה מעשה שבמחשבה. ובאג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע⁶⁵ מבואר שמעשה שבמחשבה הוא התקשרות המחשבה לחשוב ענין מסודר שעה ושנים בלי הפסק. ויש לעיין מה הכוונה בזה.

לא. מחדו"מ שבדיבור:

אופן הא' הוא שיש המחדו"מ איך שהם עצמם נמצאים בעולם הדיבור, שהם מסייעים לו או שהם נובעים ממנו. והיינו, מעשה שבדיבור הוא שמצוה בדיבור איך לעשות, דיבור שבדיבור הוא גילוי קול הדיבור עצמו, ומחשבה שבדיבור הוא שחושב בשעת הדיבור את תוכן דבריו⁶⁶.

אופן הב' הוא מחדו"מ שבפרצוף הדיבור עצמו. שמעשה שבדיבור הוא עקימת שפתיו, בכלי המוצאות בפועל. דיבור שבדיבור הוא האותיות הרוחניים, הבל הלב. ומחשבה שבדיבור הוא החכמה שבדיבור, מצרף אותיות, אבא יסד ברתה.

אופן ג': אלו ג' דרגות באופן גילוי האור באותיות הדיבור. במעשה שבדיבור יש רק דברים רקים, שפת יתר, דברים של מה בכך. בדיבור שבדיבור: מידות שבדיבור, יוצאין להלב, פועלים התפעלות גדולה. מחשבה שבדיבור הוא שכל המאיר בדיבור, ולכן הוא מדבר בדקדוק גדול, בנחת נשמעין.

אופן ד': מעשה שבדיבור הוא שהדיבור עצמו, דיבור שדיבור הוא שמאיר קטנות המוחין והמידות בדיבור, ומחשבה שבדיבור הוא שיש גדלות המוחין והמידות בדיבור.

לב. ובאמת לכאורה אפשר גם בדיבור לתאר כאופן הא' שבמחשבה (כבתניא), שמדבר אודות מחשבה ומעשה. אלא שבתניא אינו מפרט ענין המחדו"מ שבדיבור.

ולהעיר שבאג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ נ"ע⁶⁷ מבואר שמעשה שבדיבור הוא לדבר במה שהוא בקי בע"פ דוקא.

לג. מחדו"מ שבמעשה:

(65) ח"ג עמוד תס.

(66) תר"ן עמוד רצו.

(67) שם.

אופן א', מע' שבמעשה הוא כשבא בתוך הנפעל, דיבור בחינת כח הפועל כשבא בגילוי לפעול, ומחשבה שבמעשה הוא שחושב איך לעשות בשעה שעושה (ואולי: פועל פעולה נפעל)⁶⁸.

אופן ב', שיש ג' דרגות באור הנפש המצוי במעשה זה. מעשה שבמעשה הוא שאין שום גילוי נפשי כלל, כמו בזריקה שלא מורגש הנפש ונפרד לגמרי מכח התנועה. דיבור שבמעשה הוא שיש גילוי הנפש וכוונה, (ובזה גופא בב' אופנים, בהתעסקות שיש בו חיצוניות המחשבה, וברגילות שיש בזה פנימיות המחשבה ממש ברשימו בהעלם). מחשבה שבמעשה: התחכמות האומן בעיון היטיב (ואע"פ שזה שכל מעשי, אע"פ כן ענין זה גופא מאיר בפועל ידיו, כמו המרמז בידיו לענין עמוק).

לד. ועדיין יש לעיין בכ"ז. ויש בזה הרבה לשונות וחילוקים. לדוגמא, לענין הרהור. דבאגה"ק שם נוקט הלשון הרהור דוקא לענין דיבור שבמחשבה. וכן הוא בהמשך תער"ב⁶⁹: הרהור שמהרהר תיבות שמע ישראל הוא פנימיות הדיבור, ולכן יש מ"ד שהרהור כדיבור דמי, והוא דיבור שבמחשבה. אמנם ראה סה"מ תש"ד⁷⁰ שהרהור הוא מעשה שבמחשבה. ולכאורה כך משמע גם מהמשך הענינים בהמשך מה רבו תרצ"ב.

עוד יש לעיין, בענין עומק המחשבה המבואר במאמר השלישי של תר"ס, ובכ"מ. ושם מבאר שזהו ענין מחשבה שבמחשבה. וצריך ליבון לאיזה ענין קאי.

ויש להעיר שבאמרי בינה פכ"ט – לב מבואר שיש באמת בכל ענין ד' דרגות, מחדו"מ ועשיה דעשיה. ולכאורה זהו ע"ד חב"ד חג"ת נה"י ומלכות. ויש להעיר מלקו"ש חכ"א⁷¹ שמחלק בין מעשה לפעולה, שפעולה נפרדת מהאדם.

- 1 -

ענינים בעבודה

לה. בדא"ח מבואר בהרחבה ענין המחדו"מ, לשני מטרות⁷². הראשונה, הנוגעת לעבודת האדם את קונו, לשלוט במחדו"מ דנה"ב, ולקיים במחדו"מ דנפש האלוקית

(68) תר"ן עמוד רצו.

(69) עמוד תרס"ו.

(70) ע' 143.

(71) עמוד 53.

(72) להעיר מאג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"ן נ"ע ח"ג עמוד תפו: לדעת מה הם לבושי הנפש מחשבה דיבור ומעשה יכולים מהרבה מקומות במאמרי חסידות, אך לדעת איך מחשבה דיבור

כל מצוות התורה. והשני, כמשל לנמשל, לבאר מהות עולמות אבי"ע, ומזה להבין כו"כ פרטים באחדות הוי'. ובמאמרים אלו (ד"ה ויאמר ה' תרע"א וד"ה בבאתי לגני תש"י תשי"ח) מודגש בעיקר ענין הא'.

ועבודה זו כוללת את כל היום, כמבואר בשיחת ש"פ שלח תשכ"ב: בתחילת היום צריכה להיות ההתבוננות שלפני אמירת מודה אני כמבואר בשו"ע שצריך לחשוב בלבו לפני מי הוא שוכב וכו', שזה מחשבה. ואח"כ אמירת מודה אני, תפלה ושיעור לימוד אחרי התפלה, שזה דיבור. ואח"כ הנהג בהם מנהג דרך ארץ, מעשה⁷³.

לו. והנה, בנוסף לענינה בפשטות שהיא שליטה על מחדו"מ⁷⁴, וכמבואר להלן (פ"ח) הנחיצות בזה, הנה יש איך שהיא מתבטאת בכללות תומ"צ⁷⁵. דעל ג' דברים העולם עומד, על התורה ועל עבודה ועל גמ"ח⁷⁶, וג' קוים אלו הם עבודת האדם את קונו עם ג' לבושי⁷⁷.

ומעשה צריכים להיות, מעלותיהם וחסרונותיהם, ולדעת כיצד לתקן את החסרונות, מן ההכרח ללמוד את דרך החיים.

73 דהיינו מחדו"מ בסדר ישר. אבל יש להעיר מהיום יום ז' חשון שכללות העבודה לאחר מתן תורה הוא בסדר הפוך: הסרת ערלת הגוף, הלשון, הלב, שהם מעשה דיבור ומחשבה. ורק אברהם איבנו שהיה קודם מ"ת עבד בסדר מחדו"מ, שבתחילה הכיר את בוראו (מחשבה), אח"כ פרסם אלקותו (דיבור), ואח"כ מילה (מעשה). וצריך בירור אימתי הוא בסדר מחדו"מ, ואימתי הפוך. וראה גם שיחת ש"פ בה"ב תש"נ הערה 6, שאף התפתחות האדם הוא בסדר הפוך, קודם מעשה, ואח"כ דיבור (בגיל שנתיים), ואח"כ מחשבה.

74 ובפרטיות מבואר באג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ (ח"ג עמוד תנו) שג' לבושים אלו הם עבודת משא, עבודת מלאכה, ועבודת מלאכת מחשבת. עיי"ש.

75 וגם במצות וענינים פרטיים מבוארים עניני מחדו"מ. ראה שיחת ר"ה תשל"ז שזכרונות מלכויות ושופרות הם מחדו"מ, ובשיחת ב' אלול תשי"ג נת' עניני מחדו"מ בנישואין, ובשיחת י' שבט תשכ"ח מבואר שייכות מחדו"מ לעמל תורה, שיחה ומלאכה, ושייכותם למבצע תפילין. והרבה כיו"ב.

(ולהעיר שמובא בספרים (ראה בני יששכר חודש אדר מאמר ג), שבענין עמלק יש חידוש, שיש שלש מצוות נפרדות במנין תרי"ג שאופן קיומם הוא במחדו"מ. לא תשכח (מחשבה), זכור (דיבור), תמחה את זכר (מעשה). ונראה שאינו נמצא בדא"ח.)

76 אבות פ"א מ"ב.

77 לקו"ת אחרי (כה, ד), אור התורה יו"כ עמוד ב'קכט, שיחות י"ט כסלו תשי"א ותשל"א. וראה ד"ה כי תשא תשכ"ט כמה פרטים בזה, עיי"ש.

ובפרטיות⁷⁸: עבודת התפילה היא מחשבה כי היא עבודת הלב, והכוונה מעכבת. והקול שיש בתפילה, הוא רק לעורר הכוונה. ובעומק יותר: מהות ענין המחשבה הו"ע הדביקות, וזהו"ע תפילה.

תורה היא דיבור, כלשון המצוה⁷⁹ ודברת בס, ושננתם לבניך, שיהיו מחודדים בפיו. ובעומק יותר: דיבור הו"ע הגילוי, וזהו"ע ענין התורה, שתהיה בהירות. דהיינו שאף שענינו הוא שיהיה לאחדים כאחד עם הסברה, הנה אין יחוד נפלא זה ענין הדביקות אלא ענין היסודיות (גרונטיגקייט), כמבואר בתניא פ"ה.

וגמ"ח הוא ענין המעשה, כמובן בפשטות.

ובד"ה פדה בשלום עטר"ת מוסיף בזה, דעולם אינו רק עולמות הנבראים, אלא עולם פירושו עולם האצי', והוא גם עומד על ג' קוין אלו.

לז. והנה, כמו שבמחדו"מ עצמם יש מחדו"מ, כן הוא גם בעבודה, שבעניני הג' קוין בכ"א מהם כלולים שאר הג';

בחלקי התורה: על הפסוק⁸⁰ וחוט המשולש לא במהרה ינתק מפרש רש"י שאלו מקרא משנה ודרך ארץ. והנה מקרא יוצאים יד"ח כשהוא רק בדיבור, כי זה עיקר ענינו. משנה צ"ל בעיקר במחשבה. וד"א הו"ע המעשה⁸¹.

ובתפילה: מחשבה היא כוונת התפלה, דע לפני מי אתה עומד, עבודה שבלב; דיבור הוא אמירת אותיות ותיבות התפלה בה' מוצאות הפה; מעשה היא עקימת שפתיו הוי מעשה, והמעשה דהחזרת הפנים לצד ארץ ישראל וירושלים⁸².

במצוות: כוונת המצוות היא בחי' מחשבה, ברכת המצוות בחי' דיבור, ומעשה המצוות בחי' מעשה⁸³.

לח. וכמו שהוא בעבודה בכלל, כ"ה גם ביחס הפנימי בין החסיד לרבי, שיש מחדו"מ בהתקשרות כמבואר בכ"מ⁸⁴.

(78) הבא להלן הוא כפי שהוא בדרך כלל, אבל לפעמים מבואר שתורה היא מחשבה ותפילה היא דיבור, וכ"ה בד"ה ורוח אלוקים תר"פ.

(79) ואתחנן ו, ז.

(80) קהלת ד, יב.

(81) ש"פ בה"ב תש"ג הערה 12.

(82) התוועדות תנש"א עמוד 147.

(83) ראה אוה"ת יתרו עמוד תקל"ז וד"ה צו את בני" תשמ"ד, וראה שיחת י' שבט תשכ"ח.

(84) ובענין זה מצאנו כמה אופנים, דלכאורה סתרי אהדדי;

בסה"ש תש"ז עמוד 110: מנהגי החסידים אין מחשבה דיבור ומעשה, מחשבה איבערטראכטן דברי חסידות וואס מען האט זוכה געווען צו הערן ביים רבי"ן צום פארבריינגען אדער דעם ניגון וואס מען האט געזונגען ביי דעם יחידות ריקודים, דיבור איבערדערציילען די חסידישע סיפורים

חלק שני: לבושי הנפש כוחות ולבושים / שרש הלבושים / השפעת הלבושים על הכוחות

- ז -

כוחות ולבושים

לט. והנה כללות מחשבה דיבור ומעשה נקראים לבושי הנפש, לעומת כוחותיה, המוחין והמידות. כי המוחין והמידות, הם חלק מממות האדם ומבטאים אותו, משא"כ מחדו"מ הם כלבוש שהנפש מתלבשת בהם. כי כוחות הנפש מתבטאים על ידם, אבל הם מצ"ע אינם מבטאים את הנפש.

ולכן אדם יכול לעשות, לדבר וגם לחשוב היפך דעתו ומיחושי לבבו. כי במחשבה יכול האדם להרהר ששתיים ועוד שתיים שוה חמש, אע"פ שא"א שיבין כן בשכלו וכ"ש לא לסבור כן בדעתו. ועוד, "גם בלתי השכלה יחשוב מחשבות"⁸⁵, כלומר שיכול להרהר דמיונות וזכרונות וכו', ואינם ענין שכל ומידות כלל. וק"ו שדיבוריו ומעשיו יכולים להיות בניגוד לדעותיו ורגשותיו.

ובסגנון אחר: אדם חכם הוא בשלימות חכמתו גם בעת שינתו, רק שחכמתו אינה מתבטאת. שהרי זהו גדר האדם במהותו, ואף אם לא היה משכיל השכלה

וואס מען האט געהערט, און מעשה דער סדר הנהגה וואס מען האט געזען פון רבי'ן און זקני החסידים. עכ"ל.

ולאידך בלקו"ד ח"א עמוד 206 כתוב: ניגון חסידות און יחידות זיינען מחשבה דיבור ומעשה. דורך דעם קיום פון יחידות אז דער חסיד איז מקיים אלץ איז די התקשרות זיינע מיט דעם רבי'ן ביז דער לעצטער מדרגה פון מעשה. . דורך חזר"ן דעם רבינ'ס חסידות ווערט א יחוד פון דיבור, דורך א ניגון א יחוד פון מחשבה. עכ"ל.

ובסה"ש תש"א (עמוד 85) יש אופן שלישי: אז מען דערציילט א סיפור איז דאס די התקשרות אין מדרי' מעשה פון דעם צדיק, אז מען זאגט איבער זיין תורה איז דאס א התקשרות אין מדרי' דיבור פון צדיק, און אז מען זינגט זיין ניגון איז דאס א התקשרות אין מדרי' מחשבה פון דעם צדיק אין וועלכן עולם עליון ער געפינט זיך דאמאלסט. עכ"ל. ועד"ו הוא בסה"ש תש"ג (עמוד 98), עיי"ש.

ואולי הכוונה בזה: בתש"ז קאי על הקשר של החסיד למחדו"מ של הרבי, וממילא מובן שחסידות וניגון אלו עניני הרבי עצמו, סיפורים שסיפר אלו דיבוריו, והנהגותיו אלו מעשיו. ועד"ו הוא בסה"ש תש"ג, רק ששם קאי על אדם ששמע סיפור על הרבי ולא ממנו, וממילא זה שייך למעשיו, וגם שמע חסידות בשמו ולא ממנו וממילא הוא פחות דבוק ולכן ה"ז דיבור ולא מחשבה. משא"כ בלקו"ד קאי על יחס הרבי לחסידים במחדו"מ, שבניגון חושב על חסידים (וידוע הענין בזה), בדא"ח מדבר אל החסידים וביחידות עוסק עם החסיד בבחינת מעשה. ודו"ק.

(85) סידור עם דא"ח ס, ג.

מימיו, עדיין אדם חכם הוא, דהיינו שיש לו "א ליכטיגקייט אין קאפ", שהרי כך נולד. ועד"ז לענין אדם טוב, שנשאר בשלימותו בעת שינתו⁸⁶.

ויתירה מזו: לא רק כוחות חכמתו ומידותיו, אלא גם בהירות המושכל הפרטי שהוא אדם קנה, והקשר הפרטי עם האהוב שלו, נשארים בשלימות. כי הבנתו בתוספות מסויימת אינה נעלמת בעת שינתו, וגם עתה תלמיד חכם יקרא. וכך בהשקפתו בעולם, שגם בעת עסקו בדברים אחרים הוא דוגל בשיטתו ונשאר בעל דעה זו. ובעולם הרגש, ידיד הוא ידיד לא רק בעת שהוא חושב על חברו, אלא גם בעת שינתו נכון לומר עליו שהוא חבר של פלוני.

משא"כ לבושי הנפש, ענין האדם בהם הוא רק בעת פעולתם, ומיד כשיפסיק ממילא יפסק שייכות האדם לענין זה. וק"ו שאין שייך לומר עליו תואר שזהו אדם עושה בשעה שאינו עושה.

ומזה שהמחדו"מ אינם נשארים אצלו לאחר זמן מובן עוד, שגם בעת עסקו בפועל באיזה ענין במחדו"מ הנה אינו מחובר באמת עם הענין. ולכן מובן שאדם שלומד תורה או אוהב ה', יש לו איכות זו בנפשו באמת, ולכן הוא נשאר בו גם לאחר זמן. משא"כ המקשר את המחדו"מ דיליה במחדו"מ טובים, הנה גם בשעת מעשה קישור זה אינו פנימי, ולכן גם אינו נשאר לאח"ז.

ולכן הלבושים מעלימים, והכוחות מגלים. וזהו כמו הלבוש בגשמיות שענינו הוא להעלים ולכסות, משא"כ הגוף שהוא מגלה הנפש. והענין הוא בפשטות, שכשאדם מרגיש או מבין הרי הוא נמצא שם וזה מגלה מיהו הוא. משא"כ במחדו"מ.

מ. ובהיות השכל והמידות מהות האדם, לכן גם קשה להחליפם. ובוה גופא מבוארים ג' פרטים:

(א) טבע השכל והמידות, דהיינו דרך הלימוד שלו וטבע מידותיו, קשה מאוד להחליף כי זהו טבע האדם עצמו, ע"פ המשכת כח המשכיל בעת לידתו.

(ב) גם סברה או מידה מסויימת, אע"פ שקל יותר לשנותם, אבל עדיין צריך יגיעה גדולה, כי זוהי הדיעה וההשקפה שלו בענין זה, או אהבתו ויראתו לאיש פלוני.

(ג) בד"ה ויאמר ה' אעת"ר משמע עוד: אפילו רק לעבור מלהיות מונח בסברה מסויימת לסברה אחרת קשה הדבר.

(86) וראה בזה התוועדות פורים תשל"ב שיחה ב'.

וכ"ז הוא רק בכוחות. משא"כ המחשבה קל להחליפה למחשבה אחרת. והדיבור והמעשה אפשר אף לעצור אותם כליל בקלות. ועל כן נקראים לבושים, כי כלבוש תחליפם.

אמנם, לכאורה יש להקשות שרואים בחוש שאינו כן, דקשה להחליף המחשבה, וקשה לעצור הדיבור. וזהו עיקר העבודה, לשלוט על המחוד"מ, כדאיתא בתניא פי"ב שצ"ל דוחהו בשני ידים, וזהו מלחמה תמידית, והייתכן לומר שזה קל.

אלא הביאור פשוט: הא שקשה הוא מפני שיש לו בזה מידה, כי הוא אוהב לחשוב ולדבר כך. ואדרבה, הוא אשר אמרנו, שמידה קשה לשנות⁸⁷.

מא. ובעומק יותר: מהות ענין הלבושים אינו רק שניתן להחליפם, אלא שהם נפרדים בעצם מהנפש. ולכן נק' לבושים כי מעלימים על הנפש, דלא כהכוחות שענינם לגלות את הנפש. והיינו מפני שהלבוש בעצם יש לו ענין בפ"ע, ולכן מסתיר.

וזהו ההבדל בין יחס הגוף לחיות הנפש, והלבוש. שגוף האדם כל ענינו הוא לגלות את הנפש, ומעיקרא נברא כחומר לצורה, ולכן גם לא נמצא בעולם בלעדי הנפש, ונוצר עמה. ולכן גם נעשה חי באופן פנימי, והנוגע בו נוגע בי, כי כל ענינו הוא הנפש. משא"כ הלבוש הוא מציאות בפ"ע, ויש לו שוויות ויופי גם כשהוא תלוי בקולב. (ובאמת גם בגוף יש חיצוניות הכלי שמעלים, אבל בלבוש גם מצד פנימיותו זה דבר המעלים⁸⁸).

ומזה יובן בהכוחות, שהם ענינים נפשיים⁸⁹. ועוד, שענינם הוא הנפש, שהם כלים להנפש שמתלבשת בהם, ונרגש בהם בגילוי שהנפש פועלת על ידם, שהנפש משכלת ע"י כח השכל ומתחסדת ע"י כח החסד וכו'⁹⁰. והיינו שיש כאן ב' ענינים: (א) שהם כמהות הנפש. (ב) שהחסד ענינו הוא ענין הנפש, ולא ענין שהנפש משתמש בו, כי מעיקרא כל ענינו הוא שהנפש דורש התפשטות, ולכן הנפש מייצרת את ענין החסד. משא"כ אותיות דמחוד"מ, אף שאכן קיימים בנפש, אבל (א) אינם נפשיים. (ב) זהותם אינה ענין הנפש.

והכי איתא בד"ה וקדשתם עת"ר: "הגם שהאותיות הן ג"כ רוחניים, וכמו אותיות המחשבה שהן רוחניים וגם אותיות הדבור ואפי' מעשה שהכוונה על כח המעשה, שכולם אותיות רוחניים כו', מ"מ אין הרוחניות שלהם דומה לרוחניות

87) ואגב, בזה מבואר מדוע צדיק יכול להעלות מח"ז של אחרים, כיון שיש לו רק אותיות המחשבה בלי המידה רעה שבהם כמבואר בתניא פכ"ח ובביאורים שם.

88) ד"ה והאבן הזאת תרע"ג.

89) ראה ד"ה ולקחתם תשט"ז.

90) ד"ה ונחה תשי"ד.

הכוחות שהן מעין רוחניות הנפש עצמה. משא"כ האותיות, הרוחניות שלהם הוא בבחי' מהות אחר כו', ומשו"ז הן נבדלים ונפרדים מן הנפש".

ולכן אפשר לחזור על המילים של פלוני בשלימות, אבל לא על המידות שלו, כי מידותיו הם שהוא מרגיש. וא"ת שעי"ז שגילה לך את מידת האהבה שלו לפלוני נתעורר גם אצלך מידותיך, ואף נולד גם אצלך האהבה לפלוני. הנה באמת עדיין לא נקנה אצלך מדת החסד שלו, כי לא נולד אצלך אהבתו לפלוני, אלא אהבתך אליו. כלומר, כשראובן מגלה את אהבתו את שמעון ללוי, הנה לא נולד אצל לוי אהבת ראובן לשמעון אלא אהבת לוי לשמעון. ואף בשכל כן הדבר, שה"דערהער", דהיינו אור השכל, שהוא הנפש של הסברה שמאירה אצל פלוני אין ביכולתו להעביר אליך, ובאפשרותו לתת לך רק את החשבון שכלי ומזה תבוא ל"דערהער" שלך. ולכן כשמעבירים סברה לזולת, הנה אצל הזולת תהפוך הסברה להיות שלו, במוח שלו, באופן שלו.

משא"כ אותיות, אכן האותיות הללו ממש שהיו אצלו הם עתה אצלך, כי האותיות שלו גם מעיקרא מעולם לא היו הוא.

ומזה נמצא לאידך הבדל נוסף בין הכוחות ללבושים. שבכוחות הנפש, עי"ז שגילה לך את הסברה או הרגש שלו, התחברת אליו, כי חילק אתך את נפשו. משא"כ אם רק נתן לך אותיות אין לך שום שייכות עמו, כי האותיות עצמם, אבנים, הם מתים ואינם מגלים, כי אינם הוא.

ובסגנון אחר: לעיל נתבאר רק שמצד הגברא יש יחס יותר לכוחות מלבושים, כי האדם מזדהה ומצטייר לפי הכוחות משא"כ הלבושים. אבל כאן מתחדש שגם מצד החפצא, הכוחות יותר שייכים להאדם, כי אין להם ענין בפ"ע.

כלומר, לא רק מצד נקודת ה"אני" שיש בהמוחין ומידות, אלא גם מצד מהותם, שבעצם הם נפשיים. כי הגדר של ההבנה וההרגש הוא דבר נפשי ואין לו ענין ומציאות בפ"ע.

(ועפ"ז גם למעלה, ספירות דאצילות הם חד לא רק מצד האורות (ה"אני" והפשיטות שבמוחין ומידות), אלא גם מצד הכלים (הציוור של הכוחות עצמם)).

מב. יתירה מזו: לא רק שאותיות דמחדו"מ נמצאים כענין בפ"ע ואינם נפשיים כהמוחין ומידות, אלא הם גם לא ענין השכל והמידות. דהיינו שהשכל פנימיותו הוא הנפש וחיצוניותו הוא ההיגיון. ולא רק שהאותיות אין ענינם ענין הנפש, אלא הם גם אינם ענין השכל והיגיון. ולכן ילד יכול ללמוד אותיות בע"פ גם בלי ידיעת השכל שבהן כלל.

והסיבה לזה היא כי האותיות אכן אינן מגיעות מהשכל, אלא באים מהנפש כענין בפ"ע. וראיה לזה שהשכל אינו מייצר בעצמו האותיות, כי אותה הסברה יכולה להתבטאות בכמה סוגי אותיות, כהרא"ש והר"ן שאמרו אותה סברה באותיות אחרות, ומזה מובן שהאותיות אינם מהשכל עצמו, אלא הם ענין בפ"ע שהשכל מתלבשת בהם⁹¹.

ועוד הוכחה, דלפני"ז חשב באותיות אלו דברים פשוטים, ורק עתה משתמש באותיות הללו לחשוב שכל⁹². והיינו, שמשתמשים באותם האותיות לכל מיני סברות, ואף לענינים שאינם סברות, ונמצא ברור "אז דער נפש פארמאגט" רק כב אותיות, והשכל בוחרת אותם ומסדרת אותם לפי צרכיה, כענין מצרף לחכמה.

מג. ויש לחדד: זה שהכוחות מגלים והלבושים מעלימים אינו מפני שהלבושים יותר דקים והכוחות יותר עדינים. דאדרבה, הגוף יותר גשמי מאותיות מחדו"מ, ועכ"ז הגוף הוא כלי לנפש והמחדו"מ הם רק לבושים אליו. אלא כנ"ל, כי האותיות למרות עדינותם יש להם ענין בפ"ע, זהות עצמאית, משא"כ הגוף, למרות גסותו, ענינו הוא ענין הנפש⁹³.

ובסגנון אחר: במעלת הכוחות על הלבושים נתבאר לעיל (סעיף ד') שיש ב' מעלות, שהם נפשיים, ושענינם הו"ע הנפש. אבל באמת, עיקר ההבדל בין כוחות ללבושים הוא בענין השני, דהיינו במה הוא ענינם. והראיה, הגוף הרי אינו נפשי, ועכ"ז הוא כלי לנפש, כי ענינו וזהותו הוא הנפש.

וזוהי מהות ההבדל בין לבושים לכוחות, וזאת הסיבה להבדל הנ"ל, שכלבוש תחליפם וכו'.

ובד"ה ונחה תשי"ד בעת ההגהה הוסיף הרבי על ענין זה שזהו "ועיקר" ההבדל בין הכוחות והלבושים.

- ח -

שרש הלבושים

מד. בפשטות הלבושים הו"ע חיצוני, כנ"ל, ולכן הם יותר קלים לפעול בהם. ולכן בפשטות דורשים מהאדם מחדו"מ, כי הם ברשותו, ורק מצדיקים נדרש שינוי המוחין והמידות, כי קשה להגיע לשם. וכך מבואר בריבוי מקומות, ולדוגמא בבאתי לגני תשח"י, שיש אנשים שאע"פ אינם שייכים להרגיש גם את התענוג שכלי

(91) ד"ה זה יתנו תשט"ו.

(92) סה"מ תר"ן ע' רצו.

(93) ד"ה זה יתנו שם.

שבתורה, מ"מ, יכולים להתעקש ולהשקיע את עצמם ("זיך איינשפאַרן און אריינוואַרפן זיך") בתורה בדרך קבלת עול.

אמנם בתניא פ"ד מבואר שהלבושים יש להם מעלה כי הם מחוץ לאדם, וממילא אינם מוגבלים לפי האדם. ובפשטות, שכמו שבמחשבה אדם יכול לחשוב שטות שהוא אינו שייך אליו, כן הוא יכול להעביר במחשבתו תניא בע"פ למרות שאינו מבין הפשט. ונמצא שע"י המחשבה הוא משייך א"ע לדבר שאינו בערכו. ועד"ז בדיבור. וק"ו במעשה, שהאדם יכול לעשות דברים שהם חשובים באין ערוך ממנו, והיינו שהוא נמצא עלי אדמות לשבעים שנה, אבל בונה בית שקיים חמש מאות שנה. וכן הוא באיכות, שע"י כח המעשה אדם עושה מעשה שיש לו השפעה רחבה ונצחית.

ובענין תומ"צ, נמצא שגבהה וגדלה מעלתם על נר"נ, כי נר"נ הוא ישראל, משא"כ מחדו"מ הם אורייתא. כי הנשמה היא רק אלוקות שנעשה נברא, משא"כ התורה, מה מים ירדו ממקום גבוה למקום נמוך כו'. וע"י מחדו"מ בתומ"צ הנשמה משתייכת לאורייתא.

היינו שהחיסרון שנתבאר ע"ע זה גופא הוא גם מעלה.

וכמבואר בלקו"ש חט"ז יתרו שד' אמות קונות למרות שגובה האדם הוא רק ג' מפני שכשהוא מרים ידיו ה"ז עוד אמה. ומבואר שם שגדר האדם הוא ג', כבכל סדר השתל', ב"ע, שהם ג', ודוקא ע"י הידים כח המעשה האדם יכול להתרומם למקום שלמעלה ממנו.

וזהו גם מה שאמרו חז"ל⁹⁴ לעולם יעסוק אדם בתומ"צ אפילו שלא לשמה, היינו עד להדרגא היותר תחתונה בשלא לשמה, אפילו לקנתר. כי מבלי הבט על מעמדו ומצבו של האדם הרי בעת קיום התומ"צ לבוש הוא בלבושי התומ"צ, שלכן חייבו חז"ל לקום ולעמוד מפני כל עוסק במצוה אף אם הוא בור ועם הארץ, והיינו מפני ה' השוכן ומתלבש בנפשו בשעה זו⁹⁵.

וכהמעשה המסופר בד"ה דרשו הוי' תרצ"ט, דרבינו הזקן ראה את אחד מבעלי העסקים אשר תיכף אחר פטירתו הכניסוהו לג"ע, והתעלה במדרגה עליונה ביותר, ותמה רבינו על זה ואחרי כן נתישב לו הענין ואמר כי זכה לזה מפני שהיו לו לבושים גבוהים, כי האיש ההוא הי' בקי בתורה ובמשניות בע"פ, ובכל זמן הפנוי מעסקיו הי' חוזר עליהם ביום ובלילה בדבור או במחשבה, והי' מפזר לצדקה במס"נ ובמתן

(94) פסחים נ, ב. וש"נ.

(95) ד"ה ולא יכנף תש"כ.

בסתר אפילו גם לשונאיו ומנגדיו. ואמר רבינו דצדקה מחשבה ודבור הם לבושים, והלבושים מכבדים את האדם ומגביהים אותו מה שאינו לפי ערכו ומהותו כלל.

ובתורת מנחם⁹⁶ מסופר: פעם נכנס לאדמו"ר האמצעי א' החסידים שהי' נוכח בא' מהתועדויותיו של הצ"צ (בחיי אדמו"ר האמצעי), ואמר לו אדמו"ר האמצעי, שיש לו (לחסיד הנ"ל) לבושים שאינם לפי ערכו. מסיפור זה רואים שיתכן אמנם שאין הדבר לפי ערכו, אבל אעפ"כ, נעשה הדבר לבוש שלו.

מה. אמנם באמת מבואר יותר מזה, שלא רק שע"י הלבושים משתייך האדם לענין נעלה ממנו, אלא שגם הלבושים עצמם יש להם שרש יותר מהכוחות.

ובהקדים הידוע שב' צרכי האדם הגשמיים, מזון ולבוש, הם כנגד ב' הענינים, כוחות ולבושים. כי המזון נעשה דם ובשר כבשרו כמו הכוחות שהם מהות האדם, והלבושים רק מקיפים עליו כמו לבושי הנפש מחדו"מ.

והנה בפשטות בגשמיות המזון חשוב יותר מן הלבושים, כי הוא פנימי. ולכן בפשטות יותר מקפידים על חומר המזון שצ"ל ראוי לאכילה, משא"כ הלבוש, כי הוא חיצוני. ולכן יש גם ריבוי סוגי טעמים מר ומתוק, שאינו כ"כ בלבושים.

אמנם מבואר בדא"ח⁹⁷, שבפועל רואים שבפרטים מסויימים יש חשיבות ללבושים יותר מהמזון:

(א) הלבושים נקנים יותר ביוקר מהמזון.

(ב) במזון אינו הכרחי כ"כ מיני מטעמים, שאפשר בפת חריבה, ויכולים לחיות מפת במלח. אבל בלבושים יותר מוכרח שיהיו סוגים שונים, מלבושי חורף ומלבושי קיץ (דאם לא אינם עושים תפקידם כלל, כי בגד דק בחורף אינו מגין מפני הקור, ועבה בקיץ אינו מגין מחום השמש).

(ג) אין להלבושים כליון כ"כ כמו המזון.

(ד) הלבושים הם גדולים מהאדם, שאינו יכול להכניס את הלבושים בפנימיותו כמו המזון, ואדרבה הם מקיפים את האדם⁹⁸.

(ה) בפעולת הלבושים, הם מגינים על האדם, שבזה ניכרת מעלת הלבושים לגבי האדם שהרי האדם לבדו אינו יכול להגן על עצמו ובשביל זה זקוק הוא ללבושים⁹⁹.

(96) ח"ד עמוד סה.

(97) לקו"ת ברכה צח, ד.

(98) תו"מ ח"ז עמוד 171.

(99) שם.

(ו) תאוות הלבושים תופסת את האדם באופן מופלג¹⁰⁰.

(ז) הלבושים מוסיפים בהאדם יופי ותפארת, כידוע בענין ר' יוחנן קארי למאני מכבודתא¹⁰¹.

(ח) הלבושים מגדירים את זהות האדם. (ולהמחשה, רואים שבבית סוהר לוקחים מהאדם את מלבושיו, ולא את מזונו, ובזה הוא מוגדר כאסיר).

והטעם לכל זה הוא, כי המזון שרשו בממכ"ע, והלבושים מושרשים בסוכ"ע¹⁰². וזה שהלבושים הם יותר חיצוניים בפועל, ועשויים מצומח, זה מפני שנעוץ תחילתן בסופן.

מו. והנה כמו שהוא בלבושים הגשמיים, כ"ה בלבושי הנפש. ולכן עיקר הענין שדורשים מכאו"א היא העבודה במחשבה דיבור ומעשה, לא רק מפני שהם ברשותו, אלא גם לפי שזה נוגע יותר, "דשרש הלבושים הוא למעלה משרש האדם המלוכש בהם"¹⁰³.

וההגדרה בזה: הלבוש הוא החלק בנפש האדם שנותן לו להיות לא הוא. ולכן הלבוש הוא בעצם נעלה מהכוחות.

ולכן נוגע יותר השמירה על הלבושים, לא רק מפני שע"ז האדם שייך לדבר עליון או תחתון מאוד כנ"ל, אלא כי עצם זה שיש בלבושים כח נעלה זה מראה שהם ענין נעלה בנפש האדם, וממילא נוגע לשמור עליהם.

מו. והנה באמת מבואר יתירה מזו, והכי איתא בד"ה דרשו הוי' תרצ"ט¹⁰⁴: ע"י הלבושים יכולים למשוך את עצמות האדם דהלבושים תופסים את עצמות האדם, ולכן צריכים זהירות בלבושים אשר לא ימשיכו אותו למקום שאינו ראוי. עכ"ל.

ולהמחשה: אדם מגדיר א"ע במה שהוא עושה, היינו בתעסוקתו, שפלוגי הוא אופה ופלוגי הוא חייט, למרות שלכאורה זה ענין חיצוני. כי הלבושים מגדירים את האדם.

[וראה שיחת ש"פ משפטים תשמ"ב, שיש גם להיפך שהמחדו"מ משפיעים על העצם, והוא ע"י ענין הבכיה. וראה סה"ש תש"ג¹⁰⁵ שכמו שדיבור ומעשה משרתים

(100) ראה תצוה תרס"ב.

(101) שבת קיג, א. וש"נ.

(102) אך יש להעיר ממאמר תצוה תרס"ב שלבושים מושרשים בחכמה שבנפש.

(103) ד"ה וישלח יהושע תשל"ו.

(104) עמוד 142.

(105) עמוד 97.

למוחין ומידות, כן נגינה משרתת לעונג ורצון. ובהמשך שם מביא מהצ"צ שנגינה ממשיך יחידה לחי, וחיה לנר"נ. עיי"ש.].

מח. נמצא לסיכום, דהא שעיקר העבודה היא בלבושים הוא מפני א) שיותר קל לשמור עליהם (מצד היותם חיצוניים), ב) על ידם אפשר להיות שייך לעליון ותחתון מאוד (מעלת תוצאות הלבושים), ג) הם בעצם נוגעים יותר מפני מעלתם (מעלת הלבושים עצמם), ד) על ידם נמשך עצם הנפש¹⁰⁶.

- ט -

השפעת הלבושים על הכוחות

מט. והנה כ"ז הוא לפני המהלך של ד"ה באתי לגני תשח"י. דהנה מבואר במאמרינו (מאמר א, סעיף ד), שכאשר עבודתו היא באופן "שכל מחשבותיו דיבוריו ומעשיו ממולאים מאור הקדושה, הרי זה פועל גם על מידותיו שיהיו כדבעי". והיינו, שהלבושים יש בהם הכח להשפיע על הכוחות עצמם.

והולך ומבאר ענין זה בכמה פרטים:

בענין מידת היסוד, דהיינו השפעה, שנקרא בלשון האר"י גבאי צדקה. שאע"פ שלכאורה הוא יורד למלכות, הנה בזה גופא הוא מקבל, ומתלמידי יותר מכולם. והיינו שהלבושים (מלכות) משפיעים על מהות האדם. וההמחשה לזה בפשטות הוא, שע"י שהאדם מוריד (ע"י יסוד) את המוחין ומידות שלו בדיבור (מל'), גיתוסף להם בהירות וחדות.

וכמו שהלבושים בכוחם להרים את כוחות הנפש למעלה ממצבם ע"ע, כך ביכולתם להשפיל הכוחות למטה מדרגתם. וענין זה מתבטא בציור האות קו"ף, אות דקליפה, שרגל השמאלי יורדת, דהיינו כח המעשה, ובוה נבנה כרך גדול של רומי. וזהו מה שמביא באתי לגני מכ"ק אדמו"ר האמצעי, שלמרות שאדם מגיע בעבודתו בתפילה לדחילו ורחימו, הנה ע"י שמשקיע את עצמו בהעסק הנה עי"ז עושה גרעון וחסרון בהענינים שהגיע עליהם בתפילתו. ובסגנון דהצ"צ, השדה דלעו"ז שולטת על הנערה, שהיא הנשמה.

106) ויש להעיר דבפשטות ג' וד' הם אותו הענין, וד' הוא הביאור על ג'. אבל מהלשון בד"ה וישלח יהושע ובד"ה מזמור שיר בלקו"ת לא משמע כן, אלא שיש מעלה בעצם ענין הלבושים ולא מצד שרשם בעצם הנפש. ועדיין צריך ליבון.

וזהו גם מה שפירש המגיד עה"פ¹⁰⁷ לא רגל על לשונו, שהאותיות דמחשבות ודיבורים לא טובים הולכים רכיל, ומקטרגים גם על הדיבורים בתורה ותפילה (ובזה משמע שהלבושים שולטים לא רק על הכוחות, אלא גם על המחדו"מ דהעבר).

ולאידך, גם בצד הקדושה כך היא המידה. וכביאור כ"ק אדמו"ר מהר"ש בענין יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז, שע"י מעשה המצוות נהיתה עליה בהנשמה, ואף בג"ע עצמה. והיינו כנ"ל, כי הלבושים יש להם הכח להשפיע על הנפש¹⁰⁸.

ויש להעיר בזה ממה שמובא ברמ"ח אותיות בשם ר"ה פאריטשער: שיעקב אבינו רק בלבשו בגדי עשיו כבר אמר אני עשו, ומזה רואים פעולת הלבושים על האדם. וא"ת ששיקר, זה גופא גם השפעת המלבושים עליו שגרם לשקר.

ג. והנה ענין זה מבואר בכ"מ. וכן מבואר במאמרי אדה"ז הקצרים¹⁰⁹, שהלבושים מכסים על הפנימיים עד שלא יוכר בין טוב לרע כו'. ומביא שם ב' משלים לדבר, הא', כמו איש שוטה בדיבורים של חכמה שיקבל מחכם, שאז ידמה לכל שהוא חכם גדול, והב', ממעשה הטוב לאדם רע בעצם, שאז ידמה לכל שהוא טוב בעצם. ומבאר, כי כח נמשך בלבושי מחשבה דיבור ומעשה לייפות את הפנימי, כמו מכווער מאד שהלבושים נאים יפוחו ממש כו'. וממשיך, ומהיכן כח זה בלבושים, נזכר בס' מבוא שערים ענין עמוק כו'.

ובשבת חוה"מ סוכות תשכ"א ביאר הרבי הענין בהרחבה במאמר (כעין שיחה), וז"ל, "דאף שלפי פשוטו משמע שהיופי שנעשה ע"י הלבושים הוא בחיצוניות, לעיני הרואים בלבד, מ"מ, מהמשך הענין בהמאמר במעלת כח הלבושים, שיש בזה "ענין עמוק", מובן, שבלבושים יש כח לשנות גם את הפנימיות והמהות. וכמו בב' המשלים הנ"ל, שכאשר השוטה מדבר דברי חכמה, הנה גם אם לעת עתה הרי הוא שוטה, ואפילו שוטה גדול, הנה עי"ז שמדבר דברי חכמה, הרי זה פועל שסוכ"ס יהי' חכם גדול. וכמו"כ באיש אכזרי, שע"י שעושה מעשי חסד, הנה סוכ"ס תשתנה גם פנימיותו ומהותו כו'. וכל זה הוא מצד המעלה הנפלאה שבענין הלבושים, שבכחם לשנות גם את הפנימיות והמהות כו'".

וביאר אז הרבי שזהו גם תוכן הסיפור אודות רבינו הזקן, במענה לטענה ע"ד הנהגת החסידים שמאריכים בתפלה ומהדרים במצוות כו', שעושים זאת בחיצוניות בלבד, אף שאינם אוחזים בכך (זיי האַלטן ניט דערביי) – שיקויים בהם פסק

(107) תהלים טו, ג.

(108) וראה גם ד"ה וישלח יהושע שם.

(109) עמוד קמד.

המשנה¹¹⁰ העושה עצמו כו' אינו מת מן הזקנה עד שיהי' כאחד מהם. וענין זה הוא ע"ד האמור לעיל במעלת הלבושים דמחשבה דיבור ומעשה, שהלבושים עצמם משנים גם את המהות.

ובאמת הדברים כבר מפורשים בספר החינוך¹¹¹, וז"ל: כי האדם נפעל כפי פעולותיו, ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחר מעשיו שהוא עוסק בהם, אם טוב ואם רע. ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ובמצוות, ואפילו שלא לשם שמים, מיד ינטה אל הטוב, ומתוך שלא לשמה בא לשמה, ובכוח מעשיו ימית היצר הרע, כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות. ואפילו אם יהיה אדם צדיק גמור ולבבו ישר ותמים, חפץ בתורה ובמצוות, אם יעסוק תמיד בדברים של דופי - דרך משל, שהכריחו המלך ומינהו באומנות רעה, באמת אם כל עסקו תמיד כל היום באותה אומנות - ישוב בזמן מן הזמנים מצדקת לבו להיות רשע גמור. עכ"ל.

נא. והאיך פועלים הלבושים ענין זה בהכוחות? הנה זה גופא מכח שרשם. וכמבואר בד"ה יו"ט של ר"ה תרנ"ט, שע"י הדיבור, הנה לא רק שניתוסף למוחין ומידות בהירות וחדות, אלא שנמשך בהם תוספת אור, כי קול מעורר הכוונה וכו'. והיינו שהלבושים פועלים פעולה מחודשת על הכוחות פנימיים, ע"י שנמשך שרשם.

נב. ואולי בעומק יותר: באמת לבישת הלבושים היפים אינה פועלת בהלובש, אלא שהלבושים מגלים את היופי הפנימי שבאדם. וזהו בפשטות ענין הלבושים, שאינם נותנים יופי לאדם, כי אינם מסכה לכסות על הפרצוף שיש לו, ולתת לו פנים חדשות שאינו שלו. אלא ענין הלבוש הוא לגלות היופי שבכ"א. וזהו החוש לדעת איך להלביש אנשים, כל חד וחד לפי יפיו הפרטי.

ועד"ז הוא בלבושי הנפש, שהמחדו"מ אינם פועלים בהכוחות אלא מגלים את עומקם שהיה טמון בהם ע"ע.

ולכאורה זוהי הכוונה בהמבואר בסוד"ה ולא יכנף תש"כ: "מצד גודל מעלת לבושי התומ"צ הרי זה פועל על האדם לשנותו כו', שזהו שאמרו שמתוך שלא לשמה יבוא לידי לשמה, לפי שהמאור שבה מחזירו למוטב. ויש להוסיף בפירוש מארז"ל¹¹² מתוך שלא לשמה בא לשמה, שגם כאשר העסק בתומ"צ בגלוי הוא שלא לשמה, מ"מ, כיון שזהו"ע של תומ"צ, הרי התוך והפנימיות שבוה הוא לשמה,

(110) סוף פאה.

(111) מצוה טז.

(112) פסחים שם.

וזהו מתוך שלא לשמה בא לשמה, שמהתוך והפנימיות דהשלא לשמה גופא בא לשמה".

ועד"ז מבואר בד"ה אחת שאלתי עת"ר, "שבדבור יוצא כל עומק רע שבנה"ב לידי גילוי כו', וכמ"ש בכהאריז"ל, דהנה כשם שהדבור דקדושה מגלה ומוציא עצם נפשו בחי' עומק הטוב שבה, וכמ"ש ונפשי יצאה מדברו כו' וכמ"ש במ"א, כמו"כ להיפוך בדיבורים רעים יוצא כל עומק רע שבנפש כו'".

[ואולי כ"ז נכון גם למעלה, שבי"ע הם לבושים ואצי' כוחות. ואולי שכמו שנת"ל שבלבושים נמשך העצם, גם בבי"ע נמצא העצם כמבואר בארוכה בדא"ח. ואולי מה שנתחדש כאן שע"י הלבושים ממשיכים העצם ומשנים עי"ז הכוחות עצמם, כ"ה גם באצילות, שע"י מעשה התחתונים בבי"ע יש תוספת אור באצילות, שע"י פעולת האדם בהנחת תפילין יש תוספת אור במוחין ומידות באצילות].

נג. אמנם לאחר כ"ז, שגבהה וגדלה מעלת הלבושים על נר"נ עצמם, הנה אין זה גורע ממעלת הנשמה. וכמבואר בתורת מנחם¹¹³: בזה גופא ניכרת מעלת האדם, שאע"פ שכחם של הלבושים גדול יותר שדוקא הם מגינים על האדם, מ"מ מנצלים את הלבושים בשביל האדם, שזהו מצד יתרון האדם על הלבושים. וכן הוא בענין הלבושים ברוחניות הלבושים של נפש האלקית שהם לבושי המחשבה דיבור ומעשה בעניני התורה ומצוות, מבואר בתניא שג' הלבושים דמחדו"מ דתומ"צ אף שנקראים לבושים לנפש רוח ונשמה עם כל זה גבהה וגדלה מעלתם לאין קץ וסוף על מעלת נפש רוח ונשמה עצמן, והיינו לפי שהנשמה מצד עצמה אינה יכולה לבוא למעלתה האמיתית כי אם ע"י הלבושים דוקא. אמנם בזה גופא ניכרת מעלת הנשמה על התומ"צ שהרי כללות התומ"צ הם בשביל נש"י כדי שיתעלו על ידם, כדאיתא במדרש¹¹⁴ שמחשבתן של ישראל קדמה לכל דבר אפילו למחשבת התורה שנאמר צו את בני דבר אל בני".



(113) ח"ז עמוד 171.

(114) בראשית רבה פ"א, ד.

ביאור ענין מס"נ מצד דרגת חי' ויחידה

הרב ישראל משה שיחי' בראוד
משיב בשיבה

- א -

בלקו"ש ח"כ פ' וירא שיחה ג' מבאר רבינו ע"פ דברי הגמרא² בנוגע להנסיון העשירי - עקידת יצחק, על פסוק "קח נא את בנך"³, שאין נא אלא לשון בקשה, שה' ביקש מאברהם "ניסתיך בכמה נסיונות ועמדת בכלן, עכשיו עמוד לי בנסיון זה שלא יאמרו אין ממש בראשונים".

ומתחיל רבינו לבאר (בהקדים) שמעלת מס"נ דאברהם על שאר חסידים וקדושים שמסרו נפשם (ונפש בנם) על קידוש ה', הוא שאברהם התחיל ענין זה, וידוע ש"כל התחלות קשות"⁴, ועי"ז שפתח אברהם את הצינור למס"נ אז עכשיו יותר קל למס"נ להוציא מן הכח אל הפועל.

ומקשה שלכאורה ענין זה שפתח את הצינור הי' דוקא בפעם הראשון שמסר נפשו כשהי' באור כשדים וא"כ מהו החידוש בעקידת יצחק שמס"נ (בנו) שהי' אח"כ.

ומבאר שכל החידוש במס"נ שלזה יש צורך בפתיחת הצינור דוקא, הוא שהביא ענין חדש שלא הי' במציאות העולם, והוא מס"נ שלא ע"פ חשבון דוקא שהיא ביטול המציאות לגמרי (משא"כ בנוגע למס"נ שיש באומות העולם הוא מצד שכל ולכן אינו שולל מציאותם), ו'חידוש' זה רואים דוקא בהעקידה בגילוי שזה הי' לגמרי למעלה משכל, משא"כ נסיונות הקודמים הי' מקום לטעות שזה בא מצד שכל דקדושה (ולכן יאמרו שאין בו ממש), ובפועל ע"י שעמד בנסיון העקידה גילה למפרע שגם שאר הנסיונות הי' מס"נ אמיתי.

- ב -

והנה כשמעיינים בהשיחה ובהערות שם ישנה כמה ענינים שדורשים ביאור:

(א) ע"פ מסקנת הביאור בהשיחה, שבפועל ע"י העקידה נתברר למפרע שגם המס"נ דאור כשדים היתה מס"נ אמיתית (כמבואר בהדיא בהערה 47), צריך להבין

(1) ע' 73 ואילך.

(2) סנהדרין פט, ב.

(3) וירא כב, ב.

(4) מכילתא ורש"י יתרו יט, ה. תוד"ה פסיעה - תענית י, ב.

מהי אכן מעלת העקידה, שדוקא (גם) אז נפתח הצנור למס"נ אמיתית. כמפורש בהערה 44 שם. שעפ"ז נמצא שיש ב' ענינים, שבנוסף לפתיחת הצנור דאור כשדים, ניתוסף בהעקידה ענין שלא היה באור כשדים. וצריך ביאור מה ענינו.

(ב) לאידך, בהערה 47 מבואר שהסיבה שבאגה"ק נוקט שמעלת העקידה היתה בהזריות, ולא ניחא ליה לבאר שמעלתה הוא שפתח הצנור, הוא מפני דע"י ניסיון העקידה הוברר למפרע שגם המס"נ דאור כשדים היתה מס"נ אמיתית (וא"כ לכאורה כבר נפתח הצנור כבר במס"נ דאור כשדים), וא"כ להמסקנה שאכן היתה פתיחת הצנור בעקידה (מאיזה טעם שיהיה כנ"ל), אינו מובן מדוע עדיין "לא ניחא ליה להאגה"ק תירוץ זה".

(ג) בתחילת השיחה מקשה רבינו בדברי הגמרא "שלא יאמרו שאין ממש בראשונים", שהרי גם אם לא הי' עומד בניסיון העקידה, היתכן לומר על תשעת הנסיונות הקודמים שאין בהם ממש. ובפשטות הביאור בזה (ע"פ המשך השיחה) הוא, שאכן הי' באור כשדים מס"נ ממש, אבל אעפ"כ לולא העקידה היה מקום לטעות "ויאמרו שאין בו ממש" כיון שלא היתה בגילוי. אך זה גופא צ"ב, שבאם אינו מוכרח מעצם המס"נ שבאור כשדים שיהי' באופן של מס"נ אמיתית, הנה א"כ במה זה מתבטא. כלומר, אם בפועל בכדי למסור נפשו באור כשדים לא הי' צריך להגיע למס"נ אמיתית, מהיכי תיתי שבפנימיותו הי"ז מצד מס"נ אמיתית.

(ד) בסעיף ח מבואר שב"מס"נ ממש א איד גיט אוועק זיין גאנצע ממשות". ומוסיף שם בהערה 49, "וי"ל כולל עצם נפה"א – חלק אלקה ממעל ממש". וצריך ביאור מה הכוונה בזה שמוסר עצם נה"א, דלכאורה אדרבה עצם נה"א דורש את ענין המס"נ, וממילא אינו מוסרו אלא מקיים רצונו.

(ה) בס"ז מבאר רבינו דברי הגמ' "עמוד לי בנסיון זה, שלא יאמרו אין ממש בראשונים", שאם אברהם לא הי' עומד בנסיון בעת העקידה "יאמרו" שהמס"נ דלפנ"ז היתה רק מצד שכל דקדושה "אבער מסירת נפש ממש, עצם וממשות הנפש – איז (עכ"פ) איני יודע". ומציין בהערה 46 שם למאמרי דא"ח שמבארים מאמר ריב"ז "איני יודע באיזה דרך מוליכין אותי", ומבואר שם בהמאמרים שהספק שלו היתה בנוגע דרגת מקיף דחי' שבנפשו, שא"א לידע מציאותה כו', עיי"ש בהמאמרים. ומשמע שבא להוסיף שללא נסיון העקידה היתה ענין המסירת נפש מצד דרגת חי' שבנפש. וצריך ברור מהי הכוונה בהדגשה זו.

(ו) בגוף הענין מה שמבואר כאן שישנו ענין של מסירת נפש ע"פ שכל, צריך ביאור, שהרי מפורש בדא"ח שענין המס"נ היא למעלה מטו"ד לגמרי⁵, וגם בהבנה

(5) וראה לדוגמא סה"מ תרצ"ו ע' 56 ועוד.

מוכח כן, שהרי "אין חבוש מתיר את עצמו"⁶, וכל דבר רוצה בקיומו וכו'. ומוכרחים לומר שהכוונה היא שהשכל מכריח את הלמעלה מן השכל. ועל דרך המבואר בדא"ח בענין העבד נאמן שהולך על מס"נ לאדונו, אף שהתחיל עבודתו מצד השכל, שהכיר והשיג מעלת האדון כו'. וצריך הגדרה במה שונה מס"נ שלמעלה מהשכל שבא ע"י ההתבוננות ממס"נ שמצד העצם.

- ג -

והנראה בזה, בהקדים ענין מוקשה בדרגות חיה ויחידה שבנשמות ישראל. הדנה מבואר בלקו"ת ד"ה ושמתי כדכד⁷: "שצריך למסור נפשו באחד . . והוא ביטול הנפש להתכלל באור ה' אחד, והוא בחי' ומדרגת יחידה, ועל זה אמר דוד המלך ע"ה "מכפירים יחידתי אורך בקהל רב", כי יש נרנח"י, חיה הוא בחי' חכמה כמ"ש⁸ "והחכמה תחיה . . אבל יחידה הוא בחי' הרצון פשוט שלמעלה מן החכמה . . והנה זה לעומת זה עשה אלקים, שגם בסט"א יש בחי' יחידה זו . . וע"ז ביקש דוד המלך ע"ה מכפירים יחידתי".

והנה, בלקו"ת תצא⁹ בהגהת הצ"צ מבואר, דמ"ש בד"ה ושמתי כדכד (לקו"ת שם) בענין "ומכפירים יחידתי" שיש בחינת היחידה בקליפה, אין הכוונה ל"בחי' יחידה ממש", כי בחי' יחידה ממש ישנה רק בקדושה, אבל בקליפה בבואה דבבואה לית להו, שאין להם בחי' זו.

ומשמע מזה שלקליפה "יש נרנח"י", רק שדרגת היחידה דשם אינה יחידה ממש, כ"א חיה באופן של יחידה. ויחידה ממש ישנה רק בקדושה. וכן מובן גם בסה"מ עת"ר¹⁰ לגבי בחי' חיה שבנפש שלפעמים "נק' יחידה בד"כ". (ואין לומר שהכוונה לחיה ממש, ורק שלפעמים נקראת יחידה, דא"כ אינו מובן מש"כ בלקו"ת שם שיש גם חיה וגם יחידה בלעו"ז).

ונמצא שבחיה גופא יש ב' דרגות: (א) חיה כמו שהיא בדרך כלל. (ב) חיה שלפעמים נקראת "יחידה בדרך כלל". ובנוסף לזה יש (ג) יחידה ממש.

(6) ברכות ה, ב

(7) פרשת ראה כה, א.

(8) קהלת ז, יב.

(9) לז, ג.

(10) ע' קסב (הוצאות הישנות).

- ד -

ויש לבאר שלש דרגות אלו, בהקדים הגדרת חילוקי הדרגות בין חי' ויחידה ואופנם בגילוי המסירות נפש:

בפשטות היחס בין ב' אנשים זל"ז הוא רק מצד כוחות הנפש, שזהו ענינם להתחבר לסביבתם, משא"כ מצד פנימיות הנפש שלהם, הרי כשמה כן היא - פנימיות האדם, ושייכת רק לעצמו. ולכן כשישיג בשכלו מעלות בהזולת זה ידרוש ממנו רק אהבה שע"פ טו"ד, ולא יותר, כי הגדרת האדם עצמו הוא שמרגיש רק את עצמו ורצונו.

אמנם מבואר בדא"ח¹¹ ששייך שתהי' קשר למע' מטו"ד בין שני אנשים, ובב' אופנים:

(א) שני אוהבים נאמנים זל"ז למעלה מטו"ד. והיינו שע"י כריתת ברית יש בהם את היכולת להגיע למקום עמוק יותר בנפשם, לרצון הפשוט, ולהתחבר זל"ז באהבה שאינה תלויה בדבר. (ב) קשר של בן לאביו, שאינו מתחיל מן ההתמסרות, אלא מן העובדה שהוא עצם מעצמותו. וממילא אי אפשר לו באופן אחר, שכמו שאינו יכול ליפרד מעצמו כן אינו יכול ליפרד מאביו.

והגדרת החילוק בין שני האופנים הוא, שההתמסרות של שני אוהבים הוא דבר העשוי, משא"כ קשר הבן לאביו היא עובדה קיימת. ולכן האוהב תלוי בהתבוננות ע"מ לעורר הרצון, משא"כ הבן. וממילא נמצא מזה עוד נפק"מ, שבאוהב שייך עלי' וירידה, משא"כ בהבן. ובעומק יותר: קשר שני האוהבים ענינו הוא שמרגישים זא"ז, משא"כ בהקשר של הבן לאביו אין זה ההרגשה כי אם המציאות, כי ממנו לוקח. ומכיון שאינו בגדר גילוי, לכן אינו בגדר העלם¹².

וזהו החילוק בין ההתמסרות מצד חיה (רעותא דלבא), ליחידה (עצם).

והנה יש ציור שלישי: כאשר הבן יתמסר לאביו וימשך אליו מחמת ההתבוננות כמו אוהב. דמצד אחד אין זה קשר עצמי, שהרי הוא נתעורר ע"י התבוננות. אבל לאידך זה פשוט שגם אינו דבר העשוי, כי הא גופא שמתמסר ה"ז מחמת שהוא בן (ועוד, עצם ההתבוננות היא על היותו בן). נמצא שיש כאן רצון והתמסרות, אבל באמת מורגש שהפנימיות והסיבה לההתמסרות היא היותו עצם מעצמותו, ורק שזה מתבטא באופן של התבוננות שמביא לרצון. ונמצא שיש דרגה ממוצעת.

(11) קונט' העבודה פ"ה, ד"ה וזאת התרומה עת"ר ועוד.

(12) ואולי להמחשה: זהו החילוק בין העבד נאמן להעבד פשוט. שהע"נ מוסר את נפשו בעבור האדון, אבל זה מתחיל מהשגת מעלת האדון, ורק שהשכל מכריח את הלמעלה מן השכל למסור את הנפש. אבל הע"פ זהותו שייכת להאדון, כי הוא קנין כספו.

ואולי זוהי ההסברה במה שחיה נקראת לפעמים יחידה. שהחיה מצ"ע ה"ז כמו שני אוהבים, והיחידה ה"ז כבן לאביו, והחיה שנקראת לפעמים יחידה ה"ז כשהוא בחיצוניותו אוהב ובפנימיותו בן.

(ובדרגה זו אמר ריב"ז איני יודע. והא שנאמר כן על קליפה, אף דלכאו' אינו אמת, וממילא אין בו עצם, וא"כ לכאו' אין פנימיות להרצון הזה. הנה אולי זה גופא השקר של הקליפה, שכשהוא משתלט על האדם באופן דכפירים יחידתי הוא משקר לו זהותו הוא של קליפה אע"פ שאינו כן.)

- ה -

והנה ג' דרגות אלו (חיה, חיה בציור של יחידה, יחידה ממשי) יתבטאו בג' אופנים במס"נ.

דבד"כ מבואר שההבדל בין מס"נ שמצד חיה ומס"נ מצד יחידה הוא, שמס"נ בבחי' חיה היא מצד חכמה, ומס"נ בבחי' יחידה היא למעלה מטו"ד לגמרי - כתר, מצד עצם הנשמה, ובלי שום שייכות להבנה והסברה¹³.

כלומר, המס"נ מצד חיה ה"ז תנועה של גילוי הבא ע"י התבוננות, אבל המס"נ מצד יחידה אין בזה שום גילוי, רק שמכיון שזהו זהותו א"א אחרת. וכמו שהאדם אינו יכול ליפרד מעצמו.

אמנם ע"פ הנ"ל שיש דרגה ממוצעת, חיה באופן של יחידה, מוכרחים לומר שיש אופן במס"נ שבחיצוניותו הוא רצון שבא ע"י התבוננות אבל בפנימיותו הוא מצד שאינו יכול ליפרד.

ואולי עפ"ז מבואר פתיחת הצינור דמס"נ. שלפני אור כשדים היתה מסירות נפש מחמת ההתבוננות, ע"ד המס"נ דחיה. וכן הוא אצל אוה"ע שמחמת השכל באים למקום של התמסרות לגמרי, וכדמוכח גם מזה שבפועל יש כריתת ברית והתמסרות בין שני אוהבים באוה"ע. (ואף שמבואר בהשיחה שזה מצד השכל, לכאו' פשוט שאין זה שכל לבד אלא שהשכל מכריח את ההתמסרות, ורק שבדקות ה"ז עדיין נקרא מציאות האדם ושכלו).

והחידוש של אברהם אבינו היה שגילה המס"נ מצד היחידה, שזהו מחמת שאינו יכול ליפרד.

אמנם עדיין היה המס"נ דאור כשדים בציור של רצון (חיה), שבא לזה גם ע"י שכל דקדושה. שאף שמאחורי רצון זה עמד קשר עצמי, עדיין בגילוי היה רק

(13) וראה בזה לדוגמא ביום השמיני תשל"ט וש"נ.

הרצוא, ונמצא שזה היה יחידה בציור של חיה הנ"ל. וממילא היה מקום לטעות שהוא כמס"נ דחיה.

וזהו החידוש דהעקידה, שנפתח הצינור גם למס"נ מצד יחידה ממש, שלא היה שום ענין של גילוי, שהרי זה היה היפך השכל דנה"א, ואברהם קיים הציווי רק משום שאי אפשר אחרת.

וזהו שמבאר בס"ז שאם אברהם לא היה עומד בנסיון בעת העקידה יאמרו שהמס"נ דאור כשדים היתה רק מצד שכל דקדושה "אבער מסירת נפש ממש, עצם וממשות הנפש – איז (עכ"פ) איני יודע". ובהלשון איני יודע מדגיש בהערה שזהו דרגת ה"איני יודע" של ריב"ז, שהיה בדרגת חיה, כי כן הוא גם באור כשדים, שיחשבוהו למס"נ מצד בחי' חי'.

וזהו הפירוש "אין ממש בראשונים". דאם המס"נ דאור כשדים היתה כפי הטעות, הרי כל כולו אינו אלא רצון, ואין "ממש מלשון ממשות" בהרצוא, כלומר עצם שמאחורי הרצוא הלזה (בחינת היחידה בתוך החיה). ולזה שייכים גם אומות העולם, וכדמוכח גם משני אוהבים כדלעיל. אבל לאחרי שנתגלה שבאמת יש יחידה ממש, בהעקידה, הרי הוברר הדבר למפרע שה"תוך" של האור כשדים הוא מפני שאינו יכול ליפרד, יחידה. וממילא הוא אינו חיה אלא יחידה בציור של חיה, ויש בו ממש, ממשות ועצם הנפש.

אך לאידך, סוף סוף באור כשדים נפתח הצינור רק לגילוי היחידה בצורה של חיה, אבל עדיין לא היה בעולם מושג של מסירת נפש מצד יחידה ממש. וזהו החידוש דהעקידה, שהיה מס"נ מצד יחידה ממש, כנ"ל. ועפ"ז מיושב איך שפתיחת הצינור היתה באור כשדים, אבל גם בעקידה נמשך ענין חדש. וענין זה הוא הוא התוך והפנימיות של כל מסירות נפש בפועל.

ועפ"ז מובן גם לאידך מדוע באגה"ק "לא ניחא ליה תירוץ זה". דכיון שגם אור כשדים הוא מס"נ דיחידה בדרך כלל, יש מקום לומר שאין זה חידוש כל כך, משא"כ במעלת הזריזות.

- 1 -

ואולי י"ל ענין העקידה בדקות יותר:

ובהקדים: בענין היחידה מבואר בקונטרס העבודה¹⁴ "שהרצון הוא בלי שום סיבה ובלי שום התעוררות כלל, והיינו שא"צ לשום התבוננות כלל כ"א שממילא נמשך אל מקור חוצבו בחי' עצמות אוא"ס ב"ה שהרי הוא חלק אלק' ממעל, וכמו

שטבע כל דבר שנמשך לשרשו ומקורו, כך הוא טבע הנשמה לימשך ולהכלל בשרשה ומקורה בחי' עצמות או"א"ס ב"ה. . והיא המתגלה במס"נ על קדה"ש, דזה שמוסר נפשו בפו"מ הוא מפני שא"א לו בשו"א להיות נפרד ח"ו. והיינו מבחי' היחידה שבנפש שהיא בבחי' התקשרות עצמי בעצמות א"ס ב"ה וא"א להיות כלל באופן אחר ח"ו".

ומשמע מזה שגם במס"נ מצד היחידה גופא יש ב' ענינים: (א) הטבע להכלל באו"א"ס, (ב) זה שא"א להיות נפרד ח"ו. וכן מדייק בספר הערכים ח"ח במילואים¹⁵ ע"פ המבואר בד"ה קץ שם לחושך תשכ"ד¹⁶ "דזה שכל אחד אינו רוצה בשום אופן להיות נפרד ח"ו מאלקות הוא בפנימיות יותר בנפש האדם מהרצון דהנשמה ליכלל באו"א"ס. ומבאר שם, שלכן, הרצון להכלל באו"א"ס הוא רק ביחידי סגולה משא"כ ענין המס"נ שלא להיות ח"ו נפרד מאלקות הוא בגילוי בכאו"א. ומזה מובן לכאורה, דענין המס"נ מצד הטבע להכלל שהוא בעיקר בנשמות גבוהות אינה בעצם הנפש ממש כהמס"נ שלא להיות נפרד ח"ו". עכ"ל בסה"ע שם.

וראה גם בשוה"ג שם¹⁷: "בקונטרס העבודה פ"ה ע' 30, דענין "יחידה" הוא "שאינן צריך לשום התבוננות כלל כ"א שממילא נמשך אל מקור חוצבו. . טבע הנשמה לימשך ולהכלל בשרשה ומקורה". ובהמשך הענין שם: "והיא המתגלה במס"נ על קדה"ש, דזה שמוסר נפשו בפועל ממש הוא מפני שאי אפשר לו בשום אופן להיות נפרד ח"ו, והיינו מבחי' היחידה שבנפש". וע"פ המבואר בסה"מ לעיל, צריך לומר לכאורה, דזה שאומר "והיא המתגלה במס"נ כו", ש"והיא" קאי על אותה הבחינה שמדבר לפניו, היינו על בחינת היחידה שממנה הוא "טבע הנשמה לימשך ולהכלל בשרשה ומקורה" – הוא, מפני ששני הענינים [הטבע לימשך וליכלל בשרשה, וזה שאי אפשר להיות נפרד] הם מבחי' היחידה. אבל בפרטיות, ביחידה עצמה – הטבע להכלל בשרשה אינו נוגע לעצם מציאותו כל כך כמו זה שאי אפשר להיות נפרד". ע"כ¹⁸.

נמצא מהנ"ל שיש ביחידה גופא ב' דרגות במס"נ, (א) מצד גילוי היחידה שבנפש יש הרצון להכלל שלמע' מטו"ד, (ג) מצד עצם הנשמה, יחידה ממש, כי א"א להיות נפרד ח"ו.

ואולי ההסברה בב' דרגות אלו, בהמשך להמבואר לעיל: ביחס הבן לאביו חזינן שיש רצוא טבעי, שנמשך אליו, גם ללא התבוננות כלל. וענין זה ברור שאינו חיה

(15) ע' תרט.

(16) סה"מ מלוקט ח"ה ע' שלה.

(17) ע' תרי בשוה"ג הב' להערה 423.

(18) וראה גם ד"ה ועתה ישראל תשכ"ח.

במובן הרגיל, וגם לא חיה באופן דיחידה הנ"ל, כי אינו מתעורר ע"י התבוננות. אך לאיך אינו יחידה ממש, שהרי ענין היחידה זהו העצם ממש, ואינו בגדר גילויים או משיכה. וכמו שאי אפשר לאדם לומר שהוא נמשך לעצמו. ומוכרחים לומר שהגדרת הדבר הוא שהוא "גילוי יחידה"¹⁹.

והנה בפשטות היחידה ממש אינה יכולה להתגלות, שהרי אינה בגדר גילוי, והדרך היחידה להתחבר עם עצם הנשמה היא דרך "גילוי היחידה", כנ"ל. [ואולי הוא כמו שהאדם אינו יכול להתחבר עם עצמותו רק במקרה שבורח מן המות, שאז מרגיש את עצמו].

וזהו מה שמביא שם מד"ה קץ שם לחושך שהרצון למס"נ ה"ז גילוי יחידה, ורק מס"נ לפועל היא מיחידה עצמה. וההבנה בזה בפשטות היא שאי אפשר להרגיש ענין עצמי, כי אינו בגדר גילוי, ונמצא שההליכה למס"נ היא מצד גילוי היחידה, ורק המס"נ בפועל היא בכח היחידה עצמה. (ולכן אנשים פשוטים אינם הולכים על מס"נ, כיון שאין אצלם גילוי יחידה, רק שכשבר הניסיון בפועל אינם יכולים ליפרד, מצד יחידה ממש).

ואולי מחדש כאן בהשיחה שיש אופן דלא רק המס"נ בפועל היא בכח היחידה, אלא גם ההליכה למס"נ תהיה מצד יחידה ממש. דכאשר המס"נ הוא מצד גילוי היחידה כל הענין הוא מחמת הדביקות והאהבה לה, אבל כאשר עי"ז יצא חילול השם הנה אין בזה שום גילוי, גם לא גילוי היחידה, דאדרבה הדביקות והיוקר באלוקות עצמה דורשת לעשות ההיפך, לקדש שמו ית'. וזה שהוא הולך לעשות זאת ה"ז רק משום שאי אפשר אחרת, ניט ער וויל און ניט ער קען כו'.

ואולי זה הפשט בסעיף ח שבמס"נ ממש א איד גיט אוועק זיין גאנצע ממשות, ובמה שמוסיף שם בהערה 49, "וי"ל כולל עצם נפה"א – חלק אלקה ממעל ממש". דאולי ממשות עצם הנפש קאי על גילוי היחידה הנ"ל, כי הוא איך שהיחידה ניתן לתפיסה וממשות²⁰. וענין זה מוסר היהודי במס"נ, כי הוא שולל גילוי היחידה ומוסר נפשו מצד היחידה עצמה. וזוהי נקודת חידוש העקידה.



19) ויש להבהיר, שענין זה אינו כמו חיה שנקרא לפעמים יחידה דלעיל, כי שם ה"ז בא ע"י התבוננות, ויכול להיות בזה עליות וירידות, ורק שה"תוך" של החיה היא היותו קשור בעצם. משא"כ כאן שזהו רצוא והמשכה פשוטה של יחידה ממש.

20) וראה קונט' העבודה שם שענין הרצוא שבנשמה ה"ז מחמת שכן הוא אופן מציאות הנשמות ען העצמות.

ביאור במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום ה'תשל"א

הת' לוי שיחי' גורארי'

הת' מאיר ישראל איסר הכהן שיחי' פרידמאן

שלוחים בישיבה

- א -

בחלק הראשון של המאמר ד"ה ביום עשתי עשר¹ (ב'-ו') מבאר הרבי את המדרש והמשל ד"אנא נסיב מלכא" בפשטות, החילוק בין ישראל לאוה"ע, שישראל בוחרים במלך ואוה"ע בוחרים בכו"מ.

בסעיף ב' מביא הרבי את המדרש², "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". והרבי שואל על המדרש הנ"ל, מהי הפקחות, ואיך זה קשור לזה שמלכא אינו מתחלף.

ולאח"ז בסעיפים הבאים (ג'-ה') הרבי ממשיך לבחון מהי בדיוק הפקחות והחידוש שיש לישראל שבחרו במלך, בסעיף ג', הרבי מסביר מה היינו יכולים להגיד היתה הטעות של אוה"ע (החשבת אמצעי – עיי"ש בארוכה), ומה היתה הפקחות של ישראל, ובלשונו הק' (בסוס"ג), "ועפ"ז הי' אפשר לבאר פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא (בהנמשל), דזה שישראל יודעים את האמת שכל הממוצעים שעל ידם באה ההשפעה הם רק כגרזן ביד החוצב, הוא מצד גודל הדעת שלהם, שהם רואים את הפנימיות".

ובסעיף ד', הרבי מסביר שמהמשל שמביא במדרש מוכח שלא בזה הדבר תלוי, אלא צ"ל שזה תלוי בסוגי ההשפעה וקבלתן, ובאמצע סעיף ה' ולאח"ז בסעיף ו' הרבי משנה את הכיוון, ומסביר שמהמדרש הנ"ל מובן שאי"ז תלוי בחשבון שכלי גרידא, אלא זה באמת מצד החלק אלוקה שיש לכאו"א מישראל – "חלקי הוי' אמרה נפשי", וענין זה חודר לשכלו גם, עד שמובן בשכלו שכך צריך להיות, "שגם השכל מכיר דמכיון שאלקות הוא האמת שחי וקיים בקיום נצחי (מלכא לא מתחלף), צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות".

(1) תשל"א. נדפס בסה"מ מלוקט ח"ג ע' צט ואילך.

(2) איכ"ר עה"פ חלקי הוי' אמרה נפשי (ג, כד).

לאחרי ההקדמה הנ"ל צריכים להבין, למה באמת א"א להגיע לאנא נסיב מלכא ע"י חשבון שכלי גרידא, הלא בסעיפים ד' וה' מבואר בטוב טעם, שע"פ חשבון שכלי ד"כולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף" ראוי לבחור בהמלך, שהגם שמהשרים יכולים לקבל בלי ביטול ובריבוי, מ"מ אם חושבים על העתיד צריך כל בן אדם שהוא חכם (הרואה את הנולד) לבחור בהשפעה הקבועה והיציבה. וטענה זה אין הרבי מפריך, אלא ממשיך לבאר שע"פ דברי המדרש אין הכוונה יכולה להיות על חשבון שכלי בלבד, וכהל' בהמאמר³ "אבל ביאור זה אינו מספיק, דלפי זה, גם בחירתו של הפקח בהמלך הוא בשביל ההשפעה שתהי' לו ע"ז, והחילוק בינו ובין אלו שבחרו בהשרים (דוכסין וכו') הוא שהם חושבים רק במצב ההווה, והפקח חושב מה שיהי' בעתיד, ע"ד מארז"ל איזהו חכם הרואה את הנולד. אבל מזה שאומר במדרש, דזה שישאל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך".

והקושי הנ"ל הוא גם לגבי אוה"ע וגם לגבי בני"י, שהרי בסעיף ו' מסיק בפשטות שאוה"ע אינם יכולים להגיע למסקנא דאנא נסיב מלכא, וזה שבנ"י כן יכולים, זהו רק מצד הנשמה (ורק מצד הנשמה נפעל הענין בשכלו ג"כ), ובל' המאמר, "דזהו שאומות העולם בוחרים בהשרים, אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר (דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף), כי להיותם בבחינת יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים. וזה שבישראל ישנה ההכרה שצריך לוותר על התועלת והמציאות שלהם ולבחור באלקות, הוא מצד הנשמה".

ההסבר על זה, נמצאת בציטוט המובא לעיל מהמאמר, "אף שגם הם יכולים להבין שהמלך הוא העיקר (דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף), כי להיותם בבחינת יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים". הגוי בעצם כן יכול להבין בכח שכלו שראוי לבחור בהמלך הן מצד חשבון (מגושם ואנוכי) שכולהו מתחלפין וכו', ואפילו יותר מזה מצד החשבון שהמלך הוא העיקר, אינו רוצה בהשפעה שנמשכת ממקום המות והטומאה, עם היותה השפעה בריבוי, ורוצה דוקא בהשפעה שמצד הקדושה עם היותה השפעה מצומצמת. אבל כ"ז הוא מצד השכל כשאין המסקנות קשורות למציאותו, ואין ישותו תלוי בחשבון הנ"ל, הדין הזה יכול לפסוק על אחר, אבל על עצמו החשבון הזה לא יעבוד, לא רק שכך אכן יהי' המסקנא בשכלו, אבל לפועל לא יוכל השכל לפעול ע"ע לבחור בהמלך מצד ישותו, אלא מלכתחילה לא יוכל להבין את החשבון מכיון שזה מנגד למציאותו (אפי' החשבון דמלכא לא מתחלף לא יתיישב בשכלו, שהרי בכדי לקבל מהקדושה צ"ל בביטול – ההיפך מישותו מציאותו).

וזהו דיוק לשון המאמר "אף שגם הם יכולים להבין" – מצד השכל (האובייקטיבי) היו יכולים להבין, אבל מכיון שכאן צריך השכל לפסוק הדין על עצמו, והכרעת הדין תהי' ביטול המציאות שלו, לכן אין זה מתיישב בשכלם "כי להיותם בבחינת יש, אינם רוצים לוותר על התועלת שיהי' להם ע"י שיקבלו מהשרים".

לאחרי ההסבר הנ"ל מובן, שזה שאצל האיש הישראלי כן יכול להיות החשבון ש"צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות", זהו רק מצד הנשמה – "חלקי הוי' אמרה נפשי", שמאפשרת להשכל לצאת מהגבלותיו האנוכיות, ולהבין את האמת.

באותיות אחרות קצת, לשכל יש בעה"ב, לבן אדם בלי נשמה הבעה"ב שלו הוא המציאות שלו, לכן בגוי א"א לו להבין. אבל כשיש לו נשמה, אז הנשמה היא הבעה"ב (או עכ"פ יכולים להחיל את הבעה"ב בשיקייט שלה) על השכל.

- ב -

עוד ענין שצריך הסבר קצת, הוא ענינו של סעיף ג' במאמר שלנו, שלכאורה במבט ראשון, אין מקומו כאן כלל וכלל.

בסעיף ג' מסביר הטעות דאוו"ע שמחשבים את הכו"מ למציאות (ובזה גופא ב' אופנים, שטוענים שיש לכו"מ בחירה, ואפי' יותר גרוע מזה שטוענים שעזב הוי' את הארץ בידי הכו"מ), ומסביר עי"ז את הפקחות דישאל "ועפ"ז הי' אפשר לבאר פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא (בהנמשל), דזה שישאל יודעים את האמת שכל הממוצעים שעל ידם באה ההשפעה הם רק כגרזן ביד החוצב, הוא מצד גודל הדעת שלהם". ולאח"ז בהתחלת סעיף ד' מבאר שההסבר הנ"ל א"א להיות הפירוש במדרש, שהרי במדרש מדובר בבעלי בחירה, שיכולים לגרום שישפיעו להם יותר, ואין זה מסתדר כלל עם הביאור בסעיף ג'.

נמצא שסעיף ג' הוא הסבר שרצה לתת על המשל מהמדרש, אבל, כמו שאומר ברור בהתחלת סעיף ד', אין ההסבר עולה בקנה אחת כלל עם המשל, שהרי בהמשל מדובר בענין אחר לגמרי. ולפי"ז צ"ע מה ענינו בכלל בהמאמר.

להבנת הענין, יש לחלק באופן מהותי בין הביאור בסעיף ג' והביאור בסעיפים ד' וה':

סעיף ג' אינו מדבר על האדם הבוחר ובמה תלוי בחירתו, אם על השפעה בסוג כזה או אחר, אלא מדובר שם על ענין אחר לגמרי – החשבת הכו"מ למציאות, שזהו טעות יסודית, אי הבנת ענין אלוקותו ית' עד כדי כפירה בעיקר.

לאידך גיסא, בסעיפים ד' וה', אינו מדבר על אחדות הקב"ה או שיתוף ח"ו או יותר גרוע מזה, אלא מדובר שם באדם הבוחר, האם הוא מחשיב א"ע למציאות, אם מוכן להתבטל, כמה מוכן להתבטל, וכמה ישים את חשבונותיו האנוכיות לפני האמת והעיקר.

לאחרי הקדמת כהנ"ל, נוכל לומר שהגם בסעיפים ד' וה' מדובר על חשבונות של האדם, בעומק יותר הבעי' מושרשת בהמבואר בסעיף ג, שבשרשם הם אותו הענין – החשבת העיקר לאמצעי.

ויובן יותר ע"פ המבואר לקמן בסעיפים ט' ויו"ד.

מסעיף ז' ואילך מסביר הרבי איך שהענין ד"אנא נסיב מלכא" – "צריך הוא לוותר על המציאות שלו ולבחור באלקות", הוא גם במדרגות הקדושה, שאינו רוצה בדוכסין כו' כל הגילויים, הספירות והמלאכים, ג"ע ועולם האצילות, אלא רק "לפני הוי' ישפוך שיחו" – "ועמך לא חפצתי", בהמלך עצמו.

ובל' המאמר בסוף סעיף ז' "ועפ"ז מובן עוד יותר גודל פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא, דנוסף לזה שאינו רוצה לקבל ההשפעה בדוגמת הכלבים וכו' . . אלא שאינו רוצה גם בהדוכסין וכו' (מלאכים, ספירות דאצילות ולמעלה יותר), אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא".

וכפי שממשיך בסעיף ח', שהענין דאנא נסיב מלכא הוא האהבה ד"מי לי בשמים כו" – "איך וויל מער ניט אז דיך אליין" וכהל' במאמר "ויש לומר, שענין זה הוא האהבה דמי לי בשמים ועמך לא חפצתי, וכלשון אדמו"ר הזקן "איך וויל זע גאָר ניסט איך וויל ניט דאין ג"ע איך וויל ניט דאין עוה"ב כו' איך וויל מער ניט אז דיך אליין". דהגם שהגילויים שבג"ע ומכ"ש הגילויים דעוה"ב הם גילויים נעלים ביותר . . אעפ"כ אינו רוצה לא בהגילויים דג"ע ולא בהגילויים דעוה"ב, וכל רצונו הוא רק בהעצמות, דיך אליין"

ולאח"ז בסעיפים ט' ויו"ד הרבי מבאר את השייכות בין הפירוש הפשוט דאנא נסיב מלכא והפירוש דאנא נסיב מלכא בקדושה.

בסעיף ט' הרבי מסביר, ששרש הבעי' ב"נהנים מזיו השכינה" היא אותו שרש של הטענות ד"אנא נסיב דוכסין לגבי" מתחילת המאמר, והוא שרוצים להישאר במציאות, ששמים א"ע לפני האמת, (ובל' המאמר (מלקו"ת) שהבחירה בגילויים היא "בשביל הלגרמי' שלו"), ולכן "דכאשר הוא בוחר בהגילויים דג"ע . . בכדי שישאר במציאותו ויהנה מזיו השכינה, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') דהגם שיודע שההשפעה שע"י הע' שרים היא נמשכת ממקום המות (כנ"ל סוף סעיף ה), מ"מ ירצה בהשפעה זו יותר מבהשפעה שמהקדושה, בכדי שיהי' לו שפע בריבוי"

ולאח"ז ממשיך שם בהמשך סעיף ט' שמהבחירה בגילויים עלולים לא רק ליפול לחשבונות של סט"א ח"ו, אלא עלולים גם לטעות בטעות היסודית הנ"ל שמחשיבים את הכו"מ למציאות (סעיף ג). וכהל' במאמר "ועד"ז הוא גם בנוגע להטעות של העובדים לכו"מ שמחשבים אותם למציאות. . דמזה שרוצה בהגילויים דג"ע. . נותן חשיבות לענין שמחוץ להעצמות, אפשר שיבוא מזה (ע"י ריבוי השתלשלות וכו') שיתן חשיבות להכו"מ".

בשרשם, ב' טעיות אלו, החשבת הכו"מ למציאות (סעיף ג') ושימת עצמו ורצונותיו לפני האמת (סעיפים ד' וה'), היא אותו הענין ממש – החשבת האמצעי לעיקר, ולכן הם קשורים ומשולבים לאורך כל הדרך. שהרי גם אצל אדם העובד אין הם ב' טעויות נפרדות שמגיעות מכל מיני העלמות והסתרים שישנו באדם, אלא הן מגיעות מאותו הטעות (חסרון שיש לאדם), וכפי שמבואר לעיל, שהבן אדם שהוא יש ומציאות – גוי, (ולהבדיל, ישראל אם וכאשר נשמתו בהעלם), אין שכלו יכול להבין חשבונות וענינים הנוגעים אליו שהם בסתירה למציאותו, וזה פועל עליו בשתי הטעויות הנ"ל. כמו שבפשטות מובן שאינו יכול להגיע למסקנא צודקת מכיון שזה בסתירה למציאותו (כנ"ל), יותר מזה, גם ענין אחדותו ית', שאין הכו"מ אלא כגרזן ביד החוצב, אינו מתיישב אצלו, מכיון שגם זה בסתירה לישותו ומציאותו.

וכפי שמבאר בסוף סעיף יו"ד למה אין לגויים אפשרות להבין משהו שבסתירה למציאותם, מה שאינו כן בבני ישראל, כי "השרש דאוה"ע הוא מחיצוניות הרצון (שרוצה באיזה דבר בשביל ענין אחר). . באופן שאין נרגש בה שהרצון הוא בשביל ענין אחר אלא שזה גופא הוא התכלית, ולכן מסתעף מזה שאוה"ע מחשבים את הממוצעים דכו"מ לעיקר. והשרש דישראל הוא מפנימיות הרצון, שמצד פנימיות הרצון אין נתינת מקום לאיזה ענין אחר, ולכן יש לישראל ההכרה שהכו"מ הם רק אמצעי כגרזן ביד החוצב (וכן השפע הגשמי הוא רק בשביל עבודת ה'), ולכן אינן עובדין אלא להקב"ה, אנא נסיב מלכא".



אמירת אותיות התורה להיפטר מכף הקלע

הת' לוי יצחק הכהן שיחי' כ"ץ
תלמיד בישיבה

- א -

במאמר ד"ה לפיכך נקראו תשט"ז¹, מביא ממאמר אדה"ז², שענין טמטום הלב הוא "נפילה מן השמים". היינו שאין זה בא מצד מעשה האדם ממעמדו ומצבו, אלא בלי שום טעם ורק מלמעלה בא לו.

ומקשה שם, דעפ"ז צריך ביאור דהנה אמרו רז"ל³ "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", וא"כ מאחר שטמטום הלב הוא נפילה מן השמים, הרי אין זה בידו. ומתריך: "אך הענין הוא שישנן כמה עצות לתקן שלא יהי' לבו כלב האבן אלא שיהי' לו לב בשר. ועצות אלו הם בידיו של אדם". ומבאר שיש כמה עצות לטמטום הלב. היינו שמה שבאה לו מלמעלה טמטום הלב (אין זה חיסרון ביראת שמים שלו, אלא) ה"ה ככל נסיון מאתו ית', שצריך להתגבר עליו, ונותן כמה עצות איך להתגבר עליו בפועל.

ואחרי שמאריך בביאור כמה עצות המתקנות את טמטום הלב, מוסיף: "ויש עוד עצה . . והוא ענין אמירת אותיות התורה, דתורה אור היא בחי' חכמה, הנה אור החכמה דתורה יגיע גם בלב האבן, שגם לב האבן ימס".

וממשיך: "אמנם כאשר עשה את כל הענינים הנ"ל . . ומ"מ לא הועילו כל העצות, הרי זה הוראה שלא זו בלבד שלבו מטומטם, שזהו נסיון מלמעלה, אלא עוד זאת, שיש לו ג"כ טמטום המוח . . והעצה להיפטר מטמטום המוח היא ע"י כף הקלע". עיי"ש באורך.

והנה, בלוח "היום יום"⁴ מבואר, אשר "לזכות לזיכוכ הנפש להיפטר מכף הקלע הוא ע"י חזרת כל יום כמה שיש ביכולתו⁵ משניות תניא תהילים בע"פ". וכוונתו

1) תורת מנחם חט"ז ע' 243 ואילך.

2) ד"ה להבין טמטום הלב ומוח, סה"מ קצרים ע' תפב ואילך.

3) ברכות לג, ב.

4) ליום ז' טבת.

5) להעיר, פתגם זה נמצא ברשימות היומן משיחת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע (קייץ תרצ"ה ע' שפה), אבל שם יש הוספת תיבה אחת "כמה שיש ביכולתו פנאי", ויש לבאר זה ע"פ מה שביאר רבינו כמה פעמים בגדר ביטול תורה (ראה סה"מ מלוקט ח"ב ע' רטו הערה 45 וש"נ):
דאיתא במשנה (מגילה ג, א): "מבטלין תלמוד תורה לקריאת המגילה". והקשה הרש"ש, איך שייך לומר שקריאת המגילה הוא ביטול תורה, הא המגילה עצמו הוא חלק מהתורה.

בזה בפשטות הוא, שע"י אמירת אותיות התורה בע"פ נתתקן הפגם שבעבורו צריכים לכף הקלע.

ועפ"ז צריך ביאור, שהרי מבואר בהמאמר שע"י אמירת אותיות התורה מתקנים את הטמטום שבלב, ואם לא הועיל הרי זה הוראה שיש לו טמטום המוח, שלזה צריך כף הקלע בכדי להיפטר ממנו, שמזה משמע דאמירת אותיות התורה אינם מתקנות הפגם שבשבילו צריך לכף הקלע - טמטום המוח - ודלא כהמשמעות ב"היום יום".

- ב -

אמנם, אולי י"ל שהפירוש בהיום יום הוא "לזכות לזיכוכ הנפש להיפטר מכף הקלע" כלומר שאפי' באם מגיע לו כף הקלע, דהיינו ע"פ המבואר בהמאמר שיש לו טמטום המוח, ע"י אותיות התורה יכול להזדכך ולפטור עצמו מהכף הקלע. ואין הפירוש שע"י אותיות התורה יפטר עצמו מהסיבה לכף הקלע - טמטום המוח, אלא מכף הקלע עצמו. ולפ"ז אפשר לומר שבהמאמר מדבר על עצם טמטום הלב וטמטום המוח, וע"ז אומר שע"י אותיות התורה מתקנים את טמטום הלב ולא את טמטום המוח, והתקנה לטמטום המוח הוא דוקא כף הקלע. משא"כ בהיום יום מדבר שהתיקון "להיפטר" מעצם ענין של כף הקלע הוא ע"י אותיות התורה, אבל אה"נ אולי זה לא יתקן את טמטום המוח.

אמנם מפשטות הלשון שמתחיל בהיום יום "לזכות לזיכוכ הנפש" משמע שאין מדבר רק על להיפטר מהעונש - כף הקלע, אלא שיש כאן ענין של זיכוכ הנפש, וא"כ בפשטות היינו שנפטר מטמטום המוח, ולכן קשה כנ"ל (מלבד באם נדחוק ונפרש שאדם בחייו, אותיות התורה מתקן את טמטום הלב ולא טמטום המוח, אלא שבאם לפועל יאמר עד סוף ימי חייו אותיות התורה יתקן גם את טמטום המוח, ועיקר הנקודה בהמאמר הוא לבאר מה יכול וצריך האדם לעשות בעבודתו לתקן, והוא דוחק) ולכן נראה לבאר כדלהלן.

ולכאורה אפשר לומר שיש כמה סיבות וענינים שצריכים בעבורם לכף הקלע בכדי לתקנם. וכמו שמצינו בתניא⁶ וז"ל: "ועל דברים בטלים להיתר. . צריך לטהר

ומבאר רבינו שמקרא מגילה הוא בלי עיון, ולכן לגבי לימוד לעיון חשב כביטול תורה. ועפ"ז יש לומר, שמפני זה השמיט רבינו תיבת "פנאי", מפני שלימוד התורה וכן התיקון להיפטר מכף הקלע אינו (רק) ללמוד כמה שיש ביכולתו בכמות הזמן - פנאי, אלא (גם) ללמוד כמה שיש ביכולתו באיכות ויגיעה ועיון.

אבל, אין זה בסתירה למה שיבואר לקמן בפנים שאין נוגע כ"כ הלימוד עצמו, אלא מה שאומר דברי תורה. כיון שההדגשה כאן הוא רק מהי גדרו של ביטול תורה, ולא מה צריך לעשות בפועל.

נפשו . . על ידי גלגול בכף הקלע". ועפ"ז י"ל שבהיום יום מדובר רק במי שנתחייב בכף הקלע מפני דברים בטלים, ובהמאמר מדובר בכף הקלע הבאה מחמת טמטום המוח ולא מחמת דב"ט.

אך עדיין קשה, כי א"כ אין זה מדוייק לומר שע"י אמירת אותיות התורה נפטר מכף הקלע כי הרי אם נתחייב בכף הקלע בגלל טמטום המוח הרי לא יועיל אותיות התורה לזה, ופשטות הדברים בהיום יום נראים, שאמר ענין כללי להיפטר מכף הקלע ע"י אותיות התורה, ולא רק בנוגע לדברים בטלים.

- ג -

ואולי י"ל הביאור בזה, שבאותיות התורה יש ב' סוגים, (א) המובא בהיום יום, (ב) המובא בהמאמר:

ובהקדים, שב"היום יום" שם מחלק בין חיבוט הקבר לכף הקלע, וז"ל: "השיעור להיפטר מחיבוט הקבר הוא שחלק שישי מהעת לעת יאמר אותיות התורה תהילים כו", וממש"ך: "לזכות . . להיפטר מכף הקלע . . הוא ע"י חזרת כל יום כמה שישי ביכולתו משניות תניא תהילים בע"פ".

ולכאורה לפום ריהטא הי' נראה לומר שהחילוק ביניהם הוא בכמות הזמן, האמירה שלחיבוט הקבר, משום שהוא קל יותר, לכן יש שיעור מסויים להיפטר ממנו, וכלשונו "השיעור להיפטר", שהוא "חלק שישי מהעת לעת". משא"כ לכף הקלע שהוא חמור יותר, אין לו שיעור מסויים להיפטר ממנו, אלא שהזכות להיפטר ממנו הוא לחזור כמה שישי ביכולתו".⁷

(7) ע"פ המבואר בפנים יש לבאר גם החילוק בין ה"יום יום" לז' טבת וה"היום יום" לה' שבט: בהיום יום לז' טבת כותב רבינו וזלה"ק: השיעור להיפטר מחיבוט הקבר הוא שחלק שישי מהעת-לעת יאמר אותיות התורה, תהילים וכו'. לזכות לזיכוך הנפש לכף הקלע הוא ע"י חזרת כל היום כמה שישי ביכולתו משניות תניא תהילים בע"פ עכלה"ק.

ושם בה' שבט כותב וזלה"ק: א מענטש דארף מרבה זיין אין זאגן אותיות התורה זאגן תהילים חור'ן משניות ווען און וואו ער קען בכדי צו שטארקען דעם קיום העולם. בכדי צו מציל זיין זיך פון חיבוט הקבר און כף הקלע און זוכה זיין צו אלע העכסטע גילויים. עכלה"ק. ע"פ הנ"ל יש לבאר גם השינוי בין ז' טבת לה' שבט: ז' טבת מדובר כנ"ל בזמן דוקא וכמבואר לעיל בפרטי הדיוקים בזה. משא"כ מה שכתב בה' שבט אינו מדבר על זמן מסויים להינצל מחיבוט הקבר וכף הקלע, אלא בכלל ה"זכות" להינצל משניהם, ולכן אינו מחלק כ"כ כמו שמחלק בז' טבת כיון ש"אותיות התורה" הוא זכות לשניהם.

ולהעיר דבשניהם רואים שאין הדגשה בהבנה והשגה דוקא, וזהו כפי שמבאר כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"צ בשה"מ אידיש (ע' 42 ד"ה והריקותי לכם ברכה - שהוא המקור לפתגם של ה' שבט) שמדובר בדיבור בלי הבנה והשגה.

ועוד יש לפרש באו"א שההפרש ביניהם היא שבחיבוט הקבר אומר שהעצה הוא שיאמר "אותיות התורה, משא"כ בכף הקלע כתב "שיחזור בע"פ", והסיבה לזה י"ל הוא משום שחיבוט הקבר קל יותר, ולכן מספיק שיאמר אותיות התורה שזהו עבודה בדיבור ומעשה לבד, משא"כ כף הקלע, שהוא חמור יותר, צריך שיחזור אותם בעל פה, שלזה משתמש גם עם לבוש המחשבה שלו (אלא ששניהם אינם צריכים הבנה והשגת שכלו).

ועפ"ז יש לומר, שאותיות התורה שעליהם מדובר בהמאמר הם לימוד התורה עם הבנה והשגה - עם שכלו⁸ וא"כ מובן שמי שיש לו טמטום המוח אינו שייך לזה (מפני שמוחו אטום) ולכן אפילו אם יאמר אותיות התורה בכדי להיפטר מטמטום הלב, עדיין לא פטר עצמו מטמטום המוח, אבל בהיום יום מדבר אודות חזרה בעל פה לחוד בלי הבנה והשגה שגם מי שיש לו טמטום המוח שייך לזה⁹.

(וענין זה מודגש גם בהיום יום לה' שבט, וז"ל: "הזכות לכף הקלע הוא אמירת אותיות התורה", ומקורו שם הוא ממאמר כ"ק אדמו"ר מהור"י צ"נ¹⁰, ושם מדגיש שדיבור היינו דיבור סתם בלי קשר לשכל והבנה והשגה).

8) ויש להעיר שאותיות התורה שעליהם מדובר בהמאמר הוא נוגע ופועל בעצם, ובהקדם: בתניא פכ"ט מביא אדה"ז עצה איך להיפטר מטמטום הלב והוא הביטוש והכנעה, משא"כ במאמר מביא ג' עצות, ויל"ע למה בתניא מספיק רק עצה אחת ובמאמר צריכים ג'. ויל"ע פ"פ מה שביארו בתניא מבוארת (ח"ה עיונים ס"א) על דיוק לשון התניא "מחמת חומריותו וגסותו" שיש ב' סוגי אדם (א) מי שיש לו טמטום הלב בעצם טבעו שלבו אטום גם לעניני גשמיים ואינו מקבל מהמוח גם אז. (ב) אדם שמצד עצם טבעו הוא כלי לקבל מהמוח אבל רק מצד גסות הקליפה אינו מקבל ממנו. וממשיך לבאר שבתניא מדובר באדם הב', ולזה מועיל העצה בביטוש והכנעה ע"כ.

עפ"ז יש לבאר גם למה בהמאמר מבואר עוד ב' עצות כיון שאינו מדבר דוקא בסוג טמטום מסויים, אלא על כללות הענין דטמטום ולכן מביא עוד ב' ביאורים דהשגה בעניינים נעלים ואותיות התורה.

עפ"ז צריכים לומר שאותיות התורה (וההתבוננות בעניינים נעלים) נוגע ופועל על עצם טבעו. (ומבואר בזה מה שאמר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע (תורת שלום ע' 163) בב' עצות אלו: לגבי עניינים נעלים מבואר שאפי' שהתפשטות הנפש הוא בגלות מ"מ העצם לא, ונראה שכשמתבונן בעניינים נעלים מגיע לעצם. ולגבי אותיות התורה מבואר בהמאמר לפיכך נקראו תשט"ז שהוא "תורה אור בחי' חכמה").

ועפ"כ כל זה נראה גם שיש הבדל מהותי בין אותיות התורה שבמאמר לאותיות התורה שבהיום יום. שאותיות התורה המדובר בהמאמר נוגע לעצם ואינם כמו האותיות המבואר כאן בהיום יום שהוא אמירת האותיות בלי הבנה והשגה כנ"ל בפנים, דזה אינו נוגע כ"כ בעצם. ויל"ע בזה (דהרי לפעמים מפליאים דוקא אמירת אותיות התורה בלא הבנה, דדוקא "עשי" - לעולא") ויל"ע בזה. (9) וזהו ענין המעשה שבדיבור, כמ"ש בתניא פל"ז "דעקימת שפתיו הוי מעשה". וזהו ענין העבודה המבואר בהמאמר, שטמטום המוח שייך דוקא למעשה.

10) ד"ה והריקותי לכם ברכה, סה"מ אידיש ע' 92.

[אמנם, עדיין צ"ב קצת, והרי בהמאמר שם רוצה לבאר ענין כף הקלע, דהיינו התיקון לטמטום המוח בעבודה, וא"כ מדוע לא מביא ענין זה של אותיות התורה בלי הבנה והשגה, ומביא רק הג' הכנות לתפילה עיי"ש בהמאמר. משא"כ להביאור שבתחילת אות ב' הנ"ל, לא יוקשה זאת.]



הביטול בשכל ומידות דנפש השכלית

הת' מאיר שיחי' לרוב
תלמיד בישיבה

הקדמה:

כתב אדה"ז בתניא¹ "דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב ונשמות אני עשיתי, שהן שתי נפשות, נפש אחת מצד הקליפה וסט"א". ומבאר ענין נפש זו, ואז בפרק ב' ממשיך בנוגע לנפש הב' "ונפש השנית בישראל היא חלק אלוק ממעל ממש". ובדרך כלל נקרא בחסידות "נפש הבהמית" ו"נפש האלוקית".

והנה, נפש האלוקית ענינה מבואר² שהיא נפש עם פרצוף שלם של שכל ומידות, שכל רצונה וחשקה (וכך משתמשת עם כל כוחותי') להתבטל לגמרי לאלוקות, וזהו מצד היותו "חלק אלוק ממעל ממש" והוא מקורה, וכל מהותה באה ממנו, והיא מרגישה ומשגת את מקורה, ולכן כל רצונה וחפצה הוא שאלוקות יהי' בהתגלות בכל עיני האדם. משא"כ הנפה"ב שרשה ומקורה הוא מהקליפה, ומבואר³ שהחילוק בין קדושה לקליפה היא שקליפה ענינו הוא קיום מציאותו כמו שהוא דבר נפרד מאלוקות. היינו שכל דבר שמקורו הוא אלוקות והיא מרגשת את מקורה הרי היא עצמה יודעת שהאמת הוא אלוקות, וכל שמתרחקת מאלוקות, - שנעשית מציאות יותר עי"ז שנצטייר יותר-, הרי היא הולכת ומתנתקת ממקורה, וכל שהיא בטילה יותר למקורה, היא מרגשת קירוב לגביו, ורצונה הוא להתבטל. משא"כ דבר הבא מקליפה, כל רצונה הוא להיות יותר מציאות, ובכדי להיות מציאות, צריך להיות העלם מקורה, שהרי אם יתגלה מקורה היא תרגיש שאינה מציאות וזהו היפך ענינה. וזהו ענין הקליפות שאינם מרגישים את מקורם, ואדרבא מרגישים את עצמם כמציאות אמיתית.

והנה, בנוגע ביאור מהות גדרו של הנפה"ב, מבאר אדה"ז בתניא כמה ענינים שונים, ומהם, (א) שיש לו מידות רעות וטובות. (ב) רצונו לשלוט על הגוף. ויש לבאר גדר פעולותיו ומידותיו.

ענין נפש האדם:

(1) פ"א.

(2) בהמשך הפרקים ג', ד' ה'.

(3) תניא פ"י.

לביאור הדברים צריכים להקדים תחילה ביאור ענין הנפש שבאדם. והנה, כשמשווים ומדמים את האדם המדבר נגד שאר מיני חיות, רואים שיש חילוק מהותי ביניהם, שהרי בכל חיות ובהמות, מעשיהם הם בלתי מסודרים, והם רואים רק את ההוה, וכל מעשה ותנועה שלהם הוא אך ורק לתועלת עצמם. משא"כ בהאדם נראה במוחש שכל מה שהוא עושה ומדבר הוא בקו אחד ומסודר, בכוונה משותפת בין כל העיניים (עכ"פ בהעלם), וזה מורה על איזושהי ענין רוחני המושל ושולט עליו, וענין זה נקרא "נפש" והיא כלולה מכמה עיניים שונים הפועלים על האדם. ובפנימיותה היא נקודה אחת והיא מהות וזהות האדם.

וכמו שאנו רואים שיש מעשים שהאדם עושה מצד הכרח שכלו. ויש עיניים שהוא עושה מצד הרגש מסויים לפי תכונות נפשו. ומזה נראה שיש בנפש זו שכל ומידות, והם עצמם נחלקים לשלשה בשכל (חב"ד) ושבעה במידות (ז"א).

נפה"ב ונפש השכלית:

והנה, כשמתבוננים בזה בעומק יותר, מתעורר לכאורה קושיא על ענין הנ"ל, והיא שמכיון שענין השכל הוא תנועה של שאיפה לחפש אחר האמת, ולהתבטל לכל מה שנמצא לאמת ונכון, היינו שאיפה כללית לצאת ממציאותו משא"כ מידות עינים כל כולו הוא מציאותו, כי כל ענין ההרגשה הוא ההתייחסות של האדם לדבר שאליו מתייחס, וא"א להרגיש ענין זה בלי שמתחילה ירגיש מציאותו. והיינו, שענין השכל הוא ביטול ואי-הרגשת מציאותו משא"כ מידות הרי כל עינים הם הרגשת עצמם דוקא.

והנה, בפשטות ב' תנועות אלו, ששכל הוא ביטול ומידות הם מציאות, הם הפכים זה מזה מן הקצה אל הקצה, וא"כ א"א להיות בנפש אחת שתי תנועות אלו בשלימות. וא"כ מובן שבאמת נפה"ב הנקרא בכללות נפש החיונית הוא באמת ב' נפשות פרטיות, נפש השכלית שהו"ע השכל - תנועת הביטול. ונפש הבהמית שהוא בתנועה של "בהמה" ועיקרה הוא מידות ומציאות.

מידות דנפש הבהמית:

והנה, שתי נפשות אלו אע"פ שלכל אחד מהם יש בו תנועה פרטית (או שכל או מידות) מ"מ כל אחד מהם יש בו פרצוף שלם הכולל שכל ומידות⁴ היינו דבנפש השכלית אע"פ שנקראת שכלית מ"מ אין ענינו רק שכל, דא"כ ישנה חסרון בשלימותה, אלא יש בזה גם מידות, אלא שגם מידות אלו הם בתנועה של שכל, היינו שכמו שנת"ל שתנועת השכל הוא שאיפה אל האמת ולצאת ממציאותו, והוא בתנועת הביטול, כמו"כ הוא גם בענין המידות שישנם מידות כאלו שאע"פ שהם

(4) ראה ד"ה חביב אדם ת"ש, תש"ב, תש"ח. ד"ה אשרי תבחר תש"ז. ובכ"מ.

מידות היינו שיש בהם הרגש עצמו מ"מ הם בתנועה של לצאת ממציאותו, וכמו מדת הרחמנות שענינו הוא שלא לחשוב על גדרי האדם אלא לחשוב על הזולת, וזהו המידות שבנפש השכלית. משא"כ המידות של נפה"ב הם כעס וגאווה ודומיהן שכל ענינם הוא הרגשתו אודות העניין שהוא כועס עליו וכדומה.

וכן הוא גם להיפך שבנפה"ב יש ג"כ שכל והוא השתמשות ענין השכל איך לחשוב יותר על מציאותו ואיך יותר לאפשר קיום מציאותו. נמצא שכל אחד מאלו נפה"ש ונפה"ב יש בהם פרצוף שלם של שכל ומידות.

מידות טובות ורעות:

ועפ"ז יובן מה שמבואר בתניא בענין נפה"ב.

בפרק א' כשמבאר את ענין הנפה"ב, מבאר כמו שהוא בפרטיות (המידות שבו) איך שיש בו "מידות רעות מד' יסודות הרעים שבה". שהמידות הרעות הם רק מצד נפה"ב ששם המידות הם בתנועה של הרגשת מציאותו וממילא הוא רע וא"א להיות לו ענין הביטול.

ואח"כ מדבר בענין נפה"ש⁵, שמנפש השכלית יש מידות טובות בנפש כל ישראל, ולכן הם רחמנים וגומלי חסדים. והיינו שרק מצד נפה"ש יש לו מידה שאין ענינו רק לחשוב אודות עצמו אלא חושב אודות הזולת דהיינו תנועה של שכל, לצאת ממציאותו ולהתבטל.

ועפ"ז מובן בביאור נפה"ב והשכלית קודם שמבאר נפה"א בכדי לבאר שנפש האלוקית, לא רק שאינו כמו נפש הבהמית שהוא כולו מציאות עצמו, אלא אינו אפילו נפש השכלית שענינה לצאת מגדרה, והסיבה לזה הוא שאפילו ענין זה שחושב אודות הזולת ולא אודות עצמו זהו גם מצד שלימות מציאותו ולא רק מצד הזולת. דהיינו אע"פ שלפועל חושב אודות הזולת, אבל המקור שממנו נובע ענין זה הוא ענין של מציאות ושלימות עצמו. וי"ל שלכן אדה"ז בתניא כשמבאר ענין הנפשות שבישראל אע"פ שבכלל מקדימים הנפה"א מ"מ כאן בכדי לבאר היטב ענינו של נפש האלוקית, מקדים לבאר תחילה נפה"ב, בכדי לבאר דאין נפה"א כמו נפה"ב (והיינו בהשלילה) ואח"כ מבאר מהו ענינו של נפה"ש (צד הטוב) כדי לבאר שגם ענין זה אינו ענינו של נפה"א, כי עכ"פ מעורב בו רע, כי זה שיש לו תנועת ביטול זה רק מצד שלימות מציאותו להיותו בטל משא"כ הנפה"א ענינו הוא כמבואר בריש פ"ב "חלק אלוך' ממעל ממש", ודוקא לאחרי הקדמה זו מובנת היטב מהו ענינו של נפה"א.

חילוקים בביטול בנפה"ש:

(5) וכמבואר בד"ה חביב אדם שם.

ומעתה צ"ב מהות החילוק בין אומה"ע וישראל המבואר בתניא, דהיות שיש לכל אחד (אפילו אומה"ע) נפה"ש והבהמית, א"כ איך יתכן חילוק בענין המידות בין ישראל לאומה"ע, הלא לשניהם יש אותו נפש. אלא שצריכים לומר שבאמת הנפה"ש שבישראל שונה הוא מהנפה"ש שבאומות.

והנה, בפשטות החילוק הוא תלוי בזה, שלישראל, בנוסף לנפשו השכלית יש לו גם נפה"א (וכמבואר בלקו"ש"ש⁶ דבעצם נפשו השכלית של ישראל ונפשו השכלית של האומות שוים, והחילוק הוא רק בזה שנפשו של ישראל קשור עם נפה"א ולכן הוא בביטול מצד נפה"א, אבל אי לאו הנפה"א, לא היתה חילוק בין נפה"ש של ישראל ושל אומות העולם, וכפי שנתבאר לעיל, וכמו שהטוב שבנפשות אומות העולם הם "לגרמייהו עבדין"⁷ כן הוא בנפשות כל ישראל.

אבל באמת א"א לומר כן מכמה טעמים, (א) בתניא אומר מפורש שהחילוק הוא מצד "טבע נפשותם" אבל לפי הנ"ל אינו מצד טבע נפשותם, אלא מצד שייכותם לנפה"א. (ב) מבואר בספר ליקוטי ביאורים לספר התניא⁸ שגם לחסידי אומות העולם ישנו מידות טובות, וזהו מצד זה ששרשם מקליפות נוגה, ובחסידי אומות העולם הרי אין נפה"א שיכולים להתקשר אליו, וע"פ הנ"ל צ"ב, איך יכולים חסידי אומות העולם לקבל מידות טובות לעצמם, ועכצ"ל שגם בעצמם מצד נפה"ש יש טוב.

ועפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, ועוד יותר, שהרי בתניא משמע שיש חילוק בטבע תולדתם, אולם מהשיחה הנ"ל משמע שאין חילוק מצד טבע תולדתם והחילוק הוא רק שזה קשור לנפה"א וזה אינו קשור לנפה"א, וצריכים לבאר איך יתאימו הדברים. אופנים בנפה"ש דישראל:

ואולי יש לבאר זה, ע"פ מה שמבואר שמלבד החילוקים באופן הביטול שיש בין נפשו השכלית של ישראל ואומות מצד שייכותו של נפה"ש של ישראל לנפה"א, יש גם ביטול בנפה"ש של ישראל מצד עצמו. ונמצא שבאמת יש ג' דרגות בנפה"ש, (א) של האומות. (ב) נפה"ש של ישראל מצד עצמו. (ג) של ישראל מצד שייכותם לנפה"א. ועפ"ז מובן שמה שנתבאר בכ"מ (וכמובא לעיל) שהחילוק תלוי באופן שייכות נפה"ש של ישראל לנפה"א הוא רק משום שמה שנתבאר שם א"א לפרש שזהו מצד חילוק המהותי בין נפה"ש של ישראל לנפה"ש של אומות העולם, ואין מזה הוכחה שאין חילוק מהותי, וכדלקמן.

(6) חט"ו שיחה ה' לפרשת נח.

(7) ראה תניא ספ"א.

(8) אל אתר.

באג"ק⁹ מבאר רבנו בענין נפה"ש וזלה"ק "מה שמאיר במ"ש באגה"ק סוף סי' י"ב שישראל בטבעם הם רחמנים וגומלי חסדים מפני היות נפשותיהם נמשכות ממידותיו ית' וכו' ובתניא סוף פרק א' כתוב שהם באות מנפה"ב. הנה מובן שהא והא איתנייהו שמנפש האלוקית שבישראל בטבעה רחמנות וגמ"ח מפני שנמשכת ממידותיו ית' וכו', וגם הנפה"ב בטבעה כן הוא, ואפשרי הדבר כי בישראל הנפה"ב מעורבת טוב ורע. ויש להוסיף ביאור בזה ע"פ המבואר בכ"מ בדא"ח שהנפה"ב שבישראל מתאמת ויש לה שייכות לנפה"א שבישראל שלכן גם בה גוברת מדת הרחמנות והחסד אף שפשיטא שיש בה גם מידות הפכיות, כי אין הטעם דמעורב טו"ר בלבד מספיק לאמר מפני מה הנפה"ב בישראל הם רחמנים וגומלי חסדים. ויש להמתיק שלכן רק בספ"א מוסיף בתולדותם, כי נפה"א באה אח"כ (שו"ע לאדה"ז מהד"ת סוס"ד)".

והנה בפשטות מה שרבנו מבאר הוא שיש ב' עינים, (א) מה שמבואר בתניא שיש בכלל מדת הרחמנות, ואפשרי הדבר להיות רחמן גם מצד נפה"ש. (ב) מה שמבואר בכ"מ בחסידות שיש לנפה"ש של ישראל שייכות לנפה"א, ומצד מדריגה זו מה שנקרא רחמן, הוא, שמדת הרחמנות גובר, דלא רק שיש לו מדת רחמנות, אלא שמידה זו הוא גוברת בו לפועל ונהפכת להיות כל מהותו ועוד יש דרגא שלישית והוא המידות שיש לנפה"א מצד זה שמידותיו נלקחו ממידותיו ית'.

הנחות ומושכלות ראשונות:

והנה, בכדי לבאר ד' בחינות ביטול אלו שהם, (א) נפה"ש של אומות העולם. (ב) של ישראל מצ"ע. (ג) כפי שיש לנפה"ש של ישראל שייכות לנפה"א. (ד) כפי שהם בנפה"א עצמו, והחילוקים ביניהם יש להקדים ולבאר:

ידוע הכלל שבשכל, כל מה שישכיל ויבין באיזה ענין שמתבונן בו, יש ב' עינים (א) החלט אפשרי. (ב) החלט חיובי. היינו שיש עינים שהחלטתם הוא מצד השכל שאיזה ענין נראה להשכל כיותר מובן, ואף שזהו החלטה, מ"מ הוא החלט אפשרי שהרי זהו רק מצד שכלו, ויכול להיות סברא הפוכה או מצד עצמו או שמישהו אחר יבוא ויסביר לו סברא הפוכה ויסתור הנחתו הקודמת. ועוד החלט יש והוא הנחות הקדומות שע"ז מבוסס כל השקו"ט ואין זה מצד סברתו.

אבל, גם בהחלט המחויב יש כמה אופנים. יש שהוא מושכל ראשון היינו שיש לו איזה יסוד כבר מצ"ע וכל החיפוש וביטול בשכל הוא רק לאחרי הקדמת הנחות האלו. ויש אופן אחר שהחיפוש בשכלו הוא באמת בלי מושכלות ראשונות מצ"ע אלא טורח להבין את הדבר ומשתדל לראות בתוך הדבר שכל את יסודו והנחות של השכל או המלמד השכל. ועוד יש שהוא כעין ממוצע שמחד גיסא אין לו מושכלות

(9) ח"א ע' ל.

קדמות שבהם ניגש להבין הדבר שכל, אבל ביחד עם זה יש מציאותו היינו שהיסוד לכל השקו"ט הוא מציאותו, וכל שלא יתאים עם מציאותו לא יקבל בשכלו.

הנחות יסוד בתנועת חיפוש:

והנה, ג' אופנים אלו הם לא רק בהשכלת הדבר, אלא גם בתנועת השכל, שיש חיפוש בשכל שאינו מחפש לצאת ממציאותו (שזהו כללות ענין השכל, לא להישאר במציאותו) אלא כל ענינו הוא להישאר במציאותו, ובמציאותו הוא יבין הדבר שכל. אופן ב' הוא, שהוא באמת מחפש לצאת ממציאותו, אבל עם זאת אם ימצא איזה דבר המנגד למציאותו לא יקבל אותו (וא"כ אין זה אמיתית העניין דיציאה ממציאותו). ואופן ג' שכל ענינו הוא לא להסתכל על מציאותו כלל, אלא אך ורק כפי שהענין הוא לעצמו (וזהו אמיתית העניין בשכל, ואכן התנועה בשכל באופן זה הוא כן).

וג' אופנים אלו הם הג' מדרגות בנפה"ש דלעיל, א) אצל אומות העולם הוא באופן שאינו מחפש כלל לצאת ממציאותו. ב) נפה"ש של ישראל מצ"ע, היסוד הוא מציאותו שבו, כל השאיפה שיש לו לצאת ממציאותו הוא מצד מציאותו. ג) שהנפה"ש שייכת לנפה"א שאינו חושב על עצמו כלל, וא"כ השאיפה שלו לצאת ממציאותו היא אמיתית (ודרגא רביעית היא הנפה"א שאינו בתנועת חיפוש בשכל, אלא שמלכתחילה כל הנחותיו אמיתיים הם).

מידות באופן זה:

ועפ"ז יובן דברי רבנו שהבאנו לעיל שבו חילק שגם במידות אע"פ שכללות ענינם הוא הרגש מציאותם, מ"מ מבואר לעיל שגם לנפה"ש יש מידות, והיינו מידות של אי-מציאות והמידות הם ג"כ בג' אופנים הנ"ל:

א) או"ה: מבואר בתניא¹⁰ "נפשות אומות עובדי גילולים הם משאר קליפות טמאות שאין בהם טוב כלל כמ"ש בע"ח שער מ"ט פ"ג וכל טיבון דעבדין אומות העולם לגרמייהו עבדין וכדאיתא בגמרא ע"פ וחסד לאומים חטאת שכל צדקה וחסד שאומות עובדי גילולים עושין אינו אלא להתייהר", היינו שמידותיהם אפילו הנראים טובים והיינו שנראים שהם בביטול, באמת הוא רק בגלל מציאותו.

ב) נפה"ש של ישראל מצ"ע: עוד מבואר בתניא שם "וגם מידות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם כמו רחמנות וגמ"ח באות ממנה כי בישאל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה" והיינו דאע"פ שהוא קליפה, מ"מ טוב הוא, היינו שהוא בביטול,

אלא שביחד עם זה, הם "באות ממנה" והיינו שבאם אינו מתאים ליסוד שיטתו ומציאותו לא יקבל, כיון שאינו מתאים לשיטתו, וכאופן ב' הנ"ל.

ג) נפה"ש של ישראל כפי ששייכת לנפה"א: וכפי שמבואר בהדיא שלא זו בלבד שיש לו מדת הרחמנות אלא שמידה זו גוברת על כל מציאותו, והוא רק מחפש טובת הזולת, וזהו כאופן ג' הנ"ל. (ודרגא הד' הוא מידות שנפה"א מקבל ממידותיו ית' וכנ"ל).

ישוב הסתירה:

והנה, לפי המבואר לעיל שיש ג' דרגות, א) כל ענינו הוא כפי שהוא מצד מציאותו. ב) יש לו שאיפה לצאת ממציאיותו, אלא שמקור שאיפה זו הוא ממציאיותו דוקא, ולכן לא יקבל באם יסתור זה למציאותו. ג) יש לו שאיפה לצאת ממציאיותו, ואין לו שום הנחות מעצמו כלל. יש לבאר מה שלא הביאו בהדרושים ענין ג' דרגות אלו שבנפש.

והנה, במידות שפיר אפשר לבאר ע"ד יסוד החילוק בזה (בין העכו"ם, והישראל) בג' אופנים הנ"ל. והטעם לזה הוא, כי מידות הוא, כמבואר לעיל ענין שבמציאיות האדם ולכן אינו תופס האמת כפי שהוא, וא"כ אין בכך כלום שלא השיג התכלית המבוקש, אלא כל מה שיוצא ממציאיותו יותר, ויותר מתקרב לאמיתיות הדברים, הוא כבר דרגא וענין בפני עצמו. אבל, זהו רק משום שמידות הרי פירושים הוא מציאות עצמם. משא"כ כשמדובר בשכל, הרי אף שבהגיון יכולים לחלק לג' החלקים כנ"ל (שהעכו"ם הוא אך ורק מציאותו, הישראל בלי הנפה"א הוא שיש לו עדיין הנחות מעצמו¹¹), והישראל עם נפשו האלוקית שבזה הוא יציאה לגמרי ממציאיותו), מ"מ מכיון שהמטרה והתכלית של שכל הוא יציאה ממציאיותו לכן אינו נוגע כ"כ כל הפרטים והשליבים שבינתיים, ובשכל בעיקר מתבטא ב' דרגות, א) כשאינו שכל אמיתי, ומציאותו עדיין קיים (והוא ב' אופנים הראשונים הנ"ל, כשעדיין קיימת מציאותו) ב) לאחר שהשיג המטרה של שכל ויצא ממציאיותו והיינו אופן ג' הנ"ל. ולפי זה יש לבאר למה בהדרושים אינו מבאר חילוקים אלו שבשכל, כי שם אינו מתבטא כ"כ, וכנ"ל.

וכ"ו בדרך אפשר, ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



11) ולפי זה יומתק מה שבלקו"ש חט"ו שם בביאור ענין השכל מוסיף בחצאי עיגול "זיין נטי" וכו"ש י"ל שבזה נרמז דרגא זו בשכל.

ביאור טעם מהב"ע

כפי שמבואר בתורת הנגלה ובתורת החסידות

הת' יוסף שיחי' סילברמן
תלמיד בישיבה

מבואר בתניא¹ בנוגע למהב"ע שהטעם שאינו מקיים מצוה הוא משום שהעבירה הוא מג' קליפות הטמאות לגמרי שאין להם עלי' לעולם². ולפי זה, הי' צ"ל לכאורה שמהב"ע הוא על כל מצוה³ בכל זמן ובכל מקום⁴. אבל לכאורה צ"ע⁵:
(א) מהב"ע כפי שנפסק להלכה הוא דין דרבנן⁶, זאת אומרת שהי' תקופה שמהב"ע הי' מותר. ואיך זה מתאים עם המובא לעיל שהטעם הוא לפי שאין לה עלי' לעולם⁷.

ולכאורה י"ל ע"פ מה שמבאר רבנו⁸ בנוגע אכילת מאכלות אסורות בשביל פיקוח נפש, או קטן שאינו מחוייב במצוות, ואח"כ לומד תורה בכח האכילה ההיא. שהטעם שאפשר ללמוד בכח האכילה ההיא הוא משום שגם גקה"ט יכולים להעלות (משום שגם כם יש ניצוץ קדושה), והמניעה הוא רק משום שהוא אסור היינו "קשור ואסור בידי החיצונים". אבל "הפה שאסר הוא הפה שהתיר" דהיינו

(1) פל"ז בהגה"ה.

(2) בנגלה יש כמה ביאורים אחרים לזה: (א) "אין קטיגור נעשה סניגור" (ירושלמי סוכה פ"ג ה"א. ר"ן לסוכה יד, א מדפי הרי"ף ד"ה גרסינן בגמ'). (ב) חפצא של עבירה הוא בגדר בעל מום (אחרונים על התוס'). (ג) חפצא של עבירה הוא דבר מתועב (לקו"ש חט"ז ע' 213).

(3) ודלא כהריטב"א (סוכה ט, א ד"ה הוא. שם לא, א ד"ה ת"ר) שמהב"ע הוא רק במצות שהם לרצות.

(4) כפסק אדה"ז (סי' תרמ"ט ס"ו), שהחפצא שבו נעשית העבירה אסור לקיים בו לכל בני"א ולא רק להגזלן (כיון ששם עבירה נקרא עליו, כמבואר בסכ"ה סל"ו). וזהו כמשמעות הפשוטה של המשנה (אבל ראה בהמחבר שם שפסק דלא כהנ"ל ועיין במג"א שם סק"ג). וכן נראה שיטת רבנו בלקו"ש שם וזלה"ק: ועד"ז אין מל"ת: בשעת מען טוט ר"ל אן עבירה, איז פעולת העבירה ניט נאר אין גברא, נאר דאס פועל'ט אויך אין דעם חפצא, אז דער חפצא ווערט נשתנה, א דבר מתועב". ובהערה 17 "ולהעיר מדין מהב"ע".

(5) הבא לקמן הוא רק לפי המבואר בחסידות בענין מהב"ע, משא"כ לפי המבואר בנגלה הערה 2 י"ל, שאין אנו מקפידין בדרבנן. וגם בדאורייתא י"ל רק אם המצוה הוא ע"י העבירה. משא"כ לפי המבואר בחסידות שאין להם עלי' לעולם, א"א לתרין כהנ"ל.

(6) שוע"ר או"ח סי' כה סל"ה.

(7) וכפי שאמר רבנו בהתוועדות דאחרי תשל"ו "וואס ער זאגט אין תניא און ס'איז פון דארטן פארשטאנדיק אז דאס איז זיין שיטה אויך אין נגלה".
(8) בלקו"ש ח"ב ע' 200, והתוועדות אחרי שם.

שזה שקשרו בידי החיצונים יכול גם להתירו ולכן אם מותר הוא לפיקוח נפש שוב יכול להעלותו. וא"כ י"ל גם בנדו"ד שהי' מותר להעלותו משום שרצה התורה שהוא יקיים מצוה עד שבאו חכמים ואסרוהו⁹.

(ב) במס' סוכה¹⁰ נחלקו ר' יוחנן ושמואל אם אומרים מהב"ע דלשיטת ר"י אמרינן ולשיטת שמואל לא אמרינן מהב"ע.

ונחלקו המפרשים בשיטת שמואל:

יש מפרשים¹¹ שנחלקו אם אומרים מהב"ע בכלל. ולפי זה צריכים לומר ששמואל סובר שמכח המצוה מתירים את העבירה, כנ"ל (וכלשון הירושלמי¹²: "אין מצוה עבירה"). אבל יש מפרשים¹³ שגם שמואל מודה דבמצוות דאורייתא אומרים מהב"ע, ורק במצוות דרבנן חולק ואומר שאין אומרים מהב"ע.

אבל לפי המבואר לעיל צ"ע איך מחלקים בין חיוב דרבנן וחיוב דאורייתא, ואדרבה, הי' צ"ל להיפך. דאם הטעם שמהב"ע אינו בעי' הוא משום שיש כח בהמצוה להתיר האיסור. אזי אם אין כח בהמצוה דאורייתא להתיר האיסור ויש דין של מהב"ע, מכ"ש שאין במצוה דרבנן כח להתיר האיסור, וטעמא בעי'¹⁴. אלא עכצ"ל שלפי המבואר בחסידות צריכים לפרש כאופן הא' שלשיטת שמואל אין בעי' כלל במהב"ע.

(וי"ל בדא"פ עוד, דהנה ידוע ד"חמורים דברי סופרים יותר מד"ת וכו"¹⁵ ולכן הקדושה שבתוכו גדול יותר¹⁶. וא"כ לא תיקנו חכמים מהב"ע כאן כיון שהמצוה הוא הוא חזק יותר, והניו בהיתרו הראשון. משא"כ אם אין המצוה מדרבנן אלא

(9) ולפי זה מ"מ צריך לעשות תשובה אף שמותר כיון שמ"מ הוא קליפה - התוועדות אחרי שם.

(10) ל, א.

(11) כ"ה שיטת הרמב"ן (שם ד"ה כתוב בספר המאור קא פסיק ותני. וכן כתב הר"ן ד"ה אבל הרמב"ן ז"ל). וכן משמע בר"ת (שם ד"ה הא קניא ביאוש). וכן משמע ברש"י (שם ד"ה אף גזול) כר"ת. וכן משמע בהריטב"א (ט, א. ד"ה והא). רמב"ם לפי הכס"מ (הלכות לולב פרק ח' הלכה א) והמ"מ (שם הלכה ט).

(12) שבת פי"ג ה"ג ובקרבן העדה שם.

(13) תוס' (ל, א. ד"ה מתוך). רמב"ם לפי המג"א (או"ח תרמ"ט ס"ק ט"ו).

(14) ואין לומר שבאיסורים דרבנן אין בהם קליפה והאיסור הוא רק על הגברא ואין בהם מגקה"ט, ולכן מהב"ע הוא רק בעי' בדאורייתא אבל לא בחיובי דרבנן, כיון דלשיטת אדה"ז גם באיסורים דרבנן יש קליפה - ע"פ תניא פ"ח וההתוועדות שם.

(15) ע"ז לה, א ופרש"י שם. תניא פ"ח ועוד.

(16) ולהעיר מהידוע דהגילוי אור שיש במצוות דרבנן הוא יותר מהגילוי אור שיש בהתרי"ג מצוות (עי' מאמר ד"ה הודו לה' כי טוב תשכ"ב. ועוד).

האיסור הוא דרבנן גם ה"קליפה" שבתוכו הוא חזק יותר וא"כ לאו דוקא יש בכח ניצוץ זו לדחות איסור (קליפה) זו, ולהניחו בהתירו לקיים מצוה.

ועפ"ז יש לבאר שיטת הרמב"ם¹⁷ דבמצוות דאורייתא אומרים מהב"ע וכן בכמה מצוות דרבנן כמו מצה של טבל וכיו"ב, אבל בלולב הגזול ביו"ט שני שהוא חיוב דרבנן אין אומרים מהב"ע. ולפי הנ"ל יש לבארו דאם האיסור הוא מדרבנן, אז אין כח ביד המצוה לדחות הקליפה, ואינו יכול לקיים מצוה. אבל, כשמדובר בדבר שהמצוה הוא דרבנן אז הגילוי אור הוא ביותר ואין אומרים מהב"ע, וכנ"ל.

ג) התוס'¹⁸ הקשו למה לולב של אשירה אסורה מפני שהוא כמי שאינו, ואינו אסור משום מהב"ע. והקשו ע"ז האחרונים¹⁹ מה נוגע כאן מהב"ע הרי העבירה נעשתה קודם המצוה, וא"כ אין ענין מהב"ע נוגע לעניינו?

ובחידושי רבינו ראובן²⁰ תירץ שע"י שנעבדה פעם אחת נעשה הלולב חפצא של עבירה ולכן יש מקום לשאילת התוס' למה אין לולב אסור משום מהב"ע כיון שאינו מדובר כאן רק ב"מאי דהוה הוה".

ותירצו התוס' שהדין דמהב"ע שייך רק כשהעבירה באה מצד המצוה וכמו בגזול כדי לקיים מצוה. אבל אם העבירה נעשתה גם בלי המצוה וכמו כאן שעובדים הלולב גם בלי המצוה דנטילת ד' מינים לא שייך מהב"ע.

ובחידושי רבינו ראובן²¹ מבאר שכאן חוזרים התוס' על מה שאמרנו לפני זה (לפי ביאורו) שנעשה חפצא של עבירה. וההכרח לפרש כן הוא דאל"כ ועדיין סבורים הם שנעשה חפצא של עבירה הרי עדיין קושיא במקומה עומדת כיון שמה נוגע מתי נעשה האיסור הרי עכשיו הוא חפצא של איסור ומהב"ע אסורה²².

אבל לפי המבואר לעיל בשיטת החסידות עכצ"ל שהבעי' במהב"ע הוא איסור חפצא. וא"כ צ"ע למה נוגע מתי נעשה האיסור הרי בלא"ה הוא חפצא של עבירה.

(17) הלכות איסורי מזבח פ"ה ה"ט.

(18) סוכה שם ד"ה משום.

(19) הגרעק"א לסוכה שם "וא"ת של אשירה". שדי חמד מערכת מ"ם כלל ע"ז. ועוד.

(20) ס' ג' ס"א. וראה גם בשפת אמת סוכה כט, ב "עוד יש לומר".

(21) שם ס"ב.

(22) וכן הוכיח מזה שלשיטת התוס' גם מצה של טבל אסורה משום מהב"ע והרי טבל אין איסורה איסור חפצא אלא איסור גברא. אבל ראה בשד"ח שם סק"ה ד"ה וגם שהקשה ע"ז, ולכאורה כן צריך לפרש לפי תורת החסידות.

וראה בשו"ת בית אפרים (או"ח סי' נו "והנה") שהוכיח מקושיית התוס' שמהב"ע אסור לכל ולא רק למי שעבר העבירה. אבל, מתירוצו של תוס' מוכיח שהוא אסור רק למי שעבר העבירה. אבל ראה לעיל הערה 3 ששיטת אדה"ז הוא שמהב"ע אסור לכל ולא רק למי שעבר העבירה.

ויש לומר דלכן פסק הרמב"ם דגם במקרים כאלו אומרים מהב"ע. וזה עולה יפה עם המבואר כאן לפי תורת החסידות. אבל עצ"ע שהרי אדה"צ²³ פסק כהתוס' ודלא כהרמב"ם וא"כ שוב צ"ע למה נוגע מתי נעשה האיסור, וכקושיית רבינו ראובן.



”בכל עצב יהי מותר”

הת' מענדל שיחי' סלונים

תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה שיר המעלות ממעמקים תשי"ט, מבאר רבנו וזלה"ק: אשר העצבות הנה לא זו בלבד שאין בו שום מעלה דהגם שכתוב "בכל עצב יהי מותר"¹, הרי אדרבה מזה משמע אשר בהעצבות עצמה אין בה שום מעלה, והמעלה היא בהשמחה הבאה אחרי העצבות אבל בהעצבות עצמה אין בה שום מעלה, הנה עוד זאת הוא מקלקל, וכמ"ש בתניא² דכאשר יהי בעצבות ינוצח בקל גם אם הוא גבור יותר מחבירו, ולכן הרי העצבות, גם העצבות ממילי דשמיא צ"ל בעיתים מזומנים דוקא . . . דכ"ז הוא בענין העצבות. וגם ענין המרירות אשר ענינה הוא בכדי להוציא את הנה"א מהגלות, אם הגלות מצד ענינים בלתי רצויים או גם מה שנופל חמדה בלב ומחשבה במוח וגם אפי' זה עצמו אשר הנה"א יודעת מדברים גשמיים אשר הנשמה מצד עצמה אינה שייכת לזה כלל כמ"ש³ "חי הוי' וגו' אשר עמדתי לפניו" שכל ידיעתה היא רק באלקות דבמילא הנה גם זה עצמו שהיא מדברים גשמיים הרי זה ירידה מאיגרא רמה לבירא עמיקתא והוא בחי' גלות להנשמה אשר מצד זה הוא במרירות. הנה גם ענין המרירות הוא רק הכנה לעבודה אבל העבודה דתומ"צ עצמה צריכה להיות בשמחה ובשמחה יתירה כנ"ל עיי"ש.

ומשמע מכאן אשר הן על העצבות והן על המרירות אומרים "ובכל עצב יהי מותר" ושיבוא תועלת ומעלה על ידם. אבל מ"מ הם רק ענין של הכנה וכו', ועד"ז הוא גם בהמאמר ד"ה תקעו בחודש שופר תשח"י.

והנה התניא שם (שמציין רבנו) הוא "ומ"ש בכל עצב יהי מותר פי' שיהי איזה יתרון ומעלה מזה הנה אדרבה מלשון זה משמע שהעצב מצד עצמו אין בו מעלה רק שיגיע ויבא ממנה איזה יתרון והיינו השמחה האמיתית בה' אלקיו הבאה אחרי העצב האמיתי לעתים מזומנים על עוונותיו במר נפשו ולב נשבר". ובפרק ל"א מבאר רבנו "וע"ז נאמר בכל עצב יהי מותר והיתרון היא השמחה הבאה אחרי העצב כדלקמן. אך באמת אין לב נשבר ומרירות הנפש על ריחוקה מאור פני ה' והתלבשותה בס"א נקראים בשם עצבות כלל בלה"ק כי עצבות היא שלבו מטומטם כאבן ואין חיות בלבו אבל מרירות ולב נשבר אדרבה הרי יש חיות בלבו להתפעל

(1) משלי י"ד, כג.

(2) פכ"ז

(3) מלכים-א יז, א.

ולהתמרמר רק שהיא חיות מבחי' גבורות הקדושות והשמחה מבחי' חסדים כי הלב כלול משתיהן".

שמוזה נראה בפשטות שרק על מרירות אומרים שיש בזה אותה מעלה והיינו שיצא מזה תועלת משא"כ עצבות אין בו שום מעלה. ולפי זה מבארים כמה מפרשי התניא⁴ דיוק הלשון בפכ"ו "השמחה האמיתית . . אחר העצב האמיתי" דעצב האמיתי היינו מרירות דווקא ולא עצבות. ויל"ע לפי זה מהו ההסבר בהמאמר שיר המעלות הנ"ל שמשמע שם שגם על עצבות אומרים בכל עצב יהי' מותר (ולא רק על המרירות). ופשוט שאין לפרש במאמר שמדבר על העצבות האמיתית דהיינו מרירות, דהרי במאמר מחלק ומפרש להדיא הן עצבות והן מרירות, ועל שניהם אמר שיש מעלה בסוף.

ואולי יש לבאר זה ע"פ המבואר בפל"א שם "אך שעת הכושר שהיא שעה המיוחדת וראוי' לכך לרוב בני אדם הוא בשעה שהוא בעצב בלא"ה ממילי דעלמא או כן בלי שום סיבה אזי היא שעת הכושר להפך העצב להיות ממרי דחושבנא הנ"ל ולקיים מארז"ל לעולם ירגיז וכו' כנ"ל ובזה יפטר מהעצבות שממילי דעלמא ואח"כ יבא לידי שמחה אמיתית". והיינו שלפועל יכול להיות מציאות שגם עצבות ממילי דעלמא מתהפך למרירות ממילי דשמיא ועי"ז יבא לשמחה אמיתית. ואדרבה זהו שעת הכושר וראוי' לכך.

וא"כ יוצא לפועל היכי תמצא ואפשרות שהעצבות מביאה למותר והמעלה שבא בסוף, דהרי בתחילה הי' לו עצבות ממילי דעלמא, שזה קרי עצבות ולא מרירות, ואח"כ הפך זה למרירות ומזה נהי' למסוף ה"מותר" השמחה האמיתית, א"כ לפועל העצבות גרמה והביאה השמחה שבסוף. אמנם מפשטות לשון המאמר נראה שהמבואר בפכ"ו מיירי גם אודות ענין העצבות ולא רק שהעצבות יהי' רק היכי תמצא וגרמא להמרירות, ומהמרירות יצא שמחה, והעצבות הוא רק גורם דגורם.

ולכן נראה ע"פ המבואר בהערת רבנו בשיעורים בספר התניא פל"א שם⁵ שהרבי מעיר על מה שמבואר שם בתניא שאין הדינים נמחקים אלא בשרשם, לכן צריך לעורר גבורה דקדושה, בכדי להמתיק הגבורות דנפה"ב, ולכן לפעמים צריך מרירות המגיעה מגבורה דקדושה, וכך היא המדה, ועי"ז מעיר רבינו, וזלה"ק: לכאורה אינו מובן כיון שבאמת אי"ז עצבות כו' א"כ מהו כותבו: כך היא המדה וכו' האם מסביר דיעה דהיפך האמת? – ויל' בדא"פ: סדר התוצאות מהתבוננות הנ"ל (דגרוע מקשב"ק וכו') שפלות ובטול ונבזה בעיני עצמו בתכלית, העדר המציאות והחיות

(4) ראה משכיל לאיתן ועוד.

(5) הערה 7.

(עצבות), אלא שאין זה נמשך (באם התבוננותו כדבעי) כי תומ"י מתמרמר איך זה נפל כ"כ וכו' – ועל אותה הרגע דהעדר החיות מסביר, דכך היא המדה כו' דאפי' על הרגע "לא יחוש". – עפ"ז יומתק ג"כ כותבו (לאח"ז שביאר, שאין זה עצבות ואדרבה בכ"ז ממשיך) דעי"ז מהפך העצב דמילי דעלמא וק"ל ועייג"כ לעיל רפכ"ו: העצב מצ"ע אין בו מעלה כו' העצב האמיתי כו' במר נפשו כו'.

שלפי זה יוצא שלא רק בתחילה כשהי' ממילי דעלמא הי' בזה ענין של עצבות, אלא שיתירה מזו גם כשכבר עבר להתבוננות ולהיות מרי דחושבנא ובקדושה, שאכן יש רגע אחד של עצבות בתחילת ההתבוננות וזהו הסדר הרגיל דוקא, ואדרבה יש בזה מעלה של "מיני' ובי' אבא לשדי' בי' נרגא", כמבואר בתניא פל"א שם. וא"כ שייך שפיר לומר גם על העצבות "ובכל עצב יהי' מותר" (ומהערה זו גם נראה לכאורה שהעצב האמיתי דפכ"ז אין הכוונה למרירות דוקא, אלא גם לעצבות, אלא לעצבות של רגע הראשון, שנהפך בהמשך למרירות), וק"ל.



ארבע תקופות בעוה"ב

הת' שניאור זלמן שיחי' פבזנר
תלמיד בישיבה

- א -

מביא דברי רבינו בלקו"ש חט"ו ומבארם

בלקו"ש חט"ו שיחת כ' מרחשון¹ מבאר רבינו מאמר רו"ל בסיום מסכת ברכות² ש"צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב", והקשה³ שבפשוטות הפירוש הוא שהצדיקים שהם מקיימי המצות אין להם מנוחה בעוה"ז ובעוה"ב מכיון שמתעלים מדרגא לדרגא ע"י קיום המצות שלהם. אבל לפי זה צלה"ב⁴ שהרי אף שהמצות הם רצונו וחכמתו של הקב"ה שהוא בל"ג וא"כ גם רצונותיו הם בל"ג. ולפי זה מובן איך יכול להיות הליכה מחיל אל חיל לצדיקים. הרי עדיין יש להבין בנוגע לקיום המצות והחפצא של המצוה שלזה יש הגבלות וכמו שמצינו שיש רק תרי"ג מצות, וכן בכל מצוה פרטית יש הגבלות בזמן קיומם ובאופן קיומם, וא"כ הי' צ"ל שהצדיקים שהם מקיימי המצות הי' להם מנוחה מקיום המצות שהם גבול ואיך אמרו רו"ל ש"צדיקים אין להם מנוחה".

ומבאר רבינו⁵ שישנם ב' ענינים במצות. ישנו המצוה כפי שהוא בפרטיות ובזה חלוקה מצוה אחת מחברתה ולכן יש לה הגבלה, וכנ"ל. אבל בנוסף לזה ישנו כפי שכל המצות הם בכללות והיינו שהם רצונו של מקום, ובזה כל המצות שוים. ולכן, מכיון שהם רצונו של מקום, כשם שרצונו בל"ג כך הם המצות ובזה שייך הליכה בל"ג. ומוסיף רבינו, לא רק בה"חפצא" והיינו המצוה עצמה, ישנו ענין הבל"ג, אלא גם אצל האדם העובד ישנו הליכה בל"ג. והיינו כמארז"ל⁶ "אני נבראתי לשמש את קוני" דהיינו שבכל רגע שאני קיים היא לשמש את קוני, באופן של כל מעשיך יהיו לש"ש ובכל דרכיך דעהו. נמצא שגם אצל האדם העובד ישנו ענין ההליכה בל"ג. ועפ"ז מובן שבאמת גם הצדיקים אין להם מנוחה מפני בחינת הבל"ג שבכל המצות ועי"ז מתעלים מדרגא לדרגא.

(1) ע' 137 ואילך. נדפסה בלה"ק בלקו"ש חי"ד (בהוספות) ע' 179 ואילך.

(2) סד, א.

(3) בסעי' ג.

(4) יש להעיר שקושיא זו הוא רק לפי גירסת השל"ה בהקדמה (יז, א) צדיקים. משא"כ לפי גירסא

בנפוצה "ת"ח אין להם מנוחה" אינו קשה וכמו שמבאר האריז"ל בלקוטי הש"ס ע"ש.

(5) בסעי' ז-ח.

(6) קידושין בסופו.

ומקשה רבינו⁷ שעפהנ"ל מובן איך זה שצדיקים בעוה"ז אין להם מנוחה, אבל אין זה ביאור איך שגם בעוה"ב אין להם מנוחה, והרי האר"י ז"ל ביאר "כי כשיצא האדם מועה"ז יוצא תחילה לפועלו" ובזה אין רואים ההליכה בל"ג. ואדרבה בעולם שאחר המיתה שנקרא ג"ע, שהוא שכר על לימוד התורה, ושם הוא נשמות בלי גופים אז לא יהי' קיום המצות, וא"כ יהי' להם מנוחה, ועפ"ז צלה"ב איך אמרו צדיקים אין להם מנוחה (גם) לא בעוה"ב. ומבאר רבינו שבאמת יש עוד פירוש בעוה"ב והוא עולם התחי"ם⁸ שאז יהיה נשמות בגופים, ומובן שאז יוכלו לקיים מצוות ולעלות מדרגא לדרגא וע"ז אמרו רז"ל "צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב"⁹.

ומקשה רבינו¹⁰ וזלה"ק "לכאורה קען מען פרעגן א) רז"ל זאגן דאך מצוות בטלות לעת"ל¹¹ און דער אלטער רבי טייטשט היינו בתחה"מ¹². ב) ס'איז מבואר בכ"מ אין חסידות אז דאס וואס רז"ל זאגן "צדיקים אין להם מנוחה כו" און מען איז שטענטיק עולה מדרגא לדרגא ווערט דערמיט געמיינט די עליות אין ג"ע אבער לעת"ל וועט זיין א זמן פון שבת ומנוחה אויך פון עליות - טא ווי איז דאס מתאים מיט דער אויבענגעזאגטן הסבר אז לויט דער גירסא "צדיקים אין להם מנוחה כו" בעוה"ב רעדט זיך דא ניט וועגן ג"ע נאר וועגן עולם התחיה".

ומבאר "איז דער ביאור אין דעם דער זמן פון עולם התחי' גופא באשטייט פון צוויי תקופות די ערשטע תקופה איז די וואס אויף איר זאגט יעדער איד¹³ "ושם נעשה לפניך כו' כמצות רצונך" ס'וועט דעמאלט זיין קיום המצות און במילא אויך די עליות וואס דורך דעם, און א צוויטע תקופה וואס דאן וועט זיין "מצוות בטלות".

ומביא ראי' "פון די ראיות אויף דעם ס'איז ידוע וואס רז"ל¹⁴ זאגן אז לעת"ל "משה ואהרן יהא עמנו" און מ'וועט מקריב זיין קרבנות קיום המצות ובפרט אז כללות הענין פון מקריב זיין קרבנות איז דאך דער ענין פון עלי' די העלאה פון חיות

(7) בסעי' יו"ד.

(8) וכמחז"ל בסנהדרין (צ, א) "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב. . ואלו שאין להם חלק. . האומר אין תחיית המתים מן התורה". והגמרא מבאר ע"ז "הוא כפר בתחה"מ לפיכך לא יהי' לו חלק בתחה"מ, מדה כנגד מדה".

(9) בסוף השיחה מבואר שגם בג"ע אינו נחשב למנוחה מכיון שא) א"א להם לקיים מצוות אז אין זה נחשב למנוחה. ב) שיקימו מצות מעין מצוות שלנו וזו הדרך שנקיים בעוה"ב (עיין לקמן שי"ל שרבינו מתכוון לקיום המצוות באלף השביעי שזה למעלה מגדר קיום המצוות בעוה"ז).

(10) בסעי' יא.

(11) נדה סא, ב.

(12) אגרות הקודש סי' כ"ו.

(13) תפילת מוסף.

(14) תוס' פסחים (קיד, ב ד"ה אחד). וראה יומא ה, ב. שד"ח (כללים וד"ח) בערך אם מצוות בטלות.

הבהמה מלמטה למעלה ווי ס'איז מבואר בכ"מ זעט מען דאך אז אויך נאך תחה"מ וועט זיין דער ענין פון מצוות ועליות כו" עכלה"ק.

נמצאנו למדים, שלפי ביאר רבינו ישנו חילוקי מדרגות בעולם התחי' גופא. ויל"ע מהי ביאור הדברים בהחילוק ביניהם, וב' מה שמדייק שבתקופה הראשונה שע"ז אומר כל אחד (ותיבה זו מודגשת) "ושם נעשה לפניך", ובתקופה הב' הוא מצוות בטלות.

- ב -

ארבע תקופות בעוה"ב

הנה בכדי להבין שתי תקופות אלו בעולם התחי', יש לבאר בהקדים, זמן עוה"ב, שהוא השכר על קיום התורה והמצוות, שבזה נכללים ארבע תקופות: א) ג"ע ב) ימוה"מ ג) תחה"מ ד) אלף השביעי.

ובהקדים הגמרא בעירובין¹⁵ מדייקת מהפסוק¹⁶ "היום לעשותם" שלמחר לקבל שכר, והיינו שעכשיו בזמן הזה אנו לומדים תורה ומקיימים מצוות ולמחר לקבל שכר. ומבואר¹⁷ שבג"ע נקבל השכר על התורה ובימות המשיח ובתחיית המתים נקבל השכר על קיום המצוות.

הנה בכללות ענין השכר שמקבלים על מצות, מובא בשל"ה¹⁸ שתי דעות, או שהשכר הוא כתוצאה ישירה מהקיום של המצוה או שזה רק כמתנה ושכר על העבודה (והיינו אם הוא ענין טבעי, וכמו מי שמניח ידו באש שנכווה, שזהו ענין טבעי. או ענין סגולי ובאמת אין שייכות מהותי בין קיום המצוה והשכר שמקבלים ע"ז). ורבינו מבאר¹⁹ שתורת החסידות מכריעה ששכר המצות הוא באופן של תוצאה ישירה מהמצות (והיינו שיש שייכות מהותי בין המצוה והשכר שמקבלים ע"ז "משכרה נדע מהותה"²⁰), וא"כ מוכן שמה שאמרנו לעיל שבג"ע וימוה"מ ותחה"מ יהי' השכר של תורה ומצות הרי הם באופן ישירה, ענין סגולי.

הנה רבינו במאמר ד"ה להבין ענין תחיית המתים²¹ מבאר ההבדל בין ג"ע, בימוה"מ, ותחה"מ (והיינו ג' דרגות הראשונות שהבאנו לעיל) "ששכר הנשמות בג"ע הוא שמשגיגים האלקות דהתורה שלמדו בעוה"ז, דתורה היא חכמתו של

(15) כב, א.

(16) דברים ז, ב.

(17) תו"א יתרו עג, ב. ועוד.

(18) בספר בית אחרון יב, א-ב.

(19) הערת רבינו בשיעורים בספר התניא פל"ז. ועוד.

(20) ל' אדה"ז בתניא פל"ט.

(21) (תשמ"ו) סה"מ מלוקט ח"ג ע' לג ואילך.

הקב"ה, אור הממלא". והשכר דימות המשיח הוא "שאו יראו עינינו גילוי אלקותו הבלתי בע"ג שנמשך ע"י קיום המצוות, רצונו ית' (שלמעלה מחכמתו), אור הסובב".

ובנוגע לתחיית המתים מבאר רבינו, שיש שתי תקופות וזלה"ק: "שבתחיית המתים יהי' גילוי עצמות אוא"ס שלמעלה מהתחלקות. ובה גופא יהיו שתי עיניים. הגילוי דעצמות אוא"ס שהמשיכו ע"י קיום המצות, ועי"ז יתעלו ישראל למדריגה עליונה יותר, שתתגלה מעלת ישראל עצמם, נצר מטעי מעשי ידי להתפאר, שמעלה זו שבישראל היא נעלית יותר מזה שממשיכים גילוי אלקות ע"י לימוד התורה וקיום המצוות. דשרש הנשמות הוא בעצמותו ית' (למעלה משרש התומ"צ), וגם הגוף דישראל הוא בחירת העצמות".

ומביא רבינו הכרח לזה שעיקר החידוש והעילוי דתחיית המתים הוא שאז תתגלה מעלת ישראל עצמם. "דגילוי ההמשכה שנמשכת ע"י המצוות, יהי' גם בימות המשיח (קודם זמן התחי'), וכמבואר בתניא²² שע"י מעשינו ועבודתנו עכשיו ממשיכים אור אין סוף למטה והגילוי דהמשכה זו יהי' בימות המשיח ובתחיית המתים (אלא שבתחיית המתים, גם הגילוי דהמשכה זו יהי' באופן נעלה יותר), ועיקר החידוש והעילוי דתחיית המתים הוא שאז יתגלה השרש דישראל כמו שהוא מושרשים בהעצמות".

ונראה להרחיב קצת הביאור במה שמבאר רבינו כאן בהחילוק בין ימות המשיח ותחה"מ, וכן בביאור ב' התקופות בתחה"מ, ומהי מעלתו של תקופה הב' שנתבאר בהמאמר שהוא למעלה מתומ"צ, ע"פ ביאור כ"ק אדנ"ע במה שמתינו מדרשות חלוקות בנוגע עוה"ב:

בהמשך תרס"ו²³ מבאר כ"ק אדנ"ע שיש "מדריגות חלוקות בענין עוה"ב, בדמדרש א' שיעשה הקב"ה סעודה כו' ובגמ' איתא דעוה"ב אין בו אכילה כו'. הענין הוא, דענין סעודת לוי' ושור הבר שיהי' לעתיד, זהו בחי' העצמי הבא במורגש בטעמי תורה. וזהו העלי' הא' דלעתיד, שיהי' גילוי בחי' תענוג העצמי הנעלם כו'. אבל מה שאיתא העוה"ב אין בו אכו"ש הו"ע העלי' הב' . . דלאחר גילוי בחי' התענוג העצמי שבחכמה דתורה, אנא זמין לאתגלא עוד בבחי' תענוג העצמי הבלתי מורגש גם בטעמי תורה כו', וזהו שאין בו אכו"ש שאינו בא במורגש כלל כו'".

והנה בנוגע לתקופה הב', אף שבתחילה מבאר ש"בכדי להגיע לבחי' תענוג העצמי כמו שהוא בעצמותו ממש, א"א להיות זאת ע"י תו"מ, שהרי זהו למעלה גם מבחי' טעמי תורה ומצות בשרשן הראשון כו', כ"א זהו ע"י תשובה מעומקא

(22) פל"ו.

(23) ע' קה ואילך.

דליבא", אעפ"כ אח"כ מבאר ש"באמת ע"י עסק התורה יכולים להגיע לבחי' התענוג העצמי הבלתי מורגש, היינו כמו שהוא בבחי' העלם העצמות דא"ס, וזהו ע"י דיוק במילין דחוכמתא כו'. . תושבע"פ" וכן ע"י עבודת "עבד פשוט דוקא מגיע דוקא לבחי' העצמות ע"י הביטול שלו בקבלת העבודות בבחי' הנחת עצמותו לגמרי".

עפ"ז מובן ששתי התקופות של ימות המשיח ותחה"מ, הם שתי מדריגות בתענוג העצמי (והיינו כפי שבא במורגש, וכפי שהוא בעצמותו), ומובן ג"כ איך שתיים הם מדריגות שממשכים ע"י קיום המצות.

ובביאור ענין תענוג הפשוט, שמבאר אדנ"ע שבזה הוא החילוק בין מדרשות חלוקות, מבאר רבינו בד"ה הפך ים ליבשה²⁴ "בתענוג הפשוט גופא יש ב' בחינות, יש תענוג הפשוט שבא במורגש, שמספק בידיו ומרקד ברגליו כו', ויש תענוג הפשוט הבלתי מורגש. והוא ג"כ ההפרש בין הסעודה שעתידי הקב"ה לעשות לצדיקים, שהו"ע תענוג הפשוט המורגש, לעוה"ב שאין בו אכילה ולא שתי', שהו"ע התענוג הפשוט הבלתי מורגש".

ומבאר שיש דרגא נעלית יותר ד"הנה ב' בחי' אלו נכללות במ"ש בנהר יעברו ברגל, כי, נהר הוא בחי' בינה, שבה הוא התגלות עתיק, בחי' התענוג הפשוט, שבו גופא יש ב' בחי' הנ"ל. ולמעלה מזה הו"ע שם נשמחה בו, בו בעצמותו, שזהו גילוי העצמות שלמעלה גם מבחי' פנימיות עתיק, שיתגלה ביום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, והיינו, שהגילוי דעתיק יהי' בו עליות, שזהו שמאמרז"ל צדיקים אין להם מנוחה כו', דכיון שהוא בחי' גילוי אור בלבד, לכן שייך בזה עליות, אמנם יום שכולו שבת ומנוחה הו"ע גילוי העצמות ממש, שבזה לא שייך עליות²⁵.

ועפ"ז מובן ענין שלשה שלבים בביאת המשיח אלו: א) ימות המשיח - שיהי' גילוי של תענוג העצמי המורגש שמגיע מקיום המצות ב) תחיית המתים - שיהי'

(24) תשי"ט.

(25) ואף שמבאר שהיא למעלה משרש תורה ומצוות, הרי בהכרח לומר שזה בא ע"י עבודתנו בזמן הגלות ולכן י"ל שזה בא ע"י תשובה. וכמו מביא שרבינו בהערה במאמר ד"ה להבין ענין תחיית המתים, שתקופה הב' בתחיית המתים הוא בא דוקא ע"י תשובה שבזה מגיע לדרגת נשמות ישראל ולא ע"י תורה ומצות גופא.

וי"ל ע"פ מה שמבאר רבינו (סה"מ מלוקט ח"ב ע' ע) את המעלה של בעלי תשובה שזהו בב' ענינים א) ש"ע"י התשובה מתגלה תוקף ההתקשרות של נשמתו עם הקב"ה, שעילוי זה הוא שמגלה תוקף ההתקשרות בהנשמה שישנו בהעלם בצדיק. ב) דע"י התשובה באופן דודנות נהפכים לזכויות ניתוסף בו עילוי חדש שאינו בעבודת הצדיק.

וכפי שמבאר רבינו במק"א (לקו"ש ח"ו ע' 22 ואילך) שענין ההתחדשות הוא דוקא בעצמותו ית', ובנ"י מכיון שהם מושרשים בהעצמות הם יכולים לחדש בעולם, שלכאורה זהו ענין ההתחדשות שנעשה ע"י תשובה. אבל עדיין אין זה שהגילוי בא ע"י התשובה עצמו ופי' שמבאר רבינו במק"א (לקו"ש חל"ו ע' 213 הערה 76) שעל"ז זו בא ע"י עבודת התשובה אבל העל"י עצמו היא לאחרי ולמעלה מעבודת התשובה.

גילוי התענוג הבלתי מורגש שמגיע ע"י עבודה דקבלת עול. ג) באלף השביעי - שיהי' גילוי עצמות ומהות בעצמו.

- ג -

סוגית מצוות בטלות לע"ל

והנה לאחר שביארנו הארבע תקופות בעולם הבא, ולאחרי שביארנו שיש שלש תקופות אחר ביאת משיח, יש לעיין על איזה מהם מדובר בלקו"ש חט"ו (שהבאנו לעיל), ולזה יש להקדים סוגית מתי יהי' מצוות בטלות, שלפי"ז נוכל לראות מתי הוא התקופה הב' שעליו אומר רבינו בחט"ו שאז יהי' מצוות בטלות.

איתא במסכת נדה²⁶: "בגד שאבד בו כלאים הרי זה לא ימכרנו לעובד כוכבים ולא יעשנו מרדעת לחמור, אבל עושה ממנו תכריכין למת. אמר רב יוסף זאת אומרת מצוות בטלות לעתיד לבוא, א"ל אביי ואי תימא רב דימי, והא א"ר מני א"ר ינאי לא שנו אלא לספדו אבל לקוברו אסור, א"ל ולא איתמר עלה א"ר יוחנן אפילו לקוברו, ורבי יוחנן לטעמיה דא"ר יוחנן מאי דכתיב במתים חפשי כיון שמת אדם נעשה חפשי מהמצוות".

ובפירוש דברי הגמ' נחלקו הרשב"א והתוס'. הרשב"א פירש שהכוונה במצוות בטלות הוא בנוגע להזמן שהאדם מת שאז אין אנו מחוייבים להיזהר שלא יעברו במצות (והחידוש בזה הוא, שהו"א שמחוייבים להיזהר, מזה שרואים שמחוייבים להיזהר שהקטנים לא יעשו עבירות - וזהו גם מסקנת רב ינאי) אבל כשיחיו המתים בוודאי שיהי' להם קיום המצוות. וכמו שמבואר בראייתו של רב יוסף כיון שמת הוא חפשי מהמצוות, דהיינו שמדובר כשהאדם מת.

אולם, התוס'²⁷ פירשו שרב יוסף לא אמר מילתי' 'אמתניתין דכלאים, דתנן בהדיא תכריכין למת אין להם משום כלאים, וי"ל דמהך מתניתין לא משמע אלא שכל זמן שהוא מת אין עליו משום איסור כלאים, אבל הך דקתני דלכתחילה עושה לו תכריכין מכלאים אע"פ שכשיעמוד לעתיד יעמוד בלבושיו שנקבר בהם ש"מ מצוות בטלות לעת"ל". והיינו דלשיטתם הזמן שבו יהי' "מצוות בטלות" הוא לאחר שיקומו המתים, ולכן א"צ להיזהר מלקברו בבגד כלאים.

26) סא, ב.

27) שם ד"ה אמר רב יוסף. וכן מובא בכו"כ מקומות בתוספות הרא"ש שם ד"ה לא שנו, וכן הרא"ה בפקודת הלויים ברכות יח, א, ועוד.

והנה רבינו בספר השיחות תשנ"ב²⁸ שואל על הא דאיתא²⁹ "הלכות של תורה שבע"פ אינן בטלים לעולם", מהא ד"ידוע שלכמה דעות 'מצוות בטלות לעת' ל' - בתחיית המתים (בתקופה השני' דימוה"מ, משא"כ בתקופה הראשונה דימות המשיח, לפני תחיית המתים שאז יהי' קיום המצוות בתכלית השלימות), שלכן "בגד שאבד בו כלאים . . עושין ממנו תכריכין למת". ועפ"ז יבטלו לעת"ל (בתקופה השני' דימות המשיח, כשיחיו המתים) כל ההלכות של תורה שבע"פ, דכיון שמצוות בטלות, בטלים בדרך ממילא כל ההלכות שהם משפטי מצוות אלו".

ומבאר את זה בהקדים שני קושיות על כללות הסוגיא דמצוות בטלות:

(א) "לכאורה ה"ז בסתירה לנצחיות התורה ש'דבר ברור ומפורש בתורה שהיא מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים . . שכל דברי התורה מצווין אנו לעשותן עד עולם", והסיבה לזה הוא "להיותן רצונו של הקב"ה היינו, שהרצון אינו בשביל מטרה ותכלית אחרת . . אלא רצון מצד עצמו שלכן, אין בו שינוי, גרעון או הוספה . . אז איך יתכן שמצוות בטלות לעתיד לבוא".

(ב) "בסוגיית דתחיית המתים בסנהדרין³⁰ אמר ר' יוחנן מניין לתחיית המתים מן התורה שנאמר³¹ "ונתתם ממנו את תרומת ה' לאהרן הכהן", וכי אהרן לעולם קיים, והלא לא נכנס לארץ ישראל שנותנין לו תומה, אלא מלמד שעתיד לחיות וישראל נותנין לו תרומה", שמזה מוכח שס"ל לר' יוחנן שאין מצוות בטלות לע"ל (שיקיימו מצוות תרומה לאחר תחיה"מ) וא"כ איך אמר ר' יוחנן אפילו לקוברו, הרי כשיעמוד במלבושיו יהי' לבוש בכלאים".

ומבאר רבינו "שהפירוש ד'מצוות בטלות לעתיד לבוא' אינו אלא בנוגע להציווי להאדם ("מצוות" דייקא, שגדרם הוא ציווי לאדם), ש'כיון שמת אדם (לאחרי גמר עבודתו בקיום המצוות) נעשה (האדם) חפשי מן המצוות, היינו, שגם בעולם התחי' (לאחר גמר מעשינו ועבודתינו בקיום המצוות במשך הזמן ד"היום לעשותם") אין עליו ציווי דקיום המצוות, אבל מציאות המצווה כשלעצמה היא בקיום נצחי 'מצוה עומדת לעולם ולעולמי עולמים' לא בתור ציווי לאדם אלא בתור רצונו של הקב"ה.

וההסברה בזה: הגדר ד"מצוות", ציווי להאדם - שייך רק כשהאדם מציאות בפני עצמו, שאז נופל עליו גדר של ציווי הקב"ה להתנהג ע"פ רצונו של הקב"ה. אבל לאחר שושלמת עבודתו של האדם בקיום המצוות, שכל מציאותו (כל הפרטים

28) ע' 27 ואילך.

29) ירושלמי מגילה פ"א ה"ה. הובא להלכה ברמב"ם סוף הלכות מגילה (פרק ב').

30) ז, ב.

31) קרח יח, כח.

שבו) חדורה ברצונו של הקב"ה, ונעשה במעמד ומצב של צוותא (מצוה מלשון צוותא³²) וחיבור עם הקב"ה, עד שנעשים מציאות אחת "ישראל (ע"י אוריינתא) וקוב"ה כולא חד", כפי שיהי' בפועל ובגלוי לעתיד לבוא – לא שייך הגדר דציווי לאדם (כיון שאינו מציאות בפ"ע), כי אם, הוא מציאות רצונו של הקב"ה, שבודאי מתקיים בפועל (בדרך ממילא) ע"י המציאות דמצוות.

ועפ"ז מתורצת הסתירה שבדברי ר' יוחנן, שס"ל שמותר לקוברו בכלאים, כיון שמצוות בטלות לעתיד לבוא, אף שיליף תחה"מ מנתינת תרומה לאהרן לאחר שעתיד לחיות - כי, המציאות דנתינה תרומה תהי' גם לאחר תחה"מ אבל לא בגדר של ציווי להאדם שנעשה חפשי מן המצות (חפשי למעליותא, שאינו זקוק לציוי, כיון שאינו מציאות בפ"ע, אלא מציאות אחת עם הקב"ה), ולכן מותר לקבור בכלאים, כי כשיעמוד לעתיד לא יהי' עליו הציוי דאיסור כלאים, אף שבודאי לא ישאר לבוש בכלאים (לאחרי רגע התחי'), אם כי לא בתורת ציווי, אלא (בדרך ממילא) מצד רצונו של הקב"ה לשלול (שמתגלה ומתבטא ע"י האיסור ד) כלאים" ע"כ.

והנה לכאורה ע"פ פשוט השיחה (בהפנים) מובן שבאמת גם לאחר שיקומו המתים יהיו לבושים בתכריכי כלאים בשביל רגע התחי' (משא"כ לפי המבואר בהערות שם, שאפ"ל שבדרך נס מיד שיקומו שוב לא ילבושו תכריכי כלאים, וא"כ אין מזה ראי' למצוות בטלות בזמן התחי') ולפי זה צלה"ב למה באמת מותר לקבור בכלאיים אם עדיין יהי' חיוב בהמצות.

וי"ל שכל הסיבה שיש הו"א שאסור לקבור בכלאים הוא מכיון שאם יקבור את האדם בכלאים אז יעבור עבירה ואנו מחוייבין להיזהר שלא יעבור עבירה. אבל מכיוון שאומרים מצוות בטלות דהיינו שהציווי תתבטל אז מובן (לכאורה) שאין אנו מחוייבים להיזהר שלא יעברו על איסור מכיון שאין להם ציווי כלל [ויש להוסיף שגם הם לא יעברו על איסור מכיון שהם יהיו מאונסים ומיד שיקומו יהיו עסוקים בירידת הכלאים שבאופן כזה אין האיסור מתייחס להאדם כלל³³ ורק שנעשה איסור בהעולם, וראה לקמן].

- ד -

ביאור (הא') בלקו"ש חט"ו

עפ"ז שמצוות בטלות קאי על תחה"מ, שהוא תקופה השני' בימיה"מ, יש שלמדו ששתי התקופות שרבינו מבאר בלקו"ש חט"ו הם שתי התקופות בימות

(32) אורה"ת בשלח ע' תלב.

(33) עיין בית האוצר (להגר"י ענגיל) מערכת א-ו כלל כד. ועוד.

המשיח, ימות המשיח ותחיית המתים. וכפי שמבואר בהדיא ב"ש הנ"ל שבתקופה הא' יהי' קיום המצוות באופן דשם נעשה לפניך כמצוות רצוניך ורק בתקופה הב' יהי' מצוות בטלות.

והסיבה שנקרא שתי תקופות בעולם התחי' (אף שלכאורה רק אחד מהב' תקופות הוא עולם התחי') יש לבאר ע"פ מה שמבאר רבינו ב"ש הנ"ל שלאחרי שאומר (בהפנים) שתקופה הראשונה דימוה"מ הוא לפני תחיית המתים מוסף (בהערה³⁴) וז"ל: "כלומר, לפני תחה"מ דכל בני"י, משא"כ צדיקים שקמים לתחי' בהתחלת ימות המשיח (ראה זח"א קמ, א) כשיהי' קיום המצוות בתכלית השלימות, כדאיתא בגמרא (יומא ה, ב) "כיצד מלבישין לעתיד לבוא . . . לכשיבוא אהרן ובניו ומשה עמהם".

ועפ"ז יומתק ראייתו של רבינו, שמביא ראי' שיהי' קיום המצוות בתקופה הא' ממש ואהרן שהוא כמו הראי' שמביא רבינו ב"ש הנ"ל.

וביאור ענין המנוחה בתחיית המתים דוקא (ולא בימות המשיח) יובן ע"פ ביאור ההבדל בנוגע לקיום המצוות בימות המשיח ותחיית המתים:

בנוגע לימות המשיח, ענין המנוחה הוא שאז יהי' קיום המצוות, לא באופן קיומם בגשמיות כבזמן הזה, אלא רק במובנם הרוחניות, לייחד ייחודים בעולם האצי' ובדרגת סוכ"ע. וזהו ע"ד מה שהבאנו לעיל שאז יהי' המשכה מתענוג המורגש שהוא סובב כל עלמין, וכן שמבאר רבינו בהחילוק בין ימות המשיח ותחה"מ³⁵ שימות המשיח יהי' לאחרי שלימות המלחמה בין טוב ורע שאז יגיעו לשלימות מין האדם שיכול האדם לבוא בכח עבודתו, אבל עדיין יהי' מציאות רע מופרד מהטוב ולכן העבודה אז לא יהי' כמו שהוא עכשיו שמבררים הבירורים של קליפת נוגה, אלא העבודה יהי' רק לייחד ייחודים למעלה באצילות, דהיינו קיום המצוות באופן של סובב כל עלמין שאינו בהפרטים והגשמיות עצמו³⁶.

אבל בתחיית המתים, שאז יתבטל ענין הרע, ויעביר ה' את רוח הטומאה, וישחוט את היצר הרע הוא מלאך המות, ואז יגיעו לשלימות מין האדם, לא רק כפי עבודתו, אלא מה שנותנין מלמעלה שאז יהי' תענוג העצמי הבלתי מורגש, שהיא

(34) הערה 24.

(35) אגרות קודש חלק ב' אגרת ר'.

(36) ולפי טעם זה מבאר רבינו בשיחה בענין "תורה חדשה מאיתי תצא" (שיחת ב' דשבועות תנש"א) שמבאר דברי האריז"ל שהלכה כבית שמאי בימות המשיח ומבאר שההבדל בין שיטת ב"ש לשיטת ב"ה היא, בנוגע לדברים שהם בספק אם צריך לדחות אותם או שמפני שהרע אינו ניכר יכול לקרבו לקדושה, שב"ה אומר שמפני שאין לחשוש על הרע הנעלם אינו צריך לדחותו ולכן יותר טוב לעלותו לקדושה, אבל ב"ש אומרים שחייב לדחות את הרע הנעלם, ולכן בזמנה"ז ההלכה הוא כב"ה מפני שאינם שייכים לדייק בדרכינו להעלות הרע הנעלם, אבל בימות המשיח שכבר נהי' בדרגת סובב כל עלמין יבינו בי"ד הגדול בשכל אנושי שלהם שמפני שינוי שיהי' בעולם יכול להיות הלכה כב"ש אף שבזמן הזה הלכה היא כב"ה.

כמו שעתיק נשאר לעצמו ואינו יורד להיות כתר ולכן נקיים את המצות באופן שהם מצד רצונו של הקב"ה מצד עצמו (לא רק כמו שהם באים בפועל בהעולם)³⁷.

ועפ"ז מובן לכאורה שהטעם שיהי' מנוחה בתחיית המתים, הוא שמכיון שנעשה כל המצות בדרך ממילא באופן שהוא בהרצון מצד עצמו, לכן יהי' ענין המנוחה וכמובן בפשטות.

- ה -

מקשה על הנ"ל, ומפרש באופן אחר, ומקשה ע"ז

אבל לכאורה א"א לפרש כן, שהרי, אם זהו כוונת רבינו בשתי התקופות בתחה"מ, נמצא, שמה שרבינו מחדש בהתירוץ שלא יודעים בהקושיא, היא (לא שבימות המשיח יהי' מצוות בשלימות, שהרי אין זה חידושו של רבינו אלא מפורש בתניא³⁸ שרבינו מצטט ש"מ"ש רז"ל דמצוות בטלות לע"ל" היינו בתחיית המתים אבל לימות המשיח קודם תחה"מ אינם בטלים", אלא) כל החידוש היא שגם ימות המשיח נחשב לתחיית המתים, וא"כ, העיקר חסר מהספר, ורבינו הי' לכאורה אמור להביא (בהפנים או בהערה) את דברי הזהר³⁹ שמשה ואהרן יהיו קמים לתחי' לפני תחה"מ הכללית, בימות המשיח ואז עדיין יהי' קיום המצוות. ומזה שרבינו לא הביא את זה, מוכח שאין זה כוונת רבינו.

ולכן נראה שיש אופן אחר ללמוד שתי התקופות בדברי רבינו, והיינו א) תחיית המתים (הכללית) וב) אלף השביעי.

ולפ"ז מובן ג"כ מה שרבינו מקשה על פירוש הנ"ל בהשיחה שרק בתקופה הב' יהי' מצוות בטלות ש"צ"ע מנדה שם דבגד שאבד בו כלאים עושה ממנו תכריכין למת דמצוות בטלות לע"ל" שע"פ פירוש הא' בהשיחה לכאורה זה מתאים עם הגמרא ורק לפי דברינו מובן שזה סותר עם הגמרא.

וכן עפ"ז יומתק מה שרבינו אומר בנוגע להתקופה הא' שהיא התקופה "וואס אויף איר זאגט יעדער איד "ושם נעשה לפניך כו' כמצות רצונך" שמדייק בזה לומר שכל ישראל אומרו כיון שכוונתו הוא על תקופת תחיית המתים הכללית שאז יחיו כל ישראל וכולם יקיימו ממצות רצונך. משא"כ אם הי' אומר סתם שיהי' קיום

37) ומפני זה יהי' הלכה כב"ש וכב"ה, שיהי' כמו שהוא למעלה שאז כל מחלוקת "אלו ואלו דברי אלקים חיים" (עירובין יג, ב) ותורה אחת היא, והוא נושא הכל, גם ב' הדעות דחוב ושלילה מפני היותו "נמנע הנמנעות" (ראה שו"ת הרשב"א ח"א סתי"ח. הובא ונתבאר בס' החקירה להצ"צ לד, ב ואילך ובכ"מ). וכפי שמבאר בסה"ש הנ"ל שהסיבה שלא יהי' ציווי הוא מפני שנהיו בטלים בתכלית לרצון העליון, ולכן גם נוכל לקיים המצות כמו שהוא מצד רצונו ית'.

38) אגרת הקודש סי' כ"ו.

39) ח"א קמ, א (הובא לעיל).

המצוות כמצוות רצונך היינו יכולים לפרש שכוונתו הוא רק שלימות יותר מכפי שהוא עתה.

אלא שעפ"ז צ"ל כמה ענינים בהשיחה:

(א) מהו ענין מצוות בטלות באלף השביעי, ולמה אז דוקא יהי' מנוחה יותר מתקופת תחיית המתים גופא.

(ב) לכאורה יש להקשות כפי שהקשה רבינו לעיל איך אפשר לומר שכוונת רב יוסף לפי תוספות היא שמצוות בטלות לעתיד לבוא יהי' רק בתקופה השני' של תחיית המתים אבל בתקופה הראשונה עדיין יהי' קיום המצוות, הרי מבואר בהדיא שכל ענין של מצוות בטלות למדים מזה שמותר לקבור בכלאים ולא חוששים שנכשול אותו לעתיד כשיקום עם התכריכים, ואכ מזה מובן שיהיו בטלות בהתחלת תחיית המתים ולא רק בתקופה השניה.

(ג) איך מביא רבינו ראי' על תקופת תחיית המתים (הכללית), ממשה ואהרן שהם יקומו בתחיית הצדיקים בימות המשיח (כדלעיל מהזוהר), וכן בהגמרא גופא שכותב ש"משה ואהרן עמנו" מדובר בנוגע לפרטים בבניין בית המקדש שזה יהי' בימות המשיח שאז יהי' שלימות תורה ומצוות, [וכמו שהזוהר מביא ראי' מהגמרא שמשה יקום בימות המשיח דוקא].

ועד"ז מצינו בסה"ש תשנ"ב הנ"ל שרבינו מביא ראי' שגם לפי שיטת רבי יוחנן יהי' קיום המצוות אחרי תחיית המתים (בתקופה הב' דימות המשיח) מזה שרבי יוחנן אומר שמניין לתחיית המתים מה"ת שנאמר "ונתתם תרומה לאהרן הכהן" ועדיין לא נתקיים פסוק זה כפשוטו, וא"כ רואים שיהי' קיום מצוות תרומה אחרי תחיית המתים, והרי גם הוא יקום לתחי' בימות המשיח⁴⁰.

- 1 -

מתרץ קושיות הנ"ל

ויש לבאר ענין מצוות בטלות באלף השביעי ע"פ שאלה כללית בנוגע לזמן מצוות בטלות, שהרי מצינו כמה וכמה מקומות שמבארים שמצוות בטלות קאי בתקופות אחרות, (ומהם):

(40) וכן עד"ז יש להקשות על הגמרא גופא איך מביא ראי' שיהי' תחיית המתים ממשה ואהרן, אלא שלזה י"ל שהביאור הוא בפשטות, שע"י שמצינו שלאחד יהי' תחיית המתים הרי, זה מספיק לדעת שיהי' ענין תחיית המתים.

אבל אין זה מתרץ איך שרבינו מביא ראי' ממשה ואהרן בנוגע לקיום המצוות ועליות, שהרי מובן שנהי' בדרגא יותר גבוהה בתחיית המתים (כפי שביארנו לעיל), וא"כ אולי ישתנו הדברים בין תקופה לתקופה, ואולי נהי' יותר ממוכח שלא נצטרך לעליות ולקיום המצוות.

א) באגרת הקודש סי' כו מבאר אדה"ז "ומ"ש דמצוות בטלות לע"ל היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחיית המתים אין בטלים" - שמוזה יוצא בפשטות שבתקופת תחיית המתים דוקא יהי' מצוות בטלות⁴¹.

ב) בתניא פל"ז מבאר אדה"ז "שימות המשיח ובפרט כשיחיו המתים הם תכלית ושלימות בריאת עולם הזה שלכך נברא מתחילתו" [וממשיך בהגהה] "וקבלת שכר עיקרו באלף השביעי" - שמוזה יוצא שגם בתחיית המתים יהי' קיום המצוות כמו בימות המשיח, ורק באלף השביעי שאז הוא זמן שכר למצוות יהי' מצוות בטלות⁴².

ג) בלקו"ת בדרושי ר"ה מבאר אדה"ז "כי המצוות אינן בטלות לעתיד לבוא רק שלא יהיו באופן שהוא עתה שתוקעים מלכיות וזכוונות ואח"כ שופרות אבל לעתיד לבוא יהי' רק שופרות בלבד ונקרא גם לכך שופר גדול⁴³" - שלכאורה משמע שגם לע"ל באלף השביעי יהי' מצוות באופן אחר⁴⁴.

וכן בתורה אור מבאר אדה"ז בנוגע להפסוק "ובשביעית יצא לחפשי חנם"⁴⁵ שפירושו חנם בלא מצוות כי יש מ"ד מצוות בטלות לע"ל ואף שלא קיי"ל הכי אעפ"כ המצוות יהיו באופן אחר כי יהיו קרבנות כמ"ש ביחזקאל ולא כמו עכשיו ילכו מחיל אל חיל עליות וירידות אלא מנוחה לחיי העולמים⁴⁶ - שמוזה יוצא שבאלף השביעי יהיו קיום המצוות ורק שיהי' באופן של מנוחה.

וכן במאמרי אדה"ז מבאר שידוע המחלוקת עם מצוות בטלות לעתיד לבוא ולא קיי"ל הכי שהרי בפ"י אמרו כיצד מלבישין לע"ל ופריך לע"ל משה ואהרן יבאו כו' אך האמת שהמצוות לא יבטלו אבל עדיין המצוות יהי' באופן אחר כמבואר ביחזקאל איך שיהי' מצות הקרבת הקרבנות לע"ל שאין עכשיו מצותן כך ועד"ז שאר המצוות⁴⁷. - שמוזה יוצא שאף שהמצוות לא יבטלו עדיין יהיו קיימים באופן אחר.

(41) ראה במה שמבאר רבינו בסה"ש תשנ"ב בשולי הגליון כנ"ל בהפנים.

(42) כמו שמביא רבינו בלקו"ש חכ"ד ע' 93 הערה 50.

(43) לקו"ת דרושים לר"ה דף נט, ד.

(44) ומבאר רבינו באגרות קודש אודות תחיית המתים (חלק ב' אגרת ר' הערה 8) בנוגע לסתירה זו שבאמת באגרת הקודש שכותב שמצוות בטלות בתקופת תחיית המתים הוא לפי שיטת התוספות שמבאר את הגמרא כפשטות שמותר לקבור בכלאים כי כשיקום לתחיה יהי' כבר מצוות בטלות, אבל בתניא פל"ז ובלקו"ת שכותב שעדיין יהי' קיום המצוות בתקופת תחיית המתים הוא כפי שיטת הרשב"א שמפרש שמצוות בטלות הוא רק בעת המיתה, ומחדש שבאמת יהי' מצוות בטלות באלף השביעי.

(45) משפטים כא, ב

(46) משפטים עו, ג.

(47) מאמרי אדה"ז תקס"ה ע' רפ"ה ואילך.

ומבאר רבינו בסה"ש תשמ"ט⁴⁸ (בהערה) בנוגע לסתירות הנ"ל, ש"גם לפי הפירוש שבטלות לתחה"מ ועאכו"כ באלף השביעי . . הרי מבואר בכמה מקומות . הפירוש בזה ש"המשכות המצוות עכשיו הוא באין ערוך לגבי המצוות ההמשכה . דמצוות לעתיד כו', וע"כ יהיו בטלים בבחי' העדר תפיסת מקום כו'" (כשרגא בטיהרא), היינו שגם אז יהיו קיום המצוות (ולא יתבטלו ח"ו) אלא בשלימות נעלה יותר וראה אוה"ת⁴⁹ . . ש"יש עליות עד אין קץ" בענין המצוות, מצוות המלך, מצוות הוי', עד בחי' מצוות של עצמות המאציל של למעלה".

וממשיך רבינו לבאר בשולי הגליון, בנוגע ללשון התניא (בהגהה שהובא לעיל) שקבלת השכר הוא באלף השביעי, "אולי י"ל כי השכר (מצוה) דאלף השביעי הוא למעלה מכל גדר עוה"ז ומעבודה דעוה"ז בבירור הגשמיות וטו"ר" אבל עדיין יהי' קיום המצוות.

[ואף שמובא לעיל מד"ה להבין ענין תחה"מ שבאלף השביעי יהי' הגילוי דעצמות ממש שלמעלה משרש תורה ומצות, וא"כ לכאורה איך זה מתאים עם מה שמובא כאן שיהי' קיום המצות באלף השביעי.

יש לבאר שהסיבה לזה הוא ע"פ מה שמבאר רבינו⁵⁰ בנוגע להמדרש⁵¹ "אינו יודע איזה מהם חפץ אי במעשה הצדיקים, אי במעשה הרשעים", שמבאר שבמדרגה זו אינו יודע ברצון המצות אבל אעפ"כ בוחר במעשה המצות. וא"כ רואים שיש ענין בקיום המצוות למעלה משרש תורה ומצוות דהיינו בעצמות ממש, ועפ"ז מתאים שתי הענינים שמצד אחד אומרים שהיא למעלה משרש תורה ומצות, ומצד שני אומרים שיהי' קיום המצות].

ועפ"ז י"ל שענין מצוות בטלות באלף השביעי הוא (דלא כמצוות בטלות בתחיית המתים), שאז (לא רק שהציווי יתבטל אלא גם) המצוות יקבלו ערך אחר לגמרי ממה שיש להם עכשיו בזמן הזה.

ולכאורה יש להוסיף עומק יותר ע"פ מה שביארנו לעיל בנוגע לדרגת גילוי אור שיהי' באלף השביעי שהחשיבות של המצוות כשלעצמה (בלי התקשרותה למצוות בזמן הזה) יתבטלו, דהיינו שהמצווה מלשון צוותא וחיבור⁵² יתבטל, שעכשיו בזמן הזה המצוות הם לבושים כדי להידבק בקוב"ה אבל באלף השביעי שכבר נהי' בטל לעצמות ממש לא נצטרך בהלבושים כדי להיות מחוברים.

(48) ח"ב ע' 645, בהערה.

(49) פרשת עקב ע' תקז.

(50) לקו"ש ח"ז ע' 23.

(51) ב"ר ספ"ב.

(52) אוה"ת בשלח ע' תלב.

ואף שאמרנו שיהי' קיום המצוות, עדיין אין זה סותר לענין המנוחה, וכפי שמבאר רבינו⁵³ שמנוחה העצמי היא מנוחה שהיא בתמידות שזה בא ע"י שאינה תלוי' בשום דבר, וממשיך ש"בנוגע לעבודתם של ישראל שעל ידם נשלמת המחשבה והכוונה דהתהוות כל סדר ההשתלשלות", אין זה "בבחי' מנוחה העצמית שמצ"ע ממש שאינה תלוי' בשום דבר (להיותו לאחר המחשבה על התהוות סדר השתלשלות)", ורק מצד "מציאותם העצמית של ישראל שהיא למעלה מהמחשבה והכוונה בהתהוות סדר השתלשלות, להיותם מושרשים בעצמות ית' באופן שישראל וקוב"ה כולא חד ממש", רק אז אף שיהי' "ענין של הוספה ועלי' (כביכול)" עדיין לא יהי' "באופן של יציאה מעצמותו, אלא באופן של מנוחה בעצם, מנוחה עצמית שמצ"ע ממש".

- ז -

מבאר איך שמצוות בטלות גם בימות המשיח

והנה בכדי להבין ראייתו של רבינו מרמשה ואהרן (בלקו"ש חט"ו, ובסה"ש תשנ"ב), יש להקדים תחילה בביאור עוד דבר שלכאורה צריך עיון. שהרי לפי מה שביארנו לעיל שמצוות בטלות הוא דוקא בתחיית המתים ולא בימות המשיח, איך מותר לקבור את המתים בכלאים שהרי אולי יהי' צדיק ויקום לתחיה בתחייה הראשונה לפני תחייה הכללית, ואז כמבואר לעיל לא יהי' מצוות בטלות, ואיך אפשר לעשות שאדם בישראל יעבור על מצות כלאים לכתחילה⁵⁴.

ולכאורה יש לבאר ענין זה ע"פ דיוק בסה"ש תשנ"ב הנ"ל. ולזה יש להקדים באגרת רבינו אודות תחיית המתים⁵⁵ מבאר שכל ענינו של תחיית המתים אינו מצד שכר על עבודת האדם כימות המשיח, אלא שזהו מה שנותנים לו מלמעלה כמתנה, וממשיך שלכן יהי' מצוות בטלות דוקא בתקופה של תחיית המתים. שמזה משמע לכאורה שכל ענין מצוות בטלות הוא לא מצד שלימות עבודת האדם, אלא שזה מזה שנותנים לו כמתנה מלמעלה. וכן פירש רבינו בתו"מ⁵⁶ שתקופת תחיית המתים הוא דוקא אחרי שכל ישראל יהי' את הענין ד"אל עפר תשוב"⁵⁷ ואם האחרון שבישראל לא יהי' לו ענין זה ישנו עדיין שמץ מנהו מעטיו של נחש ואפשר שיקבל השפעה, ולכן רק אחרי זה יכול להיות אל עפר תשוב ומצוות בטלות.

53 קונטרס כ"ב שבט תשנ"ב (מלוקט ח"ו) ע' קכב, שולי הגליון להערה 65.
54 והנה בקובץ שיעורים (ב, כט) מבאר שזה תלוי באם פעולה זו של מצוות בטלות הוא מצד הגבוא או הוא מצד הזמן עצמו [והנפקא מינה היא כאמור לעיל האם יהי' מצוות בטלות לאנשים שיחיו בימות המשיח].

55 חלק ב' אגרת ר', (הובא לעיל סעיף ד).

56 פורים תשח"י אות טו ע' 127.

57 בראשית ג, יט.

וכשמעיינים היטב בסה"ש הנ"ל, בהפנים ובהערות, מובן שיש שתי מדריגות בנוגע למצוות בטלות בתחיית המתים: א) בפנים השיחה מבאר רבינו שמצוות בטלות היינו שהציווי יתבטל מכיון שהאדם מגיע לשלימותו ויתבטל לרצונו של הקב"ה, ולכן מותר לקברו בכלאים כדלעיל מכיון שאין עליו ציווי כלל, וסוף סוף אחרי התחי' גם יוריד את הכלאים בהאפשריות הכי קודמת לזה (כנ"ל בהביאור בהגמרא). ב) בהערה בהשיחה מוסיף עוד ענין בזה שאף ברגע התחי' לא יהי' לבוש בכלאים באופן ניסי שלא יהי' כאן איסור כלל⁵⁸.

והנה בהפנים השיחה מבאר רבינו דברי רבי יוחנן, "כיון שמת נעשה חפשי מהמצוות", שכיוון שמת האדם לאחרי גמר עבודתו בקיום המצוות, נעשה מציאות אחד עם רצונו של הקב"ה ולכן חפשי מהציווי של המצוות⁵⁹, דהיינו שהסיבה שהציווי מתבטל הוא מצד שלימות עבודת האדם, וא"כ אפשר לומר שכוונת רבינו הוא לבאר שגם הצדיקים הקמים לתחי' בימות המשיח כבר יהי' להם מצוות בטלות דהיינו שהציווי יתבטל (כיון שכבר מתו והגיעו לשלימות עבודתם). [ולכן מובן ג"כ איך אפשר להיות שיהי' מציאות עבירת כלאים בעולם אחר שיהי' תחיית המתים, והביאור בזה שמדובר בימות המשיח שיהי' מציאות הרע כנ"ל]⁶⁰.

אבל בהערה שם מבאר אופן נעלה יותר, שלכאורה אינו מגיע ע"י עבודת האדם (שזה תלוי בעולם), שבאופן ניסי לא יהי' לבוש בכלאים ברגע התחי' גופא, [וכן מה שממשיך בפנים השיחה בנוגע לקיום המצוות שיהי' בדרגת רצונו של הקב"ה נמנע הנמנעות, שזה גם תלוי בעולם], ולכאורה אין זה מדובר על התחי' של הצדיקים מכיון שבימות המשיח לא יהי' העולם מזוכך לגמרי (שיהי' בעולם שמץ מעטיו של נחש).

ועפ"ז מובן השאלה בסה"ש תשנ"ב, שמכיון שהגמרא גם מדבר על ימות המשיח (שהרי מדובר בנוגע להגברא שכיון שמת נעשה חפשי מהמצוות) צ"ל שנקיים את המצוות שהרי אהרן יקום לתחי' ויהי' בטל לרצונו ית' ועדיין יהי' קיום מצות תרומה וכן שאר המצות.

58) ולכאורה זהו גם מה שממשיך בפנים השיחה בנוגע לקיום המצוות שיהי' בדרגת רצונו של הקב"ה ולכן יהי' הלכה כב"ש וכב"ה.

59) וכמו שרואים שאח"כ ממשיך רבינו שלכן גם בעולם התחי' אין עליו ציווי, דהיינו שהעיקר לבאר בנוגע להאדם עצמו.

60) בכללות הענין יש להעיר שבלקו"ש (חכ"ט ע' 129 הערה 65) מניח רבינו בצ"ע אם ע"פ דברי הבחי' (משפטים כג, יט (בסופו)) וביאורו בהשיחה שם, יהי' כלאי בגדים מותר כיון שבאותו הזמן יתבטל הרע, עיי"ש. וא"כ אין זה נוגע דוקא למצוות בטלות (בכלל) אלא הוא ענין מיוחד בכלאים. אבל לפי המבואר בשאר השיחות שהובאו לעיל רואים בהדיא שרבינו מקשר ענין כלאי הבגדים למצוות בטלות וכדברי ר"י. וצ"ע.

[ואף שבתחיית המתים יהי' גילוי יותר נעלה, ועד שיהי' זיכוך בהעולם עצמו עדיין מפני שזה רק עומק בהשכר המצות עצמו מובן שאפשר להשוות א' להשני (וכמו שרבינו מבאר בהמאמר להבין ענין תחיית המתים)].

וכמו"כ יובן הראי' בלקו"ש חט"ו, שמזה שרואים שאפילו אחרי שמשה יהי' לו ביטול לרצונו ית' יהי' עדיין עליות שהרי יקריב קרבנות שזה עילוי לא רק בהעולם אלא גם בהגברא אז מזה ראי' שגם בני"י יהי' להם עליות בהגברא אחרי תחיית המתים והביטול שלהם לאלקות כדלעיל⁶¹.



61) לשלימות הענין, ראוי לבאר בנוגע להזמן של לוינתן ושור הבר. רבינו באגרת הנ"ל אודות תחיית המתים מבאר בשולי הגליון 23 שרוב המכריע של השיטות (ר' סעדי' גאון, ועוד מציינין שם). הוא שהסעודה של לוינתן ושור הבור יהי' סעודה גופניית, וע"ז מבאר רבינו שזמנו הוא בימות המשיח או בתחילת תחיית המתים או לפי אדה"ז בלקו"ת הסעודה תהי' לעולם הבא. ובסה"ש תנש"א הנ"ל מכריע רבינו בשולי הגליון, שמפני שמצוות בטלות בתקופת תחיית המתים, חייבים לומר שהסעודה יהי' בימות המשיח שרק אז יהי' מובן כל השקו"ט אם השחיטה כשירה, וכל החידוש בתורה. ויש לעיין בזה: בהשקפה ראשונה משיחה זו משמע שבתחיית המתים יהי' מצוות בטלות כפשוטו ולכן אין מקום לשקו"ט ואין צורך בחידוש התורה, אבל לכאורה אם נאמר כסה"ש תשנ"ב שמצוות בטלות אינם כפשוטו ורק שהציווי יתבטל עדיין אם הסעודה תהי' בתחיית המתים עדיין יש צורך בשקו"ט וחידוש בתורה, אלא שקצת קשה לפרש כן, ויש לבאר לפי הסה"ש תשנ"ב מה הסיבה שאכן לא יהי' צורך בשקו"ט וחידוש בתורה.

ועוד יש לעיין לאידך גיסא אם באמת לא יהי' צורך לשקו"ט וחידוש בתורה בתחיית המתים מאי שנא ימות המשיח שאז יהי' מצוות בטלות להצדיקים שאז יהי' צורך בשקו"ט וחידוש בתורה. ויש לבאר שהסיבה שבתחיית המתים לא יהי' צורך בחידוש תורה הוא מפני שאז נקיים את המצוות בעל הרצון מצד בעל הרצון (נמנע הנמנעות דהיינו הלכה כב"ש וכב"ה כדלעיל) אז בודאי אין צריך לחדש בתורה אם הדבר מותר אם כל מה שנעשה יהי' בדרך ממילא דבר המותר, ולכן אין חידוש בתורה בתחיית המתים. אבל בימות המשיח בודאי בשביל אלו שלא קמו אז אין להם מצוות בטלות אז בודאי צריך חידוש בתורה ושקו"ט, וגם להצדיקים עצמם מפני שלא נהי' בטל בתכלית היחוד לבעל הרצון שמו שפועל בהעולם ורק יהי' בטל מצד שלימותם מצד הגברא או בודאי צריך להביא היתר בתורה שמותר לאכול משחיטה זו.

ענינים בדא"ח



תהו ותיקון

הת' ישראל הלוי שיחי' בערנשטיין
תלמיד בישיבה

בתורת הנסתר מדובר הרבה על ענין הניצוצות שיש בעולם הזה הגשמי, ובכל דבר גשמי, ועבודת האדם בעולמו הוא להעלות ולברר ניצוצות אלו להחזירם לשרשם ומקורם לאלוקות. וזה נעשה ע"י כל פעולה שהאדם מתעסק בגשמיות העולם לשם שמים עי"ז הוא מעלה את הניצוצות. וכמו שמבואר בכו"כ מקומות בביאור הפסוק 'כי לא על הלחם לבדו יחי' האדם כי על כל מוצא פי ה' יחי' האדם' ומבואר שפירוש הפסוק הוא 'לא על הלחם לבדו יחי' האדם' שאין האדם חי וניזון מן הלחם הגשמי עצמו, אלא 'כי על מוצא פי ה' יחי' האדם' אלא שהוא ניזון מהניצוץ קדושה שיש במאכל זה. שמבואר מזה שלכל דבר גשמי, יש ניצוץ קדושה שהוא מחי' את הדבר גשמי, וניצוץ זה מחי' ומוסיף באדם.

והנה, להבין ענין זה יש להקדים את המבואר בקבלה ובחסידות, שבבריאת העולמות לא הי' עולמנו, היינו עולם האצי' שהוא התחלת ציור הפרטי ממש, העולם הראשון שברא הקב"ה. אלא עולם הראשון שברא הקב"ה, הי' עולם שקדם לו שהיו בו גם עניני ציור וכו' ובעולם זה היתה "שבירת הכלים" בכלים אלו נשאר קצת מן האור שהי' מלוכש בו ושברי הכלים ואורות אלו נפלו לתוך עולמנו הגשמי ונעשו חיות לכל דבר גשמי. ושני עולמות אלו נקראים עולם התהו ועולם התיקון.

ויש להקדים קצת ביאור כללות מושגים אלו. ענין האור הוא שם כללי בחסידות לגילוי אלקי. היינו, שבכל גילוי יש שני שלבים, יש את העצם שממנו מתגלה ונמשך האור ויש את האור שנתגלה לפועל. העצם הוא איך שהוא לעצמו בלי גילוי, וכמו נפש האדם, שלכל אדם יש תוכן מיוחד המבדיל אותו משאר בני אדם שעלי אדמות. אבל אין תוכנו המיוחד נתגלה לכל אחד ואחד, שהרי הוא ענין פשוט ומופשט מכל ציור, ולא דבר מוגבל שיתגלה או שיתקבל, ולכן מובן שא"א שיתגלה. אבל, מ"מ אפשר שיתגלה ממנו איזשהו דבר, והוא יכול להיות בב' אופנים. (א) אור כללי. (ב) אור פרטי. והנה, ענין אור כללי הוא שיש גילוי מן העצם - שבמילא מובן שאינו עצם - שהרי ענין הגילוי, הוא כמובן לזולת, הוא סתירה לעצם, אבל אינו מצוייר בציור פרטי, עם הגדרות פרטיות, אלא הוא התפשטות הנפש. ובמילא, א"א ההזולת לתפסו ממש עם כל עניני' שהרי אינו מוגדר. אבל, יכול הזולת להיות נתפעל ממנו וזה יכול לעוררו באופן מקיף. ואז ישנו אור פרטי והוא איך שהאור כבר נתלבש בכלים, פי' בציור פרטי, עם שם פרטי המחלק אותו

מחבירו. ומובן שרק באור פרטי יכול להיות אורות חלוקים, שהרי באור כללי אין בו ציור שבו יתחלק מאור אחר. אבל, אעפ"כ האור הכללי הוא השלב הראשון שבו הנפש "יוצא מעצמו" ומתגלה לזולתו. ומזה שייך לבוא אח"כ לכוחות פרטיים המתלבשים בכלים.

והנה, ע"פ זה יכולים אנו לבאר קצת ענין העולמות תהו ותיקון. שהחילוק ביניהם מבואר בחסידות שבעולם התהו היו אורות מרובים וכלים מועטים, ובעולם התיקון - עולם האצי' - ישנו כלים מרובים ואורות מועטים. ובכמה מקומות נתבאר שעולם התהו הוא עולם המידות ועולם התיקון הוא עולם המוחין. הנה, פירוש "אורות מרובים" הוא שהאורות שם אינם מתיישבים בכלים.

וביאר ענין זה, נוכל להבין קצת ע"י הבנת הענין בנפש האדם. דהנה, כתיב² "מבשרי אחזה אלו-ה" והיינו שיכולים להבין מה שקורה למעלה ממה שאנו רואים מה שקורה בנפשנו.

והנה, מבואר בספר התניא שיש לכל נפש מישראל נה"ב ונה"א³ ובנוגע לנה"ב אנו רואים שעם היות שיש לה ג"כ שכל, מ"מ עיקרה מדות ולכן הם בתוקף, ולכן נקראת בהמית היינו שאינה רעה בעצם אלא היא בהמה שרוצה רק בטובת עצמה, וכל הזמן מחפשת רק לטובת עצמה. וסיבת הדבר שמדותי' הם בתוקף כ"כ, הוא שבדרך כלל בהשתלשלות מרצון למדות יש בתחילה מה שעלה בהרצון, היינו שהנפש נוטה לאותו דבר, ואח"כ עובר זה להשכל המיישב ומחליש רצון זו, כי בשכל אינו חושב על טובת עצמו אלא על הענין כמו שהוא לעצמו, ובמילא כשמוציא את עצמו מן הציור, הרי במילא נחלש הרצון והתאוה. בד"א בנפה"א שסדר ההשתלשלות מרצון למדות הוא בדרך הרגיל, ומתלבש בשכל אמיתי, שם השכל מחליש רצון זה וכשבא למדות אינו כמו שהי' בתחילת עלותו בהרצון. אבל בנפה"ב אין הרצון מתלבש בשכל אמיתי, ומשתמש בשכל רק לדעת מהו הדבר, היינו שבלי שכל לא הי' יודע דברים אלו בכלל, וע"י שכלו והבנתו יודע שיש דברים אלו בעולם, אבל אינו משתמש בשכלו בכדי לחשוב על הדבר כמו שהוא מצד אמיתתה, ולכן בנפש הבהמית מכיון ששכלה מבין הדבר רק באופן כללי אין השכל מחליש את הרצון וגם כשבא רצון זה להמדות לא נחלש רצון זו.

עפה"ל מובן שהחילוק בין שכל ומדות הוא, שמדות ענינם הם ישות והרגש האדם, זה שהוא מקרב או מרחיק את עצמו מדבר מסויים. משא"כ שכל בטל בתכלית אל המושכל היינו שהוא רוצה להבין את הדבר מצד הדבר ולא איך שהדבר נוגע אליו. והיינו שמוציא את עצמו מהענין. וזהו ב' התכונות שבנפשות (נה"ב

(2) איוב יט, כו.

(3) פ"א.

עיקרה מדות ונפה"א עיקרה שכל) נשתלשלו מתהו ותיקון, ולכן יש ללמוד מהן על ענין העולמות דתהו ותיקון.

עולם התהו: הכלים הם קטנים ביותר ולכן יש לאור רצוא בל"ג ובתוקף גדול לאלוקות. ופירוש "כלים קטנים" הוא שקולטים כל האורות, אבל רק באופן כללי ולא בפרטיות, כנ"ל בנפש האדם.

דוגמא לזה שבלי כלי המוחין ישנו תוקף גדול במידות, הוא מקטן, שכלי שכלו הם קטנים ביותר ולכן כשקטן רוצה באיזה דבר א"א להסבירו או להגיד לו שאינו צריך זה שהרי אין טעם וסיבה למידה זו, ולכן א"א למעטה כלל, וכן אינו מבין ששייך להיות תועלת בדברים שלפי שעה כואבים. וכן מי שעשה לו רעה, א"א לו באותו זמן לראות טוב באיש ההוא. וכל זה הוא משום שמלא אך ורק בקו אחד וא"א לו לסבול שני הפכים. והוא כנ"ל כי אין מידה זו מידה של טעם, ולכן אין לה הגבלות כלל. ואם יהי' עוד מידה המתנגדת לה ה"ז היפך מציאות הקטן באותו שעה שהרי הוא עסוק במידה שני'.

וכמו שהוא בהמשל כן הוא בהנמשל בעולם התהו. ולכן בעולם התהו הי' שבירת הכלים דהכלים, היינו האור כמו שכבר בא בציור, כציור מידה פרטית, לא היו יכולים לסבול ב' מידות הפכיים, ולכן הי' שם שבירה. כי כל מידה פרטית רצה לשלוט, ולא נתן מקום למידה השני', ומצד שהי' גילוי גדול כ"כ חזר כל האור למקורם ונשאר רק כלים. וכמו שאנו רואים בשרה אימנו שכששמעה אודות עקידת יצחק, פרחה נשמתה. כי הכלים שלה לא היו יכולים לסבול את השמועה. היינו שרואים שכשיש אור שאינו לפ"ע הכלים, אז האור יוצא מהכלים וחוזרים למקורם.

אבל צלה"ב בענין שבירת הכלים דאם האור נסתלק ונשארו רק הכלים, איך היו ניצוצות בהכלים. ויש להביא משל לזה מתבשיל הנמצא בכלי ונפל הכלי על הרצפה, דאף שהתבשיל נשפך על הרצפה כיון שנשבר הכלי, מ"מ יש איזה טיפות קטנות שנשארים בהכלי, ולא רק שנשארים בהכלי אלא הם על כל חלקי הכלי.

עד"ז מצינו גם רוחניות בנוגע לאותיות, שבצירוף אותיות הם כוללים בתוכם איזה תוכן, וכמו תיבת "ברוך" שהוא בן ד' אותיות ותוכנו הוא "גיבענצט" בל"א, ותוכן זה אע"פ שהוא נעשה דוקא ע"י כל האותיות עדיין מובן שבכל אות אפילו כשהיא בפנ"ע נשאר בה חלק מתוכן זה.

והנה, שבירת הכלים לא היתה טעות ח"ו, אלא כך עלה ברצונו כשברא את עולם התהו, להיות "בונה ע"מ לסתור וסותר ע"מ לבנות".

אלא, דצלה"ב עדיין למה הי' צורך שיהי' באופן הזה ולא הי' יכול להיעשות ע"י עילה ועלול (השתלשלות רגילה). היינו ע"י בריאת עולם התיקון ללא בריאת עולם התהו בכלל.

והתירוץ לזה הוא שאם הי' נברא רק עולם התיקון - אצי' - אזי לא הי' שייך ענין העבודה. כי שם הכלים, היינו הנבראים בעולם האצי', הם אלקות וא"כ אין בהם בחירה, ועבודה שייך רק כשיש בחירה. ולכן צריך שבירה שענינו שהניצוצות נופלות נמוך מאוד עד שיכולים להיות מקור לגקה"ט ממש. ובפרט, שעיקר העבודה הוא הפרדת הטוב והרע שנתערבו ע"י שבה"כ, ולכן הי' שבירה בכדי שאנו ע"י עבודתנו נתקן את העולם.

וענין העבודה להעלות הניצוצות הוא גם בעבודת האדם עם עצמו, עם הנה"ב שלו שמקורו הוא משבה"כ, וזהו גם הביאור שתהו נקרא עיגולים - כי לוקח כל דבר בכללות בלי התחלקות.

עכשיו נבוא לבאר קצת ענינו של עולם התיקון: הנה, בגוף האדם ענין של עולם התיקון הוא הנה"א שעיקרו שכל המחלק כל דבר לפרטים, וגם מוציא כביכול את עצמו מהתמונה, ולכן מידות נה"א אינם בתוקף כ"כ, שהרי הם לפ"ע השכל שמזה מובן שיש בהם הגבלה שלפ"ע שכל המולידם כך יהיו, ואם מצד השכל אין להם מקום בדרך ממילא לא יהיו מדות. ומכיון שהמידות הם לפ"ע השכל מובן שכמו בשכל עצמו יכול להבין ב' ענינים הפכיים ואיך שיכולים להתאים אחד עם השני, כן יהיו במידות שיוכל לקבל ב' מידות הפכיות. אבל צלה"ב איך זה קורה שהאורות יבואו בהתיישבות הרי טבע האור הוא לעלות לשרשו ומקורו, שהרי ענין האור הוא מה שמגלה את העצם כנ"ל, וא"כ האור שכל מהותו והרגשתו הוא העצם, ומרגיש שכשיוצא מהעצם ה"ה נפרד קצת מהעצם וזה אינו רוצה כלל, כנ"ל בעולם התהו, א"כ איך בא לידי התיישבות. וכן למה ירצו המידות להיכלל אחד בהשני אם זהו נגד טבעם להיות כל אחד בתוקף.

והביאור בזה: מבואר בחסידות שכלים דתיקון באים מ"אוזן חוטם פה" דא"ק דהיינו עצם דא"ק. אור בא ממצחא דא"ק והוא הארה בעלמא מא"ק, האור רואה מקור הכלים (והכלים אינם מבינים מעלות עצמם כי מעלתם נמצא בתוכם בהעלם) ולכן האור נתבטל ובא בהתיישבות בהכלי. פירוש הדברים הוא ע"פ המבואר לעיל שאור, אע"פ שכל ענינה הוא לגלות את העצם, מ"מ אינה עצם. שהרי היא יוצא לחוץ, ובעצם אינו שייך לצאת חוץ לעצמו דאז כבר אינה עצם. אבל מצד שני מבואר בחסידות שכלים הן מהעצם ממש.

והביאור בזה הוא שהכלים פי' דבר מוגבל ומצוייר כבר. והיינו שאין ענינים לגלות את מקורם, אלא ענינם הוא לגלות את עצמם ויש להם תוכן בפנ"ע. שמצד אחד נראה שזה נמוך יותר מענין האור, שהאור מגלה את המקור, משא"כ כלים מגלים ענין ותוכן אחר. אבל באמת צריכים אנו לומר שמצד שרשו האמיתי הוא למעלה מאור. והוא באמת צ"ב מאין יכול לבוא ענין כזה עם תוכן בפנ"ע הרי מדובר בעולם שהדבר היחיד בו הוא הקב"ה, ולכאורה כמו שבאדם מובן שא"א להיות ענין

האהבה בלי אוהב, וכן א"א להיות שארי המידות בלי הנפש, והוא מכיון שהמידות מגלים את הנפש, ואין להם ענין עצמאי, כמו כן צ"ל למעלה לכאורה, שאם הכלים שבהם מתגלה הקב"ה, הוא עצמותו הי' צ"ל שכל גילוי יתגלה ע"י. אלא, עכצ"ל ששרשו הוא מעצמות א"ס שמציאות מעצמותו, שהוא אינה כאן מצד איזה דבר וסיבה הקודמת לו ח"ו, אלא הוא ענין עצמי, לכן ביכולתו לברוא דבר שנראה שהוא עצמאי, עם תוכן מיוחד משל עצמו שאינו מגלה דבר שלמעלה ממנו. והיינו שהקשר שלו עם העצם הוא זה גופא שאינה מגלה אותו, ומצד מעלה זו שיש בכלים רוצה האור להתלבש בתוכו. שהרי האור כל הזמן רוצה להתייחד עם הא"ס באופן ובקשר חזק יותר, והוא רואה בהכלים מעלה מיוחד שמתלבש בתוכו, ועי"ז להתקשר עם א"ס עצמו שזה א"א בלי הכלים.

וזהו מה שנאמר "על כרחך אתה חי"⁴ דהנשמה/אור, בא בהכלי/גוף, משום שיש להגוף שורש נעלה יותר. ומצד אותו סיבה יבוא גם בהתכללות ממש (והתכללות זו התכללות גדולה יותר מבעקודים כי בעקודים המידות מתבטלים ע"ד מידות שבעצם הנפש משא"כ בתיקון האורות אינם בחלישות ועכ"ז הם בהתכללות ממש). וזהו ע"ד מיכאל וגבריאל – שהם הפכים, שר של מים ושר של אש – ומתבטלים ועושים שלום לפני המלך (מכיון שהמלך הוא הפנימיות של שניהם וממילא אינם הפכים זה מזה אלא ששניהם משמשים את המלך באופנם. עד"ז מידות לעצם הנפש, ואכ"מ).

ע"פ הנתבאר לעיל מובן שלפועל אור התיקון הוא למטה יותר מאורות דתהו כי אור תהו הוא אור בל"ג כיון שבא מאוון דא"ק אבל אור תיקון הוא ממצחא דא"ק שהוא רק הארה בעלמא⁵.

אבל עדיין אינו מובן כל צרכו, דנת"ל שענין הכלים הוא ענין השוב, אבל ביחד עם זה אומרים "למה נקרא שמה ארץ מפני שרצתה לעשות רצון קונה" וידוע דארץ הוא ספירת המלכות, כלים, וא"כ רואים שגם בכלים יש תנועת הרצוא. (ב בכלל א"א להמשיך אור בלי רצוא וא"כ צריכים לומר שיש תנועת הרצוא גם בכלים דתיקון שממשיכים בהם אור דתיקון ומהו זה שבארנו שכלים תנועתם שוב, ובמה חלוקים הם מאור אם הם ג"כ בתנועת רצוא.

והביאור בזה הוא דיש ב' אופנים ברצוא: (א) עיגולים דאור חוזר – תהו. (ב) עיגולים דיושר – תיקון. וההפרש ביניהם יובן ע"פ משל מב' חסידים שרוצים להתקשר לרבי. א' מהם קונה בית בשכונת המלך ונוכח בהתוועדויות הרבי בכל

(4) אבות ספ"ה.

(5) ואולי י"ל שאוון דא"ק הוא פחות יותר מחוטם ופה דא"ק (שורש הכלים דתיקון). אבל עכ"ז הוא למעלה ממצחא שהוא רק הארה.

שבת, ובכל יום ראשון מקבל דולר היינו שבגילויים ה"ה מקבל את הרבי ככל שאפשר לו. החסיד הב' מבין רצון הרבי ובמילא האופן להתקשר אליו הוא בקיום הוראותיו (והוא כפי' הנ"ל באורות וכלים). ולכן חסיד זה הולך בשליחות למקום רחוק ואינו רואה הרבי בתמידיות, אבל לו יש עצם הרבי. עד"ז י"ל בתהו ותיקון: תנועת הרצוא שיש בתיקון הוא לכתחילה באופן שאח"כ יבוא בבחי' שוב, כי הרצוא שלו הוא מלכתחילה אחרי וע"פ ההבנה והשגה שהכוונה הוא לשבת יצרה. משא"כ תנועת הרצוא שבעולם התהו אינו בא מהתבוננות בהדבר אלא הוא רצוא שאין לו הגבלות כלל, שרוצה בגילויים והוא מפני תנועת הישות דמידות, ואינו משים לב כלל להכוונה דלשבת יצרה. וזהו ביאור בסיפור הגמ' שד' נכנסו לפרדס⁶ ורק ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום. והטעם שדוקא הוא יצא בשלום הוא לפי ש"נכנס בשלום" היינו שכשנכנס היתה לפניו הכוונה דלשבת יצרה, בכדי להכנס לעולמות שלאח"כ כשהחזר יוכל לקיים את עבודתו עלי אדמות. וזהו פירוש רצתה לעשות רצון קונה, שהרצוא שיש במלכות, כלים היא מוגבלת לרצון קונה. זו היתה גם חטאם של נדב ואביהו בהיכנסם לקדש הקדשים להתקרב לגילוי הקב"ה ולא לקיים את רצונו לשבת יצרה, לעשות תו"מ בעוה"ז דוקא ולהישאר בחיים – בקרבתם לפני ה' וימותו⁷.

באמת יש ביאור פנימי יותר בעולם התהו ועולם התיקון: תהו הוא ענין הבהמה למעליותא שאין לה שכל ומידות בפנ"ע אלא כל ענינו הוא הוא אלוקות והוא בטל אליו בתכלית. וענין ופירוש זה מתבטא בשם בהמה דאותיותיו האחרונים הם "מה" שענינו ביטול מוחלט למקורו. משא"כ אדם שהוא עולם התיקון הוא רק בגימטריא "מה" וזה מורה שהביטול שלו אינו בגלוי כ"כ כבתהו.

ופירוש הדברים הוא שסיבת שבירת הכלים והסתלקות דתהו הוא מצד גודל הביטול והרצוא בהאורות שרוצים להיכלל במקורם וגם הכלים בתהו שהם קטנים, פי' שאין להם מציאות לעצמם כ"כ אלא הם בטלים למקורם. אבל לכאורה פירוש זה הוא ההיפך לגמרי ממה שנתבאר עד הנה. ואולי אפשר לתווכך שני פירושים אלו ע"פ דברי רבנו⁸: מעלת תהו הוא שבטל בתכלית למקורו. אבל תוקף ביטול זהו גם חסרונו כי מי שבטל כ"כ אם יעמוד לפני המלך יתעלף מחמת גודל ביטולו, היינו ענין של כלות הנפש המבואר לעיל. ונמצא שכל מציאותו הוא מציאות של ביטול היינו שככל שיתגדל ביטולו, יתגדל מציאותו. אבל מצד רצון המלך אין צורך בהתעלפות האדם כאן, שהרי הוא צריך לו יעשה לו איזה דבר. לאידך תיקון חסרונו הוא מעלתו, והוא דרגת העבד פשוט המבואר בחסידות שהוא במדריגה נמוכה

6) עי' חגיגה יד, ב (כגירסת הע"י. ירושלמי שם פ"ב ה"ג).

7) תו"א כה, ב. ד"ה אחרי מות תרמ"ט בסופו. לקו"ש ח"ג ע' 990. ועוד.

8) לקו"ש ח"ט שיחה א' לפרשת עקב הערה 20-22.

ואין לו הרגש למקורו ואדרבא "עבדא בהפקירא ניהא לי" שמצד עצמו אינו בטל, אבל מצד הקב"ע, הרי הוא עושה רצון המלך. וביטולו הוא ביטול טהור כיון שמציאותו אינו מעורב בהביטול, ולכן יעשה כל מה שהמלך רוצה ולא יהי' לו כלות הנפש ובמילא הוא זה שמקיים כראוי את ציווי המלך.

ויש להוסיף עוד ע"פ דברי רבנו שהגם מצד כח הכל יכול שע"י הי' באפשרי שהאורות דתהו ישארו בתוך הכלים דתהו (שהאור בעצם אינו שייך להתלבשות), מ"מ בגלל שרצון ה' הי' שהאורות יבחרו להיות בכלים מצד עבודת עצמם לא רק בכח הכל יכול, לכן לא הי' זה באופן כזה.

לאחרי כל המבואר לעיל עדיין צ"ב שהרי מבואר בחסידות שע"י עבודתנו למטה בגשמיות העולם בהתעסקות עם הניצוצות אנחנו פועלים שמעלים את הניצוצות שהאורות דתהו יתלבשו בכלים דתיקון. הרי ע"פ המבואר לעיל איך אפשר להיות דבר כזה, הרי הם הפכיים ממש, ואם יתלבש ע"י כח השכל הרי אזי אין מדובר באורות דתהו אלא באורות דתיקון וא"כ צ"ב כאן איך שייך שאורות דתהו ימשכו בכלים דתיקון, ובפרט שהאורות אינם שייכים להתיישבות. ומבאר רבינו בסה"ש בתשנ"ב שדיוק הכתוב בא אל פרעה ולא לך אל פרעה הוא כי משה נתיירא מללכת אל פרעה והקב"ה הבטיח לו, אני הולך איתך בא איתי. ומקשה ע"ז איך יכול להיות שמה נתיירא מקליפה. והביאור הוא שמה נתיירא מפרעה דקדושה "אתפריעו כל נהורין" שענינו של פרעה הוא גילוי כל האורות אפי' אורות נעלמים, באופן דלמעלה מסדר והדרגא, והיינו אף שבעצם אור מוגדר לאופנו הפרטי בגילוי אבל כשיש גילוי מצד עצמות שלמעלה מהאור אפשר להיות התגלות באופן זה ולכן נתיירא משה – נשמה בגוף (אורות בכלים) שמא לא יוכל לקבל גילוי כזה ויהי' לו כלות הנפש מצד ריבוי האור. וע"ז אמר לו הקב"ה "בא אל פרעה" עצמות שלמעלה מכל גדר יכול לפעול שגילוי הבלי גבול יבוא בהתיישבות בכלים ופעולה זו יכול להיות בב' אופנים: א) מצד עצמות שאינו מתייחס לגבול וציוור של אור ואינו מחשיב אותם ולכן עושה ככל שברצונו. ב) עצמות, כל יכול, ה"ה נמנע הנמנעות: שהאורות יישארו בהגדרתם בלי גבול ומ"מ יבואו בהתיישבות בכלים עיי"ש לאריכות הביאור.

וי"ל שב' דרגות אלו בכל יכול מתאימים עם ביאור הנ"ל בכח הכל יכול לקיים עולם התהו שהפסיק כדי שיהי' עבודה בכח עצמם. בלי ביאור זה צריכים רק אופן הא' הנ"ל בכל יכול כדי שאורות דתהו יתלבשו בכלים דתיקון. אבל ע"פ ביאור רבינו (מצד עבודת עצמם אין זה מספיק אלא צריכים גם אופן הב' הנ"ל) שאינו מבטל

האורות או הכלים אלא שכל אחד נראה במהותו וענינו ואעפ"כ האור מתלבש בהכלי זהו ענין נמנע הנמנעות. ויש להאריך בזה עוד.



ביאור בענין הבחירה בישראל

הת' אברהם שיחי' בריוער
תלמיד בישיבה

לבאר ענין הבחירה של הקב"ה בישראל שעלי' נאמר "ובנו בחרת", והוא שבנוסף לזה שיש לכל אחד מישראל קשר להקב"ה מצד נשמתו שהיא חלק א-לוה ממעל ממש¹, יש עוד ענין "ובנו בחרת". ולכאורה צריך להבין מהו מעלה זו, הרי בשלמא זה שהנשמה היא כבן לה' ולכן יש לה קשר טבעי ועצמי עם ה' וכמו הבן גשמי הנמשך ממוח האב, מובן מהי מעלת הקשר, אבל מהו המעלה בזה שבחר בנו ה'.

ומבואר בחסידות שהמעלה הוא ש"בחירה בא מהעצמות", והיינו שהקשר שע"י הבחירה הוא עמוק יותר אפילו מהקשר של אב ובן. ולכאורה גם זה צריך ביאור, הרי אנו בוחרים ועושים החלטות בכל יום, האם יש קשר בבחירות אלו להעצם. וגם אין אנו מרגישים כלל שהוא ענין הנוגע לעצם האדם, מה שהוא עושה בבחירה.

ויובן בהקדם² ענין הבחירה כפי שהוא בהאדם (ד"מבשרי אחזה א-לוה³"), היינו שכל דבר הנמצא באדם למטה הוא מצד זה שכן הוא למעלה, וכמ"ש⁴ נעשה אדם בצלמנו כדמותינו) שהוא מה שהאדם אינו מוכרח באיזה דבר, שאז הוי אונס, אלא בחירה פירושו שהוא בחר בו, ולכן בחירה אמיתית הוא בחירה חפשית שהבחירה בא ממנו, ולא הי' שום דבר המכריחו. וכשאומרים שאין דבר המכריחו, אין הכוונה לאונס של הכרח מבחוץ וכדומה, אלא יכול להיות הכרח מצד כוחות וגילוי נפשו, דהיינו שכל ומידות. ואפילו תענוג שהוא כח נעלה בנפש, אפילו בזה, באם בוחר מצד ענין התענוג שיש לו בהדבר, ה"ז נקרא הכרח, ואין זה אמיתית ענין הבחירה.

וזהו ההבנה ביסוד המבואר בחסידות, שבחירה צריך להיות דוקא בב' דברים שוים, והיינו מפני שאם צד אחד מובנת יותר או יש לו "געשמאק" בדבר אחד יותר מבשני, אין זה אמיתית ענין הבחירה, כיון שיש לו איזשהו ענין ה"מכריחו" לבחור.

(1) תניא רפ"ב.

(2) בהבא לקמן ראה ד"ה מחר חודש תשכ"ח. ד"ה כל ישראל תשל"ג. לקו"ש חי"א פרשת שמות, חי"ח ע' 409. חכ"ג שיחת מטו"מ - כ' אב.

(3) איוב יט, כו.

(4) בראשית א, כו.

אבל, לכאורה גם זה צ"ב, למה באמת א"א לומר ששכלו או מידותיו בחרו בדבר זה, למה צריך להיות שהבחירה באה דוקא ממקום כזה שלא שייך בו שום טעם והסברה או רגש.

והטעם לזה מובן, דכששכלו או מידותיו נטו לצד אחד יותר מלשני, הרי אי אפשר להאדם שיעשה אחרת, ואין לו האפשריות להחליט מה יונח בשכלו בטוב⁵, אלא מצד טבע שכלו מוכרח לבחור בזה, וה"ז היפך ענין הבחירה שצ"ל באופן חפשי.

והטעם והביאור למה באמת צ"ל ששכל ומידות נוטים לצד אחד בהכרח, הוא שמכיון ששכל ומידות הם "מצויירים" והיינו שיש להם איזה ציור, בהכרח כשמשתייך עם משהו הרי הזולת צ"ל בהתאם לציורו, שכל דבר שהוא מצוייר בהכרח שיהי' בו תכונות מיוחדות, שהרי זהו ציורו.

ועפ"ז מובן שבשכל שציורו הוא הבנה והשגה בדרך ממילא יומשך אל הדבר המובן יותר בשכלו, ובמידות שציורו הוא הרגשה והמשכה וכמו מידת האהבה, יומשך לדבר שיתאים לאהוב אותו, דברים הטובים בעיניו. עפ"ז מובן שמצד ציורם או שימשכו לצד אחד ולא להאחרת או שימשכו לשניהם בשווה באם ציור ב' הצדדים שווים אצלו, וציורו מכריח שא"א להיות נמשך לא' מהם יותר מהשני כיון שב' הצדדים מתאימים לציורו בשווה. וכן הוא בכל שאר תכונות הנפש חוץ מהעצם, ואפילו טבע שלמעלה משכל ומידות, הרי טבע הוא מלשון "מוטבע" היינו שהוא דבר נוסף על מציאותו⁶ המוטבע בו. ומכיון שהוא דבר נוסף והתפשטות מן העצם, הרי בהכרח שיהי' לו איזה ציור. ועד"ז הוא גם באהבת האב לבנו, שנמשך האב לבנו, וכיו"ב, שאהבה זו צריך להיות בהתאם לציורו. ועפ"ז אף שהטבע הוא טבע עצמי שהאב נמשך אל בנו, וא"כ ה"ז קשור סוכ"ס לעצם שלו, מ"מ אין זה עצמי ממש, אלא דבר נוסף על מציאותו אלא שבזה גופא הוא הוספה על העצם, ודלא כמו כללות הכוחות.

א"כ מצד כל תכונות גלויים ודרגות שבאדם לא שייך ענין הבחירה (חפשית) האמיתית, מכיון שיש להם ציור, מוכרחים להימשך לדבר המתאים לציורם. וזהו יסוד החלטות האדם באופן כללי שבנוי ע"פ שכלו, מדותיו, ותענוגו, ולכן אין בזה מעלת ענין הבחירה.

5) וזה שיכול לשנות טבע מידותיו, הוא רק מצד השכל, שמצד שכלו נעשה זה דבר טוב בעבורו, ולכן אוהבו.

6) וכלשון "מטבע שטבעו חכמים" היינו שניתוסף ע"י החכמים, וכן "טבעו בים סוף" והיינו שהוא דבר שנטבע בים, ואינו הים עצמו.

משא"כ מצד עצם האדם שהוא פשוט מכל הציורים, והוא רק קיים מצ"ע, והוא עד"מ ענין דמציאותו מעצמותו, שאינו כאן מצד איזה סיבה הנראית, היינו בכדי לקיים איזה מטרה, אלא הוא נברא, שהוא רוחני פשוט והוא כאן רק מצד זה שהוא כאן, יש לו להאדם הכח לבחור (בבחירה חפשית). היינו, מכיון שעצם האדם אינו מושפע מכלום והוא פשוט, לכן יכול לבחור, ומצד דרגא זו, הבחירה הוא במה שהוא רוצה. מפני שאין לו תוכן שבשבילו נתגלה, ובמילא אין לו ציור פרטי.

וע"פ כהנ"ל מובן שכח הבחירה בא ממקום הכי עצמי והכי עמוק שבהאדם. ולכן רואים בחוש שיש חביבות מיוחדת בדבר שבחר בו מצד עצמותו, מפני שבבחירה זו נתגלה זה שהאדם הוא "עצמאי". וכמו כן יש חביבות בדבר שבחר יותר מדבר שהוא מוכרח בו⁷, כי ענין הבחירה הוא קשור עם עצם האדם.

עד"ז הוא למעלה שמצד כל הדרגות והגילויים שבאלקות אפילו הגילויים הכי נעלים באו"ס יש להם "איזה ציור". ואפילו הגילוי הראשון שהוא אור פשוט, יש בו עדיין ציור בזה שהוא אור ולא חושך, אור ולא שפע, וכי"ב, ומכיון שיש להם ציור אז במילא ימשכו לצד אחד יותר, ובמילא מפני שישראל קרובים אליו יותר מהגוים, ה"ה מוכרח כביכול לימשך דוקא אחריהם, או שבאם הם שוים לגבי דרגא זו, אז מוכרח שימשך לשתייהם בשוה, או מוכרח שלא יימשך לאף אחד מהם בכלל, כי שתייהם מתאימים לציורו בשוה, ולכן א"א לו לבחור דוקא בישראל (כנ"ל בנוגע להשכל, שמוכרח בא' מהצדדים מכיון שמבין אותו יותר, או שאם אכן שתייהם בשוה א"א לבחור כי שתייהם באמת שוה). וכל זה הוא בגילויים, אבל מצד עצמות א"ס, אע"פ ששתייהן בשוה אצלו, אעפ"כ ה"ה בוחר בישראל דוקא, שהרי זה בא מצד זה שהוא פשוט, ובמילא יכול לבחור באחד מהן אע"פ שאין הם שווים.

אבל, עדיין יש לומר שישנם שני חסרונות כלליים בנוגע לענין הבחירה כמו שהוא בהאדם למטה, לגבי ענין הבחירה כמו שהוא למעלה. והוא א) שבאדם למטה כל בחירה שרק יבחר, מ"מ היות שלפועל האדם בנוי מכוחות דשכל ומידות, ולמעלה מזה מציור של רצון ותענוג, הרי כל גילוי שרק לא יהי' כשמתגלה הרי הוא קשור לגילויים אלו, ובלעדי זה א"א שיהי' גילוי. וא"כ הגם שבבחירה הוא שעצם האדם מתקשר עם עצם הדבר שבוחר בו, וזהו פירוש בחירה, מ"מ מכיון שבכדי לגלות בחירה זו צריכה להתלבש זאת בכל הלבושים הנ"ל, הרי סוכ"ס יהי' איזשהו העלם על עצם הנפש מצד הלבושים. ב) באדם הרי הדבר שבו בוחר הוא כבר מצוייר, והיינו שעדיין בכל בחירה יהי' האדם מוכרח בציור של הדבר שבחר בו,

(7) להעיר מהחילוק בין אחותי ואשתי, שדוקא באשתי יש אהבה מיוחדת. ראה לקו"ש ח"כ ע'

קודם כל בכמות, - שיש לו רק כמה דברים לבחור מהם, וגם באיכות שהענין שבו בוחר, כבר הי' לפני שבחר ויישאר לאחרי שבחר, ואין שינוי בהדבר כלל.

משא"כ למעלה בעצמות א"ס הרי שם אין שום ציור בעצם כלל, וא"צ לשלבים, והכל הם חלק מהמציאות הנברא היינו חלק מהשלבים שהקב"ה החליט שכל אור יתגלה באיזה אופן וכו'. וא"כ בנפש שהוא כבר (בציור) נברא, לו יש מציאות כבר ויכול להעלים, משא"כ בהקב"ה הרי אין שום מציאות "סיסטעם", אלא הוא פשוט בתכלית.

ועוד, שמפני סיבה זו שאין שום דבר זולתו, הרי הדבר שבחר בו, אינו פי' שכבר קיים איזה דבר, והוא החליט לבחור בזה, אלא, הוא המציא את הדבר ע"י בחירתו. ולכן דוקא למעלה שייך תכלית ואמיתת הענין של בחירה אמיתית בטוהרתו.

ועפ"ז מובן עוד שינוי בין בחירת העצמות לבחירת הנבראים. והוא, שמצד שלמעלה בשעה שבחר באיזה דבר, לא היו דברים שבחר מתוכם, אלא שעשה את הדבר שבחר בו, מובן שבאמת מצד דרגא זו יכול להיות בחירה אמיתית אפילו בשני דברים שנראה לנו שיש מעלה באחד על השני. שהרי, בעצמות לא רק שהשני דברים (אפילו אם נראה לנו שיש מעלה באחד מהשני דברים) הם בשוה מצד שהוא בלי גדר, ובמילא אין הענין של טוב ורע כמו שהוא נראה אלינו, אלא עוד זאת, שלמעלה אין שום ב' דברים כלל.

ועפ"ז מובן איך יכולים לומר "בחירה" בנשמות ישראל. כי אף שנראה שיש בהם מעלה מצד זה שהם אלוקות והם נשמות, אעפ"כ מצד עצמות שלפני הגילוי אין שום ענין הנשמה וכו', וא"כ ה"ז בחירה אמיתית כנ"ל.

אלא שלפי זה צ"ב לאידך גיסא, שהרי בתניא⁸ מבאר אדה"ז ש"ובנו בחרת מכל עם ולשון הוא בחירה בהגוף החומרי הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" והיינו שבחירת ה' היתה בגופו של יהודי. וסיבת הדבר, מסביר אדה"ז שם שבחירה הי' דוקא בגופות ישראל "הנדמה בחומריותו לגופי אומות העולם" והיינו שבחירה צריך להיות בין ב' דברים הדומים זה לזה, ולכן בנשמות לא שייך עליהם לשון בחירה כיון שאין דומים בזה לאומות העולם, ובחירה שייך רק בב' דברים שווים. אבל לפי הנ"ל הרי זהו רק אצל בשר ודם אבל לגבי העצמות שייך בחירה אפילו בנשמות ישראל.

וי"ל שהפירוש בתניא (אינו שאין בחירה כלל בהנשמות, אלא) שהבחירה הניכרת היתה דוקא בהגוף מפני שדומה לגופי או"ה. משא"כ בנשמה שיש בו מעלות שלכן האהבה מאתו ית' לגבי ישראל מצד ענין הנשמות אינה ניכרת בזה

אהבה עצמית אלא אהבה ככל האהבות הגלויים. וכמשל אב שיש לו שני בנים, א' מהם בן טוב שיש בו כמה מעלות (שציור הבן מתאים עם ציור האב בכוחות הגילויים), וא' מהם בן רע שאין בו שום מעלות, שרק בנוגע להבן הרע יש אהבה העצמית בגלוי, משא"כ לגבי הבן הטוב שמכיון שיש לו מעלות, היחס של האב עם הבן הוא בענין הגילויים, ולא מצד האהבה עצמית.

וכמו"כ בנמשל שמכיון שהנשמה יש בו מעלות (שמתאימים לציור אלקות) אז אין ניכרת בזה הבחירה העצמית מכיון שמתאים לגילויים. משא"כ הגוף של ישראל שאין בו שום מעלה מיוחדת, בזה נראה ומתבטא שהחילוק היחידי בין גוף ישראל לגוף או"ה הוא שיש בחירת העצמות בגוף זה דוקא. לפי כל זה מובן ביותר מעלת הבחירה, שמציאות של כל אחד מישראל, נוגע לעצמות ממש.



עולם שנה נפש*

הת' מנחם מענדל שיחי' דענבורג
תלמיד בישיבה

- א -

אחד מהענינים היסודיים המבוארים בחסידות הוא ענין "סדר השתלשלות". והסיבה לזה הוא שידוע שענינו של תורת החסידות, וחסידות חב"ד בפרט, הוא לקרב אלוקותו ית' לעולם שיהי' מציאות אמיתית בחיינו, ונוכל להיות את חיינו באור אלוקי, עם קשר אמיתי, ועם הרגש אמיתי לרוחניות. והנה, בחסידות חב"ד עיקר ההדגשה, כשמו כן הוא, חכמה בינה דעת, כוחות השכל. היינו שהדרך להתקרב ולהרגיש אלוקות הוא ע"י שכלנו, ע"י התבוננות והעמקת הדעת בעיני אלקות עד שנעשה מזה הרגש על הענין שבו מתבונן.

הנה, מובן ופשוט לכאורה שידיעת הבורא עצמו הנקרא בתורת הנסתר "א"ס" – אין ביכולת שום נברא להבינו ולהשיגו, והוא וכנאמר ע"י כל הקודמין במחשבת היהדות שא"א לידע מהות הבורא כלל. והוא מפני שהוא למעלה מכל גדרי עולמינו. וזה בהכרח לומר כן שהרי אם הוא יכול להיות מוגדר בגדרים ה"ה נתפס באיזה גדר של נברא, וזה א"א לומר בו ית', וכפתגם הידוע "אילו ידעתיו הייתי".¹

אלא שעפ"ז מתעורר קצת הקושיא, ומשני פנים: א) אם א"א להגדיר בשום גדר כלל ואינו שייך לשום גדר, א"כ צ"ב איך דבר פשוט כ"כ יכול לבראות כל הגדרים וההגבלות הנמצאים בעולמינו. אלא, שלזה י"ל שהוא כל יכול ולכן ביכולתו לברוא מה שרוצה ואיך שרוצה, ואנו אין לנו שום הבנה בענין כלל. אלא שעפ"ז מתעוררת שאלה השני', ב) הרי אם חלק ממטרתינו הוא שאלוקות יהי' דבר אמיתי, דבר המורגש בחיינו א"כ צ"ב האיך נוכל לקשר את עצמנו עד כדי הרגש בדבר שאין לנו בו השגה וא"א להיות בו השגה.

הנה, על שני קושיות הנ"ל הביאור הוא "סדר השתלשלות" והוא מה שמבואר בתורת הנסתר איך ומה הי' הדרך שמא"ס הבלי גדר ובלי גבול יתהוה עולם הזה השפל שאינו מגלה, ואדרבא, מסתיר על אלוקות ית'. ומבואר שהקב"ה מגלה את עצמו ע"י אורות, ובגילויים אלו יכול להיות צמצומים עד שיכולים לקבל ציור וגדר כלשהו, עד שמהם יכול להיות מקור לעולמות כמו שמבואר באריכות גדולה בתורת הקבלה והחסידות.

* לכללות הענין: ראה ד"ה פור נתן תרפ"ז, וד"ה בראשית ברא תשי"ב ותשי"ג.

¹ עיקרים מ"ב סוף פ"ל. מדרש שמואל פ"ו מ"ו. מו"נ ח"א פנ"ח.

הנה, בתורת החסידות מובא כו"כ אופנים והסברים איך לחלק את סדר השתלשלות, עומק לפנים מעומק, וכל אחד יותר עמוק מחבירו. היינו שיש דרגות פרטים הנמצאים בעולם פרטי ובדרגא פרטית. ויש ענינים כללים יותר הנמצאים בכל ההשתלשלות, בכל עולם, ובכל דרגא.

אחד מהענינים אלו הוא חילוק "עולם, שנה, נפש" שעליהם מיוסד ספר היצירה². בפשטות, הם ג' שלבים שצריכים להיות בכדי לגלות דבר בשלימות, כלומר, שבכדי לבוא מהתחלת הענין לשלימותו צריך להיות ג' שלבים בגילוי הענין. איפה נמצאים ג' שלבים אלו בכללות העולמות, בפשטות הם עולמות בריאה יצירה ועשי'. אבל, לפעמים מבואר שהם ג' שלבים באצילות (ובפשטות הם חב"ד חג"ת ונה"י) ולפעמים מבואר שהם בי"ע הכלליים, ולפעמים מבואר שהם ג' המדרגות שהוא ושמם בלבד קודם הצמצום³.

וצריכים אנו לבאר: א) מהו ההגדרות של ג' ענינים אלו, ומהו ההכרח שצריכים להיות דוקא ג' ענינים אלו בכל סדר ההשתלשלות דלעיל, ובכל גילוי ומדרגה פרטית. ב) ידוע שכל מה שיש בעולם ישנו גם ב"עולם קטן" זהו האדם, ואיפה רואים ענינים אלו בגוף ונפש האדם. ג) ידוע שכוונת הבריאה הוא שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים⁴, ודירה זו נעשית על ידי עבודת נשמות ישראל, ואיך רואים ג' ענינים אלו בעבודת נשמות ישראל למטה.

- ב -

הגדרתם:

עולם: הוא כללות ענין המקום, שפירוש היחיד ותוכן היחיד שיש במקום הוא, שהוא מוגבל ומוגדר בו' קצוות, היינו, שאם נפשיט את "ענין המקום" עד לעמקו ונברר מהי מהותו, נראה שמקום הוא רק ענין שקיים. כלומר, אין לו סיבה, תוכן ואמת שמפניהם הוא נמצא, אלא הוא מתחיל בזה שנמצא. ובאמת זהו בכל דבר גשמי שהתחלת מציאותו אינו מצד שצריך להיות, אלא מפני שנמצא בפועל. היינו, שיושב ותופס מקום מסוים וכו'. וא"כ מובן שהדבר הכי מוגבל ומצוייר בעולם, היינו, הדבר הכי מוכרח מהגדרים והציור הפרטי שיש לו הוא ענין המקום, והגשמי. ולכן קוראים לכללות ענין הציור וההגבלה בשם "מקום". אבל גם יכול להיות דבר רוחני שהוא מוגבל ומצוייר, וכמו סברא שכלית שבא בלבושי השגה. היינו שבשלב

(2) ראה בד"ה והר סיני עשן תרכ"ח.

(3) ראה ד"ה יום אשר עשה ה' לנו תשכ"ה.

(4) ראה תנחומא נשא טז. שם בחקותי ג. במדב"ר פי"ג, ו.

הא' שהוא שהשכל נמצא כמו שהוא בנקודה בחכמה אין בה ציור מוגבל, אבל כשבא אח"כ בלבושי השגה עכשיו הוא מוגבל ומוגדר בגדרי הלבושים של שכל, ולכן יקרא גם לרוחניות זו "עולם". ובמילים אחרות, עולם הוא הענין שנמצא כבר בשלימות עם כל הציורים וההגדרות שלו. וזה נקרא גם כן בחסידות בשם 'שטח'.

נפש: הוא ענין של הפשיטות, כמו נקודה אחת שאין בה ציור, כמו בנפש האדם שיש בו נקודת החיות אבל אינו מצוייר עדיין והוא פשוט, והוא כמו נקודה שהוא למעלה מלהיות כלל אל הפרטים, כמו עצם נקודת השכל. וכמו למשל מה שמבואר בתורת החסידות בנוגע לקול שופר שהוא קול פשוט, היינו שהוא כמו גילוי הנפש באופן פשוט. היינו שכמו שרואים לפעמים שכשיש מישהו בצער או בשמחה גדולה מאוד יתחיל לצעוק ולא יוכל לדבר ולפרש על מה הוא צועק. ולכאורה באם יכול כבר להוציא קולות מפיו למה אינו יכול לדבר ולפרש מה מצערו או משמחו. אלא שפירוש הדברים הוא שבאמת אין לו מילים לדבר על זה, כיון שמה שמצער או משמחו נוגע לו עד עצמו ממש, ואינו מבין (באותיות של שכל) הפירוש בפרטיות מה משמחו או מצער, אלא יש לו הרגש של צער ולכן מתחיל לצעוק שהוא גילוי של עצם נפשו. ולכן גם הקול הוא פשוט שהנפש אינו יכול להתגלות ע"י דיבור פרטי שהרי אם הוא כבר מתגלה ע"י דיבור פרטי הרי בהכרח לומר שכבר עבר דרך כל הכוחות וכו', ונעשה מציאות והגדרה פרטית. אלא, צועק בגלל שכאן מגלה את עצם נשמתו שלמעלה מכל ציור. וכן הוא בעצם כח השכל בענין החכמה לפני שנכנס לבינה, שענין החכמה מבואר בחסידות שהוא כמו ברק המבריק שהענין שבו לומד וקשה לו, נעשה ברור לו לרגע אע"פ שאינו יכול לומר מה, למה ואיך, אלא לאחר כמה דקות שחושב עליו, אבל מיד לפני שמבינו ממש לפרטיו יש רגע שבו נעשה "קלארקיט" בהענין אע"פ שאין לו הבנה בהענין. במילים אחרות, נפש הוא הענין והמציאות כמו שהוא למעלה ומופשט מכל הציורים וההגדרות, רק בנקודה אחת. וזהו נקרא ג"כ בחסידות בשם נקודה.

שנה: הוא ענין הזמן, שהתהוות והתחלקות הזמן הוא ע"י רצוא ושוב וענינו ותוכנו הוא החיבור בין הפשיטות של נפש, והציור של עולם, והוא ממוצע בין פשיטות וציור, וזה נעשה ע"י רצוא ושוב כמו זמן, שהוא הענין של שנה (וזהו נקרא ג"כ בחסידות בשם קו).

[והנה הסיבה שזמן נתהווה דוקא ע"י רצוא ושוב, הוא מפני שהתחלקות הזמן הוא באופן כזה, שמצד אחד כל רגע צריך להיות דבוק בהרגע שלפניו והוא המשך מהרגע שלפניו, וכמובן שאין יכול להיות יום שני אם לא הי' יום ראשון. אבל, מצד שני כל רגע של זמן צריך להיות בזמנו דוקא ולא בזמן הקודם, וכמובן שהיום הוא יום שני ולא יום ראשון. ונמצא שכל רגע של זמן נתהווה על ידי שהוא בתנועה של רצוא ודביקות בהרגע שקדם לו, אבל ביחד עם זה הוא בתנועה של שוב – בזמנו].

ונמצא שיש "עולם" שהוא הענין כמו שהוא בשלימות הציור והגדרה, יש "נפש" שהוא הענין כמו שהוא בפשיטות, ויש "שנה" שהוא החיבור של שניהם על ידי רצוא ושוב. ועפ"ז צריך לבאר בהסדרי ההשתלשלות דלעיל: א) למה המדריגה העליונה הוא ענין של נפש. ב) למה המדריגה התחתונה הוא ענין של עולם. ג) למה ואיך יש חיבור בניהם ע"י שנה, ע"י רצוא ושוב.

- ג -

ויובן כל זה בהקדים ההבנה איך ואיפה נמצאים ענינים אלו שהוא בגוף ונפש האדם.

לכל לראש רואים שיש חיבור תמידי בין הנשמה שהיא רוחני עם הגוף שהיא גשמי. ואע"פ שעצם העובדא שיש חיבור ביניהם, ועל אף שהם באין ערוך זה לזה בתכלית, היינו שלגבי עולם הרוחני אין מציאות של גשמי נמצא כלל, ולגבי עולם הגשמי אין בכלל ענין רוחני כלל, ולא קרב זה אל זה, הוא רק בכח המפליא לעשות. אעפ"כ אפילו לאחר שיש עצם החיבור הם נשארים ענינים מובדלים ולא נשתנו ממהותם. והנשמה רצונה הוא לצאת מן הגוף ולהכלל במקורה, שהרי ענינה הוא רוחניות, וזהו כל מהותה וענינה, והגוף הוא גשמי ש"רוח הבהמה היורדת היא למטה" היינו שרוצה גשמיות וטובת עצמה כל הזמן, וזהו סתירה לאלקות. וא"כ הגוף לא רק שאינה מאותה חטיבה כמו הנפש, אלא הוא מנגד לה. ולכן הוא תמיד בתנועה של רצוא לצאת מהגוף, אבל ביחד עם זה היא משגת שהתכלית מצד הבורא-אלוקות עצמה- הכוונה הוא להשאר בגוף דוקא, ולכן היא בתנועה של שוב להישאר בהגוף. ונמצא שיש כאן ענין של נפש, הנשמה, שהוא מופשט מהגבלות הגוף. עולם, שהגוף שלם עם הגבלותיו וציוריו. ושנה, שהוא החיבור של שניהם על ידי תנועה תמידית של רצוא ושוב.

הנפש המתלבש בגוף והתפשטותו בו, יש בו ג"כ ג' שלבים של עולם שנה ונפש⁵. דהנה ידוע שהנפש עצמו הוא חי בעצם (והכוונה בזה הוא לא על עצם הנשמה, כי ענין דחי, אפילו חי בעצם, שייך לומר רק על דבר הבא בהמשכה ובגילוי, ועצם הנפש אינו מוגדר בהגדרות אלו, וגם עצם הנפש אינו מתלבש בגוף אלא נשאר למעלה, ורק הארה ממנו הוא המתלבש להיות נפש להגוף). והפירוש בזה הוא כמ"ש בתניא⁶ שנשמת האדם הוא "כולה עצם אחד רוחני פשוט ומופשט מכל ציור גשמי כו' רק שתרי"ג מיני כוחות וחיות כלולים בה במהותו ועצמותה" פי' שענינו ומהותו של עצם הנפש המתלבש בהגוף אינו מה שיש לה קשר להגוף, אלא

(5) ראה סה"מ תש"ח עמוד 3. ואילך.

(6) פרק נא. (עא, ב).

יש לה מהות עצמאית שאין לה קשר כלל אלי'. ויש לנפש זה ציור בפני עצמה וכוחות בפנ"ע ואינה צריכה להגוף בכדי להיות נקרא בשם דבר. זאת אומרת שהנפש בעצם הוא פשוט ומושלם, אלא שבאותו זמן יכול לבוא ממנה גם כן חיות לגוף - אע"פ שהוא זולתו - לא מפני שזהו ענינה אלא מפני שהיא ביכלתה, היינו שפרט בהשלימות שלו הוא שנכלל ב' ענין החיות.

ונמצא שבחי בעצם העיקר הוא הנפש עצמו, והזולת שהוא הגוף הוא רק פרט טפל בשלימות, שנכלל בה בהעלם חיות וזהו המדריגה של נפש, ענין החיות כמו שהוא בשלב של פשיטות.

ויש עוד חיות הנקרא חיות פרטי. וזהו איך שהנפש מתגלה ונמשך ממנו חיות, וחיות זה בא בהתחלקות ובהתלבשות בכל האברים הפרטיים, בחיות שהוא מתאים לפי התכונה ומזיגה של כל אבר. ועכשיו החיות כבר אינו פשוט, אדרבה הוא מחולק ומצוייר בתרי"ג ציורים שונים שהרי יש אבר הצריך ליותר חיות או חיות נעלה יותר ויש אברים שאין בהם אותו מין חיות. ונמצא שבחיות פרטי העיקר הוא הזולת - הגוף-, שהגוף יהי' חי בשלימות, וזהו ע"י שכל אבר יהי' לו חיות המיוחד לו, ואין נוגע כאן מעלת ומהות הנפש, שהוא המחיה. וזהו המדריגה של עולם - ענין החיות כמו שהוא בשלב של מציאות בשלימות הציור.

אבל בהכרח לומר שהחיות פרטי המחיה את הגוף דבוק כל הזמן בעצם הנפש, שהרי רואים שהחיות מחי' את הגוף באופן כזה שהגוף עצמו נעשה חי ולא רק שהנפש מניעה את הגוף, ודבר זה הוא רק בכח של דבר שהוא חי בעצם.

אבל צ"ב, איך יכול לבוא מחי בעצם שהוא נפש (ששם הנשמה חי "בעצמה" ואין לה איכפתיות ואינה קשורה כלל עם פרטי הגוף) לחיות פרטי, מדריגה שהזולת שהוא הגוף נעשה העיקר והנשמה מאבדת ענינה הפרטי ונעשה חיות לדבר זולת. וזהו לכאורה סתירה שהנפש שהוא רוחני בעצם, נעשה חיות ומתלבש בהדבר גשמי המסתרת על הרוחניות, שהרי הם הפכיים זה מזה. ולכן צ"ל שיש מדריגה ג' בחיות, והוא הנקרא חיות הכללי, כי חיות כללי הוא גילוי של חיות מהנפש (משא"כ חי בעצם), אבל הוא בבחינת כללי עדיין ואין בו התחלקות של כל האברים פרטיים, והוא כמו המשל דצקה הנ"ל, שאין זה רק הנפש בעצמה במקומה, אלא היינו גלוי לחוץ. אלא, שגילוי זה ענינה הוא גילוי הנפש ולא בשביל לעשות איזה פעולה. וזהו מדריגה ממוצעת בין נפש וגוף, איך ששניהם באים חצי חצי, ודוקא ע"י זה יכול לבוא מחי בעצם לחיות פרטי. וזהו המדריגה של שנה החיבור של נפש ועולם ע"י תנועה תמידית של רצוא ושוב, שמצד אחד החיות כללי הוא בתנועה של רצוא לידבק בשרשו שהוא חי בעצם, ומצד שני הוא בתנועה של שוב להתפשט בהגוף להחיותו.

נמצא שיש ג' שלבים בגילוי של חיות הנפש בהגוף: יש נפש, והוא חי בעצם שהוא נקודת החיות. יש עולם, והוא חיות פרטי שהוא החיות בהתחלקות. וחיבורם יחד על ידי שנה, והוא חיות כללי בתנועה של רצוא ושוב.

- ד -

הנהגה עד"ז הוא גם בנוגע לעולם שנה ונפש כפי שהם מתארים המדרגות בסדר השתלשלות, שבכללות קאי על בריאה יצירה ועשי'. והיינו שבכדי לבוא מהאין של עולם האצילות לשלימות של מציאות וישות בעולם העשי', הוא דוקא ע"י ג' השלבים של עולם שנה ונפש.

דהנה, לפעמים אומרים שבריאה הוא עולם המחשבה, יצירה הוא עולם הדיבור, ועשי' הוא עולם המעשה. והחילוק בניהם הוא, שג' לבושים אלו ענינם הוא השלבים שבו צריך האדם ללכת בהם בכדי לגלות את עצמו בפו"מ. וזהו שמחשבה הוא גילוי, אבל רק לעצמו והזולת אינו יכול לדעת מה שהוא חושב. זאת אומרת, שאע"פ שיש כאן ענין הזולת ולכן יש גילוי חוץ לנפש (שהם המוחין והמדות), אבל הגילוי הוא רק לעצמו ואין הזולת נחשב כענין בפנ"ע. אלא, בזולת הוא מה שהאדם חושב על איזה דבר אבל מ"מ מה שנוגע כאן זהו עצמו, היינו מה שהוא חושב על הענין ואיך הענין נתפס בו ולא איך שהענין הוא בפנ"ע. ולכן מחשבה הוא לבוש המיוחד והוא כח נעלה בהאדם כי בו מודגש רק העליון שהוא האדם עצמו.

משא"כ ענין המעשה הוא שהגילוי נעשה דבר זר לגמרי מהאדם והוא נעשה מציאות בפני עצמו שאינו מחובר כלל להאדם. והראי' שלאחר שהאדם מסלק את עצמו מהמעשה נשאר המעשה בשלימותו. ועכשיו נעשה הזולת, הדבר שעשה, ענין עצמאי עם תוכן וענין בפנ"ע שאינו גילוי של האדם אלא הוא גילוי עצמו. ולכן מעשה הוא כח הכי נמוך בהאדם כי בו מורגש רק התחתון, הזולת.

והדרך ששייך, ויכול לבוא ממחשבה שהוא גילוי שבו האדם הוא העיקר והזולת הוא רק פרט בו, למעשה שהוא גילוי של הזולת ולא גילוי של האדם, הוא ע"י הממוצע שהוא דיבור. כי דיבור ענינו הוא שמצד אחד הוא נעשה נפרד מהאדם המדבר, ועוד שרק מדבר כשיש זולת לדבר עמו, ועוד, שכל הכח הוא רק בשביל הזולת, כי בלעדי כח הדיבור הי' האדם בשלימות אלא שלא הי' יכול לגלות את עצמו לזולת, שבוזה מודגש ענין הזולת שבדיבור. אבל מצד שני האדם עצמו צריך להיות שם בשעת הדבור וניכר בשעת הדבור שהוא בא מהאדם, ועוד שלפועל בדיבור מה שמתגלה ומה שהדיבור מגלה הוא האדם. משא"כ במעשה מה שהדבר מגלה הוא עצמו (ומעשה אין שום הוכחה בהמעשה עצמו שהוא בא מהאדם) שבוזה מודגש ענין האדם שבדיבור ולכן הוא תמיד בתנועה של רצוא ושוב, בתנועה של

רצוא לידבק בשרשו בהאדם וגם בתנועה של שוב לגלות אל הזולת, ולכן דוקא דיבור הוא הממוצע בין מחשבה למעשה כי בדיבור האדם והזולת הם העיקר.

וזהו ג' השלבים של עולם שנה ונפש: מחשבה הוא "נפש" שהוא ענין הגילוי כמו שהוא בפשיטות כענין עצמאי שנוגע בו רק האדם והוא מיוחד רק להאדם עצמו. מעשה הוא "עולם" שהוא ענין הגלוי כמו שהוא בשלימות כמציאות לעצמו ומגלה את עצמו. ודיבור הוא "שנה" שהוא החיבור של שניהם שהאדם והזולת שניהם הם העיקר על ידי תנועה של רצוא ושוב.

וזהו גם הסדר בבי"ע: בריאה הוא עולם המחשבה שהוא גילוי של ענין המציאות מהאין דאצילות, אבל הוא כמו מחשבת האדם שהגילוי הוא רק לעצמו ומה שמורגש הוא רק האדם. ולכן בבריאה הוא רק אפשריות המציאות, ולא מציאות בפועל. היינו שהוא נותן מקום להזולת כמו מחשבה שחושב על הזולת ויודע שיש זולת אלא שמה שנוגע הוא רק איך שהענין נתפס אצלו. ולכן בריאה הוא העולם שרובו ככולו טוב ומיעוטו רע, כי ענין הזולת שנמצא שם הוא רק פרט טפל. וזהו "נפש" שהוא ענין המציאות אבל הוא רק בנקודה ובפשיטות.

הצד ההפכי הוא עשי' שהוא עולם המעשה והוא המציאות בשלימות כמו שהוא נעשה דבר זר ונפרד לגמרי מהמקור ושם מורגש ומתגלה התחתון ולא העליון. והוא כמו מעשה בגשמיות שנעשה מציאות בפני עצמו. ולכן עשי' הוא העולם שרובו רע ומיעוטו טוב כי העליון אינו מורגש בו. וזהו "עולם" ענין המציאות בשלימות.

והדרך לחבר שניהם יחד הוא ע"י יצירה שהוא עולם הדבור. שכמו שדיבור הוא ממוצע בין האדם עצמו והזולת כמו"כ יצירה הוא ענין הציור ומציאות אבל רק בכללות ולא בהתחלקות. ולכן, מחד גיסא הוא מרגיש ובתנועה של דביקות אל העליון, אבל מצד שני הוא מרגיש בתנועה של שוב אל התחתון. ולכן יצירה הוא העולם שחציו טוב וחציו רע, כי שם העליון והתחתון נמצאים בשוה. וזהו "שנה" חיבור בין העליון והתחתון ע"י תנועה של רצוא ושוב.

ועל דרך זה יהי' הבנה בג' דרגות אלו כפי שהם נמצאים באצילות, שבפשטות הוא חב"ד חג"ת נה"י או מוחין מדות ומעשה (ומפני שהם ענינים דומים זה לזה לכן אימא עילאה (בינה) מקננא בכורסיא (בריאה), ז"א (מדות) מקננא ביצירה, ומלכות (מעשה) מקננא בעשי').⁷ כי ענין המוחין הוא ענין האמת שבו מורגש העליון, ואין המשכה אל הזולת אלא הזולת נתפס בו, מעשה הוא יציאה למציאות נפרדת שבו מורגש התחתון, והחיבור ביניהם הוא ע"י המדות שהוא ענין המשכת האדם אל דברים שחוץ ממציאותו, שהוא חיבור בין עליון לתחתון ע"י תנועה של רצוא ושוב.

(7) אבל ראה ד"ה יום אשר עשה ה' לנו, תשכ"ה באופן אחר קצת ואכ"מ.

- ה -

ידוע שתכלית בריאת כל העולמות וכל סדר ההשתלשלות הוא בכדי להגיע לעולם הזה התחתון, הוא הדירה בתחתונים שנעשה בעוה"ז ע"י עבודת נשמות ישראל, ומובן שג' ענינים אלו הם גם בעבודה. דהנה תכלית העבודה הוא לימוד התורה וקיום מצות בפועל ממש שהוא בחינת המעשה שהוא עולם. וגם צריך להיות חיות בהמצות "כי המקיימן באמת הוא האוהב את שם הוי' וחפץ לדבקה בו"⁸ "ומצוה בלא כוונה הוא כגוף בלא נשמה"⁹ וכוונה זו הוא ענין המחשבה שהוא "נפש". והחיבור ביניהם הוא ע"י עבודת התפילה שהוא ענין הדיבור, כי עבודת התפילה הוא הנותן חיות בהמצות, שהמצוה נוגע לו ולכן מדקדק בכל פרטי ועושה אותן בחיות לא רק מצד ההכרח. וזהו זמן שהוא החיבור ע"י רצוא ושוב, שמצד אחד הוא בתנועה של רצוא שהוא כוונת המצות שענינם ההרגש אלקי שבמצוות וביחד עם זה הוא בתנועה של שוב אל מעשה המצוה. וזהו עולם שנה נפש בעבודת האדם.

ורבינו מסביר¹⁰ שלעת"ל יהי' השלימות של עבודתנו עכשיו בזמן הגלות. ומפני שעכשיו העבודה הוא מיוסד על ג' ענינים אלו של עולם שנה נפש, עי"ז לעת"ל יהי' השלימות בג' ענינים אלו והוא שאז יהי' הבית המקדש השלישי – שלימות מקום ועולם. ימוה"מ שהוא השלימות של זמן ושנה. ושלימות האדם ונפש.



(8) תניא פרק ד (ח, א).

(9) של"ה רמט סע"ח. וגם בתניא פל"ח (נא, ב).

(10) סה"ש תשמ"ט ע' 681 הערה 48.

דביקות והתקשרות

הת' אפרים הכהן שיחי' כהן
תלמיד בישיבה

ידוע הקושיא הותיקה המדוברת בכו"כ ספרי מחשבת ישראל בחקירה, וכן מבואר בקבלה ועוד יותר בחסידות חב"ד, מהו סיבת בריאת העולמות, היינו מהגילוי הראשון שהאיר עצמות א"ס ב"ה מעצמותו בכדי להתחיל לברוא עולמות, מדוע רצה זאת, ומהו הכוונה בזה?. ובספרים שונים מובאים כמה ביאורים, כגון לגלות שלימות כוחותיו ופעולותיו או בגין דישתמודעון לי' – כדי שידעו על אלוקות או מצד שהוא עצם הטוב, וטבע הטוב להיטיב¹. ובחסידות חב"ד מבואר – ע"פ המדרש תנחומא ועוד – שתכלית הכוונה (אע"פ שמה אלו מסיני וכו') הוא כלשון המדרש נתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים.

והנה לסיבת התאוה אין להקשות ואין בנו כח להבינו שהרי "לא מחשבותי מחשבותיכם" ואין אנו מנסים אפילו להבין למה רצה ה' בתאוה זו. אבל מטרת התאוה זאת אנו כן יודעים, והוא שכל פרט ופרט בעולם יהי' דירה לו ית', פירוש שיהי' כלי לגילוי אורו ית'.

ומבואר בחסידות שא' ההכרחים שצריכים לומר שזה התכלית האמיתית הוא, מפני שידוע שהקב"ה ברא וסידר סדר השתלשלות שלימה, ובאם היתה הבריאה בשביל איזה מטרה ממטרות הנ"ל, הרי מיד בהתהוות ובגילוי של עולמות הרוחניים ונבראים הרוחניים שבבריאה ויצירה, כבר נשלם מטרת אלו, וא"כ אינו מבואר די צרכו למה יש צורך בגילוי עולם הזה הגשמי והחומרי דוקא. אבל לפי ביאור המובא בחסידות, מובן למה יש צורך בעולם הזה הגשמי, והוא, שמטרת הבריאה הוא לגילוי עצמותו ית' למטה בעוה"ז דוקא, ורק עוה"ז הגשמי שהוא "מציאותו מעצמותו" שייך להיות דירה לו ית'. והטעם לזה הוא, שכל שאר הדרגות הנעלות יותר יש להם תוכן מסויימת, והיינו, שיש בה איזה אמת שנתגלה במדריגה זו. והנה, אוא"ס הבל"ג מכיון שהוא עצם פשוט, הרי א"א לומר שיתגלה שהרי כלל הוא שכל עצם בלתי מתגלה (וההסברה לזה הוא שענין הגילוי הוא מה שהוא "יוצא מעצמו" וכל ענין עצם הנפש הוא ענין ה"אני"). ולכן מבואר, שדוקא בעוה"ז הגשמי יכולים להתקשר עם עצמות, שהרי ע"י מעשה המצות בגשמיות העולם, אין הפירוש שמגלה עצמותו ית' בגילויים – שהרי זה א"א, אלא שע"י קיום המצות בגשמיות דוקא, יכול האדם להתקשר עם אלוקות, ועד שיתקשר לעצמו"ה א"ס ב"ה, וכמו"כ

(1) עיין המשך תרס"ז ע' ז' (דפו"י).

הוא בהנשמה שלאחרי שירדה למטה ונעשה מציאות יש, הנה עי"ז יכול להתקשר עם עצמות א"ס.

והנה, כל הביאור הנ"ל הוא רק להסביר שבעצם ישנו מעלה בעבודתנו בעוה"ז הגשמי לגבי העבודה בעולמות הרוחניים. אבל, כשמדובר ב"גילויים" בהרגשת אלוקות ובהמשכה וביטול אליו, בפשטות ככל שהולכים גבוה יותר בעולמות הרוחניים, שם העבודה היא אמיתית יותר, שהרי שם האהבה להקב"ה הוא מצד שמרגיש ומשיג את גדלות הבורא, וכן בהביטול לכאורה צריכים לומר כן, וא"כ פשוט שבעולמות העליונים הוא למעלה יותר בזה.

אבל באמת י"ל שגם בנוגע לענינים השייכים ל"גילויים", גם בהם יש מעלה בעבודתנו למטה לגבי העבודה בעולמות הרוחניים. והוא ע"פ ביאור החילוק בין דביקות להתקשרות. וע"י ההבנה במעלת ההתקשרות דוקא.

מהות החילוק:

דביקות פירושו ששני דברים נעשו ונדבקו למציאות אחת, וע"ד אור ומאור דאף שבעצם הם ב' ענינים. דאם היו באמת רק ענין אחד, אין צורך בדביקות. וזה מתבטא בכך שיכול להיות מציאות של עצם בלי שיהי' ממנו אור, היינו בלי שיתגלה ממנו דבר. שהרי לעצם יש תוכן מיוחד כשלעצמו בלי גילוי לזולת. וא"כ הגילוי שבא ממנו בהאור צריכים לומר שהוא מציאות אחרת. אבל, ביחד עם זה הוא עדיין נקרא "דבוק" שהרי אין לאור מציאות אחרת בלתי המאור. היינו שכל ענינה ומהותה הוא גילוי המאור ואם יסתלק המאור, במילא יסתלק האור, אבל עכ"ז הדביקות הוא באופן מקיף וכלשון הכתוב² "כאשר ידבק האזור על מתני איש". וכמו במשל של אור, הנה, אע"פ שנעשה דבר אחר וא"א לאור בלי מאור, אעפ"כ עדיין הוא קשור רק בחיצוניות המאור והיינו בחלק המאור השייך לגילוי (שהרי כנ"ל אין העצם שייך לגילוי) ולא בפנימיותו של המאור.

ולאידך, התקשרות פירושו כשב' ענינים נפרדים באים יחד, ואף שאינם נעשים למציאות אחת (כמו דביקות) מ"מ ההתקשרות הוא באופן פנימי שיש לו קשר ושייכות לעצם הדבר שבו מתקשר, וכלשון הכתוב³ ונפשו קשורה בנפשו. ובענין ההתקשרות אין בו גילויים כמו בדביקות. היינו כמו שנת"ל בענין קיום המצות בגשמיות שע"י מתקשרים עם עצמות ומהות אין סוף, ואע"פ שאין זה ע"י גילויים וכו'.

(2) ירמ' יג, יא.

(3) ויגש מד, ל.

הנה, נתבאר לעיל שמעלת התחתון, ובמילא מעלת ההתקשרות לגבי דביקות הוא בזה שבכל הגילויים הרוחניים ישנו תוכן מיוחד ואמת שצריך לגלות ע"י. ולכן א"א לו להתקשר בעצמות ומהות שהרי העצם אינו יכול להתגלות משא"כ התחתון בגלל שאין לו מציאות כשלעצמו, הוא דוקא יכול להתקשר עם עצמות ממש.

אבל באמת ביאור זה אינו מספיק עדיין, שהרי ע"פ ביאור זה באמת אין שום מעלה בתחתון מצד עצמו, ובאמת לא הי' שום רצון בהתחתון מצד איזה ענין שיש לו, אלא מעלת התחתון הוא רק בזה שאין לו תוכן מיוחד ואין לו מעלה, ועי"ז יכול לקבל. וא"כ איך יכול העולם לגלות אלוקות, אם כל ענינו וסיבת הקשר שלו עם אלוקות הוא אי גילוי ותוכן.

וע"ז מבואר שבאמת לא רק שענינו של העולם הוא שאין לו מעלה כלל, אלא שמעלתו הוא שדוקא שנרגש בו שמציאותו מעצמותו, היינו ענין דא"ס עצמו. היינו שכל ענין רוחני איזה דרגא שלא נדבר עליו, יש לו מטרה ותוכן שהוא רוצה לגלות, ותוכן זה בהיותו אלוקות הוא אמת ממש. היינו שהוא נמצא לא רק מצד שהוא נמצא בפועל, אלא שנמצא מצד סיבה הקודמת לו. ומצד סיבה זה ה"ה מחוייב להיות. זהו בכל דרגא חוץ מעצמות א"ס שהרי הוא אינו נמצא בכדי לגלות איזה ענין ואינו בכדי לגלות שום תוכן ואינו מגלה לפועל לעצמו. והוא, אין לו סיבה הקודמת לו ח"ו המחייבו להיות, אלא הוא נמצא מצד שהוא נמצא ולא מצד סיבה אחרת.

והנה, הדבר היחיד שיש לנו השגה בו שהוא מרגיש שמציאותו מעצמותו כביכול הוא הגשמי. והיינו שאם ניקח איזה דבר שכל – שהוא רוחניות – ונסתכל למה הוא קיים, נראה שיש לו סיבה הקודמת לו, שנבוא לאיזה יסוד מוסד שהוא האמת האמיתית שא"א להרהר אחריו והוא קיים רק מצד שהוא אמת. והיינו שלפועל כל שכל הוא התבטאות של איזה אמת. ולכן רואים שאם אדם יחשוב איזה דבר שכל, ואז יחזור ויחשוב על אותו שכל, אין אף אחד בעולם שיאמר שיש לו כאן ב' סברות שונות. משא"כ בדברים גשמיים, כל דבר מקורו הוא במה שהוא נמצא ולא במה שצריך להיות. ולכן אם יעשה אדם שולחן ויחזור ויעשה עוד שולחן הרי יש לו שני שולחנות ואע"פ שהם אותו מידה ודומין בכל שאר פרטיהם אפ"ה יש כאן שני מציאות שונות.

וסיבת הדבר הוא כי הדרך שבו נעשה הגשמיות מן הרוחניות הוא באופן של יש מאין, היינו שהיש, הנברא, אומר שמקורו הוא אין, היינו שאינו קיים, והוא מצד שבעולם הגשם, מציאות הרוחניות אינו קיים כלל. וא"כ לענין זה הרי האמת הוא שמציאותו מתחלת בזה שהוא נמצא לפועל. ולכן מרגיש מציאותו מעצמותו ואין לו מקור כלל. ובזה נתגלה ענין של המציאות האמיתית, א"ס ב"ה, שהוא מציאותו מעצמותו האמיתית, וענין זה אינו יכול להתגלות בדרגות הרוחניות אלא דוקא

בגשמיות העולם. וא"כ נמצא שלא רק זה שגשמיות אינו בסתירה לעצמות כמו אור וגילויים, יתירה מזו יש לו ענין המיוחד בו שדוקא הוא ראוי לגלות ענין זה באמיתיות הימצאו.

אבל עדיין צ"ב שהרי לפועל מעלה זו שבגשמיות הוא שע"י נראה שיש מעלה זו מציאותו מעצמותו אבל מה שנראה בו במציאותו הוא ענין הפכי מאלוקות, ענין של יש, ומציאות נפרדת ממנו ית'.

וע"ז מבאר רבינו שבאמת אפי' בענין האהבה והתשוקה לאלוקות הנמצא בנבראים למטה הוא גם כן גדול הרבה מתשוקת והרצוא של כל האורות רוחניים לאלוקות.

והוא כמשל אחד ההולך מביתו ויש לו געגועים לחזור לביתו, דמזה רואים עד כמה היתה אהבתו אז, אף שעד אז לא הי' נראה בכלל האהבה, והוא מצד זה שמתבונן בריחוקו ממקורו, נתעורר בו תשוקה גדולה עוד יותר, להתקרב למקורו. כל הנ"ל הוא לבאר מעלת האהבה שיש בגשמיות לגבי אורו ית'. וכן יש מעלה גדולה בענין גדול היראה וביטול שיש דוקא למטה בעוה"ז הגשמי לגבי ביטול האור לגבי המאור, והיינו המעלה שבהתקשרות לגבי מעלת הדביקות.

וביאור הענין הוא שבכל ענין של ביטול יש שני פרטים א' כמה הביטול פועל על האדם, דהיינו עד איזה עומק באדם הגיע ביטול זה. ב' מאיפה נובע ענין הביטול עצמו.

והנה בפרט הראשון מובן בפשטות שיש מעלה בדביקות לגבי התקשרות, שהרי בדביקות הרי לכתחילה ה"ה משיג את מקורו ויודע שאין לו מציאות כלל לגבי מקורו ובמילא ה"ה בטל במציאות. משא"כ מצד ההתקשרות, הרי, הוא בעצם מרגיש את עצמו כיש נפרד שאין לו שייכות לאלוקות, אלא שמבין שיש אדון על כל הארץ ובמילא צריך להתבטל. אבל מובן שהדרגה שעליו יכול להגיע הוא רק ביטול היש ולא ביטול במציאות.

אבל בנוגע לפרט השני בביטול הרי בהתקשרות הוא נעלה יותר, שהרי לפו"מ בדביקות הביטול נובע ממצאותו, שהוא מרגיש את מקורו. משא"כ בהתקשרות, שם הביטול נובע מענין הביטול עצמו, שהחליט להתבטל. וזהו אמיתיות ענין הביטול.

ויש לומר עוד יותר שיש מעלה אפילו בפעולת הביטול והוא ע"פ המבואר במאמרי כ"ק אדמו"ר נ"ע⁴ שזהו בדוגמת החילוק בין הביטול ד"כולא קמי' כלא

(4) מאמר ד"ה ולקחתם לכם תרס"א.

חשיב" והביטול ד"אין עוד". הביטול שלמעלה הוא באופן דכולא קמי' כלא חשיב. ולכן אף שהוא בביטול, מ"מ א"א לו להיות בטל לגמרי כיון שסו"ס הוא ענין אלקי, ואלוקות א"א להתבטל לגמרי, שהרי יש לו תוכן אמיתי ואלוקי שצריך לגלות. ולכן הוא כלא חשיב (בכ"ף הדמיון) בלבד. משא"כ למטה, הביטול הוא באופן, דאין עוד, דמכיון שאין גילוי אלוקות בנבראים למטה, ואדרבה הם מעלימים על אלוקות, לכן כשהאדם מניח את עצמותו ה"ה באמת בטל בכל מכל וכל. וזהו ביטול יותר גדול מהביטול דכלא חשיב. ועפ"ז מובן למה דוקא למטה, גדלה מהות הביטול, כיון שהוא באמת בלי שום מציאות.



בענין טמטום הלב והמוח*

הת' לוי יצחק הכהן שיחי' כ"ץ
תלמיד בישיבה

- א -

כדי לבאר הענין דטמטום הלב והמוח וחסרונותיו יש להקדים ביאור כללי בסדר הרגיל בחיי האדם:

טבעו של האדם הוא ש"מוח שליט על הלב בטבע תולדתו" היינו שאין זה מעלה או מדריגה שהאדם מגיע אלי' על ידי עבודתו, אלא זהו טבע שהטביע הקב"ה בנפשו של האדם. ופירוש הדברים הוא שגם כאשר לבו של אדם מתאוה לאיזה דבר, בכחו ויכולתו לשלוט על תאוותו וגם להסיח דעתו ממנו לגמרי מתאוות האסורות, דהיינו ששליטה זו הוא חזק עד כדי כך שלא זו בלבד שביכולתו למשול עליו עד שלא ימלא אותו, אלא גם "להסיח דעתו לגמרי". [וזהו התוקף של הנה"א², שלכל נפש יש מקום מיוחד בגוף ששם הוא עיקר משכנה, נפש האלוקית שוכנת במוח שבראש ונה"ב משכנה בהלב. ולפיכך רצון הנה"א אשר במוח הוא חזק יותר מרצונות הנה"ב שבלב, ובכחו לשלוט עליהם בהתאם לכלל זה ד"מוח שליט על הלב"]. ומפני זה (שמוח שליט על הלב) כאשר האדם מבין איזה דבר לעמקו במוח מתעורר ומוליד ממנה מידה בלב.

ומבאר בזה כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ³ ש"כמו עילה ועלול שהעילה מכריח את העלול, והעלול מוכרח מן העילה, כן הוא בשכל ומידות" שהתבוננות בשכל מוכרח לעורר מידות בלב, וכל מידה שיהי' מוכרח להיות שבאה מן השכל. ולמשל: אדם המכיר ומבין היטב בשכלו גודל מעלת אדם מסויים שהוא חכם גדול וכיו"ב, הרי בהכרח שיוולד מזה רגש ומשיכה לאותו אדם גדול ומופלא. וענין זה הוא ענין טבעי ממש, כנ"ל, וכפי שמדגיש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ⁴ "הוא ענין טבעי ממש בהטבע אשר הטביע בהם הבורא ב"ה כטבע השמש להאיר".

(* כללות הסדר בהבא לקמן הוא ע"פ מאמר ד"ה לפיכך נקראו תשט"ז.

(1 תניא פי"ב.

(2 שם פ"ט.

(3 סה"מ תש"ג ע' 20.

(4 שם ע' 22.

- ב -

כמו שבכל עיני הבריאות שהאדם רואה בעצמו שאין הדברים בגופו הולכים ומרגישים כרגיל, ויודע שיש לו בעי', כן הוא ברוחניות שאם אין הדברים הולכים כסדר ה"ז הוכחה שיש לו בעי'. ואם הוא רואה שאינו מעורר ע"י שכלו מדות בלב שיש לו חולי רוחני. חולי זה נקרא בחסידות בשם "טמטום הלב", והיינו שאין לבו מתפעל ממה שחושב במחשבתו, שלבו מטומטם ואינו מקבל מהמוח.

פשטות סיבת חולי זה הוא כמבואר במס' יומא⁵ "עבירה מטמטמת לבו של האדם" ופרש"י "אוטמת וסותמת מכל חכמה". והיינו שבשעה שעובר על רצון העליון, מטמטם את לבו שלא יוכל לקבל מהמוח "חכמה". והביאור בזה הוא כפי שמבאר רבנו ע"פ מה שכתוב "ולבי חלל בקרבי" שפירושו שלבו ריקן מכל עיני העולם שאז דוקא הוא כלי לברכת הוי' וכמאמר⁷ "כלי ריקן מחזיק, כלי מלא אינו מחזיק" וזהו פירוש "ולבי חלל בקרבי" שכאשר הוא כלי ריקן מהבלי העולם, אזי הלב היא כלי להשגת המוח, שהשגת המוח יפעול על הלב. אבל ענין טמטום הלב הוא שבמקום זה שצריך להיות "ולבי חלל בקרבי", נתטמטם לבו לגמרי ונעשה כלב האבן שאינו כלי לאור האלוהי. וזהו כללות ענין טמטום הלב, שלבו מלא תאוות גשמיים ולכן אינו יכול להתעורר מן המוח (וזהו דיוק הלשון "לב האבן" שאבן הוא דבר חזק וכבד שאינו נקלט כלום, משא"כ אם לבו הוא "לב בשר" פירושו שהוא רך ויכול לקלוט מהמוח).

חסרונות הבאים מהמת טמטום הלב:

כאשר יש לאדם טמטום הלב ה"ז פועל חסרונות עצומות בכמה עינים בעבודת ה':

בתניא⁸ מבואר ב' חסרונות א' "ולא יכול לפתוח לבו בשום אופן לעבודה שבלב זו תפילה". פירוש הדברים: הגמ'⁹ דורשת מפסוק¹⁰ "לעבדו בכל לבבכם" איזהו עבודה שבלב הוי אומר זו תפילה. והיינו, שענין התפילה אינו רק אמירת האותיות אלא גם כוונת האדם¹¹. ובפנימיות העינים פירוש "עבודה שבלב" הוא שצריכים לעורר רגש של אהבה לאלוקות בלב, ואכן, שעת התפילה הוא שעת הכושר שיש

(5) לט, א (מקור להלשון טמטום הלב)

(6) תהילים קט, כב.

(7) ברכות מ, א וש"נ.

(8) פ"ח.

(9) תענית ב, א.

(10) עקב יא, יג.

(11) ראה לקו"ש חכ"ב ע' 117 ואילך ובהערות שם.

לכל אחד ואחד ביכולתו "לפתוח לבו". אלא, שבכדי לפתוח לבו צריכים קודם כל התבוננות במוח (בגדלות ה' וכו')¹² תחילה, כנ"ל שכל רגש באה מההתבוננות הקודמת לו. אלא שאם יש לאדם טמטום הלב, שלבו מטומטם ואינו מקבל מה שמשגי במוחו, הרי לא יוכל לפתוח את לבו "בעבודת ה' זו תפילה".

(ב) "לפעמים אינו יכול להלחם היצר לקדש עצמו במותר לו מפני כבודת שבלבו". פירוש הדברים: שיטת החסידות הוא שמה שנאמר¹³ "והתקדשתם והייתם קדושים" ודרשו חז"ל¹⁴ "קדש עצמך במותר לך" שאפילו דברים המותרים לגמרי, צריך לקדש ולהפריש את עצמו מהם אא"כ הם הכרחיים בכדי לעבוד עבודתו ית'. והיינו שצריך ללחום עם היצר בכל זמן ובכל שעה, ואפילו בנוגע לדברים המותרים ע"פ תורה, והוא מצות עשה מן התורה¹⁵. וכיון שחייב המצוה הוא שתמיד צריכים להילחם נגד היצר, הרי מובן שזה לוקח מאמץ נפשי גדול מאד. אבל, אם לבו מטומטם כאבן, הרי לא יהי' יכול להתגבר על היצר (כיון שאינו מרגיש ענינים אלוקיים), כנ"ל¹⁶.

(ג) עוד חיסרון מבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע¹⁷: מי שיש לו טמטום הלב, לא רק שחסר בהתעוררות האהבה ויראה שיש לו ע"י התבוננות, אלא גם חסר בהתעוררות אהבתו המסותרת (שישנו בכל אחד מישראל). ובפרט, ע"פ מאמר רבותינו נשיאנו שכל עבודה צריך להיות מאהבה דוקא, ואם חסר לו בהתעוררות האהבה אינו עובד עבודתו כלל וכלל, נמצא שהחיסרון בטמטום הלב אינו רק בפרט אחד, שחסר לו האהבה אלא זהו ענין כללי בעבודתו.

(ד) ובדרך חיים לאדמו"ר האמצעי¹⁸ מבואר שבנוסף להנ"ל, אין אור אלוקות בלבו כלל.

מכל חסרונות אלו [וישנם עוד שלא נזכרו כאן] מובן עד כמה גדלה הבעי' באדם שיש לו טמטום הלב, ואם כן על מי שיש לו טמטום הלב, צריך לחפש עצות איך להיפטר ממנו.

(12) רמ"א או"ח סי' צ"ח ס"א. וכן הוא בשוע"ר שם.

(13) שמיני יא, מד.

(14) יבמות כ, א.

(15) תניא פכ"ז. ועי' בהערות רבינו שנדפסה בסוף קונטרס ומעין (ד"ה החינוך) בהמקור לזה

ע"פ נגלה.

(16) להעיר, לשון הצ"צ בקיצורים והערות לספר התניא (ע' כב) "אם לא יוכל לפתוח טמטום

וכבודת הלב" ומשמע מלשונו שטמטום וכבודת ענינם אחד, שהרי הביאם בחדא מחתא.

(17) תורת שמואל תרכ"ו ע' פ'.

(18) ע' 36.

והנה, בכדי להבין איך להיפטר מענין זה, צריכים להקדים תחילה, מאין בא לו טמטום זה. ומבואר בחסידות, שענין טמטום הלב הוא "נפילה מן השמים"¹⁹ שהרי אחרי השגת המוח צריך להיות התעוררות הלב, כנ"ל בסדר הרגיל שבאדם, ואם אין לבו מתפעל ממה שמושיג במוחו "הרי זה נפילה גדולה ביותר, נפילה מן השמים". ומקשה רבנו²⁰ הרי "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים"²¹ ואם כן איך יתכן לומר שיהי' לו טמטום הלב "מן השמים" הרי זה היפך הענין דהכל בידי שמים חוץ מיראת שמים. והרי כאן מונעין ממנו ענין של יראה כשהוא הרגש בלב - מן השמים. ומתוך שמכיון שיש עצות לזה, ועצות אלו הם בידי כל אדם, לכן אין זה בסתירה לזה שיראת שמים אינו בידי שמים. והרי אין מונעין ממנו באמת ענין של יראה, אלא ה"ז ככל נסיון מלמעלה שצריך האדם להתגבר עליו.

[בכדי להבין את השקו"ט בהמאמר, יש להקדים ולבאר עוד דבר הצריך ביאור: בסעיף ו' של מאמר רבנו שם כתוב שטמטום הלב הוא תוצאה בדרך ממילא מעבודתו" ולכאורה הרי זה בסתירה למה שכתוב באותו מאמר שהוא "נפילה מן השמים".

ויש לבאר ענין זה ע"פ מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מהר"ש²² לאחר זה שמבאר איך שטמטום הלב הוא נפילה מן השמים, מביא בהגה"ה שם "ר"ל ע"י העבודה נסתלק אופן הא' כי הנה אל תקרא מה אלא מאה, שע"י הביטול דבחי' מ"ה ממשיך האל"ף אלופו של עולם בחי' כתר". ולפי זה יכולים לבאר שטמטום הלב הוא באמת צירוף של שני דברים היינו שלכל לראש התחלתו הוא תוצאה מעבודת האדם שאינו כדבעי, שע"י מסתלק כח האלוקית שבו, ולכן להיות שלמעלה נוטלים ממנו כח הכתר וכו' לכן נופל לו מן השמים טמטום הלב. נמצא שמצד א' הוא נפילה מן השמים ומצד שני הוא תוצאה מעבודתו (וראה שם מה שמבאר כ"ק אדמו"ר מהר"ש שע"י זה שהאדם מטמא א"ע מעט, מורידים ממנו השמירה מיוחדת מלמעלה).

עפ"ז יש לבאר את המשך הדברים שם, שמתחיל ומבאר, שזה שטמטום הלב הוא בידי הוא לפני שהחסיר בעבודתו, אבל לאחר שהחסיר בעבודתו, עכשיו הוא כבר נפילה מן השמים ולכאורה אין מה לעשות, ולכאורה ה"ז בסתירה להמארו"ל הנ"ל. וע"ז מבאר שבאמת גם לאחר זה שאין עבודתו כדבעי, עדיין יכול לתקן הטמטום, ועדיין היראת שמים הוא בידו.]

(19) מאמרים קצרים אדה"ז ד"ה להבין ענין טמטום הלב והמוח.

(20) בד"ה לפיכך נקראו שם.

(21) ברכות לג, ב.

(22) ד"ה כל הולך על גחון תרכ"ו.

וממשיך לבאר בהמאמר ג' עצות לטמטום הלב:

א) ביטוש: מבואר בזהר²³ "אעא דלא סליק בי' נהורא מבטשין לי' כו' גופא דלא סליק בי' נהורא דנשמתא מבטשין לי' כו'". כלומר: כאשר האש אינו נתפסת בהעץ העצה הטובה אינה להגדיל את האש ע"י הוספה בשמן ועצים וכו', אלא לתקן את העץ, היינו לפעול שהעץ יהי' יותר מוכשר וראוי לכך שהאש יתפס אותו. וכידוע מש"כ²⁴ "כי האדם עץ השדה" שהמשיל האדם לעץ השדה וכשם שבעץ הגשמי דלא שלט בי' נהורא מבטשין לי' וסליקא בי' נהורא, כך גופא דלא סליק בי' נהורא²⁵. ביטוש זה גורם מרירות בלב בחלל השמאלי, וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע²⁶ שסדר הרגיל הוא שמרירות בחלל השמאלי שבלב [מקום נה"ב] גורם שמחה בחלל הימני [מקום נה"א], שזה מחליש את הנה"ב. הביטוש עצמו הוא ההתבוננות במעמדו ומצבו וחשבון הנפש²⁷.

ב) ע"י ההתבוננות בענינים נעלים, דמכיון שהמוח עדיין משיג אלוקות אלא שהבעי' היא עם לבו המטומטם, מ"מ מוחו עדיין בריא שייך עדיין השגה. ולכן, כאשר מתבונן בענינים נעלים בכלל, ריבוי האור יבקע גם את לב האבן [משום טעם זה שעדיין יכול להשיג במוחו, יכול גם לקיים מצוות מעשיות כיון שטמטום הלב אינו פועל אלא על הענינים שבלב כמו תפילה וכיו"ב]. אלא, שצריך להיות דוקא בענינים נעלים שהם דוקא מגיעים לעצם האדם שאינו נפגם מהטמטום.

ג) אמירת אותיות התורה: שהתורה הוא תורה אור, חכמה, וחכמה יגיע גם ללב האבן. ולהעיר מהמעשה הידוע²⁸ של רבי עקיבא שראה איך שהמים מנטפים על האבן ולבסוף נעשה נקב בהאבן. כמו כן בתורה שהוא כמים מנטפין על לב האבן ולבסוף נעשה נקב.

(23) ח"ג קסח, א. הובא בתניא פכ"ט.

(24) תצא כ, יט.

(25) ראה אוה"ת במדבר ח"ג ע' תתנח.

(26) תורת שלום ע' 162.

(27) להעיר שבתניא מבואר רק עצה א' והיא הביטוש, ואינו מביא אחד מהעצות אחרות המבואר בשאר מקומות בדא"ח. ויש לבאר זה [הצריכותא בכל העצות, ובתניא מובא רק אחת] דוהו משום שבתניא מדובר בטמטום הלב הבא "מחמת חומריותן וגסותן" ולא כאופן שבא מחמת נפילה מן השמים. משא"כ בהמאמר מדובר בכללית העניין גם כשהוא נפילה מן השמים ולכן צריכים עוד עצות.

(28) אבות דר"נ פ"ו מ"ב.

- ג -

והנה, אם לאחרי שניסה כל העצות הנ"ל עדיין אינו מתעורר במדות שבלב, הרי זו הוראה שלא רק שלבו מטומטם אלא גם מוחו מטומטם כאבן. ופירושו, כשם שנת"ל בטמטום הלב שזהו משום שלבו מלא תאוות, כן הוא גם במוחו ולכן אינו יכול לקבל גילוי אלוקות במוחו. ומכיון שטמטום זה הוא גם במוחו.

סיבת טמטום המוח מבואר בהמאמר "היא מצד ריבוי השיקוע בתאוות, גם תאוות היתר שמצד זה אינו כלי לקבל וקליטת אור האלקי". ולא רק שעכשיו בעת עסקו בתאוות, מוחו מטומטם אלא אפי' אחרי זה שעסק בהתאוות, בשעה שאינו מרגיש התאוות כלל מ"מ הנה באמת נשארה התאוה אצלו בהעלם, ולכן אין מוחו כלי לגילוי אור.

והנה, בטמטום הלב אע"פ שאינו יכול להתפלל ולעבוד עבודתו בלב וכו' מ"מ עכ"פ יכול להתבונן בענין אלקי, וכן יכול לומר אותיות התורה, וכנ"ל בהעצות לטמטום הלב. לעומת בטמטום המוח אינו יכול לעשות ענינים אלו, ובזה גרוע עוד יותר טמטום המוח מטמטום הלב.

הנה, מכיון שטמטום המוח פועל על כל מהות האדם, ע"כ בכדי לתקן ענין זה צריך לעשות תשובה גדולה, לשנות ממהות למהות.

ומבואר בהמאמר, שהעצה לטמטום המוח הוא "כף הקלע". פירושו באופן כללי הוא (כמבואר בספר העקידה ובספר העיקרים) "דכשם שמקלעין אבן ממקום למקום כך מקלעים את הנשמה ממקום למקום". ומפרש רבנו ג' פירוש בזה, וננסה לבאר איך שג' פירושים אלו הם כנגד ב' אופנים באדם:

(א) "לרגע מקלעים אותה בתענוג האלקי שהרי מצד שרשה באלוקות יש לה שייכות לתענוג אלקי ולרגע מקלעים אותה בכיסופים גשמיים". ומבאר דמכיון שהנשמה שייכת לאור האלקי, הנה, כאשר מקלעים אותה לתענוגים גשמיים זהו צער גדול להנשמה. ולאידך, מכיון ששייך לתענוגים גשמיים, כאשר מקלעים אותה לתענוג רוחניים זהו צער גדול להגוף, וזהו ענין כף הקלע.

(ב) אם אינו שייך לתענוגים אלוקיים (מכיון שגם בתחילה לא הי' לו תענוג בענינים אלוקיים) אז כף הקלע הנ"ל לא יועיל לו. ולכן, אצלו צריך להיות הכף הקלע באופן נמוך יותר: שמקלעים אותו מארץ ישראל לחוץ לארץ. א"י ברוחניות הוא קיום התורה ומצוות והו"ע הביטול וקבלת עול. אבל חו"ל הו"ע קליפת נוגה ותאוות היתר. וזהו כף הקלע, לגוף ונה"א שהרי, אף שהוא אינו שייך להתבוננות באלוקות, מ"מ למעשה המצוות עדיין שייך, וכשלוקחו מעולם של מצוות לעולם של קליפה, זה צער גדול להנפש.

ג) אם אפי' לדרגא כזו אינו שייך, היינו שאינו מרגיש חילוק בין העולמות ובמילא, אין לו צער מזה, אצלו צ"ל באופן נמוך עוד יותר שמקלעים אותו בכף הקלע מסוף העולם ועד סופו, בגשמיות.

ולכאורה צריך להבין סדר האופנים בג' אופני כף הקלע. בב' אופנים הראשונים, מבואר שענין זה שייך לכולם או מפני "שורש הנשמה באלוקות יש לה שייכות לתענוגי אלוקות" או מפני שכולם ששייכים לקיום המצוות. אבל, לאחרי זה מבאר בשניהם שאם אינו שייך לזה, אזי וכו', ולכאורה הרי כבר ביאר שכולם שייכים לזה. וי"ל הביאור בזה שאינו מספיק שמצד עצם הנשמה ותענוג באלוקות או שרוצה לעשות מצות, מפני שהסיבה לכף הקלע הוא שצ"ל צער גדול להנשמה. ולכן אע"פ שמצד שרשה שייך לאלוקות, מ"מ אילו לא הי' בפועל למטה שייכות לתענוג באלוקות, לא יקויים מטרת כף הקלע, לגרום צער להנשמה. כיון שאף פעם לא הרגישה תענוג באלוקות, ומה בכך שנקלע ממקום שלא מצא בו שום תענוג. וכן יש לפרש באופן הב' (מארץ ישראל לחו"ל).

וממשיך רבנו לבאר שעצות הנ"ל הם רק אם סיבת טמטום המוח הוא מצד ריבוי השיקוע בתאוות היתר, אבל אם נשקע גם בתאוות איסור, לא יועיל לו עצות אלו, וצריכים לחפש עוד עצות. והביאור: כמו שמבואר בתניא⁸ שעם הארץ שאינו יכול ללמוד צריך לכף הקלע, כיון שאע"פ שאין זה באשמתו שאינו יכול ללמוד, מ"מ הרי בפועל לא למד וצריך לטהר נפשו מזה. אבל אם הוא ע"ה שיכול לימוד אלא שבחר בעצמו שלא ללמוד אזי לא יועיל לו כף הקלע וצריך גם גיהנום של שלג. והטעם לזה, מכיון שעכשיו בא הענין בפנימיות, לכן גם הנקיון צריך להיות באופן פנימי יותר וכף הקלע אינו נקיון פנימי אלא נקיון חיצוני ומועיל לתאוות היתר וכיו"ב.

וביאור העצה לטמטום המוח בעבודה היא ע"י ג' הענינים שצריכים להיות קודם התפילה²⁹ א) צדקה שהוא כללות כל המצוות מעשיות, וזהו עצה דוקא לטמטום המוח כיון שבטמטום הלב יכול לומר אותיות התורה משא"כ בטמטום המוח שמוחו אטום אינו יכול לומר אותיות התורה וצריך דוקא מצוות מעשיות כמו צדקה. ומעשה מועיל מפני הכלל ש"כל הגבוה גבוה ביותר יורד למטה מטה ביותר" ולכן דוקא ע"י המעשה יכול להעביר טמטום המוח, מפני ששרש המעשה שהוא גבוה מענין המחשבה ישפיע עליו לטוב. ב) טבילה: טבילה אותיות הביטול³⁰ שאין זה רק לטהר עצמו אלא צריך גם לידע שמקוה הוא מקום טהרה.

(29) לקו"ת דברים מג, ב.

(30) סידור עם דא"ח כוונת המקוה קנט, סע"ד.

ב' עיניים אלו משנים אותו ממהות למהות ודלא כהעצות לטמטום הלב שרק מגלים מהות הקודמת שכבר נמצא, אלא שהוא בהעלם שזה מועיל רק לטמטום הלב³¹.

- ד -

אחרי שביארנו מהי טמטום הלב ומהי טמטום המוח יש לבאר מהי החילוק ביניהם:

בהקדם³²: כתב אדה"ז "ואף שמבין ומתבונן בשכלו בגדולת ה' אינו נתפס ונדבק במוחו כ"כ שיוכל למשול על חומריות הלב מחמת חומריותו וגסותו והסיבה היא גסות הקליפה". מדיוק לשונו "חומריותו וגסותו" הי' נראה לדייק (כמו שדייקו רבים וטובים), שאם יש לו טמטום הלב, בהכרח שיהי' גם טמטום המוח, וזהו מה שהביא אדה"ז חומריותו וגסותו בלשון רבים. וע"ז העיר רבנו לפי זה הי' לו לאדה"ז להזכירו כבר בתחילת הפרק. והסיבה שלא הביאו שם הוא משום שבריש הפרק קאי על בינונים שמוחם ברשותם תמיד³³, וכאן מדובר גם ברשעים.

ונראה מזה שאין טמטום הלב והמוח תלויים זב"ז אלא הם ב' עיניים נפרדים, ולפי זה צריך ביאור מהו באמת החילוק ביניהם.

ויש לומר שההפרש הוא בפשטות: טמטום הלב הוא ענין חיצוני ולכן הוא קל יותר גם להעבירו וכמבואר העצות לעיל. משא"כ טמטום המוח הוא ענין פנימי ומפני קשה הוא לתקן אותו (ויש להעיר מלשון המאמר שטמטום הלב בא ממאכלות תאוה אפי' פעם אחת משא"כ בטמטום המוח מדייק משקיע בתאוות שהוא לא בפעם הראשונה אלא אחרי כמה וכמה פעמים)³⁴.

31) וכן"ל ענין הג' שלפני התפילה שהוא לימוד החסידות אינו מוזכר בהמאמר כאן ויש לבאר שהוא מכיון שכאן מודגש ענין המעשה דוקא איך שפועל בעולם ולכן ענין הלימוד אינו נזכר כאן. אלא דצ"ב מה שאמר ג' עיניים אלו והיינו שכולל כל הג' עיניים בעיצות לטמטום המוח והרי רבנו הזכיר במפורש שאדם זה אינו שייך לאותיות התורה.

32) בהבא לקמן ראה הערת כ"ק אדמו"ר בשיעורים בספר התניא פכ"ט.

33) להעיר מההתוועדות דפורים תשכ"ו (תו"מ חמ"ו ע' 196) שמפורש שם שגם במעמד ומצב שאין טמטום המוח שייך טמטום הלב.

34) ובסה"מ ת"ש ע' 65 מבואר שטמטום המוח פירושו שבעיני העולם יש לו שכל וכו' אבל כשבא ללימוד התורה אינו רוצה בזה כלל. משא"כ בטמטום הלב לא רק שאינו רוצה בזה אלא גם אינו יכול לזה.

- ה -

ע"כ מבואר ב' דרגות כלליים בטמטום אבל האמת היא שיש עוד דרגא בטמטום, ובהקדם:

והוא, שלבו מקבל מהמוח ומתעורר ע"י ההתבוננות אבל מ"מ אינו למעשה בפועל. מכיון שהסדר הוא שההתבוננות במוח צריך להוליד מידות בלב ופועל עי"ז בהמעשה, לכן, אם המידות שבלב אינם פועלים בהמעשה אזי גם זה נקרא בשם טמטום. והאופן להבהיר שיהי' התעוררות קיום במעשה בפועל הוא ע"י שאינו חושב על עצמו ורצונותיו כלל אלא אך ורק על רצון הבורא, שבאם יתחיל לחשוב על עניניו הפרטיים יפול, ויהי' לו טמטום זה.

ובאמת י"ל שטמטום זה נכלל בטמטום הלב, וכפי שמבאר רבנו³⁵ "טעם הדבר – כיון שחסר אצלו הענין דמוח שליט על הלב, ולכן אף שישנה ההבנה והשגה במוח אין זה פועל על הלב ובמילא אין זה פועל על המעשה בפועל".

שמזה נראה שדרגא זו דטמטום דמעשה בפועל נכלל בטמטום הלב דבדרך ממילא אם יש לו טמטום הלב אינו נמשך למעשה³⁶, וימתק עפ"ז מה שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בתוך ביאור טמטום הלב³⁷ מה שאין התעוררות בלב מביא לידי מעשה בפועל.



(35) בההתועדות דפורים שם.

(36) ע"ד ענין טמטום המוח שאם יש לו טמטום המוח בד"מ לא יבוא ללב.

(37) סה"מ קונטרסים ח"ב ע' 302.

הוי' אחד מלמעלמו"ט ומלמטלמו"ע

הת' משה שיחי' רובין
תלמיד בישיבה

מבואר בחסידות בכ"מ¹ עה"פ² "כי א-ל דיעות הוי'" דזה שכתוב בפסוק "דעות לשון רבים הוא כי באמת ישנם ב' דיעות בהבנת היחס בין הבורא והנבראים. דעה הא' היא דעת הנבראים, שנקראת בלשון החסידות "דעת תחתון". ובהבנת הדבר מובא שהוא הדעה ש"למטה יש ולמעלה אין". ודעה הב' נקראת דעת עליון ופירושה הוא ש"למעלה יש ולמטה אין". וביאור הדברים בקצרה הוא, שידוע הקושיא בענין בריאת העולמות, איך יכול להיות שמא"ס הבלי גבול ובלי גדר, יצא לנו עולם הזה הבעל גבול וגדרים. ומבואר בחסידות שיש ענין הנקרא סדר השתלשלות, ובהתחלתה הוא אור פשוט שהא"ס גילה מעצמו בכדי שיוכל להיות ממנו ית' עוה"ז הגשמי.

והנה מובן לכל שמאור זה הפשוט עדיין א"א לבוא ממנו עולם המוגדר בכל מיני הגדרות פרטיות, כי הבנת ענין האור הפשוט הוא שהקב"ה מגלה פשיטותו ע"י אור זה. פי' שהוא ית' הוא פשוט לגמרי ומושלל מכל גדר הנמצא בעולמנו, וענין אורו ית' הוא מה ש"הוא" מתגלה. וכמו למשל באור ומאור גשמית הרי לאור עצמו אין שום מציאות אלא מה שהמאור נתגלה על ידו, כן הוא גם פי' הדברים כלפי למעלה כביכול. וא"כ מובן שמאור זה עדיין אין יכולים לבוא שום הגדרות שלא היו בנמצא במאור. ולכן היה צריך להיות צימצום בהאור, שהאור עצמו יקבל איזשהו גדר (אף אם הוא עדיין אור דק מאוד שאינו כמו גדרי עולמנו) בכדי שע"י זה שהוא מוגדר, ה"ה שייך ע"י ריבוי השתלשלות וצימצומים להתפרט ולקבל כל מיני ציורים. ומאור זה שכבר נתצמצם נבראו כל העולמות.

מכהנ"ל מובן שישנם ד' שלבים כלליים בבריאת העולמות. א' א"ס עצמומ"ה ב"ה, ב' אורו הבל"ג והפשוט, ג' אור המצומצם השייך לגדרים, ד' עולמות (בי"ע). ובידיעת ד' שלבים אלו נוכל קצת להבין את ב' דעות הנ"ל.

בב' שלבים הראשונים, היינו המשכת וגילוי העצמות ע"י אור הראשון, שם אומרים שלמעלה יש ולמטה אין. והסיבה לזה מובן בפשטות שמפני שכל ענין האור הוא רק גילוי המאור, א"כ הרי האמת הוא שאין לו מציאות כלל. היינו שאם נסתכל במבט מלמטה למעלה, נוכל לחשוב שיש לו איזה מציאות. אבל אם נביט

(1) תו"א יתרו סח, א. לקו"ת ראה כג, ד. ד"ה אין ערוך (הראשון) תרצ"ד. ובכ"מ.

(2) שמואל-א ב, ג.

מלמעלה למטה אזי נראה ברור שאין לו מציאות כשלעצמו כלל, והוא בטל בתכלית למקורו.

ודעה הב' הוא מצד ב' שלבים האחרונים, היינו מאור המצומצם והמוגדר, לעולמות. והסיבה ששם קוראים להארה, שהיא מקורו של הנבראים "אין" הוא מצד ששם מביטים מלמטה למעלה. והיינו שהנברא מרגיש את עצמו ליש ומציות, ואינו מרגיש את מקורו כלל, שהרי עולם הרוחני ועולם הגשמי אחד בעיני השני לא רק שאינם תופסים מקום, אלא עוד זאת שאינם קיימים. ולכן אמרינן שלמטה יש ולמעלה אין.

וכמו בכל עניני ההשכלה ביהדות שיש לזה הסתעפות וזה נוגע גם למעשה בפו"מ, כמו"כ הוא בענינינו שב' דעות אלו הם ב' אופנים שבהם יכול האדם לראות ולהבין תפקידו ועבודתו בעולם. והוא, א' שהעולם הוא בפשיטות (ואין צריכים ראיות והוכחות לקיומו) ואלוקות הוא בהתחדשות. והיינו שכשהוא רואה את העולם, הוא רואה מציאות אמיתית שיש לו תוכן וענין משלו שאין לו קשר לאלוקות, אלא שמצד רצון הבורא צריך להמשיך אלקות בעולם הזה, אבל אין זה המציאות הפשוטה בעולם. והב' הוא מה שלמעלה הוא מציאות אמיתית ומה שלמטה הוא בהתחדשות. היינו שהוא רואה את העולם מלכתחילה באופן של ענינו הוא שיכול לעלות אלוקות, ושזהו כל תפקידו של נבראים אלו. ומבואר בחסידות שב' דיעות אלו מרומזים בפסוקים³ "שמע ישראל", ו"ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד"⁴.

עוד מבואר בחסידות⁵, שבאמת בדעה הב' גופא ישנם ב' אופנים איך להבין שמציאות העולם היא באמת כלי לאלוקות. וב' אופנים אלו מרומזים בב' אופני ההשגה שיכול להיות ב"ה' אחד", שהוא ג"כ ב' אופנים שהאדם מבין את הקשר בין בורא לנברא ועבודת הנברא. אופן הא' הוא מלמעלה למטה⁶, ואופן הב' הוא מלמעלה למטה⁷.

והנה בכדי להבין ב' אופני היחוד בדרגת ה' אחד, צריכים להקדים תחילה ביאור ענין החכמה ובינה כפי שהם בכוחות הנעלמים. פי' שבכל אדם יש את עצם נפשו שהוא פשוט בתכלית והוא מקום הכי פנימי שבאדם (שלכן אי אפשר שזה יתגלה

(3) ואתחנן ו, ד.

(4) פסחים נו, ב. יומא לה, ב (במשנה). וש"נ.

(5) בהבא לקמן ראה ד"ה וביום הביכורים תרנ"ד. ד"ה וספרתם לכם תרס"ו.

(6) וזהו מ"ש "כיון דאמליכתי' למעלה ולמטה ולארבע רוחות השמים, תו לא צריכתי" (ברכות

יג, ב), שכל דבר הוא אלוקות.

(7) ראה ד"ה ביום הביכורים שם.

כמו שהוא לאף אחד, שהרי זה היפך ענינו כאצמעי, להתגלות לזולת), ויש את כוחות האדם שהם איך שהאדם מתקשר עם העולם שחוץ ממנו והם מידותיו ורגשותיו וכו'. והנה צריכים אנו לומר שיש לכוחות אלו המתגלים מקור קרוב יותר אצל הנפש, שהרי כאמור לעיל, כוחות אלו והנפש עצמה הם בסתירה אחד לשני, ולכן מבואר בחסידות שישנו ענין הנקרא כוחות הנעלמים.

ויובן ענין חכמה ובינה בכוחות הנעלמים ע"פ מה שמבואר בנוגע לחכמה ובינה כפי שהם בכוחות הגלויים.

מבואר בחסידות שחכמה הוא כמו הברקת אור לרגע, ובינה הוא התפשטות של אור זה, איך שהוא מתלבש בהדבר שכל. וענין של הברקה הוא כמו בברק גשמי שיש חשך ואינו רואה שום דבר ואזי לפתע יש אור בחדר ולרגע קצר הוא רואה את הכל, והכל נהי' ברור אצלו. אבל לאחרי רגע זה כבר אין אור. וככה ממש בענין שכלי שכשלומד איזה דבר שכל ויש לו קושיות וסתירות וכו' ומנסה לחשוב על הענין, ולפתע הכל נעשה בהיר אצלו והקושיות נעלמות והיינו שנעשה "קלארקייט" בהענין. אבל אחר כך, כשחוזר ומעיין בקושיותיו וכו' אינו רואה בדיוק איך שהם מתורצות, עד שמעיין בכל הפרטים, אזי רואה איך שע"פ הדבר שכל שבאה לו מקודם יכול עי"ז לתרץ כל הקושיות. במילא מובן שיש ב' תנועות א. בחכמה וב' בבינה. מצד אחד בחכמה הכל ברור יותר ומצד שני דוקא בבינה מתלבש הענין בשכלו עד שיכול להסבירו, משא"כ בחכמה עדיין לא התלבש בשכלו כ"כ.

ועפ"ז מובן מה שמוסבר בחסידות, שחכמה פי' כח מ"ה, מ"ה פירושו ביטול כמו שאמרו משה ואהרן "ונחנו מה כי תלינו"⁸, ובינה הוא כבר "יש" ואינו בטל כ"כ. והוא מפני שחכמה כל ענינו הוא גילוי מלמעלה שנכנס למוחו איזה "קלארקייט", ואין זה מצד מציאותו. משא"כ בינה כל ענינו הוא להלביש את השכל שהגיע ע"י חכמה בשכלו ומחשבתו, היינו שיתלבש בגדריו הוא.

ועוד מובן מה שכתוב שחכמה מביא לדביקות בהענין משא"כ בינה מביא להתפעלות מהענין. והוא מצד אותו תכונות בשניהם, שחכמה שענינה לקבל את הענין עי"ז נעשה דבוק והוא שמאבד מציאותו וציוורו ומתבטל כל כולו לשכל שהגיע לו באותו רגע. משא"כ בינה זה איך שהוא מקבל בתוכו את הענין. ומצד שבינה זהו איך שהוא נוגע בהשכל וזה ענין שלו, לכן מזה יכול לבוא גם להמידות של האדם שהם עוד יותר מציאות האדם ופחות הענין כמו שהוא מצ"ע.

ומצד זה גם כן, א"א בשעה שנופל לו החכמה להביאו לידי בינה, שהרי הם הפכים אחד מהשני. ולכן כשמתגלה אור החכמה במילא א"א שהבינה יהי' בהתגלות⁹, וכל התגלות הבינה היא רק לאחר שמשלתק החכמה.

וכל זה הוא בכוחות הגלויים שבנפש משא"כ בכוחות הנעלמים שבנפש, וכנ"ל א"א שיהי' ענין בהנפש עצמו שאינו נפש, דמיד שאינו נפש הרי זה היפך הנפש. במילא בנוגע למקור הכוחות כמו שהם בהנפש צ"ל כל הכוחות עומדים שם בהשוואה ואין הנפש מתגלה בכח אחד יותר מחבירו, אלא ענינם שם הם חלק והתפשטות של שלימות הנפש. והחילוק שם שבין חכמה ובינה הוא, חכמה הוא הכח לכלול הכל בהאין, משא"כ בינה ענינה היא להראות איך שבאמת האין נמצא בהכל¹⁰. ואע"פ שא"א שבנפש יהי' ענינים דשכל ובינה ממש כנ"ל, אעפ"כ בשני אופנים אלו ישנם ההגדרות דחכמה ובינה. והיינו שחכמה הכלולה בנפש פי' להרגיש איך שהכל כלול באלוקות היינו שכל העולם הוא בטל בתכלית לאלוקות ובאמת אין העולם מציאות. ובבינה שפי' וגדרה הוא התפשטות, פירושה כאן הוא להרגיש איך שכל דבר ודבר בעולם הוא רק כאן בכדי שע"י יתגלה אלוקותו ית', והיינו שהם המשך ישר כביכול מאיתו ית'.

וב' הרגשות אלו שבנפש הם ב' האופנים ביחוד ה' והיינו כמו שהוא מלמעלמ"ט וכמו שהוא מלמטלמ"ע. שהרי כשמדובר באחדות ה' יכול להיות ב' גישות שונות ושניהם הם גישות אמיתיות לאחדות ה'. ב' גישות אלו הם כפי שמביא כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בשם הבעש"ט¹¹ שהגישה הראשונה היא, "אלקות הוא הכל, דער אייבערשטער איז אלץ". והגישה השני' היא "הכל הוא אלקות, אלץ איז דער אייבערשטער", ומבאר שם שעל יסוד ב' גישות אלו נתיסדה כל שיטת הבעש"ט.

ב' גישות אלו אינם רק שינוי בלשון אלא שונים הם גם בתוכן. כשגישתו הוא מלמעלמ"ט והיינו שחיינו מתנהגים כפי שהוא למעלה, אין התחנות באמת סתירה לאלקות ובכל דבר רואה מיד איך שהוא מגלה אלקות וכל תפקיד בריאתו הוא אלקות, וזהו מסקנא הראשונה "אלקות הוא הכל", והיינו שנשאר העולם ב"מציאותו" ואינו משנה מבטו בעולם, ובכל דבר שבעולם רואה מיד איך שהעולם כפי שהוא בגדריו, מראה אחדות ה'. אולם, כשגישתו הוא מלמטלמ"ע, והיינו שמתבונן שה' הוא מציאות היחידה, וזה שאנו רואים שישנו מציאות העולם, צריכים לומר שהוא בטל בתכלית לאלקות ובאמת אינו מציאות לעצמו, בא

9 ד"ה וביום הביכורים שם (ע' רפ).

10 ד"ה וספרתם לכם שם (ע' רפא).

11 לקו"ד ח"ד ע' תרס"א.

למסקנא השני' שכל מה שרואה, אף שלפי הנראה הוא סתירה לאלקות, באמת הוא אלקות, והיינו שהוא משנה מבטו בעולם.

והחילוק ביניהם הוא כשניגשים לדבר גשמי, אם גישתו לעולם הוא אחדות ה' מלמעלמ"ט, הרי רואה גדרי התחתון כפי שהם, ואעפ"כ רואה בהם אלקות. משא"כ כשגישתו הוא מלמעלמ"ע הרי הוא שולל מציאות התחתון, ורואה שבאמת אין זה מציאות אמיתית והוא רק כאן בכח אלוקי. ובעבודתם למטה זהו החילוק בין אם ע"י עבודתו רוצה לבטל את העולם לאלקותו ית' או שע"י העבודה רוצה לגלות איך שבאמת כל דבר בעולם הוא רק כלי לגלות אלקות למטה¹².

[ויש להביא משל לזה מדין תורה, שאף שנושא הדין והדין שוה אצל ב' הבעלי דין, הרב פוסק את הדין, והשוטר המביא פסקו של הרב לידי פועל, מ"מ אצל כל אחד ההדגשה שונה. אצל הבעלי דין העיקר הוא הממון שכל אחד טוען שהוא שלו, ודעת תורה (שבאים לבית דין שבאים לשמוע הפסק דין) הוא רק אמצעי שעל ידו יקבלו המעות, ואין זה העיקר. אצל הרב הפוסק, כל מציאותו הוא תורה, וזהו הדגשתו, ולכן רואה פרטי הדין (הממון והטענה ומענה של הבעלי דין) רק משמשת כביטוי לדין ומציאות העולם כפי שהוא מובהרת בתורה, ואין הממון עיקר כלל. ואצל השוטר, אף שהעיקר הוא התורה (דברי הרב) מ"מ גם הפרטים תופסים מקום חשוב אצלו. וכמו שהוא במשל כן הוא גם בנמשל. כשגישתו הוא ד"ת הרי הוא כמו הבעלי דין, שהעיקר הוא הממון, ובענינו העולם הוא מציאות, אלא שצריך להתאים מציאות זו לאלקות (ובמשל, לכן הם באים לב"ד). כשגישתו הוא ד"ע באופן ש"הכל הוא אלקות" הרי הוא כהרב הפוסק שאין הממון סתירה כלל למציאות האמיתית אלא שהוא ביטוי של האמת. וכשהגישה שלו הוא ד"ע באופן ש"אלקות הוא הכל" הרי הוא בדוגמת השוטר שאף שענינו הוא תורה כמו (ד"ע) מ"מ רואה איך מודגש אחדות ה' בגדרי העולם.]

ומבאר רבנו¹³ שב' אופנים אלו באחדות ה' הוא בדוגמת חילוק העבודה בין צדיק ובעל תשובה. הבעל תשובה תמיד רוצה ומשתוקק לצאת מגדריו ולהתקרב לאלקות. משא"כ הצדיק הרי הוא נמצא כבר "קרוב למקום", ולכן כל השתדלותו הוא לגלות מציאות האמיתית, אלקות, גם בעולם כפי שהוא במציאותו. ולכן, כשהבעל תשובה נתקל באיזה דבר גשמי, הרי הוא מראה איך שבאמת הוא בטל לאלקות, משא"כ הצדיק מראה איך שבאמת כל דבר גשמי יש לו אופנו המיוחד בגילוי אלקות בעולם. והנפק"מ ביניהם הוא, אצל הבעל תשובה כל עניני גשמיות שוים אצלו, ואין שום מעלה פרטית בכל דבר גשמי שנברא, כי כל ענינים של כל

(12) ד"ה ועשית חג שבועות תרס"ו.

(13) לקו"ש שם ס"ח. לקו"ש חט"ז שיחה ד' לפרשת תשא.

דבר גשמי הוא שצריך להתבטל לגמרי וא"כ אין זה משנה מה מתבטל ומה נחשב כלא, אלא העיקר הוא שהכל בטל, משא"כ אצל הצדיק, הרי כל דבר גשמי הוא ביטוי אחרת של אחדותו ית', נמצא שהצדיק מגלה בהתחנותן איך שבאמת הוא אלוקות, כבר מההתחלה [ולכן מבואר שדירה בתחתונים הוא דוקא ע"י עבודת הצדיקים, שהרי כל ענינם הוא גילוי אלוקות מצד גדרי המטה¹⁴].

ובזה, מבאר רבנו¹⁵, רואים את החילוק בין עבודת ר' ישמעאל ועבודת ר' עקיבא. ר' עקיבא הוא בדוגמת הבעל תשובה (שהרי הוא הי' בן גרים, ולא למד תורה עד היותו בן ארבעים שנה¹⁶) ולכן תמיד רצה לצאת מגדריו, וכפי שאמר בשעה שמסר נפשו על קדושת השם "כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה, בכל נפשך, אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי מתי יבא לידי ואקיימנו"¹⁷, והיינו שתמיד הי' לו הרצון למסור נפשו על קדושת ה', להתבטל לגמרי ולכלל באלוקות. משא"כ ר' ישמעאל הי' בחינת הצדיק (שהרי הוא הי' כהן, וכהן "קדוש הוא לאלוקיו"¹⁸).

[ולכן מצינו שבכמה מקומות בש"ס¹⁹ נחלקו ר' ישמעאל ור' עקיבא בכמה מצות אם הם רשות (ר"י) או חובה (ר"ע), דמכיון שר' ישמעאל הוא בדוגמת הצדיק, לכן אצלו העיקר הוא הסגולה פרטית שבמצוה, ואינו צריך שהדבר יהי' חובה דוקא, שע"י יתגלה אלוקות גם בעולם. משא"כ ר' עקיבא שהוא כמו הבע"ת, ואצלו העיקר הוא הכוונה כללית שזהו ציווי הבורא, ובוה כל המצוות שווים, הרי בכדי לגלות אלוקות למעלה ה"ז דוקא אם הוא חובה²⁰].

אלא שעדיין יש עוד ענין הצריך ביאור, והוא, שכשרבינו מבאר²¹ החילוק בין המבט והגישה של הצדיק והבע"ת בהרע שבעולם, דבוה לכאורה אחליפו דוכתייהו. שהרי רבינו מבאר שאצל הבע"ת הוא רואה אפשרות להעלות גם הניצוץ הנמצא בגקה"ט, שא"א להעלותם באופן רגיל, ולכן הצדיק א"א לו להעלותו. ומבאר רבינו שזה בא מזה שאצל הבע"ת רואה הוא איזה מעלה בהרע שאין הצדיק רואה, ולכן הבע"ת דוקא יכול להעלותו. ולכאורה לפי המבואר עד הנה הי' צריך להיות להיפך, שדוקא הצדיק יראה מעלה בכל דבר, גם אם הוא מציאות של רע, גקה"ט.

(14) לקו"ש חט"ז שם הערה 41.

(15) לקו"ש ח"ו פרשת יתרו שיחה ב'.

(16) אדר"נ פ"ו מ"ב. ועוד.

(17) ברכות סא, ב.

(18) אמור כא, ח.

(19) סוטה ב, ב. וש"נ.

(20) לקו"ש שם הערה *33.

(21) בלקו"ש חט"ז שם ס"ט-ס"ב.

והביאור בזה מבאר רבנו, שזה שהבע"ת בדרך כלל שולל מציאות העולם, הרי זה משום שמטרתו הוא לגלות אלקות, ואצלו ה"ז באופן ששולל את העולם. וא"כ דוקא אצלו, הרי הוא רואה איך לגלות אלקות גם ע"י להעלות הניצוץ קדושה שבהגקה"ט. משא"כ אצל הצדיק, מה שהוא רואה בד"כ הוא איך שבאמת הכל אלקות, ולכן בגקה"ט הרי אינו יכול להעלות הניצוץ אלקי, כיון שזהו מציאות של קליפה וסתירה לאלקות.

וזהו ביאור הב' גישות באחדות ה' ששניהם אמיתיות הם, ואין מעלה באחד על השני, אלא הם בדוגמת החכמה ובינה כפי שהם בכוחות הנעלמים.

נמצא שיש ב' גישות אמיתיות באחדות ה', איך שהכל הוא אלקות (הצדיק) או שאלקות הוא הכל (הבע"ת), ואף שדרכיהם שונה, אין אחד יותר אמיתי מחבירו.



שונות



גיל עשו (ויעקב) כשמת אאע"ה

הת' דוד שיחי' דוידוב

תלמיד בישיבה

על הפסוק¹ "ויאמר עשו אל יעקב הלעיטני נא מן האדם האדם הזה כי עיף אנכי"
פרש"י: ואותו היום מת אברהם, שלא יראה את עשו בן בנו יוצא לתרבות רעה . .
לפיכך קצר הקב"ה חמש שנים משנותיו.

ולעיל מיני² כתיב² "ויגדלו הנערים והי עשו איש יודע ציד" ופרש"י: "כיון
שנעשו בני י"ג שנה זה פרש לבתי מדרשות וזה פרש לעבודת אליילים".

וידוע הקושיא³ בהסתירה בין שני הכתובים שכשאברהם הוליד את יצחק הי' אז
בן 100 שנה⁴, וכשמת אברהם הי' יצחק בן 75 שנה, ויצחק הי' בן 60 שנה כשהוליד
את יעקב ועשו, כמ"ש⁵ "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם", נמצא שיעקב ועשו
היו בני 15 שנה כשמת אברהם. וא"כ קשה לפרש"י שעשו הי' בן 13 כשפירש לע"ז
(היינו כשיצא לתרבות רעה), ואז מת אברהם כדי שלא יראה וכו', ולכאורה הרי
ראה אברהם את עשו כשהוא חוטא ב' שנים, מגיל 13 עד גיל 15.

והביא הדעת זקנים מבעלי תוספות⁶ שעשו חטא במטמניות שתי שנים והקב"ה
קצר את שנות אברהם כשהתחיל עשו לחטוא בגלוי. אבל רבינו⁷ דוחה פירוש זה,
דא"כ הי' עשו יכול להמשיך לחטוא באופן כזה עוד חמש שנים, ולא הי' צריך
הקב"ה לקצר את חיי אברהם.

ומבאר רבינו, שיש לתרץ ע"פ שיטת הריב"א⁸ שב' השנים שהיו מן העקידה עד
שנשא את רבקה, הי' יצחק בג"ע. ומכיון שג"ע הוא למעלה מגדרי הזמן, לכן ב'
שנים אלו אינם מן המנין. ולכן, אף שבשעת העקידה הי' יצחק בן 37⁹, וא"כ הי' אז
אברהם בן 137, מ"מ כשנשא יצחק את רבקה בהיותו בן 40, הי' אברהם בן 142.
היינו, שב' שנים שחי אברהם, בחיי יצחק לא נמנו שנים אלו, אבל נמנו בחיי אברהם

(1) תולדות כה, ל.

(2) שם, כו.

(3) בעלי תוספות על התורה בשם הירושלמי, הובא בלקו"ש ח"א ע' 49 ואילך.

(4) שם כא, ה.

(5) שם כה, כו.

(6) בפירושים עה"ת בראשית כה, כו בשם הירושלמי.

(7) לקו"ש שם.

(8) המצויין בהשיחה.

(9) פרש"י תולדות כה, ג.

(ולא הוסיפו כלום בחיי יצחק). ונמצא שכשמת אברהם בשנת 175 לחייו, הי' יצחק בן 73 לחייו, (ולא 75) ויעקב ועשו היו בני 13.

אולם, תירוץ זה ע"פ שיטת הריב"א אינו עולה יפה לפי פרש"י במנינים אחרים בסדר תולדות האבות, וכמו שהביא רבינו ראי' במ"א¹⁰ מהא דפרש"י¹¹ שרבקה נולדה מיד אחר העקידה, כשיצחק הי' בן 37, ונשאה ליצחק כשהיתה בת 3 שנים¹². דלפירוש הריב"א (שב' שנים אינם מן המנין, והוא נשא את רבקה בגיל 40) היתה רבקה צ"ל בת 5 כשנשאת ליצחק¹³, או לאידך יצחק הי' צ"ל בן 38 ולא בן 40. וא"כ עדיין צריך ביאור לדעת רש"י איך להתאים גיל יעקב ועשו בשעת מיתת אברהם.

והנה כתב רבינו ברשימותיו¹⁴ לתרץ קושיא זו: "אפ"ל שגדלות תליא בהבאת ב' שערות דוקא, והם הביאו רק בהיותם בני ט"ו, משא"כ אדם מתחיל לדקדק מי"ג שנה, כיון שמן הסתם הביא שתי שערות אמרינן. ואתי שפיר פרש"י בפסוק אחד וגם שאח"ז דלא סתרי אהדדי".

דהיינו שמתרץ שבאמת הי' עשו בן 15 כשמת אברהם, ויצא לתרבות רעה ופרש לע"א קודם לכן כשהי' בן 13, אבל מ"מ אברהם (וכן יצחק) לא דקדק (כ"כ) במעשיו עד שנולדו לו סימנים והוי גדול, ונולדו להם סימנים רק כשהיו בני 15, ולכן אע"פ שראה אברהם את מעשי הע"ז שלו כבר בהיותו בן 13, אעפ"כ לא גזר הקב"ה עליו מיתה "כדי שלא יראה וכו'" כי ראי' זו לא נגע ללבו של אברהם (כ"כ) שהרי הי' עשו קטן עדיין, ועכ"ז לעיני שאר בני אדם שתולים שמסתמא הביאו שתי שערות כשהיו בני י"ג שנה, נקרא אז "ויגדלו הנערים". ודו"ק.

אולם עדיין יש להקשות על ביאור זה ממה שביאר רבנו במק"א¹⁵ בנוגע להא שהי' לאברהם הכח לפעול על עשו שלא לחטוא, והתחיל עשו לחטוא רק כשהפסיק אברהם ללמוד אותו. ובהערה 41 שם כותב וזלה"ק: "ומתאים עם ממחז"ל (ב"ב טז), ב. פרש"י פרשתנו [תולדות] כה, ל. ועוד) שעשו מרד לאחר מיתת אברהם¹⁶". ומזה משמע שהא שלא התחיל למרוד עד שמת אברהם הוא אליבא דאמת היינו לא רק שלא נחשב למרידה לגבי אברהם, והגם שכבר יצא לתרבות רעה שנתיים לפנ"ז, עכ"ז החשיב זאת כמרידה, כי ידע שאינו גדול עדיין, אלא הא שלא מרד

(10) לקו"ש ח"ה ע' 369 ואילך, והערה 130.

(11) תולדות כה, כ. ושם כב, כ.

(12) פרש"י שם כה, כו.

(13) וראה גם פרש"י שם כח, ט.

(14) בסוף חוברת כ"א (בספר רשימות חוברת ע' 370).

(15) לקו"ש ח"כ 113.

(16) ולהעיר מהמשך ההערה שם: "וידועה השקו"ט במ"ש רש"י עה"פ (שם, כז) ויגדלו הנערים

"כיון שנעשו בני י"ג שנה (ולא ט"ו). ואכ"מ". עכלה"ק.

היינו שאלֵיבא דאמת לא הי' שום ענין מרידה כלפי מעלה מאחר שאברהם פעל עליו לטובה, והנהגתו לפועל היתה טובה, ולפ"ז הדרא קושי' לדוכתא, דלכאורה עשו כבר יצא לתרבות רעה שנתיים לפני פטירת אברהם.

וי"ל בדא"פ ע"פ מה שמבאר רבנו במ"א¹⁷ על שנים שבתורה: "קען מען זאָגן, אַז דער מספר הכתוב בתורה קען האָבן אַן אונטערשייד פון קאַרגע צוויי יאָר, כמעט דער גאַנצער יאָר ווען ער דאַרף אַלט ווערן כך וכך שנה, און אויך כמעט דער גאַנצער יאָר נאָכדעם ווי ער איז שוין געוואָרן אַלט דעם מספר יאָרן".

פירוש הדברים: ע"פ פשש"מ, כשכתוב בתורה מספר שנותיו של אדם מספר זה יכול להיות בין כמעט ב' שנים. היינו, כשכתוב לדוגמא בן 100 שנים, שייך שבאמת מדובר בבן 99 ויום אחד (שנת המאה), או בבן 101 פחות יום אחד (מאה שנה).

ועפ"ז יש לומר שכשכתוב בתורה ש"אברהם בן מאה שנה בהולד לו את יצחק בנו"¹⁸, הוא הי' בן מאה ועוד כמו"כ חדשים (ובתחילת שנת 101 של אברהם עדיין לא הי' יצחק בן שנה אחד)¹⁹. וכן כשנולדו ליצחק עשו ויעקב, הי' יצחק בתוך שנת הששים שלו (היינו בן 59, שיצחק נשא את רבקה כשהי' בן 40 שנים ושהה 20 שנים עד שנתעברה²⁰ (דהיינו שנתעברה רבקה כשיצחק הי' בשנת 60 – היינו בן 59) והם נולדו בסוף שנת הששים שלו). וכן כשמת אברהם הוא הי' בתוך שנת 175 שלו, היינו בן 174. ונמצא לפי"ז שכשמת אברהם, הי' יצחק רק בן 73, ועשו ויעקב היו אז בני 13.



(17) לקו"ש ח"כ ע' 28. עיי"ש.

(18) וירא כא, ה.

(19) והא דאחז"ל (ר"ה יא, א, סוטה יג, ב.) בהמשך למחלוקת מתי נולדו האבות: מ"ד בניסן נולדו בניסן מתו. מ"ד בתשרי נולדו בתשרי מתו: "שנאמר (וילך לא, ב) 'ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום' שאין ת"ל היום ומה ת"ל היום מלאו ימי ושנותי, ללמדך שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום ומחדש לחדש, שנאמר (משפטים כג, כו) 'את מספר ימין אמלא'". ולכאורה מוכח מהכא דא"פ לומר שמת אברהם כמה חדשים אחר יום הולדתו של יצחק, והכל הי' או בניסן או בתשרי. י"ל דאין הסוגיא דהתם מוכרח לפי פשש"מ, וע"פ פשש"מ שפיר י"ל כמבואר בפנים, ולהעיר גם מה שעל הפסוק "בן מאה ועשרים" פירש רש"י כן רק בנוגע משה רבינו, ועל הפסוק "זאת מספר ימין" לא פירש רש"י כלל.

(20) תולדות כה, כ. ושם כו.

לשונות שליליים בפשוטו של מקרא

הת' שלום דובער שיחי' בלומינג

הקדמה

- א -

מצינו בתורה כמה לשונות שמבטאים הרגש של התנגדות לאיזה דבר - הקאה, גיעול, קיצה, קיצור נפש, שנאה, ומיאוס, ולכאורה פשוט שאינם סתם ו' לשונות שיש להם פי' אחד, ופשוט שאפילו בפשש"מ, יש לכל מילה תוכן מיוחדת. וכאן נבאר מקצת מלשונות אלו ועוד חזון למועד לשאר הלשונות.

ויש לומר, שהתוארים מחולקים לג' סוגיים כלליים, סיבת ההרגש, מהות ההרגש, והמעשה המשתלשל מהרגש. קיצה ומיאוס מורים על התנגדות פרטית¹, והיינו שמפני דבר פרטי בהדבר, נתעורר חלק פרטי בהאדם הקץ ומואס. אבל לא ירצה לכלותו לגמרי, שהרי מהות הדבר עצמו אינו מפריע לו, אלא חלק פרטי בלבד הוא המביאה קיצה ומיאוס (והיינו שיש כאן ב' דברים, א) מה שרק פרט אחד בהדבר מפריע אותו. ב) כל הדבר מפריעו, אלא שאין ההפרעה גדולה כ"כ עד שיבוא לכלותו לגמרי, וכן"ל). הקאה, וגיעול², הוא שאי אפשר לסובלו כלל, מפני שמנגד לא רק לענין פרטי בהדבר, אלא לכללות מציאותו אבל לא שחושב שהדבר הוא רע,

1) שהרי רש"י מפרש הרבה פעמים שמילת קץ פירושו כמו מיאוס, ויש לומר החילוק בניהם, שקיצה נופל על דבר גשמי שיכול לשנות ולשלוט עליו. וכמו שמוכח בכל הפסוקים שלקמן שאומרים לשון קיצה מדובר בהם על דבר גשמי, בנ"י, מן, וכו'. משא"כ מיאוס נופל על מושג רוחני שאין כל שליטה עליו, ויש להביא כמה דוגאות, "במשפטי מאסו", "בחוקתי מאסו", "כי מאסתם את ה'", "את הארץ אשר מאסתם בה" וכן בנ"ך מובא הלשון הידוע "מאוס ברע". שכל לשונות אלו אינם ענינים ברשות האדם. ועצ"ע.

וראה גם המלבי"ם בספרו ארץ חמדה (על "קצתי בחיי") שהחילוק בין קיצה למיאוס הוא שקיצה הוא מסיבה צדדית משא"כ מיאוס עיי"ש. וכאן אנו מוסיפים שכתוצאה מזה שבאה מסיבה צדדית, יש חילוק גם בדרגת ההתנגדות, שאינו מופרך עד כדי שאי אפשר לסבול מציאותו כלל, כמו בהקאה ושנאה. (ומה שכתב שמיאוס הוא שנאה בתכלית ומסיבה עיקרית, לכאורה אינו מתאים בפרש"י שמחבר שני המילים "קצתי בחיי- מאסתי בחיי", "ואקץ - לשון מיאוס". וראה לקמן חלק ג.)

2) ראה רש"י (ויקרא כו, יא. ד"ה ולא תגעל נפשי) "כל געילה לשון פליטת דבר הבלוע בדבר וכו'. ואע"פ שבתחילת הפירוש אומר "אין רוחי קצה בכך", הרי מובן במציאות שהם שני ענינים וכבפנים (וכמו שפירושו רוב המפרשים שם) ובהכרח לומר דלא נחית רש"י לפרטי חילוקי הלשונות וכוונתו לבאר כללו התוכן של גיעול ברוחניות הרגש של התנגדות.

אלא שיש לו בעי' ממנו. ושנאה הוא שמנגד לכללות הדבר, ועוד חושב שהדבר הוא רע, ולכן רוצה בכליון הדבר לגמרי³.

ניתן להביא דוגמא לג' דרגות הנ"ל מהתנגדות לאוכל, דיש מי ששונא טעם האוכל, או צבעו וענינים פרטים כיו"ב, אבל מ"מ אינו מנגד לעצם המהות. ובמילא המעשה בפועל שישתלשל מזה יהי' מוגבל לדיבור על גנות האוכל, או בחירת אוכל אחרת היפה ממנו. ויש אדם שאותו מאכל מזיק לבריאותו. איש כזה מנגד לא רק בפרטי המאכל, אלא בכללות המאכל מפני שזה מנגד לעצם מהותו, ומשום זה לא יאכלנה כלל, ואם יאכלנה לא יוכל לסובלו בטוב. אבל ביחד עם זה לא ישחית אותו מאכל מרשותו, שהרי אין המאכל רע מצד עצמו, ורק מתרחק ממנו מפני ענינו.

יש עוד סוג מאכל שהוא כמו רעל שאז ה"ה שונאו מצד הדבר שהוא דבר המזיק בעצם ולכן ישתדל לאוחזו ככל שביכולתו.

ולסיכום החילוק בניהם הוא בשלשה ענינים: א) בסיבת ההרגש: קיצה באה מענין פרטי בהדבר, והקאה ושנאה באים מעצם הדבר. ב) מהות ההרגש: קיצה הוא התנגדות פרטית ובלתי מוחלטת. קיצה באה מעצם נפשו אבל מצד ענינו ולא מצד הדבר. ושנאה הוא התנגדות עצמית לגמרי. ג) המעשה בפועל הבאה מזה: קיצה מביא רק לתקן הפגם שיש בהענין. הקאה דחיי' לגמרי מכל הענין, ובשנאה ישתדל למחותו לגמרי ככל שביכולתו עד כדי מיתה וכלי⁴.

חלק א – תוכן קיצה

- ב -

מבאר ב' פסוקים הראשונים

לשון קיצה מובא בתורה בחמש מקומות, ונבוא לבאר כל אחד ואחד על מקומו על פי ההנחות דלעיל במובן המילות.

3) וראה לקו"ש חכ"ג ע' 76 ואילך, וזלה"ק: שונא איז (בעיקר) אלס מדה בלב, וואס דאס איז א טיפע שנאה: די שנאה צום צווייטן איז ביי אים איינגעקארבט אין הארצן. ובמילא איז ניט נאר וואס ער באהאנדלט אים שלעכט ווען ער האט די מעגלעכקייט דערצו, נאר ער ליגט אין דעם און זוכט נאכאנאנד עצות ווי צו אנטאן רשעות דעם צווייטען וכו'. ע"כ. וע"פ השיחה הנ"ל מובן שההגדרה העיקרית דשנאה אינו דווקא בהריגה, אלא בכל רעה שיכול לעשות, עד רצון מיתה. 4) אבל בפרטיות ית' ג' דרגות בשנאה: א) יש שנאה שאינו הרגש ממש ובמקומות אלו עיקר ההדגשה במילת שנאה הוא שהענין מופרך לגמרי לא רק בפרטיו אלא גם בכללותו. ב) יש שנאה ע"פ טעם ודעת. ג) והשנאה הגדולה מכולם הוא שנאת בלעם שלא היתה ע"פ טו"ד. וראה לקמן בהפסוקים לכמה דוגמות לענין זה.

א) "ותאמר רבקה אל יצחק קצתי בחיי מפני בנות חת אם לוקח יעקב מבנות חת כאלה מבנות הארץ למה לי חיים⁵".

הפסוק מביא דוקא הלשון של קיצה, מפני שלא שנאה בני חת עד כדי כך שתרצה למות, אלא רק באופן של קיצה מחיי' דוקא. וכמו שמוכח מהפסוק שרק אם יעקב ינשא לבנות חת אז "למה לי חיים" דהיינו שנאה גמורה אבל עכשיו רק היתה לה קיצה.

ב) "ויקם מלך חדש . . ויאמר אל עמו הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו הבה נתחכמה לו . . ונלחם בנו ועלה מן הארץ . . וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ ויקצו מפני בני ישראל⁶".

הפסוק מביא דוקא הלשון של קיצה, מפני שלא הפריע להם עצם מהות עם ישראל, אלא הריבוי (מעלה פרטית ומיוחדת) שבהם, "הנה עם בני ישראל רב ועצום ממנו". ולכן התבטא שנאתם (לא ברצון לכלותם לגמרי, אלא) למרר חייהם.

[והגזירה ד"כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו⁷" הריגת כל הבנים הנולדים, לא היתה כתוצאה שנאתם, אלא כביאור רש"י⁸ "לא הי' מקפיד אלא על הזכרים שאמרו לו אצטגנינו שעתיד להלוד בן המושיע אותם" שרצו לוודא קיום השעבוד.]

ועד"ז לפרש"י שם שקצו לא על בני' אלא על חייהם שהמיאוס בחייהם לא היתה מוחלטת כ"כ עד שירצו למות (או שימותו ממילא) אלא באופן של קיצה וכדלעיל.

- ג -

מביא שלש שאלות על פסוק ג' ומבארם.

בסוף פרשת קדשים, אחרי שמפרט את העריות, מסיים "ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם ולא תקיא אתכם הארץ אשר אני מביא אתכם שמה לרשתה" ובפסוק שלאח"ז "ולא תלכו בחוקות הגוי אשר אני משלח מפניכם כי את כל אלה עשו ואקץ בם⁹".

מפרש רש"י: "ואקץ: לשון מאוס, כמו (בראשית כז, מז) קצתי בחיי כאדם שהוא קץ במזונו" ובפשטות כוונתו לפרש תיבת ואקץ, שפירושו מאוס.

(5) תולדות כז, מז.

(6) שמות א, ח - יב.

(7) שם, כב

(8) שם, ט"ז ד"ה אם בן הוא

(9) קדושים כ, כב.

וצלה"ב: א) הרי תיבת קץ נכתב כבר בתורה, וכמו שממשיך רש"י בדיבור זו עצמה "כמו קצתי בחיי" שבפרשת תולדות, ומבהיר רש"י פירושו שם ("מאסתי בחיי") וא"כ מדוע זקוקים שוב לפרשו כאן.

ב) ידוע שרש"י מביא ראי' לדבריו רק במקום שיש איזה קושי או חידוש¹⁰, ובנדו"ד מדוע צריך רש"י להוכיח פירושו. ולהוסיף, שאפילו אם הי' צורך בהקדמת הכתוב לתולדות, הרי ידוע הכלל שאם ההכרח לפירוש רש"י הוא מפסוקים שכבר נלמדו, אין רש"י טורח לכתבם בפירוש¹¹. ועוד שבפירושו ל"קצתי בחיי" אינו מביא ראי'. ותמוה ביותר: מאי שנא הפירוש לתולדות מהא דקדושים ששם אין צורך בראי'.

ג) מהו מוסיף בהמשל ד"כאדם שהוא קץ במזונו" שלכאורה הוא ייתור לשון.

ד) גם יש לדייק בלשונו, שכתב "כאדם שהוא קץ במזונו" שזה דוקא אדם, ודוקא מאכל המשיבוע שזהו פירוש מזון ולא אמר מאכל כרוב מקומות (שכולל פירות ומשקין וכיו"ב).

והביאור בזה: ההקאה דבהפסוק שלפנ"ז באה כתוצאה מהעדר השמירה ד"את כל חקתי ואת כל משפטי" וזה מתאים להקאה כדלקמן בארוכה, אבל ה"ואקץ במ" באה בהמשך ל"ולא תלכו בחוקות הגוי... כי את כל אלה (החוקים) עשו ואקץ במ".

וחוקות הגוים - מבאר רש"י באחרי מות¹² "אלו נימוסות שלהם, דברים החקוקים להם כגון טרטיאות ואצטדיאות. רבי מאיר אומר אלו דרכי האמורי שמנו חכמים". והיינו שאין המדובר בענינים אסורים ומופרכים, אלא הנהגות בלתי מתאימות, מעשים בלי תועלת וכו'.

וא"כ (ע"פ הביאור לעיל) אינו מתאים לשון של שנאה כאן, שהרי לא הלכו האומות ישירות נגד הקב"ה (שהי' נעשה בהעברה על רצונו וכיו"ב) אלא הנהיגו באופן שלא מצא חן בעיניו ולא התאים להרמה הנעלית של קדושה ואלקות, ולכן יכולים לישאר במציאות (דלא כשנאה) אבל באופן של "ואקץ במ"¹³.

10) כללי רש"י פ"י כלל 1.

11) שם כלל 2.

12) יח, ג.

13) ועפ"ז יש לדייק שני דיוקים א) בקרא שמדייק במילת "ואקץ" דקאי על הקב"ה ודלא ככל המקומות דתקיא קאי על הארץ, כי י"ל שמצד הארץ אין כאן שום הקפדה אפילו של אקץ, כי אין זה כלל נגד ישוב העולם.

ב) בפירוש רש"י מדוייק שלא מפרש ש"ואקץ" הוא כמו קוצים (ראה בהמפרשים) שלפי זה יוצא שאין חילוק בין ואקץ להקאה.

ועפ"ז יובן הטעם שרש"י מביא רא"י מפסוק ד"קצתי בחיי", ובהקדים שרש"י אומר "כמו קצתי בחיי" ולא "וכן קצתי בחיי" (כמו שכותב בהרבה מקומות), ומבואר¹⁴ שהחילוק בין ו'כ' ל'כמו' הוא: ש'וכן' כותב רש"י כהקדמה לרא"י אבל 'כמו' משמש כהקדמה להביא דוגמא והיינו שהפסוק שמביא רש"י אינו לוודא פירושו, אלא לבאר שכוונתו כמו בפסוק פלוני.

ועד"ז בנדו"ד שכותב רש"י "כמו קצתי בחיי" שאין זה הבאת רא"י אלא לבאר ענין אקץ ומיאוס שאין זה ענין השנאה והקאה וכמו שבהפסוק של קצתי בחיי אי אפשר לפרשו שנמאס לגמרי ורוצה ענין המיתה מפני שא"א לסבול חיים כאלו שא"כ היתה מתה, ובהכרח לפרש שפירוש קצתי בחיי הוא שיכולה לחיות חיים כזה אבל אינה רוצה בו, ועד"ז בנדו"ד שכתוב ואקץ שמפני שמירי בחוקות הגוים אקץ במ (בלבד).

וכדי להמחיש ענין זה שאפשר להיות שימאס בהפרטים אף שיכול לסובלו, ממשך רש"י ומביא דוגמא לזה במאכל שיש שני חלקים ענין השביעה - שהוא דבר העיקר, וענין הטעם והתענוג - שהוא דבר טפל, ומדייק "כאדם שהוא קץ במזונו" ולא אומר שאר לשונות¹⁵ הוא בכדי להדגיש שמדובר באדם האוכל מזונו, דהיינו שאע"פ שהמאכל אכן משביע וזן את האדם שזו ענין העיקרי בהאוכל, אעפ"כ מכיון שאין בו תענוג והוא מקפיד על כך לכן קץ, אבל לא יקיאו שהרי העיקר כדבעי. וכמו"כ בהנמשל דאף שהקב"ה יקיים מציואות הגוי שעשו חוקות הללו, שהרי לא עשו תועבת כעריות, אבל עדיין יקוץ בו.

- ד -

מקשה על הנ"ל

אבל לכאורה יש סתירה לדברינו, מפרש"י בסוף פרשת אחרי מות¹⁶ שכתוב שם "ושמרתם את משמרתי לבלתי עשות מחוקות התועבות אשר נעשו לפניכם ולא תיטמאו בהם אני ה' אלקיכם" ובפרש"י "הא אם תטמאו איני אלקיכם . . . ואתם מתחייבים כלי" הרי מפורש שגם בנוגע החוקות מתאים כלי' לגמרי¹⁷.

(14) כללי רש"י פרק יג כלל 35, מלקו"ש חט"ו ע' 400.

(15) שאומר כאדם שהוא קץ וכו' ולא סתם א' שיכול להיות גם בהמה. ואומר שהוא קץ להדגיש עוד יותר ענין הנ"ל. ואומר במזונו ולא במאכלו להוסיף שזה דבר המשביע ויש בו עיקר ענין האכילה כמבואר בהפנים.

(16) יח, ל.

(17) והי' אפשר לומר שחוקות כאן שונה שפי' הוא "חוקות התועבות", שבאה להדגיש על גנות העריות כמבואר בהפרשה, ולכן דוחק גדול לומר להיפך שקאי על חוקות הגוים ועצ"ע. אלא שבאמת אינו, שהרי כאן איירי באיסורי עריות. ומ"ש ושמרתם וכו' הרי שם איירי באיסורי עריות וכדומה.

- ה -

מבאר פסוק ד' - ומביא ארבע שאלות מהמפרשים

"וידבר העם באלקים ובמשה למה העליטנו ממצרים למות במדבר כי אין לחם ואין מים ונפשינו קצה בלחם הקלקל¹⁸".

מפרש רש"י: "בלחם הקלקל: לפי שהמן נבלע באיברים קראוהו קלקל אמרו עתיד המן הזה שיתפח במעינו, כלום יש ילוד אשה שמכניס ואינו מוציא".

וגם בקיצה זו רואים שהקיצה שלהם לא היתה עד קצה האחרון עד שיהיו מקיאים הלחם ושונאים אותו בתכלית, אלא שקצו בפרט מסוים בהמן - זה שהי' נבלע באברים, אבל המן אכן השביעם וטעמו הי' טוב.

ורש"י מפרש שם¹⁹ שאין נפשנו קצה כמו קצתי בחיי ומשורש קצה, אלא מלשון קיצור נפש ומשורש קצר, אבל עדיין מובן שדומין בתוכנו, וכמו שממשיך רש"י שם, "לשון קיצור נפש ומיאוס" והרי רש"י מייחס מיאוס גם לקצתי בחיי וכו' (וכמבואר לעיל). וכן משמע מפירוש רש"י בתיבת ותקצר (בפסוק הקודם)²⁰ "וכל דבר הקשה על אדם נופל בו לשון קיצור נפש כאדם שהטורח בא עליו ואין דעתו רחבה לקבל אותו הדבר ואין לו מקום בתוך לבו לגור שם אותו הצער. . כללו של פירוש: כל לשון קיצור נפש בשבר לשון שאין יכול לסובלו הוא שאין הדעת סובלתו".

והיינו, שקיצור נפש אינו אלא "שאיין לו דעת רחבה" לקבל הדבר. דהנה, יש ענינים דברים מקפידים אבל לא יכעס עליהם וימחול עליהם וימחל עליהם מחמת שיש לו "דעת רחבה". וקיצור נפש מורה רק שלילת המחילה, אבל דרגת הכעס אינו כמו הקאה, אלא כמו קצה.

והחילוק בינו לקיצה אינו אלא שקיצה מתאר המאוס באופן חיובי, וקיצור נפש מתארו באופן שלילי, העדר היכולת שלא לקצוף, "אין מקום בתוך לבו לגור שם אותו צער".

- ו -

מבאר פסוק ה' ומבאר החילוק בין בלעם ובלק ומקשה על פירוש קיצה

"וירא בלק בן ציפור את כל אשר עשה ישראל לאמורי ויגר מואב מפני העם מאד כי רב הוא ויקץ מואב מפני בני".

(18) במדבר כא, ה.

(19) ד"ה ונפשינו קצה.

(20) ד"ה ותקצר נפש העם בדרך.

מפרש רש"י: "ויקץ מואב שקצו בחייהם כמו קצתי בחיי והוא לשון מקרא קצר".

לפום ריהטא מובן בפשטות הסיבה שכתוב דוקא לשון קץ, וכמבואר ברש"י שם²¹ שאע"פ שבלעם כיון לכלותם לגמרי ע"י קללותיו, וכאמרו וגרשתיו, שפירושו גירושין סתם²², והיינו מן העולם (כלי'), "ובלק לא אמר אלא ואגרשנו מן הארץ איני מבקש אלא להסירם מעלי, ובלעם הי' שונאם יותר מבלק". וא"כ י"ל בנוגע למואב שכמו מלכם לא התנגדו לעצם המציאות דישראל ורצו רק שיצאו מארצם ולכן כתוב לשון קיצה.

אבל יש לחקור מהו סיבת החילוק בדרגת שנאת בלק ובלעם, שהרי סיבת הרגשתם השנאה, שוה בין בלעם ובין בלק ש"ענתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו²³", "אלו שני מלכים שהיינו בטוחים עליהם לא עמדו בפניהם, אנו על אחת כמה וכמה", וא"כ צריך ביאור כאן למה באמת יש חילוק בין בלק ובלעם.

ויש לפרש החילוק בין בלעם ובלק, בהקדים: בתחילת פרשת בלק מסופר שבלק שלח מלאכים לבלעם שיקלל אז עם ישראל, ואח"כ שאל בלעם רשות מהקב"ה לעשות כדברי בלק, ויש כמה שינויים בדבריהם (ונחלקו המפרשים בנוגע לסיבת החלוקות), ומהם: בלק אמר ואגרשנו מן הארץ ובלעם אמר וגרשתיו סתם. ועוד חילוק שבלק אמר ארה (לשון קללה) ובלעם שינה ואמר לשון קבה.

האזה"ח וכן הכלי יקר מפרשים שהשינויים הנ"ל הוא ע"פ היסוד שבלעם רצה להמעיט בהמשמעות של השנאה שבדברי בלק, כדי שבקשתו תתקבל אצל הקב"ה שהרי ידע שישראל אהובים למקום. ועפ"ז הלשון 'ארה' קשה יותר מ'קבה', וכן 'גרשתיו' סתם היינו ממקום זו, משא"כ 'ואגרשנו מן הארץ' היינו מכל העולם או מכל ארץ ישראל [ועפ"ז ביארו עוד כמה שינויים].

הנה מפירושו רש"י מוכח שבלעם שינה מדברי בלק לפי "שהי' שונאם יותר מבלק", ועפ"ז מובן שלשון 'קבה' קשה יותר מ'ארה'²⁴, וכן וגרשתיו שבדברי בלעם קשה יותר מואגרשנו מן הארץ שבדברי בלק.

ורבינו מפרש ביאור רש"י על שינויים אלו²⁵, ע"פ הקדמת כמה תמיהות בפרש"י: (א) מה מכריח רש"י (בלימוד ע"ד הפשט) לפרש טעם השינויים כי "בלעם הי' שונאם יותר מבלק" ולא פי' כשאר המפרשים (הנ"ל). (ב) ובפרט שפרש"י קשה

(21) כב, יא.

(22) ראה מפרשי רש"י שם.

(23) שם, ד.

(24) ראה פרש"י שם יא.

(25) בלקו"ש חלק לח ע' 86.

לכאורה (וכמו שהקשה הכלי יקר), איך עלה בדעתנו של בלעם שהקב"ה יתן רשות לקלל ח"ו את בני"ע עוד יותר מאשר התכוון בלק. ג) איך אפשר לומר ד'קבה' הוא יותר קשה מ'אבה', והרי לאחרי שבלעם ענה לשלוחי בלק "מאן ה' לתתי להלך עמכם"²⁶ (והקב"ה צוהו לא תאר את העם²⁷) שוב שלח בלק שלוחים לבלעם וביקשו "ולכה נא קבה לי את העם הזה"²⁸, אז איך יתכן לומר שלאחרי שהקב"ה לא שמע לבקשה הקטנה ("לכה נא ארה לי") יבקש דבר גדול יותר, "לכה נא קבה לי".

ומבאר רבינו, שההכרח בפשש"מ לפי' רש"י, הוא דלכאורה אין מקום ליראה מבנ"י, שהרי בני"ע עצמם נצטוו "אל תצר את מואב"²⁹. א"כ בשלמא בנוגע למואב יש לומר שלא ידעו ציווי זה, ואף שראו שבנ"י הקיפו את ארצם עד שהגיעו מעבר השני³⁰ ולא נכנסו לגבול מואב, י"ל שחשבו שבנ"י רצו ללחום קודם בסיחון ועוג בעצמם ואח"כ הם יגיעו ללחום עמהם, וכמו שמבואר שבתחילה הם היו בטוחים בסיחון ועוג שהם ילחמו בעם ישראל, אבל עכשיו אחרי הניצוח פחדו. אבל בנוגע לבלעם אא"פ לומר כן שהרי הי' נביא, ובוודאי ידע שזה שבנ"י לא לחמו עם מואב היתה מפני הציווי, וא"כ מדוע לא השיב בפשטות לבלק שאין לו במה לירא. ע"כ תוכן דברי רבינו.

ולכאורה ע"פ חילוק הנ"ל בתורת רבינו, מובן שיש גם חילוק בטעם השנאה בין בלעם לבלק לבנ"י, דשנאת בלק היתה מפני הטעם שחשבו שבנ"י רוצים להורגם, ולכן רק קץ בהם ורצה לגרשם, משא"כ שנאת בלעם היתה בלי טעם, ולכן רצה להורגם.

ולכאורה אין חילוק זה מספיק, שהרי אפילו שנאת בלק ומואב שהי' ע"פ טעם היתה שיראו ממכת מות, וכמו שאמר בלק "קרובים הם להכריתני", וע"פ המבואר לעיל היתה השנאה אמורה להיות באופן של הקאה שא"א לסבול המציאות של האחר מכיון שבא להורגך, ולא רק באופן של קיצה שמפני שאינו בסתירה למציאותך אתה יכול לסובלו. ודוחק לפרש שמפני שלא היתה אלא חשש בעלמא לא שנאו אותם כ"כ, שהרי מבואר בהדיא בלקו"ש³¹ שע"פ פרש"י היתה זה חשש וודאית וא"כ לכאורה היתה השנאה אמורה להיות באופן של הקאה.

(26) כג, יג.

(27) שם, יב.

(28) שם, יז.

(29) דברים ב, ט.

(30) רש"י חוקת כא, יג.

(31) חלק ח' ע' 141 ואילך.

וכן לאידך גם בלק רצה להרוג את בנ"י (ע"י מלחמה) וכמו שאמר "נכה בו"³², שזוהו היפך מהמבואר לעיל בפירוש של קיצה ששונאו אבל יכול עדיין לסבל מציאות האחר כי השנאה הוא רק בנוגע לענין פרטי.

- ז -

מבאר החילוק בין בלק, ומואב, ועפ"ז מתורץ קושיא דלעיל

ויש לתרץ קושיות אלו בהקדים: שמצינו סתירה בדברי רש"י בנוגע לסיבת היראה של המואביים מבנ"י, מצד אחד מפרש רש"י, כנ"ל ד"קרוב הוא להכריתני" שיראו שבנ"י יכבוש ארצם וילחמו עמהם, אבל לאידך גיסא מפרש רש"י³³ ש"היו יראים מהם שיהיו שוללים אותם".

ועצ"ע בזה: א) איך בכלל אפשר לומר כפירוש שני שהם פחדו רק בשביל ממונם הרי כתוב בפירוש "והוא יושב ממלי להכריתני" דהיינו שהם באו להרוג אותם. ב) אפילו אם אפשר לבאר פירוש השני שזוהו לא יסתור עם הפסוק, עדיין צ"ב מאיפה למד רש"י טעם זה, הרי אינו מפורש בשום פסוק.

ומבאר רבינו בלקו"ש ח"ח³⁴ שלדעת רש"י, דוקא יראת בלק היתה מפני שיכבשו אדמתו וילחמו עמהם וכמו שמדויק בקרא "וישלח מלאכים . . לקרוא לו לאמר . . הנה עם יצא ממצרים . . והוא יושב ממלי . . קרובים הם להכריתני", משא"כ יראת עם מואב הי' רק "שיהיו שוללים" את ממונם וכמו שכתוב בקרא "ויאמר מואב . . עתה ילחכו הקהל את כל סביבותינו" ע"כ.

וא"א לפרש שמואב ידעו שנצטוו בנ"י "אל תצר את מואב", ורק שבלק מפני היותו מלך חשש יותר מכולם, שהרי לפי פרש"י מואב לא ידעו מהציווי כלל כדלעיל.

ויש לבאר שבאמת כל העם ידעו ש"העם הזה . . עצום ממני", ואפילו אחרי שיבא בלעם ויקללם" עדיין רק "אולי אוכל נכה בו". ולכן מובן בפשטות שמואב לא ילחמו עם בנ"י, גם מפני שבלק "לא הי' ראוי למלכות מנסיכי מדין הי' כיון שמת מנוהו עליהם לצורך שעה"³⁵ אז בפשטות חשבו שלא יוכל לערוך מלחמה כדבעי, וא"כ בפשטות העצה הכי פשוטה הוא להכנע לבנ"י ועי"ז ינצלו מסכנת חיים. אבל עדיין עצה זו לא הי' הצלה להחיים של בלק מכיון שדרך העולם הוא שאף אם עם נכנע עדיין הורגים את המלך כדי שכולם ירגישו שהם הבעה"ב. ולכן רק בלק חשש

(32) פסוק ו.

(33) מטות לא, ב.

(34) ע' 147 הערה 32.

(35) לשון רש"י בפסוק ד'.

למיתה, אבל שאר העם רק חששו שאחרי שהם יכנעו (וינצלו ממיתה) ילקח מאתם כל רכושם.

ועפ"ז מובן דיוק הפסוק שבנוגע למואב כתוב "ויקץ מואב" שהם לא היו יראים מענין מיתה (דבר פנימי) אלא לרכושם (דבר חיצוני) ולכן היו יכולים לסבול את בני" (כנ"ל בפירוש קיצה). משא"כ בלק בעצמו מפני שירא שבני" ילכו נגד מציאותו ענין המיתה (שהיא דבר פנימי) במילא רצה להרוג את בני" ולא הי' יכול לסבול את מציאותם (כנ"ל בפירוש הקאה).

[משא"כ שנאת בלעם כמבואר לעיל שהיתה יתירה מזו, למעלה מטו"ד שלא הי' לו סיבה כלל להשנאה.]

- ח -

מבאר התאמת פש"מ לפירוש החסידות בנוגע לשנאת מואב, בלק, בלעם

ע"פ המבואר לעיל בנוגע לפסוק ד' שיש ל'חלק הפשט' שבתורה שייכת מיוחדת ל'חלק הסוד' שבה. עד"ז י"ל ג"כ כאן בנוגע לשנאת מואב, בלק, ובלעם שייכות פירוש הפשט לפירוש החסידות.

מבואר בחסידות שבלעם הוא חכמה דקליפה, בלק הוא בינה דקליפה, ומואב הוא מלשון "מבוא המפולש"³⁶ שהו"ע השמחה והוללות דקליפה³⁷ (שהו"ע המדות). וההבדל ביניהם היא: חכמה הוא מלשון "כח מה"³⁸ ונקרא בשם ראי', שהענין מאיר לו באופן שלמעלה מהבנה והשגה, למעלה מטעם ודעת. בינה הוא כמו שהשכל יורד ומצטייר בכלים שאז אינו בתוקף כ"כ שקשור כבר לטעם ודעת. ושמחה והוללות (מדות) הוא הגילוי לחוץ.

וע"פ המבואר לעיל בפשוטו של מקרא, מובן הדרגות בשנאת בני": בלעם שהוא חכמה הי' לו שנאה באופן שלמעלה מטעם ודעת. בלק שהוא בינה הי' לו שנאה לבני" באופן שע"פ טעם ודעת. אבל שניהם הם בעולם של מוחין ומבואר בחסידות שמוחין קשור לפנימיות האדם עצמו (וכמו שנראה בחוש שבעולם השכל אדם אחר רק יבלבלו, משא"כ מדות שכל עיקר המדות הוא בשביל האחר). ומואב הם ענין של שמחה והוללות (מדות) הוא הגילוי לחוץ דהיינו חיצוניות האדם איך שמגלה לאנשים אחרים שהוא ענין חיצוני, וכמו"כ שנאתם הי' קשור רק באופן של חיצוני (וכמבואר לעיל שזהו ההבדל בין הקאה לקיצה, שקיצה הוא דוקא בחיצוניות האדם).

36) משנה עירובין פ"ט. ועוד.

37) לקו"ת ואתחנן ה, א. תו"ח שם פ"ו-ז. תו"א סא, ג ואילך. ועוד.

38) ראה תניא פ"ג.

- ט -

פסוקים בנ"ך

(א) "מוסר ה' בני אל תמאס ואל תקץ בתוכחתו"³⁹, והכוונה בזה מבואר בהמפרשים, שלא יקצוף על היסורים שהקב"ה מביא עליו אלא יקבלם מאהבה. ומפרשים הקשו על כפל הלשון, (א) "מוסר ה' בני אל תמאס" (ב) "ואל תקץ בתוכחתו", וכן הקשו על סדר הפסוק שמקדים ענין אל תמאס לפני ואל תקץ⁴⁰. וע"פ המבואר לעיל אתי שפיר שהולך מלמטה למעלה, דלא רק שלא תמאס במוסר ה'⁴¹, אלא אפילו שלא יקוץ בתוכחתו.

(ב) "ויקם אלקים לו שטן את רזון בן אלידע . . ויקבץ עליו אנשים . . וימלכו בדמשק . . ויהי שטן לישראל כל ימי שלמה . . ויקץ בישראל וגו'⁴²" שלפי מה שביארנו צריך לומר דלא שנאו את בני ישראל בעצם, ורק ה' התנגדות באופן פרטי שלא ה' עד כדי כך לשלול מציאותם⁴³ שזהו ענין קיצה כמבואר לעיל.

(ג) פסוק זה בא לאחרי חלק מהבטחות ישעי' לאחוז המלך שלא יצליחן שני המלאכים שבקשו ללחום עמו "זו"ל: " . . תעזוה האדמה אשר אתה קץ מפני שני מלאכי" וזה צ"ע שהרי אין זה מתאים עם פירוש קיצה שפה מואס אותם בתכלית שרוצה שימותו.

וי"ל דמכיון שהקץ מוסב (לא על המלאכים אל העם וכיו"ב, אלא) על הארץ, מתאים לשון קיצה שהתנגדותם להארץ הוא מפני ענין פרטי בו, שאנשים רעים וכו' יושבים עלי'.

(39) משלי ג, יא.

(40) ראה מצודת דוד, ומלבי"ם, ועוד.

(41) ואע"פ לפי מה שביארנו מיאוס הוא ג"כ כמו קץ, אפ"ל דכאן דכתב שניהם זה אצל זה, פירוש מואס הוא ע"ד הקאה ושנאה. (מיאוס לגבי קץ). ועצ"ע בזה (אבל אפי' בלי הביאורים שבפנים מתאים הלשון קיצה כמובן).

(42) מלכים-א א, כה.

(43) וראה רלב"ג עה"פ שפירש "רוצה לומר שהי' קץ ומואס בישראל . . כי היה רצונו להשחיתם אם יכול" אבל לכאורה אין זה מוכח מפשוטו של מקרא.

חלק ב' - מיאוס

- י -

מיאוס - פסוקים

(א) "ואם בחוקתי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם לבלתי עשות את כל מצותי להפרכם את בריתי"⁴⁴. ובסיום הענין שם ". והם ירצו את עונם יען וביען במשפטי מאסו ואת חקתי געלה נפשם"⁴⁵. ולהבין מה שמדייק דוקא הלשון של מיאוס יש להקדים מה שביאר ברש"י בזה:

"ואם בחקתי תמאסו - מואס באחרים העושים. משפטי תגעל נפשכם - שונא החכמים". ובפשטות ההכרח לפי' הוא⁴⁶ שבפסוק שלפנ"ז כבר מוזכר העדר קיום המצות "ואם לא תשמעו לי ולא תעשו את כל המצות האלה", וא"כ מה מוסיף "בחקתי תמאסו ואת משפטי תגעל נפשכם", אלא הכוונה שמואס באחרים. (ומטעם זה מפרש רש"י בהתבות לבלתי עשות - מונע את אחרים מעשות).

וצלה"ב: א) מאין לו לרש"י שמילת תמאסו מדבר על אנשים אחרים, דלא משמע כן מפשטות הכתובים, והרי יכול לפרש בפשטות כפי' הסופרנו כאן, "ואם בחקתי תמאסו - שלא בלבד תבטלו אלא תמאסו במ"⁴⁷.

(ב) זה שהכתוב קורא "העושים" - "חקתי" וה"חכמים" - "משפטי" מובן בפשטות, וכמו שכתבו המפרשים⁴⁸ שחקים הם המצות אין בהם טעם (כמו כשרות ושעטנו וכו') שהעיקר בהם אינו ההבנה והשגה אלא הקיום בפועל העשי', וזה מרמו "להעושים"⁴⁹. משא"כ משפטים שהם ציווים שכליים ומוכרחים אפילו אם (ח"ו) לא ניתנה תורה, מודגש בעיקר השכל והבנה בהם, והקיום הוא רק תוצאה ובדרך

(44) ויקרא כו, טו.

(45) שם, מג.

(46) ראה גו"א, שפ"ח, ועוד.

(47) בבאר בשדה כאן, שההכרח של רש"י (אינו מזה שהפסוק מיותר, אלא) מזה שכתוב בחוקתי ולא חקתי. וצ"ע בזה, שפשטות הכתוב משמע שמדבר בהחקים ומשפטים עצמם, והאם מפני שמוסיף "ב" ישנה רש"י הקרא ממשמעוטי'.
(אבל לפי פירוש הגו"א מובן, שהרי זה שמיותר הוא בעי' בכללו הענין ומוכרח מלפרשו באחרים).

וגם, לפירושו אינו מובן מדוע מתיק רש"י בהד"ה ואם בחוקתי תמאסו והו"ל בחוקתי, שרק זה מפרש, וע"ז הוא הכרחו. משא"כ לפירוש הגו"א מובן מה שמעתיק גם תיבות אלו שהרי זהו ההכרח (שכל העניין מיותר) לפרש שמייירי באחרים.

(48) ראה גו"א, שפ"ח, ועוד.

(49) ודלא כבספרי כאן "אלו מלמדי חקתי" ובפשטות, דעיקר הלימוד הוא במשפטים ולא כ"כ בהחקים.

ממילא מהבנה שלו בהמצוה, ולכן מרמז לחכמים שמשגיגים תורה והמצות בטעמיהן וכו'.

אבל אינו מבואר מדוע אומר מיאוס באחרים העושים וגיעול בחכמים.

ג) לאידך גיסא - אם יש סברא לכתוב מיאוס בחקים וגיעול במשפטים, מדוע משנה וכותב בסוף הענין "במשפטי מאסו ואת חקתי געלה נפשם".

גם יש כמה דיוקים בלשון רש"י: א) מהו ההוספה בתיבת "מואס" שכותב רש"י והול"ל "באחרים העושים" בלבד והי' מובן כוונתו. ב) מדוע מאריך "באחרים העושים", ולא בהעושים, שזוה לכאורה מספיק.

גם בפירושו על משפטי תגעל נפשכם אינו מובן: א) מדוע משנה מלשון הפסוק "תגעל" וכותב "שונא" (החכמים)⁵⁰.

ב) מדוע מדייק "החכמים" ולא "לומדי" וכיו"ב. כמ"ש במאסו "העושים", שמתאר הפעולות דאנשים אלו, ואינו כותב "במקיימי מצות", שהוא תואר על האדם עצמו. ובפרט, שע"פ סברא הי' מתאים יותר לכתוב לומדי' שמדגיש השייכות דפירוש רש"י לתיבות הפסוק, שהם הלומדים המשפטים דקרא, וכן"ל. ומדוע כותב "החכמים"⁵¹.

וע"פ הגדרתינו במיאוס וגיעול י"ל בפשטות: הקושיא שרש"י בא לבאר הוא, מדוע ב"חקתי" אומר "תמאסו" וב"משפטי" - "תגעל". ולכאורה הי' צ"ל איפכא - חקים פי' שאין טעם לקיימם, והוא רק מצד ציווי הקב"ה, והי' צ"ל ההרגש של גיעול, ששונא את הדבר בתכלית מפני שהוא שונא שלמעלה מטו"ד. ומשפטים, מכיון שמובנים המה בשכל אנושי התנגדותו אליהם הוא רק בהפרטים, שלא יקיימם מפני ציווי ה', ענין המיאוס.

וע"ז מחדש רש"י, דכ"ז הוא ביחס למצות עצמם. אבל בנוגע לבנ"א המקיימים אותם, אדרבא: אנשים שמקיימים מצות, הרי"ז רק פרט אחד בחייהם. יש להם משפחה, הם בעלי עסק, וקיום המצות הוא רק פרט נוסף בהם. ולכן, ההרגש אליהם יהי' באופן של מיאוס בלבד, שהרי אינו מנגד לכללות האדם. משא"כ חכמים, מכיון שכל ענינים וחיייהם הוא לימוד התורה ולפסוק דינים, ישנא אותם בתכלית, שהרי כללות מהותם מנגד אליו.

ועפ"ז יובן דיוק לשון רש"י כאן. "מואס", שבזה מדגיש קושייתו. "באחרים העושים", שלא זהו כל ענינם, אלא שהם אחרים ש(גם) עושים. וברש"י הב' משנה

50) וראה גם פרש"י שם ד"ה להפריכם את בריתי "מואס באחרים העושים, שונא את החכמים".

51) וראה גם לשון רש"י לעיל.

לשון הפסוק תגעל וכותב שונא, וגם זה להשמיע קושייתו, שאכן מיירי בשנאה. ומי שונא - "החכמים", וכאן קוראם בשם התואר, שכל מהותם וענינם הוא "חכמים" בתורת ה', ולכן שונא אותם.

ומוכן מזה שבסיום הפרשה, כשכתוב "במשפטי מאסו ואת חקתי געלה נפשם" אין קשיא מעיקרא, ולא צריך רש"י לפרש כלום.

(ב) "ואף גם זאת בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלותם להפר בריתי אתם כי אני ה' אלקיכם"⁵². וכאן צע"ק, שהרי לכאורה לא יבא הרגש של מיאוס לכלותם, ומדוע מונה גם מאסתים כה"א לכלותם. ובפשטות י"ל, שאכן מיאוס מצ"ע לא יביא לכלותם, אבל לאחר שיש גיעול ג"כ (געלתים) אז גם מאוס הי' מוסיף בהרצון לכלותם⁵³.

(ג) "יען כי מאסתם את ה' אשר בקרבכם ותבכו לפניו לאמר למה זה יצאנו ממצרים"⁵⁴. והנה, פסוק זה בא בהמשך לטענת בני"ע ד"ד המן "ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכילנו בשר זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים. . . ועתה נפשנו יבשה אין כל בלתי אל המן ענינו וגו'⁵⁵ ומכיון שטענה זו היא בענין פרטי, שרצו במאכל טוב יותר, אבל לא התנגדו להקב"ה בכללותו, לכן נאמר כי מאסתם.

(ד) "וטפכם אשר אמרתם לבו יהי' והקימותי אותם וידעו את הארץ אשר מאסתם בה"⁵⁶ והנה אף שפסוק זה איירי בהמרגלים שטענתם נגד הארץ היתה "ארץ אוכלת יושביה היא. . . וזה פרי'⁵⁷. . . אפס כי עז העם. . . וגם ילידי הענק ראינו שם"⁵⁸ אעפ"כ נופל כאן דוקא לשון מאוס כאן.

מפני שעיקר טענתם⁵⁹ לא היתה שספרו רעות על הארץ שהרי זה היתה שליחותם לספר את מה שראו. אלא עיקר עוונם היתה שחשבו שבשביל דברים

(52) שם פסוק מד.

(53) ולהעיר מלשון רש"י שם בד"ה ואף גם זאת "לא מאסתים לכלותם ולהפר בריתי אשר אתם". ומשמט תיבת געלתים מקרא. אבל הוא קשה גם בלי הביאור שבפנים, וי"ל שבזה רצונו לבאר שאין לקרות הפסוק שלא יהי' מיאוס כלל (לא מאסתים בפשטות) ויש עוד ענין אחרת שלא יהי' גיעול עד כדי כליי', אלא שאפילו מאסתים הוא הקדמה לכלותם, וכוונת הפסוק שאכן יהי' מיאוסף אבל לא עד כדי שיביא לכלי'. (וההכרח לפרש כן בפשטות, דאין סברא לומר שלא יהי' מיאוס וגם משמע כן בפשטות לשון הפסוק.) ועצ"ע.

(54) במדבר יא, כ.

(55) שם פסוק ד-ו.

(56) במדבר יד, לא.

(57) שם יג, לב.

(58) שם כז-כח.

(59) להבא לקמן - ראה לקו"ש חי"ג ע' 39 ואילך. ובכ"מ.

אלו לא יוכל הקב"ה לתת אותם להם. וכמו שרואים מתוכחת יהושע וכלב שרק בתחילה אמרו "טובה הארץ מאד מאד" אבל אח"כ האריכו "אם חפץ בנו ה' להביא אותנו אל הארץ הזאת. . . אך בה' אל תמרדו. . . וה' אתנו אל תראו וגו'". ולכן רוב טענתם היתה שאא"פ לכבוש את הארץ, אבל אין בעי' בהארץ כשלעצמה ולכן דווקא הלשון מאסתם⁶⁰.

חלק ג – תוכן הקאה

- יג -

מביא פסוק שמוזכר הקאה ושואל מה הצורך ברש"י כאן (ועוד שאלות ודיוקים)

(א) "ותטמא הארץ ואפקוד עונה עלי' ותקיא הארץ את יושבי⁶¹".

ומובן בפשטות דכאן מתאים הלשון דהקאה. שהרי פסוק זה באה בהמשך לענין העריות, "כל התועבת האלה" וזה מנגד לעצם מציאותו הארץ שענינו העיקרי הוא "לשבת יצרה"⁶². היפך ענין העריות דמקלקלת השורה וכו' (ולכך מדגיש הפסוק את יושבי' להראות שסיבת ההקאה הוא מפני שלא ממלאים את תפקידם כיושבי הארץ).

(ב) בסוף פרשת אחרי מות, כתיב⁶³ "ושמרתם אתם את חקתי .. ולא תעשו כל התועבת האלה. . . כי את כל התועבת האל עשו אנשי הארץ אשר לפניכם ותטמא הארץ ולא תקיא הארץ אתכם בטמאכם כאשר קאה את הגוי אשר לפניכם".

ומעתיק רש"י התיבות "ולא תקיא הארץ אתכם" ומפרש "משל לבן מלך שהאכילוהו דבר מאוס שאינו עומד במיעיו אלא מקיאו כך ארץ ישראל אינה מקיימת עוברי עבירה, ותרגומו ולא תרובון לשון ריבון מריבה עצמה מהם".

וצ"ל מה מפריע רש"י בהפסוק שלכך זקוק לפרש פירושו.

60) ומובן בפשטות שלא היתה זה הטעם דהגזירות כליי' שהי' עליהם ופשוט. ויש להוסיף על המבואר בפנים, שאפילו בהטענות על הארץ עצמה "ארץ אוכלת יושבי" "זוה פרי" מתאים דוקא הלשון מאוס, שהרי אם לא יביאם הקב"ה לשם, אין להם בעי' וכי בשביל שקשה לישב שם ישנאו את הארץ, לא יהי' הרגש של שנאה כשלא עשה להם הארץ כלום. והרגש השנאה יהי' על הקב"ה, שהוא הביאם לארץ זו למות. ומטעם זו (המרידה בהקב"ה) נתחייבו כליי'.

61) אחרי יח, כה.

62) ישעי' מה, יח. וראה המפרשים שם.

63) ויקרא יח, כו - כח.

הבאר היטב מבאר ש"קשה לרש"י דהאיך שייך לומר על הארץ לשון הקאה, לכך מביא משל וכו'. והאוצרות יוסף מפרש שכאן נתקשה לרש"י מה דלא כתוב תיבה פשוטה יותר וכמו 'תגרש' או 'תוציא' - ומבאר דהקאה מדגיש המיאוס וכו'. עיי"ש.

אבל לכאורה קשה בדבריהם אינם מובנים שהרי כתוב לעיל⁶⁴ "ותקיא הארץ את יושביה" ואין רש"י מפרש כלום, ובהכרח לומר שכבר מובן לכן חמש למקרא שאין הקאה כאן במובנת רגילה (שהרי זה אינה שייך בארץ) אלא במובן של הקאה רוחנית (שנאת המנגד ודחייתו וכו'), ופשוט מילת הקאה.

והנה בשפתי חכמים, ובאר בשדה (ועוד) מובא, "דלפי פשוטו של מקרא משמע שלא תקיא הארץ את ישראל אפילו אם יטמאו אותה כאשר קאה את הגוי שטימאו אותה. וא"כ מה גיזם להם שישמרו את החוקים והמשפטים לכן הביא משל וכו'".

ולפי פירושם אתי שפור מה שפירש רש"י ההקאה דווקא כאן, דרק כאן נתעורר הקושי בהפסוק.



עצם מוסיף בפרטיו

הנ"ל

- א -

בצפנת פענח ר"פ קרח מבאר, שטעות קרח היתה "אם בדבר שהגדול והקטן שוין אם גם בזה יש מעלה להגדול על הקטן", שקרח טעה וחשב שבמה שהם שוין אין מעלה בהגדול על הקטן, אבל האמת אינו כן, אלא שגם בזה יש מעלה בהגדול. ומביא ע"ז כמה דוגמאות, ובכללות הם ג' סוגים:

הא' דוגמאות פשוטות לכלל זה, שהגדול פועל הוספה בכל פרטיו:

(א) בנוגע לשמירת הביהמ"ק תנן¹ "שער הניצוץ כמין אכסדרה היא ועליי' בנוי' ע"ג שהכהנים שומרים מלמעלה והלויים מלמטה".

(ב) בנוגע לדומם צומח חי ומדבר, הנה כל אחד כלול מחבירו, שבאדם יש בו גם דצ"ח וכו'. והדומם שבאדם אינו כמו דומם ממש אלא הוא דומם דק יותר.

שמב' דוגמאות אלו חזינן דאפילו במה שהקטן והגדול משתווים (שמירה דכהן ולוי, דומם שבאדם ודומם ממש) יש מעלה בהגדול על הקטן.

והב', דוגמאות שבהם מתבטא ענין זה עוד יותר, שלא רק שהגדול פועל הוספה בכל פרטיו, אפילו במה שמשתווה להקטן, אלא גם יתירה מזו, הגדול פועל בפרטים, שבאם חסר הפרט מהגדול (לא רק שנעשה כהקטן אלא) לא נשאר כלום:

(ג) בנוגע לעשיית המנורה בביהמ"ק כתב הרמב"ם²: "נמצאת כל הגביעים משנים ועשרים. . . וכולן מעכבים זה את זה. במה דברים אמורים, בשעשאוהו זה, אבל שאר מיני מתכות אין עושים בה גביעים". שאע"פ שכשעשה המנורה משאר מתכות אי"צ לגביעים כלל, מ"מ עכשיו שנעשה מזהב וצריך גביעים הם מעכבות זה את זה, אף שלכאורה לא גרע משאר מתכות שאינם צריכים גביעים, שהרי גם זהב הוא מתכת, אלא שאין זה מתכת עם עוד מעלה אלא מציאות אחרת לגמרי.

(ד) "כל עבודות יוה"כ אינן כשירות אלא בו"כ³ בכה"ג, אפילו הקרבנות שישנם בכל יום. אף שהקרבת תמיד לכאורה לא גרע מבכל יום שכשר גם בכהן הדיוט, מ"מ התמיד דיוה"כ נעשית מציאות אחרת לגמרי עד שאינו כשר אלא בכה"ג.

(1) תמיד כו, ב.

(2) הלכות ביה"ב פ"ג ה"ד. ממנחות כח, א.

(3) יומא לב, סע"ב וש"נ.

[דוגמא זו דיוה"כ, לא הובא בצפע"נ, אבל רבינו מביאו ומקשרו לענין זה, וראה לקמן בארוכה].

והג', דוגמאות שמחלוקת תנאים תלויים בכלל זה:

(ה) "תניא 'על ארבע כנפות כסותך' ארבע ולא שלש, או אינו אלא ארבע ולא חמש, כאשר הוא אומר 'אשר תכסה בה' הרי בעלת חמש כנפות אמור. . מרבה אני בעלת חמש שיש בכלל חמש ארבע. ותניא אידך 'על ארבע כנפות כסותך' ארבע ולא שלש ארבע ולא חמש"⁴⁴.

(ו) נחלקו התנאים אם אבנטו של כה"ג היתה כמו אבנטו של כהן הדיוט או לא. ובשני דברים אלו סברת המחלוקת הוא אם הדבר הגדול (בגד בעל ה' כנפות, אבנטו של כה"ג) הוא דבר הקטן עם עוד מעלות וא"כ במה שהם שווים, אין בהם מעלה יתירה (ולכן ד' כנפות הראשונות מחוייבים ציציית, ואבנטו של כה"ג הוא כמו של כהן הדיוט) או הוא מציאות חדש ואחרת לגמרי (ולכן בעל ה' כנפות פטור מציציית, ואבנטו של כה"ג אינו כמו של כהן הדיוט).

ואחרי שמביא כל דוגמאות אלו מסיים הרגוצ'בי: "וזה באמת הוא גדר אפיקורוס. . וזה כפירה בכל התורה, ואז נקרא קרח אפיקורוס".

וצריך ביאור, על כל אחד מסוגי הדוגמאות הנ"ל:

על סוג הא', צריך להבין ההסברה בכלל זה, שהדבר הגדול פועל בכל פרטיו אפילו בהקטנים, שלכאורה הרי הפרטים אינם תלויים בהמעלות של הדבר הגדול.

על סוג הב', אפילו אם יש הסברה בסוג הא', עדיין אינו מובן, דבשלמא הא שהדבר הגדול מוסיף על פרטיו הקטנים, אבל מ"מ למה ע"י הוספה זו יהיו דברים שמעכבים (כמו גביעים במנורת זהב), דלכאורה הרי בלי הוספה זו של דבר הגדול נשאר מציאות הקודמת, וא"כ הרי בלי דברים אלו המעכבים הרי הוא בדיוק כמו הדבר הקטן (שמנורת זהב בלי גביעים לכאורה אינו גרוע ממנורה של שאר מיני מתכות).

ועל הג', הרי כתב בסוף דבריו שכל מי שאינו מסכים לכלל זה הרי הוא אפיקורוס, וא"כ איך שייך שיהי' בזה מחלוקת תנאים.

- ב -

ויש לבאר כל זה, בהקדים ב' מהמקומות בתורת רבינו שמביא צפע"נ הזה:

הראשון הוא בקונטרס ענינה של תורת החסידות. שמבאר שם, שישנם ד' ביאורים שונים למעלת תורת החסידות, (א) שע"ז נתעורר העולם מהתעלפותו (בזמנו של הבעש"ט), (ב) זה גורם שיהודי עושה מצוות באופן של "לפנים משורת הדין", (ג) ע"ז אדם יכול לשנות טבע מדותיו שיהי' לה' לבד, (וד) שגם חלק הסוד שבתורה יכול אפילו הנה"ב להבינה.

ומבאר שם, שבאמת מעלות אלו כולם באים ותלויים בענין העיקרי של תורת החסידות, שהוא גילוי אין סוף הנמצא ברדל"א, שמכיון שהעצם הוא בשלימות, ממילא הוא כולל כל המעלות פרטיות ג"כ.

ובסעיף ו' בהערות מבאר שמעלות אלו כל מציאותם שייך רק מצד העצמות (ולא רק שייכותם זה לזה) ולא מצ"ע, שהטעם שאפשר להעיר מישהו מהתעלפותו (ענין הא') הוא משום שהתעלפות פועל רק סילוק כוחות הגלויים אבל העצם נשאר. וכן אמיתת הענין של לפנים משורת הדין (ענין הב') בא משום שעובד ה' בלי שום פניות וזה שייך רק מצד עצם הנשמה, שינוי המידות (ענין הג') אינו רק שינוי ציור המידות (שמי שבטבעו אוהב, משנה מידת האהבה מאהבות זרות לאהבת ה' וכיו"ב) אלא הוא שינוי עצם המידה שיתאים עם רצונו יתברך ולא משנה מהו מידותיו בטבע (אם הוא אהבה או יראה), וכן רק מצד סדר ההשתלשלות מוכרח שחלק הסוד ישאר בהעלם - כשמו "סוד", אבל מצד העצם שלמעלה מהשתלשלות אין שום הגבלה וגם חלק הסוד יכול לבוא לידי גילוי (ענין הד').

ומביא רבינו ע"ז דוגמא לכך בנגלה ובהלכה, והוא הדין הנ"ל דיוה"כ, שכל העבודות של יוה"כ כשירות רק בכה"ג, שקדושת יוה"כ פועל גם על שאר פרטיו, ומציין בהערה 57: "וראה צפע"נ (להרוגצ'בי) עה"ת ר"פ קרח".

ולכאורה אינו מובן, הרי אין הנידון דומה לראי', דלכאורה הפעולה שתורת החסידות פועל בעבודת האדם הנ"ל הם משום שכולם באות כתוצאות מהמעלה העצמית של תורת החסידות, ולכאורה אינו דומה כלל להענין דעבודת יוה"כ שהקרבת תמיד דיוה"כ אינו תוצאה מכך שהיום הוא יוה"כ, שהרי אפילו באם הי' יום רגיל הי' חיוב קרבן תמיד, אלא שיוה"כ פועל הוספה בהחיוב קרבן תמיד שישנו בכל אופן. וכן קשה בשאר דוגמאות הנ"ל בארוכה.

המקום הב' שמביאו רבינו הוא בלקו"ש ח"ד פרשת קרח, שמבאר שם שטענתו של קרח היתה בנוגע להיחס דמלך ועם, שכל הענינים של העם, גם ענינים הקטנים והפשוטים באים מהמלך, וע"ז היתה טענת קרח, שבשלמא בנוגע להענינים הנעלים צריכים לקבלם מהמלך - משה רבינו, אבל מהו הצורך לקבל ממנו הענינים הנוגעים לקיום המצוות בפועל שהוא ענין פשוט, שבהם "כל העדה כולם קדושים", "ומדוע תתנשאו על קהל ה'".

ובהערה 19: "עד"ז פירוש הגאון הרגוצבי (בצפע"נ עה"ת) אשר 'אף בדבר שהלווים דומים עם הכהנים היינו גבי מצות שמירה מ"מ כהן למעלה והם למטה".

וגם בזה יש להקשות ע"ד הנ"ל, דזה שהמלך פועל על העם אי"ז שהוא מוסיף בהם אלא שכל עניני העם באים מהמלך, ולכן גם הענינים הפשוטים של העם באים ומגיעים מהמלך, ואיך זה דומה לשמירת הכהן, שזה שהוא כהן מוסיף בענין השמירה, אבל עצם היותו שומר שייך גם בהיותו לוי סתם.

- ג -

ויש לומר, שאדרבה מהשוואות אלו הנ"ל, אפשר להבין עומק דברי הצפע"נ, ועפ"ז יתורץ כל השאלות דלעיל, ויסוד הדברים הוא דכמו שבחסידות הפרטים באים מהעצם, עד"ז בנגלה, שמציאות הפרטים באים מהעצם.

והביאור בזה: החיוב דקרבן תמיד אינו שבכל יום יש חיוב שוה של הבאת הקרבן, אלא החיוב הוא שכל יום בפ"ע ישנה חיוב מיוחד ליום זה. כלומר, שהחיוב ק"ת דיום רגיל הוא מצד היותו יום רגיל, והחיוב דק"ת דיום שבת הוא מצד היותו יום השבת, והחיוב ק"ת דיוה"כ הוא מצד היותו יוה"כ. ולפי זה נמצא, דאף שהחיוב ק"ת דיוה"כ יהי' גם באם יהי' יום רגיל, אבל מכיון שהוא יוה"כ החיוב קרבן הוא אחרת בגדרו לגמרי, שהחיוב בא מצד זה שהוא יוה"כ.

בסגנון אחר, החיוב דק"ת דיוה"כ תלוי ובא רק משום שהוא יוה"כ, ואם לא הי' יוה"כ הי' חל חיוב אחר של קרבן תמיד.

ועפ"ז יובן הדין ש"כל העבודות אינן כשירות אלא בו", משום שמכיון שהחיוב ק"ת דיוה"כ הוא חיוב בפ"ע, הרי היום דיוה"כ פועל שחיוב זו יש לו דינים מיוחדים, משום שכל מציאות חיוב זו, תלוי ובא מזה שהיום יוה"כ.

ועד"ז יש לומר בהדוגמאות האחרות, כמו בשמירת הביהמ"ק, שאף שאם לא הי' הכהן הרי הי' לו חיוב שמירה מצד היותו לוי, מ"מ מכיון שהוא כהן, החיוב שמירה הוא חיוב אחר לגמרי, שחל עליו חיוב חדש.

ולפי זה יובן היטב הדמיון דקונטרס ענינה ודהשיחה, שכמו שכל מעלות של גילוי תורת החסידות, אף שלכאורה הם נראים שאינם תלויים בהעצם, ויכולים להיות גם בלי העצם, מ"מ ע"י גילוי העצם נתגלה שבאמת כל מציאותם תלוי ובא מהעצם, וכמו שכל צרכי העם אפילו הענינים הפשוטים כמו מעשה המצוות אינם תלויים במשה רבינו שהוא המלך, מ"מ ע"י משה רבינו הרי גם הענינים פשוטים משתנים ונעשים מציאות חדש ואחר לגמרי, הנה כמו"כ הוא בהקרבת תמיד דיוה"כ ושמירת המקדש, דאף שנראה שאין הק"ת דיוה"כ תלוי בזה שהוא יוה"כ, וגם שמירת הכהן אינו תלוי בזה שהוא כהן, היינו שגם בלי מעלות אלו הי' חיוב ושמירה

זו, מ"מ עי"ז שהוא יוה"כ או כהן, חל עליו חיוב שונה ואחר לגמרי, וחיוב זה אכן תלוי בזה שהוא יוה"כ ושהוא כהן.

- ד -

ולפי כל הנ"ל נמצא, שביאורו של הצפע"נ אינו שהגדול מוסיף גם בפרטיו הקטנים, אלא שהוא משנה אותם ושהם פרטים אחרים לגמרי.

ועפ"ז יתורץ ג' הקושיות דלעיל:

(א) ההסברה בכללו של הצפע"נ הוא שמכיון שכל הפרטים באים מהמעלה הגדול, לכן פשוט זה שהמעלה של הגדול פועל בהם שהם מציאות אחר לגמרי.

(ב) מובן גם למה כל ההוספות מעכבים, כמו בהמנורה, שאף שלכאורה מנורת זהב בלי גביעים הי' צריך להיות כשר, שאינו גרוע ממנורת שאר מיני מתכות, מ"מ זה שהוא מנורת זהב פועל שגם פרט המתכת שלו, הוא "א זהב'דיקער מתכות", שהוא מתכת אחרת לגמרי, ולכן לגבי מין זה הרי גביעים מעכבות.

(ג) יובן גם איך שייך מחלוקת בזה, וכמו בציצית, שסברת פלוגתתם אינו האם סוברים כלל זה של הצפע"נ, דא"כ הרי זה כפירה, וכנ"ל מהצפע"נ שזהו גדר אפיקורוס אלא האם מקרה זה שייך כלל זה, היינו לומר, האם בגד בעל ה' כנפות חל בגדר זה, שמשום שהוא בעל ה' כנפות, חל על ד' הכנפות הראשונות גדר ומציאות חדש לגמרי ופטורים מציצית, או לא, שאינו שייך לומר שחל גדר כזה, וגם בגד בעל ה' כנפות הנה ד' הכנפות הראשונות מחוייבים בציצית, ולא נשתנה גדרם כלל.

ועד"ז באבנטו של כה"ג, האם שייך זה בהם כלל זה, ושאבנטו של כה"ג הוא מציאות אחרת מאבנטו של כהן הדיוט, או דילמא אין זה בכלל מציאות אחרת.



לזכות

הבחור הת' שלום דובער שיחי' שור
לרגל יום הולדתו ב' תמוז
לשנת הצלחה וברכה ולאויוש"ט



לע"נ ר' צבי בן ר' אברהם ז"ל
ולע"נ מרת צפורה בת ר' שמואל זנוויל ע"ה
אלברכט



לזכות

הבחור הת' אברהם שיחי' זילברברג
לברכת ה' בכל מעשי ידיו



לזכות

השליח ראשי למדינת מרילנד
הרב שמואל קפלן שליט"א
לכבוד יום הולדתו השבעים
שיזכה לראות תמיד פרי טוב בעמלו
ידיד נפשו
הרה"ח ר' אפרים שי' רוזנבלום

לזכות

זהבה בת שולמית

ורחל מלכה בת דינה ריבה

ישלח להן ה' מהרה

רפואה שלימה מן השמים

לכל איבריהן וגידיהן



נדבת

משפחת איגל שיחיו



לזכות

כל חברי הנהלת ישיבת ינו הק'

ומשפחותיהם שיחיו

להצלחה רבה בגו"ר



נדבת

הרה"ת ר' יעקב צבי ומשפחתו שיחיו ביולא

לזכות

הרב שמואל קפלן שליט"א
שליח ראשי למדינת מרילנד

ליום הולדתו השבעים

"עוד ינובון בשיבה"

לשנת הצלחה בגו"ר

מתוך בריאות נכונה

ויזכה למלאות שליחותו למעלה מן

המשוער ויקבל פני משיח צדקנו בב"א

לזכות

הת' הרב מנחם מענדל שחי' כהן
שזכה לסמיכת חכמים - יורה יורה
יהי רצון שיתמיד בלימודו תמיד כל הימים
בתוך שמחה ומנוחה
ויגרום נחת רוח רב
להוריו ומשפחתו שיחיו



נדבת אחיו
ר' לוי יצחק ומשפחתו שיחיו כהן

לע"נ

הרה"ח ר' דוד אברהם

בן ר' שלמה

ולזכות זוגתו תבלח"ט

מרת שולמית שלאמצע

בת גאלדא רייזל

סטיגמן



נדבת

בניהם ונכדיהם שיחיו

לזכות

כ"ק אדמו"ר עטרת ראשנו

זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע

לברכותיו והדרכותיו

שמשפיע לנו בכל עת

עד ביאת גואל צדק



נדבת משפחת לזרוב שיחיו

לזכות

צוות הנהלת ישיבתנו הק'
הרה"ח ר' נחום שיחי' בוקיעט
הרה"ח ר' נחום הלוי שיחי' לוינ
הרה"ח ר' לוי יצחק יהודה שיחי' נג'ר
הרה"ח ר' משה זלמן שיחי' סלבטיצקי
הרה"ח ר' יוסף שיחי' קליין

הרב ישראל משה שיחי' בראוד
הת' לוי שיחי' גורארי'
הת' הרב מנחם מענדל שיחי' כהן
הת' מאיר ישראל איסר הכהן שיחי' פרידמאן



שיצליחו בעבודתם בקודש
באופן ד"מחיל אל חיל"
לנח"ר כ"ק אדמו"ר זי"ע

לזכות

תלמידים השלוחים לשיבתנו הק'
הת' השליח מנחם מענדל שיחי' ברויער
הת' השליח מנחם מענדל שיחי' וואונטש
הת' השליח לוי יצחק הכהן שיחי' זרחי
הת' השליח יהושע נחום שיחי' שמוטקין
הת' השליח שלום דובער הכהן שיחי' פעלדמאן



שיזכו לגרום נח"ר
לכ"ק אדמו"ר זי"ע

לזכות תלמידי התמימים - שנת הלימודים ה'תשע"ט

אפרים הכהן שיחי' כהן
יוסף יצחק הכהן שיחי' כהן
לוי יצחק הכהן שיחי' כ"ץ
מאיר שיחי' לזרוב
מנחם מענדל שיחי' לוקנס
אורי שיחי' ליבערזאהן
עזריאל יצחק הלוי שיחי' לייבער
יוסף יצחק שיחי' סטאליק
יוסף שיחי' סילברמן
שניאור זלמן אבא שיחי' סירוטה
מענדל שיחי' סלונים
שניאור זלמן שיחי' פבזנר
שמשון דובער שיחי' פישר
חיים שניאור זלמן שיחי' פרוס
שלום דובער הכהן שיחי' פרידמאן
ישראל יצחק שיחי' קארף
לוי יצחק שיחי' קארף
מנחם מענדל הלוי שיחי' קרייטנברג
מנחם מענדל הכהן שיחי' ראטה
יוסף יצחק שיחי' ראטענשטרייך
משה שיחי' רובין
מרדכי פנחס שיחי' רוזנצוויג
מנחם מענדל שיחי' רייטמאן
שלום דובער שיחי' שור
שניאור זלמן שיחי' שם-טוב
שניאור זלמן שיחי' שפירא

אליעזר שיחי' אבערלאנדער
יוסף ארי' שיחי' אוירכמאן
מנחם יוסף יצחק שיחי' איגל
מנחם מענדל שיחי' בלומינג
שלום דובער שיחי' בלומינג
מנחם מענדל שיחי' בנימינסאן
יוסף שיחי' בערגשטיין
ישראל שיחי' בערנשטיין
מנחם מענדל שיחי' ברעז
אברהם שיחי' ברויער
מנחם מענדל שיחי' גולדשמיד
אברהם שיחי' גלייזער
שלמה שיחי' גלייזער
שניאור זלמן שיחי' גליק
אברהם דוד רפאל שיחי' דבורקן
דוד שיחי' דוידוב
שלמה שיחי' דלבקוביץ
מנחם מענדל שיחי' דענבורג
מאיר שלמה הכהן שיחי' דערען
מרדכי שיחי' הארליג
אליהו חיים שיחי' הורביץ
מנחם מענדל הלוי שיחי' וואלפמאן
אברהם שיחי' וויינגארטען
קתה שיחי' ווייס
אברהם אלעזר שיחי' זילברברג
יוחנן שיחי' טווערסקי

שיגרמו נח"ר לכ"ק אדמו"ר זי"ע

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר
זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע
בקשר עם יום הגדול והקדוש
ג' תמוז - כ"ה שנה