

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת ארבעים ושלוש

גליון יג [א'ריד]

יום הבהיר י"א ניסן

מאה ועשרים שנה

חג הפסח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקווי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שמונים ושתים לבריאה

מאה ועשרים שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר – עשתי עשר יום לחודש ניסן – חודש הגאולה, נשיא לבני אשר – "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה"),

יום הולדת המאה ועשרים והתחלת שנת המאה עשרים ואחת לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו – הננו מוציאים לאור גליון חגיגי ומוגדל, הכולל הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

כדאי להביא בזה מדברי כ"ק אדמו"ר בענין 'מאה ועשרים שנה' (סה"מ מלוקט ח"א ע' רפד): "ויש לקשר זה עם יום ההולדת של כ"ק אדמו"ר נ"ע דשנה זו, (סיום וחותם) שנת המאה ועשרים, דאיתא בזהר על הפסוק והיו ימי מאה ועשרים שנה שהוא רמז למשה כו' שממשיך חיין לבני נשא (לכאו"א מישראל) מההוא אילנא דחיין, שבזה נכלל גם אריכות ימים בפשטות, וכדאיתא בזהר שם (לפנ"ז) בשגם דא משה כו' ומחילא דא קיימין בני נשא בעלמא יומין סגיין. וענין זה ממשיך משה גם עכשיו, כמו שממשיך בזהר שם משה לא מית כו', וארו"ל מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש. וכמו שהוא במשה רבינו רעיא מהימנא, כמו"כ הוא ברועי ישראל שבכל דור ודור, עד לבעל יום ההולדת ובנו כ"ק מו"ח אדמו"ר ממלא מקומו, וכידוע המכתב של כ"ק מו"ח אדמו"ר (בנוגע לאביו). ומזה מובן שכ"ה גם אצלו) שרועי ישראל לא יפרדו ח"ו מעל צאן מרעיתם, שהוא ע"ד מארו"ל הנ"ל בנוגע למשה מה להלן עומד ומשמש אף כאן עומד ומשמש, שגם עכשיו הוא (בעל יום ההולדת, ובמילא מובן – בנו ממלא מקומו) ממליץ זכות על כל אחד ואחת מישראל, וממשיך להם ברכות הצלחות וישועות, ועד שממשיך מבחי' אילנא דחיין (עץ החיים) וגם אריכות ימים בפשטות לכל אחד ואחת מישראל". ע"כ.

ביום סגולה זה מקבלת ההתעסקות בתורת רבינו משנה תוקף וחיוזוק, כמבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ – אשר יום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת וביתר עז; והרי כבר ביאר רבינו הק' עצמו ש"ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות. . הנה בזה היא ההתקשרות" ('היום יום' כ"ד סיון).

וראה גם בלקו"ש חל"ב עמ' 25: "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור – ע"י "ההתקשרות" עם כתביו, ספריו וכו', שבהם הכניס את עצמו כנ"ל – נמשך

מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד”.

וכבר נתפרסמו דבריו הק’ לקראת י”א ניסן תשל”ב, ע”ד ‘מתנות’ ליום ההולדת: “בנוגע לאלו השואלים ע”ד היום הולדת וכו’, הרי שכאן המקום להעיר ולהאיר שעליהם לקשר את זה עם ענין של הוספה בלימוד התורה, הן בנגלה ותורה והן בפנימיות התורה. ועל אף שלכאורה אינו מתאים לפרט ולבקש איזה סוג של מתנה רוצים לקבל, אעפ”כ, היות וכוונת הנותנים היא בוודאי לגרום נחת אצל המקבל, הרי שהיה דבר נכון וטוב וישר וכו’, שיקשרו זאת עם הוספה בלימוד התורה”.

אשר לכן ביום זכאי זה יש לעורר אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של כ”ק אדמו”ר – הן בכמות והן באיכות, וכפי אשר שמענו מכ”ק אדמו”ר במשך השנים על גודל החביבות והיוקר להערות ושקו”ט בשיחותיו הק’ וכו’, וכן תבע זאת פעמים רבות מאנ”ש והתמימים המקושרים באילנא דחיי, ודאי איפוא שענין זה, הגורם לרבינו נחת רוח כה מרובה, הינו מהענינים העיקריים ב”דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס”ו”.

עי”ז בודאי נמהר ונורז בשורת הגאולה שנתבשרנו מכ”ק רבינו הק’ ש”הנה הנה משיח בא – וכבר בא”, וכמבואר אשר רועי ישראל “הנה לא זו בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על קהל ישורון” (לקו”ש שם ע’ 23 מאגרות קודש כ”ק אדמו”ר מוהריי”צ נ”ע, ובכ”מ), שיהי’ תומ”י ממש כהרף עין, ואז נוכל לפלפל ולשקו”ט בתורה חדשה מאתי תצא – תורתו של משיח ומפיו של משיח צדקנו.

יה”ר מהשי”ת שנוכה עוד בפסח זה לאכול שם “מן הפסחים ומן הזבחים” בגאולה האמיתית והשלימה, און מ’ועט זיך זעהן מיט’ן רבי’ן דא למטה והוא יגאלנו, ונודה לה’ ב”שיר חדש על גאולתינו ועל פדות נפשנו” – תיכף ומיד ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

ימים הסמוכים ל”א ניסן ה’תשפ”ב (הי’ תהא שנת פלאות בכל) מאה ועשרים שנה להולדת כ”ק אדמו”ר ברוקלין, נ”י.

יום הבהיר י"א ניסן - חג הפסח
גליון יג [א'ריד]

תוכן העניינים

עניני גאולה ומשיח

- 11..... כהנים בשתיית ארבע כוסות לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
- 16..... ביאת המשיח בחודש ניסן
הרב שלום צירקינד
- 17..... יחוסו של משיח מתמר דוקא
ד"ר ברוך טראפלער

תורת רבינו

- 20..... הערה בלקו"ש פ' פנחס חי"ג
הרב שלום איידעלמאן ע"ה
- 21..... הערה בלקו"ש ח"ב פ' בשלח
הנ"ל
- 21..... "אמונה פשוטה" לפי באתי לגני תשכ"ב ומ"ב
הרב נחום וילהלם
- 24..... בענין שמירת בית המקדש, ובביאור דברי הרבי בזה
הרב ברוך רפאל עוזיאל חדד
- 31..... כמה הערות בלקוטי שיחות
הרב מנחם מענדל רייצס

הגדת רבינו

- 33..... בענין ברכה על מצות סיפור ביצי"מ
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 44..... למה האב חוזר לומר 'מה נשתנה'
הרב ישראל אליעזר רובין

- 55..... ביאור ב"יכול מר"ח" בהגש"פ של רבינו
הרב מרדכי רובין
- 62..... ביאור בהגדת רבינו פסקא "עבדים היינו"
הרב שמואל רסקין

עניני חג הפסח

- 67..... מכות מצרים
הרב פינחס אש
- 67..... שינויי הסדר לעורך התינוקות
הרב בנימין אפרים ביטון
- 88..... ביאור ב"מעשה . . שהיו מסובין בבני ברק"
הרב יוסף יצחק ביסטריצקי
- 92..... בענין הסיבה באכילת כורך ואפיקומן
הרב עקיבא גרשון וגנר
- 96..... בענין החקירה במצות הסיבה
הנ"ל
- 102..... אמירת פרקי אבות באסרו חג הפסח שחל בשבת באה"ק
הרב מרדכי מינצברג
- 105..... דיוק הלשון "בימי תרח ומלפניו"
הרב לוי יצחק ניו
- 108..... לימוד פרקי אבות
הרב אלחנן פרינץ
- 110..... אין ביעור חמץ אלא שריפה
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 111..... אכילת חמץ במוצאי שביעי או אחרון של פסח קודם הבדלה
הרב צבי רייזמן
- 125..... בענין ההליכה בין הברכה ותחילת בדיקת חמץ
הרב מנחם מענדל רפפורט
- 131..... בלע מצה בלע מרור – שיטת רבינו הזקן
הרב לוי שטרן

נגלה

- 141..... (ב) ההבדל בין תרגומא לתרגומה והקשר לשיטות אביי ורבא (ב)
הרב שניאור זלמן אהרון
- 152..... גדר של איסור הוצאה בכרמלית
הת' פינחס אזדאבא
- 163..... בענין מומר לתיאבון במס' חולין
הרב שלום איידעלמאן ע"ה
- 165..... תשובת הצ"צ בענין שבועת כהן גדול
הנ"ל
- 167..... העברת ד' אמות קלוטה ומהלך כעומד דמי
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 177..... בדין חקק בו והשלימו לעשרה
הרב מאיר ארי' שמערלינג

חסידות

- 184..... תניא פרק כ' – "להשיג המאכל או למידת החכמה" (גליון)
הרב דניאל דוד גאלדבערג
- 186..... הבע"ת צ"ל כל מיני רע ואיסורים מאוסים אצלו ושיאמר אי אפשי בו'
הרב ישכר דוד קלויזנר
- 189..... כמה הערות קצרות בדרך אפשר בספר התניא
הרב וו. ראזענבלום
- 190..... בענין מאמר ד"ה שמע ישראל מאדה"ז שי"ל לאחרונה
הרב מרדכי רוזנברג

רמב"ם

- 191..... פירוש "עבר ושכח" לפי הרמב"ם
הת' דב בעריש רוטנברג
- 193..... הל' מזוזה סי' רפ"ה - ביאור שיטת הרמב"ם
הרב יוסף יצחק שמוקלער

הלכה ומנהג

- 198..... טעה בקריאת פרשת פרה וקרא רק 'עד מים חיים אל כלי' אם יצא
הרב גדלי' אבערלאנדער

- 200..... בדין מקצת העומדים בפתח ביהכנ"ס האם הם מצטרפים לעשרה
הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי
- 207..... האם כמוון נחשב כקטניות
הרב ניסן יוסף זיבעל
- 212..... למי שייך השוחד? להנותן או להמקבל
הרב ישראל שמעון חודייטוב
- 217..... הפסק באמצע ק"ש בתפילין דר"ת
הרב יוחנן מרזוב
- 227..... ריבית שעל ידי מקח
הרב מנחם מענדל מרזוב
- 230..... דעת אדה"ז במנין שהתחיל בי' ועזבו מקצתן את המקום ולא נשאר מנין
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 232..... אם מותר למסור פירות שביעית לעם הארץ
הרב יעקב אהרן סקוצילס
- 233..... הערות קצרות בספר קיצור שו"ע עם פסקי אדה"ז ומנהגי חב"ד (ב)
הרב מאיר צירקינד
- 252..... טעימה מוכס המברך לדעת אדה"ז – וסיבת אמירת מאמר החלצו
הרב שניאור זלמן אהרן קאנטאר
- 258..... בדין מי ששכח יעלה ויבוא ונזכר קודם מודים
הרב וו. ראזענבלום
- 259..... לוח מנהגי ביהכ"נ משנת תרס"ו – חידושים
הרב לוי יצחק ראסקין
- 262..... הערות קצרות בספר קצור שו"ע עם פסקי אדה"ז ומנהגי חב"ד (גליון)
הנ"ל
- 263..... ברכת הגומל למי שנדבק בכוונה בנגיף הקורנה
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
- 272..... ביאור בדברי אדה"ז שנתגלו בימים אלו
הרב נחום שטראקס

פשוטו של מקרא

- 277..... 'תורת היולדת' מול 'תורת המצורע'
הרב יוסף שמחה גינזבורג

- 278..... בענין גילו של משה בהכנסו ויצאתו מבית פרעה
 הת' מנחם מענדל טייטלבוים
- 283..... הערות בתרגום שני של מגילת אסתר (גליון).
 הת' יוסף מנחם מענדל הלוי לואיס
- 283..... הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה
 הרב שלום דובער ז"ל נאָטיק
- 293..... הסתכלות על חיות טמאות
 הרב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ

שונות

- 296..... קמץ אלף אָ, פתח בית בַּ – כפשוטו? או לא.
 הרב חיים לוי גאלדשטיין
- 298..... ההשתדלות אודות עירובין בועידת הרבנים בפטרבורג עת"ר (גליון).
 הרב נחום זאייאנץ
- 301..... לימוד הקריאה לפי המסורה
 הרב אברהם שטראקס
- 318..... הערות על תניא פ"ג
 הרב אליהו מטוסוב

לזכות

חברי המערכת דשנת ה'תשפ"ב

הגה"ח ר' אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א

הת' מנחם מענדל שי' אוירכמאן

הת' שלום דובער שי' גורארי'

הת' מנחם מענדל שי' חזן

הת' אברהם יעקב הכהן שי' כ"ץ

הת' דוד שי' ליפשיץ



יה"ר שיתברכו בכל המצטרך להם

בגו"ר בטוב הנראה והנגלה

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ קדושים תשפ"ב
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ה', ד' אייר תשפ"ב

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין

די קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"

(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

כתובת: 639 Eastern Pkwy, Apt. 3F
Brooklyn, New York 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 305-772-6692

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט: Haoros.com

עניני גאולה ומשיח

כהנים בשתיית ארבע כוסות לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

אנשי בית אב אסורין לשתות יין בלילה

בתענית טו, ב, ויז, א איתא ד"אנשי משמר מותרין לשתות יין בלילות, אבל לא בימים. [והטעם, משום שבימים יש חשש שתכבד העבודה על אנשי בית אב, ויצטרכו אנשי משמר לסייעם. ואם ישתו יין, יהיו אסורים בעבודה משום שכרות, מה שאין כן בלילה, שכבר אין לחוש שתכבד העבודה, שהרי ראו לפנות ערב שפסקו הקרבנות, ולא כבדה העבודה [ובלילה כבר אין מקריבים קרבנות], אנשי בית אב אינם מותרין לשתות יין, לא ביום - ולא בלילה. ופירש רש"י (ד"ה אנשי בית אב): וז"ל: אנשי בית אב אסורין בין ביום ובין בלילה - לפי שהיו מעלין כל הלילה אברים ופדרים שפקעו מעל המזבח, אי נמי: לא גמרו ביום - גומרים בלילה, אבל אנשי משמר אינן צריכין לסייע בלילה להפך במזלג, דבית אב יכול להספיק לבד היפוך המערכה עכ"ל.

וברמב"ם (הל' ביאת במקדש פ"א ה"ו) כתב: "אנשי משמר מותרין לשתות יין בלילות אבל לא בימי שבתן, ואפילו שאר בתי אבות של משמר שאין עבודתן היום, שמא תכבד העבודה על אנשי בית אב של יום ויצטרכו לאחרים מאנשי משמרתן לסייען, ואנשי בית אב של אותה היום אסורים לשתות בין ביום בין בלילה, שמא ישתה בלילה וישכים לעבודתו ועדיין לא סר יינו מעליו. השגת הראב"ד ועדיין לא סר יינו מעליו. א"א אינו מן הטעם הזה אלא מפני שהקטרת אימורין כל הלילה."¹

והיינו דרש"י והראב"ד סב"ל שהטעם דאנשי בית אב אסורין לשתות גם בלילה הוא משום דגם הלילה מקטירין אברים ופדרים וכו' משא"כ הרמב"ם סב"ל שהטעם הוא דאם ישתה בלילה שמא לא יוכל לעבוד העבודה למחר.

וברבינו גרשום שם כתב: "אנשי בית אב שעובדין היום לא ביום ולא בלילה

1) ובס' אמרי אמת הלכות ביאת המקדש שם כתב: ונראה ליישב שהרמב"ם לשיטתו בפ"ד מהל' מעשה הקרבנות ה"ב שפסק שהקטרת אימורין אינה נוהגת אלא עד חצות כדי להרחיק האדם מן העבירה, לכן הוכרח לחדש טעם זה.

הואיל דבלילות מקריבין נמי אברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב, וזהו כרש"י והראב"ד.

ועי' בחי' הגרע"א על הרמב"ם שם וז"ל: "ובס' תשובת אור נעלם בהקדמה כתב בשם הגאון בעל שב יעקב דרבינו הוכיח כטעמיה שישכים לעבודתו ואסורין בלילה, היינו בלילה שלפניו, דאילו כפירש"י דאסורין בלילה משום אברים ופדרים והיינו בלילה שלאחריו לא הוי מלתא דפסיקא דאסור בכל לילות הא בליל שבת וי"ט דליכא הקטרת אברים ופדרים לשתרי ודפח"ח עכ"ל. ועד"ז האריך בס' ערוך לנר סנהדרין כב,ב, ועוד.

היינו דלשיטת רש"י האיסור שתיה לבית אב הוא בלילה שלאחר עבודתו דאז יש אברים וחלבים שנותרו, משא"כ לפי הרמב"ם האיסור הוא בלילה לפני שעובד דאז חיישינן שמא לא יוכל לעבוד למחרתו מחמת שכרותו.

בערב פסח האם כל המשמרות שוות

ולפי כל זה יש לעיין בדין בית אב, בנוגע לשתית ד' כוסות בליל פסח איך היו יכולים לקיים מצוה זו כיון דאסורין בשתיית יין? (בשלמא בנוגע לקידוש והבדלה י"ל שלא קידשו בעצמם אלא יצאו י"ח ע"י שמיעה מאחר, אבל ד' כוסות היא מצוה שמוטל עליהם), ואף דאיתא שם בע"ב: "אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לא שנו - אלא בששתה שיעור רביעית, אבל שתה יותר מרביעית - כל שכן שדרך מטרידתו ושינה משכרתו" וא"כ הרי יכולים לשתות רק רביעית, אבל רב אשי שם חולק ע"ז דקאמר: שתויי יין דמחלי עבודה - גזרו בהו רבנן אפילו ברביעית.

ועי' מנחת חינוך (מצוה תק"ט אות ד') וז"ל: לא ראיתי איך הדין בערב פסח עם הפסחים והחגיגות, אם שייכים לאנשי משמר דוקא, או דינו כרגל שיד כולם שוים בו. ואפשר כיון דבגמרא כאן ילפינן דשום ברגלים מדכתיב באחד שעריך (דברים י"ח, ו') בשעה שכל ישראל נכנסים בשער אחד, א"כ גם על קרבן פסח מבואר בגמרא זבחים (ק"ד ע"ב) וברש"י שם שכל ישראל נכנסין בשער אחד, א"כ גם קרבן פסח נתרבה כמו כל אימורי הרגלים. אך כיון דלא ראיתי מפורש בשום מקום מה אני פוסק, והדבר שקול עד יבא ויורה צדק לנו בב"א. ובמצוה ה' (אות כא) כתב: וז"ל: וער"מ פ"ד מה' כלי המקדש לא נזכר אם הק"פ הוי בכלל אימורי הרגלים, נראה דדינו כמו שאר קרבנות דהי' שייך לאנשי משמר הקבוע דה"ל להשמיענו דשייך לכל המשמרות, ומ"מ צ"ע דאפשר היא בכלל קרבנות הבאים בשביל הרגל ולא מצינו גילוי לדין זה ומשמעות דברי הש"ס והר"מ דלא חשיב זה, נראה דשייך לאנשי משמר וצ"ע עכ"ל.

ואי נימא דבערב פסח היו כל משמרות שוות נמצא דלדעת רש"י וכו' לא היו יכולים כל שבט כהונה לשתות ד' כוסות?

[ובספיקת המנ"ח לכאורה י"ל דהנה האחרונים חקרו בגדר קרבן פסח אם הוא חובת י"ד או חובת ט"ו, היינו די"ל א) שהיא חובת יום י"ד והאכילה בלילה בא בהמשך ליום י"ד כנ"ל דהלילה הולך אחר היום אלא שגילתה התורה דכאן בעינן אכילה בלילה דוקא, ב) או אפ"ל שהקרבן היא חובת ט"ו דזהו יום יציאת מצרים, אלא דכיון דאין עבודה בלילה לכן בעינן ההקרבה ביום י"ד דוקא.

וראה ספורנו שמות יב, כז, על הפסוק ואמרתם זבח פסח וז"ל: זה הזבח נעשה בשביל הפסיחה שהיתה עתידה להעשות בחצי הלילה של אחריו ומפני שאין זבח בלילה הוצרך לעשותו בזה הזמן הנמשך אחר הלילה של אחריו בענין הקרבנות עכ"ל, דמבואר בדבריו דסב"ל כאופן הב' דמן הראוי לקבוע זמן הקרבת קרבן פסח בליל ט"ו שאז ה' הזמן שפסח ה' על בתי ישראל, אלא מכיון שאין זבח בלילה קבעוהו ליום י"ד שנחשב ליום אחד עם הלילה הבא אחריו לענין הקרבנות, נמצא מזה דסב"ל שהקרבת הקרבן ביום י"ד אינו משום יום י"ד, אלא משום שהוא יום אחד עם ט"ו שאז היתה הפסיחה.

ועי' פסחים קכ, ב, דדריש קרא דבלילה הזה דוקא, דקס"ד דכיון דפסח קדשים קלים לכן כמו ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד גם קרבן פסח יהא נאכל לשני לילות ויום אחד קמ"ל דנאכל רק בלילה הזה, וברשב"ם שם הביא דרש"י בברכות ט, א, פירש דלא שיש הו"א דמותר לאכול ק"פ ביום ט"ו דהרי בעינן לילה דוקא, אלא הפי' דקס"ד שיש שהות זמן ביום שלא יפסל בהמתנת היום שיהא מותר לאכול בלילה השני, אבל הרשב"ם עצמו חולק וסב"ל דכל מה דידעינן דביום לא היינו ביום י"ד, אבל אכתי נימא דביום ט"ו מותר לאכול עיי"ש.

וביאר בס' משאת משה שם דרש"י ורשב"ם פליגי בהג"ל, דרש"י סב"ל דקרבן פסח הוה חובת י"ד, ובמילא בעצם ה' צריך לאכול ביום י"ד, וכיון דמ"מ אמרה התורה דבעינן לילה דוקא הרי מוכח דזהו מהמצוות דבעינן לילה דוקא כדמצינו במצוות שונות שהגבילה התורה ללילה דוקא או ליום דוקא, ולכן ליכא הו"א לאוכלו ביום ט"ו אלא שלא יפסל לגבי לילה שני, משא"כ הרשב"ם סב"ל דקרבן פסח הוה חובת ט"ו, ונמצא דמהא דגילתה התורה שלא לאוכלו ביום י"ד ליכא הוכחה דבעינן לילה דוקא אלא משום דאכתי לא הגיע זמן הקרבן [ורק ההקרבה דשייך ביום דוקא כנ"ל הוא ביום י"ד] ובמילא ליכא הוכחה דאכילת פסח צריך לילה דוקא ולכן הו"א דאפשר לאוכלו גם ביום ט"ו. עיי"ש.

וראה ר"ה כ, ב, ברש"י ד"ה חצות וז"ל: וחצות לילה ראשון [שחייבים באכילת מצה] חלוק מהם, ונמשך עם הפסח הנשחט בארבעה עשר שהמצה נאכלת עמו

חובה עכ"ל, וביאר שם הגר"י ענגל בגליוני הש"ס דלרש"י פסח ומצה אין לחשוב ממצות החג, כיון דהקרבת הפסח עוד בערב פסח, ואכילת הפסח בלילה רק מפאת שבקדשים הלילה הולך אחר היום אחר יום שעבר, ונחשב עדיין ערב פסח כאכילת כל הקדשים בלילה שאחר הקרבה שהוא מטעם זה, ובפסח גזה"כ הוא שאינו נאכל ביום, אבל האכילה בלילה עכ"פ עדיין הוא מתורת יום שנחשב עדיין יום לקדשים, וכן המצה עם הפסח הוא שנאכל, ועפ"ז תירץ דברי רש"י ביומא ב,ב, עייש, דלפי זה י"ל דאם קרבן פסח הוא חובת ט"ו אלא דאי אפשר להקריב בלילה, מסתבר דכל המשמרות שווין כמו קרבנות החג, אבל אי נימא שהוא חובת י"ד מסתבר שזה שייך רק למושמר פרטי].

אלא דלשיטת רש"י לכאורה לא קשה כלל, כיון דבליל שבת וי"ט ליכא הקטרת אברים ופדרים וכמ"ש הגרע"א הנ"ל, משא"כ לדעת הרמב"ם דביום א' דחה"פ היו כל ממשמרות שוות קשה מכל שבט כהונה דאיך קיימו מצות ד' כוסות?

אבל באמת גם לשיטת רש"י יש להקשות, דהרי מבואר בפסחים נט,ב, דבארבעה עשר שחל להיות בשבת חלבי שבת קריבין ביום טוב ויליף לה מקרא עיי"ש, וא"כ בקביעות זו איך יקיימו שתיית ד' כוסות?

ועוד דבערוך לנר שם כתב דרש"י כתב ב' טעמים למה אנשי בית אב אסורין אחד משום הקטרת אימורין ואחד משום אברים שפקעו מעל גבי המזבח שצריכין הכהנים להחזירן, וביומא (מו, א ד"ה אבל) כתבו התוס' בשם ריב"א דהיכא דמשלה בהן האור מבעוד יום מותר להחזירן בשבת וא"כ שפיר שייך גם בשבת טעם דהקטרת אברים שפקעו שמוותר להחזירן לשיטת ר"י וריב"א. וי"ל דרש"י וראב"ד ס"ל כוותיהו עיי"ש, ובזה תירץ הקושיא (כנ"ל מהגרע"א) דדין זה שייך גם בליל שבת וי"ט כיון דשייך גם אז הקטרת אברים כשפקעו עיי"ש, ולפי"ז יוקשה גם לפי רש"י כו'.

וידידנו (כותב ותיק וכותב חשוב בקובצינו) הרה"ג המפורסם ר' גמליאל הכהן שליט"א רבינוביץ באקספקלריא (פסח תשע"ז ע' ק"י ובכ"מ) הביא בשם אחיו שליט"א לתרץ בשם הגר"ד סולובייציק זצ"ל שבלייל פסח מאחר ואסור לשתות יין אחר אפיקומן מלבד ד' כוסות אין חשש שלא יהא ראוי לעבודה ביום, כי בשלמא בשאר לילות אין קבע לשתיה ויבוא לשתות הרבה גם בסוף הלילה אבל כאן שהגבילו את השתיה לא אסרו ויכול הכהן לשתות עכ"ד.

אלא דלכאורה צ"ב שהרי שתי כוסות האחרונות יכול לשתות גם בהמשך הלילה וא"כ גם מצד ב' כוסות אלו יאסר?

דעת החת"ס דבמקום מצוה לא גזרו רבנן

ובס' תורת משה להחת"ס (ויקרא י') כתב וז"ל: ולהבדיל בין הקודש ובין החול וגו' ולהורות את בני ישראל. אחז"ל (שבועות י"ח ע"ב) כל המבדיל על היין במוצאי שבת זוכה לבנים ראויין להורות שנאמר ולהבדיל ולהורות. ויל"ד מ"ט לא הזכיר מקדש על היין בליל שבת ושכרו. נ"ל הנה פה מרומז משאחז"ל (תענית י"ז ע"א) אנשי בית אב לא ישתו יין אפי' בלילות שמא יצטרכו לעבודה ואסורים ביין כדי שיהי' מוכנים לעבודה, וי"ל משו"ה לא כתיב שתויי יין לא יכנסו, אלא כתיב יין ושכר אל תשת בבואכם, אעפ"י שאין האיסור בשתויי יין אלא בביאה לאהל מועד אח"כ (וכדפירשו בבבא מציעא צ' ע"ב), מכל מקום הזכיר יין ושכר אל תשת בבואכם, לומר בשעה שראוי לביאה תהיו נזהרים משתי' שמא יצטרכו לבוא לשמש, והנה בלילה אסורים שמא יצטרכו לאברים ופדרים להקריב, ואמר ולהבדיל ולהורות כל המבדיל ביין במוצאי שבת זוכה להורות, לומר במוצאי שבת מותר לשתות יין הבדלה ולא יחוש שמא יצטרך לאברים ופדרים, ובמקום מצוה לא גזרו רבנן, וזה צריך בהבדלה במוצאי שבת, אבל בקידוש ליל שבת הא בלא"ה אין אברים ופדרים של חול נקטרים בשבת ולא שייך זה עכ"ל, הרי דנקט דבמקום מצוה לא גזרו רבנן וזהו אפילו בהבדלה שיכול לשמוע מאחר, וכ"ש בארבע כוסות.

וקצת דוגמא לזה מצינו בלקו"ש ח"ז חגה"פ לענין גזירת שמא יעבירנו בליל פסח דרק במקום דליכא ביטול המצוה גזרו רבנן (כפי שמבאר שם לענין תקיעת שופר) אבל במקום שיחסר המצוה לא גזרו רבנן עיי"ש.

עוד יש להוסיף ע"פ מ"ש אדה"ז בסי' תפ"ג דאם אין לו יין יכול להוציא יד"ח בחמר מדינה (והוא מהרמ"א שם, וראה גם סי' ער"ב) י"ל דבכנים ה"ז כשעת הדחק, ויוצאים יד"ח בחמר מדינה ולא ביין המשכר.



ביאת המשיח בחדש ניסן

הרב שלום צירקינד

Moshiachlinks.com

ידוע דעת ר' יהושע (ר"ה יא, א-ב) שבניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל. ובכ"מ מבואר שכן נפסק להלכה¹. ובכ"מ מבואר² שבפרטיות יותר, יהי' זה בליל פסח³.

והנה בשמות רבה סוף פרק יח איתא: "מה ראה לומר "ליל שמרים" שבו עשה גדולה לצדיקים כשם שעשה לישראל במצרים. ובו הציל לחזקיהו, ובו הציל לחנניה וחבריו, ובו הציל לדניאל מגוב אריות, ובו משיח ואלהו מתגדלין⁴ שנאמר (ישעי' כא, יב) אמר שומר אתא בקר וגם לילה. משל לאשה שהיתה מצפה לבעלה שפירש למדינת הים אמר לה יהא סימן הזה בידך בעת שתראי אותו סימן דעי שאני בא ואני קרוב לבא, כך ישראל מצפין משעמדה אדום, אמר הקדוש ברוך הוא הסימן הזה יהיה בידיכם ביום שעשיתי לכם תשועה ובאותו לילה היו יודעים שאני גואלכם, ואם לאו אל תאמינו שלא קרבה העת שנאמר (שם ס, כב) אני ה' בעתה אחישנה..."

ובפירוש יפה תואר הארוך⁵ כותב "וצורך המשל לומר שאעפ"י שאין זה משל מובהק כי בכל השנים שעברו בא הלילה שבו יצאנו ממצרים ולא נגאלנו, לכן אמר שזה הסימן הוא כאשר שהלך בעלה למדינת הים, כי הסימן שמסר לה אינו מחייב שבראותו יבא, כי בדרך הים אין בידו לבא, אמנם הוא סימן לשלילה כי בזולת אותו היום שיש בו סימן ההוא לא יבא, שהוא לא יעתיק עצמו לבא עד הזמן ההוא, וז"א דעי שאני בא ואני קרוב לבא כלומר או בא בודאי או עומד לבא לא שאבא בודאי כן, לפי שאין הגאולה באה בחטאתינו עד עת קץ אין בירור בסימן רק שלא יבא רק ביום שיצאנו ממצרים. שנאמר אני ה' בעתה אחישנה. משום דבעתה ואחישנה דברים סותרים מפרש דהכי קאמר, אעפ"י שאחישנה לא יהי' אלא בעת ידוע

1 דרשות הר"ן סוף דרוש הג'. ד"ה החודש תשל"ה ס"ג ובהנמסן שם. לקו"ש חי"א ע' 308, וחל"ב ע' 184. וע"ע בשו"ת מנחת אלעזר סי' ל"ה, קטע ד"ה בלשון למודים סעי' ז'.

2 ראה מכילתא, מדרש תנחומא, תרגום יונתן וירושלמי עה"פ שמות יב, מב (וספורנו ואור החיים שם).

3 אמנם ראה רד"ק על יחזקאל מה, יח, שיגאלו קודם ניסן וחנוכת ביהמ"ק השלישי יהי' בניסן. וע"ע בס' ימות המשיח בהלכה ח"ב סי' ו', סי' כא בתחילתו.

4 וי"ג "מתגלין". ראה בחי' הרד"ל כאן. ובתורה שלמה על שמות יב, מב, אות תרטו.

5 וכ"כ בפי' עץ יוסף שם. וכן פי' במדרש תלפיות אות ג' ענף גאולה. וראה גם בפי' תפארת ציון שם ודבריו צ"ע ואכ"מ.

דהיינו ביום גאולת מצרים ולא ס"ל לפרש כמ"ש בפרק חלק (סנהדרין צח, א) וזו אחישנה לא וזו בעתה..."

אמנם בפירוש מהרז"ו שם פירש שכוונת המדרש הוא רק שליל פסח הוא מסוגל לגאולה, אבל באם בני"ז וזו ואחישנה אז משיח יוכל לבוא בכל עת". וכן האריך בס' שער יששכר⁷, דא"א לומר שמשיח יוכל לבוא רק בליל פסח שהרי א' מי"ג עיקרי האמונה הוא שאחכה לו בכל יום שיבוא. וכתב שהפירוש הנכון בדברי המדרש הוא "ואם לאו (דהיינו שמושיח לא בא בליל פסח) אל תאמינו שלא קרבה העת (היינו שלא תאמרו שעוד לא יוכל לבוא משיח בשנה הזאת)", (-) ואין הפירוש "ואם לאו (דהיינו שמושיח לא בא בליל פסח) אל תאמינו (שיבא בשאר השנה - מפני) שלא קרבה העת". וידוע מה שהאריכו בכ"מ⁸ דזה שאמרו שהגאולה תהי' בחודש ניסן הוא דוקא בזמן ד"בעתה" ולא באחישנה.

ואופן שני שבו יש לתרץ דברי המד"ר, הוא ע"פ המבואר בכ"מ⁹ דמה שיהי' הגאולה בחודש ניסן היינו גמר הגאולה, ומ"מ משיח עצמו יבא הרבה זמן לפני זה ויתחיל פעולותיו וכו'. ולכן אין סתירה בין האמונה והציפי' לביאת המשיח בכל יום לזה שמבואר שהגאולה תהי' בליל פסח דוקא.

ויש להאריך בזה עוד. ויה"ר שזנכה לקבל פני משיח צדקינו תומ"י ממזש ובחסד וברחמים בניסן זה ממש.



יחוסו של משיח מתמר דוקא

ד"ר ברוך טראפלער
תושב השכונה

איתא במסכת סוטה (יב, ב) ביחס להנאמר אצל תמר (וישב לח, כו) "צדקה

(6) וראה גם שיחת אחש"פ תשל"ד בתחילתו.

(7) ח"א ע' צט. (מאמרי חודש ניסן מאמר אגדתא דפסחא אות קיא). וכן פירש בס' חדושי רי"ח ח"א ע' סג, ב.

(8) טורי אבן ר"ה יא, ב, בתחילתו ובכ"מ.

(9) ראה הנסמן בס' ימות המשיח בהלכה סי' ו' הערה 49. ובקובץ נור התורה ח"א ע' רנא. וכן משמע קצת בלקו"ש ח"ב שם. ורה גם בשו"ת חת"ס ח"ו סי' צ"ח קטע ד"ה הריני נזיר, שמפרש שהגאולה בליל פסח לא קאי על זמן ביאת בן דוד אלא על מלחמת ומפלת עמלק. וראה זח"ג רמט, א (בר"מ). תיקוני זוהר תיקון כא (נא, א). מעשה רוקח על משניות פסחים.

ממני" (הובא בפירושו"י על התורה שם): "שיצאה בת קול ואמרה ממני ומאיתי יצאו הדברים לפי שהיתה צנועה בבית חמי' "

[כמו שנאמר לפני זה (שם לח, טו) "כי כסתה פני" ודרשו רז"ל (סוטה שם הובא ברש"י עה"ת שם) שהכוונה היא "שכשהייתה בבית חמי' היתה צנועה לפיכך לא חשדה"] לכן גזרתי שיצאו ממנה מלכים, ומשבט יהודה גזרתי להעמיד מלכים בישראל".

ולהעיר גם מהנהגתה הצנועה של רות בשדה כמסופר במגילת רות ושבגלל זה זכתה שייצא ממנה דוד המלך כמבואר בדברי חז"ל.

ומן ההכרח לעיין בביאור הרבי בליקוטי שיחות ח"ה פ' וישב שיהודה לא חטא בביאת תמר:

א- לא באיסור יבמה לשוק

ב- ולא באיסור כלתו (אשת בנו)

ג- ולא באיסור (הפקר ל)זנות.

וממשיך שם הרבי, שמה שדנוה לשריפה כשטעו שהפקירה עצמה לזנות (בלבד, דהרי לא היתה ארוסה ונשואה) הוא לא מטעם הכתוב בפרשת אמור המדבר בעונש אשת כהן שזינתה יעוי"ש בהשיחה.

ויש להוסיף במעלת תמר ויחוסה בנוסף למעלת צניעותה, והוא, שהיתה מוכנת אפי' להשרף שלא להלבין פניו (רש"י וישב לח, כה) ושהיתה בתו של שם (רש"י שם לח, כד).

ונראה להוסיף עוד בכל הנ"ל בהא דיחוסו של משיח הוא מפרץ בנו של תמר שהי' בנו הרביעי של יהודה ולא משלה שהי' בנו השלישי של יהודה שהולידה לו אשתו "בת איש כנעני ושמו שוע" (וישב לח, ב), והוא, לא רק מפני מעלתה של תמר כי אם גם מפני שלילותה ד"בת שוע" לדעת ר' נחמי' הסובר ששוע הי' לא רק סוחר כפירושא דתיבות "איש כנעני" - ראה ליקוטי שיחות ח"ה פ' ויחי ע' 269 בשוה"ג להערה 34 שם - אלא הי' גם כנעני מזרע כנעני (וסובר ר' נחמי') שיהודה וכל השבטים נשאו לנשים כנעניות (עי' המחלוקת בזה בין ר' יהודה ור' נחמי' המובא ברש"י עה"כ וישב לז, לה "וכל בנותיו" וראה בכל זה באריכות בליקוטי שיחות ח"ה פ' ויחי ובפ' ויגש ע' 228 הערה 3),

ואי לזאת הרי כשם שבגלל זה לא רצה יעקב שבני בניו שנולדו "מבנות כנעני"

1) איתא במסכת סוטה (י, ב) ביחס להנאמר אצל תמר (וישב לח, כו) "צדקה ממני" (הובא

(כלשון רש"י מהגמ') ישאו מטתו ככתוב ויחי נ- יב, יג: "ויעשו בניו לו גו' כאשר צום וישאו אותו בניו וגו'" ("בניו ולא בני בניו" - רש"י), הרי כן יש לומר שהקב"ה

בפירוש"י על התורה שם): "שיצאה בת קול ואמרה ממני ומאיתי יצאו הדברים לפי שהיתה צנועה בבית חמי'

[כמו שנאמר לפני זה (שם לח, טו) "כי כסתה פני" ודרשו רז"ל (סוטה שם הובא ברש"י עה"ת שם) שהכוונה היא "שכשהייתה בבית חמי' היתה צנועה לפיכך לא חשדה"] לכן גזרתי שיצאו ממנה מלכים, ומשבט יהודה גזרתי להעמיד מלכים בישראל".

ולהעיר גם מהנהגתה הצנועה של רות בשדה כמסופר במגילת רות ושגלגל זה זכתה שייצא ממנה דוד המלך כמבואר בדברי חז"ל.

ומן ההכרח לעיין בביאור הרבי בליקוטי שיחות ח"ה פ' וישב שיהודה לא חטא בביתא תמר:

א- לא באיסור יבמה לשוק

ב- ולא באיסור כלתו (אשת בנו)

ג- ולא באיסור (הפקר ל)זנות.

וממשיך שם הרבי, שמה שדנוה לשריפה כשטעו שהפקירה עצמה לזנות (בלבד, דהרי לא היתה ארוסה ונשואה) הוא לא מטעם הכתוב בפרשת אמור המדבר בעונש אשת כהן שזינתה יעו"ש" בהשיחה.

ויש להוסיף במעלת תמר ויחוסה בנוסף למעלת צניעותה, והוא, שהיתה מוכנת אפי' להשרף שלא להלבין פניו (רש"י וישב לח, כה) ושהיתה בתו של שם (רש"י שם לח, כד).

ונראה להוסיף עוד בכל הנ"ל בהא דיחוסו של משיח הוא מפרץ בנו של תמר שהי' בנו הרביעי של יהודה ולא משלה שהי' בנו השלישי של יהודה שהולידה לו אשתו "בת איש כנעני ושמו שוע" (וישב לח, ב), והוא, לא רק מפני מעלתה של תמר כי אם גם מפני שלילותה ד"בת שוע" לדעת ר' נחמי' הסובר ששוע הי' לא רק סוחר כפירושא דתיבות "איש כנעני" - ראה ליקוטי שיחות ח"ה פ' ויחי ע' 269 בשוה"ג להערה 34 שם - אלא הי' גם כנעני מזרע כנען ו(סובר ר' נחמי') שיהודה וכל השבטים נשאו נשאים כנעניות (עי' המחלוקת בזה בין ר' יהודה ור' נחמי' המובא ברש"י עה"כ וישב לו, לה "וכל בנותיו" וראה בכל זה באריכות בליקוטי שיחות ח"ה פ' ויחי ובפ' ויגש ע' 228 הערה 3), ואי לזאת הרי כשם שבגלל זה לא רצה יעקב שבני בניו שנולדו "מבנות כנען" (כלשון רש"י מהגמ') ישאו מטתו ככתוב ויחי נ- יב, יג: "ויעשו בניו לו גו' כאשר צום וישאו אותו בניו וגו'" ("בניו ולא בני בניו" - רש"י), הרי כן יש לומר שהקב"ה לא רצה להעמיד מלכים בישראל מזרע פסול והארוך כ"בנות כנען" כי אם מתמר הצנועה והצדקת והמיוחסת בתו של שם.

(* כמו שהזהירוהו אביו ואמו (יצחק ורבקה) ס"פ תולדות "לא תקח אשה מבנות כנען" ואפי' עשו ראה "כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו".

וכן הזהיר אברהם לאליעזר (חיי שרה כד, ג), "לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני" וכבר אררם ה' לעולם בקללת נח (נח ט, כה), "ארור כנען".

לא רצה להעמיד מלכים בישראל מזרע פסול והארור כ"בנות כנען" כי אם מתמר הצנועה והצדקת והמיוחסת בתו של שם.



תורת רבינו

הערה בלקו"ש פ' פנחס חי"ג*

הרב שלום איידעלמאן ע"ה

שליח כ"ק אדמו"ר - קסבלנקה, מרוקו

בליקוט פ' פנחס [תשל"ג, - לקו"ש חי"ג ע' 93] הערה 6 מביא הגור ארי' שכתב "דאל"כ לקמן בפ' מסעי לא כתיב רק ויצו משה ע"פ ה' וכו' וכאן הוצרך להביא משפטן לפני ה' אלא מפני שנתעלמה ממנו הלכה".

ואומר ע"ז בהערה הנ"ל: "ועדיין צ"ע: א) בפ' פסח שני נאמר "עמדו ואשמעה וגו' (ולא כבפ' מסעי) ומ"מ לא פרש"י שנתעלמה הלכה כו".

לכאורה ביאור דברי הגו"א הוא, שבפ' פנחס נאמר ה"כלל" שבנות צלפחד יורשות, ותוצאה ו"פרט" מזה בפ' מסעי שלא תרבה נחלתן. ובודאי אם לא נאמר למשה הכלל שבנות צלפחד יורשות, פשיטא שלא נאמר לו הפרט דהסבת נחלה, וא"כ למה בפ' פנחס הקריב משפטן לפני ה' ובפ' מסעי לא הוצרך לשאול והשיב תיכף. וע"כ לומר שנאמר למשה הכלל והפרט ושוב נתעלם ממנו הכלל, וכשהשי"ת השיב לו על הכלל נזכר על הפרט שנאמר לו מקודם. [שהרי כתוב ה' נתעלמה, "העלם", והי' נמצא במציאות בזכרונו, וכאשר השי"ת אמר לו בודאי נזכר שכן נאמר לו מקודם].

ולפי"ז אינו מובן הצ"ע, שהרי ביקרב יש להשי"י הוכחה שנתעלמה כו', משא"כ בפ' פסח שני י"ל שמשה עדיין לא שמע הדין מפי השי"ת.



* בקשר ליום היארצייט השני של הרב שלום ע"ה איידעלמאן, שליח כ"ק אדמו"ר למרוקו למעלה משישים שנה, נלב"ע יום ב' דחג הפסח, ט"ז ניסן ה'תש"פ. ומנ"כ בהר הזיתים. ויה"ר שיקויים ניעוד "הקיצו ורננו שוכני עפר" בקרוב ממש והוא בתוכם.

הערה בלקו"ש ח"ב פ' בשלח

הנ"ל

עיין ליקוטי שיחות חלק ב' ע' 667 בהמכתב לפ' בשלח, שהקשה השואל ב' קושיות [אגב: קושיא הא' כתובה באור שמח על הרמב"ם סוף פ"ה מהל' ע"ז, ונשאר בתמ"י], בדעת זקנים מבעלי התוספות שמות (יד, ב) עה"פ לפני בעל צפון נכחו תחנו, דהקשה ר"י והא אסור לומר המתן לי בצד ע"ז (סנה' סג, ב) ומתורץ שם א' דדוקא לאדם אסור ולא להקב"ה, ב' דעדיין לא ניתנה התורה, ולכן אין לחוש. ע"כ התוכן. ומקשה א' הרי ע"ז שנזכר בתורה מותר להזכיר (סנה' שם) וא"כ גם בעל צפון בכלל. ב' הרי גם אחרי מ"ת מוזכר כמה שמות ע"ז בתורה. ע"כ.

ובהשקפה ראשונה אינה מובנת כלל הקושיא הא', דהן אמת שע"ז שנוכרה בתורה מותר להזכיר, אבל הדעת זקנים הקשה על השי"ת בעצמו איך הוא הזכיר (שלנו הותר להזכיר הע"ז מאחר שכתובה בתורה, וכשאנו לומדים תורה אנו מזכירים לכן הותר להזכיר גם שלא בשעת הלימוד, אבל כל זה אחרי שהוזכרה בתורה, משא"כ כאן הקושיא על הקב"ה וכו').

ונוכל לומר ע"פ הנ"ל שע"ז תירץ הדעת זקנים שהקב"ה בעצמו מותר. וי"ל דזהו מפני שאצל השי"ת לא שייך כלל ענין העבודה זרה וכו'.

וע"פ הנ"ל אינה מובנת כלל קושיתו של השואל.

ועלה בדעתי לומר דע"כ אי אפשר לפרש בדעת זקנים כמו שכתבתי לעיל, דא"כ עדיין תשאר הקושיא הב' של השואל לפי תירוץ הב' של הדעת זקנים. ועוד (אם נאמר כדלעיל) הי' לו להדעת זקנים להביא הגמרא "דע"ז שהוזכרה בתורה מותר להזכיר, וע"ז הוה לי' להקשות איך הקב"ה בעצמו הזכיר.

אלא ע"כ דקושיית הדעת זקנים היא לא כנ"ל.



"אמונה פשוטה" לפי באתי לגני תשכ"ב ומ"ב

הרב נחום וילהלם

ירושלים

בשיחת ש"פ בשלח תשט"ו (תו"מ עמ' 256) אומר הרבי ש"מאמינים בני

מאמינים" זהו העצמות ממש, וזהו "אמונה פשוטה", שהוא הפירוש הפשוט של אדמו"ר הזקן בענין "אליו ולא למדותיו".

דהנה נמצא בתניא ענין "מאמינים בני מאמינים" בפרק מ"ב בנוגע שאין שינוי, ו"אתה הוא עד שלא נברא העולם" וכו', וכותב שם שהאריכו בזה חכמי האמת לבאר בדרך השכל, וזהו הרמ"ק בפרדס.

אבל באגה"ק סוף פכ"ה מובא ענין "אמונה פשוטה" בנוגע ש"מלא כל הארץ כבודו", ומבאר לפי האריז"ל והבעש"ט שזהו ענין התלבשות אלקות למטה, וכותב שזה "מהנגלות . . להאמין אמונה שלימה".

כי הרמ"ק מדבר בענין הספירות לבאר שלמותו ית', איך אין שינוי למעלה, כי השינוי הוא מצד הכלים שאינם אלקות שזה מדותיו, אבל ההשגחה הוא ע"י האור המתלבש בהכלים, ולכן "אליו ולא למדותיו" הוא האור.

אבל האריז"ל והבעש"ט מדברים בענין הספירות לבאר אחדותו ית' בנבראים, ואיך שיש התלבשות האלקות גם בגשמיות, וזהו פירוש הבעש"ט ש"אליו ולא למדותיו" הוא שהכלים הם אלקות, ולכן ע"י הכלים יש התלבשות בכל נברא.

וכן מובא באוה"ת שמות עמ' ת"ב ממאמר אדמו"ר הזקן שנת תקס"ג, שלפי האריז"ל והבעש"ט והמגיד, הכלים הם אלקות ממש, וזהו ענין "איהו וגרמוהי חד", שהם נעשים נשמה וחיות לבי"ע.

וזה נקרא "אמונה שלימה", כמ"ש בשער היחוד והאמונה סוף פרק ט', והוא ענין "למטה מטה עד אין תכלית", שיש בזה ב' פירושים: שזהו עולם העשיה שנקרא "למטה עד אין תכלית" – שהאלקות מוסתר בו בתכלית כמ"ש באוה"ת מארז"ל-ענינים עמו קכ"ד. וכן "למטה עד אין תכלית" – שהאור נשאר בבחי' א"ס, כמבואר בבאתי לגני תשמ"ב ועוד.

והנה בשני הפירושים נראה לבאר, שבבאתי לגני תשכ"ב כתוב שבהכרח הנבראים הם בלי גבול בפועל, כי אם הם גבול, רק שיש בהם כח הבלי גבול, הרי א"א שיהיה התלבשות כח בלתי מוגבל בנברא מוגבל.

אבל בלקו"ש חכ"ט עמ' 30 כתוב שחידוש הבעש"ט שהנברא הוא בטל במציאות, וזהו מפני שיש התלבשות כח אלוקי בתוך הנברא ממש, ומאחר שהוא בהתלבשות בתוך הנברא שהוא מוגבל זהו מפני שנתצמצם החיות האלוקי לפי ערך הנברא.

ושואל הרבי הרי מצד "הכל יכול" יכול שיהיה התלבשות בלי גבול בתוך הנברא המוגבל. אלא מבאר הרבי שאופן הבריאה הוא לפי גדרי השכל של הנברא,

כדי שיהיה השגה בהבריאה, ונראה שזה לפי הפירוש השני בענין "למטה מטה עד אין תכלית".

ונראה שזהו ההבדל אם זה בחי' אור פנימי שמתלבש בכלים וע"י ריבוי הכלים יהיה למטה ההסתר, או אם זה מקיף דאור ישר שיהיה בגילוי גם למטה, וכותב במאמר באתי לגני הנ"ל שנוסף על זה האמונה פשוטה שזה המשכת העצמות למטה.

דהנה מה שאין שינוי גם בהאור, מבואר בבאתי לגני תשכ"ה ומביא מהאמנת אלקות פ"ו, כי הגילוי הוא רק לגבי המקבלים, אבל לעולם האור כלול במאור. דהנה לפעמים מבואר שאין שינוי מהצמצום כי ההסתר הוא רק לגבי המקבלים כי "הוי' הוא האלקים" ואינו מסתיר לגבי הקב"ה, נמצא שהאור מתפשט גם לאחר הצמצום, אבל כאן הביאור שהאור כלול במאור.

ונראה שזה כמו שמבואר בתניא פרק כ"א שהדבור מיוחד גם אחר הגילוי שזה יחוד"ע, אבל מה שמסיים שם בפרק כ"א שאין הצמצום מסתיר זהו הדבור בבחי' יציאתו אל הפועל בבריאת העולמות שממנו יתהוו הנבראים כמו שהם אינם בטילים, וזהו יחוד"ת.

וכן משמע בשער היחוד והאמונה פ"ז ביחוד"ת שכתוב "שמדת מלכותו שממנה נמשך ונתהווה", משא"כ ביחוד"ע כתוב שם שההתהוות הוא משם הוי'.

ונראה מה שאין שינוי בהאור ולא נגע בו הצמצום הוא ענין "למעלה מעלה עד אין קץ" כי זה שורש האור בהיכולת שלא להאיר. אבל "למטה מטה עד אין תכלית" הוא האור בבחי' גילוי שנגע בו הצמצום.

ומבאר בבאתי לגני תשכ"ב שיש בהאור גם ענין "שאין לו עילה וסיבה", ובשיחת ש"פ יתרו תשמ"ה (תו"מ עמ' 1222) אומר שזה חידוש אדמו"ר הזקן שהאור הנעלה ביותר נמשך מהעצמות ע"י צמצום כי היה קודם כלול בעצמותו, וזהו הכרעה במחלוקת הרמ"ק והרמ"ע מפאנו, וכמ"ש בבאתי לגני תשכ"ב שלפי הרמ"ע העצמות הוא למעלה מבחי' טובב וא"ס (כי לפי הרמ"ק העצמות הוא בבחי' טובב).

ורבינו הזקן חידש ענין היכולת, היינו האור הכלול בבחי' יכולת בהעצמות, ולכן גם האור גופא בשרשו הוא למעלה מבחי' טובב, וזהו שנמשך גם בהאור שהוא מעין המאור גם ענין "אין לו תחילה", וזהו גם שבלי גבול זה נמשך בהבריאה ו"יש הנברא הוא יש האמיתי".

ולפי זה נראה לבאר בדרך אפשר שפירוש הרמ"ק הוא ענין "איהו וחיוהי חד" שזהו ענין המוחין שהעיקר בהם הוא האור, שלעולם האור כלול במאור בבחי'

למעלה מעלה עד אין קץ, וזהו שהסכים להרמב"ם בענין "הוא המדע" שהוא על דרך החקירה, וזהו ענין "הנסתרות לה' אלקיננו" שזה חכמה ובינה. ופירוש הבעש"ט הוא ענין "איהו וגרמוהי חד" שזהו המדות שהעיקר בהם הוא הכלים בבחי' "למטה מטה עד אין תכלית", והם ענין "הנגלות", וזהו "הנגלות לנו להאמין אמונה שלימה" שאליו ולא למדותיו, שזהו החיות שבהכלים, ולפי זה ביאר ענין התלבשות השכינה גם בקליפות.

ורבינו הזקן הוסיף ענין ה"אמונה פשוטה" כלשונו בסוף פכ"ה באגה"ק "וגם היא אמונה פשוטה בסתם כללות ישראל שהלכו בתמימות בלי לחקור ענין האלקות אשר הוא למעלה עד אין קץ לידע איך הוא מלא כל הארץ".

דהיינו חיבור בחי' "למעלה מעלה עד אין קץ" עם בחי' "למטה מטה עד אין תכלית", שזה העצמות וכן "איהו והבריאה חד", כי אע"פ שמצד הגילויים ח"ו לומר "איהו והבריאה חד", אבל מצד העצמות שאינו מוגדר ונושא הפכים שייך, והוא ע"י עבודת נשמות ישראל. כי יהודי פשוט שאינו יודע מ"הנסתרות" ו"איהו וחייהו חד", ולא מ"הנגלות" ו"איהו וגרמוהי חד", ומאמין אמונה פשוטה בהעצמות, כי שרשו הוא בהעצמות גופא, וכל הבריאה שנברא בשבילו, הוא הופך לקדושה, ואז שייך שיהיה "איהו והבריאה חד" בכח העצמות, משא"כ הבריאה מצד עצמה שהיא אפס מצד העצמות שאפס בלעדו, ואין מציאות כלל שיהיה שייך לומר "איהו והבריאה חד".

וההבדל בין הבריאה שהוא בכח העצמות, וישראל שהם העצמות גופא, מבואר בסוף הדרן על הרמב"ם תש"נ.



בענין שמירת בית המקדש, ובביאור דברי הרבי בזה*

הרב ברוך רפאל עוזיאל חרד
מלחה ירושלים

תנן בריש מסכת תמיד, בשלשה מקומות הכהנים שומרים בבית המקדש. ובגמ' אקשינן מנא הני מילי, אמר אביי אמר קרא (במדבר ג' ל"ח) והחונים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו שומרים משמרת המקדש

(* לעילוי נשמת אבי מורי ר' דוד שמעון בן ר' ברכיה ע"ה

למשמרת בני ישראל. וכתב הרא"ש דשאלת הגמ' היא מנלן דבעי שימור במקדש. ועיין להמפרש שכתב בד"ה בשלשה מקומות באופן הא' דבגמ' נפקא לן מקרא דבית המקדש צריך שימור, דאי לא נפקא לן מקרא הוה אמינא דלא צריכי שומרים דאין עניות במקום עשירות, ואי גנבי כלי המקדש יקנו אחרים, ע"כ. והיינו דלפי זה שאלת הגמ' היא כפירוש הרא"ש מנלן דבעי שימור במקדש, (ובאופן הב' כתב דהוה אמינא דבחד שומר סגי, ועיין במה שכתב על דברי הגמ' בד"ה מנא הני מילי דשאלת הגמ' היא מנלן מן הפסוק דבעינן ג' שומרים. ובמשמרות כהונה כתב דמה שביאר המפרש בשאלת הגמ' הוא לפי אופן הב' שכתב במשנה, עיי"ש).

ועיין בבאר שבע דהקשה על דברי המפרש באופן הא', ולכאורה יש להקשות כן על דברי הרא"ש נמי, ותוכן קושייתו דהרי כתיב מפורש בקרא במדבר ח"י ד' ושמרו את משמרת אהל מועד והיא מצות עשה, וכתיב נמי התם בפסוק ה' ושמרתם את משמרת הקודש והיא אזהרה ללא תעשה כדאיתא במנחות צ"ט ע"ב דכל דוכתא דכתיב בקרא השמר פן ואל הוא לא תעשה, ולהכי כתב דשאלת הגמ' היא מנלן דהשמירה היא בג' מקומות, וכן משמע מהגירסא שהיתה אצלו "אשכחן דבעי שלשה כהנים שימור" עיי"ש בדבריו.

ולענ"ד קשה לפרש כדבריו לפי הגירסא הנמצאת לפנינו בגמ' "אין שימור בעלמא אשכחן דבעי כהנים ולווים שימור" דמשמע דהשאלה היתה על עצם חיוב השמירה או על חיוב הכהנים והלווים בשמירה, וכן לגירסת השיטה מקובצת שמוחק התיבות "כהנים ולווים שימור" דמשמע דהשאלה היתה על עצם חיוב השמירה בכלל ולא מוזכר כלל עניין ג' מקומות.

ובראב"ד פירש דשאלת הגמרא היא מנלן דהכהנים נמי היו שומרים, ומשמע מדבריו דרק הלווים ששומרים הוא מפורש בקרא, ולכאורה כוונתו על הפסוק בבמדבר א' נ"ג ושמרו הלווים את משמרת משכן העדות, וכן התם בפרק ח"י פסוקים ג' וד' ושמרו משמרתך ומשמרת כל האוהל גו' ונלוו עליך ושמרו את משמרת אוהל מועד וגו', ושמירת הכהנים לשיטתו ילפינן בתירוץ הגמ' מהפסוק והחונים,

וצע"ג על ביאורו דאפילו אי תימא דבפסוקים הנ"ל לא מפורש ממש דהכהנים שומרים, לא כן הוא בפסוק ה' דכתיב ביה מפורש ושמרתם את משמרת הקודש ואת משמרת המזבח וגו' דקאי על הכהנים, ואע"ג דביאורו מתאים עם הגירסא "כהנים ולווים שימור" מ"מ הא גופא נמי קשיא לגירסא זו דהרי מפורש הוא בקרא.

ונראה לי לבאר בעוד אופן שאלת הגמ' בסוגיין ולישב הגירסאות שלפנינו, דהנה בפסוק שם "ואתה ובניך אתך לפני אהל העדות" וכן בפסוק "ושמרו את

משמרת אהל מועד" ובפסוק "ושמרתם את משמרת הקודש" איירי בציווי מיוחד על הכהנים שישמרו על המקדש שלא יכנסו ישראל לעבוד עבודת כהונה וכמ"ש רש"י ושפתי חכמים שם, אלא דמלבד זה ישנו עוד עניין בשמירת המקדש והוא מפני כבוד המקדש, וכמ"ש הרא"ש בריש סוגיין, ודבר זה ילפינן בספרי זוטא פרשת קרח דגדולה למקדש שיש עליו שומרים, לא דומה פלטרין שיש עליה שומרין לפלטרין שאין עליה שומרין. אלא דעניין השמירה שלא יכנס זר לעבוד הוא רק בשעת העבודה במקדש שהוא רק ביום דאיכא עבודה ושערי המקדש פתוחין, משא"כ בלילה ליכא חשש דיכנס זר דהרי ליכא עבודה ושערי המקדש נעולים הם, אבל השמירה מפני כבוד המקדש היא תמידית יום ולילה, והיינו שלא בשעת עבודה נמי, ואע"פ ששערי המקדש נעולים, מ"מ כבוד הוא למקדש דאיכא עליו שומרים תמיד לילה ויום.

ולפי זה יש לבאר דפשיטא ליה לגמ' דבמקדש היו שומרים באופן תמידי לילה ויום, דהרי תנא דמתניתין לא פליג בין יום ללילה, וע"ז אקשינן בגמ' מנא הני מילי דבית המקדש צריך שימור תמידי, והיינו דבלילה נמי בעי שמירה ולא רק כדמפורש בהדיא בקרא דהשמירה היא בשעת עבודת הכהנים שהוא רק ביום, וע"ז אמר אב"י דדבר זה ילפינן מקרא והחוננים גו', דבפשטא דקרא חנייתם היתה יומם ולילה וקרי להו נמי שומרים, ואע"פ דלא נאמר בלשון ציווי כהפסוק ושמרו גו' (דמהאי טעמא ילפינן עצם חיוב השמירה רק מהפסוק ושמרו כנ"ל) מ"מ ילפינן מיניה דהשמירה דמצווין עליה בפסוק ושמרו גו' איירי נמי יומם ולילה, אלא דשמירה זו של הלילה אינה מפני החשש שלא יכנסו זרים לעבוד אלא היא רק משום כבוד המקדש כדלעיל, דגדולה למקדש שיש עליו שומרים, לא דומה פלטרין כו'.

ואולי יש לומר דזוהי כוונת הרא"ש שביאר דקושיית הגמרא היא מנלן דבעי שימור במקדש דכוונתו על שימור תמידי, ולפי"ז יומתק מה שכתב בביאור תירוץ הגמ' וז"ל דאמר קרא והחוננים וגו' ושמרו, ואמרין בפ"ק דעירובין (ב' ע"א) משכן אקרי מקדש ומקדש אקרי משכן, ע"כ, דלכאורה קשיא מהי כוונתו במה שמזכיר קרא ושמרו יחד עם קרא והחוננים, וע"פ מה שכתבתי יובן דמקרא ושמרו ילפינן אקרא והחוננים כנ"ל, ולפי זה יבואר נמי דברי הרא"ש ברישא דמתניתין דכתב וז"ל שימור זה אינו משום חישוב גניבה דאין עניות במקום עשירות (לקמן כ"ט ע"א) אלא גזירת הכתוב הוא דכתיב ושמרו, וגם כבוד המקדש שלא יסיחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה כדכתיב ביהודיע (מ"ב י"א) ושמרתם את משמרת הבית מסח, ע"כ, והיינו דהציווי על השימור הוא בפסוק ושמרו אלא שמכיוון דבפסוק איירי בשעת עבודה לכן כתב דיש עוד טעם והוא משום כבוד המקדש דזה ילפינן מקרא דוהחוננים דהשמירה היא נמי בלילה.

וכעת יבואר היטב דברי הגמרא לפי ב' הגרסאות "אין שימור בעלמא אשכחן דבעי" דמהפסוק והחונים ילפינן עצם השמירה התמידית בבית המקדש יום ולילה, וכן יבואר היטב להגירסא שמוסיפה המילים "כהנים ולוים שימור" דכיוון דהקושיא בתר הכי היא מנלן דהכהנים ולוים שמרו בנפרד, להכי מקדימה הגמרא דאשכחן בפסוק זה שמירה תמידית דכהנים ולוים במקדש, וא"כ מנלן דהכהנים שמרו בנפרד והלוים בנפרד.

ולפי זה יתורץ מה שראיתי מקשים דהכי אמרינן דהשמירה היא משום כבוד הרי מפורש בקרא דהוא מטעם דלא יכנס זר כדכתיב "וזר לא יקרב אליכם" וכן הוא בהפסוק והחונים דכתיב ביה "והזר הקרב יומת", ולפי מה שכתבתי יומתק היטב, דשמירה זו דאיירי במתניתין היא בשמירה התמידית יום ולילה שידוע שהייתה במקדש דסיבתה היא משום כבוד, דהשמירה שלא יכנס זר דהוא רק בשעת עבודת הכהנים ביום הוא פשיטא כמפורש בקרא, ולכן אינו מודגש בדברי רז"ל, וזהו מה דהוקשה לגמ' מנלן דיש חיוב שמירה תמידית, ולפי זה יומתק מה דלא הביאה הגמ' בתירוצה סיפא דקרא "והזר הקרב יומת" דזה איירי רק בשעת עבודה ואין זה העניין כאן.

אלא דלפום ריהטא כל זה אתי שפיר רק להשיטה דשמירת המקדש היא גם ביום וגם בלילה וכמ"ש המפרש בד"ה היו עליות, וכן משמע מדברי רש"י בדברי הימים ב' כ"ג ח', אלא דהרמב"ם בהלכות בית הבחירה פ"ח ה"ב כתב וז"ל שמירת המקדש מצות עשה ואע"פ שאין שם פחד מאויב ולא מלסטים שאין שמירתו אלא כבוד לו אינו דומה פלטורין שיש עליו שומרין לפלטורין שאין עליו שומרין. ובהלכה ב' כתב ושמירה זו מצוותה כל הלילה, והשומרין הם הכהנים והלוים שנאמר אתה ובניך אתך לפני אהל העדות, כלומר אתם תהיו שומרין לו, והרי נאמר ושמרו את משמרת אהל מועד, ונאמר והחונים קדמה וגו', ע"כ, ולפום ריהטא חזינן בדבריו דשמירה זו מצותה בלילה בלבד, וכן כתבו בביאור דבריו הרבה מן האחרונים, ולשיטתיה לכאורה א"א לפרש קושיית הגמ' כפי שפירשנו.

אלא דקשה דא"כ איך יפרנס הרמב"ם לשון הפסוקים הנ"ל "והזר הקרב יומת" "וזר לא יקרב אליכם" דמשמע דאיכא שמירה ביום דהרי בלילה שערי ביהמ"ק נעולין כדאיתא בהלכות כלי המקדש פ"ז הלכה ג', ועוד קשה ממה שכתב הרמב"ם במורה נבוכים חלק ג' פרק מ"ה וז"ל ואמנם היות השמירה והסיבוב סביב למקדש תמיד הוא לכבד אותו ולפארו ושלא ירסו הסכלים גם כן והטמאים אליו, ע"כ, הא לך ברור בדבריו דטעם השמירה הוא נמי בכדי שלא יכנסו טמאים וזה לא שייך אלא ביום דהשערים פתוחים, ועוד דבספר המצוות מ"ע כ"ב כתב "שצונו לשמור המקדש וללכת סביבו תמיד" וכן במניין המצוות שבריש ספר היד כתב "לשמור בית זה תמיד" דלכאורה משמע דהשמירה היא תמיד יום ולילה.

ובלקוטי שיחות חלק י"ג בשיחה ב' לפרשת קרה כתב רבינו לבאר שיטת הרמב"ם דמה שכותב דטעם שמירה זו הוא מפני הכבוד עניינו הוא שלא יסיחו דעת מהמקדש אף פעם, ומכיוון שביום נמצאים הכהנים בעבודתם הרי ליכא היסח הדעת כלל וכולו אומר כבוד ולכן לא היה שמירה ביום, עיי"ש באריכות.

ולענ"ד יש לבאר עומק דברי רבינו דלשיטתיה דהרמב"ם נמי מצוות שמירת המקדש היא תמידית יום ולילה וכדמשמע בספר המצוות ובמורה נבוכים, וטעם השמירה הוא מפני ב' הטעמים דלא יכנס טמא ונמי מפני הכבוד, כדכתב במורה נבוכים וכדמשמע מפשטא דקראי הנ"ל, אלא דאין הכוונה דצריך להעמיד שומרים במיוחד יום ולילה, אלא דבית המקדש צריך להיות שמור באופן תמידי ע"י הכהנים והלווים, וכדכתב שם דבשמירת המקדש ישנו חיוב גם על הגברא וגם על החפצא והיינו דישנו העניין במקדש שיהיה שמור וגם חיוב על הכהנים והלווים לשמור, ומהאי טעמא ביום דהכהנים בעבודתם ויש נוכחות תמידית לא בעי שומרים במיוחד שהרי ליכא חשש שיכנס זר דהכהנים נמצאים בעבודתם ומצווים ליהדר בזה, וכן ליכא חיסרון בכבוד דהרי כולו אומר כבוד כנ"ל, ובלילה דשערי המקדש נעולים וליכא חשש דיכנסו זרים מעמידים שומרין רק מפני הכבוד, ולפי זה אתי שפיר מה שכתב הרמב"ם דשמירה זו מצוותה כל הלילה והיינו דרק בלילה יש בפועל שמירה ע"י הכהנים באופן מיוחד דמעמידים שומרים, משא"כ ביום דהכהנים בעבודתם וכנ"ל.

ולענ"ד על פי כל זה היה אפשר לבאר דלשיטת הרמב"ם נמי קושיית הגמ' מנא הני מילי היא כפי מה שביארתי לעיל דמגלן דהציווי על שמירת המקדש הוא בלילה נמי דהרי בפסוקים הנ"ל משמע דהוא משום דלא יכנס זר דהוא רק ביום דהרי בלילה שערי ביהמ"ק נעולין, וע"ז אמר אביי דמהפסוק והחוננים ילפינן דהציווי על השמירה הוא תמידי יום ולילה אלא דאינו דומה שמירת יום ללילה וכנ"ל.

ולפי זה אתי שפיר דברי הרמב"ם שכותב בריש הלכה ב' וז"ל ושמירה זו מצוותה כל הלילה, והשומרין הם הכהנים והלווים שנאמר אתה ובניך אתך לפני אהל העדות, כלומר אתם תהיו שומרין לו, והרי נאמר ושמרו את משמרת אהל מועד, ונאמר והחוננים קדמה וגו', ע"כ, דג' דברים ילפינן מג' הפסוקים הנזכרים, א. דהכהנים שומרים, ב. דהלווים שומרים, ג. דהשמירה היא נמי בלילה, דמהפסוק אתה ובניך איתך ילפינן דהכהנים שומרים, ומהפסוק ושמרו ילפינן דהלווים נמי שומרים, ומהפסוק והחוננים שאינן כתוב בלשון ציווי ילפינן דהמקדש צריך להיות שמור גם ביום וגם בלילה דהרי חנניה היא תמידית, והיינו דבזמן העבודה הכהנים והלווים שומרים כנ"ל ובלילה הם שומרים באופן בולט יותר והוא מפני הכבוד.

ועיי"ש בלקו"ש בהערה 9 דזה שמצוותה כל הלילה לא נלמד מכתובים אלה, ובהערה 28 דמהפסוק והחונים ילפינן להרמב"ם דהכהנים והלויים לא שומרים יחד (כדאיתא בגמ' התם) ולא הזכיר עניין השמירה התמידית, ולפי זה אין לבאר כך בדברי הרמב"ם לדעת רבינו, וא"כ מי יבוא אחר המלך.

והנה בעולת התמיד בסוגיין הקשה היכי כתב המפרש (וכן הוא ברא"ש הנ"ל) דטעם השמירה אינו משום חשש דגניבה דאין עניות במקום עשירות והלא איכא חשש דאיבוד ממון ממש, וע"ז לכאורה אמרינן הכלל דהתורה חסה על ממונם של ישראל.

ולענ"ד נראה לתרץ קושייתו ולחלק בין דוכתא דאמרינן בה אין עניות במקום עשירות לבין דוכתא דאמרינן בה דהתורה חסה על ממונם של ישראל, ובהקדים דהנה בגמ' ראש השנה כ"ז ע"א גבי שופר במקדש אקשינן מאי שנא שופר דראש השנה דבעינן דפיו מצופה זהב לשופר דתענית דפיו מצופה כסף, ובאופן הב' תירצה הגמ' דהתורה חסה על ממונן של ישראל, ואקשינן התם נמי נעביד דכסף, ומתצינן דאפילו הכי כבוד יו"ט עדיף, ומדברי הגמ' משמע דהיכא דאיכא כבוד יו"ט לא אמרינן התורה חסה על ממונם של ישראל, ויש לבאר הסברא בזה דבכל התורה כולה אמרינן התורה חסה על ממונן של ישראל מלבד היכא דאם נאמר כלל זה יהיה חיסרון בגוף המצוה, ולהכי בשופר דר"ה דאיכא מצות כבוד יו"ט כמבואר בשו"ע סימן תקכ"ט ובשו"ע הרב שם סעיף ה' דבר"ה נמי איכא מצות כבוד יו"ט שהרי נאמר בו מקרא קודש, להכי לא אמרינן דהתורה חסה על ממונן של ישראל מפני דאי לא הוי מצופה זהב הוי חסר במצות כבוד יו"ט דהרי איירי התם במקדש דהיו הרבה כלים מזהב, ואם ציפוי השופר יהיה מכסף יהיה בזה חיסרון במצוות כבוד יו"ט, ולהכי לא אמרינן הכלל דהתורה חסה כו',

ולפי"ז יש לומר בסוגיא דידן נמי דכיון דטעם השמירה התמידית בבית המקדש הוא נמי משום כבוד המקדש וכמו שביארנו, לכן לא אמרינן דהתורה חסה על ממונן של ישראל מפני שאם נאמר כלל זה יהיה חסר בגוף המצוה של שמירה דהיא משום כבוד בית המקדש.

ולפי כל זה נוכל להבין מה דאיתא במשנה לקמן על דברי המשנה תפוח היה באמצע המזבח פעמים שהיה עליו כשלוש מאות כור וכו' ובגמ' אמר רבא גוזמא, השקו את התמיד בכוס של זהב אמר רבא גוזמא.. אמר רבי ינאי בר נחמני אמר שמואל בשלשה מקומות דברו חכמים בלשון הבאי ואלו הן תפוח גפן ופרכת, לאפוקי מדרבא דתנן השקו את התמיד בכוס של זהב ואמר רבא גוזמא, קא משמע לן הני אין התם לא אין עניות במקום עשירות. ויש לבאר סברות פלוגתיהו דרבא ורבי ינאי בר נחמני דכולי עלמא סבירא להו דבלשון התורה והנביאים וכן הוא

בלשון חכמים אי מצד הסברא צריך לומר שהוא גוזמא אזי אמרינן דדיברו חכמים בלשון הבאי, וכדאמר רבי אמי דדיברה תורה בלשון הבאי בפסוק ערים גדולות ובצורות בשמים, דלכאורה הול"ל עד השמים דהרי פשיטא דאין הכוונה דהערים היו בצורות נמי מן האויר אלא דהחומות היו גבוהות מאוד עד השמים, (דכל מקום גבוה קרי ליה בקרא שמים, וכמו עוף השמים יוליך את הקול, ועפ"ז ליכא למימר דכוונת רבי אמי דהגוזמא היא דמשמע דהחומות היו מגיעים עד השמים, דכן הוא באמת דכל מקום גבוה מאוד נקרא שמים) וכן דברו נביאים בלשון הבאי בפסוק ותבקע הארץ לקולם, דפשיטא דרק נדמה היה כאילו נבקעה הארץ ואין זה ממש שנבקעה, וכן הוא במתניתין גבי תפוח, דמוכרח דהלשון שלש מאות הוא גוזמא, דלא שייך כלל במציאות שישאירו כמות גדולה כזו על גבי התפוח במזבח, והוא לשון מצוי אצל בני אדם שרוצים לומר כמות גדולה ואומרים שלש מאות, וחכמים נמי השתמשו בלשון זה, וכמו גבי גפן של זהב דנמנו עליה שלש מאות כהנים לפנותה, וכן הוא גבי פרוכת דשלש מאות כהנים מטבילין אותה, הא למדת דבכל הנ"ל דמוכרח לומר מצד הסברא שהוא גוזמא אזי לכולי עלמא אמרינן דהוא לשון הבאי, אלא דפליגי בכגון דא דתנינן דהשקו את התמיד בכוס של זהב, אי איכא סברא דהוא גוזמא או לאו.

ולפי מה שביארתי דבכל התורה כולה אמרינן התורה חסה על ממונם של ישראל מלבד היכא דהוצאת הממון היא חלק מגוף המצוה, יש לבאר נמי בסוגיין דרבא ורבי ינאי נחלקו אי אמרינן דכוס של זהב הוא חלק מגוף המצווה או לאו, ומהאי טעמא נחלקו נמי אי אמרינן הכא דהתורה חסה על ממונם של ישראל או דאמרינן אין עניות במקום עשירות. דהנה במתניתין לקמן פרק ג' משנה ד' תנינן נכנסו ללשכת הכלים הוציאו משם תשעים ושלשה כלי כסף וכלי זהב (עיינן בירושלמי סוף חגיגה) השקו את התמיד בכוס של זהב וכו', ויש לעיין האם כוס זה שהשקו את התמיד הוא בכלל כלי השרת או לאו, ויעויין בזבחים י"ד ע"ב דאמרינן התם דשחיטה לאו עבודה היא, ובתוד"ה שחיטה הביאו פירוש רבי יעקב דאורלינש דהוא לפי ששוה היא בחולין ובקדשים א"כ לאו מטעם עבודה צוה המקום שחיטה,

ולפי זה יש לומר דהכא נמי גבי השקו את התמיד בכוס של זהב פליגי רבא ורבי אמי אי הוי בכלל עבודה אי לאו, דהרי השקיית הבהמה לפני השחיטה שווה היא בחולין ובקדשים כדאיתא בסוף מסכת ביצה, דרבא סבירא ליה דאינו בכלל עבודה ואינו חלק מגוף המצוה, מפני שרגילים להשקות את הבהמה קודם השחיטה גם בחולין, ולכן לא משקים אותה בכלי שרת, וא"כ מצד הסברא מוכרח לומר דלא הייתה כוס של זהב דהרי התורה חסה על ממונם של ישראל, ורבי אמי סבירא ליה דהשקיית הבהמה היא בכלל עבודה, דאף דשווה היא בחולין ובקדשים,

מ"מ בחולין אין חייב להשקותה אלא הוא דבר טוב, וכדברי הגמ' בביצה התם למה לי למימר משקין ושוחטין, מילתא אגב אורחיה קמ"ל דלשקי אינש בהמתו והדר לשחוט משום סרחא דמשחא, וכפירוש רש"י שתהא נוחה להפשיטה, או כפירוש רבינו חננאל דכי איכא סירכא משמטא, והיינו שע"י ההשקיה נשמטת היא ונכרתת, משא"כ בקדשים ההשקיה היא חלק מהעבודה ולכן צריך לעשות זאת בכלי שרת וא"כ פשיטא שאין בדברי המשנה גוזמא דהשקו בכוס של זהב שהוא כשאר כלי שרת שהיו במקדש דהיו עשוין כסף או זהב דאין עניות במקום עשירות.



כמה הערות בלקוטי שיחות

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

בלקוטי שיחות חלק י"ב שיחה לפ' צו, מדבר על פירוש רש"י עה"פ (ז, יב), שמפרט רש"י הד' שצריכים להודות בסדר זה: (א) יורדי הים (ב) הולכי מדבריות (ג) חבושי בית האסורים (ד) חולה שנתרפא.

ומדייק בזה, שבתהלים (קאפיטל קז) באו בסדר אחר (כי רש"י הקדים יורדי הים לשאר הג' ואילו בתהלים אחר את יורדי הים לאחר כולם), ובגמרא באו בסדר נוסף (הקדימו חולה שנתרפא לפני חבושי בית האסורים).

ובהערה 7 מוסיף שגם ברמב"ם, בטור ובשו"ע לא מצינו שימנו ד' שצריכים להודות בסדר זה של רש"י, היינו, שהוא סדר מיוחד במינו.

ולכאורה יש להעיר – לחידודא עכ"פ – שמצינו גם ברמב"ם שמונה ד' אלו בסדר זה שמונה רש"י, אם כי לא לענין ד' שצריכים להודות' אלא לענין ד' מצבי סכנה:

בהל' זכי' ומתנה פ"ח הכ"ד כתב הרמב"ם: "(א) המפרש לים (ב) והיוצא בשיירה (ג) והיוצא בקולר (ד) והמסוכן והוא שקפץ עליו החולי והכביד עליו חוליו – כל אחד מארבעתן כמצווה מחמת מיתה כו' ואם ניצל כו'". הרי שמונה את מצבי הסכנה בדיוק כמו הסדר ברש"י: קודם כל "יורדי הים", אח"כ "הולכי מדבריות", לאחר מכן "חבושי בית האסורים", ולסוף "חולה שנתרפא".

[אבל בהל' גירושין פ"ב הי"ב מנה ד' מצבי הסכנה בסדר אחר – "המסוכן והוא

אדם שקפץ עליו החולי במהרה .. והיוצא בקולר .. והמפרש בים והיוצא בשיירה".
ודו"ק].

*

2) בלקוטי שיחות חלק ט"ז שיחה לפ' ויק"פ מתעכב באריכות על זה שבסדר עשיית המושכן בפ' ויקהל הקדימו עשיית היריעות לפני עשיית הקרשים, דלכאורה סדר העולם הוא להקדים עשיית הדפנות לפני עשיית הגג.

והנה בהיריעות היו כמה חלקים, ובהשיחה מדבר רק על שנים מהם – היריעות התחתונות הנקראות "יריעות המשכן" והיריעות שמעליהן שהן "יריעות העזים", ומבאר (בכמה אופנים) למה הוצרכו להקדים יריעות אלו לעשיית הקרשים.

ולכאורה חסר ביאור, מדוע אינו מתייחס בהשיחה כלל להיריעות העליונות (שמעל "יריעות העזים"), שעליהן מספר הכתוב ג"כ לפני עשיית הקרשים – "ויעש מכסה לאהל עורות אילים מאדמים ומכסה עורות תחשים מלמעלה" (ויקהל לו, יט), ולא מצינו בשיחה שיבאר מדוע הוצרכו להקדים יריעות אלו לעשיית הקרשים.

ובדוחק י"ל שנכלל הוא בהביאור שבהערה 13 שבשיחה, עיי"ש. אבל עצ"ע למה אין התייחסות מפורשת ליריעות אלו.

*

3) בלקו"ש חט"ז ע' 9 בסופו, מביא שהיתה לפרעה – לפי השיטה שהיה זה אותו מלך שקיבל את יוסף ובני משפחתו כו', ורק "נתחדשו גזירותיו" – אמתלא כלפי שמיא על זה שרודה בישראל:

"וויבאלד יעקב אבינו האט אים אפגעגעבן כבוד מלכות (סיי בכניסתו סיי ביציאתו), זיך באצויגן צו אים ווי צו א מלך, און אנגענומען זיין שליטה [ונהנו ממנו שנתן להם לישב בארץ גושן טוב ארץ מצרים], במילא האט ער משמים רעכט, לפי דעתו, שולט זיין ווי ער וויל".

והעיר חכם אחד, שבכמה מפיוטי הקדמונים מצינו כעין זה, שיש לפרעה 'אמתלא' על זה שמשעבד בישראל:

בפיוט 'אז כארשת בתולה', שחיבר ר"י טוב עלם ונקבע ביוצרות לשבת הגדול – טף אויל והשיב דברי מרמה, טובת חן שאמרתם מצאתיה ערומה, ירודה עד עפר פרועה ופרומה .. כנסתיה בהיכלי כעין פרתמים ופחה, כלכלתיה ברעבון פן נפחה נפשה, לעת חזותי כי גדלה משפחה, לקחתיה בעד כספי היות לי לשפחה" [והיינו שפרעה מצדיק עצמו שהוא זה שהכניס את ישראל למצרים וכלכלם בעת

הרעב, ולכן 'לקחתיה בעד כספי היות לי לשפחה'. ובהמשך הפיוט נאמר שישראל משיבים על כך שאדרבה, כל מצרים ניצלו בזכות חכמת יוסף – 'מות קראתכם ככלות כל תנובך, נוצלתם בחכמתה ופיך ענה בך, נדרת ברצונך להורישה כל טובך'.

בפיוט 'אותות א-ל במעשיו נצבות', שחיבר הראב"ע – 'ויאמר פרעה .. והלא כלכלתי אבותם מביתי, היוכלו לצאת דרור מעבודתי. אני קניתיים [בלחמי], וזולתי לא אדונים לאלה".

ב'יוצר לחתן' של רבי אמייתי בן שפטיה ('אז בהיות כלה דרה) – "יהיר השיבו בכעס ובעברה, אם כן חנם פניתי מקום לדירה .. ובשני רעבון על ידי נעזרה" [והיינו שפרעה מסרב להוציא את ישראל ממצרים, בטענה שהוא פינה להם מקום לדירה ומגיע לו על כך תשלום, וכן על זה שעזר לישראל בשנות הרעב. ובהמשך הפיוט נאמר שמשה שולל זאת, ואומר שאדרבה – כל מה שנהנו ישראל מפרעה אינו אלא תשלום חלקי שמגיע ליוסף על עצתו וחכמתו: "הן פירות אכלה והקרן קיימת, כי לולי עצתה כל עמך מת". וראה בהמשך הפיוט שם מה שממשיך פרעה להשיב על זה].

ויש לעיין ולחפש אם נמצא מקור לזה במדרשי חז"ל, ותן לחכם ויחכם עוד.



הגדת רבינו

בענין ברכה על מצות סיפור ביצי"מ*

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים וכו' פיס' "מצוה עלינו לספר ביצי"מ":
כותב וז"ל: "ואין מברכין על מצוה זו, וכמה טעמים נאמרו בזה: כי כבר יצא באמירת זכר ליציאת מצרים שבקדוש, מפני שנפטרת בקריאת שמע שמברכין לפני' ולאחר', מפני שאין לה שעור ואפילו בדבור בעלמא יוצא, מפני שכולה ברכה ושבח ובפרט שתקנו בה ברכת אשר גאלנו ואין מתקנין ברכה לברכה, מפני

* לעי"נ אמו"ר ר' רפאל מנחם נחום ב"ר יצחק אייזיק ז"ל, לרגל היאהרצייט ד' ניסן.

שעושה המצוה בהפסק - אכו"ש וכו' - ואין מברכין בכגון זה וכמ"ש לענין ד' כוסות (רי"ף, שבלי הלקט, רשב"א, מע"נ, ש"פ) ועוד טעמים".

שקו"ט בתי' הא'

והנה טעם הראשון הובא באבודרהם (ד"ה ומתחיל ההגדה) בשם הרי"ף, וז"ל: "והקשה הרי"ף למה אין מברכין על קריאתה כמו שמברכין על קריאת מגילה והלא מצות עשה היא שנאמר והגדת לבנך ביום ההוא וכו'. ותיריך כי במה שאומר בתחלה בקדוש זכר ליציאת מצרים יצא". וכן הביא בא"ר (סי' תע"ג סקל"ד) בשם האבודרהם. וכ"כ מעצמו בפר"ח (סי' תע"ג סק"ו קטע המתחלת ויאמר הא לחמא עניא) "ואם תאמר למה אין מברכין על ההגדה והא כתיב [שמות יג, ח] והגדת לבנך, וי"ל דביציאת מצרים שנוכיר בקידוש יצא ידי חובה מההגדה ומשום הכי לא מברך".

וכבר הרבו להקשות על תי' זה ד"תמוה לומר שזכירת יצי"מ בברכת הרגל תועיל לברכה אחרת שהי' לנו לומר בפנ"ע, ובפרט שנוסח הברכה אינו אלא על מצות הרגל ומה לי אם מזכיר שהרגל הוא זכר ליצי"מ" (שבח פסח בתחלתו קטע המתחלת והנה התי' הראשון), ועוד הק' דהרי בפסוק כתי' והגדת לבנך (וכמו שהביא הפר"ח), והיאך יוצא ידי חובה בזה בקידוש? ועוד דא"כ למה אינו צריך לברך קודם הקידוש על מצות סיפור יציאת מצרים? ועוד הקשו שהרי כיון שברבי סיפור יצי"מ ממשיך לקיים את המצוה, אכתי אמאי לא יברך, ומאי שנא מלולב, דאמרו בפסחים (ז, ב) נטלו ויצא בו מברך אשר קדשנו במצותיו וציונו על נטילת לולב, וכתבו התוס' (בד"ה בעידנא דאגבה נפק) "וא"ת כיון דנפק היאך יברך והלא צריך לברך עובר לעשייתו ואומר ר"י אף על גב דנפק אכתי עוסק במצוה שצריך לנענע בקריאת הלל", ומבואר דאף שאין הנענוע מעכב, אפ"ה מברך (ובסוכה לט, א בתד"ה עובר דעד הנענוע "לא נגמרה המצוה", אבל לכ' פשוט דאין הכוונה דלא יצא מה"ת). וא"כ למה לא אמרינן כן גם בענינינו דכיון שהמרבה לספר ביציאת מצרים, ממשיך את המצוה, וכמ"ש הרמב"ם בספר המצות (מע"ע קנז) "שציונו לספר ביציאת מצרים בליל ט"ו מניסן בתחילת הלילה, כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויאריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השי"ת, ומה שעשו לנו המצרים, ואיך לקח ה' נקמתנו מידם, ולהודות לו יתעלה על כל הטוב שגמלנו, יהיה יותר טוב, וכמ"ש וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", ע"כ (וכמבואר בטושו"ע (מהרא"ש וכו') דהחיוב הוא עד שתחטפנו שינה, וכמו שיובא להלן). וא"כ אמאי לא יברך? וגם יש להקשות שהרי צריך לקיים מצות והגדת לבנך, ולהאריך בסיפור נפלאותיו, והאריך יצא י"ח כ"ז בקידוש? (וראה בשו"ת חזון עובדי' ח"א סי' י"ט שהאריך בכ"ז הרבה ומה שש"נ).

והנה בהגדת הרבי, בקטע שלאחרי', כותב: "ואף שמצוה מן התורה להזכיר יצי"מ בכל יום ביום ובלילה (ברכות יב, ב. רמב"ם הל' ק"ש פ"א ה"ג. שו"ע רבינו או"ח ר"ס ס"ז ועוד) יש לחלק ביניהם, וגם מדאורייתא...ב) בכ"י די בזכירה בעלמא וכל' המשנה. וברמב"ם: מצוה להזכיר יצי"מ, משא"כ בפסח שצ"ל ספור (מעשה נסים, שבח פסח, סי' מהרי"ד, מלבי"ם בא יג, ח ועוד. אבל ל"מ כן ברי"ף ורשב"א וכמ"ש במע"נ ומנ"ח שם)"

והנה מ"ש ד"לא משמע" כן ברי"ף וכו', והכוונה להרי"ף הנ"ל (שהובא באבודרהם) שכ' שיצא י"ח בקידוש, וכמבואר במע"נ המצויין כאן, שמק' על דברי הרי"ף וכו' שכ' שיצא י"ח בקידוש (וכן על הרשב"א כו') דהרי בלילה זה אינו מספיק זכירה בעלמא "דבלילה זה סיפור מעליא בעינן ולא יצא בדבור אחד" (ומכריח זה דאל"כ מהו החידוש בלילה זה על החיוב בכל השנה כו'). וא"כ לא הבנתי, מהו הכוונה דלא משמע כן בהרי"ף, ולכ' הרי מוכח מהרי"ף דלא כן, דאם הי' סובר כן איך כ' דיצא י"ח בקידוש?

ועד"ז במ"ש בהמשך ההערה (ג) י"מ שבפסח נוסף שצ"ל בדרך תשובה לבן או לאחר (מנ"ח, ש"פ, וכ"מ קצת בס' החינוך. ועיין ג"כ שו"ת הרא"ש כלל כ"ד ס"ב. אבל ברי"ף, רשב"א, רמב"ם, שו"ע רבינו ועוד ל"מ כן...) וכו'. דגם בזה הכוונה דמת' הרי"ף דיצא ידי"ח בקידוש משמע דלא בעי דוקא בדרך תשובה לאחר, וגם בזה לא הבנתי למה חשיב רק משמעות להיפך בדברי הרי"ף, ולמה לא הוי הכרח גמור?

וכן להלן בהגדה גבי רבן גמליאל הי' אומר כל שלא אמר שלשה דבר בפסח לא יצא י"ח כו', בהגדת רבינו בד"ה לא יצא ידי חובתו, כ' כראוי, "אבל יצא מן התורה (ר"ן פסחים שם. וכ"מ דעת הרי"ף רשב"א אבודרהם ועוד - שכתבו שבדיבור בעלמא יוצא מ"ע של סיפור יצי"מ. ראה לעיל פיסקא מצוה עלינו לספר)". וגם בזה לא הבנתי, כנ"ל, דלמה הוי רק משמעות ולא הכרח גמור?

שקו"ט בתי' הב'

והנה טעם הב' הוא משבלי הלקט (סי' רי"ח גבי כנגד ארבעה בנים דברה תורה) "וכתב אחי ר' בנימין נרו"ה הרי כאן ארבעה ברכות כנגד ארבעה פסוקין הכתובים במצות ההגדה. ומצות הגדה היא מצות עשה והיתה טעונה ברכה אלא שנפטרת בקריאת שמע והרי קריאת שמע טעונה ברכה לפניא ולאחריה ומתוך חיבתה רמזו עליה אלו ארבעה ברכות".

ולא זכיתי להבין, הרי מבואר בשו"ע אדה"ז (סי' מ"ז ס"ו) "ברכת אהבה רבה או אהבת עולם הואיל ויש בה מעין ברכת התורה ותן בלבנו ללמוד וללמד כו' הרי

זו פוטרת מלברך ברכת התורה, והוא מפרש"י ברכות (יא, ב ד"ה שכבר נפטר) וא"כ מה שייך זה לברכה על סיפור ביצי"מ? [והת' הנע' וכו' ישראל שי' וגנר אמר דע"פ המבואר בתניא (פמ"ט) "טעם ודעת לתקנת חכמים שתקנו ברכות ק"ש שתיים לפניו כו' דלכאורה אין להם שייכות כלל עם קריאת שמע כמ"ש הרשב"א ושאר פוסקי'. ולמה קראו אותן ברכות ק"ש ולמה תקנו אותן לפניו דווקא. אלא משום שעיקר ק"ש לקיים בכל לבבך כו' בשני יצריך כו' דהיינו לעמוד נגד כל מונע מאהבת ה'. ולבבך הן האשה וילדיה. שלבבו של אדם קשורה בהן בטבעו. כמשארז"ל ע"פ הוא אמר ויהי זו אשה הוא צוה ויעמוד אלו בניו. ונפשך ומאדך כמשמעו חיי ומזוני להפקיר הכל בשביל אהבת ה' וכו', וא"כ אפ"ל דזהו התוכן דיצי"מ (כמבואר שם פמ"ז ובכ"מ)].

אך לכ' החילוק פשוט, דבת"ת מה שמקיים בק"ש הוא מצות ק"ש, ורק שיש בה ג"כ משום ת"ת, וכמבואר בב"י (סי' מ"ז) בטעם הירושלמי דמצריך ללמוד מיד אחרי התפלה לצאת בברכת אהבת עולם ולא סגי בק"ש עצמה (בת"ה הב') "ועוד יש לומר דק"ש ותפלה לא חשיבי לימוד לענין זה דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד וק"ש כדברי תפילות הוא ולכן מכיון שיש בברכות ק"ש התוכן דברה"ת יכול לצאת על ידם ידי חובת ברכות התורה, ועד"ז מבואר שם לפני"ז (וכן מבואר לפני"ז שם בטעם דלפי הירושלמי בעי לימוד מיד, משא"כ בברכה"ת עצמם ד"דוקא אהבה רבה דלא הוי עיקר ברכה לברכת התורה דעיקר אהבה רבה לק"ש נתקן ובשביל כך אינו נפטר מברכת התורה אלא אם ילמוד מיד וגם לא יעשה היסח דעת"),

אבל לענין זכירת יצי"מ, הרי אי"ז שבמצות ק"ש יש בה ענין צדדי שנוכר בה גם יצי"מ, כ"א שמצות ק"ש הוא להזכיר יצי"מ, וזהו ענינה של פרשה ג' של ק"ש, וכמבואר במשנה דברכות (יב, ב) וכמ"ש הרמב"ם (פ"א ה"ג מהל' ק"ש) "אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה קוראין אותה בלילה מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך. וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה היא הנקראת קריאת שמע", והיינו דהמצוה דק"ש גופא היא (גם) להזכיר יצי"מ, וא"כ שפיר חשיב ברכה על ק"ש כברכה על מצות זכירת יצי"מ, דאיך שלא נבאר מה דחשיב ברכה על ק"ש, הרי בזה גופא דהוי ברכה על ק"ש הוי במילא ברכה על זכירת יצי"מ דיש בכלל מאתים מנה.

ישוב תי' הא' ע"ד תי' הב' בב' אופנים

ועפ"ז נראה לומר דה"ה לענין קידוש, ומתרי טעמי, חדא, דהא איתא בגמ' (פסחים קיז, ב) "אמר רב אחא בר יעקב וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום

כתיב הכא למען תזכור את יום וכתביב התם זכור את יום השבת לקדשו", ונמצא דגם בקידוש, הנה אי"ז רק ענין צדדי, שנזכר בה גם יצי"מ, כ"א זהו חלק ממצות וחובת קידוש דצריך להזכיר יצי"מ, וא"כ גם בזה אפ"ל כמו שנת"ל לענין קר"ש, דברכת הקידוש חשיב ברכה על יצי"מ.

[והנה ראיתי דבר חדש בתו"ת פר' יתרו, עה"פ זכור את יום השבת לקדשו (בהערה נ"ד), שמביא הרבה קושיות שהק' ע"פ הך דרשא (דלפ"ז האיך יוצא ידי"ח בתפלה וכו'), ור"ל דמיירי לענין קידוש דליל פסח דוקא, דבזה איירי כל הסוגיא, ולא לענין קידוש דכל שבת. והנה לכ' זהו נגד כל הראשונים שם, אבל מצאתי לו חבר, במכתב השפ"א (שהובא בדף על הדף לפסחים שם) דמסיק "דהפוסקים לא הבינו בגמ' כפי' רשב"ם, דלפ"ז מה ענינו בהך דערבי פסחים, לכן נראה הפי' דמזכירין בליל פסח בקידוש היום יצ"מ, דילפינן מזכור דשבת שהוא קידוש היום, וכן הזכירה דיצ"מ בליל פסח הוא ג"כ בקידוש היום"].

אכן נראה לומר יתירה מזו, דלא רק המלים "זכר ליצי"מ" הם קיום מצות זכירת יצי"מ, כ"א יתירה מזו, הנה בחגה"פ כל הקידוש הוי בגדר זכירת יצי"מ. כי הרי כל ענין הקידוש הוא על קביעת קדושת יום חג המצות הזה וכו', והרי כל ענינה של היום והיו"ט הוא כי ביום זה הוציאנו ה"א ממצרים, ונמצא שבהזכרת קדושת היום הרי זה גופא זכרון יצי"מ, ואין לך זכירת יצי"מ גדול מזה. ובפרט להמבואר בלקו"ש חכ"ב (שיחה ב' לפר' אמור ס"ו) שיחודה של יום ט"ו בניסן הוא בזה שזהו יום צאתך מארץ מצרים ומצד זה הוא חג ויו"ט, וזהו סבת המצוות שבו, ע"ש בארוכה, ומבאר שם "בא יעדער שבת ויו"ט זאגט מען (בתפלה) זכר ליציאת מצרים, עס איז אבער אין דעם דא א חילוק: בא חג הפסח איז דאס ווייל "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", און דעריבער "וחגותם אותו ואתו חג לה' לדורותיכם" וכו'. ונמצא שעצם קביעות היום כיו"ט והזכרת קדושת היום יש בכללה זכירת יצי"מ.

ועפ"ז יש מקום לומר עוד, דבברכת הקידוש ותוכן ענין הקידוש יצא מפני שיש בה לא רק זכרון בעלמא (שע"ז הק' דבפסח נאמר והגדת לבנך ובעי סיפור בפרטיות), אלא שכל ענין היו"ט הוא זכרון על היום הזה שיצאתם ממצרים, והוא זכרון על כל הפרטים ופרטי פרטים, דקביעות היום כיו"ט (דזהו ברכת הקידוש) חשיב זכירה בפרטיות וכו'..

[והנה בההערה מביא חמשה טעמים ואח"כ מוסיף שישנם "עוד טעמים", והנה מהטעמים הנוספים שישנם ע"ז (שאינן מברכים על הגדה), הוא שנפטר בהברכה שמברכים על מצה ומרור. ויש להוסיף בזה דמצוות אלו הרי הם זכר יצי"מ שבמעשה בפועל, שבאכילת מצה ופסח ומרור על שום וכו' זוכרים איך שהוציאנו

מעבדות לחירות וכו', וא"כ הרי קיום מצוות אלו הוא קיום מצות זכירת יצי"מ בשלימות עם כל הפרטים, וברכה ע"ז היא ברכה על קיום המצוה עם כל הפרטים.

ועד"ז אפ"ל בנוגע לברכת הקידוש דקביעת היו"ט, על שם שהוא היום הזה אשר יצאתם ממצרים ושעי"ז יש בה כו"כ מצוות, הרי היא כוללת המצוה הזכירת יצי"מ דליל פסח לכל פרטיה].

ועפ"ז אולי יש לבאר מה דקאמר דברי"ף "משמע", הן בנוגע למה דבעינן סיפור והן למה דבעינן ססח מצה ומרור וכו', דחשיב רק משמעות ברי"ף דלא בעינן כל זה, והיינו משום דיש לתווכך תי' הרי"ף גם עם אינך דיעות משום דבכלל הקידוש שמקדש היום כיו"ט הוי הכל בכלל.

ועפ"ז יומתק סדר הענינים בהערות הרבי, שבתחלה מביא הטעם ש"כבר יצא באמירת זכר ליציאת מצרים שבקדוש", ואח"כ הטעם "מפני שנפטרת בקריאת שמע שמברכין לפני ולאחרי", וכטעם ג' הביא "מפני שאין לה שעור ואפילו בדבור בעלמא יוצא", ולכ' הרי תי' הא' והג' שניהם מקורם (לכ') מאבודרהם, דמה שמציין להרי"ף, הנה לכ' הכוונה דהאבודרהם מביא הך טעם מהרי"ף (לכ' כצ"ל לפי המבואר במפרשים דלא נמצא ברי"ף שלפנינו ורק מובא באבודרהם משמו, וי"א שהכוונה לר"ף כמצויין ברבינו ירוחם, וראה בהגדה שלמה ועוד), ותי' הג' הביאה האבודרהם בשם הרשב"א, ואילו תי' הב' הוא משבה"ל, ולמה הפסיק בה בין ב' התי' שבאבודרהם?

אך לפי הנ"ל יומתק היטב, דב' תי' הראשונים חדא הם וחד טעמא נינהו, דבכלל מצות ק"ש ובכלל מצות קידוש הוי מצות זכירת יצי"מ, וכמשנ"ת.

שקו"ט בתי' הג'

וטעם הג' הביא באבודרהם שם בשם הרשב"א "והרשב"א כתב טעם אחר שאין לברך על קריאתה מפני שהיא מצוה שאין לה קצבה ידועה ואפילו בדבור בעלמא שידבר בענין יציאת מצרים יצא אלא כל המרבה הרי זה משובח".

והמפרשים הרבו להקשות גם על תי' זה בכמה קושיות, חדא דהא גם ת"ת הוא מהמצוות שאין להם שיעור (וכמבואר במשנה דמס' פאה) ואעפ"כ מברכים עליה ברה"ת, וכה"ק דבליל פסח יש שיעור, דבעי סיפור ובאריכות, וכן בעי עד שתחטפנו שינה¹, וכן בעי הגדה לבן או לאחר דכתי' והגדת לבנך (וכמ"ש הרמב"ם כו' דחייב אדם להראות את עצמו כו', וכמבואר בארוכה בלקו"ש חי"ב שיחה

1) וממ"ש בשו"ע אדה"ז (סי' תפ"א ס"א, וח"י שם ועוד) "אבל לאחר שחטפתו שינה מותר לו לשתות", היינו שאז בטלה החיוב, מובן שאי"ז רק שפטור או מדין אונס, כ"א שזהו שיעור בהמצוה.

לחה"פ ע"ש), וכמבואר בהגדת רבינו בקטע שלאח"ז דמתי' זה משמע דלא ככל הנך חילוקים כו' (וכמובא לעיל לענין תי' הא', ע"ש וצרף לכאן, וע"ע בזה בארוכה בהגדת חזון עובדי' הנ"ל בארוכה ועוד)?

שקו"ט בתי' הרא"ש ויישוב ע"פ סברא דומה לזה בענין ביטול חמץ

ואולי אפ"ל בזה בהקדם דהנה יש עוד טעם ברא"ש (כלל כ"ד ס"ב, והתשובה עצמה צויינה בקטע שלאח"ז בהגדת רבינו, וכן הובאה בשבח פסח שם ועוד): "וששאלת למה אין מברכין על ספור ההגדה. הרבה דברים צוה הקדוש ברוך הוא לעשות זכר ליציאת מצרים ואין אנו מברכין עליהן, כגון הפרשת בכורות וכל המועדים. שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים אלא שצוה הקדוש ברוך הוא לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים. ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו".

וכבר האריכו לתמוה על דבריו, ובשבח פסח שם כ' "ואמינא דלאו הרא"ש חתום עלה דהאי תשובה, דהלא קרא קא צווח והגדת לבנך ביום ההוא לאמור", והאריך עוד בזה, ולבסוף ר"ל דדברי הרא"ש הם בנוגע למצות זכירת יצי' מ של כל ימות השנה, משא"כ בליל בפסח שהמצוה היא הגדה בפה דוקא כו'. (וראה בחזון עובדי' שם שהביא מעוד כמה ספרים שתמהו על הרא"ש בזה, והאריך עוד בענין).

ואולי אפ"ל בזה ביישוב דברי הרא"ש, בהקדם (עוד מקום שמצינו סברא זו שאין מברכים על מצוה שבמחשבה), דהנה בטור (סי' תל"ו): "ונראה שאפילו יודע שיש לו חמץ בביתו אין צריך לברך כיון שעיקר הביטול בלבו ואם מחשב בלבו לבטל סגי דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב אף על גב שנוהגין לומר כל חמירא וכו' לא מצינו שתיקנו חכמים זה אלא שנהגו כך".

ובב"י סי' תל"ד (הובא בד"מ כאן) הק' ע"ז, וז"ל: "וכתב הר"ן (בנוגע ללשון "כל חמירא וכו'" של ביטול חמץ) לשון זה אינו בגמרא אלא כך הוא מקובל ביד הגאונים. ואף על פי שנמצא קרוב לנוסח זה בירושלמי בלשון הקודש דגרסינן בפרק כל שעה (ה"ב) רב אמר צריך שיאמר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל. מכל מקום כיון שבמה שנהגו לומר יש תוספת דברים וגם אינו בלשון הקודש כמו שהוא בירושלמי כתב שלשון זה אינו נמצא בגמרא וכו' אבל רבינו שכתב בסימן תל"ו (קעט:): שאם מחשב לבטל בלבו סגי ואף על פי שנוהגין לומר כל חמירא וכו' לא מצינו שתיקנו חכמים לשון זה אלא שנהגו כך יש לתמוה עליו דכיון שנמצא ירושלמי זה הרי מצינו שתיקנו חכמים לבטל בפה" (וכה"ק בפרישה כאן אות א'). וצ"ע ליישב דברי הטור?

ובשו"ת רעק"א סי' כ"ט הביא קושיית מחו' על דברי הטור: "אולם מ"ש מחו'

הגאון נ"י לפקפק בעיקר הדין שכ' הב"י דלא נתקן ברכה על דברים שבלב מההיא דתרומה דכתיב ונחשב, וקיי"ל דנותן עיניו ומחשבה מהני, ואפ"ה מברכים על הפרשתו עכ"ד", היינו דהק' על עיקר היסוד של הטור, דהא מצינו דבהפרשת תרומה מברכים אף דניטלת במחשבה, וא"כ איך כ' הטור "דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב"? (וע"ש מה שרצה לתרץ בב' אופנים, או דאינו מועיל במחשבה כ"א בדמאי, או שמדרבנן עכ"פ בעינן דיבור כו').

ונתבאר במ"א ליישב (ע"פ דברי רעק"א במ"א ביישוב דברי הרע"ב) דכל ענין הביטול הוא ענין שבמחשבה (וכמבואר בר"ן ורמב"ן וכו' שעיקר הביטול בלב שישים החמץ בלבו כעפר כו'), שלא יהי' לו רצון לבעלות על החמץ, ולא יהי' ניחא לי' בה, ואף כשבא בדבור, הרי הדבור רק מגלה מה שבמחשבתו, אבל עצם הביטול הוא מה שחושב, וזהו טעם החשש בביטול שמא לא יבטל בלב שלם כו', דכל עיקר ענין הביטול הוא בלבו, ואם לא יבטל בלב שלם לאו כלום הוא.

ולפ"ז מתורץ שפיר גם הקושיא מתרומה, דשונה הוא מה דתרומה ניטל במחשבה, כדילפינן מקרא ד"ונחשב לכם תרומתכם", להא דביטול חמץ הוא במחשבה. דתרומה, הרי ענינה הוא חלות דין קדושה על התרומה המופרש (ועי"ז הותר שאר הכרי מדין טבל). ובזה ילפינן מ"ונחשב לכם" שגם ע"י מחשבה אפשר לפעול חלות זה, והיינו שחלות התרומה יכולה להיות בין במחשבה בין בדבור (ולא שהתרומה עצמה הוי ענין שבמחשבה), אבל כשניטלת בדבור, אז חלות התרומה הוא ע"י הדבור ולא ע"י המחשבה (והוי כמו כל דבור). ראי' לדבר זה הוא מה דאיתא במשנה (תרומות פ"ג מ"ח, המצויין בציוני הרבי ללקוטי לוי"צ בענין תרומה במחשבה) "המתכוון לומר תרומה ואמר מעשר מעשר ואמר תרומה ... לא אמר כלום עד שיהא פיו וליבו שווין", והנה אם היינו אומרים דחלות התרומה הוא רק ע"י המחשבה (וכל ענין הדבור הוא רק לגלות מה שבמחשבתו וכיו"ב), א"כ לא הי' מקום לומר שע"י שאומר בדבור באופן אחר ממה שחושב ישתנה הדין, אלא מבואר כנ"ל דפעולת התרומה יכולה להיות הן ע"י דבור הן ע"י מחשבה, וכשאומר בדבור הרי חלות התרומה אז הוא (גם) ע"י הדבור, ובמילא צ"ל בזה הגדרים דדבור דפיו ולבו שווין, ובמילא בכה"ג גם שייך לברך.

אמנם שונה הוא המחשבה דביטול חמץ, דכל מהות הביטול הוא רק המחשבה וכנ"ל, שחושב בדעתו שאינו רוצה בבעלות החמץ, וגם כשאומר גם בדבור, הרי אין הדבור מצ"ע פועל כלום בהביטול, ורק מגלה מה שבמחשבתו, וכנ"ל, אבל חלות הביטול הוא רק ע"י המחשבה שלו, ובזה הוא דקאמר הטור דלא מצינו ברכה על דבר שבמחשבה (והיינו דבר שהפעולה הוא ע"י המחשבה עצמה).

[וי"ל דוגמא לזה – ענין התפלה, דכל ענינה הוא מחשבה, וכמרו"ל "איזהו

עבודה שבלב זו תפלה", דעצם ענין התפלה הוא המחשבה והכוונה שבלב, ואין הפי' שע"י המחשבה של האדם נפעל ענין אחר, כ"א שהמחשבה והכוונה של האדם היא היא החפצא של התפלה (עי' בלקו"ש חכ"ב שיחה א' לפר' אמור בארוכה וש"נ), ולכן לפעמים כשחסר כוונה זו הרי אי"ז חפצא של תפלה כלל אף שהדבור הי' בשלימות (כמבואר בחידושי הגר"ח על הרמב"ם פ"ד מהל' תפלה, מובא בהשיחה שם ובכ"מ²), ע"ד משנ"ת בדברי הר"ן דאם לא יבטל בלב שלם לא הוי ביטול אף שהדבור הי' כדבעי].

ואולי יש ליישב עפ"ז קושיית הב"י הנ"ל על הטור, דמ"ש הטור ד"לא מצינו שתיקנו חכמים" שיהי' ביטול חמץ בדבור, הכוונה שלא מצינו תקנה מיוחדת שהדבור עצמה תפעל חלות הביטול, ורק שבפועל אומרים נוסח הביטול גם בדבור, וחכמים הצריכו לומר כן (כמבואר בירושלמי ובפרש"י וכו'), אבל מהות הביטול הוא המחשבה, ולא הי' שום תקנה ששינתה את מהות הביטול, ולכן לא שייך בזה ברכה³.

ואולי אפשר לבאר עד"ז כוונת הרא"ש בענין זכירת יצי"מ, דסב"ל דעיקר יסוד ונקודת המצוה הוא מה שזוכר במחשבה ומרגיש בנפשו כאילו בעצמו יצא עתה ממצרים (וראה בארוכה בלקו"ש ח"ב שיחת חה"פ הנ"ל), ומה שבחה"פ צריך לבא בדבור היינו שענין זה שבמחשבה והרגש צריך להתבטא גם בדבור (ובמעשה), אבל ביסודה נשארה בגדר מצוה שבמחשבה והרגש האדם, וע"ד הנ"ל בביטול חמץ, ושפיר קאמר דלא שייך בזה ברכה.

יישוב תי' הרשב"א עד"ז

ואף שמשמע שהרבי לא נקט כתי' הרא"ש (שלכן לא הביאו⁴, או שמפרש כמסקנא הנ"ל בש"פ דמיירי לענין כל השנה), אבל אואפ"ל עד"ז לענין תי' הרשב"א. דאף שצריך לספר לאחר, וצריך לומר פסח מצה ומרור, וצריך להאריך בה עד שתחטפנו שינה וכו', מ"מ כ"ז אינו נחשב להוספה בשיעור המצוה, כי כ"ז

(2) והנה בלקו"ש שם מבאר שעד"ז הוא במצות ספה"ע, דהחפצא דספירה הוא ידיעת המנין (וכמ"ש אדה"ז דבלא זה אי"ז ספירה כלל, וכמו שמביא בלקו"ש שם מהדבר אברהם בענין ספירה מספק כו'). וזה לכ' ק' על המבואר כאן (דמצוה שבמהותה הוא ענין שבמחשבה אין מברכים), דהא בספה"ע מברכים על המצוה. אך לכ' החילוק פשוט, דמאחר דבספה"ע עכ"פ מדרבנן צריך לספור בדבור, הוי הפי' שקיום המצוה הוא (גם ע"י הדבור), ושפיר שייך ברכה.

(3) ודלא כמו בספיה"ע, שע"י שתיקנו חכמים לקיים המצוה בדבור, ע"י תקנה זו נעשית הדבור עצמה (חלק מ)קיום המצוה, וכנ"ל בהערה שלפנ"ז.

(4) אף שמצייין להך תשובת הרא"ש עצמה בהגדת הרבי בקטע שלאחרי, וגם בש"פ המצויין בהערה זה עצמה דן בדבריו בארוכה כנ"ל).

הוא באותה נקודה דיצי"מ ואי"ז הוספת פרטים חדשים (וי"ל שהכל הוא בכדי שאותה נקודה תהי' נקלטת ונרגשת יותר). ואי"ז בדומה לת"ת דיש לה שיעור למעלה, דצריך ללמוד פרטים נוספים בתורה וענינים נוספים וכו', אבל כאן הרי עצם המצוה אין לה קצבה ואין לה שיעור, וככל שירבה בה הרי זה ריבוי בנקודת המצוה שאין לה קצבה.

ועפ"ז אולי יש לבאר מה שאף שמשמע מהרשב"א דלא סב"ל דבעי הגדה לאחר ובעי סיפור ובעי פסח מצה ומרור, מ"מ חשיב רק משמעות בדבריו ולא הכרח גמור, כי יש מקום לתווכ' בין תי' הרשב"א ודיעות הנ"ל דבעי סיפור והגדה ופסח מצה ומרור כו', וכמשנ"ת.

שקו"ט בת"י ה', ובביאור בדא"פ ככוונתה

והנה טעם הה' שכ' "מפני שעושה המצוה בהפסק - אכו"ש וכו' - ואין מברכין בכגון זה וכמ"ש לענין ד' כוסות" הוא בשבח פסח (שם) וז"ל: "כיון דנפקא לן מקרא דחייב לספר ביצי"מ עד שתחטפנו שינה...אלא לפי שבתוך הסיפור הוא מפסיק בסעודה ובכמה דברים אחרים ואינו עושה המצוה בב"א ע"כ אין מברכים על מצוה זו".

והנה מקור הדין הוא מהרא"ש (ערבי פסחים סי' ל"ג) "ומנהג פשוט הוא שלא לשתות יין ופי' הר"ם ז"ל טעם למנהג לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים לספר בנסים ובנפלאות שעשה לנו הקדוש ברוך הוא ולאבותינו עד שתחטפנו שינה ואם ישתה ישתכר. והכי אמרינן בתוספתא (פ"י) חייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה. וזה ששינוי מעשה בר' אליעזר ור' יהושע שהיו מסובין בבני ברק והיו מספרים ביציאת מצרים כל הלילה", והובא בטושו"ע ודאדה"ז סי' תפ"א.

ולכ' משמעות הרא"ש הוא שאי"ז חיוב מן הדין, שבלא זה לא קיים המצוה, כ"א שזהו קיום המצוה כדבעי, דהא הביא ע"ז המעשה בר' אליעזר וכו', ועי' בהגדת הרבי (ד"ה וכל המרבה) "ואפילו כהנים ולוים שלא נשתעבדו וגרים, וראי' לזה: מעשה בר' אורי' יהושע (לוי) וראב"ע (כהן) ורע"ק (בן גרים) ור"ט (כהן)", והיינו שהמעשה הוא בהא דכל המרבה ה"ז משובח, ולא בחיוב מדינא, וכן מבואר שם (בד"ה כל אותו הלילה) "גם ר"א וראב"ע אף דס"ל (מכילתא ס"פ בא ופסחים ק"כ, ב) דאכילת הפסח הוא רק עד חצות. וראה אמרי שפר שהאריך. במכילתא ס"פ בא: ר' אליעזר אומר ... צריכין לעסוק בהל' פסח עד חצות", ומבואר כנ"ל דאי"ז שבלא זה לא יצאו המצוה.

וא"כ צלה"ב הדמיון להסברא שנאמרה לענין ד' כוסות, דהא שם המצוה דרבנן

הוא ד' כוסות, ובלא זה לא קיים המצוה כלל, ושפיר חשיב שהמצוה הוא בהפסק אכו"ש, משא"כ בנידו"ד?

ואף דמזה שאסרו השתיי' וכו' אחרי האפיקומן מטעם זה משמע דזהו חיוב מדינא ולא רק הידור דכל המרבה ה"ז משובח (כדמשמע ממעשה דר"א, כנ"ל), דלענין דה"ז משובח לכ' לא היו אוסרים עליו לשתות, אמנם ראיתי שיש חילוק בזה, שבשו"ע (סי' תפ"א ס"א) איתא "אחר ארבע כוסות אינו רשאי לשתות יין אלא מים" ועד"ז בטור שם "שאסור לשתות אחר ד' כוסות...לית ליה רשותא למשתי חמרא אלא מיא". אבל בשו"ע אדה"ז שם "אחר ד' כוסות נהגו כל ישראל מדורות הראשונים שלא לשתות יין או שאר משקה המשכר", ומשמע דאכן אינו אסור מדינא.

אכן אף אי נימא דהוי חיוב להרבות ולספר כל הלילה, והוי חלק מהמצוה, מ"מ לכ' אין לומר דלא יצא ידי חובתו (ובמכ"ש ממ"ש הר"ן, והובא בהגדת הרבי, גבי ר"ג הי' אומר כו', דאף אם לא אמר פסח מצה ומרור לא יצא י"ח כראוי אבל יצא מה"ת, וכ"ש כשאמר פסח מצה ומרור וכל סדר ההגדה וכו', ורק שלא סיפר כל הלילה, דלכ' לכו"ע יצא ידי"ח), ורק דעדיין מוטל עליו חיוב, ולא הוי יותר מחיוב נענוע הלולב בהלל, דכ' התוס' (בפסחים ז, ב, כמובא לעיל) דיכול עדיין לברך מטעם זה, ומ"מ לכ' פשוט דיכול לברך על נטילת לולב קודם שמגביה, אף שיאכל קודם ההליכה לביה"כ וקודם הנענוע בהלל, ותא חזי מאי עמא דבר?

ולכ' יש לבאר דבמה שהביא הרבי "וכמ"ש לענין ד' כוסות" אי"ז רק להביא דוגמא להסברא, כ"א זהו ביאור התי', וכפשי"ת. דהנה אף שבת' דלעיל מתורץ אמאי אין מברכים ברכת המצוות על קיום המצוה דאורייתא דסיפור יצי"מ דליל פסח (דאפ"ל דהמצוה דאורייתא אין לה שיעור, ויצא ידי"ח בקידוש), אבל מ"מ אמאי לא מברכים על קיום המצוה דרבנן, דרבנן תיקנו באופן סויים, ובוודאי לא קיים המצוה מדרבנן בלי אמירת פסח מצה ומרור ובלי הסדר הגדה כתק"ח, ולא יצא ידי"ח בקידוש, ויש לה שיעור וקצבה וכו', וא"כ לענין המצוה דרבנן והתק"ח לכ' הדק"ל?

וי"ל דע"ז מבאר דהמצוה דרבנן הוא לספר על הכוסות, דכך הי' התקנה שכל כוס נעביד בה מצוה, והמצות שעושים עם כ"א מהד' כוסות הם הסיפור דיצי"מ דלילה זה (דהיינו קידוש בכוס ראשון שאומרים בה זכר ליצי"מ, והגדה על כוס ב', וברהמ"ז (שמזכירים בה יצי"מ) על כוס ג' והלל על כוס ד') וכמבואר כ"ז בכ"מ, וא"כ לגבי המצוה דרבנן הוי ממש בהפסק אכו"ש, דהיינו אותה הפסק אכו"ש דהד' כוסות עצמם, שמטעם זה אין מברכים על ד' כוסות, והוא הוא התי' שהובא בהגדה לעיל לענין ד' כוסות.

ועפ"ז הנה התי' הראשונים הם על המצוה דאורייתא דסיפור ביצי"מ, והתי' האחרון היא על המצוה דרבנן (ואופנה) בלילה זה.



למה האב חוזר לומר 'מה נשתנה'

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני, ניו יארק

"מנהגנו אשר השואל מקדים לאמירתו מה נשתנה: טאטע איך וועל באַ דיר פרעגן פיר קשיות. – וגם אם אין לו אב אומר כן – . . . לאחר אמירת מה נשתנה . . . נהג כ"ק מו"ח אדמו"ר¹ לחזור ולאמור – בלחש – מה נשתנה כו' (עם הקדמה הנ"ל) והעקתה. " (הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ע' יג)

לכאורה מנהג זה שהאב חוזר לשאול 'מה נשתנה' תמוה מאוד, ומיחזי כחוכא: היתכן שעורך ה'סדר' ישאל את עצמו 'מה נשתנה?' הרי האב כבר יודע את התשובה ומתכוון לענות על שאלות בנו, ולשם מה חוזר ושואל?

שיטות הרמב"ם, הרמ"א ופוסקי זמננו

והנה למרות שכתב הרמב"ם³, שרק אם 'הי' לבדו' ואין לו מי שישאלהו, 'שואל לעצמו מה נשתנה', אעפ"כ כותב⁴: 'וכאן הבן שואל. ואומר הקורא מה נשתנה', משמע⁵ שהקורא חוזר לשאול את הקושיות.⁶

1 שיחת י"א ניסן תשמ"ג (תו"מ תשמ"ג ח"ג עמ' 1226): 'הנהגת רבותינו נשיאינו לחזור על אמירת 'מה נשתנה' לאחר שהבן שאל – זוהי הוראה לרבים'. ולהלן שם (ע' 1230) שזוהו כהרמב"ם.

2 כלשון חז"ל: 'הוא חלים והוא מפשר (פותר החלום)', 'כלומר הוא שואל הוא משיב?' – יומא כח:

3 הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ג.

4 שם פ"ח ה"ב.

5 כ"כ גם החת"ס בהגהותיו לשו"ע הל' פסח סי' תע"ג ס"ז, והארחות חיים (ספינקא) סו"ס תע"ג. אבל ראה שו"ת בית שערים סי' רכ"ב. וראה גם אוצר הגאונים לפסחים קטז. תשובות סי' שמ"א. מחזו"ז ע' 284. שבלי הלקט סדר פסח סי' רי"ח ד"ה מה נשתנה.

6 בהגדה שלמה (כשר) (ע' 113) מביא נוסח הרמב"ם כת"י תימן 'ואומר לקורא', וכן בשינויי נוסחאות מהדורת פרנקל. רבינו מנוח כאן פי' ש'לא הזכיר הרמב"ם 'דפטרנן מלומר מה נשתנה, ומשמע דס"ל דלאו הלכתא היא, דהא אמרינן אפילו כולנו חכמים כולנו נבונים'.

אבל להרמ"א⁷ 'כשהבן או האשה שואלת אצ"ל מה נשתנה, אלא מתחיל עבדים היינו', וכן פסק רבינו הזקן.⁸ והגר"א⁹ ציין מקור גמרא¹⁰ 'פטרותן מלומר מה נשתנה'.

ובימינו, הנה הגר"ש אלישיב לא חזר לשאול,¹¹ אבל הגר"מ פיינשטיין והגרש"ז אורבאך¹² חזרו 'מה נשתנה', והגר"ח קניבסקי זצ"ל¹³ מגיב על דברי הגר"מ גריינימן ש'כשהבן או האשה שואלת, אצ"ל מה נשתנה':¹⁴ 'פסק רע"א יש מהדרין שגם הנשאל חוזר ואומר, כדמשמע ברמב"ם'.

מנהג חב"ד לחזור ולומר 'מה נשתנה' בלחש – אף שאומר ההגדה בקול רם¹⁵ כ'וענית ואמרת' ביכורים.¹⁶

ובנטעי גבריא¹⁷ מביא שכן מנהג בעלזא,¹⁸ ראפשיץ, באבוב, לעלוב, סלאנים, ביאלא ופאפא.

ואולי אומר בלחש מצד מחלוקת ברמב"ם והרמ"א (כעין אמירת 'ברוך שם

(7) בהל' פסח שם, ממהרי"ל סדר ההגדה.

(8) בשוע"ר שם ס"מ.

(9) לשו"ע שם ס"ק מ"ב.

(10) פסחים קטוב, וקטז, א.

(11) מובא בשמו שמהרמ"א משמע דלא כהמשנ"ב שבשני ת"ח צריך הנשאל לחזור ולשאול את חבירו ('היכלא' גליון ב' (ניסן תשע"ב) ע' עט הע' ג).

(12) הו"ד בהליכות שלמה (מועדי השנה ניסן-אב) סדר ליל פסח – מגיד בארחות הלכה' סוף הע' 208: לאחר ששאלו הקטנים, חזר רבנו עם בניו ושאר המסובים ואמרו יחדיו 'מה נשתנה'.

(13) הגש"פ דרך אמונה – מכתבים סי' מ"ו ע' שנב.

(14) וכן באמרי יושר (תשס"ז) דינים והערות לליל הסדר סעיף ט"ז. וב'דיני ליל הסדר' (תש"ס) פ"ז אות ו' (ע' כג): 'כשהבן או אחר שואל, אין צריך לומר מה נשתנה, אלא מתחילין עבדים היינו'.

(15) סידור האריז"ל קודם 'מה נשתנה'. ובריטב"א פסחים (סדר הגדה של פסח): 'חייב אדם לומר ההגדה בנעימה וקול רם בכל כוחו'. וראה תו"מ ח"ה ע' 119. חי"ד ע' 10. חט"ז ע' 196. חל"ט ע' 280 ואילך. הנעתק ונסמן באוצר מנהגי חב"ד (מונדשיין) ליל הסדר סי' פ'.

(16) דברים כו, ה. 'לשון הרמת קול' (רש"י, מסוטה לב:), ו'אין קורין מקרא ביכורים אלא בזמן שמחה' (ספרי ורש"י שם, יא. פסחים לו: רמב"ם הל' ביכורים פ"ד הי"ג). ויש מפרשים 'הגדה'... לשון הודאה ושבח להקב"ה... כמו שמתרגם בירושלמי הגדתי היום לה' אלקיך (דברים שם, ג) שבחית יומא דין' (אבודרהם סדר ההגדה ופירושה, הובא בהגש"פ רבינו ע' ה), שהוא פסוק בפ' ביכורים.

(17) הל' פסח ח"ב פפ"ו סי"ג הע' כד.

(18) מביאו שם מויגד משה (כ"ץ) ע' קנ.

כבוד מלכותו' בלחש¹⁹), או כדי להדגיש שאין האב חוזר 'מה נשתנה' מצד חיוב אמירת ההגדה, אלא ע"פ טעמי פרד"ס, כדלהלן:

'טאטע' - צעקה לאבינו שבשמים

(א) ע"פ סוד יש שצועקים 'טאטע!' לאבינו שבשמים,²⁰ לטעון 'מה נשתנה הלילה - גלות שנמשל ללילה²¹ - הזה - האחרון', שכולו מרור כו'.²² ובנטעי גבריאל²³ מביא שהרבי מביא לא פרוץ בבכי ואמר 'טאטע אין הימל, איך וויל די פרעגן די פיר קשיות, מה נשתנה . . למה נשתנה הגלות הזה מכל שאר גלויות'. והסקולענער אמר בעמידה: 'אבי ז"ל היה נוהג לומר 'רבש"ע...מה נשתנה'. וה'בית אברהם'²⁴ מסלאָנים הי' חוזר 'מה נשתנה' וכשסיים אמר 'איצטער ליבער טאטע ענטפער מיר אַ תירוץ אויף אַלע פיר קושיות', מצפים שהשי"ת יקיים בנו 'והגדת לבנך'²⁵.

(אבל לכאורה, טעם זה אינו שייך בזמן הבית, ולא לימות המשיח. וצ"ע מה מקום לתפילת 'טאטע איך וועל באַ דיר פרעגן' כאן; למה יפסיק בזה לפני קיום סיפור יצי"מ, לענות מיד על שאלות בנו).

'אינו נבהל להשיב'

(ב) בפשטות י"ל שהאב חוזר על השאלות לערוך אותן בדעתו ששייב עליהן כראוי, כמנהגו של חכם ש'אינו נבהל להשיב'²⁶ (אף שבפועל אין האב עונה בפרטיות במשך הסדר על שאלות אלו).

(19) ראה פסחים נו, א.

(20) בשיחת ליל ב' דחג הפסח תשי"ב (תו"מ ח"ה ע' 121): שאלת 'מה נשתנה' ע"י הבן (תינוק) היא כדי לעורר למעלה הענין ד'כי נער ישראל ואוהבהו' (סה"ש תש"ד ע' 77), וענין זה מודגש יותר בהקדמת קריאת הבן אל האב: 'טאטע כו'.

(21) זח"ג, סז, ריש ע"ב. הנסמך בתו"מ סה"מ מלוקט ח"ג ע' פא הע' 16. וראה מאמרנו 'תפילת ערבית רשות' סעיף ו'. וש"נ.

(22) 'היום יום' י"ט ניסן, מסה"ש תרצ"ז ע' 224-225. ובס' חיים ושלוים (לבעל מנחת אלעזר) פ' וארא צב, א): מה נשתנה הלילה הזה (גלות נמשל ללילה, הגלות הזה) מכל הלילות (שאר גלויות...), שבכל הלילות, בכל הגלויות וכו'.

(23) שם.

(24) נתיבי ישרון, מועדי השנה, ע' רכב.

(25) שמות יג, ח.

(26) אבות פ"ה מ"ז.

ואולי יש בחזרת שאלה זו גם ערך חינוכי לכן, כעין 'שאלת חכם חצי תשובה',²⁷ שלא יצטער השואל לחשוב שקצרה שכלו,²⁸ וליישב דעתו שאכן שאלתו טובה.

כן מצינו שענה הלל הזקן ג' פעמים לשואלו 'מפני מה ראשיתן של בבליים סגלגלות?' 'מפני מה עיני תרמודיין תרוטות?' 'מפני מה רגלי אפרקיים רחבות?' 'א"ל: בני, שאלה גדולה שאלת'.²⁹

וראה רמב"ם:³⁰ צריך הדיין לשמוע טענות בעלי דינין ולשנות טענותיהם, שנא'³¹ 'ויאמר המלך זאת אומרת זה בני החי ובנך המת' וכו'.

'שואל כענין'

ג) ע"פ רמז י"ל שזהו אישור ענין של כיבוד אב (בנוגע ל'סדר' הראשון בליל פסח בזמן האבות שאמר יעקב ליצחק 'קום נא . . . ואכלה מצידו'³² כשהביא לו שני גדיי עזים³³ א' לפסח וא' לחגיגה³⁴) – שלא יתראו הקושיות כשאלות בן רשע המורד ומתלוצץ מהנהגותיו של אביו הנראים לו מוזרים, ולכן הבן מקדים ושואל

27) מובא בס' ר"ש בן גבירול (מהדורת דוקס ע' צג). מגדל עוז לרמב"ם הל' תשובה ספ"ה. שו"ת מהר"מ אלשקר סימן מב סד"ה ומצאתי. במבחר הפנינים שער א' (שער החכמה) אות ג': 'שאלת החכמים חצי חכמה'. ביאור ב' הנוסחאות – ראה ספה"ש תר"צ ע' 84 ואילך.

28) ויבואר בזה משנת 'הכל צפוי והרשות נתונה' (אבות פ"ג מט"ו), שלכאו' למה מעוררת משנתנו קושיא כזו שאינה מובנת בשכל אנושי? – שנשנית כן כדי להרגיע את הפילוסוף המתאבק בשאלה זו, שידע שאכן סתירה זו כבר נזכרת בתורה.

29) שבת לא: אבל אף ששיבחו הלל, לא חזר על פרטי שאלתו.

30) הל' סנהדרין פכ"א ה"ט, מירושלמי סנהדרין פ"ג ה"ח. באור החיים כותב רמז בפסוק (דברים א, טז) 'שמוע בין אחיכם': 'שצריך השופט לאמר בפיו מה ששמע מבעלי דינים'.

31) מלכים-א ג, כג.

32) בראשית כו, יט. וראה לקח טוב ותנחומא (אות י"א) עה"פ. ב"ר עה"פ (פס"ה, יח) וביפה תואר שם. זהר ח"א קמד, רע"א.

33) שם, ט.

34) פדר"א ס"פ לב (הובא בפרש"י עה"פ). זח"א קמב, סע"א ואילך. וראה הנסמן בסוף מאמרינו 'כי אם צלי איש'.

רשות 'טאָטע, איך וויל³⁵ בא דיר פרעגן כו',³⁶ ואכן בחזרת 'מה נשתנה' הרי האב מאשר לו, ששאלותיו טובות הן.

'לא ימוש מפיד ומפי זרע ומפי זרעך . . מעתה ועד עולם'

(ד) ע"פ דרוש, יש להוסיף נופך – שהאב מודיע בזה לבנו: אף ששאל כ'תינוק' ו'ילד', ידע שאין זה רק תמיהתו הפרטית, אלא מורשת היא מדור לדור בשלשלת המסורה, ש'גם אני שאלתי כן מאבי', כעין 'כך מקובלני מבית אבי אבא'.³⁷ כפרש"י עה"פ³⁸ 'זה א-לי ואנוהו אלקי אבי וארוממנהו': לא אני תחילת הקדושה, אלא מוחזקת ועומדת לי הקדושה ואלקותו עלי מימי אבותי'.

כן מצוי בשיחות רבותינו,³⁹ ששאלה זו – כבר שאלו אבותיהם מאבותיהם לפניהם במשך הדורות. [כשאלת למה אין מברכים את החודש בשבת שלפני תשרי (שסיפר מוהרי"צ בשם אדה"ז ששמע מהרב המגיד ששמע מהבעש"ט),⁴⁰ ולמה אין מברכים על סיפור יציאת מצרים (שסיפר אדמו"ר מוהרי"צ שנשאל על זה מאביו, אדמו"ר מהורש"ב, שנשאל על זה מאביו אדמו"ר מהר"ש, שנשאל מאביו אדמו"ר הצ"צ, שנשאל מאביו-זקנו אדה"ז),⁴¹ וכן באמירת 'הריני מקבל עלי מ"ע של ואהבת לרעך כמוך' קודם התפילה,⁴² וכיו"ב] –

35 בספר השיחות, היום יום' והגש"פ דלעיל 'איך וועל', אבל באג"ק שם (מכתי"ק) 'איך וויל' [וכ"ה בעוד כמה מקורות], ומדייק בזה בשערי שלום (שפאלטר) להגש"פ (תש"ע) אות ס"ב (ע' קב) ש'לכאורה ה"ז שינוי בהפי', אם זה לשון של לקיחת רשות, 'איך וויל', או שהוא לשון של סיפור מה שהולך לעשות כעת, 'איך וועל', ויש לעיין בזה'. (אבל צ"ע אם אפשר לדייק כן באג"ק, שהרי מביאו מ'קובץ', וכוונתו כפה"נ להיום יום' הנ"ל).

36 כביאורינו בהגדת 'מרבה לספר' מילת 'רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית'.

37 ברכות כה, א. ר"ה כה, א. ועוד בש"ס.

38 שמות טו, ב.

39 ראה שיחת חג הפסח ה'תש"ד (סה"ש ה'תש"ד עמ' 87).

40 'התמים' חוברת ב' ע' סח. היום יום' כ"ה אלול. קובץ מכתבים שבסוף ס' תהלים 'אהל יוסף יצחק' ע' 193. אג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ג ס"ע תל ואילך. נתבאר בלקו"ש ח"ד ע' 1139 ואילך. ח"ט ע' 184 ואילך.

41 שיחת חג הפסח תרצ"ז (סה"ש תרצ"ז עמ' 219. הגש"פ עם לקוטי טעמים הנ"ל פסקא מצוה עלינו (ע' טו)).

42 סה"ש קיץ ה'ש"ת ע' 156-56 (נעתק כאן מסה"ש ה'ש"ת בתרגום ללה"ק ע' קס), שהיה סדר מסודר בבית רבי, שאדה"ז שאל את בנו אדהאמ"צ בסעודת הבר מצוה: 'שאל משהו' (פרעג עפעס'), ועד"ז שאל אדה"ז לנכדו אדמו"ר הצ"צ כבר מצוה שלו, ועד"ז אדמו"ר הצ"צ לבנו אדמו"ר מהר"ש, ואדמו"ר מהר"ש לבנו אדמו"ר מהורש"ב, ואדמו"ר מהורש"ב לבנו אדמו"ר מהוריי"צ, ושאל אז אדמו"ר מוהרי"ץ מאביו הטעם לאמירת 'הריני מקבל' קודם התפילה. וראה לקו"ש חכ"ה בהוספות ע' 374.

ואין זה רק לרווחא דמילתא כ'האיר פני כל המזרח עד שבחברון⁴³ 'להזכיר זכות אבות',⁴⁴ אלא בא לחזק את המסורה לדור הבא, ש'כל המלמד את בן בן תורה מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלה מהר סיני',⁴⁵ כשהוחזק שלשה פעמים 'מפיך, ומפי זרעך, ומפי זרע זרעך', 'לא ימוש' 'עד עולם'⁴⁶ – 'החוט המשולש לא במהרה ינתק'.⁴⁷

חיוב ההגדה לבני בנים

ויבואר הענין יותר לפי הדיון⁴⁸ אם הסבא חייב לספר ביציאת מצרים לנכדו.⁴⁹

שבנוגע לתלמוד תורה נחלקו⁵⁰ אם אב חייב ללמד תורה את בן בנו, ולהלכה חייב.⁵¹ ופי' בס' המקנה⁵² ש'אע"ג שמחוייב בנו ללמדו, שהוא אביו, אעפ"כ 'חייב [ה] התורה לאבי אביו, שהוא עדיף טפי', 'שאינו דומה מה שיקבל מבנו למה שיקבל ממנו',⁵³ כי 'מצינו בכל דור ודור מימות משה רבינו ע"ה שנתמעט ההשגה כפי ריחוק המקבלים'.

(43) תמיד רפ"ג. יומא כה, ב.

(44) רש"י יומא שם: – מירושלמי יומא פ"ג ה"א.

(45) קדושין ל, א.

(46) ישע"י נט, כא. ב"מ פה, א.

(47) קהלת ד, יב. ב"ב נט, א.

(48) ויגד משה (כ"ץ) סי"ט אות י'. הגש"פ יד כהן (דויטש) ס"ג. כהלכות הפסח (ראנד) ע' רלח ואילך. מקדש ישראל (הארפענעס) סי' ד"ש.

(49) בנוגע לנכד בנו – העיר ביד כהן שם מפענח רזא עה"ת עה"פ (בא י, ב) 'ולמען תספר באזני בנך ובן בנך': 'כי עד כאן חייב אדם ללמד לזרעו תורה', ועד כאן יגיעו רחמי אב על הבן וכו'. [ונבחרת ימים (שבזי) ר"פ בא מוסיף: 'וכן כתיב (דברים ד, ט) והודעתם לבניך ולבני בניך'. וראה קידושין ל. רמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ב. טוש"ע יו"ד סי' רמ"ה ס"ג. הל' ת"ת לאדה"ו פ"א ס"ח. ולהעיר מב"מ פה. 'כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם'].
* אבל ראה עלי תמור לירושלמי שבת פ"א ה"ב ד"ה ומסופקני. לקו"ש ח"כ ע' 248.

(50) קידושין ל, א.

(51) רמב"ם, טוש"ע והל' ת"ת לאדה"ו שם.

(52) לקידושין שם ד"ה מעלה עליו הכתוב.

(53) 'שאחז"ל (ראה מכי' ורש"י שמות יט, ט. רע"ב לאבות פ"ד מ"י) אינו דומה (ל) שומע מפי הרב או ששמע מפי התלמיד' – המקנה שם.

ואף שי"א⁵⁴ שאין הנכד חייב מן התורה לכבד את זקינו⁵⁵ כמו שמצינו: 56' א"ל אשקיין מיא, א"ל לאו בריך אנא . . בר ברתך אנא (ואין עלי לכבדך כבן, רש"י), וכן הסב פטור מלמול את נכדו (בן בתו, אם הוא יתום), לפדותו⁵⁷ וללמדו אומנות, ונכד פטור על הכאת סבו⁵⁸ ופטור מסקילה על קללתו,⁵⁹

וגם למצות פריה ורביה, דקיי"ל⁶⁰ 'בני בנים הרי הן כבנים', 'היינו טעמא משום ד'לשבת יצרה'⁶¹ והאיכא,⁶² וזהו רק במקום שאין בן, אבל כשיש בן, גם בלשון בני אדם⁶³ בני בנים אינם כבנים.⁶⁴

54 מהרי"ק שורש מ"ד (ל), הובא ברמ"א יו"ד הל' כיבוד אב ואם סי' ר"מ סכ"ד. אבל הרמ"א עצמו כתב ע"ז 'ואינו נראה לי, אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו'. והוכיח כן בשו"ת שלו (סי' קי"ח) ממדרש (ב"ר פצ"ד, ה, הובא ברש"י בראשית מו, א. וראה תורה תמימה שם אות א'): 'חייב אדם בכבוד אביו יותר מכבוד זקינו', ד'מדקאמר יותר מכבוד אבי אביו משמע דחייב בכבודו'. וראה בארוכה סי' ר"ן כצבי (רייזמן) ח"ב סי' א' ס"ד. עטרת זקנים (א.י.ד. לעבאוויטש) סי' ו' ס"א.

55 ראה ס' התולדות אדמו"ר מהר"ש ע' 10, ומ"ש רשד"ב הלוי וויינבערג בהערות וביאורים אהלי תורה גליון ח' (תשפז) ע' 79 ואילך.

56 סוטה מט. (כמו שציינו לזה בפתחי תשובה שם ס"ק כ"א ובביאור הגר"א שם ס"ק ל"ג) ובחזק"א מהרש"א שם.

57 שו"ת רעק"א מהדו"ק סי' מ"ב. שד"ח כללים ח"ז מערכת הבי"ת סי' יח [ע' 3128 ואילך]. עט"ז הנ"ל סי' י' ס"א. סי"א ס"א.

58 רש"י מכות יב, א ד"ה ה"ג אלא – בגואל הדם. עטרת זקנים הנ"ל סי' ז' ס"א.

59 רמב"ם הל' ממרים פ"ה ה"ג. ובכס"מ שם שלמד זה ממכות שם. אבל ב'מפרשי יד החזקה' כתבו שמקורו מתוכ ע"ה (ויקרא כ, ט) 'איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו' – 'את אביו ולא את אבי אביו, ואת אמו ולא את אבי אמו'. עט"ז הנ"ל שם ס"ב.

60 יבמות סב, א.

61 ישע"י מה, יח.

62 חזק"א מהרש"א סוטה שם. וראה גם שו"ת הריטב"א סי' קל"ד. מהרי"ק שם.

63 ראה שו"ת הריטב"א סי' קל"ד: 'אע"ג דאמור רבנן בני בנים הרי הם כבנים . . לא אמרו אלא בלשון תורה . . אבל בלשון בני אדם במשאים ומתנם אין קורין לבני בנים בנים'. [עייג"כ חידושי הריטב"א נדרים לא. ד"ה והמודר]. שו"ת הרא"ש כלל פ"ב סי' ג' (הובא בפרישה לחו"מ סי' רמ"ז ד"ה וכן אין בן הבן).

64 ראה גליון מהרש"א יו"ד שם ס"ק י"ד . ס' חיים שאל (להחיד"א) ח"א סוף סי' מא: 'דודאי אם יש לו בנים ואמר נכסי לבני, אפילו בן הבן לית ליה כלום, ואף דבעלמא בני בנים הרי הן כבנים, בלשון בני אדם אין בני בנים בכלל בנים . . דכשלא יש לו בנים לא אזלינן בתר לשון בני אדם'. ובלבוש חו"מ סי' רמ"ז ס"ג: 'איש מי שאמר שאם אין לו בן ויש לו בן הבן אע"פ שיש לו בנות אבן הבן קאמר, שאדם קורא לבני בניו בני אדם?'

יש שכתבו דהא דגמ' (קידושין ד). ד'זרע זרעה לא איצטריך קרא דבני בנים הרי הן כבנים, וזה דוקא במקום שכתוב 'זרע' (דלשון 'זרע' משמע כל יוצאי יריכו), אבל 'בן' ו'בניכם' אינו כולל בני

אבל בסיפור יצי"מ מקרא מלא דיבר הכתוב: ⁶⁵ 'למען תספר באזני בנך וכן בנך' וגו'.

ומתורצת קושיית הרש"ש על תוס' ⁶⁶ ש'זרע משמע אפי' בני בני . . . וכן לא משמע אלא בן לבדו, מהמכילתא עה"פ ⁶⁷ 'והי' כי יאמרו אליכם בניכם', 'בשורה טובה נתבשרו ישראל באותה שעה, שהן עתידין לראות בנים ובני בנים' ⁶⁸?

ולפ"ז לא קשה, שבפסוק זה, שקאי על סיפור יציאת מצרים, מפורש ריבתה התורה שחייב לספר יצי"מ גם לבן בנו, גם במקום שיש לו בן, אף שבכללות אין בני בנים בכלל 'בן' ו'בניכם'.

(אבל החת"ס ⁶⁹ והפנים יפות ⁷⁰ פירשו 'באזני בנך וכן בנך', שכשמספר לבנו, במילא ⁷¹ גורם לבנו שיספר גם הוא לבנו, נכדו. - וצ"ע, שהרי גם בפסוק 'והודעתם לבניך ולבני בניך' אפשר לפרש כן, אבל קי"ל שחייב ללמד בן בנו ⁷²).

בנים (ראה תוס' יבמות כב: ד"ה בן אין לו. ב"ב קטו. ד"ה בן הבן. מצפה איתן לקידושין שם (הובא גם בשד"ח שם א'תקסו, סע"ב ואילך - ראה אוצר מפרשי התלמוד קידושין (ובהנסמן שם הע' 19).

(65) שמות י, ב.

(66) יבמות כב, ב ד"ה בן אין לו.

(67) שמות יב, כו.

(68) ומציין לזית רענן ליל"ש שמות רמזו ר"ח.

(69) בפירושו עה"ת - שמות יג, ח (ד"ה והגדת לבנך), וז"ל: 'שעיקר זכות היציאה היה בעבור ההגדה לבן, כדכתיב למען תספר באזני בנך, כדי שעיי"ז כשיגדל הבן יספר גם הוא לבניו* ויתקיים למען תספר באזני בנך וכן בנך'.

(70) עה"ת עה"פ (שמות י, ב) 'למען תספר', וז"ל: 'שמחוייב כ"א להזהיר לבנו שהוא יספר לבנו, כמו שתקנו בתשובת האב לבן עבדים היינו וכו' אפילו כולנו חכמים וגו' מצוה עלינו לספר, שמזהיר לבנו שגם הוא יספר לבנו, וכמ"ש בפ' (יג, ח) והגדת לבנך לאמר, שהוא יאמר כך לבנו. וגם בפירושו עה"פ 'הגדת לבנך', וז"ל: 'זמה שאמר והגדת לבנך לאמר, מלת לאמר מיותר, י"ל לפי שאמר הכתוב למען תספר באזני בנך, אף שמצות הבן הוא לספר לבנו ולמה הוצרך לומר וכן בנך, אלא המצוה הוא שכל אדם יאמר לבנו לקבל עליו חובת ההגדה לבנו, והיינו דקאמר והגדת לבנך לאמר, שיאמר גם הוא לבנו'.

(71) הרמ"מ מפאביאניץ הי"ד (נדפס בהערותיו לפרדס יוסף ר"פ בא ובס' שם ושארית לנפש חי' בקונט' שארית מנחם ע' קכו) ביאר כוונת הפסוק, שצריך האב לספר סיפור יצי"מ באזני בנו בתוקף ועזו, עד שיספר גם הוא כן לבניו אחריו, כענין 'טופח על מנת להטפוח'.

(72) ראה הנסמן לעיל הע' 49.

וכ"כ בבני יששכר⁷³ ושו"ת התעוררות תשובה⁷⁴ שיש חיוב ומצוה בסיפור יצי"מ גם לבן בנו.

ובס' למען תספר⁷⁵ כותב: 'אם האב הולך לְסֶדֶר אצל אביו יכול לצאת מצות 'והגדת לבנך' במה שאביו יספר מיצי"מ לבנו ולנכדו, דלא גרע אביו ממלמד...', ומביא מס' תשובות והנהגות⁷⁶: 'מכבדים הסבא שיגידי ויספר, והוא שלוחו של ההורים, וכל שכן שבו יש חכמה וזקנה ועדיף טפי' כו'.

ובשו"ת ויברך דוד⁷⁷ מביא משו"ת בצל החכמה⁷⁸ שהסבא מקיים סיפור יצי"מ עבור האב (בנו) מצד שליחות⁷⁹. וצ"ע אם גדרי שליחות או שומע כעונה שייכים בסיפור ההגדה שהוא ענין אישי שבגופו.⁸⁰

(73) מאמרי חודש ניסן מאמר ה' אות ו' ד"ה ותתבונן, וז"ל: 'להורות הנס המופלג אשר נעשה בגבהי מרומים גדולות קודם לקטנות [ראה לעיל שם בשם האריז"ל], הנה חובה ומצוה עלינו לספר לבן (הגדול קודם), ואח"כ לבן הבן (שהוא קטן)', עכ"ל. ועיין ג"כ לעיל שם מאמר ד' דרוש ז' קרוב לסופו. וכ"כ באגרא דכלה פ' בא ד"ה למען תספר.

(* ולהעיר מרמב"ן עה"פ: 'ולמען תספר באזני בן ובן בך... כמה דתימר (יואל א, ג) עליה לבניכם ספרו, ובניכם לבניהם'.

(74) ח"ב סו"ס פ"ז (בהוצאה החדשה – סי' רנ"ה), שדן ב'מי שיש לו בפסח על שולחנו את בנו ובן בנו, מי קודם לשאול מה נשתנה', שכתב שם: 'דהא בתורה כתיב 'בנך', משמע שעיקר הקפידיא בבנו, אבל לפ"מ דפסקינן בשו"ע יו"ד הל' מלמדים (סי' רמ"ה ס"ג) דהגם דלכל מילי דקיי"ל דמצות הבן על האב הוא דוקא במצוות של בנו ולא של בן בנו, מ"מ ללמדו תורה מחוייב לבן בנו כבנו, והיינו שהחיוב שיש לו על בן בנו ללמדו תורה הוא יותר מבשאר איש ישראל... ולפי"ז כיון דעיקר סיפור יצי"מ יסודו כדי להעמידו על דת האמת לקבל התורה וללמדה, אי"כ שוה בן בנו לבנו'.

ובשו"ת שבות יעקב ח"א סי' קע"ג כתב: 'ואל תשיבני מהא דכתיב ריש פ' בא למען תספר באזני בן ובן בך, וקאי אף לכל הדורות הבאים אחר כך. אי משום הא לא תבא, דהתם לא ליוצאי מצרים לבד קאמר, רק לכל הדורות הבאים, שכל א' יספר כן לבנו ולבן בנו'.

(75) שער ההלכה סי' ב' סי"א הע' א'.

(76) ח"ב סי' רל"ו ד"ה ומיהו.

(77) הארפענעס (ברוקלין, תשמ"ט) ח"א או"ח סי' נ"ו. ובארוכה – בספרו ויברך דוד הל' כיבוד אב ואם (ברוקלין, תשס"ח) ח"ב, שו"ת, סי' כ"א, ובספרו מקדש ישראל פסח (ברוקלין, תשס"ז) סי' ד"ש וש"ה.

(78) נדפסה אח"ז בשו"ת בצל החכמה ח"ו סי' ס"ז.

(79) האריך בהגדת פרדס יוסף החדש (רבינוביץ בני ברק, תשע"ג), פירושים בפסוק 'ובן בך' (ע' קלג), ובהלכות ליל הסדר פע"ב סי"ג ואילך (ע' תרס).

(80) לענין שליחות – ראה גם שו"ת בצל החכמה שם ס"ח וסי"א. ובתשובות והנהגות שם: 'אפשר שלמצות האב 'והגדת לבנך' מועיל שליחות ולא נקרא מצוה שבגופו, ואז א"ש שמכבדים... (וממשך כדלעיל בפנים). לענין שומע כעונה – ראה אוצר מפרשי התלמוד לפסחים קטו: ובהנסמן שם הע' 139. עייג"כ מאמרי בהערות התמימים ואנ"ש מאנטרעאל גליון ב' (פח) י"א ניסן תשנ"ט ע' 22 ואילך. מועדי ישראל (שוורץ, ירושלים תשס"ב) סי' פ'. שו"ת בצל החכמה שם סי"ד ואילך.

'החוט המשולש'

אבל צריך להבין, למה יצאה מצות סיפור יצי"מ (הגדה) לבני בנים משאר המצוות והחייבים של האב לבנו, שכנ"ל ברוב המצוות אין האב חייב על בני בניו, משא"כ בסיפור יצי"מ?

ובס' בני יששכר⁸¹ הקשה: 'למה יהיה בחיוב לספר לבן בנו, הלא אביו יספר לו'?

ובעל הטורים עה"פ 'ולמען תספר' פירש: 'באזני בןך ובן בנך, שעד כאן [ג' דורות] רחמי האב על הבן.⁸² אי נמי כנגד ג' דורות שהיו במצרים'.

ויש להוסיף, שאיחוד שלשת הדורות זהו 'חוט המשולש שלא במהרה ינתק', 50 איחוד כל זמני העבר, ההווה והעתיד – שהסבא קשור להעבר,⁸³ האב להווה, והנכד להעתיד. ששלשה תקופות בסיפור יציאת מצרים:

א) הודאה על העבר: 'עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו משם',⁸⁴
 ב) בהווה, 'בכל דור ודור (וכל יום ויום) חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא (היום) ממצרים',⁸⁵

ג) גאולה העתידה, כוס חמישי, כוסו של אליהו הנביא⁸⁶ כנגד 'הבאתי',⁸⁷ שהוא כנגד גאולה העתידה.⁸⁸

רץ כצבי פסח סי' ד'. ולהעיר משועה"ר הל' פסח סי' תע"ב סכ"ב) שבני הבית 'שומעין הקידוש וההגדה מבעל הבית'.

81) שם. ועד"ז באגרא דכלה פ' בא ד"ה למען תספר: 'למה הזכיר גם ב"ב, הלא בן בנו אביו יספר לו'.

82) וראה רש"י עה"פ (בראשית כא, כג) 'אם תשקור לי ולניני ולנכדי' (מב"ר פנ"ד, ב): 'עד כאן רחמי האב על הבן'.

83) ע"פ ס' המקנה שנעתק לעיל בפנים.

84) הגש"פ, ע"פ דברים ו, כא.

85) הגש"פ פיסקא 'בכל דור', ממשנה פסחים קטז, ב – עם הוספות לשון (ביאור) אדה"ז בתניא רפמ"ז.

86) ראה ס' טעמי המנהגים (ח"א עניני פסח) סי' תקנ"א בשם הגר"א. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 52 ואילך.

87) שמות ו, ת. ארחות חיים ח"א ליל פסח סי"ג מהראב"ד (בשם הירושלמי). דעת זקנים שמות יב, ח. וראה לקו"ש חכ"ז ע' 44 הע' 16.

88) ראה תו"מ – סה"מ תשי"ד ע' עג. התועדויות תשד"מ ח"ג ס"ע 1980 ואילך. תשמ"ה ח"ב ע' 1032.

'הרי אנו ובנינו ובני בנינו...'

וי"ל שענין זה מרומז בפסיקא 'עבדים היינו' שבפתיחת ההגדה:

'ואילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים, הרי אנו ובנינו ובני בנינו משועבדים היינו לפרעה במצרים', שמונה כאן שלשה דורות. והקשו המפרשים, אטו כי רוכלא ליחשב וליזיל?⁸⁹

וי"ל שג' דורות אלו בריש סימן 'מגיד' מרמזים להסבא, האב (הבן) והבן (הנכד), שכולם מסובים יחד בסדר.

ויבואר בזה. שלשון 'מחר' נאמר רק בבן החכם ובן התם, כי רק בן טוב נחשב העתיד ('מחר לאחר זמן') שלנו, 'וראה בנים לבניך, שלום על ישראל',⁹⁰ אבל אין הבן הרשע העתיד הטוב שאנו מצפים לו.

(אבל 'לא ידח ממנו נדח'.⁹¹ וזה שנאמר 'ויקוד העם וישתחוו'⁹² על 'בשורת הבנים שיהיו להם',⁹³ שכולל גם בן הרשע,⁹⁴ י"ל שזהו באופן 'יכין רשע וצדיק ילבש',⁹⁵ וזותו של הבן החכם שיצא לסוף, במשך הדורות, מבן הרשע⁹⁶).

ומיושב קושיית השדי חמד⁹⁷ על המכילתא⁹⁸ 'שהן עתידין לראות בנים ובני

(89) גיטין לג. וש"נ.

(90) תהלים קכח, ו.

(91) ע"פ ל' הכתוב – שמואל-ב יד, יד.

(92) שמות יב, כז.

(93) רש"י כאן. ובמכילתא עה"פ (וראה גם יל"ש עה"פ ריש רמז ר"ח): 'בשורה טובה נתבשרו ישראל באותה שעה, שהן עתידין לראות בנים ובני בנים להם'.

(94) שעליו קאי פסוק שלפניו 'והי' כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם'. וראה מכילתא (ויל"ש) שם: 'בשורה רעה נתבשרו ישראל באותה שעה, שסוף התורה עתידה להשתכח'.

(95) איוב כז, יז. פסחים מט, ב. ב"ק קיט, א. ב"מ סא, ב.

(96) בשם משמואל (ויקהל תרע"ה בסופו) הקשה 'מה זו בשורה' אם בן רשע הכתוב מדבר? ותיריך: 'הבשורה היא שאפילו בן רשע שלהם, מאחר שהתורה דברה ממנו, עוד אין ליאשו ועתיד לחזור לטוב ולהתתקן, ואם לא בגלגול זה יהי' בגלגול אחר, ועכ"נ לא ידח ממנו נדח'. וראה הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סוף ס"ג.

(97) כללים ח"ז מערכת הבי"ת סי' יח (א'תקסו, ב).

(98) דלעיל הע' 93, ובקושיית רש"ש (בפנים ליד הע' 68 ובהערה).

בנים להם', מנלן שהבשורה היא על 'בני בנים', אולי רק על הבנים? וי"ל שלומדים כן מהוספת מילת 'מחר', כדלעיל.



ביאור ב"יכול מר"ח" בהגש"פ של רבינו*

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - קאלאני, נ.י.

א.

בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים, כותב כ"ק אדמו"ר באמצע דרשות הפסוקים ד'מגיד', מיד אחר הד' בנים, מ"ש בהגדה הפיסקא "יכול מראש חודש".

וזלה"ק: יכול מר"ח (כ"ה בכל הנוסחאות. אבל במכילתא - שמות שם - גריס שומע אני מר"ח). - אין זה מן האמירה להבן, אלא מכיון שהזכיר הפסוק הביא דרו"ל עליו בעניני הגדה ש"פ (אבודרהם). וי"א שגם זה מן האמירה להאינו יודע לשאול (ז"פ, מע"נ). עכלה"ק.

[ראשית כל, הרי בלקו"ש חט"ז יתרו ג' דן הרבי במקור נוסח ההגדה כאן שהיא ממכילתא, עיי"ש ובהערות שם.]

והנה בהשקפה ראשונה, כידוע הרי הגש"פ של רבינו אינו רק לציין מ"מ ומקור בלבד, וגם לא רק לצטט ממפרשי ההגדה הקדומים, אלא כשמה כן הוא, "ליקוטי טעמים מנהגים וביאורים (כפי שמה שבדפוסים האחרונים)", ולכן עמדתי לעיין בכוונתו הק'.

יש לעיין מהו כוונתו בתחילת דבריו בענין הנוסחאות בחצאי עיגול "כ"ה בכל הנוסחאות...", וכן צלה"ב בעיקר, למה מביא ב' ביאורים של האבודרהם וגם מ'זבח פסח' (לאברנאל), וכן מוסיף להביא מספר מעשה נסים (להר"י מליסא), ולא מספיק בפירוש אחד.

ובאמת הרבי כבר הביא מאבודרהם בתחילת הד' בנים, כתב לעיל בפיסקא:

(* הערה זו מוקדשת בהודאה להשי"ת על כל הטוב אשר גמלנו, כן ימשיך להגן על עמו וישלח ישועתו רפואתו לכאו"א בהמצטרך, ושנוכה כולנו ל"ונאכל שם מן הזבחים ומן הפסחים" בקרוב ממש נאו.

עמדתי על הגש"פ של רבינו לקראת יום הבהיר י"א ניסן מאה ועשרים שנה וחג הפסח הבעל"ט, ונוכה גם עתה לגאולה "כימי צאתך ממצרים אראנו נפלאות".

"חכם, רשע, תם, שאינו יודע לשאול. סדר המקראות אינו כתיב כך, ומזכירים כדרך חכמתם: חכם ואחריו רשע שגם הוא חכם ומתוך ודון לכו מרשיע ואחריו תם שיש בו קצת חכמה לשאול (אבודרהם)".

ויש לציין שג"כ נקט הז"פ בטעם הג' הכי, וזהו הביאור בסדר ד' בנים הכי פשוט ומובן, משא"כ ביאורים לשבלי הלקט (בשם אחיו) ולגר"א, חוץ מביאוריהם עצמם שיש לפקפק בהם בעצם סברותיהם, הרי יש בשניהם יוצא מן הכלל ומהביאור. ולכן מובן למה למד הרבי כפי' האבודרהם.

ב.

מחלוקת האבודרהם והזבח פסח ומעשה נסים

ואכן בפסקא זו כפי שהוא נראה בפשטות, וכן איך שזה קטע בפ"ע בסידור אדה"ז שלא בכמה נוסחאות והגדות, שאינו המשך של פסקא הקודמת שהיא התשובה לה' שאינו יודע לשאול', ולכן מובן למה מפרש כאן כ"ק אדמו"ר מביא את פי' האבודרהם כביאור ראשון ועיקרי, שאכן הוא "אין זה מן האמירה להבן, אלא מכיון שהזכיר הפסוק הביא דרו"ל עליו בעניני הגדה ש"פ".

ולכאורה הטעם שהרבי אינו מסתפק בזה הוא, הרי כל דבר בתורה, ובפרט בהגש"פ, מדויק הוא בתכלית, וא"כ הרי "אלא מכיון שהזכיר הפסוק הביא דרו"ל עליו בעניני הגדה ש"פ", אינו ביאור מספיק. וצריך עיון יותר. הרי א"כ, יש כמה וכמה דרו"ל בעניני הגדה ש"פ על הרבה פסוקים בהגש"פ, וודאי אינו מביאו כל פעם, והרי הגש"פ אינו רק ליקוט דרו"ל וכו'.

וע"ז מביא הביאור של הז"פ "וי"א שגם זה מן האמירה להאינו יודע לשאול", ואינו מבאר היאך, אלא רק באופן סתמי.

ומציין לשניהם, זבח פסח ומעשה נסים. [ויש להעיר, שלפעמים כשמביא ב' פירושים מספרים שונים, לפעמים מפסיק ביניהם ב'נקודה' ולפעמים ב'פסיק', כאן בפסיק, ולעיל כתב בפירושו: "בעבור זה" (שמות יג, ח). כתוב בפרשת שאינו יודע לשאול, אבל בו נדרשות רק התיבות בעבור זה, אבל "לי ולא לו" דרש ברשע וכאלו אומר אם אינו ענין לשאינו י"ל תנהו ענין לרשע (זבח פסח. אבודרהם)", שמציין לב' (זבח פסח. אבודרהם), "כשביניהם ישנו נקודה". (ויש לעיין בזה, וגם ידוע מענת הרבי להרב שחט, ותוכנו, שאין לדייק כ"כ בהניקוד ופיסוק וכיו"ב שבהגש"פ שלו, ואכ"מ).]

וב"זבח פסח" במאה שערים בתחילת ספרו (כעין קיצור ותוכן ומפתח) כתב בשער לד, וז"ל: "למה חז"ל חייבו הגדת מי שאינו יודע לשאול בליל הפסח באמרם יכול מראש חדש יכול מבעוד יום לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור

ולא דרשו כזה בענין החכם ולא ברשע ולא בתם כי לא אמרו שתהיה תשובתם בלילה הזה בייחוד ולמה ידרשוהו אם כן בבן הרביעי הזה."

ובפירושו עצמו מאריך בביאור כללות הענין עם עוד כמה שאלות בכללות הד' בנים, ולא זכיתי להבין את ביאורו דיו מצד קוצר הזמן ושכלי הדל, וגם לא הספקתי להעתיק אריכות לשונו כאן. אמנם בכללות דברים תוכן ביאורו היא כמ"ש המע"נ, וכדלהלן.

והמע"נ כתב, וז"ל: "יכול מראש חודש. הנה מה שדורש זמן חיוב הסיפור דוקא בבן זה ולא בשאר הבנים. הוא פשוט כמ"ש הרב בעל מעשה ה' שבשאר הבנים ממילא אינם שואלים רק בזמן שרואים השינויים שהוא בלילה הזה אבל בבן שאינו יודע לשאול שהוא מעצמו המגיד דורש חיוב זמן ההגדה."

והנה אף אחרי ביאורם, הרי עדיין צ"ב עמוק יותר. הרי לזה כתב בעל ההגדה פיסקא שלמה עם כמה שורות וכו'?! הרי אין זה שו"ע מתי החיוב. והרי רק קוראים אותו הלילה ולא בר"ח וכיו"ב. זה אינו תיבה בודדת או כמה תיבות יתירות אלא כו"כ שורות, ולמה? לכאורה מה היה חסר בלי זה?

ג.

הו"א שנוסחאות הם בהתאם לב' האופנים

לפום ריהטא, היה נ"ל תחילת דבריו של הרבי בנוסחאות ("כ"ה בכל הנוסחאות. אבל במכילתא - שמות שם - גריס שומע אני מר"ח"), הוא יתר מנוסחאות, והוא בהתאם (קצת עכ"פ) עם הבא אח"כ בב' האופנים של האבודרהם וז"פ. דלכאו' החילוק בין "שומע" ל"יכול" הוא, ש"יכול" משמע שהוא רק הוה אמינא בעלמא ולא קיים אח"כ, אבל "שומע" אינו רק הו"א בעלמא אלא קיים ג"כ אח"כ, וכעין איך שהרבי מבאר בלקו"ש חט"ז יתרו ג' ששם דן הרבי במקור נוסח ההגדה כאן שהיא ממכילתא, ומבאר איך שכל שלב בהלימוד "יכול מר"ח.. ת"ל.. כו", היא ג"כ שלב של חלק מיצי"מ, עיי"ש בארוכה.

ולכאורה זה בהתאם לב' אופנים. אם לומדים כהאבודרהם ש"יכול מר"ח" אינו קשור לבן בד', הרי רק "יכול" שאינו הו"א אמיתית, אלא סגנון הלימוד בעלמא. אמנם אם לומדים כו"פ ש"יכול מר"ח" הוא קשור לבן בד' הרי "שומע אני" הוא אמיתית, מפני שאינו שואל וצריך להגיד הו"א מר"ח וכו'.

והנה אחר עיון קל במקור בדברים במכילתא, חזינן להדיא שאינו כן. דשם בפרק ההוא וג"כ במקו"א תמיד בכמה וכמה מהדרשות מהמכילתא מתחלת עם "שומע", אף במקומות שלא שייך חילוק הנ"ל. לדוגמא: בפ"ג פסוק ו': "שבעת ימים תאכל מצות. שומע אני כל מצה במשמעו, תלמוד לומר לא תאכל עליו חמץ,

לא אמרתי אלא דברים שבאים לידי (מצה וחמץ), ובפסוק י': ושמרת את החקה הואת למועדה למה נאמר? לפי שנאמר (ושמרת את החקה) והיה לך לאות על ירך, שומע אני אף הקטנים וכו'".

וזהו לכאור' כוונתו הק', בהדגשתו "כ"ה בכל הנוסחאות. אבל במכילתא - שמות שם - גריס שומע אני מר"ח", היינו שאין ללמוד משינוי זה במכילתא דבר משמעותי, אלא זהו רק מפני כללות לשון המכילתא בכללץ משא"כ לקמן מביא הרבי משינוי שאכן יש לדייק והיא משמעותי, "לפניך. במכילתא ובמדרש שכל טוב יש גירסא לפניך על שולחנך, וכ"מ במאמר החמץ להרשב"ץ. וי"ל דלפי גירסא זו יודעים אנו מייתור הלשון דשני תנאים לחייב בספור יצי"מ: בשעה שמחוייב במרור או מצה, כשיש אצלו מרור או מצה. משא"כ לפי גירסתנו. "עכלה"ק.

ד.

חילוקים בין הז"פ ומע"נ

ואכן כד דייקת שפיר יש באמת חילוקים בין הז"פ ומע"נ, ולכן מביא הרבי שניהם ולא רק א' מהם.

בכללות הם מסכימים שזה אכן קשור לבן הד' בייחוד. אבל יש חילוקים: הא' לז"פ זה אריכות הביאור אחרי כו"כ שאלות בכל הסוגיא והפרשיות ופסוקים, ורק עפ"ז מובן בנדוד". משא"כ למע"נ, בתחלת דבריו כתב "הוא פשוט" ולא צריכים לביאור ארוך ו'בנין שלם' בכללות הסוגיא. אלא "שבשאר הבנים ממילא אינם שואלים רק בזמן שרואים השינויים שהוא בלילה הזה אבל בן שאינו יודע לשאול שהוא מעצמו המגיד דורש חיוב זמן ההגדה."

חילוק הב' למע"נ "שבשאר הבנים ממילא אינם שואלים רק בזמן שרואים השינויים שהוא בלילה הזה". משא"כ לז"פ משמע אדרבה, משום חכמתם וכו' יש להם שאלות בכללות הענין ושואלים אפי' שלא בליל פסת, ואפילו קודם לכן, ודאי לא בגלל "שרואים השינויים שהוא בלילה הזה".

עפ"ז יומתק ביותר שבאופן הב' מביא הרבי שניהם, שיש בזה מה שאין בזה, וכדלקמן.

ויש לומר, שאולי בצינונו של הרבי לשניהם יש כאן ענין עמוק יותר. ובסגנון אחר, יש דרך חדשה של הרבי בזה שמיוסד על שניהם וזה ג"כ קשור לגדרו של בן הב'.

ה.

מחלוקת בגדרו של ה"שאינו יודע לשאול"

ויש להקדים תחלה בגדרו של ה"שאינו יודע לשאול":

אף בדברי גדולי המפרשים הראשונים יש כו"כ פרטי לשונות והגדרות, ואכ"מ להאריך בנדו"ד, מ"מ בכללות יש ב' אופנים כללים.

לאופן הא' מאוד דומה לרשע (ואף גרוע יותר מרשע, שלא מעוניין בכלל לשאול אפילו), וכלשון הארחות חיים שמדמה לרשע בתשובתו לו "לי ולא לו" "שאינו מדקדק לשם מי יעשה מעשיו ומתנהג ככהמה" עיי"ש, וכן לס"ל לר"א חדירה (הובא באוצר מפרשי ההגדה על אתר).

ולאופן הב', לז"פ יש הגדרה אחרת לגמרי, למעליותא, "איש ירא ה" ובמצותיו חפץ מאוד, שלא נעדר ממנו כי אם הידיעה".

והנה מהו שיטת הרבי בזה? לא רק מצד שיטתו והשקפתו על בני" בכלל, אלא איפה רואים בספרו "הגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים" כאן? ולכאורה, מזה שמביא לעיל מאבודרהם "ומזכירם כדרך חכמתם", רוצה בזה לרמוז כאופן הב', שרק "נעדר ממנו כי אם הידיעה", אבל הוא "איש ירא ה" ובמצותיו חפץ מאוד".

וזהו הלשון "שאינו יודע לשאול", שרק חסר הידיעה. ולא "שאינו יכול לשאול" כתינוק וכיו"ב, וגם לא "שאינו רוצה לשאול", שהוא כרשע.

ו.

אופן חדש בגדרו של התשובה לה"שאינו יודע לשאול"

ומעתה יש לומר אופן חדש בגדרו של התשובה ל"שאינו יודע לשאול" לפי שיטת הרבי:

ראשית, שהוא כאופן הב' הנ"ל. ואף שכתב הרבי לעיל: "את פתח לו, גדל צער האב, וכראותו שאין מענה בפי בנו, תשש כחו כנקבה, על דרך דרוז"ל (ע"פ ואם ככה את עושה. שמחת הרגל)". שאין המשמעות ח"ו "גדל צער האב" מפני שהוא כרשע ח"ו, אלא אף במצב זה עדיין יש "גדל צער האב" מפני מ"מ יש תם וחכם.

וגם הרבי מביא "פתח לו. מל' הכתוב (משלי לא, ח) פתח פיך לאלם."

ויש במפרשים דרכים שונים בזה. רבו המפרשים (מיוחס לרש"י, שבלי הלקט ועוד) לומר "עשה לו פתח כדי שיבין וישאל", היינו שזה בכדי שישאל הוא בעצמו ויהי' בדרך שאלה ותשובה אף לבן הזה (וכן כתב אבי מורי שליט"א בזה בספרו

"הרהורי תורה", מאמר "קושיית מטבילין", בעיקר בע' רח). ויש מסתפקים ב"דרוש לו באגדה ופרסם לו הנס" (סידור רש"י, אבודרהם).

ואחרים מביאים פסוק שהרבי מביא ממשלי, וחז"ל (כתובות לו, א ועוד) דרשו עליו כסמך "טוענים למי שאינו יודעה מה לטעון לטובתו". (ויש לעיין ברמב"ם סנהדרין פכ"א הי"א, עיי"ש).

ואולי לזה כיוון הרבי "מל' הכתוב (משלי לא, ח) פתח פיך לאלם", היינו שטוענין לו, וכדלקמן.

והנה י"ל אופן חדש בפסקא "יכול מר"ח", דאין בעלה ההגדה בא כאן רק להגיד זמן החיוב, שהרי אינו ספר שולחן ערוך של לימוד וכיו"ב, ואין תועלת עכשיו אלא שבא בליל הסדר גופי'.

אלא זהו מ"את פתח לו" שהוא "פתח פיך לאלם", הפיסקא "יכול מר"ח" הוא מהטענה שאנן טענינן ליה.

וזהו השילוב בין הז"פ והמע"נ, המעלה שבשניהם. המעלה של הז"פ שלפי חכמתם של שאר הבנים יש להם שאלות גם שלא בלילה זה "שוראים השינויים שהוא בלילה הזה", אלא מפסוקים אחרים ומצות שונות, שלא כהמע"נ בפרט זה. אבל לאידך, מצד השני כן אומרים זה "הוא פשוט" כמע"נ ומזה יוצא גדר חדש בקטע זה, היוצא משילוב שניהם.

וזהו טענתנינו, וכלשון הראב"ע למשלי שם "אמור עתה בעבור האילם":

הרי "שאינו יודע לשאול" מרגיש מיואש ולא בטוב, ואין לו חלק בכ"ז, דמילא הבנים האחרים הרי יש להם איזה ידיעה ושייכות לפסח ותורה ויש להם שאלות וכו', אבל הוא – מה יש לו? וע"ז בא ההגדה ומוסיף בתשובתו אליו.

ובאמת, לפנ"ז, מהו התשובה המיידית לו? "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה' לי בצאתי ממצרים", מה אמרנו לו?

אלא מפרשים התשובה ע"פ דברי חז"ל "יכול מר"ח" כפי' הפסוק. אומרים לבן "שאינו יודע לשאול", שאף שלפני הלילה הזה, אין לך ידיעה ובמילא אין שאלות, אבל צריך לדעת שבאמת עיקר החיוב בהגדת יצי"מ כידוע היא מפסוק זה, ומדגישה הפסוק עוה"פ ועוה"פ שאינו חל זה על הידיעות והחכמה שלך, אלא דוקא עכשיו הלילה ולא להתיימש.

ואומרים לו, שהקב"ה והתורה מקבלים אותך, ובעיקר החיוב הדגיש שאין כאן משום ידיעות וזיכרון טוב, אלא הקב"ה רק רוצה שתעשה העבודה של עכשיו, "ויכול מראש חודש? תלמוד לומר 'ביום ההוא'. אי 'ביום ההוא', יכול מבעוד יום?

תלמוד לומר 'בעבור זה'. 'בעבור זה' לא אמרתי, אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך".

ז.

דיוק השמטת ה"שאינו יודע לשאול"

ואם כנים הדברים, יומתק מאוד שכ"ק אדמו"ר השמיט את בן הד', שכתב: "חכם, רשע, תם, שאינו יודע לשאול. סדר המקראות אינו כתיב כך, ומזכירם כדרך חכמתם: חכם ואחריו רשע שגם הוא חכם ומתוך זדון לבו מרשיע ואחריו תם שיש בו קצת חכמה לשאול (אבודרהם). "אף שאבודרהם אכן מסיים שם "ואחריו שאינו יודע לשאול שאין בו חכמה כלל", ולמה לא הביאו הרבי? אלא לכאן זה מפני שמגדירו לקמן באופן חדש, וזה רק יכולים להוכיח ב"יכול מר"ח", כמשנ"ת.

ובאמת בפיסקאות אלו בהגש"פ של כ"ק אדמו"ר, יש כו"כ ענינים שיש לעיין יותר ולדייק בדברים המבוארים כאן (כידוע שכן הוא בכל מילה ומילה בהגש"פ בכלל וכו') וכמשנ"ת רק בדא"פ (ומעין קצת וכו' של הסגנון בשיח"ק של רבינו בלימוד פרש"י) ולפי שכלי הדל, ולא מחשבותיי וכו'. ולא הספקתי קצת מצד חוסר הזמן, ועוד חזון למועד.

הוספה:

תיקון טעות בדא"פ?

וכיון דאתינן להכא יש לעורר בזה: יש לעיין האם הבא להלן הוא תיקון טעות בדא"פ. בלקו"ש חט"ז יתרו ג', שם דן הרבי במקור נוסח ההגדה כאן שהיא ממכילתא, ובהערה 44 שם (ע' 218) מסיים: "וראה הגש"פ קה"ת על פסקא "יכול מר"ח".

והמעייין שם יראה בכירור שמדובר בהערה שם הוא המבואר בפסקא לקמן המתחלת: "לפניך. במכילתא ובמדרש שכל טוב יש גירסא לפניך על שולחנך, וכ"מ במאמר החמץ להרשב"ץ. וי"ל דלפי גירסא זו יודעים אנו מייתור הלשון דשני תנאים לחייב בספור יצי"מ: בשעה שמחוייב במרור או מצה, כשיש אצלו מרור או מצה. משא"כ לפי גירסתנו. "עכלה"ק.

אלא א"כ אמרינן שלשון ההערה קאי על פיסקא בנוסח ההגדה עצמה שאכן מתחלת ב"יכול מר"ח", ולא קאי על ביאור הרבי שהוא בד"ה "לפניך". והנה א"כ

היה קשה יותר ללומד למצוא הדברים מיד, רק עם ילמד כל המשך, ולמה לא לציין בהדיא בר"ה "לפניך".



ביאור בהגדת רבינו פסקא "עבדים היינו"

הרב שמואל רסקין

שליח כ"ק אדמו"ר - חולון, אה"ק

עבדים היינו כי מתחיל בגנות מאי בגנות רב אמר מתחילה עובדי עבודה זרה ושמואל אמר עבדים היינו (פסחים קטז, א).

והאידינא עבדינן כתרומיהו (רי"ף ורא"ש. ועיי"ש פירוש ר"ח אבודרהם).

לפום ריהטא קטע זה קשה עד מאוד להבנה.

דהקטע כולו בא לבאר מדוע אומרים עכשיו – כמענה על שאלת 'מה נשתנה' – "עבדים היינו". ותיכף מביא את מקור הדברים במשנה ("מתחיל בגנות ומסיים בשבח") וביאור הגמרא בפסחים, שהוא מחלוקת רב ושמואל, דלרב פותחים ב"מתחילה עו"ז" ולשמואל ב"עבדים היינו".

ובטעם שלפועל פותחים ב"עבדים היינו" ולא ב"מתחילה עו"ז" – שני ביאורים. והביאור הראשון הוא כי "האידינא עבדינן כתרומיהו" (והביאור השני יובא בהמשך).

לתיבות אלו "האידינא עבדינן כתרומיהו" מביא הרבי שני מקורות, ועוד "ועיי"ש". המקורות הם רי"ף ורא"ש שבהם מפורש ממש בלשון הזה. ואז מגיע ה"עיי"ש" – ומציין ל"ר"ח אבודרהם".

ואכן בר"ח גם מופיעים התיבות הללו עצמם "האידינא עבדינן כתרומיהו" – והוא המקור הראשון שלהם (שהרי בוודאי שהרי"ף העתיק מהר"ח והרא"ש העתיק משניהם, שהר"ח קודם לכולם!), אבל הרבי מציין "עיי"ש" ולא כאחד מהמקורות! – ומשמע שמהו שונה בר"ח שצריך לעיין בו, ולהוכיח משם נקודה מסוימת שאינה נראית בהשקפה הראשונה.

והנה, זה לשון הר"ח: "מתחיל בגנות מאי היא, אמר רבא מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו. רב יוסף אמר עבדים היינו לפרעה. והאידינא עבדינן כתרומיהו".

והיינו שלשון זו מדויקת כמו לשון הרי"ף והרא"ש, בשינוי אחד, בעניין הנוסחא: שאין המחלוקת בין רב לשמואל, אלא בין רבא לרב יוסף.

אבל אם זה מה שמבקש רבינו לציין, מדוע כותב זאת כאן, בסמוך לרי"ף ולרא"ש, ולא אח"כ כשמביא את הגרסאות השונות בחכמים שנחלקו בעניין זה. ומשמע שגרסת הר"ח מוסיפה הבנה בשיטת הרי"ף והרא"ש (אף שהם עצמם אינם גורסים כן).

ואח"כ כותב רבינו "אבודרהם" – תוכן דברי האבודרהם יובאו בהמשך הפסקא ע"י רבינו (החותם את הפסקא כולה בסוגריים – אבודרהם) אבל כאן הובאו גם לעניין זה ש"האידינא עבדי כתררויהו", וכתוספת ל"עיי"ש פירוש ר"ח". אך הגרסא באבודרהם כלל אינה לא כגירסת ר"ח ואף לא כגירסת רי"ף. ואף הביאור ש"האידינא עבדינן כתררויהו" לא מובא בו כלל (אלא הביאור השני שבהמשך הפסקא).

דזה לשון האבודרהם: "מאי גנות אביי אמר מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו. ורבא אמר מתחלה עבדים היינו לפרעה במצרים ... ואביי ורבא הלכתא כרבא. ועוד דאמר ליה רב נחמן לדארו עבדיה עבדא דמפיק ליה מאריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא טובא מאי בעי למיעבד. אמר ליה בעי אודויי ושבוחי טובא, מיד פתח ואמר עבדים היינו לפרעה במצרים. ולפי שהלכה כרבא, ואף רב נחמן סבר כותיה, לכך מחבר הגדה זו חברתחלה כרבא ואחר כך כאביי".

וצריך להבין מה נמצא באבודרהם שבעזרתו אפשר לעיין בר"ח ולהבין טוב יותר את הביאור ש"האידינא עבדינן כתררויהו"?

ועוד צ"ב: שרבינו מציין בפירוש לרי"ף ולרא"ש (ולר"ח) ואינו מציין כלל לדברי הרמב"ם – ומדשתיק מדברי הרמב"ם משמע ברור שסובר רבינו שהרמב"ם חולק עליהם (או עכ"פ ממנו אין כל ראיה שהאידינא עבדינן כתררויהו), דאל"כ בוודאי היה צריך להביאו. אמנם משגרת הלשון ברמב"ם משמע בדיוק עניין זה ש"האידינא עבדינן כתררויהו"!

דזה לשון הרמב"ם: "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודת אלילים. ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים וכל הרעה שגמלנו ומסיים בנסים ובנפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה. וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח".

בדברי הרמב"ם אלו ברור שלומר ש"להתחיל בגנות ולסיים בשבח" עושים

פעמיים! פעם אחת כאשר "מתחיל ומספר שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים", ופעם שניה "מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה" – ממש מפורש ש"עבדינו כתררויהו" (והרמב"ם אף מדייק שבתחילה מביא את "מתחילה עוע"ז" ורק אח"כ את "עבדים היינו", ולא שסובר שכ"ה הסדר בפועל, שהרי בנוסח ההגדה שלו מופיע הסדר כרגיל! ונראה שגם בזה מודגש שאין הלכה כמר, אלא שהסדר בזה בפועל לא נוגע כל כך, וצריכים פעמיים להתחיל בגנות!). ואם כן, מדוע לא ציין כ"ק אדמו"ר גם לרמב"ם?

אח"כ ממשיך הרבי בביאור נוסף להתחלה ב"עבדים היינו":

וי"ג רב (סידור ר' עמרם גאון) או רבא (הרב המגיד הלכות חמץ ומצה פ"ז ה"ד. ועיין בדקדוקי סופרים לפסחים) אומר עבדים היינו ואם כן אתי שפיר מנהגנו כי הלכתא כרב באיסורי והלכתא כרבא (ומש"פ בס' אמרי שפר להנצי"ב – פיסקא מתחלה עובדי עבודה זרה – תמוה, שהוא סותר למ"ש ברי"ף, ר"ח, אבודרהם ורא"ש הנ"ל. ועכ"פ הי' לו להזכירם), ולכן הקדים מסדר ההגדה עבדים היינו אף כי ענין המסופר בפיסקא מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו קדם למאורע של עבדים היינו (אבודרהם).

והיינו, שלגרסת רע"ג מי שאמר "עבדים היינו" הוא רב, ולגרסת הה"מ הוא רבא – ועפ"ז מובן מדוע פותחים ב"עבדים היינו" דוקא ולא ב"מתחילה" – שכן הלכה כרב וכרבא.

במוסגר מביא הרבי את דברי הנצי"ב – בלא לפרטם – ומקשה עליהם. דאלו דברי הנצי"ב: "משמע דפלאגי בנוסח ההגדה, וא"א לומר כן דא"כ הלכה כרב באיסורי, אלא ודאי לכו"ע הנוסחא שלנו מקובל הי', אלא שמחולקים בפירוש המשנה". כלומר, כיון שלא מצאנו אף נוסח שהפתיחה היא ב"מתחילה עוע"ז" מחדש הנצי"ב שמאז ומעולם, גם בזמן המשנה, היה הנוסח בדיוק כשלנו. ולא נחלקו רב ושמואל אלא לאיזה קטע התכוונה המשנה ב"מתחיל בגנות", האם להתחלת אמירת "עבדים היינו" או להתחלה שלאח"ז "מתחלה עוע"ז". ועל זה מקשה הרבי "שהוא סותר למ"ש ברי"ף, ר"ח, אבודרהם ורא"ש הנ"ל" – שבכולם כתוב בפירוש "עבדינו כתררויהו" ומשמע שזה כן מחלוקת רק שלא נפסקה הלכה ועבדינו כתררויהו.

וצ"ב: א) מדוע בכלל מביא הרבי את דברי הנצי"ב, וכי כרוכלא אזיל לפרש כל מה שנכתב בכל הדורות על קטע זה?

1) ומשמע בלשון הרמב"ם שנקודת החילוק היא בין "מתחיל ומספר" ל"מתחיל ומודיע", וצריך לעיין בזה.

(ב) מדוע מביא את דברי הנצי"ב באמצע הביאור ולא בנפרד, ובזה גופא באמצע הביאור השני הקשור לגרסאות האחרות, ולא בביאור הראשון – שממנו מקשה כ"ק אדמו"ר על הנצי"ב?

(ג) את קושיית הרבי על הנצי"ב מסיים "ועכ"פ היה לו להזכירם" – והוא פלא עצום. דלא זו בלבד שהביא כ"ק את הנצי"ב וביאורו, הנה גם מעיר מה היה לו להזכיר ולהוסיף (ומשמע שקצת כן מקבל את דבריו, ורק ש"היה לו להזכירם")?

(ד) בקושיית הרבי מביא את סדר הראשונים האומרים "עבדינן כתרוויהו" בסדר הזה: רי"ף, ר"ח, אבודרהם ורא"ש. – והנה ע"פ סדר הדורות הסדר הוא ר"ח, רי"ף, רא"ש אבודרהם. ובכלל מה מקום יש להזכיר את האבודרהם אחר שהביא את ראשוני הראשונים, וגדולי הפוסקים. וכל עניין זה צ"ע גדול!

וי"ל הביאור בזה בדא"פ:

המציאות היא שאומרים בהגדה הן "עבדים היינו" והן "מתחילה עו"ז", שהם ב' הדעות ד"מתחיל בגנות ומסיים בשבח", אלא שלפועל אומרים "עבדים היינו" תחילה ורק אחר"כ "מתחילה עו"ז". ובזה אפשר להיות ג' ביאורים:

(א) שהלכה כמ"ד ש"מתחיל בגנות" הוא "עבדים היינו" – וזה תוכן דברי האבודרהם (המייסדים על הגרסות שבסי' רע"ג ובמגיד משנה).

(ב) שלא נפסקה הלכה ולכן "עבדינן כתרוויהו" – כמפורש ברי"ף ורא"ש.

(ג) שמלכתחילה לא נחלקו באופן הלכתי, אלא בפירוש המשנה, וכן הוא הנוסח מימות עולם – ביאור הנצי"ב.

מתוך ג' הביאורים הללו מקבל כ"ק את שני הביאורים הראשונים, ואף שהביאור דהאבודרהם יותר פשוט, אבל הוא רק לגרסאות שאינם נפוצים וע"כ הוא הביאור השני בסדר.

וזה תוכן ביאור רבינו בביאור ד"עבדינן כתרוויהו" – שאין כאן פסק הלכה כלל. ומביא לזה כמקור את הרי"ף והרא"ש עמודי ההוראה, הפוסקים ש"עבדינן כתרוויהו", וא"כ אין זו הכרעה כצד אחד אלא המנהג הוא שעושים כשני הצדדים גם יחד. ואם תקשה מדוע "עבדים היינו" קודם – תשובתך, שהרי אחד מהם חייב להיות מוקדם, וע"כ "עבדים היינו" מוקדם, ובשום אופן אי"ז פסק הלכה ש"עבדים היינו" הוא הוא ה"מתחיל בגנות" ולא "מתחילה עו"ז".

ואם יוקשה, בכל זאת הרי אנו רואים שמקדימים את "עבדים היינו", האם אין כאן בכל זאת איזה פסק לצד ש"עבדים היינו" הוא עיקר ה"מתחילים בגנות"? – על זה מביא כ"ק את "עיי"ש בפירוש ר"ח אבודרהם". ולכאורה כוונתו היא: גם

הר"ח כותב תיבות אלו ד"עבדינן כתררויהו" (והוא המקור לכאורה לדברי הרי"ף!), אלא שבגרסתו רבא הוא דאמר "מתחלה עוע"ז" ורב יוסף אומר "עבדים היינו". וכפי שכתוב באבודרהם (היינו, הביאור השני) אם יש הכרעה בין שני דעות בעניין זה ה"ז שתהיה הלכה כרבא (לגבי אביי, וכ"ה לגבי רב יוסף דהלכתא כבתראי). ומהא שהר"ח גורס שרבא הוא שאומר "מתחלה עוע"ז" – ומכל מקום מתחילים ב"עבדים היינו" כרב יוסף, מוכח שדעת הר"ח שאין זה פסק אלא "עבדינן כתררויהו" ממש בלי שום פסק הלכה, ואה"נ שהיה אפשר להיות להיפך, אבל כך הוא המנהג.

וא"כ הבאת הר"ח והאבודרהם, אינו להביא עוד מקורות ל"עבדינן כתררויהו", אלא כדי לפרש מה הכוונה ב"עבדינן כתררויהו" שאם נלמד את הר"ח וגרסתו, אחר שיטת האבודרהם (שאינו מזכיר את הר"ח, אלא נבנה על גרסאות אחרות) יצא ברור שכשכתב הר"ח "עבדינן כתררויהו" התכוון כפשוטו ואין בזה שום פסק לאף צד.

ואח"כ מביא את הביאור הב' – ביאור האבודרהם – שלפי הגרסא שהמא"ד ש"מתחיל בגנות" הוא "עבדים היינו" הוא רב לגבי שמואל, או רבא לגבי אביי והלכה כמותם.

ולפי ביאור זה מוכרח שיש כאן מחלוקת ברורה והכרעה ברורה. דלפי הביאור הראשון יש מחלוקת ברורה ואין הכרעה ברורה, ולפי הביאור השני יש גם מחלוקת ברורה וגם הכרעה ברורה. וע"ז מקשה בסוגריים משיטת הנצי"ב. דבאמת לא היה צריך להיכנס לשיטת הנצי"ב אם לא ששיטת הנצי"ב מאוד "נשמעת" – דשיטת הנצי"ב היא שאין כלל מחלוקת, ובמילא אין הכרעה. וכשיטת הנצי"ב אפשר להוכיח מדברי הרמב"ם (אותם לא מביא כ"ק אדמו"ר כאן), שבדבריו משמע שיש מקום לשתי השיטות לא כהכרעה אלא שכן הוא הסדר.

וע"כ מביא הרבי בסוגריים את דברי הנצי"ב, וכביכול מקשה על עצמו: כל שיטת האבודרהם מיוסדת ע"ז שיש מחלוקת ויש הכרעה במחלוקת, וכולה עומדת על גרסה שאיננה מצויה – ומדוע לא להביא את הגרסה שלנו, הרגילה והמצויה, ולבאר, כפי שאפשר לפרש ברמב"ם, שכלל אין מחלוקת וכ"ה השיטה מעולם (דזה תוכן דברי הנצי"ב).

וע"ז משיב כ"ק אדמו"ר שדברים אלו סתירה ברורה הם לכל הראשונים: "ברי"ף, ר"ח, אבודרהם ורא"ש הנ"ל" – ואם אין חיוב לדחוק את הרמב"ם לבאר בסתירה לכל הראשונים אפוא שיטת מחלוקת לא מפשינן, ואין טעם לפרש כדברי הנצי"ב. ואף הנצי"ב גופו, אם התכוון לומר בפירוש שדרכו היא כשיטת הרמב"ם היה לו לציין זאת (והיינו לציין שהוא לא קאי כשיטת הראשונים האחרים).

אמנם סדר הראשונים המובאים בסתירה לנצי"ב עצ"ע, ואולי יש לומר שפתח ברי"ף שנקט כגרסה הרגילה וכתב "עבדינן כתררויהו", ואחריו הביא את הר"ח-אבודרהם שמהם (גם יחד, כנ"ל) משמע שפירוש "עבדינן כתררויהו" הוא בדוקא (ואה"נ שהקושיא היא גם מהאבודרהם לחודיה, שכותב בפירוש שיש הכרעה, אלא שלפי הגרסאות שבידיו) ולבסוף מביא את הרא"ש כיון שכבר הזכירו קודם.

והכל בא על מקומו בשלום.



עניני חג הפסח

מכות מצרים

זמן התחלתן, משך זמנן, באיזו מכה בטלה העבדות של בני מצרים
לאור תורת כ"ק אדמו"ר

הרב פינחס אש

מלבורן, אוסטרליה

בפרשיות הראשונות של ספר שמות, כתובים בהן את פרטי הסיפור של יציאת מצרים; מזמן שבני ישראל נעשו עבדים לפרעה במצרים עד שהקדוש ברוך הוא גאל אותם ממצרים, מעבדות לחירות באותות ובמופתים.

בין הפרטים הכתובים בפסוקים אלו, הם האירועים המופלאים של עשר המכות אשר הביא הקב"ה על המצריים במצרים. אבל לא ברור מן הפסוקים משך הזמן שפעלה כל מכה ומכה את פעולתה¹, וגם לא ברור מתי היתה בדיוק

1) מלבד מה שכתוב במכת דם: "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור [וארא ז, כה]". ש[רק] לפי המאן דאמר [שהובא בשמות רבה פרשת וארא, פרשה ט, סימן יב] הובא לקמן בפנים באות 3.2] [שמושה רבנו ה' מתרה את המצריים כ"ד ימים בכל פעם עד שבא כל מכה, הכוונה בפסוק זה היא לזמן ששימש מכת הדם. אבל למאן דאמר [שמו"ר שם] שמושה ה' מתרה את המצריים ז' ימים כל פעם עד שבא כל מכה, הכוונה בפסוק "וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה'..." היא לשבעת הימים של התראה על המכה החדשה, שאחרי הכות ה' במכת דם שלפניה. כל זה מבואר בפנים באות 3.

כל מכה – באיזה יום או ימים לחודש², את משך הזמן שבין מכה למכה [אם היתה הרווחה ביניהן], ואת הזמן שעבר משהתחילה המכה הראשונה ועד שנגמרה המכה האחרונה.

אך במקורות שונים בדברי חז"ל מצאנו זמנים בזה, שנראים לכאורה כסותרים זה את זה.

1. מסכת עדויות פרק ב משנה י

"אף הוא [רבי עקיבא] היה אומר חמשה דברים של שנים עשר חדש, משפט דור המבול שנים עשר חדש, משפט איוב שנים עשר חדש, משפט המצריים שנים עשר חדש, משפט גוג ומגוג לעתיד לבא שנים עשר חדש, משפט רשעים בגיהנם שנים עשר חדש."

2. סדר עולם רבה פרק ה

"כל שבעת הימים היה הקב"ה מדבר עם משה בסנה, שנאמר 'ויאמר משה אל ה' בי אדני לא איש דברים אנכי גם מתמול גם משלשם גם מאז דברך אל עבדך' (שמות ד י). שלשם ג' ימים, וג' גם גם גם, ויום שהיה מדבר, הרי ז' ימים ופרק הפסח היה, ומכוונין אותו לט"ו בניסן³, ובאותו הזמן לשנה הבאה יצאו בני ישראל ממצרים"

ממקור זה בסדע"ר ניתן להבין, ששנה אחת לפני יציאת מצרים, עדיין לא עמד משה רבנו בפני פרעה במצרים, ואיך זה מתאים עם דברי המשנה הנ"ל ש"משפט המצריים שנים עשר חדש"?

3. שמות רבה פרשת וארא פרשה ט סימן יב¹²²

"וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור, רבי יהודה ורבי נחמיה אחד מהם

".. ויהי חשך אפלה בכל ארץ מצרים שלשת ימים. לא ראו איש את אחיו ולא קמו איש מתחתיו שלשת ימים .." [בא י, כב; כג]

(2) מלבד שבמכת בכורות כתיב: "ויהי בחצי הלילה וה' הכה כל בכור בארץ מצרים ..." [בא יב, כט] שהיתה מכת בכורות בלילה אחד [ברגע אחד בחצות הלילה בליל חמשה עשר בניסן].

(3) נמצא לפי הסדר עולם רבה, שמשה רבנו בא לפני פרעה בפעם הראשונה ב'כב ניסן. החשבון הוא, כפי שהוא בסדר עולם רבה: משה קרב אל הסנה ב'טו ניסן, והקב"ה דיבר אליו שם למשך ז' ימים עד כא ניסן. ובו ביום, חזר אל יתרו לקבל רשות ממנו לשוב אל ארץ מצרים. בו ביום, כא ניסן, הלך משה עם משפחתו לשוב אל ארץ מצרים ולינו במלון בלילה, ליל כב ניסן. למחר, ביום כב ניסן, עמד משה לפני פרעה.

(4) ועד"ז הובא במדרש תנחומא (ורשא) פרשת וארא סימן יג

אומר כ"ד ימים היה מתרה בהם עד שלא בא המכה ושבעה ימים המכה משמשת בהם, ואחד מהם אומר ז' ימים מתרה בהם וכ"ד ימים היתה המכה משמשת בהם, על דעתיה דהאיך דאמר כ"ד ימים היה מתרה בהם וימלא ז' ימים להכאה, ועל דעתיה דמ"ד ז' ימים היה מתרה בהם וימלא שבעת ימים אחרי הכות וגו' שהיה מתרה בהן על מכה אחרת."

בין לדעת רבי יהודה ובין לדעת רבי נחמי' [בשמו"ר הנ"ל] משמע על כל פנים, אשר משך זמן עשר המכות הי' לכל היותר עשרה חדשים⁵, ולכאורה איך זה מתאים עם דברי המשנה בעדיות [שהובאה לעיל] ש"משפט המצריים שנים עשר חדש"?

4. גמרא מסכת ראש השנה דף יא עמוד א

"בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים"

רש"י בפירושו שם ד"ה בטלה עבודה מאבותינו, כתב: "ששה חדשים לפני גאולתם פסק השעבוד."

בתוספות שם ד"ה בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים, כתב – "... ואע"פ שהתחילו המכות מניסן, דמשפט המצרים י"ב חדש כדתנן בעדיות (פ"ב, מ"י), מ"מ לא פסקה עבודה עד תשרי."

הרי שלדברי התוספות, בטלה העבודה מבני ישראל קרוב לששה חדשים לאחר שכבר התחילו המכות.

המהרש"א בחידושי אגדות שם מבאר את דברי התוספות כך: "ואע"פ שהתחילו המכות מניסן, דמשפט המצרים י"ב חדש כדתנן בעדיות, מ"מ לא פסקה עבודה עד תשרי עכ"ל ועיין בפירוש הראב"ד לעדיות. ודברים אלו אינן סותרין להא דאמרין בב"ר [אולי צריך להיות שמו"ר כנ"ל בפנים אות 3] דכל מכה ומכה היתה משמשת עם התראתה חדש, וא"כ לכל י' מכות רק י' חדשים, דאיכא למימר שהיו ימים מופסקים ביניהן בלי מכה והתראה כלל⁶, ומשפט מצרים י"ב חדש דקאמר היינו מתחלת מכותן והתראתן וק"ל."

(5) במדרש תהלים מזמור עח וז"ל: "ר' יהושע בן קרחה בשם ר' שמעון בן יוחאי ורבנן תנו חודש היה קצוב לכל מכה, כיצד שבעה ימים התרה בהן המכה, ועשרים ושלושה ימים היתה המכה עושה בהן התראה, ושבעה ימים היה בין מכה למכה בהרויחה, שנאמר וימלא שבעת ימים אחרי הכות ה' את היאור' (שמות ז, כה), הוי אשר שם במצרים אותותיו". לפי זה, נוסף לעשרה החדשים של ההתראות והמכות, הי' רווח בין המכות בסך הכל של ששים ושלושה ימים [תשעה רווחים של שבעה ושבעה ימים]. – כל זה עולה לזמן קצת יותר משנים עשר חודש.

(6) לפי זה, שיטת התוספות מתאימה עם שיטת המדרש תהלים מזמור עח שהובא למעלה

אמנם עדיין לא ברור מדוע הפסיקה העבדות בראש השנה.
גם צריך להבין, איך כל זה משתלב עם מה שנאמר במדרשים דלהלן:

5. שמות רבה פרשת שמות פרשה ה

”יט. ויצאו נוגשי העם ושוטריו [שמות ה', י'], כיון שגזר כן [שלא עוד לתת תבן], הלך משה למדין ועשה ששה חדשים ואהרן היה יושב במצרים, ואותה שעה החזיר משה אשתו ובניו [במדין] [למדין]”

כ. ויבואו שוטרי בני ישראל ויצעקו, תבן אין נתן לעבדיך, ויראו שוטרי בני ישראל אותם ברע לאמר, ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים [שמות ה', טו-כ'], ואחר ששה חדשים נגלה הקב"ה על משה במדין ואמר לו לך שוב מצרים, בא משה ממדין ואהרן ממצרים, ויפגעו בהן שוטרי ישראל כשהיו יוצאין מלפני פרעה”

הרי לאחר שמשה עמד לפני פרעה בפעם הראשונה, מיד חזר למדין ונעלם מבני ישראל לששה חדשים.

אמנם, לאידך מצינו:

6. שיר השירים רבה פרשה ב¹²⁵ 7

ג. ד"א דומה דודי לצבי (שיר השירים ב, ט): אמרה כנסת ישראל להקב"ה את אמר לן דיו דיו את דיאו דיאו לגבן תחלה, דומה דודי לצבי, מה צבי זה נראה וחוזר ונכסה נראה וחוזר ונכסה, כך גואל הראשון [משה רבנו] נראה ונכסה וחוזר ונראה, וכמה נכסה מהם, ר' תנחומא אמר שלשה חדשים הה"ד ויפגעו את משה ואת אהרן [שמות ה, כ], יהודה ברבי אמר לקירסין כך גואל האחרון [משיח צדקנו] נגלה להם וחוזר ונכסה מהן, וכמה נכסה מהן ארבעים וחמשה ימים⁸.”

בהערה 5.

7) ע"ד הובא בפסיקתא דרב כהנא פסקא ה - החדש הזה; ובפסיקתא רבתי פסקא טו - החודש.

8) כמו"כ הובא ברות רבה פרשה ה; בפסיקתא דרב כהנא פסקא ה - החדש הזה ד"ה ד"א דומה דודי; בפסיקתא רבתי פסקא טו - החדש הזה ד"ה ד"א דומה דודי לצבי: שהגואל השני [כך היא הלשון ברות רבה [שם]] או שהמשיח [שכן היא הלשון בפסיקות [שם]] נגלה להם וחוזר ונכסה מהם לאחר ארבעים וחמשה ימים. אמנם, בדבר זה, כנראה שיש לרש"י גירסה אחרת במדרשים אלו כי בסוף דניאל, פרק יב, פסוק יב כתב רש"י ד"ה אשרי המחכה וגו': "ארבעים וחמש שנים נוספים על חשבון העליון שעתידי משיחנו להתכסות אחר שנגלה וישוב ויתגלה וכן מצינו במדרש רות”.

במדרשים הללו [בשהש"ר ובפסיקות] נאמר שלאחר שמושה הופיע לפני פרעה בפעם הראשונה, מיד חזר למדין ונעלם מבני ישראל לשלשה חדשים.

אם נאמרו שמושה רבנו הפסיק בתחילת שליחותו לפרעה מלך מצרים, וחזר לארץ מדין או על ששה חדשים [כמו שנאמר בשמות רבה פרשת שמות פרשה ה הנ"ל ובתנחומא הנ"ל] או על שלשה חדשים [כמו שנאמר בשיר השירים רבה פרשה ב הנ"ל ובפסיקות הנ"ל], איך זה מתיישב עם מה שנאמר במשנה בעדיות ש"משפט המצריים שנים עשר חדש", וגם עם מה שמוכח משמו"ר פרשת וארא פרשה ט [וגם בתנחומא] הנ"ל באות 3, אשר משך זמן העשר מכות הי' עשרה חדשים?

בשאלות אלו כבר דנו רבים, והציעו מספר אפשרויות:

7. רבינו בחיי

בפירושו בשמות פרק י, פסוק ה, מביא את דברי הרמב"ן וז"ל שם:

"מכת הארבה היתה בניסן, לפי שבניסן מתחילים האילנות להוציא פרח ונראו הנצנים בארץ, ומכת הברד הקודמת לה היתה בחדש אדר, שהרי כל עשר המכות בשנה אחת היו וכמו שאמרו ז"ל: (עדויות ב, י) משפט המצרים במצרים י"ב חדש, ולפי שהברד שבא באדר שבר כל האילנות, והפשתה והשעורה שכבר צמחה נכתה במכת הברד, אחר כך בחדש ימים בניסן שבו נגאלו ישראל, צמחו האילנות והוציאו פרח, וצמחו ג' כחצתה והכוסמת שלא נכו במכת הברד לפי שהיו אפילות, וע"כ כתוב: "הצומח לכם מן השדה", כי מכת הארבה תבא עתה לעקור כל צומח וכל מה שהשאייר הברד, כן פי' הרמב"ן ז"ל."

אף שבהמשיך מסביר רבנו בחיי את דברי הרמב"ן:

"ונצטרך לומר לדבריו [של הרמב"ן], כי שלש המכות [ארבה, חושך, ומכת בכורות] היו בניסן, והז' הקודמות היו ביי"א חדשים, וא"כ יבא הענין שתעמוד המכה יותר מז' ימים והיו ימי ההרוחה בין כל מכה ומכה שלשים יום."

אבל רבנו בחיי בעצמו אינו מסכים לדברי הרמב"ן, ומבאר את הדברים בצורה אחרת, שלפי'ה נתבארו כל המאמרי חז"ל שהובאנו לעיל, וז"ל שם:

"ומפסוק (שמות ז, כה) "וימלא שבעת ימים", למדנו כי ההרוחה בין כל מכה

9) בעל סדר הדורות [ערך "שנת ב' אלפים, תמוז שנה"] מביא דעת הרמב"ן באופן אחר, וז"ל שם: "ורמב"ן כתב דם בניסן. (בפרקי דרבי אלעזר, פרק ט: ביום ה' נהפכו כל המים לדם). ונתכסה [משה] מהם ג' חדשים, כדאיתא במדרש חזית, והיינו אייר סיון תמוז. בראש חודש אב התחילו הצפרדעים, אלול כנים, תשרי ערוב, חשוון דבר, כסלו שחין, טבת ברד, שבט ארבה, אדר חושך".

ומכה ז' ימים¹⁰, וכן כל המכות כולן, ולפיכך יש לנו להשוות זמני המכות וימי ההרוחה בענין שוה, ונאמר כי בט"ו בניסן היתה תחלת נבואתו של משה בסנה והיה הקב"ה מפתהו ז' ימים לילך בשליחותו, כמו שהוכיחו מפסוק: (שמות ד, י) "גם מתמול גם משלשם" [ראה סדר עולם רבה פרק ה הובא לעיל בפנים אות 2], ואותן ז' ימים היו שבעת ימי פסח, לשנה הבאה כמו שרמזתי בפסוק מתוך הסנה¹¹. אחר כ"א בניסן הלך למדין מיד. והיה לו ללכת למצרים, אלא שהוצרך ללכת

למדין כדי שיתיר לו שבועה שנשבע ליתרו שלא יצא מן הארץ אלא ברשותו, וזהו שכתוב: (שמות ד, יח) "וילך משה וישב אל יתר חותנו", וכתוב: (שם, יט) "ויאמר ה' אל משה במדין", אמר לו במדין, נשבעת במדין, לך והתר שבועתך במדין, הלך למצרים, ומשה ואהרן נתראו לפני המלך והתרו בו "כה אמר ה' וגו'" והשיב: "לא ידעתי את ה'" ועוד אמר להם "למה משה ואהרן" וגו', מיום שהתרו בו הכביד עליהם העבודה וחזר ואמר להקב"ה, "למה הרעות" והשיב לו עתה תראה כל זה, אפשר שהיה לפי פשט הכתובים בח' ימים לתשלום ניסן. נתכסה מהם שלשה חדשים אייר, סיון, תמוז, כמו שדרשו מפסוק: (לעיל ה, כ) ויפגעו, נמצאת אומר שהמכות התחילו באב ושמשה מכת הדם ז' ימים באב ובאו ימי הרוחה אחריו, וכן מכת הצפרדעים באלול ובאו ימי הרוחה, וכן כולן עד אדר שהיתה בו מכת הארבה, ומכת החשך בניסן ז' ימים וימי הרוחה שאחריו ז' ימים הרי י"ד, ומכת בכורות בליל ט"ו בניסן הוא יום הגאולה. ועם הפירוש הזה יבאו ימי עמידת המכות וימי הרוחה בזמנים שוים, ומה שאמרו: (עדויות ב, י) משפט מצרים י"ב חדש, אין לומר כי עמדו המכות זמן כזה אלא מיום שבא משה לפני המלך בתשלום ניסן ואמר לו: "כה אמר ה' בני בכורי ישראל הנה אנכי הורג את בנך בכורך" (שמות ד, כב-כג), מאותה שעה חל עליהם הדין ונגזר בהם המשפט עד תשלום י"ב חדש שבו כלו כל המכות ונגאלו בו בני ישראל."

נמצא, שסדר מכות מצרים לפי רבנו בחיי כך הוא: לאחר שמשה רבנו בא לפני פרעה בסוף חודש ניסן [ביום כ"ב בו] בתחילת שליחותו ואמר לפרעה: שלח את עמי, הוא חזר לארץ מדין ונעלם מבני ישראל לשלשה חדשים –

אייר, סיון, ותמוז. אחר כך חזר משה לארץ מצרים, והתחילו המכות לפגוע במצריים. בחודש אב שימשה מכת דם, באלול – צפרדע, תשרי – כנים, חשון –

10 ראה במדרש תהלים מזמור עח הובא עיל הערה 4.

11 זה לשון הרבינו בחיי שמות פרק ג פסוק ד:

"מתוך הסנה. דרשו רז"ל (פדר"א מא) הוא סנה הוא סיני, וכן אנו יכולים לדרוש מתוך הסנה מתוך ניסן, כי המראה הזאת למשה בט"ו בניסן היה, וזהו מתוך הסנה הוא יום הגאולה לשנה הבאה, וצטרף עוד לזה לענין שאני עתיד לכתוב (להלן י, ה)."

ערוב, כסלו – דבר, טבת – ברד, אדר – ארבה, חושך [עם ימי הרוחה שאחריה] מראש חודש ניסן עד י"ד ניסן, ומכת בכורות בליל ט"ו ניסן.

לפי דברי רבנו בחיי, ניתן לענות כמה מהשאלות שנשאלו לעיל.

מה שנאמר במשנת עדיות ש"משפט המצריים שנים עשר חדש", אין הכוונה לזמן שבו שימשו המכות בפועל, שהרי המכות לא שימשו במשך כל הימים של שנים עשר החדשים, אלא שהכוונה במאמר המשנה: "משפט המצריים שנים עשר חדש" היא משעה שעמד משה לפני פרעה בפעם הראשונה ואמר שלח את עמי, ביום כב ניסן¹², עד שהסתיימו כל המכות¹³ במכת בכורות שהי' בליל טו ניסן, ועברו י"ב חדש כמעט.

8. ועוד, בדרך אפשר, יש לומר לאור תורת רבנו במאמרו ד"ה כימי צאתך מארץ מצרים [מוגה], באחרון של פסח תשי"ב¹⁴, שמה שנאמר במשנה עדיות: "משפט המצריים שנים עשר חדש" הוא בדיוק. שיש לומר שלא נגמר משפט המצריים עד שנענשו המצריים בנס של קריעת ים סוף – שהי' ביום כא ניסן.

רבנו מביא במאמרו שם את קושיית הזהר¹⁵ למה נאמר "כימי צאתך" לשון רבים, שהרי יציאת מצרים היתה רק ביום אחד כמ"ש¹⁶ בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים¹⁷. ומבאר רבנו שם דביציאת מצרים נכלל גם קריעת ים סוף. ומביא שם בהערה 16 הטעם על זה וז"ל: "שעד אז היתה אימת מצרים עליהם (שהרי "איקטורין שלח עמהם" – פרש"י עה"פ בשלח יד, ה ממכילתא עה"פ), ובשביעי של פסח [יום כא ניסן], כאשר "וירא ישראל את מצרים מת על שפת הים" (בשלח שם, ל. וראה פרש"י ומכילתא עה"פ), אז יצאו ישראל ממצרים לגמרי, לא רק מהמקום דארץ מצרים, אלא גם מאימת מצרים. "עכ"ל¹⁸.

(12) ראה הערה 3.

(13) בדרך אפשר, יש לומר שמה שנאמר במשנה עדיות: "משפט המצריים שנים עשר חדש" הוא בדיוק. שיש לומר שלא נגמר משפט המצריים עד שנענשו המצריים בנס של קריעת ים סוף – שהי' ביום כא ניסן. נמצא שמשעה שעמד משה לפני פרעה בפעם הראשונה שהוא כב ניסן, עד הנס של קריעת ים סוף שהי' ב'כא ניסן לשנה הבאה, הרי היא שנה שלמה של שנים עשר חדש.

(14) תורת מנחם התוועדיות תשי"ב חלק שני עמ' 129 – 130.

(15) חלק ג דף קלו עמ' א

(16) שמות פרשת בא פרק יב פסוק מא

(17) וכן הוא במצות זכירת יציאת מצרים נאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים [שמות פרשת בא פרק יג פסוק ג] ונאמר למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים [דברים פרשת ראה פרק טז פסוק ג].

(18) ולכן במצות זכירת יציאת מצרים נכלל גם כן זכירת קריעת ים סוף. שכן כתוב בתוספתא מסכת ברכות (ליברמן) פרק ב הלכה א:

אשר לפי זה, כוונת הפסוק ב"כימי צאתך" היא לימים מיום יציאת מצרים עד [ועד בכלל] ליום קריעת ים סוף.

נמצא שמשעה שעמד משה לפני פרעה בפעם הראשונה שהוא כב ניסן כנ"ל מסדר עולם רבה¹⁹, ואמר לפרעה: "כה אמר ה' בני בכורי ישראל הנה אנכי הורג את בנך בכורך" [שמות ד, כב-כג], מאותה שעה חל עליהם הדין ונגזר בהם המשפט עד תשלום י"ב חדש בדיוק כשנטבעו המצריים בקריעת ים סוף שהי' ב'כא ניסן לשנה הבאה. הרי שמשפט המצריים היא שנה שלמה בדיוק של שנים עשר חדש.

9. עוד, לפי פירושו של רבנו בחיי, ולאור דברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות, חלק יא, וארא שיחה ב', עמוד 31, אות יו"ד יש לבאר גם מדוע שבראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים [גמ' ראש השנה דף יא, ע"א שנו"ל אות 4].

בלקוטי שיחות שם כתוב וז"ל:

"במכת ערוב כתוב אח"כ 'הפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עלי' לבלתי היות שם ערוב וגו'²⁰, שאצל בני ישראל לא היתה מכת ערוב. וקשה: למה לא כתוב בג' מכות הראשונות שלא היו אצל בני ישראל? ואם הוא דבר פשוט ומובן, מדוע מפרשו הכתוב במכת ערוב?"

ובהמשך הדברים שם מבואר: "ומכיון שאין רש"י מתרץ [אפילו ברמז] הקושיא למה לא נכתב 'הפליתי וגו' 'בג' מכות הראשונות, מוכח אשר בפשוטו של מקרא היו המכות הראשונות גם בישראל, וכן נראה גם ממה שכתוב 'ותהי הכינים באדם ובבהמה'²¹ – אדם סתם"²².

"הקורא את שמע צריך להזכיר יציאת מצרים באמת ויציב; רבי אומר צריך להזכיר בה מלכות; אחרים אומרים צריך להזכיר בה מכת בכורים וקריעת ים סוף." ופירש החסדי דוד שם: "ואחרים סוברים כי אתחלתא דגאולה היתה במכת בכורות, והשלמת הגאולה היתה בקריעת ים סוף, לכן צריך להזכיר אותם גם כן". כן הובא להלכה בשולחן ערוך אדה"ז אורח חיים סימן סו סעיף יב וז"ל: "וצריך להזכיר יציאת מצרים ומלכות וקריעת ים סוף ומכות בכורות באמת ויציב וכן באמת ואמונה ואם לא הזכיר אחת מהן לא יצא ידי חובתו (ומחזירין אותו)" עכ"ל.

(19) וראה הערה 3.

(20) שמות פרק ח, פסוק יח.

(21) שמות פרשת וארא פרק ח פסוק יג

(22) בלקוטי שיחות שם, מביא רבנו את דעת ר' אבן עזרא [שמות פרשת וארא פרק ז פסוק כז] שכתב וז"ל: "ולפי דעתי, כי מכת הדם והצפרדעים והכנים היתה כוללת המצרים והעֲבָרִים, כי אחר הכתוב נדרוף" עכ"ל. וכן הוא מביא את דעת הרמב"ם בפיה"מ על המשנה [אבות פרק ה, משנה ג] עשרה נסים נעשו לאבותינו במצרים שכתב וז"ל: "ולשון התורה בכל מכה מהן שהיא במצרים לבד, זולת הכינים, שהוא לא באר בה זה, אבל ידוע שלא ענש את ישראל, ואמנם היו מצויות אצלם ולא ציערו אותם, וכך בארו החכמים" עכ"ל.

לדברי רבנו בחיי, שהובאו לעיל, היתה מכת כנים בכל חודש תשרי – וייתכן [ומן הסתם] שהיתחילה מתחילת החודש, בא' תשרי [ראש השנה]. במכת כנים נהפך כל עפר ארץ מצרים לכנים שנאמר "כל עפר הארץ הי' כנים בכל ארץ מצרים"²³.

וממה שכ"ק אדמו"ר מסביר בלקו"ש הנ"ל, שלפי פשוטו של מקרא, מכת כנים היתה גם כן אצל בני ישראל, אם כן מובן מזה, שמה שכתוב: כל עפר הארץ הי' כנים בכל ארץ מצרים, הרי זה כולל גם כן ארץ גושן, מקום יישובם של בני ישראל²⁴.

עכשו ניתן להבין מדוע בטלה העבודה מבני ישראל במצרים בראש השנה. עיקר עבודתם של בני ישראל במצרים היתה בחומר ובלבנים, שנעשים מטיט - עפר הארץ. אך מכיון שלא הי' עוד עפר הארץ, שהרי נהפך "כל עפר הארץ" לכנים אפילו במגוריהם של בני ישראל, לא הי' עפר בכל ארץ מצרים בכדי לעשות ממנו חומר ולבנים. לכן בטלה העבודה מבני ישראל כשהתחילה מכת כנים, שלפי חשבון הנ"ל זו היתה בא' תשרי [ראש השנה].

וגם אחרי חודש תשרי, כשפסקה מכת כנים²⁵, לא חידשו המצריים את עבודת בני ישראל, כי בחודש חשון התחילה מכת ערוב, ומבואר בלקו"ש הנ"ל, שרק המצריים נפגעו במכת ערוב, כי במכת ערוב כתיב:

'והפליתי ביום ההוא את ארץ גושן אשר עמי עומד עלי' לבלי היות שם ערוב וגו'²⁶ / שמכת ערוב לא היתה אצל בני ישראל.

ואפשר לומר כשראו המצריים שבדרך נס לא נפגעו הבני ישראל מהחיות הרעות שבמכת ערוב, הם לא חזרו ללחוץ את בני ישראל בעבודתם כי ראו שיש

(23) שמות פרק ח, פסוק יג

(24) כן מבאר רבנו בהדיא בשיחה שם – בסוף אות יוד, לקו"ש חלק יא עמ' 32.

(25) המלבי"ם בפירושו שמות פרק ח, פסוק יד, ד"ה ויעשו וגו' להוציא את הכנים כתב: "שמכת הכנים לא סרה מהם ונשארה בכל אנשי הדור ההוא, שגם אחר שהביא מכת ערוב היה כנים בכל גבולם, ועז"א ותהי הכנס באדם ובבהמה, ר"ל שנשארה בהם לעולם" עכ"ל. ולפי זה אפשר לומר שמזמן זה והלאה, שלא הי' עפר עוד בכל ארץ מצרים, ממילא בטלה העבודה בחומר ובלבנים. אבל יש מקום להקשות, למה לא הביאו עפר מארצות אחרות? אמנם, על פי מה שנתבאר בפנים, הרי זה מובן: אחר מכת כנים, כשבאה מכת ערוב רק על המצריים, יראו המצריים מלעבוד עוד את בני ישראל.

(26) שמות פרק ח, פסוק יח.

לבני ישראל שמירה מיוחדת מאת הקב"ה, ונפל על המצריים אימה ופחד מבני ישראל ויראו לפגוע עוד בהם.²⁷



שינויי הסדר לעורר התינוקות

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

ההוראה מפרטי מנהגי הסדר

א. במכתב כללי לחג הפסח ה'תשי"ב [נדפס ב'אגרות קודש' ח"ה עמ' רעז-רעח]¹ כותב הרבי כי עלינו ללמוד הוראה למעשה בחיינו מפרטי מנהגי ה"סדר", אשר מעיקריו הוא המצוה ד"והגדת לבנך", ואשר חיוב זה הוא לא רק לבנים חכמים אלא "אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול", שכולם יש לקבץ ל"סדר של פסח", ולפי דעתו ויכולת הבנתו של בן אביו מלמדו.

27) כל זה לפי מה שנאמר בשיר השירים רבה שם ובפסיקות שם, שמושה רבנו נעלם מבני ישראל למשך שלשה חדשים.

אמנם לפי דעת השמות רבה פרשה ה, סימן יט ד"ה ועשה שם ששה חדשים, שמושה רבנו נעלם מבני ישראל למשך ששה חדשים, ראה בפירוש המהרז"ו שם שדחק ליישב כל הנ"ל גם לפי דיעה זו.

1) להעיר כי המכתב נדפס בכ"מ ושינויים קלים ביניהם. ככל הנראה, לאחר שהמכתב נכתב ונשלח בפועל, שוב הוגה ע"י הרבי בהגהה נוספת, וכפי שמצינו עד"ז בעוד מכתבים כלליים, שהיו מתווספים לאחר זמן מ"מ וציונים, וגם שינויים בגוף המכתב עצמו בהדפסתו הסופית, מעבר לכפי שנחתם ונשלח בפועל. ת"ח להעוסקים בעריכת והדפסת מכתבי רבינו שעזרו לי בבירור הדבר.

להלן נוסחאות המכתב לפי סדר הופעתם והדפסתם:

א. כתי"ק של המכתב עצמו כפי שנכתב בשעתו לפני שנשלח בפועל – נדפס ב'תשורה' משמחת נישואין למשפחת לוי'ן שי', י"ט אדר א' ה'תשס"ה. נוסח זה הוא כמונח הנוסח הקדום לכל.

ב. נוסח המכתב כפי שנשלח בשעתו בפועל בר"ח ניסן ה'תשי"ב – נדפס ב'אגרות קודש', חלק ה' עמ' רעז-רעח. בנוסח זה כמה שינויים קלים מנוסח הכתי"ק המקורי הנ"ל, וכנראה עבר הגהה נוספת של הרבי לפני שהמכתב נשלח בפועל.

ג. נוסח נוסף ומאוחר יותר של המכתב – נדפס בסה"מ ה'תש"ט בתחילתו, אשר כפי שצויין ב'פתח דבר' שם, יצא לאור בי"ג אייר ה'תשי"ב, ומשם כנראה נעתק להגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ח"ב עמ' תקסח-ט. בנוסח זה כמה שינויים קלים מנוסח המכתב הנ"ל כפי שהוא נשלח בפועל בר"ח ניסן ה'תשי"ב, וניתן לשער שהוא הנוסח בתרא, וכי לאחר שנשלח שוב עבר הגהה נוספת של הרבי לפני הדפסתו בסה"מ ה'תש"ט שם.

ומזה יש ללמוד ההוראה בעבודת ה' אשר – בלשונו הק' – גם "עלינו להשתדל בכל עוז ומרץ לחפש דרכים עצות ותחבולות (אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו, ובלבד –) לכבוש את הדור הצעיר, ולקרב את כל בני ובנות ישראל, אחד חכם ואחד רשע ואחד תם ואחד שאינו יודע לשאול, לתורה ומצוות וכו", עיי"ש בארוכה².

שני סוגים בתלמידי הישיבות - טבע והרגל

ב. והנה ככל הנראה, בעקבות מכתב זה נשאל הרבי בפירוש כוונתו הק' במה שכתב [שיש להשתדל לחפש דרכים לכבוש את הדור הצעיר לקרבם לתורה ולמצוות] "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו".

וע"ז משיב הרבי לשואל במכתב מב' תמוז ה'תשי"ב [נדפס ב'אגרות קודש' ח"ו עמ' קס³] שאינו מבין במה נתקשה השואל, שכן כוונתו הק' היתה כפשוטה, והיינו שיש לבני הישיבות להקדיש חלק מזמנם שבו יכולים היו לשגשג בתורה, ותחת זה להשתמש בזמן זה לקרב את הסביבה שלהם לתורה ולמצוות.

וממשיך הרבי ומבאר דבזה גופא כוונתו הק' היתה לב' הסוגים שבתלמידי הישיבות, הא' הן אלו מהסוג ד"שקדנים בטבע", שהורגלו בענין דתלמוד גדול כבר מתקופת ילדותם, ואינם להוטים כ"כ אחרי ענינים של שחוק וקלות ראש, והב' הן אלו "שנכנסו להישיבה לא ברצון עצמם אלא ע"פ הכרח הורים ומורים", דההוראה הנ"ל מפרטי ה"סדר" חלה על שני סוגים האלו, שעל שניהם להקדיש מזמנם של לימוד התורה כדי לקרב את הסביבה שלהם לתורה ולמצוות.

ומבאר דזהו גם מה שדקדק בלשונו הזהב והק' במכתב הכללי הנ"ל "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו", שלא היתה כאן כפל לשון בעלמא, אלא נתכוון בדקדוק לשון זה לב' סוגי התלמידים הנ"ל.

והיינו דבנוגע לסוג הא', אלו ה"שקדנים בטבע", הרי לימוד התורה הוא אצלם בגדר "הטבע שלהם", משא"כ בנוגע לסוג הב' אשר נכנסו בהישיבה מתוך הכרח וכפי', הרי אין לימוד התורה בגדר "הטבע" שלהם, אלא אדרבה – זהו היפך טבעם,

(2) כאמור בהערה הקודמת, המכתב נכתב בכ"מ וכמה שינויים קלים ביניהם. להלן הנוסחאות בקשר למשפט הנוגע לנידון דידן:

א. בכת"ק – "אף אם על ידי זה נהי' מוכרחים לשנות ארחות חיינו ומנהגינו". ב. ב'אגרות קודש' שם – "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו" (ועד"ז הוא במהדורה האידית שבסמ"מ ה'תש"ט שם "כאטש דאס פאדערט אמאל אן ענדערונג אין אונזער נאטור און געוואוינהייטן"). ג. בסמ"מ ה'תש"ט ובהגש"פ שם – "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לעשות היפך טבעו ולשנות ההרגל שלו". וראה להלן בפנים ובהערה 11.

(3) וכן הובא גם בשוה"ג להגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים שם.

ורק כי לאחר שבמשך הזמן הורגלו בחיי הישיבה וסדרה וכו', הרי שוב נעשה זה ל"הרגל שלהם".

וזהו שדקדק הרבי דההוראה חלה על שני סוגים אלו, שיש להם להשתדל לחפש דרכים עצות ותחבולות לכבוש את הדור הצעיר לקרבם לתורה ולמצוות, ובלשונו הק' "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע . . . שלו", דבזה קאי על סוג הא' הנ"ל, וכמו"כ "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות . . . ההרגל שלו", דבזה קאי על סוג הב' הנ"ל, והיינו משום שכן זוהי מצוה עוברת שא"א לעשותה ע"י אחרים, וכמוש"נ בהמכתב שם בארוכה עיי"ש.

משנים דברים ומחדשים דברים

ג. ויש להעיר בזה, דהנה כד דייקת שפיר במכתב כללי הנ"ל, בו מבאר הרבי ההוראה האמורה הנלמדת מפרטי מנהגי ה"סדר", אשר מעיקריו הוא הענין ד"הגדת לבנך" וכנ"ל, הנה כותב הרבי בתוך הדברים וזלה"ק [ההדגשות אינן במקור] "כי הנה התחלת דיני ומנהגי החג, מיד כשתחשך, הוא ה"סדר", ותיכף להתחלת הסדר ומעיקריו, הוא והגדת לבנך, משנים כמה דברים ומחדשים כמה דברים כדי לעורר את התינוקות".

ויש לדייק בלשונו הק' במה שכתב "משנים כמה דברים ומחדשים כמה דברים", דמהי הכוונה בזה, ומהו החילוק בין "משנים כמה דברים" לבין "מחדשים כמה דברים", וברור שאין כאן כפל לשון בעלמא אלא הכל בתכלית הדיוק והכוונה.

זאת ועוד, אפילו לכשנפרש את החילוק שביניהם, צ"ב מדוע אכן מדגיש הרבי הני שני פרטים שבלייל הסדר שגם "משנים" כמה דברים וגם "מחדשים" כמה דברים, דמהו הצורך בזה ומהו ההקשר לתוכן ההוראה הנלמדת מזה בעבודת ה'.

דלכאורה הרי עיקר ההוראה היא שכמו שבליילה הזה עושים שינויים כדי לעורר את התינוקות, כמו"כ עלינו לחפש דרכים עצות ותחבולות [מעין ענין ה"שינויים" בעבודת ה'] כדי לכבוש את הדור הצעיר לקרבם לתורה ולמצוות [מעין הענין ד"לעורר את התינוקות" בעבודת ה'], וא"כ מדוע יש צורך להדגיש במיוחד שגם "משנים" כמה דברים וגם "מחדשים" כמה דברים, ולכאורה סגי בהא שעושים שינויים באופן כללי, וצ"ב.

שינויי הסדר להתמיה התינוקות

ד. והנראה לומר דנתכוון הרבי בזה לרמז בקיצור לשונו הק' לשני סוגי השינויים שאנו עושים בלייל הסדר במטרה להתמיה ולעורר את התינוקות, שכן לאחר העיון הרי מצינו בענין זה כמה שינויים ועניינים, וכדלהלן במרוצת דברינו בע"ה.

דהנה יעויין בשו"ע אדה"ז סימן תעב סל"א גבי השינוי דחלוקת קליות שעושים בליל פסח קודם עשיית הסדר שכתב וז"ל "מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים בליל פסח קודם עשיית הסדר כדי שיראו שינוי וישאלו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות, ואף על פי שעל שאלה זו אין לנו מה להשיב להם, מכל מקום על ידי שיראו שינוי זה ויתעוררו לשאול עליו, יתעוררו גם כן לשאול על שינויים אחרים דהיינו שאוכלין מצה ומרור ויושבין בהסיבה, וישיבו להם עבדים היינו וכו'".

ויעויין עוד שם סימן תעג סי"ד גבי השינוי דאכילת כרפס קודם הסעודה שכתב וז"ל "אחר ששתו כוס ראשון צריך כל אחד ואחד לאכול מעט ירקות בטיבול, דהיינו שיטבלנו בחומץ או במי מלח או בשאר מיני טיבולים, ואם אין לו יטבלנו בחרוסת, ולמה תקנו חכמים דבר זה כדי להתמי' את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה, שאמירת ההגדה מצותה לאמרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאלך בנך וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וגו'".

ויעויין עוד שם סעיף ל"ח גבי השינוי דעקירת השלחן קודם הסעודה שכתב וז"ל "בימי חכמי הגמרא שהיו להם שולחנות קטנים לפני כל אחד ואחד מהמסובין, הצריכו חכמים לעקור מלפני מי שאומר ההגדה את השולחן הקטן שלפניו עם המצות המונחות עליו ולהניחם בזוית אחרת כדי שיראו התינוקות וישאלו למה מסירין המצות ועדיין לא אכלנו, ועל ידי כן יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה כו' כמו שיתבאר, ובדורות האחרונים שכל המסובין אוכלין על שולחן אחד גדול ויש טורח גדול בעקירתו, נהגו לעקור הקערה שבה המצות מלפני בעל הבית האומר ההגדה ולהניחו בסוף השלחן, כאלו כבר אכלו כדי שישאלו התינוקות" [ועיי"ש עוד בהמשך הסעיף].

ויעויין עוד שם סעיף מ' גבי השינוי דמזיגת כוס שני קודם הסעודה שכתב וז"ל "ואף על פי שאין צריך לאחוז הכוס בידו עד שגיעע ללפיכך כמו שיתבאר, אף על פי כן צריך למזוג מיד קודם התחלת אמירת ההגדה כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה שאין דרך לשתות כן בכל ימות השנה, ועל ידי כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה וכו', לקיים לבניו מה שנאמר כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים וגו' ואמרת לבנך עבדים היינו וכו'".

ויעויין עוד בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים בפיסקא ד"ה 'ורחץ' שכותב הרבי בטעם הדבר שנוהגים ליטול ידים לפני טיבול הכרפס, וזלה"ק "כי הבא לאכול דבר שטיבולו במשקה צריך נט"י תחילה (פסחים קטו, א) בלא ברכה כי

ספק ברכות להקל (שו"ע רבינו סי' קנח ס"ג), וממשיך ש"אף מי שאינו נזהר בזה כל השנה⁴ נוטל ידיו, והוא כאחד משאר שינויים שעושים לבלי זה כדי שישאלו, ומציין שם ל'חק יעקב' סימן תעג ס"ק כח עיי"ש.

המתבאר מזה דאיכא כמה שינויים שאנו עושים לבלי הסדר כדי להתמיה ולעורר את התינוקות [להלן תמצית השינויים לפי סדר העניינים של ליל הסדר], הא' השינוי דחלוקת קליות קודם עשיית הסדר, והב' השינוי דנטילת ידים לפני טיבול הכרפס [לאילו שלא נזהרים בזה כל השנה], והג' השינוי דאכילת הכרפס קודם הסעודה, והד' השינוי דעקירת השלחן קודם הסעודה, והה' השינוי דמזיגת כוס שני קודם הסעודה וכמוש"נ⁵.

שינויים וחדושים

ה. ויש לומר דחלוקים הני שינויים בזה, אשר כמה מהם הם בגדר "שינוי" בלבד מהאופן שבו אנו רגילים לעשות עניינים אלו בשאר ימות השנה, וכמה מהם הם בגדר "חדוש" שלא נוהגים לעשות עניינים אלו כלל בשאר ימות השנה.

כלומר, בהני עניינים ושינויים שאנו עושים הלילה הזה כדי להתמיה את התינוקות, הנה נראה שישנם בזה שני סוגים, הא' יש עניינים שעצם עשיית הדבר אינו דבר "חדוש" כשלעצמו, שכן רגילים אנו לעשות כן בדרך כלל גם בשאר ימות השנה באיזה אופן שהוא, אלא שבלייל הסדר אנו "משנים כמה דברים", והיינו שעושים אותם בדרך "שינוי" מהאופן והדרך כפי שאנו נוהגים לעשות אותם בדרך כלל בשאר ימות השנה.

הב' ישנם עוד עניינים שהם בגדר "חדוש" מלכתחילה, והיינו שעצם עשיית

4 ראה בזה שו"ע אדה"ז סימן קנח ס"ג ובהנסמן שם וש"נ.

5 ולהעיר ממכתב כללי מר"ח ניסן ה'תשמ"ה (נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים ח"ב עמ' תשס"א-1) בהערה ד"ה 'מ'דארף אננעמען פארשידענע מיטעלן וכו' בסופו וולה"ק "ולהעיר מהשינויים שעושים לפני ובעת הסדר בכדי להתמי' את התינוקות שישאלו - שו"ע אדה"ז שם [סימן תעב] סל"א. סתע"ג סי"ד-טו. סל"ח. ס"מ. וש"נ.

ובפשטות הביא בעיקר מאלו השינויים המובאים להדיא בשו"ע אדה"ז שם, וע"פ המבואר שם (שו"ע אדה"ז סימן תעג סי"ט) שטעם הנטילה לפני טיבול הכרפס הוא מפני שכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה תחילה, והיינו משום שכן העיקר לכתחילה כהדעה שצריך ליטול ידיו תחילה לדבר שטיבולו במשקה, ודלא כהדעה דס"ל שלא הצריכו חכמים נטילת ידים לדבר שטיבולו במשקה אלא בימיהם שהיו אוכלין בטהרה משא"כ עכשיו שכולנו טמאי מתים (שם סימן קנח ס"ג עיי"ש).

ואולם להמבואר בהגש"פ בפסקא ד"ה 'ורחץ' בשם ה'חק יעקב' שמביא בזה טעם נוסף לאילו שלו נזהרים בזה במשך כל השנה שהוא שינוי כדי לעורר את התינוקות, הרי יש להוסיף גם הך דנטילת ידים לפני טיבול הכרפס [לאילו שלא נזהרים בזה כל השנה עכ"פ], וכבפנים.

הדבר עצמו הוא דבר חידוש, דאין זה רק ש"משנים" מהאופן והדרך כפי שאנו נוהגים לעשות אותם בשאר ימות השנה, אלא יתירה מזו, שבעניינים אלו הרי אין אנו רגילים לעשות אותם כלל בשאר ימות השנה, ובליל הסדר כדי להתמיה את התינוקות אנו "מחדשים כמה דברים".

ו. ומעתה יש לפרש כל הני עניינים שאנו נוהגים לעשות בליל הסדר כדי להתמיה את התינוקות, דחלק מהם נראה שהם בגדר "שינוי" בלבד וחלק מהם נראה שהם בגדר "חידוש".

הא' הך ענין דחלוקת קליות קודם עשיית הסדר, הנה יש לומר שהוא בגדר "שינוי", והביאור בזה ובהקדים, דהנה לכאורה צ"ב בתוכן הך שינוי דחלוקת קליות וכו', דז"ל הרמב"ם בפ"ז מהלכות חמץ ומצה ה"ג "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו ויאמרו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות וכו', וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וכו'", וכ"ה בטושו"ע סימן תעב ס"ז ובשו"ע אדה"ז שם ס"א וכנ"ל.

ולכאורה צ"ב מהו ה"שינוי" בזה, והרי גם בשאר הימים טובים אנו נוהגים לחלק קליות ואגוזים לקטנים משום שמחת יו"ט, וכמ"ש הרמב"ם להדיא בפ"ז מהלכות יו"ט הי"ז וז"ל "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים וכו', וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ובניו ובניו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו' וכו', יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד כראוי לו", ובהי"ח וז"ל "כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים וכו'".

וכ"ה גם בשו"ע אדה"ז סימן תקכט ס"ו גבי חיוב שמחת יו"ט שכתב וז"ל "שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכן ביו"ט של עצרת חייב אדם להיות שמח וטוב לב הוא ובניו ובניו ובניו וכל הנלוים אליו וכו'", ובס"ז "כיצד משמחן, הקטנים נותן להם קליות ואגוזים וכו'" [וראה גם שם עד"ז בהלכות ת"ת פ"א ס"י].

וא"כ צ"ב לכאורה, דאם יש לחלק קליות ואגוזים לקטנים בכל שאר הימים טובים, א"כ מהו השינוי והתמיהה לתינוקות בחלוקת קליות ואגוזים בליל הסדר, והרי כן נוהגים לעשות ולחלק בכל שאר הימים טובים, וצ"ב.

6) ולכאורה היה מקום לומר בזה, הדבר תלוי בהדעות באם יש מצות שמחת יו"ט מה"ת גם בלילה הראשון של יו"ט או לא (ראה הדעות בזה – מגן אברהם סימן תקמו סק"ד; שאגת ארי' סימן סח; ספר מראה מקומות וציונים' להגרמ"ש אשכנזי ע"ה לשו"ע אדה"ז סי' תעב ס"א, ושם בשם הרבי בדעת אדה"ז דממש"כ שם סימן תקכט ס"ו "שכל שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג וכו'", יש לדייק דס"ל שגם בלילה הראשון ישנו חיוב שמחת יו"ט, וכן הביא עד"ז גם בספר 'הלכות ליל

והנה בספר 'הלכות ליל הסדר' להרב ח"א אשכנזי שי' ח"א סימן תעב סל"א אות ב' הקשה כן בשם אביו הגרמ"ש ע"ה, וכתב ליישב זה על פי מש"כ בספר המנוחה לרבינו מנוח על הרמב"ם שם וז"ל 'וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים וכו', ואוכלין אותן בקנוח סעודה, ועדיין הוא מנהג בקצת מקומות ספרד, וזהו השינוי כי אלו הפירות אין דרכן לבא אלא אחר הסעודה, ועכשיו כשמחלקין להם קודם הסעודה נותנין לב לשאלו".

ומבואר שפירש את טעם המנהג והשינוי דחלוקת קליות להתמיהה התינוקות שהוא בזה שמחלקים אותם לפני הסעודה והסדר, והיינו דאין תוכן השינוי מתבטא בעצם חלוקת הקליות והאגוזים, אלא בעובדה שאנו מחלקים אותם "לפני" הסעודה.⁷

הסדר' להרב ח"א אשכנזי שי' ח"ב סי' תעה סל"ב הערת 6 אות ג מה ששמע בזה מאביו ע"ה בשם הרבי עיי"ש; וראה גם בהנסמן ב'אוצר מפרשי התלמוד' לפרק ערבי פסחים עמ' תיב-תיג).

והיינו דאם חל חיוב שמחת יו"ט גם בלילה הראשון של יו"ט, הרי נמצא שגם הענין דחלוקת קליות ואגוזים לשמח הקטנים נהוג בכל שאר הימים טובים כולל גם בלילה הראשון של יו"ט, וא"כ בזה שאנו מחלקים קליות ואגוזים בליל הסדר אין בזה שום שינוי ותמיהה לתינוקות.

משא"כ אם ס"ל שבלילה הראשון של יו"ט לא חל החיוב דשמחת יו"ט, הרי לפי זה נמצא שהן ענין דחלוקת קליות ואגוזים לשמח הקטנים הנה אינו נהוג בדרך כלל בלילה הראשון של שאר הימים טובים, שכן כאמור לא חל אז חיוב שמחת יו"ט. וא"כ בזה שבלייל הסדר אנו מחלקים קליות ואגוזים, הרי איכא בזה שינוי ממה שאנו עושים בשאר הימים, וממילא שאיכא בזה תמיהה לתינוקות "שיראו שינוי וישאלו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות".

וכן כתב להעיר הרח"א שי' אשכנזי בספרו שם ח"א סימן תעב סל"א הערה 354, שלפי הדעות הנ"ל עכ"פ שאין חיוב שמחה חל בלילה הראשון של יו"ט, הרי איכא בזה שינוי לתינוקות.

אולם [מלבד זאת שעדיין צ"ע לפי שאר השיטות ומכללן לפי שיטת אדה"ז עצמו, דמתבאר דס"ל כהדעות שאיכא חיוב שמחת יו"ט גם בלילה הראשון של יו"ט וכנ"ל, הנה] גם לדעות אלו שאין חיוב שמחה חל בלילה הראשון של יו"ט, מ"מ עדיין צ"ע, שכן על אף דס"ל שאין חיוב שמחה חל בלילה הראשון של יו"ט מה"ת, מ"מ הרי גם לדעתם איכא עכ"פ חיוב שמחה מדרבנן [ראה שאג"א שם שכתב להדיא דמדרבנן מיהא נהוג].

והרי כיון דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, נמצא שגם בלילה הראשון של יו"ט נהגים לחלק קליות ואגוזים משום שמחת יו"ט [מדרבנן עכ"פ].

והדרא אפוא קושיא לדוכתא, סו"ס מהו השינוי והתמיהה לתינוקות בזה שמחלקים קליות ואגוזים בליל הסדר, והרי הנ"ל נמצא שלכל הדעות נהוג בפועל לחלק קליות ואגוזים בלילה הראשון של יו"ט אם מה"ת או מדרבנן. ולכן נראה שמחזורתא [גם לדעות אלו שאין חיוב שמחה מה"ת בלילה הראשון של יו"ט] כבפנים.

(7) ועד"ז פירשו כמה ראשונים בביאור שאלת הבן חכם, דתוכן שאלתו היא מדוע אנו מחלקים הלילה הוה קליות ואגוזים לפני הסעודה, והרי בדרך כלל אנו אוכלים אותם לקינוח אחר הסעודה – ראה בהגש"פ 'תורת חיים' שהובא שם מפירוש מיוחס להרשב"ם, פירוש 'ארחות חיים', פירוש הרשב"ץ עיי"ש. וראה גם ב'מאמר חמץ' להרשב"ץ, ח"ג פכ"ב ד"ה תניא שכ"כ לפרש עד"ז עיי"ש.

ולפירושו מיושב לפ"ז היטב טעם ענין ותוכן השינוי, והוא דאה"נ שגם בשאר הימים טובים אנו נוהגים לחלק קליות ואגוזים לקטנים משום שמחת יו"ט וכנ"ל, אמנם עדיין איכא בזה שינוי בליל הסדר, והיינו משום שאין תוכן השינוי בעצם חלוקת הקליות והאגוזים, אלא בזה שאנו מחלקים אותם בליל הסדר קודם הסעודה, והשינוי הוא שבשאר הימים טובים אם כי נוהגים לחלק קליות וכו', מ"מ הרי מחלקים אותם בדרך כלל לאחר הסעודה לקינוח וכו', משא"כ בליל הסדר אנו "משנים" ומחלקים את הקליות והאגוזים לפני הסעודה, והוי בזה שינוי לעורר את התינוקות שישאלו מה נשתנה הלילה הזה וכו".⁸

ונמצא אפוא דהך מנהג דחלוקת קליות הרי זה בגדר "שינוי" מכפי שאנו רגילים לעשות בשאר יו"ט [והרי הוא ממש ע"ד שאר ה"שינויים" דאכילת הכרפס [לטעם הטור] ומזיגת כוס שני וכיו"ב, שאמנם אנו רגילים לעשות ענינים אלו גם בשאר ימות השנה, אך בדרך כלל אנו עושים אותם בתוך הסעודה, ובלילה הזה אנו משנים ועושים אותם לפני הסעודה, וכדלקמן].

ז. והב' הך ענין דנטילת ידיים לפני טיבול הכרפס, הנה יש לומר שענין זה הוא בגדר "חידוש", והיינו לאותם שאינם נוהרים ליטול ידיהם לדברים שטיבולם במשקה בשאר ימות השנה וכנ"ל, דבלילה הזה איכא בזה משום "חידוש" שנוטלים ידיים לפני טיבול הכרפס.

והיינו דאין זה רק בגדר "שינוי" שנאמר שבשאר ימות השנה אנו רגילים לעשות ענין זה דנטילת ידיים לדבר שטיבולו במשקה באיזה אופן שהוא, אלא

8) ויתכן לדייק ולהעמיס פירוש זה גם בלשון הרמב"ם עצמו, דהנה ז"ל הרמב"ם שם "וכיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם קודם שיאכלו וכו'". ויש לומר דהך "קודם שיאכלו" קאי לא רק על עקירת השלחן שלפניו, אלא גם על חלוקת קליות ואגוזים שלפני זה, שגם בזה השינוי הוא שמחלקים אותם "קודם שיאכלו", ולא כשאר הימים טובים שמחלקים אותם בדרך כלל לאחר הסעודה.

ויש לומר עוד שהדברים מדוייקים היטב בלשון אדה"ז, דז"ל שם "מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים בליל פסח קודם עשיית הסדר כדי שיראו שינוי וישאלו וכו'". ויש לומר שדקדק אדה"ז בלשונו הזהב "קודם עשיית הסדר", והיינו להורות על תוכן ענין השינוי, שאין השינוי משום עצם חלוקת הקליות, שהרי כן אנו נוהגים לעשות גם בשאר יו"ט, אלא השינוי הוא שאנו מחלקים אותם "קודם עשיית הסדר" והסעודה.

אלא שלפי זה צ"ל דעיקר כוונת אדה"ז במש"כ "מצוה לחלק לתינוקות קליות ואגוזים בליל פסח קודם עשיית הסדר כדי שיראו שינוי וישאלו מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות", היינו שישאלו מה נשתנה הלילה הזה [לא סתם מכל הלילות דשאר ימות השנה בכלל, שבהם לא נוהגים לחלק קליות ואגוזים, אלא בעיקר] מכל שאר הלילות בשנה שבהם נוהגים לחלק קליות ואגוזים [והיינו הלילות של שאר הימים טובים], שבהם מחלקים את הקליות לאחר הסעודה, משא"כ הלילה הזה שמחלקים אותם לפני הסעודה, וכמוש"נ.

שבלילה הזה אנו נוהגים לעשותו בדרך "שינוי" [וכמו שהוא לגבי שאר ה"שינויים" דאכילת הכרפס [לטעם הטור] ומזיגת כוס שני וכדלקמן וכיו"ב], אלא יתירה מזה שזהו דבר "חידוש", והיינו שבלילה זה אנו "מחדשים" ליטול ידים לפני אכילת ירק שטיבולו במשקה, מה שלא נוהגים לעשות ענין זה כלל [לאילו שלא נוהרים בזה וכנ"ל] בשאר ימות השנה.

ח. והג' הך ענין דטיבול הכרפס לפני הסעודה, הנה בפשטות יש לומר דענין זה הוא בגדר "שינוי", והיינו משום שכן עצם אכילת ירקות אינו דבר חידוש כשלעצמו, שגם בשאר ימות השנה אנו רגילים לטבל ולאכול ירקות, אלא שבדרך כלל בשאר ימות השנה אנו אוכלים אותם בתוך הסעודה, והלילה הזה אנו "משנים" ואוכלים אותם לפני הסעודה.

אלא שיש מקום לדון בזה ולומר דהדבר תלוי בעצם ביסוד טעם תקנת הכרפס, דהנה בטעם השינוי דאכילת הכרפס הרי הובא לעיל מדברי האדה"ז שם דהיינו "כדי להתמי" את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול, שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה", והוא טעם הטור שם ושאה"ר לפסחים קיד, א דהשינוי בהכרפס הוא במה שאוכלים הירקות קודם הסעודה, שאין דרך לעשות כן בשאר ימות השנה יעו"ש.

אכן יעויין בגבורות ה' להמהר"ל מפראג ז"ל סימן נ', והמתבאר מדבריו דמפרש טעם השינוי דאכילת הכרפס באו"א, והיינו דהטיבול הראשון דכרפס הוא כדי שיהא ניכר כשעושיין הטיבול השני שהוא לשם מצות מרור, שאם לא הי' הטיבול הראשון לא הי' ניכר באכילת מרור שהוא לשם מצוה, שהרי כ"ה הדרך בכל ימות השנה לטבל בחזרת, אבל עכשיו יכירו וישאלו על הטיבול השני למה לן עוד טיבול אחר וישיבו להם שהוא לשם מצות מרור.

והיינו דלדעת המהר"ל ההיכר בכרפס אינו בעשיית השינוי דאוכל ירקות קודם הסעודה כטעם הטור וסיעתו, אלא הוא בהשינוי דאוכלים ב' פעמים ירקות בטיבול, שאין דרך בשאר ימות השנה לטבל ולאכול ירקות ב' פעמים אלא רק פעם אחת, ועי"ז שאוכל ירקות ב' פעמים [והיינו שלאחר הטיבול הראשון דהכרפס בא הטיבול השני דמרור], יהיה היכרא לתינוקות דהטיבול השני הוי לשם מצוה, שישאלו התינוקות למה לן עוד טיבול שני, וישיבו להם שהטיבול הראשון היה כדרכו בשאר ימות השנה, והטיבול השני הוא לשם מצות מרור, יעו"ש"פ.

9) וכן הובא גם בב"ח לטור שם בביאור יסוד שיטת הרי"ף סימן תפג עיי"ש, ועד"ז מתבאר גם מדברי הרבינו דוד לפסחים שם ד"ה הביא לפניו מטבל בחזרת יעו"ש"פ.

ועויין גם בפיה"מ להרמב"ם פסחים פ"י שכתב וז"ל "ומה שסדרנו לאכול ירק עכ"פ ואח"כ מרור כדי שיהי' שינוי וישאל הבן", והמתבאר מדקדוק לשונו דס"ל בזה גם כן כטעם המהר"ל ז"ל

והמתבאר מזה ב' טעמים ביסוד תקנת הכרפס, אם הוא משום לתא דאכילת ירק לפני הסעודה [טעם הטור וסיעתו], או שהוא משום לתא דאכילת ירקות ב' פעמים להיכרא דהמרור [טעם המהר"ל וסיעתו].

ומעתה יש לומר דלהך טעם דהמהר"ל וסיעתו, הנה תקנת ההיכר דאכילת הכרפס אינו רק "שינוי" מכפי שאנו רגילים לעשות אותו דבר בדרך כלל, אלא הוא בגדר "חידוש", והיינו משום דלטעם זה הוי טעם הכרפס מה שאוכלים ירקות ב' פעמים, מה שאין אנו נוהגים לעשות כן כלל בשאר ימות השנה, דבשאר ימות השנה אנו טובלים ואוכלים ירק רק פעם אחת בלבד, וא"כ מה שטובלים ואוכלים בליל הסדר פעם נוספת אינו רק "שינוי" משאר ימות השנה, אלא יש בזה משום "חידוש" והוספה, שבלילה הזה אנו "מחדשים" ואוכלים ירקות פעם נוספת.

ואם כנים הדברים, הרי שבהך ענין דאכילת הכרפס אם הוא בגדר "שינוי" או בגדר "חידוש", הנה יש לומר שזה תלוי בהני ב' טעמים ביסוד תקנת הכרפס.

דאם הוא משום לתא דאכילת ירק לפני הסעודה [כטעם הטור וסיעתו], אזי הוי אכילת הכרפס בגדר "שינוי", והיינו משום שגם בשאר ימות השנה אנו רגילים לאכול ירק [פעם אחת], אלא שבדרך כלל בשאר ימות השנה אנו אוכלים אותו בתוך הסעודה, והלילה הזה אנו "משנים" ואוכלים אותו לפני הסעודה.

משא"כ אם טעם התקנה הוא משום לתא דאכילת ירקות ב' פעמים [כטעם המהר"ל וסיעתו], אזי יש לומר דאין זה רק "שינוי" מהאופן כפי שנוהגים לעשות ענין זה בדרך כלל בשאר ימות השנה, אלא יש כאן למעשה "חידוש" על שאר ימות השנה, והיינו משום כי בדרך כלל רגילים לאכול ירק רק פעם אחת בלבד, והלילה הזה מחדשים ואוכלים ירק פעם נוספת.

ט. והד' הך ענין דעקירת השלחן לפני הסעודה, הנה לכאורה יש לומר דזה הוי בגדר "שינוי", והיינו משום כי עצם עקירת השלחן הוא דבר שאנו רגילים לעשות כן בכל שאר ימות השנה, אלא שבדרך כלל אנו נוהגים לעקור את השלחן לאחר הסעודה והאכילה, משא"כ הלילה הזה שעושים שינוי ועוקרים את השלחן לפני הסעודה.

י. והה' הך ענין דמזיגת כוס שני לפני הסעודה, הנה יש לומר דגם זה הוא בגדר

הנ"ל, דהטיבול הראשון הוא כדי שיהא ניכר כשעושין הטיבול השני שהוא לשם מצות מרור, שאם לא ה' הטיבול הראשון לא ה' ניכר באכילת מרור שהוא לשם מצוה וכו' וכמוש"נ.

וראה בקובץ 'רשימות שיעורים' להגרי"י קלמנסון שליט"א על ערבי פסחים ח"ב סימן עו מה שכתב לבאר בכל זה, יעוי"ש בדבריו הנעמים.

"שינוי", והיינו משום דעצם מזיגת ושתית הכוס אינו דבר חידוש כשלעצמו, שכן בכל יום משאר ימות השנה אנו רגילים למזוג כוס ולשתותו [בסעודה].

אלא שבלילה הזה אנו "משנים" ומוזגים את הכוס לפני הסעודה, מה שאין אנו רגילים לעשות כן בשאר ימות השנה, שבדרך כלל אנו שותים את הכוס בתוך הסעודה [וע"ד המבואר לעיל בגדר השינוי דאכילת הכרפס לפני הסעודה לטעם הטור, שזהו בגדר "שינוי" מכפי שאנו נוהגים לעשותו במשך כל שאר ימות השנה, וכמוש"נ].

יא. ואם כנים הדברים, אזי יש לומר דזוהי הכוונה בדקדוק לשון הרבי במכתב הנ"ל שכתב וזלה"ק "ותיכף להתחלת הסדר ומעיקריו, הוא והגדת לבנך, משנים כמה דברים ומחדשים כמה דברים כדי לעורר את התינוקות".

ויתכן לומר שנתכוון בזה הרבי בלשונו הק' לכלול את כל הני שינויים ועניינים הנ"ל שעושים בליל הסדר כדי לעורר את התינוקות.

דבמוש"כ "משנים כמה דברים" איכללו בזה כל הני "שינויים" שהם בגדר "שינוי" מהאופן כפי שאנו נוהגים לעשותם בדרך כלל בשאר ימות השנה, ובמוש"כ "מחדשים כמה דברים" איכללו בזה הני "חידושים" ועניינים שבעצם עשייתם איכא משום חידוש מה שאין אנו נוהגים לעשות עניינים אלו כלל בשאר ימות השנה¹⁰, שכל שינויים וחידושים אלו – "דרכים עצות ותחבולות" – אנו עושים בליל הסדר כדי להתמיה ולעורר את התינוקות.

שני סוגים בשינויי הסדר ובבני הישיבות

יב. ולהמבואר נראה מעתה דזהו מה שדקדק והדגיש הרבי לכלול בדקדוק לשונו הק' הני ב' סוגי שינויים ועניינים שעושים בליל הסדר להתמיה את התינוקות, הן אלו שבגדר "שינוי" והן אלו שבגדר "חידוש", והיינו משום דכל זה הוא בהתאם להוראה הנלמדת בעבודת ה' מפרטי מנהגי ה"סדר" המובא בהמשך המכתב שם.

10) ואולי יש לומר לפי זה דזהו גם הדיוק בהלשון "משנים כמה דברים ומחדשים כמה דברים" לשון רבים, והיינו משום דבשני הסוגים איכללו כמה דברים, דבסוג הא' ד"שינוי" ["משנים"] איכללו הני שינויים דחלוקת קליות, אכילת הכרפס לטעם הטור וסיעתו, עקירת השלחן ומזיגת כוס שני, ובסוג הב' ד"חידוש" ["מחדשים"] איכללו הני חידושים דנטילת ידים לפני טיבול הכרפס, וכן דאכילת הכרפס לטעם המהר"ל וסיעתו.

ומבואר גם שבסדר העניינים של הלילה הזה, הרי בתחילה בא ה"שינוי" הראשון דחלוקת קליות, ואח"כ בא ה"חידוש" דנטילת ידים לפני טיבול הכרפס. ואולי משום זה נקט בהמכתב "משנים כמה דברים" תחילה ואח"כ "מחדשים כמה דברים", מתאים לסדר העניינים בליל הסדר כנ"ל.

דהנה כאמור לעיל, הרי תוכן ההוראה בעבודת ה' שלומד הרבי מענין ה"סדר" שמעיקריו הוא "והגדת לבנך", הוא אשר כשם שאנו עושים בלילה הזה כמה דברים כדי לעורר את התינוקות, הנה כמו כן עלינו להשתדל בכל עוז ומרץ לחפש "דרכים עצות ותחבולות" לכבוש את הדור הצעיר ולקרב את כל בני ובנות ישראל.

ומוסיף הרבי "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו", והכוונה בזה כנ"ל – ממכתב הרבי השני לשואל בכירור כוונתו הק' – לב' הסוגים שבתלמידי הישיבות, בין עבור אלו שהם "שקדנים בטבע", שעליהם לשנות "הטבע" שלהם, ובין עבור אלו שנכנסו להשיבה ע"פ הכרח וכו' אלא ששוב הורגלו להשיבה וסדרה, שגם הם יש לשנות "ההרגל" שלהם ולהקדיש חלק מזמנם לקרב את הסביבה שלהם לתורה ולמצוות וכו'ל.

יג. ולפי זה יש לומר, דאלו העניינים שאנו עושים בליל הסדר אשר הם בכלל "משנים כמה דברים", הרי הם בהתאם לההוראה בעבודת ה' של שינוי ההרגל ["לשנות ההרגל שלו"] עבור אלו שנכנסו להשיבה ע"פ ההכרח, דאצלם הנה היציאה מכותלי הישיבה לקרב לבן של ישראל אינו בגדר "חידוש" והפיכת הטבע לגמרי, אלא רק בגדר "שינוי" מן הסדר וההרגל שהורגלו בו בשאר ימות השנה.

ואלו העניינים שאנו עושים בליל הסדר אשר הם בכלל "מחדשים כמה דברים", הרי הם בהתאם לההוראה בעבודת ה' של הפיכת הטבע ["לעשות היפך טבעו"¹¹] עבור אלו שהם שקדנים בטבע, שאצלם הנה היציאה מכותלי הישיבה לקרב לבן של ישראל, אינו רק בגדר "שינוי" מהרגלם בלבד, אלא הוא בגדר "חידוש" לגמרי, דזהו היפך הטבע שלהם.

ונמצינו למדים מזה גודל הדקדוק שבדברי הרבי, אשר נתכוון לרמוז במתק לשונו הק' לשני הסוגים שבשינויי ליל הסדר, "משנים כמה דברים" וגם "מחדשים כמה דברים", ואשר מהם ניתן ללמוד ההוראה בעבודת ה' עבור שני הסוגים שבתלמידי הישיבות, שעל כל אחד ואחד לעשות "שינויים" [שינוי ההרגל]

11) והעירני ח"א ש"י כי המבואר בפנים מדוייק עוד יותר בלשון הרבי בנוסח בתרא של המכתב [הנדפס בסה"מ ה'תש"ט ובהגש"פ שם] "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לעשות היפך טבעו ולשנות ההרגל שלו".

והיינו דבנוסח המכתב שבאג"ק שם הלשון הוא "אף אם על ידי זה מוכרח יהי' לשנות מהטבע וההרגל שלו", והיינו שהן על הפיכת הטבע והן על שינוי ההרגל כתב הלשון "לשנות". משא"כ בנוסח האחרון של המכתב הרי מודגש עוד יותר החילוק שבין שני העניינים, שבנוע לשינוי ההרגל כתב הלשון "לשנות" [בהתאם ל"משנים כמה דברים"], משא"כ בנוגע להפיכת הטבע כתב הלשון "לעשות היפך טבעו", והיינו לא רק "לשנות" אלא "לעשות היפך וכו'", שזהו לא רק בחינת "שינוי" מהרגל אלא "חידוש", עשיית היפך הטבע [בהתאם ל"מחדשים כמה דברים"].

ו"חידושים" [הפיכת הטבע] כדי לעורר את התינוקות לליל הסדר ולקרוב כל בני ובנות ישראל לתורה ולמצוות וכמוש"נ.



ביאור ב"מעשה . . שהיו מסובין בבני ברק"

הרב יוסף יצחק ביסטריצקי

שליח כ"ק אדמו"ר, להבים - ארה"ק

"...ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה, מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים. וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח.

מעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע ורבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא ורבי טרפון שהיו מסובים בבני ברק, והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית".

והנה, טעם הבאת סיפור המעשה כאן הוא בפשטות כראיה לכך ש"אפילו כולנו חכמים.. נבונים .. יודעים את התורה, מצווה עלינו לספר", וכן ראיה ל"כל המרבה", שהרי סיפרו כל הלילה.

ויש לדייק בזה כמה דיוקים:

א. מהו כפילות הלשון "ביציאת מצרים" - "מצווה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח", היה לו לומר "מצווה לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר הרי זה משובח", וברור הדבר שמדבר ביציאת מצרים דמיניה אתה?

ב. לשם מה צריך להביא מעשה כהוכחה על מצווה או מנהג שיש לקיים? וכי מצינו מעשים על הנחת תפילין או שמירת שבת שמובאים כהוכחה על כך שיש לקיימם?

ויתירה מזו, לכאורה עצם הבאת המעשה, הוא ראיה לסתור! מזה שמציינים שפעם היה כזה דבר, סימן שבדרך כלל לא היה כך, ולא אצל כל החכמים, שהרי על דברים פשוטים המתרחשים כל העת לא מביאים מעשה.

ג. לשם מה כתוב "והיו מספרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם" וכו', היה יכול לומר "והיו מספרים באותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם רבותינו הגיע זמן קריאת שמע של שחרית" והיינו מבינים לכד שהיה זה כל הלילה?

ד. וכי אותם צדיקים לא היו מרגישים בהגיע זמן קריאת שמע של שחרית, עד שהוצרכו לתלמידיהם שיאמרו להם!?

ה. וכי היכן היו התלמידים כשרבותיהם יושבים ומספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה?!

בהמשך ההגדה:

"אמר רבי אלעזר בן עזריה, הרי אני כבן שבעים שנה ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות, עד שדרשה בן זומא. שנאמר למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך. ימי חיך הימים, כל ימי חיך להביא הלילות. וחכמים אומרים ימי חיך העולם הזה, כל ימי חיך להביא לימות המשיח".

וגם בזה יש לדייק:

א. כתבו המפרשים, שזה שהובא כאן קטע זה - המדבר בענין אמירת יציאת מצרים בקריאת שמע בכל יום - למרות שאין לו שייכות לפסח, הוא כי ענין זה נאמר באותו הלילה, כשהיו מסובים בבני ברק [ראה בהגדת רבינו פיסקא "אמר ראב"ע". וראה שם דיש גורסין "אמר להם" - לחבריו שהיו מסובין עמו].

וצ"ב: לשם מה יש צורך להביא משהו שנאמר באותו הלילה? וכי ראה שדיברו החכמים בדברי תורה אתא לאשמועינן?!

ב. אדרבה, לפי פירושה, מאימרא זו משמע שלא היו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה אלא עוסקים גם בדברים אחרים שאינם קשורים בסיפור יציאת מצרים ממש.

ג. ידוע הפירוש ב"הרי אני כבן שבעים שנה" - שנעשה לו נס ביום שמינוהו נשיא והיה נראה כבן שבעים (ברכות כח, א). ולכאורה, מה רצה ראב"ע לומר בהקדמה זו? ובפרט שחבריו השומעים דבריו, יודעים כבר מקודם הן את גילו המדויק והן את הנס שנעשה לו?

ד. מה משמעות המילים "ולא זכיתי"? רע"ב פירש "זכיתי - ניצחתי". ולא משמע כן מפשט המילה, שנראה שהיא מלשון 'זכות'. גם פירוש הרמב"ם (בפיה"מ) "לא זכיתי - לדעת הרמז לחיוב אמירת יציאת מצרים בלילות" - לא מסתדר מכללות דבריו של ראב"ע.

ה. מהו הלשון "שתאמר" (בצירה תחת הת') - ששמע ממילא.

ו. מה כל כך מיוחד בדרשת בן זומא ("כל" - לרבות), שלא עלה בדעתו של

אחד כראב"ע לדורשו לבד? ומדברי המשנה "עד שדרשה" - משמע שחידש לו בן זומא משהו שחפיש זמן רב.

ז. מה מועילה דרשתו של בן זומא כאשר חכמים חולקים עליו (לכמה מפרשים) ודורשים אחרת ("כל - להביא לימות המשיח")?

והביאור בדרך אפשר:

בסיפור יציאת מצרים שני אופנים:

א. סיפור כפשוטו, לספר את מאורעות אותם הימים ולהזכיר את כל הניסים והנפלאות שהיו אז.

ב. סיפור באופן עמוק יותר, סיפור שבו המספר 'נכנס' בתוך הענין. ער לעבט יציאת מצרים. ולא רק שחווה הוא ממש את המאורעות והניסים, אלא הוא 'חי' גם את הגילוי האלוקי של "לא על ידי מלאך ולא על ידי שרף" אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו.

ושני אופנים אלו הם שני ה"לספר ביציאת מצרים" - האחד על הסיפור כפשוטו והשני על הסיפור במובנו העמוק יותר.

וזהו גם הדיוק שב"לספר ביציאת מצרים" הראשון כתוב הלשון "מצווה" ובשני רק "הרי זה משובח" - כי אופן הסיפור הראשון הוא ביכולתו של כל אחד ואחד, ולכן כל אחד מצווה בזה - "מצווה". משא"כ האופן השני, הסיפור במובנו העמוק יותר, אינו שייך לכל אחד, ולכן אומר בו רק "הרי זה משובח".

וזהו גם הסיבה שבסיפור השני כתוב "כל המרבה", כי סיפור זה, שהאדם 'נכנס' בתוכו, הוא בעיקר על ידי ריבוי ההתעסקות והעמקה בענין. [ע"ד מ"ש בתניא פ"ג בענין הדעת "שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד, ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה"].

והנה, בעת קיום האופן הראשון, בוודאי שהמספר שם לב לזמן ולמתרחש סביבו, אך כשמקיים "לספר" באופן העמוק יותר, הנה הוא ממש נכנס בתוך הסיפור ו'מתרומם' ממצבו ומקומו, וכבר אינו מרגיש בזמן ובמקום בו נמצא.

וזהו מה שהיה באותו הלילה בבני ברק. החכמים שהיו אז בעומק הסיפור של יציאת מצרים והגילוי האלוקי, התרוממו בנפשם ולא חשו כלל בזמן, וממילא גם לא הבחינו כשהגיע זמן קריאת שמע של שחרית. אמנם, תלמידיהם, שבוודאי ישבו לידם ושתו בצמא את דבריהם, לא התעלו יחד עם רבותיהם לדרגא כזו, וביחס אליהם היה זה רק סיפור יציאת מצרים באופן הראשון, ולכן היו הם אלו שהבחינו בכך ש"הגיע זמן קריאת שמע של שחרית" ואמרו לרבותיהם.

וזוהי גם הסיבה לכך שמובא כאן המעשה. כי אמנם רבים הם המספרים ביציאת מצרים במשך כל הלילה, ואין הדבר דורש סיפורים וראיות, ואדרבה כנ"ל היה זה מעשה לסתור, אך מעטים הם שמצליחים ממש לחיות ולחוש את הסיפור והגילוי האלוקי - ויש רבותא בסיפור זה (שאינו בא כראיה על חיוב כל אחד לספר, אלא רק כמעשה על גדולים שספרו באופן העמוק).

וזוהו גם מה שנכפל תיאור משך ה'מספרים' - "כל אותו הלילה", ו"עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם הגיע זמן קריאת שמע של שחרית", כי במילת "כל" משמיענו בעל ההגדה שישבו בפועל כל הלילה - "והיו מספרים ביציאת מצרים כל אותו הלילה". אך במילים "עד שבאו תלמידיהם" וכו' בא לאשמועינן (לא את משך הזמן שסיפרו), אלא את איכות הסיפור. שהיו כל כך בתוך הענין (ובקדושת הגילוי האלוקי) עד שאכן לא הרגישו שהגיע זמן קריאת שמע.

ולפי זה יובן גם המשך הענין:

לאחר שישבו החכמים וסיפרו את ענין יציאת מצרים - שנכנסו והרגישו את ענין יציאת מצרים ואת הגילוי האלוקי שהיה באותו הלילה - נתעוררו לדבר בענין אמירתו ביום יום ובמעלה שיש בכך ש'חיים' בכל יום את יציאת מצרים. וכחלק מזה עלה גם הענין שאמירת יציאת מצרים צריכה להיות אפילו בלילות. היינו, שכל הענין של הזכרת יציאת מצרים בלילות, הוא המשך ממש של סיפור יציאת מצרים של אותו הלילה, ולכן הביאו כאן בעל ההגדה.

וזוהו מה שאמר רבי אלעזר ב"ע: "הרי אני כבן שבעים שנה" - למרות שזכיתי לחוש ולראות גילוי אלוקי כשמונתי לנשיא, שהיה לי הנס שאני נראה כבן שבעים, ובנוסף לכך אני "זקן שקנה חכמה", מ"מ "לא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות" - לא היתה לי הזכות עדיין לחוש את יציאת מצרים באותו האופן שאני חש כעת, שהרגש זה הוא מה ש'צעק' אצלי שיש לומר יציאת מצרים בכל לילה. היינו, שכעת שאני חש את הגילוי האלוקי, מגודל וחשיבות הענין, כל ענין הצורך והחשיבות של הזכרת מצרים בלילות יוצא ממני ממילא, עס זאגט זיך ארויס אליין.

וזוהו שאמר "עד שדרשה בן זומא". שיש לקרוא זאת כך: "ולא זכיתי שתאמר יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא". וכונתו, שלא זכה להגיע לדרגה כזו שיאמר (י' בצירה) ממילא אצלו יציאת מצרים בלילות מצד חשיבות הענין, עד שהוצרך לדרשה של בן זומא בשביל זה. היינו, ש"עד שדרשה בן זומא" אינו בגלל שיש בזה חידוש מיוחד שכל כך חיפש למצוא לו מקור עד שמצא וחידש אותו בן זומא, אלא שפשוט הוא היה זה שדרש את הענין.

ולכן גם אין נפק"מ שחכמים חולקים עליו, כי לא הביא אותו כאן כמקור לכך שיש להזכיר בלילה להלכה. ויתירה מזו, דעת חכמים עצמם הם כהמשך לדבריהם באותו הלילה בחשיבות סיפור יציאת מצרים, שהוא חשוב עד כדי כך, שאפילו ביציאת מצרים, שיהיה גילוי אלוקות באופן הכי נעלה "ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו" - עדיין יזכירו את ענין יציאת מצרים.



בענין הסיבה באכילת כורך ואפיקומן*

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בשו"ע אדה"ז סי' תע"ה (ס"כ) "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"

ולא הבנתי מ"ש "ואף שכבר אכל מצה בהסיבה", דמה בכך שכבר אכל מצה בהסיבה, הרי כיון שבאכילת כורך מקיים מצות מצה דרבנן, שצריך לאכול כזית מצה בכריכה עם המרור, א"כ מחויב להסב בה, דהא מצה בעי הסיבה? ולמה צריך לטעם ד"כריכה זו היא זכר למקדש כהלל והלל... במצה שבכריכה זו הוא יוצא ידי חובתו והיה צריך להסב באכילתה?"

תליית דברי אדה"ז בהחקירה בענין הסיבה

והנה ידוע מה שמביא הרבי בלקו"ש חי"א שיחה א' לפר' וארא דיש לחקור בחיוב הסיבה, דיש לבארה בב' אופנים: א) הסיבה הוי פרט בשאר המצות דלילה זה, והיינו דבכדי מצות מצה בשלימותה (מדרבנן) הוא רק כשאוכלה בהסיבה, ועד"ז ביינ וכו'. ב) הסיבה הוי מצוה בפנ"ע, רק שקיום מצוה זו הוא בעיקר בשעת אכילת מצה ויין וכיו"ב. כלומר האם השלימות דמצות מצה הוא ע"י שאוכל מצה בהסיבה, או השלימות דמצות הסיבה הוא ע"י שמיסב בשעת אכילת מצה, וע"ש בארוכה ומה שש"נ, (ובחי"ב שיחת חגה"פ ובחל"א פר' בא).

ולכ' הי' אפ"ל דאם הסיבה הוא מצוה בפנ"ע, א"כ א"ש, דמה שצריך להסב

* לעי"נ אאמו"ר ר' רפאל מנחם נחום ב"ר יצחק אייזיק ז"ל, לרגל היאהרצייט ד' ניסן.

בשעת אכילת מצה הוא בכדי לקיים מצות הסיבה, וכוון שכבר אכל מצה בהסיבה כבר נתקיימה מצות הסיבה, ואי"צ להסב עוה"פ. אבל להצד בהשיחה שהסיבה הוא פרט במצות מצה, וא"כ כל זמן שמקיים מצות מצה מתחייב לאכלה בהסיבה בכדי שקיום מצות אכילת מצה יהי' כדבעי, א"כ צ"ע לכ' כנ"ל, דלמה לי' טעמא משום שכן עשה הלל וכו'?

תליית זה בב' הטעמים שאפ"ל במצות כורך

והנה אם הי' הטעם דמצות כורך רק בשביל קיום מצות מרור, א"כ הי' מובן, דהרי אינו מקיים בה מצות מצה, וא"כ אף אם הסיבה הוי פרט במצות מצה לא היתה נצרכת באכילת כורך, אבל (נוסף לכך דגם לפ"ז אינו מתיישב לכ' ל' אדה"ז, דהא קאי בהמשך להי"א דכורך צריכה הסיבה כיון שמצה צריכה הסיבה, ולהנ"ל הול"ל דאף שאכילת כורך הוא בשביל המרור ולא בשביל המצה, ולא שכבר אכל מצה בהסיבה, דמה בכך, הנה בי"כ) לכ' מבואר להדיא דלא כן, דהרי כ' (בסי"ח) "ולא יברך על כריכה זו לא ברכת המצה ולא ברכת המרור שמא הלכה כחבריו ואין בכריכה זו שום מצוה ואף לפי דעת הלל הוא יוצא בברכת המצה והמרור שבירך כבר ולכן צריך ליהזר שלא להשיח בדבר שאינו מענין הסעודה משבירך על אכילת מצה עד שיאכל כריכה זו כדי שתעלה ברכה זו וברכת המרור גם לכריכה זו לפי דעת הלל", ומבואר להדיא דצריך לפטור את הכורך גם בברכת על אכילת מצה, ועכצ"ל שמקיים בה גם מצות מצה.

ובאמת הא גופא צ"ב, דלפי המבואר לעיל (בסי"ז) משמע להדיא דהוא רק משום חובת מרור, דז"ל שם "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".

אבל בסידור הזכיר אדה"ז לכוון לפטור הכורך דוקא בברכת על אכילת מצה ולא בברכת המרור (אף שבשו"ע משמע דהוא בשניהם), וכמו שמק' הרבי בהגדה ונשאר בצ"ע.

ובהגדת הרבי (גבי כורך) "נמצא יש עליו, בזמן הזה, חיוב מצה שני מדרבנן, לדעת הלל" .. וע"ש בהמשך בביאור הנוסח "או י"ל כן – כמו שאני כורך המרור ואיני אוכלו עתה בפני עצמו, כן – עשה הלל, לכורך המרור. – ובפרט, שלשיטת

אדמו"ר הזקן, הכורך עיקרו בא בשביל חובת אכילת מרור. ולכ' הביאור דכיון דנצרך הכורך בשביל אכילת המרור, במילא יש מצוה דרבנן לאכול עוד כזית מצה לקיים מצות כורך בשביל המרור (ובמילא הי' צריך לברך ע"ז, וע"כ צריך לכונן בשעת ברכת המצה לפטור גם הכורך). עכ"פ הוי הכורך גם קיום מצות מצה דרבנן, וא"כ מה בכך שכבר אכל מצה בהסיבה, הרי צריך הסיבה בכורך בכדי לקיים מצות מצה (דמדרבנן) כדבעי? ולא ראיתי שיובא דין זה בשו"ע אדה"ז כראי' להחקירה בענין הסיבה?

[ויש להוסיף דגם בהנ"מ בהחקירה הי' אפשר להביא זה כנ"מ, דהיינו שכבר אכל מצת מצוה בהסיבה, ועכשיו יש עליו מצוה לאכול עוד כזית מצה נוספת, דאי הוי מצוה בפנ"ע (אפ"ל ד) כבר יצא י"ח, משא"כ אי הוי פרט במצות מצה, וכמשנת"ל (והיינו באופן הפכי מהנ"מ שבשיחה)].

קושיא עד"ז לענין אפיקומן

והנה לכ' צ"ע עד"ז גם לענין אפיקומן, דבשו"ע אדה"ז (סי' תע"ז ס"ד) הביא ב' דיעות אי בעי הסיבה או לא, וצויינו בהגדת הרבי גבי צפון, ולכ' גם בזה צלה"ב, כנ"ל, דאם הוא פרט במצות מצה, א"כ מהו הסברא שלא להצריך הסיבה באפיקומן?

וכעת ראיתי בספר הסדר הערוך פל"ז אות ו' הערה 15, שאכן תלה דין זה בהחקירה בענין הסיבה, ור"ל דהרמב"ם (דמדויקים דסב"ל דאפיקומן פטור מהסיבה) אזיל לשיטתו, לפמ"ש הגרי"ז דהרמב"ם סב"ל דהסיבה הוי מצוה בפנ"ע, ע"ש. אבל לפי מסקנת הרבי דגם להרמב"ם ישנם ב' הדינים בהסיבה, וכמו שמכריח בהשיחה, א"כ מובן דא"א לתרץ כן, והדק"ל?

אף שהסיבה פרט במצה אינו נצרך בכל אכילת מצה

שוב התבוננתי דלכ' התי' פשוט (אבל מאחר שבחפשי בחפזי לא מצאתי שיעירו ע"ז (אולי לרוב פשיטותו) לכן אכתוב מה שהעליתי בזה בס"ד, ואין ביהמ"ד בלא חידוש): כי אף להסברא דהסיבה הוי פרט במצות מצה, אי"ז מכריח שכל פעם שמקיים מצות מצה יהי' יוצא רק בהסיבה, אלא אפשר שתקנוהו שתהי' תנאי רק בכזית מצה ראשונה שאוכל, אבל לאחר שקיים כבר מצות מצה, אף שיש עליו עיין חיוב ומצוה לאכול עוד מצה (משום כורך או אפיקומן), יתכן שבמצה הנוספת לא תקנו שאינו יוצא אא"כ אוכלה בהסיבה.

ולכ' דבר זה מפורש בסוגיא בגמ' (קח, א) דקאמר "יין איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי הא בתרתי כסי בתראי 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". ומבואר דאף בדב' כוסות ה' התקנה שהסיבה הוא תנאי בד' כוסות (לפי הך צד בהחקירה, ולפי האמת), ובלי הסיבה לא קיים מצות ד' כוסות, מ"מ לא תיקנו כן בכל הד' כוסות ורק בשנים מהם למר כדאית לי' ולמר כדאית לי' (ורק להלכה אמרינן דכולהו בעי הסיבה מצד הטעם שבגמ' שם).

ועד"ז ה' אפ"ל לענין מצה, דאף שתיקנו חכמים חיוב הסיבה בתור תנאי בקיום מצות מצוה, מ"מ לא תיקנוהו בכ"ז שמקיים מצות מצה, כ"א רק בכזית מצה שאוכל לראשונה לשם מצוה, ועכ"פ ה' מקום לומר כן. ושפיר הוכרח לטעם והכרח נוסף לחיוב הסיבה בשעת אכילת הכורך. והנה בהשיחה (בהערה 11 והערה 23) מביא ל' הירושלמי "אותו כזית שאדם יוצא בה ידי חובתו בפסח צריך לאוכלו מיסב" (ע"ש מ"ש בזה). והנה בפשטות י"ל דבא לשלול שאר המצה שאוכל שלא לשם מצוה (ובהערה שם מבאר שזה גופא הוא רק ע"ד הרגיל). אבל להנ"ל י"ל דבא לשלול שאר מצות של חיוב שאוכל (מצד חיובים נוספים דרבנן וכיו"ב), דרק בכזית ראשון חייבוהו בתור פרט באכילת מצה (וע"ד הנ"ל לענין ד' כוסות).

ועפ"ז י"ל עוד דמ"ש אדה"ז "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", היינו דמטעם זה תיקנו גם בכורך שההסיבה תהי' תנאי בה ובלא זה לא יצא מצות מצה שבה (או כללות המצוה דכורך), ואי"ז רק טעם צדדי אמאי יש בה חיוב הסיבה כ"א טעם על עיקר התקנה (וע"ד הטעמים הנ"ל שנאמרו בגמ' לענין ד' כוסות).

חילוק בזה בין כורך לאפיקומן

ומה שבכורך הוצרכו לטעם זה על התקנה דהסיבה, ואילו אפיקומן חייב בהסיבה ולא מצינו בה טעם מיוחד (ולביאור הנ"ל הרי שקולין הם), יש לבאר בב' אופנים: א) דבכורך הרי יש טעם לפגם שלא יהי' צריך הסיבה, משום שאוכל בה גם מרוו, וע"כ צריך טעם מיוחד לחייב הסיבה, משא"כ באפיקומן. ב) ועוד דהרי באפיקומן לכמה דיעות (רש"י ורשב"ם לפסחים קיט, ב) הוא עיקר קיום מצות מצה (ורק מצד ההכרח אנו מברכים בתחלה, כמו שפירשו שם), ולכ' אנו חוששין לדיעות אלו ולכן צריך לכוון בברכת על אכילת מצה גם על אפיקומן, כמבואר בהגדה, וא"כ להךדיעה אי"צ טעם דבעי הסיבה דפשיטא דבעי הסיבה כיון שזהו עיקר קיום מצות מצה והרי תיקנוהו כתנאי במצות מצה (ובל' הירושלמי הנ"ל, הרי

זהו "אותו כזית שאדם יוצא בה ידי חובתו בפסח"). משא"כ המצה דכורך דאי"ז קיום עיקר מצות מצה, כ"א מצוה וחיוב נוסף (מדרבנן) לאכול מצה בכריכה.

ומה שאעפ"כ ישנם דיעות שגם באפיקומן אי"צ הסיבה, אפ"ל (בנוסף למה דאפ"ל דהם לא סב"ל כהדיעה דחשיב זה הכזית מצה שיוצא בה ידי"ח, וא"כ אפ"ל דבזה תלוי הפלוגתא, וצ"ע, הנה אפ"ל) דהם סב"ל דאף אם זהו עיקר קיום מצות מצה מ"מ לא תיקנו הסיבה באכילת מצה שהיא עיקר המצוה דוקא, כ"א בכזית ראשונה שהוא מברך עליה על אכילת מצה, ואפ"ל כמה טעמים לזה, ואפ"ל שזהו ע"ד הסברא בד' כוסות דתיקנו בתרי כסי קמאי דוקא, דבתרי כסי בתראי מאי דהוה הוה, והרי באפיקומן שייך יותר הסברא מאי דהוה הוה.

[ונראה דדבר זה מבואר בתוס' פסחים שם (סוד"ה מאי דהוה הוה) שכ' "ומה שצריך הסיבה במצה היינו כשמברכין על אכילת מצה ובאפיקומן", והיינו דמצד הך סברא דמאי דהוה הוה ה' מקום להצריך הסיבה רק בכזית ראשון ולא ב(כורך ו)אפיקומן, וא"כ אפ"ל דאינך דיעות אכן סב"ל כן].



בענין החקירה במצות הסיבה

הנ"ל

בלקו"ש חי"א דיש לחקור בחיוב הסיבה, דיש לבארה בב' אופנים: א) הסיבה הוי פרט בשאר המצות דלילה זה, והיינו דבכדי מצות מצה בשלימותה (מדרבנן) הוא רק כשאוכלה בהסיבה, ועד"ז ביין וכו'. ב) הסיבה הוי מצוה בפנ"ע, רק שקיום מצוה זו הוא בעיקר בשעת אכילת מצה ויין וכיו"ב. כלומר האם השלימות דמצות מצה הוא ע"י שאוכל מצה בהסיבה, או השלימות דמצות הסיבה הוא ע"י שמיסב בשעת אכילת מצה, וע"ש בארוכה ומה שש"נ, (ובחי"ב שיחת חגה"פ ובחל"א פר' בא).

ומבאר שם "והנפ"מ בין שתי סברות החיוב שבהסיבה להלכה למעשה: באם אכל את הכזית מצה בלא הסיבה שאז צריך לחזור ולאכול בהסיבה, האם מחוייב הוא לחזור לברך "על אכילת מצה" וכו'".

ובהערה 11: "לכאורה אפשר להוכיח מדין זה עצמו (שצריך לחזור ולאכול בהסיבה) שהסיבה הוא תנאי באכילת מצה, כי באם היתה הסיבה חיוב 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...וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, בהסיבה" כו' וע"ש עוד.

והיינו דאם הסיבה הוי פרט באכילת מצה, א"כ נמצא שבהכזית ראשון שאכל בלא הסיבה לא יצא מצות מצה (מדרבנן), אבל אם הוא מצוה בפנ"ע, א"כ נמצא דכבר יצא מצות אכילת מצה, ואף דצריך לאכול עוה"פ מצה בהסיבה בכדי לקיים מצות הסיבה (שהיא פרט במצות מצה), אבל לכ' מהי התועלת בכך, הרי בהמצה הנוספת שאוכל (להך סברא) אינו מקיים מצוה (כי כבר קיים מצות מצה בכזית הראשונה)? וע"ז מבאר ד"אין הפי' שחיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כ"א שתקנוה באכילת מצה כו', לפי שהם זכר לגאולה וחירות...וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, בהסיבה".

לכ' הי' אפשר ליישב להדיעה דאיכא מצוה באכילת מצה כל שבעה

והנה ידוע השקו"ט אי יש מצוה באכילת מצה כל שבעה [וראה פסחים קכ, א (מה שביעי רשות אף ששה רשות, משום דבר שהי' בכלל ויצא מן הכלל), דמשמע דאין בזה מצוה, וראה בעל המאור סוף פסחים (כו, ב מדפי הרי"ף, סד"ה ומצאתי בתשובה) 'ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עליה כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז' דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפרק הישן ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניוון באורז ודוחן וכל מיני פירות משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה...זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכין על מצה כל שבעה וטעם נכון הוא", ומשמע דיש מצוה באכילת מצה כל שבעה כמו שיש מצוה בישיבת סוכה כל שבעה (רק שאינו מחויב בה ואינו מוכרח בה) וראה שו"ת הרא"ש (כלל כ"ג ס"ג) "יש מהגאונים שאמרו שאין להניח תפילין בחול המועד שאין צריך אות שהן עצמן אות שאסור בעשיית מלאכה בדבר שאינו אבד, ועוד שחייב בישיבת סוכה בחג ובפסח חייב באכילת מצה", ומבואר ג"כ כנ"ל שהשוו מצות אכילת מצה כל המועד למצות ישיבת סוכה כל המועד (ואף שהרא"ש חולק על דבריהם הוא מטעם אחר ולא בזה), ודלא כמשמעות הרמב"ם פ"ו ה"א מהל' חו"מ (דחיוב רק בלילה ראשונה), ועי' פסחים (כח, ב) דיליף מהיקישא דבשעה שישנה בקום אכול מצה ישנו בכל תאכל חמץ, ובפנ"י שם (ד"ה בשעה שישנו) (באופן הבי') "בשעה שישנו בקום אכול מצה...אלא דאכתי איכא למידק אם כן מאי קאמר ובשעה

שאינו בקום אכול מצה אינו בבל תאכל חמץ דהא ודאי ליתא דהא בכל שבעת ימים אינו בקום אכול מצה לבר מלילה ראשונה דהוי חובה ובאינן רשות, וע"כ צריך לומר דאע"ג דאינן מצוה אלא רשות אפ"ה שייך לישנא דישנו בקום אכול מצה בכל שבעת ימים כיון דכתיב להדיא שבעת ימים תאכל עליו מצות". ומבואר ג"כ דמפרש דהוי מצוה כל שבעת הימים. וראה ג"כ בתיב"ע עה"פ דברים (טז, ג) ובמה שפי' בו המפרשים, ועי' ערוה"ש (סי' תע"ה סי"ח) "ודע דכך מקובלני דאע"ג דאין חובת מצה רק בלילה הראשון מ"מ מצוה לאכול מצה כל ימי הפסח כדכתיב [שם טו] שבעת ימים תאכלו מצות והא דקרו לה רשות משום דמצוה לגבי חובה רשות קרו לה מפני שאין זה מ"ע אלא רצון ה' שיאכלו בני ישראל מצה כל ימי הפסח" (וראה בהמצויין באוצר מנהגי חב"ד לפסח ע' ל"ג-ל"ד ועוד) והדברים עתיקים].

ולהסברא דיש מצוה באכילת מצה כל שבעה לכ' הי' אפשר ליישב ראי' זו בפשטות, דאף שכבר קיים מצות אכילת מצה מ"מ עדיין הוי המצה שאוכל אח"כ מצוה, ושפיר מקיים על ידה מצות הסיבה, ולא הי' צריך לחדש דהתקנה דהסיבה במצה הוא משום דהמציאות דמצה שייכת לחירות גם כשאין בה קיום מצוה.

אי אפשר לפרש דהתי' בלקו"ש הוא ע"פ שיטת אדה"ז

והי' אפ"ל דמה שתי' הרבי באו"א הוא ע"פ המבואר באג"ק חי"ט ע' רל"ד "במש"כ בהכרעת אדה"ז בשולחנו או"ח סתנ"ג סי"ד דסגי שימור לשם ז"י תאכל מצות ולא דוקא לבערב תאכלו מצות - דלדעה זו יש מצוה כל ז' באכילת מצה (וכ"כ גם בתורה שלימה במילואים לכרך יא בפ"ה הש"ס פסחים מ, א) ע"כ אפ"ל כן, כי דעת אדה"ז בזה (שם סו"ס תעה) כהרמב"ם דאין מצוה כלל כ"א בליל הא', וכ"מ גם מסתימת ל' הרא"ש, טושו"ע, אף שהם הם בעלי דעה הב' בסתנ"ג סי"ד, כמצויין שם במ"מ. וכ"מ גם ברמב"ם הל' חו"מ פ"ה ה"ט (עיי"ש במ"מ ובצפ"נ להראגזובי). באם בכלל בהנ"ל ישנו הגדר דלשמה והדעות באכילת מצה כל ז' - האריך בזה בתו"ש שם. ואכ"מ, דמבואר עכ"פ דאינו כן לדעת אדה"ז, וא"כ מוכרחים לתרץ באו"א.

אבל ראה לקו"ש חכ"ב ע' 276 ובהערות (במכתב כללי דערב שבת הגדול תשמ"ג), שמביא שם ש"במשך פון זיבן-אכט טעג נאכאנאנד... צו דערקוויקן זיך מיט "מצה"...". ובהערה (ד"ה זיבן אכט טעג נאכאנאנד.. מיט "מצה") "ראה ביאורו" להצ"צ ע' צ"ו ובסה"מ תרס"ח ע' קע"א: צ"ל אכילת מצה גם בהששה ימים ויש בזה קצת מצוה". ובביאורי הזהר שם (הועתק באוצר מנהגי חב"ד הנ"ל) "אכילת מצה בששת ימים רשות - כמו שתפלת ערבית רשות, כך מצה זו.. לפ"ז

מובן דגם רשות יש בו קצת מצוה כו' וכך י"ל בענין רשות דאכילת מצה כל שבעה.. טוב יותר לאוכלה ולא לאכול פירות ושאר דברים שאינן מצה (מצוה) כלל".

ולכ' צ"ל דמ"ש דאדה"ז לא סב"ל כן, היינו דלא סב"ל דהוי מצוה גמורה, דרק אז הי' מתיישב מה דמועיל השימור לשם הז"י (כצ"ל לכ', ועי' בהגדה שלימה שמביא כמה אופנים בהמצוה דמצה כל ז'), אבל לכ' עכצ"ל דגם מ"ש הצ"צ וכ"ק אדמו"ר רש"ב הם לפי דעת אדה"ז (ולכ' דוחק לחלק בין דעתו בשו"ע ע"פ הלכה ודעתו ע"פ פנימיות העיניים). וא"כ אכתי הי' אפשר לבאר לכ' דמה דמועיל הסיבה במצה הוא מצד שיש בה קצת מצוה, והדק"ל?

ב' אופנים בביאור התי' בהערה בלקו"ש

אך זה תלוי בהבנת דברי הרבי בהערה הנ"ל, דבפשטות אפשר לפרש הכוונה (וכן הבנתי בעבר) שעצם המציאות דמצה יש לה שייכות לחירות (ומ"ש לעיל בהערה 9 שאף שהסיבה היא מצוה בפנ"ע "חיובה דוקא ב"דברים אלו (ש)הם זכר לגאולה וחירות" וכו", הרי זה שייך לכל אכילת מצה גם כשאין בה שום חיוב ומצוה, כי עצם המציאות דמצה היא זכר ליצי"מ, "מצה זו כו' ע"ש שלא הספיק בצקת של אבותינו להחמיץ עד שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם" כו'), ולכן אע"פ שאין עליו שום מצות אכילת מצה, מחוייב לאכול מצה בהסיבה לקיים מצות הסיבה.

[ונהג בהגדה אומרים יכול מר"ח כו' יכול מבעוד יום כו' בעבור זו לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, ונאמרו בזה כמה ביאורים בביאור ההו"א, ועי' בלקו"ש חט"ז פר' יתרו בארוכה. ולהמבואר כאן אפ"ל לכ' דההו"א הוא משום שגם קודם הפסח הוי המציאות דמצה זכר לחירות והי' מקום לומר דאפשר לקיים אתה את מצות ההגדה].

אכן כעת נראה יותר לפרש באו"א קצת, דהכוונה במ"ש "וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות", היינו דכיון דחייב לקיים מצות הסיבה, לכן חייבוהו לאכול עוה"פ מצה, והוי מצה של חיוב, בכדי לקיים על ידה מצות הסיבה, והחיוב דמצה זה הוא לא מצד מצות מצה, כ"א מצד מצות הסיבה, דבכדי לקיים מצות הסיבה חייבוהו (מדרבנן) לאכול עוד כזית מצה, ובמילא הוי הך אכילה מצות מצה דרבנן (וע"ד מה שחייבוהו לאכול מצה בכריכה עם המרור, והוי מצוה דרבנן לאכול עוה"פ מצה בכדי לקיים מצות מרור דכורך כמו שעשה הלל, וכמשנ"ת במ"א).

ולפ"ז מ"ש "אין הפי' שחיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כ"א שתקנוה באכילת מצה כו" לא בא לומר דא"צ להיות מצוה וחיוב כלל, רק דא"צ להיות

עיקר חיובא דמצה (ובל' הירושלמי שמביא בהערה 7 "אותו כזית שאדם יוצא בו בפסח"), אבל בוודאי צריך להיות אכילת מצה של מצוה וחייב.

ומובן דלפי' זה אין מקום לשאול מהדיעות דיש מצוה קצת באכילת מצה כל שבעה וכו' והמעלה דרשות וכו', דעכ"פ לכל הנך דיעות זה לא הוי ענין של חיוב כלל, ואפ"ל דתקנוה רק כפרט באכילת מצה של חיוב (עכ"פ חיוב מדרבנן), וא"כ הביאור שבהערה עדיף מליתרין על פי הדיעות שיש קצת מצוה באכילת מצה כל ז', וק"ל.

ול' ההערה לכ' משמע יותר כאופן הראשון, ולאידך לכ' מסתבר יותר כאופן הב', וגם מזה שהמלה "חייבוהו" מודגשת משמע יותר לכ' כאופן הב'. וק' לי כעת לברר איזה פי' בהערה יותר אמיתי, ואבקש מהקוראים לבאר ולברר בזה.

בהראי' מהמאירי שהסיבה מצוה בפנ"ע

ומענין לענין: בלקו"ש שם מביא (בס"ד) שאין להוכיח מהדין שמצוה מן המובחר להסב בשעת הסעודה שהסיבה היא מצוה בפנ"ע (שהוכחה זו אכן הובאה בספרים אחרים כו', כידוע), וכותב ע"ז כ"ק אד"ש: "אלא שיש לדחות הוכחה זו, כי ביו"ט הרי "כל הסעודה" מצוה היא...וא"כ י"ל דכשם שיש הסיבה שהיא תנאי לעיכובא במצות אכילת מצה, כך ישנה הסיבה שהיא תנאי ל"מצוה מן המובחר" במצות עונג ושמחת יו"ט שבלילה זה".

ובהערה 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 אלו, ואין להוכיח מזה דס"ל דהסיבה הו"ע בפ"ע".

ולא הבנתי, הרי כו"כ מפרשים נקטו בפשטות דמדברי המאירי יש הוכחה דד' כוסות הוי לא רק דין שתייה אלא דין אמירה, ולכן כ' דזה שד' כוסות חייבים בהסיבה הכוונה למה שאומרים על הד' כוסות. והנה מה שהרבי אינו מפרש כן את דברי המאירי כאן (עכ"פ קודם הדחייה), מובן בפשטות לכ', כי הך ביאור בדברי המאירי מיוסד על כך שהאמירה שאומרים על כל א' מהד' כוסות הוא ענין של חירות, וענין זה מתחדש בשיחה זו בסופה (בס"ו), ולכן קודם להך חידוש לא מסתבר לפרש כן את דברי המאירי.

אבל לא הבנתי איך הי' שייך להוכיח מדברי המאירי דסב"ל דהסיבה הו"ע בפנ"ע? והרי המאירי כ' זה להדיא על הא דאמרינן בגמ' דכולהו בעי הסיבה, וא"כ החיוב הסיבה אז הוא – ע"כ – לא מפני שישנה חיוב הסיבה במשך כל הלילה

(כמצוה בפנ"ע), כ"א מצד חיוב הסיבה בד' כוסות (וכן מוכח בדברי התוס' שם על אתר, ממה שהוצרכו לשלול הך סברא, והדברים יודעים)?

ואין לומר, לכ', דהכוונה, דאם הסיבה הוא פרט במצוות אחרות מוכרחים לומר שהיא פרט במצוות שהם אכו"ש, - אכילת מצה ושתיית הכוסות ועכ"פ האכו"ש דשאר הסעודה, וממ"ש המאירי שהוי חיוב בשעת קידוש, הגדה, ברהמ"ז והלל מוכח שהוא חיוב בפנ"ע, חדא, דהרי מבואר כבר לעיל (בהערה 9) דהסיבה גרידא (גם שלא בשעת אכו"ש) הוי ג"כ דרך חירות, ומאחר שכן, מהיכי תיתי ומהו ההכרח שלא תיקנוה כפרט באמירת דברים אלו? ועוד, הרי סוכ"ס מפורש בדברי המאירי דהחיוב אז הוא מצד הדין ד"ארבע כוסות כולן צריכין הסיבה", ואיך אפ"ל דזהו מצד זה שהסיבה הוא חיוב בפנ"ע?

ביאור בדא"פ בסברת ההוכחה מדברי המאירי

ואופ"ל דהפי' בזה: הרי כאן עדיין לא נחית להחידוש (שבסוף השיחה) דכל הדברים שאומרים על הד' כוסות יש בהם תוכן של חירות, ורק שתיית הכוסות עצמם הוא ענין של חירות. וא"כ אין סברא שהסיבה יהי' דין בהאמירה (לב' הצדדים בהחקירה, בין אם הסיבה הוא פרט בהאמירה בין אם האמירה הוא פרט בהסיבה). אבל בשלמא אם הסיבה הוי ענין בפנ"ע, והמטרה הוא "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות" (כל' הרמב"ם), ובכללות יותר יש ענין שיהי' מיסב בכלל מה שיותר במשך הלילה, גם כשאינו אוכל ושותה (וכנ"ל מהערה 9). א"כ אפ"ל דכשתיקנו הסיבה בד' כוסות, מצד ענין הסיבה, הרי מאחר שלמסקנא כולוהו בעי הסיבה, הרי תיקנו הסיבה בהד' כוסות באופן שיש מצוה אחת דהסיבה בכל הד' כוסות (כמו שהד' כוסות בעצמם הם מצוה אחת דד' כוסות), ע"י שמסיבים בכל הד' כוסות ומה שאומרים עליהם (שלכל הדיעות גם זה שייך לד' כוסות, שהרי תיקנו שכל חד נעביד בה מצוה), ועי"ז "מרויחים" שמסיבים במשך כל הלילה, שזהו הרי המטרה¹, כנ"ל, שהרי הסיבה הוא ענין בפנ"ע.

אבל להסברא דהסיבה הוי פרט במצוות אחרות, דכל התקנה הוא דאותם מצוות, כמו מצוות ד' כוסות, לא יצא י"ח אם אכל או שתה בלא הסיבה, ואין שום ענין בהסיבה כענין בפנ"ע, וכל ענינה היא רק כפרט במצוות כאלו שענינם חירות ושייך לתקן בהם שלא יצא י"ח בהם כשאכל ושתה בלא הסיבה, א"כ אין

1) ובהמלך במסיבו מסופר שהרבי סיפר אודות הנהגת אביו הררלו"צ שהי' מעשן בליל פסח בהסיבה (אף שלא הי' מיסב בשעת הסעודה - לכ' - כי אי"ז מנהגינו). ויל"ע אם זה הי' זה מצד הענין דא"נ שיש בעישון (וא"כ אף שלא אכל הסעודה באכו"ש קיים זה בעישון), או שהי' זה מצד המעלה שיש בהסיבה בכלל במשך כל הלילה, ולכן היסב אפי' בשעת עישון.

שום סברא שבכלל התקנה דהסיבה בשעת הד' כוסות יתקנו שיהי' מיסב בהדברים שאומרים עליהם שבין הכוסות, דאין בזה שום תועלת.

ביאור בדא"פ בהדחייה לפ"ז

אך לפ"ז שוב צ"ב לאידך גיסא, דא"כ מהו הדחי' דקאמר "אפשר לדחות שהסיבה הוא תנאי בדברים אלו", דהא להנ"ל א"א לומר כן ומהו הדחי'?

ואולי הכוונה דאפשר לדחות דהוא תנאי בדברים אלו כי באמת גם דברים אלו כולם ענינם הוא חירות, וכפי שמבואר לפי האמת בסוף השיחה (ומקצר כאן כי מבואר הוא בארוכה ובפרטיות בסוף השיחה, אף שדוחק קצת לכ', כי לפ"ז למה לא ציין כאן עכ"פ להמבואר בסוף השיחה").

ויש להוסיף דהרי גם בהביאור בהפנים של השיחה שכ' "אלא שיש לדחות הוכחה זו, כי ביו"ט הרי "כל הסעודה" מצוה היא...וא"כ י"ל דכשם שיש הסיבה שהיא תנאי לעיובא במצות אכילת מצה, כך ישנה הסיבה שהיא תנאי ל"מצוה מן המוכרח" במצות עונג ושמחת יו"ט שבבילה זה", לכ' עכצ"ל דאין הכוונה רק שהוא מצוה, דמה בכך שהוא מצוה, הרי מבואר בבירור בתחלת השיחה דשייך שיהי' פרט רק במצוות כאלו שענינם חירות? אע"כ הכוונה דכיון שכל הסעודה הוי מצוה דשמחת יו"ט, והיו"ט הרי כל ענינה הוא זכירת היום הזה אשר יצאתם ממצרים (ועי' בהמבואר בלקו"ש חכ"ב שיחה ב' לפר' אמור ס"ו בארוכה דזהו כל התוכן דהיו"ט פסח וכל המצוות שבה כו'), וא"כ הרי מאחר שאכילת הסעודה הוי קיום המצוה דשמחת ועונג יו"ט (דהיינו היו"ט דחגה"פ, זכר ליצי"מ), א"כ הוי ג"כ ענינה חירות (ולהעיר ג"כ מזחים צא, א אטו שבת למוספין אהני לתמידין לא אהני), וא"כ גם בזה לכ' המבואר בפנים הוא רק נקודת התי' בקיצור ולא כל הפרטים. ואכתי צ"ב ובירור בכ"ז.



אמירת פרקי אבות באסרו חג הפסח שחל בשבת באה"ק

הרב מרדכי מינצברג

ביתר עילית, אה"ק

א. כתב אדה"ז בסידורו, לאחר מנחה לשבת וסדר סעודה שלישית: 'נוהגין לומר פרקי אבות בכל שבת שבין פסח לעצרת במנחה'.

הנה, ברוב השנים, ישנם שש שבתות בין פסח לעצרת, כך שאומרים בכל שבת פרק א' מו' הפרקים דפרקי אבות. אבל כאשר יום א' דפסח חל בשבת, כמו בשנה זו, הרי השבת שלאחר מכן, שבחו"ל הוא יום אחרון של פסח, בארץ ישראל הוא שבת אסרו חג. וא"כ, יש באה"ק שבע שבתות בין פסח לעצרת, ויש לדון בזה, מהו המנהג הנכון לגבי אמירת פרקי אבות בשבת זו.

בספר "בין פסח לעצרת" פ"ה סל"ג ובספר "נטעי גבריא"ל" פסח ח"ג פי"ח סי"ג ופמ"א ס"ח (ועוד) כתבו בפשטות, שבארץ ישראל מתחילים לומר פרקי אבות בשבת זו.

אבל בקובץ "התקשרות" (בשנים שעברו, שבם היתה הקביעות כבשנה זו) וב"לוחות" המביאים את מנהגי חב"ד, כתבו אשר בשבת זו א"א פרקי אבות, אלא מתחילים בשבת הבאה, שבת מברכים חודש אייר.

ב. בתו"מ התועדויות תשמ"ט ח"ג עמ' 220 הע' 66 (מוגה): 'כהסדר (בחוף לארץ) שלעולם ישנם שש שבתות בין פסח לעצרת כנגד ששת הפרקים דמסכת אבות'.

ובשוה"ג: 'משא"כ בארץ ישראל, שלפעמים יש ז' שבתות בין פסח לעצרת - כשא' דפסח חל בשבת, השבת שלאח"ז הוא אחרון של פסח בחו"ל, והשבת הראשון שלאחרי הפסח בא"י (ולהעיר מחילוקי המנהגים בנוגע לאמירת פרקי אבות בשבת השביעית בא"י), ולהעיר ע"ד הצחות, שהלכה כבבלי (חו"ל) לגבי ירושלמי (א"י)'.

ויש לעיין בזה, האם פי' הדברים ב"הלכה כחו"ל", הוא שבני אה"ק צריכים לנהוג כבני חו"ל, ולומר בשבת שלפני שבועות את פרק ו' מפרקי אבות, וא"כ א"א פרקי אבות בשבת אסרו חג הפסח. או, שהכוונה היא, לגבי הביאור בפרק ו' "קנין תורה" שלומדים בשבת שלפני עצרת (בחו"ל בשנה ההיא, וכן הוא ברוב השנים גם בארץ ישראל) ושייך לקבלת התורה, וכפי שמאריך בשיחה שם.

ג. ולכאורה, אם הטעם להתחיל בשבת הבאה, הוא כדי לומר ו' פרקים בו' שבתות וכדי לסיים לפני עצרת, ולפ"ז אין צורך להתחיל בשבת אסרו חג הפסח, הרי כתב אדה"ז בסידורו: 'זיש נוהגין כך כל שבתות הקיץ', ובתו"מ התועדויות תנשא"א ח"ג עמ' 309 הערה 10 (מוגה): 'וכ"ה מנהג חב"ד'. וא"כ היות וממשיכים לומר פרקי אבות גם לאחרי עצרת, הרי אין ענין דווקא בו' שבתות.

ואם הטעם הוא כדי להשוות את מנהג אה"ק לחוף לארץ, הרי לכאורה אין ענין בזה, וכמפורש בתו"מ התועדויות תשמ"ב ח"ג עמ' 1633: 'בשבת זו לומדים בחוף לארץ פרק א', משא"כ בא"י לומדים בשבת זו פרק ב', כי למדו כבר פרק

השנה בשבת, וכן"ל), משא"כ בחו"ל שעכ"פ בב' פעמים ההתחלה תהי' בחלק מ"נפש": נשא, פנחס.



דיוק הלשון "בימי תרה ומלפניו"

הרב לוי יצחק נוי

שליח כ"ק אדמו"ר

מאנטרעאל תורה סענטער

רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז' הלכה ד: וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבח. כיצד? מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרה ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודת אלילים. ומסיים בדת אמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו וכו'.

ודייק בלשונו "בימי תרה ומלפניו" דלכ' הול"ל "תרה ומלפניו" דמי עוד מ"אבותינו" היה עובד לע"ז "בימי תרה"?

והנה בלקו"ש חי"ז עמ' 82 הע' 38 כתב רבינו: ברמב"ם שם: בימי תרה ומלפניו כופרין כו'. ובפיה"מ פסחים שם "איך היינו קודם אברהם כו'". וראה גם ריטב"א להגש"פ כאן. ביאור מהרש"ל לסמ"ג מ"ע מא (וראה לשון הרמב"ם הל' ע"ז פ"א סה"ב וריש הלכה ג). אבל ראה רשב"ץ שם ד"ה מתחלה "אחר שעבד לע"ז בתרה (כתרה?) אביו הכיר כו'". וראה לקמן הערה 41. עכלה"ק.¹

בפשטות, לית מאן דפליג? שאאע"ה עבד לע"ז לפני שהכיר בבורא האמיתי

(1) ז"ל הריטב"א – ויעבדו אלהים אחרים: חוזר על אבותינו הנו' תרה ונחור לא לאברהם כי מקטנותו הכיר את בוראו ומאס בע"ז לגמרי כמ"ש חז"ל ומעצמו עשה לא מתרבות אביו ומאב ואם אחד יצאו הוא ונחור זה הלך לע"ז וזה הלך לעבוד את ה' ומאס בכל זרע אביו וקרא היחוד וכשם שנבדל הוא מכל האומות לקרא בשם ה' אחר כך הבדילו ה' ולקחו הוא וזרעו להיות לו לגוי א' בארץ מדה כנגד מדה.

ז"ל המרהש"ל – והספר שינה לשון התלמוד וכתב ממש כלשון הרמב"ם [חומ"צ פ"ז ה"ד]. והוצרכו להוסיף בימי תרה ומלפניו שלא תאמר ח"ו בימי אברהם יצחק ויעקב לכך אמר בימי תרה ומלפניו אבל לא לאחר תרה ויש מפרשים מלפניו קאי אקב"ה וטעות בידם כי לשון היו אבותינו בימי תרה אינו מקושר מאחר שלא הזכיר עובדי ע"ז אלא ע"כ כדפירשתי ודו"ק. ומה שכתב בימי תרה לאו דוקא שהוא עצמו לא עבד עבודה זרה דהלא הרמב"ם כתב אח"כ בסדר ההגדה מתחילה היו אבותינו עובדי ע"ז וכן קרא הוא ביהושע אלא שכל העולם בימי תרה היו כמו עובדי ע"ז לכך אמר בלשון זה ודו"ק.

(2) ראה בהערה 5 לקמן.

(להעיר מסידור עם דא"ח שער הלולב ד"ה להבין ענין הלולב ומיניו³). השאלה היא רק מהי כוונת ההגדה באומרו "אבותינו" – על תרח או גם (ובעיקר) על אאע"ה בעצמו? ליתר דיוק, על מי קאי ה"מתחיל בגנות ... עובדי ע"ז" – על אאע"ה בעצמו שעבד ע"ז "ועכשו קרבנו", או שאביו תרח עבד ע"ז – וממילא גם הוא נולד בזה? – ומשם "וקרבנו". אבל ה"גנאי" איננה הע"ז של אברהם מצד עצמו? לפי מש"כ בפיה"מ, ריטב"א ומהרש"ל הכוונה היא דוקא לתרח ומלפניו, ולפי הרשב"ץ הנ"ל הכוונה היא על אברהם אבינו ע"ה. (ולכן מציין רבינו להרמב"ם הלכות ע"ז דוקא בסוגריים – כי שם נראה שאאע"ה עבד ע"ז אבל א"א ללמוד משם ע"ד כוונת ההגדה⁴).

מכאן נשאר השאלה איך לומד הרמב"ם (בהלכות חו"מ) בכוונת ה"גנאי" של ההגדה? ובעיקר, איך לומד רבינו בהרמב"ם?

ונ"ל לומר שרבינו לומד כהרשב"ץ שכוונת ההגדה – ע"פ לשון הרמב"ם "בימי תרח" – קאי על אאע"ה בעצמו. דשם בהע' 41 כתב: להעיר מלשון הרמב"ם שם "ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו והבדילנו מהאומות וקרבתו ליחודו". אבל ע"פ מ"ש בהל' ע"ז שם ספ"א יש לפרש ב' זמנים ב"ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו" – בימי אברהם ובזמן גאולת מצרים. ואולי לכך סתם בהל' חו"מ כי כוונתו גם על זמן גאולת מצרים (כמ"ש ברבינו מנוח הנ"ל) ועצ"ע. וראה הערה 43. עכלה"ק. ובהערה 43 שם: ראה רמב"ם הל' ע"ז שם ה"ג, שמשמע שאברהם הכיר מעצמו. אבל בהל' חו"מ שם "שקרבתו המקום לו כו" ועד"ז בפיה"מ: בחר בנו הש"י. (ובתרגום קאפאח: ובחרנו ה' לו לנחלה). ולכאורה זהו החילוק בין הקירוב בימי אברהם להקירוב בזמן גאולת מצרים, כמפורש ברמב"ם הל' ע"ז שם בסופו. עכלה"ק (ההדגשות איננה בהמקור).

(3) וז"ל שם: ולהבין ביאור ענין ההכרה שהוא בדעת דוקא הנה דוגמא כזאת מצינו באברהם שאמרז"ל במדרש בן ג שנה היכר כו' כי תרח אביו עבד לשמש ולירח וקודם שהכיר לבורא האמיתי ה' עובד גם הוא לשמש ולירח אך הנה עבודתו ה' בהתפעלות גדולה אשר בדעת כי סבור לדעתו שהשמש הוא הבורא ונתפעל בדעת זה כל היום ולא ה' נשכח מאתו כלל ולא ה' מחשבתו קשורה רק בדבר זה והוא הנק' דעת היפך השכחה כי השכחה באה דוקא מהיסח הדעת כידוע אבל כל זמן שהדעת מאיר א"א להיות שכחה כלל. וע"כ מיד שהבין אברהם שאין השמש בורא אלא נברא בראותו ששקעה השמש כמבואר בדרז"ל והכיר וידע לבורא האמיתי הנה בכח דעת זה הראשון עבד לבורא האמיתי שהוא שלא נשכח ממנו כלל כל היום איך שהוא בורא הכל והתפעלות שכליי' זאת היתה בו כל היום ולא כמו תרח שגם בעבדו לשמש לא נתפעל כל היום.

(4) ראה בלשון הריטב"א הנ"ל. משא"כ בסידור הנ"ל משמע שעבודתו לע"ז היתה בעיקר מצד עצמו, יותר מממה שלמד מאביו. וזה ממתיק הביאור דלקמן בפנים.

(5) ועוד יותר י"ל שכוונת רבינו בציון זה כאן היא להוציא ממש"כ במהרש"ל הנ"ל "שהוא עצמו לא עבד עבודה זרה".

אע"פ שבהערות אלו מדובר על הקירוב (ה"מסיים בשבח") ולא במפורש על ה"תחלה עובדי ע"ז היו אבותינו" (ה"מתחיל בגנאי") אבל נראה לי כמעט ברור שהקירוב הוא מהטעות דאברהם אבינו עצמו ולא רק מטעותו של תרח אביו מהא דרבינו מקשר נוסח ההגדה להא דמבואר בהלכות ע"ז שאע"ה בעצמו טעה ואח"כ הכיר בוראו, והכרה זו היא הקירוב⁶ (וראה לקו"ש חכ"ה עמוד 48 והערה 26, נסמן שם בחכ"ה).

וכן אולי אפשר לדייק ולהבין המשך הענין שבהע' 38: קודם כל מביא לשון הרמב"ם בהחור"מ שאינו כ"כ ברור למי הכוונה, ואח"כ מצטט דברי הרמב"ם עצמו בפיה"מ שנראה אולי כהוכחה לכוונת דבריו בספר הי"ד שה"גנאי" הוא תרח אביו (או ששם ביאר באופן אחר), ואח"כ מציין לאלו הסוברים באופן ברור שה"גנאי" קאי על תרח בלי לצטט דבריהם (ריטב"א ומהרש"ל), ומסיים "אבל ראה רשב"ץ ... ואכן מצטט דבריו כאילו נאמר שלזה יש להבין גם הרמב"ם שבתחלת דבריו.

והנה, בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים כתב כ"ק רבינו בפסקא "אבותינו": בימי תרח ומלפניו (רמב"ם הלכות חמץ ומצה פרק ז' הלכה ד). עכלה"ק.

ולכאורה, מאי מוסיף רבינו בזה? וי"ל שאכן בא להדגיש כנ"ל שהכוונה על אאע"ה בעצמו. דבלי לשון הרמב"ם היינו אומרים שהמדובר רק על "תרח אבי אברהם" כמ"ש תיכף בההגדה?⁷

ועפ"ז ימותק מש"כ רבינו בפסקא הבאה (וראה גם המשך השיחה הנ"ל): **ועכשו:** ... הקירוב הי' בימי אברהם אבינו ע"ה, אבל מכיון שהפעולה נמשכת גם עתה, ולכן מחוייבים גם אנחנו להודות על זה, אומר ועכשו, ולא ואחר כך. עכלה"ק. (ההדגשות בהמקור). די"ל כוונתו – דכמו שלהדיעה ד"מאי גנות ... עבדים היינו", נוסח ההגדה עצמה מתרצת שאלת הבן למה יושבים לליל הסדר בזמן הזה, ומה זה נוגע אליו, כי "אלו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו ובנינו ובני בנינו משעבדים היינו לפערה במצרים" (ובפרט ע"פ ביאור רבינו שם), כמו"כ כאן לשיטת "מאי גנות ... עובדי ע"ז" מתרצת נוסח ההגדה למה זה נוגע לו בזה"ז, כי "הפעולה נמשכת" ואף אם הוא מושקע ח"ו בעבודה זרה כאע"ה עד ג' שנים (ראה בסידור הנ"ל ובהערה 4) גם לו שייך ה"קרבנו המקום

6 ובפרט ע"פ הדיוק דלעיל הערה 4.

7 עפ"ז מובן בפשטות שאין כוונת רבינו (רק) להוציא מאלו (רשב"ץ על ההגדה ועוד) הסוברים שהכוונה ב"אבותינו" כולל הדורות שהיו בגלות מצרים כי פשטות לשון הכתוב מורה ש"הקירוב היה בימי אברהם אבינו ע"ה" (לשון רבינו שם) ובפרט שאין ההגדה מצטט המשך הכתובים של ה"שבח" של יציאת מצרים – משמע שה"שבח" הוא "ואקח את אביכם את אברהם". אבל ראה בלקו"ש שם הע' 41 431.

לעבדתו" בכל התוקף וע"כ עליו להודות ולשבח לבוראו "אשר גאלנו" (ברוחניות. פשטות הברכה היא על גאולה גשמית. ראה מש"כ רבינו שם).



לימוד פרקי אבות

הרב אלחנן פרינץ

מח"ס שו"ת אבני דרך י"ז כרכים

יושפע שפע ברכה, רבבי' והמשכה, בבריאות גופא מלא חופניים, כבוד הרב מור יוסף גולן שליט"א – מח"ס מאור הנשמה על פרקי אבות.

שלומך ישגא לעולם

עונג רב היה לי כאשר הכנסתי לביתי את ספרו החדש מאור הנשמה על פרקי אבות. וממש ניכר מתוך הספר עמלו ושקידתו בתורה. ואברכהו שימשיך במלאכת שמים זו להרבות תורה בישראל מתוך נחת ובריאות איתנה.

ספרו הגיע אלי ע"י ידידי ציר נאמן הרה"ג גמליאל רבינוביץ שליט"א והלה הפציר בי שאשלח לכבודו תוספות בענייני ספרו מאור הנשמה. ואף שהעומס אצלי רב, לחיבת כבודו עשיתי מבוקשו.

וחשבתי דכיוון שהזמן בו רבים ושלמים עוסקים בלימוד פרקי אבות הוא בין פסח לעצרת. להוסיף לכבודו מעט בזה.

בימי ספירת העומר, יש הנוהגים לקרוא את המשניות במסכת אבות העוסקות רובן ככולן בענייני מידות. הטעם לכך שנקראת המסכת בשם 'אבות' הינה משום שהלומד מסכת זו יראה כי עוסקת כולה בענייני תוכחה ומוסר לאדם, כיצד יכול להתקדם הוא בעבודת ה', כאב המוכיח ומייסר את בנו ומדריכו בדרך הישר.

במסכת קידושין (כט, א), כותבת הגמרא כי האב מצווה לדאוג לבנו בחמשה דברים: "האב חייב בבנו למולו, ולפדותו, וללמדו תורה, ולהשיאו אשה, וללמדו אומנות". אולם, על מנת שיצליח הבן לקנות תורה, ללמוד מקצוע, למצוא מקום פרנסה ואשה לחיות עמה - עליו להיות בעל מידות טובות.

על כן, נקראת המסכת העוסקת בענייני דרך ארץ ודעות בשם אבות, שכן על האבות להנחיל דברים אלו לבניהם, כפי שאמר שלמה המלך במשלי (א, ח): "שמע בני מוסר אביך" וכן: "שמע בני וקח אמרי וירבו לך שנות חיים" (שם ד, י).

נראה לי להוסיף ולומר, כי השם 'אבות' בא לציין אף שישנה חשיבות ללימודה של מסכת זו קודם שלומדים מסכתות אחרות, שכן "דרך ארץ קדמה לתורה".¹ על חשיבות המסכת ניתן ללמוד משמה - 'אבות', שכן מצינו במשכן שהיו שלושים ותשע מלאכות נקראות "אבות מלאכות" (משנה, שבת ז, ב). זאת, בהיותן היסוד והמקור לכל שאר המלאכות הדומות להן. אולם, שאר המלאכות הדומות - נקראות "תולדות", כלומר צאצאי האבות. מדוגמא זו בהלכות שבת, רואים אנו כי האבות הם היסוד.²

אף בגמרא במסכת בבא קמא (ל, א) נאמר שמסכת אבות הינה העיקר לכל חכמה ומצווה, ומורה את הדרך לבני האדם: "האי מאן דבעי למהוי חסידא, לקיים מילי דאבות".

מספר טעמים נתנו לכך שנקראות המשניות ממסכת זו בתקופה שבין פסח לעצרת. ראשית, מובא בהקדמה למדרש שמואל, כי בתקופה זו מזג האוויר מתחמם והאנשים יוצאים לטייל, והיצר הרע מושכם לתענוגות העולם הזה. על כן, באות המשניות ומלמדות אותנו למען לא נסור מדרכינו, ונלך בדרך ה'.

כמו כן, חוגגים אנו בשבועות אנו את קבלת התורה, אולם כבר עתה, בימים הקודמים לחג, מזכירים אנו לכל החפץ בתורה כי "דרך ארץ קדמה לתורה". כפי ששנינו במשנה (אבות ג, יז): "אם אין דרך ארץ - אין תורה". על כן, אם רצוננו להיות בין מקבלי התורה ולומדיה, עלינו להתנהג כראוי וללכת בדרך אבותינו הקדושים.

סיבה נוספת היא שבימים אלו מתו תלמידי רבי עקיבא, בגלל שלא נהגו כבוד זה בזה. על כן, על ידי העיסוק במסכת זו נדע לכבד איש את רעהו ולשנות את הרגלנו השגויים. אם נלך וניישם את הכתוב במסכת זו, יוכלו אף בנינו להתגאות ולקרוא לנו בכל רם "אבות".

יהי רצון שיזכה כבודו להמשיך לשקוד על התורה מתוך נחת ובריאות.



(1) כפי שמבאר רש"י על הגמרא (שבת פח, ב. ד"ה 'תשע מאות') שהתורה ניתנה רק לאחר כו דורות: "וראה הקדוש ברוך הוא שאין העולם מתקיים בלא תורה כל כך - והעבירן, ולא בראו ונתנה לעשרים ושש דורות".

(2) במסכת בבא קמא (ב, א), מצינו במפורש כי האבות הינן המלאכות החשובות, וזו לשון הגמרא: "הך דהווה במשכן חשיבא - קרי ליה 'אב', הך דלא הווי במשכן חשיבא - קרי לה 'תולדה'".

אין ביעור חמץ אלא שריפה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס "גם אני אודך"

בגמרא פסחים (דף כ"ז ע"ב) תניא א"ר יהודה אין ביעור חמץ אלא שריפה וכו', אמרו לו כל דין שאתה דן תחילתו להחמיר וסופו להקל אינו דין, לא מצא עצים לשורפו יהא יושב ובטל והתורה אמרה תשביתו שאור מבתיכם. ע"כ.

בקונטרס "טוב הארץ" לידידי הגאון רבי טוביה הלוי שולזינגר שליט"א, רב ואב"ד קרית אתא, (בני ברק סיון תשנ"ט, הערה י"ט), אחרי שהביא דברי הגמרא הנ"ל, כתב וזה לשונו, ויש לעיין לרבי יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ערב פסח שחל להיות בשבת איך יתקיים מצות ביעור. ? עכ"ל.

(א) ונראה ליישב בס"ד דהרי אמרינן לעיל (דף י"ב ע"ב) אמר ר' יהודה אימתי שלא בשעת ביעורו, אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר. ע"כ.

ומבואר דר' יהודה דסבר דאין ביעור חמץ אלא שריפה, "דבשעת ביעורו", דהיינו לפרש"י שם, אחר שש שעות שהוא מוזהר מן התורה השבתתו בכל דבר.

ולפרש"י גם בשעה חמישית יכול להשביתו בכל דבר לר' יהודה, וכמו שכתב הרא"ש בפרק כל שעה (סוף סי' ג') וזה לשונו, ואף לפירוש רש"י בשעה חמישית מודה שמבערו בכל דבר. עכ"ל. (עיי"ש. ובקרבן נתנאל אות ח', וע"ע בטור או"ח סי' תמ"ה, ובבית יוסף שם).

ולפירוש ר"ת בתוס' שם (בד"ה אימתי) "בשעת ביעורו", היינו בשעה שש, כיון שאינה מצוה לבערו אלא מדרבנן, השבתתו בכל דבר, ולא רק בשריפה, נמצא דבערב פסח שחל להיות בשבת לר' יהודה, לפירוש ר"ת ישבית חמץ בכל דבר כגון מטיל לים וכדו', קודם סוף שש.

ולפרש"י יוכל להשביתו בכל דבר, בשעה חמישית (וכנ"ל), וזה עדיף מלהשהות החמץ עד אחרי שש שעות, ואז להשביתו בכל דבר (לפרש"י), מפני שאפשר שיעבור על תשביתו, וגם יש חשש מה שכתבו התוס' (הנ"ל) דאתי למיכל מיניה. עיי"ש. ודו"ק. ואתי שפיר.

(ב) ועוד יש ליישב בס"ד ע"פ מה שכתב הרש"ש ריש פרק כל שעה (בדיבור השני), דלר' יהודה דקסבר אין ביעור חמץ אלא שריפה, יסבור שבאכילה שהאדם אוכל החמץ הוא כשריפה, מפני שחום הטבעי אשר בבעל חי המעכל המזון הוא כשריפה. עיי"ש.

ולפי זה י"ל דבערב פסח שחל להיות בשבת, יאכל כל חמצו, ולא ישאיר שום חמץ, ונמצא שקיים לר' יהודה מצות שריפה.

ג) והראתי הדברים הנ"ל לידידי הגר"ט שולזינגר שליט"א, והוסיף לי על דברי הרש"ש שהבאתי, שבאמת דברי הרש"ש צ"ע דהא ר' יהודה יליף שריפה בחמץ מנותר, וא"כ האם נותר אפשר להאכיל לבהמה, כשהבהמה בהמת הפקר דאינו נהנה בכך, (ועיין בשער הציון הלכות פסח סימן תמ"ח ס"ק ע"ה שהביא מהפמ"ג שהסתפק אם מותר להאכיל איסורי הנאה לבהמת אחרים או בהמת הפקר). עכ"ד.



אכילת חמץ במוצאי שביעי או אחרון של פסח קודם הבדלה

הרב צבי רייזמן

מחבר ספרי רץ כצבי (ח"י חלקים)

איש עסקים, לוס אנג'לס

אחרון של פסח תשע"ט חל בשבת. הסעודה השלישית המתקיימת בבית הכנסת שלנו, התארכה לאחר מועד יציאת החג, בשירה ודברי תורה. לפתע, נכנס לבית הכנסת אחד המתפללים, ובידו מאפי חמץ טריים. מייד התעורר ויכוח סוער, האם מותר לאכול את החמץ. יש שסברו שאסור לאכול את החמץ היות וטרם נעשתה הבדלה. אך אחרים טענו לעומתם, שהחג כבר הסתיים ולכן אין כבר איסור אכילת חמץ, והיות ונמצאים בתוך הסעודה, אין כל מניעה מאכילתו.

תוך כדי הויכוח התעוררה שאלה נוספת, אם נאמר שאכילת החמץ מותרת גם ללא הבדלה, האם על סעודה שנאכל בה חמץ מותר לומר בברכת המזון "יעלה ויבוא... ביום חג המצות הזה".

בשנה זו (תשפ"א) יחול שביעי של פסח בישראל בשבת, ובחול"ל יחול אחרון (שמיני) של פסח ביום ראשון. בשל כך נדון דין מעשי במיוחד בבתי כנסת ובבתי מדרש רבים, ובפרט אצל אדמו"רים, בהם נערכת סעודה גדולה, המתחילה בחג ונמשכת במוצאי החג.

אכילת חמץ קודם הבדלה במוצאי שביעי של פסח

א. בשאלה זו הסתפק המגן אברהם (או"ח סימן תצא ס"ק א) וכתב: "מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום ונמשך עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל, צ"ע אם מותר לאכול חמץ. דלכאורה נראה שמותר לאכול, דכיון שחשכה

לילה, הוי חול לכל מילי. אלא שחכמים אמרו שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל בתפילה, אבל איסור חמץ אין תלוי בהבדלה, שהרי אף בחול המועד אסור לאכול חמץ, ולכן כיון שחשכה מותר לאכול חמץ. המג"א צידד להתיר לאכילת חמץ במוצאי פסח גם ללא הבדלה, משום שיש לומר שאיסור אכילת חמץ אינו תלוי בהבדלה, אלא בסיומו של חג הפסח, ובשעת יציאת החג פקע איסור החמץ, אך למעשה נשאר ב"צריך עיון".

ספקו של המגן אברהם נפשט להיתר בדברי החק יעקב (שם) שקבע בפסקנות: "כן נראה לי עיקר, דאיסור חמץ אינו תלוי כלל בהבדלה". וכן כתב האליה רבה (שם, א): "מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל, מותר לאכול חמץ, דכיון שחשכה הוי לילה לכל מילי, אלא שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל". וכן נקט להלכה החיי אדם (הלכות שבת, כלל ח סע' י) "בשמיני של פסח, שאכל מבעוד יום ונמשכה סעודתו בלילה, והוא עדיין לא התפלל ולא הבדיל, מותר לאכול חמץ, דהא באמת לילה הוא, רק שאסור במלאכה עד שיבדיל, אבל חמץ אינו תלוי בהבדלה".

וכן פסק בשולחן ערוך הרב אורח חיים (סימן תצא סעיף ג) "מי שנמשכה סעודתו במוצאי יום טוב האחרון של פסח עד לאחר צאת הכוכבים, מותר לאכול חמץ בסעודה אף שעדיין לא התפלל ערבית ולא הבדיל כלל, לפי שאיסור חמץ אינו תלוי בהבדלה כלל, דכיון שחשכה הוא לילה לכל דבר, וכבר הלכה ממנו קדושת יום טוב. ומה שאסור בעשיית מלאכה קודם ההבדלה, אינו מחמת קדושת יום טוב אלא שהחכמים אסרוהו מטעם שנתבאר בסי' רצ"ט. אבל לעניין שאר דברים התלויים בקדושת היום כגון מצות "מקרא קודש", עיין סימן תקכ"ט, אין צריך להוסיף מחול על הקודש. וכל שכן לעניין אכילת חמץ שאינו תלוי כלל בקדושת היום שהרי אף בחולו של מועד אסור לאכול חמץ".

אולם הפרי מגדים (שם, אשל אברהם ס"ק א) חלק על דבריהם, ואסר לאכול חמץ קודם שהבדיל. וכן פסק בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סי' מג) "ותמיהני בראותי באליה רבא שהביא מהמג"א להחלט, דמותר לאכול חמץ כשנמשכה סעודתו בשמיני של פסח למוצאי יום טוב, ובאמת במג"א כתב זה רק בצ"ע. ולענ"ד פשיטא לי לאיסורא כיון שאין ראייה להיתרא. וכיון שאי אפשר לאכול אחרי ברכת המזון קודם הבדלה, ובתוך הסעודה נראה דאסור לאכול חמץ גם בלילה, משום דהוי "תרת דסתרי אהדדי", כשיאמר אחר כך ביעלה ויבוא חג המצות".

ויש להבין מהו יסוד המחלוקת האם מותר לאכול חמץ במוצאי פסח קודם הבדלה.

עינויי יום הכיפורים במוצאי יום הכיפורים קודם הבדלה

ב. רבי עקיבא אייגר ציין בהגהותיו על המגן אברהם הנ"ל, לעיין בדברי המגן אברהם בהלכות יום הכיפורים (פתיחה לסימן תרכד), שכתב: "זנ"ל דמותר ברחיצה ובכולם קודם שיבדיל". וכוונתו להקשות סתירה בדברי המגן אברהם, כפי שביאר במחצית השקל (שם) "ולעיל סימן תצ"א הניח מגן אברהם בצ"ע אי מותר לאכול חמץ במוצאי פסח קודם שהבדיל" - מדוע בהלכות פסח הסתפק המגן אברהם האם מותר לאכול חמץ קודם הבדלה, ואילו בהלכות יום הכיפורים הכריע להתיר שאר העינויים במוצאי יום הכיפורים קודם הבדלה.

וכתב במחצית השקל: "וצריך לחלק, ודווקא רחיצה ושאר עינויים דכוותיה, אבל אכילה ושתיה אפילו מוצאי שבת אסור קודם הבדלה". וכן מבואר בלבושי שרד (סי' תרכד, שם) שכתב: "לדברי המג"א הכל שרי קודם שיבדיל, רק אכילה ושתיה צריך הבדלה כמו כל מוצאי שבת ויום טוב". כלומר, באכילה ושתיה יש דין מיוחד לא לאכול ולשתות קודם הבדלה [כמפורש בשו"ע (או"ח סי' רצט סע' א)]. לכן ביציאת החג, אין מניעה להפסיק מהעינויים שחייבים בהם ביום הכיפורים גם ללא ההבדלה, מלבד אכילה ושתיה, שצריך להבדיל מקודם, כמו בכל מוצאי שבת. ומעתה מובנת שיטתו של המג"א, שהסתפק בהלכות פסח, האם כדי להתיר אכילת חמץ במוצאי שביעי של פסח, יש צורך להבדיל מקודם. ואילו בהלכות יום הכיפורים פשיטא להמג"א להתיר שאר עינויים גם קודם הבדלה.

המשנה ברורה (שם ס"ק ב) הכריע כדברי המג"א: "ותוך הזמן הזה [של 'תוספת יום הכיפורים' במוצאי היום] אסור באכילה ורחיצה וסיכה וכו', אך אין שיעור להוספה. ועל כן כיון שמתפללים אחר צאת הכוכבים מותרים בכולם אף שעדיין לא הבדיל על הכוס, רק באכילה ושתיה אסורים עד אחר הבדלה בין אם חל בחול ובין כשחל בשבת".

מנגד, האליה רבה (סי' תרכד ס"ק א) חלק על דברי המגן אברהם וכתב: "ולענ"ד, דכיון דאסור באכילה קודם הבדלה נשאר עליו חומרת יום כיפורים, לכן גזרו יותר משאר מוצאי שבת". ואמנם דבריו סותרים את מה שכתב בהלכות פסח [לעיל אות א] להתיר לאכול חמץ במוצאי פסח קודם הבדלה, וצ"ע.

בלבושי שרד (שם) למד מדברי הלבוש (שם) "דסבירא ליה דכל איסורי יום הכיפורים נוהגים עד שיבדיל כל אחד בביתו". וכן נקט להלכה בפרי מגדים (שם), אשל אברהם ס"ק א) ש"אסור בכל חומרות יום הכיפורים" גם במוצאי היום, כל זמן שלא הבדיל. ודברים עולים בקנה אחד עם שיטתו בהלכות פסח [לעיל אות א] לאסור אכילת חמץ במוצאי פסח קודם הבדלה.

ויש להבין מה יסוד המחלוקת, האם עינויי יום הכיפורים הותרו במוצאי היום קודם הבדלה.

עשיית מלאכה שאין בה טורח קודם הבדלה

ג. בשו"ע (או"ח סי' רצט סע' י) נפסק: "אסור לעשות שום מלאכה קודם שיבדיל". וכתב הרמ"א: "ויש אומרים, דכל זה במלאכה גמורה, כגון כותב ואורג. אבל הדלקת הנר בעלמא, או הוצאה מרשות לרשות, אין צריך לזה".

למעשה זוהי שיטתו של רבנו ירוחם (נתיב יב דף קב ע"ד). וטעמו נתבאר בדברי המשנה ברורה (שם ס"ק לח) "כיון דמדאורייתא בלא הבדלה מותר במלאכה, רק תקנת חכמים הוא שצריך להבדיל מקודם, הקילו במלאכה שאין בה טורח" [כיוצא בזה נאמר במסכת מגילה (ד, ב) "אין קוראים מגילה בשבת", מחשש "שמא יעבירנה ד' אמות ברשות הרבים". וכתבו תוספות (שם ד"ה ויעבירנה) "נשאל לר"י הלוי, איך תוקעים במוצאי יום הכיפורים, והלא אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל. ותו, שמא ילך אצל בקי כדחיישינן בראש השנה שחל בשבת, ואם כן היה לנו למיחש להאי גזירה. ותירץ, דמשום דתקיעת שופר חכמה ואין מלאכה". מבוואר איפוא בטעם ההיתר לתקוע בשופר במוצאי יום הכיפורים קודם הבדלה, כי אין זו מלאכה].

שיטתו של רבנו ירוחם טעונה ביאור, לכאורה אם אסור לעשות מלאכות במוצאי השבת קודם ההבדלה, מדוע ניתן להקל ולהתיר עשיית מלאכה "שאין בה טורח" גם ללא הבדלה, וצ"ע.

• • •

הזמן של תוספת שבת ויום טוב - חלק מהשבת והיום טוב או יום חול עם דינים ואיסורים מיוחדים

ד. נראה כי השאלה האם מותר לאכול חמץ במוצאי פסח קודם הבדלה, תלויה ביסוד מחלוקת האחרונים כיצד מוגדר בהלכה זמן תוספת שבת ויום טוב, אשר נתבארה בספרנו רץ כצבי - מעגלי השנה (חלק א סימן יד).

הט"ז (או"ח סי' רצא ס"ק ו) הביא מדברי ספר חסידים (סימן רסט) כי "בליל שבת צריך שיהיה גמר הסעודה בלילה, אבל להתחיל את הסעודה אפשר גם מקודם הלילה בזמן התוספת. ואילו המהרש"ל נהג שלא לאכול בליל שבת עד הלילה, כלומר לא התחיל את הסעודה לפני הלילה. וכתב הט"ז על דברי המהרש"ל: "ולי נראה כיון דתוספת מחול על הקודש הוא דאורייתא, ע"כ יצא שפיר אפילו גמר קודם לילה". ונתבאר בספרנו, כי נחלקו ביסוד הגדרת הזמן של

תוספת שבת. לדעת המהרש"ל, זמן תוספת שבת אינו כעצמותו של יום השבת, אלא זהו יום חול עם דינים ואיסורים שחלו עליו משעה שקיבל עליו את התוספת, ולכן אינו יכול לאכול עד הלילה ממש, כי זה לא יום השבת. אולם לדעת הט"ז זמן ה'תוספת' נחשב כעצם יום השבת וכיום טוב לכל הדינים. ולכן סבר הט"ז שיצא ידי חובתו גם אם סיים את כל הסעודה קודם הלילה.

בשיעור שנמסר בביתי, השתתף ידידי רבי יוסף חברוני, ראש ישיבת חברון, שהוסיף כי במחלוקת זו נחלקו גם הלבוש והט"ז, כפי שיבואר.

הרמ"א (או"ח סי' תסג סע' יז) כתב: "מי שמאחר להתפלל במוצאי שבת או שממשיך סעודתו בלילה, מותר לומר לחברו ישראל שכבר התפלל והבדיל לעשות לו מלאכתו, להדליק לו נרות ולבשל לו, ומותר ליהנות ולאכול ממלאכתו". כלומר, למרות שבשבת עצמה אסור לומר אפילו לנכרי לעשות עבורו מלאכה, בזמן 'תוספת' שבת במוצאי היום [לאחר צאת הכוכבים], אין איסור בדבר. הט"ז (ס"ק ג) הביא את דעת הלבוש (שם סע' יז) שחלק על הרמ"א וכתב: "אבל לי נראה דאין דומה עיולי שבתא [כניסת השבת] לאפוקי שבתא [ליציאת השבת], דבעיולי שבתא הדבר תלוי בנדרו וקיבלו עליו קדושת שבת, ונוכל לומר שזה קיבל עליו וזה לא קיבל עליו [ולכן מי שקיבל שבת מותר לומר למי שעדיין לא קיבל שבת, לעשות עבורו מלאכה]. אבל באפוקי שבתא שכבר נאסר עליו ביום השבת והוא ממשיך בקדושתו בלילה, כל האיסורים נמשכים עמו, וכל זמן שלא בייך ברכת המזון הרי קדושת שבת עליו". אולם הט"ז (שם) כתב שנראה עיקר כדעת הרמ"א: "ומה שכתב הרב רמ"י [רבי מרדכי יפה, בעל הלבוש] דקדושת שבת נמשכת ממילא עליו, הוא דבר בלתי מתקיים כלל לפע"ד, ואדרבא בגמרא (שבת קנ, ב) לא מוכח כן, דאיתא התם משום ראב"י, אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל, משמע איסורא בעלמא איכא אבל לא קדושת שבת ממש. וכן פירש רש"י אח"כ שם במה דאיתא, אמר ליה ר' אבא לרב אשי, במערבא אמרי הכי, המבדיל בין קודש לחול ועבדינן צורכין. ופירש רש"י שאמירה זו ללוות את המלך להיכרא בעלמא, ואף על גב דלא אבדיל עדיין בתפילה. ומוכח גם כן התם דעל ידי אחרים מותר לעשות חפציו, מדאמר אסור לו לאדם, משמע דוקא בעצמו. וזה פשוט".

בפשטות, יסוד מחלוקת הרמ"א והלבוש הוא, האם קדושת השבת נמשכת גם בזמן תוספת שבת, וכך סבר הלבוש. אולם הרמ"א נקט, שבזמן תוספת שבת אין כבר קדושת שבת, אלא שיש צורך לעשות הבדלה כדי לעשות "היכרא בעלמא ללוות את המלך".

אכילת חמץ בזמן תוספת יום טוב במוצאי חג הפסח

ה. חקירה זו מבוארת בסגנון דומה בדברי הנצי"ב בשו"ת משיב דבר (ח"ב סי' עג) שדן במעשה שהיה באשה שהדליקה נרות שבת שחל ביום טוב, ולאחר מכן נודע לה על פטירת אחד מקרוביה. האשה חלצה נעליה וישבה על הארץ כמנהג האבלים, ונשאלה השאלה, האם מה שנהגה במנהגי אבלות בזמן תוספת שבת ויום טוב, נחשב כאילו נהגה באבלות שעה אחת קודם יום טוב, ושוב לא תצטרך לנהוג באבלות לאחר החג [שהרי יום טוב מבטל את ה"שבעה"].

הנצי"ב כתב: "ונראה דזה תלוי אם תוספת יום טוב מועיל גם לשמחת יום טוב או רק לשביתת מלאכה ולא למצות שמחה. ואם נימא דאינו מועיל לשמחת יום טוב, אין מורים לנהוג אבלות בפרהסיא, דהיינו לחלוץ מנעל ולישב על הארץ. שהרי מכל מקום הוי כקדושת שבת שאין נוהג אבלות בפרהסיא, מיהא אסורה בשמחה ובשאר דברים שבצנעה". בספר נפש הרב (לקוטי הנהגות עמ' קנה) הביא את הסברו של הגרי"ד סולובייצ'יק לדברי הנצי"ב: "נקודת הספק בזה היא אם תוספת יום טוב חלה רק לגבי איסורי מלאכה, או אף לגבי כל שאר מצוות היום. דאם כבר חלו כל דיני היום טוב, כולל מצות שמחת יום טוב, משעה שהדליקה את הנרות, אז נמצא שאין בהסרתה נעליה שום קיום של אבלות. דניהוג אבלות ביום טוב, בזמן שקיימת מצות שמחה, אין בו קיום של כלום. ואין היום טוב מבטל לאבלות דשבעה, אלא אם כן כבר התחיל האבל לנהוג קצת בניהוגי האבלות מבעוד יום".

בספר נפש הרב כתב להוכיח שבתוספת שבת חלים כל מצוות היום "מהגמרא בברכות (כו, ב) דרב צלי של שבת בערב שבת, וגם אמר אז בזמן התוספת את קידוש היום. הרי להדיא תוספת שבת שמקבלים מחייבת לא רק באיסור מלאכה, אלא אף בכל מצוות היום".

נראה לענ"ד הוכחה נוספת לכך מדברי הגמרא במסכת פסחים (ג, ב) "העושה מלאכה בערבי שבתות ובערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה, ובמוצאי שבת ובמוצאי יום טוב, אינו רואה סימן ברכה לעולם". ופירש רש"י: "במוצאי שבתות, משום כבוד שבת, שמוסיפין מחול על הקודש". משמע שכל התוספת היא משום כבוד השבת, ואין כביכול "זמן נוסף" לאחר השבת, אלא גם זמן התוספת שייך לשבת "משום כבוד שבת, שמוסיפין מחול על הקודש".

מאידיך גיטא, במסכת כתובות (מז, א), מבוארת זכות האב למסור את בתו לחופה בשבתות וימים טובים, והקשו התוספות (שם ד"ה דמסר) "אע"ג דאמר במועד קטן (מ, ב) ושמחת בחגך ולא באשתך, דאין נושאין נשים בחולו של מועד, משום דאין מערבין שמחה בשמחה". ותירצו [בתירוצם השני] "איכא למימר

דהכא איירי שעה אחת לפני יום טוב שהוא כיום טוב לענין מלאכה, דתוספת דאורייתא, ובטילה באותה שעה מן המלאכה". ומבואר בדברי התוספות, כי זמן תוספת יום טוב לא מוגדר כחלק מיום טוב, והוא כיום טוב רק לענין מלאכה. ובשל כך מותר להינשא בזמן זה, היות ואין בו חיוב של "שמחה" ואין בו כלל איסור של "אין מערבין שמחה בשמחה".

על פי האמור נראה כי השאלה האם מותר לאכול חמץ במוצאי פסח קודם הבדלה, תלויה בהגדרת הזמן של תוספת שבת ויום טוב. אם נאמר שזמן התוספת נחשב כעצם היום טוב לכל הדינים, ויש בו מקדושת היום טוב, הן בכניסתו והן ביציאתו, אסור לאכול חמץ גם לאחר שיצא חג הפסח, בכל זמן התוספת [עד ההבדלה], היות ובזמן זה עדיין נמשכת קדושת חג הפסח שאסור לאכול בו חמץ.

אך אם זמן תוספת יום טוב אינו כעצם היום טוב, אלא זהו יום חול עם דינים ואיסורים שחלו עליו משעה שקיבל עליו את התוספת, וכן בזמן התוספת ביציאת היום טוב, אין בו מקדושת היום טוב - אזי משיצא חג הפסח, בזמן התוספת [עד ההבדלה] כבר אין בו מקדושת החג. ואשר על כן אין בזמן זה מניעה לאכול חמץ, וכפי שכתב המג"א [לעיל אות א] "איסור חמץ אין תלוי בהבדלה, שהרי אף בחול המועד אסור לאכול חמץ, ולכן כיון שחשכה מותר לאכול חמץ".

בתוספת שבת לא נאסרו מלאכות שאין בהם טורח מכיון שאין בהן סתירה למנוחה בשבת

ו. על פי האמור נוכל להבין מדוע ניתן להקל ולהתיר עשיית מלאכה "שאין בה טורח" גם ללא הבדלה [לעיל אות ג], כפי שביאר ידידי וחברי לספסל הלימודים בישיבת הישוב החדש בתל אביב, רבי עקיבא קיסטר, מראשי ישיבת יד אהרן בירושלים, בספרו יקר תפארת (מילואים והוספות, פסח עמ' טז) "לדקדק מן המקראות, דבשבת איכא ב' עניינים - האחד, הוא זכר למעשה בראשית [כאמור בפרשת יתרו (שמות כ, יא) 'כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֶׁהוּ"]. והשני, הוא זכר ליציאת מצרים [כנאמר בפרשת ואתחנן (דברים ה, טו) 'וַיִּזְכְּרֶתְךָ כִּי עֲבַדְתָּ אֶת ה' אֱלֹהֶיךָ מִצְרַיִם וַיִּצְאָךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֵרַע נְטוּיָה עַל כֵּן צִוְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ לַעֲשׂוֹת אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת"]. ובדין זכר למעשה בראשית נאמר, דאיכא חובת מנוחה על כל אחד ואחד, וזכרון למה שנח הקב"ה ביום השביעי כשברא את העולם. ובדין זכר ליציאת מצרים, איכא איסור מלאכה גרידא כאיסורי מלאכה דיום טוב אף לולא דין מנוחה".

לפי זה ביאר את פסק הרמ"א על פי שיטת רבנו ירוחם, שרק מלאכות שיש בהם טורח נאסרו קודם הבדלה: "משום דעיקר תוספת השבת היא על עצמותה

של השבת, והיא יום המנוחה שנתן הקב"ה לעם ישראל באהבתו אותנו, ולכך אסרו רק מלאכות שיש בהם טורח, דהו סתירה ליום המנוחה. אבל מלאכות שאין בהם טורח, דכל עניינם משום דיני השבת גרידא, ואינם מעצמותו של יום השבת, לא אסרו חכמים קודם הבדלה".

מעתה מבוארים דברי המגן אברהם שהסתפק האם מותר לאכול חמץ קודם הבדלה "משום דאיסור חמץ נראה דאתי מחמת עצמותו של יום, דהא מקרא מפורש הוא "חג המצות", ואכילת החמץ הוי סתירה ליום טוב של חג המצות, ובוה נסתפק המג"א דשמא אסור לאכול חמץ קודם הבדלה כיון דאכילת החמץ סותרת לתוספת שתיקנו חז"ל" - כי התוספת היא חלק "מעיצומו של יום", ולכן אסור לאכול חמץ גם בשעת התוספת. ברם בנדון העינייים במוצאי יום כיפור, היה פשוט למג"א "דלא נאסרו חמשה עינייים קודם הבדלה, משום דבדין תוספת יום הכיפורים שהוסיפו חז"ל קודם הבדלה, לא הוסיפו אלא על עצמותו של יום. אבל חמשת העינייים אינם מעצמות היום אלא מדיני היום גרידא, ולכך לא נאסרו מדין תוספת יום הכיפורים קודם הבדלה, ורק איסורי המלאכה דאסורים מחמת עצמותו של יום המקרא קודש נאסרו בתוספת יום הכיפורים שתיקנו חז"ל". אך לא זכיתי להבין, מה המקור לקביעה זו ש"חמשת העינייים אינם מעצמות היום אלא מדיני היום גרידא", וצ"ע.

החילוק בין חמץ בפסח לעינוי ביום הכיפורים

ז. מהלך נוסף בביאור דברי המגן אברהם, כתב מורי ורבי, רבי ברוך מרדכי אזרחי, ראש ישיבת עטרת ישראל, בספרו ברכת מרדכי (סוגיות הש"ס סימן פו) שהביא מחלוקת הלבוש והרמ"א הנ"ל, וכתב עפ"ד שאין מקום לדמות דין אכילת חמץ לדין עינוי במוצאי יום הכיפורים: "אשר יראה לומר בזה, דחלוקים המה איסור חמץ בפסח מאיסורי עינוי ביום הכיפורים ביסוד גדרם. שכן איסור חמץ הוא ביסודו איסור מאכלות אסורות, ואין ה"פסח" אלא גורם בעיקר שם איסורו, שאם אינו "חמץ בפסח", או "חמץ שעבר עליו הפסח", אינו חמץ האסור. לא כן איסורי עינוי ואכילה ביום הכיפורים, ביסודם המה מאיסורי גברא, שביום זה נצטווה הגברא במצות עינוי [שהמה איסורי חמשת העינייים], ואין ליום הכיפורים שום שייכות לחפצא דאיסורא, שכן אין ביום הכיפורים שום חפצא דאיסורא, אלא איסור ומצות גברא בלבד.

ולחכי חלוקים נינהו גם לנידון דידן. שכן נראה שלא נאמרו הדינים להמשך את האיסורים עד להבדלה אלא בהנך שהינם מאיסורי הגברא בלבד, ובהו הוא דאמרינן שאם עדיין לא הבדיל, עליו להימנע מכל הדברים הנוהגים ביום הכיפורים עצמו. מה שאין כן אלו הדברים שה"זמן" הוא מעצם איסורם, כמו חמץ בפסח, לו

יהא דאף במוצאי הפסח קודם הבדלה עליו להמשיך באיסורי הפסח, אבל מיד עם צאת הפסח, כבר כאילו פרח עצם החמץ, שכן חמץ ללא פסח, אינו "חמץ". ועל זה לא נאמרה ההלכה שימשיך איסורים עד להבדלה, שכן מיד בצאת הכוכבים פקעו עצם האיסורים".

ולענ"ד נראה כי איסור חמץ בפסח חלוק במהותו מחיוב העינויים ביום הכיפורים, כי בפסח יש איסור לאו לאכול חמץ, ואילו ביום הכיפורים יש מצות עשה "ועיניתם את נפשותיכם". ולכן יש להבדיל בין יום הכיפורים שחיוב העינויים שיסודם במצות עשה אינם חלים בזמן התוספת, לעומת פסח שהאיסור לאכול חמץ חל גם בזמן התוספת. ונראה מקור לחילוק בין מצות עשה לאיסור לאו, על פי המבואר לעיל [אות ה] בשיטת הסוברים שתוספת יום טוב מועילה רק לשביתת מלאכה [לאו] ולא לשמחת יום טוב [עשה] - ועל פי זה יש לומר, כי בזמן התוספת יש לחייב דווקא על איסור חמץ [בפסח] מאשר על מצות עינוי [ביום הכיפורים].

איסור עשיית מלאכה קודם הבדלה משום קדושת השבת או מדיני ההבדלה ח. נראה לבאר בדרך נוספת את השאלה האם מותר לאכול חמץ במוצאי פסח קודם הבדלה, בהקדם בירור טעם האיסור לעשות מלאכה קודם ההבדלה, המובא במסכת שבת (קג, ב) "אסור לו לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל". לאיסור זה יתכנו שני הסברים:

• תקנת חכמים - בלי הבדלה, עדיין חלה קדושת השבת, והמלאכה אסורה משום קדושת השבת.

• יש מצוה להבדיל קודם עשיית מלאכה, ומכאן נובע האיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה, אך אין זה איסור משום קדושת השבת.

הרמב"ם (הלכות שבת פרק כט הלכה ה), כתב: "אסור לאדם לאכול או לשתות יין משקידש היום עד שיקדש, וכן משיצא היום אסור לו להתחיל לאכול ולשתות ולעשות מלאכה או לטעום כלום עד שיבדיל". הגרי"ז מבריסק (סטנסיל, חלק ב, קונטרס המועדים) דייק מלשון הרמב"ם "מדכתב ולעשות מלאכה בין לאכול ולשתות ובין לטעום כלום, משמע דאיסור אחד הוא. כמו שאיסור אכילה ושתיה הוא לא משום לתא דשבת כי אם משום חובת הבדלה הוא דאסור, הכי נמי איסור מלאכה הוא משום חובת הבדלה הוא דאסור. ואם כן נמצא אדרבה משום דחייבו חז"ל בהבדלה, משום הכי אסור קודם שיבדיל. וחובת הבדלה הוא דאסרה במלאכה כמו אכילה ושתיה, וזהו דכלל הרמב"ם בחדא מחתא דאיסור אחד הוא".

על פי זה ביאר הגרי"ז את פסק הרמ"א על פי שיטת רבנו ירוחם, שרק מלאכות שיש בהם טורח נאסרו קודם הבדלה: "דהנה בגמרא הלשון "אסור לו

לאדם שיעשה חפציו קודם שיבדיל", ולא אמרו ד"אסור במלאכה קודם שיבדיל". דאיסור זה קודם שיבדיל, דווקא עשיית חפציו הוא דאסור משום חובת הבדלה ואינו תלוי במלאכת שבת. ומשום הכי כתב רבנו ירוחם [ופסק הרמ"א] דמותר לעשות מלאכה שאינה גמורה קודם שיבדיל, דאין איסורו משום מלאכת שבת כי אם משום חובת ההבדלה דרמי עליה".

עם זאת, בדברי הגרי"ז בספרו חידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם (הלכות שבת פכ"ט ה"ה) כי גם הרי"ף (פסחים דף כא, א בדפי הרי"ף) סבר כדעת הרמב"ם, שהאיסור לעשות מלאכה הוא מחמת החיוב לעשות הבדלה ולא מפאת קדושת השבת. "אולם לפי שיטת יתר הפוסקים החולקים על הרי"ף וס"ל דהבדלה זו שהיו אומרים "המבדיל בין קודש לחול" לא היתה הבדלה גמורה לצאת בה ידי חובת הבדלה, רק כל עצמה הוא רק להתירו בעשיית מלאכה, ומשום דלענין היתר מלאכה בכל דהו סגי לן, כמו שכתב הר"ן (על הרי"ף שם), הרי דס"ל דלאו משום חובת הבדלה הוא שנאסר בעשיית מלאכה עד שיבדיל, ועל זה סגי בהבדלה כל דהו אף שאין יוצאין בה כלל ידי חובת הבדלה".

על פי האמור נראה שאם האיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה נובע מחמת תקנת חכמים ובלי הבדלה עדיין חלה קדושת שבת ויום טוב, הרי שאסור לאכול חמץ קודם ההבדלה, מחמת קדושת חג הפסח כי עדיין הקדושה עומדת במקומה עד ההבדלה.

ברם אם יש חיוב להבדיל קודם עשיית מלאכה, שמחמתו אסור לעשות מלאכה קודם הבדלה, ובזמן התוספת באמת אין קדושת שבת ויום טוב, יש לומר שהאיסור לאכול קודם הבדלה נובע רק מחמת חיוב ההבדלה. ומאחר והתחיל את הסעודה בחג הפסח בהיתר והוא רשאי להמשיך לאכול גם לאחר צאת החג, חיוב ההבדלה לא מונע ממנו להמשיך לאכול. ויחד עם זאת גם אינו עובר על איסור חמץ, כי זמן התוספת כבר אינו בכלל קדושת חג הפסח.

שתית מים במוצאי יום הכיפורים קודם הבדלה

ט. ממוצא ביאור דברי הרמב"ם, שהאיסור לעשות מלאכה קודם הבדלה אינו נובע מחמת קדושת השבת, הסתפק הגרי"ז (חידושי מרן רי"ז הלוי על מסכת יומא, דף כג, ב ד"ה צ"ע) האם במוצאי יום הכיפורים מותר לשתות מים קודם שיבדיל: "דלכאורה היה נראה דמותר, דבגמרא לא הוזכר איסורא דקודם שיבדיל, רק על עשיית חפציו, דהיינו איסור מלאכה. אבל על איסורא דאכילה ושתיה ושאר איסורים, דמשום עינוי לא מצינו. מה גם לפי מה דמשמע מלשון הרמב"ם [כמבואר לעיל אות ח], דגם האיסור מלאכה דקודם הבדלה, אינו שייך כלל לאיסור מלאכה של שבת, רק הוא איסור מלאכה בעצמותו שלא לעשות מלאכה

קודם הבדלה. ועיקר איסורו משום חובת הבדלה, כמו איסור מלאכה דקודם התפילה, וכדכיל ליה לאיסור מלאכה דקודם שיבדיל - בהדי איסורא דאכילה ושתיה וטעימה קודם הבדלה, דכולהו משום חובת הבדלה ניהו. ואם כן אינו ענין כלל לחייבו בעינוי, וממילא דהוי ככל הבדלה דעלמא, דמים מותר לשתות, וצ"ע בזה".

כאמור, הגרי"ז הסתפק בטעם איסור אכילה קודם הבדלה במוצאי יום הכיפורים, וכתב הגרי"ש נתנזון בשו"ת שואל ומשיב (מהדורה תליתאה ח"א סי' קכט) בנדון זה: "על דבר המעשה שהש"ץ האריך בתפילתו בנעילה חצי שעה אחר צאת הכוכבים, ואחד צמא למים, ושאל ללמדן אחד והורה לו שמותר לשתות, כי כבר פנה יום, אף כי לא התפלל מעריב ולא הבדיל, והלמדן גם כן שתה. ואחד מהבעלי הבתים ביזה אותו בחירופין וגידופין, והלמדן אינו רוצה למחול על כבודו, וגם שאל היאך הדין. והנה הדין יפה אמר הלמדן, ושכן מבואר במג"א (סימן תרכד), דאכילה אסור קודם הבדלה, אבל שתיית מים מותר". ולכאורה דבריו תמוהים, היכן מצא השואל ומשיב כן בדברי המג"א [לעיל אות ב], שהרי המג"א התיר רק רחיצה ושאר עינויים קודם הבדלה, ולא שתיה.

ואכן, בשדי חמד (מערכת יום הכיפורים סי' ד אות ב) כתב על דברי השואל ומשיב: "ולי הדל, מה שאמר הלמדן לחלק בין אכילה לשתיה, אין נראה כן מדברי הפוסקים בסי' רצ"ד וסי' רצ"ט, אלא משמע דבין אכילה ובין שתיה אסור קודם הבדלה".

ואילו בספר הליכות שלמה (יום הכיפורים, פרק חמישי סע' כג) פסק הגרש"ז אויערבך: "הצמא מותר לו לשתות מים קודם שיבדיל על הכוס במוצאי יום הכיפורים, כמו במוצאי שבת. אך יבדיל תחילה באמירת אתה חוננתנו בתפלת ערבית או באמירת ברוך המבדיל בין קודש לחול". ובטעם הוראה זו נכתב (שם הערה מ) "עדיין אינו מבואר יפה אם כוונתו של המג"א לאסור רק אכילה ושתיה כזו דאסור בכל מוצאי שבת ויום טוב, וממילא מים שרי. או כוונתו דיש להקל רק בשאר עינויים שהם מדרבנן ולא בעינוי של אכילה ושתיה דחמיר טפי, ולפי זה גם מים אסור. ומכל מקום נראה, דכיון שלענין הדלקת נר ומלאכת הוצאה הביא הרמ"א [סי' רצט סע' י; לעיל אות ג] דנתפשט המנהג להקל, מסתבר כנאה כדברי השואל ומשיב, דהוא הדין נמי בשתיית מים, דשרי מעיקר הדין".

• • •

הזכרת "יעלה ויבוא" בברכת המזון על סעודה שנמשכה לאחר יציאת חג הפסח ונאכל בה חמץ

י. בעיקר השאלה האם מותר לאכול חמץ בסעודה שנמשכה לאחר יציאת חג הפסח, פסק המשנה ברורה (סימן תצא ס"ק א) "מי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל, מותר לאכול חמץ. דכיון שחשכה הוי לילה לכל מילי, אלא שחכמים אסרו במלאכה עד שיבדיל".

אולם למעשה, הוסיף המשנה ברורה: "אמנם אם עדיין לא בירך ברכת המזון, בודאי אין לו לאכול חמץ, דהרי יצטרך לומר "יעלה ויבוא" משום דאזלינן בתר התחלת הסעודה (כדאיתא לעיל בסוף סימן קפח סע' י), ואם כן יהיה תרתי דסתרי".

כוונת המשנה ברורה לדברי השלחן ערוך שם: "היה אוכל ויצא שבת, מזכיר של שבת בברכת המזון, דאזלינן בתר התחלת הסעודה, והוא הדין לראש חודש ופורים וחנוכה". וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק לג) "ולפיכך, אף אם חל ראש חודש במוצאי שבת יזכיר בברכת המזון של שבת לבד ולא של ראש חודש. ודווקא כשגמר סעודתו מבעוד יום, אבל אם אכל פת גם בלילה, ויש עליו חיוב להזכיר גם של ראש חודש, ושניהם אי אפשר להזכיר דהוי תרתי דסתרי, דהיאך יאמר ביום השבת הזה, ואחר כך יאמר ביום ראש חודש הזה, דהא ראש חודש הוא ביום ראשון". בסעודה שהתחילה בשבת ונמשכה במוצאי שבת שחל בו ראש חודש, הזכרת "רצה" ו"יעלה ויבוא" בברכת המזון, מוגדרת כ"תרתי דסתרי" - משום שבאמירת "רצה" אנו מתייחסים לזמן זה כשבת ממש, ואמירה זו עומדת איפוא בסתירה לאמירת "יעלה ויבוא" שחיובה למחרת, ביום ראשון, שכבר יצאה שבת. במקרה זה, הביא המשנה ברורה מחלוקת הפוסקים היאך צריך לנהוג. ויש פוסקים הסבורים כי "מוטב להזכיר [רק] של ראש חודש, דזה יש חיוב לכולי עלמא, מה שאין כן בהזכרת שבת דיש פלוגתא בין הראשונים אם חייב להזכיר כלל כשמברך במוצאי שבת. ויש אומרים, דאם חל יום טוב או ראש חודש במוצאי שבת יזכיר "רצה" וגם "יעלה ויבוא", דאזלינן בתר התחלת הסעודה וגם בתר שעה שהוא מברך בו, ולא קפדינן במה דנראה כסותרים אהדדי, דב"רצה" נתחייב משעה שהתחיל הסעודה ביום, ואחר כך כשנמשך הזמן ולא בירך והגיע לילה של יום טוב או של ראש חודש, נתווסף עליו חיוב לזכור מעין המאורע של שעה שהוא מברך בו". אך יש אומרים שאין מזכירים כבר את יום השבת.

גם בנדון דידן, לדעת המשנה ברורה, בסעודה שהתחילה בחג הפסח ונמשכה לאחר יציאת החג, כאשר יאכל חמץ ויצטרך לברך ברכת המזון זהו מצב המוגדר "תרתי דסתרי" - משום שבאמירת "יעלה ויבוא" אנו מתייחסים לסעודה זו כסעודה של חג הפסח, ואמירה זו סותרת לאכילת החמץ, כי הרי מותר לאכול חמץ רק לאחר הפסח. ועל כן, כדי לא להימצא במצב של "תרתי דסתרי", כתב המשנה ברורה שאין לאכול חמץ בסעודה זו.

וכדבריו פסק בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ד סימן מג) "וכיון שאי אפשר לאכול אחרי ברכת המזון קודם הבדלה, ובתוך הסעודה נראה דאסור לאכול חמץ גם בלילה, משום שהיה תרתי דסתרי אהדדי, דהכא אוכל חמץ ואחר כך מברך ברכת המזון ובתוך ברכת המזון אומר "יעלה ויבוא וכו' את חג המצות הזה", וכמבואר בשו"ע או"ח (סי' קפח סעי' י) דבסעודת יום טוב שהתחיל מבעוד יום בעל כרחו מזכיר "יעלה ויבוא" גם כשבירך במוצאי יום טוב. ואם כן איך יברך בברכת המזון ביום חג "המצות" הזה אחרי שאכל "חמץ", והוא זרות ותמוה וסתירה אשר אין הדעת סובלתו".

אמירת "חג המצות" או "חג הפסח" כאשר אוכל חמץ

יא. על דברי המשנה ברורה שאסור לאכול חמץ משום "תרתי דסתרי", הקשה רבי יוסף חיים זוננפלד בשו"ת שלמת חיים (סימן שיט) "אטו אם אחד אכל בשוגג בפסח חמץ, לאותם הפוסקים דסבירא להו דמחוייב לברך ברכת המזון, וכי לא יאמר יעלה ויבוא". האוכל חמץ בשוגג בפסח [או חולה שאכל חמץ בהיתר] רשאי לומר בברכת המזון "יעלה ויבוא" ולהזכיר "ביום חג המצות", ואין זו סתירה לחג הפסח, ומדוע איפוא, שגם האוכל חמץ במוצאי חג הפסח, לא יוכל לומר "חג המצות" כשיברך ברכת המזון על הסעודה שאכל.

גם האדמו"ר מליובאוויטש (שערי הלכה ומנהג, או"ח ח"ב סימן ריא) תמה על דברי המשנה ברורה "אם עדיין לא בירך ברכת המזון, בודאי אין לו לאכול חמץ, דהרי יצטרך לומר "יעלה ויבוא" ואם כן יהיה תרתי דסתרי". כי המשנה ברורה הסתמך בתחילת דבריו על דברי הפוסקים שהתירו לאכול חמץ בסעודה שהתחילה בחג הפסח, ובהכרח שהיתר זה "אפשרי רק לפני ברכת המזון, שהרי משתחשך אסור לאכול אחרי ברכת המזון קודם מעריב והבדלה (כפי שנפסק בשו"ע או"ח סי' רצט). נמצא איפוא, כי בסעודת אחרון של פסח אוכל האדם חמץ, למרות שלאחר מכן יאמר בברכת המזון ביום חג המצות הזה. ומשמע מזה שגם לדבריו אין ב"סתירה" זו לפטרו מאמירת יעלה ויבוא".

וכתב האדמו"ר: "ויש לומר שאינו דומה לדין הנ"ל בסימן קפ"ח [לעיל אות י] כי שם דבריו סותרים, כלשון אדמו"ר הזקן בשולחנו (שם סעי' יז) שתחילה התפלל תפלת יום שלאחריו, ואחר כך מזכיר יום העבר. משא"כ בנדון דידן שהמדובר באכילת חמץ". מבואר בדבריו, שאמירת "יעלה ויבוא" באכילת חמץ בסעודה שנמשכה אחרי חג הפסח לא מוגדרת כ"תרתי דסתרי". וזאת משום ש"תרתי דסתרי" הם דיבורים הסותרים זה את זה, כגון בברכת המזון שנאמרים בה גם "רצה" וגם "יעלה ויבוא", כאשר כל יחידה נאמרת על זמן אחר [רצה" – שבת; "יעלה ויבוא" – מוצאי שבת]. אולם בנדון דידן, אין דיבור שיש בו סתירה, אלא

כשנמצא במוצאי החג ואוכל חמץ, לכאורה זו סתירה לאמירת "חג המצות". אלא שכבר נתבאר לעיל, שגם האוכל בשוגג בפסח, או חולה שאכל בהיתר, אומר בברכת המזון "יעלה ויבוא" ומזכיר את "חג המצות". כלומר, אמירת "חג המצות" אינה סתירה לאכילת החמץ, שהרי גם בפסח עצמו אם אכל חמץ [בשוגג או מחמת צורך רפואי] צריך לומר "יעלה ויבוא".

בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק נט סע' יג) פסק כדברי המשנה ברורה: "התחיל לאכול באחרון של פסח, והאריך בסעודתו עד אחרי צאת היום, לא יאכל חמץ, שכן יצטרך להזכיר בברכת המזון מעין המאורע. ואם התפלל תפילת ערבית או הבדיל על הכוס באמצע סעודתו, מותר לו לאכול חמץ, שכן שוב לא יזכיר מעין המאורע בברכת המזון". אולם בהערה (שם) הביא מדברי הגרש"ז אויערבך, עצה לשנות את הנוסח של "יעלה ויבוא" ולומר "חג הפסח" במקום "חג המצות", וזה לשונו: "דלכאורה יש לומר דיתכן שרק אם עשאו חול לענין מלאכה [דהיינו כשהבדיל או אמר "ברוך המבדיל בין קודש לחול"] שהוא עיקר קדושת היום, שוב אינו מזכיר מעין המאורע. מה שאין כן אם עבר ואכל חמץ, אפשר שרק יאמר "חג הפסח הזה" ולא "חג המצות הזה", וצ"ע". והוסיף על דבריו: "ומכל מקום עיין במשנה ברורה שמכריע לא לאכול חמץ במוצאי פסח עד שיבדיל, כדי שיוכל לומר "יעלה ויבוא" בברכת המזון. ויש לחלק בין עצם החג לבין אחר שכבר עבר החג. דבעצם החג, אם הוא חולה שיש בו סכנה שצריך לאכול חמץ, יכול לומר "יעלה ויבוא", ואולי לא יאמר "את חג המצות הזה", אלא רק "חג הפסח הזה". דברי הגרש"ז הובאו גם בספר הליכות שלמה (פסח, פרק עשירי סע' יח, הערה 80) שהוסיף: "ומה שכתב [הגרש"ז] **אם עבר ואכל חמץ, אפשר שרק יאמר חג הפסח הזה, אולי כוונתו דלכתחילה לא יאכל משום דעת המשנה ברורה, ורק בדיעבד אם אכל יש לומר שיזכיר את חג הפסח הזה**".

ואמנם בספר כף החיים (סי' תצא, אות ז-ח) הביא את המשנה ברורה, וכתב שרשאי לאכול חמץ, ולא יאמר יעלה ויבוא: "מדברי הישועות יעקב (סי' תצא) שכתב, דמי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום, אפשר לומר דפורס מפה ומבדיל לכולי עלמא, ואחר זמן יאכל חמץ. משמע בהדיא דגם קודם ברכת המזון שרי, וכן משמע מסתמיות דברי הפוסקים. ובלאו הכי כבר כתבנו לעיל (סי' קפח אות מג) דהנכון שלא להזכיר מעין המאורע אם נמשכה סעודתו עד הלילה".

ידידי רבי דוד מנדלבוים, ביקש מרבי אריה אלישיב לשאול את זקנו הגרי"ש, האם מותר לאכול חמץ במוצאי שביעי של פסח קודם ההבדלה, והגרי"ש השיב: אם לא אמר "המבדיל" אסור לו לאכול. ואם אמר, מותר, ולא יאמר "יעלה ויבוא". אולם, לאחר מסירת השיעור שוחחתי עם ידידי רבי אליעזר רוטר, ואמר לי ששמע

מרבי עזריאל אויערבך, כי חמיו, הגרי"ש אלישיב, פסק להתיר לאכול את החמץ במוצאי פסח, ואף רשאי לומר "יעלה ויבוא" - בניגוד לדעת המשנה ברורה.

סוף דבר

המג"א הסתפק האם מותר לאכול חמץ קודם הבדלה במוצאי שביעי של פסח, ונשאר ב"צריך עיון".

ספקו של המגן אברהם נפשט להיתר בדברי החק יעקב, האליה רבה, החיי אדם ושולחן ערוך הרב.

אולם הפרי מגדים אסר לאכול חמץ קודם שהבדיל, וכן פסק בשו"ת מנחת אלעזר.

המשנה ברורה הכריע כדעת המתירים לאכול חמץ, אולם הוסיף ש"אם עדיין לא בירך ברכת המזון, בוודאי אין לו לאכול חמץ, שהרי יצטרך לומר "יעלה ויבוא", ואם כן יהיה תרתי דסתרי", וכדבריו פסק בשו"ת מנחת אלעזר.

בשו"ת שלמת חיים מבואר שגם האוכל חמץ בסעודה שנמשכה במוצאי חג הפסח רשאי לומר "חג המצות", כדין האוכל חמץ בפסח בשוגג. וכן נקט האדמו"ר מליובאוויטש שאין זה "תרתי דסתרי", כי בנדון דידן אין סתירה בדיבורו. וכן שמעתי בשם הגרי"ש אלישיב, להתיר לאכול את החמץ במוצאי החג ואף לומר "יעלה ויבוא" - בניגוד לדעת המשנה ברורה.

ולדעת הגר"ש אויערבך, לכתחילה יש לנהוג כדעת המשנה ברורה שלא יאכל חמץ, אך בדיעבד אם אכל, יזכיר ב"יעלה ויבוא" בלשון "את חג הפסח הזה".

ובכף החיים כתב שרשאי לאכול חמץ ובברכת המזון לא יאמר "יעלה ויבוא".



בענין ההליכה בין הברכה ותחילת בדיקת חמץ

הרב מנחם מענדל רפפורט

א. כתב אדה"ז בסידורו (סדר בדיקת וביעור חמץ, לאחר נוסח הברכה): "וצריך לחפש לאור הנר בכל המחבואות גם בסדקים שבקרקע. ולא ידבר בין הברכה לתחילת הבדיקה אפילו מעניני הבדיקה, ונכון שלא ישיח שלא מעניני הבדיקה כל זמן בדיקתו. ויעמיד מב"ב אצלו לשמוע הברכה שיבדקו איש במקומו, ולא ישיחו בינתים, ויזהרו לבדוק תחילה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה, ולא ילכו לבדוק תיכף אחר הברכה לחדר אחר".

ובהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים העתיק רבינו דברי אדה"ז: "ויזהרו לבדוק תחילה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה", וכתב: "לפי שהליכה מבית לבית חשובה הפסק בין הברכה לתחילת עשיית המצוה (שו"ע אדה"ז סתל"ב ס"ח)".

וזלה"ק של אדה"ז שם:

"חובת הבדיקה היא על בעה"ב, אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה חל עליהם כלל (אלא אם כן אין האיש בביתו כמ"ש סי' תל"ו) כיון שאין החמץ שלהם. אבל אם בעה"ב רוצה לעשות בני ביתו שלוחים לדבר מצוה שיבדקו הם הרשות בידו ויברכו הם ברכת על ביעור חמץ.

"ומכל מקום נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו שכן הוא בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוחו ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות יבדוק הוא חדר אחד או זוית אחת ויעמוד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך על בדיקתו ויכוין להוציאם בברכתו והם יענו אמן אחר ברכתו ויתכוונו לצאת בברכתו ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו ויזהרו שמיד אחר ששמעו הברכה יתחילו לבדוק בחדרים הסמוכים לבית ששמעו הברכה בתוכו אבל לא ילכו מיד לבית אחר לבדוק לפי שההליכה מבית לבית חשובה הפסק בין הברכה לתחילת עשיית המצוה כמו שנתבאר בסימן ח"ע"ש".

ולכאורה תמוה הדבר שרבינו יציין לדברי אדה"ז אלו כטעם לדבריו בסידור כאן. שהרי בסידור מפורש הדין שאין ללכת אפילו מחדר לחדר בין הברכה ותחילת הבדיקה ("ויזהרו לבדוק תחילה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה", ולא ילכו לבדוק תיכף אחר הברכה לחדר אחר"), ז.א. שאפילו הליכה מחדר לחדר חשובה הפסק בין הברכה ותחילת הבדיקה. משא"כ בשולחנו יוצא שרק ההליכה מבית לבית חשובה הפסק ("לפי שההליכה מבית לבית חשובה הפסק בין הברכה לתחילת עשיית המצוה"). ולכאורה מה ענין זה לזה.

איברא, שביותר צ"ע בשיטת אדה"ז עצמו, שדבריו נראים כסותרים זה את זה. שבשו"ע מקפיד רק על ההליכה מבית לבית, ובסידור אפילו מחדר לחדר.

(1) ולהעיר שצ"ע שלאחר הפיסקא "לאור הנו", לא פירש רבינו עוד בל' אדה"ז בפסקא זו עד ענין זה, אף שבהגדה שם לו רבינו למטרה לציין "מקורות וטעמים" לכל פרט ופרט בדברי אדה"ז.

(2) סכ"ב.

(3) ואף שיל"ע בדיוק לשונו "בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה" שיש בו משמעות שאפשר להתחיל לבדוק בחדר סמוך לחדר שבו שמע הברכה, אבל מהמשך דבריו "ולא ילכו לבדוק תיכף אחר הברכה לחדר אחר", מוכח לכאורה שאין להתחיל לבדוק אפילו בחדר אחר. וצ"ע בביאור לשונו "בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה". וראה העו"ב גליון התצ"ע ע' 52.

ב. עוד יש להקשות בדברי אדה"ז בשו"ע שם. דהנה בסעיף ז', כשמחלק בין שיחה שבין הברכה לתחילת הבדיקה שצריך לחזור ולברך, ושיחה שבאמצע הבדיקה שא"צ לחזור ולברך, כתב וז"ל: "במה דברים אמורים כששח קודם שהתחיל לבדוק אבל אם שח לאחר שהתחיל לבדוק אין צריך לחזור ולברך כיון שכבר התחיל במצוה שבירך עליה (עיין סי' תקצ"ב). וכן אם הולך ובודק מחדר לחדר ומבית לבית אין הליכה זו שבאמצע מצוה חשובה הפסק להצריכו לחזור ולברך כמו שאין השיחה שבאמצע מצוה חשובה הפסק".

והנה, מ"ש "שאם הולך ובודק מחדר לחדר . . אין הליכה זו שבאמצע מצוה חשובה הפסק" משמע, שזה שגם ההליכה מחדר לחדר אינה חשובה הפסק היא רק מפאת זה דהויא באמצע עשיית המצוה, משא"כ ההליכה מחדר לחדר בין הברכה לעשיית המצוה דאכן הויא הפסק⁴. וזה סותר לכאורה למ"ש אדה"ז מיד לאחר זה בס"ח "לפי שהליכה מבית לבית חשובה הפסק בין הברכה לתחילת עשיית המצוה".

ומצאתי שהקשה כן בקובץ פעמי יעקב⁵, וביאר בזה דברים נפלאים. ובהקדים⁶, דאף שבסי' ח' ס"ב (שציין אדה"ז בסוף ס"ח הנ"ל) מפרש אדה"ז דרק הליכה מבית לבית חשובה הפסק, וכמפורש בקו"א שם (סק"ה) ד"בבית אחד לא הוי הילוך הפסק כלל", הנה בסי' קס"ז ס"ט כתב שרק בדיעבד, אם הלך מחדר לחדר אינו נחשב הפסק, אבל לכתחילה אין ללכת אפילו מחדר לחדר. והחילוק ביניהם, דכאן לכתחילה כאן בדיעבד: לכתחילה גם הליכה מחדר לחדר חשובה הפסק, ולכן אין ללכת מחדר לחדר בין הברכה ותחילת עשיית המצוה וכו', אבל אם כבר הלך מחדר לחדר והפסיק, אינו צריך לחזור ולברך אא"כ הלך מבית לבית.

ועפ"ז יש לבאר החילוק בין המשמעות בסעי' ז' והדברים בסעיף ח', דבסעי' ז' דמשמע שאין ללכת אפילו בין חדר לחדר בין הברכה ותחילת הבדיקה הוא לכתחילה, ובסעי' ח' שכתב ש"ההליכה מבית לבית חשובה הפסק" היינו אפילו בדיעבד (שצריך לחזור ולברך במקרה שהמברך עצמו הפסיק בההליכה, משא"כ כשבני ביתו הפסיקו בהליכה, כמ"ש בס"ט שם, ע"ש), אבל באמת גם ההליכה מחדר לחדר חשובה הפסק לכתחילה.

ג. אמנם עדיין צ"ע, שהרי בס"ח כתב אדה"ז באופן דלכתחילה, "ויזהרו שמיד

4) ובאמת במקור דברי אדה"ז בחק יעקב סק"ט אינו מזכיר ענין הליכה מחדר לחדר כלל, וז"ל: "בבית הייל ליי"ד סי' רפ"ד ס"ק א' וז"ל ולא הוי הפסק בהליכה מבית לבית כיון דאף אם שח אין צריך לברך שנית ע"כ ההליכה לא הוי הפסק".

5) גליון ד' ע' טז ואילך.

6) הבא לקמן עד סוף ס"ג הוא תורף הדברים בגליון הנ"ל.

אחר ששמעו הברכה יתחילו לבדוק בחדרים הסמוכים לבית ששמעו הברכה בתוכו אבל לא ילכו מיד לבית אחר לבדוק, ומפורש יוצא דעל בני הבית לבדוק בחדרים הסמוכים לבית ששמעו הברכה, ואיך מתאים זה עם מ"ש לעיל, דלכתחילה אין להפסיק אפילו בהליכה מחדר לחדר [כלומר: ודאי דלא קשה מסיום לשונו "שההליכה מבית לבית חשובה הפסק" (שמשמע שרק הליכה מבית לבית חשובה הפסק), דאפ"ל דמיירי רק בדיעבד, אבל ממ"ש באופן של לכתחילה "יתחילו לבדוק בחדרים הסמוכים לבית ששמעו הברכה", ברור לכאורה שאפילו לכתחילה אין ההליכה מחדר לחדר חשובה הפסק, והדרא קושיא לדוכתה].

והנראה בזה ע"פ מה שיש לדייק בלשון אדה"ז שם בתחילת הסעיף, ע"ד השתתפות בני הבית בהבדיקה, וז"ל: "ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות לבדוק הוא חדר אחד או זוית אחת ועמוד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך על בדיקתו. . . ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו", דלכאורה יש כאן יתור לשון "חדר אחד או זוית אחת", דלכאורה אם זוית מהני כ"ש דמהני חדר אחד, והול"ל "זוית אחת" ותו לא.

וי"ל בזה יסוד חדש, דמצד חשיבות מצות בדיקת חמץ יש לבדוק עכ"פ "חדר אחד". ויבואר עפ"ז מ"ש אדה"ז לקמן סי' תל"ג סעי' ז', שמי שכבר בדק כל ביתו לפני ליל י"ד עליו לחזור ולבדוק לפחות חדר אחד בליל י"ד ("ומכל מקום אף אם בדק כל חדריו ולא שייר כלום צריך הוא לחזור ולבדוק פעם אחרת לא פחות חדר אחד בליל י"ד"), דלכאורה למה לי' לבדוק חדר אחד שלם, הרי ע"פ מ"ש אדה"ז כאן בס"ח, אפילו זוית אחת נחשבת בדיקה לברך עליה. ועכצ"ל דמצד חשיבת בדיקת חמץ לכתחילה צריך לבדוק חדר שלם, ולכן כשכבר בדק ביתו לפני ליל י"ד עליו לחזור ולבדוק חדר אחד שלם, ומ"ש כאן "חדר אחד או זוית אחת" היינו דלכתחילה על הבעה"ב לבדוק חדר אחד שלם, ורק דאם חדר אחד הוי טירחא גדולה עבורו, מספיק בדיעבד לבדוק אפילו זוית אחת.

ועפ"ז מבואר באופן נפלא מ"ש אדה"ז שעל בני ביתו לבדוק בחדרים הסמוכים לבית ששמעו הברכה ואין לבדוק בחדר ששמעו הברכה. דאף שבשבילם לכתחילה צריך לבדוק בחדר זה ולא ללכת לחדר אחר (דהליכה מחדר לחדר חשובה הפסק לכתחילה), אבל ה"לכתחילה" של הבני בית אינו דוחה את ה"לכתחילה" של הבעל הבית, שעליו מוטל חיוב הבדיקה, ומצד מצוה בו יותר מבשלוחו עליו לבדוק (כל הבית, ובאם לאו) עכ"פ חדר אחד דהויא בדיקה חשובה, ואם הם יבדקו בחדר זה ג"כ, נמצא שהבעה"ב לא יבדוק אפילו חדר אחד שלם. ולכן עליהם ללכת לחדר אחר אף שהליכתם נחשבת כהפסק עכ"פ לכתחילה, בכדי שהוא יקיים בעצמו (לא ע"י שלוחו) עכ"פ חלק חשוב של המצוה.

ע"כ דבריו בקובץ הנ"ל.

והנה ע"פ כל הנ"ל מבוארים בטוב טעם דברי אדה"ז בשולחנו דבר דבר על אופנו, אבל עדיין צ"ע בדברי אדה"ז בסידורו, שהרי לפי הנ"ל נמצא שיש להקפיד שבני הבית לא יבדקו בחדר ששמעו הברכה (ועליהם ללכת לחדר אחר), ומדוע כתב אדה"ז בסידורו "ולא ילכו תיכף אחר הברכה לחדר אחר".

ד. ויש לומר בזה, בהקדים עוד שינוי בין דברי אדה"ז בשולחנו ובסידורו, שבשולחן ערוך (שם) כתב "ומכל מקום נכון הדבר שיבדוק הוא בעצמו שכן הוא בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוcho ואם אינו יכול לטרוח בעצמו לבדוק בכל החדרים ובכל המקומות יבדוק הוא חדר אחד או זוית אחת ויעמוד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך על בדיקתו. . ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו". כלומר, שבעצם צריך הבעל הבית לבדוק את כל הבית בעצמו, ורק במקרה שאינו יכול לטרוח ולבדוק את כל הבית, עליו לבדוק רק חדר אחד (או זוית אחת) ויעמוד מב"ב אצלו כשלוcho לבדוק שאר הבית. משא"כ בסידור איתא בפשטות ובאופן סתמי "ויעמיד מב"ב אצלו לשמוע הברכה שיבדוק איש במקומו" ולא כתב שום תנאי באופן שהבעה"ב אינו יכול לטרוח, ומשמע שבכל ענין על הבעה"ב לבדוק את ביתו בהשתתפות בני ביתו.

ובאג"ק (חט"ו ע' קנז) מפרש כ"ק אדמו"ר בזה: "בדיוקו בל' אדה"ז (בענין בדיקת חמץ) בסידורו: ויעמיד מב"ב כו' - מבלי תנאי (וראה לשונו בשו"ע סת"ל"ב ס"ח). ומסביר שבאם יבדוק רק הוא - ייעף ויוגרע בבדיקתו.

והנה א) רק בנשים נאמר עצלניות הן ב) עפ"ז - דוקא תלוי בתנאי, גודל הבית וכו'.

ואת"ל שהדיוק בסידור נכון הוא (ולא שהועתק הל' משו"ע. ולא נחית בסי' להעתיק פרטי דינים), י"ל הטעם דס"ל דמצוה לזכות את ב"ב ג"כ במצוה זו, שהרי בבדיקתם מצוה עושים (ראה שו"ע שם סוס"ט), אף שאין החיוב עליהם. ז.א. שלא רק א"ע כ"א גם אחרים מצוה לזכות גם בקיום מצוה שאינה חובת גברא. ועוד קמ"ל שכיון שגם הוא בעצמו יבדוק קצת - אין בזה הענין דמצוה בו יותר מבשלוcho (ודלא כמשמעות הל' בשו"ע שלו). ויש ללמוד מזה לכמה ענינים, וטובא אשמעינן. ואכ"מ".

והיינו, שבסידור ס"ל לאדה"ז דיחנו ענין לזכות אחרים במצות אף שאינם מחויבים בהן חובת גברא, כיון שסו"ס מצוה הם עושים. ולכן אף אם הבעה"ב יכול לבדוק כל הבית בעצמו יש ענין לזכות בני ביתו במצות בדיקת חמץ. והא דלא חשש למצוה בו יותר מבשלוcho כמ"ש בשו"ע, הוא מצד זה דס"ל (בסידורו)

דמצוה בו יותר מבשלוcho אמרינן רק כשאינו מצטרף בעשיית המצוה כל עיקר, משא"כ כשהוא מצטרף בעשיית המצוה עכ"פ במקצת, לא אמרינן מצוה בו יותר מבשלוcho.

[ובביאור ב' האופנים במצוה בו יותר מבשלוcho י"ל דתלוי בטעם הענין, אם הוא מצד ד" עסיק גופו במצוה" (רש"י ד"ה מצוה בו וכו', קידושין מא, א) וא"כ מה טוב שיעשה כל המצוה בעצמו. או שהוא מצד שלא יהיו מצות בזויות עליו (שו"ע אדה"ז סר"נ בקו"א סק"ב), וא"כ מאחר שהשתתף במקצת עכ"פ, אין כאן בזיון המצוה – עיין העו"ב גליון מו ע' י].

ה. ועפ"ז יש לבאר החילוק בין דברי אדה"ז בשולחנו ובסידורו בטוב טעם. דבשולחנו, דס"ל לאדה"ז דמצד מצוה בו יותר מבשלוcho על האדם לבדוק את ביתו כולו בעצמו, הנה אפילו כשאינו יכול לטרוח וכו', עליו לבדוק חדר אחד שלם עכ"פ, דמצד מצוה בו יותר מבשלוcho עליו לבדוק עכ"פ בדיקה חשובה. ולכן כשבני ביתו מסייעים לו בבדיקת שאר הבית אין עליהם לבדוק בחדר שהוא בודק (ששם הוא מברך) שלא לקחת ממנו את ה"לכתחילה שלו" לעשות עכ"פ בדיקה חשובה (כי מצד מצוה בו יותר מבשלוcho הוא בעצמו צריך לעשות בדיקה חשובה כנ"ל). ולכן אף שלכתחילה טוב להם שלא להפסיק בהליכה מחדר לחדר בין הברכה והבדיקה, אעפ"כ עליהם להתחיל הבדיקה בחדרים הסמוכים, כי ה"לכתחילה" שלהם אינו דוחה את ה"לכתחילה" שלו וכנ"ל.

משא"כ בסידורו, דדעת אדה"ז דהענין דמצוה בו יותר משלוcho מחייבת רק שהוא יבדוק ג"כ, ומאחר שבדק קצת כבר אין ענין דמצוה בו יותר מבשלוcho, הרי אין חסרון בזה אם בני ביתו יבדקו בחדר שבדק הוא בעצמו, שמכיון שסו"ס השתתף בבדיקה במקצת, אין ענין דמצוה בו יותר מבשלוcho (ויש כאן בדיקה חשובה אפילו כשהוא בודק זוית אחת, שהרי הוא בודק (לא רק חדר אחד שלם אלא) כל הבית ע"י שלוcho). ובזה, בוודאי על בני ביתו להזהר לבדוק דוקא בחדר שבו שמעו הברכה, מכיון שלכתחילה אין להפסיק בין הברכה והמצוה אפילו ע"י הליכה מחדר לחדר.

ועפ"ז יש לבאר (בדוחק עכ"פ) גם את הציון של רבינו בהגדה, דכוונתו לציין להלכה שבו מדובר ע"ד הליכה כפי שהיא הפסק בין הברכה על בדיקת חמץ להבדיקה. ואף ששם מדובר רק ע"ד הליכה מבית לבית, ומפורש שם שעל הבני בית להפסיק בהליכה מחדר לחדר, הרי זהו רק מצד שיטתו שם בנוגע למצוה בו יותר מבשלוcho, אבל בדיני הפסק אין חילוק כלל וכלל (ובנוגע המברך עצמו אין

חילוק כלל גם בהלכה למעשה), ובוודאי שאין סתירה בדברי אדה"ז המצוינים למש"כ בסידור. ודו"ק.



בלע מצה בלע מרור - שיטת רבינו הזקן

הרב לוי שטרן

ר"מ ושואל ומשיב במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגו

קושיות על פסקיו של רבינו הזקן

א. פסק רבינו הזקן בהלכות פסח (סימן תעה, סעיף כה): בלע מצה ולא לעסה יצא, אף על פי שלא הרגיש טעם מצה בפיו – דכיון שנהנה גרונו ממנה הרי זו נקראת אכילה ... אבל אם בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירתו בפיו, לא יצא – שהתורה הקפידה למרר פיו של אוכל זכר לוימררו את חייהם.

ויש להקשות על דברי רבינו הזקן, מדוע כתב "... אף על פי שלא הרגיש טעם מצה בפיו ... לכתחילה צריך ללועסה עד שירגיש טעמה בפיו ... אם בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירתו בפיו". הרי די לו לרבינו הזקן לכתוב "צריך ללועסה עד שיטעם טעמה בפיו ... בלע מרור ולא לעסו עד שיטעם טעם מרירתו בפיו", מה הוא זה שכתב והוסיף "עד שירגיש". ועוד דמשמע קצת במקורו של רבינו הזקן (כפי שצוין על גליון השו"ע), בדברי הרשב"ם, שכתב: בלע מרור לא יצא. דבעינן טעם מרור וליכא. ומבואר מדברי הרשב"ם שכשבלע המרור אין בו טעם מרור.

ב. ועוד יש להקשות דהנה פסק רבינו הזקן (בסעיף כו): בלע מצה ומרור כאחד, אף על פי שלא יצא ידי חובת מרור, יצא ידי חובת מצה – ולא אמרו שהמרור מבטל את טעם המצה, אלא כשלועסן יחד, שאז הוא מרגיש טעמן בפיו. ולכן מבטל טעם המרור שהוא מדברי סופרים את טעם המצה שהיא מן התורה. אבל כשבלען בלי לעיסה שאין מרגיש טעמן כלל אין המרור מבטל את המצה.

ומבואר מדברי רבינו הזקן דהא דכשבלע מצה ומרור כאחד בלא לעיסה הרי כיון שאין מרגיש את הטעם דמצה ואין מרגיש את הטעם דמרור הרי שאין כאן טעמים לבטל ולא שייך לומר שנתבטלו הטעמים.

ומקורו של רבינו הזקן כפי שצויין על גליון השו"ע הוא מהתוס' (ד"ה ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא).

דהנה איתא במסכת פסחים (קטו,ב): ... בלע מצה ומרור – ידי מצה יצא, ידי מרור לא יצא.

והקשו בתוס' (ד"ה ידי מצה יצא ידי מרור לא יצא): וא"ת כיון שאין במרור זה מצוה מדרבנן, ליבטיל מרור להאי מצה דבהדיה. ותירצו התוס': וי"ל דלא שייך ביטול אלא כשלועסן יחד, דאז מבטל טעם אחד את חבירו. אבל כשהם שלמים, אפילו יהיה יותר מחבירו, לא מבטל ליה.

ולכאורה י"ל דדברי התוס' הם כביאורו של הר"ן (שעל הרי"ף מסכת פסחים כה,ב) שכתב: ... דכי אמרי' דמבטל, ה"מ כשנכנס במעיו וטעם אחר מעורב בו והיינו ע"י אכילה. אבל כשבלען אין הטעמים מתערבין, וכזית מצה לחודיה קאי ומשום הכי יצא.

ומבואר, דהא דאמרינן דהמצוות מבטלין זה את זה כשלועסן, הוא משום דמתערבין הטעמים זה בזה, משא"כ כשבלען בלא לעיסה דכ"א הוי שלם בפ"ע לא שייך בזה הך ביטול.

ולכאורה ע"פ הנ"ל יקשה לשונו של רבינו הזקן, דמשמע מדבריו דהעיקר תלוי בזה אם מרגיש טעם המרור דאז הוא מבטל לטעם המצה משא"כ בבליעה ללא לעיסה שאין מרגיש טעמן של המצה והמרור כלל, אזי לא שייך לבטל הטעמים. ומדברי הני ראשונים משמע דאף בבליעה ללא לעיסה שייך שיש טעם אלא שכיון שהם שלמים הרי שאין הם מתערבין זה בזה. ושור"ר שכן למד ברשימות שיעורים על מסכת פסחים חלק ב סימן צז בהערה 1 שדברי התוס' הם כדברי הר"ן, ואשר לכן הקשה על רבינו הזקן כנ"ל ונשאר בקושיא על לשונו של רבינו הזקן עיי"ש.

שיטות רש"י ורשב"ם בדין בלע מרור

ג. כדי לתרץ קושיות הנ"ל, יש להקדים ביאור במחלוקת רש"י והרשב"ם בסוגיא זו.

דהנה ביאר הרשב"ם (ד"ה): בלע מרור לא יצא. דבעינן טעם מרור וליכא, דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל, זכר לוימררו את חייהם (וכמו שביאר הט"ז (תעה, ס"ק ט): פירוש בפה, שירגיש במרירות, דהוא זכר למרירות, ואם לא ירגיש אין זכר. ולכאורה כוונתו הוא, דהא דחייבה תורה לאכול מרור זכר לוימררו את חייהם, אין הפירוש שצריך לאכול דבר שהוא מר אע"פ שאין מרגיש את מרירותו (וא"כ די בבליעה), אלא שצריך לאכול באופן שהדבר יגרום למרירות

שע"י המרירות יזכור את המרירות במצרים (ואשר לכן לא די בבליעה אלא צריך גם ללעוס כדי שירגיש המרירות, וכלדקמן)).

אמנם רש"י גרס: בלע מרור – יצא. וביאר רש"י (ד"ה) בלע מרור יצא. אי אפשר שלא יהא בו טעם.

ולכאורה נראה בהשקפה ראשונה דנחלקו רש"י והרשב"ם במציאות הדבר, אי יש טעם מרור בבליעת מרור ללא לעיסה או לאו, אמנם זה צריך עיון גדול לבאר כך את מחלוקתם, שהרי הדבר עבידי לאיגלויי אי יש בבליעה טעם מרור או לאו (הרי כל אחד יכול לבדוק זאת בעצמו). אשר ע"כ צריך לומר שע"פ סברא לא נחלקו במציאות הדבר, וא"כ צריך ביאור במה נחלקו רש"י והרשב"ם.

מחלוקת בין הלבוש והגהות מיימוניות

ד. כדי לבאר את מחלוקתם, יש להקדים;

דהנה ביאר הלבוש (בסימן תעה, בהגהה): דיאכלוהו דהכא לא קאי אלא על הפסח, שיאכלו אותה עם המצה ועם המרור, ולא קאי אכילה על המרור בפני עצמו, ולפיכך סברא הוא מה שחייבה בו התורה במרור בטעם מרור חייבה, אבל גבי מצה דכתיב בה בהדיא כמה פעמים אכילה, שבעת ימים תאכל מצות, סגי בבליעה, דבליעה נמי אכילה מיקרי.

מבואר דלפי הלבוש, חלוק הוא דין המצה מדין המרור, דבמצה כיון דכתיב ביה אכילה אמרינן דכל עיקר מצותה דהמצה, היא האכילה, וכיון דבליעה נמי אכילה מיקרי, הרי שכשבלע מצה, יצא. אמנם במרור כל עיקר מצותה דהמרור, הוא טעם המרור, כיון דהוא זכר לוימררו את חייהם, שצריך לזכור את המרירות, א"כ לא די באכילה, אלא צריך לטעם המרור. והיינו דאכילת המרור היא הדרך לטעם המרור, והוה רק מכשיר לעיקר מצוה דהמרור, דהוא טעם המרור, דגדר מצות המרור לא הוי אכילת המרור אלא הוה טעם המרור.

אמנם בהגהות מיימוניות (הלכות חמץ ומצה פרק ח, ס"ק ד), כתב: מרור דאכילה כתיב ביה, ואין אכילה פחות מכזית.

מבואר דלפי הגהות מיימוניות, אין חלוק בין דין המצה לדין המרור, דבשניהם כתיב בהם אכילה, וא"כ כל עיקר מצותן דהמצה והמרור היא האכילה, וי"ל דהא דצריך לטעם דהמרור הוא כמו דין נוסף על עיקר המצוה דהמרור, דצריך לטעם המרור זכר לוימררו את חייהם.

וראה בשדי חמד חלק א מערכת האלף אות שע, שהביא מדברי הרא"ש (במסכת פסחים, פרק י, סימן כה) שכתב: משום דמברך על אכילת מרור, צריך

שיאכל כזית – דאין אכילה בפחות מכזית. והקשה עליו הרב משק ביתי (אות ע"ו): דלמה ליה מנוסח הברכה תיפוק ליה דבקרא כתיב אכילה, על מצות ומרורים יאכלוהו. וציינן השדי חמד לתירוצו של החת"ס (על קושיות השאג"א סימן ק) בא"ח סי' ק"מ, שכתב: דאכילה דכתיב בקראי לא קאי אמרור כלל לא בפסח ראשון ולא בשני. וכתב השדי חמד שאילו היה רואה (החת"ס) דברי רבינו התה"ד בפסקים סי' רמ"ה היה שמח לקראתם, וז"ל התה"ד ... מרור דלא כתיב ביה אכילה כלל דיאכלוהו אפסח קאי כו"כ הרא"ש בע"פ להדיא טעמא דבעינן כזית במרור משום דמברכינן על אכילת מרור ואין אכילה פחותה מכזית כו'. וסיים השדי חמד, הרי ש(תרומת הדשן) הבין מדברי הרא"ש דיאכלוהו לא קאי אמרור.

ולכאורה י"ל בדברי הרא"ש כמו שביאר הלבוש, שכל עיקר מצותה דהמרור, הוא טעם המרור, ולא קאי אכילה על המרור בפני עצמו, ולפיכך סברא הוא מה שחייבה בו התורה במרור בטעם מרור חייבה.

(ועל הא שיש לתמוה בדברי הרא"ש: דהיא גופא קשיא למה תקנו חמכים הברכה כך. כבר ביאר ותיריך באבני נזר, אורח חיים, סימן שפג,; אך ביאר הדברים ... מרור בזמן הזה שתקנו אותו לאכול בפני עצמו צריך כזית. ואינו דומה למרור שעם הפסח שאינו אלא טפל לפסח על כן לא בעי שיעור אכילה כיון שהוא רק טפל לפסח. ודי במה שיש שיעור אכילה בפסח. אבל מרור שתקנוהו מצוה בפני עצמו ומברכין עליו אפילו אין לו מצה מחויב לאכול מרור וכיון שהיא מצוות אכילה בעצמו צריך שיהי' בו כזית. וזה שכתב הרא"ש משום שמברך על אכילת מרור זה ראוי שתקנו כזית. ואכ"מ.)

סברת המחלוקת בין רש"י ורשב"ם

ה. ואולי י"ל דבהא נחלקו רש"י והרשב"ם, דלכו"ע כשבלע מרור יש מקצת טעם דמרור בפה, אלא דנחלקו אי די במקצת טעם המרור כדי לצאת זכר הוימרור את חיהם או לאו.

דרש"י דסבירא ליה, דאי אפשר שלא יהא בו בבליעת המרור טעם המרור, י"ל דסבירא ליה דדי במקצת טעם דהמרור, כיון דעיקר המצוה דמרור היא אכילת המרור, אלא שיש בו דין נוסף דטעימת מרור, וא"כ י"ל דדי במקצת הטעימה, כיון דאין זה מעיקר דין המרור.

אמנם הרשב"ם דסבירא ליה דבעינן טעם מרור ובבליעת המרור ליכא טעם המרור, הוא משום דסבירא ליה דעיקר מצות המרור היא הזכר לוימרור את חיהם, וא"כ י"ל דיש שיעור לטעימה זו, דמצות הטעימה צריכה להתקיים באופן כזה שמביאה אותו לזכר הוימרור את חיהם, ולא די במקצת טעימת המרור שהרי אין

טעימה זו מביאה אותו לידי זכר דוימררו את חייהם אלא צריך להרגיש את טעם המרור כדי שיבוא לזכור את מרירות חייהם במצרים, נמצא דכל גדר עיקר מצות המרור היא טעם המרור באופן של וימררו את חייהם (כנ"ל בדברי בט"ז).

תירוץ על הקושיות שהקשינו

ו. ע"פ הנ"ל יתורץ כל הקושיות שהקשינו לעיל על דברי רבינו הזקן.

דהנה הקשינו לעיל מדוע כתב רבינו הזקן "... אף על פי שלא הרגיש טעם מצה בפיו ... לכתחילה צריך ללועסה עד שירגיש טעמה בפיו ... אם בלע מרור ולא לעסו עד שירגיש טעם מרירתו בפיו". הרי די לו לרבינו הזקן לכתוב "צריך ללועסה עד שיטעם טעמה בפיו ... בלע מרור ולא לעסו עד שיטעם טעם מרירתו בפיו", מה הוא זה שכתב והוסיף "עד שירגיש".

וי"ל שרבינו הזקן בא לומר ולהדגיש שאין הכי נמי בבליעת המרור יש במקצת לטעם המרור (וכמו שכתב רש"י), אלא שרבינו הזקן אזיל בשיטת הרשב"ם (וכמו שהובא זה על גליון השו"ע), דס"ל דאע"פ דיש במקצת לטעם המרור מ"מ לא יצא ידי מרור, כיון דס"ל דגדר מצות המרור הוא שמרגיש בטעימת טעם המרור ולא באכילתו וכנ"ל בדברי הלבוש, ולכן כתב רבינו הזקן "עד שירגיש" היינו שלא די בטעימה בעלמא אלא צריך לשיעור המביאה לזכר דוימררו את חייהם וכנ"ל דגדר מצות המרור הוא הרגשת טעם המרור.

עוד הקשינו לעיל דמשמע מדברי רבינו הזקן דהעיקר תלוי בזה אם מרגיש טעם המרור דאז הוא מבטל לטעם המצה משא"כ בבליעה ללא לעיסה שאין מרגיש טעמן של המצה והמרור כלל, אזי לא שייך לבטל הטעמים. אמנם מדברי התוס' והר"ן משמע דאף בבליעה ללא לעיסה שייך שיש טעם אלא שכיון שהם שלמים הרי שאין הם מתערבין זה בזה.

וי"ל שרבינו הזקן למד בדברי התוס' לא כפי שמבואר בדברי הר"ן, שהרי התוס' כתבו: אבל כשהם שלמים, אפילו יהיה יותר מחבירו, לא מבטל ליה. וי"ל שכוונתם של התוס' בכתבם "כשהם שלמים" הוא שכיון שלא לעסם הרי שאין מרגיש טעם המרור כלל וכנ"ל בדברי הרשב"ם שבבליעה ללא לעיסה אין טעם המרור נקרא טעם כלל, ודוקא כשלועס שאזי מרגיש את טעם המרור הרי גורם לטעם המרור בפה המביא לזכר הוימררו את חייהם. וע"פ הנ"ל יתורץ לשונו של רבינו הזקן: אבל כשבולען בלי לעיסה שאין מרגיש טעמן כלל אין המרור מבטל את המצה. ולא כתב שאין הטעמים מתערבים כמו"ש הר"ן, וזאת כיון שכנ"ל רבינו הזקן אזיל בשיטת הרשב"ם וא"כ כיון שבלי לעיסה אין מרגיש טעם המרור

כפי גדרה של המצוה הרי שבבליעה לבד לא יצא ידי מרור, וכן י"ל בכוונת דברי התוס' "כשהם שלמים" הרי שאין מרגיש טעם המרור.

ועפ"ז מובן שמקורו של רבינו הזקן בדיון זה הוא מהתוס' דוקא וכפי שצוין על הגליון השו"ע כנ"ל, ולא מהר"ן.

דיוק וביאור בדברי רבינו הזקן

ז. ודאתינן להכי יש לבאר עוד אחת.

דהנה הובא לעיל שפסק רבינו הזקן: בלע מצה ולא לעסה יצא, אף על פי שלא הרגיש טעם מצה בפיו – דכיון שנהנה גרונו ממנה הרי זו נקראת אכילה.

והנה בביאור הא דכתב רבינו הזקן "כיון שנהנה גרונו ממנה", כתב בהלכות פסח עם ביאור דברי שלום (סימן תעה, סעיף כה, הערה 176): ולפום ריהטא הי' נראה שהכוונה היא כמבואר בלבוש סוף ס"ג (כרך בסיב ובלען אף ידי מצה לא יצא, שאין גרונו נהנה ממנו כלל). משא"כ בלא סיב, נהנה גרונו. והיינו שבשעה שנכנס לבית הבליעה, שהוא הלוע שבין חלל הפה לבין חלל הגרון, אז נהנה גרונו. וכדאמרינן בחולין קג, ב (הרי נהנה גרונו בכזית).

אמנם לא נראה כן לקמן סכ"ז (ואפילו אם המרור כרוך סביב המצה, ונמצא שהוא חוצץ בין המצה לבית הבליעה, אין בכך כלום). והיינו שיצא ידי חובתו, אף שלא הרגיש גרונו במצה זו.

ועל כרחק יש לפרש, שהכוונה להנאת בני מעיו, אף שהמצה היתה כרוכה בעלי המרור.

ויש להקשות על דבריו, באם דעת רבינו הזקן היא בכתבו "שנהנה גרונו ממנה" כוונתו "להנאת בני מעיו" א"כ מדוע לא כתב רבינו הזקן כך בפירוש "שבני מעיו נהניו ממנה".

ועוד הרי רבינו הזקן בכתבו "דכיון שנהנה גרונו ממנה" ר"ל שלכן "הרי זו נקראת אכילה" והוא כמבואר בהלכות ברכת המזון (סימן קצז, סעיף ט) שפסק: מי שהיה כבר שבע קודם שאכל, ואכל אכילה גסה, אם נהנה גרונו מאותה האכילה מברך לפניו ולאחריו ... אבל אם נפשו קצה עליו ואין גרונו נהנה מאכילתו, אינו מברך כלל לא לפניו ולא לאחריה, לפי שזו אינה חשובה אכילה כלל לכל מצות שבתורה, בין לענין מצות עשה כמו שנתבאר בסי' תע"ו, בין לענין מצות לא תעשה כמה שכתבנו בסי' תרי"ב.

ועוד יש להקשות דעל הא שכתב רבינו הזקן: ואפילו אם המרור כרוך סביב המצה ונמצא שהוא חוצץ בין המצה לבית הבליעה אין בכך כלום. ביאר רבינו

הזקן: כיון ששניהם מיני מאכל הרי הן כמין אחד ומין במינו אינו חוצץ. אבל אם כרך המצה בסיב ובלעה, לא יצא שהסיב שאינו מין מאכל, חוצץ בין המצה לבית הבליעה, ואין דרך אכילה בכך.

ולכאורה לפי ביאורו (של הדברי שלום) מה בכך שהמרור חוצץ בין המצה לבין בית הבליעה, הרי לא זהו העיקר במצות המצה שנקרא אכילה אלא "הנאת בני מעיו" הוא שנקרא אכילה, וא"כ הוה ליה לומר "נמצא שהוא חוצץ בין המצה לבני מעיו". וכן גבי סיב שאינו מין מאכל, היה לו לרבינו הזקן לומר שאינו יוצא ידי חובתו כיון שהסיב חוצץ בין המצה לבני מעיו.

ח. לכן נלע"ד שיש לבאר את דברי רבינו הזקן "שנהנה גרונו ממנה" כפשוטו. ועל הא שהקשה ממה שפסק רבינו בסעיף כז: ואפילו אם המרור כרוך סביב המצה, ונמצא שהוא חוצץ בין המצה לבית הבליעה, אין בכך כלום. וביאר בדברי שלום, דהיינו שיצא ידי חובתו, אף שלא הרגיש גרונו במצה זו. זה אינו, ובהקדים:

דהנה הבאנו לעיל פסק רבינו הזקן (בסעיף כו): בלע מצה ומרור כאחד, אף על פי שלא יצא ידי חובת מרור, יצא ידי חובת מצה – ולא אמרו שהמרור מבטל את טעם המצה, אלא כשלועסן יחד, שאז הוא מרגיש טעמן בפיו. ולכן מבטל טעם המרור שהוא מדברי סופרים את טעם המצה שהיא מן התורה. אבל כשבולען בלי לעיסה שאין מרגיש טעמן כלל אין המרור מבטל את המצה. וע"ז הוסיף רבינו הזקן (בסעיף כז): ואפילו אם המרור כרוך סביב המצה ונמצא שהוא חוצץ בין המצה לבית הבליעה אין בכך כלום כיון ששניהם מיני מאכל הרי הן כמין אחד ומין במינו אינו חוצץ אבל אם כרך המצה בסיב ובלעה לא יצא שהסיב שאינו מין מאכל חוצץ בין המצה לבית הבליעה ואין דרך אכילה בכך.

ומבואר דרבינו הזקן אתי עלה מדין מין במינו אינו חוצץ, ומקור דברי רבינו הזקן הוא (כפי שצוין על הגליון) מדברי הפרי חדש (בסימן תעה, סעיף ג), שכתב: ומה שכתב ואפילו אם בלע מצה ומרור כו'. משמע ודאי דאף אם כרך המצה עם המרור שאינו נוגע כלל בפיו, וכן לאו דוקא מרור אלא הוא הדין אם כרכה בשאר מיני אוכלין דבכל גוונא יצא ידי חובת מצה ... וכתב הכסף משנה [בפרק ג'] מהלכות שאר אבות הטומאות הלכה ה' [ונראה דהיינו טעמא משום דכיון דחזרת מין מאכל הוא, מין במינו אינו חוצץ מה שאין כן בסיב.

ביאור וראיה לדיוק בדברי רבינו הזקן

ט. והנה דין דמין במינו אינו חוצץ ביאר רבינו הזקן בהלכות ראש השנה (סימן תקפו, סעיף טו) שפסק: ... דמין במינו אינו חוצץ והרי הוא כמו שלא היה שם ... כלל. והיינו דאין לומר שהדבר החוצץ הוא טפל לעיקר הדבר וכיון שאין דבר

החוצץ חשוב אלא טפל לכן אין הוא חוצץ בין עיקר הדבר לדבר שצריך עיקר הדבר לגעת בו, אלא הא דאמרינן מין במינו אינו חוצץ פירושו שהדבר החוצץ כיון שהוא ממין הדבר שהוא חוצץ עליו הרי שהדבר החוצץ אינו שם. ועפ"י י"ל גם כאן בהלכות פסח, כיון שהמרור הכרוך סביב המצה מין אוכל הוא כמו המצה, הרי שמין במינו אינו חוצץ, והרי הוא כמו שלא היה שם המרור כלל. ונמצא שגרוננו נהנה מהמצה.

[ואולי יש לומר שזהו גם כוונת הרשב"ם (בד"ה בלע מרור לא יצא), בבארו את חידושו של רבא שהבולע מצה ומרור לא יצא, שהרי אם הבולע מרור לבד לא יצא, כל שכן הבולע מצה ומרור יחדיו אינו יוצא ידי מרור. ותירץ: ולפי הכתוב בספרים צריך לפרש, בלע מצה ומרור ידי מצה מיהו יצא, דלא תימא אף ידי מצה לא יצא, דאיכא תרתי לריעותא; שלא טעם טעם מצה. וגם לא נגע בגרונו – שהמרור חוצץ בינתים.]

דלכאורה הרי כיון שלא נגע המצה בגרונו כיון שהמרור חוצץ בינתים, א"כ מדוע באמת יוצא ידי מצה. אלא שיש לומר שכיון שמין מינו אינו חוצץ הרי שאע"פ שבגשמיות לא נגע המצה בגרונו מ"מ הרי המרור כמאן דליתא א"כ אמרינן שאכן נגע המצה בגרונו.]

י. ויש לי להוכיח ביאור זה, דהא דאמרינן דמין במינו אינו חוצץ הרי הוא כמו שלא היה שם המרור כלל, ונמצא שהמצה נגע בגרונו וגרונו נהנה מהמצה. ממקורו של רבינו הזקן (כנ"ל) שהוא השלחן ערוך בהלכות פסח (סימן תעה, סעיף ג).

דהנה הפרי חדש במרוצת דבריו הביא ראייה לדין דמין במינו אינו חוצץ: מדתניא בתוספתא דזבין (פרק ה, הלכה ו) גבי אוכל בשר נבילת עוף טהור, כרכה בחזרת ובלעה טמא, בסיב ובלעה טהור, ופסקה הרמב"ם בפרק ג' מהלכות שאר אבות הטומאות (הלכה ה), וכתב הכסף משנה ונראה דהיינו טעמא משום דכיון דחזרת מין מאכל הוא, מין במינו אינו חוצץ מה שאין כן בסיב, וכן כתב ר"ש (מסכת זבין פרק ה, משנה יא), עכ"ל.

ומבואר שהכורך בשר נבלת עוף בתוך חזרת, ובלע, הרי הוא נטמא מבליעתו, אע"פ שלא נגע הבשר בגרונו. אך אם כרכו בסיב ובלעו, הרי זה טהור. וביאר הכסף המשנה בשם הר"ש, שכיון שהחזרת היא מין מאכל, אינה חוצצת בין הבשר לגרונו, לפי שמין במינו אינו חוצץ א"כ נמצא שנגע הבשר בגרונו ולכן הרי הוא נטמא בבליעתו את הבשר. משא"כ הסיב חוצץ בין הבשר לגרונו ולכן לא נגע הבשר בגרונו ולכן הרי הוא טהור.

יא. והנה יש לתמוה על הכסף המשנה שהביא ראייה מדברי הר"ש, שהרי הר"ש

במסכת זבין כתב: כרכה בחזרת, יש שם אכילה עליה. אבל כרכה בסיב, אין זו דרך אכילה, ואכילה כתיב בה. ומבואר שהר"ש ביאר טעם אחר שהבולע כזית בשר הכרוך בחזרת טמא, לא משום שמין במינו אינו חוצץ אלא משום שכן הוא דרך אכילה, משא"כ כשכרוך בסיב טהור, לא מפני שאין זה מינו וחוצץ אלא משום שאין זה דרך אכילה.

אלא בע"כ י"ל שסבר הכסף המשנה שטעם של חציצה בגרונו וטעם של דרך אכילה טעם אחד הוא, שכל שיש חציצה בין המאכל לגרונו אין זו דרך אכילה.

וכן ביאר ודייק בטוב טעם בשו"ת בת דינא (סימן כג, מז, ב) בדברי הבית יוסף (סימן תעה, סעיף ג), שכתב: דקשיא לך עוד בלשון הב"ב בסי' זה שכתב וז"ל וכרכן בסיב. פירשב"ם משום דלא הי' ממש בפיו כו' וגם הר"ן כתב דטעמא משום דאין דרך אכילה בכך. ע"כ ולכאורה הוא תמוה מדוע עריב ותני גם הר"ן ומשמעות דבריו דשיטה אחת היא להרשב"ם והר"ן. והלא הם פליגי וכו'.

וביאר (מז, ג): וכדי לתרץ כ"ז עלה בדעתי לומר שדעת מרן הב"י וכ"מ בזה דשם חציצה המוזכר במפרשים במידי דאכילה כמו במצה ובנבילת עוף הטהור הוא ... דאין דרך אכילה ע"י דבר החוצץ.

ונראה לומר שע"פ ביאור זה בדברי הכסף משנה שהביא הפרי חדש, יש לומר שזהו גם כוונת המחבר בשולחן ערוך (וכנ"ל שהוא מקורו של רבינו הזקן) בהלכות פסח (סימן תעה, סעיף ג) שפסק: בלע מצה, יצא; אבל אם בלע מרור, לא יצא. דטעם מרור בעינן וליכא. ואפילו אם בלע מצה ומרור כאחד, ידי מצה יצא. ידי מרור לא יצא. ואם כרכם בסיב, ובלעו, אף ידי מצה לא יצא, לפי שאין דרך אכילה בכך. והיינו שמה שכתב "לפי שאין דרך אכילה בכך" פירושו דכיון שיש דבר החוצץ בין המצה להגרון שלא ממין המצה הרי שאין זה דרך אכילה בכך, וכנ"ל מהלבוש, דכיון דאכילה כתיב במצה צריך לאכול המצה בדרך אכילה, ואם יש דבר שהוא חוצץ בין המצה להגרון אין זה דרך אכילה בכך (והרי חזינן שכן סבר המחבר בספריו בית יוסף וכסף משנה כנ"ל).

עוד דיוק וביאור בדברי רבינו הזקן

יב. ואם כנים הדברים, יתורץ עוד תמיהה שתמהתי בו.

דהנה כתב רבינו הזקן: ואפילו אם המרור כרוך סביב המצה ונמצא שהוא חוצץ בין המצה לבית הבליעה אין בכך כלום. וביאר רבינו הזקן: כיון ששניהם מיני מאכל הרי הן כמין אחד ומין במינו אינו חוצץ. אבל אם כרך המצה בסיב ובלעה, לא יצא שהסיב שאינו מין מאכל, חוצץ בין המצה לבית הבליעה, ואין דרך אכילה בכך.

ולכאורה יש לתמוה מה בא רבינו הזקן להוסיף בכתבו "ואין דרך אכילה בכך", הרי די שיכתוב: אם כרך המצה בסיב ובלעה, לא יצא שהסיב שאינו מין מאכל, חוצץ בין המצה לבית הבליעה.

ויש לומר דרבינו הזקן בא לתרץ הא דיש להקשות, דמה בכך דיש דבר החוצץ בין המצה לבית הבליעה הרי סוף סוף בלע את המצה, ובליעה נקראת אכילה, וא"כ אפילו כשכרך המצה בסיב ובלעה, הרי אפילו שהסיב אינו מין מאכל, הרי סוף סוף בלע את המצה. וזאת בא רבינו הזקן להשמיענו שבאם יש דבר החוצץ בין המאכל לגרון שלא ממין המאכל הרי שאין זה דרך אכילה. והיינו שטעמו של הבולע מצה הכרוך במרור הוא שכיון שהוא מין במינו שאינו חוצץ הרי דרך אכילה בכך ולכן יצא ידי מצה (וכנ"ל בדברי הלבוש דבמצה אכילה כתיב בה בהדיא כמה פעמים). אבל באם דבר החוצץ בין המצה להגרון הוא בסיב שאינו מין המאכל הרי שאין זה מין במינו, וא"כ אין זה דרך אכילה ולכן אינו יוצא ידי חובתו. וכנ"ל בדברי הכסף משנה והשולחן ערוך והפרי חדש.



נגלה

ההבדל בין תרגמא לתרגמה והקשר לשיטות אביי ורבא (ב)*

הרב שניאור זלמן אהרון
מנהל ת"ת "אהלי מנחם" - תל אביב

א.

משמעותו של המינוח התלמודי 'תרגמה' הוא מלשון תרגום, פירוש וביאור וכפי שפירש רש"י¹ "תרגמה – פרש² אותה". כשהגמרא משתמשת במינוח האמור היא בדרך כלל³ באה לתרץ קושיא שהתעוררה על אמורא ממקור תנאי (משנה או ברייתא) ומבארת מחדש את המשנה, הברייתא או את דברי האמורא באופן כזה שלא יסותרו זל"ז.

לדוגמה⁴: במסכת ברכות⁵ "אמר רב כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל כאלו עשאו במה...". והקשתה הגמרא "מתיב רב ששת בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב" ומכאן שאלה על רב (ושמואל) שהרי "ק"ש קודם תפלה הוא, וקתני שואל"⁶. תירצה הגמ': "תרגמה ר' אבא במשכים לפתחו" וביאר

(* לזכות בני הרך הנוול שיחי' בן רבקה נולד בשבת קודש כ"ח טבת ה'תשפ"ב.

(1) סוטה ד"ח ע"ב.

(2) לכאורה יש מקומות שצריך לבאר 'פירש אותה' וכמו בכתובות דק"י ע"א "תרגמה רב נחמן אליבא דרב ששת", ואולי תלוי אם האות תי"ז מנוקדת בחיריק או בפתח. וראה הערה 7.

(3) לפעמים התיבה 'תרגמא' לא מגיעה כתירוץ אלא כדי לבאר מימרא של אמורא או תנא (לדוגמה מסנהדרין דפ"ז ע"א "א"ל רב הונא בר חנינא לרבא תרגמא לי להא מתניתא אליבא דר"מ, א"ל רבא לרב פפא פוק תרגמא ליה וכו' – מפרש ומבאר דעת רבי מאיר), או פרסומו וביאורו במקום אחר (לדוגמה מכתובות דנ"ג ע"ב "כבר תרגמא רב הושעיא לשמעתי' בבבל"), וראה להלן הערה 33.

(4) במקרה זה הגמ' 'תרגמה' את דברי האמוראים כדי שלא יוקשה עליהם מהמשנה. דוגמה הפוכה בה הגמ' משתמשת בתיבה 'תרגמה' בביאור דברי הברייתא (כדי שלא תסתור למימרא של האמורא) מבכורות דנ"ה ע"א "תרגמה שמואל אליבא דרב כגון שהיו תשע מכאן ותשע מכאן ואחת באמצע... "ופירש רש"י "תרגמה שמואל אליבא דרב, דהא דקתני אחת באמצע לאו ארישא קאי...".

(5) די"ד ע"א.

(6) רש"י שם.

רש"י: "תרגמה רבי אבא להא דרב ושמואל דאסרי: במשכים לפתחו. אבל פגעו בדרך שואל".

והנה, האיות של התיבה תרגמה מופיעה בשס ב2 אופנים⁷: לפעמים היא כתובה 'תרגמה' (עם האות ה' בסופה) ופעמים שהיא כתובה 'תרגמא' (עם האות א') – ובפשטות מקובל לחשוב שאין הבדל בין האיותים ('תרגמה' או 'תרגמא') והמשמעות שלהם זהה.

אבל מדיוק לשון רש"י על התיבה 'תרגמה'⁸ "פרש אותה" – דלכאורה זהו הפירוש הפשוט ומאי קמ"ל – י"ל שהתיבה 'תרגמה' היא בדוגמת מפיק ה' (כמו 'זבנה' שפירושו "מכר אותה"), ולכן התרגום שלה ללה"ק הוא "פרש אותה" אבל התרגום של התיבה תרגמא (ללא האות ה') הוא "פירוש" או "פירש"¹⁰.

אמנם גם לביאור זה, אין הבדל מהותי בין הלשונות 'תרגמה' ו'תרגמא' ומטרת שניהן זהה: להסיר קושיא ולבאר את דברי המקור התנאי (משנה או ברייתא) או את דברי האמורא.

אבל לאחר העיון אולי י"ל שיש הבדל בין 2 התיבות הללו והן מציינות שני אופנים ושתי גישות שונות בביאורי הגמרא. עפ"ז ניתן יהיה גם לקשר בין שתי הלשונות הללו לבין שיטותיהם העקביות של אב"י ורבא ולבאר את המינוחים המדויקים שהשתמשו בהם בביאור קושיות שהתעוררו עליהם – שהם הולכים בזה כ"א לשיטתו, וכפי שיתבאר להלן.

ב.

התבאר בקובץ הערות הקודם (א' רח – 1208) בהבדל בין שיטות אב"י ורבא

7 מופיע גם בחיריק מלא 'תירגמא' (פסחים דט"ז ע"א) וגם לפעמים בתוספת האות ו' 'תרגומה' (לדוגמה ביצה דכ"ז ע"ב) או 'תרגומא' (לדוגמה עירובין ד"ל ע"ב). ולהעיר מעירובין דע"ו ע"ב שבגמרא כתוב 'תרגומא' וברש"י 'תרגמא', ולכאורה ניתן להסיק שאין הבדל ביניהם).

8 מזה שלא פירש על התיבה 'תרגמא'. אבל להעיר מרש"י בובחים דפ"ה ע"א ד"ה 'תרגמא אקדשי קדשים' שכתב "פירוש המשנה הזאת" דמשמע מכך לכאורה שגם 'תרגמא' הפירוש הוא "פרש אותה" (את "המשנה הזאת"). אבל בפשטות מש"כ "המשנה" הוא להדגיש שהקושיא והפירוש 'תרגמא' הם בדברי המשנה ולא הברייתא המובאת לאחריה – ולא כמ"ש הרש"ש (ועוד י"ל שבא לאפוקי שלא נחשוב שהפירוש 'תרגמא' הוא בדברי עולא) והתיבה "הזאת" בפשטות באה למעט שלא כל המשניות בפרק נאמרו בק"ק, אלא רק הפיסקה הזו במשנה.

9 ב"מ דל"ה ע"א. וראה בהגהות הב"ח שמגיה בהמשך את התיבה 'אורתא' ל'אורתה' (הוריש אותה), אבל בפשטות זהו משום שהפירוש 'אורתא' הוא ערב.

10 ולהעיר גם משבת דק"מ ע"א "איבעיא להו: שרה, מאי? תרגמא רב אדא נרשאה קמיה דרב יוסף שרה – חייב חטאת", שלכאורה התרגום "ביאר" או "פירש" מחזור יותר.

בביאור קושיות ממשניות או ברייתות: אביי נוטה יותר לפרש ולהסביר את דברי התנא לפי כללות העניין באופן שלא תהיה קושיא אף שאין זה מונח ממש במילים של הברייתא או המשנה. שיטתו של רבא לעומת זאת היא לדייק בפרטים ולהיצמד ללשון המשנה או הברייתא. והיינו ששיטת הלימוד של רבא היא ללמוד את פשט הדברים ביסודיות ואביי היה דורש ומפרש.

והנה למרות ששיטתו של רבא היא להיצמד לפשט התיבות מצינו מקומות בהם רבא מפרש ומתרץ קושיות שהתעוררו על אביי גם כשזה כרוך בשינוי ההבנה הפשוטה בדברי התנא ועל פי שיטתו של אביי – 'תרגמה'.

א. בסוכה¹¹: "אתמר סיכך על גבי אכסדרה שיש לה פצימין (עמודים) – כשרה. שאין לה פצימין: אביי אמר – כשרה ורבא אמר – פסולה". ובהמשך הסוגיא¹² הקשו על אביי: "תנן וכן חצר המוקפת אכסדרה. ואמאי נימא פי תקרה יורד וסותם? תרגמה רבא אליבא דאביי כשהשוה את קירוי" (היינו שלא הניח את הסכך בדרך הרגילה על גבי הדפנות אלא השווה אותו לגובה הדפנות ובזה לא אמרינן "פי תקרה יורד וסותם").

ב. בבבא מציעא¹³ הקשתה הגמרא על אביי הסובר דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש "ת"ש התורם שלא מדעת... אם חושש משום גזל, אין תרומתו תרומה ואם לאו תרומתו תרומה... הרי שבא בעל הבית ומצאו ואמר לו: כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהן – תרומתו תרומה, ואם לאו – אין תרומתו תרומה..."

ומקשה הגמרא "נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, אמאי? בעידנא דתרם הא לא הוה ידע?". תרגמה רבא אליבא דאביי דשויה שליח¹⁴.

אמנם, מצינו ראינו שגם אביי מפרש ו'מתרגם' קושיות על רבא, אבל לא מתרץ אותן על פי שיטת רבא אלא על פי שיטתו שלו – 'תרגמא'¹⁵:

א. בשבת¹⁶ הגמרא דנה ב"מחט שניטל חררה (ראשה המחורר) או עוקצה", האם היא נחשבת ככלי לעניין קבלת טומאה ולעניין היתר טלטול בשבת. לדעת

(11) דף י"ח ע"א.

(12) דף י"ט ע"א.

(13) דף כ"ב ע"א.

(14) ובהמשך מביאה הגמרא הוכחה לכך גם מסברא ("הכי נמי מסתברא") וראה הערה 31 והערה 37 אות ג.

(15) במקומות נוספים אביי "מתרגם" בעצמו (בלי קשר לרבא), לדוגמה: ב"מ ד"פ ע"ב 'תרגמא אביי במחיקתא'.

(16) דף קכ"ג ע"א (תירוצו של אביי מוזכר גם בדף נ"ב ע"ב).

רבא כשם שאין היא נחשבת כלי לעניין טומאה כך אינה כלי לעניין שבת ואסור לטלטלה (זאת בניגוד לדעת אביי שמחלק בין המקרים). הגמרא מקשה על רבא מבריייתא מפורשת "מחט בין נקובה בין שאינה נקובה מותר לטלטלה בשבת", הרי שמחט נקובה נחשבת ככלי לעניין שבת. "תרגמא אביי אליבא דרבא, בגולמי עסקינן". היינו שמדובר במחט חדשה שטרם ננקבה "ווימנין דמימלך עלייהו ומשווי להו מנא" אבל כשניטל חררה או עוקצה "אדם זורקה לבין גרוטאות".

ב. בב"מ¹⁷ נחלקו אביי ורבא בפירוש המשנה "המקבל שדה מחבירו לשנים מועטות לא יזרענה פשתן ואין לו בקורות שקמה". לדעת אביי בקורות שקמה אין לו בשבח שקמה יש לו" ואילו לרבא "אפילו בשבח שקמה נמי אין לו". והקשתה הגמ' מהא ד"הלוקח"¹⁸ שדה מחבירו והגיע יובל שמיין לו" שבהכרח לומר ששמיין לו בשבח שקמה בניגוד לדעתו של רבא. "תרגמא אביי אליבא דרבא שאני התם דאמר קרא"¹⁹ "ויצא ממכר בית" ממכר חוזר שבח אינו חוזר".

ג.

אבל יש להבין, הרי העמדת משנה או ברייתא באופן של 'תרגמה' היא שיטת הלימוד של אביי וכיצד מתיישבות הקושיות בסוגיות הנ"ל על פי שיטתו של רבא?

וביותר יוקשה, מצינו אכן סוגיא שאביי מבאר את רבא באופן של 'תרגמה' ורבא לא מקבל את ביאורו של אביי ומסביר באופן אחר:

בפסחים²⁰ מבאר רבא את דעת רבי יהודה גבי עדות ש"אדם טועה שלש שעות חסר משהו" ובהמשך הסוגיא²¹ הקשתה הגמרא על רבא מדעת רבי יהודה גבי איסור אכילת חמץ.

תירץ על כך אביי: "תרגמה אביי אליבא דרבא עדות מסורה לזריזים חמץ לכל מסור" ופירש רש"י "עדות מסורה לזריזין – והילכך מודי בה ר' יהודה דלא טעו בין חמש לשבע אבל חמץ לכל מסור וטעו". אמנם רבא בעצמו לא מקבל את תירוצו של אביי ומסביר זאת באופן אחר: "ורבא אמר לאו היינו טעמא דרבי יהודה אלא רבי יהודה לטעמי' דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה ויהבו ליה רבנן שעה אחת ללקוט בה עצים".

(17) דף ק"ט ע"א.

(18) על פי התיקון של הגמרא למסקנה.

(19) ויקרא כה לג.

(20) דף י"ב ע"א.

(21) דף י"ב ע"ב.

וא"כ ממ"נ: אם הביאור באופן של 'תרגמה' מקובל על רבא, מדוע בפסחים הוא מבאר באופן אחר? ואם רבא נמנע מלהשתמש באפשרות הזו, כיצד הוא מבאר את הסוגיות בשבת ובב"מ?

ובשלמא במקומות שבהם רבא "תרגם" את אביי, י"ל שרבא ביאר כך את שיטת אביי אבל ליה לא סבירא ליה²², אבל כיצד יבאר רבא את שיטתו במקומות בהן אביי ביארו באופן של "תרגמא"²³.

ד.

וי"ל, ובהקדים:

דהנה בביאור תירוצי הגמרא בהקדמת התיבה 'תרגמה' מצינו 2 אופנים:

א. בכדי לבאר את הקושיא, הגמרא נאלצת לשנות את המשמעות הפשוטה של המשנה או הברייתא, או להכניס פרשנות חדשה בדבריה, כנ"ל.

ב. הגמ' בתירוצה רק מבארת את כוונת המשנה או הברייתא (או מימרא של אמורא). כלומר: המשנה או הברייתא מתייחסות למקרה מסוים באופן כללי, והגמרא באה לדייק את הדברים, לבאר ולהבהיר את כוונתה של המשנה או הברייתא, אבל אין כאן שום שינוי או הוספה בדברי התנא.

דוגמה ל'תרגמה' שמשנה משמעות:

בכתובות²⁴ "אמר רבי יוחנן שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא. שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה הרי זו לא תנשא ואם נשאת תצא". ומקשה הגמ' "מאי שנא רישא ומאי שנא

22 ועד"ז יש לבאר הא דאיתא בסנהדרין (דף פ"ז ע"א) "א"ל רב הונא בר חיננא לרבא תרגמא לי להא מתניתא אליבא דר"מ. א"ל רבא לרב פפא פוק תרגמא ליה... – מאחר שזהו דווקא "אליבא דר"מ" שהיה "עוקר הרי הרים וטוחנן זה בזה" (סנהדרין דף כ"ד ע"א) – אבל ליה לא ס"ל. אמנם בלאו הכי לק"מ, וניתן לומר שזהו גם אליבא דרבא כי מדובר שם בדיוק בלשון הכתוב שזוהי הרי שיטתו דרבא.

23 ודוחק לומר שלרבא לא היה תירוץ אחר ולכן נדחק להסתמך על ביאורו של אביי, שהרי אם שיטת הלימוד של רבא היא להיצמד ללשונו של התנא ולפשט הדברים, כיצד הוא יכול לבאר את דברי רבי יהודה באופן שיכריח אותו לפרש את דבריו במקום אחר שלא כפשוטם?

ומה שהובא בקובץ הקודם בהערה 15 ביאור רבא בכריתות "תני אם בספיקו" לא דמי לנדו"ד, שהרי: א) שם רבא רק מסביר את דברי התנא ואינו משנה משמעות. ב) ועיקר: שם המטרה היא לבאר את התנא ולצורך כך ניתן גם להשתמש בסגנון התירוץ "תני", ואילו כאן המטרה לתרץ קושיא על רבא באמצעות שינוי המשמעות בדברי התנא ('תרגמא').

24 דכ"ב ע"ב.

סיפא? אמר אביי תרגמה בעד אחד" ופירש"י "תרגמה להא דר' יוחנן בעד אחד, ולא שנים איתמר²⁵ אלא עד אומר כו' ועד אומר כו'". הרי דוגמה לכך ש'תרגמה' משנה לגמרי את המשמעות הראשונית בדברי רבי יוחנן (במקום שני עדים, עד אחד)²⁶.

דוגמה ל'תרגמא' שאינו משנה משמעות:

בפסחים²⁷ "אלא תרגמא רב יוסף בריה דרב סלא חסידא קמיה דרב פפא הא מני יוסף בן חונאי היא". כאן התירוץ לא משנה כל משמעות בדברי הברייתא²⁸ אלא רק מעמיד אותה כדעת "יוסף בן חונאי".

עפי"ז י"ל שהביאור באופן של 'תרגמא' אינו מושלל אצל רבא ותלוי באיזה סוג 'תרגמה' מדובר: כשה'תרגמא' בא רק לבאר ולפרש את כוונת המשנה או הברייתא אבל אינו משנה את המשמעות הפשוטה שלה, הרי זה לא נוגד את שיטתו של רבא לדייק בלשון התנא, אבל כשה'תרגמה' מכניס פרשנות חדשה ומשנה את המשמעות, רבא יעדיף להעמיד את הסוגיה באופן אחר שיהיה מונח יותר במילים.

ועפי"ז מובן מדוע בשבת ובב"מ רבא מקבל את הסברו של אביי למרות שזה באופן של 'תרגמא', כי שם ה'תרגמא' הוא באופן הב' הנ"ל – פירוש וביאור כוונת התנא ואין כאן שינוי משמעות:

בשבת אודות הביאור בגולמי: מפשטות לשון הברייתא "מחט בין נקובה וכו'" לא ברור האם הכוונה למחט שאינה נקובה בגלל "שניטל חררה" או שטרם ננקבה או לשניהם. בא ה'תרגמא' ומבאר שהכוונה רק ל"גולמי". ואדרבה, מפשטות המילים "שאינה נקובה" משמע יותר שמדובר במחט שטרם ננקבה ("גולמי") מאשר מחט ש"ניטל חררה".

25) ולהעיר שדעת הריטב"א היא שאין כאן שינוי גירסא, אלא פרשנות מחודשת בדברי רבי יוחנן. וראה גם פני יהושע.

26) ועד"ז הסוגיא מברכות שהובאה בפנים סעיף א' (מברכות די"ד ע"א) שביאור הגמרא 'תרגמה ר' אבא במשכים לפתחו' היא היפך המשמעות הפשוטה "כל הנותן שלום לחבירו קודם שיתפלל" (ובפרט שאמוראים מבארים דבריהם).

27) דע"ג ע"ב.

28) ועד"ז בשבת דק"מ ע"א "איבעיא להו: שרה מאי? תרגמא רב אדא נרשאה קמיה דרב יוסף שרה חייב חטאת". ברור שכאן רב אדא לא בא לשנות משמעות אלא לפרש ולבאר. וכמו"כ בברכות דנ"ז ע"ב "ת"ר מת בבית שלום בבית אכל ושתה בבית סימן יפה לבית נטל כלים מן הבית סימן רע לבית". ומבארת הגמ': "תרגמא רב פפא במסאנא וסנדלא". במקרה זה רב פפא לא שינה משמעות אלא פירש והטעים את כוונת הברייתא – לאיזה כלים התכוונה. ועוד דהוי דבר המסתבר ומילתא בטעמא וכדפירש רש"י "סימן יוצאי חוץ הוא שמוציא אחרים מן הבית".

ועד"ז בב"מ שאין מדובר כלל בשינוי דברי התנא אלא בהסבר המבוסס על דיוק בלשון הפסוק ("שאני התם דאמר קרא") – שזוהי הרי שיטתו של רבא.

אבל הסוגיא בפסחים שונה, כי שם ה"תרגמא אביי אליבא דרבא" לא רק מפרש את כוונת התנא אלא מכניס סברא ופרשנות²⁹: "עדות מסורה לזריזים, חמץ לכל מסור הוא" – דבר שלא מוזכר כלל במשנה ולכן שם רבא לא מקבל את הסברו של אביי ומתרץ את עצמו באופן אחר³⁰.

וכן הוא גם במקומות בהם רבא 'מתרגם' את אביי, שהביאור הוא רק לשיטת אביי וליה לא ס"ל (כנ"ל) כי האוקימתות שם משנות את המשמעות הפשוטה של התנא:

בב"מ אודות "התורם שלא מדעת": הברייתא כותבת באופן סתמי "התורם שלא מדעת תרומתו תרומה" והאוקימתא "דשווייה שליח" סותרת לגמרי את ההבנה הפשוטה בדברי התנא. ה"תרגמה" בא להעמיד את הברייתא באוקימתא כזו שלא הייתה כלולה בלשון שלה³¹.

וכמו"כ הוא גם בסוכה באוקימתא של "כשהשווה את קיריו" שהרי הדרך הרגילה היא להניח את הסכך על גבי הדפנות ולא להשוותם לגובה הדפנות³² ולכן העמדת המשנה באופן ש"השווה את קיריו" משנה את המשמעות הפשוטה של התנא (בכדי לבאר את דברי אביי).

ה.

והנה נתבאר לעיל (בסעיף א') שההבדל בין 'תרגמא' (באות א') לבין 'תרגמה' (באות ה') הוא ש'תרגמא' הכוונה לפירוש וביאור ו'תרגמה' הכוונה "פרש אותה". ועפ"י הנ"ל שבביאורי הגמרא בהקדמת התיבה 'תרגמה' (או 'תרגמא') ישנם שני

29) ועד"ז בשבת דף קכ"ד ע"א "אמר ליה אביי לרבה, למר אליבא דרבי נחמיה הני קערות היכי מטלטלינן להו? אמר ליה רב ספרא חברין תרגמה מידי דהוה אגרף של רעי" – הכנסת סברא ופרשנות.

30) אבל ההסבר של רבא הוא ביאור הטעם של דברי רבי יהודה בפשטות – כדמוכח מכך שלא הוקדמה לה התיבה 'תרגמה'.

31) ואף שהגמרא מסיימת "הכא נמי מסתברא" הרי זו סברא חיצונית ולא מונחת בלשון התנא ועדיין זקוקים כאן ל'תרגמה' (ואין זה כמו 'דיקא נמי' שזוהו דיוק בלשונו של התנא עצמו כדלהלן הערה 37 אות ג).

32) ולא דמי לעירובין דפ"ח ע"ב "תרגמא רבי זירא אליבא דרבה באכסדרה מהלכת על פני כל החצר כולה" שהרי אכסדרא יכולה להיות בכמה אופנים ורבי זירא מבאר את כוונת התנא ולא משנה משמעות.

אופנים (מבאר כוונה או משנה משמעות) אולי י"ל שהם תואמים לשני האופנים של כתיבת התיבות הנ"ל.

והביאור בזה:

'תרגמא' (באות א') הפירוש: ביאר / פירש (את הקושיא). ביאור הקושיא אינו כרוך בהכרח בפרשנות חדשה בדברי המשנה או הברייתא או בשינוי המשמעות הפשוטה שלה אלא בהתייחסות ישירה לקושיא עצמה (מבלי להתייחס בכלל למקור התנאי) או – כשכן מתייחסים למקור התנאי – בביאור ופירוט כוונת המשנה או הברייתא.

אבל הפירוש של התיבה 'תרגמה' (באות ה') הוא כאמור "פרש אותה" כשהכוונה היא לפירוש המשנה או הברייתא (או למימרא של אמורא). במקרה כזה שצריך ל'תרגם' את המשנה (ולא לתרץ את הקושיא סתם) הרי זה כרוך בשינוי המשמעות הפשוטה או הוספת פרשנות שלא כלולה בדברי המשנה או הברייתא.

וליתר ביאור ופירוט:

ההבדל היסודי בין 'תרגמא' ל'תרגמה'³³ הוא האם המימרא המוזכרת (של התנא או האמורא) כוללת בתוכה או מרמזת עכ"פ על ביאור הגמרא או שמדובר על ביאור מחודש שאינו במשמעות הפשוטה (אוקימתא שלא מרומזת, שינוי משמעות, פרשנות חדשה ועד לשינוי גירסא):

התיבה 'תרגמא' (באות א') באה רק לבאר את כוונתו של התנא וזה ייתכן בשני אופנים: א. כשדברי התנא אינם מבוארים כל צרכם ויש צורך לפרש ולבאר את כוונתו (כנ"ל). ב. כשצריך להוסיף אוקימתא שלא כלולה או מרומזת בדברי

33 גם במקומות שהגמ' לא באה לתרץ קושיא, אלא לציין שדין מסוים כבר נאמר במ"א, אנו רואים דוגמת ההבדל הנ"ל בין 'תרגמא' ל'תרגמה': בשבת דמ"ג ע"ב איתא "כבר תרגמא רב הונא לשמעתיך בבבל" ועד"ז בכתובות דנ"ג ע"ב "כבר תרגמא רב הושעיא לשמעתיך בבבל". בשני המקומות הללו אמרו את הדין המוזכר בסוגיא ללא הוספה או חידוש (אלא שבשבת רב הונא מבאר את הדין באמצעות דוגמה ובכתובות רב הושעיא מבאר גם את טעם הדין).

אבל בע"ז דנ"ד ע"א איתא "כבר תרגמה רב הונא לשמעתיך בבבל". רב הונא מוסיף על דברי עולא ומחדש ש"אסרה אף במעשה זוטא" (תוד"ה "הייתה". ראה גם בכתובות דל"ד ע"א שאפילו במעשה קל הבהמה נאסרת ("שחט ביה פורתא"), ובתוספות שם שאין בכוח המעשה לקנות אלא רק לאסור).

התנא³⁴ אבל מטרתה לתרץ קושיא על התנא עצמו³⁵ – מאחר שמסתבר לומר שמלכתחילה התכוון לכלול בדבריו את האוקימתא והסברא המיוחדת אלא שקיצר בלשונו (כדרך המשניות).

'תרגמה' מאידך, בא להוסיף משהו שלא מוזכר או מרומז בדברי התנא או אפילו לשנות את ההבנה הפשוטה בדבריו. לכן, כשהגמרא מעמידה את המשנה או הברייתא באוקימתא חדשה שלא מרומזת ולא מוכרחת בלשון התנא, וכל מטרתה היא רק לבאר קושיא על אמורא³⁶ (ולא על התנא עצמו), הרי זה נחשב ל'תרגמה'³⁷. יתירה מזו, אפילו כשהגמרא באה לתרץ קושיא על התנא עצמו אבל

34 אמנם זהו דווקא כשהביאור לא כלול בדברי התנא, אבל כשזה סותר את המשמעות הפשוטה של דבריו ובוודאי כשמדובר בשינוי גירסא, הרי לא ניתן לומר שזהו הפירוש של דבריו כפי שהם לפנינו ולכן זה יהיה 'תרגמה', כדלהלן בפנים.

35 גם בביאור קושיא על התנא, צריך א' שלא יהיה אפשר לבאר באופן אחר (ולכן בסוטה ד"ח ע"ב) תירוצו של אביי נקרא 'תרגמה'. ב' שהקושיא תהיה על משפט מפורש בדברי התנא ולא על דיוק בדבריו (דזיל בתר טעמא: רק אם הדברים מוכחים מתוך דברי התנא עצמו ניתן לומר שלכן התכוון התנא מתחילה אלא שקיצר בלשונו).

ולכן שאני בכורות ד"ס ע"א ששם אפשר לתרץ באופן אחר כפי שהגמ' מביאה שם אלא שרב הונא לא ס"ל הכי. ושאני גם נידה ד"ה ע"ב דשם מדובר על דיוק מהמשנה ולא על דבר שכתוב במפורש, ולכן העמדת הדיוק באופן מסוים הוא באופן של 'תרגמה' (כלומר, כדי לבאר את הכתוב המשנה אין צורך לביאור מיוחד ורק את הדיוק (שגם המיטה נטמאת) צריך להעמיד באופן של 'תרגמה').

36 או גם כשהמטרה לדחות ראייה שהובאה לפשוט ספק, ראה לדוגמה בבא בתרא דף קמ"ו ע"א 'תרגמה רבא בייבא וסבכתא', וראה גם שם בדף קנ"ו ע"א ובעבודה זרה דע"ב ע"ב.

37 ההסבר שבפנים – שהוספת פרשנות ואוקימתא שלא כלולים בדברי המשנה או הברייתא הוא בהגדרה של 'תרגמה' רק כשזה בא להסיר קושיא מעל אמורא אבל לא כשזה בא להסביר ולבאר את דברי המשנה או הברייתא עצמן (כשאין זה משנה משמעות) – יבאר בפשטות את הסוגיות הבאות:

א. בסוכה ד"י ע"ב הקשתה הגמ' על דברי רב יהודה בשם שמואל "מיתבי הישן תחת המטה בסוכה לא יצא ידי חובתו", ותירצה "הא תרגמה שמואל במטה גבוהה עשרה", ואילו בדף כ' ע"ב הקשתה הגמ' על המשנה "והא ליכא עשרה", ותירצה "תרגמא שמואל במטה עשרה". ועפ"י הנ"ל מבואר בפשטות: בדף כ' השאלה היא על האמורא, ויש צורך לתקן את ההבנה במשנה כדי שלא יוקשה עליו ולכן זה 'תרגמה' (כי שינוי המשמעות הפשוטה במשנה כדי לתרץ אמורא נקראת 'תרגמה'). משא"כ בדף כ' השאלה היא על המשנה והתיקון נדרש מתוך השאלה וכביכול השאלה מוכיחה שזו כוונת המשנה ואין זה שינוי במשמעות. ראה בהמשך ההערה קטע ג'. (ולהוסיף, שזה הגמ' הניחה בדף כ' שצריך גובה עשרה שלכן הקשתה בפשטות "והא ליכא עשרה" היא לכאורה על פי מה שכבר נתבאר בפרקים הקודמים שצריך עשרה).

ב. בשבת דק"נ ע"ב "והאמר רב יהודה אמר שמואל המבדיל בתפלה צריך שיבדיל על הכוס, וכי תימא דאבדיל על הכוס, כוס בשדה מי איכא? תרגמא רבי נתן בר אמי קמיה דרבא בין הגיתות שנו" ובדף קל"ט ע"ב "אמר זעירי: נותן אדם יין צלול ומים צלולים לתוך המשמרת בשבת ואינו חושש,

הגמ' עושה זאת באמצעות שינוי המשמעות הפשוטה בדבריו³⁸ (ולא רק אוקימתא חדשה) אזי אי אפשר לומר הרי שבמילים שלפנינו טמונה ורמוזה כוונתו של התנא לפי הביאור המחודש כי הרי משנים את המשמעות העולה מדבריו (ולפעמים

אבל עכורין לא. מיתיבי רבן שמעון בן גמליאל אומר טורד אדם חבית של יין וכו'. תרגמה זעירי בין הגיתות שנו'. והביאור: בדף ק"ג ביארה הגמ' כיצד ייתכן שיש כוס בשדה אבל לא שינתה את כוונת הברייתא (היינו, שמהברייתא עצמה משמע שיש כוס והשאלה היא איך יש כוס בשדה ועל זה בא ביאור הגמ'). אבל בדף קל"ט הגמ' מעמידה את הברייתא (האחרת) באופן אחר ולכן זה שינוי המשמעות הפשוטה.

ג. בשבת דף קנ"ז ע"ב "ואף זעירי סבר הלכה כר"ש, דתנן בהמה שמתה לא יזינה ממקומה ותרגמא זעירי בבהמת קדשים" ובביצה דכ"ז ע"ב "תרגומה זעירי בבהמת קדשים". וי"ל דהאוקימתא "בבהמת קדשים" היא היפך המשמעות הפשוטה ולכן כתבה הגמ' בתחילה "תרגומה זעירי", אבל מאחר שלאחר מכן הוכיחה הגמ' את האוקימתא של זעירי ("דיקא נמי"), מוכח שזו כוונת המשנה מלכתחילה ולכן בשבת ששם תירוך הגמ' מגיע לאחר ביאורו של זעירי ("ותרגמא זעירי" בלשון עבר), המינוח הוא 'תרגמא' (והא דבסוכה לעיל כתבה הגמ' "הא תרגמה שמואל במיטה עשרה" למרות שביאור שמואל מגיע כתוצאה מקושיא על המשנה וממילא זה הפשט במשנה הוא משום שיש הבדל מהותי בבין המקרים: בנדו"ד האוקימתא מוכחת מלשון המשנה עצמה – "דיקא נמי" – ולכן זה כאילו כתוב במשנה. משא"כ בסוכה שהאוקימתא מגיעה מתוך קושיא וסברא חיצונית, שלכן מוכרחים לפרש שזו כוונת המשנה אבל זה עדיין לא חלק מהמשנה כמו "דיקא נמי").

ד. בבכורות דל"ט ע"ב 'תרגמא אבן שנה' ובזבחים דכ"ה ע"ב העתיק רש"י "תרגומה אבן שנה: אביי אמר ליה לרבא תרגמה אבן שנה למתניתך". והביאור עפ"י הנ"ל: בבכורות הסוגיא באה לתרוץ סתירה בין 2 הברייתות ("כאן שחסרה קודם קבלה כאן שחסרה לאחר קבלה") וההסבר נכלל בכוונה של הברייתא עצמה ולא משמשים את הברייתא כדי לבאר מימרא של אמורא ולכן זה 'תרגמא', ואילו בזבחים דברי אביי מגיעים בהמשך להבנה של רבא בדברי הברייתא (ראה ברש"י שם) ולכן העתיק רש"י 'תרגומה' (אבל מאחר שאין זה מימרא מפורשת של אמורא לכן אפשר לכוון גם 'תרגומא' כבגמ'). ויותר נראה לומר באו"א (אף את"ל ססתירה בין הברייתות אינה קושיא על התנא בעצמו) על פי מה שמצינו בכ"מ שרש"י מפרש סוגיות זהות בש"ס באופן שונה, בכל מקום לפי עניינו (כשאין סתירה בין הביאורים, לדוגמה פסחים ד"י ע"א ועבודה זרה דף ע' ע"א אודות "הנכנס לבקעה בימות הגשמים"), ועד"ז בנדו"ד: בזבחים הברייתא מערבת בין הלימודים "שה תמים זכר בן שנה שיהא תמים ובן שנה בשעת שחיטה בקבלה בהולכה בוריקה מנין ת"ל... וכדי לתרגם 'אבן שנה' צריך לשנות קצת מהמשמעות הפשוטה ולכן העתיק רש"י 'תרגומה', אבל בבכורות הברייתא מחולקת לשתי פסקאות "שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם שיהא תמים בן שנה בשעת שחיטה. ומנין בקבלה והולכה והזייה ת"ל..." ולכן הביאור הוא באופן של 'תרגמא').

38 ע"ד הסוגיות בסנהדרין דמ"ב ע"א ודמ"ג ע"א שהאוקימתות משנות את הפשט במשנה. ועד"ז הסוגיא בכתובות דכ"ג ע"א שגם על הקושיא בדברי הברייתא עצמה אומר אביי 'תרגמה אעד אחד' (אבל שם בלא"ה ישנם תירוצים אחרים ולכן השינוי בדברי הברייתא (תירוץ של אביי) לא הכרחי לביאור הקושיא וממילא אין זה 'תרגמא').

בסוגיא בבכורות דס"א ע"א י"ל דמאחר שאין מעשרים בזה"ז, צריך לדחוק ולהעמיד את דברי הברייתא רק באם עישר (כבתוספות) ולכן זה נכלל ב'תרגמה'.

אפילו משנים גירסא) – ומכיוון שיש צורך לבאר ולפרש מחדש דברים שלא טמונים וכלולים בדבריו שלפנינו – זה נקרא 'תרגמה'.

לסיכום ובקצרה: 'תרגמא' כולל כל ביאור שניתן לומר שלכך נתכוון התנא מתחילה אם מפני שזה כלול או מרומז בלשונו או כשזה בא לבאר קושי במשנה (כשאין זה סותר ומשנה את המשמעות). ב'תרגמה' נכלל כל הוספה ואוקימתא שלא ניתן להעמיס בלשון התנא ומטרתה לבאר קושיא על אמורא, וגם שינוי המשמעות הפשוטה שסותרת את דברי התנא כפשוטם (גם כשזה בא ליישב קושיא על דברי התנא).

ולכן: כשהתרצן מתרץ את הקושיא על ידי ביאור דברי התנא ואין בכונתו לשנות את המשמעות הפשוטה של דבריו³⁹, הגמרא משתמשת בתיבא 'תרגמא'. אבל כשיש צורך לפרש את דברי התנא באופן שאינו משתמע מפשטות דבריו ובוודאי כשמדובר בשינוי המשמעות הפשוטה או בשינוי הגירסא, אזי משתמשת הגמ' בתיבה 'תרגמה' – "פרש אותה"⁴⁰.

ו.

עפ"י כל הנ"ל מובן היטב דיוק הלשוניות בדברי אביי ורבא:

במקומות שבהם רבא מבאר את אביי, כתובה התיבה "תרגמה" (באות ה') כי לשיטת אביי (שאותה בא רבא לתרץ) ניתן להכניס פרשנות ואוקימתות חדשות⁴¹ בדברי הברייתא ואכן הביאורים של רבא אליבא דאביי אינם נמצאים במשמעות הפשוטה של דברי התנא ("דשוויה שליח" "כשהשווה את קירוויו", וכמבואר לעיל בסעיף ד').

משא"כ במקומות שאביי מבאר את רבא כתובה התיבה "תרגמא" (באות א') כי

39 ראה שבת דפ"ב ע"א "תרגמא רפרם בר פפא קמיה רב חסדא אליבא דרב הונא באוגני כלים" – מאחר ויש בזה סכנה, ברור שהכוונה לחרס שאין בו סכנה ואם כן אין זה שינוי משמעות אלא רק ביאור כוונת הברייתא.

בשבת דכ"ב ע"ב "תרגמא ר"פ בפתילות ארוכות" – רב פפא לא מעמיד את הברייתא באוקימתא אחרת, אלא מבאר באיזה אורך היו הפתילות כך שאפשר להדליק בהן גם כשהנרות קבועים. דומה לכך במנחות דט"ז ע"א "תרגמא רב חנינא בב' דיעות" – רב חנינא לא בא לשנות את הפשט במשנה (זה עשה האמורא שלפניו) אלא לבאר את הקושיא הקודמת.

40 בב"מ דכ"ט ע"ב: בגמ' כתוב 'תרגומא' וברש"י 'תרגמה'. וי"ל: רש"י לגירסתו "בתורי" ולכן זה שינוי מהפשט (כי הרי רבי יוחנן דיבר על פועלים ולא על שוורים). הגירסא בגמ' היא לשיטת ר"ח שגרס "בתוורי" שהם הפועלים המנהיגים את השוורים (ראה תוספות).

41 ראה גם בסנהדרין דמ"ח ע"ב ובד"צ ע"א שבמחלוקתו מול רבא, אביי מפרש את דברי התנאים ב'תרגמה' (ורבא לא נצרך לזה).

לשיטתו של רבא ניתן רק לבאר את כוונת הברייתא אבל לא להכניס בה משמעות חדשה שלא הייתה כלולה בפשטות לשונה ואכן הביאורים של אביי אליבא דרבא בשבת ובב"מ הם ביאור כוונת התנא ("בגולמי") או דיוק בלשון הכתוב⁴² ("שאני התם דאמר קרא").

שונה מכך הוא ביאורו של אביי אליבא דרבא בפסחים, ששם הגמ' משתמשת בתיבה 'תרגמה' (באות ה'), כי כאמור שם התירוץ של אביי אליבא דרבא מבוסס על פרשנות ("עדות מסורה לזריזים – חמץ לכל מסור הוא"⁴³) ואכן דווקא שם רבא לא מקבל את ביאורו של אביי ומציע הסבר אחר.



גדר של איסור הוצאה בכרמלית

הת' פינחס אזדאבא

תלמיד בישיבה

.א.

מצינו ג' פירושים בשם 'כרמלית': א) ירושלמי: וז"ל "כרמל' רך מלא' אינו לא לח ולא יבש אלא בינוני, והכא אינו לא ר"ה ולא רה"י אלא כרמלית". ב) רמב"ם (בפירוש המשניות¹, וכן הובא בהר"ן²) וז"ל "נקראת כרמלית לדמותו כאשר האלמנה שאינה בתולה ולא בעולת בעל, כמו כן אלו הרשויות אינם רשות הרבים ולא נשלמו בהם תנאי רשות היחיד, ויהי' אמתת השם 'כארמלית'". ג) רש"י³ וז"ל "כרמלית לשון 'יערו וכרמלו', שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י".

לכאורה יש לומר, שיסוד חילוק פירושם תלוי בהגדרתם של תקנת חכמים באיסור הוצאה בכרמלית. שיש בזה ב' אופנים להבינו: א) היות שיש לכרמלית

42 "ראה גם ברכות דנ"א ע"א תרגמה רב יצחק קסקסאה.. משום שנאמר ימלא פי תהלתך". בקידושין דנ"ג עב "תרגמה רבין סבא קמיה דרב אמר קרא הוא בהוייתו יהא" – למרות שמדובר שם בדיוק בלשון הפסוק הרי ה'תרגמה' מתייחס לשינוי והוספה משמעוית בדרשה הראשונה שנאמרה "משמיה דגמרא" (שזה לא נלמד (רק) מ"קודש לה" אלא (גם) מהתיבה "הוא").

43 ושם ההסבר הוא לא בעקבות קושי בדברי התנא שהרי הקושיא מתעוררת רק לפי ההסבר של רבא בדברי ר"י. ועד"ז גם בבכורות דמ"ד ע"א.

1) בהתחלת המסכתא.

2) דף ו', א'.

3) דף ג, א', בד"ה 'בעי אביי'.

דמיון לרה"ר ודמיון לרה"י, ע"כ אסרו חכמים הוצאה לכרמלית משום 'גזירה', שמה יבא להוציא ולהכניס מרה"ר לרה"י (או להיפך). (ב חכמים קבעו שיש 'רשות נוסף' הנקרא 'כרמלית'. דהיינו, שהתורה רק מדבר על רה"ר ורה"י (בנדבות להמשכן, שהיה מאהליהם (רה"י) למחנה לוי'ה (רה"ר)). והחכמים הוסיפו ותיקנו שיש 'רשות שלישי', ובדרך ממילא יש לו עכשיו כל הדינים של הוצאה, דכיון שגם זה נקרא רשות בפ"ע, ממילא שייך גם לו הדינים של 'הוצאה ממנו' והכנסה לתוכו (ועיין לקמן).

לפי"ז נמצא, שיש חילוק עיקרי בין שני אופנים אלו. שלאופן א' צריך להיות שיש להכרמלית דמיון לרה"ר ודמיון לרה"י, שרק אז יוכל לומר שיש 'גזירה' שחוששין שמוזה יבוא להכניס ולהוציא מרה"י לרה"ר (ולהיפך). משא"כ לאופן ב', אין צורך שיהי' לו איזה דמיון לרה"י או לרה"ר. אלא גם כאשר אינו דומה לשניהם, מ"מ כיון שהוא בגדר 'רשות שלישי', במילא יש בו איסורים של הוצאה.

ועפ"ז י"ל, שזהו יסוד המחלוקת בין הירושלמי להרמב"ם ורש"י: שהירושלמי לומד כאופן הא', שאיסור הוצאה בכרמלית הוא מצד 'גזירה' של 'שמה כו' ובמילא צריך להיות שיש בו דמיון לכל אחד מהרשויות לרה"ר ורה"י, ולכן לומד שפירוש שם 'כרמלית' הוא "לא לח ולא יבש אלא בינוני". וכפי שהפנ"י מבאר, "...לא לח ולא יבש אלא בינוני, והיינו שדומה קצת ללח ויבש", דהיינו, שיש ענין חיובי בכרמלית, וע"כ צריך להיות בהכרמלית דמיון לרה"ר ולרה"י. ושור"ר שבאמת צד זה כבר נתבאר בהפנ"י שם, שלכן הוא אומר שזהו הפשט למה אנו קוראין דוקא ה'קרבן זוית' בשם "הכרמלית" (בגמרא דף ז' ע"א, ועיין לקמן), שרק בכרמלית זה שייך הגזירה של כל הענין של כרמלית, שבו יש דמיון לשאר הרשויות, (וכל שאר רשויות דכרמלית דכרמלית הם 'גזירה אטו הא'⁶). משא"כ הרמב"ם ורש"י שאומרים שהפשט בהשם 'כרמלית' הוא לא ענין חיובי אלא רק 'לא כרשות זה ולא כרשות זה', י"ל שהם לומדים כאופן הב', שהגדר של כרמלית הוא רק זה שהחכמים חידש שיש 'רשות נוסף' (שלא דיבר בו התורה), ואינו נוגע באם יש בו 'דמיון' לשאר רשויות, רק בזה שאינו 'לא רשות זה ולא רשות זה' ממילא נכלל בגדר של רשות שלישי. והיות שיש כאן רשות חדש, במילא שייך לו כל הדינים של 'הוצאה', כהדינים ששייכים לרה"י ולרה"ר.

(4) ולקמן אות ג'.

(5) ועיין לקמן אות ג'.

(6) וכמובן גם לפשט זה יש 'טייטש' להרשות, ואכ"מ, אבל עכ"פ זהו לא מה שרוצין לבאר בהפשט בהשם כרמלית, כרואין מהפשטים של הרמב"ם ורש"י, שרק אומרים 'הוא לא כרשות זה ולא כרשות זה' ולא מבארים הענין חיובי בו.

ושו"ר בחת"ס⁷ שהובא יסוד הדברים בנוגע החילוק בין הפשטים בשם כרמלית בין הרמב"ם ורש"י, וז"ל "ותוס' דשמעת' בשם ירושלמי פירשו רך ומלא שיש בו ב' כחות רה"ר ורה"י, והוא היפוך מפני' הרמב"ם שאין בו לא כח רה"ר ולא רה"י כארמלית". ועפ"ז הוא לומד פשט בהגמרא לקמן, דף ז' ע"א, שהגמרא מקשה שם על סדר הברייתא, שלאחרי שפירט כמה רשויות דכרמלית, מוסיף הברייתא "והכרמלית". וע"ז מקשה הגמרא, "אטו כולהו נמי לאו כרמלית נינהו". ומתריך, שמ"ש הברייתא "והכרמלית", כוננתו על "קרן זיות". ומבאר עפ"ז החת"ס, "פי' דהוה ס"ל פירושו של כרמלי' כרמב"ם כארמלי', והיינו ים ובקעה שאינן לא ר"ה ולא רה"י, להכי פריך בפשיטות דכולה כארמלית נינהו, ומשני דאתי' לקרן זיות וכו' דאית בי' כח ר"ה ורה"י, ופירוש הך כרמלית רך ומלא כהירושלמי שבתוס' לעיל". ועכ"פ, עצם החילוק בין הירושלמי להרמב"ם ורש"י, שלהירושלמי צריך להיות דמיון לשאר הרשויות ולהרמב"ם ורש"י לא צריך, מצינו כבר בהחת"ס, (ובאמת הוא מה שכתב כבר הפנ"י שם, וכמו שהחת"ס שם ממשיך 'וקרוב לזה בפני יהושע ע"ש").

וכ"ז יומתק ומתאים מאד עם מה שכתב הבעל המאור בסוגייתנו⁸ על מה שקוראין "קרן זיות" בשם "הכרמלית", וז"ל "כלומר, זו היא עיקר כרמלית שגזרו עלי' חכמים, משום דזימנין דדחקי רבים ועייל להתם ומתחזיא כרשות הרבים, ושויי'ה כרמלית משום דלא ניחא תשמישתא, (וכולהו הנך אחרינא משום ליתא דהך גזרו רבנן בהו, וזו היא עיקר הגזירה..⁹)", שמפורש בדבריו שסובר כאופן הא' שהסברנו בגדר של כרמלית. ואח"כ (בד"ה זה) ממשיך הבעל המאור בפשט בשם 'כרמלית' ומביא הפשט של הירושלמי, וכנ"ל, שיש להכרמלית 'ענין חיובי' שהוא "אלא בינוני", וכלשון הפנ"י "שדומה קצת ללח ויבש". וכנ"ל, שאם לומד כאופן הא' הנ"ל לומד הפשט בשם 'כרמלית' כהירושלמי, שצריך להיות דמיון בהכרמלית לשאר הרשויות להיות בו גזירה לחשש ש'שמא..'. כפשוטו.

וזה ג"כ מתאים מאד עם שיטת רבינו בשולחנו, שמצינו שמסביר הגדר של כרמלית כאופן הב', וז"ל¹⁰ "ומקום זה הוא פטור מן התורה, שמותר להוציא ולהכניס מתוכו לרשות מיחיד ולרשות הרבים ומהם לתוכו, מפני שהוא בטל אצל כל אחד בין שיש בו ד' בין שאין בו, אלא שחכמים חלקו ביניהם, שכשאינן בו ד' על ד' הוא מקום פטור וכשיש בו הוא מקום חשוב ואינו בטל אצלו ועשאוהו

(7) בדף ו' ע"א.

(8) ז, א'.

(9) עיין לקמן אות

(10) בס' שמ"ה סי"ט.

רשות בפני עצמו וקראוהו כרמלית", (ותו לא, ואינו מפרט כלל שיש כאן איזה גזירה...). הרי שרואין ששיטת רבינו הוא כאופן הב', זה שהחכמים "עשאוהו רשות בפני עצמו" הוא התקנה וכל הגדר של האיסור של המקום דכרמלית. וכן מצינו שמבאר פירוש השם של 'כרמלית', כהפשט של הרמב"ם, שהוא 'כארמלית' (ז"ל שם). "כך זה אינו מוקף מחיצות כרשות היחיד ואינו הילוך לרבים כרשות הרבים". הרי שאינו מחייב שצ"ל איזה דמיון לשאר הרשיות, (שאם לומד כאופן של 'גזירה' בגדר של כרמלית מוכרח הוא ללמוד ולמדגיש שיש דמיון ברשות הכרמלית לשאר הרשיות), רק שמדגיש 'מה אינו כרמלית'. וכנת"ל, שזה ממתיק מאד בזה ששיטת רבינו הוא כאופן הב' בהגדר של כרמלית, שלזה רק נוגע שרשות הכרמלית הוא 'לא כרשות זה ולא כרשות זה'.

ב.

ומה שצריך לבאר הוא שיטת רש"י: יש רש"י בדף ו' שם¹¹ שרש"י מבאר הטעם למה הכרמלית אינו כרשות היחיד, וז"ל "משום דדומה לרשה"ר דאין להם מחיצות". ולכאורה לשונו הוא משונה ותמוה. שאם רוצה לומר למה כרמלית הוא לא כרה"י לו רק לומר "דאין להם מחיצות". (וכמו שמבאר בד"ה הבא¹² בטעם שהכרמלית הוא לא כרה"ר, שרק אומר הטעם עצמו, "דאינן דומין לדגלי מדבר דלאי להילוכא דרבים עבידי", ולא מתחיל שהטעם לזה שהגמרא אומר "ולא כרה"ר" הוא משום "דדומה לרה"י"). למה הוסיף בתחילתו "משום דדומה לרשה"ר", מה הקשר?

ולכן יש שלומדים מדיוק זה ברש"י, שרש"י לומד כאופן הא' בגדר של כרמלית, שלכן מדגיש "משום דדומה לרשה"ר", להדגיש שצריך להיות דמיון בין הכרמלית לשאר הרשיות, כיון שהגדר של האיסור של כרמלית הוא כאופן של 'גזירה' שרק שייך אם יש דמיון בין הכרמלית לשאר הרשיות. ולכן רש"י מדגיש זה כאן, על עצם הדבר של כרמלית שהגמרא אמר "אינן לא כרשות היחיד ולא כרשות הרבים", להדגיש מהו בכלל הגדר של כרמלית, קודם שממשיך ליכנס לפרטי האופנים של הרשיות של הכרמלית.

אבל קשה ללמוד כן. לכל לראש, א"כ ה"ה לרש"י לומר "משום דדומה לרשה"י" ברש"י שלאח"ז. ועוד, מרש"י בדף ג' ע"ב¹³, כשמבאר ענין כרמלית, משמע שלומד כאופן הב'. וז"ל, "נעשית לה רשות אחרת מדרבנן דגזור רשות

(11) ד"ה אינן לא כרשות היחיד.

(12) ד"ה ולא כרה"ר.

(13) ד"ה בעי אביי.

מדבריהם לשבת שאסור להכניס ולהוציא ממנו לרה"י ולרה"ר, ושמו כרמלית..". (ולא מזכיר רש"י כלל בנוגע 'חשש שמא יבא..'. וכאן שמגדיר רשות דכרמלית, אם סובר כך, ה'יה לו לומר כך). ונראה מכאן, ששיטת רש"י הוא כאופן הב' בכרמלית, שהחכמים תיקנו בנוגע כרמלית שהוא "רשות אחרת", ובדרך ממילא יש בו כל הדינים של 'הוצאה מרשות לרשות', כנת"ל.

ולכן י"ל שכן הוא באמת שיטת רש"י, שהוא סובר כאופן הב' בכרמלית, וכנ"ל. ושוב מתאים מאוד אם הפשט של רש"י בשם 'כרמלית' שסובר שהוא ע"פ שם 'יערו וכרמלו' "שאינו לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י", וכנ"ל, שכיון שלומד שהגדר של כרמלית הוא זה שהוא 'רשות נוסף' לכן רק צריך להדגיש שהוא 'לא כרשות זה ולא כרשות זה' ולא נוגע אם יש דמיון בינו לשאר הרשויות¹⁴.

ובנוגע רש"י הנ"ל בדף ו': י"ל, זה שרש"י רק אומר זה בנוגע 'לא כרשה"ר' ולא בנוגע 'ולא כרשה"י' כנ"ל, הוא מדויק מאד, שי"ל, שזה נוגע למה שרש"י אומר מיד אח"כ¹⁵ בנוגע הטעם שיש איסור טלטול בהכרמלית, וז"ל "כלומר, אין מטלטלין בהן לא בתוך ד' אמות משום דדומין לרה"ה וגזרו בהן רבנן אטו רה"ה, היינו, שבנוגע איסור טלטול בהכרמלית כן לומד רש"י שהוא מצד 'גזירה'. ולכן מובן מאוד למה רק בנוגע 'לא כרשה"ר' מדגיש "משום דדמיא לרשה"ר" ולא מדגיש ברש"י שלאח"ז ש'דומה לרשה"י', משום שרק נוגע להדגיש ש'דומה לרה"ר' שרק זה נוגע לגזירה דאיסור טלטול בו שרש"י מדבר מיד אח"ז, שהוא משום שהוא 'דומה לרה"ר' ו'שמא יבוא לטלטל ברה"ר'. אבל בנוגע אם יש דמיון לרה"י, אינו נוגע, וכנ"ל, ששיטת רש"י הוא שהגדר של כרמלית הוא כאופן הב', שרק חכמים עשה 'רשות נוסף' ולא משום 'חשש..'. ומובן¹⁶.

ג.

ולהמתיק שיטת רש"י הנ"ל: הנה יש חילוק עיקרי בין שתי האופנים הנ"ל בהגדר של האיסור של הכרמלית. והוא, שלפי אופן הא' שהאיסור הוא רק משום

14) ולהעיר, שסוגיא הזה בדף ג' הוא לא הסוגיא עצמה בנוגע כרמלית, רק הובא לפשט לומר בנוגע 'הפושט ידו לחוץ..'. ולכאורה ה'יה לרש"י לומר פשט שלו בהשם 'כרמלית' בדף ו' שם (כתוס' וכל שאר המפרשים), ולמה מביאו כאן בדף ג'?. וי"ל ע"פ הנ"ל, שרש"י בא בהמשך לשיטתו בכרמלית שהזכיר לפנ"ז (שנוגע לפשט הגמרא שם), ולכן ממשיך מיד אח"ז בהפשט בשם 'כרמלית', שאיך שלומד הפשט בשם זה הוא תלוי באיך רש"י למד הגדר של כרמלית, וכנ"ל.

15) בד"ה אין נושאין ונותנין בתוכן.

16) וראיתי בקובץ רשימות שיעורים בסי' כ"ו שלא לומד רש"י כך, ולומד רש"י כאופן הא' הנ"ל, כשיטת הבעל המאור, שהוא משום גזירה, ולא אפי' מזכיר שם אופן אחר ללמוד ברש"י. ע"ש.

שהוא 'רשות נוסף', אין חילוק כלל בין כרמלית אחד להשני, שאפי' אם יש לאחד מהם יותר דמיון לשאר הרשויות מהשני, אין זה נוגע כלל, שהרי האיסור הוא רק ע"ז שהוא 'רשות נוסף', ובוזה ה"ה כולם שווים, כמובן. משא"כ לפי אופן הב' שהאיסור הוא 'גזירה שמא יבוא..', יוכל להיות חילוק בין כרמלית אחד להשני. ש'קרן זוית' ששם (כפי שהזכרנו לעיל) יש דמיון לרה"ר ולרה"י, הוא שונה משאר הרשויות, ועליו הוא ה'גזירה', ורק גזר של שאר מיני רשויות דכרמלית 'אטו הא'. ולכאורה זה מדויק מאד ברש"י שאמרנו שסובר כאופן הב'. שהבעה"מ על הגמרא ד'קרן זוית', מיד אומר וז"ל 'כלומר, זו היא עיקר כרמלית שגזרו עליה חכמים'. וכפשוט, שהוא סובר כאופן הא'. אבל רש"י¹⁷ על הגמרא שם אומר וז"ל 'לא נצרכה כרמלית דקתני אלא לאוספי כרמלית אחריתי כגון קרן זוית...'. הרי לנו, שרש"י אינו אומר כלל וכלל הדגשה בנוגע 'קרן זוית'. ואדרבה, קורא אותו רק 'כרמלית אחריתי', שהוא רק כרמלית נוסף, ואין דבר שונה בו משאר רשויות דכרמלית. (ואם סבר רש"י שיש דבר שונה\עיקרי בכרמלית זו, לא היה קורא אותו רק בשם "כרמלית אחריתי").

ועוד יותר: הברייתא שם שמביא הרשויות דכרמלית ומסיים עם "הכרמלית", הוא אם ה', וזהו נוגע לכאורה בפשט הגמרא, שזהו הטעם למה על גמרא זו שאמר ש"הכרמלית" מדבר בנוגע "קרן זוית" אומר הבעה"מ "כלומר, זו היא עיקר כרמלית שגזרו עליה חכמים", ש'ה' הזה הוא חלק בפשט הגמרא, וכשהגמרא אומר ש"הכרמלית" מדבר בנוגע "קרן זוית", יש הדגשה בזה, שיש טעם למה הגמרא אומר שדוקא "קרן זוית" הברייתא קורא בשם "הכרמלית". אבל רש"י כנראה לא מחשיב ה' הזה כלל, וכנראה בלשונו הנ"ל: א', ממ"ש "לא נצרכה כרמלית דקתני אלא..", שאינו אפי' מעתיק לשון "הכרמלית" כמו שהובא בהברייתא (ולומר שהוא מדבר בנוגע הקרן זוית) ב', ממ"ש "אלא לאוספי כרמלית אחריתי..", וכדיוק הנ"ל, שרק אומר שהגמרא כאן פשוט רק רוצה לרבות כרמלית נוסף בלא הדגשה מיוחדת בכרמלית זו. ג', אומר "כרמלית אחריתי כגון קרן זוית..", שאומר שזה שהגמרא מביא "קרן זוית" הוא רק כ'דוגמא' על מה מדבר "הכרמלית"¹⁸. הרי רואין שרש"י לומד שה"ה" אינו חלק בהפשט של הגמרא¹⁹, והגמרא לא מדייק בזה בשקו"ט זה.

וכל הנ"ל ממתיק מה שכתבנו לעיל בנוגע מהו שיטת רש"י, שכיון ששיטת רש"י הוא כאופן הב' בכרמלית שלפי אופן זה כל הרשויות דכרמלית הם שווה

(17) ד"ה לא נצרכה.

(18) ויש לעיין בפרט זה, ואכ"מ.

(19) ויש לעיין בזה יותר, ואכ"מ.

בהאיסור כנ"ל, לכן אינו מדגיש כלל שיש דבר מיוחד בכרמלית זו, ואינו אפי' מדייק בתיבת "הכרמלית" כנ"ל בארוכה.

ד.

והנה, תוס' ²⁰¹ מביא הפשט של הירושלמי בהטעם בשם 'כרמלית'.

וי"ל בזה, בהקדים: מהו סברת המחלוקת בין רש"י והבעה"מ איך ללמוד גדר האיסור דכרמלית? למה רש"י לומד כאופן הא' ובעה"מ לומד כאופן הב'?

וי"ל: בהקדים: ידוע המחלוקת היסודי בין רש"י ותוס' בהיסוד של הגדר של מלאכת הוצאה, שאפשר ללמוד בשתי אופנים: א', כמו שאר מלאכות שיש שינוי בהחפץ, וגם כאן, זה שהחפץ נשתנה מרשות לרשות נחשב שינוי בהחפץ. שהי' בו 'שינוי רשות'. ב', האיסור הוא רק על 'הפעולה' עצמה של 'עקירה הוצאה והנחה' מרה"ר לרה"י (וכן להיפך). שיטת רש"י הוא כאופן הא', ושיטת תוס' הוא כאופן הב'. ואחד מהראיות לזה הוא, דמצינו מחלוקת בין רש"י ותוס' אם לומדין איסור הוצאה מהפסוק "אל יצא איש ממקומו". רש"י סובר שפסוק זה לומדין ל'איסור תחומין' ולא ל'איסור הוצאה', ויש לנו רק הפסוק של "ויצו משה ויעבירו קול במחנה.." ללמוד 'איסור הוצאה'. ותוס' סובר שלומדים מפסוק "אל יצא.." גם ל'איסור הוצאה'. ומבואר, שזה תלוי במחלוקת רש"י ותוס' בנוגע הגדר של מלאכת הוצאה. שלפי תוס' הוא ה'פעולה עצמה', שאסור לעשות 'המעשה שהולך כך וכך', ולכן לומד, שצריך פסוק ל'הוצאה דעני' ופסוק אחד ל'הוצאה דבעה"ב', שהי' שני פעולות שונים, (אף שפעולה הנפעל של 'שינוי רשות (ההוצאה)' שוין), אחד פעולה של לקיחה ואחד של נתינה. (שאם ידרוש מקור רק לאחד מהאופנים, מנ"ל שגם אופן השני אסור. אולי רק פעולה זו אסורה ולא האחר, ומה קשר לאסור השני). אבל רש"י סובר שבגדר של מלאכת הוצאה הוא (כשאר המלאכות) 'שינוי בהחפץ', שנשתנה רשותו, שיש 'נפעל שאסור', א"כ מאי שנא 'הוצאה דעני' מ'הוצאה דבעה"ב'. שניהם הם 'אותו השינוי', אותו ה'נפעל', של 'נשתנה הרשות של החפץ\הוציא החפץ לרשות אחר'.

ולכן י"ל: זה שתוס' מביא הפשט של הירושלמי בהפשט בשם 'כרמלית', נראה לכאור' שהוא מדויק מאד (כדלקמן), שהוא סובר כאופן הב' בהגדר של האיסור של כרמלית, וכנ"ל. שעפ"ז יוצא, שיש כאן מחלוקת יסודי בין רש"י ותוס' בהגדר של האיסור של כרמלית. שרש"י סובר כאופן הב' (כנ"ל) שהוא רק משום 'רשות נוסף' ובמילא יש בו איסור הוצאה. ותוס' סובר שהוא משום 'גזירה שמא'..

וי"ל, שמחלוקת זו תלוי במחלוקת היסודי הנ"ל בין רש"י ותוס' בהגדר של

מלאכת הוצאה. שרש"י שסובר שכל הגדר של מלאכת הוצאה הוא ה'שינוי רשות', א"כ, בנוגע איסור איסור הוצאה בכרמלית, החכמים רק צריכין לעשותו ג"כ 'רשות', ואז ממילא שייכים אליו כל הדינים של 'הוצאה מרשות לרשות', ואינו נוגע כלל אם יש להכרמלית דמיון לשאר הרשויות או לא, רק נוגע שהוא רשות שלישי, "לא הילוך תמיד לרבים ולא תשמיש רה"י". היינו, שלאופן זה בהגדר של האיסור של כרמלית, הוא פשט, שמדרבנן יש על 'הוצאה מכרמלית' ה'שם מלאכה דאורייתא' מדרבנן, שכיון שהם עשה ותיקן הכרמלית להיות 'רשות', לכן מדרבנן עכ"פ יש לו ה'שם מלאכה למה'ת' ששייך בו האיסור של 'שינוי רשות' שזהו ג"כ רשות שפועל 'שינוי בהחפץ', ולמה ישנה רשות דכרמלית משאר הרשויות, כולם הם רשויות מדרבנן.

אבל תוס' שסובר שהגדר של מלאכת הוצאה הוא ה'פעולה עצמה' של טלטול החפץ שהתורה אסר באופן 'מרה"ר לרה"י' (וכן להיפך), א"כ, לא יוכל ללמוד כאופן הנ"ל בהגדר של האיסור דכרמלית. שאפי' החכמים עשה הרשות דכרמלית לרשות נוסף, מאי שנא? למה יהי' חל עליו 'שם מלאכה דאורייתא' מדרבנן? התורה בכלל לא דיבר בנוגע הוצאה מרשות לכרמלית. הפעולה שתורה אסר הוא רק מרה"ר לרה"י' (וכן להיפך), ומה קשר ל'כרמלית', זהו פעולה אחר מהתורה שהתורה לא דיבר בו, ומנ"ל שיהי' כל עליו 'איסור הוצאה'? ולכן לומד תוס', שהגדר של האיסור דכרמלית הוא מצד 'גזירה שמא יבא..', היינו, רק אסור הוצאה דכרמלית משום שאפשר מזה יבוא לעשות הפעולה שתורה אסר שהוא הוצאה מ'רה"ר לרה"י' וכן להיפך. ולכן תוס' שמביא (רק) הפשט של הירושלמי בשם של 'כרמלית' לכאן' מדויק מאד, שרוצה ללמוד כאופן זה שמדגישים "אלא בינוני" ש"דומה קצת ללח ויבש" שמדגישים שהכרמלית הוא דומה לשאר הרשויות, שזהו כאופן הנ"ל, שהגדר של האיסור דכרמלית הוא משום הגזירה של "שמא יבא..", ולכן מדגישים ה'דמיון' שלכן שיש בו איסור.

ולפ"ז י"ל, שזהו גם שיטת הבעה"מ. שכיון שהוא סובר כשיטת תוס' בהגדר של מלאכת הוצאה, שהוא על הפעולה עצמה, לכן לומד שהגדר של האיסור הוצאה בכרמלית הוא כאופן של 'גזירה'.

ה'.

ויש להוסיף ולהמתיק לשיטת רש"י הנ"ל בהגדר של מלאכת הוצאה: בנוגע מקום פטור, יש כמה אופנים איך למגדיר אותו, ומבאר זקני הרה"ר אברהם אזדבא, בספרו 'בשבילי הבבלי והירושלמי' סי' ח', שיש שתי אופנים איך להגדיר

אותו. א', הוא רשות חיובי, היינו, יש עליו שם רשות, אבל כיון שחסר לו תנאים²¹ ואין מקום להגזירה של כרמלית (עיי' לקמן), לכן אין איסור הוצאה ברשות זה. ב', הוא רשות שלילי, היינו, אין עליו בכלל שם רשות כדי להיות בו חייב על הוצאה מרשות לרשות.

ורש"י בכמה מקומות בש"ס²² מפרש בפירוש כהגדרה השני, וז"ל במסכתין "שאינו חשוב רשות לעצמו לפי שאינו רחב ד'. ובטל אצל רה"י ואצל רה"ר", וכן הובא בשו"ע רבינו בפירושי²³.

וזה מתאים מאד עם מה שביארנו לעיל בשיטת רש"י. שכיון שרש"י סובר כהגדרה הא' במלאכת הוצאה, לכן, אם לומד שגם מקום פטור יש עליו שם רשות, א"כ מאי שנא רשות זה מהכרמלית? כמו שיש איסור הוצאה בכרמלית כיון שיש עליו שם רשות (כלמדנו לעיל שזהו שיטת רש"י) כמו"כ יהי' חייב על איסור הוצאה במקום פטור כיון שיש עליו שם רשות ובמילא שייך בו (כל ההגדרה של מלאכת הוצאה שהוא) שינוי רשות, שפועל שינוי בהחפץ כיון שנשתנה רשותו (לדוגמא) מרשות הרבים לרשות של מקום פטור²⁴. ולכן לומד רש"י, שהטעם שאין איסור הוצאה במקום פטור הוא משום שאין עליו בכלל שם רשות, ובמילא אין על החפץ שינוי רשות.

וי"ל, שזהו חילוק נוסף בין רש"י ותוס': לרש"י שלומד הגדר של מלאכת הוצאה הוא 'שינוי רשות', צריך ללמוד שהגדר של המקום פטור הוא כאופן הב', שהוא 'רשות שלילי', כנ"ל. ולתוס' שלומד שהגדר של מלאכת הוצאה הוא איסור על הפעולה עצמה, יוכל ללמוד האופן יותר פשוט, שהרשות של המקום פטור הוא כאופן הא', 'רשות חיובי' כמו שאר הרשויות, כהברייתא קורא לכל הד' רשויות בשם "ד' רשויות לשבת", שיש לכל אחד מהרשויות שם רשות, ורק פטור בו, משום, א', חסר בו התנאים הצריכין בהרשות למחייבו²⁵, וב', אין מקום לגזור הגזירה שתיקן על הכרמלית (כשיטת תוס' והבעה"מ כנ"ל) כהובא בפ"י קדמון ממצרים על הרמב"ם²⁶ וז"ל "ואם חסר רוחב הרה"י מד' טפחים וכו' נקרא מקום

(21) ועיי' לקמן בסוף אות זה.

(22) במסכתין דף ו' ע"א, ד"ה אדם עומד... ובמסכת עירובין דף ט' ע"א, ד"ה ובלבד שלא יחליפו.

(23) בסי' שמ"ה שם.

(24) וע"ש בהספר של זקני 'בשבילי הבבלי והיורשלמי' שאומר נקודה זו.

(25) ע"ש בהספר של זקני 'בשבילי הבבלי והיורשלמי' שמבאר נקודה זו.

(26) יד, ד'.

פטור, כלומר, אין המוציא ממנו יש עליו איסור כלל אלא פטור מכלום, מפני שאינו מתחלף ברה"י מפני קוטנו".

ו'.

ולסיכום: שיטת רש"י ורבינו בשולחנו (והרמב"ם והר"ן): הם לומדים (א) הגדר של מלאכת הוצאה כאופן הא', שהוא שינוי רשות, ולכן הם לומדים (ב) כאופן הב' בהגדר של האיסור של כרמלית, שהחכמים תיקן שיש רשות נוסף, ולכן הם לומדים (ג) כאופן הב' בהגדר של מקום פטור, שהוא רשות שלילית\אין עליו שם רשות להיות בו הוצאה. ושיטת תוס' והבעה"מ: הם לומדים (א) הגדר של מלאכת הוצאה כאופן הב', שהוא איסור על הפעולה עצמה, ולכן הם לומדים (ב) כאופן הא' בהגדר של האיסור של כרמלית, שהוא משום גזירה (שאינן אופן אחר ללמוד), ולכן הם לומדים (ג) כאופן הב' בהגדר של מקום פטור, שיוכל ללמוד שהוא רשות חיובי כשאר הרשויות (שהוא האופן יותר פשוט ללמוד, שהוא רשות כשאר הרשויות, ורק) פטור משום שאין מקום לגזירה, וכנ"ל.

ז.

ויש לסיים אם שתי צ"ע:

צ"ע הא': לפי כל הנ"ל יוצא (וכפי שהזכרנו לעיל באות ב' בשיטת רש"י), שאין שלומד הגדר דאיסור כרמלית בכלל שהוא בנוגע 'איסור הוצאה' לא תלוי בזה איך שלומד האיסור טלטול בכרמלית, ומובן, ש'איסור טלטול' הוא איסור נוסף, ולא תלוי זה בזה, וכרויין ברש"י כנ"ל שלומד כאופן הא' בהגדר דכרמלית, ועדיין לומד ד'איסור טלטול' הוא 'גזירה שמא יבוא...'. ובפשטות כן ילמוד לכו"ע האיסור של טלטול בכרמלית, שלכאורה אין אופן אחר ללמוד, שלהלומד כאופן הא' הנ"ל, אין לזה קשר ל'איסור טלטול', שהוא רק שחכמים עשה אותו ל'רשות נוסף', ומה קשר זה לאיסור טלטול בו, אפשר בנוגע 'איסור טלטול', רשות החדש השלישי הזה יהי' כרה"י שמותר בטלטול, ולמה הוא כרה"ר (ועיין לקמן). ולכן לכאורה לכו"ע ה'איסור טלטול' בו הוא משום 'גזירה שמא יבא...'.
אבל: קצת צ"ע בשו"ע רבינו, שלומד כרש"י בהגדר של איסור כרמלית בכלל, בנוגע איסור הוצאה, שמפורש כך בדבריו כנ"ל, אבל בנוגע האיסור טלטול בו, בסי' שמ"ו ס"ה, ז"ל "...חכמים אסרו להעביר ד' אמות בכרמלית" ותו לא, וצ"ע, שהי' לו לפרש הטעם למה אסור, וכידוע ששו"ע רבינו הוא 'הלכות בטעמיה'?, ובפרט שבנוגע 'איסור הוצאה' הגדר של הרשות אמר ביאור אחר לגמרי שלכאורה לא מתאים כלל אם 'איסור טלטול', שלאסרו צריך לבוא לביאור אחר, (ולא הזכיר כלל בשולחנו דבר של שיש להכרמלית דמיון לשאר הרשויות), והי' לרבינו לפרש?.

ופשטות משמעות בדבריו הוא, שרשות החדש הזה שנקרא 'כרמלית', החכמים לא ידעו מה י'ה' דינו בנוגע ב'איסור טלטול', והלך ותיקנו כרה"ר לאסר. וטעמא בעי?²⁷

ואפשר י"ל, שרבינו באמת לומד בזה כרש"י, רק לא מפרש הטעם משום שענין כרמלית בסעיף זה הובא אגב זה שרבינו מדבר באיסור טלטול בכלל, ואומר שמה"ת הוא רק ברה"ר והחכמים אסרו גם בכמלית משא"כ במקום פטור, וז"ל "הלכה למשה מסיני שהמעביר חפץ ד' אמות ברשות הרבים חייב, וחכמים אסרו להעביר ד' אמות בכרמלית, אבל מקום פטור מותר להעביר בו בכלו...ומותר לטלטל מכרמלית זו לכרמלית אחרת תוך ד' אמות...". ולכן לא מפרש הטעם, שרבינו כאן רק מביא היסודות של איסור טלטול בכלל, ואין הדגשה בסעיף זה לבאר האיסור בכרמלית. ודוחק. וצ"ע בזה.

וצ"ע הב': בנוגע שיטת הרמב"ם: כנ"ל, לכאורה הרמב"ם סובר שבגדר לאיסור כרמלית הוא כאופן הב', כרש"י ורבינו בשולחנו, כיון שמביא פשט של 'כאלמנה' בטעם בשם כרמלית²⁸. ורק בנוגע איסור טלטול סובר שהוא משום 'גזירה', בפ' י"ד הל' י"א. אבל צ"ע בזה, שהוא ממשיך בהל' י"ג שם "כשם שאסור לטלטל בכל הכרמלית כן אסור להוציא ממנה לרה"י או לרה"ר...". וצ"ע, שבפשטות פשט בהרמב"ם הוא, שמצד אותו הטעם שיש איסור טלטול יש איסור הוצאה, שלכן "כשם" שזה אסור "כך" זה אסור, וצ"ע, להנ"ל, שלכאורה שיטת הרמב"ם בהגדר של האיסור של כרמלית בכלל, שהוא בנוגע איסור הוצאה בכרמלית, הוא מצד שהוא רשות נוסף, ולא משום 'גזירה'...?.

ואפשר י"ל בדוחק עכ"פ, שהרמב"ם אומר "כשם" לא מצד טעם האיסור (של טלטול), אלא מדבר בגוף האיסור, שרק אומר, 'כשם שיש להכרמלית איסור של טלטול בו כמו"כ יש לו ג"כ איסור אחר של הוצאה בו'. ויש לעיין בזה.



27) ולא יוכל לומר שהם רוצה ליליך לחומרא, כיון שכאן הוא איסור דרבנן. וכמפורש בהגמרא בדף ז' ע"ב וברש"י שם שאנו הולכין לקולה כאן.

28) ולאח"ז ראיתי שבקובץ רשימות שיעורים לומד שיטת הרמב"ם (ולא רש"י, כנ"ל בהערה 14) כגדר זה שהוא רק 'רשות נוסף', (ולא מזכיר שיטת רבינו בשולחנו).

בענין מומר לתיאבון במס' חולין*

הרב שלום איידעלמאן ע"ה

שליח כ"ק אדמו"ר - קסבלנקה, מרוקו

חולין ד' ע"א: אמר רבא ישראל מומר אוכל נבלות לתאבון בודק סכין ונותן לו, ומותר לאכול משחיטתו, מ"ט כיון דאיכא התירא ואיסורא, לא שביק התירא ואכיל איסורא. א"ה כי לא בדק נמי מטרח לא טרח.

והנה בהא דקי"ל כרבא דמומר לתיאבון בודק סכין ונותן לו ומותר לאכול בשחיטתו, יש לברר:

אם הדין הזה הוא אפילו באופן דלא יודעים בו במומר הנ"ל שיודע הל' שחיטה, דמספיק הרוב הנאמר בכל ישראל ד"רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן", ואעפ"י שהוא מומר לתיאבון, עדיין הוא בכלל ובחזקת ישראל הכשרים, ואמרינן בו ג"כ רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן.

או שנאמר דהא דרוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן בישראל הכשרים נאמר, אבל במומר לתיאבון לא נאמרה עליו חזקה זו דרוב מצוין, וצריך דוקא שיודעין בו שיודע הל' שחיטה.

ויש בזה מחלוקת הראשונים.

דהנה הרשב"א כתב (הובא ביתה יוסף יו"ד סי' ב' ד"ה וכו' הרשב"א כו' בספר ת"ה הארוך):

יש לדקדק הואיל וקי"ל רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן אם נסמוך על חזקה זו אף במומר לתיאבון אם לאו, ומסתברא דאפילו במומר לתיאבון סומכין על חזקה זו דכל המצוין אצל שחיטה סתמא אמרו.

ועוד, דהא לא אמר רב אשי וגם אביי ורבא מומחה כלל לא בישראל מומר ולא בכותי וכו' אלא שהרמב"ם כתב (בהל' שחיטה פ"ד הל' ד') ישראל מומר לעבירה מן העבירות שהוא מומחה ה"ז שוחט לכתחילה, ונראה מדבריו דוקא מומחה, ובאמת שהדעת נוטה לזה דכל שאוכל לתיאבון ואינו טורח יש לחוש שמא אינו מומחה ולתאבא הוא שוחט ואוכל, אבל כשאינו מומר לאותו דבר אעפ"י שהא מומר לעבירה אחת מהעבירות אינו נראה כן כלל, אלא ודאי ה"ה גבי שחיטה

(* בקשר ליום היארצייט השני של הרב שלום ע"ה איידעלמאן, שליח כ"ק אדמו"ר למרוקו למעלה משישים שנה, נלב"ע יום ב' דחג הפסח, ט"ז ניסן ה'תש"פ. ומנ"כ בהר הזיתים. ויה"ר שיקויים ניעוד "הקיצו ורננו שוכני עפר" בקרוב ממש והוא בתוכם.)

כשאר ישראל הכשרים וכל ששוחט בחזקת מומחה. ואפשר שגם הרב לא נתכוין לומר שיודעים בו שיודע לומר הלכות שחיטה, אלא לומר ששוחט כישראל שכל שהוא מומחה בישראל שוחט וגם זה כאחד מהם, וזה קרוב יותר דאפילו לגבי נשים ועבדים כ"כ. עכ"ל.

וגם הטור הביא את הרשב"א בקצרה דישראל מומר בודק סכין ונותן לו וכתב הרשב"א אפילו אם אין יודעים אם יודע הל' שחיטה.

אבל הר"ן (בריש חולין) כ' דאע"ג דמכשרינן מומר אוכל נבלות לתיאבון בבודק סכין ונותן לו דוקא דידיעין שיודע הל' שחיטה הא לאו הכי אפילו דיעבד שחיטתו פסולה דליכא למימר בי' רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן.

והנה דברי הרשב"א אינם מובנים לכאורה בשתים. א) עצם סברתו דגם במומר לתאבון נאמר רמאשמ"ה, אינה מובנת ומבוארת כלל לכאורה דכיון דמומר הוא ואוכל נבלות לתאבון ואינו טורח יש לחוש שמא אינו מומחה ולתאבון הוא שוחט. ב) מה שהביא ראי' דכל המצוין אצל שחיטה מומחין הן "סתמא אמרו" (ומומר בכלל) ג"כ אינו מובן, דבפשטות אפ"ל דמומר אינו בכלל סתם ישראל דנאמר בהו רמאשמ"ה, אבל הוא יצא מחזקת סתם, דהרי מומר הוא לאכול נבלות לתאבון, והיעלה על הדעת שהוא בחזקת סתמא דרוב מאשמ"ה.

והנה יש לעיין בגוף ועצם הכלל דרוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן (דדוקא מומחה הוא מצוי אצל שחיטה אבל אינו מומחה אינו נחפז [...]) ורוצה לשחוט)

הא דרמאשמ"ה אפ"ל בב' אופנים:

א) שהוא מטעם יראת שמים יראת האיסור יראת חטא, דהיינו דמי שאינו מומחה אעפ"י שרוצה לשחוט בעצמו אבל מחמת יראת חטא וכו' מונע א"ע מזה.

ב) שכן הוא טבעו ומנהגו של ישראל, שמי שאינו מומחה אינו שוחט, ואי"ז מפני היר"ש וכו' אלא דכן הוא המציאות והמנהג, דאין לו חציפות לשחוט כיון שאינו מומחה. וע"ד שאמרו לא חציף אינש לשווי' לאבזה שליח (קידושין מ"ה ע"ב), דאי"ז מצד יראת שמים וכו', מדלא חילק בזה דדוקא בנן שהוא יר"ש וכו'. וכמו אין אשה מעיזה פני' בפני בעלה (גיטין ס"ד ע"ב). לא חציף אינש דגזר דיקלא דלאו דילי' (ב"ב ל"ג ע"ב).

[הערה: והנה בשו"ע אדה"ז שם הביא בשם הרשב"א דלא אמרינן במומר רמאשמ"ה.

וצ"ע, דהרשב"א לא ס"ל כן.

וצ"ל [...] שהרשב"א הזכיר והביא סברא זו.

בבאר הגולה סק"ה: לאפוקי הרשב"א. אבל בביאור הגר"א: ות"ה ובד"ה].



תשובת הצ"צ בענין שבועת כהן גדול*

הנ"ל

כתב אדמו"ר הצ"צ בתשובותיו חיו"ד סי' קפ"ו וז"ל:

עוד יש להוכיח דין א' ממתניתין דיומא (די"ח ע"ב) הנ"ל, והוא דלכאורה יש להבין דמאי אהנו בשבועה זו שמשביעין את כה"ג, דממ"נ אם חושדין אותו בצדוקי, א"כ לדידי' הוי אנוס בשבועה דאם לא ישבע לא יניחוהו לשמש בפנים, והוא צריך לשמש כדי לקיים המצוה כמו דסבירא להו, ועכצ"ל דכה"ג לא חשיב אנוס דמ"מ מי מכריחו לעבוד והרי הוא מאנס עצמו מאונסא דנפשי'. וע' בח"מ סי' ר"ה. וזהו הדין שיש להוכיח ממשנה זו.

אך עוד צ"ע דמ"מ לדידי' הוה נשבע לבטל את המצוה, וצ"ל דמ"מ גם אם הי' צדוקי לא הי' נשבע שבועת שוא. ועוד כיון שמשביעין בלשון לא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך א"כ הוה כולל דברים המותרים עם דברים האסורים (לצדוקי) וכה"ג חיילא שבועה כדאי' ביו"ד סס"י רל"ו. עכ"ל הצ"צ.

וז"ל המשנה: מסרוהו זקני בית דין לזקני כהונה וכו' ואמרו לו אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין ואתה שלוחנו ושליח בית דין משביעין אנו עליך במי ששכן שמו בבית הזה שלא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך. עכ"ל.

וכתב הרמב"ם (הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ז): בימי בית שני ציץ המינות בישראל, ויצאו הצדוקין מהרה יאבדו שאינן מאמינין בתורה שבעל פה והיו אומרין שקטרת של יום הכפורים מניחין אותה על האש בהיכל חוץ לפרוכת וכשיעלה עשנה מכניס אותה לפנים לקדש הקדשים, הטעם, זה שכתוב בתורה כי בענן אראה על הכפרת אמרו כי הוא ענן הקטורת, ומפי השמועה למדו חכמים שאין נותן הקטרת אלא בקדש הקדשים לפני הארון שנאמר ונתן הקטרת על האש לפני ה', ולפי שהיו חוששין בבית שני שמא כהן גדול זה נוטה לצד מינות היו משביעין אותו ערב יום הכפורים ואומרים לו אישי כהן גדול אנו שלוחי בית דין

* בקשר ליום היארצייט השני של הרב שלום ע"ה איידעלמאן, שליח כ"ק אדמו"ר למרוקו למעלה משישים שנה, נלב"ע יום ב' דחג הפסח, ט"ז ניסן ה'תש"פ. ומנ"כ בהר הזיתים. ויה"ד שיקויים ניעוד "הקיצו ורננו שוכני עפר" בקרוב ממש והוא בתוכם.

ואתה שלוחנו ושליח בית דין משביעין אנו עליך במי ששכן את שמו בבית הזה שלא תשנה דבר שאמרנו לך. עכ"ל.

ומדברי הרמב"ם יש להעיר על תירוץ האחרון של הצ"צ שהשבועה חלה מטעם כולל "לא תשנה דבר מכל מה שאמרנו לך", והרי הרמב"ם השמיט תיבת "כל" וכתב "שלא תשנה דבר שאמרנו לך".

אלא הא גופא טעמא בעי, למה שינה הרמב"ם מלשון המשנה.

ועיין בתוספות ר"ע איגר על המשניות שם שהביא קושיא זו בשם הפר"ח וז"ל: הפר"ח הקשה דמאי מהני השבועה הא לפי דעתם היו טועים הפרושים והם אנוסים בדעתם ואפשר שהיו נשבעים לשקר כדי לקיים מצות הקטרת כתיקונה לפי שיטתם, ותירץ דכיון שהיו יודעים דמשביעים לכל כה"ג איכא מאן דחמירא לי' שבועה ולא הי' מכניס עצמו בכך. עכ"ל. והדברים דחוקים כדמוכח למעיין.

ובס' בית דוד (לר' דוד חיים קוריאנאלדי, אמסטרדם שנת מנחת) הביא דברי הפר"ח יותר בשלימות מהנ"ל.

ובשו"ת חת"ס או"ח סי' קע"ו בד"ה ומ"מ כ' דבכה"ג הי' ענה "אמן". ועיין בשו"ת הצ"צ דאין ראי' שהכה"ג הי' עונה אמן.

עוד כתב החת"ס וז"ל, והנ"ל בזה דלא לחינם האריכו לומר אנו שלוחי ב"ד ואתה שלוחינו ושליח ב"ד משביעים וכו' מה צריך לאורך הלז.

אלא משום דכה"ג מתמנה בפה ומסתלק בפה ע"י ב"ד, כמ"ש תוספות יומא י"ב ע"ב ד"ה כה"ג כו' והצדוקים מודים שאין עבודת יוהכ"פ כשרה אלא בכה"ג ושלוחי ב"ד בשליחות מתנים עמו שאם ישנה דבר איננו שלוחם פי' איננו כה"ג נמצא העבודה פסולה.

[אין להקשות ממ"ש החת"ס בעצמו בתשובה יו"ד סי' ה' ד"ה אמנם דהא דכה"ג מסתלק בפה, הוא דוקא כה"ג שנתחנך בריבוי בגדים אבל כה"ג שנמשח בשמן המשחה אינו מסתלק, דפשיט דבבית שני עסקינן, וכלשון הרמב"ם (הל' עבודת יוהכ"פ פ"א ה"ז) המובא לעיל]

ומיהו בלא שבועה לא היו יכולים להתנות שאם ישנה דבר איננו כה"ג דמ"מ לדעתו לא יפסיד דאם יכנוס אחר שאינו צדוקי להקטיר לפנים עבודתו פסולה לדעת הצדוקי ואם יכנוס הוא להקטיר בחוץ ולא יהי' כה"ג ג"כ עבודתו פסולה ואין הפרש ע"כ בשבועתו על זה דעל מגן לא יעבור על השבועה ולפענ"ד תירוץ נכון ואמת הוא. עכ"ל.

מש"כ דבלי שבועה לא יפרוש הצדוקי מלהכנס ולעשות עבודתו דהרי גם אחר אינו כה"ג וכו' משא"כ בשבועה דעובר על השבועה,

הנה דבריו לכאורה בלתי מובנים, דהרי גם בלא השבועה עושה כמה איסורים: (א) דהרי [...] כה"ג עבודתו פסולה, וכאילו נכנס לקה"ק בלי הקטרת קטרת וחייב מיתה בידי שמים משום ביאה ריקנית (עיין יומא נ"ג א, רמב"ם הל' עבודת יוהכ"פ פ"ה הכ"ה) ב) כמה מלאכות בעבודת יוהכ"פ הבערה וכו' דאם עבודתו פסולה עשה כמה מלאכות שלא לצורך כלל.

ועיין מש"כ בזה הגאון הראגאצובי בשו"ת צ"פ ס' ע"ט. ועיין אור גדול למגילה פ"א מ"ט.



העברת ד' אמות קלוטה ומהלך כעומד דמי

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. ידועים הדברים שישנן שתי שיטות של תנאים (דלית הילכתא כותייהו) המובאות בגמרא בסוגיית 'הוצאה' בפ"ק דשבת, אשר לפום ריהטא לא מסתדרים עם איסור העברת ד' אמות ברה"ר: שיטת ר"ע (ד, א ועוד) ד'קלוטה כמי שהונחה דמיא', ואשר לכן הזורק מרה"י לרה"י דרך רה"ר חייב, משום דהוה כאילו הונח ברה"י. ושיטת בן עזאי (ה, ב ועוד) ד'מהלך כעומד דמי', ואשר לכן המוציא מרה"י לרה"ר דרך מקו"פ פטור, דהוה כאילו הונח במקו"פ;

אשר לכאורה סברות אלו מהוות סתירה לעצם איסור העברת ד"א ברה"ר, דלפי סברות אלו ישנה הנחה באמצע העברת הד"א, ושוב ליתא מציאות של העברת ד"א בבת אחת בלי הנחה בינתיים!?

ומצינו בזה כמה וכמה תירוצים וסברות בראשונים, אשר לכאורה מונח בהם כמה יסודות מעניינים בגדרי הוצאה והעברה. אז נביא כאן כמה מהם, ומה שיש להעיר קצת בדבריהם בעז"ה כמשי"ת.

הלכה למשה מסיני

ב. כתבו התוספות (ה, ב ד"ה בשלמא לכן עזאי מהלך כעומד דמי) .. ובירושלמי פריך על דעתיה דבן עזאי אין אדם מתחייב על ד' אמות ברה"ר לעולם דיעשה כמי שהונחה על כל אמה ואמה ויפטר, ומשני משכחת לה בקופץ. והש"ס

דין לא חשיב לה פירכא כדאמר בהזורק .. דד' אמות ברה"ר הלכתא גמירי לה ולהכי לא מקשה עלה. וכן קלוטה לר"ע אף על גב דכמי שהונחה דמיא, בזורק ד' אמות ברשות הרבים חייב ולא אמרינן כמי שהונחה תוך ד' אמות ברשות הרבים.

והיינו דאה"נ מסברא הוה קושיא מדינים אלו ('מהלך כעומד דמי' ו'קלוטה') על איסור מעביר, אמנם אין זה בעי' מאחר שאיסור מעביר הוה הלל"מ, ושוב א"א להקשות עליה מסברא.

וכן תירץ בתוספות הרא"ש, וכן הביא הרשב"א סברא זו לעיל לענין קלוטה, וכן תירץ הריטב"א (גם בריטב"א החדשים וגם בהישנים) יעויין בדבריהם.

והנה ברמב"ן ורשב"א הקשו ע"ז דמדוע לא ניליף מיניה? והיינו דאה"נ דהוה הלל"מ דמעביר ד"א ברה"ר אסור, ושוב א"א להקשות ע"ז מסברא, אמנם מדוע לא נימא איפכא; דהלל"מ זו מגלה לנו דלא אמרינן סברת קלוטה או מהלך כעומד דמי?!?

והם – הרמב"ן והרשב"א – מתרצים את זה לפי דרכם (וכפי שיתבאר לקמן בעז"ה), אמנם מזה שהתוספות וכל הגי ראשונים לא מזכירים מזה כלל, מובן לכאורה דסב"ל דאין כאן מקום לקושיא. ולכאורה צ"ע מדוע, דהלא זה קושיא פשוטה לכאורה!?

ג. וראיתי מבארים דהוא ע"פ הכלל ד"אין לך בו אלא חידוש". והיינו דמאחר דלשיטת ר"ע וב"ע הוה סברא הפשוטה דקלוטה כמי שהונחה דמיא ומהלך כעומד דמי, לכן אע"פ דישנה הלל"מ דבהעברת ד"א ל"א כן, מ"מ אין זה משנה הדין בכל מקרים אחרים, אחרי שאין למדים מן החידוש.

אמנם לכאורה אינו מבואר כל צרכו; הרי גם ר"ע וגם ב"ע פליגי על החכמים בדבריהם, והיינו שידועים דדעת החכמים היא שהסברא הוה דלא כמותם. אז איך יתכן דאחרי שגם ההלל"מ מראה שהסברא היא כדעת החכמים (דפליגי עלייהו), עדיין אומרים דהפשיטות הוה כשיטתייהו, ואילו ההלל"מ הוה חידוש אשר לא לומדים ממנה. אתמהה!?

ואולי יש לבאר הדבר באו"א; ידועים דברי האחרונים שחקרו במהות האיסור של מעביר ד"א ברה"ר; האם הוה ע"ד הוצאה מרשות לרשות – מיוסד על דברי הראשונים (ר"ן ובעה"מ) דאיסור מעביר קשור עם זה דד"א הוה רשותו של אדם, וכאשר מעביר מתחלת ד' עד סוף ד' נמצא שהוציא מרשות אחד לרשות שני, או דהוה איסור חדש של העברה גרידא (הארכתי בזה בספרי ל"ב עמ"ס שבת סי' י"ח וי"ט עיי"ש).

ואולי י"ל דסב"ל להתוספות – כאופן ב' הנ"ל – דמעביר הוה בעצם מלאכה

חדשה וסוג בפנ"ע שאינה קשורה עם גדרי הוצאה (ויעוי"ש סי' י"ח דאכן כתבתי להוכיח שכ"ה שיטת התוספות במעביר), ולכן סב"ל דגם ליכא למילף מיניה דיני עקירה והנחה בהוצאה, אחרי דגדרי המלאכה שונים זמ"ז, ומבואר בפשיטות מדוע לא קשה להו קושיית רמב"ן ורשב"א בזה (ואילו הרמב"ן והרשב"א אולי סב"ל כצד השני בחקירה הנ"ל).

וליתר ביאור: לשיטה זו הוה מלאכת מעביר עצם העברת הד"א, היינו כל משך זמן ההעברה, לעומת מלאכת הוצאה דתוכנה הוה מה שחפץ נעקר מרשות ראשון והגיע (הונח) ברשות שנייה. ולכן י"ל דזה שחידשה לנו הל"מ דל"א קלוטה או מהלך כעומד דמי, הוה לענין שאין זה נחשב הפסק במעשה העברה, אמנם אין זה נוגע למלאכת הוצאה – דבזה עדיין י"ל דלא יצא החפץ (בישירות) מרשות א' לשני, אחרי שהונח באמצע ברשות אחרת (מקו"פ)!

מקום פטור ומקום חיוב

ד. והנה הזכרתי שהרמב"ן ורשב"א הקשו על סברת התוספות, דמדוע לא נילף מהלל"מ של מעביר (דמזה רואים דל"א קלוטה ומהלך כעומד דמי) לענין הוצאה, ושוב יהא חייב גם כשמוציא דרך מקו"פ (דלא כב"ע)?! וכתב הרמב"ן לתרץ 'ולא ילפינן מינה דהתם מקום חיובא הוא אבל בן עזאי מיירי במהלך מחנות לפלטיא דרך סטיו שהוא מקום פטור'. ועד"ז ברשב"א: "י"ל דלמא שאני התם דמקום חיוב הוא לכולי עלמא כדאמרינן בגמרא אבל סטיו דמקום פטור הוא לכולי עלמא אין דנין קל מחמור להחמיר עליו" (וכ"ה בתוספות בכתובות לא, ב).

והיינו דא"נ במעביר ל"א מהלך כעומד דמי (או קלוטה) בכדי לפטרו, אמנם זהו דוקא שם משום דכל הד"א הוה 'מקום חיוב', משא"כ בהא דהמוציא דרך מקו"פ, כאן כבר אומרים דמהלך כעומד פוטרו משום דנחשב שהונח במקו"פ.

אמנם מובן דסברא זו צריכה לביאור נוסף; דלכאורה ממ"נ, אי מהלך כעומד נחשב למצב של הנחה, אז בשתי המקרים הי' צ"ל פטור, אחרי שהי' הנחה באמצע המלאכה. ואם לא נחשב למצב של הנחה אז מדוע פוטרת כשהיא במקו"פ?! ובאותיות פשוטות: מהו ההבדל בין 'מקום חיוב' (אמצע ד"א) ל'מקום פטור' (סטיו) שבין שתי הרשויות) לענין החשבת 'מהלך כעומד' למצב של 'הנחה' או לא?

ה. ונראה לומר נקודת ההסברה בזה: אה"נ דבדין מעביר רואים ש'מהלך כעומד' אינו מחשיבו כאילו שהי' הנחה ממש בכל פסיעה, אמנם עדיין אפשר שמהלך כעומד מחשיבו שהי' נמצא עכ"פ בכל מקום ומקום שפסע בו, ושוב אם

בהליכתו עבר דרך מקו"פ, נמצא דלא הי' כאן הוצאה ישירה מרה"י לרה"ר, אחרי שבאמצע הי' נמצא במקו"פ, ויתכן שזה יחשב הפסק במלאכת ההוצאה!

ביאור הדברים: אחרי שהגמרא ביארה שיטת בן עזאי דמהלך כעומד דמי, מקשה על שיטת רבנן דפליגי עליה, "נהי נמי דקסברי מהלך לאו כעומד דמי, היכא אשכחנא כה"ג דחייב?" וברש"י: "היכא אשכחנא כה"ג – דמפסקא רשותא אחריתי מחייב. דלמא לא חייב רחמנא אלא במוציא מרה"י לרה"ר בהדיא?! והגמרא שקו"ט לתרץ שאלה זו עד שמסיקה דזה חייב מידי דהוה אמוציא מרה"י לרה"ר דרך צידי רה"ר" ("וכן הי' מסתמא במשכן" – תוספות).

והיינו דהגמרא הקשה מנלן דחייבים כשמוציאים דרך מקו"פ – גם אי מהלך לאו כעומד דמי – ומצאה מקור לזה. ולכאורה יש להבין מסקנת הגמרא בזה בב' אופנים: א. דבאמת לא איכפת לן אם הוציא דרך מקו"פ כ"ז שלא עשה הנחה בהמקו"פ. והיינו דהעיקר הוה מה שנעקרה מרה"י והונחה ברה"ר, וא"כ כ"ז שלא נפסק הוצאה זו באמצע, לא איכפת לן מה שעבר דרך מקו"פ. ב. דבאמת הוה מקו"פ 'הפסק' בהוצאה מרה"י לרה"ר (וכסברת הגמרא בהקושיא), אלא דכ"ז שלא הונח שם לא נחשב שהי' שם בכלל!

ואשר לפ"ז – היינו אופן השני – נאמר, דאע"פ דמהלך כעומד דמי לא נחשב להנחה ממש (ואשר לכן לא מפסיקה העברת ד"א ברה"ר), מ"מ יכולה לפעול דנחשב שהי' נמצא עכ"פ בהמקו"פ, ושוב הר"ז מפסיק ההוצאה מרה"י לרה"ר, הואיל ועברה במקו"פ באמצע!

ו. ויסוד גדול להסברה זו יש למצוא בשיטת הרמב"ם בדין העומד על איסקופא שהיא מקו"פ ועוקר מרה"י ומניח ברה"ר; דהנה בברייתא לקמן (ו, א) מבואר דבמקרה זה הוא פטור. ובהמשך הסוגיא (ח, ב – ט, א) מקשה הגמרא ע"ז מדין "המעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' ברה"ר אע"פ שהעבירו דרך עליו חייב", ומתרתת "התם לא נח הכא נח". והיינו דבעומד על האיסקופא (מקו"פ) ה"ה פטור משום ד'נח'.

ובש"ג מביא שתי שיטות בזה: א. דהוא פטור (רק) כשנח בפועל, והיינו דזה שעומד על האיסקופא עשה הנחה בחפץ במקו"פ. ב. דמכיון שהוא עומד בהאיסקופא הר"ז נחשב ל'נח', אע"פ דלפעול לא עשה שום הנחה בחפץ במקו"פ אלא העבירו בישירות מרה"י לרה"ר. וכדרך זה (השני) פסק הרמב"ם – דגם בלי שום מעשה של הנחה ה"ה פטור משום דנחשב כנח מחמת זה שעומד במקו"פ (משא"כ אדה"ז בשלחנו פסק כאופן הראשון ואכהמ"ל).

אמנם לכאורה שיטת הרמב"ם בזה צ"ע (וכמו ששקו"ט בדבריו הצ"צ בחידושו

על הסוגיא); דאיזוה סוג הנחה הי' כאן? הרי אע"פ שהאדם עומד במקו"פ, אמנם ה"ה עקר את החפץ מרה"י והביאו בישירות לרה"ר בלי שום מעשה של הנחה בינתיים! למה הדבר דומה, למי שעומד ברה"ר במקום אחד ועקר חפץ מתחלת ד' והניחו בסוף ד', אשר בפשוטו ה"ה חייב על העברה זו!?

אמנם נראה דהביאור הוה ע"פ יסוד המבואר לעיל; דהיות שהוא עומד במקו"פ לכן כשמעביר את החפץ מרה"י לרה"ר ומעבירו דרך המקו"פ שעומד שם, הר"ז נחשב עכ"פ שעבר דרך המקו"פ, והיינו שהי' נמצא שם עכ"פ (אף שלא הונח שם לפועל), ושוב הוה פטור משום שההוצאה היתה דרך מקו"פ כמשנ"ת.

ומבואר היטיב מדוע סברא זו שייכת רק למקרה שהעביר דרך מקו"פ, משא"כ בהעברת ד"א ברה"ר אין זה נחשב הפסק כשהעביר ד"א והוא עומד במקומו אחרי שאין כאן מציאות של הנחה.

ז. (מאמר המוסגר: אחרי תירוצו של הרמב"ן דלא לומדים מהלל"מ של מעביר ד"א ברה"ר דמהלך לאו כעומד דמי (בנידון של המוציא דרך מקום פטור) כמשנ"ת, ממשיך: "תו קשיא להו לר"ע דאמר קלוטה כמי שהונחה, זורק ארבע אמות ברה"ר היכי משכחת לה?" ולהלן נביא מה שכתב לתרץ בזה.

אמנם עכ"פ מוכח מדבריו שהתירוצו ש'עבד' עבור דין מהלך כעומד דמי (מדוע אינו נסתר מהלל"מ דמעביר) כבר לא 'עובד' עבור דין קלוטה כמי שהונח דמי (ודלא כדברי התוספות הנ"ל דהשתמשו עם תירוצו זה – דמעביר הוה הלל"מ – עבור ב' הדינים; גם דין קלוטה וגם דין מהלך כעומד דמי, כמבואר בדבריהם דלעיל).

ולכאורה הביאור בזה פשוט: הרי הרמב"ן תירץ דהא דלא למדים מהלל"מ לענין מהלך כעומד, הוה זה משום דמהלך כעומד נאמר במקרה שהלך דרך מקום פטור וכמשנ"ת, והרי דין קלוטה אינו כן, אלא דנאמר כשזרק מרה"י לרה"י דרך רה"ר, אשר זה הוה הכל מקום של חיוב, ושוב לא מהני התירוצו לענין קלוטה (וגם מבואר בפשיטות מדוע להתוספות אין הדבר כן, אחרי שהם לעולם לא נתקשו דנילף מההלכתא כמשנ"ת)!

אמנם ראה זה פלא; הרשב"א גם הוא כתב אותה הסברה כדברי הרמב"ן (דלא גמרינן מהלך כעומד מההלכתא, מחמת זה שמדובר בהילוך במקו"פ), אמנם הוא עצמו כשהקשה (לעיל דף ד') מדוע לא למדים מההלכתא לדין קלוטה (והיינו דלא נימא דין קלוטה), תירץ (באחד מתירוציו) "ואיכא למימר דזורק ומעביר ארבע אמות ברשות הרבים הלכתא גמירי לה כדאיתא בפרק הזורק", והיינו דמשתמש

עם אותה תירוץ – דהוה הלל"מ – לענין שתי הקושיות, אף דלכאורה לענין קלוטה נסתרה התירוץ ע"פ דבריו בעצמו!?

ח. ונראה פשוט דהביאור בזה הוא כך (בקיצור עכ"פ): כשמתרצים דלא יכולים ללמוד דמהלך לאו כעומד דמי מההלכתא, מחמת זה דבמהלך הוה דרך מקו"פ, אפשר לפרש בב' אופנים: א. דכל דין מהלך כעומד נאמר רק לענין הליכה דרך מקו"פ. ב. דזה דמהלך כעומד דמי פוטר, הוא רק כשהולך דרך מקו"פ, אבל אין בעי' בזה שמהלך כעומד מחייב בכל מקרה – דזה מעולם לא באו ללמוד מההלכתא!

ואכן בדבר זה נחלקו גדולי האחרונים; דעת מהרש"א על הסוגיא בכתובות (דף לא) הוה כאופן הא' (ובעקבותיו הלך הרש"ש ועוד), לעומת האבני נזר, רעק"א ועוד, שלמדו באופן השני (ולא נכנס כאן לביאור סברת פלוגתא זו)!

ולכאורה מבואר היטיב דזה הוה יסוד החילוק בין הרמב"ן להרשב"א כאן; הרמב"ן סב"ל כדרך הראשון, והיינו דבאמת נלמד מההלכתא דליתא דין מהלך כעומד דמי אלא רק כשהולך דרך מקו"פ, ושוב א"א לתרץ כך לענין קלוטה דלא מיירי במקו"פ כנ"ל. ואילו הרשב"א סב"ל כאופן השני, והיינו דמההלכתא נלמד רק לענין פטור של מהלך כעומד, ושוב אין כאן קושיא על דין קלוטה דהוה לחייב, ולכן מהני התירוץ דהוה הלל"מ לענין שתייהם!

ומה מאוד יומתקו הדברים דאכן בשינוי קטן בין לשון הרמב"ן ללשון הרשב"א מונח לכאורה חילוק זה: דז"ל הרמב"ן "ולא ילפינן מינה דהתם מקום חיובא הוא אבל בן עזאי מיירי במהלך מחנות לפלטיא דרך סטיו שהוא מקום פטור". ואילו הרשב"א כתב "אבל סטיו דמקום פטור הוא לכולי עלמא אין דנין קל מחמור להחמיר עליו";

והיינו דהרמב"ן מדגיש דלא למדים מההלכתא משום דב"ע מדבר על מקו"פ, אשר משמעות הדברים הוא אכן דדין מהלך כעומד נאמר רק לגבי מקו"פ (וכנ"ל דלכן אין לתרץ כן עבור קלוטה), ואילו הרשב"א מדגיש דלא יכולים ללמוד מההלכתא להחמיר עליו, והיינו לחייב כשעבר במקו"פ, אבל מעולם לא הי' דיון ללמוד מההלכתא להקל עליו ולפטרו במקום שהי' צ"ל חייב! ומבואר היטיב דהרשב"א סב"ל דאין בעי' וקושיא ללמוד מההלכתא נגד חיובא דקלוטה של ר"ע. ע"כ מאמר המוסגר).

שיטת הירושלמי

ט. והנה הבאתי לעיל שלפני שהתוספות כתבו התירוץ שלהם (לקושיא מדין מעביר על דין מהלך כעומד דמי וגם על דין קלוטה), הביאו תחלה דברי הירושלמי בזה: "וּבִירוּשְׁלַי פִּרְיָךְ עַל דַּעְתִּיהָ דְבֵן עֲזַאי אִין אַדָּם מִתְחַיֵּיב עַל ד' אַמּוֹת בְּרַה"ר

לעולם דיעשה כמי שהונחה על כל אמה ואמה ויפטר, ומשני משכחת לה בקופץ". וע"ז ממשיכים התוספות: "והש"ס דידן לא חשיב לה פירכא כדאמר בהזורק .. דד' אמות ברה"ר הלכתא גמירי לה ולהכי לא מקשה עלה ..".

ועכ"פ מבואר דהירושלמי לא תירץ הקושיא בדרך זה שתירצו אותה התוספות וכל הני ראשונים שכתבו כן, ואשר לכן הוכרח לפרש דברי בן עזאי שמדובר במקרה לא רגילה של קופץ!

ולכאורה הי' אפ"ל דהירושלמי לא תירץ כהתוספות מחמת קושיית הרמב"ן והרשב"א הנ"ל על תירוץ זה (דמדוע לא נילף מההלכתא)! וגם אפשר דהירושלמי לא קיבל התירוץ של הרמב"ן והרשב"א הנ"ל לחלק בין מהלך כעומד דרך מקו"פ למקום חיוב (וכמו שהוקשה על סברא זו לעיל). ואשר לכן הוכרח לתרץ באופן שונה כנ"ל.

אמנם באמת ל"צ לכ"ז; וכמו שכבר כתבו בזה באחרונים דהירושלמי לשיטתיה קאזיל, דבר"פ הזורק למד איסור מעביר ד"א ברה"ר ממה שעשו כן במשכן, ודלא כדעת הבבלי בזה דלמסקנא נלמד מהלל"מ! ומבואר בפשיטות מדוע כל תירוץ זה של התוספות – יחד עם הוספת הדברים בזה מהרמב"ן והרשב"א – ל"ש לדעת הירושלמי!

ובאמת זה מונח (כמעט) מפורש בלשון התוספות הנ"ל, "והש"ס דידן לא חשיב לה פירכא כדאמר בהזורק .. דד' אמות ברה"ר הלכתא גמירי לה ולהכי לא מקשה עלה ..", והיינו שהסיבה מדוע "הש"ס דידן לא חשיב לה פירכא", הוה מחמת סברת הבבלי בהזורק, אשר זה אינו כשיטת הירושלמי שם וכמשנ"ת.

אמנם מה שעצ"ע בשיטת הירושלמי הוא מה שלא נתקשה בכלל בקושיא זו על דברי ר"ע דקלוטה כמי שהונחה דמיא! והרי התוספות מתרצים הקושיא על שתי השיטות כנ"ל בהמשך דבריהם, ואילו תירוצו של הירושלמי – דב"ע מדבר במצב של קופץ – מהני רק לענין מהלך כעומד דמי ולא לענין קלוטה כמובן, אז מה יענה להקושיא מדין מעביר ד"א על הסברא של קלוטה?!

ולכאורה צ"ל שהירושלמי 'ישתמש' עם אחד מהתירוצים האחרים שמצינו בראשונים כאן לתרץ הקושיא על קלוטה. אלא דצ"ל תירוץ כזה דמהני רק לענין קלוטה ולא לענין מהלך כעומד דמי, אשר לכן הוצרך הירושלמי לתרץ עבור מהלך כעומד דמי בתירוץ נפרד, וכמשי"ת.

דין קלוטה רק לחייב ולא לפטור

יוד. והנה אחד מהתירוצים כאלו נמצא לעיל בת"י על הסוגיא של קלוטה;

דהנה התוספות שם (ד"ה דאמרינן קלוטה) הזכירו סברא דע"כ שיטה הסוברת דילפינן זורק ממושיט לא סב"ל קלוטה כמי שהונחה דמי, דבאם אמרינן קלוטה אז א"א לחייב זורק כמושיט אחרי שהונחה באמצע במקו"פ (דהא מדובר בזריקה מרה"י לרה"י דרך רה"ר למעלה מעשרה, דהוה מקו"פ).

וכתב ע"ז בת"י, "ואינה הוכחה דלא אמר קלוטה כמי שהונחה דמיא אלא להחמיר דאי להקל נמי אמרו א"כ זורק ד"א ברה"ר היכי משכחת לה". והיינו דכותב מפורש שהתשובה לשאלה זו – מדוע לא הוה דין קלוטה סתירה לדין מעביר – הוה דדין קלוטה נאמרה רק להחמיר ולא להקל!

וגם הרמב"ן כאן (אחרי שנתקשה בזה דאיך יתרוץ הקושיא לענין קלוטה כמו שהבאתי לעיל) הזכיר סברא זו כתירוץ להקושיא על דין קלוטה. וכן הרשב"א (לעיל בסוגיית קלוטה) הביא סברא זו לתרוץ הקושיא אלא דכתב ע"ז: "ואינו מחזור בעיני דהא לענין גיטין נמי אמרו כן בפרק הזורק (גיטין ע"ט, א) והתם מאי חיוב איכא ומאי פטור איכא" (והיינו דהגמרא שם משתמשת עם סברת קלוטה להסביר איך שאשה מתגרשת עם גט שנזרקה לה ולא הונחה עדיין בארץ – והרי זה אינו ענין של חיוב ופטור)!!

אלא דכמובן גם תירוץ זה צריך לביאור נוסף; דממ"נ אם קלוטה הוה כמי שהונחה אז צ"ל כן גם לענין חיוב וגם לענין פטור, ומהו הסברא לחלק ביניהם?! ואדרבא, בד"כ, לכאורה 'קל' יותר לפטור מלחייב?! וזהו בנוסף לקושיית הרשב"א הנ"ל על תירוץ זה.

יא. ואולי י"ל נקודת הביאור בזה, דאכן יש כאן הנחה מסויימת, אבל אינה הנחה כ"כ עד שיכולה להפסיק ולגמור עקירה הראשונה.

ביאור הדברים: בפעולת הנחה יש ב' דברים: א) זה שהחפץ נחשב למונח – אשר רק ע"ז מתחייבים על ההוצאה. ב) זה שהנחת החפץ מסיימת ומפסיקה עקירה הראשונה. ואוי"ל דלשיטה זו (אשר היא ביאור בשיטת ר"ע דלית הלכתא כוותיה) גדה ההנחה בקלוטה הוה, שאכן נחשבת הנחה מספיקה לחייב על הנחה זו, אבל אינה מפסקת עקירה הראשונה, ושוב אפשר שיתחייב ע"י הנחה שבאה אחריה בצירוף עקירה הראשונה.

ויש להביא דוגמא לכללות רעיון זה מסברא עד"ז שמוזכרת בהלכה (אלא שאינה דומה לגמרי, אשר לכן סברא זו כאן אינה להלכה כלל, משא"כ הסברא דלהלן):

בשו"ע אדה"ו (סי' שמ"ז ס"ז) מבואר – גם למ"ד אגד יד שמיה אגד וגם למ"ד דלאו שמיה אגד, יעויין שם פרטי הדברים – "שהנחה על היד אינה חשובה

הנחה אלא לחפץ שהונח עליה ממקום אחר, אבל חפץ שהיה עליה בתחלה ברשות זו והושיטה לרשות ב', כיון שאין הושטה זו חשובה כאן הנחה ליד עצמה, שהרי היא תלויה כאן באויר, הוא הדין שאינה חשובה הנחה להחפץ שבה .. לפי שלא היתה עדיין הנחה לחפץ זה באותה רשות, שהנחת החפץ ביד אינה חשובה הנחה הואיל והיה בה מתחלה".

והיינו דא"פ שהחפץ המונח ביד נחשב למונח, ויכולים להתחייב על הנחה בתוך היד ("לחפץ שהונח עליה ממקום אחר"), מ"מ אין זה נחשב הנחה בכדי לגמור העקירה שהותחל ביד זה עצמה! רואים מזה עצם היסוד, שיכולה להת מצב שדבר נחשב מונח, עד כדי להתחייב על הנחה כזו, ומ"מ אינה נחשבת הנחה לגבי העקירה שהיא באה בהמשך לזה.

(אלא דבנידון של ההלכה אינה נחשבת הנחה לגבי אותה עקירה כלל, והיינו גם לא להתחייב על הוצאה זו. ואילו החידוש של סברא זו כאן – שאינה להלכה – הוא דבקלוטה נחשבת הנחה לעקירה הראשונה גם להתחייב עליה, ומ"מ אינה נחשבת הנחה בכדי לבטל עקירה הראשונה מלהתחייב עליה).

ואולי יש להוסיף עוד דוגמא לזה: כלל ידועה בגמרא והלכה, שעמידה לכתף אינה מבטלת עקירה הראשונה וגם לא מתחייבים על הנחה כזו. אמנם לכאורה זהו רק כלפי אדם זה ועקירתו הראשונה; דעמידה לכתף לא נחשב להנחה. אמנם אם אדם אחר יעקור חפץ ממנו בשעה שהוא עומד לכתף, או שיניח חפץ עליו בשעה זו, לכאורה יחשב לעקירה והנחה בשלימות, משום שלגבי יש כאן מצב של הנחה שלמה.

ועכ"פ הר"ז עוד דוגמא של הנחה שלמה שאינה נחשבת להנחה כלפי העקירה שבאה לפניה (וגם כאן ישנה אותה הבדל בין סברא זו איך שהיא להלכה לעומת הסברא איך שנאמרה לפי השיטה דלית הלכתא כוותיה).

ואם כנים הדברים בהסברת שיטה זו, אז יתורץ גם תמיהת הרשב"א ע"ז מהדין בגיטין – דאמרינן הסברא של קלוטה גם היכא דליתא ענין של חיוב ופטור; משום דאה"נ לא נוגע כ"כ החיוב ופטור, ורק שישנה הנחה מספקת עבור החיוב כמשנ"ת, ושוב אפ"ל דהנחה כזו מספיקה גם לענין מה שצריכים שם בגיטין – אחרי דשם אינו נוגע כלל ענין זה של הפסק וגמר לעקירה הראשונה כמובן.

קלוטה רק בשינוי רשות

יב. ועוד מצינו תירוץ בראשונים לתרץ הקושיא מדין מעביר על שיטת ר"ע בקלוטה (אשר כנ"ל לכאורה יכולה לשמש סברא עבור הירושלמי דהי' קשה ליה רק דין מהלך כעומד ולא דין קלוטה) אשר הזכירו גם הרמב"ן וגם הרשב"א:

"ואיכא למימר כי אמר ר"ע קלוטה כמי שהונחה דוקא בשנכנסה לרשות אחרת דקלוטה מחיצות אבל בחד רשות לא אמרינן" (לשון הרמב"ן). "ויש מי שפירש דלא אמרו אלא בקלוטה ברשות אחרת אבל ברשות אחת לא אמרינן" (לשון הרשב"א). והיינו דדין קלוטה נאמר רק כשעבר מרשות לרשות, לאפוקי במעיר ד"א שהכל הוה ברשות אחת.

(וחשוב להעיר ולציין דסברא זו מובא גם בריטב"א (הישנים וגם החדשים), בר"ן ובמאירי, אמנם בשינוי עיקרי: דהם כולם מביאים את זה כסברא לתרץ הקושיא גם על דין קלוטה וגם על דין מהלך כעומד; והיינו דשני דינים אלו נאמרים רק כשהחפץ יוצא מרשות לרשות, ושוב ל"ק מדין מעביר. אמנם הרמב"ן ורשב"א מביאים את זה ביחוד לתרץ הקושיא על דין קלוטה, ולענין הקושיא על מהלך כעומד דמי נותנים תירוצים אחרים.

ולכאורה הפירוש הוא דלשיטתייהו (של הרמב"ן ורשב"א) אין סברא זו נכונה לענין מהלך כעומד, ורק לענין קלוטה (ועוד יתבאר בזה בעז"ה). ומובן, דבאם רוצים לתרץ שיטת הירושלמי ע"פ סברא זו צריכים לומר דנקט כדרכם של הרמב"ן ורשב"א דוקא, אשר לכן לא הקשה על דין קלוטה (מחמת סברא זו), אמנם הוצרך לתרץ באופן אחר עבור דין מהלך כעומד).

אלא דמובן דגם תירוצן זה צריך לביאור נוסף, דלכאורה ממ"נ, אי הוה קלוטה נחשב למונח אז מדוע הוה זה רק במצב של שינוי רשות, ואי לא נחשב למונח, אז מה מהני לזה שינוי הרשות?!

יג. ולכאורה סברא זו דשינוי הרשות הוה זה שמהוה את ההנחה, מזכירה מאוד חידושו של הראב"ד בענין עקירת הרשות;

דהנה מבואר בגמרא לקמן (ח, ב) "אמר רב יהודה האי זירזא דקני רמא וזקפיה רמא וזקפיה לא מיחייב עד דעקר ליה". ופרש"י: "זירזא דקני - חבילה של קנים ארוכים. רמא וזקפיה רמא וזקפיה - הוליכו אמות הרבה ברשות הרבים כענין הזה שלא נטלו כולו מן הקרקע אלא זקפו והשליכו וחזר וזקפו והשליכו, אין זו עקירה".

משמעות הדברים הוה דכ"ז שלא עקר חפץ מן הקרקע, אין כאן מעשה של עקירה להתחייב עליו. ומקשים ע"ז כל הראשונים דלכאורה דבר זה נסתר מסוגיית הגמרא בכתובות (דף לא) המדברת על חיוב של הוצאה במקרה שהי' מגרר את החפץ מרה"ל לרה"ר? ובתירוץ קושיא זו יש להראב"ד דרך מיוחדת;

ובלשון הרמב"ן (על הסוגיא שם בדף ח): "וראיתי מתרצין בשם הראב"ד ז"ל דשאני מוציא מרשות לרשות דעקירת הרשויות עקירה היא לחייב עלה". והר"מ

זעמבא הי"ד מאריך בביאור סברא זו של הרמב"ן (בתוצ"ח סי' ט), ונקודת הדברים היא דישנה שתי סוגי עקירה; דבד"כ עוקרים את הדבר ממקומו, אבל במקרה שלא עוקרים את זה ממקומו – וכמו כשמגררו על הארץ – אז ישנה עקירה מסוג אחרת, מה שנעקר מרשות אחד לשני.

ולכאורה הרי סברא הנ"ל של הראשונים – דקלוטה עובדת רק היכא דישנה שינוי רשות – מתבאר ע"פ יסוד זה של הראב"ד; דאה"נ בקלוטה ליתא להנחה או עקירה שלמה ורגילה (וע"ד מגרר לדעת הראב"ד), ומ"מ כאשר משתנה מקומו מרשות לרשות הרי זה גופא פועלת עקירה והנחה בסוג השני של עקירה והנחה כמשנ"ת!

(ואשר לפ"ז לכאורה אין מקום כ"כ להבדיל בזה בין קלוטה למהלך כעומד, וכדעת שאר הראשונים שהזכרתי לעיל שמשתמשים עם סברא זו לענין שני הדינים ביחד. והא דהרמב"ן והרשב"א משתמשים עם סברא זו רק לענין קלוטה ולא לענין מהלך כעומד דמי? י"ל דסב"ל דגדר דמהלך כעומד דמי הוה כמשמעו שבכל פסיעה נחשב לעומד ממש (וכדברי רש"י בכתובות "ועקירת כל פסיעה הויא עקירה והנחת הרגל היא הנחה"), והיינו דהוה הנחה (ועקירה) ממש, ושוב צ"ל גם ברשות אחת ג"כ).

אלא דלכאורה יש להקשות לפ"ז מדוע לפי הראב"ד באמת לא פסקינן כר"ע, הרי לשיטתיה (דהראב"ד) זהו אכן ההלכה שמתחשבים עם עקירת הרשות היכא דליתא עקירה רגילה?

אמנם יעויין ברשב"א על הסוגיא בכתובות (דף לא, וכ"ה בשטמ"ק שם) דסברת הראב"ד נאמרה רק כשמגררו על הקרקע, דאז שם הרשות עליו, וכמו שמבאר זה בתוצ"ח הנ"ל בהמשך דבריו (יעויי"ש ברשב"א איך שמתרץ עפ"ז קושיית הרמב"ן על הראב"ד ואכ"מ). אשר לפ"ז מבואר היטיב מדוע סברא זו לא שייכת להלכה לפועל בדין קלוטה.



בדין חקק בו והשלימו לעשרה

הרב מאיר ארי' שמעירלינג

ראש ישיבת חב"ד ליובאוויטש "חזון אליהו" תל אביב

א. איתא במסכתא שבת דף ז' ע"ב 'גופא אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב בית שאין תוכו י' וקריו משלימו לי' על גגו (דגבוה י' הוי רה"י ומותר

לטלטל בכולו, רש"י ז' ע"א) מותר לטלטל בכולו בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' (דכיון דלא גבוה המחיצה י' הוי כרמלית, רש"י שם. משמע מרש"י שהטעם שתוך הבית לא הוי רה"י כי חסר מחיצה עשרה, אבל בתוס' ישנים כתב שהחסרון הוא שאין אויר י' וכמשי"ת לקמן.) אמות אמר אביי ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לי' מותר לטלטל בכולהו מאי טעמא הוי חורי רה"י וחורי רה"י כרה"י דמו"

ובתוס' ד"ה "ואם" מקשה לריב"א מאי שנא מדאמרינן במסכתא סוכא (ד' ע"ב) גבי סוכה שאינה גבוהה עשרה וחקק בה להשלימה לי' אם יש משפת חקק ולכותל ג' טפחים פסולה, פחות מג' כשרה. והכי מהני חקיקה אפי' מופלגת מן הכותל הרבה?

ותירץ, דשאני התם גבי סוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך... כדאמרינן התם "הרחיק הסיכוך מן הדפנות פסולה" ולהכי בעינן שיהא פחות מג' דצריך לצרף הגידוד של החקק למחיצות כדי שיהיו סמוכות לסכך שכנגד הנקב,

(ופי' באחרונים – "שפת אמות" ועוד – שמכיון שבסוכה רק מקום החקק הוי סוכה, כדפרש"י סוכה ד' ע"א ד"ה "כדי להשלימה לעשרה" "ובאותה גומא הכשר סוכה באורך וברוחב", לכן מצד הדין דבעינן מחיצות סמוכות לסכך אזי הסכך שמעל הגומא צריך להיות מונח ע"ג כל המחיצה, ולא באופן שחלק המחיצה מרוחק מהסכך שע"ג הגומא יותר מג')

ועד"ז בתוס' סוכה ד' ע"ב סוף ד"ה "פחות מג"ט כשרה", "ואם תאמר בפרק קמא דשבת, גבי בית שאין תוכו עשרה וחקק בו להשלימו לי' אמאי לא מחלק כי האי גוונא אם יש משפת החקק ולכותל ג' טפחים, וי"ל דלא דמי רשות שבת שהוא למנוע רגל רבים לסוכה דבעינן מחיצות סמוכות לסכך."

נמצינו למדים מדברי התוס' שלענין שבת צריך מחיצה עשרה אבל מחיצת החקק ומחיצת הכותל מצטרפים גם כשמרוחקים, מפני שאף באופן כזה נמנע רגל רבים (תוס') ומשתמר המקום על ידו (תוספות הרא"ש ועוד) רק בסוכה כתוצאה מהלימוד שבעינן מחיצות סמוכות לסכך צריך שכל גובה המחיצה יהי' במקום א'.

ב. והנה, בתוס' ישנים כאן מביא עוד תירוץ, "ועוד יש לומר דהכא יש מחיצות גבוהות מבחוץ ואין צריך לצרף הגידוד אלא דאין אויר י', וכשחקק דאיכא אויר י' במקום אחד הוי רשות היחיד, אבל בסוכה צריך לצרף הגידוד וביותר מג' לא מצטרף"

בפשטות כוונת התו"י שלרה"י צריך שיהי' א) מחיצה עשרה ב) אויר – חלל – עשרה. החסרון בבית שאין תוכו י' וקיריו משלימו לי' הוא רק שחסר אויר עשרה, אבל מחיצה עשרה איכא (כי הם גבוהות עשרה בחוץ) ולפי זה סרה

קושיית הריב"א מעיקרא שלצרף ב' חלקי המחיצה להשלימה חייב שיהא פחות מג' (ואין נפק"מ מה מטרת המחיצה אלא תמיד צריך גובה י' במקום אחד) אבל כאן יש מחיצה י' במקום א' אלא על מנת שהמקום יהי' רה"י צריך גם אויר י'. והאויר י' יכול להיות גם מרוחק מהמחיצה יותר מג'.

ג. ולכאורה, נפק"מ גדול בין תירוץ הריב"א לתירוץ תוספות ישנים, הן בסברא וכן למעשה,

בסברת הענין חולקים, לדעת ריב"א מחיצת רה"י חייבת להיות עשרה מבפנים וכשאינן מבפנים עשרה טפחים אין זה מחיצה עשרה. משא"כ לתוס' ישנים ע"י הגובה מבחוץ כבר יש למחיצה דין עשרה (אלא שצריך גם אויר י'). וראה ביד אפרים סי' שמ"ה על המג"א ס"ק י"ג.

ונפק"מ להלכה למעשה באופן שכותל הבית גם מבחוץ אינו עשרה אזי לדעת ריב"א עדין יש ביכולת עומק החקק המשלימו לעשרה – להצטרף גם ברחוק יותר מג' טפחים. משא"כ לדעת התו"י במקרה כזה בעינן שיהיה החקק סמוך לכותל בפחות מג' טפחים.

ד. והנה הרא"ש סימן י"א כתב, "ואפי' יש בין שפת החקק ולכותל ג' טפחים, ולא דמי להא דאמרינן בפ"ק דסוכה . . . דגבי סוכה בעינן מחיצות סמוכות לסכך . . . אבל גבי שבת רק שהרשות משתמר ע"י המחיצות ואפי' רחוקים ממנו בהרבה קרוי רה"י, הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות עשרה נקרא רה"י אבל לא ע"י הפנימיות שאין שפת החקק מצטרף עמהם, כיון שרחוקים ממנו ג' טפחים".

ויש לעיין בדברי הרא"ש דבתחילת דבריו מחלק בין דופן סוכה למחיצת רשות לשבת (כדברי התוס') אבל ממשך הלכך ע"י מחיצות החיצונות שגבוהות י' הוי רה"י (כדברי התו"י) משמע כשאינן גם בצד החיצון י' טפחים צריך שהחקק יהי' בפחות מג' טפחים קרוב למחיצה (וכן כתב בקרבן נתנאל על הרא"ש, "אכן אם אין המחיצות החיצונות גבוהות י' וע"י צירוף החקק המה י' אז כמ"כ אם יש משפת החקק עד הכותל ג' טפחים אין מצטרף).

ואכן נחלקו באחרונים בדעת הרא"ש, דהמג"א סבירא לי' כהקרבן נתנאל הנ"ל דאם אין גבוהים י' עם הקרוי בעינן שיהא החקק סמוך לכותל פחות מג"ט, דהיינו כדעת התו"י. אמנם בא"ר סימן כ"ב ועוד אחרונים למדו באופן אחר וכתבו שאין כוונת הראש בכתבו ע"י מחיצות בחיצונית שגבוהות עשרה" שהיא גבוה י' ע"י קירוי אלא שהיא גבוה י' בצירוף החקק, נמצא שהבינו ברא"ש כדעת תוס'.

ועד"ז מצינו בר"ן על הרי"ף בסוגייתינו "והקשה ריב"א אמאי לא בעינן מחיצות תוך שפת החקק בפחות מג' כדאמרינן בפ"ק דסוכה . . . ותירץ דשאני

סוכה דבעינן שיהיו מחיצות שלמות סמוכות לסכך . . . אבל לעניין שבת לא בעינן מחיצות אלא שלא יהיו רבים בוקעים שם וכיון שחקק זה מחיצות עשרה מקיפות אותה מבחוץ לא חיישינן אם הם סמוכות לחקק או מרוחקות ממנו. וקיימא לן הכי אע"ג דהך מחיצה עשרה היא בין חקק ומחיצה קי"ל דמצטרפין . . .".

וגם בדברי הר"ן צריך ביאור, דבתחילה מביא סברת הריב"א שבתוס' שמחלק בין סוכה לרשות שבת וממשיך שמחיצה בגובה עשרה מקיפה את החקק כדעת התוס' ישנים ובהמשך כתב דהך מחיצה עשרה היא בין חקק ומחיצה משמע שהמחיצה היא מצירוף של מחיצת הבית עם גובה החקק.

ה. המורם מכהנ"ל שבדין זה דחקק בו והשלימו לעשרה הוי רה"י, אפי' כשהחקק רחוק מהכותל יותר מג"ט, מצינו ג' טעמים:

(א) דעת הריב"א – כי לענין שבת מצטרפים שתי חלקי מחיצה גם כשמרוחקים יותר מג"ט

(ב) דעת תוס' ישנים – כי גם כשיש רק בצד החיצון עשרה טפחים נחשב למחיצה עשרה.

ובפשטות ב' טעמים אלו אינם עולים בקנה א' וגם חלוקים בדין כנ"ל ס"ג וכמפורש בדברי המאירי כאן; "ואע"פ שיש משפת החקק ולכותל יתר מג', שאין כאן לבוד מכל מקום הואיל ומחיצות שבה מונעות רגל רבים משם – רה"י היא. ויש מי שכתב בענין זה דוקא בשקירוי משלימו לעשרה . . .". מכאן שזה דעות חלוקות.

(ג) דעת הרא"ש והר"ן שנראה שמשלבים את סברת ושיטת הריב"א עם שיטת התו"י שבעינן שבצד החיצון של המחיצה יהי' עשרה, וצריך ביאור בדבריהם דאי סבירא לי' כהתו"י שהמחיצה נחשבת לי' כי מחשיבים את גובה המחיצות מצד החיצון (וחוקקין ע"מ שיהי' גם אויר י'), א"כ למה להם בכלל להביא את החילוק בין סוכה לרשות בשבת.

ו. והנה אדה"ז בסימן שמ"ה סעיף כ"ב מביא דין זה באריכות ההסבר;

"בית נמוך שאין תוכו י' טפחים בגובה, וקירויי משלימו לעשרה, אם יש בו ד' על ד', הרי על גביו רשות היחיד כמו על גבי עמוד הגבוה עשרה ורחב ד', משום גוד אסיק אבל תוכו הוא כרמלית, כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה,

ואם חקק בהם ד' על ד', אפילו באמצע רחוק מן הכתלים ג' טפחים או יותר, נעשה כולו רשות היחיד, לפי שבמקום החקק עצמו, ששם הוא גבוה עשרה, שם הוא רשות היחיד גמורה, והשאר נעשה כחורי רשות היחיד, שהם כרשות היחיד,

ואף על פי ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה, אף על פי שהוא רחוק מהם ג' טפחים או יותר, מכל מקום על ידי צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י', נעשה חקק זה רה"י הואיל ויש בו חלל גבוה י' טפחים.

ואף על פי שהכתלים רחוקים מחללו ג' טפחים או יותר אין בכך כלום, לפי שלענין שבת אין צריך רק שתהא הרשות משתמרת על ידי המחיצות, ואפי' הן רחוקות ממנה הרבה נקראת רשות היחיד, והשאר נעשה כחורי רשות היחיד שהן כרשות היחיד.

אבל כשלא חקקו בו, אין תוכו נעשה רשות היחיד על ידי צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י' טפחים.

ואם אין הכתלים גבוהים עשרה אפי' בצד החיצון שלהם אין החקק נעשה רשות היחיד, אלא אם כן הוא סמוך לכתלים פחות מג' טפחים שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה, ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפילו בצד החיצון מכל מקום מצטרפים:

וכמה דיוקים בדברי רבינו הזקן,

1) בתחילת הסעיף כתב כשאין בתוכו עשרה ה"ה כרמלית כי אין שם מחיצות י' ובהמשך אחרי שמסביר שע"י הצד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה החקק רה"י מסיים אבל כשלא חקק בו אין תוכו נעשה רה"י ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו חלל גבוה י"ט?

2) אחרי שכתב "ואם חקק בהם... נעשה כולו רה"י" מבאר: "ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים שבתוכו להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג"ט או יותר, מכל מקום ע"י צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י', נעשה חקק זה רה"י...".

שבהשקפה ראשונה דברים אלו נראים כסתרי אהדדי, שמתחיל ששפת החקק מצטרף עם הכתלים אפי' שמרוחקים יותר מג' ומיד ממשיך "מ"מ ע"י צד החיצון של הכותל ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י"?

3) אחרי שכבר כתב שע"י המחיצות החיצונות נעשה רה"י מוסיף "ואע"פ שהכתלים רחוקים מחללו ג"ט או יותר אין בכך כלום לפי שלענין שבת אין צריך רק שתהא הרשות משתמרת ע"י המחיצות ואפי' הן רחוקות וכו'" ולמאי מביא כאן סברא זו אחרי שאמר שיש בכותל עצמו עשרה (מצד החיצון)?

ועוד כמה דיוקים באריכות לשונו הטהור שכל המעיין יראה.

ז. והנראה לומר בדעת אדמוה"ז בזה בדרך אפשר (ועי"ז יתוסף ביאור גם בדעת הראשונים):

ובהקדים, על מנת שלמקום יהי' דין רה"י צריך שיהי' מוקף מחיצה עשרה ודין מחיצה עשרה הוא רק כשיש במקום א' עשרה טפחים כי מחיצה שאין בגובהה עשרה – אין לה דין מחיצה (ואין כל נפק"מ מהי סיבת המחיצה), ותנאי זה אכן מתקיים בנדו"ד ע"י הצד החיצון של הכתלים שגובהם עשרה, אך זה עדיין אינו מספיק כי ברה"י בעינן שגם הצד הפנימי יהי' בגובה עשרה, אולם גובה י' מצד הפנימי (במקרה דידן שיש גובה י' בצד החיצון) אינו מדין מחיצה (כי זה כבר ישנו בכל אופן כדברי התו"י) אלא ע"מ ליצור חלל עשרה.

והנה החלל עשרה נוצר כאן בפועל ממש ע"י החקק וצירוף מחיצות הפנימיות ובפשטות, זה שבתוך החקק יש אור עשרה הוא ע"י גובה שפת החקק טפח ועוד ע"י גובה מחיצות (המרוחקות) תשע, שהרי לולי המחיצות בגובה תשע הי' בתוך החקק רק חלל טפח א' – נמצא שהחלל עשרה בתוך החקק שזוהו תנאי הכרחי לרה"י, נפעל על ידי מחיצות מרוחקות. (זה לא דין אלא,) זה המציאות, החלל י' נפעל בצירוף המחיצה עם שפת החקק.

ע"כ מובן שיש כאן גם דין מחיצה עשרה במקום א' כנ"ל וגם חלל עשרה במקום א' (תוך החקק), רק נותר הקושי שהמחיצות עשרה והחלל עשרה מרוחקות זה מזה.

בסגנון אחר קצת, מכיון שהגדרת רה"י כוללת שיהי' בו חלל עשרה טפחים – נמצא שרק תוך שטח החקק מוגדר רשות היחיד. באם כן כיצד יתכן שמחיצות רה"י יהיו מרוחקות מרה"י?

ועל זה כותב אדה"ז שבהנוגע לדין רשות היחיד בשבת לא איכפת לן שהמחיצות אכן יהיו מרוחקות רק שצריך שתהא רה"י משתמרת ע"י המחיצות ואפי' אם הם מרוחקות ממנה.

דהיינו, שההבדל בין רשות שבת לדין סוכה אינו האם בעינן מחיצה במקום א' (כי כפי שהובא לעיל גם לגבי שבת בעינן מחיצה עשרה במקום אחד, שלכן צריך שאכן תהיה מחיצה עשרה בצד החיצון) אלא האם צריך מחיצה סמוך לחלל רה"י; דלענין סוכה בעינן דופן סמוך לסכך משא"כ בשבת לא בעינן דופן סמוך לחלל רה"י.

אלא שכאן נשאלת שאלה מה דין השטח שבין רה"י (דהיינו החקק) לבין המחיצות, ועל זה כותב שהשאר נעשה כחורי רה"י שדינו כרה"י.

(ויומתק בזה דברי אב"י "חקק בו ד' על ד' והשלימו לעשרה מותר לטלטל

בכולו, מאי טעמא? הוי חורי רה"י, וחורי רה"י כרה"י דמו". ולכאורה הטעם שאפשר לטלטל בכולו הוא כי השלימו לעשרה, ומה עונה הגמ' כי חורי רה"י כרה"י? וע"פ הנ"ל מובן שפיר כי רשות היחיד בגובה י' הוא במקום החקק ובלשון רש"י ד"ה והשלימו "דנגד החקק רשות היחיד גמור" וא"כ איך אפשר לטלטל בכולו הרי כל צדדיו אין בהם (מצד עצמם) דין רה"י שאין שם גובה י'? וע"ז עונה אב"י שחורי רה"י כרה"י).

ח. ועתה יובן היטב אריכות לשון אדה"ז:

(כל הבא לקמן בסוגריים הוא תוספת ביאור בדא"פ)

"בית נמוך שאין תוכו י"ט בגובה וקריו משלימו לעשרה, אם יש בו ד' על ד' הרי ע"ג רה"י כמו על גבי עמוד הגבוה י' ורחב ד', משום גוד אסיק, אבל תוכו הוא כרמלית, כיון שאין שם מחיצות גבוהות עשרה [מבפנים, ולכן לא נעשה חלל עשרה לעשותו רה"י]

ואם חקק בהם ד' על ד' אפי' באמצע, רחוק מן הכתלים ג"ט או יותר, נעשה כולו רה"י, לפי שבמקום החקק עצמו ששם הוא גבוה י', שם הוא רה"י גמורה [ומה עם הצדדים ששם אין גובה י'?] והשאר נעשה כחורי רה"י שהם כרה"י.

ואע"פ ששפת החקק מצטרף עם הכתלים להשלימם לעשרה אע"פ שהוא רחוק מהם ג"ט או יותר [כי בפועל ע"י שניהם יחד נעשה גובה של חלל עשרה, וגם כשהכותל רחוק מהחקק יותר מג' בכל זאת הרי הוא מוסיף בגובה החקק עוד ט' טפחים ומשלימו לי' – וכנ"ל שלולא הכותל הי' בחקק גובה טפח ולא עשרה]

מכל מקום על ידי צד החיצון של הכתלים ששם הם גבוהים י' נעשה חקק זה רה"י [כי אף שלענין חלל י' מצטרף צד הפנימי של הכותל לשפת החקק כנ"ל, עם כל זה על מנת שמקום יקבל דין רה"י צריכים גם דין מחיצה ולדין מחיצה בעינין מחיצה גובה עשרה במקום אחד, גם לשבת וזה נעשה ע"י צד החיצון של הכותל, ואם תאמר שכיון שמתחשבים בצד החיצון לענין מחיצה גבוה עשרה למה כשלא חקק הוי כרמלית, זה אינו כי הרי גם בעינין חלל עשרה וליכא, והמחיצה החיצונית מועילה רק אחרי שחקק] הואיל ויש בו חלל גבוה עשרה טפחים.

ואע"פ שהכתלים [לדין מחיצה] רחוקים מחללו ג"ט או יותר, אין בכך כלום, לפי שלענין שבת אין צריך רק שתהא רשות המשתמרת ע"י המחיצות ואפי' הן רחוקות ממנה [דהיינו מהחלל י'] נקראת רשות היחיד [ולא כסוכה שהמחיצות צריכות להיות סמוכות לסכך. ומה הדין במקום שבין רה"י למחיצות שלו, היכן שאין גובה עשרה?]

והשאר נעשה כחורי רה"י שהם כרה"י.

אבל כשלא חקק בו אין תוכו נעשה רה"י ע"י צד החיצון של הכתלים הואיל ואין בתוכו גובה י"ט.

ואם אין הכתלים גבוהים י' אפי' בצד החיצון שלהם, אין החקק נעשה רה"י [אפי' שיהי' בו חלל עשרה כי חסר לו דין מחיצה עשרה] אא"כ הוא סמוך לכתלים פחות מג"ט שאז מצטרף שפתו לגובה הכתלים להשלימם לעשרה, ואע"פ שאין הכתלים גבוהים י' אפי' בצד החיצון מ"מ מצטרפים [כי ע"י לבוד נעשה הצד הפנימי למחיצה עשרה ויש לו דין מחיצה וכן יש שם חלל עשרה ותו לא צריכים הצד החיצון לדין מחיצה]

ועל פי כל הנ"ל בדברי אדה"ז – יומתקו יותר גם דברי הראשונים, כהרא"ש והר"ן ז"ל.



חסידות

תניא פרק כ' - "להשיג המאכל או למידת החכמה" (גליון)

הרב דניאל דוד גאלדבערג
מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בגליון א' ריב העיר הרשז"א שי' קאנטאר במ"ש בתניא פ"כ "להשיג המאכל או למידת החכמה בפועל", דלכאן' הול"ל "להשיג המאכל או ללמוד החכמה" או "השגת המאכל או למידת החכמה"? וגם מהי ההדגשה "בפועל"?

ומחמת קושיות אלו, הציע ביאור חדש בדברי התניא, ש"למידת החכמה בפועל" אינו קאי על "איך להוציא תאותו מכח אל הפועל" אלא על שלפני פניו, מ"ש "ואח"כ חזרה ועלתה מהלב למוח לחשב ולהרהר בה". דהיינו, ש"למידת החכמה בפועל" אינו עוד דוגמא של אותיות איך להשיג תאוותו ללמוד ההחכמה, אלא המדובר באותיות של הלימוד בפועל.

ולפי"ז, מיושבים ב' דיוקים הנ"ל, דלפי"ז צריכים לקרוא כך: "ואח"כ חזרה ועלתה מהלב למוח לחשב ולהרהר בה", ובזה יש ב' אופנים: א' "איך להוציא

תאותו מכח אל הפועל להשיג המאכל", ב' "או למידת החכמה בפועל". ע"כ תורף דבריו.

והנה, הגם שבשורה זו של תניא אולי ביאור זה מתאים יותר מכפי שלמדו מאז ומקדם, אבל מתוכן כללי של הפרק, מוכח לכאור' שאין זה ביאור נכון.

דהנה, משל זה בא לבאר איך שבעשר כחות חב"ד וכו' אין בהם אותיות עדיין, ורק במחשבה נולדו בחי' אותיות. וע"ז מבאר במשל של אהבה וחמדה ללמוד איזה חכמה או להשיג איזו מאכל, שכאשר התאוה היא במדות וכ"ש במוחין אין אותיות עדיין. ורק במחשבה נודלו אותיות.

ומבאר כאן ג' מדריגות של תאוה זו: א' כשהיא במוח, אז היתה רק נודע אצלו שיש חכמה שהוא נחמד ונעים ללמוד. ב' כשהיא בלב שיש לו תאוה בפועל ללמוד, ג' במחשבה שחושב איך להשיג תאוותו בפועל דהיינו ללמוד החכמה.

דהיינו, שמדובר בענין אחד, התאוה ללמוד, שיש בזה ג' שלבים, מוחין, מדות, ומחשבה.

וכ"ז נוגע להנמשל, שר"ל איך שהעולמות כפי שהם כלולים במקורם הם כלא חשיב. ולכן מביא משל איך ששייך שאותו דבר עצמו כפי שכלול במקורו אינו מציאות כלל.

ומכל זה מובן, שהאותיות של מחשבה בנוגע ל"למידת החכמה בפועל" אינם האותיות של הלימוד בפועל אלא האותיות של התאוה ללמוד. שהרי האותיות של הלימוד בפועל הם אותיות בענין אחר, לא האותיות של ה"תאוה".

ולכאור', זהו הטעם שכך מתפרש בשבס"ת וביאורי רי"כ וכו' וכל התרגומים וכו' כפי שהעיר הרשזא"ק שכך פירשו כולם, ולא רק מחמת ריהטת הלשון וכו'.

ולהעיר, שגם באותה שורה עצמה, אם ביאור זה הוא באמת נכון, הרי כדי שלא יהי' מקום "לטעות" הול"ל "לחשב ולהרהר בה איך להוציא תאותו להשיג המאכל מכח אל הפועל או למידת החכמה בפועל".



הבע"ת צ"ל כל מיני רע ואיסורים מאוסים אצלו ושיאמר אי אפשי כו'*

הרב ישכר דוד קלוזינר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא ב'מגיד דבריו ליעקב' (סי' קטז) להרב המגיד נ"ע: "הנה אמרו רז"ל [יומא פו, ב] על ידי תשובה וזונוט נעשה לו כזכות, כי הנה השב צריך שיהיה נמאס אצלו הדבר שנכשל בו [שערי תשובה' להר"י ש"א אות לג. 'אורחות צדיקים' שכ"ו], כי אף על פי שכאשר עדיין לא חטא אמרו רז"ל [תו"כ קדושים פ"ט. פרש"י קדושים כ, כו] אל יאמר אי אפשי בבשר חזיר כו', מכל מקום כשחטא צריך שיהיה נמאס ממש אצלו הדבר ההוא, וזהו נעשים כזכות, [כמו] שאליהם אין יצר הרע, כך להעבירות לא יהיה לו יצר הרע. והנה השב נעשה לו מזונוט זכות, ומגבורות חסדים, מאלקים הוי"ה, כי הנה בכל דבר יש חומר וצורה. הטעם כמו שבשורש כתיב כי שמש ומגן ה' אלקים [תהלים פד, יב], כמבואר במקום אחר [לקמן סי' קע]. עכ"ל.

בקובץ 'נחלתנו' ויקרא תשפ"ב - גליון תלט ('מי יודע' אות א) מקשה הרב אברהם אהרן ויז'ניצר: "חידוש גדול מצינו בדברי המגיד ממעורטש זי"ע בספה"ק 'אור האמת' (נב, א) וב'מגיד דבריו ליעקב' (אות קטז) וז"ל: הנה השב צריך שיהיה נמאס עליו הדבר שנכשל בו, אע"פ שכשעדיין לא חטא אמרו רז"ל [תו"כ קדושים פ"ט] אל יאמר אי אפשי בבשר חזיר, מכל מקום כשחטא - צריך שיהיה נמאס אצלו הדבר ההוא, והוא נעשה לו כזכות, כמו שאליהם אין יצר הרע - כך לעבירות לא יהיה לו יצר הרע. ע"כ. ומבואר בדבריו שהוא מעלה ומדרגה בתשובה, ושזהו בחינת 'נעשה לו כזכות' (יומא פו, ב), דהיינו שביטל לגמרי את היצה"ר מהעבירה שנכשל בו. ע"כ.

וב'לקוטי תורה' לאדמו"ר הזקן (פר' ואתחנן ט, ד) כתב: "וכן אמר הה"ק המגיד נ"ע, שאע"פ שאמרו רז"ל [תו"כ קדושים פ"ט] אל יאמר אדם אי אפשי בבשר כו' אלא אפשי ומה אעשה ואבי שבשמים גזר עלי, היינו במי שלא חטא מעולם, אבל הבע"ת צ"ל כל מיני רע ואיסורים מאוסים אצלו, ושיאמר אי אפשי כו', כדי שלא יפול ח"ו. נמצא מבואר שמי שהיה כבר למטה במדרגה צריך שמירה

(* לעילוי נשמת אמי מורת מרת הינדל קלוזינר ע"ה בת הגאון הק' רבי ישכר שלמה טייכטאל זצוק"ל הי"ד בעל 'משנה שכיר' ואם הבנים שמחה' - שנלב"ע ב"ד ניסן - שבת הגדול ברעוא דכל רעוין - ערב פסח תשפ"א. תנצב"ה. ויה"ר מהשי"ת לקיום היעודים בלע המות לנצח וגו' והקיצו ורננו שוכני עפר וגו'. והיא בתוכם.

יתירה אף גם לאחר שנתעלה". ע"כ. ומבואר בדבריו שהוא מטעם גדר שלא יחזור ויפול ולא מטעם תשובה? "ע"כ קושייתו.

והנה ב'נחלתנו' צו תשפ"ב - גליון תמ ('תגובות' אות ד סק"א) כתב הרב חיים מאיר וסרמן ליישב: "נשאלה סתירה בדברי המגיד ממעורטש זי"ע, אם אמירת בעל תשובה "אי אפשי", היא מדרגה גבוהה שבתשובה, או גדר שלא יפול. נראה להסביר בהקדימי מש"כ ב'חתם סופר' פר' כי תצא (ד"ה כי תבנה) "ע"פ משאחז"ל (יבמות כא, א) שחייב אדם לעשות גדרים וסייגים, ומכ"ש בעל תשובה שצריך לפרוש משבועים שערי היתר שלא ליגע בשער אחד של איסור". נראה מדבריו שבעל תשובה צריך זהירות ושמירה יתרה יותר משאר בני אדם, לכן יאמר "אי אפשי", שזוהי שמירתו, כדי שלא יפול שוב בחטאיו, וע"י שיהא לו לשמירה כל הזמן, ממילא לא יחטא עוד, כמו שכתב במגיד דבריו ליעקב (אות קכו): "אע"פ שאמרו חז"ל [ספרא ויקרא פר' ט, יב. מובא בפרש"י פר' קדושים, ויקרא כ, כו] אל יאמר אי אפשי בבשר חזיר וכו', מכל מקום כשחטא - צריך שיהיה נמאס ממש אצלו הדבר ההוא, וזה מה שאמרו חז"ל (יומא פו, ב) שע"י תשובה - ודונות נעשות לו כזכויות, דהיינו כמו שלזכויות אין יצר הרע, כך לעבירות לא יהיה לו יצר הרע, על ידי התשובה שהיא בלב, גם החומר יתהפך לצורה", אין פירושו שמדובר במדרגה עלאה שבתשובה, רק זו דרך התשובה שלו שימאס אצלו החטא, וע"כ ישמור עצמו שלא יחטא ח"ו, ממילא הוי כזכות שאין בו יצה"ר, שלא יפול לרשת היצה"ר, אבל לא כתב שביטל את היצר לגמרי, רק עצה טובה שלא יפול כששב, ואחר כך יבא ג"כ למדרגה להפוך את החומר לצורה". עכ"ד.

והנה ב'נחלתנו' שם מופיע ע"ז מיד תגובת השואל הרב ויז'ניצר שמגליון הקודם: "מה שהזכיר בשם מרנא החת"ס, דבר זה מבואר היטב ב'תומר דבורה' להרמ"ק במדה הז' ישוב ירחמנו, יעו"ש באריכות גדולה. וכן ב'לקוטי תורה' שציינתי מבואר זה ג"כ היטב, ומ"מ אין זה ענין כלל לדברי המגיד המובא ב'מגיד דבריו ליעקב' וב'אור האמת', כי שם מיירי שעולה לבינה ומהפך מזדונות זכות, מגבורות חסדים, מאלקים הוי"ה, ומחומר צורה וכו' יעו"ש. וכוננתו שיבטל לגמרי הקליפה שברא עד שלא יפתה אותו היצה"ר כלל לאותו העבירה כמו שאינו מפתה לעשות מצוה, ויהיו שניהם שווים, והיינו משום שסר חינו מן התאוה ההוא, וכמבואר בזה"ק ומובא ב'ראשית חכמה' שהיופי והחן לדבר עבירה הוא ע"י יצה"ר כי באמת הוא רע ומאוס, וע"י תשובתו באופן שהיצה"ר אינו מפתה אותו יותר לאותו עבירה ממילא נעשה העבירה כזכות, ואין לו יצה"ר לזה כלל. ויש שם בזה עמקות גדולה [כי המאמר שם עמוק מאוד, והביאור הנ"ל מוכרח שם באותו מאמר כדי שיוכלו לקשר תחילתו לסופו, והרוצה לעמוד על עומקו, יוכל לקבלו בס"ד מבואר היטב ע"י שליחת בקשה באימייל]. בכל אופן המגיד אינו מדבר כלל

מענין תשובת הגדר אלא מתיקון הפגם והעלאה לבינה, לעומת זאת הרב ב'לקוטי תורה' מדבר אך ורק מתשובת הגדר, ולכן הערתי על כך, "עכ"ד השואל.

והנראה בזה בס"ד לבאר שאין כאן סתירה, דבאמת אמירת "אי אפשר" דבעל תשובה יש בה בעצם שני הענינים של 'נהפכים לזכויות' עם הגדר של 'לא יכול ח"ו' יחדיו בבת אחת - והא בהא תליא.

דהנה הגמרא ביומא שם (פו, ב) מתרצת: לא קשיא, כאן מה שאמר ריש לקיש שהזדונות נחשבות כזכויות מדובר ששב מאהבה, וכאן מה שאמר שהזדונות נחשבות כשגגות מדובר ששב מיראה.

והטעם בזה שנהפכות העבירות שעשה לזכויות כתב מהר"ם בן חביב (בעל 'כפות תמרים' על סוכה - נדפס לראשונה בשנת תפז) ב'תוספת יום הכיפורים' שם ד"ה איני והאמר ריש לקיש כו': 'ויש להתבונן היאך אפשר שגוף העבירה יעשה זכות? ויש לומר דכיון דתשובה מעולה היא באותו פרק וכו' כדלקמן, וכיון שלעבר טעם טעם החטא והכיר במים גנובים ימתקו, ואפילו הכי פרש מהעבירה מאהבת ה', נמצא דאותה עבירה שעשה כבר, גרמה הפרישה זו שעשה, שהוא זכות גדול, משא"כ בצדיק שמעולם לא חטא ופגע באשה זונה ופירש ממנה אין לו זכות גדול כזה, ודוק", עכ"ל.

וכוונת דבריו, שלהלן בסמוך מבואר בגמרא שתשובה המובחרת היא, כשהגיעה לידו העבירה שוב פעם באותו האופן בדיוק שעבר בה בפעם הראשונה, והוא התגבר על יצרו ולא חטא, וכיון שהוא כבר חטא פעם אחת וטעם את טעם החטא, ואף על פי כן פירש מהעבירה מאהבת ה' (כי בלי תשובה מאהבה לא יתכן זאת), לכן אותה עבירה נהפכת לו לזכות, שהרי אותה עבירה שעשה היא גורמת את מעלת הפרישה, שאף שיודע מהו טעמו של החטא, מתגבר ולא חוטא, ולכן מעלתו יותר גדולה מצדיק שלא חוטא, כיון שלא טעם את טעם החטא.

הרי שהחידוש של הרב המגיד נ"ע בעצם מופיע כבר כאן שבע"ת יאמר 'אי אפשר' [כיון שלעבר טעם טעם החטא והכיר במים גנובים ימתקו, ואפילו הכי פרש מהעבירה מאהבת ה', נמצא דאותה עבירה שעשה כבר, גרמה הפרישה זו שעשה, שהוא זכות גדול" שלא נמצא אצל צדיק], ובהחלט תואם עם מ"ש ב'לקוטי תורה' בשמו שזה ממילא גם גדר 'שלא ליפול ח"ו' [מחמת ש"הכיר במים גנובים ימתקו"], ובאמת הא בהא תליא - דזה שפירש מהעבירה מאהבת ה' - דהיינו מה שאומר 'אי אפשר' - לפיכך אותה עבירה נהפכת לו לזכות, וא"ש.



כמה הערות קצרות בדרך אפשר בספר התניא*

הרב זו. ראזענבלום
תושב השכונה

א. בפרק ראשון איתא:

"... וגם להבין מה שאמר איוב רבש"ע בראת צדיקים בראת רשעים' כו"ל."

ויש להעיר, שבפרק יד איתא:

"... ולכן אמר איוב" – בלי ההקדמה של תיבת רבש"ע."

ב. בפרק שני איתא: "... וכמ"ש הרמב"ם שהוא המדע והוא היודע". וכן איתא שם קרוב לסופו: "שהוא ית' וחכמתו א' והוא המדע כו"ל."

ויש להעיר שבפרק ד' איתא: "... כי הוא היודע והוא המדע כו' כמ"ש לעיל בשם הרמב"ם."

ג. בפרק ז איתא: "...עד אשר ישוב האדם ויחזור לעבודת ה'".

ויש להעיר שתיבת האדם הוא מיותר לכאורה.

ד. בפרק יב איתא "... לא להן לבדן המלוכה והממשלה בעיר קטנה". ואח"ז איתא שם: ... רק מפני שלא לו לבדו משפט המלוכה והממשלה.

וכן יש לדייק עד"ז בפרק יד שלכתחילה איתא שם: "...הבחירה והיכולת והרשות", ואח"ז איתא שם: "...שבזה משפט הבחירה והרשות".

ה. בפרק יב איתא: "אשר רצונה למשול לבדה בעיר ולהתלבש בשלשה לבושי' הנ"ל בכל הגוף כולו כנ"ל שהם מחשבה דבור ומעשה תרי"ג מצות התורה כנ"ל".

ולכאורה הי' מתאים יותר אם הי' כתוב: ולהתלבש בג' לבושי' הנ"ל שהם מחדו"מ תרי"ג מצות התורה כנ"ל ובכל הגוף כולו.

ו. הלשון של "שליטה וממשלה" (דהיינו שתיבת "שליטה" קודם לתיבת "ממשלה") נאמר פעם אחת בפ"ב וחמשה פעמים בפ"ג. וכאמור, בכל מקומות אלו תיבת שליטה קודם לתיבת ממשלה.

* לעילוי נשמת אחי שלום דובער בן יעקב חיים גלב"ע ביום כ"ו ניסן.

ויש להעיר, שתחילת פרק ט"ז איתא: "...העיקר הוא למשול ולשלוט", ולא לשלוט ולמשול בהתאם למ"ש בפרקים הקודמים.

ז. בפרק י"ד איתא: "...כמו בלב כללות ישראל שנקראו אוהבי שמך".

ובפרק טו איתא: "בלב כללות ישראל שנקראו אוהבי שמו".

ח. בתחילת פרק ט"ז איתא: "וזה כלל גדול בעבודת ה' לבינונים העיקר הוא למשול ולשלוט על הטבע שבחלל השמאלי ע"י אור ה' המאיר לנה"א שבמוחו לשלוט על הלב".

לאחר שאמר "למשול ולשלוט על הטבע שבחלל השמאלי" - שהפירוש בזה לכאורה הוא החלל השמאלי שבלב, למה חוזר וכותב "לשלוט על הלב".

ואפי' את"ל שרבינו רצה לפרש בדיוק מה כוונתו, ה' יכול לכתוב לכתחילה למשול ולשלוט על הטבע שבחלל השמאלי שבלב, וע"ד הלשון שבתחילת פ"ט: "בלב בחלל שמאלי".



בענין מאמר ד"ה שמע ישראל מאדה"ז שי"ל לאחרונה

הרב מרדכי רוזנברג

ד"ה שמע ישראל שנדפס לאחרונה לקראת פורים נרשם על השער שהמאמר שמע ישראל הוא מאדה"ז והביאור מבנו אדמו"ר האמצעי.

ועפ"ז מובן שרק המאמר [הנחה אחרת] נדפס בלקו"ת ואתחנן יא, ב ולא הביאור. כי הצ"צ הדפיס בלקו"ת רק מאמרי אדה"ז. אבל עפ"ז לכאורה ה' צריכים להדפיס קודם הביאור שער מיוחד עבור אדמו"ר האמצעי.

אבל באמת אי אפשר לומר כן אלא מוכרח לומר שגם הביאור הוא מאדה"ז.

בהמאמר בהערה 1 מציין [בקיצור, וכנראה סמך על המעיין] שהמאמר נדפס בסה"מ תקס"ב ח"א ע' רמד. והביאור נדפס שם ע' רנב - סה"מ תקס"ב הנ"ל הוא הנחות אדמו"ר האמצעי ממאמרי אביו כמו שנדפס שם. ושם בתקס"ב ח"ב ע' תקטו נדפס המאמר. והביאור נדפס שם ע' תקכא - והם המאמר והביאור הם הנחות ר' משה בנו של אדה"ז ממאמרי אביו. וראה במ"מ בתקס"ב הנ"ל איפה נדפסו בס' אוה"ת.

אלא שעפ"ז מתעוררת השאלה מהו הכוונה שהביאור הוא מבנו וכמ"ש שם ע' יב: ביאור על התורה מבן הרב שי'.

ואולי י"ל כידוע שאצל אדה"ז היו תורות שאמרם ברבים ותורות שאמרם ביחיד, והמאמר שמע ישראל אמרו ברבים. אמנם הביאור על המאמרי אמר ביחידות.

והנה הכותב דיין שמע את ביאור המאמר מאדמו"ר האמצעי, ולכן כתב ביאור על התורה מבן הרב שי'.

ואפשר שאדמו"ר האמצעי בעת אמרו הביאור הוסיף בהרחבת הביאור. ועפ"ז מובן מ"ש בהערה 1: בביאור .. נתבארו ענינים שלא נמצאים בסה"מ תקס"ב הנ"ל.

אבל איך שיהי' לכאורה היו צריך להיות קודם הביאור שער מיוחד עבור אדמו"ר האמצעי.



רמב"ם

פירוש "עבר ושכח" לפי הרמב"ם

הת' דב בעריש רוטנברג
תלמיד בישיבה שע"י הציון

כתב הרמב"ם (הלכות שבת פ"ג ה"ט): כל תבשיל שאסור לשהותו אם עבר ושהה אותו אסור לאכלו עד מוצאי שבת וימתין בכדי שיעשה. ואם שכחו, אם תבשיל שלא בשל כל צרכו הוא אסור עד מוצאי שבת ואם תבשיל שבשל כל צרכו הוא ומצטמק ויפה לו מותר לאכלו בשבת.

היינו שהרמב"ם מחלק בדין שכחו בין תבשיל שלא בשל כל צרכו (שאסור לאוכלו בדיעבד) לבין תבשיל שרק מצטמק ויפה לו (שמותר).

ומקורו בסוגיית הגמרא (שבת ל"ח.). בה מופיעות שתי איבעיות: (א) שכח קדירה על גבי כירה ובשלה בשבת מהו? (ב) איבעיא להו עבר ושהה מאי מי קנסוהו רבנן או לא? - שהרמב"ם מפרש (כפי שמבארים נושאי כליו) שהאיבעיא

הראשונה היא על תבשיל שלא בשל כל צרכו (כדיוק הלשון "ובשלה בשבת") והשנייה היא על תבשיל שבשל כל צרכו ורק שמצטמק ויפה לו (והרמב"ם גורס בגמרא "עבר ושכח" במקום "עבר ושהה").

ולאחר מכן מנסה הגמרא להוכיח מסיפורו של רבי חנינא "כשהלך רבי יוסי לציפורי מצא חמין שנשתהו על גבי כירה ולא אסר להן ביצים מצומקות שנשתהו על גבי כירה ואסר להן מאי לאו לאותו שבת (והיינו שביצים שהן מצטמק ויפה להן אסורות בדיעבד כששכחו אותן על הכירה) לא לשבת הבאה (התרה בהם שלהבא לא יעשו כן כי הדבר אסור, אך בדיעבד מותרות באכילה)".

והואיל - מבארים נושאי כלי הרמב"ם - והיא בעיא דלא איפשיטא (כי לא ידעינן למה אכן התכוון רבי יוסי), פסק הרמב"ם לקולא דמותר במצטמק ויפה לו.

והשיג הראב"ד: א"א בחיי ראשי סוגיא דגמ' לא מסתגי הכי דהוא מפרש עבר ושהה מאי אשוכח ומצטמק ויפה לו וסבר בעיא ולא איפשיטא ולקולא. (והראב"ד עצמו מפרש שהבעיא אינה על שוכח אלא על שוגג דאומר מותר, ומוכיח שיטתו: תדע דהכי הוא דהא בי' רבי יוסי מצא ביצים מצומקות ואסר להם הא ודאי או שוגגין או שוכחין היו ואי אמרינן שוכחין היו היכי אמרינן בגמרא דאסר להו שבת אחרת ומאי שנא שכחת אותה שבת משכחת שבת אחרת, אלא על כרחיך שוגגין היו והודיע אותן שהוא אסור ולא יעשו עוד.

והיינו דקשה על הרמב"ם כיצד ניתן לפרש את דברי רבי יוסי על מצב של שכחה.

[וראה במגיד משנה על אתר שנדחק וכתב: ודחינן לא לשבת אחרת שיזיהרו שלא יעשו כן לשבת אחרת אף על פי שהיו שוכחין ולא איפשיטא ולקולא. ובהשגות הקשה הר"א ז"ל אי בשוכחים מאי שנא לשבת אחרת ואיך שייך איסור בשכחה והוא ז"ל פירשה בשוגג כסבור שהוא מותר וגורס עבר ושהה ובשוגג, וטפי קשה לפירושו לשון עבר לפרשו על השוגג כיון דלא גרסינן שכת.

והיינו שרק כותב שישנו דוחק גדול יותר על שיטת הראב"ד מלשון הגמרא, אך לא מתרץ את שיטת הרמב"ם]

ונראה שהדבר מתורץ היטב על פי חידושו של החתם סופר (בחידושו לשבת - דף לו: במהדורא בתרא) שהוסיף להקשות על גירסת הרמב"ם דלכאורה "עבר" (שמשמעו מזיד) ו"שכח" הווי תרתי דסדתי?

ומבאר דיש לומר שהיה פשוט להגמרא דשכח ממש מותר בדיעבד (במצטמק ויפה לו), והאיבעיא היא על מקרה שבתחילה "עבר" והשהה במזיד בכוונה להוריד

את הקדירה מהכירה לפני שבת, אלא שלאחר מכן בפועל "שכח" והיא נשארה שם גם בשבת.

ואם כן יש לומר שכך ממש למד גם הרמב"ם (שהרי זוהי גירסתו בגמרא), ולפי זה שפיר אסר להן רבי יוסי לשבת הבאה - שהזהירם שלא ישהו מתחילה מתוך כוונה שלאחר זמן יסירו את הקדירה מהכירה, שמא ישכחו אותה שם.

והואיל והבעיא לא איפשיטא, פסק הרמב"ם לקולא - ורק שלא כתב מקרה זה בפירוש אלא כלל אותו בהא ד"שכח" שמותר במצטמק ויפה לו.

[וראה בחתם סופר שם שתולה איבעיא זו במחלוקת האגודה והמגן אברהם אי הנשבע שיעשה דבר בתוך השנה והזיד ולא עשאו בתחילה ובסוף השנה נאנס ולא יכל לעשותו - שהאגודה מחייבו והמגן אברהם פוטר - שעל דרך זה כאן איבעיית הגמרא היא אי אזלינן בתר הא דבתחילה "עבר" לחייבו או בתר הא דבסוף "שכח" לפוטרו.

ולפי מה שנתבאר דהרמב"ם פסק בזה לקולא, עולה דסובר כהמגן אברהם במקרה הנ"ל דהנשבע ונאנס בסוף השנה].



הל' מזוזה סי' רפ"ה - ביאור שיטת הרמב"ם

הרב יוסף יצחק שמוקלער

מח"ס בעומקה של הלכה

נו"נ בישיבה

הרמב"ם מזוזה פ"ה ה"ד כותב, "מנהג פשוט שכותבין על המזוזה מבחוץ כנגד הריח שבין פרשה לפרשה ש-ד-י; ואין בזה הפסד לפי שהוא מבחוץ. אבל אלו שכותבין בה מבפנים שמות מלאכים או שמות קדושים או פסוק או חותמות הרי הן בכלל מי שאין להן חלק לעולם הבא. שאלו הטיפשים לא די להם שביטלו המצוה אלא שעושיין מצוה גדולה שהיא יחוד שמו של הקדוש ברוך הוא ואהבתו ועבודתו כאילו היא קמיע להנית עצמן כמו שעלה על ליבם הסכל שזה דבר המהנה בהבלי העולם".

לענ"ד ג' דברים יש כאן.

(א) "מצוה גדולה" דזהו ציווי ה' וצריכה כוונה לצאת מצות ה'.

(ב) "שהיא יחוד שמו" תוכן המצוה מה שכתוב במזוזה.

ג) שמירה אינו המצוה ולא תוכן המצוה, אלא תוצאה מהמצוה וכמ"ש הכס"מ.

ולכן צריך לכיין מצות ה' ולהיות זהיר ביחוד ה'.

וראה בצ"פ על הרמב"ם שמציין לרש"י פסחים ד. ולתוס' מנחות מד. דשמירה הוא גדר ותוכן המצוה גופי', דלכן השוכר חייב מה"ת מכיין דגדרו שמירה, וחובת הדר דדרך ביאתך מי שבא ודר, וז"ל הצ"פ עיין תוס' מנחות (מד.) דמשמע שהעיקר הוא לשימור ועיין ברכות (כג.) הואיל כו' ורש"י פסחים דף ה' ועיין רש"י סנהדרין (כא:): ע"כ. וז"ל רש"י פסחים ד. ד"ה חובת הדר – לפי שהיא משמרתו. וז"ל התוס' במנחות מד. ד"ה תלית – כיון דלשימור עביד.

ואולי דלהרמב"ם גדר המצוה יחוד שמו וכמ"ש בספ"ו ולא מזכיר ענין השמירה (וכמ"ש אדה"ז באגה"ת פ"א שלכן לא הזכירו הרמב"ם והסמ"ג ענין התענית בתשובה) דהוה רק תוצאה, משא"כ לרש"י ותוס' זהו גדר המצוה. כלומר להרמב"ם למען ירבו ימיכם הוא תוצאה מהמצוה, אבל המצוה עצמה היא יחוד שמו, ה' אחד שכתוב בתוכו.

ואולי י"ל דלהרמב"ם הא דמוזוה חובת הדר אינו מטעם שמירה אלא מטעם דכל עת שנכנס ויוצא מזכירו יחוד ה' ואהבתו, ולכן החיוב הוא על ביאתך הנכנס והדר בו (ודלא כרש"י בפסחים ד' שהוא מטעם שמירה), ולכן יכול לסבור דהשוכר חייב מה"ת מטעם חובת הדר (ולא מטעם שמירה כתוס' במנחות מד. אלא) מטעם הנכנס ויוצא מזכירו המזוזה.¹

1) ביאור הדברים: איתא במנחות ל"ג: "אמר רבא מצוה להניחה בטפח הסמוך לרה"ר, מאי טעמא? רבנן אמרי כדי שיפגע במוזוה (במצוה) מיד. רב חנינא מסורא אומר כי היכי דתינטריה" (לכל הבית מן המזיקין – רש"י).

ב' הטעמים האלו מתאימים עם ב' הענינים שבמוזוה א) הזכרת יחוד שמו, ב) שמירה. דרבנן נקטי הטעם דזכירת יחוד שמו ולכן רוצים שיפגע שיזכור מיד, ור"ח מסורא נקט הטעם דשמירה.

והנה הטור בסי' רפ"ה מביא ב' הענינים דמוזוה א) יחוד שמו, ב) שמירה. וכותב "ועל כן נתינתה בטפח החיצון שיהא כל הבית לפני הימנה ובשמירתה" [וכ"ה כוונת המחבר שכתבו בסי' רפ"ה בהמשך לשכר המצוה הגם שמובא בסי' רפ"ט, ב. אלא לכאורה דבסי' רפ"ט בא להלכה, ובסי' רפ"ה בא בהמשך לשכר המצוה, ולכן בסי' רפ"ט מביא הט"ז ב' הטעמים (והפרישה רק טעם הזכירה), ובסי' רפ"ה מביא הט"ז רק הטעם דשמירה].

אמנם הרמב"ם כותב בהל' מוזוה (פ"ו הי"ג) "וכל עת שיכנס ויצא יפגע ביחוד שמו של הקב"ה ויזכור אהבתו ועור משנתו", הרי הרמב"ם משתמש באותו הלשון דרבנן "כדי שיפגע במוזוה מיד", ומבאר דע"ז יזכור אהבתו (ולא שרוצים שיפגע במצוה סתם).

הרי יומתק ביותר דגם במצוה להניחה בטפח החיצון אולי רמז הרמב"ם שנקט הטעם כרבנן "כדי שיפגע במוזוה מיד" הטעם דהזכרת יחוד שמו (אמנם ראה מסקנתינו בהפנים מהמהרי"ל דגם הרמב"ם סובר דגדרה של מצות מוזוה היא שמירה ואולי י"ל בדרך אפשר הא דנקט הרמב"ם רק הטעם דזכירה, משום דספרו הוא הלכות הלכות מה שהאדם מחוייב ולא מה שהמצוה פועלת.

אמנם בשו"ת מהרי"ל החדשות סי' קכ"ג, ג, כותב דגם הרמב"ם יודה דיש בו שמירה ומפרט כמה מקומות (א) אונקלוס הגר (ב) חובת הדר כדפרש"י (ג) מהר"ם דרוח רעה מבעתתו (ד) מהר"ם בתשובה דמרדכי דכל בית שמתוקן במזווה כהלכתה אין רשות למזיק ליכנס בו (ה) עבדינן נקב נגד השם ומכוונים לשמירה (ו) מצוה להניח אטפח חיצון. והרמב"ם יודה לכל זה, והפירוש בהרמב"ם הוא אם כוונתו רק לשמירה או כוונתו לעשות מצות בוראנו לשמה והמצות משמרות אותנו "עשה הדברים לשם פעלם וסוף הכבוד לבא" "ויבטח בשמירת מזווה" ע"ש. וכמ"ש הכס"מ ב' חילוקים (א) דהפצא של מזווה כשרה שומרת ולא פסולה (ב) כוונת הגברא לקיים מצות הקב"ה וממילא נמשך שתשמור הבית. הרי משמע מהמהרי"ל דרש"י והרמב"ם ל"פ² (ויל"ע בלשון הצ"פ אי משמע דפליגי). ועיין בכ"ז בלקו"ש חי"ט עקב ה'.

[המהרי"ל נותן דוגמא לדבר, "עיון תפלה" דמוכר עוונותיו של אדם, אלא הוא יכוין לשמים ויבטח שהקב"ה בחסדו ימלא בקשתו. דאם חושב שזכותו יגן עליו אינו טוב, אבל אם חושב ובוטח בחסדו של הקב"ה בודאי טוב. ה"נ אם חושב המזווה כקמיע שמצ"ע שומר הוא טיפש, אבל אם חושב שהוא מצות הקב"ה ויחוד שמו וזה מביא השמירה בודאי טוב.

וראה במהרי"ל קכג, ב דאותו זכות שאנו נזכרים ביחוד שמו מביא השמירה ע"ש, ולכאורה יש בהשמירה כמה דרגות (א) מצד עצם חפצת המזווה (ב) מצד עצם קיום המצוה (ג) כשהזר בו ונזכר ביחוד שמו וכמ"ש הט"ו. וענין הב' וג' אינו שייך בגוי, אמנם לכאורה נשאר ענין הא', ויל"ע אם זהו מטעם שנזכר או מצ"ע.

(דגם בגוונא שאין כאן קיום מצוה וכמו בגוי יש ב' ענינים (א) עצם חפצת המזווה (ב) שנזכר ביחוד שמו. ויל"ע אם השמירה היא מצד החפצא או הזכירה. וראה בלקו"ש חי"ט עקב ה' אות ו' דמשמע לכאורה כאופן הא'. ויל"ע).

סעי' א'

הזוהר בפ' ואתחנן (ח"ג רס"ג, ב) מביא ג"כ ב' הענינים שמירה ויחוד שמו כמו הטור, (אלא בסדר הפוך מהטור דהזוהר מקדים שמירה ואח"כ יחוד שמו), ותולה

דוגמא לדבר הא דפוסק הרמב"ם שמשיה יבנה בהמ"ק השלישי בבי"א (הל' מלכים פי"א ה"א וה"ד), ובמדרש ובוהר מבואר דירד מן השמים. וראה בערוך לנר סוכה מ"א ע"א ד"ה א"ג, ובלקו"ש חלק ח"י ע' 418 דשניהם איתנהו והרמב"ם מביא החלק שנוגע לדין להלכה ע"ש, אלא דהתם הוא כלפי המדרש והזוהר, וכאן הוא חידוש ביותר שהרי הוא כלפי השו"ע).

(2) ולהעיר ג"כ דהזוהר (ח"ג רס"ג, ב') נותן ב' טעמים למצות מזווה (א) שמירה (ב) דלא ינשי בר נש דוכנרא דקבו"ה. הרי הזוהר מקדים טעם דשמירה לטעם דזכירה.

א' בהשני 'זקיף ב"נ עינוי חמי לי' לרזא דשמא דמארי' ואדכר לי' ולא יכיל לי' לאבאשא (ועל ידי זה השד אינו יכול להרע ולהזיק).

וראה זה חדש דהט"ז ג"כ תולה א' בהשני "וכל הזהיר בה זוכה לאריכות ימים" ומפרש הט"ז (סי' רפ"ה סק"א) "שזוכר תמיד יחודו ית' בזה זוכה לאריכות ימי בניו"³, ואח"כ אמר אפי' בעידנא דלא עסיק בה "גדולה מזו" מגינה עליו ושומר ביתו. וראה בזה שם אח"כ דמשמע ג"כ דיש שמירה שנעשה ממילא (מקיום מצות) מזווה עצמה.

בווהר (שם) ממשיך דלא יעביד טינופא ולכלוכא בתרעא דביתו' ולא יושיד מים עכורים א' שלא יעשה בזיון לשמא דמארי' ב' שאז יש רשות לחבל. דהזוהר ממשיך שם דיש שידא דנמצא בפתח הבית והמזווה שומרת על האדם ומהפכו לעזר, ע"ש.

סעי' ב' ברמ"א

האם מקיימים מצות מזווה כשיוצאים מהבית זהו פלוגתא בין רעק"א להפ"ת

כותב המג"א (או"ח סי' כ"א סק"ב) "ובכתבי האר"י כתב על פי הסוד שיש לשכב בלילה בטלית קטן, ומביא מהא דאמרינן פרק ד' דמנחות (מג:): כיון שראה דוד עצמו ערום בבית המרחץ אמר אוי לי שאני ערום מן המצות. וקשה למה לא אמר כן בלילה שהיה ג"כ ערום? אלא על כרחך שהי' שוכב בטלית קטן, ע"כ. ודבריו דברי קבלה נקבל אבל לדין יש תשובה, די"ל דבלילה עכ"פ הי' לו מזווה בפתחו משא"כ במרחץ ע"ש.

ובתשובות רעק"א מהדו"ק סוף סי' ט' כותב ואף דמחזיק ביתו לדור מ"מ בשעה שאינו בביתו אינו מקיים מצוה מזווה עי' מג"א סי' כ"א סק"ב.

הנחלת צבי (יו"ד סי' רצ"א) מביא דברי רעק"א וכותב ואיני מבין דודאי גם בבית המרחץ נתקיימו על ידו כמה מצות, אלא כוונתו שלא היתה מצוה סובבת אותו כמו אם הי' בבית שיש בו מזווה והולך בטלית עם ציצית, עכ"ל.

דרעק"א מדייק מהמג"א דמתרץ קושיית האריז"ל מדוע דוד לא נזכר במילה כשישן על מטתו. והאר"י תירץ דלבוש בציצית והמג"א תירץ דהי' לו מזווה לפתחו, משא"כ במרחץ. רואים מזה שלא קיים מצות מזווה במרחץ.

3) וראה ג"כ שו"ת מהרי"ל החדשות סי' קכ"ג (אות ב') "ובשביל שאנו נזכרים ע"ז יחוד הי"ת ועמ"ש ועול מצות בכניסה ויציאה אותו זכות מצילנו ושמרנו" [ולומר דזהו דיהוייא בעלמא לגוי, לא משמע כן במהרי"ל שם "ומחזיקים אותנו כאמיתיים" ע"ש].

מתרחץ הנחלת צבי (בעל מחבר פתחי תשובה) דלעולם קיים מצות מזווה אבל לא הי' מסובב במצות, דדוקא זה פועל זכירה בהקב"ה.

הרי לרעק"א סובר המג"א דבמרחץ לא קיים מצות מזווה ולהנח"צ סובר המג"א דבמרחץ קיים מצות מזווה רק שלא הי' מסובב במצות [וכדברי הנחלת צבי, כן כתוב בשו"ת דבר אברהם (ח"א סוסי' ל"ז בהג"ה) ומוסיף "דודאי היו לו מצות כשהי' במרחץ שהרי במצות מעקה בודאי מחוייב ובלבד שנמצאים אחרים שם ויש לחוש לנפילתם, ומסתמא הי' לו מקומות הצריכים מעקה, ומ"מ אמר אוי לי שאני ערום מן המצות שסובבין גוף האדם, ובמילה נתיישרה דעתו שהיא מצוה שבגופו". ובשו"ת עין יצחק (ח"א יו"ד סי' ל"א) מוכיח דהא אכתי יש לו מצות ס"ת שמונחת בביתו בעת שהוא במרחץ, וכ"ש מצות ס"ת של המלך דיוצאת ונכנסת עמו "וכהנה יש עוד לאשכוחי מצות כאלה שנעשה שלא בפניו.. מ"מ כיון דאין המצוה מסבבתו לכן ראה עצמו ערום". ובנחלת צבי (יו"ד סי' רצ"א) כתוב סתם "ואיני מביין דודאי גם בבית המרחץ נתקיימו על ידו כמה מצות" [.

איתא בזוהר (ח"ג רס"ג, ב) "פקודא למקבע בר נש מזווה לתרעי', למהוי כל בר נש נטיר מעם קדשא בריך הוא כד נפיק וכד עייל ורזא ה' ישמר צאתך ובואך מעתה ועד עולם", ס"כ.

וראה ברמ"א (יו"ד סי' רפ"ה, ב) "י"א כשאדם יוצא מן הבית יניח ידו על המזווה ויאמר ה' ישמר צאתי", הרי רואים שיש שמירה גם כשהאדם בחוץ? אמנם זה לא קשה שהרי יש קצת שמירה אפי' כשלא מקיים המצוה – ראה בארוכה בלקו"ש חי"ט עקב ה'. ברם פשטות לשון הזוהר שטעם המצוה הוא להיות האדם שמור כשיצא ויבוא, לכאורה מורה קצת שמקיים מצות מזווה גם כשיצא מביתו. ויש לעיין.



הלכה ומנהג

טעה בקריאת פרשת פרה וקרא רק 'עד מים חיים אל כלי' אם יצא

הרב גדלי' אבערלאנדער
רב קהילת היכל מנחם - מאנסי
ודיין ומו"צ מרכז הלכה

כבוד ידידי הרה"ג והרה"ח רבי אברהם שיחי' הרץ, ר"מ בישיבת אהלי תורה
וחבר ועד רבני ליובאוויטש.

שלום וכל טוב סלה,

במה שסיפרת לי שנשאלת ע"י איזה בית הכנסת שבשבת פרשת פרה טעו
וקראו רק עד שני עד 'עד מים חיים אל כלי', והרגישו בזה אח"כ, וקראו עוד פעם
עד הסוף בלי ברכה אם עשו כהוגן.

תשובה – עשו כהוגן וכך נכון לנהוג באופן שטעו וקראו עד 'מים חיים אל
כלי' והרגישו הטעות לאחר הברכה, שיחזור ויקראו כל הקריאה בלי ברכה. אבל
אם קראו רק עד 'להגר הגר בתוכם', יש לחזור ולקרות כל הפרשה בברכה תחילה
וסוף, ואבאר.

הנה מצינו מחלוקת הראשונים בזה, דבאבודרהם (ארבע פרשיות) כתב
"ובפרשת פרה אדומה מוציאין ג"כ ב' ספרי תורות וקורין בא' ז' בסדר היום.
ומפטיר קורא בב' מתחלת זאת חוקת התורה עד והנפש הנוגעת תטמא עד הערב
(במדבר יט כב). ויש קורין עד מים חיים אל כלי (שם יט, יז). ואינו נכון כי צריך
לקרות ענין פרה אדומה כלו". הרי דהיה מנהג שנהגו כן לכתחילה, והאבודרהם
כותב שאינו נכון. אבל אינו כותב שלא יצא.

אבל במחזור ויטרי (סי' רמ, עמ' 204) מביא מעשה שקרה אצל רש"י: "ומעשה
באחד שפסק ב'מים חיים אל כלי'. והחזירו עליו רבינו השלום. והזיקו לחזור
ולברך תחילה וסוף ולגמור כל הפרשה כולה עד תטמא עד הערב". הרי דרש"י
פסק דאם קרא רק עד 'מים חיים אל כלי' דיש לחזור ולברך ולקרות כל הפרשה.

בהמשך מביא במחזור ויטרי עוד סיפור שקרה אצל רש"י: "ומעשה בחזן אחד
שקרא בפרשת פרה אדומה ופסק 'להגר הגר בתוכם לחקת עולם'. וגלל ספר תורה

וישב לו במקומו. והקפיד רבינו על הדבר. ואמר שלא אמרנו אלא רמז בעלמא. וחזרו ופתחו ובירך תחילה וסוף והתחילו בראש הפרשה וגמרו כל הפרשה כולה עד תטמא עד הערב". דהיינו שקרא עוד פחות מהסיפור הראשון רק עד 'להגר הגר בתוכם', ורש"י אמר שלא אמרנו אלא רמז בעלמא, ולכן אמר לחזור ולקרוא.

[יתכן שזהו אותו סיפור אלא שני תלמידים שונים תועדו מה שראו או שמעו, ואחד מהם לא דייק היטב (ואכן לא בכל כת"י יש ב' הסיפורים אלא בכי"ל בלבד), וא"כ אין הכרח שאכן דעת רש"י שאם קרא עד מים חיים אל כלי שצריך לחזור בברכה. ומצד שני יתכן שזהו שני סיפורים שונים שקרא בומנים שונים, ודעת רש"י דגם בזה צריכים לחזור ולברך.]

הכלבו (סי' כ הל' קריה"ת, וכ"ה גם בארחות חיים סי' סא) מביא ג"כ סיפור זה עם רש"י אבל רק סיפור השני דקרא רק הגר הגר בתוכם: "מעשה בחזן שקרא ופסק להגר הגר בתוכם, וגלל ספר תורה וישב במקומו. וקפד רבי על הדבר, ואמר לא קריתם הפרשה כולה. ודומה כאילו לא קרינו כלל, שלא אמרנו אלא רמז בעלמא. וחזרו ופתחו והתחילו בראש הפרשה, והקורא ברך לפניו ולאחריה מטעם רבי, וגמרו כל הפרשה עד תטמא עד הערב", עכ"ל הובא גם בב"י סי' קלז. ומדהשמיטו הכלבו והארחות חיים את סיפור הראשון, ע"כ דס"ל דרק באופן שקרא רק להגר הגר בתוכם חוזר וקרוא בברכה, אבל אם קרא עד מים חיים אל כלי – יצא בדיעבד.

וכך פסק המחבר בשו"ע (סי' קלז ס"ה) "אם קרא פרשת פרה, ופסק בהגר הגר בתוכם וגלל ס"ת, חוזר ופותח ומתחיל מראש הפרשה עד תטמא עד הערב ומברך לפניו ולאחריה". הרי דבשו"ע פוסק רק באופן שקרא עד הגר הגר בתוכם שיש לחזור, ולא באופן שקרא עד מים חיים אל כלי. והעתיקו כל הפוסקים את דברי הכלבו להלכה שרק באופן שקרא עד להגר הגר בתוכם, לא יצא.

וכך כתב להדיא הערוך השלחן (סי' קלז ס"ז) "ונראה לי דדווקא משום שפסק בהגר הגר בתוכם, דעדיין עיקרי דיני טהרת הפרה לא נתבארו עדיין, דלהלן כתיב 'הנוגע במת הוא יתחטא'. אבל אם סיים 'מים חיים אל כלי', אף שלא גמר כל הפרשה, אינו צריך לחזור ולקרות. דכן מבואר מלשונו, שכתב "שלא אמרנו אלא ברמז בעלמא", כלומר, שעיקרי דיני טהרת מי חטאת עדיין לא נתבארו (ועיין מגן אברהם סעיף קטן י"א). ופשיטא דמשום דילוג פסוק אינו חוזר (שם). וכן כל כהאי גוונא כמו בפרשת "חודש" או ברגלים. וכן בכאן אם רק בירך ברכה אחרונה, ונזכרו מיד, אינו צריך ברכה ראשונה ולא להתחיל מראש הפרשה, אלא משלים הקריאה ומברך ברכה אחרונה (ט"ז סעיף קטן ה'). ויש מי שחולק בזה (עיין אליה רבה), ואינו מוכרח".

וכע"ז מדייק בשו"ת די השב (או"ח סי' י) מדברי הכלבו שרש"י אמר "שלא אמרנו אלא ברמז בעלמא", והיינו משום שלא קרא אלא מעשה הפרה ושריפתה ולא קרא כלל מענין טומאה וטהרה, וזה חשיב רק כרמז, משום שצריך לקרוא גם מענין טומאה וטהרה. וא"כ באופן שקרא עד מים חיים אל כלי שקרא גם מענין טומאה וטהרה, יצא. ומביא משו"ת זרע אמת (או"ח סי' כא) שכתב כע"ז בנוגע ס"ת שנמצא בו פסול בפרשת פרה לאחר שקרא תטהר בערב, והורה שיגמור הפסוק, וא"צ להוציא ס"ת אחר.

ובהגהות נזירות שמשון על המג"א (שם סקי"א) שמעתיק דברי הכלבו "שלא אמר אלא רמז בעלמא", כתב "לפי זה אם קרא עד מים חיים אל כלי, שכבר קרא מעיקר הענין, אינו חוזר. אבל בלבוש (סעיף ה) לא כתב טעם זה, אלא לפי שלא קרא מה שחייב באותו יום. ומטעם זה כתב אפילו ברגלים אם לא קרא מה שעיקר לחובת יום חוזר וקורא, ונכון הוא". א"כ מדייק מהמג"א שגם דעתו הוא דיצא אם קרא עד אל כלי.

היוצא לנו מזה, דמצינו מחלוקת הראשונים אם קרא רק עד מים חיים אל כלי אם יצא. לדעת רש"י כפי שמובא במחזור ויטרי – לא יצא. ולדעת הכלבו והארחות חיים – יצא. וכן דעת השו"ע, המג"א ועוד פוסקים דיצא. ובאבודרהם מצינו מנהג שקראו לכתחילה רק עד מים חיים אל כלי. לכן בודאי שלכתחילה צריכים לחזור ולקרוא בכדי לצאת גם דעת רש"י לפי המחזור ויטרי. אבל בנוגע ברכה, אמרינן ספק ברכות להקל ואין לברך שנית. כנלענ"ד.



בדין מקצת העומדים בפתח ביהכנ"ס האם הם מצטרפים לעשרה

הרב יהושע אברהם הכהן דובינסקי

תושב מאריסטאון נד"ז

בדין¹ אלו העומדים בפתח של בית הכנסת (שמקום הפתח היא רחבה) במקום שיש מנין מצוצמם ונתעורר השאלה האם אלו העומדים בפתח מצטרפים לאלו שבבית הכנסת כשאנשים רואים אלו את אלו כגון שפניו פונים לצד אחר².

1 לרפ"ש אילנה ברכה בת נעומי בתוך שאר חולי ישראל.

2 ופשוט כשואים אלו את אלו ה"ה מצטרפים אף מחדר לחדר ומבית לבית כמו שכתבו הפוסקים. והארכנו בקובץ אה"ת ג' תמוז תש"פ, ובקובץ הערות וביאורים מאריסטאון י"ד שבט, ג'

א. וזה החילי דבספר חקרי הלכות סי' נ"ה הביא דברי אבן העזר סימן נ"ט ס"ק י"ג שמתיר צירוף למנין כשמקצת המתפללים עומדים בפתח בית הכנסת, והרוב עומדים בבית הכנסת. והחקרי הלכות מביא דלדעת רבינו בשו"ע סי' נ"ה סעיף ט"ו משמע שאינם מצטרפים, משום שרבינו כתב וז"ל "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד, ושליח צבור עמהם. אבל אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר אינם מצטרפים, אף על פי שהפתח ביניהם. ואפילו אם הרוב עומדים בבית הכנסת, והמיעוט בעזרה שלפני בית הכנסת אינם נגזרים אחר הרוב להצטרף עמהם. ואפילו העומדים על האסקופה בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שפה הפנימית של עובי הדלת ולחוץ כלחוץ, שהדלת מבלדת בין פנים לחוץ, ואף על פי שהיא פתוחה הרי מקומה כלחוץ". משמע מלשון "ואפילו העומדים על האסקופה" שקאי אף אדלעיל מיניה שאפי' כשהמיעוט בפתח והרוב בבית הכנסת אינו מועיל להם להצטרף לעשרה.

אבל צריך עיון בדברי החקרי הלכות, שהרי רבינו בסי' נ"ה סעיף כ' במ"מ ס"ק קכה (הוצאות החדשות קה"ת) כתב "ומהשמטת הטור אין ראייה שגם בסי' שע"ד ובסי' ש"ס השמיט זה, משום שסמך על מ"ש בסי' שס"ג, אע"פ שהם ענינים חלוקים מאד ע"ש בב"י. ובהכי אתי שפיר מ"ש אבן העזר על המג"א ודו"ק". וצריך להבין דלכאורה משמע דרבינו ס"ל כדברי האבן העזר, שלא כמו שמשמע בפנים שו"ע רבינו.

ביאור דברי האבן העזר

ב. וכדי להבין זאת נעתיק קודם דברי אבן העזר סי' נ"ה ס"ק י"ג וז"ל: "פסק הש"ע כל דבר שבקדושה שצריך יו"ד צריך להיות כל היו"ד בבית א', ותוך עובי הפתח נידון כלחוץ. וכ"כ הב"י בשם הרי"ו. וכתב המג"א אבל בספר תניא כתב דתוך עובי הפתח נדון כלפנים עכ"ל. ועיינתי בספר תניא דף ד' ע"ב וראיתי שכתב שם דתוך עובי הפתח כלפנים לענין אם ט' בבהכ"נ וא' עומד תוך עובי הפתח מצטרף למנין ע"ש שכן כתב להדיא. ונ"ל דאין כאן מחלוקת, וזה על פי מה דמבואר במשנה פרק כל גגות דף צ"ב בחצר קטנה שנפרצה במלואה להגדולה דחצר קטנה הוי ממש כתוך הפתח של גדולה. וכ"כ שם בתוספות ד"ה שאלמלא וכו' עיי"ש. והנה מבואר בשו"ע סעיף ט"ז בדין חצר קטנה שנפרצה

תמוז תשפ"א, ויו"ד שבט תשפ"ב. ושם כתבנו שכן ס"ל המסגרת השולחן הקצות השולחן והפסקי תשובות בדעת רבינו בשו"ע סי' נ"ה. וכן הוא פשוט דברי הפוסקים שרבינו ציין בדבריו והם הרשב"א רא"ש מג"א (כמש"כ הפר"ח פמ"ג ושאר בפוסקים) רבינו ירוחם רבינו האי גאון. עיי"ש. וכאן איירי כשוה העומד בפתח של בית הכנסת אינו מראה פנים לאנשי הפנים כגון שפניו פונים לצד אחר.

לגדולה במלואה ויש לגדולה גיפופין מכאן ומכאן, אם יש ששה בגדולה וד' בקטנה נגררו המיעוט שבחצר הקטנה אחר הגדולה ומצטרפין, אבל אם יש ה' בגדולה וה' בקטנה אין מצטרפין ע"ש. והנה ודאי דתוך עובי הפתח לא גרע מחצר קטנה שנפרצה במלואה לגדולה וכמבואר במשנה הנ"ל. ועל כרחק אם יש ד' תוך עובי הפתח וששה בבהכנ"ס ודאי דמצטרפין, דאפילו בחצר קטנה מצטרפין. וא"כ ע"כ רי"ו מיירי ביש ה' בתוך עובי הפתח וה' בבהכנ"ס לכן אין מצטרפין. וכדי דלא תימא דתוך עובי הפתח עדיף מחצר קטנה והוי ליה דין בהכ"נ ממש לכן מביא רי"ו ראי' שם דאין תוך עובי הפתח נדון כלפנים אלא כלחוץ. אבל ודאי אם המיעוט תוך עובי הפתח ורוב בבהכנ"ס מצטרפין דלא גרע מחצר קטנה הנ"ל. ובוה מיירי בספ' תניא להדיא דאם יש מיעוט תוך עובי הפתח נידון כלפנים ומצטרפין עיי"ש וכדפי'.

ותדע עוד דע"כ רי"ו לא מיירי ביש מיעוט תוך עובי הפתח, שהרי כתב רי"ו אח"כ הביאו ב"י ושו"ע סי"ח וז"ל כי אין להביא ראי' מדין חצר קטנה לאותן העומדים בעזרה של בה"כ ורוב הי' עומדין בבה"כ (ויש מחיצות ביניהם והפתח) שיצטרפו, שזה מיירי שהקטנה נפרצה במלואה לגדולה. אבל בבה"כ יש מחיצות ביניהם והפתח הוי כמו כן מחיצה עכ"ל רי"ו. ולכאורה קשה כיון שאפי' חלק עובי הפתח של בהכ"נ כבר כתב רי"ו דאין מצטרפין, א"כ ק"ו דבעזרה של בהכ"נ דלא יצטרפו, אלא ודאי דתוך עובי הפתח דאין מצטרף היינו ביש ה' בתוך עובי הפתח וה' בבה"כ, אבל אם היה וי"ו בבה"כ וודאי דלא גרע תוך עובי הפתח מדין חצר קטנה. וכדי דלא נלמד משם לעומדים בעזרה דמצטרף לרוב שבבה"כ, הוצרך רי"ו ללמדינו דאין ראייה משם כיון דיש פתח לעזרה ולא נפרצה במלואה אינו דומה כלל לשם, על כרחק אפי' מיעוט עומדין בעזרה אין מצטרפין זהו ברור ופשוט.

העולה מזה אם עומדים בבה"ה ששה ובתוך עובי הפתח יש ד' מצטרפין. אבל אם יש ה' בבה"כ וה' בתוך עובי הפתח, אין מצטרפין. אבל בעזרת בהכ"נ אפי' אין מצטרפין ואין בכל זה שום חולק". עכ"ל האבן העוזר.

ולכאורה משמע מדברי האבן העוזר שיש ב' דרגות בצירוף אלו העומדים מחוץ לבית הכנסת: א' העזרה והקטנה שלא נפרצה במלואה אפי' המיעוט בעזרה (ובקטנה) אינם מצטרפים. ב' העומדים פתח של בית הכנסת אם הם המיעוט העומדים בבית הכנסת, ה"ה מצטרפים. אבל ה' בפתח וה' בבית הכנסת, אינם מצטרפים. והמשנה דעירובין דף צ"ב בדין הקטנה שנפרצה במלואה זאת מדין "הפתח", ולכן כשהקטנה נפרצה במלואה המיעוט העומדים בקטנה מצטרפים עם אנשי בית הכנסת הגדולה, אבל לא כשרוב העומדים הם בקטנה או בפתח וכנ"ל.

ועוד יש ללמוד מדברי האבן העוזר שדין הפתח ממקום נקישת הדלת ולחוץ

דינו כלחוץ, וממנו ולפנים כלפנים. ולכן אם ה' עומדים במקום נקישת הדלת ולפנים ה"ה מצטרפים לעשרה, אבל ממקום נקישת הדלת ולחוץ אינם מצטרפים אא"כ העומדים שם הם המיעוט. וא"כ יוצא שהאבן העוזר בעצם יכול להסכים למש"כ הבי" סי' נ"ה שלדעת רי"ו והרמב"ם דין הפתח כלחוץ. וגם מש"כ המחבר בסעיף יג 'והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ דהיינו כשגוסר הדלת ממשום שפה פנימית של עובי הדלת ולחוץ כלחוץ" קאי רק במקום שיש ה' בתוך הפתח, אבל כשיש פחות מה' מצטרפים, והמחבר סומך על מה שיכתוב לקמן סעיף ט"ז בדין חצר הקטנה שמצטרפים כשיש מיעוט בקטנה שדינה כמו "פתח" של בית הכנסת. ולכן פתח יש לו לכל הפחות דין של חצר הקטנה שנפרצה כשהמיעוט עומדים בפתח.

דיון בשיטת רש"י

ג. אבל לכאורה לפי הנ"ל יש מחלוקת בין הבי" לבין רבינו במ"מ (ולכאורה האבן העזר יסכים לדברי רבינו) מהו שיטת רש"י. דהנה הבי" בסוגיין כתב דרש"י (פסחים דף פה:): ס"ל דבעצם חומת העזרה וירושלים כלפנים, ולכן קידשו את חומת ירושלים. ובלשון הבי"י "ומשמע לכאורה דלענין צירוף לדבר שבקדושה אגף עצמו כלפנים, דאי לאו דבעלמא הוי כלפנים, לא היו מקדשין אותו בשערי עזרה, וגם בשערי ירושלים אי לאו מפני המצורעים היו מקדשים אותו מהאי טעמא". אבל במ"מ על סעיף ט"ו ס"ק קו (בדפוסים החדשים של שו"ע אדמוה"ז) רבינו כתב "והא דפי' רש"י גבי חלונות (ד"ה החלונות) היינו מ"ט קדשינהו בפ"י כמ"ש התוס' שם, אבל מקדשי לא קדשי ממילא משום דלא הוה כלפנים כמ"ש הרמב"ם". היינו דקשי לרבינו דמלשון רש"י: "שבחומת ירושלים ועובי ראש החומה בגובה כלפנים ואע"ג דבעובי השערים לא אמרן הכי התם כדמפרש טעמא כגמרא מפני המצורעים" משמע בעובי השערים בעצם היתה צריכה להיות ככפנים כמו עובי ראש החומה בגובה, אלא מטעם צדדי לא קידשו מפני המצורעים וכו'. לכן כתב רבינו דמשם אין ראייה, דכוונת רש"י היינו שקידשו בפירוש את עובי החומה, הא אם לא היו מקדשים בפירוש היתה דינא כלחוץ כמש"כ התוס' ד"ה החלונות שהקידוש דעובי החומה היה בדעת ב"ד אבל בעצם אינו קדוש. וא"כ רבינו במ"מ משתמש אם אותו ראייה של הבי" להיפך, להראות דבעצם אם לא היו מקדשים היתה השער של ביהמ"ק כלחוץ ושער ירושלים לא קידשו והשאירו אותו כלחוץ מטעם המצורעים וכו'. ולכאורה יסוד המחלוקת האם קדושת ירושלים מתפשטת גם לחלונות ועובי השערים, דלדעת הבי" בעצם מתפשט גם בעובי החומה רק שצריך לעשות מעשה ופעולה לגלות קדושתו. אבל לדעת רבינו אין הקדושה מתפשטת שם, ולכן כדי

להמשיך הקדושה שם צריך לעשות מעשה ע"י שב"ד יקדשו עובי השערים שיתפשט גם שם משום ששערי ירושלים כלאחוז.

דיון בדברי האבן העוזר בגדר הפתח

ד. וצריך להבין דלכאורה בדין הקטנה שנפרצה במלואה כותל הקטנה נכנסת לתוך הגדולה ג' טפחים, כמו שמבואר בדברי רבינו סי' נ"ה סעיף כ' שצריך שהקטנה "נכנסת לתוך הגדולה ומופלאים שם ג' טפחים מכותלי אורך הגדולה". משא"כ בפתח של בית הכנסת אין שום כותל הנכנס לתוך בית הכנסת וא"כ היאך מצטרפים. אלא ודאי פשוט דאימתי אמרינן שצריך שכותל הקטנה תיכנס לתוך הגדולה ג' טפחים, היינו בחצר הקטנה שנפרצה במלואה שבעצם היא עדיין רשות בפני עצמה ואינה ניכרת שהיא חלק מבית הכנסת, ולכן כשאנו רוצים לחבר הקטנה לתוך הגדולה שתיחשב לפתח של בית הכנסת, הרי זה שייך רק כשנכנסת ג' טפחים לתוך הגדולה, ואז יש לה גדר של פתח בית הכנסת. אבל כשאינה נכנסת ג' טפחים לתוך הגדולה, אז הגיפופין (כותלי הגדולה שנמשכים מכאן ומכאן ונראים רק מצד הגדולה) נראים כאילו הם כותלה של הקטנה ג"כ, ואינו נראה שהקטנה נפרצה במלואה (כמש"כ רבינו בהלכות עירובין סי' ש"ס סעיף ז'), ולכן צריך שהכותל תכנס ג' טפחים להיות היכר שכותלי הקטנה נפרצה במלואה. משא"כ הפתח אינה צריכה שום היכר להראות שהיא חלק מבית הכנסת, שהרי בעצם היא ניכרת שהיא חלק מבית הכנסת אף כשאינה נכנסת ג' טפחים לתוך בית הכנסת הגדולה. היינו שכל ענין של הקטנה שנפרצה לגדולה היא להחשיבה כפתחה של הגדולה, היינו שיהא לה אותו היכר של פתח שמחובר לבית הכנסת, וא"כ כ"ש כשמדובר בפתח עצמו שניכר שהוא פתחה של גדולה דינא הוא כשיש ששה בגדולה וארבעה בקטנה מצטרפים. אבל ודאי הפתח והקטנה שנפרצה אינה נחשבת לפנים הבהכנ"ס ממש וחלק מן הגדולה, שהרי אם היה כפנים בית הכנסת ממש וחלק מהגדולה, אף ו' בפתח היו מצטרפים לאנשי בית הכנסת.

שיטת רבינו בדין השמטה של ר"ו

ה. ולפ"ז לכאורה יוצא שרבינו רוצה ללמדנו בהאי מראה מקום, דהא דהשמיט רבינו ירוחם האי תנאי עיקרי שבאמת דינא של הפתח להצטרף כשהמיעוט בפתח והרוב בבית הכנסת, דבמאי קמיירי ר"ו לכאורה דוקא כשיש ה' (או רוב) עומדים בפתח של בית הכנסת, א"כ עיקר חסר מן הספר ומדוע לא כתב ר"ו כלל האי חידושה. לכן מתרץ רבינו דיש לומר דרבינו ירוחם סומך על מה שיכתוב לקמן, ששם מדובר בדין רוב ומיעוט בדין הקטנה שנפרצה שדינה כפתח, ובלשון ר"ו נתיב שלישי ח"ז "והנה הפרצה שבמקום חבור קטנה לגדולה כמו פתח לגדולה, והגדולה מושכת הקטנה אצלה אבל לא הקטנה לגדולה". וזה נלמד ממשנה

דעירובין דף צ"ב "חצר גדולה שנפרצה לקטנה גדולה מותרת וקטנה אסורה מפני שהיא כפתחה של גדולה". ובתוס' שם ע"ב ד"ה שאילמלא. מבואר "מפני שהאי כפתחה של גדולה דהוי כאילו היא תוך הפתח" מכל זה משמע שדין הפתח פשיטה שיש לה שייכות לבית הכנסת אף בלא מחיצות הנמשכות ג' טפחים, וכל כולו של סוגיין הוא להשוות הקטנה שנפרצה במלואה שיהא לה דין "פתח". אבל ודאי שאין הפתח ממש כלפנים שיצטרפו אלו עם אלו כשיש בכל צד ה' אנשים³.

וא"כ יוצא לפי הנ"ל דלא כמש"כ בעל החקרי הלכות הסובר דלדעת רבינו אינו מועיל אף יחיד הנמצא בפתח של בית הכנסת להצטרף עם הצבור. אבל לפי דברי רבינו במ"מ משמע דס"ל כדעת האבן העוזר שכמו שהקטנה שנפרצה במלואה מצטרפת כשיש מיעוט בקטנה והרוב בגדולה, כל שכן העומד בפתח גופא מצטרף שממנו נלמד.

דיון בשיטת רבינו בשו"ע בגדרו של הפתח של בית הכנסת

ו. איברא צ"ע שהרי פשטות דברי רבינו בסי' נ"ה סעיף ט"ו משמע שכוונת רבינו לומר שלא רק כשיש מיעוט בעזרה של בית הכנסת ורוב בביהכנ"ס שאינם מצטרפים, אלא אפי' המיעוט בפתח אינם מצטרפים. וז"ל רבינו בסעיף ט"ו "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד, ושליח צבור עמהם. אבל אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר אינם מצטרפים, אף על פי שהפתח ביניהם. ואפילו אם הרוב עומדים בבית הכנסת, והמיעוט בעזרה שלפני בית הנכסת אינם נגררים אחר הרוב להצטרף עמהם. ואפילו העומדים על האסקופה בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, דהיינו כשסוגר הדלת ממקום שפה הפנימית של עובי הדלת ולחוץ כלחוץ, שהדלת מבדלת בין פנים לחוץ, ואף על פי שהיא פתוחה הרי מקומה כלחוץ". משמע שלשון "ואפילו העומדים על האסקופה" באה בהמשך מש"כ לעיל מיניה בדיון העזרה שאינם מצטרפים אף כשיש מיעוט בעזרה ורוב בביהכנ"ס, והטעם הוא משום שיש מחיצה וכו'. ובהמשך לזה הוסיף רבינו שאף במקרה של הפתח

3 עיין בדברי המחצית השקל סוגיין שהביא "אילו ראה הרב" ס' תניא שחולק ודאי היה מביא דעתו ואפשר שהיה פוסק כמותו כיון דכן משמע בגמרא". וכן הוא בשבלי הלקט סי' ד' כתב בפירוש דלתפילה האגף כלפנים. עיין באריכות בא"ר סי' נ"ה ס' ק י"ד ובפמ"ג ובמשנ"ב בגדר האגף. אבל מדברי רבינו בפנים השו"ע משמע דאזלינן בתר מקום הדלת ומן הדלת ולפנים הוי כלפנים ומן החוץ הוי כלחוץ אף שהדלת באמצע עובי האסקופה. אבל מהסוגריים דרבינו משמע קצת שלפנים ממקום הנקיה באמצע עובי האסקופה הוא כבר הבית הכנסת וממילא פשיטה דהוי כהפנים (עיין בקצות השולחן סי' צ"ג בדי השולחן ס"ק שםביא מהשארית יהודה ששמע מאדמוה"ז פעמים רבות דכל ספק העמיד בחצאי עיגול ודעתו היתה לחזוק ולשנות פרק זה לראות אם צדקו דבריו וכן הוא בדברי נחמיה) ועיין בשו"ת חקרי לב א"ח סי' כ"ה ובשו"ת איש מצליח שהאריכו בזה ואכ"מ להאריך בזה.

אינם מצטרפים. א"כ משמע בכהאי גוונה של העזרה שהמיעוט עומדים בפתח והרוב בבית הכנסת איירי אף דין הפתח וכו'. וא"כ מאי קאמר רבינו במ"מ שאתי שפיר דברי האבן העזר וכו'. ועוד במ"מ בסעיף ט"ו על דינא של העומדים על האסקופה בתוך הפתח מן האגף ולחוץ, כתב רבינו דהא דהעומדים באסקופה אינם מצטרפים הוא "דלא כמ"א" ולכאורה כוונתו לומר שלדעת המג"א שהביא דברי ספר תניא (הקדמון) מצטרפים אלו שעומדים באסקופה של הפתח, ורבינו כותב דזה אינו דבאמת אינם מצטרפים. אבל לפי מאי דאמרין השתא משמע שבאמת מצטרפים אם יש ד' בפתח והרוב בבית הכנסת ואין שום מחלוקת כמש"כ האבן העזר.

ישׁוב דברי רבינו במ"מ

ז. וי"ל שרבינו בסוגיין בפנים השו"ע אינו נכנס לפרטי הדינים של הקטנה שנפרצה לגדולה שדינה הוא כפתח, אלא סומך על מש"כ במ"מ, ולכן אם יש רוב בבית הכנסת ומיעוט בפתח של ביהכנ"ס מצטרפים⁴ (עיין הערה). ולכן מה שכתב בהערה קו (בשו"ע הוצאה החדשה) "דלא כמג"א" לכאורה הכוונה הוא שבפשטות דברי המג"א משמע שהתניא חולק על דברי רבינו ירוחם, משום שמביא קודם דברי המחבר דס"ל כרבינו ירוחם שדין הפתח כלחוץ, ואח"כ מביא דברי התניא שדינו כלפנים, משמע דהמג"א ס"ל כדברי התניא ודלא כרי"ו. אבל במראה מקום קכה (בשו"ע הוצאה החדשה) ס"ל לרבינו שאף שלדעת המג"א יש מחלוקת בין התניא לרבינו ירוחם, אבל אינו מוכרח ללמוד כהמג"א כמש"כ האבן העזר, דיש לומר שאין שום מחלוקת בין התניא (הקדמון) לבין רבינו ירוחם, משום שיתכן לומר כהחילוק שהביא האבן העזר הנ"ל, ובאמת גם התניא ס"ל שדין הפתח בעצם כלחוץ, אלא שבפרט אחד ס"ל שדינו כלפנים היינו כשהמיעוט בפתח והרוב בביה"כ.

4 וקשה לומר שמפורש יותר במקום אחר כמו דאמרין השתא בדברי רי"ו, שהרי בסי' נ"ה ובסי' ע"ט ובסי' ש"ס ושס"ג אינו מפרש שדין הקטנה שנפרצה דינא כדין הפתח, אלא מביא גדר אחר משום שהוא "קרוי זוית" של הגדולה. ולכן א"א לומר שסומך על מה שנלמד בסי' שס"ג ששם אינו מפורש שדינו כהפתח. ואם ננים הדברים יוצא מזה כלל גדול: שמצוי לפעמים שרבינו משמיט פרטי דין צדדי בפנים השו"ע וסומך על המצויין ומבואר במ"מ. ולא אמרין שרבינו מפרש ומפרט כל דין ולכן הוי השמטה וכו'. אף שבאמת דרך האחרונים לפרש ולפרט יותר מדברי הראשונים כמש"כ בכללי הפוסקים מכל מקום כנ"ל אין ללמוד מהשמטה כשמפורש במ"מ או בדברי הראשונים. עיין בקובץ מאריסטאון הנ"ל שהארכנו בזה. בכל אופן לכאורה מוכרח לומר שרבינו ס"ל כהאבן העזר שבכללות דין הפתח כלחוץ ולא כהבנת המג"א שדינו כפנים, וא"כ צ"ל כמו שכתבנו לעיל שרבינו מסכים לאבן העזר. ואולי י"ל באופן אחר קצת שדינא דפתח הוא דבר שאינו מצוי כל כך לכן לא נכנס לפרטי האי דינא עיין בכללי הפוסקים וההוראה סי' ל"ו (להר" פאראקש שליט"א). וצ"ע ועוד חזון למועד.

ולכן יש לפרש מש"כ רבינו בפנים השו"ע סעיף ט"ו – הוא, שכל דינא ודינא יש ללמדו לפי דרכו המיוחד לו, והיינו דין הקטנה שלא נפרצה במלואה והיינו העזרה של בית הכנסת, אינם מצטרפים אף כשיש ד' בעזרה וששה בביהכנ"ס. ודין פתח של עזרה ג"כ איירי כדינו המיוחד לו שהוא כהקטנה שנפרצה במלואה שאינם מצטרפים כשיש ה' בפתח וה' בבית הכנסת. וכוונת רבינו בפנים השו"ע הוא שלא רק עזרה אינו מצטרף אלא גם העומד באסקופת הפתח אינו מצטרף לפי דין המיוחד לו כשיש ה' או יותר בקטנה, אף דהו"א שהוא קרוב יותר לבית הכנסת מהעזרה (שעזרה אף כשהמיעוט בקטנה אינן מצטרפים) מ"מ אינם מצטרפים.

אבל אין לפרש דכוונת רבינו במ"מ דמהמשה משמע שהקטנה שנפרצה במלואה דינה כפתח, ויש לומר דהיינו מהשפה הפנימי ולפנים. והאי דלא פירשו כן בהדיא היינו משום שסמכו על סוגיא דין, אבל באמת מן השפה ולחוץ אינם מצטרפים אף אם יש שם ארבע ובביהכנ"ס יש ששה. ואף שתירוץ של האבן העוזר אינו כשיטת רבינו ממש דלדעת הא"ע מצטרפים כדמשמע בפנים השו"ע, מכל מקום חזינן מדברי האבן העוזר שאין זו נחשב להשמטה וכנ"ל. ואינו דפשטות המשנה משמע דאיירי בכל חלק של הפתח מצטרפים. ואף מן הדלת ולחוץ. ועוד מדברי רבינו משמע שמסכים לדברי האבן העוזר ואתי שפיר מה שכתב על המג"א. ועוד משפה הפנימית ולפנים בפשטות מצרפים בכל גווני אם שהרוב עומדים בפתח בית הכנסת (ועוד בסוגריים של רבינו משמע דס"ל שממקום נקישת הדלת היינו בית הכנסת).

וכל זה כתבתי להלכה ולא למעשה.



האם כמון נחשב כקטניות

הרב ניסן יוסף זיבעל

שליח כ"ק אדמו"ר - דרום אורלנדו, פלורידה

RCF - מנהל כשרות רבנות מרכז וצפון פלורידה

א. הנה הרמ"א בסי' תנ"ג (ס"א) מביא כמה סוגי זרעוני גינה, שבני אדם משתמשים בהם כתבלינים, שאינם נחשבים כקטניות. וז"ל "זרע אקליז"א, ואני"ס, ואליינד"ר, אינן מיני קטניות ומותר לאכלן בפסח. כן נראה לי. "עכ"ל.

והט"ז שם (ס"ק א) כתב "וקצח שקורין לו קימ"ל, שמעתי מחלקים, דאותו

שקוראין קרא"ם קימ"ל שמביאים אותו ממדינות אחרות, אסור בפסח, שגרעיניו דומין לדגן. אבל אותו הנקרא פעל"ד קימ"ל מותר בפסח לפי שאין צורתו כדגן".

הרי שזיהה הט"ז את זרע הקצח לקימ"ל, וחילק בין שני סוגי קימ"ל, אחד הנקרא קרא"ם קימ"ל (קצח של חנות) שנחשב כקטניות מפני שנראה כמו דגן, ואחד שנקרא פעל"ד קימ"ל (קצח של שדה) שאינו נחשב כקטניות מפני שאינו נראה כמו דגן.

ב. והנה אדה"ז בשולחנו שם (סעי' ד) מביא דברי הט"ז וז"ל "אבל מיני זרעים... אין נוהגין בהם איסור... חוץ מן הכמון הנמכר בחנות (שקוראים קראם קימל), שמביאים אותו לכאן ממדינות אחרות, וגרעיניו דומה לדגן, ולכן מחמירין בו, כמו שמחמירים בכל מיני קטניות. אבל מין כמון (שקוראין פעלד קימל), שאין צורתו דומה לדגן, אין מחמירים בו כלל." עכ"ל.

ויש לציין שאדה"ז שינה מלשון הט"ז וקורא לקצח בשם כמון. וע"פ דברי הט"ז הוא מחלק בין שני מיני כמון, אחד הנמכר בחנות (קראם קימל) וכמון שנקרא פעלד קימל.

ומדברי אדה"ז ברור (יותר מדברי הט"ז, אע"פ שזה גם הפשט בדבריו) ש'קראם קימל' נק' כך מפני שהוא נמכר בחנות, (כדברי אדה"ז "הכמון הנמכר בחנות"), והטעם שהוא נמצא דוקא בחנות זה מפני שהוא בא ממדינות אחרות וא"א להשיג אותו במדינת אשכנז וסביבותיה. ועפי"ז י"ל בפשטות שסוג השני של כמון הנקרא 'פעלד קימל' הרי"ז נק' כך מפני שהוא נמצא בשדה, והיינו שהוא צומח בשדות במדינת אשכנז וסביבותיה, ואין צריך ללכת דוקא לחנות כדי להשיגו.

ויש לברר מה הם זרעים אלו בימינו.

ג. וכדי לברר מה הם בדיוק הזרעים הנ"ל בימינו, יש לברר תחילה מה החילוק בין השם קצח וכמון (וקימל).

דהנה בעברית המדוברת היום כל אחד משמות הנ"ל הוא משהו אחר. קימל זה זרע קאראווי (caraway) בלע"ז. כמון זה זרע כומין (cumin) בלע"ז. וקצח זה זרע הנראה יותר כשומשום והוא שחור מאוד כמו גחלת ומכונה גם שומשום שחור, ושמו בלע"ז זה בלאק סיד (black seed) ויש שקוראים את זה גם בלאק כומין (black cumin) ובלאק קאראווי (black caraway). אבל כמובן מה שבשפה עברית בחרו לקרוא למשהו בשם מסויים, הרי זה לאו דוקא אותו תרגום למה שמבוא בלשון קודש.

ובאמת התרגום של זרעונים אלו בעברית של היום אין לו יסוד בדברי השו"ע ונו"כ. שהרי הט"ז משתמש במילה קצח, ואדה"ז מזכיר כמון ושניהם מתכוונים

לאותו דבר. ובפשטות י"ל שהיינו הך, קצח זה כמון וכמון זה קצח. וכן משמע ממ"ש בישעיה (פרק כ"ח פסוק כ"ב) "והפיץ קצח וכמון יזרוק". שמזה משמע שהם דבר אחד.

וכן משמע מדברי השו"ע והנו"כ שבלשון קודש קצח וכמון שניהם מתורגמים לקימ"ל. כך יוצא מזה שבסי' תנ"ה (ס"ו) כשהמחבר מדבר על מי שלש המצה עם "קצח". ובבאר היטב שם (ס"ק ט"ז) כ' "בקצח. קימ"ל בל"א". ועד"ז כ' המ"ב שם (ס"ק מ"ד) "בקצח. קימ"ל בלשון אשכנז". ובסי' ר"ד (סעי' א) כשכ' המחבר "ועל הכמון" מפרש המג"א (ס"ק ט') "כמון דהיינו קימ"ל בלשון אשכנז". ובבאר היטב שם (ס"ק ט') כ' "כמון. קימ"ל בל"א". ועד"ז במ"ב שם (ס"ק כ') "כמון. קימ"ל". הרי שגם קצח וגם כמון מתורגם כקימ"ל בל' אשכנז ע"י הנו"כ.

ומדברי הט"ז ואדה"ז הנ"ל מבואר יותר שקצח וכמון הם שמות יותר כלליים, ושהתרגום הכללי שלהם בלשון אשכנז זה קימ"ל, ונכלל בהם שני סוגי זרע קימ"ל. אחד נקרא קראם קימל והשני פעלד קימל.

הרי מכל זה ראינו להדיא שגם קצח וגם כמון שניהם נקראים קימ"ל, והשמות שקוראים לזרעונים הנ"ל היום בעברית אי"ז מתאים בדיוק לשמות שלהם בלשון הקודש.

ולכן עדיין יש לברר איזה זרע בימינו מזדהה עם זרע ה'קראם קימל', ואיזה זרע מזדהה עם זרע ה'פעלד קימל'.

ד. [והנה אחר שחקרתי בנושא מצאתי שעדיין היום ישנו זרעים שנקראים קימ"ל בלשון אשכנז (שהרי הקימ"ל המובא בנו"כ הי' בלשון אשכנז). וישנם שלושה סוגי קימ"ל. יש קימ"ל רגיל. יש קרויזקימל. ויש שווארץ קימל. קימל הרגיל הוא הזרע שנק' באנגלית קאראוויי (caraway) (ובעברית של היום זה נקרא קימל). קרויזקימל הוא שנק' באנגלית כומין (cumin) (ובעברית של היום זה נקרא כמון). ויש סוג שלישי הנקרא שווארץ קימל הוא שנק' באנגלית (black seed, black cumin, black caraway) ובעברית מודרנית זה זרע הנקרא קצח.

וכן מצאתי בספר עתיק של רפואה הנק' בשם 'ספר אמתחת בנימין' (שערי רפואה שלימה וארכה עמ' לח) וז"ל "לחולי ראש יקח קראם קימל, פעלד קימל, גליאנדר, שווארצין קימל".

הרי ראינו מזה שהמילה קימ"ל היא גם מילה כללית ויכולה להתייחס לשלושה סוגי זרעונים. [

ה. בשו"ע אדה"ז עם תרגום אנגלית שיצ"ל ע"י קה"ת Sichos In English

(סי' תנ"ג שם) תירגמו ש'קראם קימל' הוא זרע קאראוויי (caraway) בלע"ז, וש'פעלד קימל' זה כומין (cumin) בלע"ז.

ועד"ז ראיתי פסק מהשגחת OU שהרב בעלסקי ע"ה זיהה את קצח הראשון המובא בט"ז שם (קרא"ם קימ"ל) כזרע קאראוויי (caraway) בלע"ז, והקצח השני בט"ז (פעל"ד קימ"ל) ככומין (cumin) בלע"ז. ולפי"ז OU מחשבים זרעוני קאראוויי כקטניות, וזרע כומין הם מתירים שימושו ונותנים השגחה לפסח עליו בלי לכתוב שזה לאוכלי קטניות.

ו. אמנם אחר יותר דרישה וחקירה בכל פרטי הזרעים הנ"ל באתי למסקנה אחרת בפירוש זרעונים אלה הנזכרים בט"ז ואדה"ז.

וכהקדמה הנני מגיש תיאור פרטי של כל אחד מהזרעים הנ"ל ע"פ מה שחקרתי בעניין:

קאראוויי: ארכו- בערך שנים וחצי מ"מ. פרט זה לא דומה לגרעין של דגן שהוא בערך חמש מ"מ או יותר. דמותו- זרע דק, והוא חד משני צדדיו. גופו מתעקם קצת כחצי סהר. פרט זה לא דומה לגרעין של דגן שאינו מתעקם. צבעו- חום חזק נוטה לשחור. פרט זה לא דומה לצבע של גרעין דגן. ארץ מוצאו- אסיה ואירופה.

כומין: ארכו- בערך ארבע מ"מ. זה דומה יותר לגרעין של דגן שהוא בערך חמש מ"מ או יותר. דמותו- זרע יותר עבה ופחות חד מקאראוויי. גופו לא מתעקם כ"כ. צורתו נראה יותר כדגן. צבעו- ערבוב של קצת חום, אפור ומעט ירוק. הצבע דומה לגרעין דגן. ארץ מוצאו- אסיה, מזרח הים התיכון וסוריה.

ז. והנה הט"ז ואדה"ז נתנו לנו שני אופנים לזיהות הזרע של קימ"ל שהוא בעייתי ונחשב כקטניות (א) אינו נמצא במדינת אשכנז וסביבותיה, ואפשר להשיגו רק בחנות (לכן נקרא קראם קימ"ל- קימ"ל של חנות) (ב) זה דומה לדגן.

ובנוגע לזרע שאינו קטניות מדברי הט"ז ואדה"ז יוצא (א) זה כן נמצא במדינות אלו וצומח בשדות שם. (לכן נקרא פעלד קימ"ל- קימ"ל של שדה כנ"ל אות ב) (ב) זה לא דומה לדגן.

וכשמעיינים בזרע הנק' קאראוויי (caraway) בלע"ז הרי ראינו ששני פרטים אלו שיש ב'קראם קימל' אינם קיימים אצלו. (א) הזרע הזה כן גודל במדינות אלו וזה מאוד נפוץ שם. הם משתמשים בו בשופי בתבשילים ובמוצרי מאפה שלהם. וכידוע ומפורסם לכולם הקימ"ל ברויט שזה לחם עם זרעוני קאראוויי, ובזוירקראוט וחמוצים של מדינת אשכנז שמים זרעוני קאראוויי, ובעוד הרבה מיני מאכלים הם מוסיפים זרעוני קאראוויי במתכונים שלהם. וכמובן שזה מצד

היותו מאוד קל להשיג וזמין ביותר במדינות אלו, שהרי זה צומח בשדות שם (פעלד קימל). (ב מצד גודלו, צורתו, וצבעו אינו דומה לדגן כנ"ל).

משא"כ כומין (א) זה לא גודל במדינות אשכנז וסביבותיה כנ"ל ואפשר להשיגו רק בחנות. וכדראינן שהשימוש בו הוא לא כ"כ נפוץ שם. משא"כ במדינות שזה כן גודל, שם זה מאוד נפוץ במתכונים ותבשילים שלהם. (ב) גודלו, צורתו, וצבעו דומה לדגן כנ"ל.

ולפי"ז הרי"ז פשוט בעיניי שה'קראם קימל' המוזכר בט"ז ובאדה"ז היינו זרע כומין (cumin) בלע"ז. והפעלד קימל היינו זרע קאראוויי (caraway) בלע"ז.

ופוק חזי לעצמך מהתמונה שאני בעצמי לקחתי. קנתי זרעוני קאראוויי, זרעוני כומין וגרעיני חיטה כדי לשער הכל כמו עייני, ושמתי אותם אחד ליד השני, ולקחתי תמונה כשכולם ביחד באותו תמונה אחד ליד השני, כדי שיהי' אפשר לשער ולהבחין היטב ביניהם, ולהלן התמונה. וצירפתי עוד תמונות כדי להמחיש יותר הדמיון בין זרע הכומין (cumin) בלע"ז לגרעיני דגן.

ויש לציין שאע"פ שבסעי' ד' אדה"ז סובר שפעלד קימל אינו קטניות, הנה בסעי' ו' הוא כ' "כל מיני זרעים המותרים בפסח, צריכים בדיקה רבה קודם שיעשה מהם תבשיל, לברור מהם גרעיני דגן שדרכן להמצא ביניהם. ולפיכך המחמיר שלא לאכול כמון ושבת עד יו"ט האחרון תבוא עליו ברכה, כי אי אפשר לבררם יפה.". ובכת"י אחרי המילה כמון כ' "שקורין פעלד קימל", וכדמובן ע"פ מש"כ לעיל בסעי' ד' שרק סוג זה של כמון אינו קטניות.

זרעני חיטה



זרעני כומין



זרעני קאראוויי



למי שייך השוחד? להנותן או להמקבל

הרב ישראל שמעון חודייטוב
סורפסייד פלורידא

שו"ע חושן משפט סי' ט סעיף א' המחבר כותב

מאד מאד צריך הדיין ליוהר שלא ליקח שוחד אפילו לזכות את הזכאי ואם לקחו צריך להחזירו כשיתבענו הנותן וכשם שהלוקחו עובר בלא תעשה כך הנותנו עובר בלפני עור לא תתן מכשול ולא שוחד ממון בלבד.

הסמ"ע סק"ג "יש להחזירו כשיתבענו אבל בלא תביעה א"צ להחזירו כיון דלא קיבלו אלא מרצון הנותן וכדי לזכות את הזכאי ולא דמי לריבית דכחייב ביה ויקרא כ"ה ל"ו וחי אחיך עמך עליך להחזיר לו כדי לחיות בו"

הווי אומר – כספי שוחד שייך להדיין כל עוד שהנותן לא תבע חזרה.

הט"ז על אתר –

"כשיתבענו כו' כתב הסמ"ע סק"ג ול"ד לריבית אשתמיטיה דברי רש"י פרק איזהו נשך ב"מ דף ס"א ע"ב ד"ה ע"כ וז"ל ריבית קצוצה וכופין אותו ב"ד להחזיר אם תובעו בחייו עכ"ל הרי גם בריבית בעינן תביעה והא קמ"ל דיוצא בדדינן כשיתב"

דוחה את הסמ"ע ואומר מהלשון "ויתבענו הנותן" אין הכוונה שהשוחד שייך להדיין מהדין. אלא טכנית איך הוא יוציא ממנו אם לא תנע.

וממשיך בסיפור

אחד היה חייב כסף לשני ויש לו אפשרות לתבוע חוב לדוגמה אם נתן ריבית ויכול לקבל חזרה עם יתבע – אומרים שחייב לתבוע את הכסף וכל עוד שלא עשה כך המלווה אין לו זכות בכסף.

מעשה בא' שאין לו ממון רק מה שלקחו ממנו בריבית קצוצה ועדיין לא החזירוהו לו ובא המלווה לקחת אותו ריבית מיד אותו האיש מדר"נ ו"נ"ל דא"צ ליתן כיון שאין כאן תביעה מן הלוח שיחזירם אין כאן ממון כלל דהרי בעינן תביעה".

האם אפשר להכריח את האדם לתבוע חזרה את הריבית שיכול לשלם חוב

וע"ז אומר הקצות חידוש

"אבל לענ"ד נראה דכיון דפריעת בעל חוב מצווה וכופין לקיים המצוה כמבואר בפרק הכותב כתובות פ"ו ע"א והוא הדין הכא נמי בזה שאין לו לצאת ידי חובתו כופין אותו שיאמר רוצה אני לתבוע כדי שיהיה לו ממה לשלם ולא יהיה לזה רשע אם יש לאל דיו לפרוע "

הקצות מבוסס על תוס' ב"ב מ"ח ע"א

וע"ש בחוס' מ"ח ע"א ד"ה "אילימא דכל מה שמחוייב לעשות מצד המצוה אשר מחוייב הוי כמו זביני כיון שאינו עושה בחנם"

כלומר בהבנת תוס' אדם שמחוייב בדבר אם מכריחים אותו למלאות את חובו זהו כמו מכירה.

ממילא גם כאן אפשר להכריח אותו לתבוע את חובו.

וכל זה הוא במכירה דווקא " דווקא אנסוהו למכור גמר וקני אבל אנסוהו לקנות לא אמרינן אגב אונסיה גמר וקני"

ולפי זה הקצות מתרץ למה לא מחייבים חייבי חטאות ואשמות

הטעם שאין ממשכנין במשנה

משנה בערכין פרק ה' משנה ו'

"חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן אע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני"

הרמב"ם פרק י"ד י"ז ממעשה הקרבנות.

"כל חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותם אע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני אבל חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן הואיל והם מעוכבי כפרה להם אין חוששין שמא יפשעו וישהו קרבנותיהן"

כן ב"ב מ"ח ע"א תוס' ד"ה יקריב "חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן משום דכיון דלכפרה קאתו לא בעי משכוני דווקא חטאות ואשמות שבאות על חטא לא בעי משכוני שרוצה שמאותו חטא יהי' לו כפרה.

וכן מקשה הרמב"ם

"ובזה ניחא ליישב קושיות הראשונים בהא דאמרינן חייבי חטאת ואשמות אין ממשכנין כיון דלכפרה קא אתו והקשו דהא כיון ד"אמר רוצה אני" ניחא ליה

ואם כן נימא דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני ולפי מה שכתבתי ניחא דגבי עולה כופין שיאמר רוצה אני דהוא להקנות דהיינו שיקדישנו לגבוה והוא להקנות, ותו אין צריך דעתו, אבל בחטאות ואשמות בעינן רצון בעלים בכפרה ואי לא ניחא להו בכפרה לאו כלום ואין לכוף אותו על זה דאינו להקנות אלא כמו לקנות דאפילו תליהו לקנות לא גמר לקנות".

ע"ז שואל מיד הנתיבות למה מחשיבים את זה אנסוהו לקנות האם לא מקבל משהו תמורת זאת הכפרה – ונאמר שהוא לא רוצה בזה לא שייך בגלל כל אחד ניחא להו בכפרה רק יצרו תקפו. ומימלא ממשיך שהוא נשאר קשה למה לא מחייבין חייבי חטאות.

ועל זה עונה הקצות – תמורת כסף מועיל רק לענין מכירה לא לענין קניה – אם אדם היה משלם הקונה לקנות והכריח אותו לקנות לא יועיל. למרות שהוא קיבל כסף עבור זה.

וכאן למרות שהוא מקבל כפרה זה דומה לקונה מאשר מוכר.

מתי מועיל להכריח אדם - ומתי מחשיבים א"ז אונס

למה תלוהו וזבין בכלל עובד – סברא שכסף יכול להכריח את האדם לעשות משהו נגד רצונו רק אומרים במכירה אבל לא בלקיחה.

רש"י נותן סיבה ואומר –

וה"נ אע"ג דאניס מוכר קונה לוקח הואיל וקיבל דמים אע"ג דלא גמר ומקנסי ד"ה אלא מח ע"ב ר"ה מסברא דידי' קאמרי מתוך יסורים גמר בודאי ומקני הואיל ואיכא תרתי יסורים ומתן מעות דלא מפסיד מידי".

האונס – יוצר אצלו רצון אמיתי וגם מתרצה לבסוף בגלל שהוא מקבל מעות ואינו מפסיד מזה.

אבל אולי נאמר אותו סברא בקנייה – נכריח באונס לקנות ובגלל שקיבל חפץ לבסוף הוא יתרצה. רואים שלא אומרים כך.

אלא שנראה כל חידוש דין של תלוהו וזבין לאנוס את המוכר – בגלל ד"כ הסיבה של מכר הוא שמשוהו מכריח אותו למכור ולכן הוא מוכר. אדם לא מוכר חפציו אא"כ הוא צריך כסף – וככל שהוא פחות צריך את הכסף יש פחות סיכוי שימכור. ולכן אם מקבל כסף תמורת המכר זה בעצם ההסכמה ורצון לעשות את המכירה.

במילים אומרים – שכעת אם אונסים אותו עוד קצת הוא לא שונה מהעשיית

מהמכירה רגילה - לכן גם כאן יש חלות המכירה. יש בו המרכיבים של מכירה רגילה.

לחדד את העניין (אומר הקצות במושלב) – אם נשלם להקונה הרבה כסף כדי לקנות חפץ האם יועיל להיות קנייה? והתשובה ברורה שלא. אין קנייה למרות שיש שכר ממוני גדול לקונה לקנות. פה מחשיבים את שכר ממוני להכריח את הקונה הוא אונס גרידא. א"א לשייך את הקנייה להקונה אין שם קניה עליו בגלל שהיא נעשית באונס. שונה מאשר מוכר. ולגבי מוכר אנחנו אומרים כל מכירה טמון בו אונס מסיום ולכן לא משנה אם אנחנו אונסים אותו וגם משלמים לו ע"ז הוא יתרצה.

כלומר מעבר לכסף חייב שהמניע יהי' – של האדם העושה – אפשר להיעזר בדברים חיצוניים להביא לידי כך אבל המניעה חייבת שייך להאדם.

האם אפשר להכריח אדם לעשות תשובה?

מנחת חינוך מצווה שס"ד – מגדיר שאין מצווה תשובה נמנה במנין המצוות לשיטת הרמב"ם – מכיון שאין הוא מעשה פרטי וגם הקרית ספר אומר לשיטת הרמב"ם יש מצווה שהוא וידוי אבל הווידוי יהי' מושלם חייבים שיהי' חרטה על העבר.

"אלא ודאי לשוב דהיא אפי' בלב, אם מתחרט בלב שלם ה' מקבל תשובתו, רק כאן היא מצוות עשה שבתורה לומר וידוי בפה ואם לא אמר בפה ביטול מצוה עשה אבל מ"מ לענין כפרה על העבירה שעבר נתכפר בתשובה בלב.... כך הוי מצוה ה"נ דהתורה אמרה אם יעשה תשובה יהי' על תואר כך להתודות כו' ובכך תשובתו מקובלת אבל אינו מבטל שום מצוה אם אינו עושה תשובה כי זה אינו מצוה כלל רק כמו גירושין והדומה שהתורה כתבה דיני ה מצוה אם ירצה שעונו יכופר יעשה תשובה על תואר כך וכך "

לקוטי שיחות חלק ל"ד עמ' 23 מסביר את שיטת מנ"ח

"כאמור לעיל הכח שבתשובה למלאות הפגם והחסרון שבאברי הנפש הוא לפי שתשובה מגיעה בעצם הנפש מקור החיות של אברי הנפש כנ"ל וענינים הבאים מעצם הנפש תלויים אך ורק בבחירת האדם דכאשר אדם עושה דבר מפני ההכרח הרי אין פנימיות נפשו בעשי' זו והיא רק עשי' חיצונית בלבד ומובן שכל שמתמעט ההכרח מבחוץ יש יותר פנימיות בהעשי' וענין שבא מעצם הנפש ממש שלמעלה מכל הכחות וכו' הוא מפני שבא כולו אך ורק מבחירת האדם מבלי סיבה מבחוץ"

כמו שהגוף הוא לא בריא וכו' להחזיר את הגוף לתיקונו הוא לא מתבטא בדבר מסוים לאיבר מסוים אלא צריך את את הנשמה חזרה למילואה. וזהו ענין התשובה. אין דבר ספציפי אלא משהו של עצם הנשמה, ואין מעשה מסוים קשור לזה. ולכן גם במצווה זה לא נמנה.

"ועד משנ"ת במק"א שזהו גם הטעם לגודל השמחה של ניסוך המים בחג הסוכות שהוא הלכה למשה מסיני שאינו מפורש בתושב"כ רק רבנן אסמכוה אקראי שהיא גדולה יותר משמחת יו"ט שהוא חיוב מה"ת והשמחה של הקפות בשמע"צ ושמח"ח שאינו אפילו חיוב מד"ס אלא מנהג ישראל גדלה עוד יותר כמנהג ישראל אפילו משמחת בית השואבה "

והסיבה לכך

"ומבואר בזה דהיא הנותנת שכל שהשמחה עמוקה וגדולה יותר כך מתמעט תוקף החיוב כי כאשר יש ציווי על האדם הרי זה גופא כמו סיבה מבחוץ שכאילו מכריחה אותו לעשות מה שנצטווה ולכן ככל שמתמעט תוקף החיוב הרי השמחה שבלב היא פנימית יותר ומקורה בעומק הנפש"

כך עניין תשובה יש לה זהות אחרת משאר מצוות – שאר מצוות דוגמתו אבר פרטי – שיש לו הגדרה מדיוקת בעשייתה. תשובה היא בדיוק היפך – אין לה הגדרה ועשייה מפורטת – אך ורק בחירתו האדם השב. אבל על ידי כך זה מכפרת על מצוות פרטיים.

פה הבחירה והרצון הוא הרכיב היחידי לקיים את המצווה ואין הוא דבר נוסף כמו שאר החיובים.

ממילא כך – אם היה חוב לאדם לשוב היה אפשר לומר נכוף אותו ויהי' דומה לתלווה וזבין – אבל בדיוק בגלל שאין עליו חוב מחשיבים תלווה וקני.

הדיון בין הנתיות והקצות היה האם מחשיבים את הכפרה שהוא רוצה את זה או לא. ואם תמורת כפי' קיבל כפרה – הקצות טוען שזה קני' ולכן אינו מועיל. והנתיות טוען שהוא דומה יותר למכירה והכפרה הוא הכסף שמקבלים כמו בכל מכר.

אבל לפי הסבר הזה – אין השאלה איך מגדירים את הכפרה כל מהות חייבי חטאות ואשמות הוא סיום מהלך התשובה ואין מושג של כופין בעניין תשובה.



הפסק באמצע ק"ש בתפילין דר"ת

הרב יוחנן מרזוב

שליח ורב ק"ק בית מנחם מענדל - פלאטבוש

נשאלתי האם מותר להפסיק באמצע ק"ש בתפילין דר"ת?

תשובה: שאלה זה כבר נשאל בבי מדרשא לפני גדולים וטובים ואבוא היום אל העיון בזה לסכם דבריהם ומה שיש להעיר עליהם.

א. בשו"ת פנים מאירות (שאלה סז) כתב דאיתא בברכות (יד, א) "אמר רבה ימים שהיחיד גומר בהן את ההלל בין פרק לפרק פוסק באמצע הפרק אינו פוסק וימים שאין היחיד גומר בהן את ההלל אפי' באמצע הפרק פוסק", ור"ת (תוס' ד"ה ימים) הוכיח מזה שגם בר"ח מברך על הלל דאל"כ "הוי כאדם שקורא בספר תהילים ולא שייך בי הפסקה" (רא"ש פ"ב אות ה'), אבל רבינו יונה (ז, ב ד"ה ונראה) מתרץ "כיון שהתחיל בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה בטילה", ויש ללמוד מכאן דכל פעם שהאדם עסוק בשבחו של מקום אין לו להפסיק בשיחה בטילה.

ומסיק דראוי להחמיר כר' יונה ולא להפסיק באמצע שבחו של מקום, והגם דלענין הלל בר"ח האשכנזים נהיגין כר"ת (כמש"כ הרמ"א בסי' תכב ס"ב) וא"כ אין ראוי לדינא דר' יונה, מ"מ יש להחמיר כר' יונה ולא להפסיק באמצע ק"ש בתפילין דר"ת, הובא דבריו בהגהות רע"ק איגר (סי' סו ס"א) ובמשנה ברורה (ביאור הלכה ד"ה ואלו הן).

ופשיטא לי שגם לפי סברה זו מותר להפסיק באמצע ק"ש בתפילין דר"ת לכל דבר שבקדושה, דלא גרע מק"ש בברכותיה שכתב בשוע"ר (סי' סו ס"ד) "לעניית קדיש וקדושה וברכו ומודים מפסיק אפילו באמצע הפרק ואפילו באמצע הפסוק שאם מפסיק לשאול מפני היראה ולהשיב מפני הכבוד של בשר ודם ק"ו לכבוד של הקדוש ברוך הוא", ומבעיא לי האם מותר להפסיק לאמן שאינו נחשב דבר שבקדושה כמו אמן שמתקבל ואילך וכיו"ב (שם ס"ה).

ואולי יש לדמותו לפסוקי דזמרה שכתב בשוע"ר (סי' נא ס"ה) "לענין להפסיק לעניית אמן אין פסוקי דזמרה וברכותיה דומין לקריאת שמע וברכותיה, ומותר לענות אמן על כל הברכות מברוך שאמר עד ישתבח אפילו באמצע המזמור... לפי שאמן הוא ג"כ שבח וכעין זמרה אינו חשוב הפסק בפסוקי דזמרה", וה"נ בשעוסק בשבחו של מקום שיכול להפסיק לעניית אמן וכיו"ב אפי' אינו דבר שבקדושה כי גם זה הוא שבחו של מקום.

ואת"ל שיכול להפסיק לעניית כל אמן עדיין יש לשאול, האם יכול להפסיק לאמירת ברוך הוא וברוך שמו, דכתב בשו"ע ר' (סי' קכד ס"ח) "על כל ברכה שאדם שומע בכל מקום נוהגין לומר ברוך הוא וברוך שמו...מ"מ כיון שאינו אלא מנהג ולא מתיקון חכמים אין מפסיקין לאומרו בכל מקום שאסור להפסיק לדבר הרשות אפילו במקום שמותר להפסיק לעניית אמן כגון בפסוקי דזמרה", והגם דבפסוקי דזמרה ברוך הוא וברוך שמו לא נחשב כחלק מהזמרה, שם חמיר טפי שהרי כתב בשו"ע ר' (סי' נא ס"ה) "שאילת שלום מברוך שאמר עד ישתבח דינה כמו בקריאת שמע וברכותיה", אבל כשעוסק בשבחו של מקום אין איסור הפסק אלא שאסור לזלזל בשבחו של מקום, וכשמפסיק לדבר דברים בטלים עם חבירו זילזל בכבוד המקום, אבל כשמפסיק לומר ברוך הוא וברוך שמו שפיר דמי.

ויש סברה להחמיר בכל הנ"ל שהרי פסק בשו"ע (סי' תכב ס"ד) "לענין הפסקה אפילו באמצע שואל בשלום אדם שהוא צריך לנהוג בו כבוד ומשיב שלום לכל אדם אבל בענין אחר לא יפסיק", והרי בשו"ע כתב (שם ס"ב) דבימים שאין גומרים הלל "אין מברך עליו לא בתחלה ולא בסוף, וזה דעת הרמב"ם, וכן נוהגין בכל א"י וסביבותיה", ומ"מ פסק דבימים שאין גומרים הלל אין להפסיק באמצע הלל, משמע דהלל חמיר טפי מפסוקי דזמרה ואין להפסיק בו אלא מפני היראה והכבוד, אלא דאמרינן שאם מפסיק מפני היראה ומפני הכבוד של בשר ודם ק"ז שמפסיק מפני הכבוד של הקדוש ברוך הוא, אבל זהו רק בדבר שבקדושה ותו לא (רק שיש בו קולא שבאמצע פרק דינו כמו בין פרק לפרק), וא"כ גם בק"ש בתפלין דר"ת י"ל שמפסיק רק לדבר שבקדושה ותו לא.

[ולאידך י"ל שהדמיון בין הפסק דק"ש להפסק באמצע שבחו של מקום הוא רק בהפסק שבין אדם לחבירו, אבל יכול להפסיק בדבר שהוא שבחו של מקום ומכ"ש מפסוקי דזמרה (שהוא באמצע שני ברכות)].

ונ"ל דעל הראשונים אנו מצטערים, דאיך דימה הפנים מאירות אמירת הלל שהוא מנהג מקדמת דנא והוא בש"ס לאמירת ק"ש בתפלין דר"ת, אכן הרבה ראו הפנים מאירות ותמהו עליו, ראה ספר אפיקי מגינים (סי' סו ביאורים ס"ק א) ובספר מורשת משה (קליעוס חידושים אדר שני תרע"ו), ולכ' לפי הפנים מאירות אין להפסיק גם באמצע פרק תהלים, ובפרט כשאומרים תהלים כפי שנחלק לימי החודש וכיו"ב (שאינו כלימוד התורה דיכול להפסיק באמצע), ואולי לפי הפנים מאירות באמת אין להפסיק גם באמצע פרק תהלים!

והבו דלא לזימין חומרא, שהרי בלאו הכי אנו נוהגין כר"ת ואין ראי' מהש"ס לשיטת ר' יונה, ואפי' לר' יונה יש לומר דזה לא נאמר אלא גבי הלל ולא לק"ש בתפלין דר"ת או לשיעור תהלים, ולכן רק בשיחה בטילה אין לו להפסיק דזהו

לשון ר' יונה, אבל יכול לענות אמן גם אם לא נחשב דבר שבקדושה, ואפי' ברוך הוא וברוך שמו יכול לומר.

ב. והנה בשו"ת כפי אהרן (עפשטיין סי' מח) העלה שאסור להפסיק באמצע ק"ש בתפילין דר"ת מטעם אחר.

וז"ל: "טעם אמירת ק"ש בתפילין דר"ת מבואר היא בב"י (א"ח סי' לד בשם תשובה אשכנזית היא תשובת מהרי"ל) ואם ידאג שלא יהא כמעיד עדות שקר בעצמו יקרא בהם שמע... וכוונתו דשמא אין הלכה כרש"י ונמצא דקרא ק"ש בלא תפילין, ולפי עניות דעתי נראה דהא דקורא ק"ש בלא תפילין הוה כמעיד עדות שקר היינו דוקא באותה הק"ש שהוא קורא לצאת בה ידי חובת ק"ש, וא"כ צריך לכוון בק"ש בתפילין דר"ת לצאת בה ידי חובת ק"ש אם ההלכה הוא כר"ת, וכיון שכן ודאי דאסור להפסיק בדיבור כדין הפסק בק"ש המבואר בשו"ע (או"ח סי' 10)... דאפי' בק"ש בלא ברכותיה איכא איסור משום הפסק כשמתכוין לצאת בה ידי חובת ק"ש".

ומסיים "מ"מ היה נראה דבפרשת ציצית שאומר בק"ש בתפילין דר"ת מותר להפסיק דהלא בשו"ע הנ"ל איתא רק שיאמר שמע והיה אם שמע בתפילין דר"ת... ומ"מ לצורך גדול היה נלפע"ד להתיר להפסיק באמצע ק"ש, ויכוון בקריאה זו לשם לימוד תורה בעלמא, ואח"כ בהפסק זמן מה יקרא עוד הפעם ק"ש לשם חובת ק"ש ואין בזה משום האומר שמע שמע משתקין אותו, כיון שמפסיק ביניהם בדבר אחר".

אכן ברו"ן (סוכה דף כב מדפי הרי"ף ד"ה איתמר) מפורש שהאיסור להפסיק באמצע ק"ש הוא גם בקורא ק"ש בלי ברכותיה, שהרי הביא שיטת ר"ת (הנ"ל) שמוזה שבימים שאין גומדין בהן את ההלל אסור להפסיק בו מוכח שמברכין על ההלל דאל"כ למה לא יפסיק, וכתב על זה "ראיה זו אינה כלום אצלי דהא בברכות (דף יג) מוכח שאין ברכות ק"ש מעכבות קריאתה אלא קראה בלא ברכותיה יצא, ועוד שאפילו אומר אותן כאחד אין ברכות ק"ש כברכת המצוה שאין אנו מברכין לקרות את שמע ואעפ"כ אסור להפסיק בה אלא מפני היראה ומפני הכבוד, ואפילו קורא אותה לצאת בה קודם ברכותיה, ולמה לא יהא אפשר שיהא הדין כן בהלל אחר שהנהיגוהו לאמר מפני שבחו של מקום" (וכדעת ר' יונה דלעיל).

ובשירי מנחה (להגאון ר' מאיר אריק בהשמטות שבסוף יו"ד) כתב דמהרא"ש (ברכות פ"ב סי' ד) משמע דבק"ש בלי ברכותיה מותר להפסיק, אבל המעיין בהרא"ש יראה שס"ל כר"ת דאילו לא הברכות היה מותר להפסיק באמצע הלל דהו"ל כקורא בספר תהלים, אבל מודה דבשעה שמקיים מצות ק"ש אסור להפסיק בו.

והנה המהרש"ם (דעת תורה סי' ס"א) כתב "נ"ל דאותם שקורין ק"ש בבקר ואח"כ כשאומרים ברכות ק"ש קורין גם ק"ש שנית הוא דינו כבין הפרקים גם באמצע ק"ש דהא דין אמצע הפרק משום ק"ש לא שייך כאן שכבר יצא, ורק משום בין הפרקים איכא, דהיינו בין ברכה לברכה".

אבל משוע"ר לא נראה הכי שהרי פסק (סי' נא ס"ה) "מברוך שאמר עד ישתבח דינה כמו בקריאת שמע וברכותיה שבין הפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם...ואלו הן בין הפרקים...בין כל מזמור לחבירו", ואם בפסוקי דזמרה כל מזמור נחשב פרק לעצמו ואינו שואל מפני הכבוד באמצע המזמור, כ"ש בק"ש דהגם שכבר יצא מצות ק"ש מ"מ אין להפסיק באמצע פרק, והלא דברים ק"ו שהרי חילוק כל מזמור לעצמו בתהלים נעשה בידי דוד המלך ע"ה, וחילוק פרשיות שבתורה קיבלנו ממש רבינו מפי הגבורה.

ונראה שהאיסור להפסיק באמצע מצות ק"ש הוא משום חומר הדבר דקבלת עול מלכות שמים, שהרי לא מצינו בשאר מצות שאסור להפסיק באמצע המצוה (ראה שו"ת בנין עולם סי' ה), ומ"מ שני דינים יש כאן, איסור הפסקה בשעה שקורא ק"ש משום מצות ק"ש, ואיסור הפסקה בשעה שאומר ק"ש בברכותיה (הגם שכבר קרא ק"ש), שאז מקבל עליו מלכות שמים שלמה (ברכות יד, א), וכן מוכח משוע"ר (סי' קפג סי' א עיי"ש).

ג. והגם שהסכימו פוסקים הללו לאסור הפסק בתפלין דר"ת אבל פליגי בטעמו, להפנים מאירות אסור להפסיק מפני שעסוק בשבחו של מקום, להכפי אהרן אסור משום שהו"ל כקורא ק"ש כדי לקיים מצות ק"ש, ואסור להפסיק בשעה שקורא את שמע לקיים מצוה.

ונפק"מ (א) לפי הפנים מאירות מסתבר שאסור להפסיק רק לדברים בטלים ממש, אבל מותר להפסיק לעניית אמן אפי' אינו דבר שבקדושה, אבל להכפי אהרן אסור להפסיק לעניית אמן אם אינו דבר שבקדושה, דינו שווה לק"ש בברכותיה.

(ב) לפי הפנים מאירות לא מסתבר כ"כ שמותר להפסיק באמצע ק"ש ולהתנות שאינו אלא כקורא בתורה, דאולי גם הקורא בתורה הוא כעוסק בשבחו של מקום, אבל לפי הכפי אהרן יכול להפסיק באמצע ק"ש ולהתנות שאינו מקיים מצות ק"ש אלא הוא כקורא בתורה.

(ג) לפי הפנים מאירות אינו מפסיק גם בפרשת ויאמר שהרי הוא עסוק בשבחו של מקום, אבל להכפי אהרן יכול להפסיק באמצע פרשת ויאמר שהרי ויאמר אינו חלק ממצות ק"ש אלא הוא כקורא בתורה.

ד. ויש לעיין בדברי הכפי אהרן, דהנה איתא בגמ' (ברכות יד, ב) "רב משי ידיה

וקרא ק"ש ואנח תפילין וצלי...מ"מ קשיא לרב שלוחא הוא דעוית: אמר עולה כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, ואמר רבי יוחנן הרוצה שיקבל עליו עול מלכות שמים שלמה יפנה ויטול ידיו ויניח תפילין ויקרא ק"ש ויתפלל וזו היא מלכות שמים שלמה".

וכתב הגאון בעל מנח"א (אות חיים ושלום סכ"ה ס"ק ו) "הנה מנהג חסידים ואנשי מעשה לקרות ק"ש בבוקר בעת עמדם ממתנם כי יחושו פן יאחרו זמן ק"ש (עד שיכינו או לתפלה) וקורין בלא תפילין (ואיזה נזהרים להניח או תפילין מה טוב חלקם)...וע"ז תמהו רבים וכן שלמים דאיך לא חשו לדחז"ל הנזכר הקורא ק"ש בלא תפילין וכו', ואמרו בשם רבינו הקדוש החוזה מלובלין זי"ע שאמר... דכל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו הקריב עולה בלא מנחה וזבח בלא נסכים, והלא קיי"ל אדם מקריב זבחו היום ונסכיו למחר (מנחות טו, ב) ע"כ שפיר כמו כן כשקורא ק"ש אדעתא להניח תפילין אח"כ יכול שפיר, כמו הזבח ונסכים שמקריב זבחו היום ונסכיו למחר עכ"ד, דפח"ח".

ומקשה בדגמ' איתא שצריך להניח תפילין לפני ק"ש וזהו קבלת מלכות שמים שלמה, ומתריך שפיר נכון המנהג דקורין ק"ש בבוקר השכם מיד בלא תפילין, ואח"כ אומרים עוד הפעם ק"ש בתפילין בעת התפלה, והרי הוא מעלין בקודש, כשאומר אח"כ ק"ש בתפילין הרי הוא מקיים גם הק"ש כמצותו בשלימות, כמו שפירש"י שם ד"ה כאלו הקריב עולה בלא מנחה שהקורא ואינו מקיים אינו גומר את המצוה עכ"ל נמצא כשמניח אח"כ התפילין כשקורא ק"ש אח"כ בתפלה הרי הוא גומר המצוה בשלימות והוי מעלין בקודש".

ומדבריו יוצא דאח"כ שאומר ק"ש בתפילין צריך לאמרו לפני זמן ק"ש ולכן לא הוה כעדות שקר, ויתרה מזו אפי' ק"ש בתפילין דר"ת צריך לאמרו לפני זמן ק"ש דאל"כ הו"ל עדות שקר, (וכן מפורש בהמשך דבריו), ואולי סברת המנח"א הוא דאם אח"כ קרא ק"ש בתפילין בעונתה הרי תיקן הדבר למפרע ושוב אין בו משום מעיד עדות שקר, וש"מ שכן פירש בארץ צבי (פרומר שו"ת סי' לג).

וצ"ע דא"כ מה הועילו חסידים בתקנתם לקרות ק"ש בבוקר בעת עמדם ממתנם פן יאחרו זמן ק"ש, הרי בלאו הכי צריך לקרא ק"ש בתפילין לפני זמן ק"ש דאל"כ הו"ל עדות שקר, ואולי הרוויחו פורתא דאם אחרו זמן ק"ש הו"ל כמעיד עדות שקר אבל מ"מ לא ביטלו מצות ק"ש לגמרי.

ואולי כוונתו כמו שהביא אח"כ מהלבוש (סי' נח ס"ב) שרק אם קרא ק"ש בלא תפילין בזדון הוה כעדות שקר אבל בשוגג או באונס לא הוה כעדות שקר, וה"נ כיון שבתחלה חשבו שיקראו ק"ש בתפילין בעונתה ואח"כ נאנסו לא הוה כעדות שקר.

וממשיך "אמנם כ"ז כשאומר ק"ש מקודם ורק בדעתו להניח תפילין אח"כ אבל כשהניח כבר תפילין בעת הק"ש פשיטא לכ"ע דיוכל לומר אח"כ ק"ש אפי' כמה פעמים ביום בלא תפילין, ולפי"ז תמהתי על מ"ש

בס' ליקוטי חבר בן חיים מהגאון תלמיד החת"ס וצ"ל שהי' מנהג הגאון חת"ס שלא לומר ק"ש בתפילין דר"ת שלאחר התפלה (רק הי' לומד בהם או תהלים וכיוצא)... וטעמו ונימוקו כתב תלמידו שחשש פן אין הלכה כר"ת... והוי קורא ק"ש בלא תפילין שארז"ל כמעיד עדות שקר בעצמו..."

ומתרץ "זולת אם נאמר דהי' ס"ל להחת"ס דבכל פעם ביום שקורא בתורה פרשיות דק"ש אף שקרא כבר ק"ש בבוקר בתפילין כמצוותו צריך להניח תפילין עוד הפעם משום שמצותן כל היום אף שיוצא חיובן ברגע א' כשמניחן עליו... אמנם הוא דבר זר ולא שמענו מעולם שיחמיר החת"ס במנהגו כשהגיע ביום לפרשת ק"ש בתורה דרך לימודן או בקריאת שמו"ת וכיוצא שלא יקראה זולת כשיהיו עליו אז התפילין... שוב עלה בדעתי די"ל סמך גדול לדברי החת"ס... מדברי הגה"מ בשם בעל העיטור המובא בבי"י (סימן זה) וז"ל כך ראינו שהגאונים וכל ראשי הישיבות שאין חולצין עד כימי השמים על הארץ דערבית ע"כ ונראה שהי' מניחים אותם כל היום ולא היו חולצין עד אותה שעה עכ"ל הב"י."

ועל זה הקשה "אך באמת כיון דעכ"פ חיוב מצות תפילין מדאורייתא כבר יצא ברגע א' שהי' עליו... א"כ לא הוי כמעיד עדות שקר כשקורא הפרשה בתורה במנחה או בערבית דהא מן התורה כבר יצא עכ"פ חיוב מצות תפילין", ונשאר בצ"ע.

ויש לסכם דברי במנח"א (ככה: א) ס"ל שחייב לקרא ק"ש בתפילין (גם תפילין דר"ת) לפני זמן ק"ש. ב) שלפי הגאונים והחתם סופר לא רק מצות ק"ש צ"ל בתפילין אלא גם אמירת ק"ש צ"ל בתפילין כי לשטתם חייב בתפילין כל היום. ג) הקשה על זה שלכ' גם לדידהו עיקר חובת תפילין יצא ברגע אחד, ונשאר בצ"ע, ובאמת כל דבריו מוקשים כדלעיל, דמה הועילו החסידים בתקנתם, וגם קשה לשמוע שגם אמירת ק"ש צ"ל בתפילין.

ה. והנה בהתוועדות ש"פ שלח תשי"ב (תורת מנחם ח"ו ע' 15 ואילך) הביא הרבי דברי החוזה וביארו באור חדש, ולפי"ז סרו כל הקושיות וכל התמיהות נפל.

וז"ל: "ברשימותי (חוברת קנו ע' 11) ציינתי מה ששמעתי מכ"ק מו"ח אדמו"ר שאביו כ"ק אדנ"ע, הי' קורא ק"ש קטנה בתפילין, אבל אעפ"כ רואים בפועל שעמא דבר דהחסידים נוהגים לקרות ק"ש קטנה בלא תפילין, דלכאורה כיון שק"ש קטנה היא מפני שחוששים שמא יאחרו זמן ק"ש היינו שאין זה "כאדם הקורא בתורה"

אלא כדי לצאת י"ח מצות ק"ש מדאורייתא כיצד קורין ק"ש בלא תפילין היפך מארז"ל "כל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר בעצמו?"

"מהביאורים הידועים בזה - בשם החוזה מלובלין - שכיון שאמרו שק"ש בלא תפילין הוי כזבח בלא נסכים הרי כשם שיכולים להביא הנסכים לאחרי הזבח דקיי"ל שאדם מביא זבחו היום ונסכיו למחר (עד עשרה ימים), כך יכולים להניח תפילין לאחרי ק"ש ולא הוי עדות שקר".

"ויש הביאור בזה, הגדר דעות שקר בק"ש בלא תפילין אינו אלא כשמבטל מצות תפילין (שאינו מניחם כלל), אבל זה שבשעת ק"ש אינו מקיים מצות תפילין (אלא מניחם לאחר זמן), לא חשיב עדות שקר כיון שאינו מבטל המצוה ותפילין, שהרי מקיימה לאחר זמן... והנה כל השקו"ט היא בנוגע לק"ש קדם הנחת תפילין אבל לאחרי שכבר הניח תפילין בודאי יוכל לקרות ק"ש במשך כל היום גם בלא תפילין ואין בזה חשש דמעיד עדות שקר".

"וענין נוסף בטעם המנהג דק"ש קטנה בלא תפילין דוקא (נוסף על האמור שאפשר לקרות ק"ש בלא תפילין דלא חשיב עדות שקר) - כפי שמבאר הרה"צ ממזנוקאטש שיש מעלה בקודש לתפילין שהם בעשי' לגבי ק"ש שהיא (במחשבה ו)בדיבור, ולכן צריך לקרות ק"ש תחילה ולאח"ז להניח תפילין משום מעלין בקודש".

"אמנם מצינו במנהג הגאונים (הגה"מ (להרמב"ם הל' תפילין ספ"ד) בשם בעל העיטור (הל' תפילין שער ראשון חלק הששי)) שהיו קורין גם ק"ש דערבית בתפילין, ובסיום פרשה שני' (לאחרי הפסוק וקשרתם) היו חולצין התפילין, [כלומר אף שמנהגם ה' להתפלל ערבית מבעוד יום כדאיתא בתנוס' (ריש מס' ברכות) מ"מ לא רצו שיהיו התפילין עליהם במשך כל תפלת ערבית כיון ששייכת ללילה שאינו זמן תפילין], ועכצ"ל שגם בק"ש דערבית (לאחרי שכבר קיימו מצות תפילין) היו חוששין להענין דעות שקר בק"ש ללא תפילין, עד כדי כך, שהעדיפו להפסיק באמצע ק"ש (בין פרק לפרק) לצורך חליצת התפילין מאשר לקרות ק"ש ללא תפילין! ועד"ז מצינו שהחתם סופר נהג שלא לקרות ק"ש בתפילין דר"ת..."

"וההסברה בזה - שהחשש דעדות שקר בק"ש ללא תפילין גם לאחרי הנחת תפילין אינו אלא להדעה שמצות תפילין היא (לא רק להניח התפילין, וברגע שהניחם כבר קיים המצוה, אלא) "להיות תפילין על

הראש", ובכל רגע ורגע שהתפילין עליו ה"ה מקיים מצות תפילין, ולכן גם לאחרי שכבר הניח תפילין יש חשש דעדות שקר אם יקרא ק"ש בלא תפילין, מצד ביטול המצוה ברגע זה".

נמצא דלפי דעת הרבי: א) אפי' הם הניח תפילין אחר זמן ק"ש לא הוה כעדות שקר, שהרי לא ביטל מצות תפילין, ולפי זה אפי' הניח תפילין רגע לפני שקיעה ולא קרא ק"ש בתפילין מ"מ לא הוה כעדות שקר, דכל זמן שבאותו היום קרא ק"ש בזמנה ושוב הניח תפילין לפני שקיעה לא הוה כעדות שקר, לפי זה א"צ להניח תפילין דר"ת קודם זמן ק"ש, (והרי לפי מנהג הרבי להתפלל שחרית בשעה העשירית, נמצא שכמעט כל ימות השנה קרא ק"ש בתפילין אחר זמן ק"ש, וכ"ש תפילין דר"ת (שאחר התפלה) הרי כל השנה כולה הוא אחר זמן ק"ש).

ואחי הר"ר יחיאל מיכל שי' תירץ דהא דאמרינן דאמירת ק"ש בתפילין הוא קבלת מלכות שמים שלמה, היינו אפי' אחר זמן ק"ש, וכהא שפסק בשוע"ר (סי' נח ס"י) "ואם עברה שעה ד' ולא קראה... טוב שיקראה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים", והרי זהו כל כוונת חסידים ואנשי מעשה להכין לבם לתפלה כדי לקבל עליהם עול מלכות שמים שלמה, אלא שע"י ריבוי ההכנה מאחרין זמן ק"ש, וע"י שקראו ק"ש מיד בעת עמדם ממטתם לא הפסידו כלום, דקראו ק"ש בעונתה, ושוב קיבלו עליהם עול מלכות שמים שלמה באמירת ק"ש בברכותיה בתפילין.

ב) לכו"ע אין איסור באמירת ק"ש בלא תפילין אלא במצות ק"ש בלא תפילין, אלא שהגאונים ס"ל שמצות תפילין הוא כל היום, ולכן אם קרא ק"ש של ערבית בלא תפילין הו"ל כעדות שקר, שהרי הם היו מתפללים ערבית מבעוד יום, דס"ל דזמן "בשכבך" הוא איזה זמן קודם שקיעה, וק"ש של ערבית אינה דין בלילה, רק תפלה של ערבית הוא דין בלילה, שהרי תפלת ערבית הוא נגד הקטר חלבים ואברים שמצוותם בלילה, ולכן קראו ק"ש של ערבית בתפילין, כדי שלא יבטלו מצות תפילין ובוזה הו"ל כמעיד עדות שקר, ומ"מ הפסיקו בין ק"ש לתפלת ערבית כדי לחלוץ התפילין כדי שלא יהיה תרתי דסתרי, שמתפללים תפלת ערבית שענינו הוא לילה, ובלילה אסר להניח תפילין.

ג) אין להקשות על הגאונים, דמ"מ גם לשיטתם אינו דומה חיוב הנחת תפילין ברגע הראשון מבכל היום, שהרי סו"ס כל שאפשר לו לעשות מצוה והוא אינו עושה הרי ביטל המצוה, (והחת"ס י"ל דלא ס"ל מהחווה), ואולי לפי הרבי למ"ד שמצות תפילין הוא כל היום אין הפרש בין רגע ראשון של היום להרגעים שאח"כ (עיין בלקו"ש חלק טל ע' 22 ואילך).

ואתה הראית לדעת שביאור הרבי בהא דעדות שקר אינו כהמנח"א, והדבר היחיד שהרבי הביא ממנח"א הוא שיש עדיפות במנהג חסידים משום מעלין בקודש, אבל בזה גופא הנה לפי המנח"א המעלין בקודש הוא דין במצות ק"ש, שתחלה מקיים מצות ק"ש בלי תפילין ואח"כ מקיימו בתפילין, ולשיטתו אזיל שצריך (לכתחילה עכ"פ) לקרא ק"ש בתפילין בתוך זמן ק"ש, אבל לפי הרבי

המעלין בקודש הוא דין בקדושה שנתוסיף בגוף האדם, שבתחלה מתקדש האדם מעט באמירת ק"ש (בדיבור), ואח"כ מתקדש טפי כשחוזר ואומר ק"ש בתפילין (מעשה), ולפי"ז אפי' קרא ק"ש בתפילין אחר זמן ק"ש מהני.

וצ"ע שהרי סו"ס מנהג אדמו"ר מהרש"ב היה לקרא ק"ש קטנה בתפילין, ולמה לא נעשה כן? וגם על המנח"א צ"ע דלישאל איהו לנפשיה שכתב "ואיזה נזהרים להניח אז תפילין מה טוב חלקם", הרי אדרבא לפי ביאורו עדיף טפי לקרא ק"ש בלי תפילין ואח"כ לקרא ק"ש בתפילין דמעלין בקודש?

וי"ל דבאמת עדיף טפי לקרא ק"ש קטנה בתפילין כהנהגת מהרש"ב, ואכן דכרינא כד הוינא טליא שסבי הר"ר מ"מ מרוזוב (שהיה מנהל ומשפיע בשיבת אהלי תורה) דרש מתלמידי הישיבה לקרא ק"ש קטנה בתפילין דווקא, באמרו שכך מנהג רבותינו נשיאנו וכן נהגו כל התמימים מלפנים, והשיחה דיש מעלה לקרא ק"ש תחלה בלי תפילין משום מעלין הקודש הוא על דרך לימוד זכות, וכ"ה כוונת המנח"א.

ואולי י"ל דהא דמעלין בקודש לא שייך באדמו"ר מהרש"ב, דלא שייך לומר שהוצרך להתקדש קצת ובוזו יוכל להעלות אל הקודש, וה"נ כוונת המנח"א דיש נזהרין לקרא ק"ש קטנה בתפילין כיון שהם לא צריכי להא דמעלין בקודש, וה"נ בתלמידי התמימים בליבאוויטש, מש"כ לדידן.

ו. הנה בשוע"ר (סי' לד ס"ה) כתב "ואם לבו נוקפו שקרא קריאת שמע בלא תפילין לר"ת וסייעתו והעיד עדות שקר בעצמו יחזור ויקרא קריאת שמע אחר התפלה פרשה שמע ופרשת והיה אם שמוע שבהן הוזכרו מצות תפילין וא"צ לומר גם פרשת ויאמר" משמע בשולחנו דלא ס"ל כהחווה (לפי ביאור הרבי), דלפי החווה אם קרא ק"ש בלי תפילין ואח"כ הניח תפילין (בלא אמירת ק"ש) אינו כעדות שקר.

וגם בשוע"ר (סי' סו סו"א) משמע הכי דפסק "מי שאין לו תפילין והצבור מתפללים מוטב שיתעכב עד אחר תפלת הצבור לשאול לו תפילין מחבירו כדי שיקרא קריאת שמע ויתפלל בתפילין ויקבל עליו מלכות שמים שלימה ממה שיתפלל עם הצבור בלא תפילין ויעיד עדות שקר בעצמו", ולפי החווה למה ייחשב כעדות שקר אם אח"כ מניח תפילין.

וי"ל שבסידור חזר בו שהרי כתב "כל אשר נגע יראת אלהים בלבו יניח תפילין דרבינו תם...וללמוד בהם שעת אחת...מי שאין לו תפילין והצבור מתפללים מוטב שיתעכב אחר תפלת הצבור לשאול לו תפילין מחבירו כדי שיקרא קריאת שמע

ויתפלל בתפילין ממה שיתפלל עם הצבור בלא תפילין...מנהג להניח תפילין דרבינו תם...ולקרות ק"ש בהם ויש נוהגין לומר גם פרשת קדש והיה כי יביאך".

חזינן שכתב הדין ד"מי שאין לו תפילין והצבור מתפללים מוטב שיתעכב אחר תפלת הצבור" אבל לא הביא הטעם דעדות שקר, ואולי הוא מטעם דמוטב לקבל עליו עול מלכות שמים שלמה, ומ"מ אין שום הכרח שהרי (כדרכו בקודש) לא הביא טעמי ההלכה בסידורו.

מ"מ מלשונו "יניח תפילין דרבינו תם...וללמוד בהם שעת אחת", משמע שבאמת לא קיים חשש דעדות שקר, ולפי החווה (כביאור הרבי) ניחא דכל זמן שאינו מבטל מצות תפילין – שהרי לובשו לאחר זמן – לא הוה כמעיד עדות שקר, אלא שאין להניח תפילין סתם ולחלצו תיכף, ולכן יש ללמוד כמה פסוקים בתורה, משנה, מדרש, גמרא וכיו"ב, אלא שבפועל המנהג הוא לקרא פרשיות ק"ש בתפילין דר"ת, ואכן מנהגנו (כיש נוהגין) גם לאמר פרשת קדש ופרשת והיה כי יביאך בתפילין דר"ת, ונראה שהוא מטעם הידוע ליודעי ח"ן.

אבל בשער הכולל (פי"א אות ז) מסיים "כ"ז הוא לפי סוגיית בעלי השו"ע שהנחת תפילין דר"ת הוא מחמת ספק אבל בסדור הכריע כהאריז"ל אשר אלו ואלו דברי אלהים חיים ולא פליגי וצריך להניח שתיהן וגם לקרות ק"ש בשתיהן א"כ גם כשמניחין זה אחר זה מחוייב לקרות בכל אחת ק"ש דהיינו כל הג' פרשיות דאל"כ היה מבאר כמו בשו"ע".

וצ"ע הרי אדה"ז כתב בפירוש דבשעת שמניח תפילין דר"ת צריך ללמוד בהם שעה אחת, ורק שהמנהג הוא ללמוד בתפילין דר"ת פרשיות דק"ש (וגם קדש והיה כי יביאך) וש"מ דזה שקורא ק"ש בתפילין דר"ת אינו משום עדות שקר, ושפיר אפשר לומר שגם אדה"ז ס"ל כהחווה, דכל שלא ביטל מצות תפילין לא הוה כמעיד עדות שקר.

[וגם מלשונו "כל אשר נגע יראת אלהים בלבבו", משמע דמי שאינו מניח תפילין דר"ת אין יראת ה' בלבבו, לא נגע ולא פגע, וזה שייך אם יש חשש שחד מהני תפילין פסולין, ואם הניח תפילין דר"ש"י הרי לפי ר"ת לא הניח תפילין מימיו, אבל את"ל שעפ"י סוד אלו ואלו דא"ח ורצון הקב"ה שנניח ב' זוגי תפילין, לכ' היה מתאים יותר לומר דמסוד ה' אל יראיו יש להניח גם תפילין דר"ת או לשון כיו"ב, וצ"ע].

ולענין שאילנא: מש"כ הכפי אהרן – דבשעת שקורא ק"ש בתפילין דר"ת ה"ז לקיים מצות ק"ש ולכן אסור להפסיק באמצע ק"ש בתפילין דר"ת – תלוי בהדין דעדות שקר דק"ש, לפי המנח"א דצריך לקיים מצות ק"ש בשעה שמניח תפילין,

א"כ בשעה שמניח תפילין דר"ת צריך לכיון לקיים מצות ק"ש, שהרי לפי ר"ת תפילין דרש"י אינם כשרים נמצא שקרא ק"ש בלי תפילין.

אבל לפי חידוש הרבי דכל זמן שלא ביטל מצות תפילין לא הוה עדות שקר, א"צ לכיון לקיים מצות ק"ש כשלושב תפילין דר"ת, אלא הוה כלומד פרשיות שבתורה, וא"כ לא שייך בזה דין הפסק כבק"ש, מ"מ יש לחשוש לשיטת הפנים מאירות שאין להפסיק לדברים בטלים כשהאדם עסוק בשבחו של מקום, ומ"מ נראה דזהו רק בהפסיק לדברים בטלים ממש, אבל יכול להפסיק לכל עניית אמן אפי' אינו "דבר שבקדושה".

והעיר לי אבי מורי שי' ממנהגנו שהובא בהיום יום (יז אייר) "בק"ש שיש אומרים בבוקר - קודם התפלה - כדי לצאת חובת ק"ש בזמה, ג"כ כופלים ג' התיבות...בק"ש דתפילין דר"ת ושמ"ר אין כופלים", והרי הטעם לכפילת ג' תיבות הוא כמבואר בשוע"ר (סי' ס"א ס"ג) "להשלים רמ"ח כנגד אבריו של אדם, שכל הקורא קריאת שמע כתיקונה כל אבר נוטל תיבה אחת ומתרפא בה", ולכן בק"ש קטנה שהוא לקיים מצות ק"ש צריך לכפול הג' תיבות להשלים למנין רמ"ח, אבל כשאומר ק"ש בתפילין דר"ת א"צ לכפול הג' תיבות, כי אינו אומר לקיים מצות ק"ש אלא כלומד פרשיות שבתורה.



ריבית שעל ידי מקח

הרב מנחם מענדל מרזוב

כולל שע"י ביהכנ"ס אנ"ש

בדיני ריבית שעל ידי מקח באופן שמשלם שלא כפי השיווי, יש ב' אופנים האסורים מדרבנן: א. שמקדים לתת מעות על חפץ שיקבל בעתיד, ובגלל שמקדים לתת מעות מוזיל לו המוכר, ובאופן זה נחשב מה שמוזיל לו המוכר כמו שהלוקח מקבל ריבית (דין זה מבואר בב"מ סג, ב ובשו"ע יו"ד סקע"ג ס"ז ובשו"ע אדה"ז הל' ריבית סכ"ג). ב. שמאחר לתת מעות על מקח שכבר קנה, ותמורת האיחור משלם ביוקר על החפץ. ובאופן זה נחשב מה היוקר שמשלם הלוקח כמו שנותן ריבית להמוכר (דין זה מבואר בב"מ סה, א ובשו"ע ריש סקע"ג ובשו"ע אדה"ז סי"ח).

ובב"מ (סג, ב) "אמר רב נחמן כללא דרביתא כל אגר נטר ליה אסור". ויש

לעיין איזה משני אופנים אלו הוי יותר אגר נטר (וקרובים יותר לעיקר האיסור דריבית).

ולפום ריהטא הי' נראה שנחלקו בזה אדה"ז והצ"צ. שבדין שהלוקח מקדים ומשלם בזול כתב אדה"ז (סכ"ג) "אסור לקנותם בפחות משוויה עכשיו בשביל שמקדים המעות קודם שיטלנה, לפי שהמעות נעשו חוב על המוכר ליתן בעדם סחורה, ובשביל שהלוקח ממתין לו החוב הוא מוכר לו בזול והרי זה אבק רבית". ואילו בדין מה שהלוקח משלם ביוקר לאחר זמן כתב (סי"ח) "אסור להרבות במכר מדברי סופרים לומר ללוקח אם תתן לי מיד הרי לך בעשרה דינרין ואם לזמן פלוני בי"ב. ואפילו המקח שוה עכשיו י"ב אלא שמוזיל לו אם יתן לו עכשיו, אסור משום אבק רבית. לפי שזמן תשלומי המקח כו' הוא מיד שקנה הלוקח אם היה לוקח ממנו בסתם בין שהיה לוקח ביוקר בין בזול וזה שמפרש לו שיוסיף לו בעד שימתין לו לזמן פלוני נראה כנוטל שכר בעד המתנת חוב שנתחייב לו משקנה ממנו". היינו שבדין הראשון כתב שהוא אכן נותן לו שכר בשביל המתנת חוב, משא"כ בדין השני כתב שהוא רק נראה כנוטל שכר בעד המתנת חוב.

אבל הצ"צ כתב (חידושים על הש"ס קמה, ד) על מה שפירש רש"י על מה דאיתא בגמ' כל אגר נטר אסור, דכתב רש"י "אגר נטר ליה. שכר המתנה אי מוזיל גביה משום המתנה שמקדים לו המעות והמקח אין לו למוכר עכשיו", ועל זה כתב הצ"צ "פירש" ד"ה אגר נטר אי מוזיל כו' שמקדים כו'. לכאורה אין זה פי' הפשוט של אגר נטר. . אלמא דמה שמוזיל בשביל שמקדים המעות לא נקרא אגר נטר. (וע' מסורת הש"ס [הכוונה לעין משפט] שהראה על מ"ש רמב"ם רפ"ח שזה דומה כמי כו' זהו ודאי אגר נטר כו'). וכוונתו למש"כ הרמב"ם "אסור להרבות על המכר כיצד המוכר לחבירו קרקע או מטלטלין ואמר לו אם מעכשיו תתן לי הדמים הרי הן שלך במאה ואם עד זמן פלוני הרי הם שלך בעשרים ומאה הרי זה אבק רבית שזה דומה כמי שנוטל עשרים בשביל שנתן לו מאה להשתמש בה עד זמן פלוני". היינו שדין זה שמאחר המעות ומשלם ביוקר פשוט שזה הוי אגר נטר משא"כ מה שהמוכר מוזיל ללוקח אין זה פשוט כל כך. [וראה ג"כ מש"כ (לקמן קמו, ב) "גבי מכר כיון שהוא אגר נטר ממש ה"ז דומה ממש להלוואה כי צריך ליתן לו מעות מעכשיו והוא ממתין לו ה"ז כעין הלוואה". אלא ששם מדבר כלפי מרבין בשכירות ששם אינו המתנה כלל אלא סילוק ולא לגבי הווללה].

ובביאור הדברים יש לומר, לכאורה בהקדים מה שלכאור' נחלקו אדה"ז והצ"צ בביאור הריבית באופן שהלוקח מקדים מעות למוכר ופוסק בזול על מה שיתן לו בעתיד, מהו גדר נתינת המעות, אם הם מעות קנין או שהם מעות הלוואה.

דלשון אדה"ז (סכ"ג. הובא לעיל) בביאור האיסור הוא "לפי שהמעות נעשו

חוב על המוכר ליתן בעדם סחורה, ובשביל שהלוקח ממתין לו החוב¹ הוא מוכר לו בזול".

וכן מפורש להדיא לעיל (ס"ד) כשאדה"ז כתב גדר האיסור דריבית דאורייתא ודרבנן "וכללו של רבית הוא כל שנוטל מחבירו איזה שכר בעד המתנת החוב שהוא חייב לו, אם הוא נוטל בעד המתנת החוב בלבד שלא ע"י מקח וממכר הרי זה רבית של תורה כו' ואם הוא נוטל שכר ע"י מקח וממכר הרי זה אבק רבית ואסור מדברי סופרים". ומבואר להדיא בדבריו שריבית שעל ידי מקח הוי ג"כ המתנת חוב. אלא שהתורה התירה ריבית זו².

אבל הצ"צ כשמבאר האיסור להקדים מעות בעד המקח כתב (חידושים קמה, ב-ג) "הענין שממתין לו המקח לא שממתין לו מעות ההלוואה. כי המעות אינן הלוואה כלל כ"א קנין אלא שממתין לו החפץ זה אינו אסור דאורייתא כ"א מדרבנן".

ולכאורה מבואר שלדעת אדה"ז המעות הם מעות חוב, והגדר הוא המתנת חוב (אלא שהוא בדרך מקח ולכן אינו אסור אלא מדרבנן), משא"כ להצ"צ המעות הם קנין והוי המתנת חפץ לא המתנת מעות.

[והי' אפשר לומר שלא פליגי. היינו דזה שלדעת הצ"צ חכמים אסרו גם המתנת חפץ משום ריבית, יש לבאר בב' דרכים. א. חכמים אסרו גם המתנת חפץ לא רק המתנת חוב. ב. כיון שבזה שמקדים לתת המעות יש בזה משום חוב, הנה אף שמדאורייתא המעות הם מעות קנין, מכל מקום חכמים החמירו להסתכל על זה כמעות חוב והוי המתנת חוב מדרבנן. ובוזה הי' אפשר לומר שבצ"צ קאי בהגדרת הענין מדאורייתא, ודברי אדה"ז הם בהגדרת האיסור מדרבנן. אלא שמלשונו בס"ד משמע שזהו גדר הענין מדאורייתא].

ולפי זה מובן החילוק ביניהם איזה ריבית הוי יותר אגר נטר.

דכשמוכר ביוקר בשביל שהלוקח מאחר המעות. הנה מצד אחד ודאי שגדר

(1) לענין זה שהוי גדר של המתנת מעות, יש להעיר שבדפוס הטור (סקע"ג) הי' כתוב "וכשם שאסור למכור ביוקר בשביל המתנת המעות כך אסור לקנות בזול בשביל המתנת המעות". ומבואר להדיא שגם האיסור לקנות בזול גדרו הוא המתנת מעות. אבל בדפוסים החדשים שינו (ע"פ כת"י ודפוס ספרד ושלונקי) ל"כך אסור ליקח בזול בשביל הקדמת המעות".

(2) המעלה בס"ד הוא שבדוחק הי' אפשר ללמוד בסכ"ג שזה שהוי בגדר המתנת חוב הוא רק מדרבנן, אבל בס"ד מבואר שכן הוא גם גדר הדברים מדאורייתא. [ומכל מקום הבאתי מסכ"ג, כיון שבס"ד עצמו הי' אפשר לומר שגם מה שהלוקח מאחר לשלם במעות ביוקר הוי בכלל זה. דאין מבואר באיזה אופן של מקח הוא. וזה שזה הוי באופן זה מובן ממה שבס"ח כתב שהוא רק נראה כנוטל שכר בעד המתנת החוב וא"כ המתנת חוב ממש הוי באופן שמבאר בסכ"ג. וק"ל].

המעות הוא שהוא מוכר ביוקר ומה שמשלם אחר כך הוי מעות קנין ולא מעות הלואה. ומכל מקום בזה שאומר לו בפירוש שאם קונה עכשיו הוי במחיר זול יותר ואם מאחר הוי ביוקר יותר, זה נראה ממש שהמעות הם בשביל המתנת חוב.

וא"כ לדעת אדה"ז שגדר נתינת המעות כשפוסק בזול הוא שהם מעות חוב. אם כן זהו אגר נטר ממש (אלא שהתורה לא אסרה אגר נטר דרך מקח). משא"כ זה שמוכר ביוקר, זה הוי רק נראה כנוטל שכר בעד המתנת חוב ולא המתנת חוב עצמו.

משא"כ לדעת הצ"צ שכשפוסק המעות הם מעות קנין, והוי המתנת חפץ לא המתנת חוב. בזה מובן שמה שמאחר לשלם ביוקר "ה"ז דומה ממש להלוואה, כי צריך ליתן לו מעות מעכשיו והוא ממתין לו, ה"ז כעין הלוואה" (חידושים קמו, ב. הובא לעיל). משא"כ זה שמקדים לקחת בזול הוי רק המתנת חפץ, ואף שאסרוהו כי הוא דומה להמתנת חוב, מכל מקום הדמיון רחוק יותר, והוי חידוש יותר שהוא ג"כ בגדר אגר נטר.



דעת אדה"ז במנין שהתחיל בי' ועזבו מקצתן את המקום ולא נשאר מנין

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושליח וועסט בלומפעלד מייסגן

כתב בשו"ע ר סי' נה ס"ג וז"ל: "אם התחיל לומר קדיש או קדושה בעשרה ויצאו מקצתן גומרים אותו הקדיש שהתחיל בו" ע"כ.

ושם ס"ד: "ולא שהתחיל הקדושה עצמה אלא אפילו התחיל ברכת אבות בקול רם ויצאו מקצתן גומר אפילו קדושה וכל י"ח וסדר קדושת ובה לציון וקדיש שלאחריה שלא בעשרה כו' וכן אם יצאו מקצתן לאחר שהתחילו יוצר לא יתחיל הש"ץ להתפלל התפילה בקול רם שתפילת י"ח וקדושה אין להם ענין עם קדיש וברכו וכן כיוצא בזה בערבית לא יאמר הקדיש שלאחר תפילת שמו"ע אלא א"כ היו עשרה בתחילת שמו"ע ולא די במה שהיו עשרה בשעת ק"ש וברכותיה אבל קדיש שלפני תפילת י"ח יאמר כשהיה עשרה בתחילת ערבית אע"פ שיצאו מקצתן אח"כ וקדיש שלאחר עלינו בין בשחרית ובין בערבית לא יאמר אא"כ יש עשרה בשעת אמירת הקדיש ואפילו היו עשרה בשעת אמירת עלינו אין זה מועיל לקדיש שלאחריו הואיל ואינו אלא מנהג לומר קדיש אחר עלינו ולא מתקנת

חכמים וה"ה בקדיש שאומרים אחר הלימוד וה"ה אם היו עשרה באמירת פסוקי דזמרה או באמירת אשרי לפני תפילת מנחה ואח"כ יצאו מקצתן קודם שהתחיל הקדיש לא יתחילנה בפחות מעשרה שאף שקדיש זו הוא מתקנת החכמים שסדרו התפילה מ"מ כיון שלא יכול לומר ברכו או תפילת י"ח כמו שסדרו החכמים אין קדיש זה חובה כלל שתקנת החכמים היתה לומר קדיש וברכו סמוכים זה לזה ומטעם זה כו' וכן במנחה תקנתם היתה לומר קדיש לפני תפילת י"ח שלעולם אין מתחילין תפילת שמו"ע כך בלא קדיש לפניו כמו שיתבאר בסימן רצ"ב ע"כ.

עיינ תהילה לדוד סי נה ס"ג שהוא כותב שפשטות דברי הלבוש בס"ב משמע דאם היו עשרה בתחילת אשרי שקודם מנחה כיון שהקדיש חיוב לכן אף אם יצאו מקצתן גומרים הקדיש וכ"כ אליה רבה ס"ג וכ"ש אם היו עשרה בפסוקי דזמרה ויצאו מקצתן גומרים הקדיש וכו' ולכן לא זכיתי להבין דעת הרב בס"ד שכתב להיפך ואנחנו לא נדע דעתו הקדושה והרחבה בפרט מה שכתב באשרי שקודם מנחה שלא יכול לומר תפילת י"ח שאחרי קדיש זה כמו שסדרו החכמים ומדוע לא יכלו לומר ואם הוא שלא בעשרה מה בכך ולמה לא נימא גם בערבית כך שאם היו עשרה בתחילת מעריב ויצאו מקצתן לא יאמרו הקדיש שלפני י"ח כיון שלא יאמרו תפילת י"ח בעשרה והתם פסק הרב דיאמרו קדיש כהלבוש והט"ז והמ"א וצ"ע.

ונראה לומר בדעת רבינו שבאמת צריך להבין מדוע פוסק השו"ע שבשחרית אם התחיל הש"ץ חזרת השמו"ע בקול רם אז אם יצאו מקצתן יכול להשלים השמו"ע ויכול לומר הקדיש שלאחרי השמו"ע ומשמע שאם לא התחיל החזרת הש"ץ בקול רם אינו יכול לחזור השמו"ע ואינו יכול לומר הקדיש שאחריהו הא במעריב כותב רבינו שמוותר לו לומר הקדיש שלשאחרי השמו"ע אם היה עשרה בתחילת השמו"ע שבלחש ? וע"כ סובר רבינו שחז"ל התירו לומר קדיש אפילו אין שם עשרה כל הזמן רק במקום שהוא אינו משנה ממה שתקנו חז"ל. אבל במקום שהוא משנה ממה שתקנו חז"ל לא עדיף קדיש זה מקדיש שאומרים משום מנהג שאין אומרים אותו אם אין שם עשרה כל הזמן.

וכמו כן סובר רבינו בכל המקרים שהוא מונה "אם היו עשרה באמירת פסוקי דזמרה או באמירת אשרי לפני תפילת מנחה כו' שכיון שיש חסרון שלא נעשית כמו שתקנו החכמים אין אומרים קדיש אם אין שם עשרה כל הזמן.

התהילה לדוד הקשה על דברי רבינו "בפרט מה שכתב באשרי קודם מנחה שלא יכול לומר תפילת י"ח שאחרי קדיש זה כמו שסדרו החכמים ומדוע לא יכלו לומר ואם הוא שלא בעשרה מה בכך ולמה ללא נאמר גם בערבית כך שאם היו

עשרה בתחילת מעריב ויצאו מקצתן לא ואמרו קדייש שלפני י"ח כיון שלא ואמרו תפילת י"ח בעשרה והתם פסק הרב דיאמרו קדייש כהלבוש והט"ז והמג"א וצ"ע "

ונ"ל שהתהילה לדוד לא ירד לסוף דעתו של רבינו . רבינו סובר שבמנחה אם התחילו אשרי בעשרה ועזבו מקצתן את המנין קודם שהתחיל הש"צ לומר קדייש אסור לומר הקדייש משום שאינו יכול לומר חזרת הש"צ ומשום הכי נקרא קדייש זה שלא כתקנתם משא"כ במעריב אם התחילו המנין לומר תפילת הי"ח בלחש יחד אזי יכול הש"צ לומר הקדייש שאחרי י"ח אפילו אם מקצתם עזבו את המנין משום שאין כאן סטיה ושנוי ממה שתקנו חז"ל.



אם מותר למסור פירות שביעית לעם הארץ

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס אוהל יעקב

ירושלים

לכבוד ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א דומ"ץ קהילת קרעטשניף ומח"ס גם אני אודך וש"ס, בדבר השאלה האם מותר למסור פירות שביעית לעם הארץ, ואמרת מחוסר פנאי אינני יכול להאריך אבל ראשי הפרקים נכתוב לך בס"ד. והנה החזון איש הלכות שביעית (סימן י' ס"ק י"א) הביא דעת התוס' ועוד ראשונים שנקטו דסתם עם הארץ אינו חשוד על השביעית ומותר למסור לו דמי שביעית ואף ביותר מג' סעודות. אבל דעת הרמב"ם בפרק ח' הלכה י"ד הוא דסתם עם הארץ נמי חשוד על השביעית אלא דלא קנסוהו כמו בחשוד ממש, ולכן מותר לקנות ממנו מזון ג' סעודות ובחשוד אסור אף פחות מג' סעודות. והחזון איש שם כתב לענין הלכה דיש להחמיר, והוסיף שם דבזמן הזה שאין לנו חברים שקבלו, אלו שאין בהם פחיתות הנוכרים במסכת סוטה כ"ב. כגון מי שאינו קורא ק"ש בברכותיה או שאינו מניח תפילין או מי שאין לו ציצית בבגדו או מי שיש לו בנים ואינו מגדלם ללמוד תורה, והם נזהרין באיסור שביעית נאמנין עליה, וכל שכן אם הוא גמיר וסביר וכן נוהגין.

ובספר חוט שני הלכות שביעית (עמוד שפ"ב) כתב דבזמנינו נראה דאפשר לסמוך רק על אלו שידועים שמדקדקים במצוות דאז יש להם דין של חברים. ובאדם שאינו מדקדק בדיני קדושת פירות שביעית, ודאי שאין דינו כחבר, מ"מ עדיין לא מיקרי חשוד אלא במה שנחשד, ואם נחשד לעבודת קרקע הרי הוא חשוד רק על עבודת קרקע ואם נחשד בסחורה הרי הוא חשוד בסחורה בלבד.

ולכן יש מן הירקנים שקשה לסמוך על חברותם, אלא יש לסמוך על ההשגחה שמפקחת עליהם, ואע"פ שלענין מעשרות אמרינן דמכלל דמאי לא נפק כיון דמצוי תקלות בהפרשת תרו"מ, שאני תו"מ משום שיש יותר תקלות שמגיעים פירות שאינם מתוקנים כלל וצריך לתקנם, ובשביעית יש לצרף את דעת התוס' שסתם עם הארץ אינו חשוד. ולמעשה יש להעדיף לקחת ירקות מירקן שמדקדק היטב במצוות.

ולענין נידון דידן, בספר משנת הגרי"ש הל' שביעית פסק שאסור לתת לגוי פירות שביעית, וכן למחללי שבת בזמנינו ראוי להחמיר שאינם בגדר תינוקות שנשבו, ואין להאכילם פירות שביעית. וכן אסור למסור פירות שביעית לעם הארץ החשוד על השביעית, אבל מותר למסור פירות המתקיימים כשיעור מזון ג' סעודות. וכן בדרך אמונה (פרק ח' ס"ק קי"ז) כתב דאין מוסרים לחשוד פירות שביעית יותר ממזון ג' סעודות שמא לא ישמרם בקדושת שביעית, ודוקא במאכל המתקיים אבל דבר שאין מתקיים מותר ליתן לו אפילו הרבה. אכן ראוי לציין שמרן הגר"א נבנצל שליט"א הורה לי שיכול למסור פירות שביעית לעם הארץ, והמיקל כדבריו בודאי שיש לו על מי לסמוך.



הערות קצרות בספר קיצור שו"ע עם פסקי אדה"ז ומנהגי חב"ד (ב)*

הרב מאיר צירקינד
וועסטאן פל

סימן עב (השלמה)

סעיף יט: הא דמתר להטמין גם כשאין התנור טוח בטיט, זהו דוקא כשמתמינין בשור, וכן אפלו כשמתמינין מיני קטניות ומיני בצק, אלא שמתמינים זמן הרבה קדם הלילה באפן שיוכלו להתבשל קדם הלילה קצת עד שיהיו אויים לאכילה על ידי הדחק. אבל כשמתמינין מיני קטניות ומיני בצק סמוך ללילה, צריכין דוקא לטוח את התנור בטיט.

בשו"ע כ"ק רנג,א הוסיף: (דאין חילוק אם דעתו להשהותו) לצורך הלילה או עד למחר.

* עי' לקמן במדור הערת הרב לוי"צ ראסקין בענין זה.

סימן עג (השלמה)

סעיף ה: ו אַבְל עֲבֹדַת הַבְּנִין, אֲסוּר שְׁיַעֲשֶׂה אִינוּ יְהוּדֵי בְּשַׁבָּת, אִף עַל פִּי שְׁהַיִּשְׂרָאֵל קִצֵּץ עִמּוֹ כֹּל שֶׁכָּר הַבְּנִין לְגַמְרֵי... וְאִפְלוּ לְסַתֵּת אֲבָנִים אוֹלְתֵקָן קוֹרוֹת לְצַרְף בְּנִין, אִם יִדוּעַ שְׁהֵמָּה שֶׁל יִשְׂרָאֵל, וְהַנְּכָרֵי עוֹשֶׂה בְּרָחוּב בְּמָקוֹם פְּרֵהֲסִיא, אֲסוּר שְׁיַעֲשֶׂה בְּשַׁבָּת.

כ"ק כתב בסי' רמדו, "אפילו לעשות בתלוש אם הוא לצורך מחובר כגון לפסול האבנים ולתקן הקורות כדי לשקעם בבנין צריך למחות בידו אם הוא בתוך התחום אפילו עושה רחוק מהבנין ואפילו עושה בביתו שאין הדבר ניכר שעושה בשביל בנין זה של ישראל מכל מקום כיון שסופן לשקעם בהבנין הרי דינם כהבנין עצמו:"

בסעיף ו, "ואם לא מיחה בידו ועשה בשבת בקבלנות יש להתיר לשקעם בבנין וכן הבית שנבנה בשבת בקבלנות מותר להישאר ליכנס לדור בו"

סעיף ז: וכן מי שהוא מחזיק מִכֶּסֶּס פְּנֵדֵק (ווירטסהויז), מְלַבְּנָה (ציגעל הוטע) בֵּית יִצְיָקָה לְזוֹכוּכִית (גלאז הוטטע) וְכַדוּמָה, צָרִיף שְׁאֵלַת חֲכָם אִיךְ יִנְהַג בָּהֶם.

ראה מזה שו"ת אדה"ז סי' ב'.

סעיף ט: ואינו יהודי שאינו אִמָּן, אֵלָּא שֵׁישׁ לוֹ חֲנוּת שְׁמוּכָר מְנַעְלִים וְכַדוּמָה, מְתָר לְיִשְׂרָאֵל הַמְּפִירוֹ לְקַח מִמֶּנּוּ בְּשַׁבָּת וּלְנַעֲלָם.

בשו"ע כ"ק רנב, יג הוסיף: מותר ליקח אצלו אפילו בביתו או בחנותו ולהביא לבית ישראל אפילו דרך הרחוב אם היא עיר המעורבת.

סימן עד

סעיף ב: על הנהרות, מְתָר לְהַפְלִיג בְּסַפִּינָה בְּכָל עֵינֵן, אִפְלוּ בְּעָרֵב שַׁבָּת.

בשו"ע כ"ק רמח"ג הוסיף תנאי: אם הספינה הולכת בשביל נכרים.

סימן עה (השלמה)

סעיף יא: אִין לִתֵּן מֵיָם אִפְלוּ מִבְּעוֹד יוֹם לְתוֹךְ נֶקֶב הַמְּנוּרָה שְׁמַכְנִיסִין שָׁם אֶת הַנֵּר שֶׁל חֵלֶב אוֹ שֶׁל שַׁעוּה, כְּדֵי שֶׁשְׁשִׁיגִיעַ לְשֵׁם יִתְפַּכֶּה. וּבְמָקוֹם צָרָף, יֵשׁ לְהַקְלֵל אִם נוֹתֵן מִבְּעוֹד יוֹם.

בשו"ע כ"ק רסה בסופו: "אסור ליתן מים.." לא התיר אדה"ז במקום צורך אפי' אם נותן מבעוד יום.

הוסיף: "אבל מותר לתחוב הנר לתוך החול וכיוצא בו בענין שכשיגיע האור

לשם ימנעהו מלשרוף יותר ויכבה מאליו שגרם כיבוי הוא... ואפילו משחשכה מותר לעשות כן כגון ביו"ט"

סימן עז (השלמה)

סעיף טו: מתר לטעם אחר תפלת שחרית קדם תפלת מוסף. וטעימה, הינו פת כביצה ולא יותר. ופרות, אפלו הרבה, כדי לסעוד את הלב, ובלבד שיקדש תחלה וישתה כמלא לגמיו ועוד רביעית יין, (דלעת הצרף סמכינו, דואת הוי קדוש במקום סעודה), או ישתה רביעית יין ויאכל פזית מחמשת מיני דגן.

בשו"ע כ"ק רעגז: "או ששתה רביעית יין מלבד כוס הקידוש יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה" וממשיך בסעיף ט: "יש אומרים שאפילו שתי רביעית יין מכוס הקידוש יוצא בזה ידי קידוש במקום סעודה... ויש לסמוך על דבריהם לעת הצורך" – היינו דאם שתי רביעית יין מלבד כוס הקידוש יוצא בזה לכולי עלמא.

סימן פ (השלמה)

סעיף טו: אכל המערב עם פסלת, מתר לברור את האכל מתוך הפסלת, אכל לא את הפסלת מתוך האכל. וגם את האכל, אסור לברור על ידי כלי, אלא דוקא ביד. ודוקא מה שהוא צריך לאכול מיד. ואפלו במאכלים שרוצים לברור מה שיאכלו עתה ממה שישאירו, צריכין לזהר לברור מה שרוצים לאכול עתה, ולא לברור מה שרוצים להניח. כי מה שרוצים לאכול עתה, חשוב אכל. ומה שרוצים להניח, חשוב פסלת.

בשו"ע כ"ק שיטג, ג הוסיף "ואם נשתייר מברירתו עד לאחר הסעודה אין בכך כלום כיון שבייר בהיתר ובלבד שלא יערים."

סעיף יט: אם נפל זבוב וכדומה לתוך המאכל או המשקה, לא יסיר את הזבוב לבדו, אלא יקח גם קצת מהמאכל או מהמשקה ויזרק עמו

בסדור (בהלכתא רבתא לשבתא, בד"ה שלא) הוסיף: ולא ינפח עליו ברוח פיו עד שיצא.

סעיף כח: השופך משקים במקום שהקרקע מצמחת, חייב משום זורע, שהרי המשקה גורם שתצמח הקרקע.

בשו"ע כ"ק שלו, יז "אבל מותר ליתן שעורים למים להאכיל לבהמות לאלתר (ואף אם ישאר במים מאכילתם אין בכך כלום לפי שבשעה שנתנם למים לאו פסיק רישיה הוא שיצמיחו שאפשר שהבהמה תאכל את כולם)."

סעיף לב: בגד וכיוצא בו שיש עליו איזה לכלוף, מקנחו בסמרטוט וכיוצא בו. אבל לא ישפוף עליו מים. משום דנתינת המים, הוי כמו כבוס... וכשאדם נוטל ידיו ורוצה לנגבן במפה, טוב לשפשפן היטב זו בזו להסיר המים, כדי שלא ישאר עליהם רק מעט מים (דבמעט מים שהוא מנגבן, כיון שהוא דרך לכלוף, לא הוי כבוס. ובמפה צבועה אין לחוש בכל ענין דלא שיהי בה כבוס כל כך).

בשו"ע כ"ק שב, כ" (ואפילו שאר משקים שאינם מלבנים אלא מלכלכים אעפ"כ אסור ליתנם על מקום הלכלוך להעבירו מטעם שיתבאר"

שם סעיף כא: ואם יש על בגדו צואה ושאר דבר מטונף אסור להעבירו אפילו ע"י ניגוב הידים אף שהוא דרך לכלוף. (היינו לומר שההיתר לנגבן במפה הוא דוקא אם אינה מלכלך).

שם סעיף כג: ואין חילוק בכל זה בין בגדים לבנים לצבועים שגם בצבועים שייך איסור כיבוס כמו שנתבאר למעלה בין שהם של פשתן בין שהם של צמר או משי או שאר מינים.

סעיף לד: ולהשתין בתוך השלג טוב לזוהר אם אפשר.

בשו"ע כ"ק שב, כג מבואר שלאו דוקא פיהן צר, אלא כיון שהכוס צר.

סעיף סה: וכן מתר לומר לחברו: תן לי חמשים אגוזים וכדומה, ובלבד שלא יזכיר לו שם מדה ולא דמים, וגם לא יעשה חשבון, לומר, הרי שיש לך בידי חמשים אגוזים, תן לי עוד חמשים ויהיו לך בידי מאה. ומכל שכן שלא יזכיר לשון מכה, אפלו אינו קוצץ הדמים, ואפלו לצרף שבת.

בשו"ע כ"ק שו, ד מפרש "לא יאמר 'מכור לי' אלא 'תן לי'."

סעיף צב: טלית שאחז בו האור, מתר לשפף עליו שאר משקין שלא במקום בו האש.

בשו"ע כ"ק שלד, כג מפרש "רחוק קצת מן האור."

סימן פא

סעיף ב: איזוהי רשות היחיד?... וחריץ עמוק עשרה טפחים ורחב ארבעה טפחים גם כן דינו כמחיצה.

בשו"ע כ"ק שמה, טו "היתה הגומא מליאה מים אין המים מבטלים המחיצות והוא הדין שאר דברים צלולים שאדם מסתכל בהם ורואה בתוכם ונראים המחיצות אבל מליאה פירות אינה רשות היחיד שהפירות מבטלים המחיצות מן התורה אפילו דעתו לפנותם היום הואיל ועכשיו אין המחיצות ניכרות."

ובסימן שסג, לה "ואם נקראש הנהר ונגלד בימות החורף בטלה מחיצתו ואסור לטלטל במבוי כל ימי קרישתו." - היינו שמים נקראשים ונגלדים מבטל מחיצות.

סעיף ג: איזוהי רשות הרבים? רחובות ושוקים שהן ט"ז אמה על ט"ז אמה.

בשו"ע כ"ק בסי' שמה, יא הוסיף: "שאינם מקורים ואין להם חומה סביב"

סימן פב

סעיף א: בְּרִשׁוֹת הָרַבִּים וּבְכַרְמְלִית אָסוּר לְטַלְטֵל שׁוּם דְּבַר אֲרֻבַּע אַמּוֹת.

בשו"ע כ"ק בסי' שמגה, (וראה בסי' רסו, י) מבואר שאפילו ע"י תינוק ישראל ואפילו אינו בר הבנה כלל.

סעיף ד: חָצֵר שֵׁישׁ בּו פְּרָצָה, אִם נִשְׁאָר מִן הַמְּחִצָּה בְּצַד אֶחָד רַחֲב אֲרֻבַּעַה טְפָחִים בְּגִבֵּה עֲשָׂרָה טְפָחִים מִן הַקְּרָקַע, או שְׁנַיִם אֲרֻבַּעַה מִשְׁנֵי צְדֵי הַמְּחִצָּה בְּכָל צֵד רַחֲב טְפַח בְּגִבֵּה עֲשָׂרָה טְפָחִים מִן הַקְּרָקַע, או שְׁנַיִם אֲרֻבַּעַה מִשְׁנֵי צְדֵי הַמְּחִצָּה בְּכָל צֵד רַחֲב טְפַח בְּגִבֵּה עֲשָׂרָה טְפָחִים, אֲזִי אִם אֵין בְּפְרָצָה יוֹתֵר מֵעֶשֶׂר אַמּוֹת, אֵינוֹ צָרִיף שׁוּם תִּקּוּן, כִּי הַפְּרָצָה הַזֹּאת נִחְשָׁבֶת כְּמוֹ פֶתַח. אֲבָל אִם הַפְּרָצָה יִתְּרָה מֵעֶשֶׂר אַמּוֹת... אָסוּרִין לְטַלְטֵל בְּחָצֵר זֶה עַד שִׁיתְּקִנוּ אוֹתָהּ שֵׁם, (וְהַתְּקוּן הַמְּבֻחָר הוּא) בְּצוּרַת הַפֶּתַח.

בשו"ע כ"ק בסי' שסא, ה"א "אם נפרצה בקרן זוית ממש דהיינו שהפרצה תופסת משתי רוחותיה אצל הזויות אפילו בפחות מעשר אסור לפי שאין דרך לעשות פתח בקרן זוית."

ובסי' שסה, ב "ומבואות שלנו אע"פ שדינם כחצר שאינה ניתרת בלחי וקורה ובחצר אין פרצה אוסרת אע"פ שרבים בוקעים בה אלא אם כן יתירה מעשר אע"פ"כ יש להחמיר בזה במבואות שלנו שיש בהם פרצה ד' טפחים ורבים בוקעים בה לעשות שם תיקון. וכן עיר המוקפת חומה שנפרצה פרצה ד' טפחים בחומתה ורבים בוקעים שם יש להחמיר לעשות שם תיקון."

סעיף ו: מֵהוּ צוּרַת הַפֶּתַח. נֹעֵץ קָנָה מְכָאן וְקָנָה מְכָאן, כָּל אֶחָד לֹא פָחוֹת מִגִּבֵּה עֲשָׂרָה טְפָחִים. וְנוֹתֵן עֲלֵיהֶם קָנָה או חוּט. וְצָרִיף שִׁיהִיָּה הַקָּנָה או הַחוּט דּוֹקָא עַל רִאשֵׁיהֶן וְלֹא מִן הַצְּדָדִין.

זה לשון שו"ע כ"ק בסי' שסב, כ בסופו "וטוב להחמיר לכרכו על גבי ראשי הקנה ממש."

סימן פג

סעיף א: הקף מחצות לטלטל בתוכן, לא מהני אלא כשהקף לדירה... אבל כל שהקף שלא לשם דירה... אם הוא גדול מבית סאתים דינו ככרמלית.

בשו"ע כ"ק בסי' שנח, א מבאר "ואף על פי שהן רשות היחיד גמורה מן התורה והזורק לתוכן מרשות הרבים חייב שהרי מחיצות גמורות הן אלא שמחוסרין דירין הרי הן ככרמלית מדברי סופרים"

סימן פד

סעיף ה: ומי שאינו צריך כלל למקל, אסור לו לצאת בו אפלו במקום שיש ערובין, משום זילותא דשבת.

בשו"ע כ"ק בסי' שא, יד טוב ליוזהר שלא לצאת בשבת כמו שהוא יוצא בחול בלתי מלבוש או תכשיט אחד שיזכור על ידו שהיום שבת ולא יבא לחללו.

סעיף ח: יוצאים ברטיה שעל המכה ובלבד שלא יניח אותה בשבת על גבי המכה, כי לפי שהיא מרפאת, הרי היא כתכשיט.

בשו"ע כ"ק בסי' שא, יח: (אבל) מותר לכוך סמרטוט על המכה שבידו או שבאצבעו ולצאת בו לרשות הרבים. (פירוש: שברטיה יש בו משום גזירת דברים המרפאים, אבל בסמרטוט גרידא אינה מרפאה).

סעיף יד: מטפחת שמקנחים בה את האף... וכן לכרכה סביב הרגל או סביב היד ולצאת בה, אסור.

בשו"ע כ"ק במהדו"ב לסי' שא (קרוב לסוף) "ואפילו הכי א"צ ליוזהר שלא לכוך בתי שוקיים במטפחת, מאחר שהוא מלבוש גמור"

סימן פה

סעיף ד: והבתים שאין שם הדלקה, אלא שהם קרובים ויראים שתגיע גם להם, כיון שהם אינם בהולים כל כך, מתרין להציל כל דבר למקום שמתרין להוציא לשם. יש אומרים, דגם מעות ושאר דברים יקרים אף על פי שהן מקצין, מתר להצילן מן ההפסד הגדול הפתאומי, כגון דלקה או שטף מים או גזלה, על ידי מה שמוניחין עליהם איזה דבר מאכל ומטלטלין אותן כן ביחד (אבל במקום אחר, אין שום התר לטלטל כן מקצה).

לפי מ"ש כ"ק בסי' שלד, יח לשיטת 'יש אומרים אלו', אפילו בבית שהדליקה בו מותר כן.

(המשך דברי הקיצור שו"ע:): וַיֵּשׁ מִקְלִין עוֹד יוֹתֵר, שְׁאֶפְלוּ לְבַדָּן יְכוּלִין לְטַלְטֵל, מְשוּם דְּבִמְקוֹם הַפֶּסֶד גְּדוֹל פְּתָאוּמִי, נִדְחָה אֶסוֹר מְקַצָּה, וּבִלְבָד שְׁלֵא יוֹצִיא לְמָקוֹם שְׁאֶסוּרִין לְהוֹצִיא. [וכן נראה דעת רבינו].

אבל כ"ק כתב: "וכל זה בבית שהדליקה בו אבל בבתי הקרובים יש מתירין לטלטל אפילו מוקצה בלבד אם יש בו הפסד מרובה והוא הדין מפני הלסטים כמ"ש למעלה." – היינו היתר זה הוא רק בבית שאין הדליקה בו.

סעיף ו: מצילין תיק הספר עם הספק, ותיק התפילין עם התפילין.

בשו"ע כ"ק בסי' שלד, כה "אבל מותר לומר לו לכבות מפני ספרים אם אי אפשר בענין אחר".

סימן פו

סעיף ג: ואפילו רחץ רק ידיו במים צוננים לא יחמם אצל התנור בעודם לחים, משום דהוי כרוחץ במים שהוחמו היום, דאסור לרחוץ בהם אפילו אבר אחד אלא צריך לנגבם תחלה יפה.

בשו"ע כ"ק בסי' שכו, ד"וחמין שהוחמו בשבת אפילו בהיתר אסור לרחוץ בהם אפילו אבר אחד ואפילו לא הוחמו אלא מעט שאין היד סולדת בו ויש להחמיר כדבריהם".

סעיף ד: הרוחץ צריך לזוהר שלא לסחוט שערו, וכן צריך לזוהר שלא לשוט, כי אסור לשוט בשבת וביום טוב.

בשו"ע כ"ק בסי' שלט, ט: "וכל זה בנהר אבל בכלי או בבריכה שיש לה שפה לא גזרו כלל".

סימן פז

סעיף ט: וכן מותר לומר לאינו יהודי להברות האווזות פעם אחת ביום משום צער בעלי חיים.

בשו"ע כ"ק בסי' שה, כז "ואם אין שם נכרי מותר לישראל להמרותן אע"פ שאסרו המראה בשבת כמ"ש בסי' שכ"ד משום צער בעלי חיים התיירו ומכל מקום טוב לעשות ע"י קטן".

סעיף י: אסור להשאיל או להשכיר בהמתו לאינו יהודי אלא בתנאי שיחזירנה לו קודם שבת, ואם אירע שלא החזירה, יפקירה הישראל קודם השבת אפילו בינו לבין עצמו, כדי להנצל מאיסור, אבל לכתחלה אסור להשאיל או להשכיר על סמך זה.

בשו"ע כ"ק בסי' רמו, יא: "ויש מתירין להשכיר או להשאיל לכתחלה על סמך שכשיגיע השבת יפקירנה או יקנה אותה להנכרי בפני שלשה ישראלים שע"י השלשה ישראלים יתפרסם הדבר לכל מי שיודע שהיא בהמת ישראל. ויש לסמוך על דבריהם בשעת הדחק".

סעיף כא: ואם כבר הורגלו והמה בני תרבות שדרכן לבא בערב למקומם ויצאו והוא חושש שלא יגנבו אותם, מותר לדחותן שילכו למקום המשתמר, [ודוקא לבית גדול כל כך שאינו יכול להשיגם במרוצה אחת] אבל לא יקח אותם בידיים שהרי הם מוקצים.

בשו"ע כ"ק בסי' שטז, כה "וכל זה בחיה ועוף אבל בהמות הגדילים ברשותו של אדם מותר לצודן אפילו מרשות הרבים." (היינו לומר שבבהמות הגדילים ברשותו לא צריך התנאי של דוקא בית גדול).

סימן פח

סעיף א: וכן דבר שנשתנה היום ממה שהיה אתמול, אבל מ"מ גם היום עדיין ראוי לאתה תשמיש כגון כלים שנשתברו היום ועדיין ראויין להשתמש בהן מעין תשמישן הראשון לקבל בהן איזה מאכל או משקה [ולדעת רבינו, אפילו אינם ראויים אלא למלאכה אחרת לגמרי, גם כן מותרים], וכן עצמות שנתפרקו היום מן הבשר והן ראויין לכלבים, כל אלו מותרין לטלטל בשבת חוץ ממה שדחה בידיים כגון גרוגרות וצמוקין.

בשו"ע כ"ק בסי' שח, כד "הרי זה נולד שנעשה כלי חדש ומותר בשבת ולא ביו"ט אלא אם כן נשברו מערב יו"ט"

סעיף ב: דברים שאינם ראויין בשבת לשום תשמיש כגון עצים ונוצות של עופות... וכן שברי כלים שאינן ראויין עוד לשום תשמיש, כל אלו והדומה להם אסורין בטלטול.

בשו"ע כ"ק בסי' שח, ח "ואפילו דבר שהוא ראוי להשתמש בו איזה תשמיש המותר בשבת כגון אבנים שראויין לפצוע בהן אגוזים וצרורות שראויות לכסות בהן כלים וכל כיוצא בהם כיון שאין תורת כלי עליהם אסור לטלטלם אפילו לצורך גופם ומקומם."

סעיף ד: נולד, והיינו דבר שנתחדש היום כגון אפר מן אש שהוסק היום על ידי גוי... גם כן אסורין בטלטול. ופת שאפאה גוי בשבת בעיר שרובה גוים דמסתמא אדעתא דגוי אפאה, אם היא שעת הדחק או לצורך מצוה, מותר לישראל לאכלה בשבת.

בשו"ע כ"ק בסי' שח, כג' נכרי שעשה כלי חדש בשבת מעצמו מותר לטלטלו ולהשתמש בו ע"ד שנתבאר בסי' רנ"ב וסי' ש"י אע"פ שלא היה דעתו עליו מאתמול לטלטלו למחר אבל ביו"ט יש להחמיר בנולד."

סעיף ה': [ויש אוסרים לטלטל בגד שעטנו של ישראל, וכן עיקר].

בשו"ע כ"ק בסי' שח, פה הוסיף "אפילו לצורך גופו ומקומו".

סעיף ו': מוקצה מחמת חסרון כיס, דהיינו שהאדם מקצה מדעתו להשתמש בהם מפני שהוא מקפיד עליהם שלא יתקלקלו... וכלים היקרים שאינו משתמש בהם כלל, [לדעת רבינו: מוקצה מחמת חסרון כיס נאמר בחפץ שמלאכתו לאיסור, ומקפיד עליו מלהשתמש בו תשמיש אחר]... וכן כלים שבחנות שעומדים למכירה אפילו הם כלי סעודה, אם אין דרכו להשאילן... הוויין מוקצה מחמת חסרון כיס ואסורין בטלטול אפילו לצורך גופן או לצורך מקומן.

בשו"ע כ"ק בסי' שח, פט מבואר שדבר שהוקצה לבעליו הוקצה לכל העולם.

מ"ש לדעת אדה"ז מוקצה מחמת חסרון כיס נאמר דוקא בחפץ שמלאכתו לאיסור, לאחר המחילה זה אינו:

א) מסי' שח,ד "וכל הכלים שהם עומדים לסחורה והוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם שום תשמיש אע"פ שאינם כלים היקרים ביותר ואין צריך לומר כלים היקרים ביותר אע"פ שאינם לסחורה אלא שמלאכתם לאיסור ומקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר שלא יפחתו דמיהם אסור לטלטלו בשבת אפילו לצורך מקומו... וזהו הנקרא מוקצה מחמת חסרון כיס." – כאן הדגיש אדה"ז שמלאכתם לאיסור הוא רק בכלים היקרים ביותר, אבל בכלים שהם עומדים לסחורה והוא מקפיד עליהם לא כתב שמלאכתם לאיסור. (ואין לומר שהתנאי דמלאכתם לאיסור נופל על שניהם, דבודאי הלשון "ומקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר" הוא סוף התנאי של כלים היקרים (דהא בכלים שהם עומדים לסחורה כתב שהוא מקפיד עליהם שלא להשתמש בהם שום תשמיש), וא"כ אין סברא לומר שהפסיק כ"ק בין "ואין צריך לומר כלים היקרים ביותר אע"פ שאינם לסחורה" ובין "ומקפיד עליהם מלהשתמש בהם תשמיש אחר" לכתוב "אלא שמלאכתם לאיסור" השייך לב' הדינים).

ב) מסעיף נט, "נסרים של בעל הבית מותר לטלטלם ושל אומן אסור מפני שהוא מקפיד עליהם מלהשתמש בהם שום תשמיש שלא יתקלקלו והרי הם מוקצה מחמת חסרון כיס ואם חשב עליהם מבעוד יום ליתן עליהם פת לאורחים בשבת או שום תשמיש אחר מותר לטלטלם" – כ"ק לא כתב שה"שום תשמיש אחר" צריך להיות מלאכתו להיתר.

ג) ממ"ש בסימן שי, ב ב "כל דבר הראוי לאכילה בשבת אין בו דין מוקצה אפילו אם הוא עומד לסחורה כגון תמרים ושקדים ושאר פירות העומדים להוליכם לסחורה למקום אחר מותר לאכול מהם בשבת... ואינן דומין לשאר דברים שדחאם בידיים שמותרים לפי שאף שדחאם בידיים אעפ"כ לא הסיח דעתו מהן לגמרי" - והא בפירות וכדומה אין בו שום צד של 'מלאכתו לאיסור'!

סעיף ז: דבר שאין עליו שם כלי כלל, כגון עצים ואבנים וחתוכות ברזל וכדומה אסורין גם כן בכל טלטול אפילו לצורך גופן וצורך מקומם, אלא אם כן יחדו בערב שבת לאיזה תשמיש שישתמש בו לעולם...

בשו"ע כ"ק בסי' שח, נג הוסיף "אלא אם כן עשה בהם שום מעשה של תיקון המוכיח שהם מוכנים ועומדים לכך שאז מותר לטלטלם לצורך אותו דבר שהוכנו לו אבל לא לצורך אחר. במה דברים אמורים... בדברים.. שאין דרכם.. לייחד אותם לכך אבל אם חשב עליהם להשתמש בהם למחר תשמיש שדרכם לייחד אותם לתשמיש זה כגון שחשב על האבן לפצוע בה אגוזים למחר אע"פ שלא ייחדה לכך אלא לשבת זו בלבד מותר לטלטלה גם לכל צרכיו."

סעיף י: עפר וחול הצבור בזוית בחצר או בבית מותר לטלטלו... אבל אסור ליקח בשבת בד מן המכבדות שהרי הוא מוקצה, ואפילו נטלו נכרי אסור לטלטלו.

בשו"ע כ"ק בסי' תצח, כט "במה דברים אמורים... כשהעפר תיחוח כל כך שאינו עושה גומא בנטילתו שמיד שנוטל העפר נופל עפר אחר תחתיו למקומו אבל אם אינו תיחוח כל כך אפילו הוא תלוש ונתון בכלי אסור ליטלו מן הכלי שלא יעשה גומא בהעפר".

לשון כ"ק בסי' שח, נה "אסור לתלוש ענף מן המכבדת שמכבדים בה הבית... יש בו איסור משום תיקון כלי ואפילו על ידי נכרי אסור לתולשו דהיינו לנתקו ולהוציאו מתחת הכרך שעל המכבדת, ואין צריך לומר שאסור לשבור ענף מן המכבדת שיש בשבירה זו עוד איסור אחר משום שבירת כלי אבל כשמוציא ענף שלם אין בזה משום סתירת כלי... אלא אם כן תקועים בחיזוק ואומנות".

סעיף יב: כל מוקצה אינו אסור אלא בטלטול, אבל בנגיעה בעלמא שאינו מנדנדו שרי, ולכן מותר ליגע במנורה העומדת אפילו נרות דולקות בה, וכן מותר ליקח דבר היתר המונח על גבי מוקצה.

בשו"ע כ"ק בסי' רסה, ו "ובלבד שלא יגע בו בידיו) ואין לחוש במה שמתנדנד [המוקצה] ע"י נטילת אותו דבר מעליו לפי שהוא טלטול מן הצד ואינו טלטול. אבל אם היה [המוקצה] נר של שמן תלוי אסור ליטול דבר המותר מעליו פן

יתנדנד הנר קצת ויתקרב השמן אל הפתילה ויתחייב משום מבעיר או יתרחק קצת ממנה ויש בו משום מכבה."

סעיף יג: טלטול כלאחר יד מותר במוקצה, ולכן אם שכח איזה דבר מוקצה על איזה כלי או שנפלה שם בשבת, אם צריך לכלי המותר או למקומו מותר לנערו, או לישא את הכלי למקום אחר ולנער את המוקצה [אם אי אפשר לנערו כאן].

בשו"ע כ"ק בסי' שט, ד הוסיף "או שיהיה איזה הפסד בדבר המותר אם ינער את האיסור או שלא יספיק לו הניעור להשלים בו הצורך שהוא צריך לטלטול זה כגון שמטלטל ההיתר עם האיסור שעליו למקום אחר מפני שצריך לפנות מקומם זה שהם עליו עכשיו כדי להשתמש בו איזה תשמיש או צורך אחר בענין שאם ינער כאן האיסור לא יוכל להשלים צרכו במקום הזה מותר לטלטל ההיתר עם האיסור שעליו".

סעיף יז: כל דבר מטונף... אבל לאחר שהניחו מידו אסור לטלטלו, משום דמאיס טפי, ואך כשצריכין לו משום כבוד הבריות מותר להחזירו. וכן אם יכול לתת בתוכו מים שיהיו ראויין לשתיית בהמה יכול להחזירו כך.

בשו"ע כ"ק בסי' שח, עג "דהיינו שהם ראויים עדיין לבהמה אף כשהם בתוך העביט או הגרף"

סימן פט

סעיף ב: בדיעבד אם יש צורך גדול כגון שנפל נר על השלחן וצריכין לנערו, יש לסמוך על הפוסקים דסבירא להו דלא נעשה בסיס אלא אם דעתו שתשאר שם המוקצה כל יום השבת, והרי המנהג להסיר בשחרית את המנורות על ידי אינו יהודי ולא נעשה בסיס.

בשו"ע כ"ק בסי' רעז, ה "במה דברים אמורים כשכבר כלה השמן מהנר ולא נשאר בו רק פתילה דולקת או שהוא נר של שיעור וכיוצא בו, אבל נר שיש בו שמן אסור לנער הטבלא להפילו מעליה. ומכל מקום מותר לומר לנכרי לנערה. ולפיכך אף בנר של שיעור וכיוצא בו טוב שלא יעשה הישראל בעצמו אלא על ידי נכרי אם אפשר בקל למצוא נכרי או שא"צ לטבלא כל כך. ואם צריך למקום הטבלא יכול לטלטלה עם הנר שעליה אפילו הוא של שמן לאיזה מקום שירצה".

סעיף ג: היו מעות בכיס בתפור בבגדו [שפיו בלבד תפור בחור שבבגד] מותר לטלטל את הבגד... אבל תיבה שבתוך השלחן (מגרה) ויש מעות בתיבה, אסור לטלטל את השלחן, משום דהתיבה הוא כלי בפני עצמה ולא בטל לגבי השלחן.

בשו"ע כ"ק בסי' שי, טו הוסיף "והוא כולו תלוי, אבל אם כולו תלוי לארכו בבגד נעשה כל הבגד בסיס למעות שבכיס כמו הכיס עצמו שהכל אחד."

שם, "אסור לטלטל את השלחן... אלא אם כן יש על השלחן מבעוד יום דבר המותר בטלטול שאז נעשה השלחן בבין השמשות בסיס לאיסור ולהיתר".

סעיף ד: לא נעשה בסיס אלא אם כן המוקצה היה מונח שם בין השמשות, אבל אם לא היתה שם בין השמשות רק אחר כך הניחה שם לא נעשה בסיס, ומותר לטלטל את הכלי אפילו בשעה שהמוקצה עליו, ולכן מותר לנער את השלחן או את המפה מעצמות וקליפין, כשאינן השלחן והמפה נעשה בסיס מכח הנרות

בשו"ע כ"ק בסי' שח, סא וס"ב "ואסור להגביה הטבלא או המפה עם הקליפות שעליה ולטלטלה למקום אחר אלא צריך לנערן ממנה מיד... ואם יש פת על הטבלא או על המפה שהקליפות עליה מותר להגביה עם הכל ולטלטלה לכל מקום שירצה מפני שהקליפות האלו הן בטלות לגבי הפת. ואף אם אין על השלחן אלא קליפות אלו או שאר דברים שאינם מאכל לבהמה מכל מקום אם הוא בענין שאין הניעור בלבד מועיל לו... מותר לסלק השלחן למקום אחר אע"פ שהדברים המוקצים מונחים עליו שכיון שהוא לא נעשה בסיס להם הרי הוא מטלטל דבר המותר ודבר האסור מיטלטל עמו מאליו"

סימן צ

סעיף ט: אסור ליתן מתנה לחבירו אלא דבר שהוא לצורך שבת.

בשו"ע כ"ק בסי' תמד, ט מבואר שגם אסור ליתן לנכרי.

סעיף יב: אסור למדוד בשבת איזה דבר אם הוא לצורך אלא אם כן הוא לצורך מצוה.

בשו"ע כ"ק בסי' שו, יט "אבל אם מודד שלא לצורך כלל אלא כמתעסק בעלמא מותר"

סעיף יח: בעת הקור [כשהקור גדול] מותר לומר להסיק את התנור, משום דהכל חולים אצל הצנה, אבל אם אינו מוכרח כל כך אין לעשות זאת, וגם אסור להניח לאינו יהודי שסיק את התנור בשבת אחר חצות היום כדי שיהא חם בלילה.

בשו"ע כ"ק בסי' שז, יב "או כשיש לו (בנים) קטנים שמצטערים הרבה".

עוד שם בסוף הסימן "ואף ביום שהקור גדול אין לחמם בית החורף שני פעמים ביום השבת כי די במה שהסיק התנור פעם ראשון בבקר ומכל מקום הכל לפי הקור ולפי בית החורף אם ממשיך החום זמן מרובה והחכם עיניו בראשו".

סעיף כב: אינו יהודי שקנה סחורה מישראל ובא בשבת לקחתה, אם אפשר יש למנעו.

ובסי' שכה,ד "חפץ של נכרי אלא שהוא ממושכן לישראל דינו כחפץ של ישראל אפילו פדאו הנכרי מבעוד יום ואפילו אם ייחד מקום להנכרי מבעוד יום בתוך רשותו להניח שם משכנו עד למחר שיבא ויטלנו משם אסור להניחו ליטלו בשבת משום מראית העין. אלא אם כן שהנכרי הוא אלם... וכן במקום שיש בו משום דרכי שלום... והוא הדין לצורך מצוה כגון להוציא חמץ מביתו בפסח... והוא הדין מפני דרכי שלום והוא הדין בנכרי אלם ומכל מקום צריך לזוהר שלא יתן ליד הנכרי ממש כיון שאפשר בלא זה ואפילו בחפצים של נכרי צריך לזוהר בזה"

בשו"ע כ"ק בסי' רמו,ו "אבל חפצים של נכרי שהיו מופקדים ביד ישראל ובא ליטלו בשבת יכול ליתנו ואע"פ שיוציאנו לרשות הרבים".

סימן צא

סעיף א: מי שיש לו איזה מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כמו בריא, אסור לעשות לו שום רפואה אפילו בדבר שאין בו משום מלאכה, ואפילו לסוך בשמן בין בעצמו בין על ידי אחרים אפילו על ידי אינו יהודי.

יש להוסיף מ"ש בשו"ע כ"ק בסי' שכה,כ "ואם אין לו צער גדול ולא חולי הכולל כל הגוף אלא מקצת חולי אזי מותר לו לעשות כל שבות מדברי סופרים ע"י נכרי אפילו שלא בשינוי אבל לא ע"י ישראל אפילו בשינוי".

סעיף ח: יש לו איזה מיחוש בעיניו לא יתן עליהם רוק תפל (פירוש רוק שבפיו בעוד שלא טעם כלום) דמוכחא מילתא דלרפואה, אבל מי שאינו יכול לפתוח עיניו מותר ללחלחן ברוק תפל, כי אין זאת לרפואה אלא לפתוח העינים קמכנין.

בשו"ע כ"ק בסי' שכה,נא "נותנין כלי על גבי העין להקר והוא שיהא כלי המותר בטלטול והוא הדין מה שעושין לאדם שחש בעיניו שמקיפין אותו בטבעת כדי שלא יתפשט הנפח"

סעיף טו: נתחב לו קוץ מותר להוציאו במחט, ובלבד שזוהר שלא יוציא דם דעביד חבורה.

בשו"ע כ"ק בסי' שח,לח ול"ט מבואר שהוא דוקא במחט שלימה (עם חודה וחורה).

סימן צב

סעיף ב: כל אדם שהוא אומר: מכיר אני באותו חולה שהוא מסוכן, אם אין שם רופא מומחה שמכחישו נאמן, ומחללין עליו את השבת, ואפילו אינו אומר בכירור

אלא אומר שנראה לו שצריכין לחלל עליו, שומעין לו ומחללין עליו משום דספק נפשות להקל [והוא שאומר שמכיר חלי זה].

לא דק, דהא כבר כתבו בעל הקיצור בתחילת הסעיף "כל אדם שהוא אומר: מכיר אני באותו חולה"

סעיף ג: אם רופא בקי אפילו הוא אינו יהודי או שאר מבין אומר שאף על פי שעתה עדיין אין החולה בסכנה, מכל מקום אם לא יעשו לו רפואה זאת אפשר שתכבד עליו החולי, ויכול לבא לידי סכנה, אפילו החולה אומר שאינו צריך שומעין להרופא ומחללין את השבת, ואם הרופא אומר שאם לא יעשו לו רפואה זאת ודאי ימות, ואם יעשו לו יכול להיות שיחיה, מחללין גם כן את השבת.

ראה בשו"ת כ"ק הצ"צ סי' לח בענין לעשות סגולה שיש בה מלאכה גמורה מדאורייתא עבור חולה שיש בו סכנה.

סעיף ד: כל מכה שבפנים הגוף דהיינו מן השפה לפנים וגם השינים בכלל, והיינו קלקול שמחמת מכה או בועה וכיוצא בזה, מחללין עליו את השבת ואינו צריך אומד, שאפילו אין שם בקיאים וחולה אינו אומר כלום. עושין לו כל מה שרגילים לעשות בחול, אבל כשיודעים ומכירים באותו חולי שממתין, ואינו צריך לחלול שבת אין מחללין. מיחושים אין נקראים מכה. ומי שחושש בשינו ומצטער עליו מאד עד שחלה ממנו כל גופו, מותר לומר לאינו יהודי שיוציאו.

בשו"ע כ"ק בסי' שכח, ד"בדבר שאין במניעתו שום סכנה כלל יש לעשותו ע"י נכרי אף אם יש לחוש שיתעצל קצת אבל אם אין שם נכרי כלל יש לסמוך על סברא הראשונה ומכל מקום כל בעל נפש יחוש לעצמו באיסור של תורה."

בפסקי דינים כ"ק הצ"צ סי' שכח אות ג' היכא דככי ושיניו כיבין ליה טובא מחללין עליה את השבת.

סעיף ז: החושש בשתי עיניו או שהיה באחת מהן ציר או שהיו שותות [דמעות מחמת הכאב] או שהיה דם שותת או שאר דבר שהוא סכנה לעין, מחללין עליו את השבת.

כ"ק בסי' שכח, ט הוסיף "או שיש בה ריר שמגליד תמיד או שהכאב נועץ בה כמו מחט או שהוא שורף וקודח".

סימן צג

סעיף ד: לאחר שבעה ימים אפילו אומרת צריכה אני אין מחללין עליה, אלא הרי היא עד שלשים יום כחולה שאין בו סכנה ועושין כל צרכיה על ידי אינו יהודי,

אבל להסיק עבודה מותר אפילו ישראל (כשלא נמצא אינו יהודי בנקל) ואפילו בתקופת תמוז, משום דילולת כל שלשים יום מסוכנת היא בצנה.

בשו"ע כ"ק בסי' של, ה' "לענין מדורה שאם היא צריכה לכך עושים לה ע"י ישראל"

סעיף ה: הולד שנולד, מרחיצין אותו וחותכין את טבורו ומישרין איבריו, ועושין לו כל צרכיו, אך אם אינו בן קיימא כגון שנולד לשמונה חדשים אסורין לטלטלו, אלא אמו שוחה עליו ומניקתו מפני צער החלב המצערת אותה.

בשו"ע כ"ק בסי' של, ח' "אלא אם כן גמרו שערו וצפרניו שאז בודאי נגמר לז'... ולפיכך אפילו הוא ודאי בן ח'... הרי דינו כבן ז' ודאי לכל דבר ומלין אותו בשבת."

סימן צד

סעיף ח: כמה הוא שיעור העירוב, בזמן שהם שמונה עשר בעלי בתים או פחות שיעורו כגרוגרות (שהוא כמו שליש ביצה) לכל אחד...

בשו"ע כ"ק בסי' שסו"ב "ואם ניתוספו דיוורין אחר שנמתעט העירוב משיעורו... צריך להוסיף עליו מחמת הדיוורין שניתוספו עתה שלהם הוא תחלת עירוב ואפילו זיכוהו להם בפירוש בתחלתו"

סימן צה

סעיף טז: כליו ובהמותיו של אדם הרי הם כרגליו, ובמקום שהוא אינו רשאי להלך גם אותן אין אדם רשאי להוליכן, ואם השאילן לאחר או השכירן או מסרן לשמירה [אפילו מסרה לו ביום טוב] הרי הם כרגליו של זה שהם אצלו, ואפילו הוא אינו יהודי, קנו הבהמה והכלים שביתה אלו, ולא עוד אלא גם החפצים של אינו יהודי קונים שביתה במקומם שהיו בין השמשות.

יש להעיר שלא דקדקו במה שכתבו "אפילו מסרה לו ביום טוב" שלא חילקו במה שחילק אדה"ז (שב"ס) (שצו) סעיף ה' כתב כן לגבי רועה בהמה, אבל לגבי שואל כתב "אבל אם שאלו ממנו ביום טוב הרי הוא כרגלי המשאיל ואפילו דרכו לשאלו ממנו בכל יום טוב"

ויש להוסיף כאן הערה שבסי' שה, לח כתב כ"ק בנוגע בהמה לרועה בשבת "ויש מי שאוסר למסרה לו בשבת אפילו אם ידוע שלא יוליכנה חוץ ל"ב מיל אלא חוץ לאלפים וטוב לחוש לדבריו". אבל בסי' רמו, ה, בנוגע להשאיל כלים לנכרים בשבת כתב "אבל בעיר המעורבת שמותר לטלטל בתוכה מותר להשאילו

אפילו בשבת... ויש מתירין אפילו למסור לו בידים כיון שהנכרי הוא המוציאן חוץ לתחום מדעתו לצורך עצמו והישראל אינו אלא גורם בעלמא וכן עיקר."

סעיף יז: נכרי שהביא פירות במקום שאין לחוש בהם שנתלשו היום... ואם הביאן בשביל ישראל אסורין לישראל זה ולכל בני ביתו עד לערב כדי שיעשו, דהיינו זמן שהיו יכולים להביאם [ויש אוסרים עד למחר יום ראשון בכדי שיעשו, ויש לחוש לדבריהם]... ובספק אם הובאו מחוץ לתחום גם כן אסורין אלא אם כן יש לתלות יותר שלא הובאו מחוץ לתחום [כגון נכרי שבעיר ופירות מצויים עמו].

בשו"ע כ"ק בסי'תקטו, יא (בסופו) מבאר שיעור בכדי שיעשו "דהיינו שיששה כל כך כמו ששהה הנכרי בהבאתו אותם ממקום שהחשיך לו היום בערב יום טוב עד שהביא אותם לתוך עיבורה של עיר של הישראל דהיינו מקום שמשם מתחילין למדוד תחומי העיר.

יש להעיר במ"ש ויש לחוש לדבריהם, שאדה"ז כתב (שכה, יג) "ויש לחוש לדבריהם לענין שבת, אבל לענין יו"ט יש להקל כסברא ראשונה".

ובספק אם הובאו מחוץ לתחום כתב אדה"ז (תקטו, טז) "יש להקל ביום טוב שני של גליות אף למי שהובא בשבילו כיון שיש כאן ב' ספיקות שהרי יום טוב שני עיקר תקנתו מחמת הספק אבל ביום טוב ראשון יש להחמיר אף בספק כיון שהוא דבר שיש לו מתירין".

במ"ש "כגון נכרי שבעיר ופירות מצויים עמו", לד דק דהא לך לשון אדה"ז בסעיף יז: "אבל נכרי הדר בעיר ויש לו פירות בעיר כיצא באלו שהביא להישראל מותר אף למי שהובא בשבילו אפילו הוא יום טוב ראשון לפי שאין כאן ספק כלל".

יותר מסתבר להביא סוף דברי כ"ק: [אם] יש להנכרי ב' בתים ובהן פירות אחד מהן תוך התחום והב' חוץ לתחום אין חוששין שמא הביא מאותן שחוץ לתחום אלא מן הסתם הביא מאותן שבתוך התחום שהן קרובים יותר לעיר".

סימן צו

סעיף א: בתפלת ערבית אומרים אתה חוננתנו, ואם שכח ולא אמר, אם נזכר קודם שאמר את השם מן הברכה, אומרו במקום שנזכר וגו' אומר וחננו וכו', אבל אם נזכר עד לאחר שאמר את השם גומר את הברכה חונן הדעת, ואינו חוזר שהרי יבדיל אחר כך על הכוס, רק שיזהר מאד שלא לעשות שום מלאכה ושלא יטעום כלום קודם שיבדיל על הכוס, [או יאמר אחר התפילה "המבדיל בין קודש לחול" בלא ברכה] ואם עשה מלאכה או טעם צריך לחזור ולהתפלל.

אחר "אתה חונן" אומרים "אתה חוננתנו". ומסיימים "וחננו" (בתוספת וא"ו).
- ספר המנהגים ע' 35 (לאפוקי משיטת 'שער הכולל', פ"ט סקי"ג, בזה).

יש להעיר במ"ש "או יאמר אחר התפילה המבדיל" - זה מהני רק לעשות
מלאכה ולא מועיל לטעום. (רצו, טז)

סעיף ד: כיון שהגיע בין השמשות, אסור לאכול או לשתות שום דבר חוץ מן
המים קודם הבדלה, אך מי שמאריך בשלש סעודות אפילו עד תוך הלילה מותר
כיון שהתחיל בהיתר.

בשו"ע כ"ק בסי' רצט,ב, ויש מתירין אפילו להתחיל בבין השמשות... וכן
נתפשט המנהג בסעודות גדולות שמתחילין בביה"ש ואין למחות בידם"

סעיף ח: יש ליתן בתוך הבשמים קצת "פיזעם" (מוסק) לפי שעליו מברכין
לכולי עלמא בורא מיני בשמים.

נכון למנוע שלא להריח בפלפלין וזנגביל כתושין. סדר ברה"נ פרק יא, ט

סעיף יד: מי שהבדיל כבר יכול להבדיל בשביל בניו שהגיעו לחינוך להוציאן
ידי חובתן, ומכל שכן בשביל גדול, והמבדיל בשביל אחרים, כשמברך בורא מיני
בשמים צריך להריח בהם שלא תהא ברכתו לבטלה, (דברכת בורא מיני בשמים
בהבדלה לא נתקנה אלא בשביל הנאת אדם) ובשביל נשים לחוד אין להבדיל מי
שהבדיל כבר (משום דיש אומרים דפטורות).

בשו"ע כ"ק בסי' רצו,ח, מבואר שברכת בורא מאורי האש אין לברך להם שלא
להכנס בספק ברכה לבטלה.

שם בסעיף יז "מי שנתכוין שלא לצאת ידי חובתו בהבדלה שבבית הכנסת אף
הש"ץ עצמו שנתכוין שלא לצאת ידי חובה בהבדלתו צריך לחזור ולהבדיל בביתו
לפיכך נהגו העולם שכל אחד חוזר ומבדיל בביתו אף אם כל בני ביתו היו בבית
הכנסת לפי שאין דעתם כלל לצאת ידי חובתם בהבדלה שבבית הכנסת".

סימן צז

סעיף ד: הלל צריך לומר בעמידה ולא יפסיק בו... אם יש שם שנים אחרים
יאמר לפניהם הודו לה' וגו' כדי שיענו הם, דכיון שאמר הודו משמע שאומר
לאחרים.

בספר המנהגים ע' 36: א) נוהגים אשר היחיד מברך - בהלל - תחלה וסוף
גם בימים שאין גומרים בהם את ההלל. ב) כופלין הודו לה' אחר כל אחד מהג'
פסוקים יאמר נא, וגם כשמתפללים ביחיד.

סעיף ו: ראש חודש אסור בתענית ובהספד, ואין אומרים בו צדוק הדין.

בספר המנהגים ע' 36: "מנהג עתיק ללמוד בכל ר"ח פסוק אחד עם פרש"י ואפשר להוסיף עם עוד פירושים, מהקאפיטל בתהלים שהוא מסומן במספר שנות חייו, ואם הקאפיטל מחזיק פחות מ"ב פסוקים, וכן בשנת העיבור, אז כופלים שיעלה כמספר חדשי השנה, ואם הוא מרובה בפסוקים אזי לומדים שנים או יותר פסוקים בכל ר"ח".

סעיף ח: אין לקדשה רק תחת השמים ולא תחת גג, אך אם אין לו מקום נקי או מחמת אונס אחר יכול לקדשה גם בתוך הבית בעד החלון.

וצריך לפתוח החלון ואם אינו יכול לפתחה יכול לקדשה דרך הזכוכית ובלבד שתהא זכה שיכול להכיר דרך הזכוכית דברים שמכירים לאור הנר. (שער הכולל פל"ג א:ג).

סעיף י: אין מקדשין אותה עד שיעברו עליה לכל הפחות שלשה ימים מן המולד, ויש ממתנינים שבעה ימים.

כתב בשער הכולל הנ"ל סק"ב: ומ"מ למעשה ראינו מאדמו"ר בעל הצ"צ ז"ל שבחדשי החורף לא היה מקפיד להמתין עד אחר ז' ימים. עכ"ל.

סימן צח

סעיף ה: כשהוא עורך את העצים על האבנים להבעיר אש, אסור משום דעושה אהל דהוי כמו שתי מחיצות וגג על גביהן...

בשו"ע כ"ק בסי' תקכו, "אבל אם אין צריך לאויר שביניהם אינו דומה כלל לעשיית אהל ומותר לסדר העליונה על גבי התחתונה ולכן מותר לסדר דף השלחן על גבי רגליו אע"פ שיש להן דפנות מגיעות לארץ מארבע רוחות כיון שאין צריך לאויר שביניהן"

סעיף יג: עופות שהם בביתו או בחצר העומדים לאכילה והם כבר הורגלו בבית שאפילו יוצאין לחוץ באים לערב לביתו, מותר לצודן אפילו חוץ לחצר לצורך יו"ט לשחטן.

בשו"ע כ"ק בסי' תצז, י"א אפילו אי אפשר לתופסן אלא ע"י מצודה."

סעיף טו: האגוד שעל רגלי העופות, מותר לאחר שחיטה לחתכן או לשרפן. ומותר לתפור עופות שממלאין אותן, אך צריך ליוזהר להכניס את החוט בתוך המחט בערב י"ט.

בשו"ע כ"ק בסי' תקט, ח' ובלבד שיתקן החוט למדתו מערב יו"ט."

סעיף יז: ספק צידה וספק מוכן, אסור.

בשו"ע כ"ק בסי' תצח,ז "אע"פ שספק מוקצה אסור ביו"ט שני של גליות ספק תחומין מותר"

סעיף יח: כל בעלי חיים מוקצין, אסור להשקותן או ליתן להם מזונות בסמוך להם אלא ברחוק קצת [אבל בהמות ועופות טמאים אם מזונותן עליו – מותר].

בשו"ע כ"ק בסי' תצז,ה,ו לשון אדה"ז "כל שאסור לאכלו ביו"ט מפני שהוא מוקצה. [אבל] כל דבר שאין ראוי לאכילה כגון בהמות טמאים ועופות טמאים מותר ליתן מזונות לפניהם ממש ולהשקותן אם מזונותן עליו. **סעיף יט:** שחט עוף ונמצא טרפה, אסור לטלטלו כמו שאר מוקצה.

בשו"ע כ"ק בסי' תצז,כח ואסור למכורה לגוי.

סעיף כב: מותר למלוח בשר להכשירו מדמו, אפילו היה אפשר למלחו מאתמול. ודוקא אם יש בו לצורך היום. ואם יש לו בשר יותר והוא מתירא שלא יתקלקל, מותר למלוח הכל ביחד אפילו הרבה גם מה שאינו לצורך היום, דהכל חדא טירחא היא. אבל בשר שכבר נמלח מדמו, וכן דגים שהיה אפשר למלחן בעיו"ט, אסור למלחן ביו"ט [ובליל יום טוב מותר למלוח בשר, ע"י שיערים וכו'].
מ"ש [ובליל יום טוב מותר למלוח בשר, ע"י שיערים וכו' - צריך להיות ובליל יום טוב שני מותר וכו' בשו"ע כ"ק בסי' תק,כא הוסיף 'ומכל מקום מותר לתת מלח לתוך המחבת שמבשלין בה דגים דאין איסור במליחה אלא משום גזרת עיבוד, וזה אין שייך בתבשיל שנותן המלח לתוך המים."

סעיף כד: אסור למרח שום דבר ביו"ט כמו בשבת. ולכן אסור לחמם נר של שעוה או של חלב לדבקו במנורה או בכותל, שמא ימרח.

בשו"ע כ"ק בסי' תקיד,יא מפרש אדה"ז "שמא ימרח דהיינו שישפשפנו להחליקו על פני שטח הכותל והוא תולדת הממחק."

סעיף ל: מותר לחמם מים לרחוץ ידיו אבל לא כל גופו, ולצורך תינוק אם צריכין לרחצו אסור גם כן לחמם מים בשבילו אפילו על ידי אינו יהודי, אך יכולין להרבות בשבילו, דהיינו כשצריכין קצת מים לבישול מותר לחמם אפילו יורה גדולה. רק שיתן כל המים קודם שהעמידו על האש ולא יוסיף אחר כך. ואם התינוק חולה קצת מותר לחמם בשבילו על ידי אינו יהודי.

יש להעיר דזהו לפי דעה הראשונה (בשו"ע אדה"ז ריש סימן תקי"א), אבל

לפי דעה השניה אסור לרחוץ התינוק אפי בחמין שהוחמו מעיו"ט. ושם פסק כ"ק שהמנהג להחמיר כסברא האחרונה.



טעימה מכוס המברך לדעת אדה"ז - וסיבת אמירת מאמר החלצו

הרב שניאור זלמן אהרן קאנטאר

שליח כ"ק אדמו"ר - ראנטשא מארגאריטא, קאליפארניא

בגליון העבר העיר הרמ"מ על מ"ש לפני כמה שנים בספר "תפארת השלוחים" בנוגע לטעימה מכוס של ברכה (ומאו עבר הענין עריכה קלה, עם איזה תיקונים והוספות) וממה שהבאנו שם הצעה להסביר, עכ"פ בדעת תחתון, את הסיפור המובא בספר השיחות כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ תרצ"ו - ה'ש"ת ע' 234 לסיבת אמירת מאמר החלצו בשמח"ת תרנ"ט.

וכנראה שקושיית המעייר באה מחוסר דיוק מספיק בין שני הטעמים שהובאו שם, ומה גם במה שנוגע בפרטיות לסיפור זה, ולשלמות הענין נציע כאן קיצור מקוצר של כל הענין מתחילתו, שלכאורה עפ"ז יתברר גם ענין זה על נכון (אלא שבזה בקשתי מקוראי הגליון שבאם רוצים לדייק ולהעיר וכו' שישתדלו לעיין קודם בהענין השלם):

בנוגע להמצוה מן המובחר לשתות מכוס של ברכה הנה לפום ריהטא נראה דעת אדה"ז בדיני ברכת המזון בסי' ק"צ ס"ה שהאופן הכי גרוע הוא לשתות מכוס המברך דאז הוא כבר פגום, ומציע שם אופנים שונים יותר טובים. וכבר כמה הקשו מזה (והציעו תשובות ע"פ דרכם) על המנהג הנפוץ בהרבה מבתי אנ"ש שאכן טועמים ישר מכוס המברך (לכאורה כדעת המ"ב ודלא כאדה"ז), ועוד הקשו ממ"ש אדה"ז בהלכות פסח סי' תע"ב סעיף כ"ד בנוגע לד' כוסות שבעצם יכולים כולם לשתות מכוס א' אם לא ההידור מצוה של "מלא", ובניגוד למ"ש כאן לא הזכיר שום בעייה או העדר הידור של טעימה מכוס פגום (ודוחק לומר שהסתפק שם רק בהדגשת חסרון א' דמלא ולא ירד לפרט גם בעיית פגום, ובפרט שכשמדובר על חיוב כוס הרי פגום הוא חסרון גדול ועיקרוני יותר מהעדר כוס מלא, וכפי שרואים בדיני חמר מדינה, וא"כ לכאורה באם הי' מסתפק בטעם א' הי' צריך להזכיר החסרון החמור יותר).

והצענו שלכאורה התשובה הפשוטה לכ"ז היא שבסי' ק"צ לא דיבר אדה"ז כלל על הטעימה ישר מכוס המברך² אלא על השפיכה ממנו לאחר ששתה ממנו לתוך כוסות אחרים דרך אז ישנו החסרון דפגום בנוגע לטעימת מצוה, אבל בהטעימה ישר מכוס של ברכה עצמו אכן אין החסרון דפגום (וא"כ מיושב בזה מ"ש אדה"ז בהלכות פסח), וכמ"ש בזה כבר במפורש בפי' הרשב"ץ בברכות מ"ז "ואעפ"י שבשעה ששותין הוא כוס פגום כיון דבשעת קדושה לא הוי פגום לית לן בה", ושמדוייק הדבר גם במקור אדה"ז בדברי הט"ז – כפי שיתברר למעיין שם (בעיון ודיוק דייקא, וכפי שהארכנו בזה במ"ש עיי"ש³, ודלא כמ"ש המהדיר על

(2) סברא זו כבר כתב גם בשו"ת שרגא המאיר סי' ק"ו אלא שהוא לא הסביר המשך דברי אדה"ז כלל, וגם לא אין כ"ז יתאים עם לשון הט"ז, או למה לא הביא אדה"ז פתרון זה וכו', וגם מה שהזכיר לבסוף קשה ועוד, ובכ"ז עיי' במ"ש.

(3) על מ"ש בשו"ע ס"ד, "אם היו כוסות המסובין פגומים צריך לתת מכוס הברכה לתוכן", כותב הט"ז, וז"ל: "צריך לתת מכוס הברכה. פי' קודם שישתה המברך, דכולם ישו מכוס שאינו פגום, וכ"מ בסי' ק"צ וססי' רע"א, אבל למה שנוהגים ששות' המברך ואח"כ שופך לכוסות הפגומים אין לזה טעם..." ע"כ לא דיבר הט"ז כלל אודות השתייה ישר מכוס המברך אם פגום הוא או לא, אלא אודות השפיכה מכוס המברך לכוסות אחרים המלאים אבל פגומים, שמכיוון שכוסו עכשיו כבר פגום הוא בעצמו א"כ אין לזה טעם לשפוך לכוסותיהם הפגומים (ומטעם טעימת כוס של ברכה אין תועלת, שהרי גם כוסם הוא כוס של ברכה אלא שיש להם החסרון דפגום וכפי שנחזור לזה לקמן). אבל לאח"ז ממשיך הט"ז: "וקשה, דאם אין כוס אלא למברך, הא ע"כ ישו האחרים מכוס פגום כיון שכבר טעם המברך ממנו? וי"ל דכל היכא דאפשר לתקוני מתקנינן וכל היכא דלא אפשר די בכך שהמברך שותה מכוס שאינו פגום, ע"כ יותר טוב שכל א' יהי' לו כוס מיוחד אם אפשר".

לפום ריהטא נראה מקושיית הט"ז כמו שהבינו בדברי אדה"ז: שמיד ששותה המברך נעשה כוסו פגום ואין עצה כ"א או לתקן או שייכנו כוסות מלאים יין טוב משלהם (וכלשון המגדנות אליהו שכתב על דברי אדה"ז: ומקורו בט"ז שם שכ"כ מפורש).

אבל באמת נראה לומר שלא כתב כן הט"ז כלל. דהרי: בדברים אלו לא בא הט"ז לפרט כל העצות האפשריות אין נוכל לסדר טעימת כוס של ברכה בלי שהיין יהי' פגום, ובדבריו "אם אין כוס אלא למברך" לא התכוון לומר שאין כלי אחר כלל ויזכרוהו לשתות ישר מכוס המברך "הפגום" – דאם תאמר כן, א) יוקשה – למה לא הציע קודם כל הפתרון הפשוט יותר, משו"ע ססי' רע"א שהזכיר בעצמו ס"ק זה, לשפוך קודם שתייתו לכוסות המסובין הריקנים, ורק אח"כ להקשות "מה יעשו אם אין רק כוס א' וא"כ יצטרכו לשתות מכוסו בלית ברירה?" (ב) גם, לפי פשט זה, תשובתו אינו מובן כ"כ – מהו היכא דאפשר לתקן מתקנינן? מתי אפשר לתקן? דבאם יש רק כוס א', וזה ייקרא פגום אחרי השתייה ישר מתוכו, הרי יצטרך לתקן שוב ושוב אחרי כל טועם! (או האם תפרש כוונתו במקרה שיש רק א' הצריך לכוסו אבל באופן שביניהם יש ג' – כמו אם א' יש לפניו כוס משלו, ועי' בשו"ע אדה"ז וסקפ"ב)? או האם תאמר שכוונתו, בהיכא שאפשר לתקן, היינו לא תיקון היין אלא תיקון המצב – לראות שיהי' כוס כ"א משלו, ופירוש תשובתו הוא כעין השלמה עם המצב, שאכן במצב שאין כוס אלא למברך אי אפשר לתקן, ובדיעבד די בכך שהמברך שותה? ומובן שכ"ז דוחק הוא. אלא הנכון, שהט"ז בא כאן כהמשך מדבריו הקודמים: "אבל למה שנוהגים" – היינו, למה שנוהגין אנו, יושבי מדינות אלו – "ששותה המברך ואח"כ שופך לכוסות הפגומים אין לזה טעם". וקודם כל מגנה כאן הט"ז המנהג שנתפשט שהמברך שותה ורק אח"כ שופך לכוסות המסובין

הרשב"ץ דהט"ז "חולק" עליו, וכ"ה בעוד כמה ספרים) דלא ירד הט"ז לעצה זו דטעימה ישר מכוס המברך בכלל, ושכן מובן גם מדברי הפמ"ג על ט"ז זה (למעין שם דייקא), ושכן גם מובן מהנהוג בנוגע לשתיית החו"כ תחת החופה ששותים מאותו כוס מבלי לשפוך וכו', וכמ"ש בסידור אדה"ז בסתם "ישתה החתן והכלה", וישותין החתן והכלה"⁴, ושכן מובן בפשטות (כמובא בשו"ת שרגא המאיר סי' ק"ו בביאורו דברי המ"ב) מלשון הגמ' ב"מ דף פ"ז ע"א – כדי לשגר לה כוס של ברכה ובברכות נ"א בנוגע להעשרה דברים וי"א משגרו לאנשי ביתו, ומזה באמת כבר רואים בשו"ע המחבר בסי' קפ"ג ס"ד – "ומשגרו לאשתו שתשתה ממנו" – ומשמע שהענין בזה הוא שהיא שותה מתוך כוסו ממש כפי שהוא, בלי תיקון כלשהו (וכמש"ש בשו"ת שרגא המאיר סי' ק"ו שגוף הכוס שמברך עליו יש לו חשיבות וכו'). וכן משמע בשו"ע אדה"ז בסי' קפ"ג ס"א – "וי"א אף משגרו במתנה דרך דורון וחשיבות לאנשי ביתו זו אשתו ואפילו לא אכלה עמהם כדי להניח ברכה לביתו", ועוד כמה פרטים דיוקים ומקורות בזה (כמו מ"ש בשו"ע אדה"ז בנוגע לה'קלוג גלאז', וכו') עיי"ש במ"ש באורך ובפירוט ודיוק יותר.

אבל א"כ נשאלת השאלה למה אכן לא הזכירו הט"ז ואדה"ז עצה זו של טעימה ישר מכוס המברך? הנה הטעם לזה הוא לכאורה פשוט למדי: שהרי בכמה סימנים לפנ"ז בשו"ע סי' ק"ע סט"ז (בשו"ע אדה"ז חסר סי' זה) כבר כתב המחבר "לא ישתה מהכוס ויתן לחבירו מפני סכנת נפשות" – וא"כ איך שייך שיציעו כהלכה עצה שאינה הוגנת ע"פ שו"ע משום סכנה?

ומהי הסכנה? הנה ב' טעמים נאמרו בזה: או שהסכנה הוא לתת לתוך ידי המקבל, דאולי הוא איסטנים וישתה מתוך בושא וימאס וימות כו' (כן מובא בט"ז

הפגומין, ושלפי דעתו היו צריכים לנהוג כמ"ש בשו"ע ובראשית דבריו, לתת מכוס הברכה לתוכם קודם שישתה המברך.

ואח"כ ממשיך אבל מה נעשה ב"אם אין כוס אלא למברך"? – פירוש, שאין כוס של יין בלתי פגום אלא למברך – וא"כ, לפי מנהגינו ששותה המברך קודם, ורק אח"כ מחלק מכוסו לתוך כוסותיהם הריקנים – והיינו, דבוודאי אינו גרוע מהשפיכה לכוסות הפגומים שזכר בתחילה, דזה וודאי אין לו טעם דלמה יסיף פגם על פגם באין תועלת (וכמ"ש באות ח' שם) – אבל גם אם שופך לכוסות הריקנים, שבזה וודאי יש תועלת, דמבלעדי השפיכה מכוס המברך לא הי' טועם כלום לקיים המצוה מן המובחר דטעימה מכוס של ברכה, מ"מ הרי עדיין בא מכוס פגום שהרי כבר שתה ממנו המברך? וע"ז מתרץ שאפשר לתקן יין הפגום ואח"כ לחלק להם. אבל לא ירד כאן הט"ז כלל לענין שתייה ישר מכוס המברך האם נקרא פגום או לא, וגם לא הציע אותו לפתרון, כנ"ל (וכדלקמן, שבאמת לא יכל להציעו כפתרון, שהרי הוא בסתירה למ"ש בשו"ע והוא עצמו במק"א). ועיי"ש במ"ש להוכיח בזה שלכאורה כן הבין בט"ז זה גם הפמ"ג.

(4) בספר כוס ישועות להרמ"ש אשכנזי ז"ל באות מ"א ומ"ח וכו' ביאר ענין זה באו"א, לפי דרכו.

סק"ח בטעם הא', ובמג"א סקכ"א) או שהוא סכנה בעצם לשתות מכוס ששייר חבירו מפני חשש חולי (טעם הב' המובא בט"ז)⁵.

וא"כ מובן למה לאחרי הלכה כזו אינו סביר להציע שא' מדרכי הטעימה מכוס של ברכה יהי' להעביר כוסו ששתה ממנו להמסובין כדי שיטעמו.

אבל מצד ב' מובן גם למה לשגר לאשתו אין בזה חשש זה, ואדרבה, וכמו"כ בין חתן לכלה, ובאמת כמו"כ הוא בפשטות ליתן לכל אנשי ביתו שבדרך כלל במשפחה אחת (ובין ידידים) אין מקפידין כ"כ בדברים כאלה, וכמנהג הרבה מאנ"ש הנ"ל, וכמנהג ישראל נפוץ (ולהעיר שלאח"ז מצאתי שכבר העיר בזה בשש"כ בפמ"ח הערה ס"ט שם מביא מהגרז"ש אויערבאך לערער מטעם זה במנהג שנותנים כוס הקידוש לטעום ממנו לאורחים וכו').

וחילוק זה בין אנשי ביתו לאחרים הוא לכאורה לא רק לטעם הא' משום שמא ימאס אלא גם לטעם הב' של הט"ז, שהסכנה הוא מצד חולי, וא"כ זה שייך אפילו במי שאינו איסטנים – דהרי במשפחה אחת בד"כ אין מקפידין (היינו שאין סכנה כ"כ לשתות) מכיוון שבין כך כולם מעורבים וכו' או גם מפני שידעו להשמר באם יש חולי לא' מהם ממש באותו עת. ועיין גם בא"ר סק"כ עד"ז, וז"ל: "ואולי ר"א הגדול שישתה אדם אחר שאינו מכירו שיש לחוש יותר". (ובכלל יל"ע מה הי' דעת אדה"ז בנוגע לטעם זה השני, דלא הביאו בהלכות שמירת הגוף והנפש).

ועפ"ז יש לדייק עוד דיוק בלשון אדה"ז: שבס"י ק"צ (וסי' רע"א, עי' מ"ש בזה בענין השלם) הלשון הוא מסובין – ומסובין יכולים להיות לא רק מאנשי משפחתו אלא גם אורחיו וכו' – ושם אינו מציע כלל ליתן כוס המברך עצמו לשאר המסובין שישתו ישר ממנו, אבל בהלכות פסח בס"י תע"ב הלשון הוא "יכולין בניו ובני ביתו לצאת במה שגשתיר בכוס" – דזה מן השגרה הוא. ובאמת בכאן רואים דיוק לשון אדה"ז, שהרי בשו"ע המחבר בדין זה נאמר "שותין כל כך בני אדם" וכן במג"א הלשון הוא "הרבה" ובשו"ע אדה"ז כאן שינה הלשון וכתב "בניו וב"ב" ובזה בירר

5) ולשלימות הענין נביא לשון הט"ז כאן ט"ז סק"ח: "מפני סכנת נפשות: כתב מו"ח ז"ל שכתב בשם רש"ל אם לוקח חברו מעצמו ושותה לית לן בה רק שלא יתנה בידו דשמא מחמת בושה יקבל ממנו ישתה ואיכא סכנת נפשות עכ"ל משמע דמפרש הך סכנת נפשות דאפשר דחברו מאיס ליה לשתות ממה ששייר זה ואפשר דנתערב ורקו שם. אבל אני ראיתי בספר צוואת ר"א הגדול שמוזהיר מאוד מלשתות מכוס ששייר חבירו כי שמא יש לו איזה חולי בתוך גופו ויצא רוח מפיו לאותו שיור ונראה דעל זה אמר גם כאן סכנת נפשות. ולפ"ז גם אם הוא מונח אין לשתות ממנו אלא דזה א"צ לכתוב, דמעצמו לא יעשה כן, אלא דמוזהיר שלא יתן לו דשמא מפני הבושה יקבלנו. ובאמת ראיתי במדינות אחרות נוהרים מאוד שלא לשתות משיוור חבירו. וכן הובא במג"א סקכ"א כטעם הא' ויתן לחבירו. שמא מחמת הבושה יקבל חבירו ממנו וישתה בע"כ וימות."

6) כלשון הגמ' פסחים ק"ח: 'השקה מהם לבניו ולב"ב' (ובכל בו וארחות חיים – הלשון כאן

יותר ההבדל (ולא שמלשון השו"ע ומג"א קושיא, דאולי י"ל שלא ירדו לפרט ההגבלות בענין זה ורק לחדש לנו המושג).⁷

ומכאן באנו שם להסברת סיבת אמירת החלצו – כמובן לא כ"יודע דעת עליו"ן אלא כהערה בדרך אפשר, ע"פ חילוק הנ"ל בשו"ע: דאולי י"ל שהטעם לזה ש"מעשה הי' שנתנו לאחד כוסו של חברו, והלה נטלו ושטפו הקפיד כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע על זה, ואז אמר המאמר החלצו" הוא – כי במשפחה א' אין מקפידין בדברים כאלה בד"כ, וא"כ לא שייך הזהירות דסי' ק"ע (ומה גם שהזהירות שם הוא שלא יתן הא' לתוך ידו של חברו אבל ליתן לפניו מותר, והמקבל יקחנו בעצמו באם אינו מקפיד, וא"כ כאן הרי המקבל הי' זה שהקפיד לשטוף אותו), וא"כ באם האהבת ישראל שלהם היתה בשלימות וכדורש הי' צריך להיות ההרגש ד"ואהבת לרעך כמוך", ו"כמו אחים ממש" כלשון אדה"ז בתניא פל"ב, ולא הי' מקפיד כלל בשטיפת הכוס אחרי שתיית חברו. ומההקפדה לנקות הכוס ראה והרגיש כ"ק אדמו"ר הרש"ב בחסרון יסודי באהבת ישראל וכו' (כנ"ל), ע"פ הבנתנו בד"א בדעת תחתון, ובד"א בהבנת מה שרצה כ"ק אדמו"ר מהוריי"ץ ללמד בהזכירו זאת) ולתקן זה אמר את המאמר החלצו דשמח"ת תרנ"ט [שכל כולו מדבר נגד ענין שנאת חנים].

והנה לכאורה היו יכולים לשאול – וכנראה לזה התכוון הרמ"מ בהערתו בגליון הנ"ל – דלכאורה כ"ז מתאים רק לטעם הא' בט"ז שם, דבאם מרגיש את חברו כבן משפחה אין מקום למיאוס, אבל בנוגע לטעם הב' – שהסכנה לשתות הוא מפני "כי שמא יש לו איזה חולי בתוך גופו ויצא רוח מפיו לאותו שיור", שבזה הערנו שגם בזה שונה משפחה משאר בנ"א, שהרי "במשפחה אחת בד"כ אין מקפידין מכיוון שבין כך כולם מעורבים וכו' או שידעו להשמר באם יש חולי לא' ממש באותו העת", הנה לכאורה זה שייך בעיקר במשפחה אחת ממש, אבל ל"ד במי שמרגיש עצמו כמשפחה, וא"כ איזה עוולה גדולה ומעשה של היפך אהב"י עשה זה במה ששטף הכוס? הלא קיים בזה הלכה בשו"ע ע"פ הדעה השני' המובאת בט"ז?

הנה התשובה לזה לכאורה בפשטות, דחוץ מזה שבאם מטעם זה הרי:

הוא "שנים זה אחר זה" ולשון הגמ' הנ"ל הוא רק בנוגע להטעים הקטנים קצת כשאינו לו יותר מרביעית).

7 ודיקו זה הוא בנוסף למה שגם שם בתע"ב בבני הבית לא המליץ דוקא שכן יש לעשות ורק הזכיר שמי שרוצה לעשות כן (כמו אם כבר הוא עושה כן בקידוש בשאר שבתות ויו"ט ויודע בכולם שאין א' מב"ב נמאס, וכו') יותר טוב שלא יסמוך ע"ז להארבע כוסות.

(א) אם המעשה הי' ע"י א' מן התמימים, הרי גם הם לכאורה היו מעורבים כבר הרבה ואין כ"כ חשש חולי,

(ב) ואפילו אם הי' א' מהחסידים שהגיע מהחוץ, הרי ספק גדול שממש לא הכירו אותו עד כ"כ ודאגו מחולי וכמ"ש בא"ר הנ"ל (אפילו אם אין לדייק ממ"ש שם שנתנו לאחד כוסו של "חבירו"),

(ג) ומה גם דדוחק גדול לומר שההחסיד הלז הלך בדוקא לשטוף הכוס לא מצד מיאוס אלא מתוך ידיעה ו"פרומקייט" יתירה להחמיר דוקא כדעה הב' שבט"ז (שאינו גם מובא בשו"ע אדה"ז בהלכות שמירת הגוף והנפש), ולכאורה ניתן לשער שהי' ניכר מתוך מעשיו שלא מצד יר"ש יתירה עשה מה שעשה (ובאם אפילו הי' באמת כזה מדקדק על עצמו בדברים כאלו דוקא, אולי במצב זה הי' צריך לסמוך על דעה הא' שבט"ז שהיא גם הטעם היחיד המובא במג"א, להקל בזה כדי להחמיר באהב"י – שלא יראה כממאס בחבירו ח"ו),

הנה ד(') ועיקר: מ"ש להסביר בטעם זה של הט"ז מדבר רק בכוס עם שיור יין שיש בו משום סכנה, וכלשונו – "אבל אני ראיתי בספר צוואת ר"א הגדול שמזהיר מאוד מלשתות מכוס ששייר חבירו כי שמא יש לו איזה חולי בתוך גופו ויצא רוח מפיו לאותו שיור" – אבל כאן הרי כתוב ששטפו כדי להשתמש בו (ולא נאמר ששפך ממה שהי' בתוכו ושטף אלא רק ששטף) ומשמע שהי' ריק קודם לזה, וא"כ כל טעם הב' שבט"ז לא שייך כאן, ובכוס ריקן נשאר רק טעם א' של מיאוס⁸, וע"ד מ"ש בסוף סימן הנ"ל בשו"ע, סי' ק"ע סעי' כ"ב, "אחר ששתית ונשאר יין בכוס לשתית חבירך קנח מקום נשיקת הפה משום מיאוס" (ועיין בפמ"ג שם המיישב זה עם ב' הטעמים שבנו"כ סעיף ט"ז), ובזה לכאורה שייך לומר כנ"ל, דאצל משפחה וידידים אמיתיים אין בעי' זו.

ונזכיר שוב שאף שהשתדלנו להביא עיקרי הדברים שיובנו מצ"ע, הנה כמה וכמה פרטים יש אפילו במה שנזכר כאן וגם במה שלא נזכר (וכמו איך כ"ז מתאים עם לשון אדה"ז בס' ק"צ בס"ה ובהמשך דבריו, הערה המאסף שמועות השונות בהנהגת הרבי בקידוש ש"ק, דיון בדברי הקצוה"ש, איך שלא הוזכר ונרמז עצה זו בשו"ע ודלא כמ"ש באחרונים אחרים, ועוד כו"כ ענינים וכו') – שהכל הוסבר יותר במאמר המקורי ובמהדורה החדשה, אלא שמפאת האורך אינו מתאים להכניס כאן ולכן בבקשה מהרוצה להעיר שיעיין בהענין בשלימות, ולא ידייק רק מהקיצור המובא כאן. ונסיים בתפלה לבעל הברכות שיברכנו כולנו כא' באור פניו, ויקבץ נדחינו מארבע כנפות הארץ מתוך אהבה ואחוה שלום ורעות, וישקה לכולנו –

(8) ואולי אפילו גם זה לא, שהרי גם טעם הא' נאמר בדין כוס שנשאר בו יין.

אשתו, בניו, ובני ביתו – מד' הכוסות של נחמה, מלאים ושלמים בלי פגם, ונאמר לפניו שיר חדש על גאולתינו ועל פדות נפשנו תיכף ומיד ממש.



בדין מי ששכח יעלה ויבוא ונזכר קודם מודים

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

ראיתי בספר נתיבות התפלה (מהרב גדלי' אבערלאנדער שי') שכתב בפרק טו ס"ה בענין תפלות ר"ח בזה"ל:

"אם שכח לומר יעלה ויבוא בשחרית ומנחה אם נזכר קודם בא"י של ברכת המחזיר שכנינו לציון חוזר ליעלה ויבוא וממשיך משם ואילך, ואם כבר אמר בא"י ונזכר קודם שאמר המחזיר יסיים למדני חוקיך וחוזר ליעלה ויבוא וממשיך משם".

ועיקרו הוא כמ"ש שם בהערה 6: שע"ת (סי' תכב סק"ג – לכאו' צ"ל סק"ד – הכותב) משנ"ב (שם סק"ה).

ובפרק יד סעיף א' בדיני חוה"מ כתב בזה"ל:

"בחול המועד מתפללים בערבית שחרית ומנחה תפלת י"ח של רגל ואומרים יעלה ויבוא ברצה. שכח לאמרו, אם לא אמר בא"י חוזר ליעלה ויבוא ואם כבר אמר בא"י אומר למדני חוקיך וחוזר לרצה".

אם הבנתי דבריו נכון צ"ע בדבריו, שהרי דיני יעלה ויבוא בחוה"מ (גם בערבית) הם שווים לדיני יעלה ויבוא בשחרית ומנחה.

וא"כ צ"ע, למה כתב שבר"ח שחרית ומנחה אם אמר בא"י יסיים למדני חוקיך וחוזרים ליעלה ויבוא שהפירוש בזה הוא שאינו צריך לחזור לרצה, ובחוה"מ כותב חוזר לרצה.

ומה שהביא שם בהערה 2 שמקורו הוא 'שלמי ציבור' (דף כב הובא בכה"ח סי' תכב אות יא), הנה עיינתי בכף החיים הנ"ל שמביא השלמי ציבור וז"ל:

"דאם לא סיים הברכה רק אמר בא"י ונזכר דיאמר למדני חוקיך ויאמר יעלה ויבוא". ולא נזכר שם שחוזר לרצה.

וכן מה שהובא שם בהערה 2 למקור מביה"ל (סי' קיד סוד"ה בלא חתימה) הנה עיינתי שם וז"ל:

וה"ה ביעלה ויבוא וכה"ג אם שכח ונזכר אחרי שאמר בא"י יסיים למדני חוקיך ויחזור אח"כ ויאמר יעלה ויבוא ותחזינה כסדר".

הרי ברור מדבריו שאין צריך לחזור לרצה.



לוח מנהגי ביהכ"נ משנת תרס"ו - חידושים

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

אינה ה' לידי אוצר בלום שנתפרסם לפני שנים אחדות – בקובץ אור ישראל גליונות עה-עו - לוח מנהגי בית הכנסת לפי מנהג חב"ד שהופיע לשנת תרס"ו. הלוח נעתק ע"י ידידנו הרב יצחק ווילהעלם נ"י, ספרן בספריית אגו"ח בני"י, אשר הואיל לעטר הלוח בכמה מקורות. ובקובץ הנ"ל גליון עו מופיעים גם כמה הערות מידידנו הר"ב אויבערלאנדער נ"י. עתה עברתי על לוח זה וגיליתי בו כמה דברים של חידוש, היינו שינויים לגבי הנהוג היום בעדת חב"ד. והנני מציגם לפני הקוראים:

(א) כשאומרים 'אבינו מלכנו הארוך' הורה לומר אח"כ 'אבינו מלכנו הקצר'.

(ב) סליחות לתענית צבור – קודם אמירת וידוי ותחנון.

(ג) ב'בואי כלה' הורה להשתחוות תחלה שמאלה ואח"כ ימינה ושוב באמצע¹.

(ד) בר"ה שחל בשבת הורה לומר "זכרון תרועה מקרא קודש" [לאפוקי "יום זכרון תרועה..."]².

(ה) כתב שבשבת ויו"ט אין לומר 'הושיענו' בשיר של יום³.

(1) היינו למנהג הסיכוב דרך ימין, שאז כשפניו למערב פוגש בשמאל תחלה וממשיך להסתובב ושוחה ימינה. אבל למנהג לסבב שמאלה, אז כשפניו למערב פוגש בימין תחלה וממשיך להסתובב ושוחה שמאלה. ראה בארוכה במילואים לסדור רבה"ז סימן כ.

(2) ראה דברינו במהדורה החדשה של סדור רבנו הזקן עם ציונים מקורות והערות [הנמצא בדפוס], תפלת ר"ה הע' 116.

(3) ראה דברינו בשחרית של חול הערה 458 [1128].

(ו) אמירת 'רבש"ע' ע"י הקהל בברכת כהנים, כתב דהיינו רק בשעה שהכהנים מנגנים לתיבת 'שלום'. (דלא כמנהגנו לומר תפלה זו בעת שהם מנגנים התיבות "וישם לך שלום"). לפי זה מובן טעם המנהג לשורר בבא נוספת לפני תיבת 'שלום'.

(ז) כתב לפתוח בקידוש היום של ר"ה ככל יו"ט. ואין מנהגנו כן.

(ח) בסדר כפרות כתב לומר "זה חליפתי" פעם אחת. והוא כדברי שער הכולל. ומנהגנו לומר ג' פעמים. וראה דברינו שם הע' 11.

(ט) במלקות של עי"כ כתב שהנלקה אומר וידוי, כבשוע"ר סי' תרו סי"ב. אבל מנהגנו שאומר "והוא רחום".

(י) לפני כל נדרי, לא הביא לומר מזמור ה' מלך, אך כתב שהש"ץ יאמר פסוק "אור זרוע" ג' פעמים, ואח"כ יאמרוהו הקהל ג' פעמים. ואין מנהגנו כן (לוח היום יום).

(יא) בנעילה כתב: ונוהגין לאמר ז' פעמים י"ג מדות, א' קודם ומי יעמוד, ב' קודם מרובים צרכי עמך, ג' קודם ידך פשוט, ד' קודם זכור ברית אברהם, ה' קודם ה' ה', ו' קודם רחם נא, ז' קודם או"א סלח לנו⁵.

(יב) הורה לברך שהחיינו לפני שיגביה האתרוג. ואין מנהגנו כן.

(יג) משמע שבימי חוה"מ סוכות אומר במוסף 'ומנחתם' רק פעם אחת. ובהיום יום הבהיר שצ"ל פעמיים.

(יד) בליל הו"ר כתב לקרוא סדר זאת הברכה שנים מקרא ואחד תרגום. ואין מנהגנו כן, ככתוב בהיום יום.

(טו) בהוצאת ס"ת בהו"ר כתב לומר אתה הראת, שמע, אחד, גדלו. ואין מנהגנו כן.

(טז) כתוב בשמע"צ לומר 'אב הרחמים' אחר 'זכור' "אפילו כשיש מילה". ויתכן דהיינו למנהג אשכנז⁶.

(4) ראה דברינו בסדור הנ"ל במהדורה החדשה, תפלת שלש רגלים הע' 147.

(5) אבל במחזור חב"ד נשמט פעם ב', פעם ד' ופעם ז'. לאידך, בפיזוט אזכרה נאמרים הי"ג מדות ה' פעמים. ובסך-הכל הם נאמרים ח' פעמים.

יש תח"י מחזור נוסח האר"י משנת תרנ"ו. שם מורה לומר א'-ל מלך' כפי לוח זה. אבל הסדר של מחזור קה"ת הוא כפי שהוא במחזור שהדפיס הרב ביחוסבקי (תרע"א).

(6) ראה בארוכה במילואים לסדורנו הנ"ל (מהדו"ב) סימן ל.

(יז) ביום שמחת תורה כתב לומר 'אתה הראת הקצר' ואח"כ אומרים 'אתה הראת הארוך'. ולא ראיתי נוהגים כן.

(יח) משמע ממנו שהאבל ר"ל יורד לפני התיבה בר"ח כבחנוכה, רק לא להלל ולמוסף. ואין מנהגנו כן (ספר המנהגים ע' 36).

(ט) הציב 'ואברהם זקן, ויאמר זבדי' אחרי קדיש תתקבל.

(כ) כתב להדליק נר חנוכה מצאת הכוכבים. אבל מנהגנו להדליק בין מנחה למעריב (ס' המנהגים ע' 70).

(כא) בפורים כתב לומר שיר של יום לפני קריאת התורה. ואין מנהגנו כן, כידוע. גם כתב להניח תפילין דר"ת לפי "אין כאלקנו".

(כב) כתב לדלג 'אב הרחמים' בפרשת פרה (וראה משנ"ב סי' תרפה ס"ק יח). אבל מנהגנו לומר אז (לוח היום יום כ' אד"ש)⁷.

(כג) כתב לומר 'אב הרחמים' בשבת מברכים אייר. אבל בסדור אדה"ז משמע שמדלגים.

(כד) כתב שאין לומר 'פטום הקטורת' בט' באב (כברמ"א סי' תקנט ס"ד). אך היינו למנהג אשכנז שאין אומרים אותו בקביעות בכל יום, משא"כ לנוסח דידן (ראה נטעי גבריאל – בין המצרים פנ"ח הע' כט).

(כה) בסדר מנחה של תשעה באב כתב לומר בית יעקב, שיר של יום ואין כאלוקנו אחרי חזרת הש"ץ. אבל מנהגנו לומר שש"י וא"כ לפני מנחה (ס' המנהגים ע' 47). גם: למנהגנו אין אומרים 'בית יעקב'.

(כו) כתב שהמפסיק בין תש"י לתש"ר יברך על מצות תפילין, וגם יאמר בשכמל"ו. ולא ידעי מנלי', כי בשו"ע סי' כה כתוב כן לגבי הנוהגים לברך תמיד 'על מצות תפילין' על תש"ר, שאז יש ספק ברכה לבטלה.



(7) נ"ל דתליא באמירת יוצרות, שלמנהג אשכנז אומרים יוצרות לד' פרשיות, לכך גם מדלגים 'אב הרחמים'. למנהגנו א"א יוצרות, ובהתאם אומרים 'אב הרחמים'.

הערות קצרות בספר קצור שו"ע עם פסקי אדה"ז ומנהגי חב"ד (גליון)

הנ"ל

בגליון האחרון פרסם הר"מ שי' צירקינד רשימה של קרוב לארבעים הערות על הספר הנדפס מחדש: 'קצור שו"ע עם פסקי אדה"ז ומנהגי חב"ד'. הקצור שו"ע עם פסקי אדה"ז נערך ע"י הרב המנוח הר"ר לוי ביסטריצקי ז"ל, והופיע בשנת תשנ"ב. מדור 'הוראות ומנהגים', שהוא לקט של מנהגי חב"ד, נערך על ידי לפני כו"כ שנים, ועבר עיבוד והגהה בידי כמה חכמים וסופרים, ועתה זכינו שיצא לאור.

מתוכם, הערה אחת מתייחסת למדור המנהגים, כך שרוב ההערות הן על פסקי הדינים שנשלכו ע"י הרב ביסטריצקי. ובהיות שהערות הרמ"צ הן רק על הסימנים עב – פא, אז יש לשער שיש תח"י כהנה וכהנה על רוב הספר. מצד אחד: חבל שלא הביא הדברים למערכת קה"ת לפני עידן ועידנין. לאידך, כדאי שיבדוק בספר המקורי שהפיק הרב ביסטריצקי, שבמבוא שלו שרטט הקווים שנקט בעריכת מלאכתו. [ואכן חבל שמבוא זה נשמט ממהדורה החדשה]. לפי הבנת: לא שם לו מטרה להביא כל תוספת דין שיימצא בשו"ע אדה"ז, שהרי מטרת הספר היא כשמו: 'קצור שו"ע'. רק כשיש ניגוד בין דברי 'הקצור' לפסק אדה"ז, אז נראה הצורך להביא דעת אדה"ז. רבים מהערות הרמ"צ כבר כתבם ה'מסגרת השלחן', ובודאי היו למראה עיני הרב ביסטריצקי. אך לפי שיטת עבודתו, החליט שלא לשלב אותם הפס"ד של אדה"ז בקצש"ע.

בזה יתיישבו רוב הערות הרמ"צ. כשמונה הערות רשמתי לתקן במהדורה הבאה. נשאר ההערות הבאות:

שואל בסימן עג סי"א, בענין שכר שבת לצורך מצוה, למה לא הובא דברי אדה"ז בסי' שו סי"א שהמנהג להקל? אבל הרי בהמשך כותב אדה"ז שלד"ה אינו רואה סימן ברכה, ע"כ. אז מהי התועלת להודיע לתלמיד שהמנהג להקל ובכל זאת אין הדבר מומלץ? מוטב להניח כסתמיות דברי הקצש"ע שאין להתיר הדבר.

סימן עה ס"ד: חידוש אדה"ז שאשה המדליקה נרות שבת על תנאי שלא תיאסר במלאכה, מ"מ צריך שהבעל יקבל שבת סמוך להדלקתה – דבר זה מובא להלן סי' קס (הנסמן בגוף לשון הקצש"ע פה).

סימן פ סל"ב: לדברי רמ"צ לדעת אדה"ז יש לאסור ניגוב הידיים בבגד מטונף, ששרייתו זהו כיבוסו, ע"כ. אבל דברי רבינו (סי' שב ס"כ) מיירי בשרייה גרידא,

ואילו בסו"ס כא מתיר רבינו לנגב הידיים בבגד שהטיל בו תינוק מ"ר. וכי יש לך בגד מטונף מזה?

שם: לענין בגד צבוע, לא הובא ניגוד אדה"ז לדברי הקצש"ע ד"לא שייך כבוס כל כך בבגד צבוע, ע"כ. אבל אנן בניגוב ידיים קאינן, וכבר הביא הרב ביסטרציקי בשם אדה"ז שהמנהג להקל לנגב ידיים הרטובים במגבת לבנה. א"כ כל שכן שיתנהגו להקל בבגד צבוע.



ברכת הגומל למי שנדבק בכוונה בנגיף הקורונה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס גם אני אודך

הסתפקתי במי שנדבק בכוונה בנגיף הקורונה, שרצה לצאת מזה ולעבור את המחלה ולהיות מחלים, ונדבק בכוונה מחבירו, ולבסוף נחלה מאוד עד שהתרפא, אם יברך ברכת הגומל כשהחלים. וידידי הגאון הגדול רבי מתתיהו גבאי שליט"א כתב לי בזה תשובה ערוכה ואדירה, ואלו דבריו היקרים:

א' בברכות נ"ד ע"ב, אמר רב יהודה אמר רב, ארבעה צריכין להודות, יורדי הים, הולכי מדברות, ומי שהיה חולה ונתרפא, ומי שהיה חבוש בבית האסורים ויצא, עי"ש. ובתשו' חת"ס או"ח ס' נ"א, ביאר הסדר דאמרי בגמ' דארבעה צריכין להודות, דבתחילה אמרו יורדי הים והולכי מדברות, שהם סכנה שהאדם מכניס עצמו להם מדעתו ומרצונו, שצריך לברך הגומל, ואילו חולה ונתרפא, וחבוש מבית האסורים הם סכנה שבאה על האדם בע"כ עי"ש, ומש"כ במעשה רקח פ"י מברכות ה"ח, בדעת הרמב"ם בסדר ארבעה שצריכים לברך הגומל עי"ש ובדברי מנחם ס' רי"ט הגה"ט אות א' יעו"ש.

ולכאו' חזינן דירודי הים והולכי מדברות, מברכים ברכת הגומל, אף שהכניסו עצמם לסכנה, ומ"מ מברכין, וכן הוכיח בשו"ת דברי מלכיאל ח"ה ס' ל"ה עי"ש, וא"כ ה"ה י"ל במי שהכניס עצמו לסכנה שנדבק בנגיף מדעתו יברך כשהחלים, ואולם בשו"ת שם אריה יו"ד ס' כ"ז, כתב בטעמא דשרי לצאת לים ולמדבר, אף שמכניס עצמו לסכנה, משום שבדבר שהוא מנהגו של עולם, והוא נעשה מפני ההכרח, אין לחוש לסכנה שיש בו ואין בזה איסור כלל עי"ש, ובשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת יו"ד ס"י עי"ש, וא"כ עפ"ז י"ל דשאני הולכי מדברות וירודי הים, שעושים

כן מחמת הצורך מש"ה מברכין הגומל מפני שהוא מנהגו של עולם, ובשו"ת אמרי שפר ס' כ"ט כתב דירודי הים שרי דהולכים לצורך פרנסה והוי בכלל הליכה לדבר מצוה עי"ש, ובשו"ת אבנ"ז או"ח ס' ל"ט או"ד שלצורך גדול, מותר לצאת, אבל שלא לצורך אסור להכניס עצמו למקום סכנה יעו"ש, ועפ"ז היכא שנדבק בנגיף בכוונה והכניס עצמו לסכנה דאי"ז מנהגו של עולם, י"ל דלא יברך משום שהכניס עצמו לסכנה, ועבר על ונשמרת מאוד לנפשותיכם, ואולם צ"ע אם נימא דירודי הים זהו רק כשהולך לצורך נפיק אם הולך לטיול בעלמא לא יברך הגומל, ולא מצינו כן בפוסקים שחילקו כן, ונראה שאף בהולך לטיול בעלמא מברך, וכן העיר בשו"ת כולו מחמדים ס' י"ב אות ה', והביא משו"ת אור לציון ח"ב פי"ד ס' מ"ג שמברך הגומל אף אחר טיול עי"ש, וא"כ חזינן דאף אם הכניס עצמו לסכנה, מברך הגומל, ועי' בשו"ת ויען יוסף ח"א סו"ס ז'.

ואולם בשו"ת בנין ציון ס' קל"ז כתב בטעמא דשרי להפליג בים ולילך במדבר, אף שמכניס עצמו לסכנה, והתורה אמרה, ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, משום דבשעה שהולך למדבר, או לים יכול לסמוך על הרוב שלא יארע לו דבר, יעו"ש, וא"כ עפ"ז י"ל אף במי שנדבק בכוונה בנגיף, משום שרצה לצאת מזה, כיון שרוב הנדבקים יוצאים מזה ללא סכנה, ורק מיעוט נכנסים לידי סכנה, אולי יברך הגומל כשבא בעצמו לידי סכנה והחלים, וכתב לי הג"ר שמאי גרוס בעל שבט הקהתי, דאף מי שנדבק בכוונה בנגיף משום שרצה לצאת מזה, ונחלה מאוד יכול לברך הגומל, ועמש"כ בזה בשו"ת ושב ורפא ח"ח עמ' תקמ"ו, וכן מסיק בשו"ת תשובות ישראל ח"ו ס' שמברך הגומל כשנדבק בכוונה בנגיף עי"ש, ובשו"ת כנסת יחזקאל ח"ב יו"ד ס' נ"ה אות ה' דאין להוכיח דמברך הגומל כשמכניס עצמו לסכנה מהולכי מדברות שמברך די"ל שמותר לו לילך לצורך עי"ש, ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ו או"ח ס' י"ט, ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב סו"ס מ"ז לענין ברכת הגומל כשנסע באירון שיכול באופ"א עי"ש, ובשו"ת מהר"ם שיק ובשו"ת ציץ אליעזר ח"ז ס"ח ובס' ראש השרביט ברכות סו"ס י"ג.

ב.

ברכת הגומל כשלא שמר עצמו מקור

וראיתי בתשו' ישכיל עבדי ח"ב ס"ז, במי שנחלה ע"י שהתקורר ונפל למשכב, מחמת שלא שמר על עצמו ונתרפא, שלא יברך הגומל, כיון דאמרי' בע"ז ג' ע"ב, הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, ומאחר שהוא סיבב לעצמו החולי משום שלא שמר על עצמו כראוי מהצינה, כיצד יברך הגומל לחייבים טובות, דכוונת הברכה היא למרות שהיה חייב וצריך להעניש בשביל עמו פשעיו וחטאיו וגמלו הקב"ה חסד ולא המיתו, אולם חולי של חום וקור לא ה' שלחו, יעו"ש, ועפ"ד

כ"ש במי שנדבק בעצמו בנגיף הקורונה שלא יברך הגומל שהביא על עצמו החולי, ואולם בשו"ת שדה הארץ ח"ג שאלה ו', הביא די"ל דבחולי שע"י האדם א"צ לברך הגומל, שהרי אמרו בכתובות ל', הכל בידי שמים חוץ מצינים ופחים, ומכיון שהוא גרם לעצמו החולי אינו מברך, וכתב ע"ז השדה הארץ, אף אם נימא דהחולי נגרם ע"י אדם, מ"מ ודאי מברך כי הקב"ה הוא המרפאהו, ולא בידי אדם תלוי רפואתו, ואף בחולי זה שנגרם בפשיעת אדם, לענין רפואת החולי הוא מאתו יתברך וצריך לברך ולשבח להש"ת כי גזר אומר ורפאהו יעו"ש, וכ"פ בקונ' וכל החיים פ"ג ס"ח דאף מי שהכניס עצמו לידי חולי כשפעת ונפל למשכב צריך לברך, די"ל דעיקר ברכת ההודאה היא על הנס, שסו"ס גמלו הקב"ה וריפאו מחוליו עי"ש, ומש"כ בשו"ת כולו מחמדים ס' י"ב אות ו' ובס' דברי עני לב"ד הרה"ג רבי דביר אזולאי ח"א ס' י"ט עמ' שס"ה עי"ש, ומצאתי בשו"ת רבי עקיבא יוסף או"ח ס' מ"ג, שכתב בתו"ד דפשיטא דמכניס עצמו לסכנה מברך, דאטו מי שאכל הרבה יותר משיעור ונחלה לא יברך עי"ש.

ובביאור הך פלוגתא כתב בשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל ס' ל"ד ע"פ מה שיש לחקור בברכת הגומל, אם עיקר הברכה נתקנה על עצם ההצלה מהסכנה, כחולה ונתרפא ורפואתו באה ע"י הקב"ה ברחמיו, ממילא אין נפק"מ אם חלה מהשמים, או שלא נזהר מהקור, וגרם לעצמו להיות חולה, אולם אם נאמר שעיקר ברכת הגומל נתקנה על תרתי, עצם הכניסה למצב שעלול לקרות בו סכנה, וכדאמרו ברכות ס' ע"ב, כל דעביד רחמנא לטב, ומלבד זה מודה ומברך על עצם היציאה מהסכנה שריחמו עליו מהשמים, ובכה"ג שהכניס עצמו לחולי ולסכנה יתכן שלא תיקנו בזה לברך, וא"כ י"ל דאם נדבק בכוונה בנגיף הקורונה יהא תליא בהך פלוגתא דהשדה הארץ והישכיל עבדי אם יברך הגומל כשגרם לעצמו החולי כשלא נזהר בקור וכנ"ל, ועמש"כ בס' תודת חיים ברכת הגומל עמ' ש"ל, עי"ש, ובשו"ת דברות אליהו ח"ח ס' י"א.

אמנם י"ל דשאני כשנחלה בקור כשלא שמר עצמו, אי"ז אלא גרמא בעלמא, דאין מוכח ממה שאין מתלבש כראוי שיבוא לידי סכנה עי"ז, ומשא"כ בזה שהלך לידבק בכוונה במקום סכנה, ה"ז כעושה בעצמו מעשה של סכנה, דע"י שהלך לידבק זהו מעשה בעצמותו של סכנה, וגם להשדה הארץ הנ"ל שמברך הגומל כשחלה ע"י שלא שמר עצמו מהקור מ"מ י"ל דזהו משום שגרם דיכול לבוא לידי סכנה, ואילו כשנדבק בכוונה בנגיף מסוכן, ה"ז כעושה בעצמו מעשה סכנה ולכו"ע י"ל דלא יברך, וכע"ז חילק לענין אחר בשו"ת ויען יוסף לידידי הגאון רבי יוסף צברי ח"א ס"ז אות י' עי"ש, ועי' בשו"ת שואלין ודורשין ח"י ס"ז, דפשיט"ל בתו"ד אם נסע נסיעה מסוכנת מאוד שאף אחד לא נוסע בה שלא יברך הגומל,

שהביא על עצמו סכנה זו יעו"ש, ובס' הליכות שלמה תפילה פכ"ג ארחות הלכה הערה 2, שלא יברך הגומל במכניס עצמו לסכנה עי"ש.

ובעיקר הדבר יל"ד גם בנדבך בכוונה בנגיף ונחלה בזה אך לא יסתכן על ידי זה, אם יברך הגומל למש"כ רבים מהפוסקים דכל מי שנחלה בנגיף מברך הגומל, וכן ראיתי בתשובה בעל חיי הלוי בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] חלק י"א עמוד נ"ו עיין שם, ומה שכתב בזה אם הנחלה בנגיף הקורונה מברך הגומל בשו"ת שואלין ודורשין ח"י ס' ע"ג או"ד ובס' מנחת אשר מגיפת הקורונה ס' י"ב ובשו"ת שאלת חכם [ולא יהיה בהם נגף] ס' מ"ד, ובס' עטרות נבונים ובשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל ס' מ"ב ובשו"ת כתר מלוכה או"ח ס"ט ובס' קרן אור פני משה לידידי הגרמ"ש דיין ס' י"ח אות ו' בתשובה למח"ס גם אני אודך, וכן ראיתי בתשובה בעל ויען דוד בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק י"א עמוד צ"ד, דמי שנחלה בקורונה מברך הגומל עי"ש, ובשו"ת אבני דרך חט"ז ס' מ"א, בתשובה למח"ס גם אני אודך, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח פדלון, חלק ב' סימן כ"ה, ובקונ' עיטורי מרדכי הל' מגיפת הקורונה עמ' 29, ובס' הקורונה בהלכה לידידי הג"ר נהוראי אוחנה ס' כ"ה, ובספר גם אני אודך תשובות הג"ר אדיר כהן, חלק ב' סימן ט"ז, ובשו"ת ויען הכהן ח"ג עמ' רצ"ז. בתשובה למח"ס גם אני אודך. ובשו"ת השואל ח"ד ס' נ"ט, ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ש דיין, חלק ו' סימן מ"ג אות י', מה שכתב בזה אם הנחלה בקורונה מברך הגומל, וא"כ יש לדון אם הדביק עצמו בכוונה ונחלה בנגיף אף שלא יסתכן על ידי זה אם יברך הגומל, כיון שעבר על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ועיין מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח שגל, חלק ד' סימן מ"א.

ומצאתי בס' בדד ישב ליד"נ הגר"א מימון עמ' פ"ט, דאף מי שלא נזהר להנחיות משרד הבריאות ונחלה בנגיף, כשיבריא מברך הגומל עי"ש, ואולם י"ל דשאני מי שלא נזהר בהנחיות, אי"ז אלא גרמא ולא עשה כן בכוונה לידבק, דבהכי י"ל דיברך, ושאני אם נדבק בכוונה מחבירו בנגיף ע"מ לחלות בזה די"ל שלא יברך וכתב לי הג"ר שמעון אסולין מח"ס שו"ת ברכת שמעון בעניני ברכת הגומל, דלהלכה למעשה פשוט וברור שיכול לברך הגומל אף שנדבק בכוונה בנגיף.

ג.

ברכת הגומל במכניס עצמו לסכנה כשנצטווה מהשם יתברך

והנה בס' מחזיק ברכה להחיד"א או"ח ס' רי"ט סק"ב, הביא שנחלקו, בארבעה שנכנסו לפרדס שהוא מקום סכנה, שהרי בן עזאי הציץ ומת, ובן זומא הציץ ונפגע וכן הכהן גדול בצאתו מהקודש שהוא מקום סכנה, וכן חנניה מישאל ועזריה

שנכנסו לכבשן האש ויצאו בשלום, בכה"ג שנצטוו מפי הגבורה להכנס למקום סכנה ויצא בשלום אם צריך לברך הגומל.

והביא החיד"א מאביו הגאון רבי יצחק זרחיה אזולאי זצ"ל, די"ל שלא תיקנו הגומל אלא דווקא בצרה הבאה על האדם בעל כרחו ושלא מדעתו כיוודי הים והולכי מדברות, שבע"כ צריכים לעבור לצורך פרנסתם, ומשא"כ בזה שעושה מדעתו ומכניס עצמו לסכנה אינו מברך, והביא מהגאון רבי אלעזר נחום זצ"ל דהשיבו, דפשוט שארבעה שנכנסו לפרדס שהוא מקום סכנה, וכן כה"ג צריך לברך הגומל בצאתו מהקודש עי"ש, ולכאו' נחלקו אם באופן שמכניס עצמו מרצונו לסכנה מברך הגומל, ואולם י"ל דשאני היכא שנצטווה מפי הגבורה ליכנס לסכנה, א"כ לא נכנס לזה אלא מחמת ציווי השי"ת, ושפיר י"ל דמברך ואילו כשהכניס עצמו לסכנה משום שרצה לצאת מהנגיף, ונכנס לסכנה מרצונו, י"ל דלכו"ע לא יברך הגומל, ועמש"כ בס' דברי עני לב"ד הרה"ג רבי דביר אזולאי ח"א ס' י"ט עמ' שס"ו ובשו"ת מנחת יצחק ח"ב סו"ס מ"ו. ואכן בשו"ת לב חיים ח"ב ס' מ"א, באברהם שניצל מכבשן האש ויעקב שניצל מהמלאך ומעשיו ויצחק מהעקידה אפשר שבירכו הגומל, וכתב עפ"ז דה"ה היוצא למלחמה מברך הגומל עי"ש.

ובתשו' מט"ה לוי ח"ב ס"ח, כתב בטעמא שנתפשט המנהג דנשים אין מברכות הגומל, כיון שנוסח הברכה הוא הגומל לחייבים טובות, ופירוש הברכה שבדאי מרוב עוונותינו ופשעינו אנו באים בסכנה, והשי"ת ברוב רחמיו הצילנו, אבל זה דווקא אם באנו בסכנה ע"י שום סיבה, ומשא"כ אם אנחנו מצווים לעשות מצוה שא"א לקיימה בלא סכנה הרי השי"ת הוא המצווה והוא השומר ול"ש לברך הגומל לחייבים, ולא תיקנו בזה ברכה והודאה שהצילנו השי"ת, ואדרבא מי שמברך בכגון זו, הוא ממחוסרי אמונה ח"ו שלא יבטח בהשי"ת, שיצילנו בקיום דברי מצוותיו, וא"כ ביולדת ממ"נ אם הלידה אפשר בלא סכנה אמאי תברך, ואם א"א בלא סכנה, הרי לא לתוהו בראנו ולשבת יצרנו, וכתב המטה לוי, דאולי מה"ט לא הזכיר השו"ע בהלכותיו דין ברכת הגומל ביולדת אם תברך לא לבעל ולא לאשה, שאם ציוונו השי"ת לעשות מצוה ולסמוך על ישועתו, ממילא מוכח שאי"ז כמו נס בעלמא עי"ש, ובשו"ת הר צבי או"ח ס' קי"ג יעו"ש.

ונפק"מ עפ"ד המטה לוי, י"ל במילת אדם גדול שלא נימול בתחילה אלא כשהגדיל אם יברך הגומל, ולמש"כ המטה לוי, דאם הסכנה זהו מחמת המצוה אין מברך הגומל, ומה"ט יולדת אין מברכת הגומל, ה"ה אין הנימול יברך הגומל בסכנה שבאה מחמת המצוה, וכ"כ בס' נשמת אברהם או"ח ס' רי"ט סק"י עי"ש, ומש"כ ע"ז בשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל ס' ל"ב עי"ש, ואולם בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט ס' נ"ג, במילת גר שנימול מברך אח"כ הגומל, כדן ניתוח שמברך עי"ש, וכ"כ בשו"ת מנחת שלמה ח"ב ס"ד יעו"ש, ובס' הליכות שלמה תפילה

פכ"ג ס"ג, דגדול הנימול מברך הגומל יעו"ש, ובס' דבר תורה [אבראהאם] עה"ת שמות עמ' ע"ה ובס' תודת חיים פ"ב ס' ל"ב עי"ש.

ולכאו' דברי המטה לוי תלויים במח' המובא במחזיק ברכה הנ"ל, אם מברכין הגומל במצוה שיש סכנה בעשייתה כיצחק אחר עקידת יצחק וכנ"ל, ואם נימא שמברכין אף במצוה שיש סכנה בעשייתה ה"ה יולדת תברך הגומל אחר לידתה, ובשו"ת מנחת שלמה מה"ת ס' ס' אות י', כתב להקשות ע"ד המטה לוי, הא גם יורדי הים שירדו לצורך מצוה, כגון לעלות לארץ ישראל, או להציל אחרים מברכין הגומל אף שירדו לים לצורך מצוה, וכתב בס' מאיר עוז ח"י ס' רי"ט ס"א, די"ל דשאני יורדי הים ע"מ לעלות לא"י, אין בעצם הנסיעה מצוה ועל הדרך יוצא שאותו אדם הסתכן, ומשא"כ בלידה שזה צורת קיום המצוה שבאה לידי סכנה ס"ל להמטה לוי שא"צ לברך, יעו"ש. ומש"כ בס' תודת חיים פ"ב ס' ל"ב עי"ש.

ד.

ברכת הגומל למאבד עצמו לדעת

ובתשו' לב חיים להגר"ח פלאג"י זצ"ל ח"ג ס' נ"ג, במי ששתה סם המות ונסתכן, והשתדלו בו הרופאים הרבה מאוד והצליחו, אם חייב לברך ברכת הגומל, וכתב הלב חיים שם, דפשוט שחייב לברך הגומל כשהבריא לגמרי, ואע"ג דלא דמי לחולה שנתרפא דהתם החולי שסבל בא לו בעל כרחו, שהרי לא היה רוצה להיות חולה וכשנתרפא מהשמים נתחייב בברכת הגומל, ומשא"כ היכא ששתה סם המות והביא על עצמו החולי, מ"מ אין חילוק ביניהם דעיקר תקנת הברכה אינה אלא על הרפואה דמן השמים חסו עליו וריפאוהו, א"כ אין הפרש בין חולה שנתרפא למאבד לדעת, וכשם שחולה שנתרפא מברך ה"ה מאבד עצמו לדעת מברך כשנתרפא, וכ"ש דנוסח הברכה הגומל לחייבים טובות שייך טפי הכא, שה"ז ששתה סם המות הוא חייב לשמים, שעבר על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ובשאת נפש שתה סם המות ונסתכן, וכפסע בינו ובין המות, ועם כל זה חסו עליו מהשמים לרפואתו, בודאי דשייך לו לברך הגומל לחייבים טובות יעו"ש, וא"כ עפ"ד הלב חיים, דגם מאבד עצמו לדעת מברך ברכת הגומל, אף שהכניס עצמו לסכנה שאיבד עצמו לדעת, ומ"מ מברך הגומל כשנתרפא, דהברכה ע"ז שריפואהו מן השמים, ה"ה י"ל במי שנדבק בכוונה בנגיף בכדי שיוכל לצאת מזה ולהחלים והכניס עצמו לסכנה, שפיר יברך ברכת הגומל, שהרי לא רצה לאבד עצמו לדעת, אלא לצאת מהנגיף ולהחלים, ושפיר יברך אף שהכניס עצמו לסכנה, וכ"ש ממאבד עצמו לדעת שמברך, וכ"פ בכף החיים או"ח ס' רי"ט אות מ"ח שמברך הגומל במאבד עצמו לדעת עי"ש, ובשו"ת דברי בנייהו חל"א ס' י"ח ובשו"ת ברכת שמעון ברכת הגומל ס' ל"ד עי"ש, ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ו ס' ל"ב, ובס' תודת

חיים ברכת הגומל פט"ז עמ' שכ"ז, ובשו"ת דברות אליהו ח"ח ס' י"א, ובס' שמחת אפרים [ליפסקי] ח"א עמ' שכ"ט עי"ש.

אמנם י"ל איפכא די"ל דשאני מאבד עצמו לדעת אם עשה כן מחמת עוני ויסורים קשים אינו בכלל מאבד עצמו לדעת, וכמש"כ בשו"ת מהרש"ם ח"ו ס' מ"ט, עי"ש, וא"כ י"ל דכשאיבד עצמו לדעת מחמת צרות ויסורין ל"ח שעשה כן מרצונו, וא"כ ל"ח שהכניס עצמו לסכנה, ומצאתי שכ"כ לדון בשו"ת ויען יוסף ח"א ס"ז, דעפ"ז אין מוכח למי שהכניס עצמו לסכנה שיברך הגומל עי"ש, וגם בס' נשמת אברהם מהדו"ב ס' רי"ט כתב בחולה שניסה לאבד עצמו לדעת, וניצל חייב לברך כשמבריא, ומשום די"ל שאם עשה כן מחמת חולי ויסורים אינו בכלל מאבד לדעת, ובשו"ת רב פעלים ח"ג יו"ד ס' כ"ט, שאם עשה תשובה והתחרט על מעשהו אינו בכלל מאבד עצמו לדעת עי"ש. ומש"כ מו"ר בשו"ת משנת יוסף ח"ח סימן פ"ב, וחלק י' סימן ק"ס, ע"ש.

והלום ראיתי בשו"ת אמרי מאיר להג"ר מאיר גרוס הי"ד [אבד"ק שארקאד] ס"ה, שנשאל, במי שזרק עצמו רח"ל מעגלה של מסילת ברזל, בשעה שהיתה הולכת במהירות וניצל, ורוצה להודות ולברך ברכת הגומל, שהוא בכלל מאבד עצמו לדעת, ואיך יבוא לברך ולהודות, וכתב האמרי מאיר שם, דאף מאבד עצמו לדעת אף שבא לנס ע"י עבירה גדולה שזרק עצמו מעגלה של מסילת ברזל, אולם הרי מתחרט ע"ז, ועשה תשובה ומכיר בנס, כי הלא מעצמו בא לברך, וממילא בא לכלל ויצעקו אל ה' בצר להם ובודאי רק משום זה נתקיים בו, וימלט משחיתותם, וסופו מוכיח על תחילתו שהרי עכשיו שמח שניצל, ובודאי ברגע הסכנה שנעשה לו הנס צעק בלבו לה', ועי"כ יודו לה' חסדו, ומשום זה צריך לברך הגומל לחייבים טובות יעו"ש הרי שס"ל במאבד עצמו לדעת מברך הגומל, ומשום שהוא מתחרט על מה שעשה, ובשו"ת רבי עזריאל הילדסהיימר ח"א או"ח ס' כ"ט, נשאל במי שהפיל עצמו בכוונה לים לאבד עצמו לדעת אם יברך הגומל, ומסיק שחייב לברך הגומל להודות לה' שעשה לו נס והצילו יעו"ש, ובשו"ת ציץ אליעזר ח"י ס' כ"ה פכ"ג, כתב לדון שה"ז תליא במח' המובא במחזיק ברכה הנ"ל אם מברך הגומל כשמכניס עצמו לסכנה, וכתב בשו"ת ויען יוסף ח"ח ס"ז או"ז, די"ל דמאבד עצמו לדעת שעשה כן מחמת יסורין ל"ח שעשה כן מדעת וכנ"ל, ושפיר מברך, ועמש"כ עוד אם מאבד עצמו לדעת מברך הגומל בס' ברכת שמואל ברכות ס' רי"ט ס"ח עמ' ת"ו, ובשו"ת כולו מחמדים ס' י"ב אות ו' ובס' דברי עני ח"א ס' י"ט עמ' שס"ח, ובס' ראש השרביט ברכות ס' י"ג או"ט ובס' אוצרות אורייתא ח"א עמ' מ"א, ובשו"ת מנחת אלעזר ח"ד ס' מ"ז נקט בפשיטות דאין לברך הגומל ממכניס עצמו לסכנה כשמסר עצמו למיתה עי"ש, ומש"כ בשו"ת דברי בנייהו חל"א ס' י"ח ובשו"ת ישכיל עבדי ח"ב קו"א או"ח ס"ב ובשו"ת גל עיני ח"ג עמ' מ"א עי"ש.

ה'.

ברכת הגומל לתאונה בשבת ע"י חילול שבת

ובס' חשוקי חמד ברכות נ"ד ע"ב, כתב לדון במי שאינו שומר תורה ומצוות שנסע בשבת, ואירע לו תאונה קשה, ולבסוף ניצל אם יברך הגומל כשהחלים, וכתב כיון שה"ו בא ע"י עבירה של חילול שבת והוי כאוכל חזיר ורוצה לברך, שוא"ת עדיף ולא יברך עי"ש, וראיתי בס' ברכת שמואל לידידי הרה"ג רבי שמואל זכאי הל' ברכות ס' רי"ט ס"ח עמ' ת"ח, דכתב לפשוט שאלה זו אם במאבד עצמו לדעת שניצל אם מברך הגומל, שהרי נסיעה בשבת הוא מעשה איסור, וא"כ אין לו לברך הגומל, שמזכיר עונו בפני קהל ועדה, והברכה באופן זה מזכרת עוון, ושוא"ת עדיף, עי"ש, ובשו"ת אבני דרך ח"ח ס' קע"ו, ובקונ' וכל החיים פ"ב ס' ט"ז שיברך הגומל אף על נסיעה בחילול שבת, ושאני מאכילת חזיר דלא יברך על אכילה שהיא אסורה, ומשא"כ היכא שמכיר בניסו ורוצה להודות על עצם הנס שנעשה לו שפיר יברך יעו"ש ובשו"ת ברכת שמעון עניני ברכת הגומל ס' ל"ד כתב להעיר ע"ד החשו"ח, דל"ד לאכילת חזיר דאין מברך שהיא אכילה האסורה ומשא"כ בתאונה ע"י חילול שבת פציעתו לא היתה מחמת חילול שבת וק"ו הצלתו לחיים, ומ"ט שלא יודה להד' שהצילו ואדרבא זה שניצל בנס אע"פ שנסע בשבת מגדיל את ההודאה לקב"ה שהצילו ושפיר יברך, ודמי למי שגזל רכב ואירע לו תאונה וניצל, בודאי שיברך הגומל, דאין קשה הגזר לעצם ההודאה לברך הגומל שניצל, וכתב דל"ד למאבד לדעת די"ל שאין מברך משום שעשה דבר חריג לאבד עצמו לדעת, ומשא"כ בנסיעה בשבת אי"ז מעשה חריג אלא שנעשה באיסור עי"ש, ולכא"ו כן מוכח מגנב שנתפס לבית האסורים, שיברך הגומל ביציאתו אף שנתפס ע"י עבירה שעשה, יעו"ש, ובס' כנפי רוח להגר"י זילברשטיין פ"כ ס"א חידש עוד דהנוסע לחו"ל לשם טיול אין לברך הגומל שאין לברך הגומל על נס שנעשה באיסור, ביציאה לחו"ל עי"ש, ומה שהשיג ע"ד בקונ' וכל החיים פ"ב ס' ט"ו, עי"ש, ובס' תורת היולדת פל"ז ס"ו, בנודע לו על לידת בנו ע"י חילול שבת, דלא יברך הטוב והמיטיב עי"ש, ובס' מעשה חמד הנדמ"ח. ח"א פ"ט ס' ק"ג, ע"ש.

ומו"ר בתשו' משנת יוסף חט"ו ס' ל"א במכתבו אלי, אם יברך ברכת הגומל במחלל שבת שעבר תאונה בשבת אם דמי למאבד עצמו לדעת די"ל שאין מברך וכתב המשנ"י, דבודאי יברך ויודה להקב"ה על החיים שנתן לו, ועל שזיכהו לחזור בתשובה, ושאני ממאבד עצמו לדעת כששתה סם המות שהוא הכניס עצמו לסכנה, אבל הכא שלא הכניס עצמו לסכנה, בעצם הנסיעה הוא דבר רגיל, ומה שהיה ע"י חילול שבת אין לו שייכות לסכנה שנקלה אליה ולמה שלא יברך עי"ש, והוא דבריו בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק י"ד עמוד קנ"ז עיין שם, ואולם בשו"ת שואלין ודורשין להגר"א שלזינגר ח"י ס"ז במכתבו אלי כתב דלא

יברך ברכת הגומל בנסיעה ע"י חילול שבת, שהתורה אמרה מחלליה מות יומת, א"כ זהו נסיעה שיש בה סכנה והאיך יברך הגומל, והאיך אפשר להודות לה' על שהצילו בנסיעה של איסור, וכי הקב"ה חפץ בכאלה הודאות וע"ז נאמר מי ביקש מכם רמוס חצרי, עיי"ש, ועי' בבית מתתיהו ח"ד סו"ס ו' שהבאנו ממרן הגר"ח קנייבסקי, דאם נסע בשבת לצורך פיקו"נ לחו"ל מברך הגומל, ואף שס"ל להגרח"ק, דתפילת הדרך י"ל דלא תיקנו לנוסע בשבת אף בפיקו"נ יעו"ש.

וראיתי בספר שערי ציון לידידי הגאון רבי יצחק אוהב ציון שליט"א, חלק ב' עמוד ע"ז, להסתפק באשת איש שהרתה מאיש זר, אם תברך הגומל, כיון שההריון היא בחטא, א"כ אי"ז מברך אלא מנאץ, ובזה שמברכת על הלידה מזכרת את חטאיה, או"ד תברך שהברכה נועדה על עצם ההצלה והיא סו"ס ניצולה, וא"כ מ"ל שההריון בחטא, ושפיר תברך, וכתב לתלות אם מברכים ברכת הגומל במאבד עצמו לדעת, ואם נימא דלא יברך ברכת הגומל במאבד לדעת, ומשום שעבר באיסור ה"ה לא תברך האשה ברכת הגומל על לידה שבאה מאיסור, וכתב דאולי י"ל כיון שהלידה הוי דבר בפ"ע שפיר תברך הגומל, והביא ממרן הגר"ח קנייבסקי דתברך הגומל גם אם ההריון בחטא בברכת הגומל זהו על ההצלה, עיי"ש, והסתפק בזה בס' תורת היולדת פס"ב הערה ד', ובספרו כנפי רוח פ"כ ס"ב [שבתוך ס' אבני חפץ] עיי"ש. ומש"כ בבית מתתיהו ח"ד ס"ז סוף או"ז, בכך שנולד מאיסור אם האב יברך ברוך שפטרני עיי"ש, ובספר גם אני אודך מתשובתי, חלק ז' סימן ט"ו, ובשו"ת צל ההרים ח"א ס' כ"ה אות ה', מש"כ בענין ברכת שהחיינו בכך ממזר עיי"ש ובשו"ת ברכת יהודה ח"ה ס' כ"ב, בברכת שהחיינו לבן הנדה עיי"ש, ובס' תורת היולדת פל"ז ס"ז בנולד לו בן מחייבי כריתות לא יברך הטוב ומיטיב, והוי כברכת אילנות על כלאים עיי"ש, ומש"כ ע"ד בס' מעשה חמד ליד"נ הג"ר אליהו כהן, ח"א פ"ט ס"ק ג', ע"ש.

ולכאז' יש לתלות אם מברכין שהחיינו על פרי המורכב, דבשו"ת הלק"ט ח"א ס' ס', דאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב דאין לברך ולשבח לה' על פרי שהורכב באיסור עיי"ש ואולם בשו"ת שאילת יעבץ ח"א ס' ס"ג, שיש לברך שהחיינו על פרי המורכב, והארכנו בזה בכ"ד, בבית מתתיהו ח"ג ס' מ"ז או"ב. וא"כ י"ל, דלפי"ד השאילת יעבץ ודעימיה דמברכין שהחיינו על פרי המורכב, ה"ה י"ל שיברך הגומל אף על הריון שבא מאיסור, וראיתי בשו"ת תורת מאיר לידידי הרה"ג רבי מאיר פנחסי ח"א ס' כ"א או"ג שכתב לתלות אם מברכין ברכת הגומל כשבאה התאונה ע"י חילול שבת, די"ל להסוברים שאין מברכין שהחיינו על פרי המורכב ה"ה לא יברך הגומל בתאונה שבאה ע"י איסור עיי"ש, ואולם בשו"ת תשובות ישראל ח"ו סו"ס כתב די"ל דשאני ברכת שהחיינו בפרי המורכב די"ל שאין הקב"ה חפץ בהרכבה זו, וזה איסור תורה, ממילא אין להודות ולשבח

על פירות מתוצאה של דבר האסור, אבל ברכת הגומל אדרבא הוא מודה לה' דאף שהוא חייב ועברייך, מ"מ ריחם עליו ברוב רחמיו והצילו מן הסכנה, וככל שהוא יותר חייב, יש כאן יותר חיוב להודות על חסד ה' עימו, ומסיק גם כשנדבק בכוונה בנגיף אף שעבר באיסור מברך הגומל.

ואולם כתב לי הג"ר שמעון אסולין בעל שו"ת ברכת שמעון בעניני ברכת הגומל, די"ל איפכא, ולהיעב"ץ ודעימיה שמברכין שהחיינו בפרי המורכב שהוא בניגוד לרצונו יתברך הוא בעצם הרכבת האילן מין בשאינו מינו, אבל הפרי שגדל מאותו הרכבה נוצר בידי שמים, ואע"פ שנוצר בגרימת בני אדם זהו גרמא בעלמא, אבל בפרי עצמו לא נעשה שום איסור להכי שפיר י"ל שמברך, ומשא"כ אם הדביק עצמו בכוונה תחילה ובסוף נחלה ויצא מהסכנה, כיון שבא לברך הגומל על עצמו ממש שהוא בעצם המעשה בניגוד לרצונו, ה"ו כמו האילן עצמו שהרכיב ולא הפרי, כי האדם עץ השדה, י"ל שבכה"ג זהו בניגוד לרצונו יתברך ולא יברך, עכ"ל. (עכ"ל).



ביאור בדברי אדה"ז שנתגלו בימים אלו

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגיליון הקודם (א'רג) הבאתי מדברי אדה"ז בשו"ע סי' קנו סעי' ב' (שמצאו לאחרונה) שמביא דברי את הרמ"א שמותר לקבל שבוע מגוי אף שהגוי מכון בשבועתו על ישו, והיינו כי כוונתו של הגוי על ישו הוא ענין דשיתוף, ושיתוף מותר לגוי¹.

והנה כמבואר שם בגיליון, כהבנתו של אדה"ז בדברי הרמ"א, מוכח מפשטות דברי הרמ"א עצמם וכך נקטו רבות² בכ"מ² בדברי הרמ"א וכך הוא הבנתם לכאורה של כל הפוסקים הראשונים בדברי הרמ"א, אלא שרבים מפוסקים האחרונים דנו ופקפקו בזה, כמ"ש שם.

(1) בהערות הר. א. א. בשו"ע אדה"ז המבואר (שי"ל בימים אלה), מצוין לשו"ע אדה"ז סי' קי"ג ס"ז, עי"ש. ולא הבנתי דבריו, כי בשו"ע אדה"ז שם מדובר בנוגע ליהודים.

(2) דרמ"צ מצות אחדות ה' בתחילתו (מוזכר בדברי הרבי שלהלן), ד"ה מי כמוכה תרכ"ט (ע' קנו), מים רבים תשי"ז (מלוקט) - מד"ה את הוי' האמרת תרע"ח - אות' ג'. ברם עי' אוה"ת בראשית כרך ג' ע' 1316 שחושש גם לשיטת הפוסקים הנ"ל שגוי אסור בשיתוף.

והנה השיטה בכ"ז בולטת במיוחד בדברי הרבי בלקו"ש ח"ח ע' 302, וז"ל: "אפילו להרמב"ם דהנוצרים עו"ע"ז הם, משתפים הם ש"ש וד"א. ולדעת כמה ראשונים וכן פסק הרמ"א לא הוזהרו ב"נ על השיתוף", הרי שכותב מפורש ע"פ דברי הרמ"א האלו, שנצרות הוא שיתוף ומותר לגוי.

ב. ברם ביו"ד סי' קמ"א סעי' א' כותב הרמ"א, וז"ל: "צורת שתי וערב³ שמשתחים לו, דינו כדין צלם ואסור בלא ביטול (אבל אותן שתולין בצואר לזכרון, לא מקראי צלם ומותר)". הרי מפורש ששתי וערב שמשתחווים לו (משא"כ זה שתולים בצואר שהוא רק לנוי) דין ע"ז עליו ואסור ליהנות ממנו בלא ביטול. ואי"מ איך מתאימים דבריו אלו ביו"ד ששתי וערב אסור משום ע"ז, עם דבריו באו"ח שנצרות הוא שיתוף שמותר לגוי ואינו ע"ז.

ונראה לומר בזה בהקדים מ"ש בגיליון הקודם, שמדברי אדה"ז בסי' קנו מוכח היטב שהבין בדברי הרמ"א שמותר לקבל שבוע מהגוי אפילו כשהגוי מזכיר בפירוש בשבועתו את שמו דישו, ולא כמו שהבינו רבים מפוסקים האחרונים בדברי הרמ"א שמותר לקבל השבוע רק כשהגוי מכוון במחשבתו על ישו ולא כשמזכיר את שמו בשבועתו בפירוש.

וכתבתי לבאר בזה, שדברי אדה"ז הם ע"פ מ"ש בהגהות מיימוניות (הל' ע"ז פ"ה ס"ק ג) שהשם ישו אינו שם אלקות (עבודה זרה) בעצם אלא הוא שם הדיוט שעשו אותו אלקות, ועפמ"ש בשו"ע יו"ד (קמ"ז ב') האיסור להזכיר שם הדיוט שעשו אותו אלקות הוא רק כשמחשיב אותו כאלקות, אבל כשאינו מחשיב אותו כאלקות, אין איסור להזכירו, הרי שזאת אומרת, שמחשבת הע"ז של המזכיר - הוא שגורם בזה האיסור אבל אין בזה איסור בעצם, שלפ"ז, הזכרת שמו דישו בשבוע שכוונתו של הגוי הוא משום שיתוף ולא משום ע"ז (כמ"ש הרמ"א בשם התוס') וגוי הרי מותר בשיתוף, אין איסור על הגוי להזכיר שמו אפילו בפירוש כי כלפי הגוי אין זה מחשבה דע"ז אלא מחשבה דשיתוף שמותר לו, לכן מותר לקבל ממנו השבוע אפילו כשמזכיר שמו דישו בפירוש. ע"כ מגיליון הקודם.

עפ"ז יש ליישב הסתירה שלעיל מדברי הרמ"א ביו"ד⁴, ובהקדים דברי הר"ן

(3) כ"ה בד"מ בשם המדרכי, ובשו"ע הושמט 'שתי וערב'.

(4) בבא להלן מדברי הר"ן ויישוב הסתירה בדברי הרמ"א כו', נמשכתי אחרי דבריו של הר' משה ווינער ש' בספרו ז' מצוות השם (דיני איסור ע"ז הע' 9 (ע' קג)) רק עם תוספת ההסברה בחילוק שבין השתחואה לאמונה ע"פ הביאור בדברי הרמ"א ע"פ הבנתו דאדה"ז בדבריו שהזכרת שמו דישו בשבוע מותרת לגוי, כי את"ל (כהבנת רוב פוסקים האחרונים בדברי הרמ"א) שהזכרת שמו בשבוע אסורה לגוי, קשה לחלק בין השתחואה לאמונה מאחר שגם הזכרת שמו בשבוע - שאינה השתחואה - אסורה.

בחידושויו על סנהדרין (סא, ב ד"ה יכול) בדין עובד עבודה זרה מאהבה ויראה שרבא אומר דפטור הוא, שמבאר בזה הר"ן, ש'עובד מאהו"י - היינו שמשתחוהו אליו אבל אינו מקבלו ממש כאלוקה, 'פטור' הוא בזה - ממיטה וחטאת אבל אסור לעשות כן לכתחילה באיסור דיהרג ואל יעבור, וז"ל: "השתחות של אלקות אעפ"י שאינו עושהו אלוקה ממש, אסורה היא . . ואף על גל דקי"ל כרבא דפטור דאין חייבין עלי' מיטה וחטאת, מ"מ מענין ע"א הוא, ואע"ג דפטור, אסור לעשות כן, דבע"א ובכל אביזרהא קי"ל בפ' בן סורר ומורה יהרג ואל יעבר",

ומסיים הר"ן: "ולמדנו מכאן, שהקדשים של הכותים [ישו הנוצרי. המעתיק] וגם המשוגע של הישמעאלים, אע"פ שאין טועין [הגוים] אחריהם לעשות אלקות, הואיל ומשתחווים לפניהם השתחואה של אלקות, דין ע"א יש להן לכל דבר של ע"א".

מבואר מדבריו, שדת הישמעאלים, אע"פ שאין בו משום ע"ז⁵, אעפ"כ, בהשתחואה שלהם יש משום ע"ז. ונראה לומר בזה, כי מעשה ההשתחואה עצמה היא מעצם דרכי העבודה של ע"ז, לכן אפי' הישמעאלים שאין דתם ע"ז, אעפ"כ בהשתחואה שלהם יש משום ע"ז.

א"כ עאכו"כ נצרות, שאפילו לשיטת התוס' (שכדבריהם פוסק הרמ"א באו"ח) שנצרות מותר לגוי כי שיתוף הוא ושיתוף מותר לגוי, היינו רק האמונה בנצרות, אבל ההשתחואה שלהם אסורה, כי הוא מדרכי העבודה דע"ז, ומכ"ש מהשתחואות הישמעאלים ע"פ דברי הר"ן.

5 עי' רמב"ם הל' ע"ז פ"ט ה"ד, והל' מאכלות אסורות פ"א ה"ז בחילוק בין נצרות לדת הישמעאלים, ועי' שו"ת הר"ן סי' ה' שיינם של הישמעאלים אינו יין נסך.

דא"ג: בריטב"א (ר"ה יז, א), ז"ל: "הא דמשמע דחסידי אוה"ע נדונין לחיים עולם ויש להם חלק לעוה"ב, וכדאמרן בעלמא (סנהדרין קב, ב), במקיימין ז' מצות בני נח, אבל אלו הנוצרים והישמעלים בכלל מינים הם, וכמו שפרש"י המינים תלמידו ישו", מבואר, שגם ישמעאלים שאינם עובדים ע"ז, אין להם חלק לעוה"ב. ולכאורה היינו, כי אפי' אם אינם עובדי ע"ז (וגם לא בשיתוף), כל זמן שלא מקיימים ז' המצוות "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה", אינם מחסידי אוה"ע (רמב"ם הל' מלכים ספ"ח. ועי' לקו"ש חכ"ו יתרו ג' הע' 33 ושם הע' 17 בשיטת הריטב"א).

ועי' לקו"ש חכ"ו שם הע' 35, שאפי' את"ל שקיום ז' המצוות "מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה" הוא מחיוב הכפי' שעל האומות ע"י בני' (עי' לקו"ש חל"ה ח"ש"ג אות ד' שצ"ע בזה), הרי זה ודאי שא"א לעמוד עליהם ולבוחנם בזה כי הו"ע כוונת הלב, אלא על בני' להשתדל לעשות כל התלוי בהם בזה ותו לא. א"כ יש לומר, שלפי דעת הרמ"א שגוי מותר בשיתוף, זה שלעת"ל יאמינו הגוים ביחוד ה' ולא בשיתוף (כמ"ש הרמב"ם בסוף פי"א ו'לעבד שכם אחד' ובסוף פי"ב כי 'מלאה הארץ דעת את ה' כו") דהיינו שהיה כולם חסידי אוה"ע (כי קיום ז' המצוות 'מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה' ודאי שולל גם ענין השיתוף), אינו חלק מחיוב הכפי' שעליהם (שע"י בני'), אלא הוא הבטחת התורה שסוף סוף יבואו הם (מרצונם ע"י ההשפעה דבני' עליהם) להאמין ביחוד ה'. ע"כ.

לכן בהזכרת שמו דישו בשבוע, שאין בשבוע משום דרכי עבודה דע"ז⁶, כותב הרמ"א (ואדה"ז) שמותר הוא לגוי להזכיר שמו דישו בשבועתו בפירוש⁷ כי גוי מותר בשיתוף. משא"כ שתי וערב שמשתחוים לו, שהוא מדרכי העבודה דע"ז, סובר הרמ"א שאסור הוא⁸.

ג. עפ"ז יש לתרץ שאלה אחרת.

בגליון הקודם הבאתי מדברי הפוסקים שכתבו להוכיח מהרמב"ם שגוי אסור בשיתוף, דז"ל הרמב"ם בהל' ע"ז פ"א: "בימי אנוש טעו בני אדם טעות גדולה . . וזו היתה טעותם, אמרו, הואיל הא-ל ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם . . ראויים הם לשבחם ולפארום ולחלק להם כבוד, וזה הוא רצון הא-ל ברוך הוא . וזה הי' עיקר עבודה זרה", וממשיך (רפ"ב): "עיקר הציווי בעבודה זרה שלא

6) היינו לפי שיטת התוס' ולפי הבנת הרמ"א ואדה"ז בדבריהם, כמ"ש בגליון הקודם.

ברם שיטת הר"ן עצמו שונה בזה, וכמ"ש בר"ן שם סג, ד"ה אסור, בנידו"ד לקבל שבוע מגוי, וז"ל: "ועכשיו שנוהגין היתר [לקבל שבוע מגוי. המעתיק], אפשר לומר לפי שהכותים נשבעין סתם בשם ודעתם לבורא יתברך, ואף עפ"י שטועין באמונתם מ"מ אינן מזכירין שם ע"א בשבועתם, אלא שיש לחוש לשמות הקדושים שמזכירים בשבועתם, ואף על פי שאינם אלקות, הם נשבעים בהם והוא ענין של ע"א כמו שכתבנו למעלה [הכוונה למובא בפנים מדבריו בענין השתחואה]. אלא מ"מ אינו דבר שיהא אדם חייב למנוע את הרבים בכך שאינו אלא דרך חסידות".

הרי שגם בהזכרת שם קדשים בשבוע, יש משום ע"ז כמו השתחואה. והוא לשיטתו בחידושו על הרי"ף סוף פ"ק דע"ז שבקבלת השבוע מגוי האיסור הוא על היהודי משום לא תשמע על פיך, דהיינו שהוא איסור מיוחד לעצמו שלא לשתף שם שמים עם דבר אחר בשבוע ואיסור זה חל על היהודי גם בקבלת שבוע מגוי [לפ"ז סברתו בהס"ד, אבל ע"ז מסיק שהאיסור בקבלת השבוע מגוי הוא רק מדת חסידות, כי האיסור באמת הוא רק על השמעת שבוע מיהודי] שעפ"ז סובר שאף שאינו תופס בהם משום אלקות, אעפ"כ יש איסור וע"ד איסור ההשתחואה [והוא כדוגמת אמירת 'זה אלי' שגם הוא כמו השתחואה. רמב"ם הל' ע"ז פ"ג ה"ד].

ברם לפי שיטת התוס' (וכמבואר בגליון הקודם) שהאיסור בקבלת שבוע מגוי הוא רק משום מחשבה דע"ז שאצל הגוי (ולא משום איסור שבוע שעל היהודי), אין בהזכרת שמו דישו בשבוע שע"ז הגוי משום דרכי העבודה דע"ז אלא רק משום אמונה בע"ז, והרי האמונה היא שיתוף שמותר לגוי.

7) והוא כמו ענינים המיוחדים לע"ז שאסור למכור לגוי ד'אזיל ומודה לאליל, שאעפ"כ, אם הגוי יכול להשיגו בלאו הכי, מותר הוא בימינו וכמ"ש בש"ך סי' קנ"א ס"ק וז' מהד"מ (ועי"ש ס"ק ו'), שהיינו כמ"ש בנקודת הכסף סי' קמח, דהודאה לאליל אינו ע"ז ממש, ואינו דומה לאומר אלי אתה שמקבלו כאלקה, עי' כ"ז בספר ז' מצות השם ע' קג, שלפ"ז עאכ"כ שכ"ה בשבוע בשם דישו.

8) עפ"ז יש לבאר גם דברי הש"ך ביו"ד סי' קנ"א ס"ק י"ז בהשכרת בתים לגוים בימינו שיש סברה לאוסרו משום שמכניסים צורות ע"ז לבתיהם. והיינו, כי צורות אלו עשויות להשתחוות אליהן, לכן הן בגדר דע"ז, משא"כ בהזכרת שמו דישו בשבוע שאין בזה מדרכי ע"ז כלל, וכמ"ש בפנים, שהוא שם הדיוט שעשו אותו ע"ז שאיסורו הוא רק ע"ז מחשבת שחושבו לע"ז. ועי' גם רמ"א או"ח סי' רכד סעי' א. ועי' כ"ז בספר ז' מצות השם שם.

לעבוד אחד מכל הברואים . . . ואע"פ שהעובד יודע שה' הוא האלקים והוא עבודה הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחלה, הרי זה עובד עבודה זה". הרי לכאורה מפורש ששיתוף (אפי' באופן הטעות דימי אנוש שזה למעלה מזה) הוא ע"ז.

והבאתי שם מדבריהם של המהרש"א (סנהדרין סג, תד"ה אסור) והעולת תמיד (או"ח שם) והשאלת יעב"ץ (ח"א סי' מ"א) שהוכיחו מדברי הרמב"ם האלו ההיפך, שטעות דימי אנוש (באופן שזה למעלה מזה) הוא שיתוף ומותר לגוי, ולכאורה קשה להבין דבריהם, כי ברמב"ם הרי מפורש הפכו.

וכמבואר שם בגיליון, קושי' זו היא גם על הרבי. כי הנה בלקו"ש ח"ח שם כאשר מביא את דעת הרמב"ם שנצרות הוא ע"ז וכותב שהוא לא כדעת הרמ"א שסובר שגוי מותר בשיתוף, מק' הוא על הצ"צ שכותב שדעת הרמב"ם הוא כדברי הרמ"א, וז"ל בהע' 4: "בסהמ"צ להצמח צדק (מצות אחדות ה') מפרש כן דעת הרמב"ם בסהמ"צ שלו מצוה ב'. עיי"ש. וצ"ע", ואי"מ, מדוע מק' על הצ"צ מדברי הרמב"ם על נצרות, ולא מהמפורש בדבריו בהל' ע"ז בענין טעות דימי אנוש.

והנה בספר סדר המשנה (לבנו של המחצית השקל) מביא מדברי הרמב"ם בהל' ע"ז ספ"א "נעשה בעולם אומה שהיא יודעת את ה' . . . ומאהבת ה' אותנו . . . בחר ה' בישראל לנחלה . . . הודיעם . . . מה יהי' משפט עבודה זרה", ומוכיח מזה בדברי הרמב"ם, שטעות דימי אנוש אסורה רק לישראל ולא לגוים.

ברם קשה להבין דבריו, כי ברמב"ם לכאורה מפורש (כנ"ל) שהאיסור הוא גם על גוים, ומ"ש בנוגע לישראל, היינו רק כמ"ש בספ"ח דמלכים שישאל מצוים בזה כדי לפעול על האומות, ובלשונו שם: "צוה משה רבינו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל כל מצוות שנצטוה נח כו", אבל לא שהאיסור הוא רק על ישראל.

ונראה לומר בזה ע"פ הנ"ל, שדברי הרמב"ם על טעות דימי אנוש מדוברים בנוגע לפעולה דהשתחוואה או הקרבת קרבנות כו' (כמפורש ברמב"ם), שההשתחוואה לכוכבים ומזלות כטעות דימי אנוש אסורה לגוים משום ע"ז, משא"כ האמונה בזה, הרי לפי המהרש"א והעולת תמיד כו' וכך הוא גם דעתם של רבות"ג, הרי ע"פ דברי הרמב"ם גופא בחילוק שבין טעות דימי אנוש לסתם ע"ז, מובן שהאמונה שע"פ טעות דימי אנוש מותרת לגוי.

ד. והנה מכ"ז מגיע לנו תוספת ביאור בנוגע לימינו אלה שהרבי אומר שהאומות מוכנים לגאולה.

כי הנה לבד העיקר שכתוב בזה בגיליון הקודם, שעצם הנהגה שלהם בימינו

ע"פ הצדק ויושר מוכיח בהכרח שאין הנהגתם (שע"פ הצדק והיושר) מתוך אמונה בע"ז, כי כמ"ש בדברי הרבי בכ"מ⁹ ע"פ הרמב"ם, שמאמונה בע"ז א"א שתהי' הנהגה דצדק ויושר [שדברים אלה מתאימים בעיקרם עם דברי רש"י¹⁰ שאין ע"ז בימינו כו'],

הרי ע"פ הנ"ל יוצא תוספת הסברה בזה, דאף שיש עדיין איסור ע"ז בהשתחואה, אעפ"כ כשם שהרמב"ם כותב על דת הישמעאלים שאין בזה משום ע"ז אף שיש בהשתחואתם משום ע"ז¹¹, הרי כך הוא לפי הרמ"א באמונת הנוצרים, שאין בזה משום ע"ז אף שבהשתחואתם יש משום ע"ז.



פשוטו של מקרא

'תורת היולדת' מול 'תורת המצורע'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

שמעתי בילדותי דיוק בלשונות הכתוב בפרשיות אלה:

א. "זאת תורת היולדת... ואם לא תמצא ידה די שה, ולקחה שתי תורים..." (תזריע, יב, ז-ח)

ב. "זאת תורת אשר בו נגע צרעת, אשר לא תשיג ידו בטהרתו" (מצורע, יד, לב).

והטעם משום שלילדת בכלל "מגיע" שתוכל להביא קרבן עשיר, אבל

(9) לקו"ש חט"ו נח ד' אות ו', שיחת משפטים תשנ"ב אות ג'.

(10) הובא בטור סי' קנו שם.

(11) עכצ"ל כן לפי הר"ן, שהרי פוסק בתשובותיו (סי' ה') שאין בינים של ישמעאלים משום יין נסך אעפ"כ שפוסק שהשתחואתם אסור משום ע"ז. ולכאורה כך הוא גם לפי הרמב"ם, כי שאף שפוסק בהל' ע"ז פ"ג ה"ו שהעובד מאהוי"ר הע"ז פטור, הרי לפי רבים מהמפרשים בדבריו (עי' ילקוט הביאורים ברמב"ם עזו והדר, מהבאר מים חיים סנהדרין סא, ב ד"ה אתמר ע"פ פיה"מ פסחים פ"ד מ"ט, ועוד) הרי בהשתחואה המבוארת בדברי הר"ן, הרי גם הרמב"ם יאסור משום איסור ע"ז.

למצורע "לא מגיע" הדבר, ולכן "תורתו" היא – שח"ו לא תשיג ידו, ויצטרך להביא קרבן עני.

אולי ידוע למישהו מקור לזה?



בענין גילו של משה בהכנסו ויצאתו מבית פרעה

הת' מנחם מענדל טייטלבוים
תלמיד בשיבת תות"ל המרכזית

הנה בסוגיא זו יש מדרשות חלקות עד למאד, ותחילה את שיטתם בכלל, כי יש אומרים דבר מועט ויכול להתאים עם הכל, ויש דס"ל כמה דברים ביחד. ואח"כ נציע את כל השיטות ביחד.

השאלות בהנידון הם:

(1) כמה שנים נתגדל משה בבית עם אמו, דהיינו בן כמה שנים מסרו יוכבד לבתיה

(2) באיזה גיל היה כשהרג את המצרי

(3) גם צ"ב בהמשך הפסוקים בפ' שמות, דהנה אחר שמצאה בתי' את משה ומסרו בתיה ליוכבד להניק כתיב (שמות ב, י) "ותקח האשה את הילד ותנקהו: ויגדל הילד ותבאהו לבת פרעה וגו' ותקרא שמו משה", ואח"כ כתיב (שם, יא) ויהי בימים הרבים ההם ויגדל משה וגו' וירא איש מצרי וגו'" וכל המעשה איך שהרג המצרי. וצ"ל מהו ויגדל ויגדל ב"פ.¹

א) שיטת המדרש רבה

משה בן ב' שנים היה כשנמסר לבתיה ולא הניחו בתיה לצאת.

"ויגדל הילד. עשרים וארבעה חדש הניקתו, ואתה אומר ויגדל הילד? אלא שהיה גדל שלא כדרך כל הארץ (וכן הוא במדרש תנחומא). ותבאהו לבת פרעה

(1) גם מדובר בנוגע: האם היה מזה יוצא אל אביו כששהה בבית פרעה והאם ידע שהוא יהודי, בן כמה היה כשהלך למדין, אך לא נדון בזה, ועוד חזון למועד.

וגו'. היתה בת פרעה מנשקת ומחבקת ומחבבת אותו כאלו הוא בנה, ולא היתה מוציאתו מפלטרין של מלך². (שמו"ר א, כז)

ובנוגע לגילו כשיצא אל אחיו והרג המצרי נחלקו הדיעות: "ויהי בימים ההם ויגדל משה] משה בן כ' שנים היה, דברי רבי יהודה, רבי נחמיה אומר בן ארבעים" (שם. שם, ל). ובמק"א (ה, ב) יש דעה שלישית: "אמר רבי חמא בן י"ב שנים נתלש משה מבית אביו³". ופי' המפרשים⁴ דהיינו מארץ מצרים.

ב) תנחומא בובר

משה בן ה' שנים היה כשיצא אל אחיו.

"מה כתיב, ויהי בימים ההם ויגדל משה וגו', ר' יהודה אומר כל בנים אינן גדילין שהוא אומר ויגדל? אלא שהיה בן ה' שנים ונמצא כבן י"א, מה כתיב [ויגדל הילד] ויגדל משה שני פעמים, למעלה בקומה למטה בגדולה. מה היתה גדולה שיצא אל אחיו" (תנחומא בובר, וארא יז, ב). וכן העתיק הילקוט.

ג) שיטת הילקוט

גמלתו אמו לשתי שנים, ונכנס לבית פרעה בן שתיים וכמה חדשים. באמצע אותו שנה היא שנה השלישית ולקח הכתר כו' ושהה שם ט"ו שנים וכמה חדשים, ויצא כשהיה בן י"ח (רמז קס"ו). ולדעת רבי יהודה – יצא כשהיה בן ה'.

2) ואח"כ ממשיך עם הסיפור כשלקח הכתר: "והיה פרעה מנשקו ומחבקו, והוא נוטל כתרו של פרעה ומשימו על ראשו, כמו שעתיד לעשות לו כשהיה גדול... והיו שם יושבין חרטמי מצרים, ואמרו, מתיראין אנו מזה שנוטל כתרך ונותנו על ראשו גו' מהם אומרים להרגו, מהם אומרים לשרפו, והיה יתרו יושב ביניהן ואומר להם, הנער הזה אין בו דעת, אלא בחנו אותו, והביאו לפניו בקערה זהב וגחלת וגו'".

3) כדי שיאמינו בו כשיתן הסימן של פקד פקדתי: "למה כן, שאילו גדל בבית אביו ובא ואמר להן לישראל המעשים לא היו מאמינים בו, שהיו אומרים אביו מסרה לו, לפי שיוסף מסרה ללוי ולוי לקהת וקהת לעמרם. ולכך נתלש מבית אביו, וכשהלך והגיד לישראל כל הדברים לפיכך האמינו בו, שנאמר ויאמן העם".

4) (עץ יוסף, יפ"ת, מתנ"כ, מהר"ו). וכתבו דלומדים מ"מי שמך לאיש", דאיש הוי בי"ג שנה. דהיינו שלדעתם דעה זו חולקת אדלעיל.

5) ושם: ויהי מקץ שנתים ותביאנהו לבת פרעה ויהי לה לבן ותקרא שמו משה כי מן המים משיתיהו.

ויהי בשנה השלישית ללדת משה ופרעה יושב על כסאו... ויושט הנער את ידו ויקח את העטרה מעל ראש המלך וישם אותה בראשו ויבהלו המלך והשרים על זה ויתמהו תמיהה גדולה מאד... ויחדלו המלך והשרים מהמית את הילד ויהי בבית פרעה אחרי כן שנים חמש עשרה. ויהי בהיות הילד בבית המלך בבגדי ארגמן לבושו ויגדל בקרב בני המלך. ויהי מקצה שנים חמש עשרה לבוא בית המלך היא שנת שמונה עשרה ליום הולדו ויתאו הילד אל אביו ואל אמו וילך אליהם (דמזוה)

אח"כ ברח לכוש, והיה שם ט' שנים תחת המלך ועוד מ' שנה כמלך בעצמו. בגיל ס"ז הלך ליתרו, ונאסר לעשר שנים. אח"כ בגיל ע"ז (!) נשא את צפורה, ואחר עוד ג' שנים חזר למצרים. [ומשמע גם שלא היה יוצא לאביו (דלא כמ"ש העץ יוסף במדרש)] (רמז קסח).

אח"כ ממשיך שם (כמובא לעיל מתנחומא בובר) "ויגדל משה: ר' יהודה אומר גו' שהיה בן חמש שנים וגו'".

(ד) שי' הרמב"ן

בן י"ב שנה היה כשברח (כדעה השלישית במדרש), או עכ"פ פחות מעשרים. ויגדל הילד - שאינו צריך לאמו. ויגדל משה - בדעת. ויצא אל אחיו - משום שרק אז הגידו לו שהוא יהודי (וממילא שלא יצא אל אביו).

"ויגדל משה ויצא אל אחיו שגדל והיה לאיש. כי מתחלה אמר ויגדל הילד, שגדל עד שלא היה צריך לגמלה אותו, ואז הביאתהו לבת פרעה ויהי לה לבן... ואחרי כן גדל ויהי לאיש דעת: וטעם ויצא אל אחיו כי הגידו לו אשר הוא יהודי, והיה חפץ לראותם בעבור שהם אחיו. והנה נסתכל בסבלותם ועמלם ולא יכול לסבול ולכן הרג המצרי המכה הנלחץ" (רמב"ן על אתר).

וכן כתב במקום אחר: "ולפי דעתי, כי טעם הכתוב הזה ירמוז על הימים שהיה משה בורח מפני פרעה, כי באמת בנעוריו ברח, שהכתוב אמר ויגדל משה ויצא אל אחיו, שהיה זה מיד כאשר גדל ועמד על דעתו, והגידו לו כי הוא יהודי, ונכסף לראות סבלות אחיו ועמלם ולחצם. וביום ההוא שיצא הכה את המצרי, וביום השני הלשינו עליו וברח הנה היה כבן שתיים עשרה שנה, כאשר הזכירו רבותינו (שמו"ר ב, ה), ועל כל פנים לא הגיע לעשרים, ובעמדו לפני פרעה היה בן שמונים, אם כן עמד כמו ששים שנה בורח מלפני פרעה" (רמב"ן שמות ב, כג).

(ה) תנחומא

שהיה פחות מעשרים⁶.

(ו) שיטת ספר הישר⁷

משמע שלא היה הולך) ויצא אל אחיו וירא בסבלותם וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו... ויך את המצרי ויטמנהו בחול ויצל את העברי.

(6) "ומנין אתה למד שלא עשה בבית פרעה אלא עשרים שנה. שבשעה שנצו אותן שני אנשים עברים, אמר לו אחד מהם: מי שמך לאיש, ועדין אין אתה איש. מלמד, שהיה פחות מבן עשרים" (תנחומא ח, ד ע"פ מי שמך לאיש (שמות ב, יד).

(7) אין זה ספר הישר לר"ת, אלא ספר אחר שמחברו אינו ידוע. ככל הידוע נדפס לראשונה

בן ב' נמסר לבתיה, ובן י"ח יצא אל אחיו כו' (כדעת הילקוט). ויגדל הילד – לסוף שנתיים, ויגדל משה – לסוף י"ח. ומשמע גם שלא היה יוצא לאביו.

"ותיקח האשה את הילד ותניקהו: ויהי מקץ שנתיים ימים ויגדל הילד ותביאהו לבת פרעה, ויהי לה לבן ותקרא שמו משה ותאמר כי מן המים משיתיהו. ויהי משה בבית פרעה ויהי לבתיה בת פרעה לבן, ויגדל משה בקרב בני המלך. ויהי משה בן י"ח שנה ויתאוה לראות את אביו ואמו וירא איש מצרי מכה גו".

דהיינו שמפרש שהי' ויגדל הילד, ואח"כ למשך זמן ויגדל משה, ואז ויצא אל אחיו, ודלא כר"י במדרש שרק "ויגדל" אחד הוא לקומה, והשני הוא לגדולה.

ז) פרקי דרבי אליעזר

יצא אל אחיו פחות מבן מ', (ולא ס"ל כהילקוט שהלך לכוש).

"והיה משה רועה את צאן יתרו ארבעים שנה, ולא שכלה אותם חיית השדה, והיו פרים ורבים הרבה מאד, ועליהם הכתוב אומר כצאן קדשים" (פדר"א מ, ד).

ולסיכום:

כמה שנים נתגדל משה בבית עם אמו:

ב' ומשהו (מדרש, ילקוט).

ה' (דעת ר"י בתנחומא וילקוט).

באיזה גיל היה כשהרג את המצרי:

בן ה' (דעת ר"י בתנחומא וילקוט, דהרי ויגדל השני פירושו לגדולה ולא לקומה).

י"ב (מדרש ה, ב, וכ"כ המרמב"ן. בחי').

בן ט"ו (דה"י דמשה או"מ ע' שנח).

בן י"ח (ספר הישר. ילקוט).

בן כ' (מדרש ה, ב, דעת רבי יהודה כפי' היפ"ת).

בן מ' (מדרש ה, ב, דעת רבי נחמיה).

בן ס' (בראשית רבתי א' ו"ח).

ולפי דעות הללו יוצא השנים ששהה בבית פרעה, וכמה זמן היה במדין.

פי' ויגדל ויגדל ב"פ:

שניהם בקומה, ולכמה זמן – תלוי בהשיטות. (ומה שכתוב ויגדל על ילד – היינו שגדל שלא כדרך כל הארץ).

א' בקומה וא' לגדולה.

והנה ברש"י עה"פ פי' "ויגדל משה: והלא כבר כתב ויגדל הילד? אמר רבי יהודה ברבי אלעאי, הראשון לקומה והשני לגדלה, שמנהו פרעה על ביתו". ולכאורה קושייתו הוא ממה שנאמר ב"פ ויגדל, וכבמדרש, אך בלקו"ש (חט"ז ע' 20 ואילך) מבאר רבינו בארוכה שקושייתו היה ממה שנאמר "ויהי בימים ההם ויגדל משה", שמוה משמע שהיה באותו זמן של הפסוק שלפנ"ו. וא"כ אא"פ ללמוד שהכוונה הוא לגדולה בחשיבות כבמדרש, שהרי א"א שיהיה לו חשיבות בגיל שתים בסוף זמן היניקה! ולכן מפרש רש"י א' לקומה ואחד לגדולה, שהחידוש בזה הוא לא לויגדל השני אלא להראשון, שהפשט הוא לא שהיה וינקוה – ויגדל הילד באותו תקופה, ואלא שהיה שתניקהו, ולמשך זמן אח"כ ויגדל בקומה – בקומה ממש, לא בגיל, ורק אח"כ הלך לבית פרעה ובאותו זמן יצא אל אחיו.

וממשיך רבינו לחדש פי' נפלא בפשש"מ:

משה היה אצל אמו לא רק לשנתיים, אלא גם אח"כ לעוד כמה שנים, עד גיל חמש, או אפילו עד גיל י"א או י"ב, ורק אח"כ הלך ושהה בבית פרעה רק לכמה חדשים, לפני שיצא אל אחיו. (ושלכן מפרש רש"י שמינוהו על ביתו, שלזה שיך גם ילד קטן כפי שמצינו ביוסף הצדיק, עיי"ש).

והנה כמקור לדבריו שמושה היה בן י"ב מביא רבינו (בהערה 29): "ראה שמו"ר פ"ה, ב: בן י"ב שנה נתלש משה רבינו מבית אביו". שמוה משמע לכאורה שרבינו מפרש דברי המדרש כפשוטו: שנתלש מבית אביו והלך לבית פרעה – כבן י"ב, ושלא כדברי המפרשים לעיל⁸.



8) אף שאפשר גם לדחוק ולפרש שהיות ולפי' כ"ק אדמו"ר נתלש בין מבית אביו ובין מבית פרעה באותו תקופה, דעה זו שהלך ממצרים כבן י"ב ס"ל שגם היה בבית אביו עד י"ב. ודוחק.

הערות בתרגום שני של מגילת אסתר (גליון)

הת' יוסף מנחם מענדל הלוי לואיס

תלמיד בישיבה

מח"ס 'משפחותם לבית אבותם'

בגליון ש"פ ויקרא – זכור, הקשה הרב י. ש. ג. על התרגום שני (על אסתר ג, ח) שאומר בהלשנת המן לאחשוורוש על היהודים "בחד בתשרי עלין לבית כנישתהון ... ותוקעין בחצוצרן", למה מזכיר רק את התקיעה בחצוצרה, שהוא טפל, ונעשית רק במקדש (ר"ה פ"ג מ"ג) ולא התקיעה בשופר, שהוא עיקר מצות היום.

ונראה שהתירוץ לכך הוא, דבמס' שבת (לו ע"א) אומר רב חסדא, שג' דברים נשתנו שמש אחר חורבן בית המקדש, א' מהם הוא שופר וחצוצרה, שהיו קורין לשופר חצוצרה וחצוצרה שופר. ולכן, כשהתרגום שני מזכיר חצוצרה, הכוונה היא למה שהיו קורין אז חצוצרה, אבל באמת הוא שופר, שהוא עיקר מצות היום, ולא למה שהוא באמת חצוצרה, שהוא רק טפל.



הערות וביאורים לפירוש רש"י על התורה

הרב שלום דובער ז"ל נאָטיק'

שמיני

י. ו. [ראשיכם] אל תפרעו: אל תגדלו שער, מכאן שאבל אסור בתספורת וכו'.

הנה מקורו של רש"י הוא, כפה"ג, מגמ' מו"ק (יד, סע"ב): אבל אסור בתספורת, מדקאמר להו רחמנא לבני אהרן ראשיכם אל תפרעו, מכלל דכולי

(1) כפי שכתבתי ב"כעין מבוא" להערות אאמו"ר ז"ל, שנדפסו ב'הערות וביאורים' בגליון ר"ח כסלו-ש"פ תולדות – הנני מדפיס בזה את הערותיו לפרשת שמיני.

ועפמ"ש אאמו"ר ז"ל בהקמתו לחוברת "פיטטיא דאורייתא" – הנני מבקש את המעיינים שיחיו, להעיר על דבריו וכו', ולפרסם את תגובותיהם בקובצי העו"ב, או לשלחם ישירות אלי (בכתובת הדוא"ל דלהלן), כיון שבדעתי אי"ה להו"ל את החוברת הנ"ל בהוצאה חדשה. ואני מודה להם על זה למפרע.

עלמא אסור[ין] (האי קרא גבי מיתת נדב ואביהוא כתיב, ומדאצטריך קרא למישרי להו, מכלל דאחריני אסורין, רש"י)².

וצ"ע, מדוע לא כתב רש"י על "ובגדיכם לא תפרומו", שמכאן שאבל חייב בקריעה, כהמשך דברי הגמ' שם (טו, סע"א): אבל חייב בקריעה, דקאמר להו רחמנא לבני אהרן 'לא תפרומו', מכלל דכולי עלמא מיחייבי.

ובגוף הענין לכאורה יש לומר, שאבל מותר בתספורת מדין תורה³, אבל מכיון שמונהג העולם לפרוע, הוצרך להזהירם⁴.

שם, יב. קחו את המנחה: אע"פ שאתם אוננים וכו'. את המנחה: זו מנחת שמיני ומנחת נחשון.

היינו ששניהם נאכלו באנינות, ע"פ הדיבור. ובפסוק ט"ז כתב רש"י, בשעיר עיזים ובשעיר נחשון (שעד"ז הוא במנחת שמיני ומנחת נחשון), שהם "קדשי שעה" כו', היינו שטעם ההיתר הוא מפני שהם "קדשי שעה"⁵. ובפסוק י"ד כתיב "ואת חזה התנופה", ופי' רש"י "של שלמי ציבור", ולא כתב ג"כ ושל שלמי נחשון⁶. ולא פירש ג"כ אם נאכל(ו) באנינות.

והי' נראה לומר, שאין הכוונה בהציווי "ואת חזה התנופה" . . תאכלו וגו' לאכלו באנינות (וכן כתב הגו"א), אלא בא להשמיענו⁸, ששלמי ציבור אלו הם

(2) וראה רא"ם, צדה לדרך, משכ"ל, ובאר בשדה עה"פ.

(3) כמ"ש הרמב"ן עה"פ, דמ"ש ברש"י "מכאן שאבל אסור בתספורת" – "אסמכתא בעלמא היא". וכן מפרש גם דברי הגמ' (מו"ק כד, א) שלמדין מפסוק זה ש"אבל שלא פרע ושללא פירים חייב מיתה" – ש"כל זה כדרך האסמכתות בתלמוד, ואין פריעה ופרימה באבלות אלא מדברי סופרים וכו'". וכ"כ כתבו התוס' במו"ק שם (ד"ה הא אחר), ד"אע"ג דפשטי' דקרא הא אחר פורע ופורם ואם הם יעשו ימותו, נראה דאסמכתא בעלמא הוא וכו'". וכ"כ הרא"ש שם (סי' ג') ש"אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא".

וראה גו"א, דברי דוד ומשכיל לדוד עה"פ. ובמשכ"ל שם, ד"רש"י סבר כשיטת ר"ת דליכא שום אבילות דאורייתא, אלא אפילו יום ראשון הוי דרבנן (ודלא כהרמב"ם הל' אבל פ"ה ה"א).

(4) וראה צדה לדרך עה"פ.

(5) וראה לקו"ש חכ"ז שיחה ב' לפ' שמיני (ע' 66 ואילך).

(6) כן הק' גם ברא"ם (הובא בשפ"ח) כאן פסוק י"ד ("ולא ידעתי למה לא כלל בזה גם החזה של שלמי נחשון . . כמו שכלל מנחתו של נחשון . . עם מנחת שמיני של ציבור במאמר 'קחו את המנחה'"). וראה מה שתיריך בזה הגו"א ובאר בשדה עה"פ. והאריך בזה בס' שאלת הכהנים תורה (אלטונה, תקנ"ב) לזבחים קא, א.

(7) כפה"נ שחלק זה מהערה כתב (תיקון) אאמו"ר כשהי' לפניו הגו"א. משא"כ סוף הערתו, שכ' שם שהגו"א "אינו תח"י".

(8) רש"י עה"פ. וראה גם רא"ם, נח"י ודברי דוד להלן פסוק י"ח.

קדשים קלים, ונאכלים במקום טהור (ולאו דוקא במקום קדוש), וגם לבנות. וזה לא הי' צריך להשמיענו בשלמי נחשון, שהם שלמי יחיד. וטעם החילוק בין זה למנחה וחטאת, הוא, מפני ששלמים יש להם זמן למחר⁹.

אבל רש"י בזבחים (קא, א) וביומא (ה, ב) ד"ה כאשר צוה ה' כתב שחזה ושוק של שלמי ציבור נאכלו באנינות (ולא הזכיר של שלמי נחשון).

ויש לומר, דהוכחתו של רש"י היא, דהא למ"ד (זבחים צט, ב. שם ק, סע"ב ואילך) אנינות לילה מותר מדאורייתא (וכן כתב רש"י בפסוק י"ט) היו יכולים לאכול גם המנחה בערב, ומ"מ נצטוו לאכלה ביום, א"כ הוא הדין לחזה ושוק.

אבל עדיין צ"ל טעם החילוק בין מנחת וחטאת נחשון שכתב בהם רש"י (בפסוק י"ב וי"ח) שנאכלו באנינות ("אע"פ שאתם אוננים") לשלמיו.

ואולי יש לומר, דרש"י כתב שם גבי מנחה שהיא "מנחת שעה ואין כיוצא בה לדורות", כי חטאת נחשון שהיתה נדבה¹⁰, ומנחת נחשון שלא היתה בשיעור של שאר מנחות¹¹, אין כיו"ב לדורות, משא"כ שלמי נחשון, שאין בהם שום שינוי משאר שלמים¹², לא נאכלו באנינות.

אבל עיין שפתי חכמים בפסוק י"ד בשם הגו"א (אינו תח"י), שגם שלמי נחשון נאכלו באנינות.

שם, יד. תאכלו במקום טהור: ...תוך מנחה ישראל, שהוא טהור מליכנס שם מצורעים.

הרא"ם¹³ הביא קושיית הגמרא (זבחים נה, א) "ואימא טהור מטומאת זב . . ואיזה זה – זה מנחה לוי", והביא גם תירוץ הגמרא.

(9) צו ז, יז-יח.

(10) ספרי עה"פ נשא ז, יז. הנסמן להלן נשא ז, טז (אבל ראה חזקוני ורא"ם עה"פ. עמק הנצי"ב לספרי שם. צפע"נ עה"ת עה"פ). וראה זבחים ט, ב: "חטאת נחשון עולה היא", וברש"י שם ד"ה כשרה: "חטאת נחשון . . לדורון אתי ולא לכפרה וכו'".

(11) ראה במילואים.

(12) ראה מצפה איתן לזבחים נה, א: "שלמיו של נחשון ודאי לא מיקרו 'קדשי שעה', שהרי גם לדורות היחיד מביא שלמים נדבה . . וכן מנחת נחשון לא הי' כיוצא בה לדורות שתהא מנחת נסכים נאכלת. אבל שלמי נחשון שיש כיו"ב לדורות הוו שפיר 'קדשי דורות'" (ומציין שם לס' שאלת הכהנים תורה הנ"ל הע' 6).

(13) וראה גם נח"י עה"פ.

בפשוטו של מקרא אין זו קושיא, כי מחנה לוי¹⁴ נתחדש בר"ח אייר¹⁵, שאז חנו כל שבט וכל דגל במקומו, ושם (במדבר א, נג) נאמר "והלויים יחנו סביב למשכן העדות וגו"¹⁶.

שם, טז: ואת שעיר החטאת דרוש דרש משה והנה שורף וגו', ובפרש"י ד"ה שעיר החטאת: יש אומרים מפני טומאה שנגעה בו נשרף וכו'.

ובדעת זקנים ד"ה וי"א מפני הטומאה נשרפה, כתב, וז"ל: ותימה, דכיון דשעיר של ר"ח הי', הי' לו ליקרב בטומאה, דכל קרבנות ציבור קרבין בטומאה דכתיב (פינחס כח, ב) במועדו ודרשינן¹⁷ אף בטומאה. וצ"ע. עכ"ל.

לא זכיתי להבינן¹⁸. המדובר הוא שאחר שחיתתו (וזריקת דמו¹⁹) נטמא, וכל

14 צ"ע בדבריו, שהרי גם מחנה ישראל נתחדש אז. ולהעיר מזבחים קיב, ב: 'משהוקם המשכן . . קדשים קלים בכל מחנה ישראל, ופירש רש"י: 'כמות שהן שרויין בדגליהם, 'באו לגלגל . . קדשים קלים בכל מקום, ופירש רש"י: 'דכיון שבטלו הדגלים והן היו הולכין בכל הארץ לכבשה, ולא היתה חנייתן סביבות המשכן, בטלה קדושת מנחנה ישראל. וראה שם קטז, סע"ב ואילך וברש"י שם. ובארוכה – ס' אהל יוסף (ב"ב ה'תשס"ט) פ' במדבר ע' שפח ואילך.

15 ואילו המסופר כאן ארע בשמיני למילואים, שהוא ר"ח ניסן.

בס' תורת זאב (זכרון מאיר, תש"ס) לזבחים קיב, ב (סימן מ"ז – ע' רג ואילך) הביא מרש"י גיטין ס, א ד"ה ופרשת טמאים ש"המשכן הוקם באחד בניסן . . שבו ביום הוקבעו שלש מחנות וכו', ועד"ו ברש"י שם ד"ה ופרשת שילוח טמאים "שבאותו היום הוקבעו המחנות", עיי"ש שהאריך בזה. אבל מצייין שם לגליוני הש"ס להר"י ענגיל לגיטין שם, שמצייין לשו"ת התשב"ץ (ח"ג סי' קל"ז) שכתב ש'המנין אשר אחריו נתקדשה מחנה לוי' הי' באייר, ונ"ש רש"י (בגיטין שם ד"ה פרשת טמאים) שמחנה לוי' הופרשה באותו יום – 'שיטפא דלישנא הוא, ולא היתה הכוונה אלא על מחנה שכינה וכו'. ובשו"ת התשב"ץ הוצאת מכון ירושלים מציינים שם לרמב"ן במדבר א, יח שכל סדרי המחנות, ומשמע שזה כולל גם מחנה לוי', החלו רק לאחר המפקד השני בר"ח אייר. ועיין בס' דברי יעקב עה"ת (מודיעין עילית, תשע"א) פ' במדבר (ע' רפה ואילך) מה שהק' על התשב"ץ מקושיית הגמ' 'זאימא . . מחנה לוי"', והאריך בזה.

16 כי 'באחד לחודש השני' (אחד באייר) נצטוו למנות את בני" (במדבר א, א), ובאותו היום, 'באחד לחודש השני', הקהילו את כל העדה ומנו אותם (שם, יח), ובהמשך לזה נצטוו למנות את מטה לוי (בפני עצמו) ולהפקד אותו 'על משכן העדות וגו'" (שם, ג), ובהמשך לזה (שם, נב-נג) נאמר "וחנו בני ישראל איש על מחנהו ואיש על דגלו לצבאותם, והלויים יחנו סביב למשכן העדות וגו'".

17 פסחים עז, א. מנחות עב, ב. וראה משנה תמורה יד, א.

18 כיון בזה לדעת גדולים – הכלי חמדה עה"פ פרשתנו י, יג (אות ה' – כז, סע"ד ואילך), וז"ל: 'ואינו מובן כלל, והלא נראה מבוואר דלא נשרף חלק הנקרב לגבוה אלא חלק הנאכל לכהנים, והחלב והאימורין אה"נ דהקטירו לגבוה כדן כל ק"צ, וא"כ מה זה שקשי' להו שהי' לו ליקרב בטומאה, ומה ענין הקרבה אצל אכילה, ואדרבה הרי קיי"ל כל קרבן הקרב בטומאה א"נ בטומאה, ושפיר נשרף, עכ"ל.

19 אבל ראה פנים יפות עה"ת פרשתנו שם, יז.

קרבן ציבור הקרב בטומאה אינו נאכל בטומאה, חוץ מן הפסח²⁰ (פסחים עו, ב במשנה). היינו, שאפילו אם בא בטומאה, מ"מ אינו נאכל בטומאה²¹.

שם. דרוש דרש: שתי דרישות הללו, מפני מה נשרף זה ומפני מה נאכלו אלו. כך היא בתו"כ.

יש גורסין "נאכלו"²², ויש גורסין "לא נאכלו"²³.

על-פי פשוטו של מקרא, דרישת משה היתה, כשראה שאחת מן החטאות חסרות, לכן שאל עלי'. ולפי הגירסא "נאכלו", אם לא ראה אף אחת מהן (היינו שהשתיים כבר נאכלו), מה לו לדרוש. ולפי זה, לכאורה הגירסא הנכונה היא "לא נאכלו". שם, יז. לשאת את עון העדה: מכאן למדנו ששעיר ראש חודש הי', שהוא מכפר על עון טומאת מקדש וקדשיו, שחטאת שמיני וחטאת נחשון לא לכפרה באו.

וצ"ע, דבחטאת נחשון נאמר (נשא ז, טז) "שעיר עזים אחד לחטאת", ופירש

20) ובס' שיעורי חומש (ש. מיימון – ירושלים, תשע"א) עה"פ (ע' כז) כתב: "ולענד דאפילו קרבן פסח דנאכל בטומאה, בכה"ג אינו נאכל, דכאן נטמא לאחר זריקה, וההקדמה היתה בטהרה".

21) עיין מה שהאריך לבאר בדברי הדע"ז – בס' אבני ציון (ברוקלין, תשמ"ח) ח"ב סי' ס"ה אותיות ו'-ז' (ע' שא-שב). ועיין בתירוץ קושיית הדע"ז – במראה יחזקאל, הובא בשדי חמד מערכת חנוכה אות א'. הובא גם בשמו בהקדמה לס' אהל נפתלי (לרנ"צ מראפשיץ) ב, א.

22) כ"כ בגו"א עה"פ שכך היא הגירסא הנכונה בדברי רש"י, בכתו"כ עה"פ "מפני מה נשרף זה ומפני מה נאכלו אלו". ומפני זה מסיים רש"י "כך הוא בתו"כ", מפני שבגמ' זבחים (קא, ב) קאמר "מפני מה חטאת זו נשרפה ואלו מונחות", ופירש"י שם "שתי דרישות, דרישה לנשרפת [למה נשרפה (שטמ"ק, רא"ם עה"פ), ו] דרישה למונחות למה מונחות להמתין לערב ולא נאכלו ביום", אבל כאן, לפי הפשט, לא רצה רש"י לפרש כן, עייי"ש בארוכה. [וכ"כ בנחלת יעקב כאן, ש"לכך סיים הרב 'כך היא שנויה בתו"כ', דאתא לאפוקי ממה דאמרו בש"ס וכו"], ובסוף דבריו שם: "ולפיכך בחר הרב בגירסת תו"כ ולא בגירסת הש"ס". וכ"ה הגירסא ברש"י כת"י, דפוס ראשון (רל"ה), דפוס אשכנז (רנ"א) דפוס ונציה (רח"צ), דפוס סבינויטה שצ"ח-שצ"ט. חומש עם רש"י וחזקוני דפוס ונציה, רפ"ד. ועוד.

23) כ"כ ברא"ם עה"פ, ש"בתו"כ שלפנינו כתוב 'מפני מה נשרף זה ומפני מה לא נאכלו אלו', וכן בזבחים. . ופרש"י וכו'. . לכן נראה לי שטעות נפל בספרים וצ"ל 'מפני מה לא נאכלו וכו' (והאריך בדבריו בדברי דוד עה"פ). וכ"ה הגירסא בחומש עם רש"י דפוס נאפולי, רנ"א ובחומש עם רש"י ושפ"ח דפוס אמשטרדם, ת"מ. ועוד. וכ"כ גם בדבק טוב ובבאר היטב עה"פ. ובצידיה לדרך עה"פ כתב שאפשר ליישב את הגירסא "נאכלו". וכ"כ בבאר יצחק עה"פ ש"יש לקיים שתי הנוסחאות". ובנחלת יעקב עה"פ האריך בזה, ומסיים "לאפוקי מהרא"ם שכתב שטעות נפל בספרים".

(* "מדברי הרא"מ ז"ל נראה שהיתה גירסתו בתו"כ 'מפני מה לא נאכלו אלו', והג'י' כן עפי"ז גם בלשון רש"י ז"ל וכו' – תוספות העזרה לתו"כ. וכ"ה הגירסא בתו"כ כת"י רומי (ני. תשי"ז).

שם רש"י: "לכפר על קבר התהום וטומאת²⁴ ספק". ולכאורה²⁵ היינו מש"כ רש"י כאן בשעיר ראש חודש ("שהוא מכפר על עון טומאת מקדש וקדשיו").

ויש לומר, דהנה בגמ' זבחים (קא, ב'²⁶) איתא: "כשהוא אומר ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה, הוי אומר זה שעיר של ראש חודש"²⁷. ולא פירש בגמ' שם על מה הוא מכפר²⁸. והראי' בגמ' שם היא ממה שנאמר "עון העדה", היינו כל ישראל. אבל חטאת נחשון מכפרת רק על שבטו²⁹.

שם, יט. וידבר אהרן: . . . יכול מפני שלא הי' באלעזר להשיב, תלמוד לומר ויאמר אלעזר הכהן אל אנשי הצבא וגו' (מטות לא, כא), הרי כשרצה דבר לפני משה ולפני הנשיאים כו'.

תימה, הלא זה הי' לאחר ל"ח שנה, בשנת הארבעים, וא"כ איזו ראי' היא שגם עכשיו הי' יכול להשיב³⁰. ועוד, שם נאמר "ויאמר אלעזר הכהן: . . . זאת חוקת התורה אשר צוה ה' את משה", וממשה נתעלמה ההלכה (רש"י עה"פ), וכאן הי' תלוי בסברא³¹, לחלק בין קדשי שעה לקדשי דורות.

שם. הן היום הקריבו: . . . אני הקרבתי, שאני כהן גדול ומקריב אונן.

24 ברש"י דפוס ראשון (רל"ה), דפוס ונציה (רח"צ) ועוד הגירסא היא 'קבר התהום, טומאת ספק' (לא 'וטומאת'). וברש"י כת"י (ועד"ז בכמה דפוסים החומש עם רש"י) מפורש: "לכפר על קבר התהום היה (בה) [א] לכפר שהוא טומאת ספק". וראה יוסף דעת (פראג, שס"ט) עה"פ.

25 כן הק' במשכיל לדוד עה"פ, ועיין מה שתירץ שם. ועיין מ"ש בדבריו בבאר בשדה עה"פ.

26 שהוא, לכאורה, מקור דברי רש"י אלו.

27 וראה רש"י פסחים כג, ב ד"ה אם אינו ענין. תוס' שם ד"ה דכתיב והנה שורף. פני יהושע שם ד"ה בגמ' אם אינו ענין כו'. פנים יפות הנ"ל הע' 19.

28 וברש"י שם: "שמכפר על טומאת מקדש וקדשיו כדאמר בשבועות (דף ב)".

29 כיון בזה לדברי תרגום ירושלמי השלם (נדפס גם בתו"ש פ' נשא כרך ל"ז ע' ריא) עה"פ, ששעיר חטאת נחשון באה "למכפרה . . . על חובי ועל חובי שלוות שבטה" (לכפר על חטאיו ועל חטאי בני שבטו). וראה תו"ש כרך ל"ה, תרגומי התורה, ח"ב פ"ג ע' (ע' רד).

30 כיון בזה לדעת גדולים – קיצור מורחי עה"פ, וז"ל: "ואע"פ שהי' זה אחר ל"ח שנה, ששמיני למילואים היה בתחילת שנה השנית, ביום שהוקם המשכן, ומאמר 'ויאמר אלעזר הכהן' הי' מסוף ארבעים, אחר מלחמת מדין, וא"כ מה ראי' משם לכאן. (ומתירץ): נלע"ד שאפשר לומר שזה פשוט שאדם גדול הי' והי' ל[ן] דעת להשיב, דאי לאו גברא רבא הוה לא הי' סגן הכהונה. ולכך לא אמרו 'יכול שלא הי' בו דיעה להשיב' אלא 'שלא הי' באלעזר להשיב' וכו'", עכ"ל, עיי"ש. וכעין זה הק' הר"ש אלמושונינו בפירושים לרש"י זצ"ל (קושטא, ר"צ) עה"פ, עיי"ש מה שתירץ.

31 עיין לקו"ש ח"ח שיחא א' לפ' מטות ס"ג ובהע' 12 שם (ע' 184), שגם שם הי' טעותו של משה רבינו בסברא.

הנה המדובר כאן הוא בשעיר ר"ח³². וקשה³³, דבפ' פקודי (מ, כט) כתב רש"י: "אף ביום השמיני למילואים . . . שימש משה . . . והקריב קרבנות ציבור, חוץ מאותן שנצטוו אהרן בו ביום, שנאמר (פרשתינו ט, ז) קרב אל המזבח וגו'". ולפי זה, לכאורה, גם מוספי ר"ח הקריב משה.

ותירץ בגו"א³⁴, שמוספי ר"ח קרבו לאחר גמר קרבנות שמיני, הרי אז כבר שימש אהרן.

והרמב"ן³⁵ כתב שזרקו דמו של שעיר החטאת (שעיר מוספי ר"ח) קודם האנינות.

ויש לומר, דהרמב"ן לשיטתו (בפירושו עה"פ אמור כג, ב³⁶), שלא קרבו מוספים במדבר. וא"כ, שעיר ר"ח שקרב בשמיני למילואים, שייך למילואים, ולכן הקריבו אהרן.

ובלבוש האורה³⁷ הקשה על הגו"א, וכתב, שכיון שמוספי ר"ח היו שייכים רק "בו ביום" (היינו כהרמב"ן?), לכן נכללו ב"אותן שנצטוו אהרן בו ביום" שאותן הקריב אהרן³⁸.

(32) כמ"ש רש"י לעיל י, טז-יז (מזבחים קא, ב ותו"כ עה"פ).

(33) כן הק' בגו"א עה"פ פקודי שם. ועיין ג"כ נחלת יעקב, משיכיל לדוד ובאר בשדה פקודי שם.

(34) עה"פ פקודי שם, וז"ל "וצ"ל הא דקאמר [רש"י] כאן (בפ' פקודי) שמשוה הי' מקריב קרבנות ציבור, היינו קודם ששרתה שכינה במקדש, דהיינו קודם שכתוב (פרשתינו ט, כג) 'וירא כבוד ה' אל כל העם', אבל אח"כ לא הי' משמש עוד משה, שכבר הוקדש אהרן ובניו, ושעיר ר"ח אחר ששרתה שכינה הקריבו וכו'", עכ"ל, עי"ש.

וכ"כ בגו"א בפרשתינו כאן, שהשיג על הרמב"ן דלהלן, וכתב: "לא ידעתי מנין לו זה שהקרבת שעיר ר"ח הוזה שנשרף הי' קודם שירד האש מן השמים, דיש לומר דכל קרבנות היום הי' קודם שירד האש מן השמים . . . אבל עולת ר"ח . . . מנין שהוא קודם מיתת בני אהרן וכו'".

(35) בפרשתינו עה"פ, שתמה על מ"ש רש"י כאן "אמר להם משה שמא זרקתם דמה אוננים וכו'", שאיך הי' סובר משה שזרקו דמה אוננים, "והרי קודם האנינות נעשו כל הקרבנות, דכתיב (פרשתינו ט, כב) וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים, ואח"כ נכנסו לאוהל מועד (ו"ויבוא משה ואהרן אל אוהל מועד וגו' (שם, כג)) והתפלללו, ואח"כ ירדה האש לקרבנות, ואז הקטירו נדב ואביהו קטורת זו". וראה גם באר היטב עה"פ. דברי דוד עה"פ י, טז קרוב לסופו.

(36) ועד"ז בפירושו עה"פ פינחס כח, ב. ועיין מה שהאריכו בדבריו – בפנים יפות ובכלי חמדה עה"פ. כור זהב על הרמב"ן פ' אמור כאן. מאיר עיני חכמים (לרמ"י מאוסטראוצא) סימן פ"ב. וראה לקו"ש ח"ח ע' 338 הע' 36 (ש"אא"פ לפרש כן ברש"י) ובשוה"ג שם.

(37) עה"פ פקודי שם. וראה גם בפירושו פרשתינו כאן, כג (ומציין לפירושו לעיל פ' פקודי).

(38) וז"ל: "כשנדקדק בדברי רש"י ז"ל . . . לא אמר חוץ מקרבנותיו של אהרן, אלא 'חוץ מאותן שנצטוו בו ביום', ואומר אני שגם שעיר של ר"ח כלול בו, שהוא ג"כ קרבן של בו ביום. והכי קאמר 'שימש משה והקריב קרבנות ציבור', ר"ל כל קרבנות ציבור שהקריב כל שבעת ימי המילואים . . .

אבל קשה (ובפרט להלבוש), דרש"י בפ' פקודי מסיים, "שנאמר קרב אל המזבח וגו'", שנאמר רק על קרבנות שמיני למילואים, שנתפרשו בפרשה, שעליהם "נצטוה אהרן בו ביום", ולא על שעיר ר"ח, שהוא מקרבנות הציבור שהקריב משה אף בשמיני למילואים.

שוב ראיתי ברש"י זבחים (קא, סע"א³⁹): אמר לו אהרן למשה . . והלא עלי הטלת כל העבודה (המדובר בשעיר ר"ח) כדכתיב קרב אל המזבח ועשה וגו'.

שם. [ואכלתי חטאת] היום: אבל אנינות לילה מותר.

מבואר בגמרא זבחים (קא, א), דלמאן דס"ל (שם ק, ב) אנינות לילה מותר ("אנינות לילה אינה מדברי תורה"), "מפני טומאה נשרפה" (שנגע בה טומאה בחטאת של שעיר ר"ח וכו', רש"י). ומ"ד ש"מפני אנינות (דנדב ואביהוא, רש"י) שרפוחה, ס"ל דאנינות לילה אסור ("אנינות לילה דאורייתא").

ולפי זה צ"ע, דרש"י פירש פרשתינו אליבא דמ"ד מפני אנינות שרפוחה⁴⁰ (רק

הקריב גם ביום השמיני, חוץ מאותן שנצטוו בו ביום, ואפי' הם קרבנות ציבור ג"כ, כגון שעיר ר"ח שלא נצטוו עליו מקודם לכן כל שבעה אלא בו ביום שהי' ר"ח, גם אותו לא הקריב משה אלא אהרן וכו', עכ"ל.

39) שהוא מקור דברי רש"י אלו (ראה גם רמב"ן עה"פ).

40) ראה נחלת יעקב עה"פ: "וכבר כתבתי (בפירושו בפסוק ט"ז) שהרב [רש"י] נמשך אחר דברי רבי נחמ"י"; "אני הוכחתי שהרב נמשך אליבא דר"נ".

וכ"כ הר"ש אלמושיניו (הנ"ל הע' 30), וז"ל: "ואולם רש"י אע"פ שכל הפרשה פי' לדעת האו' שמפני אנינות נשרף, הכא לא מנע עצמו לדייק כן במלת 'היום' אחר שהוא דיוק טוב והולך מהלך הפשט", עכ"ל. ומציין שם למ"ש בפירושו לר"פ צו "הם שתי דיעות חלוקות, ואעפ"כ הביאם רש"י ע"י הפשט, כי כן דרך רש"י להביא על הכתובים כל מה שיתיישב על הכתוב".

אבל ברא"ם עה"פ האריך בזה וכתב: "כל הביאורים שביאר הרב בכל המקראות שבפרשה הזאת כולן הן אליבא דכו"ע, לבד מביאור המקרא הזה של 'ואכלתי חטאת היום', היום אסור אבל אנינות לילה מותר, שזה אינו אלא לדעת האומר מפני טומאה נשרף. ומכאן נראה שדעת הרב מכרעת לדעת האומר מפני טומאה נשרף, דאל"כ למה לא פירש 'היום' חובת היום, כמו שפירשו בגמרא אליבא דרבי נחמ"י שאמר מפני אנינות נשרף". עיי"ש שהק' ע"ז והאריך בזה. ועיין מ"ש בדבריו בקיצור מזרחי עה"פ.

ובבאר היטב עה"פ כתב: "ובזה הכל על נכון מה שלפעמים פי' אליבא דשניהם ולפעמים אליבא דר"י ור"ש לחוד ופעמים אליבא דר' נחמ"י לחוד, כי מה שהוא פשוט אליבא דחד מפרש אליבא דאיך, וסוף סוף ביאור כל המקראות שבפ' הזאת כולן הן אליבא דכו"ע".

ובמשכיל לדוד עה"פ כתב: "וק"ק על רש"י, הואיל ונסיב לה לעיל אליבא דתרווייהו, אמאי לא פי' תיבת 'היום' דהכא למר כדאית לי' ולכד"ל". ומציין לעיין ברא"ם.

דבפסוק ט"ז הזכיר "י"א מפני טומאה שנגעה בו נשרף", ומסיים ד"אנינות לילה מותר" (שהוא אליבא דמ"ד "מפני טומאה נשרפה")⁴¹.

יא, כא. אשר לא כרעים.

הכתיב הוא "לא" באל"ף, והקרי הוא "לו" בוא"ו.

ויש לומר בזה: הכתיב הוא באל"ף, כי אף אם אין לו "כרעים" לשון רבים, אלא רק אחד, הוא ג"כ טהור, כמ"ש רש"י להלן בפסוק כ"ג ש"אם יש לו חמש טהור"⁴².

יא, לד: מכל האוכל אשר יאכל: למדנו מכאן דברים הרבה. . ולמדנו עוד, שאין אוכל מטמא אחרים אלא אם כן יש בו כביצה. . שנאמר אשר יאכל, אוכל הנאכל בבת אחת, ושיערו חכמים אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת.

וקשה, שהרי מה שאוכל טמא מטמא אוכלים אחרים הוא מדרבנן⁴³ (ואיך כתב רש"י "למדנו מכאן", מן התורה).

וכ' ע"ז בשפ"ח⁴⁴: "רצה לומר, בני אדם האוכלים [אוכלין טמאין]⁴⁵ אכילה שאין בה שיעור אינם טמאים...".

ואינו מובן, שהרי גם מה שאוכלין טמאין מטמאין את האדם האוכל הוא מדרבנן⁴⁶.

ועוד, שהרי רש"י כאן כתב "שאיין אוכל מטמא אחרים אלא אם כן יש בו כביצה. . אוכל הנאכל בבת אחת, ושיערו חכמים⁴⁷ אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת", ונבלת עוף טהור המטמאה בבית הבליעה שיעורה בכזית⁴⁸, כמ"ש רש"י להלן בפסוק מ' (מנדה מב, ב. תו"כ עה"פ).

והנה השפ"ח להלן שם עמד על סתירה זו שברש"י, ותירץ⁴⁹, ד"הא דפירש

(41) וראה גם רמב"ן, דברי דוד עה"פ י, טז סד"ה ואני אציע.

(42) ראה במילואים.

(43) "אפילו אם יש בו שיעור טומאה אין מטמא דברים אחרים, שאין אוכל מטמא אוכל מן התורה" – שפ"ח כאן. אבל ראה מ"ש בדבריו – במשכיל לדוד ובבאר בשדה עה"פ.

(44) והעתיק דבריו ממנחת יהודה עה"פ.

(45) כן העתיק את דברי השפ"ח במשכיל לדוד.

(46) יומא פ, ב. אבל ראה משכיל לדוד כאן. וראה מה להלן עה"פ יד, לו.

(47) יומא שם, א. תו"כ עה"פ.

(48) דהיינו חצי ביצה (ראה כריתות יד, ב. תוד"ה אגב – עירובין פ, ב) – שפ"ח עה"פ, והעתיק דבריו ממנחת יהודה עה"פ.

(49) וראה מה שתירץ בבאר היטב עה"פ.

רש"י לעיל . . אין בית הבליעה מחזיק יותר מביצת תרנגולת, דהיינו ביצה שלימה, זה מיירי על ידי הדחק, והכא מייר שלא על ידי הדחק". ומובן שתירוצו דחוק.

ועוד, אם נפרש מש"כ רש"י (כאן לפני זה) "ולמדנו עוד, שהשרץ שנפל לאויר תנור והפת בתוכו . . (ו) הפת שניה, ולא נאמר . . (ו) תהא הפת תחילה", שפירושו שהוא מן התורה ("ולמדנו עוד")⁵⁰ – ג"כ יש לשאול, שהרי מן התורה אין חילוק בין אם הפת היא "תחילה" או שהיא "שניה", שהרי שניהם טמאים, ואפילו אם הפת היא "תחילה" ג"כ אינה מטמאה אחרים מן התורה.

ולכן נ"ל שזה וזה הוא רק אסמכתא⁵¹.

יא, לה. יותץ: שאין לכלי חרס טהרה בטבילה.

היינו, דכיון שתנור וכיריים הם "כלים המיטלטלין" (כמ"ש רש"י בד"ה שלפני זה), היו יכולים להטבילן, אבל אין להן טהרה בטבילה, "שאין לכלי חרס⁵² טהרה בטבילה".

וצריך ביאור, מה חידש הכתוב כאן על מה שכתב לעיל, בפסוק ל"ג, "וכל כלי חרש . . כל אשר בתוכו יטמא ואותו תשברו"⁵³. ועוד, די ששינוי בל' הכתובים, שבכלי חרס כתב "ואותו תשברו", ובתנור וכיריים נאמר "יותץ"⁵⁴.

ועוד⁵⁵, רש"י כתב שתנור וכיריים "כלים המיטלטלין הם", ובגמ' (שבת קכה, א) איתא: בין מחובר לקרקע בין אינו מחובר לקרקע (מיטלטל)⁵⁶, ומש"כ "יותץ", הוא במחובר לקרקע⁵⁷.

50) כמו שפירש השפ"ח ש"מטמא אחרים" פירושו בני אדם, שהוא מה"ת (כיון ש"אין אוכל מטמא אוכל מן התורה").

51) ראה יומא שם, ב דטומאת גוויה היא מדרבנן, "וקרא אסמכתא בעלמא".

52) ראה רא"ם ושפ"ח (ממנחת יהודה) עה"פ

53) ראה דבק טוב (ובאר היטב), דברי דוד ובאר יצחק עה"פ.

54) ראה דברי דוד עה"פ.

55) ראה רא"ם (ומ"ש בדבריו בנחלת יעקב ובאר בשדה), גו"א ושפ"ח (ממנחת יהודה) עה"פ.

56) דבמחובר כו"ע מודו דמקבל טומאה, ולא נחלקו ר"י ורבנן אלא במיטלטל (נח"י ובאר בשדה שם).

57) וראה רש"י שבת שם ד"ה ואם לאו (הא') וד"ה ההוא.

מילואים להערות

להע' 11:

כפה'נ כוונת אאמו"ר כאן היא לפי פי' רש"י במנחות ת, ב (ד"ה שניהם) בביאור הפ' (נשא ז, יג) "שניהם מלאים סולת", ש"במנחת נסכים קמשתעי", וע"פ דברי הרא"ם עה"פ שכתב: "שמנחת הנסכים של פר אחד ואיל אחד וכבש אחד של עולה ומנחת הנסכים של בקר שנים

ועיין ג"כ מ"ש בהערותי לרמב"ם הל' כלים פ"א הי"ג.



הסתכלות על חיות טמאות*

הרב רבי גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

בפרשת שמיני כתיב, להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החיה הנאכלת ובין החיה אשר לא תאכל. (ויקרא י"א, מ"ז)

פירש רש"י: "להבדיל - לא בלבד השונה, אלא שתהא יודע ומכיר ובקי בהן". עכ"ל.

והקשו בספר "מרפסין איגרי" בפרשתנו, וז"ל: כיצד כתב בספר "ישועות חכמה" (מחבר ספר "מסגרת השולחן". הובאו דבריו בספר "שמירת הגוף והנפש" סימן רל"ז, ב'), כי "אין להסתכל בבריות טמאות, כי הוא ממשיך רוח טומאה החופף עליו", והלא מדברי רש"י עולה מפורשות כי לא רק שמוותר להסתכל בבריות טמאות, "אלא שתהא יודע ומכיר ובקי בהן", ? עכ"ל.

א) ותירצו שם בשם הרב יאיר ידידיה פחה שליט"א, והרב א. יונגרמן שליט"א, וז"ל: האיסור הוא להסתכל דווקא בפניה של בריה טמאה, וכשם שאסור להסתכל בפני אדם רשע, ורק בפניו הוא ממשיך את רוח הטומאה עליו.

ואילים חמשה ועתודים חמשה וכבשים בני שנה חמשה של שלמים אין הקערה והכף מכילים אותה. אבל בפירושו עה"ת כתב רש"י: "שניהם מלאים סולת - למנחת נדבה", וכתב ע"ז הרא"ם, "שהיא הראשונה שבמנחות האמורה בויקרא, ולא למנחת נסכים" [וכ"כ הרמב"ן עה"פ שלח טו, ב: הנשיאים בחנוכה שלהם לא הביאו נסכים", כדעת ר' ישמעאל (זבחים קיא, א. וש"נ) שלא קרבו נסכים במדבר]. ועיין מה שהאריך בזה בס' שאלת הכהנים תורה הנ"ל הע' 314 (ובקיצור - במצפה איתן דלהלן הע' 320). צפע"נ עה"ת עה"פ (נשא ז, ג). קונטרס יתרון האור לרח"ש סג"ל (ב' מונחי רש"י, אריאל - ירושלים, תשמ"ט) סי' ז' (ע' קנא ואילך).

להע' 42:

לא הבנתי את דברי אאמו"ר, שהרי רש"י כאן פירש "[אשר לו כרעים] ממעל לרגליו": "סמוך לצוארו יש לו כמין שתי רגלים" [כרעים*], לבד ארבע רגליו", ובפסוק כ"ג מדובר שיש לו חמש רגלים", אבל "כרעים לנתר בהן" אין לו.

(* "הני ב' שאצל הצואר 'כרעים' איקרו ולא איקרו 'רגלים' - באר יצחק עה"פ.

(* הערת המערכת: ראה ספר 'שולחן מנחם' ח"ה סי' פ"ט מ"ש רבינו בענין זה בארוכה.

אולם רש"י מתייחס להבטה בסימני הבריה, כגון - הבטה בפי בהמה ובפרסותיה, כדי לראות אם היא מעלה גרה ומפריסה פרסה. עכ"ל.

(ב) ולענ"ד נראה לתרץ בס"ד שאף על פי שההבטה בבריה טמאה ממשיכה את רוח הטומאה, אין זאת אלא כאשר הבטתו אינה לצורך הלימוד. אך כאשר מסתכל בה כדי ללמוד על מנת להימנע מאיסור, מגינה עליו זכות התורה, ואדרבא, ממשיכה עליו את קדושת התורה.

(ג) עוד י"ל בס"ד שהבטה ממושכת והתבוננות היא שמושכת את רוח הטומאה, ואילו דברי רש"י שיש לדעת ולהכיר בהם נאמרו על הסתכלות קצרה שאינה מזיקה.

(ד) עוד י"ל בס"ד שהבטה שמזיקה בחיות הטמאות הינה דווקא בהסתכלות בחיה עצמה, אולם ההסתכלות בציורים ובתמונות אינה מזיקה, ובאופנים אלו כתב רש"י שיש ללמוד אותם ואת סימניהם.

וידידי הגאון רבי אהרן הכהן קוליק שליט"א מח"ס "מראה כהן", כתב לי על מאמרי הנ"ל, וז"ל: מש"כ בפ' שמיני, לבאר את מש"כ בספר ישועות חכמה כי "אין להסתכל בבריות טמאות, כי הוא ממשיך רוח טומאה החופף עליו", והלא מדברי רש"י (ויקרא יא מז), עולה מפורשות כי לא רק שמותר להסתכל בבריות טמאות, וז"ל, עה"פ "להבדיל בין הטמא ובין הטהור" - "לא בלבד השונה, אלא שתהא יודע ומכיר ובקי בהן".

י"ל ע"פ מש"כ ר' צבי הירש קאיינדנור זצ"ל בספרו קב הישר פ"ב, דרק ראייה ממושכת אסור, וז"ל, "כשאדם מסתכל בדברים טמאים, עד שהשביע עינו בהסתכלות בהם, אף שיש לאדם רשות לראות בריות משנות הבאים ממדינות מרחקים, ועל זה תקנו חז"ל וקבעו ברכה "ברוך משנה הבריות" (ברכות נח ע"ב), מ"מ לא ישביע עינו בהסתכלות, ולא יראה בהם כי אם דרך עראי, כי מאור העיניים דומים בארבעה גונין, שהן נגד אותיות שם יהו"ה (תיקונים תי' ע דף קכח), ואם הבן אדם רואה בראיותיו בריות טמאות, אז הוא ממשיך רוח הטומאה החופף עליו בזה הדבר, והוא הגורם אח"כ להסתכל בדבר היותר גרוע, המביא האדם לידי מכשול. ולכן הזהירו חז"ל שלא להסתכל אפי' באשתו נדה (נדרים כ ע"א), כי טומאה של נדה החופף על האשה בימי נידתה ע"י הראיה שואב הוא אותה הזוהמה, ומדבק הטומאה בעיניו. והראיה לזה, שכיון שהאשה נדה מסתכלת בתחילת זובה במראה (שפיגל) חדש, עושה ראייתה במראה רושם כתם אחד, שאי אפשר להעביר אותו הכתם. ולכן אמרו ג"כ חז"ל דאסור להסתכל בפניו של אדם רשע" (מגילה כ"ח ע"א). עכ"ל הגאון הרב קוליק שליט"א.

ועתה נדפס בטאון "משיב כהלכה", להגאון רבי מרדכי הגר שליט"א, והגאון רבי מאיר שלוביץ שליט"א, (פרשת שמיני תשע"ד). וע"ש משכ"ב.

וע"ע בעלון "דברי שיח" פרשת שמיני תשע"ד ודו"ק.

וע"ע בבטאון "מעדני אשר" ליד ידי הגאון רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א, פרשת מצורע תשע"ד, גליון תק"ה, עמוד ד', במדור מכתבים למערכת, משכ"ב.



שונות

קמץ אלף אָ, פתח בית בַּ - כפשוטו? או לא.

הרב חיים לוי גאלדשטיין
מלמד תשב"ר - יתות"ל

בהמשך להערתי (בגליון העבר) אודות הספר "ראשית דעת", אשר הרבי ריי"צ נ"ע שולל בהחלט את השימוש בו ובשיטתו.

הנה, יש להוסיף בזה: מדברי רבוה"ק מוכח ברור, שהיות שלימוד קריאת לשון הקודש הוא לא כשאר לשונות, ח"ו, היינו, שאי"ז ענין של לימוד שפה לבד, ח"ו, אלא, שיש בזה ענין רוחני וקדוש וגבוה מאד ולמעלה משכלנו. וזה נוגע בנפשות התלמידים שישארו יהודים יר"ש. זהו ענין א-לקי ורוחני, ולא ניתן לבני אדם להתערב בזה כלל וכלל.

במילא מובן, שמופרך לגמרי לערב את השכל בזה, ולעשות חשבונות ולהוסיף בזה דבר זר, ח"ו. (כשם שאסור, לדוגמא, להוסיף מין חמישי למצוות לולב, או להוסיף חומר זר ביצירת תפילין וכיו"ב).

ומה שישנה טענה מכמה מורים/ות, שישנם תלמידים שמתקשים ולא מצליחים ללמוד קריאה ע"י המסורה גרידה.

הנה, הרבי התייחס לזה, בדברים הכי ברורים, באגרות ק' חכ"ו (ע' רלד):

וזלה"ק: "אבל באמת אם מתבוננים בדברי חכמינו ז"ל אסתכל באורייתא וברא עלמא ודרכי דרכי נועם, ברור הדבר, שבאם רק ישתמשו כראוי באופן ההוראה של הא"ב מתאים להוראות תורתנו הק' יצליחו, לא רק בעניני הקדושה הקשורים בשיטה האמורה, אלא גם פשוט בעצם הלימוד והתקדמות הילד, וראינו גם מן הנסיון, אשר המורים שהתמחו בידיעת דרכי ואופני הלימוד של התחלת הקריאה, נוכחו לדעת שדוקא הלימוד בשיטה זו, הוא הכי מוצלח.

ולדוגמא, ידועים לי כמה מוסדות להכשרת מורים באירופה ובארצות הברית, אשר בלימוד המתודיקה להתחלת קריאה, ביכרו את לימוד הא"ב כפי המסורה, על כל שיטות אחרות, אלא שכמובן שהשיטה עצמה צריכה לימוד כיצד להשתמש בה, ולאור הנ"ל, לא רק שאין להחליף את השיטה, אלא שיש לעודד את המורים המשתמשים בה,

ואלה שמשום מה מתקשים בה, יש להפנותם למומחים, אשר נוסף ליראת שמים שלהם, בקיאים הם בהדרכת מורים אלו, כיצד ללמד את תלמידיהם באופן הכי טוב על פי שיטה הנ"ל".

הנה, ברור, שלדעת הרבי, א) שיטת המסורה לבד, בלי שום הוספה היא היא המצליחה ביותר, ו"אין להחליף את השיטה". ב) מי שתלמידיו אינם מצליחים, לא לתלות את האשמה בשיטת המסורה, ח"ו, כי אם, בעצמו. שצריך לילך ולהתלמד כיצד להשתמש בה.

ולהטענה, ששיטת ה"מסורה" לוקח יותר זמן, ובאם ישתמשו (גם) בשיטה אחרת, יקח פחות זמן ויתלמדו התלמידים לקרוא יותר מהר, הנה, הרבי שלל את הטענה הלזו לגמרי, בשיחת פורים תשט"ז, ואמר, שאין לחפש דרכים ומטודיקות אחרות כדי שיקרא ככל המוקדם ביותר. וזלה"ק:

".. לא לחשוב שמוטב לחסוך זמן להקב"ה, ולהשתדל שהילד ילמד לקרוא בהקדם האפשרי.. העיקר שיוכל להיות צפור המצפצפת... - הזמן שייך להקב"ה, ואם הוא אינו חוסך ומקמץ זמן (כדי ללמוד מתוך קדושת האותיות וקדושת הנקודות), אזי ימלא זאת באריכות ימים ושנים טובות, כך שיוכל להשלים ולהוסיף יותר".

"כאשר לומדים עם ילד יהודי "קמץ אל"ף א", הרי זה קשור עם האל"ף דתיבת "אנכי", אל"ף - אלופו של עולם".

ואודות הזהירות מלהשתמש בספרים "אחרים", כת' באגרות ק' אדמוהריי"צ נ"ע חלק ח' ע' שכג.

"נהניתי לשמוע מהתעסקותו בחינוך ובלי תפונה הנהו לומד אך ורק על דרך הישן בקדושת האותיות והנקודות, קמץ א, קמץ ב' וכו', וספרי החינוך הטמאים

1) תורת מנחם תשט"ז, ח"ב, ע' 142. וראה ספר ציון לנפש ח'י, לבעל "נודע ביהודה", בהקדמה: "התינוק בהתחלתו ללכת לבית הספר המלמד טרם כל לימוד עמו ויודיעו תמונת האותיות ויאמר לו דע כי זה שצורתו כך א הוא אל"ף, וזה שצורתו כך ב הוא בית, וכן כל יתר האותיות, וכאשר ישלים ללמדו כל תמונת האותיות יתחיל ללמדו הנקודות ויאמר לו זהו קמץ וזהו פתח וזהו סגול, וכן כל יתר הנקודות, וכאשר כבר ידע הנער כל תמונת האותיות והנקודות יתחיל ללמדו שימוש הנקודות ויאמר אם קמץ הוא תחת אל"ף קורין א ותחת הבית ב וכן על דרך זה שאר האותיות והנקודות. וכל זה יגיעה גדולה.. [והתינוק] לומד זה בחשק רב ונכנס בלבו לזכרון, והוא תכליתו האמיתית. ע"כ.

הרי לא נתן שום מקום להתערבות או הוספת משהו.

2) תורת מנחם, א' דר"ח אלול, תשמ"ב ח"ד ע' 2123.

בט[ח] לא יראו ולא ימצאו בחדרו וברכות יחולו על ראשו ויצליח בעבודתו הק' להעמיד תלמידים יראי אלקים".



ההשתדלות אודות עירובין בועידת הרבנים בפטרבורג עת"ר (גליון)

הרב נחום זאיאניץ

תושב השכונה

בגליונות א'רה-רו דנתי עם הרב ב.א. בביאור דברי כ"ק אדמו"ר הרש"ב לגבי תיקון עירובין. ובגליון א'רו, תקף אותי הרב הנ"ל בחריפות. ובאמת התלבטתי אם כאן המקום להגיב לדבריו כללי. אולם מאחר שכמה מקוראי הקובץ ראו את הדיון הנ"ל כאן בקובץ זה, ויתכן שלא יראו את המשך הענין שנידון בקובץ אחר, ראיתי לנכון להעיר כאן בכמה דברים בקיצור נמרץ.

[וזאת למודעי שבעז"ה עומד הנני להו"ל קונטרס בנידון זה באריכות (עם כל הפרטים וכל המקורות וגם כמה תיקוני טעויות שנפל במהדורה הראשונה (בגליון א'רו), וכל המובא כאן הם נקודות קצרות ביותר].

ולגופו של דבר:

(א) לדעת הרב הנ"ל, הטעם שלא שמענו ע"ד תיקון עירובין בשכונות ליובאוויטש ברוסיה, הוא מחמת גזירות הממשלה נגד עשיית עירובין, שהיו גם בתוך תחום המושב (pale of settlement), ולא רק בפולין.

אמנם פשוט הדבר שזה אינו, שהרי בכו"כ מקומות ברוסיה אכן הקימו עירובין², וכנראה שאפילו אם אכן היה גזירה כזו, בכל זאת לא הפריע להם לתקן עירובין בפועל, וא"כ לא מסתבר כלל לומר שדוקא בעיירות חב"דיות היו גזירות באופן כזה שכן הפריע להקמת עירובין³.

וכבר הערנו שמרבותינו נשיאינו (מהצ"צ לאדהרש"ב ועד לכ"ק אדמו"ר) כבר

(1) ובפרט, שכבר העירו לנכון המערכת שם בטוב טעם שדבריו צע"ג.

(2) ראה משנ"ב סי' שסד סק"ח וביאור הלכה שם ד"ה ואחר שעשה לה, וערוה"ש סי' שמה סי"ז-יח, ועוד נאריך בזה.

(3) אלא שבזה אפ"ל "לא ראינו אינו ראייה".

ראינו כמה טעמים לחששות שיש בהקמת ותיקון עירובין⁴, ואין צורך להמציא סברות חדשות שאינן קשורות למציאות.

(ב) הרב הנ"ל טען, שהסיבה שאדהרש"ב התנגד לכך שהרבנים יפעלו אצל הממשלה שיקלו בעניני עירובין, היא מכיון שכבר היתה גזירה בתקפה ברחבי רוסיה ובכל אופן לא היו יכולים לבטלה, וכן מחמת עוד חשבונות פוליטיות הקשורות בזה.

וכתב הרב הנ"ל, שהוכרח להמציא סברה זו, דאי לאו הכי הרי הסיבה שכתב אדהרש"ב הוא נגד הלכה ברורה בשו"ע (כפי הבנתו). ע"כ תו"ד. אלא דיש להבהיר, שלא רק שהרב הנ"ל ממציא דברים שלא נכתבו בידי אדהרש"ב, אלא ה"ה גם מוחק דברים שכתבם אדהרש"ב בפירוש. והוא פלאי⁵ (וכ"ז מלבד מה שהעירו בצדק בהערת המערכת שם עיי"ש).

עוד זאת, שמלבד מה שכבר הערנו שבכו"כ מקומות ברוסיה (כולל בתחום המושב) כן הקימו עירובין, הנה מצאנו ראינו שגם בעיירות גדולות (שלא היתה בהם אפשרות להסתיר את הבנייה מעיני הממשלה, ואדרבה היה צורך בשיתוף הפעולה איתם) היו בהם עירובין, ומהם: לאדז, פינסק, וילנא, ברדיטשוב, ובריסק. והיאך נאמר שהיתה גזירה איומה כזו נגד ענין העירובין, ולא שמענו כלל שהיתה בעיה בכ"ז בעיירות אלו. ונוסף לזה, שישנם גם שו"ת הדנים בעניני שכירות רשות מהמושל, ואעפ"כ אין שם זכר (אפילו דרך אגב), שהממשלה מתנגדת להקמת עירוב בכלל (ובעז"ה עוד חזון למועד להרחיב בנוגע לפרטי ההגבלות במדינת פולין).

ועוד יש להעיר, שאם נכון הדבר שהיה גזירה נגד הקמת העירובין בכל רחבי רוסיה (ולא רק בפולין), מדוע בקשה זו בעניני עירובין באה אך ורק מרבני פולין ולא משום מקום אחר במלכות רוסיה.

ומה שהחליט הרב הנ"ל דמ"ש בשו"ת חבלים בנעימים הוא רק במחוז מסויים, שבו היה המושל ביחסים טובים עם היהודים המקומיים – פלא הוא שלא עלה בדעתו לומר להיפך, שגם אם אולי מצינו באיזה מקום איזה התנגדות לענין

(4) וכאן המקום להעיר, שלאחרונה כתב משהו בשמי דמה שלא מצינו עירובין בשכונות חב"דיות, הוא משום שבליובוויטש חששו לשיטה דלא בעינן ס"ר. וכמוכן שאי"ז אלא פרי דמיון הכותב, וכל המעיין בדבריי שנדפסו יראה שבכלל לא הזכרתי הענין דס"ר.

(5) אא"כ נאמר דקטע זה בהערת הרב הנ"ל מזוייף הוא מאיזה תלמיד טועה וכתבו בשמו. אולם ראה משנה הלכות חי"ב סי' ריד. אבל ראה שם ח"ט סי' שכט. ואכ"מ.

העירובין (שג"ז מוטל בספק⁶), אפשר שמדובר רק באזור מסויים עם מושל גרוע, ולא התנגדות ממשלתית רשמית (שע"ז היו דנים בוועידת הרבנים).

ג. הרב הנ"ל קבל על כך שיצאתי בדבריי באריכות ובקול רעש גדול בנוגע לאסיפת הרבנים ופרטיה, בטענה שאינו נוגע לעניין הנידון. ולא זכיתי להבין טענתו, שהרי הפרטים שהעליתי מוסיפים לרקע הכללי ומועילים להבין את גופו של דבר.

וממשיך הרב הנ"ל, שלא הבאתי שום רא' לדבריי בנוגע לתוכן רשימת אדהרש"ב. אבל – הרי לכן הבאתי את כל האריכות הנ"ל בכדי להסביר את ההקשר והרקע הנכון שמובילים למסקנה הברורה כדבריי, וכמו שביארתי בדבריי בבהירות.

ונמצא שקושיא אחת מתורצת בחבירתה, שמכיון שהגדיר את כל הרקע כ"אריכות" מיותרת (שכנראה אינו ראוי לתשומת לב), אינו רואה בדברים הללו שום הוכחה לדבריי.

ועוד והוא העיקר, שהרב הנ"ל מדגיש שיש צורך להוכיח בבירור בנוגע לתוכן הרשימה הנ"ל, בה בשעה שגם הוא לא הוכיח את עמדתו בזה בשום רא', אלא מחליט ע"פ דעתו איך לפרש את הדברים, בלי שום ראיה והוכחה.

והגע עצמך: הרב הנ"ל טוען שחסידיים פעלו בעניני עירובין (כמה עשרות שנים לאחר כל הסיפור), ומחמת זה "החליט" שכוונת המסמך הנ"ל היא כפי החלטתו. והרי מדובר ברשימה שאין בו לא תאריך ולא דבר המסביר בדיוק מה זה, ואיך החליט מהי הכוונה המדוייקת בהרשימה, מיוסד על דברים שאינם נוגעים לגופו של דבר כלל?⁷

ולעצם הענין יש להעיר (וכאמור בעה"י נאריך בזה טובא בעוד חזון), שא"א לומר שהרשימה הנ"ל היתה כעין ר"ד שכתב אדהרש"ב לעצמו את מה שתכנן לדבר באסיפה, מפני כמה טעמים:

(א) נקודה יב בהרשימה, אין לה ענין לתפקידו של אדהרש"ב בוועידה. כי שם זה נוגע דווקא לפולין, ואדהרש"ב בא לייצג את היהדות של כל ממשלת רוסיה, ולא להתמקד למה שנוגע לפולין⁸.

6) וכפשוט שלא נתייחס למה שהביא הרב הנ"ל מאיזה מכתב עת בלי תאריך ובלי שם, שהרי מבלי פרטים יסודיים אלו א"א לבדוק אחריו ולברר הענין.

7) דרך אגב: האם הרב הנ"ל היה מרשה להרב גרינוואלד להסתפק בטענות כגון אלו, או שהיה דורש ממנו לדון ע"פ הכללים דבירור הסטוריה?

8) אלא שנכחו בהאסיפה חמש רבנים מפולין הפולניים, והם היו אלו שדאגו למה שנוגע דווקא לפולין.

ב) נקודות ח-יא הינם דברים שלא רק שאדהרש"ב לא היה בעד, אלא שלחם נגדם הן על ידי חסידיו באסיפת הרבנים בווארשה, והן בעת האסיפה. ולא מסתבר לומר שרשם דברים אלו שבדעתו לתמוך בענינים אלו.

ג) עובדא היא שהיו כמה דברים שהיו קרובים ללבו של אדהרש"ב, והקדיש להם את רוב זמנו ומרצו בויעידה: כמות הלימודי חול המוכרח להכשרת רב, מעמד הרבנים בכלל ורבנים מטעם וכו'. ודברים אלו לא נכללו ברשימה הנ"ל.

ומכ"ז (ועוד ראיות) מובן שאין רשימה זו סיכום עמדתו של אדהרש"ב. ועוד חזון לדון בזה בארוכה.



לימוד הקריאה לפי המסורה

הרב אברהם שטראקס
מלמד תשב"ר - מלמד קריאה

פרק א. פתיחת בדברים:

בהמשך למה שכתבתי בגליון הקודם, הרי כאן המקום להעיר על מה שדנו כבר בבמה זו בענין אותיות האל"ף בי"ת שאינן מנוקדות, האם ניתן לבטא אותיות אלו בהגה-הפה (בהברה ד'שבא-נח') או שלא ניתן לבטא אותן בפה, ומכך: האם מותר ללמד לתשב"ר צלילי האותיות לפני שמלמדים אותם את הנקודות.

הנה בהשקפה ראשונה הי' נראה, שיש בדיון זה – ב' צדדים, צד הטוען שמותר ללמד צלילי האותיות לפני שמלמדים הנקודות, וצד הטוען שאסור.

ברם מתוך שימת לב לפרטי הנתונים בזה, ייראה שאינו כן, אלא יש בדיון זה כמה פנים וגם פנים לפנים, כך שאפילו אם היו אלו שהביעו פעם דעה להיתר שמותר ללמד צלילי אותיות בלא נקודות, לעולם לא היו מתירים שיטות ו'מתדות' אלו שצפו ועלו במסגרת לימוד האל"ף בי"ת לתשב"ר בימינו.

פרק ב. המסורה

א. לבאר הדברים, יש להתחיל הענין משרשו.

כשהקב"ה נתן התורה הק' לבני ישראל, הוא לימד את בני ישראל קמ"ץ אל"ף אָ, והוא נתן למשה רבינו שמות האותיות והנקודות.²

לימוד הקריאה ב'לשון תורה'³ היא - כפי הוראת רבותינו נשיאנו - ע"י שמלמדים תחילה שמות וצורת האותיות⁴ כסדרן⁵, ואח"כ מלמדים הנקודות.

אחרי לימוד האותיות ואת הנקודות, מלמדים את הילד איך לחבר האותיות עם הנקודות, והוא - ע"פ המסורה שקבלנו מראשונים⁶ - בשיטת הלימוד דקמ"ץ אל"ף אָ⁷, דהיינו, שאומרים תחילה הנקודה, אח"כ האות, ואח"כ הברתה של האות כמו שהיא מנוקדת.

בלימוד זה של קריאת אותיות מנוקדות, צריך לשנן עם הילד את כל האותיות עם כל הנקודות כו"כ פעמים⁸, וע"י הלימוד בשיטה זו - שמלמדים תחילה שמות וצורת האותיות והנקודות ואח"כ אותיות מנוקדות באופן דקמ"ץ אל"ף אָ - משרישים בילד יראת שמים⁹ ואמונה בהקב"ה¹⁰ ותלוי בזה רזי עולם וכוונות קדושות¹¹ ליודעים דברים הסתומים.

ב. בפרטיות יותר, יש בלימוד זה - יש כמה שלבים:

ראשית הכול, צריכים ללמד הילד עצם קדושת האותיות - דהיינו שמות האותיות - אל"ף, בי"ת, גימ"ל, דל"ת כו' - כסדרן, ובדרך הישנה, שמציירים לפני הילד את תמונת האותיות עם משלים שמושכים את לבו¹², וציון וסימנים - בציורים שמורים על קדושתן¹³ מלווה כך שתמונות האותיות וציון ייחקקו היטב

(1) תו"מ חל"א שיחת יום ב' דחג השבועות

(2) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר מכתב ח'רמ

(3) ארות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ע' תפ"ב "והוציאו זה בלשון תורה, היינו שיהי' הלימוד בשביל שיוכל ללמוד תורה, ולא בשביל לימוד הלשון והשפה"

(4) אגרות קודש כ"ק אדמו"ר הרי"ץ נ"ע תרט"ז.

(5) אגרות קודש הרבי מכתב ט'תשעג

(6) מכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מכתב תקמה.

(7) תו"מ תשמ"ז ח"ד ע' 398

(8) ע"פ מה שמביא כ"ק אדמו"ר בהתועדויות תשמ"ב א' אלול מ"שירת ערש" של נשים זקנות. שחלק מהשיר היא "זאגט שוין נאך אמאל און טאקע נאך אמאל קמ"ץ אל"ף אָ."

(9) מכתב כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שם.

(10) שיחת כ"ק אדמו"ר הרי"ץ נ"ע יום שמחת תורה תרפ"ט.

(11) ארות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע ע' תפ"ב.

(12) לקו"ד (מהדורה החדשה) ע' א'רל, לקו"ש חכ"ה ע' 310.

(13) כגון יו"ד מלמעלה וכו' - אגרות קודש כ"ק אדמו"ר הרי"ץ נ"ע תרט"ז.

במוחו וזיכרונו, וממילא כשיראה לפניו אות אל"ף או בי"ת לדוגמא, הוא יראה בצורת האות את קדושתו, ובכך הוא גם יתרגל להכיר היטב את שמות האותיות וצירון בלי שיצטרך לאמץ זיכרונו על כך.

והנה אחרי לימוד שמות האותיות וצירון, מלמדים אותו את שמות ותמונות הנקודות, וגם זה - ע"פ הסדר (כמ"ש בלוח האל"ף בי"ת שבסידור), וכמ"ש להלן.

אחרי זה, כאשר הילד כבר מתמצא היטב בשמות וצורת האותיות והנקודות כנ"ל¹⁴, מלמדים אותו איך לחבר האותיות עם הנקודות - בקריאת אותיות מנוקדות. אשר הדרך בלימוד אותיות מנוקדות הוא, שמקריאים עמו תחילה - הנקודה, אח"כ האות, ואח"כ ההברה הנשמעת שע"י חיבור שניהן יחד. לדוגמא בנקודת הקמ"ץ, מקריאים עמו: קמ"ץ אל"ף א, אשר קמ"ץ - היא הנקודה, אל"ף - האות, א' - ההברה בחיבור שניהן יחד, וממשיכים: קמ"ץ בי"ת ב, קמ"ץ גימ"ל ג, וכן הלאה; נקודת הפתח: פת"ח אל"ף א פת"ח בי"ת ב, פת"ל גימ"ל ג, וכן הלאה. ומשננים כ"ז עם הילד כו"כ פעמים, עד שהילד יידע כבר לבד, להסתכל על הנקודה, על האות, ולחבר שניהן יחד בקריאת אות מנוקדת: א', ב', ג', וכו'.

דרך זו של השרשת ההברות דאותיות מנוקדות אצל הילד ע"י הלימוד תחילה בשמות האותיות והנקודות, ואח"כ ההברה דאותיות המנוקדות, היא מה שנקראת דרך ה'מסורה' והיא הדרך שקבלנו מאבותינו שהם קבלו מאבותיהם, והיא היא הדרך שרבותינו נשיאנו הרעישו שצריכים ללמד אך ורק בדרך הזו.

והנה מובן שבדרך זו גופא ישנם כמה דרכים ואופנים, וכל מלמד בר-פועל, בוחר לעצמו את הדרך הכי יעילה ומצלחה לו, ברם הצד השווה בכולן הוא, שהשרשת ההברה היא ע"י קריאת אותיות מנוקדות באופן דקמ"ץ אל"ף א.

ג. והנה הלימוד ע"פ שיטה זו, מקנה לילד בזמן די קצר, את ההכרה איך שהצליל הראשון של כל אות - כפי שהיא נקראת בשמה, דהיינו: אל"ף, בי"ת, גימ"ל, דל"ת כו', היא הצליל שמבטאים בפה כאשר האות מנוקדת, דהיינו: א' ב' ג' ד' וכו'ב.

ממילא בדרך זו, כאשר הילד מגיע ללימוד קריאת 'אותיות הסופיות' [דהיינו אותיות פשוטות שמופיעות בסוף מלים, כגון אות ב' שמופיע בסוף המילה אב, אות ג' שמופיע בסוף המלה דג, וכיו"ב] אשר קריאתן דאותיות סופיות בכלל - היא ע"י חיבור אות הסופית עם האות שלפני¹⁵, הרי היות שהילד יהי' יודע כבר

14 עכ"פ חלקם, שאז מלמדים אותו לקרוא אותיות מנוקדות שמחוברות מאותיות ונקודות אלו שהוא כבר יודע.

15 בדיוק כמו קריאתה דאות המנוקדת בשבא-נח, שקריאתה היא ע"י חיבורה עם האות

הצלילים וההברות של כל האותיות (מלימוד האותיות כמו שהן מנוקדות - שלא במלים), הוא יצטרך להדרכה ואימון כדי לתפוס איך אות הסופית מתחברת עם האות שלפניו, אך זה יספיק לו כדי שיוכל לבטא הברה השלימה שע"י חיבורן יחד.

פרק ג. מוסיפים

א. לאחרונה קמו אלו שטוענים, שרואים בפועל שילדים גדלים ואינם מתמצאים במלאכת הקריאה כדבעי, ומצאו לתלות הדבר בשיטת לימוד הנ"ל¹⁶, שלא מלמדים צלילי האותיות, ובכך גמרו והסיקו, שמחויבים ללמד צלילי האותיות כלימוד לעצמו לפני שמלמדים האותיות כמו שהן מנוקדות.

ובזה צפו וקמו כל מיני רעיונות, סברות ושיטות איך ללמד צלילי האותיות, ולתועלת הצעת הענינים, נחלק כאן השיטות בזה - לג' קבוצות כלליות: ב' קבוצות שיש להגדירן כמוסיפים על המסורה, וקבוצה שלישית (המשתמשת ב'שיטת הקולית') שיש להגדירה כמחדשים ומשנים את המוסרה.

קבוצה הא' (מוסיפים): מהלכה דקבוצה זו היא, שכאשר הילד יודע כבר שמות האותיות והנקודות (משיטת הלימוד שבדרך הישנה), הרי לפני שמלמדים אותו האותיות כמו שהן מנוקדות (בשיטת המסורה דקמ"ץ אל"ף א), מלמדים אותו צלילי האותיות (שהן הברת האותיות כאילו מנוקדות בשב"א), והוא ע"י שמקריאים עמו 'צלילים' - באחד מאופנים שלהלן:

שיטת ר' א. א: מקריאים עם הילד צלילי האותיות בלא להראות לו (אז בעת הקראת הצלילים), את תמונות האותיות בכתב. לדוגמא - באות פי"ת, מקריאים עמו הצליל דאות פי"ת - שהוא פּ (ולא מראים לו תמונת אות הבי"ת).

שיטת רשת אהלי יוסף יצחק: מלמדים צלילי האותיות וגם צלילי הנקודות: צלילי האותיות מלמדים - ע"י שמקריאים עמו האותיות (כנ"ל) כאילו הן מנוקדות בשב"א; וצלילי הנקודות מלמדים, ע"י שמקריאים הנקודות כאילו הן מנוקדות את אות האל"ף, דהיינו - לדוגמא: מקריאים נקודת הקמ"ץ בהברה ד'א', זאת אומרת: כאילו הקמ"ץ מנקדת את אות הא', ועד"ז מקריאים נקודת הפת"ח בהברה ד'א' - כאילו הפת"ח מנקדת הא', וכיו"ב בסגו"ל ושאר הנקודות.

אך הנה, הצד השווה בב' שיטות האלו (וכלול בהן גם שיטות אחרות שכיו"ב, ואכ"מ) - הוא, שראשית ותחילת הלימוד - היא בדרך הישנה, דהיינו שמלמדים

שלפניו, דכך היא גם קריאתן של אותיות סופיות, כי גם הן בעצם מנוקדות בשבא-נח אלא שאין כותבין השבא כו, כמ"ש להלן משיחת הרבי.

תחילה האות בשמה ובצורתה והנקודה בשמה ובצורתה, כך ששמן וצורתן של האותיות והנקודות - נחקקות היטב במוחו וזיכרונו של הילד לתמיד, וכן בשלב הגמר, מלמדים את אותיות המנוקדות בשיטת המסורה - קמ"ץ אל"ף אָ, וכל החידוש הוא רק בזה שמוסיפים שלב ביניים של לימוד צלילים.

ג. והנה יסוד ההיתרים לשיטות אלו – הן:

ר' א. א. מדויק מאגה"ק לאדה"ז סי' ה', שלכל אות - גם בלא שתהי' מנוקדת בנקודה - יש צליל משלה, ואם כך הם הדברים - טוען הוא, מדוע נקפח מהילד את זכות לימוד הצלילים.

רשת אהלי יוסף יצחק טוענים, שדברו עם מזכירות הרבי בטלפון, וממילא מובן שהם הסכימו עמהם בשיטתם, וממילא ודאי שזו גם דעתו הק' של הרבי.

ד. קבוצא הב': מהלך הכללי דקבוצה זו היא, שמיד בהתחלת לימוד האל"ף בי"ת כאשר למדים עדיין שמות וצורת האותיות, מתחילים כבר ללמד צלילים.

השיטה בזה היא, שכאשר מקריאים האותיות עם הילד, מקריאים גם מילים שאות הראשונה שלהן היא אות הנלמדת. לדוגמא בלימוד אות הבי"ת, מקריאים המילים: ברכה, בית, בנין וכיו"ב, והמטרה בזה היא, שמתוך רצף המילים זא"ז, אמור הילד לתפוס שהצליל דאות בי"ת הוא ב'.

והנה בקבוצה זו גופא – יש ב' אופנים:

אופן נפוץ יותר, שמקפידים להשתמש רק במלים שנושאים בעצמם תוכן דקדושה¹⁷, וכמו אל"ף בשביל אברהם וכיו"ב.

אופן מודרני יותר, שלא מקפידים על תוכן המלים, ויכולים גם ללמד לדוגמא - ש'אל"ף הוא בשביל apple (תפוח באנגלית), זאת אומרת: לא רק שלא מקפידים על קדושת המלים, אלא גם משתמשים במלים דאנגלית.

ה. והנה יש מצדיקים שיטתה דקבוצה הב', ע"פ התירם דקבוצה הא' האומרת שמותר ללמד צלילי האותיות גם כשאין מנוקדות כי לכל אות יש צליל משלה, שעפ"ז טוענים מצדיקי השיטה דקבוצה זו הב', מדוע יגרע חלקה של מילה מצליל!?! זאת אומרת: אם מותר ללמד צליל לעצמו (כהנהגתם דקבוצה הא'), מדוע לא יהי' מותר להוסיף חיות בלימוד הילד ע"י הדבקתה של איזו מילה לצליל.

17 מיוסד על שיחת כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע יום שמחת תורה תרפ"ט (ואמר ללמד א') ער זאל לערנען מיט די קינדער, אז זיי זאלן וויסן אז דאס איז אותיות שבהם ניתנה התורה. דאס הייסט דאס איז די אותיות פון די עשרת הדברות, ניט פון די עשרה מאמרות, און מיט דעם וועסטו אים מאכן פאר א מאמין באלקי ישראל.

ו. והנה מובן, שע"פ מהלך דרכה דקבוצה זו הב', המושג של 'אות' ישתנה אצל הילד להיות חלק של מילה במקום להיות אות. דהיינו לדוגמא באות האל"ף, במקום שהאל"ף תהי' אות א', היא תהי' חלק ממילה אברהם (או apple רח"ל) וכיו"ב¹⁸.

אעפ"כ, כ"ז בנוגע לתחילת לימוד האותיות לפני שמנוקדות בנקודה. אבל כשבא ללימוד אותיות מנוקדות, הרי גם קבוצה מחזיקה בשיטת המסורה, שצריך ללמד באופן דקמ"ץ אל"ף אָ.

פרק ד. המחדשים

א. והנה למרות תעמולתן של קבוצות אלו (המוסיפים) להחדיר צלילי האותיות אצל הילדים, הרי האמת הוכיח עצמה שתעמולתן היא ללא תועלת [והיינו כי הילדים מזהים את האותיות באחד מהשתיים, או בצלילים או בשמות, אך לא בשתייהן, וכמ"ש להלן] ולא הועילו במעשיהם כלום.

משום כך קמו אחרים ונתפסו ונדלקו על שיטה שמכונה בשם 'שיטת הקולית'¹⁹, וחשבו ודימו לעצמם שמצאו בזה שיטה חדשה שלא היתה ידועה מעולם, ושעל ידה יוכלו לפתור את כל בעיות הקריאה. אך לא שמו לב להבחין, ששיטה זו אינה חדשה כלל, אלא היא שיטת המושכילים של פעם שהתפשטה מאוד בקרב יהדות אמריקה מלפני יותר ממאה שנה, ושהיא השיטה שנגדה דברו רבותינו נשיאנו.

ב. קבוצה הג' - מאמצי 'שיטת הקולית':

מהלך דרכה דשיטה זו היא, שמלמדים צלילים במקום שמות.

כי הנה, בלימוד קריאת אותיות המנוקדות, השיטה המקובלת היא (כנ"ל), שלפני שמקריאים ההברה דאות מנוקדת, מקריאים שם הנקודה ושם האות. לדוגמא, בלימוד אל"ף המנוקדת בקמ"ץ שמקריאים 'קמ"ץ אל"ף אָ', הרי לפני שמקריאים 'אָ', מקריאים 'קמ"ץ' שהוא שם הנקודה ו'אל"ף' שהוא שם האות.

אבל שיטתה דקבוצה זו היא (ע"פ 'שיטת הקולית'), שבמקום להקריא שם

18 ויש להעיר על גודל המבוכה בזה, שיש אלו שמודעים לזה שאין ללמד צלילי האותיות כשאינן מנוקדות ושמיילא גם אין לחבר מלים אל האותיות, ולכן המציאו היתר לעצמם לשנות הסדר, שבמקום להקריא שאות פלונית היא בשביל פלונית, מקריאים שמלה פלונית מתחילה עם אות פלונית, שמובן שאין שום תיקון בזה, בפרט לילדים בגיל זה, ששינוי סדר זה אצלם לא ישנה מאומה, ואצלם יישאר בויכרונם שאל"ף הוא אברהם.

19 ביוזמתו כאילו של אחד מ"בארא פארק" שאינו מאנ"ש.

הנקודה ושם האות, מקריאים צליל הנקודה וצליל האות. לדוגמא בקריאת אות ב י"ת שמנוקדת בפת"ח, מקריאים: ב, א, ג, במקום פת"ח ב"ת ב.

והנה מובן, שבלימוד שע"פ שיטה זו, הכרת וזיהוי הילד באותיות האל"ף ב י"ת – תהי' ע"י צלילים ולא בשמות שלהן [זאת אומרת, אפילו אם הוא למד פעם השמות, הרי כשקורא בפנים הוא יכיר ההברה ע"י הצלילים במקום השמות, כדלקמן].

והנה מקדמי דרכה דשיטה זו מתיימרים לאמר, שע"י הלימוד בשיטה זו, לא יהי' ילד שלא יתפוס צלילי האותיות וממילא לא יהי' ילד שלא יתמצא ולא יתמחא במלאכת הקריאה כדבעי²⁰.

ג. יסוד ההיתר לשיטה זו:

והנה ראשית יסוד ההיתר לשיטה זו, היא דברי ה'רשת' שבקבוצה הא' שלעיל האומרת שקבלו הסכמה קדושה ללמד צלילי האותיות וצלילי הנקודות לפני לימוד אותיות מנוקדות, שעפ"ז טוענים מקדמי דרכה דקבוצה הזו, מדוע יגרע חלקה של הזכרת צלילים יחד עם אותיות מנוקדות - מהזכרת צלילים לעצמם.

אבל הי' מובן ופשוט גם אצלם, שהיתר זה לבד לא יספיק להם, כי השאלה עדיין בוערת גלוי לפני כולם שאיך ניתן לשנות מדרך המקובל בלימוד אותיות מנוקדות באופן דקמ"ץ אל"ף א, לכן דייקו מכמה שיחות, שרבותינו נשיאנו לא אסרו הלימוד בלא הזכרת שמות האותיות ונקודות, רק כאשר לא מזכירים גם צלילים, אבל כאשר מזכירים הצלילים, ע"ז לא דברו רבות"נ כלל²¹.

עוד למדו היתר לעצמם, שאם מקריאים פעם או פעמיים בתחילת סדר הלימוד של כל נקודה, את שמות כל האותיות עם הנקודה, הרי בזה נקיים מכל חשש לגמרי גם לפי דברי רבות"נ [וכזה, שבתחילת סדר הלימוד דכל נקודה מקריאים שמות כל האותיות כו', ורק אח"כ ממשיכים כל הלימוד כולו, בהקראת צלילים לבד .].

פרק ה. מלחמתם של רבות"נ נגד המשכילים.

א. מלחמתם של רבות"נ: ידוע הקפדתם של רבותינו נשיאנו שלא לשנות

20 ראה שיחת לילי שמח"ת תשכ"ט שהמציאות היא בדיוק להיפך. וכ"ה בשיחת ר"ח אלול תשמ"ב שלהלן ("שלא כדעת הטועים שלימוד באופן כזה [באופן של קמ"ץ אל"ף א] מעכב את התקדמותו של הילד כו").

21 למרות המוזרות בטענה זו לכאורה, אעפ"כ, כך היא הטענה.

דבר - שיהי' אפילו הכי קטן - מדרך המסורה בלימוד האל"ף ב"ת. הביטויים בזה חריפים ומתוך אזהרות חמורות מאוד, ונמצאים לרוב. לפנינו כמה ציטוטים:

בקשר לאסיפת הרבנים בשנת תר"ג אשר בגללו נאסר כ"ק אדמו"ר הצ"צ כ"ב פעמים, כותב כ"ק אדמו"ר הריי"ץ בקונטרס 'אדמו"ר הצמח צדק ותנועת ההשכלה'²², וז"ל: "בעניני חינוך ולימוד ילדים ונערים בכל ענין וענין עמד הוד כ"ק אדמו"ר [צמח צדק] בכל עזוז תקפו ולא ויתר גם על מנהג קל אופן לימוד האל"ף ב"ת לילדים".

כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע כותב²³: "צריך להיות הסדר ע"ד הישן בלי שום שינוי אפילו כקוצו של יו"ד, .. וכל שינוי והתחדשות דבר, עושה גרעון ..".

כ"ק אדמו"ר הריי"ץ נ"ע כותב²⁴: "...ובלי תפונה הנהו לומד אך ורק על דרך הישן בקדושת האותיות והנקודות, קמץ א, קמץ ב' וכו' וספרי החנוך הטמאים בט(ח) לא יראו ולא ימצאו בחדרו...".

להעיר ולהוסיף: מציטוטים אלו נראה די ברור, שמלחמתם דרבותינו נשיאנו נגד מזימותיהם ושיטותיהם של המשכילים, היתה גם על עצם הנגיעה בקצה טומאה שלהם, ולא רק בגלל ששיטותיהם הם שלא ע"פ המסורה כו'²⁵.

ב. ההיסטורי: המשכילים בדורו דאדמו"ר הזקן, התחילו לזומם איך לעשות שינויים בלימוד הקריאה דתשב"ר. כמו כל המזימות שלהם, תחילת דרכם הי' בדרך ניסיון לבד באופן בלתי מעובד ובלתי מוצלח, אך במשך השנים פיתחו שיטתם יותר ויותר, עד שהצליחו (רח"ל) להוציא מזימתם בפועל במלאכה שלימה ומשוכללת.

בשנת תקס"ב יצא הספר הטמא "מסלת הלימוד" מהמשכיל יהודה ליב בן זאב. בספר זה, מציע המחבר שיטה חדשה באופן לימוד הנקודות, שבמקום ללמד שמות הנקודות, ילמדו הצלילים שלהן, דהיינו, במקום לומר 'קמ"ץ ב"ת ב' - יאמרו 'בי"ת a ב'.

כחמישים שנה אח"כ²⁶ יצא ספר טמא אחר בשם 'למודי הקריאה' מהמשכיל

(22) ע' 25

(23) אגרות קודש מכתב תקומה

(24) כ"ג סיון תש"ד, אנ"ק אגרת ב'תיד.

(25) ראה גם מה מכתב הרבי ח'רמ על השדי חמד, שנצטער ע"ז גופא שהי' צריך לכתוב סברת המשכילים כדי לשוללה. ועי' גם מכתב הרש"ב שם "...ולעומת זה נגרש בו כח הפועל המחודש חדשות ומולך אותו אל דרך החדשה ר"ל, אשר אחריתה עדי אובד...".

(26) מהדורה שני' נדפס בשנת תרט"ו בזמן של אדמו"ר הצמח צדק.

'איזדאר בוש' המיוסד על ספר הטמא הנ"ל 'מסלת הלמוד'. בספר זה אנו מוצאים לראשונה ההמצאה שלעיל גם בנוגע לאותיות, שבמקום ללמד שמות האותיות (אל"ף, ב"ת כו'), ילמדו צלילי האותיות, וממילה במקום לומר קמ"ץ ב"ת ב' (לדוגמא) - יאמרו מהיום a v ב' [ועי' תמונת שנדפסו בזה בגיליון הקודם].

והנה במשך השנים, קמו אחרים וחיברו ספרים אחרים, עם המצאות אחרות כו', אך נקודה זוהה כולן היא, ההליכה בעקבותיו דהמשכיל בן-זאב בהחלפת השמות עם צלילים.

ג. הספר ראשית דעת: אחד הספרים המשוכללים ביותר בשיטה טמאה זו, הוא הספר 'ראשית דעת' שחיבר המשכיל מקנוס קרינסקי בשנת תרנ"ו.

מהדפסתו הראשונה של הספר בשנת תרנ"ו, עד למלחמת העולם השני', הוא נדפס במאה וחמישים מהדורות²⁷. על ספר זה מיוסד עיקרי השיטה ד'שיטת הקולית' שמשתמשים בה היום, וגם זכות השם הזה ד'שיטת הקולית', הגה מחבר ספר זה.

מכל זה נמצאנו למדים, ששיטתם זו דקבוצה הג', היא שיטת המשכילים עצמם שהתחילו ליוזמה לפני מאתיים שנה, והיא שיטתם של אלו שרות"ל לחמו נגדם כל השנים, והיא היא שיטת ה'ראשית דעת' שכ"ק אדמו"ר מהריי"ץ אוסר הלימוד בו בפירושו²⁸, וז"ל: מיט א קינד דארף מען לערנען קמץ אלף אָ פתח בית ב, ניט ווי אין 'ראשית דעת', וואס איז באמת בלי דעת פון די קלי הדעת".

פרק ו' פירוק ההיתרים

א. עפ"ז, נדון עכשיו בענין ההיתרים שלעיל.

היתר הא' דקבוצה הג': היתרים דקבוצה הג' על יסוד שיטת ה'רשת' שמלמדים צלילי האותיות והנקודות לפני שמלמדים אותיות המנוקדות – בטעות יסודה מעיקרא, ואדרבה, באם כבר, יש ממנה דוקא ראי' לסתור.

כי כמ"ש לעיל, קבוצות הא' והב' - עם ה'רשת' שביניהן - אינן משנות כלום באופן השרשת ההברות משיטת המוסרה דקמ"ץ אל"ף אָ, הם רק מוסיפים שלב ביניים לפני כ'. משא"כ קבוצה הג' משנות את אופן השרשת ההברות אצל הילדים, מלימוד ד'פתח בית ב' - ללימוד ד'בְּ אָ בְּ, שהיא שיטתה ממש דהראשית דעת - משכילים.

(27) בספריית אגו"ח יש כמה מהדורות מספר זה.

(28) ספר השיחות תש"ד י"ב תמוז ע' 156.

א"כ, לא רק שאין ראי' מה'רשת', אלא יש ראי' לסתור, שאם יש איזה דרך שמותר ללמד צלילי האותיות, הרי היא דוקא ע"י הוספה על שיטת המוסרה, ולא ע"י שינוי מדרך המסורה.

היתר הב' דקבוצה הג': לימוד זכותם על עצמם של קבוצה הג', שמקיימים הם ב' השיטות - דרך המסורה ודרך הטמאה, אינו נכון מכמה טעמים.
ראשית הכול, כמו שהובא לעיל מרבות"נ, שיטת המשכילים טמאה ואסורה בכל אופן שהוא.

שנית, כל ענין לימוד הזכות מלכתחילה בלתי מציאותי - ומשום ב' ענינים:

1) הריווח לפי דעתם בלימוד הברת האותיות ע"י צלילים, הוא כדי לחסוך לילד הטורח הכפול, תחילה לזהות האותיות והנקודות ע"י שמותן ואח"כ לכוון לצלילים שלהן, אלא שמלכתחילה יזהו האותיות והנקודות בצלילים שלהן.

לפ"ז - ממ"נ: או שישרישו בהם את ההכרה בצלילים ע"י שמות האותיות והנקודות - כשיטת המסורה, או שישרישו בהם ההכרה ישר בצלילים (שלא ע"י שמות אותיות ונקודות) - כשיטת המשכילים, אבל את שניהם - אי-אפשר!

2) יש להקדים: בלימוד שע"פ המסורה - הנקודה נזכרת תחילה (קמ"ץ אל"ף א); בלימוד שע"פ שיטה הקולית' - האות נזכרת תחילה ('בָּ אָ בּ), א"כ - ממ"נ: הילד בקריאתו - או שישתכלל תחילה על הנקודה ואח"כ על האות, או שישתכלל על האות ואח"כ על הנקודה, אבל את שניהם - אי-אפשר!

ויש להוסיף בזה מן החוש: ילדים שלומדים בשיטה הטמאה דקבוצה הג', אף שיתכן שיידעו לחזור על פזמון דקמ"ץ אל"ף א' כו', הרי כשמניחים לפניהם אותיות מנוקדות כתובות בספר, הם מזהים האותיות והנקודות בצלילים ולא בשמות שלהן, וכל הענין דקמ"ץ אל"ף א' אצלם, היא רק פזמון ושיר יפה לבד, ותו לא.

ואמנם משום כך, עד עכשיו לא עלה בדעתו של אף אחד הרעיון לצרף ב' השיטות יחד, כי הוא דבר בלתי מציאותי לגמרי.

ג. ההוכחה מאגה"ק: הנה בעיקר ביסוד ההיתרים כולם ע"פ אגה"ק סי' ה' שלכל אות יש צליל משלה - יש להעיר:

ראשית הכול - למעשה: הנהגה המקובלת אצל מלמדי דרדקי בשכונות אנ"ש שהתקבצו ממקורם מרוסי' - היא, שמלמדים תחילה שמות האותיות וצורתן ואח"כ שמות הנקודות וצורתן ואח"כ הברת אותיות מנוקדות באופן דקמ"ץ אל"ף א', ומעולם לא שמעו על לימוד ביניים של צלילי האותיות. בביאור ובפרטית יותר

- דבר זה אינו חידוש של איזה מלמד אחד כו', אלא היא הנהגה המקובלת שמכל הדורות!

שנית - בנוגע לעצם ההוכחה מאגה"ק:

עפמ"ש בספר כתר שם טוב²⁹, מכתב כ"ק אדמו"ר³⁰, פלח הרימוין³¹, שיחת הרבי שלהלן, וכן ע"פ מה שכתבו צדיקים וגדולי ישראל במשך הדורות - אין כאן שום הוכחה כלל.

והענין הוא, כי האמת הוא, שכל פעם שמבטאים בפה אפילו רק איזשהי הגה של אות, יש להגה זו - ניקוד (דהיינו עכ"פ ניקוד דשבא-נח). והיינו (כמשי"ת להלן), כי ענינים של הנקודות הוא זה שהם תנועות שונות בצלילי האותיות, לכן בלא נקודה (דהיינו בלא תנועה) אין ביטוי וצליל לאות כלל. ולכן כל ענין המושג של צלילי אותיות בלא נקודה, לא קיים במציאות ולא הי' ולא נברא מעולם.

פרק ז' שיחת ח"י אלול תשמ"ב:

א. והנה מאז שהועלה הדיון בכ"ז, הובא גם הכתוב ומפורש בשיחת ר"ח אלול וח"י אלול תשמ"ב, אך ע"ז טענו שאין הוכחה כו'.

אבל כמדומה, שכל מי שישים לבו אל דברי השיחה, יראה, שלא רק שיש רא' או לימוד מהשיחה לעניננו, אלא שכל ענינו של השיחה הוא זה, להורות לנו שאין ללמד תשב"ר צלילי האותיות לפני שמלמדים אותם נקודות, וגם מפורש בזה בשיחה, שהכוונה היא על הפועל ממש, כדלהלן.

ב. והנה, דברי הרבי בפתיחת הענין בשיחה שם (שיחת ר"ח אלול³²) הם, שמה שידובר להלן (בשיחה) על תיקון בלימוד הנקודות אצל תשב"ר, הוא בהמשך למדובר בשיחות שלפנ"כ על תיקון בצורת קני המנורה ובצורת הלוחות וכו', אשר בהמשך לדברים אלו אומר הרבי, הם גם הדיבורים שלהלן על תיקון בלימוד הנקודות לתשב"ר.

(29) חלק ב' שגב.

(30) אג"ק הרבי, מכתב תדש: "שלבד שלא ילמד הילד משם לעולם את שם האמיתי של הנקודות, חוץ מזה מוסיף כ"ק אדמו"ר עוד חסרון עם זה "נקראות [הנקודות] הן שם לא כשהן לעצמן כ"א כאלו היו מצורפות לאותיות, ועד כמה שזה נוגע לחנוך של טהרת הקדש יבין כמ"ע בעצמו." הרי הרבי כותב במפורש שיש בע"י עם בעצם הכרת הנקודות כאילו הם מצורפין עם האות חוץ מזה שלא ידעו שמם, וד"ל.

(31) בחוקתי תמג, שמסביר שכל דרגא של אותיות - אותיות הדיבור, אותיות הכתב ואפי' אותיות המחשבה - התגלותם היא ע"י נקודות כל דרגא לפי ענינה.

(32) תו"מ אות כח.

אח"ז מבאר הרבי ענין התיקון הדרוש, שהוא, להחליף סדר הנקודות בטבלת האל"ף בי"ת שבריש סידור תהילת ה', שנקודת השו"ק תבוא לפני נקודת הקוב"ץ - בהתאם לסדר הנקודות שע"פ הפשט, ולא אחרי הקוב"ץ כמו שהי' עד אז בסידור - שהוא בהתאם לסדר הקבלה.

בהתוועדות ח"י אלול שאח"ז, העלה הרבי הענין שוב, ואמר שלפי מה שדיבר בהתוועדות הקודמת על תיקון בסדר הנקודות להתאימן אל הפשט, היו צריכים לכאורה גם להחליף את מקומה של נקודת השב"א בסידור.

כי הנה ע"פ הפשט, שב"א הוא 'עבד לעבדים' (זאת אומרת: הוא עבד לשאר נקודות - שהן 'עבדים'³³), א"כ מקומה של השב"א היתה ראוי' להיות בסוף אחרי כל שאר הנקודות, ולא אחרי הסג"ל (כמו שהוא בסידור) שהוא ע"פ הקבלה.

ומתרץ הרבי השאלה בזה, בהקדמת הביאור וההגדרה בענין 'עבד לעבדים', וז"ל:

יש שרצו לומר שנקודת השבא אין לה הברה כלל (ורצו למצוא סמוכין לזה כו'). אבל - סברה זו אין לה מקום במציאות, שהרי רואים בפועל שתיבת שיש בה אות בניקוד שבא, יש לה הברה, והיא נשמעת כמו שאר ההברות.

ולדוגמא: בתיבת 'בראשית' - בודאי יש לאות בי"ת הברה (כמו שאר האותיות דתיבה זו), והברה זו נשמעת - שהרי לא אומרים 'ראשית', כי אם 'בראשית', והניקוד של אות בי"ת ד'בראשית' הוא - שבא. ובוה גופא החילוק בין שבא נע לשבא נח, ובנדו"ד: השבא שבהתחלת תיבת 'בראשית', באות בי"ת, היא שבא נע, והשבא שבסוף תיבת 'בראשית' באות תי"ו, הא שב נח (אלא שאין צורך לכתוב את ניקוד השבא, מכיון שזוהי סוף התיבה) ובשניהם - שומעים את ההברה!

[מבואר בספרי דקדוק (וכן הוא גם בספרי קבלה) שתנועות האותיות (הנובעות מהנקודות) הן כנשמה בגוף: גוף בלי נשמה נשאר מונח על מקומו ללא כל תנועה, וכאשר הנשמה מתלבשת בגוף, ביכולתו להתנוועע כו'. וכן הוא גם בנוגע לתנועות האותיות: בשעה שאין לאות תנועה, היא מונחת במקומה ללא כל תנועה ותנועה, ואילו בשעה שמוסיפים נקודה מתחת לאות, קמץ או פתח, וכיו"ב - אזי מקבלת האות תנועה ותנועה מסוימת. וכל זה שייך גם בנוגע לשבט כמו בשאר הנקודות, כאמור לעיל שהברת האות המנוקדת בשבא (שבא נע או שבא נח) - נשמעת היא כמו שאר האותיות בשאר הנקודות].

אלא הביאור בזה שנקודת השבא נקראת 'עבד לעבדים', הוא - מפני שאינה

יכולה לבוא בפני עצמה. . אלא לעולם חייבת היא לבוא בסמיכות לנקודה ותנועה נוספת. . והנה דבר זה בא לידי ביטוי גם בכך שלפעמים באה נקודת השבא ביחד עם נקודה נוספת – קמץ, פתח או סגול, הנקראת חטף-קמץ, חטף-פתח וחטף-סגול. . לכן מתאים גם ע"ד הפשט, שלאחרי ג' הנקודות קמץ פתח סגול, שעמהם יכולה לבא נקודת השבא, תבוא נקודת השבא עצמה. ע"כ דברי הרבי.

ג. ויש לעיין: מי הם אלו שהרבי מצביע אליהם כטוענים שנקודת ה'שבא' אין לה הברה? וגם מהי הסברה שלהם?

ונראה לומר בפשטות, שהטוענים הם מסנגרי דרכם של המשכילים ממשיכי דרכו של בן-זאב, שיצר דרך חדשה בלימוד הקריאה אשר עלי' מיוסד השיטה הטמאה והראשית דעת (אשר עלי' מיוסד שיטת הקולית).

כי הנה, סברתם ושיטתם של המשכילים היא, שהברתה של כל אות מנוקדת (ב, ג, ד, כו, ב ג ד כו) ניתן להיחלק בעצם – (לשתיים: 1) ההברה של האות; (2) ההברה של הנקודה. לדוגמא: אות ב' המנוקדת בקמץ אשר הברתה היא 'ב', הרי לפי שיטת המשכילים, יש לחלק ההברה 'ב' – (לשתיים: 1) ההברה של האות – שהוא ב' (דהיינו אות ב' מנוקדת בשב"א); (2) ההברה של הנקודה – שהוא אָ (דהיינו כאילו היא מנוקדת תחת האל"ף).

זאת אומרת: לפי שיטת המשכילים, יש לנו הגדרה חדשה בנוגע לאותיות ובנוגע לנקודות: באותיות – שכל אות, גם לפני שהיא מנוקדת, יש צליל, שהיא הברת האות כאילו שמנוקדת בשבא-נח; בנקודות – שכל נקודה, עוד לפני שהיא משמשת ומנוקדת איזו אות, יש צליל – שהוא צליל הנקודה כאילו שמנוקדת הא'.

ברם ע"פ שיטתם זו מתעוררת השאלה בנוגע – לתפקידה דאות הא' ותפקידה דנקודת השב"א: בנוגע לאות הא' – כאשר אות הא' מנוקדת בנקודה, מה מוסיפה האות על הנקודה, אם הנקודה עצמה יש לה צליל דא'; בנוגע לנקודת השב"א – מה מוסיפה נקודת השב"א על האות, כאשר כל אות מצד עצמה יש לה צליל דשב"א.

משום כך הגיעו המשכילים למסקנה, שהאל"ף והשב"א באמת אין להם תפקיד כלל. זאת אומרת: כאשר אות הא' מנוקדת, הרי ההברה שנשמעת בקריאתה, היא הברת הנקודה ולא הברת האל"ף; וכן עד"ז, כאשר השב"א מנוקדת ומשמשת איזו אות, הרי ההברה שנשמעת, היא הברת האות ולא הברת השב"א.

עפ"ז פירשו, שזה שהשב"א הוא 'עבד לעבדים', היינו שהוא אינה מוסיף כלום בהברת האות. ומובן, שעפ"ז, מקומה של השב"א, ראוי' להיות אחרי כל שאר הנקודות.

ד. ברם סברה זו מפריכה הרבי ואומר ש'אין לה מקום במציאות'.

והענין הוא (כמבואר בדברי הרבי) כי האות מצד עצמה אין לה הברה כלל, והנקודה היא שנותנת תנועה והברה אל האות. לכן כאשר יש נקודה, עכ"פ נקוד דשב"א, אפשר לבטא האות, דהיינו (עכ"פ) בתנועה דשבא-נת, אבל כשאין אפילו נקודה דשב"א - אין ביטוי לאות כלל.

וממשיך הרבי לבאר שהפשט הנכון בזה ששב"א הוא 'עבד לעבדים' הוא, שהשב"א לעולם לא תופיע כנקודה יחידה במילה, אלא היא תבוא תמיד בסמיכות לאיזו נקודה אחרת. יתירה מזו, לפעמים תבוא השב"א יחד תחת אותו עם נקודה אחרת, כמו בחט"ף קמ"ץ, חט"ף פת"ח, וחט"ף סגו"ל. עפ"ז אומר הרבי, שלכן מתאים ונכון גם ע"פ הפשט שהשב"א תבוא אחרי הסגו"ל.

מבואר מבואר בזה לכאורה די ברור, שאין מושג כזה של צלילי האות כל זמן שאין האות מנוקדת.

ה. והנה אחרי הדברים האלו, יש לעיין, מהי כוונת הרבי על סדר הנקודות ע"פ הפשט.

ונראה לומר שהדברים מבוארים שם ברור בדברי הרבי עצמם, וזו"ל³⁴ (עם הדגשת המעתיק על המלים ילד ותינוק): "בסידור השוה לכל נפש, ובפרט בטבלת א"ב, צריך להיות סדר הא"ב והנקודות ע"פ פשט, ע"פ הברת הנקודות דתינוק שמתחיל לדבר", ושוב שם³⁵: "כאשר מדובר אודות סדר הנקודות כפי שנדפסו בסידור - צריך להיות סדרם בהתאם לכללי הדקדוק וההבנה בפשטות, באופן המובן גם לקטן", וכ"ה בהמשך השיחה שם כמ"פ: "ע"פ דרך הפשט . . . כאשר מדפיסים אל"ף ב"ת עם נקודות . . . כדי ללמוד עם ילד, כאשר מסבירים לילד . . . רואה הילד" וכ"ה עוד שם כדלהלן,

הרי מפורש שהכוונה ב'פשט' היא, לפשט ברמת ההבנה של תשב"ר שמתחילים ללמוד אותיות האל"ף ב"ת, שאת אותם צריכים לחנך, שאין צליל לאותיות כאשר אינן מנוקדות (ושלכן נקודת השב"א שווה אל כל שאר האותיות ומופיע אחרי הסגו"ל).

ו. והנה בנוגע לזה ובנוגע לכל המבואר לעיל בשיטת רבות"נ בלימוד האל"ף

(34) שיחת ר"ח אלול, הע' הרבי לאות כ"ח.

(35) שיחת ח"י אלול אות כ'.

בי"ת ונקודות לתשב"ר, יש לסיים עם הדברים שנאמרים שם בשיחה (ר"ח אלול³⁶), וז"ל (עם הדגשת המעתיק):

ויה"ר שכל המדובר לעיל יבוא במעשה בפועל, כולל – הוראת רבות"נ לדייק בלימוד האותיות בפ"ע, לימוד הנקודות בפ"ע, ולאח"ז לחברם יחד (לימוד בפ"ע) שלא כדעת הטועים שלימוד באופן כזה מעכב את התקדמותו של הילד כו', אלא אדרבה... סדר הלימוד צריך להיות באופן שלכל לראש מלמדים את הילד צורת אל"ף (ללא ניקוד כלל), ואח"כ מלמדים אותו "קמץ אל"ף אָ". .. הדגשת רבות"נ שלכל לראש ילמדו את צורת האיתיות בפ"ע.. ורק לאח"ז מלמדים אותו "קמץ אל"ף אָ".

פירוש: בדיוק כמו שכולם הבינו בדברי הרבי ע"ז שהלוחות צריכות להיות מרובעות וקני המנורה באלכסון כו', שכוונתו היא על הפועל ממש, הרי כך אומר הרבי בנוגע לדבריו אלו על לימוד האל"ף בי"ת ונקודות, שכוונתו היא על הפועל ממש.

פרק ח' מבוא לקריאה, הוראות מול שמועות, האל"ף דאלופו של עולם

א. מבוא לקריאה: והנה בסדר לימוד האל"ף בי"ת שבספר מבוא לקריאה, הרי לימוד הקריאה דאותיות הסופיות (אותיות גם פשוטות שמופיעות בסוף מלים) מופיע לפני לימוד הקריאה דנקודת השב"א. ויש שרצו לדייק מזה, שמוותר ללמד צילי האותיות לפני שמלמדים הנקודות.

ברם, אם כבר מדייקים מספר מבוא לקריאה, מן הראוי לדייק דוקא להיפך.

בתקופה ההיא בעת הוצאתו לאור של הספר מבוא לקריאה, הרי בספרי הקריאה הנפוצים אז, הי' מופיע בתחילת הספר, טבלא עם תמונה מכל אותיות האל"ף בי"ת – יחד עם: תרשים שמותיהן של האותיות בב' השפות – לשון הקודש ואנגלית; צורת האותיות – בג' אופנים: אותיות מרובעות רגילות (של דפוס), אותיות רש"י, ואותיות כתב; תרשים באנגלית מצלילי האותיות, וכן רשימה מערכם המספרי של כל האותיות.

והנה גם בספר מבוא לקריאה מופיע טבלא זו, אלא השמיטו – האותיות דרש"י, הצלילים, וערכם המספרי של האותיות.

והנה לפי שיטתם של כל אלו הנ"ל (מקבוצה הא' ואילך) שיש ללמד צילי האותיות כלימוד לעצמו לפני שמלמדים אותיות מנוקדות, מתעוררת התמי', מדוע השמיטו ממבוא לקריאה תרשים צילי האותיות כאשר הוא חלק אחיד

מלימוד האל"ף-בי"ת? אלא מאי, הם לא חלק מלימוד האל"ף-בי"ת ומעולם לא היו חלק.

ב. הוראות ברורות מול שמועות: לכאורה יש מקום לעיין: הרי יש אלו שמעידים שכ"ק אדמו"ר התיר להם ללמד צלילי האותיות, א"כ איך אפשר לקבל את כל הנ"ל.

ויש לומר בזה, לבד מכלל הפשוט בכל מקום, שאין ללמוד מהפרט אל הכלל בלא לדעת את כל פרטי הנתונים של ענין הפרט כו' (וכדלהלן בנוגע ל'רשת'),

הרי עוד זאת ועיקר בנוגע לעניננו, שבינתיים לא הביא אף אחד כתב או הנחה מרבות"נ שמתיר ללמד צלילי האותיות כשאינן מנוקדות, ואין בדברים שנאמרים בעל-פה מהשמועה כו' כדי לסתור דברים מפורשים מרבות"נ וגדולי ישראל, כדי לעקור - קבלה מזקני החסידים והמלמדים שקבלו מאלו שקדמו להם ולמעלה ראש כו', וכדי להתיר - מזימותיהם ושיטותיהם של משכילים.

בנוגע לה'רשת' יש להעתיק ממכתב כ"ק אדמו"ר³⁷, וז"ל: ". הרמה שלהם בנוגע ל'דתי' היא בגדר של מינימום, כמובן גם כולל גם בתי ספר החב"דיים אשר בורם דחינוך דתי ממלכתי, . . מפני סיבות . . אינן תלויות בהנהלת בתי ספר האמורים . .". מזה יתבאר לנו גם, מדוע למעלה מיובל שנים לא עלה בדעתו של אף אחד לעשות שינויים בסדר הלימוד בישיבות שלנו ע"פ חומר הלימוד של ה'רשת'! ידוע גם הוראת כ"ק אדמו"ר לה'רשת', שכל החומר שלהם מחויב להיות בהתאמה לדרישה משרד החינוך, אשר לפ"ז מובן, שאין מביאים ראיות והוכחות איך להתנהג עם ילדים שלנו מחומר שלהם.

ג. האל"ף דאלופו של עולם. והנה ע"פ המבואר לעיל שאין ללמד צלילי האותיות כשאינן מנוקדות, מובן ופשוט שגם אין ללמד צלילי האותיות (כשאינן מנוקדות) ע"י הדבקתן למלים, דהיינו כמ"ש לעיל, ללמד שאל"ף הוא בשביל אברהם, בי"ת בשביל בית, וכיו"ב.

אעפ"כ יש להביא המפורש בזה בדברי הרבי בשיחה ר"ח אלול שם³⁸. הרבי אומר, שצריכים לקיים הוראת רבות"נ, שלפני שמלמדים לתשב"ר אותיות מנוקדות, צריכים ללמד שמות וצורת האותיות בלא נקודות. ומבאר, שמעלה מיוחדת בזה, כי בלימוד שמות וצורת האותיות בלא נקודות, נותנים לילד את קדושת האותיות כמו שהן מופשטות מכל ציור.

(37) מכתב ח'תשצג

(38) תו"מ אות ל'.

ומביא על כך דוגמא מאות האל"ף, שבאם מלמדים אותה מיד בתחילה כמו שהיא מנוקדת - בלא ללמד את צורתה כמו שהיא בלא נקודה, אז נותנים לילד האל"ף מיד עם ציור, אשר הציור דאית אל"ף (בנקודת דקמ"ץ) - הוא ה'א' של 'אנכי' (שמעשרת הדברות). ברם כאשר מלמדים האל"ף תחילה כמו שהיא בלא נקודה, אז נותנים קדושת האל"ף כמו שהיא מופשטת מכל ציור, שהוא האל"ף ד"אלופו של עולם".

הרי מפורש בנוגע ללימוד תשב"ר, שתחילת הלימוד צריכה להיות בשמות וצורת האותיות כמו שהן מופשטות מכל ציור. והרי אם מדביקים מילה לאות ומלמדים שאל"ף הוא בשביל אברהם וכו', הרי נותנים בזה ציור אל האות, ומפסידים את קדושתה כמו שהיא מופשטת מכל ציור.

סיום

נסתיים במכתב מכ"ק אדמו"ר מכתב ט'תשעג:

אבל באמת אם מתבוננים בדברי חכמינו ז"ל אסתכל באורייתא וברא עלמא ודרכי' דרכי נועם, ברור הדבר, שבאם רק ישתמשו כראוי באופן ההוראה של הא"ב מתאים להוראות תורתנו הק' יצליחו, לא רק בעניני הקדושה הקשורים בשיטה האמורה, אלא גם פשוט בעצם הלימוד והתקדמות הילד, וראינו גם מן הנסיון, אשר המורים שהתמחו בידיעת דרכי ואופני הלימוד של התחלת הקריאה, נוכחו לדעת שדוקא הלימוד בשיטה זו, הוא הכי מוצלח.

ולדוגמא, ידועים לי כמה מוסדות להכשרת מורים באירופה ובארצות הברית, אשר בלימוד המתודיקה להתחלת קריאה, ביכרו את לימוד הא"ב כפי המסורה, על כל שיטות אחרות, אלא שכמובן שהשיטה עצמה צריכה לימוד כיצד להשתמש בה, ולאור הנ"ל, לא רק שאין להחליף את השיטה, אלא שיש לעודד את המורים המשתמשים בה,

ואלה שמשום מה מתקשים בה, יש להפנותם למומחים, אשר נוסף ליראת שמים שלהם, בקיאים הם בהדרכת מורים אלו, כיצד ללמד את תלמידיהם באופן הכי טוב על פי שיטה הנ"ל".

מכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע מכתב תקמה:

"צריך להיות הסדר ע"ד הישן בלי שום שינוי אפילו כקוצו של יו"ד... וכל שינוי והתחדשות דבר, עושה גרעון בזה ולא ניתן הדבר להשערת בנ"א. יש בזה דברים שהבריות מדמים שהן דברים שאין להם ערך, והרים גדולים תלויים, ודבר שפתיים אך למחסור ולגרעון גדול הוא".

יהי רצון שנזכה להזמן "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ" ונזכה להראות למלך המשיח ראו גדולים שגדלו בדרך ישראל סבא בקדושה ובטהרה כפי הוראת רבותינו בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש נאו.



הערות על תניא פ"ג

הרב אליהו מטוסוב
ברוקלין נ.י.

לפני זמן נתפרסם ספר "אוצר פירושים" על תניא, כרך הראשון, על פרקים א-ג. אחרי הופעת הספר הגיע לידי טופס של תניא עם פירוש "חסידות מבוארת" השייך אל המד"א חבר הבד"צ הרה"ג ר"י ברוין, ועל כל פרק רשם הגהות (עיקר ההגהות הם תיקונים והערות על הפירושים של ידידינו הרי"ל שי' אלטיין בספר "חסידות מבוארת" שם).

העתקתי כאן, עבור קובץ הנכבד "הערות וביאורים", את ההערות על פרק ג' (בכדי לקצר, נקטתי לדוגמא פרק קצר זה בתניא), מתוך תקווה שהרב הכותב יפרסם בקרוב את שאר הערותיו החשובות על כל ספר התניא, ויהי' לתועלת רבים, בבחינת ע' פנים לתורה כי מיני' ומיני' תסתיים שמעתתא.

חסידות מבוארת תניא פ"ג, בתחילת הפרק: והנה כל בחינה ומדריגה משלש אלו נפש רוח ונשמה:

הערה: כפל הלשון "בחינה ומדריגה" – אולי, הן בהעלם (בחי') והן בגילוי (מדריגה).

[המעתיק: זה מתאים למובא בספר "אוצר פירושים" עמוד שסז, מאת הרב יעקב לנדא ע"ה מבני ברק, ועיי"ש ג"כ ממשכיל לאיתן בשם ס' הלקוטים ערך בחינה, ובעוד מפרשים שם. וזהו באופן אחר ממ"ש בביאור "הלקח והלבוש" על תניא].

עמוד קלא. על מ"ש בתניא שעשר כוחות באדם הם "כנגד עשר ספירות עליונות", מביא ב"חסידות מבוארת" את הכתוב "ויברא את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו", ומפרש בחסי"מ "על פי תורת הסוד הכוונה בפסוק זה היא הנשמה הקדושה שהיא "חלק אלוקה ממעל" והיא הנקראת אדם על שם "אדמה לעליון"..."

הערה: ולפי פשוטו קאי על הדעה היתירה המצוי' בנפש של האדם (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ד ה"ח). להבין ולהשכיל (פירש"י בראשית א, כז). וי"א שיכול לבחור בטוב ורע (ראה ספורנו. רס"ג).

עמוד קלג. בתניא כי עשר ספירות של נר"נ נשתלשלו מעשר ספירות עליונות. וכתוב ב"חסידות מבוארת": נמצא – שהאמור לעיל בתניא פ"ב אשר הנשמה היא חלק אלוהה ממעל ממש, שמהותה היא אלקות, לפי שמקורה מתוכיות ופנימיות של הקב"ה – הוא גם בנוגע לכוחות שלה, שאף הם "מעין" כוחות אלקיים, להיותם מושרשים בעשר ספירות העליונות, וגם עליהם נאמר "מתוכו נפח".

הערה: ובוזו מתבטא יותר שהוא חלק אלוהה ממעל ממש, בממשות. [עיין בביאורי הרבי, לעיל בפ"ב על לשון "ממעל ממש" שהוא בגשמיות, וזהו מובן ביותר ע"פ המבואר כאן בפ"ג, שלא רק הנשמה עצמה אלא גם כוחות הנפש הם חלק אלוהה ממעל].

עמוד קלה. בתניא: השכל כולל חב"ד, והמדות הן אהבת ה' ופחדו כו'.

צע"ק שינוי הל' "השכל כולל כו'", "והמדות הן כו'". ולהעיר ששכל הוא בל' יחיד (משא"כ בל' "מוחין"), אבל מדות בל' רבים. ואולי עיקר ההדגשה כאן על המדות (כבהמשך הפרק), שעיי"ז פועל בנפש הצדיק אתהפכא מתאות וכו' (כמודגש בהמשך הפרקים), והשכל הוא האמצעי.

[המעתיק: עיין גם בספר "אוצר פירושים" עמוד שפג סוף טור א', ועמוד תקמט ואילך].

עמוד קלז. בתניא "וחב"ד נקראו אמות ומקור למדות כי המדות הן תולדות חב"ד".

ולעיל בסמוך [שנזכר כבר "שהן שלש אמות" לגבי ע"ס העליונות] לא ביאר מדוע נק' אמות.

עמוד קלז. מבואר בתניא ונתפרש ב"חסידות מבוארת" שחב"ד נק' "אמות" כמו "אם" כו'. הערה: זהו בכללות. אבל בפרטיות – חכ' נק' אב ובינה נק' אם, כדלקמן ע' קמג, ושם הע' 35. (מה שלא נק' אבות (ובכ"מ שחכ"ב – אבות) לפי שבכללות ענינם יחס פנימי והתקשרות ע"י הבינה והדעת).

שם בהערה 27. שהמדות שרשן למעלה מחב"ד. הערה: וכן למעלה (לא רק בנפש האדם) ז"א בעתיקא אחיד ותליא" (ומודגש יותר "שנשתלשלו מהן").

עמוד קלח. במבואר בתניא כאן, שאהבה ויראה הן תולדות השכל, מציין ב"חסידות מבוארת" לכמה מקורות, וגם לרמב"ם הל' תשובה ספ"י "אינו אוהב

הקב"ה אלא בדעת שידעהו, ועל פי הדעה תהי' האהבה, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה".

הערה: היינו שהם לא רק שרש ומקור המדות, אלא גם חיות המדות. [א"כ מרמב"ם זה גם מקור למבואר בהמשך הפרק שהדעת הוא קיום המדות וחיותן כו'].

עמוד קמ. בתניא "כי הנה השכל שבנפש המשכלת", מפרש ב"חסידות מבוארת": הנפש האלקית נקראת גם בשם "נפש המשכלת", עיין שערי הקדושה להרח"ו בתחילתו, ובע"ח בסופו, לפי שבנפש זו השכל הוא העיקר כו'.

הערה: ועוד ענין - "נפש השכלית" בנוסף לנה"א, ראה להלן פ"י בעיונים אות י"ב.

[המעתיק. עוד בענין "נפש השכלית" נמצא הרבה בספר "אוצר פירושים" על תניא פ"א ע' קמג-קמו, פ"ב ע' שמו-שנא. ושם בפ"ג ע' שצב נעתק ג"כ הערת הרב יקותיאל גרין באריכות על מ"ש ב"חסידות מבוארת" כאן].

עמוד קמא. על מה שכתוב בתניא שהשכל המשכיל כל דבר נקרא "חכמה", מפרש ב"חסידות מבוארת": בכל רעיון שכלי ישנה נקודת הרעיון והסברא, וישנם פרטי הרעיון והסברא לאורך, לרוחב ולעומק, ובשלב ה"חכמה" תופסים את הנקודה ולא את פרטי הסברא כי בשלב זה הענין עדיין לא נקלט היטב אצל האדם, כיון שתפס רק את כללות הענין והסברא.

הערה על לשון "תופסים את הנקודה": החילוק אינו רק בכמות, שתופס הנקודה ולא הפרטים, כ"א שגם בכללות הענין ה"ז שהענין מאיר ולא שהוא תופס הענין. ולהעיר שהרבה מדרגות בחכמה, וכאן מבואר מדרגה התחתונה, ראה גם להלן פ"ח ובהע' ועיונים לשם.

עמוד קמב. בתניא נקרא בשם חכמה כ"ח מ"ה" (זוהר). ומפרש ב"חסידות מבוארת": בדוגמת הרואה איזה דבר בכללותו (לפני שקולט את פרטיו) ושואל "מה הוא", כך החכמה, שהיא ההשכלה של נקודת הענין, היא "כח מ"ה" כי גם לאחר הברקת הרעיון במוח עדיין שואלים "מה", מאחר שנקודת הרעיון אינה מפותחת די' ואין לאדם תפיסה ברורה בענין.

הערה: וכן נק' בשם כ"ח מה, כי ההבנה רק בכח ולא בפועל, כבתניא לקמן.

עמוד קמב. בתניא הלשון לענין בינה "שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו". הערה: כלשון הכתוב (משלי יד, טו) "וערום יבין לאשורו" שהו"ע הבינה.

הערה: לפי "התבוננות" ונו"ן כפולה שהו"ע הבינה - ראה שעה"י לאדהאמ"צ

בתחילתו (ראה שם ס"א וס"ב ועוד. ובמהדור"ק בליקוטי ביאורים לשם, התחלתו: להבין ענין מהות התבוננות ולמה נקרא בשם נו"ן הכפל).

עמוד קמב. בחסידות מבוארת, מבאר בענין דרגת "בינה": על ידי התבוננות בפרטי הסברא (שהיא הבינה) עד כדי השגת הסברא בא השכל לידי פועל. ובהערה בחסי"מ שם מוסיף: גמר שלב זה נקרא ג"כ בשם "השגה". . שמתחיל להתבונן בפרטי הסברא כדי לקלוט במוחו את הבנת הדבר, ורק כאשר כל פרטי הסברא ברורים אצלו והענין נקלט היטב במוחו, אזי ניתן לומר שהבין ו"השיג" את הסברא ו"תפס" אותה.

הערה. אבל בתניא כאן לא נזכר לשון זה (השגה), ואולי כי שייך לדעת שבסוף הפרק כאן.

עמוד קמג. בתניא "והן הם אב ואם המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו". ומפרש ב"חסידות מבוארת": מהאב באה טיפה, היינו נקודה כללית שבה כלולים כל פרטי אברי וחלקי הולד "בכח", ואילו על ידי האם, לאחרי שהטיפה שוהה בבטנה תשעה חדשים, מתגלים פרטי אברי וחלקי הולד. וכך הוא בענין השכל: החכמה היא נקודת השכל (ולכן היא נקראת בזוהר "אב"), והשגת השכל והתגלותו בפועל בכל פרטיו באה רק על ידי הבינה (ולכן היא נקראת "אם").

הערה. ההדגשה כאן לא כל כך על החילוק בין אב לאם, כי אם הנקודה המשותפת.

עמוד קמט. בתניא "והיא כלות הנפש כדכתיב נכספה וגם כלתה נפשי וגו' וכתוב צמאה נפשי לאלקים וגו' וכתוב צמאה לך נפשי". ומפרש ב"חסידות מבוארת": ועל אהבה זו, שענינה צמאון גדול להקב"ה בבחינת כלות הנפש, נאמר צמאה נפשי לאלקים וגו' וצמאה לך נפשי גו'.

אבל לקמן בתניא פ"ג שצמאון מביא לחולת אהבה ואח"כ לידי כלות הנפש.

עמוד שמט. בעיונים אות נט בדיוק לשון "עשר ספירות עליונות" - היינו ספירות דאצילות ללמדנו וכו' (עיי"ש).

הערה. ואולי הדיוק בלשון "עליונות", ולא "דאצילות" (וכיו"ב), להדגיש שעשר בחינות "נשתלשלו מהן" (כדלקמן בתניא ע' קלב), והיינו שבמהותן ה"ז אותו ענין, אלא שהי"ס דאצ"י הן "עליונות".

עמוד שנ. בעיונים אות ס על ההבדל בין תניא פ"ב, שהנפש חלק אלוך' ממעל ממש, ששרשה מחכמה עילאה וכו' ואילו בתניא פ"ג שכחות הנשמה "נשתלשלו" מעשר ספירות.

הערה. וגם החכמה כולל כל הי"ס. ובכללות הענין – ראה לקו"ש חט"ל ע' 62.
ע' שנב. בעיונים אות סז בהחילוק בין היחס של האדם לדברים שחוץ ממנו ע"י השכל להיחס לדברים שונים ע"י המדות (עיי"ש בארוכה).
הערה. ובאופן אחר, אף שגם מוחין ה"ז יחס לזולת, למושכל, הרי בשכל ה"ז **אמיתית** המושכל, ומדות – איך משפיע הענין עליו ועד"ז באלקות, מוחין – **אמיתית** הענין, ומדות – יחס לזולת.



לזכר נשמת

איש צדיק וחסיד, כולו אש להבה בעבודת ה' בחיות
ובשמחה,

עסק כל ימיו בצדקה וחסד באמונה,
אוהב את הבריות ומקרבן לתורה

חייל נאמן המקושר בלב ונפש לרבותינו נשיאינו
מליובאוויטש זיע"א,

אשר לא זזו מחבבו בקירוב והערכה מיוחדת,
וזכה לשמש כשלוחם למדינת קאנאדא משך יותר
מ"חיים" (ס"ח) שנה במסירות מופלאה,
בייסוד ניהול וטיפול ישיבות ומוסדות
חב"ד, ובהרבצת תורה ברבים,

והיה הראשון לחרוש ולזרוע תורה יהדות
בכל רחבי קנדה גם במקומות הנידחים
משפיע חסידי אהוב ונערץ בקהילת
חב"ד מאנטרעאל, ורבים השיב מעוון
וקירבם לתורה ולחסידות

ציפה והשתוקק עד יומו האחרון, לביאת המשיח,
מתוך שמחה ואמונה ברורה ופשוטה ש"הנה זה בא"

הרה"ח התמים הרב משה אליהו ז"ל
בהר"ר אברהם יצחק הי"ד גערליצקי



נלב"ע בשיבה טובה ובדעה צלולה בשנת הצ"ה לחייו
ערב שביעי של פסח, ה'תש"ע

מוקדש לחיזוק התקשרות

לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בקשר עם
יום הבהיר י"א ניסן - ק"כ שנה



ולזכות ידידנו היקר הרב התמים הנכבד
והנעלה, מגדולי המקושרים לרבינו נשיאנו,

ממייסדי הקובץ "הערות וביאורים"

ר' שמעון שי' מאצקין

לרגל חגיגת יום ההולדת שלו ביום
כ' ניסן ערב שביעי של פסח.

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה
והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

בריאות איתנה פרנסה בהרחבה גדולה
והרבה נחת מיו"ח שיחיו

לאורך ימים ושנים טובות



ולזכות בתו השלוחה הנכבדה מרת

חי' מושקא תחי' גאלדבערג

בקשר עם יום הולדתה בחגה"פ

שיהי' לה שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן
מאה ועשרים שנה
"זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו"



ולזכות
יו"ר מערכת 'הערות וביאורים'
הגה"ח הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי שליט"א



נדבס ע"י ולזכות אחיינו
הרה"ת ר' ארי' לייב הכהן ומשפחתו
שיחיו שאטענשטיין

מוקדש לעילוי נשמת

איש מופת מורם מעם

תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה

הרה"ח ר' יהושע השיל רייזמן ז"ל

אוד מוצל מאש, משרידי דור דעה

מחבר ספרי 'שיטות בהלכה' 'עיונים

בפרשה' 'עיונים בפרקי אבות'

'עיונים במשלי' 'עיונים בהפטרות'

אשר כל חייו מיזג ושילב בין התורה והקמח

מקים עולה של תורה וחסד

והיה כעמוד האש לפני המחנה

דוגמה וסמל למי שמלאכתו ארעי ותורתו קבע

ועיקר תלמודו בהתעמקות וריתחא דאורייתא

להתענג על מתיקות וצוף לימוד התורה

נלב"ע בעשרה בטבת ה'תשס"ט

ת.נ.צ.ב.ה.



הונצח על ידי

צבי רייזמן, איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (ח"י חלקים)

ובני משפחתו, לוס אנג'לס

מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן
מאה ועשרים שנה



נדפס ע"י ולזכות
משפחת שפערלין שיחיו
שיתברכו בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים
ולחג פסח כשר ושמח

מוקדש לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן
מאה ועשרים שנה



לזכות
דוד בן שיינדי
שיתברך בכל המצטרך בטוב הנראה והנגלה בגו"ר
מתוך הרחבה שמחה ועונג תמיד כל הימים
ולחג פסח כשר ושמח

נדפס ע"י
משפחת זילבערשטיין

לעילוי נשמת

ר' שלמה ב"ר זושא ע"ה

נפטר י"ז ניסן ה'תשנ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות בנו

הרה"ת ר' לוי אלתר וזוגתו מרת

רייזל ומשפחתם שיחיו

רייטער

לעילוי נשמת

איש אמונם של בית המלכות

ומשפחת בית הרב

הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי

בן הרב מנחם ע"ה

קליין

זכה לשמש בקודש כמזכירו ונאמן

ביתו של כ"ק אדמו"ר

במסירה ונתינה מתוך התבטלות



נדפס ע"י ולזכות

משפחתו שיחיו