

קובץ

# הערות וביאורים

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

נוסד בחדש תשרי ה'תש"מ

שנה כמ

גליון מז [תתקנמ]

יום הבהיר י"א ניסן

חג הפסח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אחלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ששים ושמונה לבריאה

מאה ושש שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

# הערות וביאורים

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה כט גליון טו [תתקנ"ט]

יום הבהיר י"א ניסן - חג הפסח



“זיישר 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 - ע"ד קובץ "הערות וביאורים")

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

'מאה ושש שנה' לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות חברי המערכת  
הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא  
הת' יעקב בן חי' רבקה  
הת' שלמה בן צפורה חי'  
הת' דוב בער בן מרים מעריל  
הת' משה מרדכי בן חי' שרה גיטל  
הת' מנחם מענדל בן חי' בתי'

לחג הפסח כשר ושמח  
שיתברכו בכל המצטרף להם בברכה והצלחה רבה  
בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



## פתח דבר

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

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

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

הינו מהענינים העיקריים ב"דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס"ו".

ועי"ז, בודאי נמהר ונזרו את מילוי משאלת לבבו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו ונבואתו, אשר "הנה הנה משיח בא - ו(תיכף) כבר בא", שהרי רועי ישראל "הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל-רם ונשא, להגן על עם ישורון" (לקו"ש חל"ב עמ' 23, מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, ובכ"מ) - שיתקיים תומ"י ממש כהרף עין, ובפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים", און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו", וכפי שביטא זאת נעים ומירות ישראל בתחילת פרק קז שבתהלים דהאי שתא: "הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו. יאמרו גאולי ה' אשר גאלם מיד צר. מארצות קבצם ממזרח וממערב מצפון ומים", בגאולה האמיתית והשלימה תיכף ומיד ממש\*.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

## המערכת

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

---

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

ב"ה  
יום הבהיר י"א ניסן – חג הפסח  
ה'תשס"ח  
גליון טו [תתקנט]

**תוכן הענינים**

**זיכרון לראשונים**

- 9.....הערות והגהות על סידור תורה אור עם שערי תפלה.  
15.....מכתב התקשרות מהרב מ"מ בנו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע.  
27.....רשימת המשפיע ר' אלתר שימחאוויטש

**גאולה ומשיח**

- 30.....אכילת קרבן פסח לעת"ל בקומות העליונות  
38.....ולא צוה הקב"ה לתוהו [גליון].....

**הגדה של פסח**

- 42.....חרוסת  
65.....חיוב אכילת מרור בזמן ביהמ"ק למי שהי' טמא או בדרך רחוקה..  
70.....במצות סיפור יציאת מצרים.....  
73.....בטעם שאין הבן שואל על הד' כוסות.....  
80.....מתחיל בגנות ומסיים בשבח - כתרווייהו או כחד.....  
84.....כמה הערות בהגדת כ"ק אדמו"ר.....  
86.....עבדים היינו.....  
95.....ולא העבירנו בתוכו בחרבה.....  
98.....כל דכפין בליל הפסח.....  
100.....הערות בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים.....  
101.....שינויים בעבדים היינו מלשון הכתוב.....  
102.....חידושי אגדה להגדה של פסח.....

## לְקוּפֵי שִׁיחוֹת

- 106..... עיכוב העונש מפני עירבוב השמחה  
107..... קרבן חביתין חיוב פרטי או פעולה נמשכת  
110..... נתינת קמחא דפסחא בהמשך ל"דומה לשכינה" דפורים  
111..... שיטת כ"ק אדמו"ר בלשיטתי' [גליון]  
112..... "גדלות" נדב ואביהוא [גליון]

## שיחות

- 113..... בהטעם שמצות זכירת יצי"מ בכ"י אינה ממנין המצוות

## נגלה

- 120..... בענין חזקת קרקעות  
130..... יסוד דין חזקת ג' שנים  
137..... יסוד שיטת הראשונים ז"ל בפי' מבריא ארי מנכסי חבירו  
140..... זקיפה במלוה אי מהני בחמץ וריבית  
141..... שיטת התוס' בשכונני גוואי  
143..... לימוד משור המועד לחזקת ג' שנים לרש"י ותוס'  
148..... גדר מיגו [גליון]

## הסידות

- 150..... גדרו של אחטא ואשוב  
154..... דיוקים בדרך אפשר בספר התניא [גליון]

## רמב"ם

- 156..... שיטת הרמב"ם בחזקת ג' שנים  
162..... בענין ישן באמצע אפיקומן לדעת הרמב"ם ואדמו"ר הזקן  
167..... רשות היחיד עולה עד לרקייע לשיטת הרמב"ם

## הלכה ומנהג

- 172..... הברכה על מציות וקרקרים לדעת אדה"ז  
174..... שואלין ודורשין בהלכות המועד - במועד וקודם לו  
182..... תפלת ערבית מוקדמת בערב פסח שחל בשבת  
186..... ממון חבירו שמזיק את שלו  
189..... מצוה בו יותר מבשלוחו  
197..... האוכל מזונות כשיעור ושתה יין פחות מכשיעור לברהמ"ז  
201..... גלילת ספר התורה בעת פסוקי דזמרה  
205..... בדין עמידה בפרשת הקרבנות ובתפלת י"ח  
209..... מקום הנחת תפילין של ראש  
211..... הפסק בברוך הוא וב"ש בדיעבד

- 212..... קדימת ברכת הנר לברכת הבשמים
- 213..... קדימת הפטרה לקריאת התורה
- 214..... דין טלטול מוקצה שלא לצורך כלאחר יד
- 218..... ברהמ"ז טעונה ברכה במקומו
- 219..... בדין כלי שני
- 220..... מכירת חמץ אחר זמן האיסור באופק אחר [גליון]

#### פשוטו של מקרא

- 223..... כמה שאלות בפשוטו של מקרא שאין רש"י מפרשם
- 226..... כמה נתחייבו בני אהרון במיתה

#### שינוי

- 228..... לא יעבור איש בין שתי נשים
- 232..... אמירת תהלים בשבת מברכים
- 234..... עמידת ישראל במס"נ בזמן גזירת המן
- 235..... דרגות בבטחון בברכת ועל הצדיקים
- 239..... לשמור ולעשות
- 240..... מאכל שנקרא עליו שם טומאה
- 240..... דיין שאינו צריך לכלום [גליון]





**הערות לקובץ הבא  
שיצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ קדושים  
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ד ניסן**

---

**כתובת המערכת:**  
645 Eastern Parkway #1E  
Brooklyn N.Y. 11213  
**718-618-9777**

**למשלוח הערות:**  
**פאקס: 718-756-3411**  
**אימייל: haoros@gmail.com**

**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**  
**www.haoros.com**

---

# זיכרון לראשונים

הערות והגהות על סידור תורה אור  
עם שערי תפלה – נדפס בוויילנא תרמ"ז\*

הרה"ג הרה"ח ר' חיים אליעזר הכהן ביחובסקי ז"ל

בן הרה"ח ר' דובער הכהן ז"ל

נכד גיסו של אדמו"ר האמצעי נ"ע

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם הנותן ליעף כח<sup>1</sup>.

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם המכין מצעדי גברי<sup>2</sup>.

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שעשה לי כל צרכי<sup>3</sup>.

(\* בהמשך למה שנדפס בקובץ היכל הבעש"ט גליונות ח, י, טו, וקובץ העו"ב גליונות תתקלו (עמ' 6) ותתמא (עמ' 1) ותתקנ (עמ' 4). מוגש ע"י הרב חד"א טיפענברון, לונדון, לכבוד יום הבהיר י"א ניסן, וזכות הרבים תלוי' בו.

1) הנותן ליעף כח. ליעף עולה תתק"ו כמנין עשר פעמים הוי' אד' ואפ"ל ע"פ מ"ש בשער הכולל ללואווס פ"א אות י"ג שברכה זו נגד ברכת המינים ואפ"ל שהמינים פוגמים ביחוד זה או שאינם מניחים היחוד ומזה נעשה עיף, אבל יש חסד עליון שהוא נותן בחי' כח ליעף זה ועי' מענין כח אד' בלקו"ת שלח דף ל"ט ב' כח אדני הוא א"ס ב"ה הסובב כל עלמין. וזהו היפוך מדעת המינים שרוצים שיהי' העלם אלקות למטה. וע"כ דוקא כח אד' ולא כח הוי' וע"כ מסמיך רוקע הארץ שם אד' על המים שהם עלמא דאתכסיא וגם מכין מצעדי גברי, גבר ר"ת גומלי ביישנים רחמנים היינו כח הבחירה שיהי' לכ"א בכח היולי שבנפשו לאיזה מדה הוא שייך. וע' בשעה"כ שם שבשירה שם העשירי הוא אד' כוננו ידיך ולפמ"ש מובן בטוב כי הוא בחי' יגדל נא כח אד' ובפי' המכין יש לצרף לזה מארז"ל חול מכין לשבת וחול מכין ליו"ט. בחי' יום ו' ששי צדיק בחי' דל, אבל שעשה לי כל צרכי מורה על שבת ויו"ט שאז כבר הכל עשוי ואין שבת מכין כו' וע"כ ביוכ"פ שבת שבתון אינו עשוי ושייך הכנה.

2) גבר. בגלגולים פ"ה גבר היא הנשמה העיקרית אשר על שמה נקרא הגוף ההוא גבר כו' ונוכל לפרש גם כאן כן והמכין מצעדי קאי על הנשמות המסייעות.

3) שעשה לי כל צרכי. בתנחומא תרומה ג' ד' כל דבר שאמר הקב"ה בתורה לי ישנו בעולם הזה ולעולם הבא כו' כל דבר שנאמר בה לי יש בה ברכה עכ"ל ונמצא בשארי מדרשים בשינוי קצת ונוכל לפרש גם כאן כן ובכל מקום שנזכר לי וע' עטרת סי' תרד טעם שעשה לי עבר.

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שלא עשני גוי<sup>4</sup>.

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שלא עשני עבד.

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם שלא עשני אשה.

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם, המעביר שנה מעיני ותנומה מעפפי.

ויהי רצון מלפניך . . וכוף<sup>8</sup> את יצרנו להשתעבד לך, ותננו היום ובכל יום<sup>9</sup> לחן ולחסד ולרחמים בעיניך ובעיני כל רואינו...

יהי רצון מלפניך . . שתצילנו היום . . ומשטן<sup>10</sup> המשחית...

(4) שלא עשני גוי. מצינו בספרי שופטים קע"ה נביא לגוים נתתיך בנוהג (לא לו שנוהגין) מנהג גוים א"כ נוכל לפרש גם כאן שלא עשני כאותם ישראלים שנוהגים מנהג גוים.

(5) שלא עשני. כדאפ"ל עפ"מ"ש בכחיי על וכו תדבקון כפ' ראה שטבע העבד אפילו היה האדון טוב ורחמן רוצה העבד ליפרד ממנו אבל וכו תדבקון שאין אנו רוצים ליפרד מהשי"ת וזהו שלא עשני עבד שאין בישראל טבע של העבד ליפרד ממנו.

(6) שלא עשני. שמעתי מהרה"ג ר' יוסף איגר טעם שאמר בלשון שלילה ע"פ גמ' עירובין יג"ב נמנו וגמרו שנוח לו לאדם שלא נברא יותר משנברא.

(7) המעביר שנה מעיני. ר"ת משה כי גלות נמשל לשינה ומשה גואל אחרון. ותנומה מעפעפו ר"ת מ"ו שהוא מילוי שם ע"ב שיתגלה מילוי שם ע"ב אפי' בכלים החיצונים של עין דנש"י, וס"ת יהיה לרמז מ"ש ביום ההוא יהיה וכפי' האריז"ל שיתעלה ו' דשם הוי' ויהי ג"כ יוד, ר"ת מעפעפי ויהי רצון מלפניך מרום, שמורה על עצמות אא"ס כמ"ש באמרי בינה בפתח השער. עוד אפ"ל כי שינה עולה שס"ה ל"ת ואתפשטותיה דמשה שבכל דרא ודרא גורם להעביר מישראל עשיית השס"ה ל"ת שיהי' ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים וכמ"ש כי אנוכי מת וקם העם הזה וזנה אבל כשאנכי חי בקרבכם מצד אתפשטותא כו' אז לא יקום העם וזנה.

(8) וכוף. אפ"ל כי בתיבת וכוף יש יחוד הוי' אלקים כו פו, והואין קודמין מורה על ו' דוהנורא. ויוכל להתפרש כ"מ שנמצא לשון כוף שהכונה על ב' שמות ואות ו' מצטרף לכאן ולכאן.

(9) היום ובכל יום. שאלני ר' משה הלוי ואפשר ע"פ גמ' סנהדרין מד"ב לעולם יקדים אדם תפלה לצרה וגם אפ"ל היום בזמן שלנו ובכל יום שבכל בחי' זמן דכל העולמות.

(10) ומשטן. נק' שטן שהוא לנגד הוי' ממש כמו אנוכי יצאתי לשטן כלומר למנגד לך, דשם הוי' כולו רחמים, ושטן הוא בחי' תוקף הגבו' הקשות שמסתעף מבני האלקי' שאין

ברוך<sup>11</sup> אתה ה' אלקינו מלך העולם, אשר קדשנו במצותיו, וצונו על דברי תורה.

והערב נא . . כלנו יודעי שמך, ולומדי תורתך לשמה<sup>12</sup>. ברוך אתה ה' המלמד תורה לעמו ישראל<sup>13</sup>.

ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם, אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו<sup>14</sup> את תורתו<sup>15</sup>. ברוך אתה ה' נתן התורה.

וידבר ה' אל משה<sup>16</sup> לאמר: דבר אל אהרן ואל בניו לאמר, כה תברכו את בני ישראל אמור להם:

כוונתו רק לפעול דין קשה בפ"מ על הבריות והוא עיקר המקטרג ועולה ומסטיין. תו"ח וירא ק"ט ב'.

(11) ברוך כו'. ע' לקו"ב חא דף כה"ד דהתורה אברים הפנימים ב' דם שבאברים ג' אור וחיות שבגידי הרגשה ואולי יש לכוונם בג' ברכות.

(12) לשמה. לשם התורה הקדומה כי נמשך בחכמה מעצמותו ית' ע"י עסק גשמי התורה שלמטה. תו"ח לך פ"ג ג'.

(13) המלמד תורה לעמו ישראל. אפ"ל דכיון דהוא תמיד במלמד א"כ התורה שלו, וא"כ אין אדם אוסר דבר שאינו שלו וע"כ יחשוב ח"ו האדם שיהי' לימדו שלא לשמה אין ביכולתו אחרי שאינו שלו, ורק ביכולתו לא לחשוב לשמה שזהו סתם, וע' תניא ח"א ס"פ ל"ט ובהגהות שלי שם. וע' רמב"ם ע"ז פ"ח ה"א שפסק כן אפי' במעשה אין א"א דבר שאינו שלו ואמנם גם להראב"ד שם הרי בישראל לא מומר אמרין לצעוריה קא מכוון. אמנם יש להעיר מרמב"ם כלאים פ"ה ה"ט הובא התוה"מ תצא ע"ח דרואה כלאים בכרם חבירו ומקיימן הרואה אסור בהנייתן ולאחרים מותר. א"כ אפ"ל דמהתורה שלא לשמה אסור להלומד בעצמו להנות ממנה. ואולי זהו נוטל חלקו וחלק חבירו בג"ע אמנם צ"ע אם יתפרש ג"כ פ"י מדאריז"ל על ושים חלקנו עמהם, כי לכאורה לא מהני שיותר ההנאה ע"י מחנה וצ"ע.

(14) ונתן לנו. אפ"ל דמרמז על תורה שלא לשמה שנאמר בה עושר וכבוד וכמאמר דבי ר' ישמעאל בן פדא אין נתונה אלא ממון.

(15) אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו. אפ"ל ע"פ גמרא ב"ב מ"ב ע"ב מתנה טמירתא לא הוי מתנה וללישנא בתרא דרב יוסף דלא אמר להו תיתבו בשוקא ובבריתא הואי טמירתא ע"כ דלא ליהוי מתן תורה מתנה טמירתא ע"כ קבץ כל העמים ובהיותינו כולם עומדים בחר בנו אז ונתן לנו את תורתו דלא ליהוי טמירתא.

(16) וידבר ה' אל משה. שהמשכת הוי' להיות התורה צריך להיות המשכה תחלה לבחי' משה שהוא מבחי' כי מן המים משיתיהו. תו"ח בראשית ג' ב'.

יברכך ה' וישמרך<sup>17</sup>: יאר ה' פניו אליך, ויחנך<sup>18</sup>: ישא ה' פניו אליך, וישם לך שלום: ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם<sup>19</sup>:

אלו דברים<sup>20</sup>. . . והכנסת אורחים<sup>21</sup>, והלוית המת, ועיון תפלה, והבאת שלום שבין אדם לחבירו, ובין איש לאשתו<sup>22</sup>, ותלמוד תורה<sup>23</sup> כנגד כלם<sup>24</sup>.

### הלכות ציצית

סידור: כל איש ירא ה' וחפץ במצותיו לקיים מצות ציצית כל היום לד"ה צריך. . . וכל השיעור הזה של הרוחב ואורך הטלית קטן צריך להיות כולו מופשט ומלביש את האדם בכל השיעור הזה כולו כמ"ש אשר תכסה בה דייקה ולא יתקפל ולא יתקמט כלום משיעור הזה כי מקום הנקפל או הנקמט אינו עולה מן המדה וצריך להשגיח ע"ז תמיד<sup>25</sup> כל הנזהרים

(17) יברכך ה' וישמרך. ר"ת כ"ו כמנין שם הוי" וס"ת ככה כמנין אדם ושם מה.

(18) ויחונך. המשכת במקיף מלמעלה למטה. תורת חיים וישלח מ"ג ב'.

(19) ואני אברכם. ע' מדרש שה"ש פ"ב פסוק יו"ד ענה דודי ואמר לי, מה אמר לי יברכך ה' וישמרך, א"כ יש ב' מינים בברכת כהנים א' מה שהכהנים אומרים ב' מה שהש"ת אמר ואולי מה שהחזן אומר בתפלה או"א ברכינו הכוונה על בחי' ב' וע"ז אנו אומרים אמן כפי פסק רבינו. ואולי גם כוונת ר' אלעזר בו שמוע מגילה כ"ח לא נשאתי כפי בלא ברכה היינו תיכף שנשא כפו תיכף היה ואני אברכם.

(20) אלו דברים. בברייתא זו יש תיבות נ"ז כמנין אל הוי" ואותיות רנ"ט כמנין גרון.

(21) והכנסת אורחים. וכפשוטו י"ל ע"ד גמ' שבת נ' ע"א מכניס אדם מלא קופתו עפר ועושה בה כ"צ כו' והוא שייחד לו קרן זוויות ונ"ל דלמד זאת מלשון מכניס שהוא ? שמקודם בר"ה דרסו עליו ועתה אין דורסין עליו. וגם בהכנסת אורחים צריך לייחד לו קרן זוויות אז נקרא הכנסה.

(22) והלוית המת ועיון תפלה והבאת שלום שבין אדם לחבירו ובין איש לאשתו. בחרדים שפ"ח שהר"י סארמסי היה עושה שלום אפילו בין העכו"ם וזכה לראית אליהו.

(23) ות"ת כנגד כולם. כמו המוח שכולל כל חלקי חיות רמ"ח אברים. ע"ט ע"ח א'.

(24) ותלמוד תורה כנגד כולם. מפני שת"ת היא בדבור ומחשבה שהם לבושים הפנימי' של נפש החיונית וגם מהותן ועצמותן של בחי' חב"ד מקליפת נוגה שבנפש החיונית נכללות בקדושה ממש כשעוסק בתורה בעיון ושכל. תניא פל"ז.

(25) להשגיח ע"ז תמיד. במדרש תלים קפיטל ז' ס' ד' אמר דוד מה בין קטע ציצתא לקטע רישא, ר' נחמיה אמר שביטלו ממצות ציצית שעה אחת כיון שנכרת לא היה יודע הרי שהיה חמור על דוד מה שעל ידו ביטל שאול שעה אחת ממצות ציצית כמו שהי' קוטע ראש שאול.

לקיים מצות ציצית כל היום. . והרחקה זו לצאת לכל הדעות צ"ל מסוף רוחב הטלית שהוא לקומת המתעטף וגם מסוף אורך הטלית<sup>26</sup> שהוא רוחב המתעטף בטלית גדול שמתעטף בו. . ובטלית קטן יש לעשות ב' נקבים<sup>27</sup> מרוחקים כמלא קשר גודל באורך ורוחב. . בשעת<sup>28</sup> בדיקת הציצית יאמר זה....

(26) וגם מסוף אורך הטלית. צ"ל לשון וגם הלא אורך ודאי, והרוחב יש בו דעות. צ"צ פ"ד ב' ד'.

השמש שכורכין בו חוליות הציצית צריך להיות נשאר אורך מן יתר החוטים כן משמע בעמה"ה שט"ו פל"ט "ורמז לאורך שעה" (של מלכות) בסוד הציצית שאין להם שיעור למעלה לוקחין ג"כ חוט אורך לכריכת הציצית שאחרי שאחר גמר תיקוניו עוף יעדיף באחד על חבירין לרמוז להתפשטות שעה" עכ"ל.

נשאלתי במה שנהגו שיהיו שזורין החוטים שמונה, המקור לזה, ע' עמק המלך שי"ד פ"א כדמות ח' שערות שזורות ומקולעות כל אחד מח' חוטים שסם ס"ד כנגד ס"ד כנפים שבכל חיה מארבע חיות הקודש שהם בין כולם רנ"ו וסימנך רנו ליעקב שמחה עכ"ל וכן הוא במעין החכמה סי' ל"ב והנה אנחנו עושים בכל כנף ח' חוטים וכל חוט שזור כפול נמצא בין הכל ס"ד.

(27) בעמה"מ שט"ו פכ"ז וצדקו דברי בעל העיטור שאמר שיהיו הציצית נוטפים על הכנף מצד אחד לבד אלא לשני צדדים. דהיינו שיעבור הציצית בשני נקבים בצד אחד לבד.

(28) בשעת כו'. משמע שס"ל לרבינו דצריך להתעטף בציצית ולהניח תפילין תיכף אחר ברכת התורה, ולא כמו שיש נוהגין ללבוש קודם הודו. וע' בזהר ח"ג במדבר ק"כ ע"ב שורה יוד בעי לברכא כו' לבתר דקם עאל לבי כנישתא מעטר בטוטפי אתכסי בכיסויי דציצית עאל ומדכי גרמי בקרבנין בקדמיתא וכן בשורה י"ט לדכאה גרמי בקדיתא לבתר יקבל כו', ובשורה כ"ג ידכי גרמי בקדמיתא בקרבנן כו' לבתר יקבל עלי' האי עול מלכותא לפרשא על רשי' פרישו דמצוה עכ"ל, רואים אנו שיש לשני המנהגים מקור בזהר בתחלה כתב שאמירת הקרבנות יהי' אחר שיתעטף ויניח תפילין ואח"כ אומר שבתחלה יאמר הקרבנות ואח"כ יתעטף וע' בלק"ת פנחס דף פ' ע"ב לא יכול להתחיל בתפלה כ"א בעשיית [א] מצוה בתחלה כמו להתעטף בטלית ותפילין שהם קישורא פריסו דמלכא ובזח"ב ויקהל רט"ו ב לאתקנא גרמיה במצוה (טלית) וקדושה (תפילין) ולא תתקנא בקרבנין ועלוון (פ' קרבנות).

[א] למ"ש בשם לק"ת לא יכול להתחיל בתפלה כ"א בעשיית איזה מצוה ע' ברכות י"ד ב' ברש"י ד"ה ומתני. אלמא מקדים הוא לעסוק בתורה דהיינו עשייה דמצוה מקמי מלכות שמים עכ"ל.

להעיר ממה שבחורף היה רבינו אומר גם פ' קרבנות וקטרת בלא טו"ת לקים גם דעת רב דאמר בירו' ברכות פ"ב ה"ג קורא את שמע ולובש תפילין מסייע לרב יקבל עומ"ש תחלה ואח"כ יקבל עומ"צ והירו' אינו סובר תי' הבבלי שלוחא הוא דעוית ורבינו מתרץ לחלק ב' חילוקים דלא פליגי ר' יוחנן ורב ולא פליגי ב' מימרות דרב אהדידי א' חילוק בין

ברכי נפשי . . הוד והדר לבשת. עוטה<sup>29</sup> אור<sup>30</sup> . . כיריעה.

סידור: ויעמוד כך מעוטף<sup>31</sup> לפחות כדי הילוך ארבע אמות אחר הברכה ואח"כ יפשילנו כמנהג המקום...

כי עמך מקור חיים<sup>32</sup> באורך נראה אור...

חדשי קיץ בין חדשי חורף דחדשי חורף הם חדשי ז"א וחדשי קיץ הם חדשי נוק' ובהדשי ז"א צריך הנוק' לקבל מתחלה קבעמ"ש בק"ש ואח"כ עומ"ש בתפילין. אבל בחדשי נוק' שאז הכל בא מלמלמ"ט צריך מתחלה עומ"צ ואח"כ קבעמ"ש. וחילק ב' בין א"י לחור"ל בא"י ששם מאיר פרצוף לאה צריך מתחלה מצות ואח"כ ק"ש ובהור"ל ששם רחל שם יש חילוק בין קיץ לחורף ויש להעיר מלשון ר' יוחנן בירו' כדי שיקבל עליו מלכות שמים תחלה משלם ושלם הוא בחי' ז"א. ונוכל לפרש שם יתר דברי הירו' ריב"ז לא הוי תפילין זעין מיני' לא בקייטא ולא בסיתוא וכנ"ל. ר"י בסיתוא דהוה חזיק רישי' (היינו מוחין דז"א) הוה לביש תרויהון. בקייטא דלא הוה חזיק רישי' (מפני שהן מוחין דנק') לא הוה לביש אלא דאדרעי' (כי תש"י הוא בנוק').

(29) עוטה. בתנ"ך הוא חסר. ואולי ט"ס הוא, ואולי בקבלה שבעת אמירה צריך לכוון מלא כדי שיהי' בהפסוק כ"ו אותיות כמו שם הוי' וגם שתעלה התיבה צ' כמו צ' דצלם. (30) עוטה אור כשלמה. בבחי' לבוש שהוא חיצוני ועליון יותר מגופו של אור חכמה שלמעלה שנק' יד הקדמוני או אור החכ'. תו"ח לך פ"ג ב'.

(31) ויעמוד כך מעוטף. כ' רומז לכתר כפופה להאריך פשוטה לעתיק. ויען כי הטלית הוא רומז למקיפים עליונים עטיפו דמלכא אבל אינם מאירים בפנימי' אבל העטיפה שעושה סביב צוארו להגן שלא יסתיר הצואר וגם הב' כנפות של ימיו ישליך לאחור' להמשיך המקיף גם בחיצוניות הכתפין כמ"ש שכם אחד שכם בבחי' שכם יומשך אחד והעמידה הוא מסטרא דכורא שיהי' בבחי' קיום נצחי ויאמר מה יקר שיש בהם כ"ח תיבות רומז ג"כ לכתר חכמה וכן הם מילוי שם אד' ורומז למל' דא"ס ואותיות יש בהם כמנין יב"ק שהם יחוד הוי' אלקים. או הוי' אהי' אדני. וגם יחוד ברכה קדושה.

(32) כי עמך מקור חיים. שהוא בחי' הקו"ח באורך העצמי נראה אור בחי' הארה דהארה לבד וכמ"ש בזהר גליף גליפו בט"ע שהוא חקיקה לחקוק האותיות שנק' שמות לבד שאינם נחשבים כלל מבחי' העצמי' תו"ח וישלח מ"ז ב'. וגם לעוה"ב שע"ז אמר באורך ממש נראה אור אז רק האר' בעלמא מן העצמו' ממש שם. תו"ח בראשית ל"ה ד'. באורך נראה אור עצמותך והיינו באורך העצמי שכלול במאור עצמו שהן אור דתו"מ שבאו למטה ונהפך עליהם על ידם חשך לאור עי"ז ודוקא נראה אנחנו דוקא שהן צדיקי' בתו"מ אור עצמותך שלא הי' כזה בכל הנביאים.

כי עמך מקו"ח. זהו בחי' האור אשר הוא כלול ובטל בעצם המאור דשם הוי' ועכ"ז באורך נראה אור בחי' הארה דהארה לבד שנתצמצם ע"י שם אלקים המסתיר על שם הוי'. תו"ח ח"ש קכ"ח ג'. ובדף קכ"ט א'. שזהו דוקא למלאכי' בחי' חיצוני' העולמות שנברא

...והפושט טליתו לפי שעה על דעת לחזור וללבשה לאלתר א"צ לחזור ולברך בכל ענין ואפילו פשטה על דעת שלא לחזור וללבשה לאלתר<sup>33</sup> ואח"כ נמלך לחזור וללבשה לאלתר...



## מכתב התקשרות מהרב מנחם מענדל נ"ע בנו של כ"ק אדמו"ר מהר"ש נ"ע\*

לפני חודש, ביום ו' אד"ש - יום הולדת של הרב מנחם מענדל ע"ה בנו של אדמו"ר מהר"ש, י"ל תשורה, עם ראשי פרקים מתולדותיו של רמ"מ ע"ה, ילדותו חתונתו ופטירתו וכו'.

בין השאר נדפס ה"משא ההתקשרות שלו" שכתב לאביו הגדול אדמו"ר המהר"ש נ"ע כשמלאו לו י"ג שנים - גיל המצוות. המכתב כולו בלשון ארמית, עם חרוזי פיוט ולשון נופל על לשון, בחכמה גדולה, מופלא מאד בפרט לגיל זה, מלא רמיזא ודברי געגועים דברים מכוסים נעלמים ונסתרים.

מאותיות הי"מ, אבל אנחנו נש"י שרשם בעצמו דשם הוי" ע"י תו"מ שמהפכ"י גם חושך העליון לאור ע"י דוקא באורך נראה אור העצמי דוקא וזהו באורך ממש נראה אור שלך כמשל הזכוכית הבהירה בתכלית שנראה בה עצמות האור בהבהקה יתירה. ובדף קל"א ד' באורך תורה אור נראה לע"ל אור עצמות ממש. ובדף קל"ב ב' באורך אור תורה הפנימי ועצמי כשיבוא אור זה בשלימות הבירור דאו"ח נראה עצמותך ממש. ודף קל"ו ב' באורך העצמי שנק' מאור שלמעלה גם מאור העצמי הנמשך בתו' הקדומה שכבר הוברר לפי שיש כת בסוף באו"ח יותר מבתחלה דאו"י. ובלק"ת בשלח א' מקור כל התענוגים ומקור כל החיים שנהנין הנשמות בעצמותך ואין לגילוי העונג הנמשך לנשמות ערך כלל עמך כי ע"י צמצום גדול ירד, ושם בעמוד ג' עמך אינו מהותו ועצמותו ממש כ"א בחי' לשמו ית' הנק' או"ס שהוא בחי' עמך כלול ובטל בך. ובשער היחוד פט"ו בחי' הארה דהארה הנק' אור של תולדה שאחר הצמצום בוקע האור דרך קו בעלמא אבל הוא בא מאורך העצמי להיות שברשימו נכלל הכל וממנו נמשך הקו בבחי' היולי.

33) על דעת שלא לחזור וללבשה לאלתר. אם נשאר כו' דעת הט"ז בסי' ח' ס"ק י"ג ודלא כמ"א. צמח צדק פ"ד ב' ג'.

(\* מוגש ע"י הרה"ח חד"א טיפענברון מלונדון לכבוד יום הבהיר י"א ניסן, וזכות הרבים תלוי בו.)



בפתיחת המשא, שורות של הקדמה, בחרו על האותיות א'ד'מ'ו'ר' ר'ש'כ'ב'ה' ש'ל'י'ט'א', ובסוף מסיים בחתימת שמו בחרו: מ'נ'ח'ס' מ'נ'ד'י'ל', ובאמצע קטעים שלמים בחרו על כל האותיות של האל"ף ב"ת.

באמת רשימת מכתב זה כבר נדפסה בספר התולדות אדמו"ר מהר"ש עמ' 241 (נערך בשנת תש"ל ע"י הרב חנוך גליצנשטיין שי', כפ"ח), וממנה לתשורה הנ"ל. אמנם הוא מלא שגיאות ואי דיוקים, שגיאות המצתיק ושגיאות המדפיס מהחל עד כלה. ולכן לשלימות הדבר, אפשר וגם כדאי לתקן הרשימה מרשימה אחרת שיש תחת ידי, מפנקסו של הרה"ח ר' שלמה זלמן הבלין ע"ה (אינו כת"י אלא ממעתיק אלמוני). ואפשר להוסיף שכנראה משא התקשרות הנ"ל הי' לפני שנים ירושת הכלל וחסידיים מדור הישן העתיקו זה מזה, ועי"ז רבו השגיאות, ורק עם הזמן נשכח מן הלב מצד סיבות התלאות ועוד. ולכן מה שיש לנו הוא משרידי רשימות הנ"ל, ואמנם תיקוני השגיאות מאיר ומוסיף לנו פנים חדשות לגמרי, ומה גם הבנה יתירה בדברים הסתומים.

בהפנים נעתקה הרשימה כפי שנדפסה בס' התולדות, ובהערות על הגליון תיקוני הסופרים. כמה מהם תיקוני לשון קלים בלבד, ויש תיקונים שגם נותנים משמעות חדשה. וכמו כל דבר שבדפוס, כשמתקנים שגיאה במקום א', נופל שתיים במקום אחר. ומובן מאליו שהתיקונים שלפננו הם רק לפי ראות והבנת מעתיק הכת"י, ולכן הכל הוא בדרך אפשר והצעה.

אבא מארי בוצינא דנהיר

דברן דעלמא מחשוכא לנהור<sup>34</sup>

ממרירו למיתקו מסומק למחזור<sup>35</sup>

ובהדין תבר מינה דייקנא מסובר<sup>36</sup>

רעיא מהימנא כמשה נהיר

(34) מחשיכא לנהורא

(35) ממרירו למיתקו מסומק לחיזור

(36) וכהדין תורבייצא דיניק מסובר

ראיה<sup>37</sup> דמיא לבר אלהין

שופריה כשמשא דחלפן אוורדיין<sup>38</sup>

כשושביניה דמטרוניתא במיפק כופין<sup>39</sup>

בנוהי כוותיה מרגגין<sup>40</sup> ושפירין

הילולא וחינגא לדחמי ותהוין<sup>41</sup>

שרותיה ישמין בתרי' פתורין<sup>42</sup>

לעגלא וחמי<sup>43</sup> דמורח ודאין

ייתונוהו<sup>44</sup> בצלותא ובזכותא דאהבין

טהירו דמקדשא ישכלל<sup>45</sup> בחינגין

אבא מארי יחמינן<sup>46</sup> בעיינן

אבא רחימאי חביבא כנפשאי דרחימנא יתו מגרמא<sup>47</sup> הא קרבינא

לצלאה

גדפאי ולבררן<sup>48</sup> אתוון דקיקין ושפירין דמרגג<sup>49</sup> ויאי דנפקא מתבנא

דליבאי

---

(37) רווי'

(38) דחלפא אוורדיין

(39) כשושבינא דמטרוניתא במיפק כיפורים

(40) מרגגין

(41) יתהוין

(42) שירותא יזמן בתרין פתורין

(43) וחמו

(44) ייתנתי'

(45) יתכלל

(46) יחמינון

(47) אבא רחימא חביבא דנפשאי, דרחימנא יתך יתיר מגרמאי,

למיבעי בעיתן מן קדמך.

בלבא תבירא ורוחא מרירא אנא בעי מן קדם בוצינא קדישא שרגא  
דנהורא דיכונ<sup>50</sup> אודניה אבא מארי ויושיט ידיה לקבל ברוך זעירא  
לעאלעא

יתיה תחות גדפין דשכינתא כדעבד לך אבוך.

געגועין דהוין לי עלך כד הוינא טליא לא יהוין<sup>51</sup> לי למדמך בגין  
דכדבעי<sup>52</sup> לא

הוינא מעליא השתא דסיכנא<sup>53</sup> זעיר נהורא דנשמתא כגופא<sup>54</sup>, שריאת  
לאנהרא

ובליבאי אתגלי' למיחד בתוקפא דקרנבושך<sup>55</sup>.

דדרתא<sup>56</sup> ותרעא לדרתא רעותא דליבאי למזכי מנך מפתחין<sup>57</sup> דבתי  
גוואי

ובתי בראי במטמונך<sup>58</sup> מבוועין דבירא דאתסניי<sup>59</sup> לך אבהתך בגין דלא  
למיעל

(48) ולבדרא

(49) דמהגג ויא דינפקא מתוונא דליבאי למיבעי בעותא...

(50) דירכין

(51) יהבין

(52) דכבעי

(53) דסיכנא

(54) כגופאי

(55) דקברניטך

(56) דרתא

(57) מפתחון

(58) במטו מינך

(59) דאחסני

בכיסופא קדם מחצדי חקלא בבעי<sup>60</sup> מינך.

הדא בעלתא<sup>61</sup> דאנא בעי בשלהובין דאור<sup>62</sup> יקדון בליבאי משמשיא  
אנהירו

לעיינא זכאה חילקא דאחויאו<sup>63</sup> לי מלעילא מעיינא כלילא כדבושא  
כנביעו די

מעדן לגינתא נפק מפומך.

וורדין דגינתא דעדן מירא דכיא ובאעי וכוסמין<sup>64</sup> אנא חמי דמבדאין  
קדמך ובנהרין דאפרסומא דכיא ודבור<sup>65</sup> לבושך ורוחא<sup>66</sup> קדישא שארי  
בגויך<sup>67</sup>

מדתזינא יקרא דידך אמינא זכאה חילקאי<sup>68</sup> דאנא ברך.

זקוקין דאור<sup>69</sup> אנא חמי מפומך נפקין מסייפי עלמא עד סייפי מנהרין  
ומנצצין ונהורא דידך כהדין<sup>70</sup> אבנא דמקבל פרזלא<sup>71</sup> נגדין ומתנגדין<sup>72</sup>  
אמינא מן

יהיב דאזכי לעגלא למיקט<sup>73</sup> רוחא מינך.

(60) כדבעו

(61) בעותא

(62) די נור יקדיו בליבאי, מן שמיא

(63) ולקתו דאחויאו לי מלעילא מעיינא צלילא

(64) וורדין די מעדן לגינתא מורא דכייא ואעי בוטמין אנא חמו דמבדראין...

(65) דאפרסומא דכיא יתחורר

(66) מרוחא

(67) בגויך

(68) חולקאי

(69) זקיקין די נור

(70) כהדא

(71) פרזלין

(72) ומתנגדין

חבל על דלא הוינא עד השתא מנבזבזין רברבין דלי מרגל איך<sup>74</sup> הווינ קושטא  
מתגנדין<sup>75</sup> כאספתא ארמתא<sup>76</sup> דיני הווא במכנישתא עד דאויאו<sup>77</sup> לי

מלעילא ומאן אתער בלבאי שלהוביתא<sup>78</sup> דרחימותא אינון דאתוין<sup>79</sup> לותך.

טליין חזינא<sup>80</sup> אתיין עם מארי דדיקנא עולין<sup>81</sup> ורויקין מרגלאין למיקנא  
עזקין<sup>82</sup> וכלילין קישוטין לתקנא באבנין - בין בזבני אש גחנא<sup>83</sup> ודיקנא  
ובכלילין וקישוטיהון לחדא לדיקנא אמינא חדאי נפשאי לך דהא כל  
אלין<sup>84</sup>  
מאבוך.

יתגנדרון ממנדח<sup>85</sup> שימשא ולרוואה צחיתא ודאתון ממערבא בלביהון  
לחדא יקוד<sup>86</sup> שלהובא ומארעא דרומא בדחילו ורחימו נגדין  
ומתגנדין<sup>87</sup> כעכנא

---

(73) למקלט

(74) מהגלאן

(75) מתגנדין

(76) אחמתא

(77) דאחויאו

(78) שלהובי

(79) דאתי

(80) חזיאן חזיתא

(81) עולמין ורויקין

(82) עזקאן וכלילין

(83) באבנא טבין דזבני אשגחנא ודיקנא ובכלילין וקישוטין לחדא בדיקנא

(84) אינון

(85) יתגנדין ממדנח שמשא לרוואה צחוחא, ודאתבין...

מארעא צפונא לוויית יקרך אתיין רזין טמירין עמיקין וסתימין<sup>88</sup>  
למשמע

מפומך.

כד שריאן למיעל בהיכלא דידך שלהובין דרחימותא בלביהון יקיד ולא  
שכיך<sup>89</sup> בקל נעימותא מרחשין ובניגונא מכטשין<sup>90</sup> והכי ממלין אלה  
דשמיא

בריך דאחזן בהדא אורחא למהך למשמע רזין דרזין מפומא דאריך.  
לעידן רמשא מתכנפין לקדם אסיפא דאידרא קדישא בכיסופא ועלין  
אינון במכתר סגורתהון<sup>91</sup> באתגליא ישכחון אסוותא ויתסי גשמיהון  
ורוחיהון

לעגלא וגברא פוינא<sup>92</sup> דלא ארגיש חובוליו וחכים יחכים מכתשי לנורא  
דממלל<sup>93</sup>

פומך.

מדהמין גשמיהון דאתמליל מכתשין<sup>94</sup> ונשמתא דילהון אסתחדאת  
בפדעאון ידיהון וארכבותיהן דין לדין נקשין וסיג - בצוותין<sup>95</sup> רברבין  
ומרירין

(86) יקיד

(87) ומתגנדרין

(88) עמוקין וסתומין

(89) יקידו לא שכיך

(90) ובניגונא מבטשין והכי ממלל לאלהא דשמיא

(91) דמכתיר סגורותהון באתגליין

(92) פזיזא

(93) חיבולי וחכים מכתשו' לנהורא דמלל

(94) מדחמין גשמיהון דאתמליא מכתשא ונשמתא דילהון אסתחרת בפדעאין

תיהב<sup>96</sup> למכתשיהון אתיין יקירן לא נטשין במטלוניהון עד דיתהדר  
חילהון

מאטווין דידך.

נהורא דידך כד נהיר לעמא<sup>97</sup> לא שביק להון למידמך בחיזו דהאי  
עלמא

מחזיית לטעמך<sup>98</sup> ומשוויית לשבתהגמרא<sup>99</sup> יתיבון למפלא למארי  
עלמא על חד

תרין מקדמתא<sup>100</sup> במילפא דאורייתא ותוקפא דצלותא בפקודא דידך.

סבירנא בדעתאי כל הדא טיבותא אמינא לליבאי סגי למיתא<sup>101</sup>  
בטעותא

כל הדא יקרא כודא<sup>102</sup> נהורא בהידו ונעימותא גשמי כודאי שוינא  
למיתי

בבעותא ממיין מתיקין לרוואה צחותא ממייין צלילין דנבעין ממעינא  
דידך.

עיינין בדיין<sup>103</sup> נבעין מיא ולא פסקין היסמא בידאי דין ודיל נקשין<sup>104</sup>  
מטול

(95) סגילויין בצווחי

(96) יתייהם למכתשיהון אסיין יקירין לא נטלין במטלינוהון עד דא דהר חיליהון מאסווין

(97) לעלמא

(98) ומחלויית בטעמך

(99) לשבח פגמא

(100) מבקדמותא

(101) למיתב

(102) יקרא דידאי בנהורא בהירו ונעימות בשעתי שוינא

(103) דידי

(104) דידא דין לדין נקשין

דעד השתא לא הוינא ידעי מה - מבזבזין<sup>105</sup> השתא דטעימנא<sup>106</sup> זעיר ממילין

מתיקין דאחסני' לין<sup>107</sup> אבהתנא אחסנת עלן וכען מעיינא אתמסר בידך. פתיחנא<sup>108</sup> פומאי למשתי מיין מתיקין אבא דרחמאי חביבא דנפשאי בלי

חצבין<sup>109</sup> מעומקין ואשקין מיא לרוואה - שביקנא<sup>110</sup> דהא קריבא זימנאי למיפק

לקרבא בכל מאני זייני קרבא למקטר שידון וכלילין<sup>111</sup> ברישא ואדראי<sup>112</sup> כוותך.

צלותאי מיומא דנן ישרא למהוי כעידן קרבא מולפאי אוף הכי ילקוט<sup>113</sup>

כשלהוביתא במלעי דאורייתא במס' חולין מתיקו וחביבא<sup>114</sup> בצוותא עם כל

בני אמוראי דקיימין סוחרנא בדהא לא גער<sup>115</sup> קלא באבוכא יתיר מדין- בעינא<sup>116</sup>

(105) מה לין נבזבזין

(106) דטעינא

(107) ממילין מתוקין דאחסני לי אבהתנא אחסנת עלך

(108) פתיחא פומאי למישקי

(109) דלי חוצבך

(110) צחיתא

(111) שירין וכלולין

(112) וערעי

(113) שאף הכי ילפוט כשלהובא במלעא

(114) וחבירא

(115) לא יתער

(116) דעינא



מינך.

קדם תרין אחין דקשישין<sup>117</sup> מינאי לא מעלינני<sup>118</sup> בכסופא נהורא  
דישתמהון<sup>119</sup>

אנא חמא דנהיר<sup>120</sup> בהון כגופא יתבבן בקתדרת איהון ברכת יקרך ומן  
קדמיהון יתבעי אולפן דנפקא ביומא דעינג וחסוה כלילה דמקשטא  
פומך.

רברבין וזעירין טליין וקשישין כד נפיק ביומא דעינגא וחדוה כלילא  
דמקשטא מפומך דאבנין<sup>121</sup> טבין וקטורין דמרגלאין יקירין באבני  
בורלא

ואבני אשלמותא אסתחרת כיומא בטיהרא אנהרת מנהרין בחשוכא כד  
מרחשין שפוותך.

שמעין קל נעימותא במפקהון מפומך אמשיין<sup>122</sup> לרוחצין<sup>123</sup> הא כלילא  
קדמנא

והא קשוטאה סחרין ותהא מרגלאין ואבנין טבין הא מנהרין ומנצצין  
ושביבין דאור<sup>124</sup> לכל עובר זרקין רועע תהא מנהון כללא דאתי מינך  
וסגיאור

בחדוותא לחדא חדין ובחד רגעא פרחן מנהון כלילא דאתי מינך.

---

(117) דקשישא

(118) תעליננו

(119) דנשתמהון

(120) חמי דנהור בגין כגופא יתבבן בקתראין ברבות יקרך ומן קדמך יתבעי אילפן

(121) באבניך

(122) אמרין

(123) לרוחצאן

(124) די נור

תייבין להיכלא דרבות<sup>125</sup> יקרך למיבעי בעותא<sup>126</sup> מנפקי חרצך בקלא  
 דרחימותא למיהדר קישוטך סחור סחור כלילותך וכד אזלין למהר<sup>127</sup>  
 תרין

ותלתא לישמע ממלל פומך וסגיאו בחדוותא מזמרין ומנגנין דזכא  
 למזכי

בעבודתך.

ממירורו דליבאי תקיף לחדא בייא לינא כהדא סהדא בעיינא אבא מארי  
 בשעתא הדא דיהיב לי חילא ותוקפך<sup>128</sup> למהווי כוותהון בצוותא חדא  
 כתרין

אחינ דקשישין מינאי דארכין<sup>129</sup> יומין למיהדר כוותהון רזין דרזין  
 דנצצין<sup>130</sup>

מנהורא דידך.

נבזבזין רברבין אחמתין יקידין כתרין אחיי<sup>131</sup> דקשישין מינאי מהדרין  
 מכמה שנין ארזין דאורייתא עמיקין סתימין וטמירין אוף<sup>132</sup> אנא  
 רגיגנא

למכוי כחד מנהון דלא למיעל בכסופא קדמיהון אין תקובל בעותי ולא  
 תהדר יתי ריקם מן קדמך.

---

(125) ברבות

(126) רעותא

(127) למהך תרי ותלתא זמנין

(128) ותוקפא למהוי כוותן

(129) דיורכין

(130) דמנצצין

(131) אחין

(132) אף אנא רגיגנא למהוי

חידו סגי ועינגין כד יתבון בגינתא דעדן ומטרי<sup>133</sup> לנא בתרין עלמין  
כדאתי<sup>134</sup>

ובעלמא הדין היכדון<sup>135</sup> דאוקמוה מארי מתניתין ומארי תלמודא  
בדוכתאי

סיאין אגרא דימטי לדמקרבא עמא תחות גדפא<sup>136</sup> דשכינתא בעבודין<sup>137</sup>  
דידך.

מלכא משיחא כד ייתי ביומנאי ממרירו דגלותא למפרק יתנא תלת  
מאה

ארבעין ותלת זמנין טהירו דיומא בטיהרא ונהיר שימשא וסיהרא  
כחדא

בכיסופין מיעלין ובאתרין<sup>138</sup> טמירין יתטמרון מנהורא כהירו דנהר  
ארישא<sup>139</sup>  
דידך.

מילין עמיקין נהורין דעיקין ואין למקריהון<sup>140</sup>  
סדר קדמך ברך זעירא




---

(133) ימטא

(134) בדאתא

(135) היכדין

(136) גדפין

(137) כעובדין

(138) יעלון ובארען

(139) בנהירו דנהור על רישא

(140) מילין עתיקין נהורין דקיקין יאין למקרוהון (עי"ז נכתב שמו 'מענדיל' ולא  
'מענדול' ככפנים).

## רשימת המשפיע ר' אלתר שימחאוויטש

### הרב שלום דובער לוינ

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

לפנינו רשימה שרשם המשפיע ר' אלתר שימחאוויטש, בי' שבט תרצ"ג, בה מספר בשם חותנו החסיד המשפיע ר' שניאור זלמן האוולין (הרז"ה), בשם החסיד ר' שמואל שמוטקין, בשם החסיד הישיש הר"נ מראדמיסל.

החסיד הישיש ר' נחום מראדמיסל נזכר בכמה מקומות (ראה אג"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע ח"ז עמ' טז. ס' השיחות תרפ"ח-צא עמ' 59. שמועות וסיפורים ח"ג עמ' 159. לשמע אזן (הוצאת תש"נ) עמ' קיז), שביקר בליובאוויטש בקיץ תרס"ח, וסיפר סיפורים מרבותינו נשיאינו מהדורות הקודמים.

ומסופר שם שהוא הי' חתן דודו של החסיד ר' זלמן ב"ר מאיר רפאל'ס מווילנא, שאודותיו הוא הסיפור דלקמן.

\*\*\*

הסיפור הראשון דלקמן (עם איזה שינויים קלים), אודות האשה ששלח כ"ק אדמו"ר הזקן אל ר' מאיר רפאל'ס, שמצא את בעלה, מסופר גם ברשימותיו של החסיד ר' טובי' בעלקין (נעתק בשמועות וסיפורים ח"ב עמ' 136 ואילך).

הסיפור בשלימותו, נדפס בשמועות וסיפורים ח"א עמ' 29 ואילך.

\*\*\*

הרשימה אור ליום ב' בשלח י' שבט צ"ג

שמעתי מחותני הרז"ה היחי', ששמע מר' שמואל שמוטקין, ששמע מהחסיד הישיש הר"נ מראדמיסל.

שהי' בעיר אילינא מלמד אחד אצל שני גבירים שותפים בעסק הפרדדים הממשלתיים, והיו עשירים גדולים מאד. המלמד הי' מחסידי אדמו"ר הזקן נבג"מ, אבל בהחבא, כי ירא לפרסם כי הוא מהכת, כמובן.

הנה הזדמן איזו עלילה על השותפים בעסקם, ונמסר למשפט כי עשו מעשה עול בעסקם זה, המשפט הי' חמור במאד והיו עלולים לעונש מר וחמור במאד לאבד כל רכושם ולדונם קשה.

המה ערערו על המשפט המקומי ונמסר למקום עליון יותר, ובכל מקום [.]. יצא המשפט לחוב. עד שהגיע הדבר ליד המלך עצמו, ולאחר החקירה ידעו אשר גם שם הנטי' ללא טוב. והיו כמבולבלים, ממש לא היו מוצאים שום עצה. העורך דין שלהם אמר שאין תקוה לצאת נקי מהמשפט והנם נאשמים כו'.

המלמד לא הי' יכול להתאפק עוד, ועם כי הי' חושש מאד לספר לפני הגבירים כי הוא מהכת, אשר בוויילנא בזמן ההוא הי' זה פגם גדול, והי' עלול להשתלח משם בבזיונות, עכ"ז התאפק לא יוכל עוד, ואמר לאחד מהגבירים, כי הנה רואה הוא מצבם המר, ואשר לפ"ד אין להם שום דרך ועצה להנצל אך ורק שיסעו לליאזני, ורק שם ישלח ד' ישועה לעסקם זה.

הגביר השתומם לשמוע, והשיב, מה יועיל לי בהיותי בליאזני ומה יש בידו לעשות לי בענין זה. אבל מגודל המרירות ובאין ברירה הי' הדבר אצלו לא כ"כ מופרך בכל תוקף השלילה. וספר לשותפו הגביר השני וג"כ השיב מה יהי' בידו להועיל לנו. עכ"ז מעוצם הצער ובאין ברירה הי' הדבר אצלם לא מופרך לגמרי. אך חששו פן יודעו אנשי ווילנא מעשה זאת ליסע לליאזני, ויגישו עוד איזו מסירות עליהם, וחששו פן יקלקלו עוד בזה, ולא הי' בידם להחליט מה לעשות.

והחליטו לשאול עצת הפרנס חדש דוויילנא, שהי' בזמנם הרה"ח הר"ר מאיר רפאל'ס. טרם שנתקרב לאדמו"ר הזקן נבג"מ הי' ג"כ מהמתנגדים כמובן. והלכו אצלו לטכס עצה.

והשיב להם, הנה זה איזו ימים שבא לפני ענין נפלא מהצדיק מליאזני, אינני יודע לפתור אותו. והוא כי זה לפני איזו ימים באה אשה אחת אלי, ואמרה כי הרבי מליאזני שלח אותה אליו שיגיד לה איפה בעלה, שעזבה זה זמן רב והיא נשארה עגונה, וכדברה צחקתי על דברי', מאיפה יודע אני איפה בעלך, ומאין ידוע להרבי מליאזני שאני יודע מקום בעלך. ולא

(1) אודותיו ראה בית רבי (עג, א).

רצייתי לדבר אתה כולל, אך היא לא רפתה ידה מענין זה והשיבה, מאחר שהרבי שלחני אל כבודו הלא יודע הוא הרבי כי כבודו ימצא לי בעלי, ולא אלך מפה עד שימצא את בעלי.

בתוך כך בא ציר מהממשלה לשאל אותי, כי מצאו איזה יהודי שעשה איזה מעשה נגד חוק הממשלה וקבל מלקות כנהוג בזמן ההוא, ועכשיו ע"פ החוק, אם היהודים רוצים לקבלו לקהלתם שולחים אותו חפשי, ובאם לא, מוסרים אותו לחיל, ובכך שואלי את הפרנס חדש אם יתרצה לקבלו לקהלתו, והשבתי שאני צריך לראותו, וכראותי אותו והנה הוא האיש שהאשה דורשת לפי התואר שאמרה לי, והבאתיו לביתי, והם הכירו זא"ז, ועשיתי שלום ביניהם.

ובכן עצתי, מאחר שמצבכם באין ברירה והנכם בסכנה, שתסעו לליאזני, וכן עשו.

בבואם לליאזני נכנסו על יחידות, והשיב להם אדמו"ר נבג"מ שיסעו בעצמם לפ"ב. המה תמהו על העצה, כי מה יועיל זה, מאחר שהעורך דין הכי גדול אמר להם שאין דרך לצאת נקי, כי הנטי' אצל המלך ללא טוב, ומה יועילו אם יהיו הם עצמם שם, שאין יודעים חק ואין להם במה לזכות עצמם. אך כן אמר אדמו"ר, שיסעו דוקא.

וטרם שיצאו אמר להם אדמו"ר, הלא אתם אברכים לומדים, הגידו מהו פ"י המאמר מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, איזה דמיון יש ממלכותא דארעא למלכותא דרקיעא, ושתקו. אמר להם הפ"י כך, כשם שאין קוראים להקב"ה בשם, כך אין לקרוא להמלך בשמו. ונסעו.

בבאם שם טכסו עוה"פ עצה עם העו"ד מה לעשות, והשיב שאין שום דרך להנצל, רק אם רוצים יעשו ככה, בכל בקר מטייל שר המשפטים (מיניסטר) בגן, ושם מקום מושבו שחושב ברעיונותיו בעניניו, ובכך יתחבאו שם טרם בואו, וכראותם אותו יצאו ממחבואם ויתנפלו לפני רגליו שיחוס וירחם עליהם להציל נפשם, אולי ירחם ד' ויהי' איזה תשועה.

המה כן עשו, והנה בא א' מהמיניסטרים וישב שם, ויצאו ממחבואם והתנפלו כנ"ל, וספרו העלילה מהחל עד כלה. והוא שמע בשים לב, אח"כ השיב, שהן אמת אשר בכל יום בא הנה שר המשפטים, וזהו מקום

מושב, אבל כהיום לא בא, ואני הנני מינסטר ההשכלה, ואין הדבר שייך אלי. הייתי רוצה בכל נפשי לעשות לכם טובה בענין זה, אבל אין באפשרי.

ושוחח אתם עוד, ואח"כ כשמצאו חן בעיניו בכלל, אמר להם, יש לי איזו שאלה לשאול אצלם, אולי תגידו לי פי' מאמר חז"ל א' בענין מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, איזו דמיון יש ביניהם, והשיבו כמו ששמעו מאדמו"ר נבג"מ. והוטב בעיני המיניסטר מאד, ואמר להם כי זה איזו ימים הנני נבוך בזה, באשר המלך שאל אותי פי' מאמר זה, ובאם לא הייתי מוצא פירוש מתקבל הייתי עלול לאבד משרתי כמובן, ועתה הנה הפי' הזה מחוור במאד, ויש לי מה להשיב אל המלך. וכטוב לבו אמר, אולי יצמח לכם איזה תשועה על ידי.

כבואו אל המלך ואמר לו הפי' והוטב מאד בעיני המלך, ושוחח להם בחדוה, אמר המיניסטר בתוך הדברים, הנה שמעתי דבת אנשים הרבה שיש כהיום איזה משפט על אנשים ישרים שעזרו כל ימיהם לטובת המלוכה, בכל מאמצי כחותיהם בהתמסרות גדולה, ועכשיו ע"פ איזו עלילה בלתי צודקת כלל, כי הם באמת אנשים ישרים במאד, הנם במשפט קשה ועלולים להענש קשה, ורבים מתמיהים על ענין זה, האם כזאת ישולם לאנשים העובדים לטובת המלוכה כל ימיהם. והמלך הבין למה ירמזו הדברים, וצוה תיכף לקרוע הניירות ולבטל המשפט מכל וכל.



## גאולה ומשיח

**אכילת קרבן פסח לעת"ל בקומות העליונות**

**הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי**  
ר"מ בישיבה

**גגין ועליות דירושלים אם נתקדשו**

איתא בפסחים (פה, ב): אמר רב גגין ועליות לא נתקדשו. (פרש"י: "בין גגי ירושלים בקדושת ירושלים לקדשים קלים, בין גגי לשכות העזרה בקדושת עזרה לקדושת קדשי קדשים"), איני? והאמר רב משום רבי חייא

כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא. (לקול המולת ההמון מההלל דומין כאילו הגנין מתבקעים שהיו אומרים ההלל על הפסח), מאי לאו דאכלי באיגרא ואמרי באיגרא? (אלמא: גגי ירושלים נתקדשו), לא, דאכלי בארעא ואמרי באיגרא, ועי' במאירי שם שכתב וז"ל: "גנין ועליות שבירושלים לא נתקדשו בקדושת העיר לאכול בהן קדשים קלים וכן גנין ועליות שבעזרה לא נתקדשו בקדושת העזרה לאכול בהם קדשי קדשים אא"כ היו הגנות שוות לקרקע העזרה, ושמא תאמר אם כן מהו שאמרו כזיתא בפסחא והללא פקע איגרא כלומר שמרוב ההמיה שהיתה שם באכילת כזית מן הפסח ובקריאת ההלל דומה כאלו הגנים מתבקעים שהדבר מוכיח שאוכלין היו את הפסח בגנים אינו כן אלא בקרקע היו אוכלין וקורין את ההלל בגנות וכו'". עכ"ל.

ולפ"ז יוצא לדינא, דכשיבנה ביהמ"ק ב"ב ונקריב את הקרבן פסח, אף שבזה"ז רוב הדירות הן בקומות העליונות, לא יהיו מותרים לאכול הקרבן פסח כי אם בהדירות שעל קומת הקרקע, כיון שהעליות לא נתקדשו, ובעינן לאכול הקרבן רק במקום שיש שם קדושת מקום דירושלים, ועי' ירושלמי פסחים פ"ז הי"ב שנחלקו אמוראים בזה דר' חייא סובר גנות ירושלים קודש ור' ירמי' סב"ל שהוא חול.

### דעת הרשב"א ומהרש"א ותמיהת המל"מ

והנה במכות (יב, א), הקשו התוס' על המשנה המובא בהסוגיא שם (מעשר שני פ"ג מ"ז) "אילן שהוא לפנים מכנגד החומה ולפנים כלפנים" (והוה כירושלים ומותר לאכול שם למעלה על גבי האילן מעשר שני) וז"ל: "תימה דבשילהי כיצד צולין (פסחים דף פה, ב) אמרי' דגנות לא נתקדשו, ואם כן מעשר שני אין אוכלין על האילן? וי"ל דמיירי שענפיו מועטין שאין בהן ארבעה דלא חשיבי והוי כאילו עומדת באויר כנגד הקרקע, עוד יש לומר דמיירי אפי' באילן שענפיו מרובין ואויר ירושלים כירושלים, עכ"ל.

ובמהר"ם שם פירש תירוצם הב' ד"על האילן אף שענפיו מרובין נקרא אויר ירושלים ואויר ירושלים נתקדש כירושלים עצמו, ודוקא על



הגגות שעל גבי הבתים לא נתקדש, אבל האויר שעל גבי האילן נתקדש אפילו עד לרקיע" עכ"ד, אבל המהרש"א שם פירש תירוצם השני ד"סב"ל דלא אמרו דהגגין לא נתקדשו אלא באויר העזרה דלא הוי כעזרה, אבל הכא אויר ירושלים כירושלים, "עיי"ש, ולפי המהרש"א יוצא דכל מה דסבירא לן דגגין ועליות לא נתקדשו ה"ז רק לגבי העזרה בלבד, אבל לא לגבי ירושלים, וא"כ יוצא לפי"ז שיכולים לאכול הקרבן פסח אף בגגין ועליות.

אלא שהמשנה למלך (הל' שגגות פי"א ה"ד) כבר תמה על המהרש"א, שהרי בסוגיא הנ"ל דפסחים מבואר בהדיא דאיירי גם בנוגע לירושלים, שהרי הקשה על הדין דגגין ועליות לא נתקדשו מקרבן פסח הנאכל בירושלים, מהא דאמר רב "כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא", אלמא שהגגין נתקדשו, וא"כ איך אפשר לומר דאיירי רק בנוגע להעזרה? ולכן כתבו שם כמה מהמפרשים (ראה בס' שאגת ארי' מכות שם ועוד) שהנכון הוא כפי' המהר"ם דגגין לא נתקדשו ושאני ענפי אילן שאינם קובעים עליהם שם מקום לעצמם ולכן ה"ז כאילו הוא באויר העיר, אבל עי' בערוך לנר שם שהקשה על פי' זה דהעיקר חסר מן הספר, וכתב שהעיקר הוא כמ"ש בחי' הריטב"א שם וז"ל: "ואע"ג דאמרינן פרק כיצד צולין (פסחים פה, ב) דעליות וגגין בירושלים לא נתקדשו ואין אוכלין שם פסחים, לא קשיא דבפסחים וקדשים קלים שהחמירו בכך ולא במעשר הקל, כך פירשו בתוספות עכ"ל, וכ"כ בתוס' שאנץ שם, היינו שלא נתקדשו רק לענין קדשים קלים וקרבן פסח, אבל לענין מעשר הקל נתקדשו, ומדכתב כן בשם התוס' משמע שזהו כוונתם, וראה גם בס' דרך המלך' הל' פסולי המוקדשין (קיא, ג) שפי' כן כוונת התוס', ובס' הר המריה' הל' בית הבחירה פ"ו אות יא הביא מדיליה ב' פירושים הנ"ל.

(2) ובס' 'חבלים בנעימים' (ח"א עמ' י) הקשה ע"ז, דנראה מדבריו דמדאורייתא גם גגין ועליות נתקדשו ורק מדרבנן לא נתקדשו ולכן לא החמירו לענין מעשר הקל, ומהסוגיא דפסחים משמע ברור דזהו דין דאורייתא עיי"ש, וכבר האריכו האחרונים לבאר דברי הריטב"א ואכמ"ל.

אמנם מצינו בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' לד, צויין בגליון הש"ס שבועות יז, ב) שכתב כן בהדיא לא רק לענין מעשר שני הקל אלא לגבי כל קדשים קלים, וז"ל: "שאלת עוד בפרק שני (שבועות שם) גיין הללו אין שוחטין שם קדשי הקדשים ואין אוכלין שם קדשים קלים, ותמהני אפילו למאן דאמר גיין ועליות לא נתקדשו, מי גרעי משאר העיר שנאכלין בה קדשים קלים? תשובה איברא לפי גירסא שנודמנה לך שאלה גדולה שאלת אלא שבאמת טעות סופר יש בספרך. וכך היא הגירסא אין שוחטין שם קדשים קלים ואין אוכלין שם קדשי קדשים, ואין צריך לפנים", עכ"ל, הרי מפורש שגם הרשב"א למד דדין זה קאי רק בנוגע לגגי העזרה, אבל לא בנוגע לגגי ירושלים כלל, וכדברי המהרש"א, (ולא כמ"ש התוס' בשבועות שם (בד"ה ואין) דה"ה דאין אוכלים קק"ל בירושלים), ונמצא לפ"ז דסב"ל דאכן אפשר לאכול קרבן פסח בגיין ועליות, אמנם גם על הרשב"א יש לתמוה מהסוגיא דפסחים דמבואר בהדיא דגם קרבן פסח - קדשים קלים אין אוכלים שם?

### בירושלים יש גם קדושה מיצד מוקפות חומה

ובשו"ת ז'רע אברהם' להגר"מ זעמבא הי"ד (סי' ח אות יט-כ) תירץ דברי הרשב"א עפ"י מ"ש הקרית ספר (הל' בית הבחירה פ"ז) דבעצם הי' מותר לאכול קדשים קלים בעיירות המוקפות חומה כמו בירושלים, אלא דבפועל אין זה שייך כיון דנפסל ביוצא, עיי"ש, נמצא עפ"ז דמותר לאכול בירושלים עצמה גם מדין מוקף חומה דלא גרע משאר עיר מוקף חומה, וביאר הגר"מ ז' דבריו עפ"י הסוגיא דזבחים (נה, א) ת"ר (ויקרא י') ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור, אמר רבי נתמיה: וכי ראשונים בטומאה אכלום? (פירש"י: קרבנות הראשונים שנאמרו תחילה בענין כגון שעירים ומנחה), אלא טהור, מכלל שהוא טמא, טהור מטומאת מצורע וטמא מטומאת זב ואיזה זה? זה מחנה ישראל. (פרש"י: מדלא כתיב קדש ש"מ טהור במקצת קאמר ולא מן הכל הא כיצד במחנה הטהור מטומאת מצורע שאין מצורע נכנס לו וטמא מטומאת זב שהזבין נכנסין שם ואיזה זה זה מחנה ישראל במדבר), הרי מבואר בזה דאכילת קדשים קלים דבעי ירושלים אינו מצד ירושלים עצמו, אלא דבעינן מקום הטהור מטומאת המצורעים, וכיון דעיירות המוקפות חומה מקודשות שהמצורעים משתלחין מהם (כלים פ"א מ"א) הרי גם עיר מוקף חומה הוא בכלל מקום טהור ושפיר כשר לאכילת קק"ל, ולפ"ז מתרץ דברי

הרשב"א דאף דגגין דירושלים לא נתקדשו מצד קדושת ירושלים, מ"מ אוכלים שם קק"ל מדין מוקף חומה, כיון דהוה מקום טהור כמו לגבי עיר המוקף חומה עצמה שגם הגגין יש בהם קדושה, וכמ"ש הרמב"ם בהל' שמיטה ויובל פי"ב ה"א כל שהוא לפנין מן החומה כגון הגגין וכו'.

ושאני אכילת קרבן פסח ששם כתיב (דברים טז, ז) "ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה' וגו'" דזה קאי על ירושלים כדאיתא במכילתא ריש פ' בא: "עד שלא נבחרה ירושלים היתה כל ארץ ישראל כשרה למזבחות משנבחרה ירושלים יצאת ארץ ישראל שנאמר השמר לך פן תעלה עולותך בכל המקום אשר תראה כי אם במקום אשר יבחר ה' אלהיך (דברים יב, יד)<sup>3</sup>, ואתי שפיר הא דמקשה הגמ' מקרבן פסח, כיון ששם בעינן מקום קדוש דקדושת ירושלים, והרשב"א איירי רק בשאר קדשים קלים עיי"ש, וראה בס' גור אריה יהודא' (קונטרס המועדים דיני פסח סי' יא אות ה) שהביא דברי אביו הנ"ל ושקו"ט בדבריו, ועי' גם מ"ש הגרמ"ז בהמבוא לספרי זוטא אוצר הספרי (עמ' נט), ובאור שמח הל' בית הבחירה פ"ו הל' ז חילק ג"כ בין קרבן פסח לקק"ל באופן אחר.

### שיטת הרמב"ם דאוכלים ק"פ וקדשים קלים בגגין ועליות

אמנם במנחת חינוך מצוה שסב (אות ה) הביא דברי הרמב"ם אודות דין קדושת ירושלים לאכילת מעשר שני (הל' מעשר שני פ"ב הט"ז) שכתב דבתים שבצד החומה שפתחיהם לפנין מן החומה וחללן לחוץ, מכנגד החומה ולפנים כלפנים לכל דבר, ומכנגד החומה ולחוץ אין אוכלים שם ואין פודין שם להחמיר וכו' ולא הזכיר כלל הדין דאין אוכלים מע"ש על גגות ועליות? וכן בהל' מעשה הקרבנות (פ"י ה"ה) לענין אכילת קדשים קלים בכל העיר כתב: "וכולן נאכלים בכל העיר שנאמר את חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו במקום טהור לא נאמר בהן במקום קדוש שהיא העזרה אלא טהור שהוא כל מחנה ישראל שכנגדו לדורות ירושלים, והוא הדין למעשר ופסח שהרי הן קדשים קלים כשלמים, והחלונות ועובי החומה כלפנים", ולא הזכיר גם הכא שגגות

3) וראה שיחת כ' מנ"א תשכ"ט ע' כ"ח והלאה, בענין קדושת ירושלים ועיר מוקף חומה.

ועליות לא נתקדשו? וראה גם בהל' בית הבחירה פ"ו ה"ז: "הלשכות הבנויות בקדש ופתוחות לחול אם היו גגותיהן שוין עם קרקע העזרה תוכן חול וגגותיהן קדש ואם אינן שוין אף גגותיהן חול שהגגות והעליות לא נתקדשו, לפיכך גגים אלו אין אוכלין שם קדשי קדשים ולא שוחטין קדשים קלים", הרי דגם הכא לא הזכיר הרמב"ם דאין אוכלים שם קדשים קלים.

והא דכתב בהל' קרבן פסח (פ"ט ה"א): "הגגים והעליות אינן בכלל הבית" אינו ענין לזה, דשם כוונתו שהוא נחשב לבית אחר ואינו מצטרף עם חבורה שבבית, הרי מוכח מזה ברור דסב"ל להרמב"ם דהגגין ועליות דירושלים אכן נתקדשו ואוכלים שם ק"פ ושאר קק"ל.

ולכן חידש המנ"ח דהרמב"ם סב"ל דרק רב סב"ל דגגין ועליות של ירושלים לא נתקדשו כלל, והגמ' שפיר מקשה סתירה מדידה אדידיה דהרי אמר משום רבי חייא: כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא, אלמא דסב"ל דהגגין נתקדשו לאכילת קרבן פסח? ומתריך דאכלו בארעא, אבל כל זה אינו אלא לפי שיטת רב, אבל הרמב"ם דחה שיטתו להלכה, משום משנה הנ"ל דמעשר שני ד"אילן שהוא לפנים מכנגד החומה ולפנים כלפנים" והי' קשה לו קושיית התוס' דאיך אוכלים על גבי האילן, הלא עליות וגגות לא נתקדשו, ונקט הרמב"ם כתירוץ השני של התוס' (וכפירוש המהרש"א הנ"ל) דהא דאמרינן עליות וגגות לא נתקדשו ה"ז רק בנוגע להעזרה בלבד אבל לא בנוגע לירושלים, ורק רב הוא דקאמר דקאי גם על ירושלים ולדידיה מקשה הקושיא, אבל להלכה לא נקטינן כן, והא דלא הקשה על רב מהמשנה דמעשר שני משום דמצינו בכ"מ דרב תנא ופליג, והקשה על רב מדידיה, ולהלכה פסק הרמב"ם (וכן הראב"ד מדלא השיג ע"ז) כהמשנה דבירושלים גם הגגין והעליות נתקדשו, ולכן לא הביא הרמב"ם הדין דאין אוכלין מע"ש וקק"ל וק"פ בעליות וגגין, וסב"ל דרק גגות ועליות שע"ג העזרה לא נתקדשו, וסיים המנ"ח דצ"ל שכן היתה הקבלה בידם דרק גג העזרה לא נתקדש משא"כ גגי ירושלים עיי"ש בארוכה, ותירץ עפ"ז עוד כמה דברים בהרמב"ם.

(4) ומדברי הרמב"ם משמע גם שאינו מחלק בין קרבן פסח לשאר קדשים קלים כהגרמ"ז, אלא שהוא ביאר זה בשיטת הרשב"א.

ובאור שמח שם ביאר טעם החילוק ביניהם, דבקדושת העזרה וההיכל שמצוה לבנות בית והכל בכתב מיד עלי השכיל ואסור להוסיף על הבנין בלא קידוש נתקדשה רק העזרה והאוויר שבתוכה, וגגה והעליות לא נתקדשו, משא"כ בירושלים הלא אין צריך בית דוקא לאכילת קק"ל ולא נזכר כלל שיפסל ביוצא אם יצא מן הבית קק"ל לגג או לעלי', והלא גם בשוק יכול לאכול, כי כל אורה של ירושלים נתקדשה, וא"כ ה"ה בהאוויר שבעליות והגגין, ועד"ז ביאר בשו"ת חזון נחום ח"ב סי' לו עיי"ש.

אבל ראה ערוך לנר מכות שם שהביא דברי הרמב"ם הל' מעשר שני פ"ב הט"ו דנקט הדין של המשנה דמעשר שני בנוגע להאלין דאיירי אם מותר לאכול תחת הנוף ולא על גבי הנוף, וכן הוא בהל' רוצח פ"ח הי"א (וביאר טעמו של הרמב"ם משום שהי' קשה לו קושיית התוס' מגגין ועליות עיי"ש), וא"כ איך אפשר לומר כהמנ"ח דיסודו של הרמב"ם הוא מהך משנה גופא מצד קושיית התוס', כשהרמב"ם עצמו מפרש המשנה לענין תחת הנוף? ועוד דבכלל קשה לומר דהסוגיא דפסחים לא הקשה על רב ממתניתין דמעשר שני משום דתנא הוא ופליג? ראה שם בהמשך הסוגיא.

ואולי אפשר לבאר שיטת הרמב"ם באופן אחר, דהרמב"ם סב"ל דגם רב לא איירי בגגין ועליות דירושלים אלא בהעזרה, ולמד המקשן הטעם לזה משום דגגין קובעים רשות בפני עצמם ואינם בטלים לגוף הבית, וע"ז הקשה מקרבן פסח דלמד המקשן דכוונת רב בהא דקאמר "כזיתא פסחא והלילא פקע איגרא", שמקצת מן החבורה היו אוכלים בבית ומפני הדוחק אכלו קצתם גם על הגג, הרי מוכח מזה דהגג בטל אל בית דלא נפסלו משום יוצא, וא"כ למה נימא דגג העזרה לא נתקדש כיון שהוא בטל לגוף העזרה, וע"ז תירץ הגמ' דרק אמרו הלל על הגג אבל לא אכלו שם, כי הגג באמת לא בטל להבית, מיהו זהו רק בנוגע להעזרה, אבל בנוגע לירושלים סב"ל דליכא דין בית כלל, וכל העיר נתקדשה, ולכן שפיר אוכלין קק"ל וק"פ אף על הגגין, ולפי"ז מבואר גם מ"ש בהל' קרבן פסח כנ"ל "הגגים והעליות אינן בכלל הבית" כיון שכן למד דזהו מה דקאמר הגמ' הכא, שאין הגגין והעליות בכלל הבית והוא כאוכל חוץ מבית, שו"ר בס' 'הררי קדם' סי' נה כעין פירוש זה עיי"ש בארוכה, וראה בס' מרכבת המשנה הל' בית הבחירה שם שכתב ג"כ לשיטת הרמב"ם דמותר לאכול לכתחילה הפסח בגגין ועליות.

היוצא מכל הנ"ל דלפי שיטת הרמב"ם להלכה, לעת"ל יוכלו לאכול הקרבן פסח גם בקומות העליונות וכן על הגגין, משא"כ לשאר ראשונים ולפי התוס' בכ"מ והמאירי וכו'.

### לעיתיד לבוא י"ל דכו"ע מודי שהגגין ועליות דירושלים יתקדשו

ויש להוסיף בזה, דבנוגע ללעת"ל י"ל דלפי כל הדעות יוכלו לאכול ק"פ ושאר קק"ל על הגגין והעליות, דהרי איתא בפסיקתא רבתי (פ"א ד"ה ד"א והיה מדי): "א"ר לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו", וכן הוא בילקוט שמעוני ישעי' (רמז תקג), ובפסחים (נ, א), על הפסוק (זכריה יד, כ): "ביום ההוא יהיה על מצלות הסוס קדש לה" איתא: "מאי מצלות הסוס? אמר רבי יהושע בן לוי: עתיד הקדוש ברוך הוא להוסיף על ירושלים, עד שהסוס רץ ומציל וכו'", וכן הוא בכ"מ.

וביאר המהרש"א בחדא"ג שם: "פי' שכל אותה ההוספה הוא לענין אכילת קדשים קלים ומעשר שני", וביאר שם (בד"ה בשלמא) דזהו מ"ש בקרא המובא שם בזכריה (יד, כא) "והי' כל סיר בירושלים וביהודא קודש", דמשמע בכל ארץ יהודא, וקשה וכי מותר לאכול קדשים קלים וזבחים חוץ לירושלים בכל ארץ יהודא? אלא דלפי מה שאמרו (בגמ' שם) דהקב"ה עתיד להוסיף על ירושלים עד מקום שהסוס רץ ומציל והיינו מארץ יהודא ניחא, דמה שהוא עתה ארץ יהודא יהי' לע"ל קודש לה' עיי"ש, וראה בענין זה בס' פרשת דרכים דרך הקודש דרוש ז, ועי' בחי' החת"ס פסחים שם שכתב וז"ל: "עתיד הקב"ה להוסיף על ירושלים. לא ידעתי התועלת מזה כיון שההוספה היא מא"י ולא מחו"ל א"כ מה יועיל אם העיר גדולה או לא, ואם שיהיה מקום יותר פנוי לאוכלי קדשים בלאה"נ לא אמר אדם מעולם צר לי המקום, ואולי מ"מ למראית עינים הוד והדר וכבוד היא יותר למשכן מלך, שתהי' עיר גדולה לאלקים, וזה פי' הפסוק ברבות הטובה רבו אוכלי' ומה יתרון לבעליו כ"א ראות עיניו פי' ברבות הטובה היא ירושלים ההר הטוב והלבנון אין בו תועלת כ"א רבו אוכלי' אוכלי קדשים ומה יתרון בכ"ז לבעליו כ"א ראות עיניו כנ"ל", עכ"ל, וא"כ אם יוסיפו במקומות רחוקים להיות כירושלים שיהיו יכולים לאכול שם קק"ל, ודאי לכו"ע יקדשו גם הגגין והעליות שבירושלים עצמו, ויה"ר שיהי' זה בשנה זו ממש.

## ולא עוה הקב"ה לתוהו [גליון]

### הרב יחיאל יעקב וילהלם

ביתר עילית, אה"ק

הרמב"ם בהל' מלכים (פי"א ה"ב) מביא ראי' לביאת המשיח: "אף בערי מקלט הוא אומר, ואם ירחיב ה"א את גבולך ויספת לך עוד שלש ערים וגו' ומעולם לא הי' דבר זה, ולא עוה הקב"ה לתוהו".

ומעיר על זה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חל"ד שופטים (ג) הערה 4: "צע"ק ממחז"ל (סנהדרין עא, א) דבן סורר ומורה ועיר הנדחת "לא הי' ולא עתיד להיות. . . (אלא) דרוש וקבל שכר". ומסיים: "ואולי יש לחלק. ואכ"מ".

ובגוף השיחה מבאר החידוש שיש בראי' זו, על ראיות אחרות: "כיון שהגאולה היא פרט וגדר במצות התורה, אשר "היא מצוה עומדת לעד ולעולמי עולמים", זה מכריח שאא"פ להיות שינוי ח"ו בהבטחת הגאולה, והאומר להיפך מזה, יש עליו דין כופר בתורה", עיין שם באריכות.

ובגליון תתקנד (עמ' 7) שואל הרה"ג א.י.ב.ג. שליט"א:

"עפ"י"ז (הביאור בגוף השיחה) לכאורה תתחזק הקושיא שבהערה, דמאי שנא מבן סורר ומורה ועיר הנדחת ובית מנוגע<sup>2</sup> שגם הם, הם מצוות

(1) לשוא (לחינם) ראה ישעי' מה, יח. בראב"ע שם.

(2) בהערה שם לא הוזכר בית המנוגע, אף שהוא מופיע בגמ' באותו עמוד, ואוי"ל: שבנוגע למצוות שמצד הטבע יכולים לקרות, רק שלא שכיחי ואפשר שלא יהיו לעולם (ראה אג"ק ח"א עמ' קמט הערה 6) - ולכאורה 'בית המנוגע' הוא מסוג זה, שהרי עד כמה שרחוק בדרך הטבע שיראה בדיוק "כשתי גריסין על שתי אבנים וכו'", הרי בלא"ה נגעי בתים (רמב"ם סוף הל' טומאת צרעת) אינם דבר טבעי. (ובכ"י הגר"א (תוספתא נגעים רפ"כ) כ' "זוה מידי דלא אפשר" וצ"ע) - אפשר לבאר בדוחק, שדיברה תורה כלשון בני אדם, וכמו שמלך בו"ד מצוה ונותן פקודות על כל מצב שלא יבוא, כך הקב"ה מצוה אותנו איך לנהוג בכל מצב אפשרי (ומובן הדוחק, כי לפניו הרי גלוי וידוע שלא יהי' מצב כזה). ובפרט בציווי העונשים, יתכן שהמטרה בהם, שעצם הידיעה על קיומם ירתיע מלחטוא ולא יצטרכו לבצע את העונש. משא"כ 'ירחיב ה"א את גבולך' היות שזוה תלוי בידי שמים, ואין בידינו לעשות זאת, לא יצוה ע"ז סתם. שהרי אפי' בו"ד לא יצוה על דבר התלוי בו אם יודע שאין בכונתו לעשות זאת.

ולכן עיקר השאלה על הרמב"ם היא מבן סורר ומורה ועיר הנדחת שאינם יכולים להיות מצד הטבע (הג' הב"ח סנהדרין שם), וכבר בשעת הציווי ברור - שנצטוינו בהם שלא ע"מ לקיימם. כי אנו יודעים בוודאות שדבר זה 'לא עתיד להיות'.

שבתורה, דכאשר יהיה כך וכך צריך לעשות כך וכך וכו', ומ"מ אמרינן ע"ז שלא היו ולא יהיו אלא דרוש וקבל שכו', ומאי שנא ממ"ש הרמב"ם לענין אם ירחיב ה' את גבולך וכו'?"

ונלענ"ד, כי לפי המבואר בשיחה, אין זו קושיא כלל וכלל, ולכן שואל זאת רק בתחילת השיחה, על דברי הרמב"ם כמו שהם במשמעותם הפשוטה, ולכן גם לא נחית לתרץ שאלתו, כי אי"ז נוגע להמבואר בפנים.

ובהקדים: בשלמא, אם השאלה היא מהמחז"ל בסנהדרין על הקביעה של הרמב"ם<sup>3</sup> שכל דבר שהקב"ה ציוה עליו, מוכרח להתגשם אי פעם. אי"ז קושיא כ"כ, היות ודברי הרמב"ם הללו - אינם יסוד ולא "עיקר בדת". וניתן לחלוק ולסבור שמצוות אחדות לא יהיו אף פעם, וכל הסיבה לכתיבתם היא "דרוש וקבל שכו'", ודי בזה<sup>4</sup> ע"מ שלא יהיו "לתוהו"<sup>5</sup>.

אבל, לפי המבואר בשיחה, שההוכחה ברמב"ם קשורה עם היסוד והאמונה בנצחיות המצוות<sup>6</sup>, ברור לכל בר בי רב שהמחז"ל הנ"ל לא פליגי על זה ח"ו. ואם נראה מדבריהם כמו סתירה לזה, הרי זה צריך עיון גדול מאד?!

אלא, פשוט שאין זו סתירה כלל, לא מינה ולא מקצתה, כי לכו"ע המצוה דבן סורר ומורה ועיר הנדחת עודנה בתוקפה ולא נתבטלה ח"ו, והכל מודו שאם יהי' מציאות של בן סורר ומורה, חייבים לנהוג בו את כל דיני בן סורר ומורה, אלא שי"א שלא תהיה מציאות כזו אף פעם.

כפי שמבאר הרמב"ם (סהמ"צ מ"ע קפז) את הסיבה שמונה את מחיית ז' עממין כמצוה הנוהגת לדורות, אף ש"כבר כלו", כי "לא בהעדר הדבר

(3) בס' מ"מ לרמב"ם לא ציינו מקור לזה. אף שהוא מילתא דמסתברא שה' לא יצוה לחינם, במכ"ש ממה שלא ברא הקב"ה דבר א' בעולמו לבטלה' (שבת עז, ב).

(4) ואמנם (כפי שהעיר הנ"ל), הרמב"ם עצמו (הל' ממרים פ"ז כדעת חכמים בבן סורר ומורה. הל' ע"ז פ"ד הט"ו, דלא כר"א) לא פסק כהמ"ד הנ"ל, ויתכן (אף שיש לחלק) שס"ל ד"דרוש וקבל שכו" אינו טעם מספיק לכתיבת המצוה בתורה.

(5) וראה במהרש"א (סנהד' שם) שמבאר התועלת המעשית מלימוד מצוות אלו.

(6) שלכן האומר היפך מזה "יש עליו דין כופר בתורה" (לקו"ש שם סעיף ה).

(7) ויתירה מזו: דוקא "בהלכות אלו מתבטא ענינם האמיתי של הלכות התורה כפי שהם למעלה משייכות לעולם, ועל ידם מתגלה שכן הוא גם בכל הלכות התורה" (קונט' בענין 'הלכות תושבע"פ שאינן בטלין לעולם' תשנ"ב, הע' 49).



שנצטוה עליו, תהפך המצוה לאינה נוהגת לדורות" עי"ש. ומובן שמצד 'נצחיות' לא משנה אם זה היה (לכה"פ) פ"א או מעולם לא. והעיקר הוא שהציווי (החיוב) ישנו באופן תמידי.

אלא שא"כ צ"ל: למה מבוואר בשיחה שמצד נצחיות המצוות מוכרח שתהי' הגאולה בפועל?

והביאור בזה: כי כאן - בערי מקלט - יש צירוף של שני דברים: הבטחה, ומצוה. ויש בזה מה שאין בזה. מצוה אין ענינה להגיד ולגלות את העתיד, משא"כ הבטחה. ולאידך בהבטחה: א) שייך שינוי, ב) יכולה להתפרש ברוחניות, לעומת מצוה שלא שייך בה שינוי ואין להוציאה מידי פשוטה.

ו"כיון שהבטחת הגאולה היא פרט ממצוות ערי מקלט, חל עליה ]=על ההבטחה[ גדר נצחיות מצות התורה, אשר (א) מוכרח להתקיים בפשטות ובגשמיות, (ב) ובאופן שאין שייך בזה שינוי" (לקו"ש שם סוס"ד).

ונמצא שלק"מ ממחז"ל הנ"ל דבן סורר ומורה וכו', כי שאני הכא, שישנה הבטחה<sup>9</sup> ש"ירחיב ה"א את גבולך" בפועל ממש. אבל אין כל הבטחה<sup>10</sup> שיהי' בן סורר ומורה, או עיר הנדחת. (ומצד נצחיות המצוות<sup>11</sup> אין כל הכרח שאכן יהיו בפועל, כמשנת"ל).

ועפ"ז, יש לכאר - בדא"פ - את דברי המפרשים (שהביאם הרב הנ"ל) בטעם סמיכות פרשת הנסכים לפרשת מרגלים: "לפי כששמעו ישראל גזירתו של הקב"ה אמרו אוי לנו לעולם לא נכנס לארץ, כי לסוף ארבעים שנה<sup>12</sup> נמי, אם אנו חוטאין, יגזור גזירה אחרת, ואם כן, אין לדבר סוף, א"ל הקב"ה בודאי לאחר ארבעים שנה תבואו אל הארץ"<sup>13</sup>.

(8) כמ"ש בהעו"ב גל' תקמד (לפ' תצא).

(9) ראה שם הע' 21

(10) ואדרבה, זהו היפך הרצון שיהי' דבר כזה

(11) אם לא מצד הסברא ד'לא צוה הקב"ה לתוהו'.

(12) הבטחה עם תוקף של מצוה!

(13) דעת זקנים ופי' הרא"ש שלח (טו, ב). אמנם פי' הרמב"ן שם ("הבטיחם שגלוי לפניו שיבאו וירשו אותה") קרוב יותר למשמעות הפשוטה ברמב"ם (הל' מלכים), והשווה עם פירושו עה"פ "אם ירחיב גו'" (שופטים יט, ח).

ולכאורה תמוה, הרי כבר קודם לכן שמעו ריבוי הבטחות על הכניסה לארץ<sup>14</sup>, ומה נתחדש עכשיו? ולפי המבואר בשיחה א"ש, כי כעת נעשתה ההבטחה חלק ממצוה בתורה (מצות נסכים), וממילא קיבלה תוקף של מצוה, שלא יכול לחול בה כל שינוי ("שמא יגרום החטא")<sup>15</sup>.




---

(14) שמות ו, ט. ועוד.

(15) ועצ"ב, שהרי כבר לפני כ נצטוו בכמה מצוות התלויות ב(כניסה ל) ארץ (בס' שמות פרשת בא. ועוד).

# הגדה של פסח

## חרוסת

### הרב עזרא בנימין שוחט

ר"י בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

א. בהגדה של פסח מכ"ק אדמו"ר זי"ע בקטע ד"ה החרוסת כתב וז"ל: "זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו. ונותנין בה דבר של קיוהא (פסחים קטז, א) זכר שהיו שיני ישראל קיהות מקושי השעבוד (ב"ח סתע"ג). ועושין אותה מפירות שנמשלה בהם כנסת ישראל (תשובות הגאונים הובאו בתוד"ה צריך שם) ואח"כ מרכיין אותה במשקה אדום זכר לדם מכה הראשונה (ירושלמי פ"י סה"ג). - וכל דבר שטובלין בו קרוי חרוסת (מחזור ויטרי)."

וצ"ב:

- 1) למה לא ציין להגמ' בפסחים שם ע"ז שחרוסת הוא זכר לטיט?
- 2) למה השמיט מה דאיתא בגמ' שם שצריך לסמוכי, המובא בטור סי' תע"ג, ברמ"א שם ס"ה ובשו"ע אדה"ז שם סל"ב?
- 3) למה השמיט מה דאיתא בברייתא בגמ' שם שצריך ליתן לתוכה תבלין זכר לתבן, המובא ברמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ הי"א, בטור וברמ"א שם ובשו"ע אדה"ז שם סל"ג?

---

1) ומה שהביא אח"כ מהפע"ח "סי" אל החרוסת: חרושת אבן חרושת עץ וכו' תפוחים אגסים קידה אגוזים וקנמון", (הרי א) כ"ז הוא מההוספה על ההגדה שלאח"ז, ולא נדפס בגוף ההגדה בדפוסים הראשונים. (ב) הרי בדברי הפע"ח אין רמז למ"ש בברייתא שם "תבלין זכר לתבן", וכמ"ש הטור, רמ"א ואדה"ז.

ומטעם זה מובן ג"כ, שהגם שכתב רבינו שם "אשר זה מכמה שנים אשר מנהגינו לא לקחת קידה וקנמון מחשש תערובת חמץ", דאין בזה שום טעם להשמיט מה דאיתא בברייתא שם, שהרי מלבד מה דבטור, רמ"א ואדה"ז כתוב "כגון קנמון וזנגביל" דהיינו שהוא רק דוגמא, ובמרדכי בשם הרוקח כתב כגון קידה קנמון וזנגביל, והרי יש עוד מיני תבלין שאינם נידוכין הדק היטב שיש להם אחר הדיכה חוטיין קשין וארוכין קצת כמו תבן. וברמב"ם בפיה"מ (בפסחים קיד) כתב תבלין הוא "שבילת נרד או אזוב בלי שחוקים", ובראשונים ישנם עוד דוגמאות. הנה מלבד כ"ז הרי כל הקטע כאן בפנים ההגדה מיירי

בטור, ברמ"א ובשו"ע אדה"ז שם כתבו קודם הא דאח"כ מרכיין אותה, ורק בתר הכי כתבו הא דעושיין אותה מפירות שנמשלו בהם ישראל. ואילו רבינו שינה הסדר וכתב קודם שעושיין אותה מפירות שנמשלה בהם כנסת ישראל, ורק בתר הכי כתב ואח"כ מרכיין אותה?

מה שכתב רבינו בסתמא "ואח"כ מרכיין אותה", ולא פי' מתי מרכיין, אמנם כן הוא לשון הטור, רמ"א ואדה"ז, אבל הדבר צ"ע, שהרי תוס' בפסחים שם כתבו "ובשעת אכילה מקלשין אותו". ועד"ז כתב בהגהות מיימונית שם (סק"ט) "ובשעת טיבול מקלשין אותן". וכ"כ בהגהות סמ"ק סי' קמ"ד, בארחות חיים סדר ליל פסח אות ט, כלבו סי' נ.

וראיתי בס' אוצר ההלכות (וראה ג"כ בהגדת ויגד משה סי' ד אות ט) שרוצה לחדש - על סמך דיוק לשונות הנ"ל - מח' ראשונים אם הריכוך הוא בשעת הטיבול או בשעת עשיית החרוסת. עיי"ש. והוא פלא עצום, שהרי אף שהטור סתם בלשונו ולא כתב להדיא מתי מרכיין אותו, אבל הרי הן הטור סתמם והן בהגה"מ (ושאר הראשונים הנ"ל) שפירטו בשעת הטיבול, מצטטים ענין זה בשם רבינו יחיאל, וא"כ כיון שכולם מצצטים אותו מקור איך אפשר לעשות מחלוקת בזה (ומה שמדייקים מדברי הרמב"ם, ית' לקמן). ואיך שיהי', בדברי רבינו בודאי א"א לומר דהריכוך הוא בשעת עשיית החרוסת, שהרי כתב לקמן בהגדה בקטע ד"ה ויטבול בחרוסת "וקודם הטבילה מרכך בחרוסת ביין שבתוך הכלי".

ועפ"ז צ"ב בדיוק הלשון שכתב בסתמא בקטע זה דאיירי בעשיית החרוסת "ואח"כ מרכיין אותה"? ואם נאמר דלא כתבו כאן כיון שמקומו של ענין הריכוך הוא לקמן בשעת הטיבול, ושם מפרש להדיא שהוא קודם הטבילה, הרי אדרבא, א"כ צ"ב ביותר מדוע כתבו כאן דאיירי בעשיית החרוסת בסתמא?

מה שכתב רבינו "זכר לדם מכה הראשונה", הוא פירוש הפני משה בירושלמי שם. אמנם הקרבן העדה מפרש "זכר לדם שהיו שוקעין בטיט על הילדים הקטנים". וראיתי מביאים (בהגדת ויגד משה סי' כ אות ז)

---

מעיקר הדין, וכמו שהביא מתשובת הגאונים בסתמא, הגם שאין אנחנו נוהגין ברמונים ותאנים וכו').

מספר משנת יעקב (סי' תעג סק"ה) דמפרש ע"פ הא דאי' בפרקי דר"א (ספמ"ח) דכשהיו ישראל רומסין הטיט הי' הקש נוקב עקביהם ודם יוצא ומתערב בטיט. ולזכר זה עושיין כן. ועי' בט"ז (סי' תעב סק"ט) בהא דמצוה לחזור אחר יין אדום, דכתב הטעם "זכר לדם שהי' פרעה שוחט בני ישראל". וכ"כ אדה"ז שם בסכ"ו. (אמנם הפמ"ג בא"א סקי"ג כתב "זכר למכת דם במצרים כחרוסת זכר לטיט"). ודומה לזה ראיתי בקובץ מפרשים על המרדכי בשם גליון "שזכר לדם הוא כנגד שפרעה הי' שוחט תינוקות ישראל ורוחץ בדמם כדאיתא במדרש".

ולכאו' בכל הני פירושי מובן בפשטות יותר השייכות בין זכר לדם לזכר לטיט, שהרי זכר לטיט מראה על קושי השעבוד, וכמ"ש רבינו להלן בהגדה בקטע ד"ה ברכה זו בשם המהר"ל, וא"כ מדוע בחר כאן דוקא בפ"י הפני משה?

ב. להלן בהגדה בקטע ד"ה "ויטבול בחרוסת כתב וקודם הטבילה מרכך החרוסת ביין שבתוך כלי (שו"ע רבינו סת"ע סל"ב-ד)".

וצע"ג בכוונת רבינו בציונו לשו"ע רבינו, דהנה הגם דהא דמרככין החרוסת קודם הטבילה יש לזה מקורות בראשונים (וכנ"ל בס"א קושי' 5), אמנם מהו כוונת רבינו בציונו לשו"ע אדה"ז? הרי פרט זה דקודם הטבילה מרכך לכאו' לא כתוב בשו"ע אדה"ז (וכנ"ל שם); הפרט שזה דוקא ביין ג"כ לא מבואר שם, דבסעיף לב כתב "במשקה אדום כגון חומץ או יין אדומים", ובסל"ד כתב "במשקה" "יתן המשקה", הרי שעיקר הענין הוא שיתן משקה או שיהא משקה אדום; הפרט "שבתוך כלי", הרי אדרבא בסל"ד מבואר שרק כשפסח חל בשבת יתן תחלה המשקה בתוך הכלי ואח"כ יתן לתוכו החרוסת כדי שירככו בשינוי.

וא"כ אינו מובן כלל הציון לשו"ע אדה"ז, דבסל"ב מבוארים הפרטים של עשיית החרוסת ושצריך לרככו - פרטים המבוארים בקטע הקודמת בהגדה (וכנ"ל ס"א). ובסל"ג מבואר הדין שצריך ליתן לתוכו תבלין, דבר שאינו מבואר באף א' מב' הקטעים. ובסל"ד דין פסח שחל בשבת, שלכאו' אינו שייך לאף א' מן הקטעים.

גם להעיר, דבקטע הנ"ל (שהובא בס"א) כתב שמרככין "במשקה אדום", ואילו כאן כתב "ביין". והגם די"ל בזה בפשטות דבקטע הא' מדבר על יסוד הדין, שצ"ל משקה אדום, ואילו כאן מדבר על המנהג

בפועל, אבל לפ"ז הרי תגדל הקושי הנ"ל, מהו הכוונה בציונו לשו"ע אדה"ז כאן, הרי שם כתוב משקה אדום כמו שכתב בקטע הראשון.

ג. וכדי לבאר כ"ז בדרך אפשר, יש לבאר תחילה עיקר הך סוגיא דחרוסת. דתנן (פסחים קיד, א) הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין אע"פ שאין חרוסת מצוה ר"א בן צדוק אומר מצוה ובמקדש היו מביאים לפניו גופו של פסח.

ואדה"ז (סי' תעג ס"כ) מפרש דהך דינא דמביאין לפניו אינו רק לגבי מצה ומרור, משום שצריך לומר ההגדה עליהם, כמפורש בתוס' ומאירי ועוד ראשונים שם, אלא גם בחרוסת איכא תקנה שיהא לפניו בשעת אמירת ההגדה. ומבואר ג"כ להדיא ברמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ הי"א.

ולכאור' צ"ע דהא הך דינא דמביאין לפניו קאמר הת"ק, ולהת"ק אין מצוה כלל בחרוסת, וא"כ מדוע צ"ל ההגדה עליו?

והנה בב"ח (סי' תעה ד"ה ומ"ש ואיני יודע) הקשה על הא דאמר ת"ק "הביאו לפניו", "כיון דהכל מודים דצריך להביא חרוסת מנ"מ אם הוא מצוה אם לאו", ועיי"ש מ"ש הב"ח בזה לשיטת הרמב"ם והראב"ד. ובלקוטי שיחות (חל"ב ע' 45) מבאר (שיטת הב"ח), על יסוד דברי אדה"ז (בסי' תעג ובסי' תעה) "דיש שני דינים נפרדים בחרוסת: א) הבאתה על השולחן, שתהי' לפניו בשעת אמירת ההגדה, ומלבד זה ב) מצות הטיבול בחרוסת. שהדין הא', הבאתה על השולחן והיותה על השולחן בעת אמירת ההגדה, אינו שייך להטיבול בה, ולכן לא הזכיר אדה"ז בדין ההבאה שהוא בשביל הטיבול". וכן מדייק שם ב' הדינים בשיטת הרמב"ם.

ועפ"ז מפרש שם לדעת הב"ח, דפלוגתת חכמים וראב"צ אם חרוסת מצוה או משום קפא הוא רק בנוגע לדין טיבול בחרוסת, אבל לכו"ע יש מצוה בהבאת חרוסת על השולחן בעת אמירת ההגדה זכר לטיט. ועפ"ז הי' מובן שפיר מה שגם להת"ק כ' אדה"ז שצ"ל ההגדה על חרוסת, דרק לגבי הטיבול ס"ל דאינו מצוה, משא"כ ההבאה על השולחן הוא מצוה גם לת"ק.

אמנם מסיים בלקו"ש שם "שדוחק גדול לומר שלחכמים יש מצוה בהבאתה על השולחן (שהרי מסתימת לשונם הביאו לפניו מצה וחזרת

וחרוסת ושני תבשילין אע"פ שאין חרוסת מצוה משמע שאין בחרוסת מצוה כלל). ע"כ.

ולפ"ז, דלת"ק גם הא דהביאו לפניו חרוסת אין בו מצוה כלל, לכאור' מוכרחים לומר דהא דבכל זאת גם להת"ק הביאו החרוסת הוא רק אגב המצה והמרור ושני תבשילין (כיון דצ"ל מונח על השולחן בשביל הטיבול). אבל לפ"ז יוקשה לאידך גיסא, א"כ מהו הכרח הרמב"ם ואדה"ז דלראב"צ איכא תקנה שיהא החרוסת לפניו בשעת אמירת ההגדה, דהרי י"ל דראב"צ חולק ואומר דהוי מצוה רק בנוגע לטיבול, ולעולם גם לדידי' ליכא שום מצוה בהבאתה על השולחן כהת"ק?

והגם די"ל דכיון דלראב"צ הוה חרוסת זכר לטיט, א"כ מצד זה הוא שצריך לומר עליו ההגדה, וזהו מצות ההבאה על השולחן, הרי אין הכרח מצד זה שהרי גם הריכוך של החרוסת במשקה אדום הוא זכר לדם ומ"מ עושין אותה רק בשעת הטיבול (כנ"ל), וא"כ הרי מוכח מזה דלא כל דבר שעושים משום זכר צריך להיות לפניו בשעת אמירת ההגדה. ועוד ראי' לזה, שהרי אדה"ז לא הזכיר כלל בהבאתה על השולחן הא שחרוסת הוא זכר לתבן.

ועוד צ"ע בגוף הדברים בשיחה הנ"ל, למה הקשה על מ"ש לפרש דלרבנן איכא מצוה בהבאתה על השולחן, רק מפני שהוא דוחק גדול בל' המשנה, הרי לכאור' מוכח מקושיית הגמ' על הת"ק דבכלל א"א לומר כן, שהרי בגמ' שם (קטז, א) הקשו על הת"ק "ואי לאו מצוה משום מאי מייתי לה א"ר אמי משום קפא", ואי גם לת"ק איכא מצוה בהבאתה על השולחן, מהו קושיית הגמ'?

ולכאור' י"ל דהנה בלקור"ש שם בהערה 15 הביא מסמ"ק סקמ"ד בסופו "מצוה לעשות חרוסת זכר לטיט. . והא דאמרינן התם אע"פ שאין חרוסת מצוה הכי פירושו אין מצוה אלא גם חובה משום קפא. " (וע"ש בהערה מה שהביא עוד מהארחות חיים והכלבו ומפיהמ"ש להרמב"ם. וראה לקמן). והנה לפי דברי הסמ"ק יש מקום לפרש דאין סתירה מקושית הגמ', די"ל דזה גופא השקו"ט בגמ', דבה"א אכן ס"ל שאין מצוה כלל ולפיכך הקשה למה מביאין אותה, ולהתירוץ דהוא משום קפא, הגמ' חוזרת בה ומפרש דמה שאמר הת"ק שאינה מצוה הוא דלא הוה רק מצוה אלא גם חובה (אמנם אכתי צע"ק מהו פי' לשון הת"ק "אע"פ שאין

חרוסת מצוה". אלא שזה קשה בלא"ה לשיטת הסמ"ק ואכ"מ). אבל אי אפשר להעמיס פי' זה בגמ' לפי מה שרצה לפרש בהשיחה שלעולם לא חלק הת"ק אלא על מצות טיבול ולא על מצות ההבאה.

ד. והנה ראיתי בספר כתר המלך (נדפס מחדש בספר מפרשי יד החזקה להרמב"ם) על הרמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ הי"א דהקשה מדנפשי' קושיית הב"ח הנ"ל "במאי פליגי ת"ק וראב"צ הא תרוייהו שוין בדין דאי יש לו מרור צריך לעשות חרוסת ואי אין לו אי"צ, וברכה לתרוייהו אין מצריכין". וכתב לתרץ ב' תירוצים (א) "דלראב"צ דהוא זכר לטיט ולתפוח צריך לקהויי ולסמוכי, ולת"ק דהוא רק משום קפא אי"צ". (ב) "דלראב"צ דהוא מצוה אף הכריכה צריך לטבול כמו שעשה הלל וטבל כמו שכתב הר"ן שם, ואי נימא דהוא רק משום קפא א"צ לטבול הכריכה כמ"ש הטור והפוסקים בסי' תעה, ולראב"צ ס"ל דהוא מצוה טובל לדידי' אף לכריכה". ע"כ.

(2) והנה לגבי תירוץ זה, הרי ביסס דבריו על הר"ן. אבל בר"ן מבואר רק חלק א' מדבריו דלמ"ד מצוה גם הכריכה מטבל, וז"ל (בדף כה, א מדפי הרי"ף) "ומסתברא דבעי טיבול בכריכה זו דהא למ"ד חרוסת מצוה הלל ודאי בזמן הבית מטבל הי' בחרוסת ואנן בעינן למיעבד זכר למקדש" ע"כ. אמנם מפורש ככל דבריו בהג"מ בפ"ח מהל' חו"מ סק"ז וז"ל "וכן נהג מהר"ם . . . וכן מודה ר"ת בטבול זה שתהא בחרוסת שהרי אנו עושין אותה זכר למקדש כהלל והלל הי' מטבל בחרוסת שהרי זו היתה אכילת מרור שלו וא"כ יש לנו לעשות כאשר עשה הוא אבל האומר שטבול זה משום קפא ליתא דהא אמר בירושלמי כל דאית ביי' נהמא לית ביי' משום קפא". ע"כ.

ובאמת כן משמע קצת באור זרוע הלי' פסחים סי' רנו שזהו טעמו של ר' יוסף ט"ע שלא הזכיר טיבול בכורך וז"ל "והפייט לא הזכיר כאן שום טיבול וכן נהגו העולם ותימא מי מבטל קפא זה ודוחק לומר שמצה מבטלו", וע"ש שאח"כ חולק עליו "לכך צריך לטבולו בחרוסת וכן נהג רבינו מנחם דמאחר שאנו אוכלים מצה ומרור זכר למקדש כהלל אם הלכה כהלל א"כ עתה עיקר מצות מרור ודין מרור וחרוסת הנם יחד א"כ עיקר מצות חרוסת בו".

אך אין הדבר מוסכם כלל ומשני הצדדים, דהנה הראב"י"ה - שהוא השיטה שהביא הטור שלא לטבול בכורך בחרוסת - מוכח מדבריו להדיא בסי' תקכה שפסק שחרוסת מצוה, הרי להדיא דלא אמרינן דאי הוה מצוה צריך טיבול גם בכריכה. ועייג"כ בשו"ע אדה"ז בסי' תעה סי"ט שכתב "המרור של כריכה זו אין צריך לטבולו בחרוסת שכבר קיים מצות חרוסת בטיבול מרור ראשון וגם אין לחוש לקפא שבמרור זה שאוכלו עם מצה בכריכה" ע"כ. הרי להדיא דגם אי הוה מצוה אי"צ טיבול בכורך. וכן הרמ"א שם ס"א פוסק כהך שיטה, ובסי' תעג ס"ה משמע להדיא דפסק כראב"צ דחרוסת מצוה.



ההנה הנ"מ הראשונה שכתוב בספר כתר המלך דלת"ק כיון דחרושת אינה אלא משום קפא אינו צריך לקהוי' ולסמוכי, לכאוו' היא הערה אלימתא, דהרי מפורש בגמ' קטז, א דרק משום שהוא זכר לטיט ולתפוח צריך לעשות כן.

ואם נפרש כן הנפק"מ בין ת"ק לראב"צ, יתפרש פלוגתתם כפשוטה, דבנוגע לדין ההבאה על השולחן שכתב אדה"ז דאיכא תקנת חכמים לומר

ולאידך גיסא, גם לת"ק שהטעם שטובל בו הוא משום קפא, אינו פשוט כ"כ שאי"צ טיבול בכורך, שהרי הדבר תלוי מהו הפי' קפא. דהנה הר"ח פי' (קטוב), דקפא היא תולעת שמת רק אגב חולי' דחרושת, אבל ברש"י פי' "ארס שבחזרת שהשרף שבחזרת יש בו ארס כדרך הבצלים". דאי פירושו שרף, מובן שכשאוכלו עם מצה ליכא משום קפא, משא"כ אי הפי' תולעת ודאי איכא גם כשאוכלו עם מצה. ובאור זרוע שם משמע להדיא דמפרש קפא תולעת, דהא כתב דגם בשאר ירקות איכא משום קפא, ועפ"ז מובן דלשיטתו הקשה על שיטת ר' יוסף ט"ע דס"ל דאי"צ חרושת בכורך.

ועי' בשו"ע אדה"ז סי' תעא סי"ב שכתב "אבל יש נוהגין להחמיר עוד שלא לאכול פירות בערב פסח או ביום ראשון של פסח כדי לאכול חרושת בלילה לחיובין ואין לחוש למנהג ההוא כי החרושת אין מצוה לאכול אלא כדי לבטל הארס שבמרור שלא יזיקנו וכו'", הרי דכתב דקפא הוא הארס שבמרור כפרש"י. ואילו בסי' תעה סי"א כתב "יקח מיד כזית מרור וישקענו כולו בחרושת כדי להמית את הקפא (פירוש מין תולעת יש במרור והוא מת על ידי החרושת) שבמרור שלא יזיקנו ועכשיו אין נוהגין לשקעו כולו אלא בטיבול מקצתו ויש שמישבים המנהג לפי שקפא זה אינו מצוי בינינו ואין מטבלין בחרושת אלא משום מצוה שהוא זכר לטיט". ע"כ. הרי דמפרש דקפא היא תולעת כפי' הר"ח.

ומשמע להדיא דס"ל דשני הפירושים איתנהו, ובאמת כן מפורש בפי' רשב"ם, דבדף קטוב, בד"ה צריך לשקועי' כתב על פי' הר"ח שהוא תולעת "ועיקר", ואילו בדף קטז, א בד"ה משום קפא כתב "שרף החזרת קשה הוא והרי הוא כארס". ויש נפק"מ בפועל בין ב' הפירושים בחרושת, דהדין טיבול, לשקועי' בחרושת הוא משום תולעת, ואילו משום השרף שבחזרת צריך לאכול מן החרושת. ותרווייהו איתנהו בה לרשב"ם ואדה"ז.

ולפ"ז, מ"ש אדה"ז בסתע"ה שם שאין לחוש לקפא שבמרור ע"י שאוכלם עם מצה, הגם דס"ל דקפא הוא תולעת, הרי אינו אלא משום מה שפסק שבזמנינו אין תולעת זו נמצא, אבל באמת גם לת"ק דחרושת משום קפא, הרי בזמן הש"ס דהי' נמצא תולעת זו צריך טיבול (לשקוע) בחרושת בכורך לפי' זה דקפא הוא תולעת, וכנ"ל מפורש כן באור זרוע דגם כשאוכלו עם המצה איכא משום קפא, ודלא כמ"ש בס' כתר המלך.

נוסף על כל זה, ועיקר, דוחק גדול לומר שהנ"מ בין הת"ק וראב"צ הוא בנוגע לכורך כשעיקר דבריהם מוסבים גם על זמן ביהמ"ק כמפורש בהגדה בד"ה הזרוע כו' הביצה ע"ש ובאגרות קודש מרבינו ח"ב ע' רמג וע' רסא-ד.

ההגדה על החרוסת, דעת הת"ק הוא דמביאים גם החרוסת רק אגב המצה והמרור וב' תבשילין כיון דמונח על השלחן. וזהו דקאמר ת"ק "אע"פ שאין חרוסת מצוה" וממילא אין סיבה מיוחדת להביאה רק אגב המצה ומרור וב' תבשילין. ולראב"צ כיון דהוה מצוה משום דאית בה זכר לטיט, ממילא צריך להביאה כמו המצה ומרור וב' תבשילין, ולומר עלי' ההגדה. ועפ"ז קושיית הגמ' לת"ק למה מביאה יתפרש כפשוטה, דאין שום סיבה להת"ק שיהא החרוסת על השלחן, ומתרתת הגמ' משום קפא צריך לטבול בה את המרור, ולפיכך מונחת על השולחן ומביאים אותה דרך אגב המצה והמרור וב' תבשילין, וכיון דקי"ל כראב"צ לפיכך פסקו הרמב"ם ואדה"ז דאיכא תקנה לומר ההגדה על החרוסת ג"כ.

אך כל המהלך מופרך מדברי כמה ראשונים, דהרי כתב הר"ן (על הרי"ף ובחידושו על מתני') "וליכא לפרושי דטבול ראשון לא צריך למיהוי בחרוסת אלא במאי דבעי, והוא דמהני לקיפה דהיינו תולעת דאמרינן בגמ' דאיתא בחזרת, ומשום הכי לא קתני חרוסת בטבול ראשון דהא לת"ק דס"ל שאין חרוסת מצוה בטבול שני נמי ליתי' אלא משום קיפה ואפילו הכי קתני חרוסת". ע"כ.

והנה אי נימא כנ"מ הנ"ל, אינו מובן איך הביא הר"ן ראי' מדברי הת"ק לדברי ראב"צ, הרי י"ל דכל חד כשיטתי' קיימא, ופליגי ת"ק וראב"צ בפ"י ומהות חרוסת, דלת"ק דכל החרוסת אינה אלא משום קפא, א"כ י"ל דהפ"י דחרוסת הוא כמ"ש במשנה פסחים (מ, ב) "אין נותנין קמח בחרוסת ופירש"י "אייגרו"ס ויש בו חומץ ועשוי לטבל בו בשר וכו'" ע"ש. ועד"ז כתב לעיל בגמ' (ל, ב) דאמר רב אשי בית חרוסת כבית שאור ופירש"י "בית חרוסת כלי שנותנים בו חומץ וכל דבר שיש לו קיהוי" (והרי ממקומות אלו הביא המחזור ויטרי שחרוסת קרוי כל דבר שטובלין בו), ואם זהו פירושו של חרוסת, ליכא באמת נ"מ בין טיבול ראשון לטיבול שני. אבל כ"ז לפי הת"ק דחרוסת משום קפא, משא"כ לראב"צ דחרוסת מצוה וצריך לסמוכי ולקהוי כדאיתא בגמ', א"כ רק בטיבול שני צריך חרוסת.

ומוכח מדברי הר"ן דבפ"י ומהות החרוסת במתני' דידן אין שום נ"מ בין הת"ק לראב"צ.

ועד"ז יש להוכיח דבחידושי רבינו דוד כתב על המשנה "ומפני שהעולם נהגו בחרוסת אף בטבול ראשון יש לנו לומר שאינו מנהג בטעות אלא עיקר הוא, שאחר שצריך הוא ודאי לטבל משום קפא ראוי לו לעשות הטבול בחרוסת מידי דהוה אטיבול שני למאן דאמר שאין חרוסת מצוה", דמדבריו מוכח ג"כ דבמהות חרוסת אין נ"מ בין ת"ק וראב"צ, דבלא"ה מהו הראי' מת"ק לראב"צ וכנ"ל? ועוד זאת, הרי בדבריו לפני זה מוכיח שרק לטיבול שני צריך חרוסת משום "דאין חרוסת אלא למרור אליבא דמאן דאמר שהוא זכר לטיט", וא"כ איך הביא אח"כ ראי' מהת"ק לראב"צ, אלא ע"כ כנ"ל.

ועייג"כ בפר"ח בסי' תעג ס"ו בד"ה ומ"ש ומטבילו בחומץ דהקשה על הר"ן הנ"ל, איך הוכיח מהת"ק לראב"צ, הרי הטעם שלא לעשות טיבול ראשון בחרוסת הוא כמ"ש הרא"ש בפרק ערבי פסחים סכ"ה דכיון ד"חרוסת למצוה זכר לתפוח או זכר לטיט א"כ בשעת טיבול המרור שהוא טיבול של מצוה ראוי לטבל בו ולא ראשונה דלאחר שמלא כריסו ממנו יביאנו למצוה". ועפ"ז, הרי לת"ק דליכא מצוה מה איכפת לן אי טבול טיבול ראשון בחרוסת כיון דגם בטיבול שני אינה למצוה?

ולכאורה על קושית הפר"ח יש לתרץ בפשטות, דהר"ן בא רק לתרץ הדיוק דלא קתני במתני' חרוסת אלא בסיפא (ומשמע דרק טיבול שני הוא בחרוסת), דע"ז קאמר הר"ן דכיון דלת"ק מוכרחים לומר דהוא לאו דוקא, שהרי אין שום סיבה להת"ק שלא לטבול טיבול ראשון בחרוסת, ממילא אין לדייק כן מל' המשנה גם לראב"צ. אבל עדיין קשה מה שהקשינו לעיל על הר"ן איך אפשר להוכיח עיקר הדין מת"ק לראב"צ? ובאמת דלכאור' צ"ע מדוע לא הקשה הפר"ח קושיא זו שהיא קושי' אלימתא יותר? אלא עכצ"ל דפשיטא לי' דאין הבדל בין פי' ומהות החרוסת לת"ק מאשר לראב"צ וכנ"ל.

וכן מוכח מהא דכתב רבינו חננאל קטוב, שהקפא מת "מן החומץ שבחרוסת", וא"כ תקשי למה לי' לת"ק חרוסת כלל ולמה לא סגי גם לטיבול שני בחומץ? אלא ע"כ גם לת"ק לא סגי בזה וצריך חרוסת כדעת ראב"צ.

וכן מוכח מדברי המהר"ם חלואה על מתני' שכתב "דהאי טבול קמא אינו אלא משום קפא ובחומץ בלבד סגי והיינו דקתני בתר הכי הביאו

לפניו חרוסת" (וע"ש מ"ש לשיטת הרמב"ן דס"ל דמטבילין הכרפס בחרוסת). ושוב קשה כנ"ל, למה לי' לת"ק חרוסת כלל יהא סגי בחומץ וכמ"ש לפי' הר"ח? אלא ע"כ כנ"ל.

אמנם בתוס' בדף קיד, א בד"ה מטבל בחזרת כתבו ד"היכא שהטיבול ראשון הוה בשאר ירקות אין צריך לטבול בחרוסת אלא או בחומץ או במים ומלח כמו שהיה נוהג ר"ת דהא אמר בגמ' דחרוסת משום קפא וליכא קפא אלא במרור וכ"ש לראב"צ דקאמר מצוה זכר לטיט דלא שייך אלא במרור וכו', ומבואר מדבריהם דרק חרוסת מהני לקפא ולא חומץ. וכן מבואר להדיא בדברי הרא"ש בסכ"ה שם ובדברי רבינו יונה שהביא עיי"ש.

וי"ל דתלוי בפי' קפא (עי' בארוכה לעיל ס"ג בהערה), דאי פי' קפא היא תולעת אז מהני חומץ משא"כ אי קפא פי' שרף החזרת אז בעינן דוקא חרוסת. ולשיטה זו אין להוכיח כלום מהא דבעי ת"ק דוקא חרוסת ולא חומץ, כמובן (ולפ"ז מובן דאי נימא כמ"ש לשיטת הרשב"ם ואדה"ז דשני הפירושים בקפא ישנם, י"ל דגם המהר"ם חלאווה ס"ל הכי, ואין ראי' מדבריו). אך מ"מ מהיכי תיתי לחדש מח' ראשונים בזה, ומסתבר דלכו"ע פי' ומהות חרוסת לת"ק שוה לראב"צ.

והשתא דאתינן להכי, הרי צע"ג בביאור הדבר, מ"ט בעינן אליבא דת"ק טיבול בחרוסת יותר מחומץ? ובאמת צ"ע גם אליבא דשיטת הרשב"ם, תוס', הרא"ש ורבינו יונה ודעימי' דפי' קפא הוא שרף המרור דלכן בעינן דוקא חרוסת, שהרי איתא בגמ' קטז, א להדיא "א"ר אסי קפא דחסא חמא (פי' רש"י והרשב"ם צנון - ואזלי לשיטתייהו דעושים החרוסת מירקות) קפא דחמא כרתי קפא דכרתי חמימי קפא דכולהו חמימי", ופירשו רש"י והרשב"ם "ארס של כל הירקות מים חמים רפואה להם". ולפי"ז תקשי לת"ק, למה לן חרוסת, יביא חמימי דהוא רפואה לכולהו?

ה. והנה כקושי' זו כבר הקשה הנצי"ב במרומי שדה על המשנה, וכתב שזהו הכרח הרמב"ם (בפי' המשניות) שכתב "והחרוסת הוא תערובות שיש בו קהוי ודמות תבן וזה זכר לטיט ואנחנו עושין אותו כך שורין תאנים או תמרים ומבשלין אותן ודכין אותן עד שירטבו ולשין הכל בחומץ ונותנין בו שבולת נרד או איזוב וכיוצא בו בלי שתוקים ור"א בן

צדוק אומר חרוסת מצוה לדעתו שחייב אדם לברך אקב"ו על אכילת חרוסת ואינה הלכה "עכ"ל.

הרי דכתב מפורש דאין הבדל במהות החרוסת בין הת"ק לראב"צ, דגם להת"ק הוי זכר לטיט. וכתב המרומי שדה לבאר דס"ל להרמב"ם דגם הת"ק מודה שהוא מצוה, אלא דס"ל שאין קורין לה מצוה דהיינו שאין מברכין עליה, והטעם משום דגם בלי טעם המצוה יש בו משום קפא, ועל דבר שעושין משום סכנה אין מברכין כמו שאין מברכין על מים אחרונים כמוש"כ התוס' בחולין דף קה, א ד"ה מים וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות ה"ד, ומש"ה אין מברכין על חרוסת, דאע"ג דמשום סכנה היה אפשר בחמימי, מ"מ השתא הוי (גם) חרוסת משום סכנה ואין מברכין, ומשום זה לא נקראת מצוה לת"ק, וראב"צ אמר מצוה, היינו שמברכין עליו, והרמב"ם פסק דלא כראב"צ אבל ודאי הוה מצוה לכו"ע, ע"כ.

ולכ' יש להקשות על דבריו, דלפי"ז מהי קושית הגמ' (קטז, א) על הת"ק "ואי לא מצוה משום מאי מייתי לה", הרי גם לת"ק מצוה כראב"צ, אמנם י"ל כמ"ש לעיל (ס"ג) לשיטת הסמ"ק, דזה גופא ההו"א והמסקנה של הגמ', דבהו"א ס"ל דליכא מצוה כלל ומש"ה הקשה משום מאי מייתי לה, ולמסקנא מפרש דלאו מצוה הוא פירושו דאית בי' גם משום סכנה, אבל לעולם הוה מצוה גם להת"ק.

אך הא קשה על פי' הנצי"ב דאם נאמר דעיקר ענינו של חרוסת הוא משום מצוה זכר לטיט, הרי גם אי אית בי' משום סכנה ג"כ, למה לא יברכו עליו? הרי אינו דומה למה שהביא מתוס' לגבי מים אחרונים, דשם כל ענינו אינו אלא משום סכנה, משא"כ בחרוסת דעיקר יסודו הוא מצוה, דהרי מצד הסכנה אפשר בחמימי, אלא דבדרך ממילא מהני חרוסת נמי לסכנה. ולכא"ו זה דומה יותר למצות מעקה דמברכים עליו, הגם דממילא ע"י המעקה גורם לקיים לא תשים דמים בביתך - ראה לקו"ש ח"ב ע' 385.

ועוד יש להעיר, לשיטת הפר"ח בסי' תעג ס"ה והברכ"י שם סי"א, דכתבו דגם לראב"צ צריך לשקעו בחרוסת משום קפא, וכן דייק רבינו בלקו"ש חל"ב ע' 35 הערה 14 לשיטת אדה"ז בס' תעה סי"א. ולכא"ו כן מוכח ג"כ מדברי אדה"ז בסי' תעא סי"ב דהטיבול הוא משום קפא ג"כ.

ולפי"ז הרי נמצא דאין נ"מ בין הת"ק לראב"צ, ולדברי הנצי"ב, לשניהם לא יברכו משום סכנה.

ועוד, ועיקר, דכ"ז הוא ביאור שיטת הת"ק לדעת הרמב"ם בפיה"מ, אבל אכתי לא תרצנו כלום לכל הראשונים הנ"ל.

ו. והנראה לומר בכ"ז בהקדם דהאורחות חיים בסדר ליל הפסח סי' ט"ז והכלבו סי' נ (מובאים בלקו"ש שם בהערה 15) כתבו "ויקח מן הכרפס ויברך בורא פרי האדמה ויטבול בחרוסת ויאכל כזית וכו' ולא יברך על החרוסת כמו שאמרו במשנה אין חרוסת מצוה ואינו אלא לזכר בעלמא וכו'", ע"ש.

וצ"ע (וכמו שהעיר בלקו"ש שם) דלכאו' דבריו סתרי אהדדי, דהא לעיל שם בס"ט ובכלבו שם כתבו "החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט"?

וי"ל הביאור בזה, דהנה הבאנו לעיל שהרמב"ם בפיה"מ כתב דלראב"צ צריך לברך על החרוסת "על אכילת חרוסת", ולכאו' צ"ע הרי צריך לברך על המרור, וא"כ למה יצטרך לברך על החרוסת בפני עצמו? דמאי שנא ממ"ש הרמב"ם בפ"ח מהל' חו"מ דכשכורך מצה ומרור ביחד מברך "על אכילת מצות ומרורים", וא"כ היה צריך לברך גם כאן על אכילת מרור וחרוסת? (ומצאתי בחי' חת"ס בפסחים קיד שבאמת כתב כן לדעת הרמב"ם, אך מה אעשה שלא כן כתוב בפיה"מ"ש.)

ונראה לומר ע"פ מ"ש במאירי בפסחים שם לפרש הך שיטה בראשונים דס"ל דגם כרפס טיבולו בחרוסת "ואף זה לענין פסק יש חולקים שדברי ראב"צ שאמר חרוסת מצוה ושהלכה כמותו פירושו לכל הטבולים הנעשים בתוך הסדר ומשום זכר לטיט, או שמא בשני שעיקרו בחזרת זכר לטיט ובראשון משום קפא"ע"כ (בהערה: ועי' בעוד ראשונים שדנו בזה (וכבר הבאנו לעיל דברי הר"ן ורבינו דוד בענין זה), וית' לקמן בפנים יסוד הפלוגתא ואכ"מ להאריך בכל פרטי השיטת שישנם בזה).

ביאור דבריו, דמהו ביאור סגנון דבריו שכתב "מצוה . . לכל הטיבולים", ולא כתב שמצוה לטבול גם טיבול ראשון וכיו"ב, דהנה חרוסת פירושו דבר שטובלין בו (וכמ"ש במחזור ויטרי), ויש לבאר מה שתקנו חכמים מצות טיבול בחרוסת בב' אופנים: א. עיקר תקנתם היתה

עצם החפצא דחרוסת, דכיון "שכל מאכלם ע"י טיבול" (רש"י במשנה ד"ה מטבל), עשו חפצא דמצוה - חרוסת - שבה יטבלו, וממילא איכא גם קיום מצוה על מעשה הטיבול בחרוסת, שמצוה לטבול בהחפצא דחרוסת. ב. עיקר תקנתם היתה שעשו מצוה עצם הטיבול בחרוסת, ולזה עשו חפצא של חרוסת למצות הטיבול בה. והנ"מ ביניהם, דלצד הראשון אין הבדל מה טובלין בה, ושייך טיבול זו גם בכרפס, דהגם שכרפס הוא רק להתמיה את התינוקות, אבל כיון שצריך לטבולו, ממילא מצוה לטבולו בחרוסת, דזהו עצם התקנה, שעשו חפצא דחרוסת שדוקא בה יטבלו, וזהו ביאור דברי המאירי הנ"ל; משא"כ לצד השני דתיקנו טיבול של מצוה, הרי לא שייך לומר תקנה זו שמצוה להטביל לגבי כרפס שענינו רק להתמי' התינוקות ואין בו מצוה.

ולפי"ז י"ל, דמ"ש הרמב"ם דלראב"צ צריך לברך על אכילת חרוסת ברכה בפ"ע, כונתו דתקנו לחרוסת ברכה בפ"ע כיון דכשמטביל את הכרפס בחרוסת (בהערה: דהרמב"ם הוא א' מהני ראשונים דס"ל דטובלין גם הכרפס בחרוסת כמ"ש בפ"ז מהל' חו"מ), דאין בכרפס ברכת המצוות ולכן יברך על החרוסת בפ"ע. ויש להביא רא' לזה, מקושית האו"ח והכלבו (וכן מפורש באבודרהם ע"י בדבריו בסדר ההגדה ופירושה ע' רכ) שהקשו כשמטבילין את הכרפס בחרוסת למה אין מברכין על החרוסת? וי"ל דאכן להרמב"ם אליבא דלראב"צ צריך לברך אז.

ולפי"ז יש ליישב את הסתירה בדברי האו"ח והכלבו, די"ל דנקטו דרך ממוצעת בגדר התקנה דחרוסת, והוא שתקנו חפצא שיטבלו בו (חרוסת) - זכר לטיט, וממילא מתקיים הזכר לטיט ע"י שמטבילין בו כל הטבילות של הלילה. וכ"ז לגבי שאר טבילות הלילה, אבל במרוור מצוה שיטבלו בו זכר לטיט. והיינו, דהחפצא של חרוסת אינו חפצא של מצוה, אלא חפץ שמצד עצם צורתה הוי זכר לטיט, ולפיכך הוה מצוה לטבול בו. וזהו ביאור לשונם שכתבו דחרוסת "זכר בעלמא", דזהו הגדרת החפצא דחרוסת. ומה שכתבו דחרוסת "מצוה מדברי סופרים" היינו שאעפ"כ במרוור איכא מצוה שיטבילו בו משום זכר לטיט. משא"כ לגבי טיבול כרפס בחרוסת ליכא מחלוקת, דטובלין גם כרפס בחרוסת כיון דחרוסת הוה זכר לטיט שתקנו לטבול בו, אבל אין טיבול זו בחרוסת בגדר מצוה.

והשתא יש לפרש עד"ז מ"ש הרמב"ם בפיה"מ דגם להת"ק הוה חרוסת זכר לטיט, דלפמ"ש אין הכרח כלל לומר דס"ל דגם לת"ק הוה חרוסת מצוה (כמ"ש הנצי"ב), דהוא היפך משמעות ל' המשנה והגמ', אלא י"ל דס"ל דלת"ק הוה תקנת חכמים שיהא חפץ שיטבלו בו זכר לטיט, ולפיכך מביאים חרוסת, אבל לא הוה החרוסת חפצא דמצוה ואין מצוה לטבול בו.

ונראה דמבואר גדר זה בחרוסת (מטעם אחר) מדברי הרא"ש, דהנה הרא"ש בע"פ סי' כה הקשה לת"ק שמתבילין בחרוסת משום קפא א"כ כשלוקח חזרת לטיבול ראשון אמאי לא בעי חרוסת, והביא תי' רבינו יונה "דטיבול ראשון אינו לחיוב אלא להכירא בעלמא ורגילין כל השנה שאוכלין חזרת בלא חרוסת ואינם חוששים לקפא גם עתה נמי לא חששו חכמים אם יאכלוהו בלא חרוסת כמו שעושיין בשאר ימות השנה, אבל טבול שני שהוא של מצוה הזהירו חכמים שלא יהא בו חשש סכנה" ע"כ.

ומפורש בדבריו כמשנ"ת, דגם אם מתבילין משום קפא הרי זה תקנת חכמים (ש'הזהירו חכמים") מיוחדת. ושפיר י"ל כמ"ש דהגם דיש עצות אחרות בשביל קפא מ"מ תקנו לטבול דוקא בחרוסת משום זכר לטיט (ואכ"מ לבאר ולתרץ מה שהקשו האחרונים בדברי רבינו יונה, דלכאור' אדרבא שומרי מצוה לא ידעון דבר רע, כי אין זה נוגע לעצם הגדרת התקנה).

שוב ראיתי במעשה רקח על הרמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ הי"א דכתב "וכאן פסק כמותו (הרמב"ם פסק כראב"צ) מהטעם שכתב הרב המגיד דשקלי אמוראי אליבי' בגמ' וכו' כי גם ת"ק לא יכחיש זה כיון דעכ"פ תקנת חכמים היא, אכן לענין הברכה ודאי דלא קי"ל כראב"צ מן הטעם האמור", ע"כ. ולכאור' מ"ש "דגם ת"ק לא יכחיש זה כיון דעכ"פ תקנת חכמים היא" דבריו סתומים, דאין לומר דכונתו דגם לת"ק הוה מצוה (וכמ"ש האחרונים לדעת הרמב"ם בפיה"מ), שהרי קאמר "דעכ"פ (גם אי אינו מצוה ממש) תקנת חכמים היא"? ולפמ"ש שפיר מובן והן הן הדברים דאף שלת"ק אין חרוסת חפצא דמצוה, מ"מ תקנו לבטל הקפא דוקא בחרוסת זכר לטיט.

וי"ל עפ"ז בביאור קושיית הגמ' לת"ק למה מביאין אותו, דמקשה כיון דלת"ק לא הוי חרוסת חפצא דמצוה למה תקנו דוקא חרוסת, ומתרת



הגמ' משום קפא, אבל לקפא הרי יש עוד אופנים ועצות לבטלו, ותקנו לבטלו דוקא בחרוסת משום זכר לטיט. או י"ל להיפך דגם בהו"א ידעה הגמ' דאיכא תקנה שיהא חפצא שהוא זכר לטיט בשעת אמירת ההגדה, אבל כיון דאין מצוה לטבול בו להת"ק, ולכן מקשה הרי זכר לטיט אפשר לקחת טיט (ולהעיר מהשיטות - שבלי הלקט, רשב"ם לגירסתנו ורש"י לחד גירסא ועוד (ועי' בברכי יוסף בסי' תעג) - דטוחנים חתיכת חרס לתוך החרוסת), וע"ז מתרצת הגמ' משום קפא צריך דוקא חרוסת.

ז. היוצא ממה שנת' די"ל בגדר חרוסת בכמה אופנים:

לדעת ראב"צ א. שתקנו חכמים חפצא של מצוה לטבול בו, וממילא מצוה לטבול בו כל הטיבולים של הלילה הזה. ב. שתקנו חפץ שהוא זכר לטיט לטבול בו, ואיכא מצוה לטבול בו את המרור. ג. שתקנו מצוה לטבול בחפץ שהוא זכר לטיט. ומזה מובן שגם לדעת ת"ק דפליגי עליו אפשר לומר בג' אופנים. א. שתקנו חפץ שהוא זכר לטיט לטבול בו, וממילא מטבילין בו כל הטיבולין של הלילה הזה. ב. שתקנו חפץ שהוא זכר לטיט שיהא לפניו בשעת אמירת ההגדה, ולכן מטבילין דוקא בו את המרור משום קפא. ג. מה שמטבילין את המרור בחרוסת אינה אלא משום קפא.

והיינו, דלב' האופנים הראשונים, ביאור מח' ת"ק לראב"צ הוא אי החפצא דחרוסת (אופן הא') או מעשה הטיבול (אופן הב') הוא בגדר תקנה או בגדר מצוה; וביאור פלוגתתם לאופן הג', דלראב"צ איכא מצוה בטבול משום זכר לטיט ולת"ק אין הטיבול אלא משום קפא.

וכבר נת' דלהאו"ח והכלבו, בחפצת החרוסת אין מחלוקת דאינו אלא בגדר תקנה ולזכר בעלמא, וכל המח' הוא רק בגדר הטיבול דמרור אי הוה מצוה או תקנה וכאופן הב'. ועד"ז ס"ל ג"כ הרמב"ם בפיה"מ וכו"ל.

ועפכ"ז יש לבאר ליתר הראשונים שהבאנו לעיל (ס"ד) דמוכח מדבריהם דאין הבדל בגוף החרוסת בין ת"ק לראב"צ, די"ל דס"ל דגם לת"ק תיקנו חפץ שהוא זכר לטיט לטבול בו, ולפיכך ס"ל דגם לת"ק מטבילין את הכרפס בחרוסת, אלא דלפי הת"ק לית בי' גדר מצוה. וא"כ שפיר הוכיחו מדעת ת"ק לראב"צ דגם טיבול ראשון הוא בכרפס, כיון דגם לת"ק החפצא דחרוסת הוא זכר לטיט.

אמנם נראה דתוס' פליגי ע"ז וס"ל בביאור מח' ת"ק וראב"צ כאופן הג', דהנה תוס' (קטז,א) ד"ה תגרי ירושלים כתב דהלכה כראב"צ. וא' מראיותיו הוא "וכן עשה ה"ר יוסף בסדרו חרוסת זכר לטיט". ואכן עי' ביוצר "אלקי הרוחות" (לה"ר יוסף) שלא כתב כלל תיבת "מצוה" וכ' רק "זכר לטיט". ונראה דמבואר מדיוק ל' זה דמפרש דדעת ראב"צ הוא דאין חרוסת אלא תקנה זכר לטיט, ולא מצוה. וא"כ מובן, דס"ל לתוס' דת"ק דפליג עליו ס"ל דאין בחרוסת אפי' משום זכר לטיט כלל.

ולפי"ז י"ל דמ"ש התוס' קיד,א (שהובא לעיל ס"ד) דלת"ק חרוסת הוא רק משום קפא דלא מהני חומץ לקפא, דאזיל לשיטתי' דלת"ק הוה חרוסת רק משום קפא ולראב"צ הוה גדר התקנה דאיכא מצוה לטבול בחרוסת משום זכר לטיט. ונמצא עפ"ז, דלדעת התוס' שפיר י"ל מ"ש בספר כתר המלך (בהנ"מ הא') דלת"ק אינו אלא משום קפא וא"צ לסמוכי ולקהויי, ולראב"צ תקנו לסמוכי זכר לטיט.

ח. ולפמ"ש שפיר מובן מה דהקשה בלקו"ש על הביאור בדברי הב"ח דדוחק גדול לפרש בדברי הת"ק "מביאים חרוסת. . . אע"פ שאין חרוסת מצוה" דס"ל דאיכא מצוה בהבאתה על השולחן, ולא הקשה יותר מזה ממה דהקשה הגמ' לת"ק משום מאי מייתי לה, דלכאו' מוכח דא"א דאיכא מצוה בהבאתה, דלפי מה שנת', הרי כמו שפירשנו להנך שיטות דגם לת"ק תקנו חפץ שיטבלו בו משום זכר לטיט, אפשר לפרש דקושית הגמ' היא דכיון דליכא מצוה בהטיבול בו, למה מביאים אותו - למה תקנו תקנה זו, ומתרצת הגמ' משום קפא, דכיון דצריך לטבול ממילא תקנו חפץ לטבול בו זכר לטיט; או אפשר לפרש להנך שיטות דקושית הגמ' היא למה צריך חפץ לטבול בו כיון דלזכר לטיט אפשר להביא טיט, דהרי ליכא מצוה לטבול בו (וכנ"ל כ"ז ס"ו)

- עד"ז י"ל לפי הביאור בדברי הב"ח, דרק לאחר שתרצה הגמ' דצריך לטבול משום קפא, מחדשים שתקנו חכמים חפצא של מצוה לטבול בו. אלא כיון דהוה בגדר של מצוה הרי זה דוחק לומר כן כיון דלא מרומז בגמ' כלל דאיכא מצוה (משא"כ אי הוה רק בגדר תקנה, הרי תקנה זו עצמה הוא משום שצריך חפץ לטבול בו), והרי דוחק זה הוא עוד יותר בל' המשנה ("מביאים. . . אע"פ שאין מצוה"), ולכן הקשה בהשיחה מלשון המשנה.

ולפיי"ז מובן, דמה שדחה בלקו"ש שם את הביאור בדברי הב"ח שלת"ק איכא מצוה בהבאתה, מפני הדוחק בלשון המשנה "שאינן חרוסת מצוה", הוא רק משום דכדי ליישב את דברי הב"ח דמוסבים על דברי הרמב"ם והראב"ד, והרמב"ם כתב מפורש שחרושת מצוה מד"ס, ולכן הוצרך לומר דגם הבאתה על השולחן בגדר מצוה, והרי זה דוחק גדול בלשון המשנה "מביאים את החרושת . . . אע"פ שאינן חרוסת מצוה".

אבל לפמ"ש (ס"ו ואילך) בשיטת האור"ח והכלבו והרמב"ם בפיהמ"ש (שהובא בהערה שם) ועוד ראשונים, שפיר י"ל כיסוד הביאור בלקו"ש דאיכא שני דינים בחרושת ולא פליגי ת"ק וראב"צ בדין הא', והיינו דאיכא דין הבאתה על השולחן מפאת עיקר חפצתה דהוה זכר לטיט - דאין זה בגדר מצוה אלא תקנת חכמים, ובזה ליכא פלוגתא בין ת"ק וראב"צ; ודין הטיבול בו, ובזה הוא דפליגי הת"ק וראב"צ אי הוה מצוה. ולפיי"ז שפיר מתפרשת לשון המשנה "מביאים את החרושת . . . אע"פ שאינן חרושת מצוה" בלי שום דוחק, דגם להת"ק איכא תקנה להביא את החרושת לשולחן אע"פ שאינן הטיבול בחרושת מצוה.

ט. והנה כתב אדה"ז בסי' תעג ס"כ "ותקנו שיהיו לפנינו חרושת בשעת אמירת ההגדה שהחרושת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים וזכר לתפוח כמו שנת' (וכבר העירו שצ"ל "שית") לכך צריך להיות על השולחן בשעה שמספר שעבוד מצרים", ע"כ.

והנה המקום היחידי שבו נת' להלכה בשו"ע אדה"ז שחרושת הוא זכר לתפוח הוא (כמו שצויין בלקו"ש שם הערה 57) בסעיף לב. ששם כתב "ויש לעשות החרושת מפירות שנמשלו בהם כנסת ישראל כגון תאנים שנאמר התאנה חנטה פגי' ואגוזים שנא' אל גינת אגוז ותמרים שנא' אעלה בתמר ורמונים שנא' כפלה הרימון ותפוחים זכר לתחת התפוח עוררתך שהיו יולדות שם בניהם בלא עצב ושקדים על שם ששקד הקב"ה על הקץ לעשות" ע"כ.

ולכאור' מבוואר דזכר לתפוח הוא רק מנהג כשיטת הגאונים שהביאו התוס' בפסחים קטז,א לעשות החרושת מפירות אלו אבל אינו מעיקר הדין, וא"כ צ"ע מ"ש בס"כ בדין לומר על החרושת ההגדה שהחרושת הוא זכר לתפוח, דאיך שייך לומר שגם משום זה תיקנו חכמים שיהא החרושת לפנינו בשעה שמספר משיעבוד מצרים?

והנה לפום ריהטא היה אפשר לומר, דאולי ס"ל לאדה"ז כפירוש הגר"א בשיטת הגאונים דכתב בסי' תעג ס"ה דהגאונים פירשו דמ"ש בגמ' דחרוסת הוא זכר לתפוח הוא "ע"ש שנמשלו ישראל לתפוח וה"ה לשאר". והיינו דמה שאמרו בגמ' הוא לא רק זכר לתפוח אלא לכל הפירות שנמשלו בהם כנסת ישראל.

ויש לפי הגר"א משמעות בלשון התוס' בפסחים שם ד"ה צריך לסמוכי' "ובתשובת הגאונים מפרש לעשות חרוסת בפירות שנדמה לכנסת ישראל בשיר השירים תחת התפוח עוררתך כפלה הרמון וכו'", דמשמע מלשונם שנדמה גם תפוח לכנסת ישראל. ולפי' הזה יש ג"כ ראי' בדברי האבודרהם (סדר ההגדה ופירושה ע' ריח בסוף ד"ה וכתב הראב"ד) דכתב "ומשים בה מיני קיהוי (שם - היינו הגמ' קטזא, א) כגון תפוחים חמוצים זכר לתחת התפוח עוררתך (שיר השירים ח, ה) ואגוזים לזכר אל גנת אגוז ירדתי (שם ו, יא) ותאנים זכר להתאנה חנטה פגיה (שם ב, יג) עכ"ל.

ולפי"ז נמצא דלשיטת הגאונים קי"ל להלכה דחרוסת הוא הן זכר לטיט והן זכר לתפוח.

אך מלבד דהן הב"י והן הב"ח והן הדרישה כתבו להדיא דלא כפי' הזה, דז"ל הטור בסי' תעג "והחרוסת היא זכר לטיט שהיו אבותינו משתעבדין בו לכך צריך לעשותו עב זכר לטיט ומדברים חמוצים זכר למרור וכו' ונותנים בו תפוח זכר לתחת התפוח עוררתך ואגוזים דכתיב אל גנת אגוז ירדתי ותאנה דכתיב התאנה חנטה פגיה", ע"כ. והב"י בד"ה והחרוסת כתב "ויש טעות סופר בלשון רבינו וכן צריך להגיה ומדברים חמוצים זכר לתפוח דכתיב תחת התפוח וזכר למרור ואע"ג דתניא כוותי' דרבי יוחנן וא"כ לא היה צריך למיעבד זכר לתפוח נקטינן כאביי דמצריך", ואח"כ בד"ה ונותנים בו תפוח ואגוזים ותאנים כתב "כ"כ שם התוס' שצריך לעשות חרוסת בפירות שנדמים לכנסת ישראל". ועי' בדרישה דמפרש לגירסת הב"י בטור דהאי משום זכר לתפוח, דצריך לשים בו דבר של קיוהא, הוה סגי בחומץ וכמ"ש רש"י, והא דנותנים תפוח דוקא (דג"כ סגי לקיוהא) הוא משום הגאונים.

והב"ח שם חולק על הב"י דהלכה כרבי יוחנן (ולא כאביי) דהוא זכר לטיט כדמשמע ברי"ף ורא"ש ורמב"ם "ואעפ"כ כתב שנותנים לתוכן

חומץ וכו' דטעמא דלקהויי הוא משום זכר למרור שהיו שיניהם קיהות מעבודה קשה שבחומר ובלבנים" ע"כ. ושוב כתב "ומה שכתב רבינו אח"כ ונותנים בו תפוח וכו' לא משום דס"ל כרבי לוי דאמר חרוסת זכר לתפוח דהא ודאי לית הלכתא כוותי', דעיקר החרוסת אינה כ"א זכר לטיט אלא משום דבתשובת הגאונים וכו'" ע"ש.

ומוכח מדבריהם דאין זכר לתפוח משום שנדמה לכנסת ישראל וכתשובת הגאונים.

הנה מלבד כל זה, הרי בדברי אדה"ז אי אפשר לומר כלל כמ"ש ע"פ הגר"א, דהרי (1) בסוף סל"ב כתב להדיא כפי' הב"ח "ומעיקר הדין יכול לעשותו וכו' אבל עכ"פ צריך ליתן לתוכו דבר שיש בו קיהוא כגון תפוחים או יין וחומץ זכר לשיעבוד שהיו משתעבדים בישראל עד שהיו שיניהם קיהות".

(2) בדיוק לשונו שם "מפירות שנמשלו בהם כנסת ישראל כגון תאנים וכו' ותפוחים זכר לתחת התפוח עוררתיך שהיו יולדות שם בניהם בלא עצב ושקדים על שם ששקד הקב"ה על הקץ", ואילו ס"ל כפי' הגר"א הי' צריך לפרט תפוחים כדבר ראשון.

(3) אפי' אם נפרש דברי הגאונים כפי' הגר"א, הרי לפסק אדה"ז שם שמעיקר הדין יכול לעשות חרוסת אפי' מירקות ולרככו אפי' במים וכו', הרי מוכח דלא פסק כדברי הגאונים מעיקר הדין, ומשום דקיי"ל דהוה זכר לתפוח ג"כ (כמ"ש הב"י לפי שיטתו לדעת הטור וכנ"ל) רק לכתחילה.

(4) ועוד ועיקר, הרי אדה"ז סי' תעה סי"א כתב במפורש "ואין מטבילין בחרוסת אלא משום מצוה שהוא זכר לטיט" ולא הזכיר כלל הא דזכר לתפוח.

ועוד יש להעיר לפי' הגר"א, למה הביאו הגאונים לתפוחים הך קרא ד"תחת התפוח עוררתיך", דבקרא זה לא נמשלו ישראל לתפוח, ולפיכך הדגישו הטור ואדה"ז רק בתפוחים ושקדים זכר, משא"כ בשאר הפירות הביאו מקרא שבהם נדמו כנסת ישראל. (וצ"ל לפ"ז דמ"מ שייכי תפוחים ושקדים ליסוד "מפירות שנדמו צהם כנסת ישראל", כיון דהיא ג"כ מבטא חשיבות ישראל, וכהביאור בשיטת הגאונים בלקו"ש שם). ולפי' הגר"א

לכ' היו צריכים להביא הקרא "כתפוח בעצי היער" שע"ז איתא בשבת פח,א שנמשלו ישראל לתפוח, או הקרא "כריח אפיך בתפוחים" עי' בתוס' שבת שם ד"ה פריו, ויש ליישב ע"פ המבואר בלקו"ש שם ואכ"מ.

וא"כ הדרה קושיא לדוכתא איך כתב בס"כ שתקנו חכמים שיהא חרוסת לפניו בעת אמירת ההגדה משום זכר לתפוח?

ולכאורה מוכח מכאן כיסוד הדברים שנת"ל (ס"ז ואילך) דאין חפצת החרוסת שייך דוקא למצותו, דתרי מילי נינהו. דחפצת החרוסת שתקנו חכמים יכול להיות זכר לתפוח (או משום שיטת הגאונים, הן לפי' הב"י והב"ח והן לפי' הגר"א, או משום דשמים בו דבר של קיוהא זכר למרוו), הגם דמצותו הוא רק זכר לטיט. וע"ד שנת' דלחכמים טבילתו הוא רק משום קפא ומ"מ ס"ל דאיכא חפצא דחרוסת שתקנו חכמים שהוא לזכר בעלמא וכנ"ל.

ולכאו' הדבר מבואר ג"כ בדברי האבודרהם שכתב (שם) "ובחרוסת היא עצמה מדברי סופרים זכר לטיט (שם קטז,א) שהיו ישראל משועבדים בו במצרים ועושין אותה ממני פירות מתוקים ומרוורים וחומץ ומתבלין אותם בתבלין לדמותם לטיט שיש בו מכל דבר וכו' וישים בה מיני קיהוי כגון תפוחים חמוצים וכו'" (דמשמע מדבריו דהוא משום זכר לתפוח וכפי' הגר"א וכנ"ל), דלכאו' אינו מובן בדבריו, אי פסק כדברי אביי (לפי גרסתנו) דהלכה הן כר"י והן כרבי לוי, וכמו שהביא בהמשך דבריו וישים בה מיני קיהוי כגון תפוחים, א"כ למה בתחילת דבריו כתב שהוא מצוה רק משום זכר לטיט?

אלא ע"כ כוונתו דהלכה כר"י כיון דתניא כותי', ולפיכך מצות הטיבול הוא רק משום זכר לטיט, אבל בנוגע לעיקר חפצתו מהו י"ל דס"ל לאבודרהם דכו"ע לא פליגי רבי לוי ורבי יוחנן ולשניהם צריך לעשותו באותה צורה, וכל מחלקתם אינה אלא מהו גדר המצוה שבו. אבל אין הדבר מוכרח די"ל דס"ל כפי' הב"ח בדברי הטור דהא דצריך לקהוי שייך להא דהוי זכר לטיט.

וככל הדברים האלו משמע ג"כ בדברי האורחות חיים שם אות ט' והכלבו שם ס"ג וז"ל "החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט כתב הר"מ מקור' ז"ל וצריך לסמוכי פי' להיות עב זכר לטיט שהוא עב וצריך לקהוי זכר לתפוח" עכ"ל. דגם בדבריהם יש לדייק כנ"ל דהתחילו לומר דהוא

מצוה משום זכר לטיט וסיימו דהוא זכר לטיט וזכר לתפוח. ולכאור' אפשר לומר דהוה שני דיעות חולקות, דהר"י מקנ' ס"ל דקי"ל כאביי, וכמו שנראה שפסק הר"ח קטז, א ע"ש. אבל אין המשך הלשון משמע כן, וכמו מה שהביאו אח"כ מהר"ם ומר' יחיאל דאינו בא לחלוק אלא להוסיף.

אלא עכצ"ל כמשנ"ת, דמצותו הוא זכר לטיט אבל חפצתו הוא זכר לתפוח וזכר לטיט.

ויש עוד (קצת) דיוק לזה דהרי בגמ' נאמר דעת רבי לוי קודם, וכן בדברי אביי הא דצריך לקהויי נאמר קודם ורק אח"כ צריך לסמוכי, והר"י מקור' הפך הסדר וכתב קודם הא דצריך לסמוכי ואח"כ הא דצריך לקהויי.<sup>3</sup>

י. והנה הרמב"ם בפיה"מ כתב "והחרוסת הוא תערובת שישי בו קהוי, ודמות תבן וזה זכר לטיט, ואנחנו עושים אותו כך וכו'" והנה לא הזכיר כלל בדבריו שצריך לסמוכי, וגם לא הזכיר הא דאיתא בירושלמי שצריך לרככו. וגם בפ"ז מהל' חו"מ הי"א כתב "החרוסת מצוה מד"ס זכר לטיט שהיו עובדים בו במצרים וכיצד עושין אותה לוקחים תמרים וכו' ונותנין לתוכן חומץ ומתבלין אותן בתבלין כמו טיט בתבן" ולא הזכיר כלל שצריך לסמוכי, וגם לא שצריך לרככו. דהא מה שכתב שנותנין בו חומץ הרי פי' הב"ח בסי' תעג בדברי הרמב"ם דהוא משום שצריך לקהוי, והביא ראי' לפירושו בדברי הטור הנ"ל באות הקודם.

וכן יש להקשות באבודרהם כתב "והחרוסת היא מצוה מד"ס זכר לטיט וכו' ועושין אותו ממיני פירות מתוקים ומרורים וחומץ ומתגלים אותם בתבלין לדמותם לטיט שיש בו מכל דבר, וצריך שתהי' עבה כמו טיט זכר לטיט כמו שאמרנו" ע"כ. הרי דג"כ לא הזכיר הא דצריך לרככו. ומדיוק לשונו משמע, דמלבד הא דצריך לעבותו יש לו דמיון ג"כ לטיט מצד זה שיש בו מכל דבר, שהרי כתב הא שצריך להיות עבה כדבר נוסף.

3 אמנם בדברי המאירי בסוגיין שכתב במתני' דעת ראב"צ והא מצוהזכר לטיט, ואילו בגמ' קטז, א כתב "כבר ביארנו במשנה שחרוסת מצוה אלא שנחלקו בענין המצוה מהם שאמרו זכר לתפוח וכו' ומהם שאמרו זכר לטיט וכו' ומתוך כך אמרו שצריך לקהויי וצריך לסמוכי וכו'", ולא הביא הא דתניא כוותי' דר"י (כמו הר"ח), א"א לומר כביאור הזה, וצ"ע.

ומלשון הרמב"ם בפיה"מ שכתב "והחרוסת הוא תערובות שיש בו קיהוי וכו' וזה זכר לטיט", משמע להדי' דהדמיון בין חרוסת לטיט הוא משום שיש בו מכל דבר, וכברי האבודרהם בתחילה.

ולפי"ז י"ל דס"ל להרמב"ם דמ"ש בגמ' דצריך לסמוכי אין פירושו כמ"ש שאר הראשונים דצריך לסמוסי אין פירושו כמ"ש שאר הראשונים דצריך לעבותו, אלא הוא כדי שלא יהי' משקין גרידא, אלא דיעשנה מפירות (תערובות) ויתן לו סמיכות.

ולפי"ז מה שדייקו האחרונים (בהגדת ויגד משה סי' ד' אות ט') דהרמב"ם ס"ל דעושים הריכוך בשעת העשי' לפני הבאה לשלחן, מדכתב ונותנים בו חומץ, ודלא כהתוס' ושאר ראשונים שכתבו לרככו בשעת הטיבול, אין דיוקם עולה יפה, דהרמב"ם מלכתחילה לא הזכיר הא דצריך לעבותו, וע"כ דפי' הא דצריך לסמוכי דלא כשאר ראשונים כנ"ל, וגם לא הזכיר כלל הדין דצריך לרככו, ומשמע מדבריו דמלכתחילה הא דדומה לטיט הוא משום דיש לו סמיכות מסויימת משום דעושים אותו מפירות וכמו שנת'.

ולפי"ז יש לחקור לכל הראשונים והפוסקים שכתבו דלסמוכי היינו לעבותם וכמ"ש הרשב"ם "לכתוש בו ירקות הרבה כדי שיהי' עבה", וכמ"ש המאירי "זכר לטיט שהחרוסת דומה לו וכו' לסמוכי ר"ל לעבותו זכר לטיט":

האם פירושו שרק עי"ז שהוא עב ודומה לטיט אית בי' משום זכר לטיט, וא"כ אח"כ כשמרכיין אותו לית בי' זכר לטיט כיון שכבר אינו דומה לו (וכן משמע פשוט לשון המאירי); או י"ל דגם הם יודו דכיון דחרוסת נעשה מכמה דברים הרי בזה הוא דומה לטיט, וכמ"ש האבודרהם (וכן כתב האור זרוע בשם מורו (סי' רנ"ו) "דחרוסת היא לשון דברים מעורבים ונדרסים תרגום של שער האשפות תרעא דחרסית" ע"כ.), אלא דכיון דמצותו הוא משום זכר לטיט, לכן יש לעבותו שיהא לו דמיון יותר לטיט וכדמשמע מדברי האבודרהם, ולפי"ז גם אחרי הריכוך עדיין חפצתו הוא זכר לטיט מפני הדברים שנעשה מהם.

ולכאו' יש להוכיח זה מכל הני שיטות דס"ל דגם הכרפס טובלין בחרוסת, והרי כשטובלין בחרוסת הוא צריך להיות רך כדי שתהא הכרפס טיבולו במשקה וכמ"ש בגמ' קטוב, וכמ"ש התוס' קטזא, דמחמת



הריכוך קרי לי' טיבולו במשקה, א"כ נמצא דאמירת ההגדה הוא על חרוסת שהיא רכה כבר, ואיך יתקיים תקנת חכמים לומר ההגדה על חרוסת שחפצתה היא זכר לטיט אם נימא דהוה זכר לטיט רק אם היא עבה?

ועוד דהרי הטיבול בחרוסת היא משום זכר לטיט, והרי בשעת הטיבול היא רכה כבר, ואיך יתקיים הזכר לטיט?

ועוד, בפסח שחל להיות בשבת הרי כתב המג"א (בסי' תעג סקט"ז) בשם האגודה שיתן בו המשקה לפני שבת, ופי' אדה"ז בסל"ד שירכך החרוסת מערב שבת (והוא כמ"ש במטה משה ומיוסד על המהרי"ל בדרשותיו דיקלש רק מעט ואז מותר להוסיף, ואכמ"ל בדברי הט"ז והמג"א והסמ"ג והמשנה ברורה בביאור הלכה בסי' שכא בדיני לישה). צ"ע דא"כ איך יתקיים הזכר לטיט.

וכבר העיר כעין זה המשנה ברורה בסי' שכא בשער הציון ס"ק פ"ו על הפמ"ג דאיך יעשה החרוסת רכה בערב שבת הא מצוותו בעבה כדאיתא בגמ', "ואפשר כיון דבעת העשיה היתה עבה שוב אין להקפיד בזה" ע"כ.

ומדבריו למדתי דבאמת גם לצד השני הנ"ל יש להקשות, דאפילו אם נימא דאית ביה חרוסת זכר לטיט גם כשהיא רכה מ"מ כיון דקאמר אביי צריך לסמוכי, ועי' בדיוק לשון הרא"ש סי' ל' דכתב מצוה לסמוכי, הרי דעכ"פ מצותו שיהי' עבה, וא"כ כשהיא רכה כבר מלפני שבת איך יתקיים מצותה?

ולכן הגם שיש לדיוק קצת מלשון אדה"ז בסל"ב "החרוסת צ"ל עב לפי שהוא זכר לטיט" ולא כתב כדי שהיא זכר לטיט, דמשמע קצת דאית ביה זכר לטיט גם כשהיא רכה, אכתי לא מתיישב כל צרכו. המשך יבוא בעזה"י.



## חיוב אכילת מרור בזמן ביהמ"ק למי שהי' טמא או בדרך רחוקה

### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בפיסקא ד"ה צפון כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע בנוגע לאכילת האפיקומן וז"ל: "בשו"ע (תעז ס"ג) כתב: ולכתחלה טוב לאכול שני זיתים, אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עם הפסח. וכ"ה מנהג בית הרב. פי' ישנן שתי דעות: שכזית האפיקומן הוא זכר לפסח או שהוא זכר למצה שנאכלת (עם הפסח) על השובע, ולצאת ידי שתיהן טוב לאכול ב' זיתים . . . ולא תיקנו לדעה השני' זכר גם למרור הנאכל על השובע, כיון שבזמן שאין פסח חיובו רק מדרבנן (ראה ב"ח סתע"ז, דו"פ שם).

- אין לומר הטעם על אי-תקנה זו, כי כל עיקר המרור - מן התורה - הוא רק מכשיר הפסח (פסחים צ, א). ואינן מצוה בפ"ע (רמב"ם הל' חו"מ רפ"ז [לכאור' טה"ד הוא וצ"ל פ"ז הי"ב]) - כי ישנו חיוב למרור גם אם אין מחוייבים בקרבן פסח (עיין פסחים צא, ב. קידושין לז, ב. תוספתא פסחים ספ"ב. צפנת פענח על הרמב"ם שם). עכ"ל.

פירוש הדברים של הקטע האחרון הוא: ידוע שמרור בזה"ז מדרבנן, ובלשון אדה"ז בשולחנו (סי' תעה סט"ו): "מצות מרור מה"ת אינה אלא בזמן שהפסח נאכל, שנאמר (בהעלותך ט, יא) על מצות ומרורים יאכלוהו, אבל בזמן הזה אינו אלא מדברי סופרים, שתיקנו זכר למקדש, אבל אכילת מצה בלילה הראשון, אף בזה"ז הוא מן התורה, שנאמר (בא יג, יח) בערב תאכלו מצות, ולא הזכר שם פסח". עכ"ל. וכך כותב לקמן (סעי' יז) וז"ל: "ואף בזה"ז שמרור אינו אלא מד"ס, ומצה היא מן התורה וכו", עכ"ל.

ובפשטות הי' נראה שהפירוש הוא שכל עיקר ענינו של מרור מה"ת, הוא רק אם הוא נאכל עם הפסח, כי ענינו הוא רק מכשיר הפסח - וע"ז כותב הרבי שאינו כן, כי גם אם אין מחוייבים בקרבן פסח ישנו חיוב מה"ת לאכול מרור, והא' דמצות מרור מה"ת אינה אלא בזמן שהפסח נאכל שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, אבל בזה"ז אינו אלא מד"ס" הכוונה היא רק לזמן הזה, כשאין ביהמ"ק, אבל בזמן שביהמ"ק הי' קיים,

היו חייבים במרור גם אלו שלא הקריבו ק"פ, כמו מי שהי' טמא או בדרך רחוקה וכיו"ב.

כלומר: מ"ש אדה"ז "מצות מרור מה"ת אינה אלא בזמן שהפסח נאכל", אין כוונתו רק כשהוא עצמו אוכל הק"פ, כ"א כפשוטו, בזמן שהפסח נאכל (ל' נפעל) אפי' ע"י אחרים, שאם ישנו המציאות של ק"פ, אז חייבים הכל במרור, אפי' אלו שפטורים מק"פ, ורק בזה"ז שבכלל אין ק"פ, אז ה"ז מד"ס.

וכמפורש בתוספתא פסחים (ספ"ב), המצוין בדברי הרבי דלעיל "החזרת והמצה והפסח אין מעכבין זה את זה", ופי' במנחת ביכורים, וז"ל: "דהיכא דליכא פסח חייב במצה ומרור, דכתיב בערב תאכלו מצות, וה"ה מרור, ומיירי בזמן דחייב בפסח, רק שהוא טמא ושהי' בדרך רחוקה, דחייב במצה ומרור. וכן ערל ובן נכר ממעטי' קרא, דכתיב כל ערל לא יאכל בו וכל בן נכר לא יאכל בו, בו אינו אוכל אבל אוכל במצה ומרור, אבל בזמן דליכא פסח, כגון האידנא, מרור דרבנן, דאיתקש לפסח, בזמן דליכא פסח ליכא מרור, ורק במצה חייב דכתיב בערב תאכלו". עכ"ל.

והנה לפי"ז מ"ש אדה"ז (שם סעי' טז) "לפיכך אם כרך אדם כזית מצה וכזית מרור ולעסן יחד ואכלן בזמן הזה, לא יצא ידי חובתו, שהמרור שהוא מד"ס מבטל את טעם המצה שהיא מה"ת, אבל בזמן שביהמ"ק הי' קיים שהמרור הוא ג"כ מה"ת, יצא ידי חובת מצה וי"ח מרור, לפי שמצות של תורה אינן מבטלות זו את זו ששקולין הן כאחת, שכולן קיום מצותיו של הקב"ה הן" - כוונתו רק לזמן הזה כשאינן ביהמ"ק, אבל אם עשה כן בזמן הבית, גם מי שהי' טמא או בדרך רחוקה וכיו"ב, שאינו אוכל פסח, אכן קיים מצות מצה ומרור מה"ת, כי אף שלא אכל הק"פ, מ"מ, חייב הוא במרור מה"ת, ומצות של תורה אינן מבטלות זו את זו.

ועד"ז מובן לשיטת הלל הזקן (שס"ל ש"אין אדם יוצא י"ח מה"ת אלא א"כ כורך כזית פסח וכזית מרור וכזית מצה ואוכלן ביחד לקיים מש"נ על מצות ומרורים יאכלוהו" (ל' אדה"ז שם), שמ"ש אדה"ז (שם סעי' יז) "ואף בזמן הזה שמרור אינו אלא מד"ס ומצה היא מה"ת, ואם כרכן ביחד ואכלן אינו יוצא י"ח אף לפי דעת הלל, שהמרור מבטל את טעם המצה, וא"כ חייב הוא לאכול כזית מצה בלבדה בלא מרור לצאת

י"ח מצה מה"ת", שזהו רק בזה"ז שאין פסח בכלל, אבל בזמן הבית, גם מי שלא אכל הפסח, הי' יוצא י"ח מצה גם אם כורכו עם המרור, כי עפנה"ל גם המרור הי' אז מה"ת.

אבל יש לחקור האם הי' מחויב אז לאכול המרור עם המצה ביחד, לשיטת הלל, כי מצד א' י"ל שכמו באם יש הק"פ צריך לאכלם ביחד, כמו"כ הוא בלי הפסח, שצריך לאכול המצה והמרור ביחד. אבל לאידך גיסא י"ל שהכל תלוי בהפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו", שזה קאי על הק"פ, וכשאינן כאן ק"פ, אין חיוב לאכול המצה והמרור ביחד, אבל אי"ז פשוט, כי אין לנו פסוק אחר לחייב אכילת מרור, כ"א פסוק זה, ובו כתוב שצריכים לאכול המצה עם המרור.

ויש לדייק בלשון אדה"ז שאכן אכלו גם אז המצה והמרור ביחד, לשיטת הלל, כי כותב (שם סעי' יז) וז"ל: "אינו יוצא י"ח מרור לפי דעת הלל אא"כ נוטל עוד כזית מצה וכורכו עם כזית מרור ואוכלן ביחד, שהרי מרור בזה"ז תקנוהו חכמים זכר למקדש, שהי' אז חיובו מה"ת, ובזמן שביהמ"ק קיים אינו יוצא י"ח מרור מה"ת לפי דעת הלל אא"כ כורכו עם המצה, לפיכך גם עכשיו צריך לכורכו עם המצה" עכ"ל. - שלא כתב "ובזמן שביהמ"ק קיים אינו יוצא י"ח מרור מה"ת לפי דעת הלל אא"כ כורכו עם הפסח והמצה", שמזה נראה שאף כשלא כרכו המרור עם הפסח והמצה, בזמן שביהמ"ק קיים, כי לא הי' חייב בק"פ, מ"מ כרכו המרור רק עם המצה; הרי ראי' שאכן גם אז כרכו המצה והמרור ביחד.

ועפ"ז נראה לומר שמ"ש אדה"ז לדעת הלל "שהרי מרור בזה"ז תקנוהו חכמים זכר למקדש שהי' אז חיובו מה"ת" הכוונה שזהו זכר למצב שלא אכל את הק"פ, דכמו בזמן ביהמ"ק כשלא אכל הק"פ הי' חיוב מה"ת לאכול המרור עם המצה, כמו"כ תקנו חכמים שהיות ובזה"ז הי' מצב דומה ממש, שהרי גם לנו אין ק"פ, שג"כ יאכלו המרור עם המצה. וכן מ"ש אדה"ז בתחלה "מצות מרור מה"ת אינה אלא בזמן שהפסח נאכל. . אבל בזה"ז אינו אלא מד"ס, שתיקנו זכר למקדש", שגם כאן הכוונה שזהו זכר להמצב של מי שלא אכל הק"פ, שהי' חייב מה"ת לאכול מרור, תיקנו חכמים זכר לזה שגם עכשיו יאכלו מרור, היות שאנו כולנו במצב דומה.

אבל לכאור' יש ראי' להיפך, כי אם נאמר כנ"ל צ"ע מ"ש אדה"ז (שם סוף סעי' יח) וז"ל: "נוהגין במדינות אלו לומר קודם אכילת כריכה זו כן עשה הלל בזמן שביהמ"ק קיים, הי' כורך מצה ומרור כו', ואין מזכירין פסח, אף שהלל הי' כורך גם כזית פסח בכריכה זו, מ"מ כיון שאנו אומרים כן עשה, ואנו אין לנו פסח, לפיכך אין מזכירין אותו, ומ"מ המזכיר לא הפסיד". ולכאור' מהו הקושיא מדוע אין מזכירים הפסח, הרי אף שהלל הי' כורך גם כזית פסח בכריכה זו, מ"מ באם הי' טמא או בדרך רחוקה (והרי בפועל גר בבבל כו"כ שנים עד שעלה לא"י, הרי שהרבה פעמים לא אכל הק"פ, אף שהי' בזמן הבית), אכל המרור רק עם המצה, ולזה הוא הזכר שאנו עושים, א"כ מדוע שנוכיר כאן הפסח, עד שצריכים לתרץ למה אין מזכירים.

ובאמת גם אם לא נאמר שהזכר למקדש הוא במיוחד זכר רק להמצב שלא אכלו הק"פ, כנ"ל, גם קשה, כי סו"ס (אם הנ"ל נכון) גם לדעת הלל, הרבה יהודים, וכן הלל עצמו, אכלו מרור רק עם המצה, בלא ק"פ, א"כ מה נוגע כאן להזכיר הפסח, שצריכים לתרץ למה אין מזכירין זה.

ובדוחק י"ל שאי"ז ראי' שגם לדעת הלל אם לא אכל הפסח בזמן הבית לא הי' צריך לאכול המרור עם המצה, כי סוכ"ס הרבה (או רוב) פעמים אכל הלל והרבה יהודים המרור עם הפסח ג"כ, וזהו האופן הרצוי, וכל הטעם שגם בלי ק"פ חייבים במרור מה"ת בזמן הבית, הי' לפי שבעצם יש פסח, א"כ הי' כדאי להזכירו, ולכן צריך אדה"ז ליתן טעם מדוע אין מזכירים ג"כ פסח "אף שהלל הי' כורך גם כזית פסח בכריכה זו", כי זהו דבר עיקרי.

אבל יש קצת ראי' ממ"ש הרבי בההגדה בפיסקא "כן עשה... וז"ל: "כורך פסח מצה ומרור - דלדעת המפרשים (מלבד הרמב"ם בהל' חו"מ פ"ח ה"ו. אבל עיי"ש בלח"מ) כן עשה הלל, ואם ישמיט פסח, ידבר שקרים בסיפורו". עכ"ל. היינו שנותן טעם מדוע הכניס אדה"ז בסידורו כאן גם התיבה "פסח" (שלא כמ"ש בעצמו בשו"ע שלו, כנ"ל), כי היות ובפועל עשה כן הלל, שכרך הפסח מצה ומרור, אין להשמיט תיבת "פסח", כי זה יהי' שקר.

ולכאור' עפהנ"ל שכשלא אכלו הק"פ בזמן הבית עדיין כרכו המצה עם המרור, אי"ז שקר כלל, כי גם הלל לפעמים הי' כורך רק מצה ומרור, ואף

שהרבה פעמים הי' כורך גם הפסח, מ"מ מדוע הר"ז שקר לומר שהי' כורך מצה ומרור, שהרי כשהי' טמא או בדרך רחוקה עשה כן.

אמנם י"ל שאינה ראי', כי אולי כוונת הרבי היא שמהלשון "הי' כורך מצה ומרור" בהשמטת תיבת "פסח", משמע שכן עשה תמיד, וזהו שקר.

וגם צע"ק מ"ש הרבי לפנ"ז בד"ה כורך, וז"ל: "לדעת הלל הזקן: בזמן שיש פסח אינו יוצא י"ח אא"כ כורך פסח מצה ומרור ואוכלן ביחד. בזמן שאין פסח, אינו יוצא י"ח מצה - שהוא מה"ת - אלא אוכלה בפ"ע. ואינו יוצא י"ח מרור - שתקנוהו חכמים זכר למקדש - אא"כ כורכו עם מצה ואוכלן ביחד (כמו שעשה בזמן ביהמ"ק)", עכ"ל.

ולכאו' הלשון "בזמן שיש פסח" הכוונה שאוכל הפסח בפועל, שהרי כותב ש"אינו יוצא י"ח אא"כ כורך פסח מצה ומרור ואוכלן ביחד", וא"כ הכוונה בהלשון "בזמן שאין פסח", הוא, כשאין אוכל הפסח בפועל, אף שהוא בזמן הבית, אבל א"כ איך כותב ש"אינו יוצא י"ח מצה - שהוא מה"ת - אלא אם אוכלה בפ"ע", והרי גם מרור הוא מה"ת אז, כנ"ל. ו"מצות של תורה אין מבטלות זו את זו". ומוכרח לומר שהלשון "בזמן שאין פסח" הכוונה שאין מציאות של פסח, היינו בזה"ז (וכלשון בפיסקא צפון דלעיל), אבל לפי"ז אי"ז מתאים עם הרישא "בזמן שיש פסח", ששם אין הכוונה שיש פסח במציאות, כ"א שאכן אוכל הפסח.

ומוכרח לומר, שאכן השתמש באותו הביטוי, אבל יש להם כוונות שונות, כפי שמצינו בכ"מ. אבל דוחק הוא, כי לפי"ז תפס ב' אופנים והשמיט האופן האמצעי, כי תפס איך הי' כשאכל הק"פ, ואיך שהוא כשאין מציאות של ק"פ, והשמיט איך הי' כשהי' ביהמ"ק, אבל לא אכל הק"פ, שאז הי' מותר (או חייב) לאכול המצה עם המרור ביחד. ואולי זה נכלל בהרישא "בזמן שיש פסח אינו יוצא י"ח אא"כ כורך פסח מצה ומרור ואוכלן ביחד", שבזה גם נכלל שאם יש פסח, אלא שאינו אוכלו, שג"כ אינו יוצא י"ח אא"כ כורך מצה ומרור ואוכלן ביחד. (אבל אם נאמר כן, הרי נמצא שלהלל הי' חייב לאכול המצה ומרור ביחד במצב כזה).



## במיצות סיפור יציאת מצרים

### הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבת תות"ל ניו הייבן, קוננטיקאט

א. בחינוך מצוה כא מצות סיפור יציאת מצרים כתב: "לספר בענין יצי"מ בליל חמשה עשר בניסן כל אחד כפי צחות לשונו, ולהלל ולשבח השם יתברך על כל הניסים שעשה לנו שם שנאמר והגדת לבנך וגו'".

והנראה מבואר בדברי החינוך יסוד חדש, דבמצות ההגדה דליל ט"ו נכלל, לא רק עצם הסיפור בענין יצי"מ אלא ג"כ ענין ההודאה והשבח להשי"ת על כל הניסים שעשה לנו ביצי"מ.

וזה נראה ביאור שיטת הגאונים והראשונים ז"ל דס"ל דאמירת ההגדה צ"ל על היין דאין אומרים שירה אלא על היין, וכמבואר בשבלי הלקט סי' ריח, וכ"ה בהלכות פסוקות מהגאונים סי' קסה שהגדה צ"ל על היין מפני שאין אומרים שירה אלא על היין יעו"ש, וכן מתבאר ג"כ בספר האורה לרש"י בסי' פט יעו"ש, והיינו משום דס"ל דבמצות ההגדה נכלל לא רק עצם הסיפור ביצי"מ אלא גם דין הודאה והשבח עליו, דלכן איכא באמירת ההגדה דין שירה דלא הוי רק סיפור בעלמא אלא גם אמירה דהודאה ושבח.

וזה נראה ג"כ שיטת השו"ת בשמים ראש סי' קצו דכתב בטעמא דאין מברכין על מצות ההגדה, לפי שההגדה כולה קילוסים ותשבחות, ואין מברכין על ברכות ותשבחות יעו"ש<sup>2</sup>, והיינו משום דס"ל דגם הסיפור ביצי"מ הו"ל בגדר קילוסים ותשבחות, דמצות סיפורו לא הוי מגדר סיפור בעלמא אלא גם בתורת שבח והודאה וכנ"ל.

(1) להעיר מסוגיית הגמ' בדף קטז, א: "אל"ר"נ לדרו עבדי עבדא דמפיק לי מרי וכו' פתח ואמר עבדים וכו'", דמתבאר דבאמירת ההגדה נכלל חובת שבח והודאה וכו' ודו"ק.

(2) וראה בלקוטי טעמים ומנהגים להגדה בקטע מצוה עלינו לספר בד"ה ואין מברכים וכו' ולהלן בד"ה מצוה וכו' תי' אדה"ז כי הוא ע"ד שאין מברכין על ברהמ"ז "לברך ברהמ"ז, יעו"ש.

ולמשנת' בהך שיטה מיושב בפשטות מה דנתקשו האחרונים מה נתוסף במצות הסיפור ביצי"מ בליל ט"ו על המצוה דשאר לילות השנה, והיינו דבליל ט"ו נתחדש דצ"ל ג"כ בתורת שבת והודאה וכו"ל<sup>3</sup>.

ב. ויעויין בסדר ליל פסח לר' שמעי' (עמ' קא) דכתב שם: "ולכך חולק את ההלל ואינו אומר כולו אחר המזון לפי שרוצה לומר שירה על היין, שד' כוסות תקנו, הראשון מהדרו בקידוש, השלישי בבהמ"ז, הרביעי בהלל, השני אם אין אומר עליו מקצת הלל במאי מהדר לי', אם תאמר באגדה אגדה אינה אלא סיפור דברים בעלמא הלכך אומר עליו מקצת הלל וכו'", יעוי"ש.

ומבואר דס"ל דאמירת ההגדה הוי בגדר סיפור דברים בעלמא, דאין בזה דינא דשירה הנאמרת על היין, ולכן אומרים מקצת ההלל על הכוס שני להדרו שיאמר בתורת שירה על היין, וכן מבואר ג"כ בספר המנהיג סי' מ' [וכמו שצייין בהערות המהדיר שם] ובא"ח הלכות ליל פסח או"ק ז יעוי"ש [וראה בא"ח שם או"ק יח דכתב "ואינו מברך על ההגדה לפי שאינה אלא סיפור דברים וכו"'] ואזיל בזה הא"ח לשיטתו].

ויעויין בספר המנהיג שם בסי' עה דכתב "...לפיכך אנחנו חייבים ומעתה הוא שפותחין בשיר ואינם אומרים שירה אלא על היין שנאמר וכו' לכן נוטל כל אחד ואחד כוסו בידו וקורין את מקצת ההלל ומברך אשר גאלנו" וכו' [וכ"כ בא"ח שם באו"ק יט "דיש נוהגין לקחת הכוס בידים כשמתחילין לפיכך וכ"כ במדרש תילים וכו"'] ואזלי בזה הנך ראשונים לשיטתייהו דס"ל דאמירת ההגדה לא הוי אלא בתורת סיפור

---

(3) להעיר מאבודרהם בסדר הגדה ופירושו בקטע עבדים היינו דכתב שם: "ובסדר רב עמרם גורס כולנו זקנים שכבר שמענו והגדנו זה כמה שנים, כולנו יודעים את התורה ומה שתוציא בפיו ידענוהו. אעפ"כ אנו מצווין לספר ביצי"מ בשמחה ובהודאה וכ"ש שיש לנו להודיע לשאינם יודעים" וכו' יעוי"ש. די"ל דמש"כ אעפ"כ אנו מצווים לספר ביצי"מ בשמחה ובהודאה, הכונה בזה הוא, דאף דמקום מצות הסיפור מצ"ע לא היינו חייבים כיון דכבר שמענו וידענו וכו', מ"מ חייבים משום דין השבח והודאה דנכלל במצות הסיפור וכו' [וכ"ה בפ"ה הריטב"א להגדה בד"ה ואלו לא הוציא וכו' דכתב "ואפי' כולנו חכמים ונבונים ויודעים כל התורה אנו מצווין לספר בזה בשמחה ובהודאות וכו"'] יעוי"ש].



בעלמא, דאין עלה דינא דשירה וכו', ורק באמירת לפיכך וכו' הוא דמתחיל דין השירה וכו"ל.

ג. והנה יעויין באבודרהם סדר ההגדה ופירושה בד"ה ומתחיל ההגדה דכתב "ונקראה הגדה על שם (שמות יג, ח) והגדת לבנך ביום ההוא וכו', ועוד מפני שמגיד בה ענין יציאת מצרים הנסים והנפלאות שעשה עמנו הקב"ה באותו זמן, ויש מפרשים הגדה שהוא לשם הודאה ושבח להקב"ה על שהוציאנו מארץ מצרים כמו שמתרגם בירושלמי הגדתי היום לה' אלקי (דברים כו, ג) שבחתי יומא דין, וכן תרגמו רבינו סעדי בערב" יעויי"ש באבודרהם.

ונראה דהנך ג' טעמים בהא דנקראה הגדה, הם ג' השיטות ביסוד המצוה דנתוסף לבילי ט"ו, דטעם הראשון דנקראה הגדה על שם והגדת לבנך ביום ההוא וכו', ס"ל דיסוד המצוה דליל ט"ו הוא שיהא סיפור לבנך או לאחר, ולכן הוא דנקראה הגדה על שם והגדת לאחר, וטעם הב' דנקראה הגדה מפני שמגיד בה ענין יצי"מ הנסים והנפלאות וכו' הוא השיטה דבילי ט"ו נתחדש דצריך לספר בנסים ונפלאות וכו' ולא רק זכירה בעלמא, דזה נלמד מלישנא דוהגדת דמורה המשכת הדיבור והסיפור דהגד מלשון המשכה כמ"ש האלשיך בפסוק ויגידו לו לאמור עוד יוסף חי, וכמבואר בהגדה מעשה נסים שם, דלכן נקראה הגדה מלשון מגיד וכו' היינו המשכה בסיפור וכו', וטעם הג' דנקראה הגדה שהוא לשם שבח והודאה וכו', היא השיטה דנת"ל דבמצות ההגדה דליל ט"ו נתוסף דלא הוי רק חובת דין סיפור אלא גם חובת הודאה ושבח, דלכן נקראה הגדה מלשון שבח והודאה וכו' וכו"ל.

ד. והנה ברמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ב כתב "ומוזגין הכוס שני וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה וכו'", דמתבאר דגם כשהבן שואל, אומר הקורא מה נשתנה וכו', ובחת"ס הקשה מסוגיית הגמ' דמתבאר דהיכא דשאל הבן נפטר מלומר מה נשתנה.

ואי נימא דשיטת הרמב"ם בזה היא ג"כ כמושנ"ת בשיטת החינוך דבמצות ההגדה נכלל חיוב דשבח והודאה, וכדמשמע קצת מדבריו בסה"מ מצוה קנז דכתב שם: "היא שצונו לספר ביצי"מ וכו' ובהודות לו ית' על מה שגמלנו מחסדיו" וכו' יעויי"ש (והרי שיטת הרמב"ם היא ג"כ דמצות ההגדה צריכה להאמר על הכוס וכו') הי' אפשר לומר, דמש"כ

הרמב"ם דאומר הקורא מה נשתנה וכו', אינו משום דין ה"שאלה" שבמצות ההגדה אלא הוא משום דין אמירת השבת וההודאה, וכמו"ש בערוך השולחן סי' תעג סכ"א "וענין מה נשתנה כענין מה גדלו מעשיך ה' מה טובו אוהליך יעקב וכן בכאן נתפעל מה גדלו השינויים בלילה הזה" והיינו דבאמירת מה נשתנה נכלל ב' דינים, דין אמירה בתורת "שאלה" משום מצות הסיפור דצ"ל ע"י שאלה, וגם דין אמירה כחלק מההגדה בתורת שבת והודאה וכו',<sup>4</sup> דלכן כתב הרמב"ם דגם כשהבן שאל דנתקיים דין ה"שאלה" מ"מ אומר הקורא מה נשתנה, דאמירתו לא הוי מתורת "שאלה" אלא מתורת "אמירה" דהוי בגדר שבת והודאה וכו'.

דלפי"ז מבואר דלא קשה מהסוגיא דמתבאר דבשאלו הבן נפטר מלומר מה נשתנה, דהיינו דנפטר מלאמרו בתורת "שאלה", אבל מ"מ צריך לאומרו מתורת דין שבת והודאה שבהגדה וכמוש"נ.



## בטעם שאין הבן שואל על הד' כוסות

**הרב עקיבא גרשון וגנר**

**ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו**

ב'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים', בפ"י מה נשתנה, כותב הרבי: "אינו שואל על החיוב לשתות ד' כוסות - כי הוא מדרבנן לגמרי ואין בו דבר מן התורה, משא"כ הסיבה שחיובה במצה, ומטבילין - שטיבול השני הוא במרור (מהר"ל)", עכ"ל.

וצ"ב: א. לכאורה גם ד' כוסות חיובן הם גם בדבר שהוא מה"ת, דכוס ראשון הוא בקידוש, שיש לה עיקר מה"ת (כשחל בשבת), וכוס ג' הוא בברהמ"ז דמה"ת, וכוס ב' הוא בסיפור יצי"מ, דהוי מ"ע דאורייתא בלילה זה, וא"כ מאי שנא ד' כוסות מהסיבה ומטבילין? ב. וגם, למאי נ"מ אם החיוב הוא מה"ת או מדרבנן, והא גופא טעמא בעי, למה יהיו השאלות במה נשתנה רק על ענינים כאלו שעיקר חיובם מה"ת?

(4) להעיר ממ"ש בחק יעקב סי' תעא או"ק לה בשם מהר"ל שיש לומר מה נשתנה בניגון יפה לשבח לשם יתברך יעו"ש.

ובפרט, שהרי במפרשים הובאו טעמים אחרים על מה שלא נזכרו ד' כוסות במה נשתנה: א. ברשב"ץ כ' "ועל החרוסת אינו שואל כי אין זה שינוי שבכל הלילות אם רצה לטבל בחרוסת או בדבר אחר הרשות בידו. . וזה הטעם הוא למה אינו שואל על ד' כוסות כי כל הלילות אם רצה לשתות כן שותה, ואין זה שינוי בלילה הזה". ב. עוד כ' שם "ועוד שעדיין לא שתה אלא כוס אחד" (והכוונה דבנוגע למצה ומרור הרי רואה אותם על השלחן, והסיבה ראה בכוס ראשון, משא"כ ד' כוסות, שלא ראה זה עדיין באופן של שינוי. או, שהשאלות נתקנו לפי המנהג שהי' אז שהיו אוכלים הסעודה לפני ההגדה, וא"כ שאר הענינים כבר ראה הבן). ג. בזבח פסח כ' "ולא זכר חיוב ד' כוסות כי גם העבדים פעמים ירבו בשתייה, כמאמר 'תנו שכר לאובד ויין למרי נפש'" (וקצ"ע, דהא בגמ' מפורש דבכמה אופנים של יין "ידי חירות לא יצא", וא"כ משמע שזהו ענין של חירות?), ועי' בכ"ז בהגדה שלימה במבוא פ"כ, ובספר "הסדר הערוך" פס"ט וש"נ.

ועפ"ז ילה"ב אמאי הביא הרבי דוקא התי' של המהר"ל? ואף שבכ"א מהתי' הנזכרים יש לדון, אבל לכ' הקושי הנ"ל בתי' של המהר"ל הוא קושי גדולה יותר?

וגם, הרי במפרשים הנ"ל שאלו גם על חרוסת, וכמה מהתי' האמורים מתרצים בפיו גם השאלה מחרוסת, אבל לפי התי' שהביא הרבי מהמהר"ל, לכ' אינו מיושב הקושיא מחרוסת, דהא חרוסת חיובה במרור שהוא מה"ת?

וי"ל הביאור בזה בהקדם: הנה בגמ' (פסחים קטו, ב) איתא "למה עוקרין את השולחן, אמרי דבי רבי ינאי כדי שיכירו תינוקות וישאלו. אביי הוה יתיב קמיה דרבה, חזא דקא מדלי תכא מקמיה. אמר להו עדיין לא קא אכלינן, אתו קא מעקרי תכא מיקמן? אמר ליה רבה, פטרתן מלומר מה נשתנה", ע"כ.

ולהלן (קטז, א) איתא אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה, עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה, אמר ליה בעי לאודויי ולשבוחי. אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה. פתח ואמר עבדים היינו.

ושם (קטו, ב) בתד"ה כדי שיכיר כ' "כלומר ומתוך כך יבא לישאל בשאר דברים אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השלחן לא יפטר ממה נשתנה וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחלת שאלתו". והיינו דהא דאמרינן דסיפור יצי"מ צ"ל בדרך שאלה ותשובה, הנה בנוסף לזה יש דין שהשו"ת צ"ל בענין יצי"מ באופן ישיר, ואם השאלה גורמת להתשובה והסיפור ביצי"מ שלא באופן ישיר, אינו מתקיים בזה החיוב ד"כי ישאלך בנך", והמצוה דסיפור ביצי"מ בדרך שאלה ותשובה.

והנה במאי דקאמר הגמ' הנ"ל "פטרתי מלומר מה נשתנה", הרי מבואר מזה דהשאלות ותשובות אינן צריכות להיות בנוסח מסויים או בענינים מסויימים דוקא (וכמו שהביא הרבי לעיל בפ"ס דמה נשתנה, דמזה מוכח דגם לכתחלה אי"צ כל השאלות כו'), ומ"מ סב"ל להתוס' דאם שואל בענינים צדדיים אי"ז קיום החיוב דסיפור יצי"מ בדרך שו"ת.

ובפשטות, הנה קיום דין זה אפ"ל בב' אופנים בכללות: א. כששואל שאלות בהסיפור דיצי"מ, הנה התשובה על שאלות אלו מיחשב לסיפור ביצי"מ בדרך שו"ת. ואף שאין דין זה מפורש, אבל לכ' מסתבר כן, דאין לך קיום המצוה גדול מזה. ובכלל זה ב' ענינים: 1. שאלות בעצם הסיפור, 2. שאלות כאלו שהתשובות עליהם מוסיפות בהבנת הסיפור. ב. ועוד אופן, ע"י שאלות בהמצוות שעושים בלילה זה, שהתשובה על שאלות אלו ע"י סיפור ביצי"מ חשיב שפיר סיפור ביצי"מ בדרך שו"ת [וענין זה מפורש בכל הפסוקים בהשאלות של הד' בנים, ששאלותיהם הם בעניני המצוות של ליל הסדר "מה זאת", "מה העבודה הזאת לכם" וכיו"ב].

ונראה דבכלל הענין הב' הוא מאי דאמר לי' ר"נ לדרו עבדי, דהא השאלה שם "עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה" והתשובה ע"ז הם שאלה ותשובה שמוסיפין בעיקר ההבנה דסיפור יצי"מ והמצוה להודות ולשבח ע"ז. ועפ"ז נראה דמ"ש התוס' דהפטור מלומר מה נשתנה הוא רק עי"ז דמתוך כך בא לישאל בשאר דברים, מיירי רק בהך עובדא בענין עקירת השלחן, דהרי עקירת

(1) ולכ' ממה שהעתיקו הרי"ף והרא"ש את דברי הגמ' בסתם, משמע דלא מפרשים כהתוס', אלא דבכל גווני נפטר ממה נשתנה. ועפ"ז יובן מה שלא הביאו אידך עובדא דף קטז, א, גם לפמשי"ת להלן בפנים.

השלחן הוי רק ענין שעושים להתמיה התינוקות, ואין לזה קשר בעצם לסיפור ביצי"מ, ולכן אי"ז שאלה בענין יצי"מ שעי"ז יהי אפשר להחשיב את התשובה על שאלה זה כסיפור ביצי"מ בדרך שו"ת.

אבל בעובדא הב', נראה דגם להתוס' נפטר ע"י זה גופא ממה נשתנה מבלי שיבוא עי"ז לשאלות נוספות, דהרי השאלה והתשובה עצמן שייכים באופן ישיר להבנת החיוב דשבח והודי' על ההוצאה ממצרים.

ועפ"ז נראה לומר דדברי התוס' מדוייקים היטב בל' הגמ', דבעובדא הב' מוסיפה הגמ' ומסיימת לאח"ז "פתח ואמר עבדים היינו", דליתא בעובדא הראשונה, ולכ' צ"ע טעם השינוי. ולדברי התוס' מדוייק היטב, דבזה מדגישה הגמ' שמיד לאחרי שאלה ותשובה זו גופא פתח ואמר מה נשתנה, ולא הי' נצרך לשום שו"ת נוספת, משא"כ בעובדא הראשונה, שמה שנפטר הי' רק ע"י המשך השקו"ט, לא שייך לומר "פתח ואמר כו'", דמשמע דלאחרי וע"י שו"ת זו גופא פתח ואמר.

ועי' ברשב"ם שם (קטז, א בד"ה פתח ואמר) "לאחר שאלת הבן התחיל לומר עבדים היינו" כו'. וכבר תמהו על דבריו, דאיזה שאלת הבן יש כאן (ועי' בהגדה שלימה ועוד שהובאו גירסאות אחרות בדברי הרשב"ם, אבל הגירסא שלפנינו תמוה לכאור')? ולפמשנ"ת אוי"ל דהרשב"ם כיון להנ"ל, ולבאר אמאי כאן "פתח ואמר" והיינו מיד, דבשאלה זו גופא נפטר. ועי"ז מבאר (החילוק בין עובדא זו להעובדא שלפנ"ז) דבעובדא שלפנ"ז הרי השאלה הי' בענין עקירת השלחן, שהוא מנהג דרבנן, ואין בזה קיום הדין דמדאורייתא ד"כי ישאלך בנך", משא"כ בעובדא זו, שהשאלה היתה בעיקר הענין דסיפור יצי"מ, הרי זהו בגדר "שאלת הבן", דהיינו השאלה ד"כי ישאלך בנך" דבה מדובר בתורה, דבזה גילתה התורה דעי"ז מתקיים הדין דדרך שו"ת, ולכן בזה יצא י"ח לגמרי ומיד לאח"ז פתח ואמר עבדים היינו.

[וע"ש בהגהות מהר"ב רנשבורג אות א, וכן הוא בנימוקי הגרי"ב שם, דר"ל דגם כאן סובר התוס' דנפטר רק ע"י שעי"ז באו לשאלות אחרות. אבל לכ' דבר זה צ"ע (מלבד מה דלכ' צ"ע מסברא, וכנ"ל, דהרי שאלה זו הוא בעיקר הענין דסיפור ביצי"מ ולמה לא יהא נפטר בזה בלבד, הנה עוד זאת) חדא דא"כ הו"ל להתוס' להזכיר גם זה (או לעיל באותה דבור, או בסוגיא כאן), ועוד, דלכ' מהגמ' גופא לא משמע כן, דבשלמא בעובדא

ראשונה דלא נזכר התשובה על השאלה, וא"כ ברור שהי' המשך להשקו"ט שלא נזכר בהדיא בגמ', אבל בעובדא זו הרי נזכרה הן השאלה והן התשובה, וא"כ משמע בפשטות מדברי הגמ' שזה הי' כל השקו"ט. והנלע"ד כתבתי].

והנה בענין ה'ב', שמתקיים המצוה ע"י שו"ת בהמצוות שעושים בלילה זה אפשר לומר הביאור בזה דכיון דמעשים אלו הם אופן ההודי' והשבח על ההוצאה ממצרים, לכן התשובה על שאלות בענינים אלו חשיב שפיר שהסיפור דיצי"מ גופא הוא בדרך שו"ת (ועכ"פ כן הוא גזה"כ, דמפורש בהפסוקים גופא, כנ"ל, דשאלות אלו הם האופן לקיים סיפור ביצי"מ בדרך שו"ת).

ועפ"ז אפ"ל בפשטות שדין זה הוא רק במצוות דאורייתא, דרק במצוות אלו אמרינן דמה"ת שייכים הם ליצי"מ, וא"כ השאלה על מעשים אלו חשיב שאלה בענין סיפור ביצי"מ. אבל מצות דרבנן, אף שענינם - מדרבנן - הוא להראות על החירות וכדומה, מ"מ מכיון שאינם שייכים - מדאורייתא - לסיפור יצי"מ, אין השאלה והתשובה בהם נחשב לשו"ת בסיפור יצי"מ.

[וי"ל בטעם הדבר להסברא (ראה בשיחת אחש"פ והמשכיו תשל"ו וש"נ ובכ"מ) דמצוות דאורייתא הם בהחפצא ומצוות דרבנן שייכים להגברא ולא להחפצא, ולפ"ז במצוות דאורייתא, הנה מכיון שהמצוה הוא בהחפצא, נמצא שהפעולה עצמה שייכת לסיפור יצי"מ מצד החפצא, משא"כ מצוות דרבנן, כמו לדוגמא ד' כוסות והסיבה, אף שענינם לפעול הרגש של חירות אצל האדם, מ"מ אין לומר שהפעולה דשתיית ד' כוסות מצ"ע שייכת לסיפור ביצי"מ, וא"כ אין השאלה על שתיית ד' כוסות וכיו"ב שאלה בסיפור יצי"מ, ואין מתקיים עי"ז החיוב דסיפור ביצי"מ בדרך שו"ת.

ועוד יתכן דבמצוות מה"ת, הרי הפעולה גופא הוי חלק מסיפור יצי"מ, ולכן כששואל שאלה על הפעולה, הרי עשיית הפעולה חשיב עי"ז לסיפור ביצי"מ בדרך שו"ת].

ועפ"ז א"ש בפשטות סברת המהר"ל דבמה נשתנה כוללים רק ענינים שהם מדאורייתא, דכל ענינה של שאלת מה נשתנה הוא לקיים המצוה שסיפור יצי"מ תהי' בדרך שו"ת, ולזה יוצא ידי"ח רק ע"י השאלה על

ענינים שהם מדאורייתא. ואף ששואלים על הסיבה - דהוי מדרבנן - ועל מטבילין - דהוי רק מנהג, ע"ז מבאר ש"הסיבה שחיובה במצה, ומטבילין - שטיבול השני הוא במרור".

וי"ל הכוונה, דבשאלות אלו הרי שואל על המצוות דאורייתא דמצה ומרור, שהם ענינים כאלו שנחשבים לסיפור ביצי"מ, וכמשנ"ת. ומה ששואלים שאלות אלו, אף ששואלים על מצה ומרור בפנ"ע, אפשר לבאר בב' אופנים: א. הרי בפשטות, זה שהסיפור ביצי"מ דליל פסח צ"ל בדרך שו"ת, אי"ז גזה"כ וכהילכתא בלא טעמא, אלא זהו מילתא בטעמא, דעי"ז מיתוסף בהסיפור והידיעה הבאה עי"ז [וע"ד מה שארו"ל במדרש עה"פ העם ההולכים בחושך ראו אור, "אלו בעלי התלמוד", דאף שארו"ל (סנהדרין כד, א) במחשכים הושיבני "זה תלמודה של בבל" מצד הקושיות וכו' (דלא כבתלמוד ירושלמי וכו') מ"מ דוקא עי"ז ראו אור גדול, שמתבררים ומתלבנים הדברים יותר]. והנה מובן מאליו שדבר שמתמיה את התינוקות, הרי זה מעורר אצלו שהשאלה ע"ז היא שאלה ש"מונחת" אצלו יותר, ועי"ז התשובה על שאלה זו יש בה יותר המעלה שיש בסיפור בדרך שו"ת (שזהו חלק מהטעם - לכאו' - שתיקנו ריבוי ענינים להתמיה התינוקות). ולכן עי"ז שהשאלה על מצה ומרור כוללת גם זה שהמצה הוא בהסיבה ושהמרור קשורה עם טיבול, ענינים שמתמיהים יותר את התינוקות, הרי מיתוסף במעלה דשו"ת שבהסיפור בענין המצה ומרור.

ב. ועוד אפ"ל דרצו לתקן גם בנוגע לדינים דרבנן דלילה זה שיהי' בהם ענין סיפור יצי"מ ורק שזה הי' אפשר לתקן רק בענינים דמדרבנן שהם בענין דמדאורייתא, וכמשנ"ת, ועי"ל בזה.

ועפכ"ז א"ש בפשטות דלא ק' מד' כוסות, דבכוס א' וג' אין בהם שום דבר מה"ת, אף דקדוש יש לה עיקר מה"ת (עכ"פ כשחל בשבת) וגם ברהמ"ז דאורייתא, מ"מ אין זה שייך להשאלות דמה נשתנה, דבהם נוגע דבר ששייך מה"ת לסיפור יצי"מ, וד' כוסות אין בהם שום דבר מה"ת השייך לסיפור ביצי"מ.

ואף דכוס ב' הרי אמרינן עליה ההגדה שזהו סיפור יצי"מ, הרי גם מזה לא ק', דהרי לפמשנ"ת מובן דהכוונה במה ששואלים על הסיבה ומטבילין מצד זה שישנם במצה ומרור, היינו דעיקר השאלה בזה הוא על

מצה ומרור, וא"כ א"ש בפשטות דלא שייך זה בד' כוסות. דהנה עי' בלקו"ש ח"א פר' וארא שמבאר הרבי בארוכה דבדין הסיבה אפ"ל בב' אופנים, דאפ"ל דזהו דין באכילת מצה וכו', שצ"ל בהסיבה, ואפ"ל שזהו דין בפנ"ע, שצריך להסב בליל הסדר דרך חירות, ומבאר בארוכה הנ"מ שבוה. ומסיק הרבי דשני הדינים ישנם בדין הסיבה, ומביא ראיות לשני הדינים, ע"ש בארוכה<sup>2</sup>.

היוצא מזה דהסיבה הוי (גם) דין באכילת מצה, וא"כ השאלה דהסיבה הוי שאלה על מצות אכילת מצה, דאמאי הוי המצוה באופן כזה, בהסיבה, ועד"ז מובן בענין מטבילין (היינו טיבול הב') דפשוט דזהו דין בהמרור, דצריך לטבל המרור, והשאלה הוי שאלה (נוספת) על המצוה דמרור, דאמאי אוכלין אותה בכלל ואמאי טובלין אותה.

אבל בד' כוסות א"א לפרש כן, דאף דגם בד' כוסות איכא סברא שהם דינים בשאר המצוות שמקיימים בהם (ונת' בארוכה במ"א ואכ"מ), מ"מ פשיטא שבהם לא שייך לומר שזה יהי' השאלה דמה נשתנה, דהא פשוט דלא שייך לשאול (בכוס ראשון וג') אמאי הוי קיום המצוה (דקידוש וברהמ"ז) באופן כזה דהיינו על הכוס, דזה לא שייך לשאול, כמובן, דהא כן הוא בכל השנה. אלא ע"כ השאלה הי' צ"ל על גוף הענין ששותים ד' כוסות, ובזה אין שום דבר מן התורה, והיינו שאין השאלה יכולה להתפרש על שום מצוה מהמצוות דמה"ת שבליה זה, ולכן לא שייך זה בהשאלות דמה נשתנה, וכמשנ"ת.

ועפ"ז מובן בפשטות דתי' זה בטעם שאין שואלים על הד' כוסות עדיף מכל שאר התי', דבכל שאר התי' מבארים טעם צדדי על מה שלא שואלים על הד' כוסות, ודוקא לפי תי' זה הרי זה קשור עם עיקר דין מה נשתנה, ועיקר הגדר דחויב סיפור יצי"מ בדרך שו"ת.

2) והעירני הת' שאול שי' וואלף דלכ' מפורש בשו"ע אדה"ז כהצד דהוי דין באכילת מצה, שכ' בסי' תעה ס"ט וז"ל: "כשאוכל בתחלה הכזית של המוציא ואח"כ הכזית של אכילת מצה צריך להסב גם באכילת כזית של המוציא דהיינו כזית של השלימה (כדי לצאת גם להאומרים שהכזית של השלימה עליו הוא מברך על אכילת מצה וכו' הוא יוצא ידי חובתו ואינו יוצא אלא בהסיבה וכו')" וצ"ב אמאי לא הביא זה הרבי בהשיחה בהערות (אף שאפ"ל משום של' זה הוא כלי' הראבי"ה המובא בהערות שם).



ועפכ"ז יש לבאר עוד ענין, דהנה במשנה שבירושלמי (ועד"ז ברי"ף ורא"ש) הושמט לגמרי שאלת מרור (וכמו שהביא הרבי לעיל בפיס' דמה נשתנה) וטעמא בעי? ולמשנ"ת יש לבאר, דכיון דשאלת מטבילין הרי עיקר השאלה היא על המרור (דבלא זה לא היו שואלים זה בהמה נשתנה) ע"כ אי"צ לשאול על המרור בפנ"ע (והטעם דשואלים על המרור ע"י השאלה דמטבילין ולא ע"י השאלה דמרור בפנ"ע כי בזה יש המעלה דהתמיה שבהשאלה, וכמשנת"ל).

[ולפ"ז יש לבאר ג"כ ב' השיטות בענין סדר השאלות, אי מטבילין היא בתחלה (כמו בירושלמי וכו') או לבסוף (כמו בבלי), דהא מבאר הרבי בהגדה דהסדר הוא לפי הסדר שעושים בלילה זה, והנה הטיבול ראשון הוא בתחלה, ומצד שני, מכיון שהשאלה - גם על הטיבול ראשון - הוא רק מצד הטיבול דמרור, כנ"ל, וזה בא לבסוף, לכן יש סברא שתהי' לאחרי שאר השאלות].



## מתחיל בגנות ומסיים בשבח – כתרווייהו או כחד

### הנ"ל

ב'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים' פיס' עבדים היינו כותב הרבי: "כי מתחיל בגנות מאי בגנות רב אמר מתחילה עע"ז ושמואל אמר עבדים היינו (פסחים קטז, א) והאידנא עבדינן כתרווייהו (רי"ף ורא"ש. ועיי"ש פי"ח אבודרהם). וי"ג רב (סי' רע"ג) או רבא (הה"מ הל' חומ"צ פ"ז ה"ד. ועיי"ן בד"ס לפסחים) אומר עבדים היינו וא"כ אתי שפיר מנהגנו כי הלכתא כרב באיסורי והלכתא כרבא (ומש"פ בס' אמרי שפר להנצי"ב - פיסקא מתחלה עע"ז - 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 עע"ז היו אבותינו קדם למאורע של עבדים היינו (אבודרהם)". עכלה"ק.

והנה בהך פלוגתא בגמ' בענין מתחיל בגנות מצינו כמה אופנים במפרשים (צויינו ונת' בהגדה שלימה במבוא פ"ג-ד, ובאנציקלופדי' תלמודית ערך הגדה), דלהרי"ף והרא"ש שכ' "והאידנא עבדינן כתרווייהו" (או "והשתא עבדינן כתרווייהו" - ברא"ש), מבואר דסב"ל דהפלוגתא הוא איזה מהם לומר, והשני לא אומרים, וזה שלהלכה

אומרים את שניהם הוא משום דעבדינן כתררוייהו. ובריטב"א בפי' ההגדה מבואר דהפלוגתא הוא רק איזה להקדים, והלכה כרבא דמקדימין עבדים היינו (וכמו שהוכיח שם דאל"כ עבדינן דלא כחד).

ועפ"ז ילה"ב, דלכאור' הביאור כאן בההגדה הוא מזכה שטרי לבי תרי, דמשמע דהחילוק בין תחלת ההערה לסוף ההערה הוא רק אם הלכה כשניהם או כרב או רבא, אבל להנ"ל יוצא דקאי לפי ב' הסברים שונים בביאור הפלוגתא עצמה, דתחלת ההערה דמביא דהאידינא עבדינן כתררוייהו, היינו להסברא דפליגי לגמרי, איזה לומר ואיזה לא לומר, ואילו מסוף ההערה דמבאר דהלכה כרב או רבא, ואעפ"כ אומרים גם מתחלה עע"ז ורק דמקדימין עבדים היינו, א"כ משמע דהפלוגתא הוא איזה להקדים, דאל"כ במה מתבטא דהלכה כרב או רבא במה דמקדימין עבדים היינו? והרי להך אופן משמע דאין נ"מ בההקדמה (ולכן לא פי' כאידך אופן)?

ואף דאפ"ל דקאי באמת לב' אופנים שונים בהסברת הפלוגתא, אמנם זה צ"ב לכאור', דהרי באופן הראשון בההערה הרי מציין להאבודרהם, וגם הביאור הב' מביא מהאבודרהם, וצ"ע?

[והנה בעיקר ל' ההערה שכ' "והאידינא עבדינן כתררוייהו (רי"ף ורא"ש. ועיי"ש פי' ר"ח אבודרהם)] "הי' נראה בהשקפ"ר דיש כאן טה"ד, דמהו הכוונה "ועיי"ש פי' ר"ח אבודרהם", והי' נראה לתקן בא' מב' אופנים - או דצ"ל "ועיי"ש פי' ר"ח ואבודרהם", והיינו דמציין לב' ספרים נוספים, או דצ"ל "ועיי"ש פי' ר"ד אבודרהם".

אמנם כ"א מב' אופנים אלו אכתי צ"ב: אופן הראשון, דמציין לפי' ר"ח ואבודרהם, צ"ב, דאמאי כותב בנוגע להר"ח "ועיי"ש", ואינו מציין לדבריו בסתם כמו שמציין להרי"ף והרא"ש (והיינו דהול"ל "רי"ף רא"ש ור"ח" ואח"כ לציין "ועיי"ש אבודרהם" וכיו"ב), דהרי ל' הר"ח שם הוא כמו הרי"ף והרא"ש "והאידינא עבדינן כתררוייהו"?

דבשלמא בנוגע להאבודרהם מוכן אמאי כותב בל' "ועיי"ש", ואינו מציין לו בסתם, דהרי ברי"ף ורא"ש מפורש "והאידינא עבדינן כתררוייהו", דמבואר דהלכה כשניהם, כמ"ש בההערה, אבל האבודרהם, אף שמהמשך לשונו משמע ג"כ דמפרש דעבדינן כתררוייהו, שהרי כ' דמה דאמרין מתחלה עע"ז הוא סידרא דאביי, אבל בתחלת דבריו משמע

דהלכה כרבא, שהוא מה שמוכא בהמשך ההערה, וזהו דלא כהרי"ף והרא"ש, ומכיון שבדבריו צ"ב, לכן רק מציין באופן של "ועיי"ש". אבל בנוגע להר"ח הרי אין חילוק לכאור' בין דבריו לדברי הרי"ף והרא"ש.

אבל גם אופן הב' צ"ב, דאם צ"ל "ועיי"ש בפ"ד ר"ד אבודרהם", א"כ צ"ב אמאי באמת לא ציין גם להר"ח, שכותב בהדיא על אתר כמו הרי"ף והרא"ש? ואף ד"תנא כי רוכלא" כו', אבל הרי בהמשך ההערה מציין בהדיא גם להר"ח, וא"כ למה הושמט כאן? וצ"ב].

ואולי אפ"ל בזה בהקדם: הנה בגמ' פסחים (קטז, א) איתא: "תנו רבנן חכם בנו שואלו, ואם אינו חכם אשתו שואלתו. . מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות. . (ואח"כ מתחיל קטע אחר): מתחיל בגנות ומסיים בשבת. מאי בגנות, רב אמר מתחלה עובדי עבודת גלולים היו אבותינו ושמואל אמר עבדים היינו. אמר ליה רב נחמן לדרו עבדיה עבדא דמפיק ליה מריה לחירות ויהיב ליה כספא ודהבא, מאי בעי למימר ליה אמר ליה בעי לאודווי ולשבוחי. אמר ליה פטרתן מלומר מה נשתנה, פתח ואמר עבדים היינו".

והנה סיפור דומה ישנו לעיל (קטו, ב) ושם אינו מסיים פתח ואמר עבדים היינו, וצ"ב בטעם השינוי? גם צ"ע, דהרי סיפור זה הוי לכאור' סיפור בדיני מה נשתנה, וא"כ הר"ל להגמ' להביא זה בהמשך לדיני מה נשתנה (דעובדא ראשונה בגמ' לעיל בא שם בהמשך לדין עקירת השלחן, אבל דין זה שייך לכאור' לדיני מה נשתנה), ולמה הובא בקשר לפי' הא דקתני בתני' "מתחיל בגנות", בהמשך להפלוגתא בפירושה?

ואולי אפ"ל דהנה בזה דאמר פטרתן מלומר מה נשתנה, הרי חזינן דהא דסיפור ביצי"מ צ"ל בדרך שו"ת, הרי אי"צ לזה שאלות מסוימות, ובכל שו"ת שתהי' די בכך. ומ"מ מבואר לעיל (קטו, ב) בתוס' דצ"ל השאלה והתשובה בעיקר הענין דסיפור ביצי"מ (וכמבואר לעיל בהערה שלפנ"ז בארוכה).

1) גם צ"ב בשינוי הל' שבתחלה ציין להרי"ף והרא"ש ואח"כ להאבודרהם, ואח"כ ציין "למ"ש ברי"ף, ר"ח, אבודרהם ורא"ש", וצ"ב?

והנה הטעם דמתחיל בגנות ומסיים בשבח הוא (בפשטות) כי עי"ז מיתוסף בהכרת השבח, וא"כ זה הטעם גופא דצריך שיהי' בדרך שו"ת (וכמשנ"ת בארוכה בהערה שלפנ"ז) כי עי"ז מיתוסף בהבנה וכו' של הסיפור בהתשובה.

ומאחר דחזינן מדברי התוס' דרק בשאלות ותשובות בעיקר ענין דיצי"מ אפ"ל דעי"ז נפטר ממה נשתנה, וא"כ יש מקום לדון איזה ענינים בסיפור יצי"מ נחשבים לחלק העיקרי, שעל ידם נפטר ממה נשתנה, הנה מסתבר דזה תלוי ג"כ בהפלוגתא דמתחיל בגנות כו'. והיינו דנוסף לכך שע"י שאלה ותשובה בהמצוות של הלילה מתקיים חיוב זה (וכמבואר בהפסוקים, וכמבואר בהערה שלפנ"ז), הנה נוסף לזה גם ע"י שו"ת בפרטים של הסיפור שבהם נוגע ענין זה, נפטר מחיוב זה. וא"כ באותם הענינים של סיפור יצי"מ שבהם נאמר הדין דמתחיל בגנות, היינו דאינו מספיק סיפור בעלמא אלא שע"ל בהסיפור המעלה הבאה ע"י התחלה בגנות, הנה באותם הענינים ג"כ נאמר הדין והחיוב דדרך שאלה ותשובה, כי שני דינים אלו הם ענין אחד [וראה בכלבו סי' נ שכ' ו'ומתחיל בגנות להשיב"].

וא"כ י"ל דזה שאמר ר"נ פטרתן מלומר מה נשתנה, ופתח ואמר עבדים היינו (והיינו מיד, כמשנ"ת בארוכה בהערה שלפנ"ז), זה תלוי ושייך והפלוגתא שלפנ"ז, והיינו ע"כ משום שסב"ל כמ"ד דינא דמתחיל בגנות נאמרה ג"כ לענין עבדים היינו, דהיינו לענין החלק דסיפור ביצי"מ שמספר אודות היציאה מעבדות לחירות בפשטות, ושפיר אמר ר"נ דע"י השאלה והתשובה עם דרו עבדי' נפטר לגמרי ממה נשתנה ופתח ואמר עבדים היינו. וא"ש דעובדא זו מישך שייכא להפלוגתא בענין מתחיל בגנות, ולא לענין דינא דמה נשתנה עצמה.

ועפ"ז י"ל דאף להחולקים על הריטב"א, וא"כ סב"ל דאין נ"מ בענין ההקדמה, רק הפלוגתא היא באיזה ענין נאמר עיקר הדין דמתחיל בגנות, מ"מ אף לדידהו יש נ"מ בההקדמה, אבל לא מצד ההקדמה עצמה, כ"א בזה דעי"ז מסמיכה להשאלות דמה נשתנה, וא"כ הרי פיס' זו - שהוקדמה - יש בה יותר המעלה דתשובה על שאלה.

וא"כ אף דיצא ידי"ח גם בלא זה, דהא הי' השאלות דמה נשתנה במצוות הלילה, מ"מ בענין זה מביא הרבי דכיון דהלכה כרב או כרבא,

וא"כ הענין דשו"ת שבסיפור יצי"מ הוא בעיקר בענין עבדים היינו וכו"ל, לכן הקדימוהו, והיינו בכדי להסמיכה למה נשתנה וכו"ל (ולא מטעם הריטב"א) שעי"ז יהי' בה עיקר המעלה דשו"ת, וכו"ל. ועי"ל בכ"ז, ובאתי רק לעורר את לב המעיין.



## כמה הערות בהגדת כ"ק אדמו"ר

**הרב בן ציון חיים אסטער**

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

א. בפסקא ד"ה שהחיינו "אין מברכים ברכת שעשה ניסים, לפי שעתיד לאומרו בהגדה (מח"ו. ר"י טוב עלם ביוצר אלקי הרוחות. רוקח) למי שעשה לנו כל הניסים האלו (סי' רע"ג. שב"ה)".

הנה אף שמפסיק כ"ק אדמו"ר במ"מ לכל פרט, מכל מקום נראה הכוונה שהוא משפט א' והיינו שכייל ביחד דמה שכתבו הראשונים לאומרו בהגדה ברכת אשר גאלנו שייך נמי לאותן הראשונים שכתבו דקאי על לפיכך אנחנו וכו', דהברכה אשר גאלנו קאי גם על מ"ש נס לפני זה.

וברמז זה תי' קושית המהרי"ל דהקשה דאין לסמוך על לפיכך וכו' דאין זה ברכה ואין לסמוך על ברכת אשר גאלנו כי לא מוזכר שם נס, אמנם לפי הנ"ל א"ש. ומפורש הדבר בפסח מעובין סי' רו "ומה שהקשה המהרי"ל ז"ל לא קשיא כו' דאפילו דסומכין על מה שאומרין על שעשה ניסים לאבותינו אין צריך לברך על זה דכיון דהזכיר הנס תוך ההגדה ואח"כ מברך הרי הוא כאילו מברך על הנס" עכ"ל, והן הן הדברים.

ב. פסקא ד"ה בפסח שותה הכוס. "כולו (ב"ח סתע"ב) ובבת אחת (מ"א שם) - מנהג בית הרב".

א) בפשטות מנהג בית הרב קאי על הן מש"כ הב"ח והן מש"כ המ"א והיינו דישתה כולו בב"א ולא רק רוב רביעית דבשו"ע אדה"ז סי' תעב סי"ט כתב לחוש לסברא דצריך לשתות כולו ולכן יקח כוס קטן, אמנם בסעיף כ כתב צריך ליזהר לכתחילה לשתות רוב הרביעית בב"א, והיינו דלענין בב"א הרי העיקר כסברא ראשונה דדי ברוב רביעית כמ"ש בסעיף יט, והמנהג בבית הרב הוא לשתות כולו בב"א. ובמהדורא החדשה

דשו"ע אדה"ז כ' על מש"כ אדה"ז בסעיף כ' דכ"ה מנהג בית הרב, ולא היא וכנ"ל.

(ב) יש להעיר דמקור הדין דבב"א הוא כנ"ל מהמ"א ס"ק יא, והנה שם מציין המ"א לסי' תעה, ובפשטות כוונתו להדין דיאכל הב' כזיתים ביחד ושם בס"ק ד מאריך המ"א אם צריך לבלוע הכזיתים ביחד או רק זית זית וכו' ומצריך עכ"פ כזית א' בב"א, ובפסקא ד"ה ביחד [לגבי מוציא מצה] מביא רק הא דיכניסם בב"א ואינו מביא כלום מהבליעה וגם אינו מביא אם יש בזה מנהג בית הרב, ואקצר.

ג. פסקא ד"ה ויטבול [לגבי כרפס] - ואח"כ - ויברך. כדי לתקוף הברכה להאכילה בכל מה דאפשר (ח"י סתע"ה סק"ה). ועד"ז בפסקא ד"ה ויטבול [לגבי מרוך] - ואח"כ - ויברך. כדי לתכוף הברכה לעשיית המצוה כנ"ל פסקא ויטבול".

(א) כ"ק אדמו"ר מציין בדיוק להח"י בס"ק ה דשם מבואר להדיא דאין לעשות הפסק בין הברכה להאכילה דהתם מבאר למה יאכל השני כזיתים ביחד כי עשה שני ברכות מלכתחילה [המוציא ועל אכילת מצה, עיי"ש הטעם] ואם יאכלום בזא"ז יהי' הפסק בין הברכה לאכילה ולמשל אם יאכל כזית של אכילת מצה בראשונה יהיה הפסק בין ברכת המוציא לאכילת כזית המוציא, וכן להיפך אם יאכל כזית דמוציא בראשונה יהיה הפסק בין ברכת המצה לאכילת כזית דמצה, ולכן אוכלים ביחד שלא יהיה הפסק כלל, והיינו שבעצם אי"ז כ"כ הפסק כי היה מוכרח כנ"ל לעשות הב' ברכות מלכתחילה, מ"מ כדי שיתכוף הברכה להאכילה שלא יהיה הפסק כלל אוכלים שני הכזיתים ביחד, ובדוגמת זה ממש ה"ה הכא שיטבול ואח"כ יברך כדי שלא יהי' הפסק כלל ויתכוף האכילה להברכה אף שהיטבול מעניני' דהאכילה.

ודין זה שלא יהיה הפסק כלל אף מעניני' הוא בין בברכת הנהנין ובין בברכת המצות כמבואר בכ"מ וכמפורש בהח"י שם בשני האופנים איך יהיה הפסק וגם בבדיקת חמץ מבואר דין זה וראה במחצה"ש סי' תעג ס"ק יט, ולכן מציין רבינו בפסקא ויטבול השני לפסקא הראשון כי היינו הך, ופשוט והארכתי בזה כי ראיתי מי שרוצה להגיה בדברי רבינו שהוא ט"ס וצ"ל "סק"ח", וז"א כנ"ל.

ב) לגבי כרפס כ' המהרי"ל שיברך ואח"כ יטבול כדי שיהיה עובר לעשייתן וכן לגבי מרור אמנם המג"א בסי' תעג ס"ק יט מקשה עליו דהברכה הוא רק על האכילה וכן לגבי מרור וא"כ יטבול ואח"כ יברך, וי"ל בביאור קושיתו דלגבי כרפס הברכה הוא על האכילה גרידא (אף אם הבפה"א נעשית כברכת המצות כדלקמן בטור סי' תפד ובשו"ע אדה"ז סעיף כ) וא"כ אין כאן ענין בכלל של עובר לעשייתן דזה לא מקרי עשיית מצוה דיהיה דין של עובר ולא עובר דעובר (ראה רמב"ם הל' ברכות פי"א ה"ב בסופו), ולגבי מרור דהאכילה הוא עשיית המצוה הרי הברכת המצוה דמרור הוא על האכילה ולכן אדרבה יטבול ואח"כ יברך שיהיה עובר לעשייתן ולא עובר דעובר (עיי"ש במחצה"ש ואולי קאי רק על מרור ולא על כרפס ועצ"ע).

אמנם לפי זה נמצא דבכרפס שפיר הביא מהח"י הנ"ל אמנם לגבי מרור למה לא הביא מהמג"א הנ"ל או מהח"י ס"ק ח דיטבול ואח"כ יברך כדי שיהיה עובר לעשייתן, ואם ס"ל דהברכה לא קאי רק על האכילה, א"כ צ"ל כהמהרי"ל שיעשה הברכה קודם הטיבול.

ג) הרמב"ם בה"ב ובה"ז כ' שיברך קודם הטיבול ובה"ו הטיבול קודם הברכה.

ד) בסוף פסקא הראשונה מביא מדוע בכל השנה מברך ואח"כ טובל במלח, יש להעיר שכן ס"ל להמחבר בריש סי' תעה בליל פסח גופא דס"ל שטובלין המצה במלח דלא כהרמ"א דכ' דהטיבול במלח הוא אחרי הברכה.



## עבדים היינו

### הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

ב'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים' פסקא "עבדים היינו. כי מתחיל בגנות מאי בגנות רב אמר מתחילה ע"ז ושמואל אמר עבדים היינו (פסחים קטז, א) והאידנא עבדינן כתרווייהו (רי"ף ורא"ש. ועיי"ש פי"ר"ח, אבודרהם). וי"ג רב (סי' רע"ג) או רבא (הה"מ הל' חומ"צ פ"ז ה"ד. ועיינן בד"ס לפסחים) אומר עבדים היינו וא"כ אתי שפיר מנהגנו כי

הלכתא כרב באיסורי והלכתא כרבא (ומש"פ בס' אמרי שפר להנצי"ב - פיסקא מתחלה עע"ז - 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 עוע"ז היו אבותינו קדם למאורע של עבדים היינו (אבודרהם). ע"כ.

דברי האבודרהם לכאור' צ"ע, דהרי תקנו חז"ל לקיים מצות סיפור יצי"מ עי"ז ש"דורש מארמי אוכד אבי עד שיגמר כל הפרשה כולה" (משנה פסחים קטז, א), ואם ההלכה היא כדברי האומר דמתחיל בגנות היינו מ"עבדים היינו", הי' להם לחז"ל לסמוך פרשת "ארמי אוכד אבי" ל"עבדים היינו", ולמה סידרו אמירה זו בהמשך ל"מתחילה עובדי עבודה זרה כו". ועוד הרי קטע זה גופא מסתיים "וכל המרבה לספר ביצי"מ הרי זה משובח", והיתכן שדוקא נוסח "עבדים היינו" שלדברי האבודרהם

1) בריטב"א הלכות סדר ההגדה (נדפס בחי' הריטב"א לפסחים הוצאת מוסד הר"ק) ו"חייב אדם לספר בלילה הזה לנשים ולתינוקות ולכל בני החבורה בענין יצי"מ. ואם אינו יודע אומר מה נשתנה וסדר ההגדה". וצ"ע דלכאור' עיקר נוסח ההגדה הוא תקנת חכמים, דהיינו מ"מה נשתנה" עד "הרי זה משובח", ו"מתחילה עובדי ע"ז" עד אחר ברכת אשר גאלנו, וכמש"כ אדה"ז (סי' תעג סמ"ג) ומובא להלן בפנים "ועיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל כו". והא ד"המרבה הר"ז משובח", היינו להוסיף ע"ז. וכ"כ הגר"א "ואפי' כולנו חכמים. אעפ"כ מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים כמש"כ כאן בסיפור הגדה אע"פ שכולן יודעין אותו. וכל המרבה כו". כלומר לפי שכלו יותר מזה כו".

ושוב הביא הריטב"א "ושמעתי כי הראב"ד ז"ל הי' נוהג לדרוש פסוק אחד מענין יצי"מ קודם שיפתח מה נשתנה". וצ"ע למה דרשה קודם מה נשתנה, והרי הסיפור צ"ל בדרך שאלה ותשובה. ואולי לא רצה להוסיף מדילי' בתוך נוסח הקבוע.

ויש להעיר: הראב"ד הי' נוהג לדרוש פסוק אחד, דהיינו לא סתם אריכות של סיפור כ"א דרשה על פסוק. (ולא נתפרש אם הקפיד לדרוש פסוק בפרשת "ארמי אוכד אבי"). וברמב"ם פ"ז ה"א שם כ' "וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח", (ובספה"מ מקנ"ז באריכות יותר "היא שצונו לספר ביציאת מצרים. . . כפי צחות לשון המספר, וכל מי שיוסיף במאמר ויארריך הדברים בהגדלת מה שעשה לנו השם, ומה שעשו לנו המצרים מעול וחמס, ואין לקח השם נקמתנו מהם, ובהודות לו על מה שגמלנו מחסדיו, יהיה יותר טוב כמו שאמרו כל המספר ביציאת מצרים הרי זה משובח"), ושם בה"ד כ' "כל המאריך ומוסיף בדרש פרשה זו הר"ז משובח". והרי דיש שני דינים בזה, אריכות בהסיפור, ואריכות בפרשה זו, וצ"ע מהו היסוד להדין השני'. וע' אור שמח שם.

לכאור' למה לא תיקנו לקרות פרשיות שמות עד יתרו שיש בפרשיות אלו כל אריכות הפרטים של שיעבוד ויציאת מצרים? וי"ל דגדר "הגדה" לאחרים ודרך שאלה ותשובה לא שייך בקריאת פסוקים, שאין זה "הגדה" כ"א "קריאה", ורק בתושבע"פ חשיבה אמירתה



היא עיקר ההגדה להלכה, נאמרת בקיצור נמרץ, ואילו האריכות ששכחו חז"ל נקבע בהמשך ל"מתחילה עובדי ע"ז" שאינה אליבא דהלכתא?

ועוד זאת, הרי כל הקטעים הבאים אחרי "עבדים היינו" עד "מתחילה עובדי ע"ז" אינם מעיקר נוסח ההגדה וסיפור יצי"מ, כ"א הקדמה לה. דהרי אינם אלא הלכות של מצות סיפור יצי"מ ולא חלק מגוף הסיפור. דהקטע "אפילו כולנו חכמים וכו'", מלמדת ע"י מי מוטל החיוב; "כל המרבה וכו'" מלמדת ההידור להאריך בסיפור; "מעשה בר"א כו'" היא ראי' שמצוה על כאו"א אפי' חכמים להרבות; "אמר ראב"ע כו'" היא המשך להנ"ל כדפירש רבינו<sup>2</sup>; "ברוך המקום . . כנגד ארבעה בנים כו'", מתיחס לאופן הסיפור; ו"יכול מר"ח כו'" לזמן הסיפור. וכמובן שכ"ז אינו מגוף ההגדה כ"א בתור הקדמה למצות סיפור. וא"כ מהו הסדר לומר "עבדים היינו כו'" שלדברי האבודרהם היינו משום דהכי הלכתא, ושוב להפסיק בקטעים שהם רק הקדמה לעיקר מצות סיפור המתקיים ע"י האריכות בדרשת פרשת "ארמי אובד אבי"?

ובשו"ע אדה"ז מפורש דקטעים הנ"ל אינו מעיקר נוסח ההגדה, וכמש"כ בסי' תעג סמ"ג: "ועיקר נוסח ההגדה שתקנו חכמים חובה על הכל הוא מתחילת עבדים היינו עד ה"ז משובח, ואח"כ מתחלה עובדי ע"ז היו אבותינו כו' עד סוף דרוש פרשת ארמי אובד אבי, ואח"כ פסח שהיו אוכלין כו' מצה זו כו' מרור זה כו' בכל דור ודור כו' ואותנו הוציא משם כו' לפיכך כו' עד בא"י גאל ישראל. ושאר כל נוסח ההגדה הוא מנהג שנהגו כל ישראל מדורות הראשונים".

אלא שצ"ב למה כלל אדה"ז הקטע "ואפילו כלנו . . הרי זה משובח", כחלק מעיקר ההגדה, והרי אין זה כ"א הקדמה, וכנ"ל דהוא מהלכות הסדר ולא מגוף הסיפור, ואינו קשור בכלל לקטע "עבדים היינו" ובאמת

כחפצא של "הגדה", כיון שכל עיקרו גדר תושבע"פ היא מה שנמסר מרב לתלמיד ומאב לבן.

(2) וז"ל: "אמר ראב"ע (ברכות יב, ב ועוד). יש גורסין (ירושלמי ברכות פ"א ה"ו. שבלי הלקט השלם ס' רי"ח הגדה שברמב"ם, מחזור רומא) אמר להם ראב"ע, וא"כ הוא המשך פיסקא הקודמת. ואפילו לגירסתנו ג"כ, יש לפרש שהי' זה במסיבת בני ברק. ומובן בפשיטות מה שסידרו משנה זו בהגדה, אף שמדברת בפ' ציצית שאומרים אותה בכל יום".

שכדברי אדה"ז מוכח מהא דקטע "ואפילו" פותח בוא"ו החיבור<sup>3</sup>, ובע"כ שזהו חלק בלתי נפרד מ"עבדים היינו". אבל הא גופא צ"ע, דמהו הקשר ל"עבדים היינו" ולמה היא מעיקר נוסח ההגדה?

והנה לבד משיטת האבודרהם הנ"ל דההלכה היא כהדיעה דמתחיל ב"עבדים היינו", ישנם עוד ג' שיטות בראשונים.

(א) שיטת הריטב"א בפרושו על ההגדה (שמביאה רבינו מהנצי"ב) וכ"ה במהר"ל, דהלכה כשניהם.

(ב) שיטת הר"ח והרי"ף דלא נפסק הלכה כמאן, ולמעשה עבדינן כתרווייהו.

(ג) שי' הרמב"ם היא שיטה רביעית לכאורה, דז"ל הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ז ה"ד) "וצריך להתחיל בגנות ולסיים בשבת, כיצד מתחיל ומספר שבתחלה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים וטועין אחר ההבל ורודפין אחר ע"ז, ומסיים בדת האמת שקרבנו המקום לו, והבדילנו מן התועים, וקרבנו ליחודו. וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו לפרעה במצרים, וכל הרעה שגמלנו, ומסיים בנסים ונפלאות שנעשו לנו ובחירותנו. והוא שידרוש (דברים כו, ה) מארמי אובד אבי עד שיגמור כל הפרשה וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח".

וכנראה שפסק כהדיעה דמתחיל בגנות היינו "מתחילה עובדי ע"ז", ומה שכתב עוד "וכן מתחיל ומודיע שעבדים היינו", היינו משום דהך מ"ד דמתחיל "מתחילה כו" ודאי סובר דצריך להזכיר העבדות והחירות ממצרים, דהרי זהו עיקר מצות סיפור יצי"מ, אלא דהוא מוסיף דכיון דכל התכלית של יצי"מ היינו מה שבחר בנו הקב"ה מכל העמים והבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת, וכדכתיב בקרא "אני ה"א אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלקים"<sup>4</sup>, וכדי להדגיש גודל השבח של הצד הרוחני דיצי"מ יש להתחיל בגנאי של "מתחילה עובדי ע"ז", אבל כיון שגם לדידי' מצות סיפור יצי"מ כוללת הסיפור של החירות משיעבוד

(3) ובהגדה שלמה (הגרמ"מ כשר) דכ"ה בכל הדפוסים וכת"י של ההגדה.

(4) כן גם ביאר הגרי"ז מבריסק, מובא בהגדה מבית לוי ובשי לתורה.

מצרים א"כ ההלכה של מתחיל בגנאי מחייבת להקדים לסיפורה של החירות קושי העבדות דהיינו "עבדים היינו".

והנה סדר ההגדה צע"ג לפי כל שלשה שיטות הנ"ל, דבין להר"ח וסיעתו דלא נפסק הלכה כמאן, בין להריטב"א ודעימי' דהלכה כשניהם. וק"ו לשי' הרמב"ם דהלכה כמ"ד "מתחילה עובדי ע"ז", הו"ל לבעל ההגדה להתחיל עפ"י סדר המאורעות ב"מתחילה עובדי ע"ז" ולא ב"עבדים היינו".

ובאמת לדברי כל שלשת שיטות הנ"ל הקטע "עבדים היינו" מיותרת לגמרי, דהרי בפרשת "ארמי אובד אבי" מאריכים בסיפור העבדות והשיעבוד במצרים "וירעו אותנו המצרים ויענונו וגו' בפרך", והרי שפיר מתקיים עי"ז "מתחיל בגנות" אפילו למ"ד דהיינו ב"עבדים היינו", כי הוא מאריך לבאר המצב של עבדות קודם סיפור הגאולה. וודאי שאין קפידא לומר דוקא הנוסח "עבדים היינו", כ"א התוכן התיבות. וא"כ כל הקטע של "עבדים היינו" . . במצרים" מיותר לגמרי. וכנראה שלהכי בחר רבינו בפירושו של האבודרהם. אבל עדיין נותר לנו לבאר נוסח ההגדה לפי שלשת שיטות הראשונים הנ"ל.

והי' מקום לומר שקבעו "עבדים היינו" מיד אחר "מה נשתנה" משום שרצה בעל ההגדה לתרץ תחילה קושית הבן השואל "מה נשתנה", וכמש"כ באבודרהם שזהו תשובה על שאלת מצה ומרור, וברשב"ם ובארחות חיים הוסיפו דזהו גם תשובה על הסיבה, וכ"כ בשבלי הלקט. אבל רבינו לא הביא פירושים אלה בהגדה, וכנראה משום דדוחק לפרש דזהו כוונת מסדר ההגדה, כי התירוץ על השלשה השאלות באים רק ברמז. ועוד הרי חסר תירוץ על שאלת טיבול.

והרשב"ץ כתב דכיון דטיבול לא בא כ"א לעורר הבן לשאול שאלות, אינו זקוק לתירוץ. אך לכאו' זה דחוק, דסו"ס הרי הוא שאל ע"ז ולמה אין אנו מבארים להבין שלא בא הטיבול כ"א להתמיה אותו. והג"ר ראובן מרגליות (בהגדה באר מרים) הציע דהתשובה על טיבול הוא משום דבני חורין נוהגים לסעוד בדרך טיבול. אך ג"ז דחוק דאין זה עיקר הטעם דטיבול.

וישנו עוד פירוש בראשונים דהיינו ש"עבדים היינו" בא לתרץ רק קושית הסיבה, ומצה ומרור מתורצים בסוף "מגיד" בפסקא "רבן

גמליאל הי' אומר" (שבלי הלקט). וג"ז דחוק לכא' משום דאם אין מתיחסים לרוב השאלות עד לבסוף, מהו הדחיפות לענות על הסיבה מיד, והרי גם קושיית הסיבה תתורץ בהמשך ע"י אריכות הסיפור אודות יצי"מ.

ועוד צע"ג לשלשת שיטות הנ"ל של הר"ח, הרמב"ם והריטב"א, דכיון דעיקר מצות סיפור יצי"מ צריך להיות כתשובה לשאלת הבן "מה נשתנה". א"כ מהו המקום להפסיק בין השאלות להתשובה המתחלת ב"מתחילה עובדי ע"ז" עם כל הקטעים של "ואפילו כולנו חכמים" עד "יכול מר"ח", שכולם אינם אלא הקדמה לסיפור יצי"מ כנ"ל. דבשלמא לשי' האבודרהם י"ל דבדוקא מפסיקין להורות דהלכה כמ"ד דמתחיל "עבדים היינו", אבל לשאר השיטות צ"ע דהוה לן לאקדומי קטעים הנ"ל של הלכות סיפור יצי"מ קודם "מה נשתנה".

עוד יש לבאר מה שכבר עמדו עלי' מפרשי ההגדה, דלמה לענין בן ה"תם" וה"שאינו יודע לשאול" עונים להם התשובה הכתובה בתורה, ואילו בבן החכם ובבן הרשע אומרים להם דברים אחרים שונה מהמפורש בתורה. ורבינו בפירושו מביא מהאברבנאל בזבח פסח דהכוונה "ואף אתה אמור . . ואף אתה הקהה", היינו בנוסף להמפורש בתורה. וכ"כ הרשב"ם, הריטב"א והאורחות חיים. ומדויק לפי"ז הלשון רק באלו השניים "ואף אתה וכו'", דהיינו שבאלו "אתה" תוסיף על הנאמר בתורה (מהר"ל). אלא שצ"ע למה חסר העיקר מהספר, ולמה לא פירש להדיא בעל ההגדה שתשובות אלה הם בנוסף על המפורש בתורה.

ונראה בזה עפ"י מה שפירש רבינו התשובה לבן הרשע "ואף אתה הקהה את שניו ואמר לו . . אילו הי' שם לא הי' נגאל", דבפשטות הכוונה באמירה זו היא לדחות את בן הרשע ולהרחיקו. אלא שזה לא יתכן, כי אמירה המפקיעה יהודי מגאולת מצרים אין מקומה באמצע נוסח ההגדה ובתוך הסדר שכל עיקרו נתקן לזכר אותה גאולה. ועוד דלאיזה צורך קבע בעל ההגדה לדחותו בנוסח מסוים, נרחיקנו באיזה אופן שיהי'. אלא ודאי שישנה באמירה זו כוונה אחרת.<sup>5</sup>

(5) דברי רבינו מוכרחים דהרי מפורש בתורת משה תשובה רצינית לבן ה"רשע" "ואמרתם זבח פסח גו'". ואיך אפשר לומר שכוונת בעל ההגדה לדוחפו מהשולחן בלי להתיחס לשאלתו?

גאולת מצרים לא זכו לה כל בני, וכדאי במדרש (שמו"ר יד, ג) ומובא בפרש"י (בא י, כב), שאותם הרשעים שלא רצו לצאת ממצרים מתו בשלשת ימי האפילה. משא"כ בגאולה העתידה שאף אחד לא ישאר בגלות. והכי מוכח מזה שפסק אדמו"ר הזקן (בשו"ע הל' ת"ת פ"ד ה"ג ובתניא פל"ט) שברור הדבר וודאי שכל אחד ואחד מישראל סופו לעשות תשובה כי לא ידח ממנו נדח, והרי כיון שיעשה תשובה ממילא שסו"ס יזכה לגאולה.

וזהו מה שאנו אומרים לבן הרשע: "בני, אילו היית שם במצרים היית יכול להוציא עצמך מכלל הנגאלין, אבל היום הרי אנו עומדים לאחרי מ"ת, ומאז נשתנה נפש כאו"א מישראל באופן שכל עצמה בטלה ומקושרת ומיוחדת להשי"ת, ושוב א"א בשום פנים לצאת מן הכלל. וזה שאתה אומר להוציא את עצמך, הרי לא ממך בא הרעיון, אלא היצר הוא שתוקף אותך לחשוב שקרים. וא"כ גרש אותו החוצה ואתה פה עמוד עמנו ונגמור ביחד יתר הסדר." ו"הקהה את שניו" הכוונה להסיר עקשנותו ואדישתו, ולגלות פנימיות נפשו.

והנה במשנה שם "ולפי דעתו של בן אביו מלמדו". וברמב"ם שם ה"ב "כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות. ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן". ולכן כשבא בעל ההגדה לסדר נוסח השווה לכל בני רצה להכליל בתוך ההגדה התשובה לכל הד' בנים.

בנוגע לה"תם" ו"שאינו יודע לשאול", הרי תשובתם המקוצרת באים בלשון הכתוב בפיסקא ד' כנגד ארבעה בנים. . . תם. . . ואמרת אליו בחזק יד כו' ושאינו יודע לשאול. . . בעבור זה כו'. אבל בנוגע לבן ה"חכם" וה"רשע" הרי שניהם נצרכים לתשובות ארוכות ושונות זו מזו מן הקצה אל הקצה; דהחכם שואל שאלות מחוכמות וצמא לדעת כל פרטי

המאורעות ומדרשי הפסוקים, וכן בהלכות ומנהגי הסדר<sup>6</sup> יש לו קושיות ועיונים וכו'.

משא"כ ביחס לבן "רשע" הרי צריכים לעודדו ולחזקו ולדבר אל לבו. וכן להדגיש החירות הרוחני של יצי"מ והמעלה הנפלאה שזכו לה בני"י שנבחרו להיות בנים למקום ועבדי ה'. אבל אצל בן החכם העובד את ה', הדבר פשוט אצלו שעיקר השבח והודי' על יצי"מ היא עבור היותינו עבדי ה' ולא עבדי פרעה<sup>7</sup>. והרי זה שני סוגי אמירות ואין הזמן גרמא לשניהם בליל הסדר. ולכן בחר בעל ההגדה לסדר עיקר חלק של "מגיד" בשביל בן הרשע, כי בן החכם הצמא לדבר ה' כבר ילמד בעצמו ועם חבריו ורבותיו. משא"כ בבן הרשע, הרי בהכרח להתעסק עמו תיכף ומיד ולא להשאירו בליל הסדר במרדו ועקשנותו.

עפ"ז נראה לבאר סדר ההגדה ולתרץ כל קושיות הנ"ל בדרך זה: מתחילים הסדר ב"מה נשתנה". שאלות אלו ודאי שייכים לבן החכם. הרשע אינו שואל שאלות, "מה העבודה הזאת לכם" היא לא שאלה, כ"א דברי לעג. ה"תם" וה"שאינו יודע לשאול" ג"כ אינם שייכים ל"מה נשתנה".

משיבים לבן ה"חכם" בקיצור נמרץ "עבדים היינו", ו"תן לחכם ויחכם עוד" (וכ"כ הריטב"א בהדיא ע"ש). ומוסיפים לו שאף שאתה חכם ויודע אתה כל הסיפור של גלות ויציאת מצרים, וממילא שעיקר חשקך היא להרבות בקושיות וחקירות עמוקות בסוגיות דליל הסדר. אבל תדע שבנוסף ע"ז עליך להאריך גם בסיפור המאורעות הידועות, וכמש"כ הרמב"ם שם ה"א "וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח".

6 כדמוכח בתוספתא פסחים פ"י ה"ח דגם לימוד הלכות הסדר נכלל במצות סיפור יצי"מ, דאי' שם "מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין בבית ביתוס בן זונין בלוד והיו עסוקין בהלכות הפסח כל הלילה עד קרות הגבר כו". ובמכילתא ס"פ בא ר' אליעזר אומ' מנין אתה אומר שאם היתה חבורה של חכמים או של תלמידים שצריכים לעסוק בהלכות פסח עד חצות לכך נאמר מה העדות וגו'. ובירושלמי פסחים פ"י ה"ד "...אף את למדו הלכות פסח שאין מפטירין וכו'".

7 ע' בערוך השולחן (סי' תעג סכ"ב) דעיקר חובת סיפור יצי"מ בליל פסח היא להגיד שנשתעבדנו ע"י יצי"מ עד עולם לה' ולתורתו.

ולכן בא הקטע של "ואפילו כולנו חכמים כו'" בוא"ו החיבור, כי זה המשך מהתשובה לבן החכם.

אחר דברים אלו הקצרים אל הבן ה"חכם" נפטרים ממנו ופונים להבן ה"רשע", ובזה מרמזין לה"חכם" ("די לחכימא ברמיזא"), בודאי הייתי צריך להאריך עמך ולענות על כל שאלותיך וקושיותיך ולרדת עמך לעמקי הסוגיות של ערבי פסחים<sup>8</sup>, ולהשתעשע אתך בפרד"ס התורה בענייני יצי"מ, אבל יש לי עוד בן על השולחן ואני צריך להתעסק עמו כדי שגם הוא סו"ס יצטרף עמך בעבודת השם ובתשוקה עזה ללמוד תורה.

ובזה נסתיים ה"מגיד" הקצר המיועד לבן ה"חכם", ואילו עיקר ההגדה המיוסדת על פרשת "ארמי אובד אבי" נאמרת לבן הרשע. ולכן אחרי "עבדים היינו" מתחילים שוב "מגיד" מעיקרא, ומקדימים ההלכות כנ"ל, וממשיכים לספר תחילת דברי ימי ישראל, ומספרים בפרטיות כל השתלשלות המאורעות "מתחילה עובדי ע"ז", ברית בין הבתרים, הירידה למצרים, השיעבוד וכו' וכו', הכל כדי לעורר נשמתו של הבן הרשע. ועפ"ז יתורץ כל אשר ששאלנו בראש דברינו.

שוב ראיתי שבעיקר הדברים הנ"ל שרוב בנין ההגדה הוא התשובה לבן הרשע כבר קדמוני בזה הרי' אליהו כי טוב ז"ל בפ"ה ההגדה שלו.

והוא פ"ה דבסיפורה של "מתחילה עובדי ע"ז" מתכוונים לחזק את הרשע שאל יפול בנפשו על אשר עבר את הדרך וכו', כי שערי תשובה לא ננעלו וכו' וכי גם אנחנו מתחילה עו"ז היו אבותינו. (וכבר קדמו בנקודה זו בהגדה של פסח עם פירושו של ר' שבח קנעביל). וע"ש עוד מה שהאריך בזה לבאר כל המשך ההגדה כיד ה' הטובה עליו.

(8) כמו שנאמר "ואף אתה אמור לו אין מפטירין אחר פסח אפיקומן", ור"ל כל הלכות וענייני הסדר עד הלכה האחרונה (כמו שהביא הרבי מהגדת זבח פסח. וכ"ה גם בריטב"א וברשב"ם). ובשיעורים של הגר"ד סאלאווייציק (מבוסטון) הביא שהגר"א גורס "עד אין מפטירין כו'" אבל לא מצאתי בהגדות הגר"א או בהגהות על המכילתא.

(9) וזה מתאים עם מה שהביא רבינו (לקו"ש ח"א עמ' 278) מכתבי האריז"ל שכוס ב' הוא כנגד בן השני היינו בן ה"רשע" (פע"ח שכ"א פ"ה, ז). והרי על כוס שני אומרים כל סדר של "מגיד".

ומתריך עפ"ז למה אצל הארבעה בנים לא נזכר התי' המפורש בקרא, כ"א אצל הבן ה"תם" וה"שאינו יודע לשאול", כי להבן החכם כבר אמרנו תשובת התורה "עבדים היינו", ואילו לבן הרשע הרי כל סדר "מגיד" מיועד לו, ולבסוף אכן אומרים לו התי' המפורש בכתוב אצל בן הרשע "פסח שהיו אבותינו אוכלים . . שנאמר ואמרתם זבח פסח גו'". ודפת"ת.



## ולא העבירנו בתוכו בחרבה

**הרב משה רבינוביץ**  
ברוקלין נ.י.

ז"ל כ"ק אדמו"ר בהגדה: "ולא העבירנו בתוכו בחרבה" - אלא במעט מים או טיט דינו (ז"פ, אבודרהם, מהר"ל). וצ"ע דהי' צ"ל ביבשה - במקום בחרבה: א) כלשון הכתוב. ב) יבשה מורה שיבשה לגמרי, משא"כ חרבה. וכמש"נ (בראשית ח, יג-יד) בראשון גו' חרבו פני האדמה ובחדש השני בכ"ז יום לחדש יבשה הארץ". עכ"ל.

א. והנה רש"י בפרשת נח (ח, יג) מפרש מלת "חרבו": "נעשה כמין טיט, שקרמו פניה של מעלה".

ובפרשת בשלח מצינו שתי הלשונות אודות קריעת הים כשבני ישראל עברו בתוכו - הן יבשה והן חרבה. ולכאורה אם אחד הלשונות הוא בדיוק אז הרי השני לאו דוקא. מה הי' בפועל - טיט או יבשה?

ואולי י"ל (ע"ד הצחות) שבעל ההגדה התכוון פה שלדעתו שניהם היו בו - חרבה ויבשה - לרמז על ענין עיקרי בנס של יציאת מצרים וקריעת ים סוף. למצריים הי' נדמה להם כיבשה ממש אף שבעצם ולאמתו הי' רק חרבה וטיט. וכדלהלן.

היינו שבדוקא נקט לשון חרבה (כפיוט אילו הוציאנו) המראה לא על יובש לגמרי, כי אם על מצב ש(ממבט אחד עכ"פ) אכן כן נשאר שם טיט ולחלוחית. וכוונתו להזכיר את המסובים בליל הסדר ששניהם הי' בו. כי דוקא ע"י שקרקע הים נדמה למצריים שנהפך ליבשה ממש גרם את כניסתם לתוך הים. ודוקא ע"י שקרקע הים לא נהי' ליבשה ממש אלא אדרבא נשאר במצב של טיט, הביא לפרסום הנס בעולם כולו (ולהוציא מדעת המינים בעתיד) ולהכרה שה' הוא האלוקים. וכדלהלן.



ב. ידוע מ"ש הר"ן בדרשותיו (דרוש יא) אודות הנס של קריאת ים סוף. ובקיצור - לכאורה אינו מובן מ"ש בכתוב "נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר" (שמות ד, ג), הרי לפועל הכוונה היתה לצאת ממצרים ואף פעם לא לחזור לשם? ואיך אמר משרע"ה דברים אלו לפרעה? "מאי טעמא לגנוב דעתו של פרעה?"

ומסביר הר"ן שמדתו של הקב"ה היא מדה כנגד מדה, ולמרות כל המכות שלקו המצריים במצרים (ושע"ז גרשו את בני מצרים) טרם נענשו על "כל הבן היאור תשליכהו".

ולקיים בהם מדה כנגד מדה מוכרחים היו לצאת ממצרים, לרדוף אחרי בני"י, להכנס בתוך הים ולטבוע ורק אז נתמלא כוונת הקב"ה במדתו שהיא מדה כנגד מדה. כמ"ש "כי בדבר אשר זדו". ולכן אם משרע"ה הי' מגלה לפרעה שאין בכוונתם לחזור לא הי' רודף אחריהם, ולכן אמר לו משה שהם חוזרים. וכותב הר"ן "וכונת כל אלו הדברים היתה נעלמת מישראל ואולי גם ממשה!"

לכן סיבב מסבב הסיבות שפרעה יחשוב שבני"י חוזרים אחרי שלשה ימים. ואז – "ויגד למלך מצרים כי ברח העם וגו'. ויאסור את רכבו וגו'. וירדוף אחרי בני"י וגו'", כ"ז היתה עילה להביא את המצריים לים סוף ולהענישם בטביעה. "בענין שהם בעצמם בבחירתם יכנסו במים וימותו שם". בסגנון אחר: טביעת המצריים הי' לא (רק) להצלת ישראל, כ"א בעיקר כדי לקיים בהם את המדה כנגד מדה. ז.א. אפילו אם הי' אפשרות לבני"י ישראל להנצל מיד רודפיהם מ"מ הרי בהכרח שהמצריים יטבעו במים כפי שעוללו לילדי בני"י.

ג. והנה כשמשה ואהרן באו לפני פרעה הוא לא התפעל מהניסים שהראו לו. את הכל ביטל פרעה ועבדיו באמרם שזה מעשה שדים וכשפים.

נס הנחש: "ויקרא גם פרעה . . ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלהטיהם כן". מכת דם: "ויעשו כן חרטומי מצרים בלהטיהם ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם וגו'". ופירש רש"י: "שזה ע"י שדים ומעשה כשפים. ופרעה אמר להם: על ידי מכשפות אתם עושים כן, תבן אתם מכניסין לעפריים (עיר שכולה תבן), אף אתם מביאין מכשפות למצרים שכולה כשפים".

רק במכת כנים נאמר "ויעשו כן החרטמים בלהטיהם ולא יכלו וגו' ויאמרו החרטמים אל פרעה אצבע אלקים היא" מכיון שאין השד שולט על בריה פחות משעורה.

ולמרות כל המכות והסבל שלהם הנה עד קריאת ים סוף לא תלו אירועים אלו בהקב"ה. והראי' - אחרי מכת בכורות עדיין רדפו אחרי בני"י שזה דבר שנגד ההגיון והשכל. כי עד קריאת ים סוף לא הי' למצריים ראי' חותכת והחלטית שכל מה שאירע להם מעשה אלוקים הוא. ורק בקרי"ס הודו על טעותם.

ד. והנה, כאשר נתבונן בנס של קריעת ים סוף הרי בהכרח לומר שהמצריים לא פחדו להיכנס לים סוף שנבקע, אף שלכאורה מסכנים את נפשם, כי כמו שהים נבקע הרי באותו מדה יכול משה גם להחזירו לאיתנו, ולמה לא פחדו?

והתירוץ הוא כנ"ל, בחשבם שהכל הוא מעשה כשפים, וכמו שמכשפיהם הראו שאפשר לחקות את נס הנחש ומכת דם בלהטיהם כמו"כ חשבו שאפי' אם משה ינסה לפעול שמי הים יחזרו כמקודם הרי הם בכישופיהם יעמידו את המים לכל יטביעום.

אבל כ"ז הוא אם לדעתם הים התייבש לגמרי, רק אז אפשר להם להמשיך בטעותם שהנס הוא כישוף. אבל אם הי' נשאר טיט - חרבה - הרי בהכרח לומר שאין זה מעשה כישוף כי אין כישוף שולט על פני המים (סנהדרין סז, ב. וראה בהנסמן שם במרגליות הים) אבל אם לדעתם הי' נשאר שם קצת מים וטיט הרי בהכרח שאין זה מעשה כשפים והי' זה אצבע אלוקים ולא היו נכנסים לים ולא הי' נתקיים בהם במדה כנגד מדה.

אבל לאמיתו, לאחר בקיעת הים נעשה הקרקע (רק) חרבה, למה? כדי להוציא מדעת המינים ואומות העולם ("שמעו עמים ירגזו") כדי להורות שאין זה מעשה כשפים ר"ל, כי אם נס גדול מאת ה' שאירע דוקא במקום שלא יבש לגמרי. וראה ברכות (ו, ב) בסיפור של אליהו בהר הכרמל "ענני ה' ענני" שלא יאמרו מעשה כישוף כו'.

ובזה יומתק למה במקום היחידי שנזכר בפרשת בשלח מלת חרבה "וישם את הים לחרבה ויבקעו המים" נרמז כאן בקיעת המים שבכל העולם (פרש"י). כי בקיעת המים כפי שהי' באמת וכפי שנראה לעולם

כולו הרי בהכרח שהבקיעה תהי' באופן שלא יוכלו לטעות שמעשה משה הוא ע"י כישוף, ועי"ז "חיל אחז יושבי פלשת".



## כל דכפין בליל הפסח

הרב מרדכי מנשה לאופר  
אשדוד, אה"ק

בקובץ 'אהלי שם' מס' 6 ('ל לח"י אלול תנשא') הארכתי בענין "לחוג הפסח במחיצת בני ביתו", ושוב נתפרסמו עוד כמה התייחסויות רבותינו בענין זה. ועתה מצאתי הנרשם אצלי מאותם שנים:

ויש להוסיף עוד כמה פרטים בנידון.

בגוף הענין צלה"ב: הרי אומרים כל דכפין כו' וכל דצריך כו' ואיך ישנה מניעה בקבלת אורחים כו' [ובפרט שישנם כו"כ הלכות שמהם לומדים אנו שנהגו בכגון דא בן בפני אביו, רבו כו' בעניני הסיבה] ! ?

אלא שכמה ענינים בדבר;

א. אנשים שיש להם משפחות הי' השתדלות שיהיו במחיצת בני ביתם (במק"א כתבתי בדא"פ טעם למנהג זה דקמחא דפסחא (משא"כ בתשרי - ראה בס' ימי מלך ח"ג עמ' 904 ובהערה 11 שם. וש"נ) שההשתדלות וההדגשה בחג הפסח "זמן חירותנו" הוא שצ"ל חירות, והוא כשהוא מיסב איש עם בני ביתו כמלך כו'. משא"כ כשהוא אוכל על שולחנם של אחרים כו' [ויש להאריך בזה. ואכ"מ, ובכמה מגליונות 'הערות וביאורים' (גליונות: תתב עמ' 29-31, תתלו עמ' 21-23) כתבתי בזה].

ב. אנשים ואורחים שהיו צריכים לאותו דבר מאיזה טעם שיהי' - מביא כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע בשיחת ליל שש"פ תרצ"ז (נעתק ב'כרם חב"ד' גליון 2 עמ' 46 ס"נ) שאמנם "להסדרים לא היו מניחים אורחים" אך בד בבד "כל האורחים קבלו הכל מבית אדמו"ר", כלומר:

שקיימו כל דכפין כו' בנתינת צרכי הסעודה - אך לא במחיצת האדמו"ר, דשם נכחו רק "מנין מבני המשפחה" (בזמן אדמו"ר האמצעי - שיחה הנ"ל שם). וגם בשנת פר"ת "הזמינו [כמה נכבדים או כאלה

מקורבים] . . עם המשמשים הי' מנין לכל סעודה" ('אשכבתא דרבי' עמ' 115).

ג. לרבותינו נשיאינו הי' ענין וטעם פנימי שרצו לעשות פסח לעצמם.

ראה מ"ש ב"אלה תולדות" שבסוף ספר 'משכנות לאביר יעקב' (אה"ק, תשל"ב) עמ' 4: "בליל פסח רצה [הרמ"מ גלבשטיין] לשבת ב"סדר" על יד שולחנו של הרבי אך השמש לא רצה להכניסו "אפילו לנשיא מבבל לא אתן להיכנס אל הרבי" . . [ורק אח"כ "אך כעבור שעה קלה בא שליחו של הרבי לקרוא לו . . "לנשיא לא, ולך כן"]".

וכנראה מהנהגת הצ"צ זו למד "הגה"ק דלובלין בעל שו"ת תורת חסד זיע"א . . שהגה"ק הנ"ל לא הניח לשום איש לישיב אצל הסדר שלו, ולזוגתו הרבנית אמר צריכה את לדעת שאל כל איש צדיק בא אליהו ז"ל או שליחו בליל פסח בכך צריך את לדעת האיך לישיב עכ"ל" - הגדת ויגד משה סי' ל עמ' רנ (נעתק ברשימת הרה"ג הרח"י אייזנבך ב'כפר חב"ד' גליון י"א ניסן תשנ"ג עמ' 57).

וכן מצינו שאפילו אותם יחידי סגולה שכן באו לפסח כמו לדוגמא הר"נ מאריישין שהי' א פסח'דיגער (בשיחות אדנ"ע) - וביקש פעם מכ"ק אדמו"ר מהר"ש שיצניע גם את האפיקומן שלו עם של הרבי וב"ב, נענה שישנה הגבלה בדבר ("מנין לך שהנני רוצה להעלותך לעגלה שלי?") - שיחת כ"ק אדמו"ר מי"ט כסלו תשי"ג. ורק לפעמים הי' נוהג להצניע גם את האפיקומן של האורחים" (שם).

ד. ונחתום בדבר מלכות, דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת יום ב' דחג הפסח תשכ"ט ס"ו שם מביא בשם אדמו"ר (מוהרי"צ) נ"ע בקשר להנהגת אביו אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע שבלייל פסח לא הניחו לאיש להיות נוכח בסדר מלבד המוזמנים - עיי"ש שבודאי היתה זו הנהגתו הוא.

ומקשה שם כ"ק דלכאורה "טוב עין הוא יבורך" מדוע לא איפשרו לאחרים להנות מתורתן ועבודתן ובפרט בלילה שבו "תרעין פתיחין" ?

ומבאר דהמקור הוא - מסיפור המופיע בהגדה - במעשה דרבי אלעזר וכו' שהתלמידים הגיעו ממקום אחר (עיי"ש דמכאן רואים שכל הנהגות רבותינו נשיאינו יש להם מקור, עד בתורה שבעל פה כו). ויש להאריך עוד.



## הערות בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים

### הרב מנחם מענדל פעלער

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

א. פסקא "ה' אלוקיננו כל מעשיך. ולא: על כל מעשיך (וכהגהת אדמו"ר הצ"צ על הסיידור שלו) - וכ"ה בסי' רע"ג, רס"ג, רמב"ם הל' מגילה וחנוכה פ"ג ה"י, אבודרהם, סי' יעבץ ועוד. והוא ע"פ הכתוב (תהלים קמה, י) יודוך ד' כל מעשיך (אבודרהם)".

ולכאו' צריך ביאור למה נשארה תיבת "על" בסוגריים ולא נשמטה לגמרי?

והנה הענין נזכר גם בהיום יום א' טבת (ועוד), וכבר הובא בשער הכולל שזהו הגהת הצ"צ, וכ"ק אדמו"ר אינו מביא שהובא בשעה כ"ב.

ואולי י"ל שכ"ק אדמו"ר בא להשמיענו: א. שאע"פ שנכתבה תי' "על" אין אומרים אותה, ומ"מ מפני סיבה לא נשמטה. ב. המקורות (חמש ועוד!). ג. הטעם (ע"פ הכתוב). ד. ואינו מסביר למה נשארה ע"פ הידוע שאדה"ז סידר הסדור "שוה לכל נפש" ואעפ"כ השאיר תיבות ו"נ"א" בסוגריים בכמה מקומות וכו' עבור אלו העוסקים בכוונות וכו', וממ"נ אלו שבקיאין בזה יודעין וכו', ולא נחית כ"ק אדמו"ר לבאר ענינים אלו עבור אנשים כערכינו בהגדה!

ולהעיר מהמובא בסדור אדה"ז עם ציונים (רסקין, עמ' תפ) שבסדר לליל פסח אמר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב תי' "על".

ב. פיסקא "כי לעולם חסדו. צריך להתיז כל"ח (ירושלמי ברכות פ"ב ה"ד) דלא לישתמע כלעולם, וגם ס' של חסדו (רש"י ברי"ף שם)".

א) להעיר שברש"י ברי"ף שלפנינו הגירסא הוא "דלא לישתמע כל עולם חסדו". ויש לברר אם אכן ישנן שתי גירסות או אם נפל כאן טה"ד. אמנם לדינא אין נפק"מ (אלא משמעות אחרת בהטעות).

ב) ברש"י שם מפרש גם מימרא דגמרא ש"צריך להתיז למען תזכרו שלא יהא נשמע כמו תשכרו על מנת לקבל שכר". ואינו מפרש למה צריך להתיז ס' של חסדו. ולכאורה הוא מפני שלא לישתמע חשדו. (שוב

מצאתי מפורש כן בפי' "ידיד נפש" (בר לב) אלא שחיסר שם בפירושו העיקר של "דלא לישתמע כלעולם" ומפרש רק הדגשת הס'.

ג. פיסקא "הודו לד'", קטע מהודו:

"מהודו ועד ויוצא ישראל יכוון ביו"ד של שם הוי' ומפסוק ויוצא ישראל עד למוליך בה"א כו' (פע"ח ש' השבת פי"ט)".

להעיר שמשתמש באותו פסוק באופן של "לא עד בכלל", דהיינו "ועד ויוצא ישראל" לא עד בכלל (פסוק יא), וממשיך "ומפסוק ויוצא ישראל" וכו' אותו פסוק מובא פעמיים (וכ"ה בפע"ח בשאר הפסוקים), ואולי בא להדגיש שאע"פ שהם אותיות שונות עם כוונות שונות מ"מ הם חלק משם אחד, ה' אחד.



## שינויים בעבדים היינו מלשון הכתוב

### הרב מנחם מענדל סופרין ליעדו אנגליה

א. ב'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים' על הפיסקא "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' אלקינו משם ביד חזקה ובזרוע נטויה" מבאר כ"ק אדמו"ר דהוא "מיוסד על הכתוב (דברים ו, כא) ובהוספות התיבות אלקינו, ובזרוע נטויה שאינם בקרא".

ולהלן בד"ה משם, מעיר הרבי ד"בכתוב נאמר ממצרים, וצ"ע טעם השנוי". והנה זה לשון הכתוב בפ' ואתחנן (דברים ו, כא): "ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' ממצרים ביד חזקה".

ולכאורה י"ל דהגם דהפיסקא ד'עבדים היינו' מיוסד על כתוב זה, מ"מ רואים שיש כמה שינויים בין ההגדה להכתוב, ובחר לומר "משם" (ולא "ממצרים") מפני שזה עתה הזכיר דעבדים היינו לפרעה במצרים ולכן מתאים לומר בהמשך ויוציאנו ה' אלקינו משם. וכמו שמצינו לעיל בעשרת הדברות (דברים ה, יד): "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלקיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה".

ולכאורה הפיסקא דעבדים היינו מיוסד קצת גם על כתוב זה, דכתוב "משם" ומזכיר שם אלקים אצל שם ה' וגם מוסיף "ובזרוע נטויה".

ולהעיר דבפ' כי תבא (דברים כו, ח) ג"כ כתיב "ובזרוע נטווי" וז"ל הכתוב שם: "ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה ובזרוע נטווי". אלא דעדיין צ"ע למה בסוף פ' ואתחנן צריך לומר "ויוצאנו ה' ממצרים" אם כבר הזכיר זה עתה דעבדים היינו לפרעה במצרים.

ב. והנה בד"ה עבדים היינו ממשך וז"ל: "ושייכות ובזרוע נטווי לאלקיננו מובן גם ע"פ מרז"ל אשר אלקים מורה על מדת הדין (ב"ר ספ"ב) וזרוע היינו יד שמאל (ברכות ו', א נזיר ג, ב).

ויש לבאר השייכות דביד חזקה להוי', דהנה איתא בספר המאמרים הש"ת (עמ' 57) "וזהו ויוציאנו הוי' ממצרים ביד חזקה שהוא תוקף ההתגלות שנגלה עליהם ממה"מ הקב"ה וגאלם", ושם הוי' ענינו גלוי.



## חידושי אגדה להגדה של פסח

### הרב אלכסנדר אליעזר קנאפפלער

מח"ס אבן יקרה ועוד - בארא פארק, ניו יארק

אקדים כמה שאלות ודיוקים הנוגעים לליל התקדש החג, ואציע בעזה"י תירוץ אחד שלפ"י יתיישבו כל הקושיות, וזה החלי בס"ד:

א. בנוסח ההגדה: "הא לחמא עניא וכו' כל דכפין ייתי וייכול כל דצריך ייתי ויפסח וכו'". ויש להקשות מדוע אומרים דבר זה בבית, בשעה שכבר עומדים הכן לעריכת הסדר בליל התקדש החג, הלא מן הראוי הי' להכריז כן עכ"פ בשבת הגדול אצל הדרשה או יכריז כן הגבאי או ראש הקהילה בבית המדרש קודם קריאת התורה וכדומה, בשעה שכל הציבור התאספו יחדיו, אשר כל דכפין ייתי ויאכול, ואז יהי' בזה תועלת מרובה בפועל שידעו העניים שאפשר לבוא אצלינו ולאכול בפסח, מה שאין כן כשכולם יושבים כבר בביתם נאוה, איך וכמה יתוודעו העניים.

ב. צריך להבין מדוע סידר בעל ההגדה השאלות של "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" בתחילת עריכת הסדר, והאיך יודעים התינוקות השינויים שבלילה הזו, בשעה שעדיין לא נעשו השינויים הללו, ויותר היו צריכין לסדר שאלות מה נשתנה וכו' בסוף הסדר.

ג. יש לתמוה טובא שבמשך כל אמירת ההגדה וסדר ליל התקדש החג אין מזכירין שמו של משה רבינו ע"ה (חוץ מפעם אחת), הלא דבר הוא, והרי על ידו נעשו כל הנסים ונפלאות של יציאת מצרים, ואיך יתכן שלא להזכיר את שמו בליל קדוש זה כשמזכירין יציאת מצרים.

ד. עוד יש להבין בענין אמירת הלל אצל הסדר, שמחלקים אמירת הלל, באופן שאומרים מקצתה קודם הסעודה ומקצתה לאחר גמר הסעודה, מה זה ועל מה זה, ומדוע אין אומרים כל ההלל בהמשך אחד.

וכדי ליישב ארבעה דקדוקים אלו, נקדים מה שכתב הרמ"א ריש בהלכות פסח (או"ח סי' תכט ס"א) וז"ל: "ומנהג לקנות חטים לחלקן לעניים לצורך פסח", עכ"ל. (וכבר נתקשו המפרשים על לשון הרמ"א שכתב "ומנהג", הלא זה מדינא דירושלמי ע"ש, ויתיישב בס"ד עפ"י המשך הדברים).

והנה על מה שאנו אומרים "השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל וכו'" מבואר בספר ילקוט מעם לועז שזהו תפלה שאנו מתפללין להשי"ת, דהיינו שבשנה הזאת אנו כאן ואין אנו עושין הקרבן פסח, אבל הקב"ה ירחם עלינו שבשנה הבאה נעשה הקרבן פסח בארץ ישראל, וכן השתא עבדי שבעוה"ר אנו כאן עבדים כי אנו בגלות וא"א לנו לעלות ולעשות הפסח, אבל לשנה הבאה בני חורין שיש לנו אמונה בביאת המשיח, שיבוא משיח צדקנו ונוכל לעשותו בארה"ק כי נהי' בני חורין ונגאלין מן הגלות הזה ונוכל לקיים המצוות בשלימותן, ע"ש.

ומעתה, כיון שזהו תפלה, יש לומר שאנו מתפללים ומבקשים מהשי"ת שימהר לגאלנו בזכות מצות צדקה שכבר קיימנו קודם החג, ע"י חלוקת מצות חטים לעניים, וזהו שאנו אומרים כל דכפין ייתי ויאכול כל דצריך ייתי ויפסח, היינו שכבר קיימנו מצוה זו של נתינת צדקה שמקרבת את הגאולה, לזאת ממשיכים ומבקשים מתפללין השתא הכא לשנה הבאה בארעא דישראל וכו' היינו בזכות מצות הצדקה נזכה לגאולה, ומיושב שאלה

ועפ"י יתיישוב גם שאלה ב' מדוע אומרים התינוקות מה נשתנה קודם כל הסדר, והוא עפ"מ ש"כ ב'היום יום' יט ניסן, דמה שאומרים "מה נשתנה הלילה הזה מכל הלילות" היינו שאלה בפני עצמה, כלומר שאנו שואלים ממנו ית' מה נשתנה "הלילה הזה" פי' הגלות הזה, "מכל הלילות" מכל



שאר הגלויות, וכי למה מתארך הגלות הזה בעוה"ר הרבה יותר מכל שאר הגלויות.

ולהנ"ל מובן מאד שזהו המשך התפלה שאנו מתפלליון שימהר הקב"ה לגאלנו מגלות המר בזכות מצות הצדקה שקיימנו קודם החג כנ"ל.

ולכן שואלין דוקא התינוקות של בית רבן שהמה טהורים ונקיים בלא חטא, כדאיתא בגמ' (שבת ק"ט, ב): "אינו דומה הבל שיש בו חטא להבל שאין בו חטא", וא"כ היות שעוסקים כאן בתפלה, הרי מסוגל ביותר שתתקבל תפלת התינוקות שהיא בלא חטא, ובעידן חדוותא שהוא עת רצון למעלה יעוררו רחמי שמים מרובים על כלל ישראל שנזכה לגאולתנו ופדות נפשנו במהרה.

והנה בהא שאין אנו מזכירין שמו של משה רבינו ע"ה בסדר הגדה של פסח, ראיתי דבר נפלא בספר כלי חמדה (בהקדמה) שכתב בהא שנשאל מחכם אחד קושיא זו, ועד שאפי' מי שקורא כל ההגדה על הסדר לא יתוודע לו כלל שמשה רבינו ע"ה הי' לו איזה חלק ביציאת מצרים והדבר נפלא בהשקפה ראשונה ובטח יש בזה ענין עמוק.

וכתב בזה די ש לומר הענין עפי מה שאמרו חז"ל דלכן גאולה ראשונה ושני' נתבטלה, משום שהי' בהם כח אדם גאולת מצרים ע"י משה רבינו ע"ה, וגאולה שני' ע"י עזרא, אמנם לעתיד לבוא יהי' הגאולה ע"י השי"ת לבדו, והשי"ת הוא נצחי, לכן תהי' גאולה נצחית.

אך לכאורה יש להבין דהא מבואר בהגדה דיציאת מצרים הי' ע"י הקב"ה בעצמו לא ע"י מלאך ולא ע"י שרף ולא ע"י שליח. אך באמת הדבר נכון, דהנה בגאולת מצרים הי' ב' גאולות, גאולת הגוף וגאולת הנפש, גאולת הגוף הי' ע"י משה רבינו, שהוציא את ישראל ממצרים, אמנם גאולת הנפש הי' ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו.

והנה מבואר במגילה (יד, א) דא' מהטעמים למה אין אומרים הלל על נס פורים, משום ד"בשלמא התם (ביציאת מצרים) הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי דאחשוורוש, אכתי עבדי אחשוורוש אנן", ופרש"י: "ולא עבדי פרעה שהרי לחירות יצאו",

ולכאורה צ"ע לפי"ז שאנחנו בגולה איך אומרים הלל וסיפור יציאת מצרים, כיון שאכתי עבדי פרעה אנן.

אך באמת אתי שפיר, דסיפור יציאת מצרים בגולה היא על גאולה הרוחניות שיצאו ממצרים לקבל התורה"ק, ובזה יצאנו מעבדות לחירות, ושפיר אמרינן הלל, משא"כ בנס פורים, כיון דהי' רק גאולת גשמיות ואכתי עבדים אנן, לכן לא אמרינן הלל.

וכיון שכן, שכל עיקר הלל הגדול וסיפור יצי"מ שאומרים בליל פסח בגלות הוא על גאולה הרוחנית, וזה הי' ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, לכן אין מזכירין בהגדה שם משה רבינו, כיון דבגלות עיקר הסיפור יצי"מ על הגאולה הרוחנית, וזה הי' ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, אבל עדיין עינינו נשואות ומחכים לגאולה שלימה שהרי אכתי עבדי דאחשורוש אנן, ומיושב שאלה הג'.

וראיתי מובא בספרים רמז נאה דהגם שאין מזכירין שם משה רבינו ע"ה במפורש, אבל עכ"פ רמז יש לו כי 'נרצה' בגימטריא 'משה', ועפ"י דרכנו נוכל לרמז שבסוף עריכת הסדר אנו מרמזין שמו של משה רבינו באתכסיא ובהסתר, ואנו מעוררין בזה רחמי שמים על כלל ישראל, ראה נא והביטה שגאולתנו עדיין בהסתר ולא בגילוי, וירחם השי"ת על שארית ישראל במהרה לשלוח לנו משיחו הולך תמים, וכמו שאחז"ל שמשה רבינו ע"ה הוא גואל הראשון והוא יהי' גואל האחרון, ונזכה במהרה גם לגאולה שלימה ושוב לא נהי' עבדי דאחשורוש.

ובלכתנו בדרך זה נוכל ליישב גם שאלה ד', מדוע מחלקים הלל ואין אומרים כל ההלל בהמשך אחד, ואפשר לומר שאנו מרמזים בזה היות ואכתי עבדי דאחשורוש אנן, ואי אפשר לנו לומר הלל בשלימות, בהיות שעדיין חסר לנו גאולת הגוף כנ"ל, כפי שאין אנו יכולים להזכיר שמו של משה רבינו ע"ה כאמור, ולהורות דמה שאנו אומרים הלל בליל זה הוא רק על גאולה הרוחניות שהי' ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו, ע"כ מחלקים ההלל לשני חצאים, כי עדיין עינינו מיחלות ומצפים ומתפללין תפלה קדם רבתא דעלמא שיושיענו ויגאלנו בשלימות ע"י ביאת משיח צדקנו במהרה בימינו אמן.



# לקוטי שיחות

## עיכוב העונש מפני עירבוב השמחה

**הרב שרגא פייזויל רימלער**  
 רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בלקוטי שיחות ח"ז פ' שמיני (ב) מבאר כ"ק אדמו"ר פרש"י (י, ד) בד"ה שאו את אחיכם וגו' "כאדם האומר לחבירו העבר את המת מלפני הכלה שלא לערבב את השמחה", שהביאור בזה הוא דמכיון שהקב"ה רצה להמית נדב ואביהוא תיכף ולא המתין בזה כמו שעשה ביום מתן תורה כמו שפרש"י (שמות כד, י) בד"ה ויראו את אלקי ישראל: "נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה, והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן, ולזקנים עד ויהי העם כמתאוננים וגו' ותבער במ אש ה'", וכאן רצה הקב"ה לערבב את השמחה וערבבה ולכן פירש"י שמשה מצד דרך הנהגת בני אדם שמשתדלים שלא לערבב שמחת החתונה עד כמה שאפשר, צוה להוציא הגופים, כאדם האומר לחבירו העבר את המת מלפניהכלה, והטעם שהקב"ה לא המתין לענשם מבואר בשיחה שם מצד "ונקדש בכבודי", ע"כ.

ולכאורה אינו מובן, הרי הדברים קל וחומר, דאם משום קדוש המשכן לא הי' כדאי להמתין מלעונשם, הרי עאכ"כ שלא הי' כדאי להמתין מלענוש במתן תורה שהי' פגיעה בכבוד ובקדושת השם, וכמו שפירש"י בד"ה ויחזו את האלקים שהיו מסתכלים בו בלב גס, מתוך אכילה ושתי', ומדוע אז המתין הקב"ה ולא רצה לערבב את השמחה?

ואולי יש לבאר החילוק בין אלו ב' השמחות, כי שמחת יום השמיני הי' בעיקר שמחתו של הקב"ה שהשכינה ירדה למטה ונתקיימה מה שנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, תכלית הכוונה בכריאת העולם, ומכיון שזו היתה בעיקר שמחתו של הקב"ה לכן ויותר הקב"ה על שמחתו שלו ולא המתין וקיים מיד מה שאמר ונקדש בכבודי, משא"כ שמחת מתן תורה היתה בעיקר שמחת בני ישראל שקבלו את התורה שבגללה הקב"ה הוציאם ממצרים ואז בחר הקב"ה את ישראל מכל עמי הארץ לעשותם עם סגולה מכל העמים וגוי קדוש, ומכיוון שזו היתה בעיקר שמחתם של בני ישראל, לא רצה הקב"ה לערבב שמחתם והמתין ולא ענשם אז מיד.

וגם יש לחלק בין שמחת חנוכת המשכן ומתן תורה, כי עד כמה שהמשכן ומקדש דבר גדול וקדוש וחשוב ועד שפסק הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"א הי"ב) ש"הכל חייבים לבנות ולסעד בעצמן ובממונם", מ"מ פסק שם ש"אין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין", דהיינו שתלמוד תורה שלהם נעלה מבנין בית המקדש, ומצד העילוי שיש בתורה י"ל שלמרות שהי' כדאי לערבב שמחת חינוך המשכן, אבל במתן תורה לא הי' כדאי, וכמו שרש"י כותב בד"ה ויראו את אלקי ישראל שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה.



## קרבת חביתין חיוב פרטי או פעולה נמשכת

**הרב נחום שטראקס**  
תושב השכונה

בלקו"ש חכ"ב שיחה ב לפ' צו (עמ' 21 ואילך) מביא פלוגתא אם קרבן חביתין של כהן גדול הוא קרבן ציבור או יחיד. ובאות ח שם כותב, דלפי דעת ר' שמעון שחביתי כהן הגדול קרבן ציבור, י"ל שהחיוב להקריב חביתין כל יום הוא מציאות אחת נמשכת (כדוגמת מציאת הציבור שהיא מציאות אחת נצחית, דציבור לא מת) שחלות החיוב נהי' כשנתחנך בכהונה גדולה ומאז נמשך אותו החיוב. ולדעת ר' יהודה שחביתין קרבן יחיד, י"ל שכל יום מתחדש מציאות חינוך הכהן גדול וכאילו נתחנך היום ממש, ובמילא חל חיוב חדש כל יום להקריב חביתין.

והחילוק ביניהם לדינא: באם מותר (בהימים לאחר שנתחנך) להקריב קרבן לפני החביתין, דלפי השיטה דכל יום מתחדש חינוך הכה"ג אסור להקריב לפני החביתין דהרי אסור להקריב קרבן לפני שנתחנך. (ועי' שם הע' 45 עוד חילוק לדינא בפלוגתא בין בבלי וירושלמי).

ובהע' 48\* כותב דבאחד מב' האופנים הנ"ל; או שחביתין הם מציאות אחת נמשכת, או שמתחדש מציאות החינוך כל יום - הוי גדר "תמידי", משא"כ אם החיוב להקריב כל יום הוא חיוב פרטי ולא מציאות אחת נמשכת - אינו גדר "תמידי".

פירוש הדברים: לפי דברי הרבי קיימים לפנינו ג' אופנים בהחיוב להקריב חביתין כל יום: א) תמידיות בחיוב ההקרבה - החיוב נמשך

מחלות החיוב בפעם הראשונה, (ב) תמידיות במציאות החינוך - מציאות החינוך נמשך ומתחדש כל יום, (ג) חיוב פרטי להקריב כל יום ואין בזה גדר של תמידיות (בהחיוב, רק בהמעשה).

ולא הבנתי מה התועלת והמעלה של אופן הא' שחיוב החביתין כל יום מציאות אחת נמשכת על אופן הג' שיש חיוב פרטי כל יום.

ויש לפרט השאלה לחלקים:

(א) מדוע צריך לחדש ולחלק (היפך פשטות המציאות) דאם יש חיוב פרטי כל יום (כאופן הג') אינו בגדר תמידי.

(ב) להשיטה שחיוב הקרבת החביתין כל יום אינו מטעם חינוך מותר להקריב לפני החביתין אפי' אם חלות חיוב החביתין כל יום הוא חיוב פרטי (כאופן הג'). וא"כ קיים נפק"מ בין ב' השיטות גם בלעדי הסברא של מציאות אחת נמשכת, ולמה נצרכת הסברא של מציאות אחת נמשכת (אופן הא').

(ג) אדרבה דוקא לפי סברא זו יש מקום לערער על הנפק"מ שבין השיטות. כי כשם שחיוב ההקרבה הוא מציאות אחת נמשכת, כך יש לומר שגם החינוך היא מציאות אחת נמשכת, ולפי"ז אסור לו להקריב לפני החביתין גם לפי השיטה שהוא קרבן ציבור.

(ד) ולפי"ז התו"כ שמביא רבנו "ביום המשח מביא עשירית האיפה עד עולם" ומפרשו אליבא דהמ"ד שהחביתין קרבן יחיד, ד"היום המשח" נמשך "עד עולם", הרי אדרבה יש לפרשו אליבא דהשיטה שחביתין קרבן ציבור.

(ה) והעיקר: סברא זו שחיוב חביתין כל יום הוא מציאות אחת נמשכת - לכאורה סברא מופשטת היא שאין לה אחיזה במציאות. דהנה בכללי ההגיון מצינו שני גווני סברא; (א) נקודה ומציאות אחת, (ב) פעולה נמשכת. נקודה ומציאות אחת - כדוגמת מצות ספירת העומר, שספירת כל הימים מצוה אחת ואם חיסר יום אחד ביטל המצוה. ופעולה נמשכת - כמו מצות לולב, שחיובו על כל רגע של היום וע"י הנטילה פעם אחת נמשך פעולת המצוה על כל היום ובזה נפטר מהחיוב לנענע במשך כל היום. ברם בעניינינו בחביתין, לא קיים לא הא ולא הא. כי הרי חיוב חביתין כל יום הוא מצוה אחרת, דאין לומר שקיום מצותו ביום אחד תלוי

בהקרתו בשאר הימים (כספה"ע), וכן אין לומר שע"י הקרתו פעם אחת נפטר מחיובו בהימים שלאח"ז (כלולב). וא"כ - במה הוא מציאות אחת נמשכת.

והנה בהע' 48 מביא מהצפ"נ שחוקר אם חיוב קרבן תמיד חיוב אחד תמידי או כל יום חיוב פרטי. ברם שם הנפק"מ (עי' לקו"ש חכ"ח פנחס (ב) הע' 20) בנוגע לכוונת המקריב אם די לכוין על קיום מצות קרת תמיד בכלל או צריך לכוין על הקרבן של היום בפרט - ולא בנוגע לגדר התמידיות.

ונ"ל שסברא זו שחביתין מציאות אחת נמשכת היא סברא רוחנית טהורה שאינה נוגעת למעשה לדינא כלל, הנלמדת מזה שצבור אינה מת, ואינה מוסיפה מאומה בגדר התמידיות של החביתין. ואינה אלא טעם רוחני לבאר ענין התמידיות שמצינו בקרבנות ציבור בכלל, שיש לומר שהוא קשור עם עצם גדר הנצחיות שבמציאות הציבור.

ומקומה של סברא זו בהמשך השקו"ט שבהשיחה הוא - לא לחדש כלום בגדר התמידיות שבקרבנות ציבור - אלא אדרבה, לבאר אשר לפי השיטה שחביתין קרבן ציבור אין צריך לטעם כדי לבאר ענין התמידיות שבו, כי ענין התמידיות הוא דבר הרגיל שקשור לעצם גדרו של קרבנות ציבור. ולפ"ז נשללו הסברות שיש מקום לאומרם בחביתין - אילו היה קרבן יחיד. ברם לפי השיטה שחביתין קרבן יחיד - הרי אין בו ענין הנצחיות - ויש מקום לחקור בגדר התמידיות שבו אם הוא ציווי פרטי על כל יום (אין תמידיות בהחיוב) או שכל יום מתחדש מציאות החינוך (יש המשך ותמידיות בהחיוב (בהחינוך)). ורבנו מכריע מהתו"כ שהתמידיות בהחינוך.

והנה אף שאין הלכה בגדר התמידיות שבקרבנות ציבור שמוכיח על הסברא שהיא מציאות אחת נמשכת, אעפ"כ חזקה היא כ"כ אצל רבנו שמכריע על יסוד זה להלכה בשאלת הצפ"נ בדין כונת המקריב כמ"ש בהע' 48.



## נתינת קמחא דפסחא בהמשך ל"דומה לשכינה" דפורים

הרב מרדכי מנשה לאופר  
אשדוד, אה"ק

בלקוטי שיחות חט"ז עמ' 371 מבאר העובדה שהרמב"ם כתב בדיני פורים - בהל' מגילה פ"ב הי"ז: "שאינן שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים. . . שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה" - דלכאורה הי' לו לכתוב ענין זה בעיקר מקומו בהלכות מתנות עניים - דיני צדקה דכל השנה כולה?

ומבאר שם שדוקא בפורים כשהאדם יוצא ממדידות והגבלות שלו (דקדושה) כמצוות היום "עד דלא ידע" - שייך שיגיע לדרגה כזו בנתינת הצדקה שלו להיות "דומה לשכינה", שאז אינו חש שהוא הנותן, ואילו הזולת הוא המקבל, דבר שקיים בנתינת צדקה דכל השנה כולה. עיי"ש בארוכה.

לפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר אולי אפשר לבאר הטעם שהביאו הרמ"א ואדה"ז בריש הלכות פסח - "מנהג פשוט בכל ישראל שכל קהל וקהל משימים מס. . . לצורך חיטים לפסח" (ס"ה), שהרי "מפורים ואילך ידרשו הלכות פסח" (שם סעיף א), והכוונה היא לקשר את הנתינה לצורך הפסח באותו מעמד ומצב מיוחד דפורים (אם כי לגבי פורים עצמו יש שקו"ט - ראה ציון ה במ"מ שבשו"ע אדה"ז מהדורה החדשה).

ולהעיר מרש"י הידוע (תענית כט, סע"א) "ימי ניסים היו לישראל פורים ופסח" (ששקו"ט בו באחרונים ובלקו"ש חט"ז עמ' 334 ואילך ועוד).

אמנם בשיחה שם מבאר "מה שאין כן יום טוב כו" - ואינו מחלק בין החגים.

אך גם מ"ש, אין כוונתי שאכן הנתינה דפסח היא באותו גדר דהנתינה דפורים, אלא כאמור, לקשר הנתינה דקימחא דפיסחא עם מעמד ומצב נעלה כזה, בבחינת מעין כו', וק"ל.



## שיטת כ"ק אדמו"ר בלשיטתי' [גליון]

## הרב פנחס קארף

## משפיע בישיבה

בגליון תתקנן (עמ' 33 ואילך) כותב הרב נ.ש. שי' אחר אריכות הפלפול שמפלפל שם וז"ל: "היוצא מזה אף שצריך צריכותא לכל פלוגתא לא מצינו שניתן לחדש פלוגתא מעצמנו לקבוע שיטתם של בעלי פלוגתא במחלוקת שלא נזכר בה בפירוש דפליגי בה", ע"ש.

ודבריו אלו נפלאו ממני, שבודאי אינו כן, דהא כל הפירוש של צריכותא היא, דכשהגמרא כותבת "וצריכא" היינו שלכאורה לא הי' צריך לכתוב ב' הפלוגתות כי היינו יודעים מעצמנו שמאחר שחולקים במקום א', יחלקו באותה הסברא גם במקום השני, וע"ז כותבת הגמ' "וצריכא" שבאמת צריכים לכתוב בב' המקומות ולא היינו יכולים ללמוד מקום א' מהשני.

וכהא דאיתא בב"ב (קנד, א) על הא דאיתא במשנה שם: "לא כתב בה שכיב מרע, הוא אומר שכיב מרע הייתי (וחוזרני בי. רשב"ם) והן אומרים בריא הייתי (ולא תחזור), צריך להביא ראיה ששכיב מרע היה, דברי ר"מ, וחכ"א המוציא מחברו עליו הראיה" דפליגי ר"ה ור"ח ראי' במאי, דלר"ה ראי' בעדים, ע"ש, ולר"ח "ראי' בקיום השטר, קא מפלגי במודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, דר"מ סבר מודה בשטר שכתבו אינו צריך לקיימו ורבנן סברי מודה בשטר שכתבו צריך לקיימו, והא איפליגו בה חדא זימנא (דתנן התם העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו קטנים היינו פסולים היינו הרי אלו נאמנים שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, ותניא בגמ' שם אין נאמנים לפסלו דברי ר"מ ופליג אמתני' דלא חייש להפה שאסר)".

דהיינו שהקושיא היא בפשטות למה צריך לכתוב המחלוקת בב' מקומות, אלא או שיכתוב המחלוקת רק כאן בב"ב או רק בכתובות, ומתריך "צריכא דאי איתמר ההיא בההיא קאמרי רבנן משום דאלימי עדים ומרעי לשטרא אבל הכא הוא דלאו כל כמיניה אימא לא, ואי איתמר בהא בהא קאמר ר"מ אבל בהך אימא מודה לחכמים צריכה". דהיינו שעדים יש להם כח יותר גדול לפסול השטר, לכן אם הי' כותב המחלוקת רק כאן בב"ב שר"מ סובר שאין לו מיגו לפסול השטר, וחכמים סוברים שיש לו



מיגו, לא היינו יודעים שגם בכתובות חולק ר"מ דשם מדובר בעדים, ואם הי' כותב המחלוקת רק בכתובות היינו סוברים שרק שם סוברים חכמים שנאמנים לפסול השטר, מפני שעדים יש להם כח גדול משא"כ כאן. הרי מוכח מכאן שאם אין צריכותא אין צריכים לכתוב בב' המקומות, כי אנו יכולים ללמוד א' מהשני.

ועפ"י הנ"ל אינו מובן גם מה שכותב שם בהמשך דבריו "מדוע צריך כלל צריכותא לכל פלוגתא, לכאורה י"ל דכל פלוגתא שנוי' במשנה כדי ללמדנו על גוף ההלכה שבה" כי עפ"י הנ"ל יכולים ללמוד ההלכה במקום השני ממקום הראשון, או להיפך ואין צריך לכתוב בב' המקומות.



### "גדלות" נדב ואביהוא [גליון]

#### הרב גבריאל הלוי לוי

משפיע בישבת תות"ל פוסטוויל, אייווה

בגליון הקודם (עמ' 16) הקשה הרב מ.מ.ר. דבלקו"ש חכ"ז (עמ' 270 ואילך) מבאר מה שאמר משה על נדב ואביהוא "רואה אני שהם גדולים ממני וממך", אף ששתו יין וכו', שענין יין הוא סודות התורה ושתויי יין הכוונה שעסקו בפנימיות התורה עד כלות הנפש. ומקשה, שבהמשך השיחה שם מבואר דלנדב ואביהוא היו כלים קטנים יותר מאשר של משה ואהרן, וא"כ למה הם גדולים ממני וממך?

ונראה לתרץ, דאיכא ב' מיני גדלות: א) מעלות האדם וכליו, ב) עבודת ה' שלו. וע"ד המבואר בדא"ח בפי' בכל מאדך - מאד שלך, היינו שלכל אדם יש העבודה שלפי כליו יוצא מהגבלותיו ובוה מקיים בכל מאדך, משא"כ אחר שכליו גדולים בסוג עבודת ה' של השני עדיין נקרא עבודה שבהגבלות ולא קיים בכל מאדך. ולכן אף שלמשה ואהרן היו כלים גדולים יותר, אמנם הם "גדולים ממני וממך" (היינו ממה ואהרן) בעבודת ה' שלהם, שהם בעבודתם הגיעו לכלות הנפש - עבודה של בכל מאדך, משא"כ משה ואהרן לא הגיעו להעבודה דבכל מאדך בדרגתם. ונמצא שבעבודתם לא הגיעו לדרגת נדב ואביהוא.

ויש להוסיף, דבשיחה שם מבואר גם בענין כלות הנפש של ר"ז שהביאו רבה לכלות הנפש (קם רבה ושחטי' לר"ז), וגם בנוגע להסיפור שר' אברהם המלאך ראה רבינו הזקן כשהוא אוכל כריך עם תמאה כיון שבעת לימודם הרגיש אדה"ז שעוד מעט מגיע הוא לכלות הנפש, שבב' סיפורים אלו, רבה הביא את ר' זירא למצב זה, וכן ר' אברהם המלאך הביא את אדה"ז למצב זה, אבל לא שהם בעצמם ע"י עבודתם הגביהו את עצמם למעלה ממדריגתם באופן דכלות הנפש, משא"כ נדב ואביהוא בעצמם הגביהו את עצמם למעלה ממדריגתם עד לכלות הנפש.



## שיחות

### בהטעם שמיצות זכירת יצי"מ בכ"י אינה ממנין המיצות

**הת' שמחה יצחק זאיאנץ**  
ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

א. בהתוועדות י"א ניסן תשמ"ב סעיף ס ואילך (התוועדויות תשמ"ב ח"ג עמ' 1240 ואילך) מביא את הקושיא הידועה בנוגע למצות זכירת יציאת מצרים בכל יום, מדוע אין מצוה זו נמנית במנין המצות לדעת רוב מוני המצוות (מלבד לדעת הסמ"ק).

ובהמשך השיחה מביא את התירוץ המובא בשם אחד מגדולי ישראל, דהטעם שהרמב"ם לא מנה מצוה זו במנין המצוות הוא מפני דס"ל שמצוה זו היא מצוה זמנית, שאינה נוהגת לימות המשיח, ולהיותה מצוה זמנית אינה נכללת במנין המצוות.

וראיתם לזה שהרמב"ם ס"ל שמצות זכירת יצי"מ בכל יום אינה נוהגת בימות המשיח, היא מזה שהרמב"ם פוסק שהחיוב דזכירת יצי"מ הוא גם בלילות, וכדעת בן זומא ("ימי חייד הימים, כל ימי חייד הלילות"). ולכמה ראשונים, חכמים האומרים שהחיוב דזכירת יצי"מ הוא גם בימות המשיח ("ימי חייד העוה"ז, כך ימי חייד להביא לימות המשיח"), חולקים על בן זומא בזה שהחיוב דזכירת יצי"מ הוא גם

בלילות. ומזה שהרמב"ם פסק שהחיוב דזכירת יצי"מ הוא גם בלילות, נמצא, דלא ס"ל להרמב"ם כחכמים הסוברים שהחיוב דזכירת יצי"מ הוא גם בימות המשיח.

וממשיך בהתוועדות הנ"ל, דבאמת א"א לומר ביאור זה (בהטעם שהרמב"ם לא מנה את מצות זכירת יצי"מ בכל יום במנין המצוות), כי: "נוסף על זה שדוחק גדול לומר שהרמב"ם מכריע ופוסק כדעת בן זומא ולא כדעת חכמים - הרי מלשון הרמב"ם בהל' ק"ש "מצוה להזכיר יצי"מ ביום ובלילה", משמע, שזוהי מצוה ככל המצוות . . ולא מצוה זמנית". עכ"ל.

וכן מובא בהתוועדות אחש"פ תשמ"ב סל"ג (שם עמ' 1303), וז"ל: "נתבאר בהתוועדות הנ"ל שאין לומר כן בדברי הרמב"ם - כי [נוסף על זה שע"פ האמור צריך לומר שהרמב"ם מכריע ופוסק שאין מזכירין יצי"מ לימות המשיח, הרי מלשון הרמב"ם בהלכות ק"ש "מצוה להזכיר יצי"מ ביום ובלילה", משמע שגדר מצוה זו הוא בדוגמת גדר שאר המצוות". עכ"ל.

ומשמעות הענין היא (וכ"כ בס' ימות המשיח בהלכה להגרא"ב שי' גערליצקי סי' כז), שהקושי 'הא' שבהשיחה היא מזה (שלפי הביאור המובא בשם אחד מגדולי ישראל, נמצא) שהרמב"ם פוסק כדעת יחיד (בן זומא) היפך דעת רבים (חכמים).

והנה, בהערות וביאורים גליון תתלח (שבועות תשס"ב) עמ' 12 העירו ע"ז ממש"כ ש"יחיד ורבים . . כי אסתבר טעמא דיחיד - הלכה כיחיד", וכמו"כ, כאשר פשטא דקרא כהיחיד אינו מוכרח לפסוק כרבים, עיי"ש. וש"נ. ויש להוסיף, שגם רבינו בעצמו בהגדה שלו (עמ' טו) כותב, וז"ל: "זכירה דכ"י אינה לימוה"מ לדעת בן זומא (ברכות יב, ב) ולכ"פ (ראה נ"כ המשנה שם) הלכה כמותו", עכ"ל.

והנה, לשון רבינו המדוייק (ע"פ סרט ההקלטה) בשיחת י"א ניסן הנ"ל, הוא: "וואס עפ"ז דארף מען זאגן אז דער רמב"ם איז מכריע אז "לימות המשיח" איז לאו אליבא דהלכתא, און ס'בלייבט די קשיא דעמאלסט וואס דער רמב"ם אליין זאגט אין מצות ק"ש, אז מצוה להזכיר יציאת מצרים סיי בא יום און סיי בלילה". עכ"ל.

ואולי אפשר לומר (בדרך אפשר) שכוונת רבינו בזה שלפי הביאור הנ"ל "דארף מען זאגן אז דער רמב"ם איז מכריע אז "לימות המשיח" איז לאו אליבא דהלכתא", היא לא לזה "שדוחק גדול לומר שהרמב"ם מכריע ופוסק כדעת בן זומא ולא כדעת חכמים" מפני שחכמים הם רבים. ובהקדים:

בהתוועדות דאחש"פ שם ממשיך לבאר (בהמשך להקטע שנעתק לעיל), שה"הוכחה הנ"ל באה רק בתור הוספה וסניף לראי' וההוכחה העיקרית שאין לומר כן בדברי הרמב"ם, וההוכחה העיקרית לדבר - לא נתבארה בפירוש בהתוועדות הנ"ל, מצד גודל הפשיטות שבדבר". עכ"ל.

וממשיך לבאר שם (סעיפים לד-לה) הן את הראי' שהובאה בפירוש בהתוועדות י"א ניסן (והיינו הראי' מלשון הרמב"ם בהלכות ק"ש), והן את הראי' העיקרית (שלא נתבארה בפירוש בהתוועדות הנ"ל). ומבאר שם, שהראי' העיקרית היא מזה ש"אם נאמר שלדעת הרמב"ם תתבטל מצות זכירת יצי"מ לימות המשיח, נמצא, שבקריאת שמע דימות המשיח יאמרו בלילה רק ב' פרשיות. . וזהו חידוש מבהיל ביותר". עכ"ל. עיי"ש הביאור, ואכ"מ.

ועפ"ז אולי אפשר לומר, דמש"כ בהתוועדות די"א ניסן דאם נאמר שהרמב"ם לא ס"ל שלעת"ל יזכירו יצי"מ בכל יום (ושזהו טעמו במה שאינו מונה מצוה זו במנין המצוות) "דארף מען זאגן אז דער רמב"ם איז מכריע אז "לימות המשיח" איז לאו אליבא דהלכתא", כוונתו לרמז לראי' העיקרית שנתבארה בהתוועדות דאחש"פ (ולא לזה שחכמים הם רבים, ודוחק גדול לומר שהרמב"ם פוסק כיחיד נגד הרבים).

והיינו, דמש"כ "וואס עפ"ז דארף מען זאגן אז דער רמב"ם איז מכריע אז "לימות המשיח" איז לאו אליבא דהלכתא", כוונתו לזה ש"אם נאמר שלדעת הרמב"ם תתבטל מצות זכירת יצי"מ לימות המשיח, נמצא, שבקריאת שמע דימות המשיח יאמרו בלילה רק ב' פרשיות. . וזהו חידוש מבהיל ביותר" - ראי' העיקרית שנתבארה בהתוועדות דאחש"פ.

[ולהעיר מהלשון בהתוועדות דאחש"פ שם, ש"ההוכחה העיקרית לדבר - לא נתבארה בפירוש בהתוועדות הנ"ל". ואם הלשון מדוייק הוא, הרי שכ' שראי' זו לא נתבארה בפירוש ("מצד גודל הפשיטות שבדבר"), אך הוזכרה בקצרה].

וע"פ כ"ז סרה הקושי' מהא דלפעמים פוסקים גם כיחיד נגד הרבים (כי מסתבר טעמא דיחיד, או כאשר פשטא דקרא כהיחיד). ויובן גם מה שכמה פוסקים אכן סוברים כבן זומא (כנ"ל) דלעת"ל לא יזכירו יצי"מ בכל יום [ושאר השאלות שהקשה על שיטה זו בהתוועדויות הנ"ל הם רק על הרמב"ם - דס"ל שזכירת יצי"מ בכל יום היא מצוה ככל המצוות (וכלשונו "מצוה להזכיר יצי"מ ביום ובלילה"), ושהחיוב דק"ש הוא דוקא בקריאת כל הג' פרשיות (כמבואר בהתוועדות אחש"פ שם)].

ב. והנה, בהמשך התוועדות י"א ניסן שם מבאר, דמה שהרמב"ם לא מנה את מצות זכירת יצי"מ בכ"י במנין המצוות, הוא מפני שמצוה זו דזכירת יצי"מ נכללת במצות קריאת שמע, כי הפרשה הג' דק"ש היא פרשת ציצית, "שיש בה זכרון יציאת מצרים". ומאחר שהמצוה דאמירת ק"ש בכל יום כוללת (לשיטת הרמב"ם) גם את פרשת ציצית, מובן, שה"מצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה" נכללת במצות "קריאת שמע" ביום ובלילה (בזכרון יצי"מ שבפרשת ציצית), ולכן לא נמנית מצוה זו במנין המצוות בתור מצוה בפ"ע.

והיינו, דכשם שהציווי דזכירת שאר כל המצוות (בפ' שני' - "והי' אם שמוע", ובפרשת ציצית) נכלל במצות ק"ש (ואינו נמנה בתור מצוה בפ"ע), למרות שאין זה הענין ד"יחוד השם" המבואר בפרשה הראשונה, כמו"כ מובן גם בנוגע למצות זכירת יצי"מ בכל יום, שהיא נכללת במצות ק"ש (בפרשת ציצית), אף שזהו ענין בפ"ע מהציווי דיחוד השם והציווי דזכירת כל המצוות (שבפ' שמע ובפ' והי' אם שמוע).

ומסיים שם בדוגמא לדבר - משיטת הרמב"ם בנוגע לכלי המקדש, דס"ל להרמב"ם שהמצוה היא "לבנות בית הבחירה לעבודה כו'", ובמצוה זו נכלל גם הציווי דעשיית כלי המקדש - המנורה והשולחן והמזבח. ונמצא, דעם היות שהציוויים אודות עשיית המנורה והשולחן והמזבח אינם שייכים זה לזה, אעפ"כ נכללו כולם במצות בנין ביהמ"ק. ועד"ז הוא גם בנדוד"ד - שג' הענינים דפרשה הראשונה (יחוד השם) ופרשה שני' (זכירת כל המצוות) ופרשת ציצית (זכירת כל המצוות וזכירת יצי"מ) נכללו כולם במצות ק"ש. עכת"ד בהתוועדות הנ"ל.

ובתוך דבריו מביא רבינו את לשון הרמב"ם (הלכות ק"ש בתחילתו) וז"ל: "ומה הוא קורא, שלשה פרשיות . . ומקדימין לקרות פרשת שמע

מפני שיש בה יחוד השם . . ואחרי' והי' אם שמוע שיש בה ציווי על (זכירת) שאר כל המצוות, ואחר כך פרשת ציצית שגם היא יש בה ציווי זכירת כל המצוות. וממשיך הרמב"ם: "אע"פ שאין מצות ציצית נוהגת בלילה, קוראין אותה בלילה, מפני שיש בה זכרון יציאת מצרים, ומצוה להזכיר יציאת מצרים ביום ובלילה שנאמר כו". עכ"ל.

והביא (בשעת אמירת השיחה לא הזכיר רבינו את דברי הכסף משנה, וכפי שאפשר לשמוע בסרט ההקלטה. - גם בהתוועדות דאחש"פ הנ"ל הובאו דברי הכסף משנה, אך גם שם צ"ע אם נאמרו הדברים מפי רבינו) גם את דברי הכסף משנה, וז"ל: "למה לי טעם שיש בה (בפרשת ציצית) ציווי זכירת המצוות, תיפוק לי' משום שיש בה זכירת יצי"מ, ומצוה להזכיר יצי"מ ביום ובלילה". ומתרג' : "י"ל שאילו לא היינו קורין אותה אלא מטעם יצי"מ, לא היינו מצרפים אותה עם שמע והי' אם שמוע, שאינה מענינם, אבל לפי שיש בה ציווי זכירת כל המצוות נצטרפה עם פרשיות אלו, וכיון שנצטרפה להם בקריאת היום, אע"פ שמצות ציצית אינה נוהגת אלא ביום, לא ראו חכמים לחלק בין יום ללילה". עכ"ל.

ולכאורה יש לומר, דאין הכוונה שמצות זכירת יצי"מ אינה שייכת כלל למצות ק"ש (ורק שחכמים קבעו לקיים מצוה זו בשעת אמירת ק"ש), וכמובן בהשקפה ראשונה מהלשון בכ"מ שמצות זכירת יצי"מ "אינה מענינם" של ב' הפרשיות הראשונות, כ"א, שמצות זכירת יצי"מ שייכת למצות ק"ש (ומטעם זה קבעו חכמים במצות ק"ש).

וכמובן מהמבואר בסש"ב ספמ"ז, וז"ל: "ולכן תקנו פ' יציאת מצרים בשעת ק"ש דווקא. אף שהיא מצוה בפני עצמה ולא ממצות ק"ש כדאיתא בגמרא ופוסקים אלא מפני שהן דבר אחד ממש. וכן בסוף פ' יציאת מצרים מסיים ג"כ אני ה' אלהיכם והיינו גם כן כמש"ל". עכ"ל. וכן איתא בלקו"ת שלח (מח, ב), וז"ל: "מה ענין פסוק זה לק"ש, שהרי אמירת פסוק זה הוא משום הזכרת יצי"מ, שמ"ע להזכיר יצי"מ כמ"ש למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך, והוא מצוה בפ"ע". ומבאר שם (מט, ב): "ולכן קבעו פסוק זה בק"ש . . דיצי"מ שייך לק"ש, כי יצי"מ זהו לצאת מהמצרים וגבולים להיות ביטול היש, וזהו ענין למס"ג באחד שבק"ש, וגם, כי ע"י ביטול היש כי שרית עם אלקים, עי"ז נמשך בחי' לי ראש שזהו ענין שמע ישראל כו". עכ"ל.

והיינו, דהשייכות שבין מצות זכירת יצי"מ בכל יום למצות ק"ש, היא שייכות בעצם ענינם דמצוות אלו, ועד, "שהן דבר אחד ממש". וה"ז ע"ד מש"כ בקובץ חידושים וביאור הגר"ח (ועוד) המובאים בס' ימות המשיח בהלכה שם, עיי"ש, וש"נ.

ומש"כ בכס"מ שם שמצות יצי"מ "אינה מענינם" של מצות ק"ש - הכוונה לכאורה רק לזה שהיא מצוה בפ"ע. וע"ד מש"כ בס"ב שם ד"אף שהיא מצוה בפני עצמה ולא ממצות ק"ש כדאיתא בגמרא ופוסקים, מ"מ "תקנו פ' יציאת מצרים בשעת ק"ש דווקא . . מפני שהן דבר אחד ממש".

ויש לומר שענין זה הוא גם בהדוגמא שמביא רבינו ממצות בנין המקדש, שמצוה זו כוללת גם את כלי המקדש. וכמובן מביאור רבינו בשיטת הרמב"ם בזה - נדפס בלקו"ש חכ"א עמ' 252 ואילך, עיי"ש, ואכ"מ.

ג. והנה, בס' דרך מצותיך מצות זכירת ומחיית עמלק רפ"ב (צה, ב) כתב בנוגע למצות זכירת יצי"מ בכל יום, וז"ל: "הרמב"ם והחינוך והרמב"ן שלא מנאוה בתרי"ג, י"ל שנכללת במצוה כ"א לספר ביצי"מ בליל ט"ו, דאין לומר שנכללת במצות ק"ש שהרי החינוך כ' מצוה ת"כ לקרות פסוק ראשון שמע כו' דמדאורייתא סגי בהכי לדידי', וצ"ע". עכ"ל. - ודלא כהמבואר בהתוועדויות הנ"ל דמה שהרמב"ם לא מנה את מצות זכירת יצי"מ בכ"י הוא מפני שמצוה זו נכללת במצות ק"ש.

וכבר העיר ע"ז בס' ימות המשיח בהלכה סוסכ"ז, דיש לומר בתיווך המבואר בדרך מצותיך שם עם המבואר בהתוועדויות הנ"ל, דמש"כ בד"מ צ"א לא קאי על שיטת הרמב"ם (אף שכולל את הרמב"ם החינוך והרמב"ן יחד), כיון שהרמב"ם ס"ל שגם פרשת ציצית ("שיש בה זכרון יצי"מ") היא מדאורייתא, וא"כ, לשיטת הרמב"ם שפיר אפשר לומר את הביאור שבהתוועדויות הנ"ל שמצות זכרון יצי"מ בכ"י נכללת במצות ק"ש. ומש"כ בד"מ צ"א קאי רק לשיטת החינוך דמדאורייתא סגי בהכי (לקרות פסוק ראשון שמע כו'). עכת"ד. ומסיים שם: "אבל לכאורה אכתי קשה על תירוץ זה (שבהתוועדויות הנ"ל) לפי החינוך, וצ"ע".

ולענ"ד נראה לי ליישב את הביאור שבהתוועדויות הנ"ל גם לשיטת החינוך. שהרי, בהתוועדות ד"א ניסן שם מזכיר רבינו בפירוש

(התוועדות שם עמ' 1240, ומדוייק יותר בסרט ההקלטה) שהשאלה היא דוקא על הרמב"ם, כיון שבנוגע לשאר מוני המצוות (ובזה כוונתו לכאורה גם על החינוך) אפשר לומר שסוברים שהחיוב דזכירת יצי"מ בכ"י הוא רק מדרבנן (כיון שהלימוד מהפסוק למען תזכור גוי' הוא אסמכתא בלבד), "ומובן מדוע לא נמנית מצוה זו במנין המצוות", והשאלה היא דוקא על שיטת הרמב"ם, כיון שלשון הרמב"ם הוא "מצוה להזכיר יצי"מ ביום ובלילה" (וראה המבואר שם בעמ' 1303), וא"כ, לשיטת הרמב"ם צריך ביאור "מדוע לא מנה הרמב"ם מצות זכירת יצי"מ בכ"י במנין המצוות". וע"ז הוא הביאור שבהשיחה. וק"ל.

ולהעיר, דמ"מ עצ"ע מש"כ בדרמ"צ שם דמה שהרמב"ם החינוך והרמב"ן לא מנו את מצות זכירת יצי"מ בכ"י במנין המצוות הוא מפני שמצוה זו "נכללת במצוה כ"א לספר ביצי"מ בליל ט"ו". שהרי, בהתוועדות י"א ניסן שם (ס"ע 1240 ואילך) מבואר, וז"ל:

"פשיטא שאין לומר שהמצוה דזכירת יצי"מ בכל יום נכללת במצות זכירת יצי"מ בליל פסח [איפכא מסתברא: אילו הרמב"ם הי' מונה את המצוה דזכירת יצי"מ בכל יום, ולא הי' מונה את המצוה דזכירת יצי"מ בליל הפסח - היו יכולים לומר שהמצוה דזכירת יצי"מ בליל הפסח נכללת במצות זכירת יצי"מ שבכל יום, אבל לא להיפך - שהמצוה שבכל יום נכללת במצוה שבלייל הפסח], וכמ"ש הרמב"ם בהמשך הדברים שהחיוב דזכירת יצי"מ בליל הפסח הוא - "בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך". ובפרט שהחיוב דזכירת יצי"מ בליל הפסח נלמד מהפסוק "זכור את היום הזה", ואילו החיוב דזכירת יצי"מ בכל יום נלמד מהפסוק "למען תזכור גוי'". עכ"ל. - ואולי זוהי הכוונה במה שמסיים בדרמ"צ שם ד"צריך עיון".





# נגלה

## בענין חזקת קרקעות

### הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ ביש"ג מנצ'סטר

א. איתא בב"ב ל, א: "ההוא דא"ל לחברי' מאי בעית בהאי ארעא א"ל מפלניא זבינתא דאמר לי דזבנה מינך אמר ליה את לאו קא מודית דהאי ארעא דידי הוא ואת לא זבינתה מינאי זיל לאו בעל דברים דידי את אמר רבא דינא קאמר ליה". ובתוד"ה לאו קמודית מביא דהרשב"ם ס"ל דאם הי' לו להקונה חזקה ג' שנים הי' נאמן לומר מפלניא זבינתא דזבנא מנך קמי דידי או אם יש לו עדים שדר בו המוכר חד יומא. והתוס' חולקים וס"ל דכיון דבנידון דידן אין להמערער עדים שהוא מ"ק, א"כ אפילו אם אין להקונה חזקת ג' שנים כל שטוען מפלניא זבינא דזבנא מינך קמי דידי או שדר בו המוכר יום א' נאמן וא"א להוציא ממנו הקרקע.

[בתוס' מבואר ב' חידושים: א. שמהניא מפלניא זבינתא דזבנא מינך קמי דידי אפילו אם אין לו חזקת ג' שנים (דהא יש לו מיגו דלהד"ם או מינך זבינתא). ב. דמהניא מיגו דדר בה חד יומא ודלא כהרמב"ן והרשב"א לקמן (מא, ב) דאפילו אם יש לו חזקת ג' שנים לא מהניא טענת הלוקח שדר בה חד יומא במיגו דמינך זבינתא וכיו"ב. ובמהרש"א לקמן (מא, ב) מבואר שהרשב"ם ג"כ ס"ל דלא מהני מיגו שדר בה חד יומא.]

והנה מל' התוס' "אבל בעובדא דהכא כו' אי הוי טעין קמי דידי זבנה מינך או דר בה חד יומא הי' נאמן אע"פ שלא החזיק ג' שנים" משמע לכאורה ששני הטענות "קמי דידי זבנת מינך" ו"קמי דידי דר בה חד יומא" הם מאותה סוג הטענה. ולכאורה הם ב' ענינים נפרדים; דקמי דידי זבנה הוא טענה ממש שהוא שלו (ועד שהגרקע"א והקצוה"ח (סי' קמו, ס"ק י) ס"ל ד [אע"ג דלקמן (מא, ב) מבואר דנאמן בטענה זו במיגו דאי בעי אמר מינך זבינתה] הטענה מצד עצמה הוא טענה, ולא בעינן מיגו). אבל דר בה חד יומא אינה טענה, אלא שכיוון שדר בה חד יומא טענינן ללוקח. וצע"ק איך התוס' אומר שנים בחדא מחתא.

בהמשך מבאר התוס' שהא דמהני טענתו דקמי דידי זבנה מינך או קמי דידי דר בה חד יומא זהו רק כשטען כך בתחלה; אבל לאחר שטען

מפלניא זבינתא דזבנא מינך שוב אין נאמן אח"כ להוסיף קמי דידי או דר בה חדא יומא, דמיגו למפרע לא אמרינן. ומאריך התוס' להוכיח דמיגו למפרע לא אמרינן.

ואחרי שהוכיח התוס' דמיגו למפרע לא אמרינן, ממשיך התוס' "ובעובדא דידן אי הוה מייתי המחזיק סהדי דדר בה חד יומא נראה לרשב"א דהוה ל' לאוקמי לארעא בידי' אע"ג דליכא מיגו מ"מ טענינן ללוקח מאחר שהי' המוכר נאמן לומר זבינתא מינך במיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם כו' וכה"ג מצינו בהמוכר את הבית (לקמן ע, א) גבי מפקיד אצל חבירו בשטר דאע"ג דלא טענינן ליתמי נאנסו אפ"ה טענינן ליה החזרתיו לך כיון שאביהם היה נאמן בטענה זו במיגו דאי בעי אמר נאנסו ואור"י דלא דמי לההיא דהמוכר את הבית דהכא אם היה רוצה המוכר לזכות בטענה זו דלא היתה שלך מעולם לא היה מעכבה הלוקח שהרי יודע היה שהיתה שלו".

והיינו שנחלקו הרשב"א והר"י ביש עדים ללוקח שדר בה המוכר חד יומא והלוקח כבר הודה להמערער שהוא המר"ק האם אמרינן דטוענין ללוקח; דהרשב"א ס"ל דאע"ג דיסוד טענת המוכר שלקח הוא במיגו דלהד"ם והלוקח כבר הודה שהמערער הוא המר"ק, מ"מ שפיר מועיל טענת המוכר בשביל הלוקח. וע"ד שמצינו שמועיל טענת החזרתי בשביל היתומים אע"פ שטענת אביהם הוא רק במיגו דנאנסתי, ואצל היתומים אין טוענים נאנסתי (לשיטת התוס'), מ"מ שפיר מועיל טענינן בשביל היתומים בטענה שהי' לאביהם במיגו של טענה שאין להם. וה"ה הכא שטענינן להם לקו במיגו דלהד"ם אף דלהם כבר אין המיגו דלהד"מ.

והר"י חולק עליו וס"ל דלא דמי, דאע"פ דביתומים טענינן להם החזרתי אע"ג דטענת החזרתי הוא במיגו דנאנסו ונאנסו אין להם מ"מ אם הי' אביהם טוען נאנסו היה מועיל להם. והיינו שאף דלא טענינן להם נאנסו אבל עדיין נחשב טענה מצידם. אבל הכא דכל הנאמנות דלקחתי הוא במיגו דלהד"ם והם מודים דהיו של המערער ואם הי' טוען להד"ם לא הי' טענתו מועיל, ככה"ג לא מהני להם מיגו דטענה זו.

והנה במהרש"א שם כתב דהמח' בין הרשב"א והר"י ג"כ נוגע לתחילת התוס', שכטוען מלכתחילה שזבנה מינך קמי דידי או קמי דידי דר בה חד יומא דמבואר בתוס' דבכה"ג נאמן, דזה תלוי במח' הרשב"א

והר"י; דלהרשב"א דס"ל דבבאו עדים שדר בה חד יומא אמרינן טענינן א"כ ה"נ בטען הלוקח בעצמו שדר בו חד יומא ג"כ אמרינן טענינן. אבל להר"י דאפילו באו עדים ג"כ לא אמרינן טענינן בשביל הלוקח, ה"נ ובמכ"ש כשטען הוא בעצמו דדר בה חד יומא ג"כ לא אמרינן טענינן. ומשו"ה מסיק המהרש"א דהתחלת התוס' הוא רק לשיטת הרשב"א.

והש"ך חולק על המהרש"א, והביא הוכחה דהר"י ג"כ ס"ל דבטען הוא עצמו שדר בו חד יומא אמרינן שקאי בהקרקע. ומשו"ה מסיק דע"כ אף שחלק הר"י על ראייתו של הרשב"א, מ"מ מסכים עמו להלכה דאמרינן טענינן בבאו עדים, וה"ה כשטען הוא בעצמו בתחילה דקמי דידי דר בה חד יומא.

ועי' בחידושי ר' נחום שס"ל דאפשר לומר דאף אי נקטינן שהר"י חולק על הרשב"א כשבאו עדים, מ"מ זהו דוקא משום שהוא עצמו הודה שהמערער הי' המר"ק; אבל בתחילת התוס' לא מיירי שהקונה הודה שהמערער הי' מר"ק אלא שטען מפלניא זבינא שדר בה חד יומא וא"כ שפיר אמרינן טענינן דהא לא הודה נגד המיגו של המוכר. עיי"ש

והנה לכאורה חסר משהו בהמשך הדברים שם דהא פשיטא דבלא הודאת הלוקח להמערער אין הלוקח צריך טענה כלל, ואפילו הודה המחזיק דאין לו שום טענה ורק שלא אמר לו אדם דבר מעולם מ"מ כל שאין להמערער עדים שהוא המר"ק אין המחזיק צריך להחזירו להמערער.

יש שביארו (ומסתמא זהו כוונת ר"נ הנ"ל) דההבדל בין מח' הרשב"א והר"י כשבאו עדים אח"כ, לתחלת דברי התוס' כשאמר מלכתחילה קמי דידי זבנה, הוא דכשבאו עדים אח"כ כבר אין לו מיגו דהא הודה מתחילה שהמערער הוא המר"ק, ומיגו למפרע לא אמרינן. ומשו"ה דנים האם שייך טענינן למישהו שכל כח הטענינן הוא במיגו על טענה שהלוקח אין לו כח טענה זו שכבר הודה נגדו וכנ"ל. אבל בתחילת דברי התוס' הרי מדובר שהטענה קמי דידי דר בה חד יומא בא ביחד עם הטענה מפלניא זבינא דזבנא מינך, וא"כ עכשיו יש להלוקח המיגו דלהד"ם, וא"כ שפיר אמרינן טענינן בשביל הלוקח במיגו דלהד"ם. וע"ד כל טענת לקוח במיגו דלהד"ם הרי פשוט שאחר שטען לקוח אין לו כבר המיגו דלהד"ם אבל מ"מ זה גופא הוא דין מיגו דכיון דעכשיו הי' יכול לטעון טענה

המתקבלת, מקבלים טענתו השני', אף שלאחר שטען טענתו הראשונה אין לו נאמנות טענתו השני' וכגון לקוח במיגו דלהד"ם דפשוט דאם חזר וטען להד"ם אינו נאמן.

וא"כ ה"ה הכא, דאף דעכשיו כבר אין לו מיגו דלהד"ם, אבל כיון שבשעה שאמר מפלניא זבינתא דזבנא מינך הוסיף ודר בה חד יומא קמי דידי, א"כ מיד אמרינן הדין טענינן על המוכר בשביל הלוקח במיגו דלהד"ם דהרי בשעה זו יש להלוקח המיגו דלהד"ם.

וה"ה אם הי' הדין דמיגו למפרע אמרינן, הרי מדוייק בתוס' דבכה"ג ג"כ היינו אומרים דיכול להוסיף קמי דידי דר בה חד יומא, והיינו לפי הנ"ל אפילו לשיטת ר"י, דהא כיון דמיגו למפרע אמרינן הרי עדיין יש להלוקח המיגו דלהד"ם שהי' יכול לטעון, וא"כ שפיר מהני בשבילו הטענינן לכר"ע.

וזהו שמסיימים התוס' "ובעובדא דידן נראה לרשב"א דהו לי' לאוקמי ארעא בידו אע"ג דליכא מיגו כו", והיינו דכיון דמיגו למפרע לא אמרינן דזהו המשך התוס', וא"כ ליכא מיגו, מש"ה יש לדון האם מהני הא דבאו עדים. אבל אי אמרינן מיגו למפרע, או אם הטענה דקמי דידי דר בה חד יומא הי' בא ביחד עם טענתו הראשונה, שאז יש לו מיגו, אין דיון בכלל.

והנה לכאורה יש לדון בכהנ"ל. דהנה ידוע דבהבנת הדין דטענינן ליתמי ולקוחות חקרו האחרונים האם הכוונה הוא ע"ד פתח פיך לאלם, והיינו דכיון דהוא אינו יודע לטעון טענינן בשבילו טענת המוכר או המוריש כאילו הוא הי' יודע. והיינו שהטענה הוא טענת היורש או הלוקח אבל אין לו טענת ברי שהרי אינו יודע ולא היה לו לידע וא"כ דנינן כאילו טענתו הוא טענת ברי; או דילמא דאין זה נחשב טעמת הלוקח אן היורש עצמו, אלא מכיון שהוא בא מכח מוכר או מוריש אמרינן שהרוצה להוציא מהלוקח או היורש הוא אינו יודע, לא ידון כ"א עם המוכר או המוריש, ואם יזכה עם המוכר אז יוציא מהלוקח (הבא מכוחו). והיינו שיש דיין-תורה מדומה בין המערער והמוכר או המוריש ואנן טענינן כל הטענות שיכול המוכר או המוריש לטעון, ואם המערער זוכה אזי מוציא מיד הלוקח או היורש.

בקיצור: האם הכוונה שדנים עם הלוקח שיש לו טענת המוכר, או שדנים עם המוכר.

ולכאורה זהו יסוד המח' בין התוס' והרמב"ן, דהתוס' ס"ל דטענינן ליתמי החזרתי אף דלא טענינן להו נאנסתי משום דאביהם הי' לו לטעון טענת החזרתי במיגו דנאנסתי. ואף דלהיתומים לא טוענים נאנסו מ"מ שפיר טענינן להו החזרתי. אבל הרמב"ן ס"ל דלא שייך לומר כנ"ל, דכיון דאין טענת נאנסו איך שייך לומר דטענינן להו החזרתי. הרי כל כח הטענה של החזרתי הוא במיגו דנאנסו ואם נפל היסוד נפל הבנין. אלא ע"כ דטענינן להו ליתמי נאנסו.

ובפשטות יסוד מחלוקתם הוא בהגדרת טענינן דאם טענינן הוא פתח פיך לאלם היינו דנותנים להלוקח או היורש טענת ברי, א"כ מובן שא"א שהיורשים יטענו החזרתי אם אין להם כח הטענה של החזרתי. אבל אם הגדר דטענינן הוא שהמוריש טוען וממילא היורש זוכה, א"כ כיון שהי' להמוריש טענת החזרתי, שפיר יש מקום לומר שיכול לטעון טענה זו גם אם כל טענתו הוא בשביל היורשים

[ובזה נח' הרשב"א והר"י בתוס', היכא דהמוכר יכול לטעון טענת לקוח במיגו דלהד"ם אבל הלוקח כבר הודה שהי' של המערער דהרשב"א ס"ל דכיון דהדין טענינן הוא דהוה כאילו שהמוכר טוען, א"כ אף שטענת המוכר הוא במיגו על טענה דאינו טענה לגבי הלוקח, מ"מ הא המוכר טוען וממילא מועיל בשביל הלוקח. וע"ד טענת החזרתי במיגו דנאנסו כנ"ל. אבל הר"י ס"ל דכיון דסו"ס הטענה הוא בשביל הלוקח והלוקח עצמו לא הי' יכול לזכות בטענה זו, שוב א"א להלוקח לזכות בטענה זו של המוכר בשבילו שכל כחו הוא טענה שאינו יכול לזכות בו אפילו אם הי' המוכר טוענו בשבילו. משא"כ בהחזרתי במיגו דנאנסו דהתם המוריש כאילו טוען טענה שיש לו זכות מכח טענה אחרת, שמקרי שפיר טענה כלפי היורש ורק שלא טענינן טענה זו בשביל היורש. אבל מכיון שהמוכר טוען טענת החזרתי ולו יש המיגו דנאנסו, שפיר מועיל טענה זו של המוכר בשביל הלוקח].

והנה לכאורה ביאור הנ"ל שמכיון שטען שיש בו קמי דידי חד יומא כשעדיין הי' לו המיגו דלהד"ם משו"ה אמרינן שפיר טענינן, תלוי בהבנת הדין דטענינן. דאם נקטינן דהגדר דטענינן הוא ע"ד פתח פיך לאלם א"כ אפ"ל דכשטוען מפלניא זבינתא דזבנא מנך או קמי דידי דר בה חד יומא, הוי כאילו טען קמי דידי זבנה מינך. מכיון דבקמי דידי דר בה חד יומא אמרינן טענינן ז.א. שמוסיפים בטענת הלוקח טענת ברי שזבנה קמי דידי.

אבל אם נקטינן שהגדר דטענינן הוא שהמוכר טוען, א"כ אף אם מיד דהודה דזבנה מינך טען קמי דידי דר בה חד יומא א"א לומר דכיון דעכשיו הודה ועכשיו טען שקמי דידי דר בה חד יומא וא"כ יועיל טענת המוכר. דהא דמועיל טענתובמיגו שיש לו טענה אחרת אף שע"י טענתו מודה שאין לו הטענה האחרת, הפשט הוא שטענתו השני' היא במקום הראשונה וזהו דין מיגו שנאמן בטענתו במיגו שהי' יכול לטעון טענה אחרת. אבל בנידון דידן השאלה היא האם יועיל טענת המוכר במיגו של טענה אחרת שהטענה אינה טענה לגבי הלוקח. ואף שהסיבה שאינה טענה לגבי הלוקח הוא בגלל שעכשיו הודה אבל הרי סו"ס הודה, והוא עצמו אינו טוען כלום ורוצים שטענת המוכר יועיל. וא"כ אין נפק"מ מתי הודה, דהא סו"ס הודה. וא"כ להר"י לא יועיל טענת המוכר בשביל הלוקח כיון דהלוקח הודה כנגד כח טענתו של המוכר.

ועפ"י ז"ל דהא דנקט המהרש"א לדבר פשוט דגם בתחילת התוס' כשטען מפלניא זבינתא דזבנא מינך וקמי דידי דר בה חד יומא שזה מועיל שהלוקח ישאר בהקרקע זהו דוקא לשיטת הרשב"א, אבל לשיטת הר"י כמו שאם באו עדים אח"כ אינו מועיל ללוקח ה"ה אם הלוקח עצמו טען בתחילה קמי דידי דר בה חד יומא שלא אמרינן טענינן בשביל הלוקח, היינו משום דמהרש"א נקט כדבר פשוט שהגדר דטענינן הוא שהמוכר טוען בשביל הלוקח, וא"כ פשוט כנ"ל דאף אם מיד שהודה טען שקמי דידי דר בה חד יומא לא אמרינן טענינן כנ"ל.

וי"ל דהא דנקט המהרש"א כנ"ל הוא משום דע"כ זהו שיטת הרשב"א והר"י בתוס', (ודלא כהרמב"ן), והיינו דכיון דס"ל להתוס' דמהני טענת החזרתי בשביל היתומים אף דלא טענינן להם נאנסתי, א"כ ע"כ דס"ל להתוס' כנ"ל דהגדר דטענינן הוא שהמוכר טוען בשבילו וא"כ לא יועיל להר"י טענת המוכר אף בכה"ג דהודאת הלוקח הי' ביחד עם טענתו שדר לפניו חד יומא.

והנה השתא דאתינן להכא י"ל דה"ז ג"כ נוגע להביאור בהא דצריך דר בה חד יומא כדי לומר טענינן. דהנה באחרונים דנו ממשמעות לשון הראשונים דהא דצריך שיהא המוכר דר בה חד יומא הוא משום דכדי לומר טענינן צריך שיהא רגלים לדבר שטענתו אמת (עי' קצות סי' קמו, ס"ק י) או כדי שלא יהא ריעותא לטענתו (עי' רעק"א לקמן מא, א). ולא הבנתי איך יש ריעותא בטענתו, הלא אם לא הביא עדים שדר בה חד יומא

מנין לנו שאין לו עדים, ומהיכי תיתי לומר שאין עדים שצריך להביא עדים להוכיח שאין המצב שאין עדים. ולכאורה כל הנ"ל הוא רק אם הגדר דטענין הוא פתח פיך לאלם היינו דנותנים ללוקח טענת ברי, אבל אם הגדר דטענין הוא שהמוכר טוען בשביל הלוקח וא"כ הא דהמוכר יכול לטעון הוא בגלל שהוא בעל דבר, וכמבואר בב"ק ח, ב דראובן שמכר שדה לשמעון ובא לוי וטען על השדה דינא הוא שאתא ראובן ומשתעי דינא בהדי', והיינו שיש להמוכר דין בע"ד. אבל פשוט דזהו באופן שיש הוכחה שהוא ה' בתוך השדה ואז מחוייב המערער לקבל טענת המוכר, אבל באופן דאין עדים שהי' המוכר בתוך השדה אפילו יום אחד אין להמוכר דין בע"ד וממילא לא שייך דין טענין.

והנה בההוכחה שדר בה חד יומא נח' הראשונים האם מהני לזה דין נאמנות במיגו או דצריך עדים כנ"ל. ולכאורה זה ג"כ תלוי בהגדר דדין טענין, דאם טענין הכוונה דנותנים טענה ללוקח א"כ יש מקום להבין דכל שטוען שהוא לוקח ויש נאמנות לטענתו שהוא לוקח נותנים לו בתור לוקח דין טענת ברי כנ"ל שזהו הגדר דטענין. אבל אם נקטינן שהגדר דטענין הוא שהמוכר טוען נגד המערער, לכאורה פשוט שאין המערער צריך לדון נגד מי שאין לו הוכחה שהוא בע"ד רק בגלל נאמנותו של הלוקח? וע"כ צריך עדים שדר בה חד יומא.

ובאמת פשוט להבין למה צריך עדים בשביל טענין, אבל להצד שטענין הוא שהמוכר טוען ע"כ צריך עדים.

ועפ"ז אולי אפשר לחדש דהנה בהתחלת התוס' מבואר שנאמן קמי דידי דר בה חד יומא ומשו"ה שייך טענין, וי"ל דהגדר טענין שם הוא שנותנים להלוקח טענת ברי, והיינו שנותנים לו הטענות שהי' המוכר יכול לטעון אבל הוא טוען אותם. ומשו"ה שפיר מהני דין טענין אפילו להר"י. וכנ"ל. אבל בסיום התוס' איירי שכבר א"א לתת טענת המוכר להלוקח דהא כל טענת המוכר הוא במיגו דלהד"ם ואין ללוקח מיגו דלהד"ם דמיגו למפרע לא אמרינן, הנה כמו שאם הי' הוא טוען עכשיו טענת ברי לא הי' מועיל דמיגו למפרע לא אמרינן ה"ה אם רוצים לתת לו טענת ברי מדין טענין ג"כ אינו מועיל. וזהו שחידש הרשב"א בתוס' דאם באו עדים אח"כ יכולים לתת לו דין טענין והיינו שהמוכר יטעון בשבילו ולא כהדין טענין שעליו דיברו ברישא וממילא יועיל אף אם אין לו

להתוס' דבגוונא דבאו עדים יש דין חדש של טענינן שמועיל אפילו בגוונא שאין מיגו ולא יועיל הדין טענינן הפשוט.

וזה מדוייק בל' התוס' "ובעובדא דידן אי הוי אייתי המחזיק עדים דדר בה חד יומא נראה לרשב"א דהוה לאוקמי לארעא בידי' אע"ג דליכא מיגו מ"מ טענינן ללוקח מאחר שהי' המוכר נאמן לומר זבינתא מינך במיגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם כו'". והנה מפשטות ל' התוס' משמע כאילו תוס' מחדש המושג של טענינן. ולכאורה זהו פשוט, דהא זה דמהני דר בה חד יומא הוא מדין טענינן. ואף שבפשטות החידוש של תוס' הוא דאף דאין להלוקח המיגו דהמוכר מ"מ טענינן ללוקח כנ"ל באריכות, אבל מ"מ מסגנון התוס' משמע כאילו הוא מחדש המושג של טענינן, "מ"מ טענינן ללוקח מאחר שהי' המוכר נאמן כו'". ועפ"י הנ"ל מדוייק מאד, דאף דעד השתא ידענו המושג של טענינן היינו שנותנים טענת המוכר ללוקח וזה לא מהני בעובדא דידן כיון דליכא מיגו, אבל אם יש עדים שדר בה חד יומא מ"מ טענינן ללוקח מאחר שהי' המוכר נאמן, והיינו דכיון דהמוכר הי' נאמן יש דין חדש של טענינן ללוקח ע"י המוכר. וזה מועיל רק באופן שיש עדים שדר בה חד יומא שאז שייך שהמוכר יטעון בשביל הלוקח.

בקיצור: המהרש"א נקט בפשטות דהגדר דטענינן הוא שהמוכר טוען בשביל הלוקח, וראייתו הוא משיטת התוס' דטוענים ליורש טענת החזרתי אף שאין טוענים להם נאנסתי, וע"כ המוריש טוען. ומשו"ה אף אם אמר קמי דידי דר בה חד יומא ביחד עד הודאתו שהמערער הוא המר"ק לא אמרינן טענינן להר"י, כמו בבאו עדים אח"כ.

אבל אולי יש מקום לומר דתרי גווני איתנהו: כשהוא טוען שדר בה חד יומא, הגדר דטענינן הוא שפתח פיך לאלם וממילא אינו מועיל אלא אם יש לו מיגו. וכשיש לו מיגו מועיל אפילו להר"י. אבל כשאין לו מיגו ויש עדים שדר בה חד יומא עדיין יש דין חדש של טענינן שהמוכר טוען בשביל הלוקח ומשו"ה אינו נוגע המיגו, ובזה הוא הנחלקו הרשב"א והר"י באיזה אופן יועיל טענת המוכר בשביל הלוקח.

ב. בהמשך להמבואר לעיל אולי יש לתרץ מה ששמעתי שנראה סתירה בדברי הרמב"ן.



ברמב"ן לקמן (ע, א) במלחמות מבואר דטענין ליתמי נאנסו דהא א"א לומר דטענין להם החזרתי ולא נאנסו דהא כל כח הנאמנות דהחזרתי הוא במיגו דנאנסו ואם אין להו טענת נאנסו האיך נטעון להו החזרתי, אם נפל היסוד נפל הבנין. ווהיינו שהרמב"ן פליג לגמרי על היסוד של תוס' שאפשר שיהי' טענה ליורשים שהי' למורישם אם לאבותם כל היסוד של הטענה הי' טענה שאין ליתומים. ועפי"ז הי' לכאורה פשוט שבעובדא דידן שבתחלה הודה הלוקח שהמערער הוא המר"ק ואח"כ באו עדים שדר בה המוכר חד יומא לכאורה פשוט שלא נאמר טענין להרמב"ן, דהא אפילו הר"י שס"ל שטענין ליורש החזרתי אף שאין טוענין לו נאנסו מ"מ בעובדא דידן ס"ל להר"י דלא טענין ללוקח טענה שכל הכח של הטענה הוא במיגו על טענה שהוא מכחיש. וא"כ הרמב"ן שס"ל דאפילו ביתומים לא שייך לטעון ליתומים החזרתי כיון דאביהם לא הי' טענת החזרתי אלא במיגו דנאנסתי, ומכיון שאין להם טענת נאנסתי לא טענין בשבילם החזרתי, א"כ כ"ש בעובדא דידן שלא רק שאין לו הטענה דלהד"ם אלא שהוא מכחישו א"כ פשוט לכאורה שלא אמרינן בכה"ג טענין.

אבל ברמב"ן מבואר דבכאו עדים שדר בה חד יומא טענין ללוקח ווהיינו כהרשב"א של התוס' ולכאורה כל היסוד של הרשב"א הוא מהא דטענין ליורש החזרתי, והר"י חולק על הרשב"א שאינו דומה עובדא דידן להא דטענין החזרתי בשביל היתומים. וא"כ הרמב"ן דאינו מסכים לכל היסוד של הרשב"א היינו דס"ל דבאמת אין שייך לטעון החזרתי בשביל יתומים אם אין טוענים להם נאנסו וא"כ איך יכול הרמב"ן להסכים להרשב"א הנ"ל.

הנה לפי הנ"ל שיש ב' סוגי טענין: א. פתח פיך לאלם. ב. שטוען המוכר בשביל הלוקח. ונת' ג"כ שאם הגדר דטענין הוא פתח פיך לאלם, א"כ אין מקום לתת ללוקח טענה שכל כחו הוא טענה שאין טוענין ללוקח. והא דס"ל להתוס' שטוענין ליורש החזרתי אף שאין טוענין להם נאנסו הוא משום שלתוס' הגדר דטענין הוא שטוען המוכר ללוקח כנ"ל באריכות, והרמב"ן ס"ל דע"כ טוענין ליורש נאנסו דאם אין טוענין להם נאנסו גם אין טוענין להם החזרתי, ע"כ משום דס"ל דהגדר דטענין הוא דנותנים טענת ברי להיורש כנ"ל.

ואולי י"ל בזה דס"ל להרמב"ן דיש הברל בין הגדר טענינן ליורש להדין טענינן ללוקח. דהנה ביורש שבא המפקיד בשביל פקידונו אין היורש יודע שום דבר, והמפקיד טוען שפשוט שאם הי' הנפקד קיים הי' מודה שחייב לו הפקדון. וכשטוענים ליורש, היינו שנותנים ליורש דין טענת ברי מה שהי' המוריש נאמן לטעון. אבל לא שייך הכא לומר שהמוריש יטעון נגד המפקיד בשביל היורש, דמהיכי תיתי שהמוריש הי' טוען נגד המפקיד, הא אדרבה המפקיד טוען שהנפקד הי' מודה, וא"כ רק שייך לתת להנפקד דין טענת ברי מה שהי' המפקיד יכול לטעון. אבל בעובדא דידן הרי הלוקח טוען מפלניא זבינתא דזבנא מינך ויש לנו עדים שההוא דר בר חד יומא, והמערער טוען שפלניא גולנא היינו שטוען נגד המוכר, בכה"ג אמרינן טענינן ללוקח, דכיון דיסוד הטענה הוא דהמוכר גזלן, טענינן ללוקח שהמוכר טוען נגד המערער שאינו גזלן וממילא נשאר הקרקע ביד הלוקח.

ועפי"ז מובן בפשטות דברי הרמב"ן דבעובדא דטוענים ליורש שהגדר דטוענים הוא שנותנים להיורש טענת ברי א"כ פשוט שא"כ נותנים לו טענת נאנסו דאם אין לו טענת נאנסו איך יעיל לו טענת החזרתה הא אם נפל הבנין נפל היסוד. אבל בעובדא דהמערער טוען שפלניא גולניא ויש עדים שדר בה חד יומא בכה"ג טוענין ללוקח היינו שהמוכר טוען שאינו גזלן, וא"כ לא שייך הכא לומר שאם נפל היסוד נפל הבנין, דלהמוכר יש יסוד ויש בנין. ומשו"ה שפיר מהני טענת המוכר בשביל הלוקח. ואף שלהלוקח אין היסוד של הטענה, אבל הרי להמוכר יש היסוד. ועוד דאפילו בכה"ג דהלוקח סתר היסוד של המוכר, בכל זאת ס"ל להרמב"ן שמהני טענת המוכר בשביל הלוקח והיינו כשיטת הרשב"א בתוס' ולא כהר"י.



## יסוד דין חזקת ג' שנים

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג  
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

### בירור או תקנת חכמים

א. בר"פ חזקת הבתים שקו"ט הגמרא למצוא מהו המקור לזה דצריכים ג"ש לחזקה בקרקעות, ולמסקנא אמר רבא דהוא משום ד"שתא קמייתא מיזדהר איניש בשטריה, תרתי תלת מיזדהר, טפי לא מיזדהר".

יודועים הדברים דמצינו שני דרכים כלליים בראשונים בהסברת דברי רבא ;

א) דיסוד החזקה הוה דישנו 'בירור' שהמחזיק קנה את הקרקע מזה דהמערער שותק בשעה שהמחזיק מחזיק בה, אלא דעד ג"ש ישנה ריעותא בהחזקה מזה דהמחזיק לית ליה שטר על המכירה, אבל אחר ג"ש דכבר ליתא לריעותא זו - דהא כבר "לא מיזדהר איניש בשטריה" - שוב ישנה לההוכחה משתיקת המערער עד אז.

ב) דיסוד החזקה הוה מתקנת חכמים, דמכיון דאחרי ג"ש כבר "לא מיזדהר איניש בשטריה" הוצרכו לתקן דאחרי זמן זה כבר נחשב המחזיק למוחזק בהשדה וא"צ לשום הוכחה נוספת על בעלותו בה.

בדרך הראשון הלכו הרמב"ן (מב, א), הריטב"א (בסוגיין), הר"ן (נו, ב) והתו"ח (בסוגיין). ובדרך השני הלך הקצות (סי' קמ"ס"ק ב), וכתב להוכיח שכ"ה שיטת הרא"ש והנמוק"י (בסוגיין), התוספות (לה, ב) והרמב"ם (הל' טו"נ פי"א ה"ב). ולכאורה כן הוא גם משמעות דברי הרשב"ם בסוגיין (ע"פ הגהות הב"ח) ורש"י בכתובות (יז, ב).

ולכאורה ישנה 'עדיפות' לאופן השני בזה דדברי רבא אכן הוו היסוד להחזקה, משא"כ לאופן הראשון דיסוד החזקה לא הוזכר בדבריו כלל ! ויתירה מזו דבאמת לא הוזכר סברא זו - דשתיקת המערער הוה הוכחה (מיד) שמכר את השדה - בגמרא בכלל ! ?

אלא דכבר תירצו קושיא זו ע"פ דברי הריטב"א בהסברת שאלת הגמרא בהתחלת הסוגיא "מניין לחזקה שהיא שלש שנים"; "כלומר . .

אם תפיסתן ראייה כמטלטלין שלא היו הבעלים שותקים, תהוי חזקתן לאלתר? ואם אין תפיסתן ראייה שהוא דבר שאדם יכול להכנס לתוכו, מה להם חזקה לעולם?"

אשר לפ"ז מובן דהסברא דשתיקת המערער הוה הוכחה להמוחזק (מיד) ה' פשוט להגמרא מעיקרא, אלא דהגמרא הקשתה דא"כ למה באמת לא הוי חזקה לאלתר, וע"ז תירץ רבא שפיר דהוא מחמת האי סברא דעד ג"ש ישנה להריעותא דאחוי שטרך משא"כ אח"כ כמשנת"ל.

### בירור מיד או אחרי ג"ש

ב. ובדרכו של הרמב"ן ודעימיה - דיסוד החזקה הוה הבירור כו' - ישנה שקו"ט באם הבירור מחמת שתיקת המערער הוה לאלתר או רק אחרי ג"ש;

דמפשטות דברי ראשונים אלו יוצא דהבירור הוה מיד ורק שמחמת הריעותא אין האדם זוכה בקרקע מחמת בירור זה עד אחרי ג"ש, אמנם מאידך מצינו באחרונים ב' אופנים לבאר ולפרש דגם הבירור אינו מתחיל עד אחרי ג"ש;

א) דרכו של חידושי הרי"ם וקה"י ועוד, דאה"נ בעצם היתה הבירור - משתיקת המערער - מיד, אמנם אחרי שתיקנו חכמים שאין החזקה פועלת עד אחרי ג"ש (מחמת הריעותא הנ"ל), שוב ליכא בירור משתיקת המערער עד אחרי ג"ש, דכבר יש לנו לומר דהא דלא מיחה הוא מחמת זה שידע שבכל אופן לא יפסיד את השדה עד אחרי הג"ש.

ב) דרכו של הנתיבות (סי' קמד ס"ק ג) דבאמת באו דברי רבא כהמשך לתירוץ הקודם בגמרא ד"שתא קמייתא לא קפיד איניש תרתי לא קפיד תלת קפיד" (ורבא בא בדבריו רק לסלק קושיית אביי על אותו תירוץ עיי"ש ההסבר בזה), ושוב הרי ההוכחה מזה שלא מיחה הוא רק לאחרי תלת שנין.

(אלא דיש שהוכיחו דעכ"פ בדעת כמה מראשונים הנ"ל) (ובפרט בדעת הר"ן) א"א לומר סברות אלו - דהבירור לא הוי עד לאחרי ג"ש - אלא ודאי סב"ל דבאמת הוה הבירור מיד ורק דישנה להריעותא כמשנת"ל).

### בירור גמור או בירור המועלת מחמת תקנה

ג. והנה אף שהבאתי לעיל דכו"כ ראשונים סב"ל דיסוד החזקה הוה הבירור שנוצר ע"י שתיקת המערער, מ"מ נראה דיש בזה גופא ב' אופנים; האם הוה בירור גמור מצ"ע או בירור שחכמים תיקנו לקבלו ולסמוך עליו, כמשי"ת.

דהנה הרמב"ן מובא תמיד כמרא דהאי שיטה שהחזקה הוא בתורת בירור, אמנם האחרונים מציינים גם ל'שוננו' של הרמב"ן לקמן (לה, א ד"ה והנ"מ) "דכי תקון רבנן חזקה וכו'" ?!

ועוד מדייקים מהא דכתב הרמב"ן (בדבריו לקמן מב, א) דההוכחה משתיקת המערער הוא בגדר "רגלים לדבר" לטענתיה של המחזיק שקנה הקרקע, והרי לשון זה אינו מורה על בירור חזק וגמור.

ועוד: בהמשך דבריו (שם) כתב הרמב"ן דאף דלכאורה בקטן המחזיק בקרקע הי' צ"ל הדין שתועיל לו חזקתו מיד - דהא הבירור מחמת שתיקת המערער יש לו מיד, ומאידך אין בו ריעותא מזה שאין לו שטר דהא קטן הוא! - מ"מ אין הדין כן "דא"כ מי שאין לו דעת הרויח, לא מצינו אותו אלא מפסיד".

ולכאורה אינו מובן, דבאם באמת יש לקטן זה בירור והוכחה אמיתי לזה שהקרקע הוה שלו (ומאידך אין ריעותא בבעלותו כנ"ל), אז מה בכך ד"מי שאין לו דעת הרויח", הרי איך יכולים להוציא ממנו קרקע זו שיש לו הוכחה אמיתית ע"פ תורה שהיא שלו ?!

ואשר מחמת כל הני טעמים מבארים אחרונים שדעת הרמב"ן הוא דאכן יש כאן - בחזקת ג"ש - בירור והוכחה מסויימת לטענת המחזיק (בבחינת "רגלים לדבר" כנ"ל), אמנם אין בכח בירור זה מצ"ע להוציא קרקע מחזקת בעליה (שהוא המר"ק), אלא דחכמים תיקנו לקבל ולסמוך בירור זה ולדון על פיו ולהוציא הקרקע מהמר"ק. ומיושב היטב כל הדיוקים הנ"ל.

אמנם מאידך בדברי הריטב"א אין צורך לכל זה, ואדרבא; דהוא מדמה הראייה משתיקת המערער להראייה מתפיסה כמטלטלין אשר זה מוכיח דהוא ראייה גמורה מצ"ע בלי תק"ח.

ולגבי השאלה הנ"ל של הרמב"ן מחזקה של קטן הרי הריטב"א כבר תירץ במתניתין (בד"ה והעבדים) על קושיא כעין זו - מדוע בעינן חזקת ג"ש בגודרות הרי שם ליתא להאי ריעותא של 'אחוי שטרך' המסתלקת אחרי ג"ש? - דאחרי דישנה לדין חזקת ג"ש שוב אמרו חכמים ד'לא פלוג' וזהו השיעור לחזקה גם בענינים כאלו אשר מצ"ע הי' החזקה צ"ל בשיעור זמן אחר.

ועכ"פ היוצא מדבריו לכאורה דאכן מהני החזקה בתורת בירור גמור בלי צורך לשום תק"ח.

### תקנה גרידא או תקנה הפועלת בירור

ד. והנה גם להשיטה דביסודה הוה החזקה תק"ח נראה דיש בזה ב' אופנים; האם הוה תק"ח גרידא או תק"ח הפועלת בירור והוכחה לטענת המחזיק כמשי"ת.

דהנה הבאתי לעיל דגם הרא"ש וגם הנמוק"י סב"ל כהך שיטה דיסוד החזקה הוה תק"ח, ובכ"ז מצינו הבדל ביניהם, ובהקדמה:

א' מהנפק"מ בין ב' האופנים ביסוד החזקה - בירור או תק"ח - הוה בהסברת הא דמהני מחאה לבטל החזקה; דבאם החזקה בנוי על הבירור משתיקת המערער הרי זה שמחאה מבטלת החזקה הוא משום דמסלק כל יסוד החזקה כמובן, משא"כ באם חזקה מהני מתק"ח הרי הא דמחאה מהני הוא משום דזה הי' חלק מהתקנה דע"י מחאה ה"ה מבטל החזקה.

ונפק"מ בין ב' הדרכים הוא במקרה שנתוודע לנו בבירור שהמחזיק לא שמע מהמחאה; דלאופן הראשון - בירור - אין זה משנה כלום, דהא החזקה נתבטלה ע"י עצם הדבר דהמערער לא שתק דשוב ליתא להבירור של החזקה, משא"כ לאופן השני צריכים לומר דהא דמ"מ מהני המחאה במקרה זה הוא משום שהמערער עשה מה שמוטל עליו וא"כ א"א להוציא ממנו הקרקע.

ואכן מצינו דנחלקו בזה הרא"ש והנמוק"י; דהרא"ש כתב דהמחאה מהני גם במקרה כזה "כיון שמיחה כמאמר חכמים", משא"כ הנמוק"י כתב "דכיון שלא זכה בחזקה זו אלא משום דכיון דאית ליה להאי למחוי ולא מיחה אמרינן ודאי זבנה וא"כ כיון שמחה . . לא אמרינן זבנה".

ולכאורה הרי מדברי הנמוק"י יוצא דישנה בירור והוכחה בחזקה, מחמת שתיקת המערער, ואיך זה מתאים עם יסוד דבריו דבנוי על תק"ח?

אלא דהביאור בזה נראה ע"פ דברי רבינו יונה בהסברת ענין החזקה; "כיון דטפי לא מיזדהר אית ליה למחויי ומדלא מחה אמרינן דודאי זבנה, לפי שהטילו חכמים עליו למחות כיון דטפי לא מיזדהר איניש בשטריה".

אשר יוצא מדבריו דאכן יסוד והתחלת הענין הוא תק"ח שהטילו על המערער למחות משום האי טעמא דטפי מתלת שנין כו', אמנם אחרי שכבר הטילו את זה עליו שוב אם לא עשה כן הר"ז הוכחה ובירור שבאמת אינו שלו אלא של המחזיק.

ועכ"פ היוצא מכל הנ"ל דבעצם הרי שני האופנים ביסוד חזקת ג"ש הוו 'שניים שהן ארבע'; בירור גמור או שתיקנו לקבלו, ותק"ח גרידא או כזה שיצר בירור כמשנ"ת.

### ביאור שיטת הרשב"א ביסוד החזקה

ה. והנה הרשב"א דרך אחרת היתה לו בכל הענין; "דזה [היינו המערער] יודע דטפי לא מיזדהר, כי לא מיחה תוך שלש מיחזי כמערים לשתוק עד שיאבד זה ראיותיו".

והיינו דהרשב"א לא הזכיר איזשהו הוכחה שאכן מכר את שדותיו (כמו לכל הני שיטות שמיסוד על הראיה שישנה משתיקת המערער), וגם לא הזכיר איזה תק"ח, אלא דשמכיון שהוא נראה כמערים שוב איננו מקבלים טענתו שהוא שלו.

אלא דהקושיא ע"ז מתבקשת מאליה; דאיך יצא הקרקע מחזקת המר"ק ונכנס לחזקת המחזיק עי"ז שהמר"ק נראה כמערים? דהחיסרון דנראה כמערים עוזר בפשטות שלא נקבל טענתו של מישהו שצריך לטענה, אבל כאן הרי הוא המוחזק בקרקע (דהא קרקע בחזקת בעליה עומדת כו') וא"כ אין הוא צריך לטעון כלום כ"ז שלא נתברר לנו שהקרקע יצא מחזקתו! ?

(ובפשטות הר"ז הסיבה שכל שאר הראשונים דלעיל אכן חולקים על הרשב"א ומבארים איך באמת יצא הקרקע מחזקת המר"ק - או ע"י בירור או ע"י תק"ח כנ"ל).

והנראה לומר דלדעת הרשב"א הרי (גם) המר"ק אינו באמת מוחזק בהקרקע אלא דהכח שיש לו הוא מה שיכול לטעון עליו, אבל אחר שנאבד לו הכח לטעון עליו משום שנראה כמערים בטענתו שוב אין לו זכות בקרקע זו.

ביאור הדברים: בכלל לומדים דאף דא"א להיות מוחזק בקרקע כמו במטלטלין ואשר לכן בעינן בקרקע חזקת ג"ש, אמנם ע"י חזקת ג"ש שוב נהיו מוחזקים בקרקע כדרך שנהיו מוחזקים במטלטלין ע"י עצם התפיסה בהן.

אמנם לכאורה אפשר ללמוד דלעולם א"א להיות 'מוחזק' אמיתי בקרקע, והיינו דכמו שלא נהיו מוחזקים בקרקע ע"י תפיסה גרידא עד"ז לא נהיו מוחזקים בה ע"י תפיסה של ג"ש, אלא דמי שמוחזק בה ע"י ג"ש או ע"י שטר וכיו"ב הרי לו יש הזכות 'לטעון' שקרקע זו שלו היא.

ואשר לפ"ז נמצא דהכח של מר"ק בקרקע אינו כמו מר"ק במטלטלין; דבמטלטלין הרי הוא המוחזק משא"כ בקרקע דליתא למושג זה בכלל הרי כחו הוא בזה שלו יש הזכות לומר שקרקע זו היא שלו (או מחמת שטרו שהי' לו, או מחמת זה שהוא הי' שם ואין מישהו אחר מלפניו שיש לו איזה טענה על הקרקע).

ואם כנים הדברים, מתבאר היטב דברי הרשב"א שאחרי שנתבטל כחו של המר"ק לטעון על הקרקע שוב נשאר ביד מי שמוחזק בה כעת, דאחרי שאין לאף אחד זכות בקרקע אז מובן שאין סיבה להוציא מי שנמצא בה עכשיו, ואדרבא מאז יש לו להמחזיק החדש זכות הטענה על הקרקע (עד שיאבד זכותו ע"י חזקה, או שטר, של שני).

### ישוב לקושיא בדברי הרשב"א

ו. ואשר לפ"ז נראה ליישב עוד קושיא שראיתי מקשים בדברי הרשב"א כאן;



דהנה אחרי שהרשב"א מבאר מהו יסוד החזקה כנ"ל, ממשיך לבאר דדבר זה גופא דטפי מתלת שנין לא מיזדהר איניש בשטריה תלוי' ובנויה על הסברא שאמר רבא לפנ"ז דטבע בנ"א הוא להקפיד ע"ז דאדם אחר משתמש בחצירו למשך זמן של ג"ש - דמשו"ה כשהמחזיק רואה שהמר"ק לא עירער עד ג"ש שוב אינו מרגיש צורך לשמור השטר יותר, דמכיון שלא מחה עד אז בודאי לא ימחה אח"כ.

וממשיך הרשב"א לבאר דאע"פ דמבואר בגמרא דבי בר אלישיב קפדי טובא - ולכאורה באלו שמקפידים מיד הרי מזה שלא מחו מיד כבר ישנה לההוכחה שלא ימחו עוד, ושוב לפי הנ"ל לא ישמור המחזיק את השטר, ובטלה לה כל הסברא דעד תלת שנין מיזדהר אינש כו' ! ? מ"מ גם בהן נאמר הך סברא "משום דכיון דרובן של בנ"א אין דרכן להקפיד כולי האי אכתי נזהר זה בשטרו שמא יטעון עליו שלא הקפיד כמו שאין דרכן של שאר בנ"א להקפיד".

והיוצא מדבריו לכאורה דאף דהני דבי בר אלישיב באמת מקפידים מיד (כמפורש בגמרא) מ"מ יכול כ"א מהם לטעון "שלא הקפיד כמו שאין דרכן של שאר בנ"א להקפיד".

ומקשים ע"ז דא"כ בטלה לכאורה קושיית הגמרא אדברי רבא מהא דבי בר אלישיב?

והיינו: אהא דתירץ רבא דיסוד החזקה הוה זה דבתלת שנין ודאי קפדי אינשי (וא"כ הא דלא מיחה בזמן זה מוכיח שבאמת כבר מכר הקרקע), הקשתה הגמרא דא"כ בהני דבי בר אלישיב הי' צ"ל חזקה מיד? (ומחמת קושיא זו אמר רבא להתירוץ הסופי דתלוי בזהירות בשטר כו'). והרי לדברי הרשב"א דהם יכולים לטעון דלא קפדי כשאר בנ"א, בטלה הקושיא ולא הוצרך רבא להגיע לתירוץ הסופי בכלל?

(והנה באמת הרשב"א בעצמו כתב לקמן (נו, ב ד"ה אהעמדה כדי כו') דהגמרא הי' יכולה לתרץ כך הקושיא ארבא אלא "אידי דאשכח רבא טעמא אחרינא אוקי לה בההוא טעמא" עיי"ש, אמנם לכאורה זה יספיק רק עם התירוץ הסופי לא הי' סומך אהך סברא גופא, אמנם אם תירוץ הסופי סומך על אותה סברא אז מהי המעלה בתירוץ זה על התירוץ

שלפניו הרי אותה סברא הנצרך עבור תירוץ זה הי' מתרץ גם הקושיא על התירוץ הקודם !?).

אמנם לדברינו דלעיל נראה לתרץ הדבר, דהנה לפמשנ"ת נמצא דישנה הברל גדול בין ב' התירוץ; דלפי התירוץ הראשון - דבתלת שנין קפדי אינשי - נמצא דהחזקה מיוסד על הוכחה לטענת המחזיק (משתיקת המערער), משא"כ לתירוץ השני אכן אין כאן שום הוכחה לטענת המחזיק אלא רק סילוק כח הטענה של המערער כנ"ל.

ואשר לפ"ז יש מקום לומר דבשלמא בתירוץ הראשון לא רצתה הגמרא לומר דבי בר אלישיב יכולים לטעון דהם לא קפדו (כשאר בנ"א), דמכיון שבפשטות ישנה הוכחה לטענת המחזיק (מחמת טבעם של אותם בנ"א) א"כ כשהם רוצים לערער ולבטל הוכחה זו ע"י טענה שאולי הם מתנהגים שלא ע"ד הרגיל (בשבילם) הרי עליהם מוטל הראיה להוכיח כדבריהם.

משא"כ בתירוץ השני (הסופי) דכבר ליתא שום הוכחה להמחזיק וכל יסוד החזקה הוא מה שמבטלים טענת המערער, א"כ במקרה שהמערער טוען שעוד לא נתבטלה זכותו בהקרקע, אז אין לנו כח לבטלו כ"ז שאינו לנו הוכחה ודאית שאכן נתבטלה.



## **יסוד שיטת הראשונים ז"ל בפ"י מבריא ארי מנכסי חבירו**

**הרב בנימין אפרים ביטון**

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

גרסינן בגמ' (ב"ב נג, א): "א"ר אסי א"ר יוחנן נתן צרור והועיל נטל צרור והועיל ה"ז חזקה, מאי נתן ומאי נטל, אילימא נתן צרור וסכר מיא מינה נטל צרור ואפיק מיא מינה, האי מבריא ארי מנכסי חבירו הוא, אלא וכו'".

והנה בפירוש הך חסרון דמבריא ארי מנכסי חבירו, מצינו ב' שיטות בדברי הראשונים ז"ל: א) משום דמצוה קעביד ומחוייב בדבר הוא, דכל ישראל מצווין להציל ממון חבריהם, וממילא אי"ז נקרא מעשה וכוונת

קנין חזקה כיון שבלא"ה ה"ה מחויב לעשותו [כן מתבאר בדברי הר"י מיגאש, רשב"ם, רמב"ן, ריטב"א, רשב"א, נמוק"י, והרא"ש בסוגיין יעוי"ש]. (ב) משום שישוד קנין חזקה הוא שעושה תיקון שמתוסף עי"ז דבר חדש בהקרקע מה שלא הי' מקודם, משא"כ במכריח ארי אינו מוסיף תיקון חדש כלל, ורק מונע המזיק מלהזיק והמצב נשאר כמקודם, ולכן אי"ז נקרא תיקון חדש ואין כאן חזקה [כן מתבאר בדברי היד רמ"ה בסוגיין, תוס' ב"ק נח, א ד"ה א"נ מכריח כו', תוס' ב"מ לא, ב ד"ה אם כו', רא"ש ב"ק שם יעוי"ש].

וצ"ע וביאור יסוד פלוגתת הראשונים ז"ל בפירוש הך חסרון דמכריח ארי, וביותר צ"ע יסוד שיטת הר"י מיגאש וסיעתו דס"ל דהחסרון הוא משום לתא דמצוה קעביד וכו', דבשלמא הא דהרמ"ה וסיעתו לא נחית להו לפרש דהוא משום ליתא דמצוה קעביד וכמ"ש הרמ"ה להדיא יעוי"ש, אכן על הר"י מיגאש וסיעתו צ"ע אמאי לא נחית להו לפרש בפשטות דהחסרון הוא משום שאי"ז מעשה תיקון אלא סילוק היזק וכפי' הרמ"ה וסיעתו, וצ"ע.

ב. והנראה לומר בזה, ובהקדים דהנה מה דס"ל להרמ"ה וסיעתו בפשטות דבמכריח ארי מנכסי חבירו אינו מעשה תיקון בגוף השדה אלא מניעת וסילוק היזק ולא אהני מידי אלא לאוקמי כדמעיקרא הוא דאהני, צ"ע וביאור, דהרי לאידך גיסא יתכן לומר דמאחר שמנע הפסד והיזק מן השדה הרי תיקון ואהני טובא בגוף השדה, ומהיכי תיתי לומר בפשטות דמניעת היזק לא חשיב כמעשה תיקון והנאה בגוף השדה.

ויתכן לומר דדבר זה תלוי בשאלת וחקירת האחרונים ז"ל אם מניעת הריוח חשיב כהפסד או לא, דעיין בשדי חמד (כללים, מע' ה אות סט - כרך א עמ' קיא ואילך, 'פאת השדה' לכללים שם אות ב - פרק ח עמ' א'תרסא ואילך) שהביא מדברי הראשונים והפוסקים בזה בכ"מ, יעוי"ש ובמקומות שנשמנו שם בארוכה (ולהעיר גם מלקו"ש ח"ט עמ' 134 עי"ש).

והנראה דיש לחקור עוד עד"ז אם מניעת ההפסד חשיב כריוח או לא. ומסתבר לומר דב' החקירות תלויות זו בזו, דלהצד דמניעת הריוח חשיב כהפסד מסתבר דכמו"כ מניעת ההפסד חשיב כריוח, אכן להצד דמניעת הריוח לא חשיב כהפסד מסתבר דכמו"כ מניעת ההפסד לא חשיב כריוח.

וכן מתבאר גם מדברי השד"ח שהביא בתו"ד (כללים שם, וראה גם 'פאת השדה' שם) את דברי הרדב"ד בדין מודר הנאה דבלשון בנ"א לא קרו הנאה אלא היכא דיהיב לי' מידי אבל מניעת ההיזק לא קרו לי' הנאה, והקשה השד"ח דלכאור' סותר א"ע במ"א דמוכח דס"ל דלא שאני בין הפסד למניעת הריוח יעוי"ש, והיינו כנ"ל דב' הענינים תלויים זב"ז ואם נאמר דמניעת היזק לא חשיב כריוח והנאה, כמו"כ צ"ל דמניעת הריוח לא חשיב כהפסד.

יעויין עוד בשד"ח ('פאת השדה' שם) שהביא מ"ש בס' 'אזן אהרן' בדבר זה נחלקו הראשונים ז"ל, ולדעת הרא"ש הרחקת הגזק מיקרי הנאה, ולדעת הרמב"ם לא מיקרי הנאה [ובהמשך דבריו שם "ואין מצוי אצלי לראות איה מקום כבוד דברי הרא"ש והרמב"ם בזה" וצ"ע].

ג. וביסוד הדברים נראה דיש לחקור מעין זה בנדו"ד, אם מניעת וסילוק היזק מן השדה נחשב כמעשה תיקון והנאה בגוף השדה או לא, ותלוי בחקירה הנ"ל אם מניעת היזק חשוב כריוח והנאה או לא.

ייתכן לומר דבזה הוא דפליגי הראשונים הנ"ל בפ"י' הך חסרון דמבריה ארי, דהרמ"ה וסיעתו ס"ל בפשטות דמבריה ארי אינו מעשה תיקון והנאה בגוף השדה, והיינו משום דס"ל כהצד דמניעת היזק לא חשיב כריוח והנאה.

אכן הר"י מיגאש וסיעתו י"ל דס"ל כהצד דמניעת היזק חשיב כריוח והנאה, וע"כ לשיטתייהו לא מצו לפרש הך חסרון דמבריה ארי כדברי הרמ"ה וסיעתו, דהרי שפיר נחשב למעשה תיקון והנאה בגוף השדה, דמניעת היזק מקרי הנאה, ולכן פירשו באו"א דהוא משום לתא דמצוה קעביד [ויעויין בח"י הרמב"ן ישוב על קושיית הרמ"ה, עיי"ש].

[ולהעיר דעפכ"ז יש להוסיף עוד על שאר המקומות שנשמנו בשד"ח שם, והיינו ע"פ המתבאר מדברי הראשונים בסוגיין בפ"י' הך חסרון דמבריה ארי, דהרי מדברי הרמ"ה וסיעתו מתבאר להדיא דמניעת היזק לא חשיב כריוח והנאה, ולהמבואר בדברינו שיטת הר"י מיגאש וסיעתו היא דמניעת היזק חשיבי כריוח והנאה וכמוש"נ].

ד. ואם כנים דברינו יתכן להוסיף בזה עוד דהרא"ש והרמב"ם אולי לשיטתייהו בפ"י הך חסרון דמבריה ארי.

דהנה יעויין בדברי הרא"ש בסוגיין שכ' וז"ל: "לא דמי נעילת דלת למבריה ארי משום שהוא מחוייב להציל ממון חבירו אבל כשנועל דלת בפני כל אדם כו'", ומבואר דס"ל שהחסרון דמבריה ארי הוא משום לתא דמצוה קעביד כשי' הר"י מיגאש וסייעתו [אכן בדברי הרא"ש לב"ק נח, א מתבאר דמפרש באו"א שהחסרון הוא משום שאי"ז מעשה תיקון אלא מניעת היזק (וכבר העיר על סתירת דברי הרא"ש בזה בס' 'אפיקי מים' למור"ד הגר"י קלמנסון שליט"א ח"ב סי' ב הערה ח עיי"ש). ודברינו דלהלן הם לפי המתבאר מדברי הרא"ש בסוגיין ועצ"ע].

ונראה דהרא"ש אזיל בזה לשיטתי', דהרי לפי מש"כ בשד"ח שם ס"ל דמניעת היזק מיקרי הנאה וכו"ל, וע"כ לא מצי לפרש הך חסרון דמבריה ארי כדברי הרמ"ה וסייעתו, דהרי שפיר נשחב למעשה תיקון ואהני טובא בגוף השדה בזה שמנע ההיזק, ולכן פירש דהיינו משום דמצוה קעביד וכו' [אכן לפ"ז צ"ע על דברי הרא"ש לב"ק שם ודוק].

ועויין ב'אפיקי מים' שם סי' טו הערה י האריך להוכיח דשיטת הרמב"ם בהך חסרון דמבריה ארי הוא משום שאי"ז מעשה תיקון אלא מניעת היזק וכפי' הרמ"ה וסייעתו יעויי"ש בארוכה.

והנה לפמ"ש"כ בשד"ח שם דשיטת הרמב"ם דמניעת היזק לא מיקרי' הנאה, נמצא דאזיל בזה לשיטתי' בפ"י הך חסרון דמבריה ארי דלא חשיב ל' מעשה תיקון והנאה וכמוש"נ.



## זקיפה במלוזה אי מהני בחמוץ וריבית

**הרב יחיאל יעקב וילהלם**  
ביתר עילית, אה"ק

בחידושי הצ"צ על ב"מ (עז, ב) כתב וז"ל: "והנה הרמב"ם פ"ח מה' מכירה השמיט ד' רשב"ג (מלמדין אותן שלא יחזרו, כיצד, כותב לו אני פב"פ מכרתי שדה פלונית לפלוני באלף זוז ונתן לי מהם מאתים זוז והריני נושה בו ח' מאות זוז, קנה ומחזיר לו את השאר אפי' לאחר כמה

שנים) ואפשר ס"ל דלית הלכתא כרשב"ג. . ולכן גם בשו"ע ס"י ק"צ ס"י השמיט הרב"י ד' רשב"ג, רק רמ"א בהג"ה שם הביאו. ותמיהני שהסמ"ע והש"ך לא העירו מזה כלום. ועפ"ז יש לתרץ מ"ש אאזמז"ר הגאון ז"ל בה' מכירת חמץ שבסוף ה' פסח וז"ל: וחדשים מקרוב באו לתקן לכתוב והמותר זקפתי עליו במלוה כו' וגם זה אינו מועיל לפ"ד גדולי הראשונים ז"ל. שי"ל דכוונתו לדברי הרמב"ם וש"ע הנ"ל. עכ"ל

ויש להביא תנא דמסייע לדברי הצ"צ. דבגמ' שם (סה, ב) כ' שאם אומר המוכר ללוקח "קני מעכשיו וזוזאי ליהווי הלואה גבך" מותר ללוקח לאכול פירות, ואין חוששים שיתבטל המקח אי עייל ונפיק אזוזי, ויעבור בריבית. וכדברי רשב"ג. וראה ב'עין משפט' על הדף, שהלכה זו לא הובאה לא ברמב"ם ולא בשולחן ערוך! "רק הרמ"א (סי' קעד סוף ס"א) בהג"ה שם הביאו".

אבל קשה, שאדה"ז כן הביא הלכה זו (הל' ריבית סנ"ה), וז"ל: "וכן הלוקח בית כו' ונתן מקצת דמים אסור לו לדור בבית. . עד שיפרע. . אם לא זקפן עליו במלוה". עכ"ל.

וצריך להבין, מדוע באיסור בל יראה החמיר וחשש לדעת גדולי הראשונים ז"ל דלא מהני זקיפה במלוה, ולכן תיקן מכירה מיוחדת בערב קבלן, כידוע. ולא חשש להם באיסור ריבית החמור (ריש הל' ריבית)?



## שיטת התוס' בשכונני גוואי

**הת' מרדכי צבי קראסניאנסקי**  
תלמיד בישיבה

בכוונת רשב"ם בהסוגיא דשכונני גוואי ישנם אופנים שונים לפרש. יש מפרשים דזה שהי' לו דרך עליו בלבד מבטל החזקה (וכדמשמע בהרשב"א ועוד ראשונים), ויש מפרשים דהי' גם משתמש עמו בבית החיצון ולכן מבטל החזקה, אבל אם הי' לו רק דרך עליו לא הי' מבטל החזקה, וכדמשמע גם בלשונו "ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו" כמ"ש הב"ח והסמ"ע בסי' קמ עיי"ש.

והנה מצינו בראשונים ב' קושיות על פרשב"ם:

א) מכיון שהי' דר לבדו, למה לא מהניא ליה חזקה אע"פ שיש להפנימי דרך עליו ("הדין נותן שלא יפסיד חזקתו בשביל כך וכי אין עשוי למכור בית החיצון ומשייר לעצמו הפנימי ודרך")?

ב) מאי טעמא דרבא דאמר שהלוקח מוחזק, והלא כל זמן שלא הביא רא"י שדר לבדו, לא הביא עדי חזקה לפי "שאיין חזקה למי שדר עם הבעלים" (ל' הרמב"ן)?

ומדייק הב"ח (הובא בקצוה"ח סי' מ ס"ק ג ומבואר בחי' החת"ס) שהנמוק"י הקשה רק הקושיא הא', וביאר שקושיות הרמב"ן הן ממ"ג, דאם קשה הראשונה לא קשה השני' ואם קשה השני' לא קשה הראשונה: ומביא ב' אופנים הנ"ל בפירושו הרשב"ם אם הי' לו רק דרך עליו או גם משתמש עמו. ומסביר שאם מפרשים שהי' לו רק דרך עליו, א"כ קשה רק קושיא הא' למה יתבטל חזקתו רק מפני שהי' לו דרך עליו, אבל לא קשה קושיא הב' - דשי' רבא מובנת, דהלוקח אכן מוחזק והמוכר רק מערער וטוען שהי' לו דרך עליו, וה"ז כמו מחאה שאינה עוקרת החזקה מלכתחילה אלא מבטלתה, ולכן המוכר צריך להביא רא"י שמיחה. אבל אם מפרשים שהי' גם משתמש עמו, א"כ לא קשה קושיא הא', דמובן למה אין להלוקח חזקה - שלעולם לא החזיק לבדו, אבל עדיין קשה קושיא הב' דאיך אמר רבא שהלוקח מוחזק אם אין לו עדים שזה לא דר עמו ונמצא דאין לו חזקה בכלל.

ומסיים החת"ס שהרשב"ם נזהר מקושיא הב' וכותב "וסבירא לי' לרבא דכיון שראו עדים לזה המוחזק שנשתמש בו ג' שנים אין לנו לחוש שמא גם זה הי' עמו הואיל ולא שמענו בלתי היום", היינו שאין מקבלין טענת המוכר שדר עמו ולכן לרבא ה"ה מוחזק והממע"ה. ונמצא לפי"ז דהרשב"ם לומד שמשתמש עמו בבית החיצון (כמ"ש הב"ח שכן משמע מלשון הרשב"ם כנ"ל) ולכן ממילא לא קשה קושיא הא' איך המערער מבטל החזקה וכנת"ל, וגם מתרץ קושיא הב' דאיך רבא אמר דהלוקח מוחזק מאחר דהמערער טוען שאין לו חזקה - לפי שאין מקבלין טענת המערער.

אמנם התוס' (וכן הרא"ש והטור) לומדים שיש עדים שהי' בשכונני גוואי (ודלא כהרשב"ם הנ"ל - דמשמע ממ"ש "הואיל ולא שמענו בלתי היום" דאין לו עדים שהי' גם בשכונני גוואי). וא"כ לכאורה לשי' תוס'

א"א לתרץ קושיא הב' כפרשב"ם דאין מקבלין טענת המערער - דזהו רק לשיטתו שאין לו עדים בכלל שהי' בשכונני גוואי, ולכן הרי"ז אפשריות רחוקה ולכן אין מקבלין טענתו, משא"כ לשי' תוס'?

אמנם באמת לא קשה, דהתוס' וסיעתי' (הרא"ש והטור) לומדים שלא נשתמש עם השני בבית החיצון והי' לו רק דרך עליו וזהו רק מחאה המבטלת החזקה וכמשנת"ל בהב"ח, ולכן הלוקח מוחזק והמוכר צריך להביא ראי' על מחאתו. (ומה שלפי"ז תשאר קושיא הא' דלמה לא מהניא ליה חזקה אע"פ שיש להפנימי דרך עליו - י"ל דהתוס' וסיעתי' חולקים על סברא זו).

אמנם לפי"ז, צ"ע בסיום דברי התוס' שכתב "ואם יאמר המערער הייתי עמך ב' ימים ואין לך ג' שנים שלימות כו", דמשמע שחסר בהחזקה עצמה ולא רק מחאה וגם אם ישלים הב' ימים תהי' לו חזקה, ולפי הנ"ל (שלתוס' וסיעתי' הי' לו רק דרך עליו) נמצא דהתוס' וסיעתי' סוברים שהמערער רוצה לבטל החזקה כמו מחאה ולא שזהו חסרון בהחזקה עצמה?

וי"ל הביאור בזה, שאין כוונת החת"ס דהוי מחאה ממש אלא כעין מחאה. ונק' מחאה רק מפני שאינו חסרון בעצם החזקה כמו מחאה (ולכן לרבא הלוקח מוחזק), והיינו שזה שהי' לו דרך עליו אינו מניחו להיות בטוח בהקרקע, שלא ליזהר בשטרו, ולכן כל אותן הימים שהי' עובר בבית החיצון אינם מצטרפין לג' שנים שלימים, אבל אם ישלים הימים אכן יהי' מוחזק.



## לימוד משור המועד לחזקת ג' שנים לרש"י ותוס'

הת' מנחם מענדל הלוי ארנאו

תות"ל 770

א.בגמ' ב"ב (כה, א) איתא: "אר"י שמעתי מהולכי אושא שהיו אומרים מנין לחזקה של ג' שנים, דומיא דשור המועד, מה שור המועד כיון שנגח ג"פ, נפק לי' מחזקת תם וקם לי' בחזקת מועד, הי"נ כיון דאכלה תלת שנין נפק לי' מרשות מוכר".



הנהגה בהדמיון בין שור המועד לחזקת ג' שנים, נחלקו הראשונים בכוונת הגמ'.

דהתוס' (בד"ה עד נגיחה רביעית ובד"ה אלא מעתה) למדו דמה התם לאחר ג' שנים הוחזק נגחן הכא נמי הוחזקו הבעלים להיות שתקנים ובודאי מחלו, אך הרמב"ן ועוד למדו (בפשטות) דהלימוד הוא דמה התם לאחר ג' שנים נעשה שינוי בחזקת השור, הכא נמי לאחר ג' שנים נפק לי מרשות מוכר ועייל לחזקת הלוקח. וכן היא שיטת רש"י לכאורה: כדמוכח בד"ה תיהוי חזקה "דהא אמרת ג' שנים מפקי לי מרשות מוכר" ובד"ה טעמא מאי "אמרינן ג' שנים מפקי לי מחזקת מ"ק".

והנה יש לעיין (וכדדקשו כמה מהאחרונים) בעצם הלימוד והשויון בין שור המועד לדין חזקת ג' שנים, דדין שור המועד הוא דלאחר ג' נגיחות משתנה טבעו להיות שור נגח, והוי דין בטבע של שור, ואיך זה קשור לדין ראי' על בעלות שדה.

והנה לפי התוס' אתי שפיר, דגם בדין חזקת ג' שנים הוי דין בתכונות וטבע הבנ"א, דמהא גופא דשתיק שנים מוכח דמחל, דאילולי זאת בטבע הבנ"א למחות, ואשמועינן דיש להשוותו לדין שור המועד, דלאחר ג' פ' ידעינן דיש לו טבע של נגחן, אך לפי שאר האחרונים צ"ב, וכמו שאכנן כתבו התוס' בד"ה עד נגיחה רביעית דהוי מילתא בלא טעמא?

ב. בהמשך הגמ' (כת, ב): "מתקיף לי רב עזירא אלא מעתה מחאה של בפניו לא תהוי מחאה דומי' דשור המועד, מה שור המועד בפניו

(1) ובדברי רש"י במתניתין ד"ה שדה הבעל שכתב "שאינן לך אדם הרואה את חבירו שנועד את שדהו לאכול פירי העשוי לשנה ושותק", י"ל דהכוונה בשותק היא דשותק ואינו מסלקו, היינו דאין לך אדם הרואה את חבירו זורע שדהו ואינו מסלקו, וראה ברשב"א לקמן (מב, א) גבי קטן וכדפירשו בזה האחרונים.

(2) וכלשון התוס' "תימה לר"י דמאי פריך הא כי יליף משור המועד מה התם הוחזק נגחן ג' פ' ה"נ הוחזק שתקן בג' שנים. . ואומר ר"י דס"ד היכי יליף מה התם מכי נגח ג' פ' נפק לי מחצי נזק לנזק שלם ה"נ כיון שאכלה ג' שנים ולא מיחה נפקא לי' מרשות מוכר לרשות לוקח" - והיינו פרש"י והרמב"ן - וממשיכים תוס' "אע"ג דהוי מילתא בלא טעמא".

בעינין אף הכא נמי בפניו בעינין. ומתוצת הגמ', התם והועד בבעליו כתיב הכא חברך חבא אית לי' וכו'".

ובפיי' קושיית ותירוץ הגמ', נחלקו רש"י ותוס', דרש"י פי' דהקושי אלא מעתה הוא מכיון דמחאה דומיא דהעדאה היא שהוא התראה לשמור שורו, ואף המחאה התראה היא להזהיר דראיית זכותו ושאר מכירתו, ותי' הגמ', "התם והועד בבעליו אמר רחמנא", כלומר ל"ד, נהי דגמרינן ג' שנים מג' נגיחות, אבל מחאה מהעדאה לית לן למיגמר, דהתם כיון דההעדאה לחייבו ממון על נגיחותיו היא באה, ולהעמיד שורו בחזקת מועד, בעינן בפני בעלים שידעו לטעון ולהכחיש העדים ולהביא אחרים להזימן, אבל טעמא דמחאה להתרות בו להיות זהיר בזכויותיו היא באה שזה טוען שבגולה היא בידו הכא אפי' שלא בפניו נמי איתא.

ובהשקפה ראשונה נראה שרש"י סב"ל דהא דהעדאה צריך להיות בפני בעלים הוי מסברא, (שיוכל להכחיש העדים וכו') ואותה סברא אינה בדין מחאה על החזקה, אך בההו"א של הגמ' תלתה רק בהדמיון של מחאה והעדאה, מחאה דומי' דהעדאה, דשניהם הוי מחאה להזהר או בשורו או בשטרו.

אך התוס' אינם נכנסים בכ"ז ומק' וז"ל: "פר"י כי היכי דילפת משור המועד דהוי חזקה בג' זמני הכי נמי נילף מה שור המועד צריך העדאה בפניו ולא אמרינן קלא אית לי' ותועיל, הכי נמי מחאה שלא בפניו אית לן למימר דלית לי' קלא ולא תהא חזקה. . ומשני חברך וכו' יש קול בין למחאה בין להעדאה אבל בהעדאה גרידא גזיה"כ הוא, דאין נעשה מועד אא"כ מעידים בפניו אפי' יתברר לו באלף עדיף והעידו על שורו כב"ד".

ובשיטתם קאזלו, דרש"י לומד דהדמיון בין מחאה להעדאה הוא דבשניהם הוי מחאה להיזהר או בשורו או בשטרו<sup>3</sup>, וזה מתאים עם שיטתו דהדמיון עם שור המועד הוא בזה שהשור יוצא מחזקת תם למועד, אך

3) דמבואר מדבריו דענין המחאה לרבי ישמעאל הוא להתרות בו שישמור על שטרו וכדפי' הרמב"ן בחידושו דאי לא תימא הכי מחאה למאי אהני' עיי"ש. ובוה רש"י והרמב"ן אולי לשיטתייהו, דלהתוס' דהילפותא היא שהוחזק שתקן ג"ש לא שייך לפרש כן בכוונת הג', דלדידהו ענין המחאה אינו כדי שיוזהר בשטרו אלא כדי שלא יוחזק שתקן.

להתוס' דמשור המועד לומדים דע"י ג' שנים הוחזק שתקן א"א לו ללמוד הכי ולכן פירש באו"א וכדלעיל.

אך בפרש"י יש לעיין למה מאריך בהקשר בין מחאה להעדאה ואינו מפרש בקיצור כפירוש התוס', ובפרט שלשון הג' לכאורה מתאים יותר לפי' התוס', דבגמ' איתא "התם והועד בבעליו כתיב", דהוי סגנון של גזיה"כ וכדו', ולמה מאריך בביאור הדבר?

ג. והנה בדין שינוי רשות הגורם לשינוי בחזקת השור חזר לתמותו מפרש רש"י (בב"ק לט, א ד"ה חזר לתמותו): "מועד שיצא מרשות זה ונכנס ליד בעלים אחרים הרשות משנה את דין העדאתו".

ומבאר בזה רבינו בלקו"ש חל"ו עמ' 103: "ונראה לפרש כוונת רש"י שאין הפירוש שנשתנה טבע השור, [כפי' המאירי עיי"ש] שנתבטל ממנו טבע הנגיחה, אלא שזוה"ע דין, שביטל דין העדאתו.

והסברת הענין: שינוי בכרייתא "אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני ב"ד" דהיינו שגם אם הבעלים יודעים ששורו נגחן, ואפי' באו אליו ב' עדים ואמרו לו כן, מ"מ אין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים ובפני ב"ד דכך היא גזירת הכתוב שצ"ל עדות והתראה בב"ד, ועד אז אין לחייב את הבעלים נזק שלם.

ומזה מובן שבדין מועד, "והועד בבעליו" יש שני ענינים: א. לגבי השור שע"י ששור זה נגח ג"פ נקבע ש"שור נגח הוא" והוא מועד לאותו דבר שהרגיל בו". ב. בנוגע להבעלים שאין לחייב אותם בנזק שלם אא"כ מתרים בהם תחילה ג"פ ופרש"י על "והועד בבעליו", "לשון התראה בעדים".

היוצא מהנ"ל דלשיטת רש"י דין העדאה בפני בעלים ובפני ב"ד הוי גזיה"כ, וצריך הכרעה בין מש"כ רש"י בסוגיין לרש"י בב"ק עפ"י הסברת רבינו.

ד. ולכאן י"ל בזה, דאין כוונת רש"י לשלול הגזיה"כ ולתלות הפ' בסברא, וכנ"ל דמלשון הג' מוכח דהוי גזירת הכתוב, אלא נ"ל להיפך, דכוונת רש"י היא דבהא גופא שהתורה חידשה דצריך העדאה בפני בעלים ובפני ב"ד, הוי מלתא בטעמא, "שידעו לטעון ולהכחיש העדים ולהביא אחרים להזימן".

וזאת מכיון "דההעדאה לחייבו ממון על נגיחותיו היא באה, ולהעיד שורו בחזקת מועד", והיינו ב' הענינים בדין מועד הנ"ל מהשיחה בביאור דברי רש"י מב"ק: א) לגבי השור - "להעמיד שורו בחזקת מועד". ב) לגבי הבעלים - "לחייבו ממון על נגיחותיו". והיינו מכיון שבשינוי חזקת השור יהי' לזה השלכות על הבעלים - נזק שלם - לכן התורה התייחסה גם על הבעלים, שידעו לטעון ולהכחיש. אך כ"ז הוי ביאור "כלומר" - על הא דמובא בג' "התם והועד בבעליו כתיב", ואי"ז מספיק שהקול יגיע ע"י חברא דחברך וכו', כי התורה חידשה שצריך להיות "והועד בבעליו".

אך התוס' מיאנו בזה כי לשיטתם הוי מילתא בלא טעמא, ולכן לומדים שהדמיון בין שור המועד לחזקת ג' שנים הוא מה התם הוחזק נגחן ע"י ג' נגיחות, אך הכא הוחזק שתקן בג' שנים.

ובפי' תירוץ הג' "התם והועד בבעליו אמר רחמנא", פי' בפשטות, דיש קול בן למחאה בין להעדאה אלא דבהעדאה גרידא גזיה"כ הוא דאין נעשה מועד אא"כ מעידים בפניו אפי' יתברר לו באלף עדים שהעידו על שורו בב"ד.

והנראה לומר בזה דלהתוס' שלמד דהדמיון בין שור המועד לחזקת ג"ש, הוא מטעם שהוחזק שתקן - שהוא מילתא בטעמא - אז מכיון שגוף הענין דומה, מסתבר דיש לדמות גם הפרטים, וזה תוכן קושיית הג' דתיהוי מחאה בפניו דווקא וכלשון התוס', "כי היכי דילפת משור המועד דהוי חזקה בג' זמני הכי נמי נילף מה שור המועד צריך העדאה בפניו וכו'". וע"ז תירצו, דבפרט הזה ישנה גזיה"כ.

משא"כ לרש"י דאין דמיון כ"כ בגוף הענין, א"כ להשוות הפרטים טעמא בעי, ולכן מבאר רש"י דמחאה דומיא דהעדאה היא שהיא התראה לשמור שורו, ואף המחאה התראה היא להיזהר בראיית זכותו ושטר מכירתו.

ה. אך הא גופא טעמא בעי, לפרש"י, וכמו שהקשינו לעיל מה ענין שור המועד דהוי דין בטבע השור לענין חזקת ג' שנים.

והנראה לומר בזה, על יסוד המבואר לעיל, מהסברת רבינו בשיטת רש"י דדין שור המועד אי"ז רק דין בטבע השור אלא גם דין בבעלים, שהתורה מתייחסת להבעלים להתרות אותו ג"פ לשמור שורו (ועד כדי כך

שאם שינו בעלים באמצע בטלה חזקת מועד) מכיון שמהחזקת מועד יהי' השלכות על בעלים לשלם נזק שלם.

ועפ"ז י"ל דלרש"י הדמיון או עכ"פ האפשרות להשוות בין שור המועד לחזקת ג"ש הוא בענין השני שבדין שור המועד, היינו בדין זה שהתורה מחייבה ג' התראות להוציא נזק שלם מהבעלים, כך בהשדה ע"י ג' אכילות יוצאה מחזקת מ"ק, ואי"ז ב' עניינים שונים לגמרי, דין בטבע השור וכן בשינוי חזקה.

אך עכ"פ בקושיית הג' דאלא מעתה מחאה שלא בפניו וכו', להתוס' דגוף הענין שוה ממילא יש להשוות את הפרטים, אך לרש"י טעמא בעי, ולכן מבאר שמחאה דומי' דהעדאה וכו' (דהא גופא הוי רש"י לשיטתו וכו"ל)<sup>4</sup>.



## גדר מיגו [גליון]

**הרב אפרים פיקארסקי**  
תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 39) השיג הרב י.ל.ש. שי' עמ"ש (שם עמ' 38) בענין מיגו, והנני בזה לצטט מ"ש בשמי ומה שהקשה ע"ז.

4) וי"ל באופן אחר קצת דלרש"י דהדמיון של שור המועד לחזקת ג"ש הוא בהפרט הזה שבדין שור המועד שהתורה מחייבת את בעלים דווקא לאחר שהותרו ג"פ להוציא מהם נ"ש.

דהנה כשהגמרא שואלת ותיהוי מחאה בפניו וכו' מבאר רש"י דמחאה דומי' דהעדאה וכו', והיינו דכמו שהתורה חייבה את הבעלים דווקא ע"י ג' התראות ויתירה מזו בפניו דווקא, הרי מכיון שכל הדמיון בין שור המועד לחזקת ג"ש נובע מהפרט הזה של התייחסות להבעלים, הרי גם בחזקת ג' שנים נצטרך להגיד שיהי' בפניו דווקא להיזהר על שטרו - התייחסות להמוכר - ומתרצת והועד בבעליו כתיב, כי ההתייחסות הזאת דבפניו היא בכדי שיוכל להכחיש העדים וכו', משא"כ במחאה מספיק הקול להיזהר בראיית שטרו.

אמנם לפ"ז יוקשה קצת האריכות והסדר בפרש"י.

וז"ל: "ולכן פירש (הכוונה עלי) כפי שרגילים לבאר ענין "זכות הטענה", שבעצם לפני טענת הבע"ד, הבי"ד חוששין לכל מיני דברים, כולל טענת המיגו, ואף שהבע"ד אינו טוען טענת המיגו, מ"מ מאחר שהי' יכול לטעון טענת המיגו, לכן נותנים לו כל הזכויות של טענת המיגו, ע"כ מ"ש.

וע"ז מקשה וז"ל: "כפי מה שכותב הפירוש בזכות הטענה (באופן שרגילים לבארו) תמוה מאד, כי מה הפי' שמאחר שהי' יכול לטעון טענת המיגו, לכן נותנים לו כל הזכויות של טענת המיגו, הרי לפועל לא טענו, ומה לי שהי' יכול לטעון? !", עכ"ל.

והנה לכאורה זו קושיא חזקה, ובאמת לא מובן כ"כ הביאור בענין "זכות הטענה".

והנני בזה לכתוב מה שנלע"ד. דהנה ידוע כלל גדול בדיני ממונות שהעיקר הוא המוחזקות וכלשון הגמ' "זה כלל גדול בדין המע"ה".

והנה בענין מוחזקות אפ"ל שיש ב' סוגי מוחזקות; יש מי שהוא מוחזק בפועל שהחפץ נמצא תח"י, ויש מוחזקות אחרת שהוא מוחזק בדבר מחמת טענתו או סיבה אחרת. (ועי' בתוס' ב"מ צז, ב ד"ה לימא שכתב וז"ל "דלסומכוס דאית ליה ממון המוטל בספק חולקין הוי כאילו תרווייהו מוחזקין בו וכו'"). ומבארים בזה שהדררא דממונא עושה כאילו כ"א מוחזק בהחפץ וכיו"ב).

והנה לדוגמא במי שמערער על שדה וטוען שהיא שלו, ואין לו עדות מרא קמא, והמוחזק טוען ממך לקחתי ואין לו עדי חזקה (וגם אין לו שטר), הרי (לפי שיטת התוס' עכ"פ) מאמינים להמוחזק שלקח את השדה במגו דאי בעי אמר לא היתה שלך מעולם.

והביאור בזה הוא: כשהמערער טוען שזה שדה שלו אבל אין לו עדות מרא קמא (הרי זה כאילו אינו טוען שום דבר ו) אין לו שום זכות בשדה מאחר שהמוחזק יכול לטעון להד"מ. לאידך המוחזק הוא מוחזק בשדה בפועל עכ"פ. ולכן אין הבי"ד מתחשבין עם טענתו של המערער מפני שאין לו שום מוחזקות (מחמת המיגו), והשדה נשארת ברשות המוחזק, לא מפני שמאמינים לו, אלא אך ורק מפני שהוא המוחזק היחידי. וכן הוא בשאר מיגו, שאם יש מגו לנתבע שהתובע לא יכול לחייב אותו, א"כ אין

להתובע שום מוחזקות על החפץ או על חיוב תשלומים וכיו"ב, והנתבע נשאר המוחזק. דהיינו שהמיגו מסלק התובע מכל זכות ממונית בנכסי הנתבע, ועל התובע להביא ראיה ברורה בכדי שיכול להוציא ממון, והבי"ד מקבל כל טענה של הנתבע שפוטר מלשלם או מלהחזיר וכיו"ב. וזהו הפי' של מגו, היינו דמאחר שהנתבע היה יכול לטעון כך וכך, א"כ אין לטענת התובע שום ממשות והיא טענה חלושה ביותר, וע"כ אין לו שום מוחזקות, וכל מה שהנתבע יטעון נקבל מאחר שהוא המוחזק. [ביאור זה יתכן ג"כ אפי' להני דסוברים דמגו להוציא אמרינן, דמאחר שיש לו מיגו הנה הממון נחשב כאילו הוא ברשותו כבר, ולכן זוכה בדין ודו"ק (ע"ד שטר העומד לגבות כגבוי דמי וכו').].

והנה מ"ש עוד שם בנוגע לסברתו שאפי' לאחר שבעל המיגו טוען טענתו, מ"מ בי"ד עדיין חוששין לטענת המיגו עיי"ש שרוצה להסתמך בזה בסברת המהר"י בן לב והקצות וכו'. הנה לפענ"ד אין זה בכלל שיך לעניננו, כי כל מחלוקתם הוא בנוגע איך נפעל שמקבלים הודאת בע"ד, האם זה מכח התחייבות חדשה או נאמנות בעצם עיי"ש, אבל אנחנו דנים לאחר שכבר מקבלים הודאתו, יהיה מצד איזה סיבה שתהי', ואז אין סברא כלל לומר שבי"ד חוששין לטענה שהוא בעצמו שולל ע"י הודאתו, וכפשוט.



## חסידות

### גדרו של אחטא ואשוב

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

בתניא פרק כה (לב, א) כותב רבנו הזקן: "ולזה תקנו ברכת סלח לנו שלש פעמים בכל יום על עון ביטול תורה שאין אדם ניצול ממנו בכל יום, וכמו התמיד שהיה מכפר על מצות עשה. ואין זה אחטא ואשוב אלא א"כ שבשעת החטא ממש הוא סומך על התשובה ולכך חוטא כמ"ש במ"א". עכ"ל.

ברשימות כ"ק אדמו"ר זי"ע על תניא (עמ' קנז) מציין על 'כמ"ש במ"א': "עיינ אגה"ת פי"א": ד"אחטא ואשוב . . היינו דוקא שבשעת החטא היה יכול לכבוש יצרו אלא שסומך בלבו על התשובה ולכן הואיל והתשובה גורמת לו לחטוא אין מספיקין וכו'". עכ"ל.

באבות דר"נ (פ"מ מ"ד) נאמר: "האומר אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה", וכן בתנוד"א (ח"א פ"ו) נאמר גם רק באומר חד זימני אחטא ואשוב. אמנם במשנה בסוף יומא (פה, ב) נאמר: "האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה".

והנה בגמרא שם (פז, א) דנו על כפילות הלשון שבמשנה: "למה לי למימר אחטא ואשוב אחטא ואשוב תרי זימני? - (ומתמצים): כדרב הונא אמר רב, דאמר רב הונא אמר רב, כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו. (ומקשים) הותרה לו סלקא דעתך? - אלא נעשית לו כהיתר".

ונראה לבאר דאין כאן פלוגתא בין האדר"נ ותנוד"א למשנה דילן אם אחטא ואשוב פעם אחת כבר אין מספיקין בידו לעשות תשובה או שצריך להיות ב' פעמים שאז דוקא אין מספיקין וכו', (עי' בלח"מ על הרמב"ם הל' תשובה (פ"ד ה"א) מה שדן בזה), אלא שגם המשנה דילן ס"ל דבפעם אחת בלבד כבר אין מספיקין בידו וכו', אלא דהמשנה אתא לאשמועינן חידוש דרק ב' פעמים בלבד שייך הך דאין מספיקין בידו וכו', משא"כ בפעם הג' ואילך אין זה כבר בגדר ד'אחטא ואשוב' - והיינו דלפי מה שמגדיר רבנו הזקן ד'אחטא ואשוב הוא שדוקא בשעת החטא ממש הוא סומך על התשובה בלבד ולכך הוא חוטא, ושבשעת החטא היה יכול לכבוש את יצרו אלא שסומך בלבו על התשובה, ולכן הואיל והתשובה היא שגורמת לו לחטוא לפיכך אין מספיקין וכו' - משא"כ בפעם הג' שנעשית לו כהיתר (כדרב הונא אמר רב), ע"כ בפעם הזאת כבר אינו חוטא מחמת סומך על התשובה ושהיא שגורמת לו לחטוא, אלא דסיבת החטא הוא מפני שנעשית לו כהיתר, והיא היא שגורמת לו לחטוא, א"כ שוב אינו בגדר של 'אחטא ואשוב' שאין מספיקין וכו'. ע"ד עון ביטול תורה שאין אדם ניצול ממנו בכל יום שבתניא הנ"ל, וזהו החידוש שבמשנה דילן דרק ב' פעמים בלבד שייך 'אחטא ואשוב', ותו לא.

ולפי"ז נראה לתרץ מה שהקשה בחידושי שפת אמת ביומא כאן: "בגמרא האומר וכו', למה לי למימר וכו', כדרב הונא. פירש רש"י, לפי



שהעבירה דומה עליו היתר. ותמוה, דלפ"ז מאי ענין מה שאומר אחטא ואשוב להכי, דהא גם בלי זה (שאומר אחטא ואשוב) בתרי זימני דומה עליו היתר? "עכ"ל. - והיא קושיא עצומה לכאורה.

ברם לפי הנ"ל לק"מ, דשפיר שייך הך דהעבירה דומה עליו להיתר להא דאומר 'אחטא ואשוב' תרי זימני דוקא, דכיון דלאחר תרי זימני דומה עליו כהיתר שוב אין זה יותר בגדר דאחטא ואשוב שאין מספיקין בידו לעשות תשובה, מחמת שכאן לא ה'תשובה' היא שגומרת החטא, ע"ד הך דעון ביטול תורה שאין אדם ניצול ממנו בכל יום שבתניא הנ"ל, שאינו בגדר 'אחטא ואשוב' כיון שהחטא כאן הוא לא מחמת שאומר 'אחטא ואשוב' בלבד, וא"ש מאד.

ועפ"ז יבואר גם מה שמדייק בשפת אמת שם: ב"לשון הגמרא למה לי למימר כו'. דלפירש"י הוי ליה למימר מאי טעמא, כיון דכל עיקר הטעם (הוא) משום דרב הונא" - אולם לפי הנ"ל א"ש, כיון דבאמת הך דאמר רב הונא שנעשית לו כהיתר אינו הטעם מדוע בב' פעמים של 'אחטא ואשוב' אין מספיקין בידו לעשות תשובה, אלא שזה הסבר למה דוקא בב' פעמים בלבד הוי בגדר 'אחטא ואשוב' ותו לא, כיון דבפעם השלישית והלאה אינו יכול להיות יותר בגדר זה, כיון דנעשית לו כהיתר שוב אינו חוטא מחמת ה'תשובה' כנ"ל.

והנה השפת אמת שם מתרץ: "ולולי דבריו (של רש"י) נ"ל דעיקר מה שאין מספיקין בידו לעשות תשובה הוא לפי שאומר אחטא ואשוב, ואף בפעם הא' אין מספיקין לו לשוב מזה החטא (דוקא), רק שלא יספיקו לו לשוב על כל החטאים זה רק במרגיל עצמו כך ב' פעמים, דאז מוחזק שעל כל החטאים סומך על התשובה". עכ"ל.

ולא הבנתי, דאם למשל עבר ב' פעמים על חילול שבת ר"ל שאז נעשה לו חילול שבת כהיתר ואין מספיקין לו לשוב מזה החטא, מדוע פתאום נאמר שבגלל שחילל פעמיים שבת שוב מוחזק הוא שנעשה לו כהיתר גם על שאר כל החטאים, והאם בגלל שנעשה לו כהיתר על חילול שבת, ע"י ב' פעמים, מוכרח להיות מוחזק שנעשה לו כהיתר גם לגבי מאכלות אסורות וכיו"ב? לכאורה בהחלט יכול להיות דגבי חילול שבת דוקא דומה עליו כהיתר ולגבי מאכלות אסורות לא נדמה לו כהיתר, וצ"ע.

ועי' בעבודת המלך על הרמב"ם הל' תשובה פ"ד ה"א שכתב: "והנה באמת הא דאמר דבעי תרי זמני אחטא ואשוב, ע"כ אין הכוונה שאומר על חטא אחד שיחטא וישוב ואומר עוד על חטא שני שיחטא וישוב, דא"כ מאי שייך זה לדברי רב הונא דהתם בחטא אחד, וע"כ דהכי קאמר, דאומר אחטא ואשוב, והוא שב, ואח"כ חוטא עוד הפעם ואומר שישוב."

והשתא לפי חידושו של השפת אמת דבפעם הא' אין מספיקין בידו לעשות תשובה הוא דוקא על החטא הזה בלבד, משא"כ בפעם הב' הך דאין מספיקין בידו לעשות תשובה הוא על כל החטאים, א"כ לפ"ז בפעם השניה שאומר אחטא ואשוב לא צריך להיות דוקא על החטא הראשון, אלא גם כשאומר על חטא אחר הוי בכלל הך דאין מספיקין בידו לעשות תשובה, וזה צ"ע.

והנה על פי הנ"ל יתורץ גם מה שהקשה בס' 'תוספת יום הכפורים' ביומא שם (פה, ב) דלמה נקט התנא מקרה שגם שונה בחטא וגם אומר 'ואשוב' (שחוטא על סמך שיחזור אח"כ בתשובה), הרי עצם זה ששנה בעבירה היא סיבה שלא יספיקו בידו לעשות תשובה, אפילו אם לא סמך על התשובה כשחטא?

אמנם לפי הנ"ל לק"מ, כיון דהחידוש של המשנה הוא דדוקא בב' פעמים בלבד שייך הך ד'אחטא ואשוב' שאין מספיקין בידו וכו', כיון שסיבת החטא הוא אך ורק מפני שסומך על התשובה, דלולי התשובה לא היה חוטא כלל והיה יכול לכבוש את יצרו, משא"כ בפעם הג' ואילך סיבת החטא הוא מפני 'שנעשית לו כהיתר', א"כ שוב אינו עוד בגדר של 'אחטא ואשוב' כנ"ל, ולפיכך נאמר במשנה גם בפעם השניה 'ואשוב' כיון שזה עיקר החידוש דאתי לאשמעינן ד'אחטא ואשוב' שייך רק בב' פעמים בלבד, וא"ש מאד.

והנה הנ"ל לכאורה עדיין צריך הסבר, דמאי נפק"מ אם אינו עושה תשובה מחמת 'אחטא ואשוב' שחוטא אך ורק על סמך שיחזור אח"כ בתשובה, או מחמת 'שנעשית לו כהיתר', סוף סוף הרי אינו חוזר בתשובה, וא"כ למאי נפק"מ מאיזה סיבה אינו חוזר? - וי"ל ד'אחטא ואשוב' הוא חטא תמור יותר מהך ד'נעשית לו כהיתר' שהעבירה דומה עליו היתר - ד'אחטא ואשוב' הוא בדוגמת הענין ד'אין קטיגור נעשה סניגור', ע"ד הך דגמ' שבועות (יג, א) גבי עיצומו של יום הכפורים מכפר,

דאליבא דרבי אפילו בלי תשובה מכפר, מלבד עבירות של יוה"כ גופא שאינו מכפר בלי תשובה, כיון שזה בדוגמת אין קטיגור נעשה סניגור, משא"כ הך דרב הונא 'שנעשית לו כהיתר' אינו חמור כמו 'אחטא ואשוב'.

והנה הרמב"ם בהל' תשובה (פ"ג ה"ג) כותב: "כשם ששוקלין זכויות אדם ועונותיו בשעת מיתתו כך בכל שנה ושנה שוקלין עונות כאו"א מבאי העולם עם זכויותיו ביו"ט של ר"ה וכו'". ובה"ב שם נאמר: "ושקול זה אינו לפי מנין הזכויות והעונות, אלא לפי גודלם" עכ"ל. (עי' אבות (פ"ב מ"א) "שאיך אתה יודע מתן שחרן של מצות").

ועי' בריש פ"ד מהל' תשובה שמנה כ"ד דברים המעכבים את התשובה, וחילקם סוגים סוגים, והסוג הא' הוא: "ארבעה מהם עון גדול, והעושה אחד מהם אין הקב"ה מספיק בידו לעשות תשובה לפי גודל חטאו ואלו הם . . והאומר אחטא ואשוב". ובה"ה כותב: "ומהם ה' דברים העושה אותם ימשך אחריהם תמיד וקשים לפרוש מהם, לפיכך צריך אדם להזהר מהם שמא ידבק בהם", עכ"ל - ובסוג הזה נכלל מה שאמר רב הונא אמר רב, כיון שעבר אדם עבירה ושנה בה נעשית לו כהיתר. ועי' בקרבן נתנאל על הרא"ש (סי' יז אות ז) שמקשה מדוע לא נמנו כ"ה דברים שמעכבים את התשובה, והיינו גם הך דאם עבר ושנה, ע"ש. ולפי"ז יש הבדל גדול בין עבירה שבא מחמת 'אחטא ואשוב', לעבירה שבא מחמת 'שנעשית לו כהיתר' כמובן\*. ומסיימין בטוב.



## דיוקים בדרך אפשר בספר התניא [גליון]

**הרב אלכסנדר הפנהיימר**  
תושב השכונה

בגליון הקודם (עמ' 50) עמד הרב ו.ר. שי' על לשונו של אדה"ז בתניא פי"ב: "וכן בדברים שבין אדם לחבירו, מיד שעולה לו מהלב למוח איזו טינא ושנאה ח"ו, או איזו קנאה או כעס או קפידא ודומיהן, אינו מקבלן כלל במוחו וברצונו כו'". ודייק הרב הנ"ל: (א) למה לא כתב

(\* וראה מ"ש בענין זה הת' ד.ב.ד. שי' בגליון תקמה (עמ' 42). המערכת.

אדה"ז "ח"ו" גם אחרי "קנאה או כעס או קפידא ודומיהן"; (ב) מדוע התחיל אדה"ז בוי"ו החיבור ב"טינא ושנאה", והמשיך ב"או" בינם ובין כאו"א מהשאר.

ואולי יש לומר דהא בהא תליא: מכיון שאין שייך לומר "ח"ו" אלא על "טינא ושנאה" ביחד, לכן הוצרך אדה"ז לחלק ב"או" בין אלו לבין כאו"א מהשאר.

ביאור הדברים:

מצינו שיש לפעמים מקום ע"פ התורה לשנוא אדם ("הרואה דבר ערוה בחבירו. . מצוה לשנאתו" - פסחים (קיג, ב), והביאו אדה"ז בשינוי לשון קצת בפל"ב), אך רק בתנאי שאין בזה שום "טינא" (פניות אישיות, כבחגיגה טו, ב; סנהדרין עד, א). וממילא, אם השנאה מחוברת (בוי"ו החיבור) עם טינא (שזהו ההיפך ממ"ש אדה"ז בפל"ב ש"מצוה לאהבם ג"כ"), אזי באמת יש לומר ע"ז "ח"ו", שהרי בזה עובר על מצות "לא תשנא את אחיך בלבבך"; ומובן שהבינוני אינו מקבל את זה כלל.

משא"כ בקנאה או כעס או קפידא, שגם להם יש לפעמים מקום ("קנאת סופרים תרבה חכמה"; "להראות עליהם רוגז" - סוף הל' ת"ת לאדה"ז; "שמע רבי איקפד" - מו"ק (טז, ב), ועד"ז בכ"מ בש"ס), ולא מצינו בהם כ"כ שאסור שתהי' מעורבת בזה איזו פני' אישית. ולכן אף שהבינוני מתרחק מקנאה וכעס וקפידא (כשאינם לש"ש - ואפשר שמלת "טינא" מוסבת גם על כאו"א מהם, כך ששיעור דברי אדה"ז הם: "...איזו טינא ושנאה ח"ו, או איזו [טינא ו]קנאה או [טינא ו]כעס וכו'), מ"מ אי אפשר לומר "ח"ו" עליהם.

(ואף שאמרו חז"ל ש"כל הכועס כאילו עובד ע"ז", מ"מ כבר כתב הרמב"ם (הל' דעות פ"א ה"ד), "לא יכעוס אלא על דבר גדול שראוי לכעוס עליו, כדי שלא יעשה כיוצא בו פעם אחרת", ורק בפ"ב ה"ג כתב על הכעס ש"ראוי לאדם שיתרחק ממנה עד הקצה האחר, וילמד עצמו שלא יכעוס, ואפילו על דבר שראוי לכעוס עליו", אבל לכאורה לא מצינו איסור בזה).

ומכיון שהוצרך אדה"ז לחבר בוי"ו החיבור בין "טינא ושנאה" (כי "שנאה" בעצמה לפעמים ראוי' היא כנ"ל), לכן כמוכּן הוצרך לבאר אצל השאר (ע"י מלת "או" ביניהם) שאין כוונתו שהבינוני אינו מקבל רק "קנאה וכעס וקפידא" - כלומר שלא נטעה לחשוב שרק שלשתם יחד אינו מקבל, אבל אחד מהם בפ"ע כן יקבל; וע"ז מבאר אדה"ז שזה אינו, והבינוני אינו מקבל כלל במוחו וברצונו שום אחד מהם (ואפשר שהכוונה - שום אחד מהם כשהוא מלווה ב"טינא", כנ"ל).



## רמב"ם

### שיטת הרמב"ם בחזקת ג' שנים

**הרב משה בנימין פערלשטיין**  
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם הל' טוען ונטען פי"א ה"א: "כל הקרקעות הידועות לבעליהן אע"פ שהן עתה תחת יד אחרים הרי הן בחזקת בעליהן. . אבל אם הביא שמעון עדים שחצר זו שלו היתה הרי היא בחזקת שמעון ואומרין לראובן הבא ראייה שמכרה לך או נתנה לך, ואם לא הביא ראייה מסלקין אותו ממנה ומחזיקין אותה לשמעון אע"פ שאין ראובן מודה לשמעון שהיא היתה שלו שהרי יש עדים לשמעון".

ובה"ב ממשיך: "במה דברים אמורים שמצריכין ראובן להביא ראייה או יסתלק בשלא נשתמש בה זמן מרובה, אבל אם הביא עדים שאכל פירות קרקע שלש שנים רצופות ונהנה בכולה כדרך שנהנין כל אדם באותה קרקע, והוא שיהיה אפשר לבעלים הראשונים שידעו בזה שהחזיק ולא מיחו בו, מעמידין אותה ביד ראובן וישבע ראובן היסת שמכרה לו שמעון או נתנה לו ויפטר, מפני שאומרים לו לשמעון אם אמת אתה טוען שלא מכרת ולא נתת למה היה זה משתמש שנה אחר שנה בקרקעך ואין לך עליו לא שטר שכירות ולא שטר משכונה ולא מחית בו, טען ואמר מפני שלא הגיע אלי הדבר שהרי הייתי במדינה רחוקה ואומרים אי אפשר שלא יגיע לידך הדבר בשלש שנים וכיון שהגיע לך היה לך למחות בפני עדים ותודיע אותם שפלוני גזל אותי למחר אתבענו בדין הואיל ולא

מחית אתה הפסדת על עצמך, לפיכך אם היתה מלחמה ושבוש דרכים בין המקום שהיה בו ראובן ובין המקום שהיה בו שמעון אפילו אכלה ראובן עשר שנים מוציאין אותה תחת ידו וחוזרת לשמעון מפני שיכול לומר לא ידעתי שזה משתמש בקרקעי".

ובה"ג: "הביא ראובן עדים שהיה שמעון בא בכל שנה ועומד במקום זה שלשים יום או פחות, אומרים לשמעון מפני מה לא מחית כשבאת אבדת זכותך, טען שמעון ואמר טרוד הייתי בשוק ולא ידעתי שזה בתוך חצרי הרי זו טענה, שכל שלשים יום יהיה אדם טרוד בשוק".

ובה"ד ממשיך: "ומפני מה אין אומרים לראובן אם אמת הדבר שמכר לך או נתן לך במתנה למה לא נזהרת בשטר שלך, מפני שאין אדם נזהר בשטרו והולך כל ימיו וחזקה שאין אדם נזהר בשטר אלא עד שלש שנים, וכיון שרואה שאין אדם ממתה בו שוב אינו נזהר".

ובה"ה: "הרי שמיחה שמעון במדינה רחוקה מפני מה לא יטעון ראובן ויאמר לא שמעתי שמיחה בי כדי שאזהר בשטר, מפני שאומר לו חברך יש לו חבר וחבירו יש לו חבר וחזקה שהגיע אליך הדבר וכיון שידעת שמיחה כך בתוך שלש שנים אם באמת היה לך שטר ולא נזהרת בו אתה הפסדת על עצמך".

והנה בדברי הרמב"ם יש לדייק כמה דיוקים:

(א) מ"ש בהלכה ב "במה דברים אמורים שמצריכין ראובן להביא ראיה או יסתלק בשלא נשתמש בה זמן מרובה" ואח"כ ממשיך "אבל אם הביא עדים שאכל פירות קרקע שלש שנים רצופות", למה התחיל "בזמן מרובה" וסיים ב"שלש שנים", הי"ל לכתוב "שלש שנים" שהרי זמן מרובה הוא שלש שנים.

(ב) גם כתב שם "מפני שאומרים לו לשמעון אם אמת אתה טוען שלא מכרת ולא נתת למה היה זה משתמש שנה אחר שנה בקרקעך", למה לא כתב ג' שנים וכתב "שנה אחר שנה"?

(ג) כשביאר למה נותנים הקרקע למי שהשתמש בה ג' שנים, כתב "מפני שאומרים לו לשמעון אם אמת אתה טוען שלא מכרת ולא נתת למה היה זה משתמש שנה אחר שנה בקרקעך ואין לך עליו לא שטר שכירות ולא שטר משכונה ולא מחית בו", ואח"כ כשדן על טענתו דהי

במדינה רחוקה כתב "אומרים אי אפשר שלא יגיע לידך הדבר בשלש שנים וכיון שהגיע לך היה לך למחות בפני עדים. . הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך". היינו דהוסיף זה ד"הפסדת על עצמך". ולמה לו להוסיף את זה. הרי העיקר הוא דכשלא מיחה יש ראי' שהשדה היא של ראובן, ואם זהו עיקר הנקודה של "למה. . ולא מחית בו" אז הי"ל לאומרו מיד בהתחלה.

ד) בהלכה ג, ג"כ כשהביא הדין דאם בא בכל שנה ושוהה שלשים יום או פחות, מסיק "אומרים לשמעון מפני מה לא מחית כשבת אבדת זכותך". היינו שמביא הסברא של "אבדת זכותך", כמו שכתב לעיל "אתה הפסדת על עצמך".

ה) ולענין תלת שנים מיזהר איניש בשטרא, ג"כ כתב מעין זה. דבהל' ד כתב בנוגע לטענת אחוי שטרך, "מפני שאין אדם נזהר בשטרו והולך כל ימיו וחזקה שאין אדם נזהר בשטר אלא עד שלש שנים, וכיון שרואה שאין אדם ממחה בו שוב אינו נזהר". היינו דבעצם יש לטעון עליו "אם אמת הדבר שמכר לך או נתן לך במתנה למה לא נזהרת בשטר שלך", רק מאחר שעברו ג' שנים "חזקה שאין אדם נזהר בשטר". ואח"כ בהל' ה בנוגע מחאה שלא בפניו כתב, "וכיון שידעת שמיחה בך בתוך שלש שנים באמת היה לך שטר ולא נזהרת בו אתה הפסדת על עצמך", היינו שהוסיף כאן הענין של "הפסדת על עצמך". והכא ג"כ קשה למה צריך לזה, הרי מאחר שאין לו שטר ושמע המחאה, ש"חזקה שהגיע אליך הדבר" א"כ חזרה הטענה של "אם אמת הדבר שמכר לך או נתן לך במתנה למה לא נזהרת בשטר שלך" ודי בזה, ולמה לו להוסיף "הפסדת על עצמך". וכאן ג"כ אם כל הענין מבוסס ע"ד ש"הפסדת על עצמך" הי"ל לכתבו מיד בהל' ד.

ו) מהו אריכות לשונו בהל' ד "מפני שאין אדם נזהר בשטרו והולך כל ימיו וחזקה שאין אדם נזהר בשטר אלא עד שלש שנים, וכיון שרואה שאין אדם ממחה בו שוב אינו נזהר", הי"ל לומר רק "חזקה שאין אדם נזהר בשטר אלא עד שלש שנים, אם אין מי שממחה בו". ולמה הקדים "מפני שאין אדם נזהר בשטרו והולך כל ימיו" והאריך כ"כ.

ז) למה כתב כאן בהלכה ה, "מפני מה לא יטעון ראובן ויאמר לא שמעתי שמיחה בי כדי שאזהר בשטר", ולא כתב כמו לעיל בנוגע

לשמעון המ"ק, "טען ואמר מפני שלא הגיע אלי הדבר", היינו למה שינה לשונו מסגנון הענין שמדובר בטענה ממש, לא בסברא לטענה.

ח) בהל' ג כתב בנוגע אם שוהה במקום שלשים יום, "טען שמעון ואמר טרוד הייתי בשוק ולא ידעתי שזה בתוך חצרי הרי זו טענה", וצ"ע מהו הלשון הרי זו טענה, הי"ל לומר נאמן.

והנה הקצות החושן בסי' קמ"ס"ק ב, אחר שהביא שיטת הרמב"ן דסובר דעיקר טעמא דחזקה משום דשתק רגלים לדבר דמסתמא מכרו לו, אלא דתוך שלש איתרע משום דאמרינן ליה אחוי שטרך, ולבתר שלש דלאו ריעותא הוא משום דטפי לא מזדהר אמרינן חזקה מדשתק ודאי מכרו לו, כתב וז"ל: "עיקר חזקה דשלש שנים אינו אלא תקנת חכמים משום תיקון העולם דלא רגילי להזהר בשטר טפי משלש, דסובר המחזיק כיון דיושב בתוכו משך שלש שנים ואין עורר עירעור, שוב לא יתעורר עוד עירעור ולא מזדהר טפי, וימשך מזה פסידא דלקוחות, לכן ראו חכמים לתקן שיהיה נאמן בחזקת שלש שנים, והמערער שהאמת אתו יעשה מחאה תוך שלש ואחר המחאה גם המחזיק יזדהר בשטרו, ואם אינו מוחה תוך שלש יפסיד המערער". והביא הקצוה"ח ראי' לדבריו, וז"ל: "הרמב"ם פ"א מטוען (ה"ב), הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך ע"ש. וזה נראה כדברינו דהתקנה היה לשניהם, המחזיק יחזיק בשלו אחרי חזקתו שלש, והמערער אם האמת אתו היה לו למחות ומדלא מיחה הפסיד, ואילו לפי טעמא דהרמב"ן אמרינן הואיל ולא מיחה רגלים לדבר שמכרו לו ולא שייך הפסדת על עצמך". עכ"ל.

הרי שביאר שיטת הרמב"ם דכל ענין חזקת שלש שנים הוא מצד תקנת חכמים, והראי' לדבריו היא לשון הרמב"ם "אתה הפסדת על עצמך".

והנה מפשטות לשון הרמב"ם לא משמע כדבריו, ואדרבה, משמע יותר כדברי הרמב"ן ודעימי', רק דצ"ע הלשון הפסדת על עצמך, וכן שאר הערות הנ"ל.

ואם נקרא דברי הרמב"ם כמו שהם, אולי יש לפרש דבריו כדלהלן:

הרמב"ם התחיל דבריו עם הקדמה בהל' א, דכתב "כל הקרקעות הידועות לבעליהן אע"פ שהן עתה תחת יד אחרים הרי הן בחזקת בעליהן". היינו דאין דיון כלל על קרקע של מי הוא. דהדין עם המ"ק



"הרי הן בחזקת בעליהן". והדין הוא, שעל ראובן המחזיק עליו הראי', "ואם לא הביא ראיה מסלקין אותו ממנה ומחזיקין אותה לשמעון", היינו דהמוחזק הוא המ"ק.

וממשיך בהל' ב, דבאופן דראובן המוחזק "נשתמש בה זמן מרובה", "והוא שיהיה אפשר לבעלים הראשונים שידעו בזה שהחזיק ולא מיחו בו", אז "אומרים לו לשמעון אם אמת אתה טוען שלא מכרת ולא נתת למה היה זה משתמש שנה אחר שנה בקרקעך ואין לך עליו לא שטר שכירות ולא שטר משכונה ולא מחית בו", וממילא הדין הוא "מעמידין אותה ביד ראובן". היינו דמזה שנשתמש בה זמן מרובה והי' ביד המ"ק למחות ולא מיחה, הי' בחזקתו.

והנה הרמב"ם דקדק לומר "נשתמש בה זמן מרובה", "למה היה זה משתמש שנה אחר שנה בקרקעך", ולא הזכיר ג' שנים, מפני שאין הענין תקנה או גזיה"כ של ג' שנים, רק שהשתמשות לזמן מרובה היא "ונהנה בכולה כדרך שנהנין כל אדם באותה קרקע" עושהו למוחזק ועל המ"ק להביא ראי'.

וענין ג' שנים הוא שלא לבטל החזקתו של ראובן המחזיק ע"י זה, וגם לתת ראי' לשמעון להוציא מידי המוחזק, ד"אם אמת הדבר שמכר לך או נתן לך במתנה למה לא נזהרת בשטר שלך", והדיחוי לזה הוא "מפני שאין אדם נזהר בשטרו והולך כל ימיו וחזקה שאין אדם נזהר בשטר אלא עד שלש שנים, וכיון שרואה שאין אדם ממחה בו שוב אינו נזהר".

נמצא דלשיטתו ענין לא מיזדהר איניש בשטרא יש בזה ב' דינים: א. להחזיק הקרקע ביד המוחזק משום דהיינו סוברים דבלי שטר א"א להוציא מידי המ"ק שהוא המוחזק, ב. שלא תהי' ראי' להמ"ק להוציא מהמוחזק.

וזהו ביאור אריכות לשונו "מפני שאין אדם נזהר בשטרו והולך כל ימיו וחזקה שאין אדם נזהר בשטר אלא עד שלש שנים, וכיון שרואה שאין אדם ממחה בו שוב אינו נזהר", ולא כתב רק "וחזקה שאין אדם נזהר בשטר אלא עד שלש שנים" וכדומה, דבא להוכיח שיש מוחזק נגד המ"ק וא"א לומר דרק בשטר שייך להיות מוחזק בקרקע, וע"ז כתב "מפני שאין אדם נזהר בשטרו והולך כל ימיו", דדבר שאי אפשר הוא,

שלעולם יהי נזהר בשטרו. ואח"כ אמר למה אין זה ראי' עכ"פ להמ"ק, וע"ז כתב משום דאחר ג' שנים יש חזקה שאין נזהר בשטר.

והנה אחר שהחלטנו מי הוא המוחזק, היינו אותו ש"נשתמש בה זמן מרובה" ו"ונהנה בכולה כדרך שנהנין כל אדם באותה קרקע", מתחיל ענין שני והוא הטענות שיכולין לבטל החזקת המוחזק או לקיים החזקת המ"ק, ר"ל דעכשיו אין אנו דנין כ"כ מי הוא המוחזק, שכבר החלטנו ע"ז, רק דאם יש לאחד מהן טענה שיכול לבטל חזקתו אז מקבלים טענתו, וע"ז כתב:

(א) "טען ואמר מפני שלא הגיע אלי הדבר שהרי הייתי במדינה רחוקה" וע"ז אומרים לו "אי אפשר שלא יגיע לידך הדבר בשלש שנים וכיון שהגיע לך היה לך למחות בפני עדים ותודיע אותם שפלוני גזל אותי למחר אתבענו בדין הואיל ולא מחית אתה הפסדת על עצמך", היינו דע"י טענה זו רוצה המ"ק להוציא הקרקע מיד המוחזק. וע"ז אמרינן ד"אתה הפסדת על עצמך" היינו דאין לך טענה זו מפני שהפסדת אותה.

(ב) "אם היתה מלחמה ושבוש דרכים בין המקום שהיה בו ראובן ובין המקום שהיה בו שמעון אפילו אכלה ראובן עשר שנים מוציאין אותה תחת ידו וחוזרת לשמעון מפני שיכול לומר לא ידעתי שזה משתמש בקרקעי", "הביא ראובן עדים שהיה שמעון בא בכל שנה ועומד במקום זה שלשים יום או פחות, אומרים לשמעון מפני מה לא מחית כשבאת אבדת זכותך". והנה גם כאן דנין על ענין הטענות, היינו דהא דמבטל החזקה כשיש מלחמה וכו' הוא "מפני שיכול לומר לא ידעתי שזה משתמש בקרקעי", היינו שזהו טענה המנצחת. וכש"הביא ראובן עדים שהיה שמעון בא בכל שנה ועומד במקום זה שלשים יום או פחות, אומרים לשמעון מפני מה לא מחית כשבאת אבדת זכותך", אז אבד טענה זו, ורק אם "טען שמעון ואמר טרוד הייתי בשוק ולא ידעתי שזה בתוך חצרי הרי זו טענה, שכל שלשים יום יהיה אדם טרוד בשוק".

והיינו דאין אנו דנין אם אמת כדבריו או לא, והיינו אם טרוד הי' או אולי שמע הענין אע"פ שהי' מלחמה, ואולי הי' בידינו לברר ענין זה, אבל אין זה נוגע לנו דכל עניננו הוא אם זהו טענה או לא, וכשטוען כך ה"ז טענה ובאופן אחר אינה טענה.

וכן להיפך, מאחר שראובן הוא המוחזק, ואע"פ ששמעון מיתה בו במדינה רחוקה, "מפני מה לא יטעון ראובן ויאמר לא שמעתי שמיחה בי כדי שאזהר בשטר", היינו דאע"פ ששמעון מיתה במדינה רחוקה, אם הי"ל לראובן טענה שלא שמע, אז הי' חזקתו חזקה, משום דעכשיו דיינינן על טענות וטענה זו שלא הגיע המחאה לידו, ויש לו חזקה א"כ אין להוציא ממנו הקרקע. והתשובה על טענה זו היא "מפני שאומר לו חברך יש לו חבר וחבירו יש לו חבר וחזקה שהגיע אליך הדבר וכיון שידעת שמיחה בכך בתוך שלש שנים אם באמת היה לך שטר ולא נזהרת בו אתה הפסדת על עצמך", היינו שאבדת טענתך. וגם כאן אין אנו דנין אם באמת שמע או לא, רק דאין לו טענה משום החזקה דחברך חברא אית לי'.

היוצא מדברינו שמדברי הרמב"ם משמע ששיטתו היא דחזקה היא מדאורייתא, ומבוסס על יסוד מוחזק. היינו דהדיון העיקרי הוא מיהו המוחזק. ומעיקרא דינא אמרינן דקרקע בחזקת בעלי' עומדת, היינו ביד המ"ק, רק באופן דהמוחזק "נשתמש בה זמן מרובה" ונהנה בכולה כדרך שנהנין כל אדם באותה קרקע" עושהו למוחזק ועל המ"ק להביא ראי'. וטעמא דמילתא משום דאמרינן לי' "למה היה זה משתמש שנה אחר שנה בקרקעך ואין לך עליו לא שטר שכירות ולא שטר משכונה ולא מחית בו". רק דאחוי שטרך הי' מבטל החזקתו מעין שיטת הרמב"ן, וע"ז אמרינן דיש ענין של ג' שנים משום ד"חזקה שאין אדם נזהר בשטר אלא עד שלש שנים".

ואחר זה יש דיון בנוגע איזה טענות שיש להמ"ק ולהמוחזק וע"ז דנין בגדרי הל' טוען ונטען, ורק כאן יש מושג של איבוד זכות וכדומה.



## בענין ישן באמצע אפיקומן לדעת הרמב"ם ואדמו"ר הזקן

**הרב מנחם מענדל כהן**

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם בסיום הלכות חמץ ומצה (פ"ח הי"ד): "מי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו חוזר ואוכל, ומשיג ע"ז הראב"ד: "אם פסח היה אוכל והוא יחידי, אינו חוזר ואוכל ממנו, (ד)משום היסח הדעת הוא

נפסל, (אבל) אם לא היה שם פסח נוטל ידיו ומברך המוציא ואוכל, שהשינה מפסיקתו, והוא שישנו כולן, ואתא ר' יוסי למימר דאפילו כולן אם נתנמנמו יאכלו דלא הוי היסח הדעת לגבי פסח, ולגבי אכילה נמי לא הוי הפסקה, (ולא צריך שוב ליטול ידים ולברך המוציא) וקי"ל כר' יוסי דרבה יליף מיניה (דנמנום לא הוי הפסק), "עכ"ל הראב"ד.

היינו דהרמב"ם והראב"ד נחלקו בדין זה דמי שישן בתוך הסעודה, לדעת הראב"ד אינו נוהג רק בפסח, ולדעת הרמב"ם הרי"ז נוהג גם במצה, ובאמצע הסדר אם ישן אינו חוזר ואוכל.

והנה הפוסקים נחלקו בפירוש סיפור הגמ' בערבי פסחים (קכ, ב): "אביי הוה יתיב קמיה דרבה וקא ניים (רבה), אמר ליה מינם קא נאים מר, אמר ליה אין מינם קא מנמנמי, ותנן נתנמנו יאכלו נרדמו לא יאכלו", דהרמב"ם יפרש דברי הגמ', וכפי שמביא המגיד משנה, דצריך לומר שזה הי' באמצע הסדר, דהלא אביי ורבה היו אחר החורבן כמה שנים, לפיכך פסק דגם באמצע הסדר אם ישן אינו חוזר ואוכל. משא"כ הראב"ד יפרש דהסיפור של אביי ורבה היה לענין אם צריך לחזור ולברך ברכת המוציא, ורק מביא ראיה מפסח. (או כפי שמביאים התוס' מירושלמי (ערבי פסחים קיט, ב ד"ה אמר) דהסיפור הי' לענין תענית אם ישן שוב אינו יכול לאכול (אלא אם כן התנה) משא"כ אי רק נמנם מותר עדיין באכילה, ומביא רבה ראיה מפסח). ולפיכך פסק דרק בפסח מי שישן אינו חוזר ואוכל, אבל במצה בזמן הזה נוטל ידיו ומברך המוציא וחוזר ואוכל.

ובמרכבת המשנה פי' בהקדם דהנה נחלקו הרמב"ם והראב"ד בהלכות ברכות (פ"ד ה"ז) דפסק הרמב"ם: "גמר בלבו מלאכול או מלשתות, ואח"כ נמלך לאכול או לשתות אע"פ שלא שינה מקומו חוזר ומברך, ואם לא גמר בלבו, אלא דעתו לחזור לאכול ולשתות, אפילו פסק כל היום כולו אינו צריך לברך שנית", והראב"ד משיג שם: "לא אמרו לענין אכילה אלא לענין שתיה בלבד, אבל לענין אכילה לא הויא הפסק אלא במים אחרונים או בשינה או בנמנום", ולפיכך פירש הראב"ד הסיפור דאביי ורבה לענין ברכה, כי שינה הוי הפסק, אפי' אם זה רק שינת עראי, ולא גמר בלבו מלאכול או מלשתות, אבל להרמב"ם דאפי' רק גמר בלבו מלאכול הוה הפסק, אבל לא שינת עראי, הוצרך לפרש הסיפור דאביי ורבה בנוגע לסדר רגיל, ואעפ"כ ישן אינו חוזר ואוכל ולפיכך פסק דישן בתוך הסדר אינו חוזר ואוכל.

והנה הצפנת פענח כאן על הרמב"ם כותב וז"ל: "ועיין בירושלמי כאן דהטעם הוא שמא עבר חצות, ועיין בתוס' ישנים יומא דף ח' ע"א דשינה לא הוי היסח הדעת", ולכאור' כוונתו, דכיון דמדברי הרמב"ם בהלכות ברכות, (כפי שדייקו שם האחרונים) שינה בלבד לכמה דקות לא נקרא היסח הדעת, רק אם גמר בלבו מלאכול, נקרא היסח הדעת, (וע"ד שבתפלין אמרינן בסוכה (כו, א) דישן בהם שינת עראי). וכן משמע מדברי התוס' ישנים ביומא דמקשים גבי תפלין למה לי טעמא דלא ישן בהם שמא יפיח בהם, תיפוק לי' משום היסח הדעת ומפרשים שם ב' תירוצים והתירוץ השני היא "אומר הר"ר אלחנן דטעמא דהיסח הדעת לא שייך אלא כשהוא נייעור" - א"כ צ"ל לדעת הרמב"ם דשינה באמצע האפיקומן סיבת האיסור היא לא מחמת דהוה כאוכל בשני מקומות דלאו היסח הדעת מקרי, אלא מצד טעם השני שמוזכר בירושלמי שמא עבר חצות.

ג. ועפ"ז יתיישב עוד דיוק בדברי הרמב"ם, שכתב "מי שישן בתוך הסעודה והקיץ אינו חוזר ואוכל" משמע דלאו דוקא באמצע האפיקומן, רק באמצע סעודת הסדר. ולכאור' אם אפיקומן הוא זכר לפסח וסיבת האיסור הוא מפני שאסור לאכול הפסח בשני מקומות, א"כ דין זה הי' צריך להיות רק באפיקומן, וכפי שהגיה הרמ"א ג"כ בסי' תעח ס"ק א על המחבר שמעתיק לשון הרמב"ם "וכל זה אינו אלא שישנו לאחר

---

1) ובאמת הרי זה חידוש גדול של הצפנת פענח בדברי הירושלמי, כי בפני משה ובקרבן העדה מפרשים כל השקו"ט של הירושלמי בנוגע להסיפא של המשנה למה הו"ל הפסח נותר לאחר חצות ומטמא את הידים וכו', אולם בשירי קרבן מפרש כדברי הצפנת פענח דהשקו"ט של הירושלמי היא למה אם ישנו שוב לא יאכלו, וע"ש בירושלמי דלפי הטעם שלא יעבור חצות א"כ קיים בסמיכות מקדום חבורה אחרת והם יעוררו לאלו שלא יעבור עליהם חצות אין כאן חשש, ואין איסור אם ישנו, אבל מסקנת הירושלמי היא משום היסח הדעת, ולפיכך גם ביש חבורה אחרת בסמיכות מקום הר"ז אסור אם ישנו. (ולכאור' צ"ב שהצפנת פענח מפרש דברי הרמב"ם כהו"א בירושלמי.)

ובאמת משמע כדברי הצפנת פענח ברמב"ם הלכות קרבן פסח (פ"ח הט"ו) דז"ל "כבר ביארנו בכמה מקומות שאין הפסח נאכל אלא עד חצות כדי להרחיק האדם מן העבירה ודין תורה שיאכל כל הלילה עד שיעלה עמוד משחר, וכבר ביארנו בהלכות חמץ ומצה . . שאין בני חבורה חוזרין ואוכלין אחר שנרדמו בשינה אפילו בתחילת הלילה" היינו שהאיסור דנרדמו בשינה קשורה עם החיוב לאכול את הפסח עד חצות ורק לאחר זה ממשיך בפרק חדש (פ"ט): "כל האוכל מן הפסח אינו אוכל אלא בחבורה אחת וכו'".

שהתחילו לאכול האפיקומן אבל שינה קודם לזה לא הוּי הפסק, וצ"ב בדעת המחבר והרמב"ם, ועי' במגן אברהם שרוצה לפרש בדעת הרמב"ם דכל האכילה של ליל הסדר הוּה כפסח, וראיתי ג"כ בהלכות ליל הסדר להרב חיים אשכנזי האריך בזה לבאר שלהרמב"ם אפיקומן לא הוּי זכר לפסח, אלא שישאר טעם מצה בפיו וזה יהי' דבר האחרון שאוכל. ושני הביאורים דחוקים.

אבל לפי דברי הצפנת פענח דהטעם הוא שמא עבר חצות, מובן למה זה דין בכל הסדר לאו דוקא באכילת אפיקומן ולפיכך המחבר שפסק בסי' קעח הלכות סעודה ס"ז: "אדם שישן בתוך סעודתו שינת עראי לא הוּי הפסק", א"כ ע"כ דשינת עראי לא הוּי היסח הדעת כלל, ולפיכך פסק כאן בהלכות פסח ס"י תעח כשיטת הרמב"ם, דבכל הסדר אסור לישון באמצע, כיון דהטעם הוא לא משום שאסור לאכול הפסח בשני מקומות, דזה הוּי טעם רק באפיקומן דהוּה זכר לפסח, אלא משום שמא עבר חצות.

ד. ויש לבאר הדבר עפ"י המוסבר בלקו"ש חי"ד (עמ' 151) בנוגע לתפילין דכתב אדה"ז: "אסור להסיח דעתו מהתפילין. . ואינו נקרא היסח הדעת אלא כשעומד בשחוק או קלות ראש. . אבל כשעומד ביראה ומתעסק בצרכיו אע"פ שעוסק במלאכתו ובאומנתו ואין דעתו על התפילין ממש אין זה נקרא היסח הדעת", ומבאר שם דהכוונה שהיתה לו בתחילה נמשכת כל הזמן (כמו בכתיבת ס"ת "ודיו שיאמר בתחילת הכתיבת הריני כותב לשם קדושת ס"ת") וצריך היסח מדעת לבטל כוונה זו ע"י שיתלוצץ וכו' היינו היסח הדעת בפועל כגון גמר בלבו מלאכול ולא רק שלילת המחשבה, וה"נ קפצה עליו שינה לאו היסח הדעת מקרי לדעת הרמב"ם לא לענין ברכת המוציא ולא לענין פסח, וטעמא דמי שישן הוא משום שמא עבר חצות.<sup>2</sup>

(2) ובדעת אדה"ז וכן הרמ"א שפירש בסי' תעח ס"ג: "מי שישן באמצע אכילת האפיקומן וניער משנתו אסור לו לחזור ולאכול עוד מן האפיקומן אפי' לא אכל עדיין כזית לפי שהשינה חשובה הפסק בין אכילה לאכילה וכשאוכל אחר השינה הרי היא כאוכל במקום אחר שלא במקום הראשון ואסור לאכול האפיקומן בשני מקומות", ולכאן למה יקרא שני מקומות, הרי אדה"ז פסק בסי' קעח ס"ח: "ואין צריך לומר מי שישן שינת עראי במקום סעודתו שאין חשוב הפסק בסעודה וחזור ואוכל בלא ברכה לדברי הכל".

ה. ולאחרי אריכות השקו"ט בזה עכ"פ רואין שהרמב"ם דמחשיב מאד עבודת הנברא התחתון, כמבואר בלקו"ש נצבים חל"ד (ב) מחשיב מצוות דרבנן, ואפי' בזמן הזה ישנו להתקנה שלא ישנו באמצע הסדר כבזמן הבית. (אע"פ שהאפיקומן הוא רק זכר ומנהג לקרבן פסח) משא"כ הראב"ד סב"ל דבזמן הזה דאינו אלא זכר לאפיקומן והוה רק מצוה ומנהג דרבנן, ליתא להתקנה שלא יישנו באמצע, בזמן הזה, ורק חוזר ונוטל ידיו ואוכל<sup>3</sup>.



ו"ל בזה ע"פ מ"ש בסי' תעה וז"ל: "ולא יאכלנו בשני מקומות דלא עדיף מאלו הפסיק בשניה דאסור משום דהוה כשני מקומות" ומעיר ע"ז המג"א: "אפי' בחדר א' לא יאכלנו בשני שולחנות" ומשמע דדווקא באפיקומן שהוא זכר לאכילת פסח, אבל שאר הסעודה מותר לאכול בשני מקומות, היינו לדעת הרמ"א לא למדים הגדר דשני מקומות גבי פסח ואפיקומן מברכת הנהנין דסי' קעז, דבאפיקומן שינוי מקום דשני שולחנות פוסל, וכן שינת עראי, משא"כ בנוגע לברכת המזון.

אבל הרמב"ם בהלכות ברכות (פ"ד ה"ג) והמחבר בסי' קעח (ס"ק א) דמחמירים בשינוי מקום גבי ברכת הנהנין א"כ אפשר ללמוד קצת עכ"פ שינוי מקום בפסח משינוי מקום גבי ברכת הנהנין וא"כ כיון דשינת עראי לא חשובה הפסק כלל לדעת הרמב"ם גבי ברכת הנהנין ולא הוי שינוי מקום, צריכים לומר טעם חדש גבי קרבן פסח והסדר דהיה משום שלא יעבור חצות.

אבל הרמ"א בסי' קעח ואדה"ז דמקילים בשינוי מקום גבי ברכת הנהנין צריך לומר לשיטתם דשאני שינוי מקום דקרבן פסח ואפיקומן משינוי מקום גבי ברכת הנהנין.

3) וכעין זה מצינו ג"כ בהלכות חמץ ומצה (פ"ח ה"ח) הובא ונתבאר בארוכה בשיחת אחרון של פסח תשמ"ו, דהרמב"ם פוסק דמטבל המצה בחרוסת והראב"ד כותב ומשיג ע"ז "זה הבל", ומבאר בזה הרגצ'ובי בצפנת פענח, דבזה פליגי הרמב"ם והראב"ד אם שייך תיקון דרבנן היכא שבלא זה שייך חיוב דאורייתא, דגבי מצה יש חיוב אפי' בזמן הזה מדאורייתא, והוא זכר לחירות, ולהרמב"ם תיקנו חכמים ג"כ בהמצה זכר לעבדות ולפיכך שייך לטבלו בחרוסת דהוה זכר לעבדות ולטיט. כיון דהרמב"ם מחשיב מאד מצוות דרבנן, עבודת התחתון, אפשר להוסיף גם כשכבר נתחייב בזה מדאורייתא אפשר להוסיף באותו ענין ממש עוד חיובא דרבנן. משא"כ להראב"ד אם כבר נתחייב בזה מדאורייתא זכר לחירות, לא שייך לחייבו שוב מדרבנן באותו ענין, דהוה שרגא בטיהרא ומאי אהני (וזהי כוונת לשונו וזה הבל דבמה נחשב הוא) וא"כ לא שייך לטבלו בחרוסת דהוה זכר לעבדות ולטיט ואין ביניהם קשר ושייכות, יעו"ש בהשיחה באריכות (נדפס ג"כ בספר יין מלכות בהלכות חמץ ומצה שם).

## רשות היחיד עולה עד לרקיע לשיטת הרמב"ם

הת' שמואל הלוי לעוויטין

תות"ל 770

בהכלל דרשות היחיד עולה עד לרקיע מצינו מחלוקות בין הרמב"ן והרמב"ם בדין עמוד שהוא גבוה עשרה טפחים ורחב ד' שיש לו דין רשות היחיד - שלפי הרמב"ן אע"פ שהוא נחשב כרה"י הרי הוא לא עולה עד לרקיע ולפי הרמב"ם יש לו כל דין רשה"י כלומר שהוא עולה עד לרקיע.

דהנה איתא בשבת (צט, ב): "בעי מיני' רב מרדכי מרבא עמוד בר"ה גבוה י' ורחב ד' וזרק ונח על גביו מהו מי אמרינן הרי עקירה באיסור הרי הנחה באיסור או דילמא כיון דממקום פטור קאתיא לא", והתוס' שם הקשו דתיפשוט מהא דתניא לעיל (ה, ב) דהמוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב, הרי דלא איכפת לנו מה דממקום פטור קאתיא, והרשב"א תירץ ע"ז בשם הרמב"ן "דכל היכא דנח באויר של מקום חיוב ממש לא מיבעיא לן דחייב, כי קמיבעיא לן בשנח בעמוד העומד בר"ה שאוירו הוא אויר של רה"ר והוי מקום פטור דכי אמרינן דרה"י עולה עד לרקיע ה"מ רה"י גמורה במחיצות כגון חצר אבל עמוד לא".

והנה הגר"ח בהלכות סוכה פ"ד הי"א - מקשה על הרמב"ן מסוגיא דסוכה (ד, ב): "היתה גבוהה למעלה מעשרים ובנה בה עמוד גבוה עשרה ויש בו הכשר סוכה, סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתא, א"ל רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא", [שהי' סוכה למעלה מעשרים אמות שפסול אבל בפנים של הסוכה בנה עמוד שהוא רוחב שבעה טפחים על שבעה טפחים והוא גבוה עשרה שזה שיעור סוכה, סבר אביי למימר שעל העמוד יהיה סוכה כשרה שיאמרו גוד אסיק מהעמוד עד הסכך והי פחות מעשרים אמות, א"ל רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא - שבפשטות פירושו שאע"פ שישנו הדין של גוד אסיק, אבל בסוכה בעינן מחיצות הניכרות דהיינו מחיצות ממש, ואין כאן].

הרי חזינן להדיא מגמ' הנ"ל שאפי' בעמוד אומרים גוד אסיק וישנו מחיצות על גבי העמוד, וא"כ קרי ממילא דגם הדין דרה"י עולה עד לרקיע שאפי' רבא לא קאמר רק דלא מהניא זאת גבי סוכה משום דבעינן מחיצות הניכרות ולא מהניא כלל גוד אסיק בסוכה, אבל מפורש מהסוגיא



דאמרינן בעמוד גוד אסיק וא"כ הרי ודאי דדין רה"י שלו הוא עד לרקיע, וא"כ איך קאמר הרמב"ם דבעמוד לא אמרינן רה"י עולה עד לרקיע?

והגר"ח ביאר בקיצור: שהרמב"ן מפרש הסוגיא שם - דזה שאמר רבא דבעינן מחיצות הניכרות וליכא - לא הוי דין בהלכות סוכה - שבסוכה דוקא בעינן מחיצות הניכרות, אלא שהוא דין בהלכות גוד אסיק דלא אמרינן גוד אסיק רק במחיצות הניכרות ולא בעמוד שאין המחיצות שלו ניכרות במקומם כיון דהוא אטום כולו וא"כ יוצא שהסוגיא הנ"ל הולך שפיר לדעת הרמב"ן שבעמוד אין הרה"י עולה עד לרקיע מכיון שלא אומרים גוד אסיק, והגר"ח מביא שהרמב"ם לא סבר כך - שהרמב"ם הלכות שבת פ"ד כתב בסתמא דתל הוי רה"י וכללו שם עם כל רה"י ומשמע דתל שוה בדינו לרה"י לכל מילי אף לענין זה דעולה עד לרקיע - וגם תיכף לאחרי הדין דתל, הרמב"ם כ' הכלל דרה"י עולה עד לרקיע, עכ"פ מוכח שהרמב"ם לא ס"ל כהרמב"ן וגם בעמוד אומרים דרה"י עולה עד לרקיע.

וממשיך לבאר שם (וזה נוגע לכללות ביאורו שם בהרמב"ם הלכות סוכה) שגם לפי הרמב"ם בעמוד לא יאמר גוד אסיק וכמו שכתבנו לדעת הרמב"ן הנ"ל - אבל רשות היחיד עולה עד לרקיע יהי' גם בעמוד - שהם שתי דברים נפרדים, שהדין דרה"י עולה עד לרקיע אין זה משום דינא דגוד אסיק, כי אם שהוא דין בפני עצמו שכשיש רשות היחיד למטה עד עשרה אותם מחיצות גודרות את המקום עד לרקיע ועושה את כל המקום כרה"י ולא שיש מחיצות ממש עד לרקיע, ולכן בתל הוי רה"י עד לרקיע.

והנה זה לא מהניא אלא בהלכות שבת, אבל בהלכות סוכה בעינן מחיצות ממש, ולכן צריכים להדין דגוד אסיק דוקא דחשבינן לעצם מחיצות ממש כאילו הן עולות למעלה, ועפ"ז ביאור הסוגיא שם בגמ' סוכה לפי הרמב"ם יהיה כמו הרמב"ן, ורק דהחילוק הוא: שלפי הרמב"ן היות שבעמוד לא אמרינן גוד אסיק אין אומרים גם דרה"י עולה עד לרקיע שהם מאותו דין ויסוד, ולפי הרמב"ם גם בעמוד יהיה הדין דרה"י עולה עד לרקיע שדין זה לא קשור להדין דגוד אסיק אלא שהמחיצות דלמטה רק גודרות את המקום דלמעלה, עד כאן הוא ביאור הגר"ח בקיצור.

אבל צ"ב בכל הנ"ל, דהא: א) אינו מובן כ"כ שיטת הרמב"ן שבכדי שיהיה רה"י עולה עד לרקיע צריכים להדין דגוד אסיק שלכאורה זה דבר המובן שכשיש איזה רשות למטה הרי רשות זה יש לו שליטה על השמים שעליו וכו', וב) מהו סברות מחלוקתם שלפי הרמב"ן צריכים מחיצות ממש - גוד אסיק כדי שיהיה רשות היחיד עד לרקיע ולפי הרמב"ם ישנו מושג של המחיצות התחתונות גודרות את המקום דלמעלה, ולא צריכים מחיצות ממש.

ואולי י"ל: דהנה כ' הרמב"ם בהל' שבת פי"ז הי"ב - יג: "בכל עושין לחיים אפילו בדבר שיש בו רוח חיים ואפילו באיסורי הנאה עבודה זרה עצמה או אשרה שעשה אותה לחי כשר שהלחי עוביו כל שהוא גובה הלחי אין פחות מעשרה טפחים רחבו ועביו כל שהוא, בכל עושין קורה אבל לא באשרה לפי שיש לרוחב הקורה שיעור וכל השיעורין אסורין מן האשרה וכן רוחב הקורה אין פחות מטפח ועביה כל שהוא" ובהשגות על הך דלחי כתב הראב"ד "אם עביו כל שהוא גבהו מיהת צריך שיעור שיהא גבהו י' וכו'".

ביאור הדברים: כל דבר הצריך שיעור, פסול בשל אשרה וכו' משום דכתותי מיכתת שיעורי' וע"כ פסק הרמב"ם דלחי דלית ביה שיעור, גם בשל אשרה כשר, משא"כ בקורה דאית ביה שיעור ע"כ פסולה בשל אשרה - וע"ז משיג הראב"ד דנהי דליכא בלחי שיעורא לרחבו אבל מ"מ הרי בעינן שיהא גבוה י' וא"כ הא איכא שיעור לגובהו, וכיון דכתותי מיכתת שיעורי', א"כ צריך להיות פסול.

ובהגר"ח שם מבאר דעת הרמב"ם, דזה שאומרים כתותי מיכתת שיעוריה הרי לכו"ע אין הפירוש שעצם הדבר חשוב כמו שאינו - שאם לאו לא היה מועיל בלחי דשיעורו במשהו כיון שגם המשהו אין כאן (והראב"ד שם חולק רק דבלחי יש גם שיעור גובה י' טפחים ולא שאפי' המשהו אין כאן) וא"כ נמצא שאם באנו לדון על המקום נמצא דכל גובה העשרה שבו יש לו במקומו מחיצות לחי כיון דאיתיה בעיניה, ורק דהלחי עצמו אין בו שיעורא דעשרה טפחים מחמת הא דכתותי מיכתת שיעוריה, ועפ"ז מבאר הגר"ח שדעת הרמב"ם הוא דכל מחיצות רשות היחיד דבעינן שיהא גובהן עשרה עיקר השיעור אינו בעצם המחיצות, כי אם בהמקום, דבעינן שגובה עשרה שבו יהא מוקף מחיצות, ואם מצאנו גובה עשרה שמוקף מחיצות בכל העשרה שבו, לא איכפת לן כלל בעצם

המחיצות אם הן מחזיקות עשרה או לא, ולכן בלחי של אשרה שלפי הרמב"ם לחי משום מחיצה, אע"פ שמצד הלחי אין כאן שיעור עשרה אבל מצד המקום יש לנו מחיצה ולכן כשר, משא"כ בקורה שהשיעור טפח הוא בהקורה עצמה לכן שפיר הוי פסול משום דכתותי מכתת שיעוריה, וזהו ביאור הגר"ח בשיטת הרמב"ם כאן, ולכאורה קשה להבין ביאור שמצד הלחי אין כאן שיעור, ומצד המקום ישנו שיעור וכו'.

אבל לפענ"ד פירושו הוא, שזה תלוי במהו הגדר והעיקר של רשות היחיד, האם המחיצות הן העיקר ולכן הם הגדר דרשות היחיד, ובדרך ממילא כל מה שיש בפנים של המחיצות יש להם אותו דין של רשות היחיד אבל מהות הרשות היחיד, דהיינו מה שעושה את המקום הזה לרשות היחיד הם המחיצות, או שהגדר והעיקר של רשות היחיד הוא המקום בפנים של המחיצות והם הרשות היחיד, ורק להכשיר מקום זה להיות רשות היחיד בעיני תנאים והם המחיצות. דהיינו, שודאי שהמחיצות עושין את המקום לרשות היחיד - השאלה הוא רק לאחרי זה, מהו המהות של רשות היחיד הזה האם המהות הוא המחיצות והמקום בטל להמחיצות, או שהמהות הוא המקום בפנים והמחיצות הם תנאי צדדי וטפל להכשיר המקום לרשות היחיד,

וזהו מחלוקת הרמב"ם והראב"ד כאן, דהרמב"ם ס"ל שהעיקר הוא המקום, והמחיצות הם רק תנאי צדדי וטפל, ולכן כשיש שיעור עשרה במחיצות, אין הפירוש שזה שיעור בהמחיצה, שאין זה עיקר רשות היחיד, אלא שהמקום הזה, שזהו הרשות היחיד יש לו שיעור כאילו שהוא צריך להיות מוקף ממחיצות, וכיון שאין השיעור בהמחיצה עצמה א"כ אע"פ שמצדו בגלל שהוא עשרה צריכים לומר שכתותי מכתת שיעוריה אבל לגבי המקום עדיין ישנו בפועל את המחיצה, וצריכים רק את הפועל ממש לא את הדין וכו' בגלל שהוא אינו העיקר של הרשות היחיד ורק תנאי צדדי, והראב"ד סובר שחלק של הרשות היחיד עצמו הוא המחיצות, ולכן השיעור הוא בהמחיצות לא בהמקום ולכן משיג על הרמב"ם, שבגלל שהלחי צריך לשיעור עשרה, איך מותר בשל אשרה [ודוגמא ע"ז: אם אדם יודע שלמחר הוא ימות ח"ו, בעצמו הוא ירגיש חלש וכאילו הוא כבר אינו פה וכו' אבל לגבי כל העולם כפי שהם רואים אין כאן חילוק כלל, והם רואין אותו אדם של אתמול וכו', כמו"כ כאן זה שאומרים כתותי מכתת שיעוריה זה רק לגבי הדבר עצמו, אבל לגבי העולם, הדבר

עדיין נמצא כאן ואין כאן חילוק - ולכן אם הדין הוא בהדבר עצמו אזי בכלל שעכשיו זה חלק עתיד לשרוף אינו נחשב מצדו כמחיצה אבל אם הדין הוא על ענין אחר - שלגבי המקום בעינין מחיצה הרי בפועל נמצא מחיצה שמה], כל זה הוא הבנתי בהגר"ח שם, וע"ש עוד.

ואולי ע"פ יסוד הנ"ל אפשר לבאר שיטת הרמב"ם והרמב"ן שהבאנו לעיל - בהגדר "דרשות היחיד עולה עד לרקיע" שלפי הרמב"ן הוי זה מחמת הדין דגוד אסיק ולפי הרמב"ם אין זה קשור לגוד אסיק שלא צריכים את המחיצות ממש עד לרקיע, ורק שזה דבר אחרת שהמחיצות דלמטה גודרות את המקום דלמעלה, שלכאורה יש לחקור בהכלל דרשות היחיד עולה עד לרקיע שיש לפרשו בשתי אופנים: א) שכל הענינים והתנאים שישנו לרשות היחיד דלמטה בעינין כל התנאים גם למעלה - ולכאורה הם אינם שם שיש רק אויר? והתירוץ שממבט הלכתי ישנם שם שאומרים גוד אסיק וישנו בדין מחיצות בפועל ממש גם למעלה. ב) שלא בעינין התנאים והפרטיים למעלה, ורק דלאחרי שיש לנו רשות היחיד למטה רשות היחיד הזה שלמטה עושין את המקום שלמעלה כדינו ומהותו - בלי התנאים הפרטיים - לרשות היחיד.

אפי' לפי אופן השני דלעיל, זה שאומרים שהרה"י דלמטה גודרות את המקום ועושה אותה לרשות היחיד, הרי הפירוש שהגדר והמהות של רשות היחיד דלמטה הוא גם למעלה, השאלה היא רק אם צריכים התנאים הפרטיים - אבל המהות לשני הצדדים הוא למעלה - שהרי זהו הפירוש רשות היחיד עולה עד לרקיע.

וע"פ הגר"ח דלעיל בגדר מחיצות של רשות היחיד, שכתבנו שלפי הרמב"ם יוצא שהמהות והגדר של רשות היחיד הוא המקום, והמחיצות הם רק תנאי צדדי והכשר, וא"כ לא צריכים שהמחיצות ממש יעלו למעלה שהם אינם הגדר של רשות היחיד ורק בעינין, שהמקום דלמעלה יהיה מקום של רשות היחיד - וזה שיטתו שהרשות היחיד דלמטה גודרות את המקום שהוא גם רשות היחיד, - ולא ע"י גוד אסיק.

אבל הרמב"ן שהוא סובר שכדי שיהיה רשות היחיד עולה עד לרקיע צריכים לדין דגוד אסיק דהיינו שצריכים מחיצות ממש, אולי י"ל שהוא סובר כמו הראב"ד לפי הגר"ח דלעיל שהגדר דרשות היחיד הוא גם המחיצות והם חלק של המהות וא"כ אי אפשר לומר שרשות היחיד יעלה

עד לרקיע ולא יהיה שם מחיצות וכו' ורק דהמקום דלמטה גודר את המקום דלמעלה - שאז חסר בחלק של הרשות היחיד עצמו, שהם חלק מרשות היחיד ואנו אומרים שרשות היחיד עולה עד לרקיע - לכן הוא לומד שזה מחמת גוד אסיק שהמחיצות ממש עולות למעלה - ואזי יש לנו הגדר דרשות היחיד עולה עד לרקיע (דהיינו שבלי גוד אסיק חסר בהרשות היחיד עצמו ולכן מוכרח שזה יהיה ע"י גוד אסיק משא"כ לדעת הרמב"ם שהמחיצות אינם חלק של הרשות היחיד עצמו לא צריכים להדין של גוד אסיק).



## הלכה זמנהג

### הברכה על מציות וקרקרים לדעת אדה"צ

**הרב לוי יצחק ראסקין**

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

בדין 'פת הבאה בכסנין' קי"ל (ברכות מב, א) שברכתה 'בורא מיני מזונות'. אולם במהות 'פת הבאה בכסנין' נחלקו הראשונים, יש אומרים דהיינו פת הממולא בדברי מתיקה, ויש אומרים דהיינו עיסה שנילושה במי-פירות וכיו"ב. ועוד יש דיעה שלישית, והיא דעת רב האי גאון (הובא בערוך ערך 'כסין'), שהם כעכים, ובלשון שוע"ר (סי' קסח סי"ב): "פת שנילושה אפילו במים. . אלא שעושים אותה עוגות יבשות וכוססין אותה לתיאבון ולא כדי להשביע (שקורין קיכלי"ך)". ולמסקנא (שם) סומכים על כל אחת מג' הדיעות, לברך 'בורא מיני מזונות'.

תיאור זה השלישי מתאים לכאורה לסוגי הקרקרים למיניהם. והיינו, שכשנילושו בביצים, שמנונית וכיו"ב, הרי ברכתם 'בורא מיני מזונות' גם לדיעה הב'. אך אפילו אם נילושו רק במים, הרי לדיעה הג' ברכתם 'בורא מיני מזונות'.

ברם בלוח ברכת הנהנין (פ"ח) ובסדר ברכת הנהנין (פ"ב) מצטט רבינו הזקן ב' דיעות הראשונות, ואילו דעת רב האי גאון לא הביא. ובס' קצות השלחן (סי' מח הע' יא) כתב "משמע שאין דעתו להקל כלל בזה"<sup>1</sup>.

אך הדבר צריך הסבר, אחרי שדברי רב האי גאון הובאו בבית יוסף ובשו"ע, ואף רבינו בעצמו הביאם בשו"ע שלו, למה הכריע אח"כ שלא להביאם להלכה.

ואולי י"ל שאין כאן שינוי בהכרעה כי אם שינוי בהמציאות. והיינו, שבזמן הש"ס והראשונים נהגו עדיין לאפות מצות עבות<sup>2</sup>. ורק בדורות האחרונים החלו ללוש מצות דקות כשלנו. וא"כ מצות דקות כמו שלנו היו אצל הראשונים סוג פת שאין קובעים עליהם סעודה, ועל סוג פת זה קאמר רב האי גאון דהוי פת הבאה בכסנין, וברכתו 'מזונות'<sup>3</sup>.

ואכן מנהג הספרדים לברך על מצות דידן 'בורא מיני מזונות', לבד מימי הפסח, שמחמת שהם עיקר האכילה מברכים אז 'המוציא' עליהן<sup>4</sup>.

אך מנהג האשכנזים הוא לברך 'המוציא' על מצות גם בכל ימות השנה. ויש לומר הטעם לכך, שמכיון שבימי הפסח זוהי עיקר סעודתנו, הרי גם בשאר ימות השנה אי אפשר להגדיר מצה זו כפת שאין קובעים עליה סעודה\*.

ומחמת כן, ב'סדר ברכת הנהנין', שם מביא רבינו הזקן הלכה למעשה בזה<sup>5</sup>, נאלץ להשמיט פירוש רב האי גאון, דלא לישתמע מיני' לברך 'מזונות' על מצות דידן.

ואם כנים הדברים, אולי יש לומר שבדין ה'פרעצ'ל', הנעשה בצורת פתילה של עיסה, שיש לברך עליו 'מזונות', וכדעת רב האי גאון. משא"כ

(1) ומ"מ נוטה שם להקל כשעירבו בהעיסה תבלין ומי פירות כל עוד שטעמם נרגש, גם כשאינן רוב נגד המים שבהעיסה.

(2) ועד כדי שנצטרכו להגביל שלא תהיינה המצות עבות יותר מטפח - ראה שוע"ר סי' תס ס"י.

(3) ראה חסד לאברהם הספרדי (או"ח סי' טו), כף החיים סי' קנח ס"ק מג, שו"ת ציץ אליעזר (חי"א סי' יט), ושם נסמן.

(\* וראה מ"ש בזה הרב ב.א. שי' בגליון תתקלט עמ' 94. המערכת.

(4) משא"כ בשו"ע שלו, שדרכו להביא (גם) המציאות כפי שהיה נהוג בזמן הש"ס או בזמן הראשונים. ולדוגמא, דין מצות עבות הנ"ל בפנים.

במציות קטנות, אם נילושו רק מקמח ומים, נראה שאין לברך עליהם 'מזונות', דלא שנו ממצות רגילות רק בזה שאלה גדולות ואלה קטנות<sup>5</sup>. משא"כ בפרעצ"ל הנ"ל, שי"ל שהוא סוג אחר לגמרי.



## שואלין ודורשין בהלכות המועד – במועד וקודם לו

ר' צבי רייזמן

איש עסקים מחבר ספרי רץ כצבי

א. במסכת פסחים (ו, א) מובא: "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום, רשב"ג אומר שתי שבתות. מאי טעמא דתנא קמא, שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר (במדבר ט, ט) ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, וכתוב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם". ומפרש רש"י: "שהרי משה עומד בפסח ראשון ודורש להן בהלכות הפסח השני, דהיינו שלושים יום, שהוא בארבעה עשר באייר". ומהלכה זו, ששואלין ודורשין בהלכות הפסח שלושים יום לפני פסח, נלמד שאדם היוצא מביתו שלושים יום קודם חג הפסח, ואין בדעתו לחזור לביתו עד הפסח, חייב לבער את חמצו מביתו. מבואר אפוא בדברי הגמרא, ששלושים יום לפני פסח יש חובה לשאול ולדרוש בענייני הפסח. ולכאורה משמע שדין זה נאמר רק בפסח ולא בשאר המועדים, וכפי שיש לדייק מדברי השו"ע בתחילת הלכות פסח (או"ח סי' תכט ס"א) שכתב "שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום". ויש להבין האמנם דין זה נאמר רק בפסח, או שמא גם במועדים האחרים יש לדרוש קודם להם שלושים יום.

והנה בגמרא בסוף מסכת מגילה (לב, א) מובא: "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, מצוותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. תנו רבנן משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענייניו של יום, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג". ומפרש רש"י את הלימוד מהפסוק: "למה הוצרך לכתוב כאן וידבר משה, וכי כל המצוות כולן לא אמרן משה לישראל, מהו וידבר משה את מועדי ה' אל

(5) יש להביא כדמות ראי' מדין 'בורר' בשבת, שמותר לברר בין חתיכות גדולות וקטנות של אותו המין (שוע"ר סי' שיט ס"ו).

בני ישראל, מלמד שהיה מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמן, להודיע חוקי האלקים ותורותיו וקיבלו וקיימו שכר המצוות עליהם ועל בניהם בזה ובבא". ומדברי הגמרא במגילה יש לדייק, ראשית כל, שהתקנה לשאול ולדרוש בהלכות המועד נאמרה רק במועד ולא קודם לו. וכמו כן, שהתקנה לדרוש במועד נאמרה בכל שלוש הרגלים ולא רק בפסח.

ומתוך כך מתחזקת השאלה מדוע דין "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום" נאמר רק בפסח, כמשמעות דברי הגמרא בפסחים - ולא בשבועות וסוכות, כפי שהתקנה לדרוש מעניינו של המועד היא בכל המועדים.

עוד יש להקשות, שמדברי הגמרא במגילה משמע שהחיוב לשאול ולדרוש הוא אך ורק בפסח ולא קודם לו, ולכאורה זה סותר את דברי הגמרא בפסחים שחיוב ה"שואלין ודורשין בהלכות הפסח" אינו רק בפסח אלא גם קודם לו שלושים יום.

כמו כן יש לברר האם ניתן ללמוד מתקנת משה רבנו לשאול ולדרוש "בעניינו של יום", כי חיוב זה חל גם במועדים נוספים, כגון: ראש השנה ויום כיפורים, חנוכה ופורים, ואולי אף בשבת.

### דעת הבית יוסף

ב. הבית יוסף (או"ח סי' תכט) יישב את דברי הגמרא "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום", עם דברי הגמרא בסוף מגילה "משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בעניינו של יום, הלכות פסח בפסח", וז"ל: "דדיני פסח על כל פנים צריך להודיעם לעם קודם לפסח שלושים יום, כדי שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים ואפיית מצה והגעלת כלים וביעור חמץ, דאילו בפסח לית להו תקנתא אי לא עבדו להו כהלכתייהו מקמי הכי. מה שאין כן בשאר המועדים, דבעצרת ליכא דינים יותר מבשאר יום טוב, ובסוכות אע"ג דאיכא מצות לולב וסוכה אין צריך ללמוד בהם כל כך דינים, דאפילו סוכת גנב"ך ורקב"ש כשירה, ובדפנות סגי בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, ולולבים ואתרוגים רובם כשרים. ועוד שאין טרחת סוכה ולולב מרובה ודיין להתעסק בהם בערב החג. ומשום הכי לא בעי לשאול ולדרוש בהלכותיו כל כך זמן קודם. והא דתניא ששואלין בהלכות הפסח



בפסח והלכות חג בחג, היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוינו במועד ההוא וגם כן לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות ביום טוב". והוסיף הבית יוסף להוכיח כדבריו: "ותדע דומיא דעצרת קתני, שאין בו הלכות אחרות אלא אלו, וכן שואלין בפסח וחג לא קאמר אלא על הלכות אלו. אבל שאר הלכות קודם לכן שואלים ודורשין בהם קודם לפסח שלושים יום קודם, ובסוכות יום או יומיים".

ומתבאר בדבריו, כי לפנינו שני חיובים נפרדים ושונים במהותם ובזמן חיובם:

תקנת משה רבנו לדרוש בהלכות המועד בעיצומו של המועד מתייחסת לכל המועדים - פסח שבועות וסוכות. ובמועדים אלו החיוב לדרוש הוא בענייני אגדה, להזכיר ולדרוש בטעמים שבגללם נצטוינו לחוג את אותו המועד, וכן לשנן את הלכות יום טוב. ואילו החיוב לשאול ולדרוש קודם המועד, שהוא רק בענייני הלכה ולא בדרשת טעמי אגדה, נאמר בפסח בלבד. וחיוב זה נובע מתמת הצורך בלימוד הלכות מרובות הקשורות לחג הפסח, כדוגמת דיני אפיית המצה, הגעלת כלים וביעור חמץ. ולכן, רק בפסח זקוקים לשלושים ימי לימוד קודם הפסח, כדי לברר הלכות אלו על בוריין, מה שאין כן בשבועות שאין בו הלכות מיוחדות, ולכן אין צורך בלימוד קודם לו (ודי בלימוד הלכות יום טוב בשבועות עצמו, מדין שואלין ודורשין בענייניו של יום), וכן בסוכות די ביום או יומיים של לימוד הלכות סוכה וד' מינים, קודם לחג.

ולפי זה מיושבים היטב דברי הגמרא בפסחים עם דברי הגמרא במגילה, ואין כל סתירה. כי דברי הגמרא במגילה הם בענין החיוב בכל יום טוב לדרוש בטעמי החג ובהלכות יום טוב. ובפסחים מבואר בגמרא חיוב נוסף לדרוש בהלכות המרובות של פסח בלבד.

ומוסיף הבית יוסף עוד טעם מדוע חיוב שואלין ודורשין קודם המועד מתייחס לחג הפסח בלבד, על פי המבואר בדברי התוספות במסכת עבודה זרה (ה, ב ד"ה והתנן) שעיקר התקנה ששואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום "על הקרבן נתקנה, כדאמר טעמא שהרי נביא עומד בפסח ראשון ומזהיר על [קרבן] פסח שני". וביאר הבית יוסף: "כלומר שכל ישראל חייבין להקריב קרבן (פסח) לחג זה, וצריכים שלושים יום קודם לדרוש להם בהלכות הפסח, כדי שיהיה שהות לכולם ליקח להם

קרבנות בדוקים ממומין". ומסיים הבית יוסף: "ואף על גב דהשתא בעוונותינו אין לנו קרבן, כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהיו דורשין שלושים יום קודם, תקנה לא זזה ממקומה".

### דעות הראשונים והפוסקים אי יש חיוב לדרוש קודם כל המועדים

ג. אמנם הב"ח (סי' תכט ס"ק א) הביא מדברי הראשונים, שיש חיוב לדרוש קודם חג הסוכות ועצרת כשם שחייבים לדרוש קודם הפסח, וז"ל: "ויראה מדברי הרוקח (סי' רמד) דבחג ועצרת נמי דורשין שלושים יום קודם. וכן יראה מפירוש רש"י בפרק קמא דסנהדרין (ז, ב ד"ה בשבתא דרגלא) דקאמר מר זוטרא חסידא כי הוו מכתפי ליה בשבתא דריגלא, פירש רש"י שבת ששואלין בו בהלכות הרגל והיינו שלושים יום קודם הרגל", עכ"ל. וכן פירש רש"י להדיא בפרק קמא דסוכה בהא דתנן סוכה ישנה בית שמאי פוסלין".

וכוותה הב"ח לדברי המשנה במסכת סוכה (ט, א) שלפי בית שמאי סוכה ישנה, דהיינו סוכה שנבנתה יותר משלושים יום קודם החג, פסולה, מפני שצריך עשיית סוכה לשמה. ואולם אם בנאה בתוך שלושים הימים שקודם סוכות, הסוכה כשרה. ופירש שם רש"י: "כיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלושים יום, סתם העושה לשם חג הוא עושה". וכתב המהרש"א בביאור דברי רש"י, שתקנת שואלין ודורשין קודם החג נאמרה גם בחג הסוכות: "ואפשר דילפינן הלכות חג מפסח בשום דרשה" (ובפמ"ג (אשל אברהם סוף ס"ק א) ביאר שכוונתו להיקש "ט"ו ט"ו", שממנו לומדים הלכות השוות בין פסח לסוכות). ומסיים המהרש"א: "ומכאן תשובה לבית יוסף ריש הלכות פסח שהבין הא דשואלין שלושים יום קודם, היינו דווקא בפסח ולא בחג [סוכות]". כלומר, בדברי רש"י מפורש שיש חיוב לדרוש קודם המועד לא רק בפסח אלא גם בסוכות.

וכן פסק המגן אברהם (סי' תכט ס"ק א) "שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום, והוא הדין בשאר ימים טובים דורשין קודם לכן שלושים יום (ב"ח). וכן כתב מהרש"א בסוכה". אמנם לכאורה יש להבדיל בין דעת הב"ח והמג"א שדין שואלין ודורשין נאמר בכל שלוש הרגלים, לרבות שבועות. לבין המהרש"א, שמשמע מדבריו שרק בפסח וסוכות יש דין לשאול ולדרוש שלושים יום קודם להם, מאחר ודיני הפסח

וסוכות נלמדים זה מזה בהיקש "ט"ו ט"ו", להוציא שבועות שאין את ההיקש, ולכן לא יהיה חיוב של שואלין ודורשין בשבועות.

ובביאור הגר"א (או"ח סי' תכט ס"ק א) מתבאר כי נחלקו הראשונים בדין זה. בתחילת דבריו ציין הגר"א לדברי רש"י הנ"ל בסוכה ובסנהדרין (שהובאו בב"ח הנ"ל), ולדברי רש"י בכבא קמא (קיג א ד"ה בריגלא) שכתב "בריגלא, באין לשמוע הלכות הרגל קודם הרגל ל' יום". ולדברי רש"י בכרכות (ל, א) שכתב על דברי הגמרא "מרימר ומר זוטרא הוו מכנפי בי עשרה בשבתא דרגלא ומצלו והדר נפקא לפרקא", וז"ל: "בשבתא דרגלא, שלפני פסח ועצרת וסוכות". וכן לדברי תוספות במגילה (ד, א ד"ה מאי) שמבואר בדבריהם, שדין שואלין ודורשין קודם המועד לא נאמר רק קודם הפסח, אלא בכל המועדים - פסח סוכות ושבועות.

ומאיך סיים הגר"א וכתב: "ומכל מקום בעצרת אין צריך, כמו שכתוב בסוף פרק ב' דברכות ועי' רש"י שם ותוספות". וכוונתו לדברי הגמרא בברכות (יז, ב) "אמר רב אשי בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זמני בשתא ולא קמגייר גיורא מינייהו". ופרש"י: "שבתא דאורייתא תרי זמני בשתא, שהיו נאספים שם ישראל באדר לשמוע בהלכות הפסח מדרש דרב אשי, ובאלול לשמוע הלכות החג". ובתוספות (שם ד"ה תרי) כתבו: "תרי זמני בשתא, אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין". (רעק"א בגליון הש"ס שם, ציין על מש"כ רש"י "לשמוע הלכות החג", לעיין בדברי רש"י בדף ל שהזכיר כי דן שואלין ודורשין קודם הרגל נאמר גם בעצרת). ועוד ציין הגר"א לדברי הגמרא בבא מציעא (פו, א) על רבה בר נחמני שהיה דורש "ירחא בקייטא וירחא בסתוא", ופרש"י: "שנקבצין אליו בניסן ותשרי לשמוע דרשות של פסח ושל חגים", ומשמע שקודם עצרת לא היו דורשים.

הרי לנו דעת הפוסקים, ראשונים ואחרונים, שהחיוב לשאול ולדרוש קודם המועד אינו רק קודם הפסח, כדעת הבית יוסף - אלא גם בשאר המועדים, שיש לדרוש קודם להם שלושים יום. אלא שנחלקו, האם חיוב זה נאמר בכל המועדים - פסח שבועות וסוכות. או שחיוב זה נאמר בפסח וסוכות בלבד, אולם בעצרת אין צורך בשלושים יום קודם החג אלא כמו שכתב הגר"א בסוף דבריו: "ומכל מקום מא' בסיון יש להקדים", ובשער הציון (סי' תכט ס"ק ג) ביאר את דבריו: "משום דבש"ס (ברכות סוף פ"ב

וב"מ פו, א) משמע דלא היו רגילין להתקבץ ההמון לפני כל רגל לדרוש לפנייהם בהלכות של הרגל רק ב' פעמים ולא בעצרת".

אלא שלפי דברי הראשונים והפוסקים שיש חיוב לדרוש קודם כל המועדים, חזרה למקומה השאלה ששאלנו לעיל (אות א) מדוע נקטו הגמרא בפסחים וכן השו"ע בלשון "שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים", ממנו משמע שדין זה הוא רק בפסח, ולא נכתבה הלכה כללית בכל המועדים ששואלין ודורשין קודם להם שלושים יום.

ותירץ החק יעקב (סי' תכט ס"ק ב) "והא דנקט הש"ס והפוסקים דווקא גבי פסח ולא שאר ימים טובים, נראה לי משום דבשאר ימים טובים לאו דינא הוא רק מנהגא בעלמא נהגו". וכן מבואר בדברי הב"ח שהביא את דברי רש"י בסוכה, וכתב: "ונראה ודאי דאין זה מעיקר התקנה, דאין זמן שלושים יום אלא בפסח, כדנפקא לן מקרא, אלא שהיו נוהגין כן גם בשאר מועדים שלא לחלק, אבל מעיקר הדין אין צריך שלושים יום אלא בפסח משום קרבן פסח שצריכים לבקר אחר קרבן מובחר ויפה וטוב, ומשום הכי צריכים שלושים יום משום ביקור מומים". ומסיים החוק יעקב: "וזה גם כן כוונת רש"י בסוכה, ובחנם השיג המהרש"א על הבית יוסף בסימן זה".

אמנם כבר כתב הגר"א: "ואע"ג דאמרינן בעבודה זרה (ה, א) משום קרבן פסח, הוא הדין משום קרבנות חגיגה". וכוונתו להקשות על מה שכתב הבית יוסף להוכיח שחיוב שואלין ודורשין קודם הפסח הוא בפסח בלבד, מכך ששורש התקנה לשאול ולדרוש קודם הפסח נובע מהצורך להכין את קרבן הפסח ולבודקו ממומים. ועל כך הקשה הגר"א (וכן הקשה גם בפמ"ג) שכשם שחובה להכין קרבן פסח לפני חג הפסח, כך גם לפני כל רגל ורגל חייבים להכין קרבן חגיגה, ואם כן לצורך כך יש לשאול ולדרוש שלושים יום קודם כל חג כדי לבקר את קרבן החגיגה ממומים (וגם עתה שבטלו הקרבנות, עדיין נשארה בתוקפה תקנת חז"ל, וכמו שכתב הבית יוסף).

ואולי אפשר ליישב את שאלת הגר"א ולומר שיש הבדל בין קרבן פסח לקרבן חגיגה, כי דווקא קרבן פסח מיוחד בהלכות המרובות שנאמרו בו (שנאכל למנוייו, צלי ולמי שנימול ועוד), ולכן יש צורך בשלושים יום כדי לשאול ולדרוש בהלכותיו, מה שאין כן קרבן חגיגה שהוא ככל קרבן

שלמים, ואין בו הלכות מרובות שיש צורך להתכונן וללמוד שלושים יום קודם הקרבתו.

### שיטת הב"ח והפרי חדש

ד. תירוץ אחר לסתירה בין הגמרא במגילה (שהחויב שואלין ודורשין הוא ביום טוב עצמו ולא קודם), לגמרא בפסחים (שחויב השואלין ודורשין הוא גם קודם ליום טוב), כתב הב"ח: "דהא דתנן מצוותן שיהו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו, לאו למימרא שיהו דורשין במועד עצמו, אלא הכי קאמר דאף על גב דכבר למד הרבה פעמים כל התורה והמצות, מכל מקום כשיגיע המועד חייב לשאול ולדרוש בהלכות כל מועד ומועד בזמנו להודיע חוקי האלקים ואת תורותיו. ופשיטא דצריך לדרוש שבת אחת או שתיים קודם המועד, אלא דבפסח בעינן שלושים יום. ומה שכתוב בבבלייתא [בסוף מגילה] הלכות פסח בפסח, רצונו לומר סמוך לפסח, וכן הלכות חג בחג סמוך לחג וסמוך לעצרת שואלין ודורשין בהלכותיהן. וכמו שאמרינן (ראש השנה טז, ב) חייב אדם לטהר עצמו ברגל, פירושו ערב הרגל ולא ברגל עצמו, כן הכא דקאמר הלכות פסח בפסח לא דוקא בפסח עצמו".

לפי הב"ח יש רק תקנה אחת של משה רבנו - לדרוש בכל מועד ומועד בהלכותיו. אלא שבתקנה זו לא התפרש אימתי חיוב הדרשה, האם רק במועד עצמו או גם קודם לו. וענין זה מפורש בגמרא בפסחים, שגם קודם המועד יש לשאול ולדרוש שלושים יום בהלכות המועד. ונמצא שהתקנה לשאול ולדרוש במועד כוללת חיוב לשאול ולדרוש קודם המועד, ובמועד עצמו. והביא הב"ח שכן מפורש בדברי התוספות במגילה (ד, א ד"ה מאי) "אפילו ביום טוב דדרשינן שלושים יום לפניו, ואפילו הכי דורשין בו ביום כדתניא וידבר משה את מועדי ה' וכו'".

וכדברי הב"ח מבואר בפרי חדש (סי' תכט ס"ק א) שכתב: "ההלכה שנשנתה במסכת מגילה לא נחית אלא לומר דדורשין הלכות פסח בזמן פסח, ואילו מאימת זמן פסח מקרי לא קאמר. ובמסכת פסחים אשמועינן דשלושים יום מקודם דרשינן בהלכות החג, דהלכות פסח בזמנו מיקרי שלושים יום קודם". והיינו שתקנת משה היתה לדרוש בהלכות הפסח בזמן הפסח, אך הגדרת "זמן הפסח" מבוארת רק בדברי הגמרא בפסחים שתחילת זמן זה הוא שלושים יום קודם הפסח וסיומו בתום חג הפסח

(והוא הדין כל יום טוב, לפי הדעות החולקות על הבית יוסף, כמבואר לעיל אות ג).

אמנם כפי שכבר העיר הביאור הלכה (סי' תכט ס"א ד"ה שואלין) למעשה סובר הב"ח, שלאחר שלמד שלושים יום קודם החג, שוב אינו צריך ללמוד בחג עצמו, וכדבריו "ונתיישב מנהגינו שאין אנו תופסין לחיוב לדרוש ביום טוב עצמו". אולם הפרי חדש ועוד אחרונים חולקים עליו בזה, ולדעתם יש חיוב לדרוש הן לפני המועד, והן במועד עצמו.

### ביאור מחלוקת הפוסקים בגדר "שואלין ודורשין"

ה. לפנינו מחלוקת בין הבית יוסף, לבין הב"ח והפרי חדש - ביסוד דין שואלין ודורשין במועד וקודם לו.

לדעת הבית יוסף ישנם שתי תקנות: האחת, לדרוש בכל מועד בטעמי החג באגדה ובהלכות יום טוב. והשניה, לשאול ולדרוש שלושים יום קודם הפסח בלבד, וטעמה של תקנה זו לצורך הבאת קרבן הפסח ובדיקתו ממומים, ולשם כך הקדימו ולשאול בהלכות הפסח שלושים יום קודם הפסח. וגם עתה שאין קרבן, נשארה התקנה במקומה, וצריך לשאול ולדרוש רק קודם הפסח בגלל שהלכותיו מרובות. אולם לפי הב"ח והפרי חדש, התקנה אחת - לשאול ולדרוש בכל מועד, וזמן הדרשה בכל מועד הוא קודם המועד וגם במועד עצמו.

ובביאור יסוד מחלוקתם כתב בשו"ת שואלין ודורשין (סי' כג) "דבאמת אפשר לבאר בשני אופנים דין זה של שואלין ודורשין (קודם המועד שלושים יום). אפשר לבאר דין זה כפשוטו, דחז"ל קבעו לשאול ולדרוש שלושים יום קודם הפסח כהכנה לחג לפי שדיני הפסח מרובים הם מאד יותר מכל חג אחר, ולכן תיקנו שישאל וידרוש, ילמד ויחקור בדיני החג, כדי שידע היאך לקיים את דיני החג המרובים כל כך. נמצא לפי זה שענין השלושים יום הללו הם רק כהכנה לחג עצמו, אבל אין להם כל משמעות עצמית רק בתור הכנה לחג. אולם באמת אפשר להסביר גם באופן אחר, שדין זה של שלושים יום אינו רק כהכנה לחג אלא יש לו משמעות עצמית ופרטית, וכדברי הגמרא במגילה שיהיו שואלין ודורשין בעניינו של יום. כלומר, כפי שיש דין ללמוד בעניינו של יום בחג עצמו, כך יש ללמוד את הלכות החג שלושים יום קודם החג, ולא

בתורת הכנה אלא בתור דין מיוחד שחל בשלושים יום שקודם החג, הנכלל בחיוב לדרוש במועד עצמו".

ולפי זה מתבארת היטב מחלוקתם. הבית יוסף נקט שתקנת שואלין ודורשין קודם המועד היא הכנה למועד, ואין לה משמעות לעצמה. ולכן זו תקנה נפרדת מדין שואלין ודורשין בעניינו של המועד, שהיא תקנה אחרת מדין המועד. אולם הב"ח והפרי חדש סבורים, שדין שואלין ודורשין קודם המועד אינו משום הכנה למועד, אלא זהו דין הנכלל בחובת הלימוד במועד עצמו, ולכן לשיטתם התקנה אחת היא - לשאול ולדרוש בכל מועד, והיינו קודם המועד וגם במועד עצמו (לשיטת הפרי חדש, ולפי הב"ח במועד עצמו אינו חייב מאחר ולמד קודם לו).

ומאחר שלפי הבית יוסף, תקנת שואלין ודורשין קודם המועד היא הכנה למועד, מובנת שיטתו שרק בפסח נאמר דין מיוחד ששואלין ודורשין שלושים יום קודם לו, בגלל שיש בו הלכות מרובות, ולכן צריך להתכונן בלימוד הלכות הפסח רק קודם הפסח. מה שאין כן בשאר המועדים שאין בהם כל כך הרבה הלכות, אין צורך בהכנה שלושים יום קודם לחג.

ואילו הב"ח והפרי חדש, הרי אינם סוברים ששואלין ודורשין לפני המועד הוא מדין ההכנה למועד, אלא זהו דין הנכלל בדיני המועד עצמו, ללמוד את הלכות המועד, וחובת הלימוד מתחילה שלושים יום לפני החג. ולכן לדעתם, חובה לשאול ולדרוש שלושים יום לפני כל מועד, שהרי דין זה נכלל בתקנת משה רבנו לשאול ולדרוש בכל מועד בעניינו של יום "הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג". המשך יבוא בעזה"י.



## תפלת ערבית מוקדמת בערב פסח שחל בשבת

**הרב מרדכי פרקש**

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

השנה (תשס"ח) שערב פסח חל בשבת, וצאת השבת באיזורנו הוא קרוב לתשע בערב, נשאלנו האם מותר להקדים תפלת מעריב של יו"ט בשבת לפני צאת הכוכבים, כדי שיגיעו הביתה בתחילת הערב ולא יתאחר

הסדר כ"כ. והשאלה היא ג"כ היות שאסור להכין משבת ליו"ט האם מותר להתפלל מעריב ולילך הביתה מוקדם כשעדיין שבת, בכדי להיות מוכן להתחיל הסדר בתחלת הלילה.

א) ונתחיל עם מה שסיימנו, הנה בשוע"ר סי' שו ס"א כותב: "ממצוא חפצך דרשו חכמים, חפצך אסורים לבקשם בשבת אפילו בדבר שאינו עושה בו שום מלאכה, לא של תורה ולא שבות מדברי סופרים, אלא שעושה איזה מעשה המותר אפילו הליכה בלבדה, ומעשה זה או הילוך זה הוא בשביל כדי לעשות אחר השבת איזה דבר שאסור לעשותו בשבת בין מן התורה בין מדברי סופרים, שנמצא מזמין עצמו בשבת בפועל ממש לא בהרהור לבד לדבר האסור בשבת", ועיי"ש בהמשך ס"ב וס"ג. ומבואר שם התנאים דאיסור הליכה בשבת בכדי להגיע למקומו במוצ"ש, והם: א) שהולך לעשות אחר השבת "איזה דבר שאסור לעשותו בשבת". ב) "שניכר הדבר שמתכוין לחפצים האסורים." ג) "דבר שאין צד היתר בעולם לעשותו בשבת". אבל אם הוא בענין שאין הדבר ניכר שמתכוין לחפצים האסורים אלא לחפצים המותרים וכן אם יש צד היתר בעולם שהיה יכול לעשות פעולה זו בשבת עצמה הרי זה מותר, וכמבואר הדוגמאות לזה בשוע"ר שם. ובפשטות לכאורה הרי בהליכה מבית הכנסת הביתה לפני צאת השבת אין בו אחד מהתנאים הנ"ל, א"כ מותר לעשותו אף שעיי"ז יהיה מכין את עצמו להתחיל הסדר מיד במוצ"ש.

ועוד: בס"ה כותב "וכן להחשיך על התחום שאין איסורו אלא משום שמזמין את עצמו בשבת לדבר האסור היום, הזמנה זו התירו לצורך מצוה, שנאמר "חפצך" חפצך אסורים חפצי שמים מותרים", וממשיך בס"ו "לפיכך מחשיכין על התחום כדי לעשות חוץ לתחום צרכי כלה או צרכי מת דהיינו ארון ותכריכים ולהביאם לעיר", א"כ נלמוד מזה במכ"ש שמותר לו לאדם להזמין את עצמו בשבת להיות מוכן להתחיל הסדר בזמנו, ובפרט שהוא צורך מצוה, וכדברי רבינו (סי' תעב ס"א) "שמצוה למהר להתחיל הסדר בשביל התינוקות שלא ישנו והתורה אמרה והגדת לבנך ביום ההוא", ובסעיף כג שם "לעשות הסדר בתחלת הלילה מיד", וראה גם (סי' תנח ס"ד) גבי הנוהגים בע"פ שחל בשבת ללוש המצה במוצאי שבת, כותב רבינו "ואין ראוי לנהוג כן לפי שצריך למהר האכילה בליל פסח מיד בכניסת הלילה כדי שלא ישנו התינוקות כמו שיתבאר בסי' תע"ב, ואם יתעסק בתחילת הלילה בלישת המצות ואפייתן בוודאי



ישנו התינוקות", הרי לכאורה פשוט דמצד צורך מצות הסדר יהיה מותר לילך הביתה בשעה שעדיין שבת, בכדי לתת האפשרות להתחיל הסדר בזמנו ושלא יתאחר יותר מדאי.

ולהעיר ג"כ מהמבואר בשו"ע סי' תרסו ס"א (סימן זה בשו"ע ר לא הגיע לידינו) שכותב גבי פינוי הסוכה משמע"צ לשמחת תורה "ובחוצה לארץ שצריך לישב בה בשמיני, גמר מלאכול ביום השמיני מוריד כליו ומפנה אותם ממנה", ובסי' תרסז ס"א כותב הרמ"א "ואסור להכין ביו"ט לצורך ליל יו"ט, ולכן אסור להעמיד השלחנות והספסלים בבית לצורך הלילה דהוי הכנה", ולכאן' למה התיר המחבר לעיל להוריד כליו מהסוכה לבית הא הוי הכנה מיו"ט לצורך ליל יו"ט, ובמג"א ס"ק ג מחלק "דוקא לסדרן אסור אבל להעמידן מותר מפני כבוד יו"ט", ועיי"ש דשאר הכנות אסורים. ובמ"ב (שם ס"ק ו) כותב "והסכימו האחרונים דדוקא לסדרן (דהיינו להניח הטבלא על הרגלים) אסור, אבל להביאן מהסוכה לבית מותר". הרי דאף בהכנה יש היתר בדברים מסוימים מפני כבוד יו"ט, ועיי"ש ס"ק ה, והבאתיו רק כהוספה לנידוד' דהוה דבר שאין בו מלאכה, לכן נתיר עכ"פ ההליכה מביהכנ"ס לביתו בשבת לצורך הסדר, ודוק.

(ב) וגבי תפלת ערבית של יו"ט בשבת, הנה בשו"ע ר סי' רצג ס"א כותב "נוהגים שמאחרים תפלת ערבית במוצאי שבת כדי להוסיף מחול על הקודש, אבל עיקר יציאת השבת הוא משעת צאת ג' כוכבים קטנים וכו'", וממשיך בס"ב "מי שהוא אנוס שאי אפשר לו להבדיל על הכוס בלילה כגון שצריך לילך לדבר מצוה והולך מביתו מבעוד יום עד סוף התחום ויושב שם עד שחשכה ומיד שחשכה הולך לדרכו, יכול להתפלל ערבית ולהבדיל על הכוס בביתו מבעוד יום, ובלבד שיהא מפלג המנחה ולמעלה". וצ"ב אם ההיתר הוא רק משום "שאי אפשר לו להבדיל על הכוס בלילה", שלא נמצא יין במקום יושבו על התחום, ולכן מתפלל ערבית ומבדיל על הכוס בביתו מבעוד יום, אבל אם יוכל להבדיל על הכוס שם הרי אכן יתפלל ויבדיל בערב במקום שיושב בסוף התחום, או דההיתר להתפלל מבעוד יום הוא מכוין ש"מיד שחשכה הולך לדרכו" לדבר מצוה שעסוק בו, לכן התירו לו להתפלל מבעוד יום לפני שיוצא לדרך, והפירוש "שאי אפשר לו להבדיל על הכוס בלילה" היינו מחמת חסרון בזמן כי ממהר הוא לדבר מצוה, (ועיי' במג"א שם ס"ק ג-ד, כמה

פירושים), והנפק"מ בעניינינו, דהרי הברלה על הכוס יעשו בבית עם קידוש של יו"ט (יקנה"ז), וא"כ כיון שאפשר להבדיל על הכוס בלילה לכן יחכה גם עם התפלה עד הערב, או כיון שמיד בתחלת הלילה יצטרך לעסוק בדבר מצוה הרי נתיר לו להתפלל מבעוד יום.

ג) והנה, בשוע"ר סי' עא ס"ב גבי מת לו מת בשבת כותב "ויש לו ג"כ לקרות קריאת שמע של ערבית מבעוד יום אע"פ שאין הקהל קורין במוצאי שבת עד הלילה, מ"מ זה שיהיה פטור בלילה לא יבטל ממנו עול מלכות שמים כל שיכול לקרות קודם הלילה. . ואצ"ל שיש לו להתפלל תפלת ערבית של מוצאי שבת מבעוד יום מפלג המנחה ולמעלה שהוא לילה גמור לענין תפלה לר' יהודה, ואף מי שנהג לעולם כחכמים יכול לסמוך על דברי רבי יהודה אפילו במוצאי שבת במקום איזה אונס שאי אפשר לו להתפלל בלילה כמו שיתבאר בסי' רצ"ג".

מדברים אלו לכאור' משמע, שההיתר להתפלל מבעוד יום הוא משום שסומכים על דברי ר' יהודה שמפלג המנחה ולמעלה הוא לילה גמור לענין תפלה, ואנן עכ"פ נקטינן כדעתו במצבי אונס, כאותם "דבר מצוה" המבוארים בסי' רצג, ולפי"ז הרי גם בשביל המצוה למהר התחלת הסדר להתחלת הלילה, נתיר להתפלל תפלת ערבית של יו"ט בשבת מבעוד יום, כדי לא להתאחר כל כך מלהתחיל הסדר בזמנו. (ואף שבסי' רצג ס"ג כתב "טוב לאדם ליזהר שלא יעשה כן מפני שהוא דבר התמוה לרבים", הרי בסי' עא נוקטו בפשיטות כהתנהגות "במקום איזה אונס" מבלי לעורר על הזהירות, ועוד אולי אם מתפללים אחר השקיעה - כדלקמן - ובלי להבדיל על הכוס כשעדיין שבת, הוא לא כ"כ תמוה לרבים, ועצ"ע).

ד) אבל מה שעדיין צריך בירור, הוא המבואר בשוע"ר סי' רסז ס"ב גבי היתר הקדמת תפלת ערבית בערב שבת, ושם כותב "ואף שלפעמים בשאר ימים מתפלל מנחה בזמן ההוא, והרי הן שתי קולות הסותרות זו את זו כמ"ש בסי' רל"ג, אין חוששים לזה בתפילת ערבית של שבת, שיש מצוה כשמתפלל אותה מבעוד יום שמוסיף מחול על הקודש, אלא שצריך הוא ליזהר שלא להתפלל מנחה בו ביום עצמו אחר פלג המנחה שלא יעשה ב' קולות הסותרות זו את זו בזמן אחד". ולפי"ז הרי ההיתר - חוץ מערב שבת - הוא רק להנהיג להתפלל מבעוד יום בשאר הימים, ואיך נתיר זאת בידון דידן שלא רגילים לעשות כן בשאר ימים? ואוי"ל דאה"נ, כשאין סיבה מיוחדת להתפלל מעריב מוקדם, אכן לא נתיר זאת לאדם

שרגיל להתפלל בדרך כלל מנחה בזמן ההוא, אבל כשיש סיבה מיוחדת וכגון אונס ולדבר מצוה אכן נתיר, וכהא דסתם רבינו בסי' עא שם, וכתב בפשיטות "יכול לסמוך על דברי רבי יהודה אפילו במוצאי שבת במקום איזה אונס שאי אפשר לו להתפלל בלילה" וכן בסי' רצג שם.

וביחס למה שהזכיר רבינו שבאותו יום בעצמו שלא יתפלל מנחה אחרי פלג המנחה דהוי תרתי דסתרי, אכן בנידו"ד צריך לכתחילה לקבוע זמן מנחה בשבת קודם שעת הפלג, ותפלת מעריב לאחר הפלג, כדי שלא יהיה תרתי דסתרי.

אבל גם כדאי לציין לדברי המשנה ברורה (סי' רלג ס"ק יא) לאחר שמביא הזהירות לא לנהוג כתרתי דסתרי הנ"ל, כותב, "וכ"ז אם התפלל ביחידי אבל ציבור שהתפללו מנחה וכשילכו לביתם יהיה טורח לקבצם שנית לתפלת ערב ויתבטל תפלת הצבור לגמרי, הקילו האחרונים שמותר להתפלל ערבית סמוך למנחה", וכן הוא בדרך חיים (סי' סו ס"ק א), דישי לסמוך ע"ז עכ"פ בערב שבת, והמשנה ברורה הביאו גם בסי' רסז ס"ק ג אבל שם כתב "שאינן לסמוך ע"ז רק כשהוא מתפלל מעריב עכ"פ בבין השמשות ובשעת הדחק, אבל לא כשהוא עדיין ודאי יום".

ויוצא לפי"ז, שיש להתיר להתפלל תפללו מעריב אחר השקיעה אף שהתפללו מנחה לאחר הפלג, ובפרט שקשה להזמין האנשים פה לביהכנ"ס למשך זמן ארוך מלפני הפלג עד אחרי תפלת מעריב שלאחרי השקיעה, ויכול להיות שילכו לביתם מיד אחר מנחה, או לא יבואו לביהכנ"ס בכלל ויתחילו הסדר כשעדיין יום, ולכן במצב כזה נסמוך על דעת הדרך חיים והמ"ב להתפלל בציבור מנחה ומעריב גם לאחר הפלג, אבל עכ"פ לאחר השקיעה, ובזה גם נרויח שלא יבואו לביתם מוקדם מדי וכשלו באיסורי הכנה משבת ליו"ט.



## ממון חבירו שמוזיק את שלו

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג  
רב ושלוח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בשו"ע אדה"ז הל' נזקי ממון ס"ה איתא: "אם ממון חבירו מוזיק את שלו ואי אפשר לו להציל שלו אלא בנזק ממון חבירו מותר ואינו צריך

להיות ניזוק מחבירו ולירד עמו לדין. ומכל מקום חייב למעט בנזק חבירו כל מה שאפשר, ואם אפשר לו להציל שלו בלא נזק חבירו על ידי טורח חייב לטרוח ולהציל לצאת ידי שמים אף על פי שהוא בענין שפטור על נזק זה בדיני אדם כי זו מצות עשה לטרוח בגופו להציל ממון חבירו מהפסד, ובכלל השבת אבדה היא כמו שנתבאר בהלכות מציאה, ולפיכך שור חבירו שעלה על גבי שורו להרגו לא ידחפנו מעליו אם אפשר לו לשמוט את שלו מתחתיו, וגם כששומטו ישמטנו בנחת ולא בכח שיפול העליון וכן בכל כיוצא בזה".

ועיין בשו"ע חו"מ סי' שפג ס"ב: "שור שעלה על גב שור להורגו ברשות הניזק שהוא בעל התחתון, בין שהיה תם בין שהיה מועד, ובא בעל התחתון ושמט את שורו להצילו ונפל עליון ומת, הרי זה פטור. דחפו לעליון ומת, אם היה יכול לשומטו ולא שמטו ה"ז חייב, ואם לא היה יכול לשומטו הרי זה פטור".

ויעוין בביאורים לאמרי יעקב ד"ה ולפיכך שור חבירו כו' שהקשה וז"ל: "משמעות הדברים דזה דוגמא למה שהקדים לומר, דאם אפשר לו להציל שלו בלא נזק חבירו חייב לטרוח וכו', אבל לכאורה יש להקשות ע"ז דדין זה אינו דומה לדלעיל, שהרי דין זה של שור חבירו שעלה ע"ג שורו להרגו, דלא ידחפנו מעליו אם אפשר לו לשמוט את שלו מתחתיו, קיי"ל בשו"ע סי' שפג ס"ב, דאם לא נזהר בזה חייב לשלם. וא"כ אינו דומה להרישא, דהתם מיירי שחיוב הטירחה הוא רק לפנים משורת הדין בתור השבת אבידה, ובדיעבד אינו חייב לשלם. אך אפשר ליישב דברי הרב ע"פ מש"כ התוס' ב"ק כת, א ד"ה משבר וז"ל: "אע"ג דלעיל אמרינן שהי' לו לשמטו, היינו משום דליכא טירחה בשמיטה יותר מבדחיפה, אבל הכא לא אטרחוהו לסדרן זה על זה (ר"ל משום הכי אמרינן דהממלא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן, בעל החצר משבר ויוצא משבר ונכנס) עכ"ל, וא"כ לפי דברי התוס', דוקא אם ליכא טירחה בשמיטה אז חייב אם דחף, אבל היכא דאיכא טירחא פטור מעיקר הדין, ולפ"ז י"ל דזהו כוונת הרב, דגם היכא דאיכא טירחא בשמיטה, מ"מ יש לו לטרוח, אך אם לא טרח אז אין לחייבו מדינא. אולם לא מצאתי בפוסקים שהעתיקו לדינא את דברי התוס' הנ"ל, ובשו"ע שם סתם דחייב בכל גווני וצ"ע. עכ"ל.

והנראה לומר בזה, בהקדים הא דאיתא בב"ק (כח, א): "ת"ש שור שעלה ע"ג חבירו להורגו ובא בעל התחתון ושמט את שלו ונפל עליו ומת

פטור, מאי לאו במועד דליכא פסידא, לא בתם דאיכא פסידא, אי הכי, אימא סיפא, דחפו לעליון ומת חייב, ואי בתם אמאי חייב, שהיה לו לשמטו ולא שמטו, ת"ש הממלא חצר חבירו כדי יין וכדי שמן בעל החצר משבר ויוצא משבר ונכנס אמר ר"נ בר יצחק משבר ויוצא לב"ד משבר ונכנס להביא זכויותיו". וראה בתוס' ד"ה משבר ויוצא: "אע"ג דלעיל אמרינן שהיה לו לשמטו היינו משום דליכא טירחא בשמיטה יותר מבדחיפה אבל הכא לא אטרחהו לסדרן זה על זה".

והנהגה מה שכ' התוס' בפשטות דליכא טירחא בשמיטה יותר מבדחיפה, הוא לכאורה נגד ההגיון, שלכאורה יותר קשה לשמוט בהמה שמונחת תחת בהמה אחרת מלדחוף בהמה העליונה וכן ראה בסמ"ע סי' שפג ס"ק ושמבאר דהא דכתב השו"ע ס"ו "היה יכול לשמטו ולא שמטו הרי זה חייב", פירושו לשמוט העליון מהתחתון בנחת ולא היה לדחפו בכח עד שמחמתו מת, ע"ש, ומשמע דס"ל דשמיטת התחתון הוא יותר קשה ולא כתוס'.

והנראה לומר בדעת תוס' שבכל מקום שיש אפשרות לשמוט התחתון דהיינו במקום שיכול לאחוז בידו או ברגלו של התחתון ס"ל לתוס' דליכא טירחא בהשמטה יותר מבדחיפה, דהא כשהאדם אוחד בהתחתון, אז יש ב' כוחות, כח הבהמה התחתון וכח האדם, וע"כ כל מקום שיכול לשמוט צריך לשמוט כיון דליכא טירחא בהשמטה יותר מבדחיפה, ואם הוא דוחף העליון ועל ידי זה גורם למיתת העליון חייב לשלם.

וא"כ כשאדה"ז כותב: "ולפיכך שור חבירו שעלה ע"ג שורו להרגו לא ידחפנו מעליו אם אפשר לו לשמוט את שלו מתחתיו", רבינו יסכים שכל מקום שאפשר לו לשמוט את שלו ולא שמת חייב, כיון ששמיטת שלו לא הו' טירחא יתירה מדחיפה. ומה שכותב רבינו 'לפיכך', ה'לפיכך' קאי על מה שכותב "וגם כששומטו ישמטנו בנחת ולא בכח שיפול העליון וכן כל כיוצא בזה". וכוונת רבנו שאף אם ההשמטה בנחת כרוכה בטיירחא יתירה מ"מ צריך לעשותו, וע"ז כתב 'לפיכך' שהוא בא בהמשך למה שכתב "ואם אפשר להציל שלו בלא נזק חבירו ע"י טורח חייב לטרוח ולהציל לצאת ידי שמים".

ובזה מתורץ מה שהקשה האמרי יעקב שבשו"ע סי' שפג ס"ב סתם שחייב בכל גווני, כיון שבאמת חייב בכל גוונא כשיכול לדחוף התחתון דהא ליכא טירחא יתירה בדחיפת התחתון.

ומה שהקשה בהביאורים "אולם לא מצאתי בפוסקים שיעתיקו לדינא את דברי התוס' הנ"ל", לא ידעתי כוונתו, דהא בשו"ע סי' שעט ס"ד הביא דברי התוס' וז"ל שם: "הרי שמילא חצר חבירו כדי יין ושמן אפי' הכניס ברשות הואיל ולא קבל עליו בעל החצר לשמור ה"ז נכנס ויוצא כדרכו וכל שישתבר מהכדים בכניסתו וביציאתו הרי הוא פטור עליהם ואם שברם בכוונה אפילו הכניסם בעל הכדים שלא ברשות ה"ז חייב", עכ"ל.



## מצוה בו יותר מבשלוחו

**הרב משה אהרן צבי ווייס**

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

א. גרסינן בפסחים (ד, ב): "איבעי' להו המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ומצאו שאינו בדוק אי הוי מקח טעות או לא, ת"ש דאמר אביי לא מיבעי' באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו דניחא לי' לאיניש לקיומי לי' מצוה בגופי' אלא אפילו באתרא דיהבי אגרא ובדקי דניחא לי' לאיניש לקיומי מצוה בממוני' לא הוי מקח טעות", ע"כ. ובמג"א (או"ח סי' תלב ס"ק ה) כתב וז"ל: "ובגמרא (שם) משמע דיש מקומות שנהגו לשכור מי שיבדוק". עכ"ל. ובהא דנהגי דיהבי אגרא ובדקי יש להעיר מהא דמבואר בגמ' קידושין (מא, א): "אמר ר"י מצוה בו יותר מבשלוחו כי הא דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא (לכבוד שבת)" וא"כ איך שכרו אנשים לבדוק הא מצוה בו יותר מבשלוחו?

ואכן מצאתי (בשו"ע בהוצ' מכון ירושלים בהוספות) בס' ברכת אברהם שהק' עמ"ש המג"א תיבת 'משמע' אף דאמרו בגמ' בהדיא דיהבי אגרא, ומתריך משום דיש לדחות דבאמת לא קים להו להש"ס דאיכא מקומות שנהגו לשכור, רק דלרווחא דמלתא קאמר הכי, דלא מיבעי' וכו', אלא אפילו באתרא דיהבי אגרא כלומר אפי' אי נותנין שכר באיזה מקום, מ"מ לא הוי מקח טעות משום דניחא לי', לכן כתב המג"א דמשמע בגמ', כלומר דפשטא דלישני' הכי משמע דאיכא אתרא דיהבי אגרא. ע"כ.

פירוש דבאמת שייך שאין מקומות כזה דיהבי אגרא, רק להדגיש הדין דלא הוי מקח טעות, כתב הגמ' כן לרווחא דמילתא.

ב. והנה בקשר לבדיקת חמץ כ' המחבר באו"ח סי' תלב ס"ב וז"ל: "ואם בעה"ב רוצה, יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזר לבדוק איש במקומו על סמך ברכה שבירך בעה"ב". וכ' ע"ז המג"א (שם ס"ק ה) וז"ל "ועכ"פ גם הוא יבדוק דמצוה בו יותר מבשלוחו כדאיתא ריש פ"ב דקידושין", עכ"ל. ומוסיף ע"ז הח"י שם (ס"ק י) "ועכ"פ הוא יסייע לדבר כי מצוה בו יותר וכו'". (וכנראה ממנו העתיק המ"ב שם ס"ק ח) וכ' הפרמ"ג (שם א"א ס"ק ה) וז"ל "הא דמצוה בו היינו לעשות קצת מהמצוה". מבואר היטב מדבריהם (בעיקר בביאור דעת המג"א) דאין הכוונה דמ"ש מצוה בו יותר, דיש לקיים כל המצווה בעצמו אלא דסגי במה שמקיים או מסייע קצת.

ג. והנה רבינו בשלחנו שם (סי' תלב ס"ח) נראה דחולק בזה על המג"א וס"ל דמצד מצוה בו יש לו לעשות בעצמו את כל המצוה. וזלה"ק: "חובת הבדיקה היא על בעה"ב, אבל בני בית האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה חל עליהם כלל וכו', אבל אם בעה"ב רוצה לעשות בני ביתו שלוחים לדבר מצוה שיבדקו הם הרשות בידו ויברכו הם ברכת על ביעור חמץ ומ"מ 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 ויעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שמברך וכו' והם יענו אמן וכו' ויתפזרו לבדוק איש איש למקומו וכו'". עכלה"ק.

משמע מלשון רבינו דס"ל דמשום מצוה בו יש לעשות כל המצוה רק אם אינו יכול לטרוח בעצמו בכל החדרים ובכל המקומות אזי יעמיד מב"ב אצלו והוא יבדוק חדר אחד או זוית אחת. וכך הביין כוונת רבינו בשד"ח (כללים מערכת המ"ם כלל כו) וז"ל "משמע קצת דאף כשעושה קצת מן המצוה לא מהני למצוה בו לעשות כל המצוה רק באינו יכול לטרוח וכו'". וע"ש נפק"מ למעשה בענין כתיבת ס"ת. וכך הביין בכוונתו בשו"ת מור ואהלות סי' לא. וע"ש.

ד. ונראה דלשיטתייהו אזלי. דהנה באו"ח סי' רנ ס"ג כתב המחבר וז"ל: "ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו, כי הא דרב חסדא ה"י מחתך ירק דק ורבה ורב יוסף היו מבקעין עצים וכו'", ע"ש. וכ' ע"ז המג"א שם (ס"ק ב) "וה"ה בכל מצוה מצוה בו וכו'". ע"ש. מלשון המחבר (ועלי' מוסב דברי המג"א) להכין בעצמו שום דבר משמע

דכדי לקיים מצוה בו די בשום דבר, ולא בכל צרכי שבת. ובשו"ע רבינו שם ס"ד כ' וזלה"ק "אפילו מי שיש לו כמה עבדים יש לו להשתדל להכין בעצמו צרכי שבת, שכן הוא בכלל המצות מצוה בו יותר מבשלוחו". עכלה"ק.

(ובקו"א שם ביאר דליכא חיובא במילתא אלא יתרון מצוה בעלמא ונאריך בקו"א זה בעזה"י"ת).

מבואר דלדעת רבינו מצד גדרי מצוה בו צריך לעשות כל המצוה ודלא כפשטות לשון השו"ע והמג"א דמצד מצוה בו צריך לעשות רק מקצת. וזה מתאים כאמור, דלשיטתייהו אזלי בהל' פסח דלדעת המג"א צריך לבדוק (מצד מצוה בו) רק מקצת ביתו ובזה יצא י"ח ענין זה ולדעת רבינו גדרי מצוה בו מחייב בדיקת כל ביתו וכנ"ל.

ה. ואשר נראה לבאר בביאור הדברים ובמה נחלקו דמצינו כמה טעמים בביאור הלכה זו. א) רש"י בקידושין שם (ד"ה מצוה בו) כתב וז"ל: "דכי עסיק גופו במצוה מקבל שכר טפ"י עכ"ל. וכ"ה במאירי שם וז"ל: "שכל שהוא בעצמו נעשית המצוה על ידו שכרו מרובה" עכ"ל. ב) הר"ח (שבת קיט, א) כתב וז"ל "שקיום המצוה באדם עצמו טפי עדיף" עכ"ל.

וכ"ה בפירוש המשניות להרמב"ם מכת"י לקידושין שם דכתב וז"ל "שעסק האדם במצוה בעצמו יותר שלם מאשר יטיל על זולתו לעשותה לו" עכ"ל, (הוב' בס' קונטרס הביאורים לקידושין שם).

ונראה דנחלקו הראשונים בגדר מצוה זו, דיש לפרשו בשני אופנים:

א) דהוא מצד חיובי האדם, שמצד הגברא מוטל עליו לעסוק בעצמו במצוה ועי"ז הוא יקבל יותר שכר וכדברי רש"י והמאירי. ובכלל זה נכלל מש"כ התב"ש יו"ד סי' כח ס"ק יד בזה דהשוחט אע"ג דחייב לכסות דם השחיטה (כמבואר בפרק כיסוי הדם) יכול לכבד איש אחר לעשות את הכיסוי, והוסיף דגם ראוי שהשוחט יכבד אחרים לעשות הכיסוי כדי שיזכו במצות כיסוי הדם דבלאו הכי א"א להם לקיים מצוה זו (וראה סמוכין לזה במש"כ רבינו זי"ע באג"ק דלקמן לענין בדיקת חמץ ע"י ב"ב). והקשה ע"ז דלכאור' מצוה בו יותר מבשלוחו? ותיריך דזהו דוקא באופן שנראה שאינו רוצה לטרוח בעצמו לעשות המצוה אבל אם מכבד



אחרים במצותו כדי שיזכו גם הם במצוה שפיר דמי, ע"ש ובפלתי אות ג. דמכ"ז עולה דגדר מצוה בו הוא כעין הענין שלא יהי' המצות בזויות עליו. (ב) דהוא מעלה בקיום המצוה (החפצא) עצמו, דע"י שהוא יעשה המצוה מעצמו יצא המצוה יותר טוב ויותר שלם. ובסגנון אחר - יש לחקור: אם גדר מצוה בו הוא חלק מקיום המצוה עצמה, דהיינו שהוא חלק מקיום המצוה הפרטי הזה עצמו, או י"ל דאין הוא חלק ממצוה מסויימת כלל אלא חיובו הוא כמו כל חיובי הגברא וכמו החיוב לגמור המצוה (המתחיל במצוה) או החיוב לעשות המצוה בשמחה כמו"כ יש חיוב על הגברא - ואינו שייך כלל למצוה פרטית - לעשות מצוה בעצמו לא ע"י שליח.

ונראה דבזה נחלקו הראשונים הנ"ל, דלדעת רש"י והמאירי עיקר ההקפדה הוא על הדברים שהוא יקבל יותר שכר או שהוא לא יבזה המצוה. ולהר"ח והרמב"ם ועוד, עיקר ההקפדה הוא על המצוה שהמצוה יעשה יותר שלם וביתר הידור. ונראה דבזה נחלקו רבינו והמג"א דלעיל. דלדעת (השו"ע) והמג"א עיקר גדר מצוה בו הוא בגדרי הגברא, שהוא יראה חביבות וחיובות המצוה ולזה מספיק שיעשה חלק מהמצוה ואחרי שיעשה חלק המצוה שכבר הראה שמחבב המצוה ואינו מבזה, יכול לתתו לאחר לגמור. ועי"ז שעושהו בעצמו, עכ"פ חלק ממנו, מקבל יותר שכר. ובגלל זה פסקו הן בהל' שבת דחייבים לעשות רק "שום דבר" חלק מההכנות לשבת והן בהל' פסח דעכ"פ יבדוק גם חלק מהבית. ולשיטת רבינו י"ל דסב"ל בגדר החיוב דמצוה בו הוא שהמצוה יהי' יותר בשלימות אשר לכן פסק שמעיקר החיוב צריך לעשות כל המצוה, ושע"ז יהי' יותר בשלימות שעושהו יהי' יותר בשלימות, אשר לכן פסק דהן בהל' שבת דחייב (מעיקר הדין) לעשות כל ההכנות לשבת, מצד מצוה בו, ורק אם אינו יכול או מפאת חשיבותו נבצר ממנו (וראה בקו"א שם לענין מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים כמו ת"ת) יש לו לעשות עכ"פ חלק מהמצוה. והן בהל' פסח דמעיקר הדין יש לו לבדוק כל הבית וכל החדרים ורק אם א"א לטרוח יכול לבדוק חדר א' או זוית א'.

ואולי יש לקשר כ"ז, עכ"פ מה שנת' בקשר לבדיקה, במה שחקרו האחרונים, (וראה מנ"ח מצוה ט ועוד) אי החיוב דתשבייתו הוא בהחפצא דהחמץ או על הגברא וראה מש"כ רבינו בסי' תלו ובהמצויין שם וכן להעיר ממש"כ כאן דחובת בדיקה הוא על בעה"ב ודו"ק.

ואולי על פי כ"ז יש לפשוט ספיקת האחרונים - ראה שו"ת דובב מישרים ח"א סי' סז אות ב, חיי"א כלל סח אות ז ועוד, מה עדיף מצוה בו (ולמשל לכתוב בעצמו ס"ת הגם שאין כתבו מהודר או למול בנו הגם שאינו מומחה כ"כ) או הידור מצוה (שהסופר כתבו יותר יפה והמוהל יותר מומחה וכו') דאי נימא דגדר מצוה בו הינו רק בחלק מהמצוה הנה בזה שכותב קצת (אות א' וכדו') או עוסק קצת יוצא יד"ח מצוה בו ג"כ. אך אי נימא דגדר מצוה בו הוא בכל המצוה, נאמר דאכן מצוה בו מכריע ההידור. וכן אי נימא דגדרי מצוה בו הוא חלק ממעשה המצוה עצמו, י"ל דחייב לעשות המצוה בעצמו אף שי"ל דיהי' יותר מהודר ע"י אחר, אבל גם גדר מצוה בו הוא דבר נוסף על המצוה ואקרקפתא דגברא מנח בזה שפיר י"ל דהידור מכריע, ודוק. ועוד נאריך בשאלה זו באריכות בעוד חזון.

ו. ובעומק יותר יש לומר דלכאו' ברור דלא אמרינן הכלל והחיוב דמצוה בו יותר מבשלוחו בכל המצוות. דלא ראינו שכל א', אפי' מי שיכול, יתקע בשופר, או יהדר דוקא לשחוט בהמתו או יקרא את המגילה ולמה במצות אלו (ובעוד רבים) לא נהגינן כפי הכלל דמצוה בו ואפי' המהדרין את המצות לא מצינו ולא ראינו שיקפידו שיתקעו בעצמם או ישחטו בעצמם. ונראה לבאר ובהקדים דיש לחלק בין מצוות שחיובם הוא הפועל ובין מצוות שחיובם הוא התוצאה, וכמו שחיטה. וכה"ג לא נאמר בהם מצוה בו יותר מבשלוחו כיון דבמצוות אלו אין כאן ענין של שליחות כלל דנאמר שצריכין שמעשה השליח יתייחס להמשלח. אלא מכיון שהעיקר היא התוצאה לא איכפת לן מיהו העושה. אבל במצוות שעיקרן הוא המעשה, מכיון שרצון התורה הוא שהוא יעשה המעשה ואף שיכול, מצד גדרי התורה למנות שליח, ושלוחו של אדם כמותו ממש, מ"מ מצד חביבות עשיית המצוה (הן לקבל שכר, והן שלא יהיו בזויות עליו) אמרינן דמצוה בו יותר מבשלוחו. דמכיון דמצרכינן דע"י מעשה השליח יתייחס המעשה אליו ניכר ונראה דיש חסרון קצת במה שנתנו לשליח (אף שיוצא יד"ח לגמרי מצד דיני שליחות) ולכן צריך לעשותו בעצמו. ומר כדאית לי' עכ"פ חלק ומר כדאית לי' כולו.

ז. ולפי"ז מדוקדק היטב לשון מצוה בו יותר מבשלוחו היינו דוקא במצוות שקיומן הוא ע"י שליח דווקא בהם נאמר דעדיף ובעי לקיימם

בעצמו משא"כ דמצות דלא בעינן שליחות ולא בעינן שיעשה השליח יתייחס אליו לא נאמר כלל דיני וגדרי מצוה בו.

ויעויין בלשון תוס' ר"י הזקן קידושין שם: "מצוה בו וצ"ל כל מצוה שמוטלת עליו יעשה בגופו ולא ע"י שליח", והוא ממש כדברינו דמצוה בו נאמר רק במצוות המוטלת עליו דווקא בהמצות שהתכלית הוא הפעולה ולא הנפעל. וכדברינו נמצא ממש בדברי החידושי הרי"מ הו"ד בשד"ח שם דאמאי לא נימא בשחיטה מצוה בו וכ"א ישחט לעצמו וכתב וז"ל: "וצ"ל דווקא במאי דבעי שליחות שייך מצוה בו ויעשה בגופו ממה שיעשנה ע"י שליח אבל מי שאין צריך שליחות אין חילוק וכו'", ויעו"ש בשד"ח שהק' עליו דמה איכפ"ל אי בעינן שליחות או לא הא מ"מ איכא מעלה דגופו עסיק במצוה, ולהתבאר מבואר דברי החידושי הרי"מ מאד דדוקא במצוות שהעיקר הוא הפעולה ושצריך שליחות אמרינן מצוה בו. וכ"ה במטה אפרים סי' תקפה לגבי מצות שופר דכתב דאי אמרינן גבי מצות שופר דהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה בכה"ג לא נאמר היכא דמצוה בו, והוא בעצמו בעי לתקוע כיון דאין מצוה בתקיעה. ומוכח מדברי המט"א דס"ל דהיכא דמצוה בו נאמר רק במצוות דהמעשה יהי' של מקיים המצוה ושיתייחס אליו משא"כ במקום דלא בעינן דהמעשה יתייחס אליו לא נאמר דינא דמצוה בו. ויש לקשר זה גם אם מה דמבואר בתשובות מהר"ח או"ז סי' קכח שהקשה גם כדלעיל למה לא אמרינן מצוה בו בכל המצוות כמו שחיטה והפרשת חלה וכמש"כ וז"ל: "כאשר נהגו כל רבותינו וכל העולם אע"פ שבקיאין בהלכות שחיטה נותנים לחזן לשחוט וכן יהא בהפרשת חלה וללמד את בנו תורה ואין האב מלמדו ומשכירים" ומבאר שדוקא במצות שאין הנאה לשליח ויש הנאה למשלח כגון בקידושי אישה וכדו', אבל במצות דאין לשליח הנאה או בין לשליח ובין להמשלח לית להו הנאה כגון בשחיטה ומילה לא נאמר דינא דמצוה בו וי"ל כנ"ל דהנאה פירושו שהמעשה מתייחס להמשלח ודוקא בזה אמרינן מצוה בן והוא בגדר חביבות המצוה דמקיים בגופו וא"כ במצוות אלו דאיכא הנאה למקיים המצוה דהיינו המשלח א"כ אי מקיימה ע"י שלוחו לא ניכר חביבותו ואין לעשותו ע"י שליח משא"כ במצות דאין לו הנאה או דלתרווייהו לית להו הנאה לא נאמר בזה דין מצוה בו יותר מבשלוחו. וכנ"ל.

ח. ועפ"י כהנ"ל יש להסביר דעת רבינו בענין מצוה בו ושטיטתו יותר מבורר מדעת המג"א. דמהמצוות דעיקר הם הפעולה כמו כבוד שבת ובדיקת חמץ דהן כבוד שבת העיקר הוא להראות (ועכ"פ לא לבזות) יקרות השבת ושמכבדו בגופו כו' וכן חייבו חכמים לבדוק רשותו שלא יהא בו חמץ (ולא רק לברר שאין בו חמץ היינו הנפעל אלא חיובו הוא הפעולה חובת בדיקה) וממילא במצוות אלו שהעיקר הוא הפעולה ולא הנפעל שייך בו מצוה בו יותר מבשלוחו מכיון שכל הפעולה שייך באמת אליו אשר לכן מסתבר יותר לומר שמכיון שחיובו הוא כל המצוה ומה שמוסר לשלוחו הוא עשיית כל המצוה במקומו שפיר י"ל דחיובו העיקרי (מצד מצוה בו) הוא כל המצוה ולא חלקה. בסגנון אחר דאי נימא דהעיקר הוא הנפעל בזה הי' יותר נראה לומר שחיובו הוא, כשרוצה להדר ולהחמיר ע"ע, עשית בעצמו רק חלק מהמצוה אבל מכיון שהעיקר הוא הפעולה הנה להפעולה אין הגבלות ועיקר דינו הוא לעשות כל הפעולה.

וכמו שכתבנו לעיל (אות ה) בהחקירה, דאי מצוה בו הוא חלק מהמצוה עצמה (חלק מדיני המצוה) בזה שפיר י"ל דמצד גדרי קיום המצוה צריך לעשותו כולו לבד, רק אם אינו יכול יש לעשותו ע"י אחרים משא"כ אם הגדר דמצוה בו הוא תנאי נוסף על גדרי המצוה, ואינו חלק מקיום המצוה גופא ורק חיוב הגברא (ואולי בדומה לדין הידור מצוה) בזה שפיר י"ל דמספיק רק חלק.

ט. ולהמתבאר יומתק מאד לשון הזהב דרבינו בסי' תלב וזלה"ק: "אבל אם בעה"ב רוצה לעשות בני ביתו שלוחים לדבר מצוה" עכלה"ק, דמילים אלו הם הוספה גמורה על לשון השו"ע והמג"א, וי"ל דמשמיענו ששייך בהם שליחות ויחס מהמשלח בזה אמרינן שמכיון שחייב הוא בעצמו (הפעולה) לעשותו, ובהחייב דבדיקה, מכיון דבזה הוא מחוייב לכן עיקר הדין הוא דחייב לבדק הוא בעצמו, "שכן הוא בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוחו" (כלשונו שם) אבל אם רוצה לעשות שלוחים הרשות בידו. ומשמע מזה לכאור' דמצוות דאין חייב בעצמו לכן אין חיוב דמצוה בו.

י. אלא דיש להקשות על כהנ"ל דלקמן בסי' תס ס"ג מביא רבינו (מטושו"ע שם ס"ב) וזלה"ק "גדולי החכמים היו משתדלים בעצמן במצות מצוה ועומדין על עשייתן ומזרזין את העוסקין בהן ומסייעין בעריכתן וכן ראוי לכל אדם לעשות להטפל הוא עצמו במצוה שכן הוא

בכל המצות מצוה בו יותר מבשלוcho" עכלה"ק. ולכאו', הרי מצות מצה אינו מהמצוות שחיובם הוא הפעולה והעיקר הוא הנפעל ואעפ"כ כתב רבינו דמצוה בו, וצ"ע. ואולי יש לתרץ וליישב בכמה אופנים: א) איה"נ, מלשון השו"ע ורבינו מזה שמביא הנהגת הרא"ש משמע שכן ראוי לעשות אבל מעיקר דין המצוה אין חיוב בזה, ודוחק. ב) מצד חשיבות מצות מצה יש להשתדל בעצמם בזה דהיינו דזהו דומיא למש"כ רבינו בקו"א סי' רנ לגבי חיוב כבוד שבת דזה בנוסף על החיוב הרגיל בכל המצוות, ע"ש, וכמ"ש הט"ז שם (ת"ס ס"ק ב) שהאריז"ל כתב שיטריח עצמו במצה של מצוה עד כי יתחמם ויזיע ובוזה ישבר הקליפות וכו', ע"ש. ג) עפ"י מה שבארנו לעיל משו"ת מהר"ח או"ז דכל שיש הנאה להמשלח א"א לייחס המצוה להשליח ואשר לכן צריך המשלח לעשותו בעצמו בזה אמרינן מצוה בו.

יא. ומעכשיו יבהר לן ביאור רבינו זי"ע בדעת רבינו אדה"ז בסידורו. דהנה בסידור סדר בדיקת חמץ כתב רבינו: "יעמיד מב"ב אצלו לשמוע הברכה שיבדקו איש במקומו". ומעיר רבינו זי"ע באג"ק חט"ו עמ' קנז וזלה"ק: "מבלי תנאי" ולכאו' הוא דלא כמ"ש בשו"ע שלו שזהו רק אם אינו יכול לטרוח? ומתרץ בשתיים: א) וזלה"ק: "ואת"ל שהדיוק בסידור נכון הוא (ולא שהועתק הל' משו"ע ולא נחית בסי' להעתיק פרטי דינים)". עכלה"ק. פי' דיכול להיות שאין סתירה ורבינו בסידור קיצר. ב) "י"ל הטעם דס"ל דמצוה לזכות את ב"ב ג"כ במצוה זו שהרי בבדיקה מצוה עושים וכו' ז.א. שלא רק א"ע כ"א את אחרים מצוה לזכות בקיום מצוה הגם שאינה חובת גברא". עכלה"ק. פי' דזה גופא החידוש דרבינו בסידורו דאף דאי"ז חובת הבני בית אעפ"כ מזכהו בזה. ז.א. כמו שהארכנו לעיל דעיקר החיוב הוא רק על הב"ב מכיון שזהו חובתו ופעולתו וזה גופא אשמעינן שיעמיד ויזכה בני ביתו (ע"י שליחות) בזה (ודו"ק. ג) "ועוד קמ"ל שכיון שגם הוא בעצמו יבדוק קצת אין בזה הענין דמצוה בו יותר מבשלוcho" (ודלא כמשמעות הל' בשו"ע שלו). פי' - דרבינו אדה"ז בסידורו חולק בזה על מש"כ בשו"ע שלו - ואולי הפי' הוא דזכות המזכה את ב"ב מכריע שיתן ממצותו לאחרים מה שעושה במקצת (בודק קצת) מועיל עכ"פ שאינו מבזה המצוה. וטובא אשמעינן ואכ"מ".

ואולי פירושו הוא, דלדעת רבינו זי"ע מוטב שיתן ויזכה לאחרים ממצותו הוא, היינו מחיוב שלו ויזכה לאחרים לעשות מצוה אף שעיי"ז

גורע משלימות קיום מצוה דילי'. וזה הפי' וטובא אשמעינן, דזהו שיטת רבינו זי"ע כנודע שיש להקריב ולמסור נפשו עבור הזולת ולתת לו אפי' מהמצות שלו עצמו כדי שיזכה אחרים שיעשה הוא ג"כ מצוה אף שבאמת הי' צריך הוא לעשות כל המצוה והפלא ופלא!



## האוכל מזונות כשיעור ושתה יין פחות מכשיעור לברהמ"ז

**הרב גדלי' אבערלאנדער**

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו' בבתיבות התפילה'

בדין מי שאכל מזונות כשיעור ושתה יין פחות משיעור ברכה אחרונה, האם יכול לכלול בברכה מעין שלש גם ברכת הגפן, שמעתי שיש מרבני אנ"ש שפסקו שאפי' אם בודאי שתה פחות מכשיעור יין יכול "על הגפן" בברכת מעין שלש שאומר על המזונות, ומכיון דלדעתי לא כן נדמה - וכדלהלן - באתי לבאר דין זה.

בשו"ת תרומת הדשן (סי' ל) כתב: "שאלה: ביין מבושל, פלוגתא דרבנותא היא אי מברכינן לאחריו ברכה מעין ג' או בורא נפשות רבות. וכן ברכה ראשונה, פליגי אי מברכינן בפה"ג, או שהנ"ב, והיה תאב אחד לשתותו שלא בתוך הסעודה, וברכה ראשונה לא היה צריך לצדד היאך יצא ידי כולם, דמהר"ם כתב בברכותיו, דהיכא דאיכא ספיקא היאך יברך? מברך שהנ"ב, דעל הכל שאמר שנ"ב יצא. אלא בברכה אחרונה, דלית לן בה ברכה שיצא בה כדיעבד על כל דבר, וא"כ צריך לצדד היאך לצאת ידי כולם, ורוצה לאכול ביצים ותאנים, או ענבים ולשתות ג"כ יין מבושל. וכה"ג צריך הוא לעולם לברך בנ"ר לאחר הביצה, ובאותה הברכה יוצא ג"כ על היין מבושל, אם הוא כדברי הגאונים, דסבירא להו דלאו יין מיקרי, אלא כמו שכר ודבש. ועוד צריך לברך ברכה מעין ג', לאחר התאנים או ענבים, ובאותו ברכה יכלול ג"כ על הגפן, ועל פרי הגפן, כדי לצאת ג"כ איין מבושל, אם הוא כדברי הגאונים, דס"ל, דיין גמור הוא, וכתבו הגאונים דיכול לכלול בברכת מעין ג', על המחיה ועל הכלכלה ועל הגפן ועל העץ, וכה"ג נפיק ממ"נ, ואין כאן תוספות ברכה שם ומלכות, מחמת הספק שפיר דמי למיעבד כה"ג, או לאו?

"תשובה: יראה, דיין מבושל אין צריך כ"כ לדקדק לצאת בו ידי כולם . . אמנם, אם היה בא להחמיר ולצדד כדי לצאת ידי כולם למעבד, כדמבואר בשאלה לעיל, נראה דלא שפיר דמי למיעבד הכי, שיכלל על הספק, שום נוסח אחרת בברכה דמעין ג', אע"פ שאינו מוסיף שם ומלכות. וראייה מהא דמייתי התוס' ורוב החבורים מירושלמי דברכות: ר' ירמיה לא אכל סולתא דמן יומיה, משום דהוי מסופק בברכה אחרונה, אי מברכין לאחרינו מעין ג', על האדמה ועל פרי האדמה. וכתוב בהל' ברכות ממחר"ם, ובהגה"ה במיימון, דמה שלא אכל בתוך הסעודה, והיה פוטר בברכת המזון, ש"מ, דהוה סבר כרב ששת, דדברים הבאין שלא מחמת סעודה, צריכין ברכה לפנייהם ולאחרייהם, ואין ברכת המזון פוטרתן. והשתא עדיין תקשה, אמאי לא אכלו מן יומין, אי הוה בעי הוה אכיל ליה עם ביצים ותאנים, והוה פוטרתן ממ"נ, כדפרשינן לעיל, אע"כ אין כוללים בברכה דמעין ג', שום ספק, כגון זה שהיה צריך לומר על העץ ועל פרי העץ בשביל התאנים, ולכלול בה על האדמה ועל פרי האדמה, מחמת ספק דסולת, וה"ה בנ"ד אין כוללין בה מספק. ואין נראה לחלק דספק דהתם, אי סבירא לן דאין מברכין על האדמה וע"פ האדמה על הסלת, והיינו ע"כ משום דחכמים לא תיקנו מטבע זו על האדמה ועל פרי האדמה, משום דלא שייכא, אלא אאוכל סולת או כוסס חיטין, והך אכילה לא חשיבא, וא"כ הך מטבע זו לא אשכחן בשום דוכתא, ולכך אין כוללים אותו, אבל מטבע דאשכחן בעלמא, כגון על הגפן ועל פ"ה, לעולם נימא דכיילינן לך. דאמאי נחלק, כ"כ במילתא דלית בה טעמא דמה טעם לא נכלל בו כל ספיקות, מה בכך אם אנו מוסיפין דברים אחרים בברכה, מאחר שאין מוסיפים בברכה שם ומלכות, וכיון דמילתא בלא טעמא הוא, לא מחלקינן בהו בסברות המבודים מן הלב".

ועל פי זה פסק בשו"ע (סי' רח ס"ח): "לא יכלול על הספק שום תוספת בברכה מעין שלש אף על פי שאינו מוסיף שם ומלכות. (פירוש כגון ששתה משקה שספק אם ברכתו על הגפן וכו' או בורא נפשות רבות וכו' לא יאכל דבר שברכתו בורא נפשות רבות ודבר שברכתו על העץ ויכלול עמו ג"כ על הגפן ועל פרי הגפן כו' מספק)".

ובפשטות מיירי השו"ע גם בדיעבד, שאפי' אם כבר אכל דבר שיש בו ספק אם מברכים ע"ז ברכת מעין שלש לא יכלול הספק. אמנם הט"ז (שם ס"ק יט) חולק ע"ז וכותב: "ונלע"ד דבעל תרומת הדשן מודה בזה דיש לו

רשות להוסיף מה שצריך לו בשביל ספק מאחר שא"א לו בענין אחר, דהא עיקר ראייתו מר' ירמיה שלא אכל חטים שלימות מימיו כמ"ש, וזהו לכתחלה דאינו מן הראוי להכניס עצמו בספק לכתחלה, אבל בדיעבד ניחא טפי להוסיף מה שצריך לו כיון שאין כאן ברכה לבטלה דהא בלאו הכי צריך לברך ולא נאמר שלא יברך".

ובהגהות רע"א שם מעיר על עצם ראיית התרומת הדשן "דהא בטעה והזכיר מאורע בשאר ימים בתפלה שלא בזמנה לא הוי הפסק, כמבואר באו"ח סי' קח (סעיף יב. וראה ספרי 'בנתיבות התפלה', פרק ה סעיף לד ואילך), הרי כיון דנוסחא זו יש לה עיקר באיזה זמן לא הוי הפסק אף שלא בזמנה, וא"כ שפיר יש לחלק דבהווא דסולת אי אפשר לכלול על האדמה, כיון דאם לא תקנו כלל האדמה ואינו מאורע בשום פעם הוי הפסק באמצע ברכה דמעין שלש. משא"כ בדינא דתרומת הדשן, י"ל דיכול לכלול מספק על הגפן ולא הוי הפסק, כיון דמאורע בשותה יין".

ובאמת התרומת הדשן בעצמו כותב חילוק זה ודחאו, וכנראה שרע"א לא ראה תשובת התרומת הדשן בפנים ולכן כתב חילוק זה. שוב ראיתי שכבר העיר על רע"א נכדו בשו"ת חתן סופר (או"ח סי' א) ובתורת חיים (סופר, שם אות נא). ומוסיף התורת חיים עוד דאדרבה בהזכיר מעין המאורע הוא גרוע, דמה ענין זה היום, ולכן רבי' חולקי' שם דהוי הפסק, אבל אם הפסיק בדבר שאינו שייך כלל בתפילה הוה כשח בתפילה המבואר בסי' קד, משא"כ כאן הלא יכול הוסיף מעין ברכה ומה הוה דאומר ג"כ על האדמה ועל פרי האדמה, ועל כרחק דהוא מלתא בלא טעם לכן אין לחלק וכמש"כ התרומת הדשן. ומן הסברא נראה דיותר אינו רשאי להוסיף על הגפן ופה"ג בנדון התה"ד, יען דברכה הוא שתיקנו חכז"ל על היין לומר כן, וכיון דיין מבושל ספק הוא דלמה משקר בברכה, משא"כ בעל האדמה שאינו לעולם ברכה בפ"ע אינו מחריב בה.

ובספר זכור לאברהם (אלקלעי, אות ב, ח"א י, ב), הביא שבספר תפלה לדוד מסתפק היכא דלא שתה שיעור הצריך (כגון יין די"א דשיעורו בכזית וי"א רביעית ראה סי' רי), אם יכול לכלול על הספק בתוספת ברכה אחרת מעין שלש או לא, דדלמא מ"ש דלא יכלול היינו דוקא דספק לו בברכה עצמה אם היא על הגפן או בורא נפשות רבות, אבל הכא שהספק הוא אם כזית חייב בברכה או רק ברביעית אולי יכול לכלול מספק. ודעת



הזכור לאברהם שגם בזה לא יכלול, דש מא בכזית מן הדין הגמור לא תקנו ברכה כלל, ואיך יכלול מספק דבר שאינו.

וכך הביא גם בהגהות יגל יעקב (הגהות לסי' רח ט"ז ס"ק יט, נדפס בסוף שו"ת יגל יעקב, חלק אה"ע וחור"מ) ששמע מרבו הגה"ק בעל אמרי יוסף מספינקא זצ"ל, שאין לכלול בברכת מעין ג' שום ספק מחשש הפסק בגוף הברכה שמחוייב בודאי.

עכ"פ יש לנו מחלוקת הפוסקים כשאכל דבר שיש ספק בהברכה אחרונה שלו או אפי' אם יש ספק אם אכל כשיעורי שעכ"פ יש לנו ספק שמא נתחייב בברכה מעין שלש, לדעת פשטות השו"ע שלא יכלול הספק בודאי ולדעת הט"ז שיכול לכלול. וכדעת הט"ז פסקו האליה רבה (ס"ק כז); החיי אדם (כלל נ סי' כ); המשנ"ב שער הציון (ס"ק עח) ובקצות השלחן (בדי השלחן סי' נט אות א).

אולם בנידון דידן שאכל ודאי פחות מכשיעור ובכלל לא נתחייב בברכה אחרונה לכל הדיעות מי יימר דמותר לכלול דבר שבוודאי לא נתחייב בהמחויב. ואפשר דהכא גם הט"ז יודה דלא יכלול, דבנידון של הט"ז מיירי שאכל שיעור שלם וחלה עליו חובת ברכה אחרונה בודאי רק הספק איזה ברכה ולכן יכול לכלול, אבל בנידון דידן שבוודאי לא אכל כשיעור אולי גם הט"ז יודה דלא יברך כיון דליכא כאן שום חיוב ולא תקנו חז"ל ברכה אחרונה בזה. וכך פסק להדיא גם בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' לו). ובשמירת שבת כהלכתה (פרק נד הערה עא) בשם הגרש"ז אויערבך.

ולא אכחיד שאכן יודע אני שבשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סי' קט) פסק שאם אכל כזית ממיני מזונות ושתה יין חצי שיעור שיכול לכלול בעל המחיה גם על הגפן אפי' שבוודאי לא אכל כשיעור, מ"מ רובם ככולם

(1) (שו"ת משנה הלכות (חלק ד סי' כט): "ואפשר דהכא גם הט"ז מודה דלא יברך דליכא כאן שום חיוב ולא דמי לדהתם לגמרי דהתם עכ"פ אכל שיעור גמור ויש עליו חובת ברכה בודאי וצריך לעשות כל הצטדקות לפטור את עצמו מחיוב ברכה אבל הכא בדין כיון דלא אכל כשיעור וליכא עליו חיוב ודאי כה"ג אפשר גם הט"ז מודה להמחבר דאין לכלול".

של הפוסקים לא כתבו כן, ולמה לנו להכניס עצמנו בחשש הפסק בברכות, ולכן נראה להלכה ולמעשה שלא לכלול היין בברכת על המחיה.



## גלילת ספר התורה בעת פסוקי דזמרה\*

הרב ברוך אבערלאנדער

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

### חיוב הגלילה שלא בפני העיבור

בשו"ע או"ח (סי' קמד ס"ג) נפסק: "אין גוללין ספר תורה בצבור מפני כבוד הצבור. ואם אין להם אלא ספר תורה אחת והם צריכים לקרות בשני עניינים - גוללין וידחה כבוד הצבור", וזהו שיטת המרדכי, המובא ב'בית יוסף' שם. וזה רק בדיעבד, ולכתחילה קוראים מתוך שני ספרי תורה וצריכים לגוללם לפני התפילה, "וזה מוטל על השמש או על הקורא לגוללה מקודם התפלה ולהכינה אל המקום שצריך לקרות בו היום. ורבים אין נזהרין בדין זה ונצרך להזהירם, כי אין יודעים שיש איסור בזה" ('ערוך השלחן' שם ס"ו).

ונשאלתי כמ"פ באם שכחו לגלול את ס"ת לפני התפילה האם מותר לגוללן באמצע התפילה, שאז אין הציבור "מצפין ודוממין לכך" (כפרש"י ביומא ע, א, מובא ב'בית יוסף' שם)?

### הרמ"א: "מנהגא שגוללים בשעה שאומרים פסוקי דזמרה"

והרמ"א ב'דרכי משה' שם כתב: "ועכשיו מנהגא שגוללים הספרים בשעה שאומרים פסוקי דזמרה". וכ"כ ה'פרי מגדים' על מה שהביא ה'מגן אברהם' (שם ס"ק ו) דאפשר לגלול ס"ת השני בעוד שקוראין בראשונה, וכתב ע"ז ('אשל אברהם' ס"ק ו): "ונוהגין לגלול בעוד שאומרים פסוקי דזמרה [ו]מחפשיין". והעתיקו ה'משנה ברורה' ס"ק יב (וב'שער הציון' ס"ק יא) שזה המנהג "יותר טוב . . משום בלבול הדעת" שבאמצע קריאת התורה.

(\* לזכות בני הת' נחמן ש"י לרגל היכנסו לעול המצות י"ד שבט ה'תשס"ח.

### “נכון לבטל מנהג זה”

אמנם ה'מטה אפרים' (סי' תריט סל"ו): "ומנהג בבתי כנסיות שבשעה שהשליח צבור אומר פסוקי דזמרה השמש מוציא הספר תורה שצריך לקרות היום אל הבימה, ונקרא 'חיפוש ספר תורה', ומעמיד הספר תורה במקום קריאתה שלא יצטרך לגלול בשעת קריאתה, ושוב מחזירה למקומה והוא נכון. אך מה שעושים כן בשעת אמירת פסוקי דזמרה אין זה נכון. ויותר נכון להזהיר להשמש שיעשה זאת קודם התפלה, או עכ"פ קודם התחלת פסוקי דזמרה, שאז עדיין הרבה מביהכ"נ אין קבועים במקומם, אבל לאחר התחלת פסוקי דזמרה כבר הם עומדים כל אחד על מקומו ואומרים פסוקי דזמרה בכוונת הלב, ועל ידי שהשמש פונה לסובב עם הס"ת והכל מסתכלין בה לעמוד מפניה ולנשקה נשיקה של חיבה, וזה גורם בלבול הדעת וביטול הכוונה, ולכן יש לעשות כמו שכתבתי". ועד"ז כתב שם (סי' תקפד ט"ז): "ונכון לבטל מנהג זה, שעל ידי שהשמש נעים ונדים בהולכת הספר תורה מהארון לתיבה ובחזרתם, מבטלים כוונת הצבור, והשמש עצמם בטלים ומבוטלים לגמרי מאמירת פסוקי דזמרה עם הצבור".

גם הגאון רבי אריה ליב שפירא בפירושו 'נחלת אריאל' למסכת סופרים (דיהרנפורט תצ"ב) כתב (פי"א ה"ג): "ונ"ל שאין לגלול בשעת פסוקי דזמרה שיש בלבול הדעת גדול". ומובא בפירושו 'מגן גבורים' לשו"ע (לבוב תקצ"ד) סי' קמד ב'אלף המגן' ס"ק ז.

ובפירושו 'קצה המטה' על ה'מטה אפרים' (סי' תקפד ס"ק לג) העתיק הנ"ל וכותב: "ודאי המוכרח לעשותו עוד קודם ברוך שאמר, ובפרט כי מפסיקין בדיבור לכבד הגבירים ואומרים יישר כח וכדומה. ודכירנא שגם בקהלתנו מקדמת דנא היו עושים חיפוש בשעת פסוקי דזמרה, וכשהיו ג' ספרים כגון שבת ר"ח חנוכה היה ממשיך עד לאחר ישתבח, ואא"ז הגה"ק [ה'קול אריה'] זללה"ה שהיה אב"ד דפה"ק זי"ע (כפי ששמענו) ביטל הדבר לעשותו קודם ברוך שאמר. וכן ידעתי וראיתי בכמה קהלות

קדושות שעושים כך בשעת חזרת הש"ץ שמונה עשרה, ונהרא נהרא ופשטיה<sup>2</sup>.

וראוי להעיר מפירוש הרמב"ם לדין "שאיך גוללין ספר תורה בציבור", שהרמב"ם בהל' תפלה פי"ב הכ"ג מפרשו: "שלא יטריח עליהן להיותן עומדין עד שיגלל" (וראה שם ב'ילקוט שינויי נוסחאות' שם), והרי זה קצת על-דרך הנ"ל שהגלילה שבאמצע התפילה מפריע לציבור<sup>3</sup>.

### ישוב וטעם המנהג

אמנם הגאון רבי יעקב שלום סופר ב'תורת חיים' לשו"ע סי' קמד שם (סוף אות א) מביא את דברי ה'נחלת אריאל' ומתרץ המנהג: "והאשכנזים נוהגים כדרכי משה. ונ"ל דליכא בזה משום בלבול, כיון שהמנהג קבוע כן. אבל הספרדים נוהגים שגוללים קודם שמתחילים להתפלל, ובודאי טעמם כנ"ל". ואינו ברור לי כ"כ הסברא דקבוע, וכי בשביל שבכל חג נוהגים כן אין זה מפריע לתפילה. ומה שציין "עמש"כ בסי' ק"ל אות א", לא מצאתי שם דבר הנוגע לענין זה.

ובטעם המנהג שנהגו בו האשכנזים לגלול דוקא בשעת פסוקי דזמרה כותב ב'קצה המטה' שם: "ואולי מפני שקודם שמתחילים להתפלל עדיין עם מועט בביהכ"נ, וכדי להרבות כבוד התורה ממתניין עד פסוקי דזמרה ומכבדים לנכבדים העסק בספר תורה"<sup>4</sup>. ומפורש ענין זה ב'נחלת אריאל' שם (וה'תורת חיים' וה'קצה המטה' לא ראו את דבריו בפנים, מדקראו לו שניהם 'נחלת עזריאל', וכנראה ראו רק קיצור דבריו שהובאו ב'מגן גבורים'): "והמנהג נתפשט מאחר שנהגו למכור ה'חיפוש', וקודם פסוקי דזמרה אין שם רוב עם ולא יהיו כ"כ ביוקר ומשום הפסד צדקה. אבל

(2) ולהעיר שבספר 'הקול אריה', ברוקלין תשס"ז, ח"ב עמ' תקצה כתבו על יסוד דברי 'קצה המטה' אלו: "ביטל בבית מדרשו את המנהג לגלול את הספר תורה בשעת פסוקי דזמרה, ואפילו קודם ברוך שאמר", ואין זה נכון, אלא שהתקין שלא יגללו בעת אמירת פסוקי דזמרה, אלא "לעשותו קודם ברוך שאמר".

(3) ובספר 'המפתח' שם ציין לספר 'אמת ליעקב' סי' קמג ס"ב אודות חיוב העמידה בשעת הגלילה, ואיני יודע לאיזה ספר הכוונה.

(4) וכותב ש"וכן בשל"ה בידיני ספר תורה כתב(ו) בהדיא שהמנהג דגוללים בשעת פסוקי דזמרה", ולא מצאתי אותה כעת.

בשלא ימצאו מי שיקנה ה'חיפוש' בודאי אסור לגלול בעת פסוקי דזמרה ומוטב שידחה כו'".

### ההנהגה לפועל

בקהילות כמו שלנו, שהרבה יהודים שמגיעים להתפלל בביהכ"נ עוד לא התרגלו לתפילה באריכות ובלשון הקודש, הרי באם ע"י שיגללו את הס"ת רק בעת קריאת התורה יתארך התפילה והציבור "מצפין ודוממין לכך", הרי יש חשש לא רק מפני כבוד הציבור, אלא גם מפני שעי"ז יתרחקו מביהכ"נ ומתפילה בציבור וכיו"ב, ועל כן מן הראוי להקל לגלול בעת פסוקי דזמרה באם אפשר.

והנה פשטות דברי ה'מטה אפרים' נאמרו באופן שלכתחילה, שלדעתו אינו ראוי לחכות עד פסוקי דזמרה, "ויותר נכון להזהיר להשמש שיעשה זאת קודם התפלה", ואין רמז מדבריו שזה לעיכובא אף בדיעבד, באם שכחו לגלול קודם התחלת התפילה. אמנם ה'נחלת אריאל' ברור מללו: "אבל בשלא ימצאו מי שיקנה ה'חיפוש' בודאי אסור לגלול בעת פסוקי דזמרה ומוטב שידחה כו'", שלדעתו כל ההיתר הוי "משום הפסד צדקה", ובאם בין כך אין קונה ביוקר - "מוטב שידחה [כבוד הציבור]" ואסור לגלול בעת פסוקי דזמרה.

אבל בנידון דידן אולי יש מקום להתיר מפני כמה טעמים:

(א) הרבה פעמים קורה שחלק חשוב מהקהל מאחרים ואינם נמצאים בהתחלת התפילה, ואם כן אין זה בלבול גדול כ"כ באם יגללו אז את הס"ת.

(ב) בשו"ע ישנם כמה הלכות שמבוססות על זה שעכשיו אין מכוונים כ"כ, וכגון בשו"ע אדה"ז סי' לח ס"ו: "ועכשיו שאין אנו מכוונים כל כך בתפלה גם בלא שמחת נישואין - אין לחתן ולכל בני החופה לפטור את עצמן מהתפלה מחמת חסרון כוונה"; ושם סי' צח ס"ב: "לא יתפלל לא במקום שיש בו דבר שמבטל כוונתו, כגון במקום שיש שחר חדש שמריח, ולא בשעה שמבטלת כוונתו שאין דעתו מיושבת עליו מאיזה צער או כעס או מטורח הדרך. ועכשיו אין אנו נזהרין בכל זה מפני שאין אנו מכוונים כל כך בתפלה", וראה הנסמן שם הערה טו. וא"כ י"ל שאין גלילת ס"ת בלבול גדול" כ"כ.

ג) כמו שה'נחלת אריאל' מתיר הגלילה בפסוד"ז "משום הפסד צדקה", הרי לדידן זה יכול להיות הפסד היהודים שמתקרבים לביהכ"נ וליהדות.

ד) גם לאחרי דברי ה'נחלת אריאל' וה'מטה אפרים' המשיכו הרבה קהילות במנהגם שנהגו בו כבר בימי רבינו הרמ"א, שגלילת הס"ת היה באמצע הפסוקי דזמרה, ראה לעיל בדברי ה'קצה המטה', וכן מצאתי בספר 'מזכרת פאקש' ח"ג, ירושלים תשל"ג, עמ' 22: "בשעת פסוקי דזמרה גוללין את הס"ת. כשמכבדים את הרב בהמצוה, הוא מוציא את הס"ת ומוליכו להבימה וחוזר למקומו, ובשעת חזרה לוקח את הס"ת לפני ארון הקודש ומחזירו ואומר 'יישר כח' למי שקנה את המצוה". ואמר לי אאמור"ר הרה"ח רמא"ח שי' שכך נהגו האשכנזים בכל קהילות אויבערלאנד שבהונגריה (אבל לא בקהילות החסידיות).

[אמנם דודי הרה"ח משה שי' אבערלאנדער העיד שזוכר שבפאקש בתקופה שלפני השואה נהגו למכור את זכות ה'חיפוש' לכל השנה בשמחת תורה, ואת ה'חיפוש' היו עושין לא "בשעת פסוקי דזמרה" אלא מיד אחרי ברכות השחר. וכן זכורני בצעירותי בבית הכנסת שהיינו מתפללים בו. ואולי שינו והקדימו את החיפוש כדי שלא להפריע לתפילה, וכפי שתיקן בעל ה'קול אריה' בעירו].

אמנם ודאי שכל זה אינו אלא בדיעבד כששכחו לגלול את הס"ת, ולכתחילה ודאי עדיף לגוללם לפני התפילה. כנלפענ"ד בס"ד.



## בדין עמידה בפרשת הקרבנות ובתפלת י"ח

**הרב מנחם מענדל מלול**

מג"ש במתיבתא תות"ל מאנטרעאל

ידוע ההבדל שבין מהדו"ק למהדו"ב בשו"ע אדה"ז בנוגע לדין אמירת פרשת הקרבנות, דבמהדו"ק כתב (סי' א ס"ד, ועד"ז לקמן סי' מ"ח ס"א): "צריך לומר פרשת הקרבנות מעומד וכן מזמור לתודה דוגמת הקרבנות שהיתה מעומד", ואילו במהדו"ב (סי' א ס"ט) כתב: "וכשיאמר פרשת הקרבנות יאמר ביום שהוא זמן הקרבנות ולא כלילה אבל אין צריך

לומר מעומד מאחר שהוא איננו כהן העובד אלא שבקריאתו מעלה עליו הכתוב כאילו הקריב לו הכהן".

ובשערי תשובה בסי' מח מציין לכמה מהדיעות בנוגע לפרשת התמיד דאין צריך לעמוד, ומהם הבכור שור שכתב דמה שאומר "כאילו הקרבתי" קאי אבעלים וא"כ אין צריך לעמוד, וכדאמרינן בתענית שלכך תיקנו מעמדות לפי שאין קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו לפיכך תיקנו וכו'. ומוסיף שם דמה שכתב שיקרא בבית הכנסת דוגמת העבודה ג"כ אין לחוש לזה, וכן אין חיוב לאומרה בצבור, עיי"ש. ומובן מהנ"ל שע"י אמירת פרשת הקרבנות אינו ככהן המקריב, דא"כ הרי הוא זר ופסול לעבודה אלא הכוונה שהוא מגיש קרבנו לכהן וע"ז אינו צריך להיות בעמידה.

והא דאיתא בגמ' (סוטה ח, א): "אין קרבנו של אדם קרב אא"כ עומד על גביו" אפשר לומר דהכוונה לשמירה על קרבנו (וכמ"ש רש"י לפנ"ז בד"ה אקרבנייהו) ואין הכרח ללמוד משם לחיוב עמידה.

והנה לקמן בסי' צח ס"ד כותב אדה"ז: "התפלה היא במקום קרבן ולכן צריך לזוהר שתהא דוגמת הקרבן בכוונה ושלא יערב בה מחשבה אחרת כמו מחשבה שפוסלת בקדשים ותהא מעומד כמו עבודה וקביעות מקום כמו הקרבנות שכל אחד קבוע מקומו לשחיתתו ומתן דמו ושלא יחוץ דבר בינו לקיר כמו הקרבן שחציצה פוסלת בינו לכלי וראוי שיהיו לו מלבושים נאים מיוחדים לתפלה כמו בגדי כהונה וכו'". ובהא שכתב "ותהא מעומד כמו עבודה" צלה"ב האם הכוונה דוקא לפי המהדו"ק<sup>2</sup> שיש חיוב עמידה ככהן בעבודתו (וכהמהדו"ק לגבי פרשת הקרבנות) ואילו לפי המהדו"ב צריך לומר דבפרט זה אין למדים מקרבן, או שנאמר דתפלה שאני ולכו"ע צריכה להיות מעומד כמו הקרבן.

והנה באל"י רבה (סי' א, ס"ק י) לאחר שהביא דברי העולת תמיד שיש לומר פ' הקרבנות בעמידה, כתב עליו: "ויש לגמגם וכי הוא ממש בכל דיניו כמקריב קרבן. . . ואף דלקמן סי' צח טעמא דתפלה בעמידה משום דהיא במקום קרבן, אפשר דשאני תפלה. ותדע דלענין חציצה וכמה

1) ועיי' בנפש חיה (מרגליות) (ס"א, יא) שהביא בזה מכמה דוכתין דלא מצינו חיוב עמידה לגבי מגיש קרבנו לכהן.

2) וכן ציינו כאן המו"ל של ההוצאה החדשה דשוע"ר למהדו"ק סי' א ס"ט הנ"ל.

דברים נזכרים שם דהוי כקרבן משא"כ בזה"עכ"ל. ומשמע דגם אם נאמר דאין חיוב עמידה לגבי פרשת הקרבנות מ"מ תפלה שאני, וצלה"ב מהו ההבדל ביניהם.

ונראה לומר בזה דהנה לגבי הא דתפלות כנגד תמידים תקנום איתא בברכות (כו, א) "איבעיא להו טעה ולא התפלל מנחה מהו שיתפלל ערבית ב', את"ל טעה ולא התפלל ערבית מתפלל שחרית ב' משום דחד יומא הוא דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום אחד אבל הכא תפלה במקום קרבן היא וכיון דעבר יומו בטל קרבנו, או דילמא כיון דצלותא רחמי היא כל אימת דבעי מצלי ואזיל", ופרש"י "וכיון דעבר יומו בטל קרבנו. ואינו מקריבו ביום אחר אם זמנו קבוע כגון ומוספים של כל יום ויום".

והעירו כאן המפרשים<sup>3</sup> על דיוק לשון רש"י ששבק תמידין שבכל יום שעיקר תפלה הוא כנגדם ונקט מוספין<sup>4</sup>, וביארו, דכוונת רש"י היא לתרץ איך אפשר להתפלל מנחה ב' כשלא התפלל שחרית והא תמיד של שחר זמנו עד חצות ואין לו תקנה אחר כך. לכן כתב רש"י "כגון ומוספים" דהכוונה בזה שלא תקנו שיהא ממש כקרבן תמיד וכשתקנו לענין תפלה לא תקנו בזה יותר ממה שמצינו בקרבן צבור אחר הקבוע זמן כגון מוספין.

וכן מצינו פירוש זה להרא"ה (שם) דכתב: "פי' והא דאמרינן עבר יומו בטל קרבנו לאו דוקא שיהו תפלות שוות לגמרי לקרבן דאי הכי טעה ולא התפלל שחרית א"א לו להשלים במנחה דקרבן השחר אם אינו קרב עד ארבע שוב אינו [נקרב] אלא ה"ק לא משכחת שום קרבן אפילו באותו שהוא ראוי לכל היום כמוספין שהם כל היום שאחר שעבר היום לא יבטל הקרבן".

ומובן מהנ"ל דהשייכות דתפלה לקרבן אינה על קרבן פרטי, והיא בגדר אסמכתא על הקרבנות, דמכיון שתפלה נקראת עבודה והיא לנו

(3) עיי' לשון הזהב כאן ועוד.

(4) כן הוא ברש"י שלפנינו אך עיי' בשיטת הקדמונים (בלוי) ב'תשלום פרש"י על מסכת ברכות' מדפוס פיזרו, ושם פרש"י "דהכי אמרינן לגבי קרבנות זבח ונסכים דבר יום ביומו מלמד שאם עבר יומו בטל קרבנו כגון תמידין ומוספין". אך דיוק המפרשים הנ"ל במקומו עומד גם לפי גרסא זו במה דהוסיף "ומוספין". ובפירוש ר"י הכהן מלוניל על הרי"ף (מהדור' בלוי) כתב כגרסת רש"י הנ"ל אך סיים "כגון מוספי כל יום ויום".



עכשיו במקום קרבן לכן יש לדמותה בהתנהגותינו לקרבן בכל האופנים דהיינו ככהן בעמידה, ובבגדי כהונה, ובלי מחשבת חוץ וכמו הקרבן עצמו בלי חציצה וכו'. והוא ע"ד מה שמצינו שהש"ץ דומה לכהן המקריב בזמן הבית דברור שאין בזה שום גריעותא באם הש"ץ יהי זר, אלא הכוונה שהוא צריך להיות בדוגמת הכהן המקריב בזמן הבית.

ואף בענין עמידה גופא הא עיקר ענינו הוא כמ"ש רש"י (שם ל, א) שיכול לכוין את לבו יותר, וכן העתיקו בשוע"ר בסי' פט ס"ט, ולפ"ז מובן דהא דלמדים עמידה מקרבן הוא בעיקר מצד הטעם שיכוין יותר.

ואילו לגבי פרשת הקרבנות הנה טעם אמירתם הוא "אמרו חכמים כל העוסק בתורת עולה כאילו הקריב עולה וכל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת" ומצד "ונשלמה פרים שפתינו", ובזה הוי שפיר כמקריב קרבן, ולכן לפי המהדו"ק צריך לאמרם מעומד שהוא דרך הקרבתם. משא"כ לפי המהדו"ב, מכיון שהכהן מקריב בשבילו בקריאתו לכן אין צריך להיות בעמידה. ולפי"ז העמידה לענין י"ח דילפינן מקרבן אינו רק לפי המהדו"ק שצריך להיות דוגמת ההקרבה אלא הוא ענין בפני עצמו.

ולפי"ז מובן מדוע בתפלת י"ח שהוא דוגמת ההקרבה צריך להיות דומה לקרבן ולכהן בכל הפרטים וכנ"ל. משא"כ בפרשת הקרבנות דאינו אלא כמגיש קרבנו לפני הכהן ואין בו שאר הענינים.

ולפי הנ"ל יש לחלק בין תפלת י"ח לתפלת מוסף, דבתפלת מוסף עיקרה היא בשביל הקרבנות ומצד "ונשלמה פרים שפתינו" שהו"ע אחר לגמרי מתפלה, ונפק"מ לפי מ"ש הרקאנטי סי' טז דאם טעה ולא התפלל מוסף אינו מתפלל ערבית שתים, והטעם, "שלא נתקנה אלא משום ונשלמה פרים שפתינו וכיון דעבר זמנו בטל קרבנו. ולא דמי לתפלה דזמנה בכל יום דרחמי ניהו". וכן מצינו שקו"ט האם פחות מבן עשרים יכול להיות ש"ץ לתפלת מוסף לדעת אלו הפוסקים שאינו חייב בנתינת שקלים עד שיהא בן עשרים<sup>7</sup>.

(5) עי' בירושלמי פ"ד ה"ד, ובאבודרהם דיני קריאת התורה.

(6) וכ"ה בשוע"ר סי' קח ס"ח.

(7) ראה ציץ אליעזר חי"א סי' א.

שוב ראיתי שכן משמע גם בלקו"ש חל"ב בשיחת ערב פסח בהע' 18, ושם: "ולכאורה י"ל שס"ל לאדה"ז שעיקר ד'ונשלמה פרים שפתינו" הוא רק לגבי העוסק בתורת עולה כו'. . ולא בתפלה (שלכן השמיט בסי' צח הלשון "ונשלמה פרים שפתינו" שבטור שם)".



## מקום הנחת תפילין של ראש

**הרב חיים דוד א. טיפענברון**  
ראש ישיבת מתיבתא ליובאוויטש ד'לונדון

כשהכנתי לדפוס כמה מהשמועות וזכרונות וסיפורי דברים על אדמורי מבעלזא זצ"ל מהאי גברא רבא הגאון הגדול מוהר"ר חנוך דוב פאדווא ז"ל מבוסק גאב"ד קהילות החרדית בעיר לונדון קרוב ליובל שנה, (בעמח"ס שו"ת חשב האפוד), מסר לי נכדו הרה"ג ר' עקיבא אשר שליט"א בנו של ידידנו הרה"ג ר' יוסף פאדווא שליט"א רב ומו"ץ קהילת חשב האפוד בעיר לונדון שהוא ע"י מחלקת מכינה לישיבה ליובאוויטש לונדון (לעת עתה ובעזה"ש"ת עד משיח) - סיפור מעניין שאומר דרשני:

"פעם נכנסתי לבית מרן ז"ל בת"א. א"ל הרה"ק מבילגורייא ז"ל: "אה ר' העניך, איר קענט דאך אוודאי בינדען א קשר פון א "של ראש" אזוי ווי אין בעלזא" (קשר בצורת האות מ'). ביקשתי לעיין קצת בהלכה ונכנסתי לקשור הרצועות. וקשרתי במידה שחשבתי שיתאים לראשו של מרן ז"ל. כשגמרתי, לקח מרן ז"ל את התפילין: הוריד את כובעו והניחו על השולחן, אח"כ הוריד את היארמלקא וג"כ הניחו על השולחן, ולבש את התפילין. למרות שהתפילין הגיע למקום שכל העולם מניחים שם את התפילין של ראש, אמר לי מרן: "ניין, עס דארף זיין א ביסל גרעסער!", לקחתי בחזרה את התפילין והגדלתי קצת את הקשר. חזר מרן והוריד היארמילקא והניח התפילין על ראשו, וביקש להגדילם עוד יותר, וכך עשה כמה פעמים עד שהם הגיעו למקום שנהג לילך תמיד עם תפיליו ואז אמר מרן: "אה ר' העניך קען גוט בינדען!".

שאלתי את מרן ז"ל אם הסיבה הוא משום הסיפור עם השינאווער רב, שרצה פעם לתקן את התפילין של מרן מהרי"ד ומרן ז"ל א"ל: "ווען דער טאטע ז"ל האט מיר געלייגט דער תפילין האט ער מיר דא געלייגט". [כשאבי ז"ל הניח לי תפילין הניחם כאן].

ענה לי מרן ז"ל: "נישט דאס האט דער זיידע געזאגט, ער האט געזאגט אז דער טאטע ז"ל האט מיר דא געלייגט דער תפילין איז א סימן אז דא איז דער מקום פון די תפילין" [לא כך אמר זקני, הוא אמר: אם אבי ז"ל הניח לי תפילין כאן סימן הוא שכאן הוא מקום התפילין].

למדתי מזה כמה דברים:

א. שמרן ז"ל הוריד תמיד את היארמלקא כשהניח התפילין, לכאורה הסיבה הוא משום חשש ברכה, אולם כשיושבים בלי יארמלקא מוכיח שאינו הנחה של קבע ואז וודאי אין חיוב ברכה.

ב. הא דאמר מרן ז"ל בשם זקינו "אז דא איז דער מקום פון תפילין". ולכאורה הסיבה היא שסומכים על שיטת הט"ז בהל' תפילין שכותב שעיקר מקום תפילין הוא שהקציצה יהי' על מקום השער. ואפשר סיבת הדבר למה סומכים על הט"ז כיון שבבעלזא הקפידו להשתמש בתפילין מעור אחד ופעם עשו התפילין מעור אחד גדולים מאוד, כיון שלא היו להם הכלים לעשותם קטנים יותר. וע"כ העדיפו להניח תפילין העשוי מעור אחד ולסמוך על שיטת הט"ז, מאשר להניח תפילין מעור דקה ובמקום המקובל מרוב הפוסקים". ע"כ סיפור הדברים.

באמת דבר זה דורש לימוד, דהרי לכאן כן סוברים כמה פוסקים בדברי הט"ז (ראה באר היטב או"ח סי' כז שמביא בשם ספר בית יעקב דהבין כן בדברי הט"ז ופליג עליו).

אמנם מלשונו של הט"ז שם ס"ק י לא משמע כן, דכותב: "שקצה התחתון של התיטורא יהי' מונח על מקום התחלת עיקר השער", שלא נותן שום מקום להבנת דבריו להתיר הנחת תחתון של התיטורא למטה מעיקרי השער, (וכן מביא אדה"ז להלכה שם סעי' יד כלשונו של הט"ז), וא"כ לכתחילה מאי קסבר ה'בית יעקב'. (וראה בשערי תשובה על אתר דמתמה על דברי הבית יעקב - מאין לו זאת).

ואפשר לומר דאם מעיינים בספר בית יעקב בפנים מביא דעת הט"ז בר"ת, דהיינו שכתב בשמו "שקצ' התחתון של התיטורא וכו'" (שנותן להבין דאפשר בדפוס הראשונים של פסקי הט"ז בא דין זה בר"ת) והפיענוח הוא "שקצת התחתון יהי' מונח על מקום התחלת עיקרי..." (ולא קצה התחתון כמו שנדפס היום בפנים), ולכן באו למסקנת הנ"ל. אמנם כאמור הפוסקים המביאים בשם הט"ז - מביאים כאמור "קצה".

ולמרות כל הנ"ל הנהיגו קדושי עליון מן הדור הישן עפ"י הבנתם בדברי הט"ז כדלעיל.

ומה שכותב דאפשר הטעם הי' משום דבימיהם התפילין מעור אחד נעשו גדולים ולכן הקילו בזה כדי להדר במצות תפילין של עור אחד - ראה בספר תורת חיים או"ח סי' כז ס"ק י דכתב: "וא"א ז"ל הי' מקיל באם רוב התפילין למעלה מעיקרי שער, ולא ידעתי טעמו, ואולי יען שעושי' תפילי' גדולי' וכיון שיש כשיעור בגובה הראש מהני, אבל לא משמע כן". ויש לעיין עוד בכל הנ"ל.



## הפסק בברוך הוא וב"ש בדיעבד

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

בשו"ע או"ח סי' קכד ס"ב כתב אדמו"ר הזקן ש"בכל מקום ששומע ברכה ומתכוון לצאת ידי חובה בשמיעתו . . לא יענה ב"ה וב"ש . . ואפשר שאפילו בדיעבד לא יצא וכו'".

ובמשנה ברורה (שם ס"ק כא) ג"כ כתב שבברכות הללו אין לענות זאת, דהוי הפסק בברכה, "ועיין בחיי אדם דנשאר בצ"ע לעניין דיעבד" [ולמעשה, המשנ"ב מיקל בזה]. ולע"ע לא מצאתי זאת בספר 'חיי אדם'.

בדפוסים הרגילים של המשנ"ב אין ציון למקום הנזכר בס' חיי אדם. במהדורת "משנה ברורה עם שער הציון הרחב והשלם" (להרב נתן ש"י וינפלד, הוצאת אשכול תשמ"ט), בשער הציון הרחב, מציין על ה"צ"ע לעניין דיעבד": "מוכח מכלל ה' סי' י"ג".

ב'מוכח' כנראה כוונתו למה שכתב שם, שאם ענה אמן באמצע "ברכה קצרה כברכת הפירות וברכת המצוות", "צ"ע אם יחזור ויברך". אבל המדובר שם: א) ב'אמן' על ברכה אחרת (כי י"א שב"ה וב"ש נחשב, עכ"פ בדיעבד, כחלק מהברכה). ב) במי שמברך בעצמו והפסיק באמצע, ולא במי שיוצא בשמיעה והפסיק. ובפרט שדנו עד כמה שייך הפסק ב'שומע כעונה' (א"א מבוטשאטש סי' תצד).



## קדימת ברכת הנר לברכת הבשמים

**הרב מנחם מענדל רייצעס**

נו"נ בישיבת תורת"ל קרית גת, אה"ק

בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' רצט ס"י: "מי שמתענה ג' ימים וג' לילות מליל מוצאי שבת ואילך... יכול להבדיל בשבת מפלג המנחה ולמעלה, בלא בשמים ונר, ולשתות מהכוס, ואחר כך מקבל התענית עליו. ובלילה יברך על הנר ובשמים בלא כוס".

ויש לדרקק בלשונו הזהב, שכתב "ובלילה יברך על הנר ובשמים" - הקדים ברכת הנר לברכת הבשמים; והרי הסדר הוא שקודם כל מברכים ברכת הבשמים ורק אח"כ ברכת הנר. (ובפרט שלפנ"ז כתבם כסדרם: "יכול להבדיל בשבת... בלא בשמים ונר").

ולכאורה משמעות הדברים היא, שאמנם כאשר מסדרים אותם על הכוס אז מקדימים בשמים לנר, אבל כאשר מברכים אותם בפ"ע, שלא על הכוס - שע"ז המדובר כאן - אז באמת יש להקדים ברכת הנר לברכת הבשמים.

וכן משמע קצת מדברי אדה"ז בסי' רחצ ס"ג: "מי שאין לו כוס להבדיל צריך לברך על האור מיד שרואה, וכן על הבשמים אם יש לו". שמזה שנקט בתחילה ברכת האור ורק אח"כ הזכיר ברכת הבשמים - ובכלל האי דינא כתב בסימן שעוסק בנר הבדלה ולא בסימן שעוסק בברכת הבשמים (ומקורו בטור, ובטור לא הזכיר כלל ברכת הבשמים אלא שהרמ"א הוסיף זאת) - מובן שעיקר הענין הוא דוקא לגבי ברכת הנר ורק אח"כ ברכת הבשמים.

ולכאורה טעם הדבר פשוט, שהרי בעצם היה צריך לברך על הנר מיד שרואה, כיון שהנאתו מיידית, והטעם שבסדר הבלדה מברכים קודם על הבשמים לכאורה הוא מצד הקדמת התדיר (כשם שמקדימים ברכת בורא פרי הגפן בגלל תדירותה), אבל כאשר לא מסדרים ברכות אלו על הכוס ומברכים אותם כל אחד בפ"ע הרי אין כאן "תדיר ושאינו תדיר" כיון שאין קשר בין הברכות, ולכן מברך קודם על הנר - וכל' אדה"ז: "מיד שרואה" - ורק אח"כ על הבשמים.

(ולהעיר מל' אדה"ז בסי' רפו ס"ה: "וכל התדיר את חבירו קודם את חבירו", דמבואר שם שכל דין התדירות הוא רק כאשר ב"חבירו" עסקינן, אבל אם מלכתחילה לא מקשרים ביניהם הרי א"צ להקדים התדיר, וכמבואר שם לענין מוסף ומנחה ש"אם אינו צריך כלל עתה להתפלל מנחה יכול להקדים של מוסף". עיי"ש וש"נ).

אלא שכ"ז בדורות ההם, כאשר היו משתמשים באור הנר לראיה והנאה כפשוטה וכו', ואז באמת פשוט שצריך להקדים ברכת הנר שרואה מיד; ויש עדיין לעיין בזמן הזה, כאשר מדליקים את הנר במיוחד לצורך הברכה, ואין צריכים אותו לראיה בגלל שיש את אור החשמל - האם גם עכשיו כאשר מברכים ברכות אלו שלא על הכוס האם יש להקדים ברכת הנר לברכת הבשמים (ואולי אין סדר קדימה בכלל).

ואני בחפזי כתבתי, ובודאי יעירו המעיינים שי' בצדדי הענין.



## קדימת הפטרה לקריאת התורה

### הנ"ל

בשו"ע אדה"ז סי' רפד ס"ג: "לא נתקנה ההפטרה אלא בציבור, אחר שקראו בספר תורה".

ושם סי"א: "לא יתחיל המפטיר להפטיר עד שיגמור הגולל לגולל הספר תורה, כדי שגם הגולל יוכל להבין ולשמוע ממנו, שחובה היא על הכל לשמוע ההפטרה, כמו הפרשה שבספר תורה".

(ולהעיר שלכאורה צ"ע מהמבואר לפני זה בס"ה: "ואם אין ההפטרה כלל בבית הכנסת אלא בבית אחר. . . ילכו עשרה מבית הכנסת לאותו בית

ויפטיר שם המפטיר שקרא בתורה תחילה" - דמשמע מזה שאינו חובה על כל אחד ממש, ולכן ילכו רק עשרה לשמוע ההפטרה ולא כל הציבור כולו, ואכ"מ).

ויש לעיין, האם גם החובה שיש על כל אחד לשמוע ההפטרה ("שחובה היא על הכל לשמוע ההפטרה"), היא דוקא לאחר קריאת התורה, או שדוקא הציבור צריך לקרוא ההפטרה דוקא לאחר קריאת התורה, אבל חובת היחיד לשמוע ההפטרה, יכול לצאת ידי חובה גם אם שומע לפני ששמע קריאת התורה.

ובפשטות, מצוי הדבר שמאיזה סיבה ממהר אחד מהקהל לצאת מבית הכנסת וכיו"ב לפני שמיעת ההפטרה, או שאינו יכול לשמוע ההפטרה כראוי מפי המפטיר מפני הרעש וכו' - ולאידך יכול הוא לשמוע ההפטרה ממנין קודם (שלא שמע שם קריאת התורה אלא הגיע רק להפטרה), והשאלה היא האם ראוי לעשות כן לכתחילה. וצ"ע.



## דין טלטול מוקצה שלא לצורך כלאחר יד

**הת' משה חיים חנונו**

תלמיד בישיבת תורת"ל קרית גת, אה"ק

כתב אדה"ז בשו"ע סי' שח סט"ו: "כל מוקצה אינו אסור אלא לטלטלו כדרכו בחול דהיינו בידי אדם מותר לטלטלו בגופו. . וזהו נקרא טלטול כלאחר יד שהוא שינוי מדרך החול, ולכן מותר לטלטל מוקצה ברגליו לפנותו לכאן ולכאן דרך הילוכו לצורך מקומו או אפילו לצורך המוקצה עצמו כדי להצניעו. . ואין צריך לומר שמותר לטלטל ע"י נפוח שאין לך טלטול כלאחר יד גדול מזה", עכ"ל"ק.

והנה, כפי שמבאר אדה"ז שם סט"ז-יז, הטלטול החמור ביותר, היינו שלא הותר כלל (כי אם במאכלים וספרים) הוא טלטול שלא לצורך, שהוא אסור גם בכלים שמלאכתם להיתר. וא"כ צ"ע סתימת לשון אדה"ז שכתב "לכן מותר לטלטל המוקצה ברגלו. . לצורך מקומו או אפילו לצורך המוקצה עצמו", ולא פירש דין טלטול מוקצה שלא לצורך, וצ"ע מה ס"ל בהא. ולכאורה אי ס"ל דמותר לטלטל מוקצה כלאחר יד אפי' שלא לצורך, נמצא דעיקר החידוש בטלטול מוקצה כלאחר יד הוא בכך

שיש אפשרות לטלטלו אפי' שלא לצורך כלל, וא"כ אין מובן מדוע רבינו לא ציין זאת?

### אופן א' לאסור הטלטול

בספר 'הלכתא כרב' (לגר"ד טברדוביץ) בהערתו לסי' שח (הע' 10) הניח לבו ללשון רבינו (שם ס"ז), דו"ל: "נמצאת למד, ששלושה מיני מוקצה הם בכלים, שנים מותרים בטלטול והשלישי אסור, מוקצה מחמת מיאוס ומוקצה מחמת שהקצה אותו מלהשתמש - מותרים, מוקצה מחמת חסרון כיס - אסור".

כד דייק שפיר בלשון רבינו שלא הזכיר כלי שמלאכתו להיתר אע"פ ששייך בו דין מוקצה לגבי דאסור לטלטלו שלא לצורך.

ועוד מצינו מחלוקת רבינו והמשנה ברורה בסוג החפצים המותרים בטלטול שלא לצורך: דרבינו ס"ל - כנ"ל - דכל הכלים אסורים בטלטול שלא לצורך חוץ ממאכלים וספרים. ואילו המשנ"ב (שם ס"ק כג) ס"ל "דכוסות וקערות וצלוחיות וסכין שע"ג השולחן דתדירין בתשמיש לא חלה עלייהו תורת מוקצה כלל וכאוכלין וכתבי קודש דמי וע"כ מותרין לטלטלן אפילו שלא לצורך כלל".

ולמד הגר"ד בספרו שנמצא דהמשנ"ב ס"ל שכל עיקר הגדר של מוקצה הוא בכך שאין תדירין בשימושן וע"כ ס"ל דכלי שכן תדירין בשימושן מותר לטלטלו אפי' שלא לצורך, ואילו רבנו ס"ל שגם כלים שתדירין בשימושן (כגון קערות צלוחיות סכין וכו') אסורין מדין טלטול שלא לצורך.

וע"כ למד דנפקא מהא (דרבינו לא מנה כלי שמלאכתו להיתר במיני מוקצה, וכן אוסר כל הכלים בטלטול שלא לצורך) דאיסור טלטול כלים שלא לצורך אינו מדין מוקצה - שהרי כלי שתשמישו תדיר לא הוקצה כלל מדעתו, ואדרבה דעתו להשתמש בו, ויותר מכך זהו עיקר תשמישו, וא"כ טעם איסור כלי הוא דין בפ"ע - ומשום גזירה שלא נמנו עליו להתירו.

(1) ואגב ריהטא ראיתי בספר שולחן שלמה - הלכות שבת (לגרש"ז אויערבאך) בהערה מב על הערותיו בסי' שח שאמר דאינו יודע הגדר של טלטול שלא לצורך דכל דבר שאדם



ומהא משמע לאסור לטלטל כלי שלא לצורך כלאחר יד, כיוון שהאיסור לטלטל כלי שלא לצורך אינו משום איסור מוקצה בעלמא, אלא מצד גזירה וכשגזרו גזרו בכל אופני הטלטול.

(דהיינו, בשלמא לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך עצמו כלאחר יד שפיר, כיון שמעיקרא איסורו משום מוקצה ומוקצה איסורו משום; א) שלא יהא כיום חול בעיניו וישב בטל בביתו ויבקש דבר להתעסק בו ונמצא שלא שבת ובטל הטעם שנאמר בתורה "למען ינוח" שהנה זה לא נח, והא ליכא כיוון שעושה בדרך שינוי וממילא לא יהיה כיום חול בעיניו כיוון שאינו מטלטל החפץ כדרכו בחול. ב) שמא יטלטל החפצים בביתו ויבא להוציאם בידו לרה"ר, אזי מפני גדר מלאכת הוצאה נגעו באיסור מוקצה, והא נמי ליכא כיוון שעושה בשינוי יזכור שהיום שבת ולא יבוא להוציא החפץ לרה"ר. ג) שמקצת העם אינם בעלי מלאכה ואם נתיר לו לטלטל וכו' כשאר ימי החול נמצא שלא שבת שבייתה הניכרת, והכא כיוון שמטלטל החפץ כלאחר יד אין לך שבייתה הניכרת יותר מזו שכ"ע חזינן שעושה כך כיוון ששובת.

אבל הכא בגדר טלטול שלא לצורך הוי גזירה<sup>2</sup> ואינו שייך כ"כ לג' הטעמים לגבי כללות דין מוקצה (היום).

עושהו הרי הוא עתה צורכו. והוסיף שם לתמוה על דברי המנחת שבת סי' פח ס"ק נג ושיורי מנחה ס"ק כב, שהיה צריך לישב מעשה רב מרבו מטשארטקוב "שכמה פעמים אשר בעת התחזק בדביקותו טלטל בשבת קודש את הפישקאלא (קופסה) מטאביק בידיו הקדושים ונענע בו הגם שלא היה מריח בו", ולכאורה עשה טלטול שלא לצורך. ועל כך ישב מעשהו שבאותה העת שהיה מנענע ייחד בכל תנועה יחודים עליונים "כידוע שאין עושה שום תנועה בלי כוונה לשם שמיים וא"כ שוב מיקרי לצורך מה", וכן הוסיף לבאר בשיורי מנחה שם.

ולאחר שהביא דעת המתירים לטלטל (הרשב"א, מקור חיים), מסיים וז"ל "אבל כל בעל נפש יחמיר בזה בכל האפשרי" ומביא שם דעות המחמירים (דאף הרשב"א סיים דבריו והמחמיר תע"ב, וכן פסקו הרמב"ן, הר"ן, הרמב"ם, הב"י, הש"ה הקדוש, ואדה"ז בשו"ע שלו, וכו') ולכאורה צ"ע מה הגדר של טלטול שלא לצורך.

2) ואף שמעיקרא דגזירה הוי משום "סיג וגדר לאיסור הוצאה", אך טעם הגזירה היה כי זלזלו העם באיסורי שבת כמ"ש בנחמיה (יג, טו) "בימים ההמה ראיתי ביהודה דרכים גתות בשבת" (סחטו יין ועברו על מלאכת מפרק שהיא תולדת הדש (שו"ע סי' שכ ס"א))

## אופן א' להתיר הטלטול

אמנם לכאור' י"ל דאיפכא מסתברא: דרבינו לא כתב היתר טלטול מוקצה שלא לצורך כלאחר יד כיוון דמילתא דפשיטא היא;

דהנה אשכחן בלשונו הזהב של רבינו שם "כל מוקצה אינו אסור אלא טלטלו כדרכו בחול", ומהא דשמעינן דכתב רבינו רק בנוגע לחפצים האסורים משום מוקצה, אך טלטול שלא לצורך אינו בגדר מוקצה - אלא איסורו משום גזירה, והגזירה ודאי לא הוי על טלטול מוקצה כלאחר יד אלא על טלטול מוקצה כדרכו בחול (שהרי אנשי יהודה ודאי לא היה חטאתם בכך שעשו איסור בדרך שינוי מימי החול, וא"כ הגזירה הוי על איסור ממש, אך אסורים שאינם כדרכו בחול י"ל שעליהם לא גזרו (או משום שאין גזרים על הציבור יותר מדאי כדאשכחן בסי' שח' ס"א לגבי הסברא הב' בטעם איסור מוקצה)). וממילא אין כאן מוקצה כלל כיוון שכל איסורו לא הוי משום איסור מוקצה שהרי הכלי מצד עצמו מלאכתו להיתר, אלא איסורו משום גזירה וכשאיין גזירה אין איסור כלל, וכדאשכחן בכמה דוכתינן דעבדינן רבנן גזירות, ובהא גזרו ובהא לא גזרו.

ויש להביא לכאורה אסמכתא לדברינו אלה האחרונים מהגר"ד טברדוביץ בספרו (שם) שמבאר בתחילת ספרו דעת רבינו בגדר איסור מוקצה שהוא כמחשיב הכלי בכך שמטלטלו ועושה כעין תיקון כלי,

"ומביאים הערמות ועמסים על החמורים" (הטעינו חמוריהם בשבת ועברו על גזירה שמא יבא לחתוך זמורה (שו"ע סי' שה סכ"ג)).

ואוי"ל שהטעם לכך שעשו סיג וגדר למלאכת הוצאה היא: א) שאחד הטעמים לאיסור מוקצה הוא "מפני גדר הוצאה נגעו בה". ב) שהרי אם נאסור עליהם לטלטל חפצים ממילא לא יכלו להוציאם לרה"ר ונמנע עי"ז האיסורי שבת שזולזלו בהם, ועדיין יש לדון אמאי אסרו להם איסור מוקצה בעוד שעשו איסורי מלאכה שאינם נוגעים באיסור הוצאה כגון חסיטה וכד' וי"ל ואכ"ל.

3) כדמצינו בסי' רנו ס"ז שבדבר שאינו מצוי כלל לא גזרו בו חכמים [עיין אנצ"ת ח"ה ע' גזרה] וכן בכללות ענייני גזירות הוי גזירה להא ולא להא (שלכך גם אין עושים גזירה לגזירה) ואכ"מ.

4) עיי"ש בהערות 5, 6, 17, 18, 19, 20, 25, 27, 29, 30, 36, 37, 48, 63, 74. שמבאר שם שיטת רבינו לגבי דין מוקצה כביאורו בתחילת ספרו (הערה 1 שם) (וכיון שאין לך בו אלא חידושו ע"כ נצרכתי להביא כו"כ הערות שביסס בהם שיטתו).

ולפי"ז שביאר בספרו הטעם שמותר לשיטת רבינו לטלטל "כל מוקצה" כלאחר ידו כיוון שאינו בגדר שמחשיבו לכלי משום שלטלטל חפץ באופן שונה מהרגילות אינו בדרך חשיבות ומותר - ומהא נילף גם הכא לגבי טלטול שלא לצורך דכיון שאינו מטלטלו בדרך חשיבות אינו בגדר איסור מוקצה ומותר לטלטלו.

### אופן ב' לאסור הטלטול

ואולי יש להביא עוד ראייה לחומרא מהא דקיי"ל שם בסי"ח וז"ל: "ומ"מ מותר לאדם לישא הסכין אצלו אף כשהולך לבית הכנסת במקום שיש שם עירוב אע"פ שאינו צריך שם לסכין כיוון שיצטרך לו אח"כ בו ביום ולא אסרו טלטול שלא לצורך אלא כשאינו צריך לו כלל כל היום אבל אם ישתמש בו היום והוא נשאו אצלו כדי שיהיה מוכן לו הרי זה טלטול לצורך", עכ"ל.

ובפשטות "מותר לאדם לישא הסכין אצלו" אינו דוקא בידיו אלא בבגדיו וכד', ופירושו - שנושא הסכין עליו בכיסו או על חגורתו ונשיאת חפץ בכגון דא הוי טלטול כלאחר יד היינו שנושא החפץ לא בידו, ואינו מטלטל ע"י דבר אחר אלא מטלטל הסכין ע"י גופו. ואי הוי ס"ל שמותר לטלטל חפץ שלא לצורך כלאחר יד, מדוע א"כ דייק רבינו להתיר טלטול הסכין משום שנקרא זה טלטול לצורך תיפוק ליה משום דהוי טלטול כלאחר יד שמותר גם שלא לצורך.

ומהא דלא פירש רבינו הכי קמ"ל שאסור לטלטל חפץ שלא לצורך אפי' כלאחר יד.

ובקשתי שטוחה לפני הקורא שלא ימנע בר ואם יש תשובה מוכחת תחת ידו שיענני דבר.



### ברהמ"ז טעונה ברכה במקומו

הת' אליהו אולדידורט  
מכון סמיכה ד'פלטבוש

בענין ברכת המזון במקומו ראיתי לא פעם אשר כמה וכמה נוהגים שאם לאחר שאכלו עמדו ממקומם ועברו לזוית אחרת באותו חדר בכדי

לדבר וכדו', הנה כאשר מגיעים לברך ברהמ"ז ה"ה שבים למושבכם בו אכלו ואפי' אם אחרים התיישבו שם ה"ה מקימים אותם בטענה ש'ברהמ"ז טעונה ברכה במקומו'.

ולכאורה לא נמצא לזה כל מקור (וכש"כ אם אכל במקום השני שאז ודאי אין צריך לשוב למקומו), ואדרבה כל נושאי כלי השו"ע וכל שאר הפוסקים כותבים ברור ש"מקומו" היינו אפי' באותו חדר מזוית לזוית ואפי' לכתחילה. ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני באם הטעות בידי היא.

[רק שהפמ"ג בסי' קעח ס"ק ט הקשה על המג"א בסי' קפד שכתב שמקומו היינו מזוית לזוית, מהא דבסי' רעג בענין קידוש (במקום סעודה) כתב שהיינו רק בדיעבד אבל לכתחילה אין לעשות כן - כיון דיש אוסרים. אך גם על זה כבר כתב המשנה ברורה (סי' קפד ס"א בשעה"צ ס"ק ג) דלק"מ, "דדוקא גבי קידוש מחמיר המ"א לכתחלה משום איזה גרסות דגרסי בגמרא שם מפניה לפינה, משא"כ לענין שינוי מקום בודאי מפניה לפינה לא חשיב שינוי מקום כדאיתא בגמרא שם"].

וז"ל אדה"ז בשולחנו סי' קפד ס"א: "וכ"ז ממקום למקום, אבל מזוית לזוית בחדר א' אפי' הוא טרקלין גדול הכל מקום א' הוא ואפי' לכתחלה רשאי לברך בזוית אחרת" ע"כ.



## בדין כלי שני

**הת' שמואל הלוי גריי**

**תלמיד בישיבה**

בשו"ע אדה"ז סי' שיח ס"א: "תבשיל יבש . . . שלא נתבשל מלפני השבת . . . אם שרה בכלי ראשון חייב, ובכלי שני אסור לשרותו מדברי סופרים מפני שנראה כמבשל".

ובסי"ב לענין בישול אחר בישול כ': "...ולכן אסור לשים גם בכלי שני . . . מפני שיש דברים רכים שמתבשלים גם בכלי שני ואין אנו בקיאים בהן ושמא גם הלחם נקרא רך לענין זה . . . וכן יש להסתפק ספק זה גם בשאר דברים ויש להחמיר בכלו". עכ"ל.

וצע"ק למה רבינו הזכיר שיש חוששין בזה גם לחיוב חטאת רק בסעי' יב ולא קודם לכן בסעי' יא ?

והנה, מדברי הקצות השולחן לכאור' נראה שבא לתרץ קושיא זו, דבסי' קכד ס"ח (בנוגע לזה שבכלי שני נראה כמבשל) הוסיף על דברי אדה"ז בזה"ל: "דבר יבש שלא נתבשל [אפילו אינו מדברים הרכים . . וידוע שהוא דבר קשה] אין שורין אותו בחמין . . ואפילו בכלי שני מפני שנראה כמבשל". עכ"ל. היינו שבסעי' יא מדובר בדברים הקשים שאין בהם חשש חיוב חטאת.

ולפי"ז יהיה לכאור' נפק"מ לדינא כשעבר ובישל בשוגג, דאם הוי מדברים הקשים איסורו רק מדרבנן ומותר לאכלו - דכמש"כ רבינו בסעי' א: "שכיון שעשה איסור של תורה החמירו לקנוס בו ביום כמו במזיד", אבל אם איסורו אינו אלא דרבנן לא קנסו בו. ועי' גם בבדי השולחן שם או"ק כג דמשמע הכי.

[אמנם אין הדברים אמורים בנוגע למש"כ רבינו בהמשך סי"א שמותר לערות מכלי שני על כל דבר יבש שלא נתבשל, דאין לומר שמדובר רק בדברים הקשים אבל בדברים רכים אינו מתיר כאן בפירוש - דכל מה שנת"ל הוא דהסבה שרבנו אינו מזכיר שיש גם חיוב חטאת הוא מכיון שבא לרבות דברים שבהם אין חשש חטאת, ואעפ"כ אסורים מדברי סופרים - אבל ודאי שאין הוא שולל דברים רכים, וא"כ ע"כ שהמשך הדברים שמתיר עירווי מכלי שני מיירי גם בהם, שהרי היו בכלל ולא יצאו. וכבר האריכו בזה באחרונים, ועי' בבדי השולחן או"ק כא ואכ"מ].



## מכירת חמוץ אחר זמן האיסור באופק אחר [גליון]

**הרב יוסף יצחק שמוקלער**

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון הקודם (עמ' 70) כתב הרב ל.י.ר. שי' - בדרך אפשר - המצאה חדשה, למי ששכח למכור חמצו, והגיע זמן הביעור, והוא בלונדון, שישכיר ביתו ליהודי שנמצא בניו יארק, והשוכר יתכוין לקנות החמץ בקנין חצר, ואז ימכור השוכר החמץ לנכרי בקנין אגב. וירויה: דאולי החמץ יהי' מותר בהנאה לאחר הפסח, מכין דעבר רק אתשבתו, ולא בב"י וב"י, שהרי נמכר קודם הפסח. ע"כ ממש"כ הנוגע לענינו.

ולכאורה הי' נראה לומר שאינו, ע"פ מ"ש אדה"ז (סי' תלה קו"א ס"ק ב) והקצוה"ח (סי' תו ס"ק ב) דאיסורי הנאה הם שלו ורק שאינם ברשותו ולכן יש בהו איסור גזילה ע"ש. וא"כ בנדו"ד כשהשוכר יכוין לקנות

החמץ הרי הוא גזול, והמשכיר אינו יכול להפקיר או להקנות החמץ להשוכר שהרי אינם ברשותו (כמבואר שם באדה"ז וקצות).

אמנם הי' נראה לתרץ דנהי דדבר האסור בהנאה אין להבעלים כח להפקיר ולהקדיש, אבל עדיין יכולים להפקיע האיסור גזילה ע"י שלא יקפידו (וירשו להשני לקחתו), כמו שמצינו בפסחים (ו, ב): "סופי תאנים בזמן שאין בעה"ב מקפיד עליהם מותרין משום גזל" וכדאיתא בשו"ע אדה"ז הל' גזילה וגניבה (סכ"ב)<sup>1</sup>.

וההסברה בזה "שלא יקפיד" יעזור אפי' כשאנו ברשותו, י"ל דלהפקיר או להקדיש הוא לפעול על החפצא, אבל אי-הקפדה הוא דין בהגברא שהבעלים אינם מקפידים, והאדם יש לו כח על עצמו, וכל זמן שהוא הבעלים אם אינו מקפיד אין בזה איסור גזילה. ולכאורה משמע כך מלשון אדה"ז (שם) "ואינם הפקר גמור עד שכל הרוצה ליטול בעבירה, יבוא ויטול בעל כרחו של בעלים. . ואין אחר יכול להוציא מידו בע"כ", משמע דכל האיסור הוא כשזה בע"כ, אבל כשאנו בע"כ, דהבעלים אינם מקפידים, אין בזה איסור גזילה.

אמנם בההגדרה "דאינו מקפיד", פליגי הנובי" והאב"מ, דהנובי" (מהדו"ק אה"ע סי' נט) סובר דהוה מטעם הפקר, דאינו מקפיד מיחשב כמפקיר (ולכן צ"ל לכל אדם כהפקר, ויוצא מיד מרשות בעלים). והאב"מ (סי' כח ס"ק מט) סובר דהוה מטעם מתנה (ולכן ל"צ להיות לכל אדם). וראה בארוכה בדברי נחמי' אה"ע סי' יב, ובלקו"ש חיי"ט עקב עמ' 2110.<sup>2</sup>

---

(1) והנה באבידה מדעת פליגי הרמב"ם והטור (בחו"מ סי' רא ס"ד), דלהרמב"ם אינו הפקר ורק דאין ע"ז חיוב דהשבת אבידה, ולהטור הוה הפקר. אבל באינו מקפיד כו"ע מודי דמותר לקחתו (ויבואר היטב ע"פ הדיעה דאינו מקפיד הוה מטעם מתנה). ולהעיר דגם באבידה מדעת, דוקא כשאנו ברור שילך לאיבוד סובר הרמב"ם דאסור לקחתו "דאע"פ שאינו חושש לפקח על נכסיו, לא נאמר בשביל זה שהפקירם", אבל כשברור לו שילך לאיבוד כו"ע מודו דהוה הפקר (או יאוש).

(2) והנה ע"פ המבואר בהשיחה (שם) - דכשהחפץ מצ"ע אינו חשוב כלום, כו"ע מודו דהוה הפקר (ע"ש), יתורץ א' מקושיותיו של הד"נ על שיטת האב"מ דמקשה מפירוין של חמץ דהוה הפקר, דמתנה לא יצא מרשותו עד שיזכה בו אחר, ע"ש, די"ל דאה"נ שם יודה האב"מ דהוה הפקר. ולכללות הגדר דאינו מקפיד, עי' ברמב"ן ריש פסחים דמתחיל עם יאוש ומסיים בהפקר "אלא אפי' לדברי ריה"ג", ע"ש, דמשמע דיש אופן ג' באינו מקפיד מטעם יאוש וראה צפע"נ, מצויין בשיחה הנ"ל.

גדר חדש לעצמו (אלא הוי הפקר או מתנה) ואינו דין בהגברא, אלא הוי דין בהחפצא כהפקר ומתנה, ומכיון שדבר שאינו ברשותו א"י להפקירו או לתתו במתנה, ה"ה דאינו מועיל הא שאינו מקפיד, והדק"ל.

ב. אמנם האמת יורה דרכו, דהרי "יאוש" מועיל בדבר שאינו ברשותו (ראה בקצוה"ח שם ובשו"ת אדה"ז סוס"י יד), ויתרה מזו סובר הרמב"ן דיאוש מועיל דוקא בדבר שאינו ברשותו. ובטעם זה (שיאוש שונה משאר דברים), מסבירים האחרונים, דביאוש, ה"דין תורה" מתירתו ולא האדם (משא"כ בהפקר וכיו"ב).

והנה איתא בב"ק (סו, ב) "כיון דמטא עידן איסורא (של חמץ) ודאי מייאש"<sup>3</sup>. עכ"פ בנידו"ד אין בזה משום גזילה והטעם משום דכשמגיע זמן האיסור הבעלים מתייאשים, ויאוש מועיל בדבר שאינו ברשותו<sup>4</sup>.

(3) בזה שכותב אדה"ז בקו"א "בעל כרחו", רצינו לבאר לעיל דממעט היכא שאין הבעלים מקפידים דאזי מותר לקחתו אבל דחינו ביאורו זו, אלא צ"ל דממעט היכא דמייאש דאזי מותר לקחתו. אמנם צ"ב בדגמרא איתא להדיא (בב"ק) דמייאש, ואולי י"ל דסתמא דמייאש - ובזה איירי הגמרא. אמנם אדה"ז מדבר כשמגלה דעתו בפירוש שאינו מייאש, ואזי הוה בע"כ.

(4) עכ"פ נגענו בפרט א' - האיסור גזילה. אמנם עדיין יש הרבה פרטים וענינים לדון בהם, וכתלמיד היושב לפני רבו, ואני אמרתי בחפזי בלי עיון הראוי, ומהם:

(א) בקנין חצר בחצר המושכרת האם המשכיר קונה או השוכר, דפליגי בזה הרמב"ם והראב"ד, ובחו"מ (סי' שיג ס"ג) איפסקא הלכתא כהרמב"ם דהשוכר לא קנה (וע"ש בסמ"ע ס"ק ה ובש"ך). ובש"ך (שם בסופו) מביא ב' תירוצים האיך מהני שוכר את מקומו ע"ש, ויש לעיין אם הם מתאימים בנידון דידן.

(ב) חצר קונה דוקא כשמתמרת, ובאינה משתמרת ואינו עומד בצדה, קונה דוקא כשדעת אחרת מקנה כמבואר בב"מ (יא, ב), וכאן לא שייך דעת אחרת מקנה (דאינו ברשותו - דאסבה"ג), וגם נחשב אינה משתמרת לגבי המשכיר ומשפחתו הדרים שם (ראה בתוד"ה וכי - ב"מ יא, ב, תוד"ה פנימית - גיטין עט, ב, וראה בש"ך שם בתחלת דבריו).

ובשו"ת בית שלמה (או"ח סי' סד) נראה שמקיל בנוגע להערה הא' שלנו - דמשכיר ושוכר (יעו"ש בד"ה וא"כ), אבל נראה שמחמיר בהנוגע להערה הב' - דאינה משתמרת (בד"ה רק שיש מקום). וראיתי מציינים גם לשד"ח (ח"ג) מערכת ח כלל קיז ד"ה וכתב. אבל לכאורה אין בזה לרדות עצת כת"ר ועדיין יש לקיימו ע"י כמה אופנים ועצות שע"י יחשב חצר המשתמרת (לדוגמא שהמשכיר ישמור הבית כשלוחו של השוכר ועוד) ועדיין עצתו של כת"ר במקומה עומדת.

ועדיין יש לדון בנוגע לתשביתו: (א) האם מקיימים בעצה זו המצוה דתשביתו (וראה בחי' ר' חיים הלוי ריש הל' חומ"צ). (ב) בתשביתו, אם יש דרך קצרה וארוכה להשבית,

ג. ובהנוגע לזה שמסתפק הרב הנ"ל האם קנסו חכמים בחמץ שעבר עליו בתשבתו ולא על ב"י, מצאתי בשו"ת בית שלמה או"ח סי' סד (שם בד"ה ועתה נבוא לקנין) שכותב "הנה הסכימו כל גדולי האחרונים בתשובותיהם הלא הם השאג"א הנוב"י ועוד, דאף שעבר על מצות עשה דתשבתו, כל שלא עבר בב"י לא קניס ר' שמעון, והחמץ מותר בהנאה". (ולהעיר דכן הוא משמעות המשנה (כח, א) ע"פ הגמרא (שם כט, א) "ור"ש קניס הואיל ועבר עלי' בבל יראה ובל ימצא", וראה ג"כ שו"ע אדה"ז ר"ס תמח). ואולי ספיקת הרב הנ"ל הוא בהנוגע לשיטת אדה"ז.



## פשוטו של מקרא

**כמה שאלות בפשוטו של מקרא שאין רש"י מפרשם**

**הרב וו. ראזענבלום**

**תושב השכונה**

בסוף פרשת בשלח (יז, א-ח) יש כמה דברים שלכאורה אינם מובנים בפשוטו של מקרא, ואעפ"כ אין רש"י מפרשם.

א. בפסוק א כתוב: "ואין מים לשתת העם". ובפסוק ב כתוב: "וירב העם עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה וגו'". ובפסוק ג כתוב: "ויצמא שם העם למים וילן העם על משה וגו'".

ולכאורה הי' מתאים שפסוק ג יבא תיכף ומיד אחר פסוק א, שהרי הטעם של "ויצמא העם" שנאמר בפסוק ג הוא מפני זה שנאמר בפסוק א "ואין מים לשתת העם".

ב. מהו שני ענינים של "וירב העם עם משה וגו'" הנאמר בפסוק ב עם "וילן העם על משה" הנאמר בפסוק ג. ולכאורה הי' כאן רק טענה אחת כללית שהיות שבני ישראל היו צמאים למים לכן שאלו למים.

---

האם מחוייב לקחת הקצרה. ג) ואת"ל דמקיים עי"ז תשבתו, וצריכים לקחת הדרך קצרה, במקרה שעצה זו היא הקצרה יותר, האם יהי' מחוייב לעשות עצה זו דוקא.



ג. למה לא נאמר "ויצעק משה אל ה' וגו'" הנאמר בפסוק ד תיכף אחר פסוק ב.

ד. קודם פסוקים אלו כתוב (טו, כג-כה): "ויבאו מרתה ולא יכלו לשתת מים ממרה כי מרים הם . . וילנו העם על משה לאמר מה נשתה . . ויצעק אל ה' וגו'", ולמה לא אמר משה לבני ישראל שם "מה תריבון עמדי מה תנסון את ה'", וכן כשצעק בפסוק ד "מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלני", וכן על דרך זה כשאמר הכתוב (טז, ב-ג): "וילנו כל עדת בני ישראל על משה ואהרן במדבר . . מי יתן מותנו . . להמית את כל הקהל הזה ברעב". למה לא אמר משה שם לבני ישראל "מה תריבון עמדי מה תנסון את ה'".

ה. רש"י פירש בד"ה בשר לאכול (טז, ח): "ומה ראה להוריד לחם בבוקר ובשר בערב, לפי שהלחם שאלו כהוגן, שאי אפשר לו לאדם בלא לחם, אבל בשר שאלו שלא כהוגן וכו'". ואם כן מה הי' טענת משה "מה תריבון עמדי . . מה אעשה לעם הזה עוד מעט וסקלני", הלא גם מים שאלו כהוגן, שהרי אי אפשר לו לאדם בלא מים. ולכאורה טענתו של משה הי' מתאים יותר כשטענו בני ישראל שרוצים בשר, שזה שאלו שלא כהוגן.

ו. רש"י פירש בד"ה מה תנסון (יז, ב): "לאמר היוכל לתת מים בארץ צי", והנה בפסוק ז כתוב: "ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסתם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין", ולכאורה הפירוש הפשוט בזה הוא (לא שאין ביכולת ה' לתת מים, אלא) שאין בקרבנו. אבל אילו הי' בקרבנו בודאי הי' לו היכולת ליתן מים, ועל דרך שכתוב בפרשת שלח (יד, מב): "אל תעלו כי אין ה' בקרבכם ולא תנגפו לפני איביכם", שהפירוש הפשוט הוא שאם הי' ה' בקרבכם בודאי לא תהיו נגפים מאיביכם, ואם כן, בהתאם לזה הי' לרש"י לפרש ד"ה הנ"ל: "לאמר היש ה' בקרבנו אם אין".

ז. בני ישראל חנו אז ברפידים כמו שכתוב בפסוק א, ומרפידים נסעו וחנו במדבר סיני כמו שכתוב בפרשת יתרו (יט, ב), ושם קבלו את התורה. מקום זה שקבלו בני ישראל את התורה נקרא חורב, וכמו שכתוב בפרשת ואתחנן (ד, י): "יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחרב" וכן כתוב (שם ה, ב): "ה' אלקינו כרת עמנו ברית בחרב". ואם כן תמוה לכאורה, שהרי בפסוק ו כתוב: "הנני עמד לפניך שם על הצור בחרב והכית בצור ויצאו ממנו מים ושתה העם", נמצא לכאורה, שהקב"ה אמר למשה כשהוא ובני

ישראל היו ברפידים שילך עם זקני ישראל לחורב להכות על צור הנמצא שם, וזקני ישראל יהיו עדות (כמו שפרש"י) שהמים באים על ידי משה מן הצור, ולמה הטריח הקב"ה את משה בהליכה זו, והלא כל הענין של הכאת הצור הי' נס למעלה מדרך הטבע, ולמה הי' צריך להיות נס זה בחורב, וכי יפלא מהקב"ה לעשות נס זה ברפידים, ובאופן שלא יהיו צריכים לעדות של זקני ישראל, אלא שכל ישראל יראו זאת בעיניהם ממש. ועוד, איך באו המים שיצאו מהצור בחורב לבני ישראל שחנו אז ברפידים.

ח. מסופר בארוכה בפ' חוקת (כ, א) שכשהיו בני ישראל בקדש והיו צמאים למים, הקב"ה אמר למשה לדבר אל הסלע, ומשה הכה בסלע, ובעבור זה לא זכה לבוא לארץ ישראל, שהרי אם הי' מדבר אל הסלע הי' זה קידוש שמים משא"כ וכו', ולכאורה אינו מובן, למה המתין הקב"ה עד קרוב לסוף ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר להקדיש שמו לעיני העדה, ובפרט שקידוש שמים זה הי' נוגע כל כך עד שמשה נענש עונש חמור כזה - ולא אמר הקב"ה למשה בפרשתנו שידבר אל הצור כמו שם.

והנה בנוגע לשאלה השביעית ששאלתי ראיתי ברמב"ן (שמות יז, ו), וז"ל: "בעבור כי הפלא במים במקום הזה עתה הי' קבוע שיהי' הבאר עמהם כל ימי המדבר כדברי רבותינו (במדב"ר יט, כה), בעבור זה נגלית עליו השכינה במקום ההוא, כמו שאמר במן (לעיל טז, ז) ובקר וראיתם את כבוד ה', בעבור היותו פלא קיים". עכ"ל.

והנה מה שכתב: "בעבור זה נגלית השכינה במקום ההוא", לכאורה כוונתו שחורב הי' מקום קדוש ששם ניתנה התורה.

אבל נוסף לזה שהי' לרש"י לפרש כן, נראה שקשה לפרש זה בפשוטן של כתובים, שהרי הבן חמש למקרא עדיין לא למד פרשת יתרו, הפרשה של מתן תורה. ואפילו אם המלמד סיפר לו בנוגע למתן תורה ושהי' במדבר סיני, אעפ"כ השם "חרב" אינו מופיע כלל בפרשת יתרו. ורק נזכר כמה פעמים בחומש דברים.

ובנוגע לשלשה שאלות הראשונות ששאלתי ראיתי בחומש אוצר הראשונים שמביא בשם האברבנאל וז"ל: "וסיפר הכתוב, שעברו יום או יומים אחר המריבה ההיא, שעדיין לא הי' להם חסרון מים, כי היו שותים מהמים שהביאו מאלוש. ומפני זה, כאשר עברו הימים ויצא שם העם למים, כי כבר לא הי' להם מים לשתות, אז הגדילו תלונתם על משה, באמרו, למה זה העליטנו ממצרים להמית אותי ואת מקני בצמא".

והנה התבאר, שאין כאן יתור וכפל כלל, כי בראשונה רבו עם משה, לא לחסרון מים, כי עדיין היו להם מים בכליהם, אבל כאשר חנו במקום שאין מים, וחששו למה שיהי' אחר כך שיכלו המים מן החמת, ורצו לנסות אם יוכל משה לתת להם מים בעת הצורך כשיבואו אליו, ולכן אמר משה אליהם מה תנסון את ה', כי הי' זה נסיון, כי הוא יתברך יספיק צורכם בעת ההכרח.

אבל עדיין אינו מובן למה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה.



### במה נתחייבו בני אהרון במיתה

**הרב מנחם מנדל קאלמנסון**

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

עה"פ (משפטים כד, י-יא): "ויראו את אלקי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטוהר, ואל אצילי בני" לא שלח ידו ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו", פרש"י (ד"ה ויראו את אלקי ישראל): "נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה אלא שלא רצה הקב"ה לערבב שמחת התורה והמתין לנדב ואביהו עד יום חנוכת המשכן ולזקנים עד ויהיו העם כמתאוננים וגו' ותבער במ אש ה' ותאכל בקצה המחנה (במדבר יא, א) בקצינים שבמחנה".

ולכאורה יש להקשות דמנ"ל לרש"י מתיבות "ויראו את אלקי ישראל" ש"נתחייבו מיתה"<sup>5</sup> ואדרבה על התיבות בפסוק שלאחריו<sup>6</sup> "לא שלח ידו"

(5) המשך דברי רש"י "אלא שלא רצה הקב"ה לערבב וכו'" מוכרחים, כי הרי מאחר שלמדנו ש"נתחייבו מיתה" יוקשה להבין חמש למקרא א"כ למה לא נענשו בפועל מיד בפרשתנו? ולכן ממשך "אלא שלא רצה הקב"ה לערבב וכו'", והוסיף "והמתין לנדב ואביהו וכו'" [שלא כדאורי' מיותר, דמה נוגע הוספה זו?] בכדי להבהיר עוד תמי' שעלול להתעורר אצל הבן חמש למקרא, והוא דאם אכן נתחייבו מיתה על חטא חמור כזה ש"הסתכלו והציצו" בהקב"ה, ורק בכדי שלא לערבב שמחת התורה לא נענשו עכשיו, אבל לכ' למה מצד שלא לערבב וכו' נפטרו מעונש? לזאת ממשך "והמתין לנדב ואביהו וכו' ולזקנים עד וכו'".

(6) ואף אשר בשיטת הרבי בכללי רש"י (כפי שמוזכר בכו"כ מקומות בלקו"ש) יש ללמוד מדבר שלאחריו אם הוא באותו ענין והרי פה זה באותו ענין, אבל עדיין אי"ז מבאר למה בכלל עמד רש"י בפסוק שלפנ"ז לבאר דבר שיבואר (ואף מוכרח) בפסוק

דמפרש רש"י "מכלל שהיו ראויים להשתלח בהם יד" מוכח דרק מפסוק זה ידעינן שנתחייבו מיתה?!

וי"ל דרש"י בא לשלול טעות שיש ללמוד בהכתובים בענין זה, דמיד בפסוק שלאחרי "ויראו את אלקי ישראל" נאמר "ואל אצילי בני" לא שלח ידו ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו" ופרש"י בד"ה ויחזו את האלקים "היו מסתכלין בו בלב גס" מתוך אכילה ושת"י".

ואם הי' רש"י עומד בפסוק זה והי' מפרש פירושו (שהובא בד"ה ויראו) "שנתחייבו במיתה אלא שהקב"ה וכו'" הי' מקום לטעות ולחשוב ש"נתחייבו מיתה" (כפי שנלמד מהתיבות לא שלח ידו, "מכלל שהיו ראויים וכו'" שבפסוק זה!) הוא עונש על חטאם ד"ויראו את האלקים", "בלב גס מתוך אכילה ושת"י", והי' יוצא מזה דההסתכלות עצמה אין בזה חטא, וכאן התחייבו על שחטאו באופן הסתכלותם "בלב גס", שזה טעות בפשש"מ כדלקמן, ולכן עמד רש"י על התיבות שבפסוק לפנ"ז "ויראו את אלקי ישראל", ופי' "נסתכלו" והציצו ונתחייבו מיתה וכו'", להבהיר אשר החיוב במיתה בא להם על שהסתכלו והציצו, וההסתכלות גרידא נחשב לחטא שע"ז בא עונש מיתה, לכן עמד מיד על התיבות "ויראו את אלקי ישראל", להדגיש דעל עצם הראי' בא להם עונש מיתה.

והנה פי' זה לכאורה חולק על מה שנאמר בהמדרש (ויק"ר כ, י), (שלכ' הוא גם מקורו של רש"י): "מהר סיני נטלו גזר דינם למיתה, ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו, זנו עיניהם מן השכינה, כאדם המביט בחבירו מתוך מאכל ומשתה, אמר הקב"ה אם אני הורגו עכשיו הריני מעררב

שלאחריו? ומה הי' קשה לרש"י על התיבות "ויראו את אלקי ישראל שפי' "הסתכלו וכו"?

7) והוכחתו ש"היו מסתכלין בו בלב גס" הוא מתיבת "ויחזו" [בניגוד ל"ויראו" הנאמר מיד לפנ"ז בפסוק הקודם] המורה על הסתכלות בלתי רגילה, ופי' בלב גס כי מיד אח"ז נא' "ויאכלו וישתו" שמגלה לנו על ה"ויחזו", וזהו שפי' "היו מסתכלין בלב גס מתוך אכילה ושת"י".

8) ועד שלפי' הש"ח והמזרחי פי' ויסתכלו אינו כפשוטו אלא "נסתכלו בלב", ע"ש. ומה שמוסיף "כדפרש"י בסמוך" שלכאורה כוונתו לדברי רש"י בד"ה ויחזו "היו מסתכלין בלב גס", צ"ע, שהרי פשוט שרש"י לא בא לומר דלא הסתכלו בעינים אלא בלב, ואלא לבאר דב"ויחזו" ניתוסף בחטאם (לא רק שהסתכלו והציצו אלא ש) הסתכלו בלב גס מתוך אכילה וכו'.

שמחת בני"י", הרי שלפי המדרש מתו לא על שהסתכלו בשכינה אלא על שהסתכלו באופן של "אדם המביט בחבירו", היינו שחטאו באופן הסתכלותם, ורש"י שינה מפי המדרש כי בפש"מ אין ללמוד כהמדרש כדלקמן.

והיוצא מזה דלשיטת המדרש הסתכלות גרידא (עכ"פ לנדב ואביהו) אין בזה חטא, משא"כ לשיטת רש"י חטאו על שהסתכלו. ויל"ע בטעם מחלוקתם, ואכ"מ.

ואם יוקשה דמגין לרש"י דאכן נתחייבו מיתה על ש(רק) הסתכלו והציצו ואפשר (ובפרט דרך בפסוק זה הוזכר "שהיו ראויים להשתלח בהם יד"!) נתחייב על זה ש"ויחזו וגו'" שהסתכלו בלב גס? י"ל דרש"י דייק כן מזה שנאמר בהפסוק תחילה "ואל אצילי בני" לא שלח ידו" ("מכלל שהיו ראויים וכו'") ואח"כ "ויחזו את האלקים וגו'" ומיד כשנאמר "ואל אצילי בני" לא שלח ידו", יוקשה על מה?

ואם אכן היו חייבים מיתה מצד ה"ויחזו" הי' נכתב בפסוק תחילה "ויחזו את האלקים וגו'" ואח"כ "ואל אצילי בני" לא שלח ידו". ודוק.



## שונות

### לא יעבור איש בין שתי נשים

הרב צבי הירש נאטיק

תושב השכונה

מקור ההלכה בש"ס ומפרשים

איתא בגמ' (פסחים קיא, א): "תנו רבנן, שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין, ואלו הן: הכלב והדקל והאשה, ויש אומרים אף החזיר, ויש אומרים אף הנחש". עכ"ל.

ופירש"י: "אין ממצעין. לא יעברו בין שני אנשים: ואין מתמצעין. לא יעבור איש אחד בין שני כלבים, בין שתי נשים, בין שתי דקלים". עכ"ל.

לשון ההלכה בשו"ע אדה"ז

והנה דין זה לא הובא ברמב"ם ושו"ע, אבל הובא להלכה בשו"ע אדה"ז הלכות שמירת גוף ונפש ובל תשחית (ס"ט), וז"ל שם: "לא יעבור

איש בין שתי נשים ולא אשה בין שני אנשים; מפני שרוח רעה שורה עליהם<sup>2</sup>, וכן הכלב בין שני בני אדם או אדם אחד בין שני כלבים, וכן הדקל של תמרים, ויש אומרים אף החזיר, ויש אומרים אף הנחש". עכ"ל.

והנה בסגנון הלכה זו כפי שהובאה בשו"ע אדה"ז אין כאן חילוק באופן הקיום בין האנשים להנשים, שהרי בלשונו הזהב הושוו בהלכה זו האנשים להנשים, והציווי הוא לשניהם בשווה ("לא יעבור איש בין שתי נשים ולא אשה בין שני אנשים"). וכן הפסיק אדה"ז בלשונו הזהב בין דין זה ("ד"לא יעבור איש . . . ולא אשה וכו'") להדין שלאחריו אודות הכלב ("וכן [לא יעבור] הכלב בין שני בני אדם או אדם אחד בין שני כלבים"), והפסיק עוד יותר בלשונו הזהב בין דין זה לבין מה שכתב לאחריו זה "ויש אומרים אף החזיר וכו'", ולא כללם יחד בלשונו ("שלא ילך איש בין שתי נשים, ולא בין שני כלבים או שני חזירים", כבקיצור שולחן ערוך, וכדלהלן).

### לשון ההלכה הנ"ל כפי שנכתבה בספר קיצור שולחן ערוך

אמנם לא כן הוא כפי שהלכה הנ"ל הובאה בספר קיצור שו"ע, שכתב בסי' ג (דין לבישת בגדיו והילוכו) ס"ח, וז"ל: "יש ליזהר שלא ילך איש בין שתי נשים, ולא בין שני כלבים או שני חזירים. וכן לא יניחו האנשים שתלך ביניהם אישה או כלב או חזיר", עכ"ל.

ולאחר בקשת מחילה וסליחה מבעל מחבר ספר "קיצור שולחן ערוך", הנה פלא גדול על חריפות סגנונו בזה, ובשלשה: א) שמשגנון לשונו משמע שהציווי בזה הוא רק להאנשים, ולא להנשים ("שלא ילך איש וכו'")<sup>3</sup>.

(1) ובציונים ומקורות שבהוצאה החדשה דשו"ע אדה"ז מציינים כאן: ברייתא פסחים קיא, א ורש"י ד"ה אין ממצעין וד"ה אין מתמצעין.

(2) ומציינים כאן בציונים ומקורות שבהוצאה הנ"ל: "ראה רש"י שם ד"ה ארבעה". וכוונתם לדברי הברייתא לעיל בגמרא שם: אמר ריש לקיש, ארבעה דברים העושה אותן דמו בראשו ומתחייב בנפשו, אלו הן . . . העובר בין שני דקלים וכו'. ופירש"י: "ארבעה דברים, כולן משום רוח רעה". וכ"ה ברשב"ם כאן. ויש להוסיף לזה גם פירוש רש"י להלן בעמוד ב שם, בדברי הברייתא "חמשה טללים [צללים] הוי, טולא דדיקלא וכו'", ופירש"י שם: "חמשה טולי הוו. שהרוח רעה שורה תחתיהן", עכ"ל.

[אגב, בהוצאה החדשה הנ"ל נשמטה תיבת "עליהם", ובודאי יתקנו זאת בהדפסה החדשה].

(ב) שכלל בלשונו את הנשים עם (להבדיל) הכלבים והחזירים בחדא מחתא ("שלא ילך איש בין שתי נשים, ולא בין שני כלבים או שני חזירים", וביותר חריפות בהמשך לשונו: "וכן לא יניחו האנשים שתלך ביניהם אישה או כלב או חזיר"!)<sup>4</sup>.

(ג) שלגבי הנשים לא כתב בסגנון שמשמע ממנו שהציווי הוא (לכל הפחות גם) על הנשים, ש"לא יעברו בין שני אנשים"<sup>5</sup>, אלא כתוב בסגנון שמשמע ממנו שגם בזה, הציווי הוא (רק) על האנשים, ש"לא יניחו האנשים שתלך ביניהם אישה או כו". ויתירה מזו, שלא כתב בסגנון שהאנשים יזהירו את הנשים שלא תלכנה ביניהם כו', כי אם שהאנשים "לא יניחו" את הנשים לעבור ביניהם<sup>6</sup>.

וכפי הנראה, שמטעם זה (העלבון לנשים בהכללתם יחד עם כלב או חזיר בסגנון הקיצור שו"ע), החליטו המוציאים לאור של ספר קיצור שו"ע עם תרגום אנגלי להשמיט מסעיף זה (הן בלשונו המקורי, בלשון הקודש, והן בתרגומו) את הענין דכלב וחזיר, וכתבו בקיצור: "יש לזהר שלא ילך איש בין שתי נשים. וכן לא יניחו האנשים שתלך ביניהם אשה".  
 ובאנגלית: One should be careful not to walk between two women.

3) ולהעיר, שאפילו בסגנון הגמרא הושוו בדין זה האנשים והנשים, דאיתא שם בסתם "שלשה אין ממצעין ולא מתמצעין" [ומודגש יותר בלשון הגמ' בהוריות (יג, ב): עשרה דברים קשים ללימוד (שהעושה אותן יהא קשה לשמוע. רש"י) . והעובר בין שתי נשים, והאשה העוברת בין שני אנשים וכו'], ולפי פירש"י שם הרי, אדרבא, הקדים הציווי להנשים ("אין ממצעין - לא יעברו בין שני אנשים") לפני הציווי להאנשים ("ואין מתמצעין - לא יעבור איש אחד בין כו").

4) אף שמקורו בזה הוא, בודאי, מלשון רש"י שכתב "לא יעבור איש אחד בין שני כלבים, בין שתי נשים, בין שתי דקלים", אבל הרי בין כך שינה בלשונו מלשון (הברייתא ומלשון) רש"י, ואם כן הי' יכול לשנות גם בסגנונו.

5) כלשון רש"י, או כהלשון בשו"ע אדה"ז "לא יעבור איש בין שתי נשים ולא אשה בין שני אנשים".

6) אף שבדוחק י"ל שהטעם לזה הוא, דכיון שכלל בלשונו כאן "אשה או כלב או חזיר", הרי כיון שבנוגע לכלב או חזיר א"א לצוותם כו', והציווי הוא על האדם למנוע זאת, לכן כלל את כולם בלשון קצר ("קיצור שו"ע") "לא יניחו האנשים כו".

7) "A new translation and commentary on the classic guide to Jewish law" (7  
 (Rabbi Avrohom Davis, Metsudah Publications, 1996).

Similarly, two men should not permit a woman to walk between them.

אמנם אם הי' סעיף זה כתוב ב"קיצור שולחן ערוך" בלשון עדינה יותר (אין אַ מער איידעלער שפראך) וכו', בדומה קצת לכפי שכתב אדמו"ר הזקן בלשונו הזהב - הרי אז הי' אפשר להשאיר את כל ההלכה על כנה, מבלי להשמיט בה שום דבר, ואעפ"כ לא הי' בזה משום פגיעה והעלבה (לאנשים ו)נשים<sup>8</sup>.

### לשון ההלכה הנ"ל כפי שנכתבה בספר

#### "junior code of law" שהוגה ע"י כ"ק אדמו"ר

והנה הגדיל לעשות בזה ב"Junior code of law" - ("קיצור שו"ע לנוער"), שנכתב ע"י מזכירו של כ"ק אדמו"ר, הרב דר. ניסן מינדעל, והוגה ע"י כ"ק אדמו"ר, ששם יסד את לשונו בהלכה זו<sup>10</sup> על לשון אדה"ז בשולחנו הטהור, ולכן בנוסף לזה שנכתבה שם ההלכה הנ"ל בנוסח עדין ולא פוגע כו', הנה עוד זאת חילק את ההלכה ד"לא יעבור איש כו' ולא אשה כו'" וההלכה ד"וכן הכלב בין שני בני אדם כו' ויש אומרים אף החזיר" לשני סעיפים נפרדים זה מזה, ובהפסק ג' סעיפים ביניהם.

וז"ל שם בפ"ב (Dressing and walking)<sup>11</sup> ס"ח: A man should be careful not to walk or pass between two women. Similarly, a

8) ויש להצדיק את (הצדיק דמעיכרא) בעל "קיצור שולחן ערוך", שבזמנו הרי הנשים לא היו לומדות בתורה (גם לא בספרים כמו קיצור שולחן-ערוך), כי אם האנשים. ורובן של הנשים בזמנו גם לא ידעו קרוא, ובפרט בשפת לה"ק (וכמו שעדיין נהוג כן בזמננו בכמה חוגים חסידיים שהנשים והבנות אינן לומדות כמעט שום לימודי קודש, ובארצה"ב - אינן מבינות כלל בלה"ק). משא"כ הקיצור שולחן ערוך הנ"ל עם תרגום אנגלי, שנעשה גם (ובעיקר) עבור הבנות (והנשים) הלומדות אותו בבית-הספר, וגם עבור יהודים (אנשים ונשים) המתקרבים ליהדות, שסגנון כגון דא יכול להרתיע אותם וכו'.

9) ובהשגחה פרטית נדפס הספר לאחרונה, ועל שער הספר מופיע לשון ההלכה המובא להלן בכת"ק באנגלית.

10) אף שבכלל מיוסד לשון ה"junior code of law" הנ"ל על לשון הספר "קיצור שו"ע", וכפי שאכתוב ע"ז אי"ה בהזדמנות אחרת.

11) בשו"ע אדה"ז (הן במהדור"ן והן במהדור"ב) נקרא ס"ב בשם "דין לבישת בגדים". וכפה"נ שייסד את שם הפרק באנגלית מיוסד על שמו בשו"ע אדה"ז וב"קיצור שולחן-ערוך": "דין לבישת בגדיו והילוכו".



woman should be careful not to walk or pass between two men. ובתרגום חפשי ללשון-הקודש: האיש צריך להיות זהיר שלא ילך או יעבור בין שתי נשים. וכן, האשה צריכה להיות זהירה שלא תלך או תעבור בין שני אנשים.

ושם ס"ח<sup>12</sup>: One should be careful not to walk between two dogs or swine. Also, two men should not permit a dog, or swine to pass between them.

ובתרגום חפשי ללשון-הקודש: יזהר שלא לילך בין שני כלבים או חזירים. גם, ב' אנשים לא יניחו כלב או חזיר לעבור ביניהם.



## אמירת תהלים בשבת מברכים

### הרב מיכאל אהרן זליגסון

#### מגיד שיעור במתיבתא

מסופר מפי א' ששאל פעם להרבי מכיון שאינו עולה בידו לגמור כל התהלים בשבת מברכים, מה יעשה?

וענה לו הרבי: אויב ער האט ניט געקאנט ענדיקן שבת מברכים, זאל ער דאס טאן דעם קומענדיקן שבת, אויב ער האט יענעם שבת אויך ניט געקענט ענדיקן, זאל ער דאס טאן דעם דריטן שבת, און אזוי ווייטער (פי' עד לשבת מברכים הבא).

והנה יש לעיין במה שהרבי בחר שהמשך יהי' ביום השבת. ויש לבאר באיזה אופנים:

א. המשכת הברכה, ב' אופנים של שבת ור"ח:

מבואר בשיחת ש"פ חיי שרה תשט"ו, הטעם מה שכ"ק מו"ח אדמו"ר תיקן שבשבת מברכים יוסיפו בתהלים, שהרי על תהלים נאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא. וי"ל שזהו טעם השייכות לשבת מברכים דוקא, כיון שתהלים הוא כלי שעי"ז ממשיכים ברכת החדש, דקיימא סיהרא באשלמותא.

והנה שבת מברכים שייכת לראש חדש, שהרי זהו זכר לקידוש החדש [עי' לקו"ש ח"ט עמ' 187 בארוכה]. והרי כמבואר לקמן הנה הן ראש

(12) סעיף זה נדפס בתשורה שם רק במהדורתו הראשונה.

חדש והן יום השבת קדש ממשיכים השפעות מיוחדות. ועוד יותר ע"י שבת נמשך חיות שלמעלה מהשתלשלות.

וזה ע"פ מה שנתבאר בד"ה ויאמר לו יהונתן תשכ"א, "שההפרש בין המשכת החיות בעולמות יש ב' מיני המשכות, בחי' חיים, ובחי' מחי' החיים. וע"ד המבואר בטור בפירוש ברכת בורא נפשות רבות וחסרון על כל מה שבראת להחיות בהם נפש כל חי, שענין "בורא נפשות רבות וחסרון" כו' קאי על ההמשכה למלאות החסרון שחסר ללא המשכה זו . . משא"כ "להחיות בהם נפש כל חי" הוא המשכת ענין התענוג. וזהו ענין השבת, שבו נמשך בחי' התענוג שלמעלה מהשתלשלות, שזהו מ"ש בשבת ויכולו השמים והארץ גו', שבגמר הבריאה נמשך גילוי התענוג שלמעלה מהשתלשלות.

וזהו ההפרש בין ר"ח לשבת, שבר"ח היא המשכת החיות שלצורך העולמות, שנמשך מבחי' המדות, שרש העולמות, שהו"ע הזמן כנ"ל, וסדר ההמשכה הוא שנמשך תחילה בבחי' כלל בר"ה ובר"ח, ואח"כ נמשך החיות בפרטיות בימי החודש ובימי השנה. משא"כ בשבת היא ההמשכה שלמעלה מהשתלשלות, שהו"ע הנשמה יתירה, בחי' חי' ויחידה".

ולכן אף ששבת משפיע רק על ששת ימי השבוע משא"כ ראש חדש על כל ימי החדש, אעפ"כ יש יתרון בהשפעה שע"י השבת.

ועפ"ז י"ל מה שהרבי דייק שהמשך של המשכת הברכה שע"י אמירת תהלים בשבת מברכים יתקיים בשבתות הבאות דוקא כיון שהם הצנורות שעל ידם נמשך הברכה וביתר שאת.

ב. שבת ותהלים בעצם חד הוא :

מצינו שהתהלים נחלק לאופנים שונים, לימי החדש, לימי השבוע, והיינו שהתהלים נחלק באופן שיוגמר כולו לשלשים יום או לשבעה ימים כו'. והנה מובן שמכיון שבאופנים אלו, הן ימי החדש והן ימי השבוע, יש מעלה בכל אחד לעצמו.

ועפ"ז י"ל שליום השבת יש מעלה במה שהוא מסוגל לסיום וגמר אמירת תהלים בתור תהלים שבועי, ובמילא גם לגמר התהלים בתור השלמה לשבת מברכים.

ויומתק עוד לחידודי ע"ד המבואר בלקו"ש חכ"ב עמ' 146 ואילך בנוגע לקביעות מיוחדת של ב' ענינים, דוגמת חג השבועות כשחל ביום

החמשים, שאף שחג השבועות יש בו עילוי מיוחד ביותר, ויום החמשים של יצי"מ יש בו עילוי מיוחד, אעפ"כ כשחלים ביחד בקביעות מיוחדת, אז זה בשלימות מיוחדת.

וי"ל גם בנוגע לנידוד, מכיון שבשבת יש התוכן - המשכת הברכה, שהוא גם תוכן המיוחד באמירת תהלים, כנ"ל - ובמילא מתגלה אז שלימות מיוחדת. ועפ"ז אתי שפיר שהשלמת אמירת התהלים של שבת מבה"ח, יתקיים בשבת דוקא.

ג. שניהם ספירת המלכות:

מבואר בחסידות שיום השבת קשור עם ענין של ספירת המלכות וכן ספר תהלים הוא נעים דוד זמירות ישראל, ספירת המלכות.



## עמידת ישראל במס"נ בזמן גזירת המן

**הרב אברהם אלטר הלוי הבר**

נחלת הר חב"ד, אה"ק

לכאורה דרוש ביאור, מפני מה בקשה אסתר תחילה "להשיב את הספרים גו'" - והרי ישנו הכלל ש"כתב אשר נכתב ונחתם בטבעת המלך אין להשיב" - ואם לא ידעה מחוק זה, מדוע מספרת זאת המגילה.

ונראה לכאורה, בהקדמת ענין שהיה מוקשה לי מאז - מהו הענין שאומרים שבני ישראל עמדו אז כל השנה כולה במסירות נפש, והרי לכאורה כבר בכ"ג בסיון בשנה ההיא (רק שני חדשים ו-10 ימים לאחר הגזירה הראשונה) כבר נשלחו הספרים השניים, הגזירה השניה של המלך, שליהודים ניתן "להקהל ולעמוד על נפשם להנקם מאויביהם ולהרוג בשונאיהם גו'", וא"כ לאיזה צורך ומדוע היה המסירות נפש?

ונראה לי לכאורה (אף שלא מצאתי זאת לע"ע בפירוש בהשיחות כו'), דגם לאחר הספרים השניים עדיין היה פחד גדול ליהודים, מכיון ששונאי ישראל היו בכמות גדולה הרבה יותר מהיהודים, וא"כ מאחר שהמכתב הראשון לא בטל, הרי היה להם רשות ח"ו להפיק זממם (ורק שליהודים ניתן רשות להקהל ולעמוד על נפשם), והיה עת צרה גדולה, עד כדי כך שהיה דרוש לזה כח המסירות נפש בכדי שכל השנה כולה יעמדו על דתם ולא יהי' להם ח"ו אפילו מחשבת כפירה ח"ו.

וע"פ כ"ז אפשר לבאר את רצונה של אסתר, שרצתה למנוע זאת, שלא יהי' להם שום היזק ופחד ח"ו ע"י שיבטלו לגמרי את המכתבים הראשונים, וע"כ בקשה "להשיב את הספרים" לבטל כליל את הגזירה (ויתכן אולי שאעפ"י שידעה את הכלל ש"כתב אשר נכתב כו' אין להשיב" רצתה ובקשה לעשות למעלה מהסדר).

אלא שלפועל לא היה כך, אחשוורוש לא הסכים לזה, וכדבריו "כתב אשר נכתב כו' אין להשיב" אלא שהציע לכתוב ספרים חדשים ובהם את האפשרות אשר ניתן ליהודים "להקהל ולעמוד על נפשם כו".

ובאמת מפני מה לא מילא הקב"ה בקשתה זו של אסתר?

אפשר אולי לומר (בנוסף לכך שעי"ז התגלה כח המס"נ של היהודים) כי בזכות הספרים השניים הרגו מספר גדול מאד של העמלקים שונאי ישראל, חמישה ושבעים אלף ועוד, אשר אלולא הספרים השניים הם היו נשארים, ובזכות הספרים השניים הרגו היהודים אותם.



## דרגות בבטחון בברכת ועל הצדיקים

### הנ"ל

ישנם כמה קטעים בברכת ועל הצדיקים, שלכאורה דורשים ביאור, וכדלקמן:

א. "ותן שכר טוב לכל הבוטחים בשמך באמת", מהו הפירוש ותן שכר טוב?

האם הפירוש הוא, שאלו שבטחו בו ית' לא יתאכזבו כביכול, והיינו שאלו שהיו ל"ע בצרה וצוקה, בבני, חיי או מזוני, ובטחו בו ית' שיוציאם מצרתם, הנה ע"ז היא הבקשה שאכן יוציאם מצרתם, וזה פי' ה"שכר טוב" לכל הבוטחים בו ית'.

ולפי"ז יוצא, שלולא התפלה כאן, היה יכול להיות מצב שאלו שבטחו בו ית', כביכול יתאכזבו, וע"ז היא התפלה והבקשה שלא יתאכזבו כ"א יוציאם מצרתם.

או דהפירוש הוא, ותן שכר טוב - כללי, לכל הבוטחים בשמך באמת, שמגיע להם שכר טוב כללי בזכות הבטחון שלהם.

והיינו (נוסף לכך שיוציאם מצרתם, עקב בטחונם בו ית', - ולא כשכר טוב - הנה עוד זאת ש) בשכר זה שהם בוטחים בו ית' באמת מגיע להם שכר טוב כללי נוסף.

ב. "ושים חלקנו עמהם", מהו הפירוש בזה?

האם הפירוש הוא שיהא חלקנו גם אנו בין מקבלי השכר טוב; ואם נשאל ע"ז, באיזו זכות נבקש שיהיה חלקנו עמהם (עם הבוטחים בשמך באמת) - אפשר לומר כב' אופנים, או דגם אנו בוטחים בשמו ית' באמת, או דע"ז גופא היא הבקשה והתפלה, שנהי' מהבוטחים בשמו באמת וגם שנהי' ממקבלי השכר טוב על כך.

עכ"פ לפי"ז הרי הבקשה היא עם אינטרס אישי, לקבל שכר טוב.

או דפירוש הבקשה ושים חלקנו עמהם, הוא רק על כך שנהי' בדרגת "הבוטחים בשמך באמת", (ואם עי"ז נקבל גם שכר טוב - מה טוב, אבל לא זוהי הבקשה, כ"א הבקשה היא רק שישים חלקנו עמהם עם הבוטחים בשמו ית' באמת).

ג. "ולעולם לא נבוש כי כך בטחנו", מהו הפירוש לא נבוש?

האם הכוונה היא שלא נבוש כלפי אומות העולם כו', והיינו שימומש הבטחון בו ית', כלומר שיוציאנו מהצרה כו', (כי אם ח"ו השי"ת לא יוציאנו מהצרות, הרי נבוש כלפי אומות העולם, שילעגו עלינו, ויאמרו "איה אלקיכם שבטחתם בו"), ולפי"ז תיבת "כי" כך בטחנו, אינה מלשון נתינת טעם "דהא", אלא מלשון "על אשר" (מלשון "איי" - "אם").

וכן לפי"ז יוצא שהבטחון עצמו אינו מכריח שנצא מהצרה וצוקה כו', שלכן מבקשים לא נבוש על מה שבטחנו כך.

או הכוונה היא "ולעולם לא נבוש", שגם לעתיד לבוא לא נבוש והכוונה היא ממנו ית', (וע"ד המבואר בחסידות פירוש מה שאומרים באהבת עולם "ולא נבוש ולא נכלם לעולם ועד"), כי (מלשון נתינת טעם) כך בטחנו, ועל כן לא נתבייש לע"ל.

ד. "ברוך אתה ה' משען ומבטח לצדיקים", מהו הפירוש בזה?

האם הפי' הוא שהשי"ת מוציא את הצדיקים מכל צרותיהם, דזהו פי' שהוא משען ומבטח לצדיקים. או דהפירוש הוא, שהצדיקים משענם ומבטחם הוא בו ית'.

והנה לכאורה היה אפשר לומר שכל אחד מב' הפירושים דלעיל, בכל ד' הפסקאות הנ"ל, הם שתי דרגות בהבטחון בו ית':

והיינו דהפירוש הא' בפסקא א', ב'ותן שכר טוב" - שלא יתאכזבו, הוא בדרגא כזו שהבטחון בו ית' הוא לא מוחלט בעצם, כ"א בטחון כללי בו ית', וע"כ בדרגא זו שייך לבקש "ותן שכר טוב" שלהבטחון יהי' אמנם כסוי, שיוציאם השי"ת מהצרה כו'.

ואילו הפי' הב' בסעיף זה, הוא בדרגא כזו שהבטחון הוא מוחלט בו ית', (וכספורי הבעש"ט עם האנשים הפשוטים שהיו כ"כ בטוחים, שהיו פשוט רגועים בתכלית), ובדרגא זו אין מקום לבקשה ותן שכר טוב כו' שימומם הבטחון, כי בדרגא זו הבטחון הוא מוחלט בו ית'.

ואפשר אולי להוסיף, דבדרגא זו, גם אם בפועל לא יצאו מהצרה כפשוטו ח"ו, אי"ז סתירה כלל להבטחון המוחלט בו ית', (כמו שכן בטוח באביו שבודאי רוצה ועושה הכל רק לטובתו), ומה שבפועל אינו רואה זאת - הר"ז רק לעינינו, אבל מצד האמת זהו טוב מוחלט מאתו ית'.

ועד"ז גם ב' הפירושים ב"ושים חלקנו עמהם" תלויים בב' דרגות הנ"ל:

דבהדרגא שהבטחון הוא כללי, עד ששייך לבקש שכר טוב שימומם הבטחון, הנה שייך ג"כ לבקש "ושים חלקנו עמהם", (גם בהבטחון שלהם וגם) בהשכר שלהם, כי בדרגא זו יש מקום לאיזו שהיא ישות ומציאות.

משא"כ בדרגת הבטחון הב', שהוא בטחון מוחלט בו ית' - לא שייך לבקש ושים חלקנו עמהם - על קבלת השכר שלהם, כ"א שים חלקנו עמהם שנהי' גם אנו בטוחים בו ית' בתכלית.

ועד"ז גם בפסקא הג', בפירוש ולעולם לא נבוש כי כך בטחנו:

דלהדרגא הא', שהבטחון הוא כללי - הנה זה גופא הבקשה שלא נבוש על אשר בטחנו (מעין הבקשה ותן שכר טוב לכל הבוטחים, לפי' זה), שנצא מהצרה וכו', ועי"ז אוה"ע לא יביישו אותנו ולא ילעגו עלינו.

משא"כ להדרגא הב', שהוא בטחון מוחלט בו ית', הנה לא שייך לבקש שלא נבוש מאוה"ע - כי הבטחון הוא מוחלט בו ית', שבודאי מה שיעשה הוא רק טוב מוחלט, ולכן בדרגא זו, הבקשה היא ולא נבוש לעתיד לבוא ע"י ובזכות (כי) כך בטחנו.

וכן בפסקא ד', בדרגא הא' שהבטחון הוא כללי - הנה ע"ז מברכים את השי"ת ברוך אתה ה' על שאתה משען ומבטח (שנותן תשועה ובטחון - לא רק תחושת בטחון, כ"א בטחון בפועל ממש) לצדיקים - (כי הרי יכול

להיות ח"ו מצב שהצדיקים אמנם בוטחים בו ית', אבל בפועל לא יהי' להם טוב), ולכן מברכים אותו על שנותן להם טוב.

ואילו בדרגא הב', שהבטחון הוא מוחלט בו ית' - הנה לא שייך כ"כ לברך על התשועה והבטחון - כי הרי זהו דבר מוחלט שכך צריך להיות, ולכן בדרגא זו אפ"ל שהברכה היא על כך שהקב"ה זיכה ואיפשר שלצדיקים יהי' בטחון מוחלט בו ית', וע"ז מברכים אותו.

אמנם עדיין צ"ע בכל זה. דהנה בפשטות נראה ודאי, דענין הבטחון שצריך להיות, הוא בטחון מוחלט בו ית', דכל מה שעושה הוא רק טוב, ורק לטוב (וכנ"ל כמו בן הבטוח באביו - שבודאי האב דואג לבנו לטובתו המוחלטת), וע"כ לכאורה א"א לפרש בכל הד' פסקאות הנ"ל כהאופן הא', כ"א כאופן הב' בלבד.

אמנם נראה, דאעפ"כ, גם כאשר הבטחון הוא מוחלט בו ית', שייך ג"כ לפרש כהאופן הא', בכל הד' פסקאות הנ"ל, וכדלקמן:

ובהקדמה, שהרי ידוע הבקשה (וההדגשה בליובאוויטש) ואוצרך הטוב לנו תפתח, והיינו דאעפ"י דודאי הכל רק לטובה, אעפ"כ אפשר לבקש, ומותר לבקש, ואפי' אולי זהו מצוה לבקש (כשזה כואב לו, וכיו"ב - שזהו"ע מצות התפלה) שיהי' טוב בגלוי.

ואי"ז סתירה ח"ו לענין הבטחון, כי אף שהבטחון הוא מוחלט בו ית', שהכל לטובה, אבל הרי יתכן שזה ישאר באופן של חסד נסתר (חסדים המכוסים), וע"ז היא הבקשה שיהי' חסד גלוי.

וא"כ אפשר דהפירוש בהפסקה הא' הוא - אמנם ותן שכר טוב לכל הבוטחים כו' - שיהי' טוב בגשמיות, הטוב לנו, והיינו שהבטחון המוחלט בו ית' - ימומש כפשוט בגשמיות (ולא יהי' באופן דטוב נסתר).

ועד"ז גם בהפסקא הב', בהבקשה ושים חלקנו עמהם, אפשר ג"כ לומר, דהבקשה היא גם להשכר טוב, שיהי' לנו טוב בגלוי (ולא רק טוב נסתר).

ועד"ז גם בהפסקא הג', אף שודאי לא שייך לומר שאנו נבוש מפני הגויים, כי הרי אנו בוטחים בו ית' בתכלית, ויודעים ברור שזה רק לטובתנו, אעפ"כ אפשר דהבקשה היא - כיון שהגויים לא מבינים זאת, והם מבינים ורואים רק בחיצוניות, ומצדם הר"ז הלעגה והתרסה, הנה זוהי הבקשה מהקב"ה שיהי' לנו טוב בגלוי כך שהגויים לא יוכלו ללעוג לנו (וע"ד תפלת משה רבנו ע"ה "למה יאמרו הגויים כו'") - וא"כ אם

נפרש כך, אין הפירוש שאנו לא נבוש, כ"א שלא תהי' עצם הבושה וההלעגה.

ועד"ז אפשר לומר גם בפסקא ד', דזוהי הברכה להקב"ה, על שהוא משען ומבטח בגשמיות ובטוב גלוי להצדיקים.

וא"כ לסיכום, אפשר אולי לומר, דב' הפירושים בכל הד' פסקאות הנ"ל, הם אמת. ועצ"ע.



## לשמור ולעשות

**הרב יוסף קראסניאנסקי**

מאנסי, נ.י.

בפרקי אבות פ"ד מ"ה: "הלומד על מנת ללמד מספיקין בידו ללמוד וללמד והלומד ע"מ לעשות מספיקין בידו ללמוד וללמד לשמור ולעשות", ע"כ.

ובתוספות יו"ט מעתיק "לשמור ולעשות: שאע"פ שלא היתה כונתו אלא לעשות מספיקין בידו גם לשמור מהעבירות שלא יהא כטובל ושרץ בידו, כך כתב במד"ש ובמשנה אבות שמא"י נמחק לשמור וכן נראה דודאי שבכלל על מנת לעשות יש ג"כ לשמור מן העבירות וכו'".

ולהעיר לזה מלקו"ת פ' ואתחנן (ט, ב) "לשמור את כל חוקותיו כו' ושמרת לעשות ענין השמירה הוא להיות כי מעשה המצות הם נעשים בדברים גשמיים כסף וזהב שעושין בהן צדקה וכו' שהם נמשכים מק"נ וכו' וע"י שעושים בו המצוה נכלל חיות זה בקדושת ה' אחד וכו'. והנה מאחר שמ"מ הם נלקחים מדברים תחתונים רק שנמשך בהם רצה"ע כו' ע"כ צריכים הם שימור שלא יומשך מזה יניקה לחיצונים ח"ו וכו'", היינו שעצם ענין העשי' מצריך ענין השמירה, וזהו מספיקין בידו וכו' לשמור ולעשות.





## מאכל שנקרא עליו שם טומאה

הת' בצלאל באראס

תות"ל 770

ידוע הסיפור שבאחד מסעודות פסח אצל הרבי, הגישו מרק ובתוכו ביצים עשויים כעין "קניידלאך", ואמר א' שזה קניידלאך, ולא אכלו הרבי אפי' אחר שאמרו לו שאינו נכון.

יש להעיר ע"ז מהא דאיתא בע"ז (לט, א) "רבה בר בר חנה איקלע לאקרא דאגמא, קריבו לי' צחנתא (חילק. וי"א שבלע"ז הוא "סארדין") שמעי' לההוא גברא דהוי קרי לי' באטי [והוא שם דג טמא. רש"י] אמר, מדקא קרי לי' באטי, ש"מ דבר טמא אית בי', לא אכל מיני', לצפרא עיין בה, אשכח בי' דבר טמא, קרי אנפשי' לא יאונה לצדיק כל און" ע"כ (וראה שם לד, ב רש"י ד"ה חילק).



## דיין שאינו צריך לכלום [גליון]

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

בגיליון תתקנז (עמ' 91) דנו במשמעות דרז"ל (כתובות קה, ב. סנהדרין ז, ב) עה"פ (משלי כט, ד) "מלך במשפט יעמיד ארץ" שדיין צ"ל כמלך "שאינו צריך לכלום", לפי הפירוש שצ"ל עשיר וא"צ לממון אחרים (משום שוחד), ותמהו איך יתכן הדבר, הרי ארז"ל "יש לו מנה - רוצה מאתיים"? וגם לפועל רואים שגם עשירי עולם טורחים להשיג עוד פרוטה ועוד פרוטה?

יש לזכור שלא מדובר כאן בשוחד ממש, אלא בתלות של הדיין בכריות, שעלולה להביא לשוחד וכיו"ב. והנה לא רק עשירי עולם אלא אפילו המלך עצמו יתכן שירצה להרבות הונו, ואפילו ע"י שוחד (ראה במפרשים משלי שם), אך א"א לומר שצריך לאחרים. וראה במהרש"א (בחדא"ג סנהדרין שם), שכל עוד שמקבל מתנה לפעמים אין זה מזיק, אבל כאשר נזקק לזה בקביעות, אזי "יהרסנה". ופשוט.



לזכות  
החתן התמים  
שמואל שיחי' סימפסאן  
והכלה מרת גאלדע שתחי' חסדן

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום רביעי כ"ו אדר שני ה'תשס"ח  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריהם  
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת סימא שיחיו סימפסאן  
הרה"ת ר' דוד יצחק וזוגתו מרת ופייגא שיחיו חסדן



לזכות  
החתן התמים  
מנחם מענדל שיחי' איצינגער  
והכלה מרת חי' שרה שתחי' שמערלינג

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום שני ב' ניסן ה'תשס"ח  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות  
משפחת הרה"ת מנחם מענדל שמערלינג שיחיו

## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי  
וזוגתו מרת לאה שיחיו  
קליין



## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' אהרן לויוזוגתו מרת לאה יהודית  
ומשפחתם שיחיו  
דייטש

## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן  
וזוגתו מרת נחמה דינה שיחיו  
כ"ץ



## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' שלמה ומשפחתו שיחיו  
דרימער

## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



נדפס ע"י  
הרוצה בעילום שמו  
תושב השכונה  
להצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה



## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת דבורה  
ומשפחתם שיחיו  
ניו

## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



ולזכות הרה"ת הרה"ח ר' **מנחם מענדל שיחי**  
בהרה"ת הרה"ח ר' **שלום דובער שיחי**  
**שניאורסאהן**

לרגל יום הולדתו ביום י"א ניסן לאויוש"ט  
לשנת ברכה והצלחה רבה בגו"ר  
ולזכות זוגתו מרת **אסתר תחי**  
ומשפחתם שיחיו  
לברכה והצלחה רבה בגו"ר  
ולחג הפסח כשר ושמח



## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' **יוסף** וזוגתו מרת **מרים**  
ומשפחתם שיחיו  
**וולדמאן**

## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



## ולזכות

מנחם מענדל, חנה העניא, אסתר ברכה,  
מושקא, פרידא מרים, ואלישבע שיחיו  
יעקבסאהן

נדפס ע"י ולזכות הוריהם  
הרה"ת ר' ירחמיאל וזוגתו מרת רבקה לאה שיחיו  
יעקבסאהן



## לזכות

החתן התמים  
משה שמואל שיחי' שור  
והכלה מרת דבורה שיינא שתחי' כ"ץ

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ  
ביום חמישי ה' ניסן ה'תשס"ח  
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הורי החתן  
הרה"ת ר' אלכסנדר וזוגתו מרת חנה שיחיו שור

## **מוקדש**

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' יוסף זוגתו מרת בתי'  
ומשפחתם שיחיו  
דייטש

לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות  
ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה  
בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות  
ולחג הפסח כשר ושמח



## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' יוסף צבי זוגתו מרת רחל לאה  
ומשפחתם שיחיו  
סאנדמאן

לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות  
ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה  
בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות  
ולחג הפסח כשר ושמח

## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ת ר' משה אהרן צבי  
וזוגתו מרת העניא רבקה רות שיחיו

ולזכות בניהם ובתם  
שלום אליעזר, מנחם מענדל, יונה מרדכי וחנה פערל שיחיו  
ווייס

ולזכות הוריהם  
הרה"ח ר' יששכר דוב וזוגתו מרת מרים שיחיו ווייס  
מרת צפורה שתחי' לפידות

לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות  
ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה  
בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות  
ולחג הפסח כשר ושמח

## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



ולעילוי נשמת

איש ישר הולך וירא ה'

הצנע לכת חסיד ועניו הרה"ח הרה"ת

ר' אברהם אבא יצחק ב"ר מרדכי ז"ל

בלאך

נפטר ביום ה' לפ' צו, ח' ניסן, ה'תשס"ד

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות

רעייתו הרבנית החשובה יהודית שתחי'

בלאך

לעילוי נשמת  
הרבנית החשובה מרת קיילא ע"ה חיטריק  
בת הרה"ג הרה"ח התמים אהרן ז"ל תומרקין  
נפטרה שביעי של פסח ה'תשמ"ג



ולעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל יהודה ארי' לייב הכהן ע"ה  
בן הרה"ח ר' ברוך שלום הכהן כהן  
נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות  
הרה"ח הרה"ת ר' אהרן זוגתו מרת סלאווה  
ומשפחתם שיחיו  
חיטריק

לעילוי נשמת  
האשה מרת חנה פייגע חי' ע"ה  
בת ר' יהודה לייב ע"ה  
נפטרה ביום י"א ניסן ה'תשמ"ב  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות  
משפחת שייפער שיחיו

לאריכות ימים ושנים טובות ובריאות  
ולהצלחה רבה ומופלגה בטוב הנראה והנגלה  
בכל אשר יפנו בגשמיות וברוחניות  
ולחג הפסח כשר ושמח

לעילוי נשמת  
הרה"ח הרה"ת המשפיע  
מוהר"ר אברהם בן ר' דובער ע"ה  
(מאיור) דריזין  
נלב"ע י' ניסן והובא למנוחות  
בי"א ניסן ה'תשנ"א לפ"ק  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות  
ר' יעקב קאפל וזוגתו מרת לאה בתי'  
ומשפחתם שיחיו  
רובין

לעילוי נשמת  
איש תם וישר  
הולך תמים ופועל צדק  
בר אוריין ויר"א  
רחים ומוקיר רבנן  
הרב שלום בן יהודא משה הכהן ע"ה  
שורפין  
נלב"ע ביום י"ט אדר שני ה'תשס"ח  
ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת  
מרת מאטיל ע"ה  
בת הרה"ח ר' בן-ציון ע"ה  
נלב"ע ח' ניסן ה'תשס"ז

ולעילוי נשמת  
בעלה הרה"ת ר' שמשון הכהן ע"ה  
בהרה"ח ר' יעקב אפרים הכהן ע"ה  
שטאק  
נלב"ע י"ד אדר, פורים, ה'תשס"ז

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות בנם  
הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא  
ומשפחתם שיחיו  
שטאק



## מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ח  
'מאה ושש שנה'



## ולזכות

הילד **יעקב מנחם מענדל שיחי'**  
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ  
ביום שלישי ג' ניסן ה'תשס"ח

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי  
ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט  
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



## ולעילוי נשמת

אי"א נו"נ התמים  
ר' **יעקב מנחם מענדל הכהן ב"ר**  
**רפאל משה הכהן ע"ה**  
**שפערלין**

מזקני חסידי חב"ד  
נפטר עש"ק פ' ויקרא אחרי חצות היום  
ד' ניסן, ה'תש"נ

ת. נ. צ. ב. ה.

**לעילוי נשמת**  
איש היקר באנשים, עוסק בצ"צ באמונה  
זכה לקירובים רבים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו  
רוח המקום והבריות נוחה הימנו

הרה"ת הרה"ח ר' מרדכי בן יהושע זעליג הכהן  
ריבקין

נלב"ע ביום ב' ניסן ה'תשס"ח  
ת. נ. צ. ב. ה.

נדפס ע"י משפחתו ויר"ח שיחיו