

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

ארבעים שנה

גליון ט [אלף-קעז]

יום הבהיר יא ניסן

חג הפסח

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקווי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושמונים לבריאה
מאה ושמונה עשר שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

יום הבהיר יא ניסן - חג הפסח
גליון ט [אלף-קעז]

תוכן הענינים

עניני גאולה ומושיח

8 מי קורא את ההלל בעת שחיטת קרבן פסח.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

14..... בגדר חיוב הסיבה במשנת הרבי.....
הרב בנימין אפרים ביטון

21..... ביאור פעולת יתרו הכהנה למתן תורה.....
הרב שמואל העכט

31..... הערה במאמר ד"ה 'ואתה תצוה'.....
הת' אשר ז

הגדת רבינו

32..... בדיקת וביעור חמץ.....
הרב ישראל יצחק פרידמן ז"ל

39..... "למה לוקחין ג' מצות בליל פסח".....
הרב חנני' יוסף אייזנבך

42..... מצה דכורך - "חיוב מצה שני מדרבנן".....
הרב מנחם מענדל שוחאט

47..... "בשבעים נפש" בהגש"פ של רבינו.....
הרב מרדכי רובין

נגלה

50..... בגדרי תנאי.....
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

- 56.....'מנין שאפילו אחד'.....
 הרב ישראל אליעזר רובין
- 57.....שי' אדה"ז באיסור חצי שיעור במאכלות אסורות ובכל איסורין.....
 הת' ישראל פינחס ווייסברג
- 69.....ביאור השיטה שהמקדש ברבית קצוצה אינה מקודשת (גליון).....
 הרב שבתאי אשר טיאר

חסידות

- נקודות ועיונים בדרך אפשר בדרך מצותיך - "איסור שנאת ישראל ומצות אהבת
 ישראל".....
 70.....
 הת' ישראל גרין
- 81.....ונודע דלא פסיק פומיה מגרסא.....
 הת' שניאור זלמן איידעלמאן

הלכה ומנהג

- 83.....תפילה בציבור במרפסות וברחובות בעת המגיפה ל"ע.....
 הרב ברוך אבערלאנדער
- 95.....בענין הנ"ל.....
 הרב לוי יצחק ראסקין
- 97.....ביאור ברמב"ם הל' חמיץ ומצה (פ"א ורפ"ב) בדרך קצרה.....
 הרב אברהם אלאשוילי
- שיטת אדה"ז בענין הטעם לחיוב הסיבה תדפיס חלקי וראשוני מתוך ביאור ארוך יותר
 הרב דניאל דוד גאלדבער
- 115.....אמירת 'סברי מרנן' לפני ברכת הגפן שתחת החופה.....
 הרב יעקב הלוי הורוביץ
- 121.....פדיון הבן לילד שנולד לאשה שיש לה שתי רחמים.....
 הרב גדלי' אבערלאנדער
- 123.....אם יש ענין להחליף משקפיים לכבוד שבת.....
 הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

- 127..... קביעת חתונה בחודש תמוז
 הרב מנחם מענדל רייצס
- 129..... הרחקות בת"ב לשיטת רבה"ז (גליון)
 הרב שמואל פעוונזנער
- 132..... בענין כבוד הספרים, לעבור לפני המתפלל, ועוד
 הרב יעקב אהרן סקוצילס

שונות

- 138..... היום יום – לוח אור זרוע לחסידי חב"ד
 הרב יוסף יצחק ביסטרצקי
- 144..... הורי ב"ק אדמו"ר הזקן (גליון)
 הת' שניאור זלמן איידעלמא
- 145..... כמה הערות בסוף זמן קידוש לבנה שבלוח כולל חב"ד
 הרב פרץ יצחקי
- 148..... בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות
 הרב ישכר דוד קלויזנר

הקובץ הבא
 יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תזו"מ ה'תש"פ
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', כ"ו ניסן ה'תש"פ
 "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)



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

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'ק"י"ח' והתחלת שנת ה'ק"י"ט דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - ולכבוד חג הפסח הבא עלינו ועל כל ישראל לטובה לברכה, הננו מוציאים לאור גליון מוגדל זה, של הערות וביאורים בתורת רבינו הק' ובכל מקצועות התורה.

ביום סגולה זה מקבלת ההתעסקות בתורת רבינו משנה תוקף וחזוק, 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 ונזרז 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 מוהר"י צ
 נ"ע, ובכ"מ) - שיתקיים תומ"י ממש כהרף עין. ונראה כולנו בעיני בשר איך
 שיתקיים תפלת דהע"ה "פניך האר בעבדך ולמדני את חוקיך" (תהלים
 קיט, בקלה) תורה חדשה מאתי תצא, ובפסח זה נזכה לאכול שם "מן
 הזבחים ומן הפסחים" בגאולה האמיתית והשלימה, און מ'וועט זיך זעהן
 מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות
 נפשנו" - תיכף ומיד ממש.

בברכה לבריאות איתנה לכל אחד ואחת מבנ"י שיחיו וחג הפסח כשר

ושמח

המערכת

ערב יום הבהיר י"א ניסן, ה'תש"פ

מאה ושמונה עשרה שנה' להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.

עניני גאולה ומשיח

הילכתא למשיחא*

מי קורא את ההלל בעת שחיטת קרבן פסח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

כולנו מצפים שעוד בפסח זה נזכה להקריב קרבן פסח בבנין ביהמ"ק השלישי, שירד מן השמים כהרף עין, וכדאי להביא השקו"ט בהא דתנן בפסחים סד, א דבעת שחיטת הפסח היו קוראים את ההלל, מי הם האומרים את ההלל.

דעת הרבי שרק הלויים קוראים

הנה באגרת קודש ח"ב (אגרת רצה) כתב וזלה"ק: (א) מעיר, על מה שכתבתי בליקוטי ההגדה ע' 5 "קוראין את ההלל - הלויים", שאין זה פשוט כ"כ, כי לדעת רש"י (פסחים סד, א. סוכה נד, ב) ישראל קראו את ההלל. - והנה מה שכתבתי הוא ל' סדר ק"פ של היעב"ץ, ואני לא הוספתי מדילי, אלא ציון המקור לתוספתא. ובגוף הדבר - כבר פסק הרמב"ם (הל' ק"פ פ"א הי"א) שהלויים קוראין את ההלל, ולע"ע, לא מצאתי פוסק חולק בפירוש על דעה זו (וגם בדעת ברש"י ראה לקמן). וידוע אשר רש"י מפרש הוא ולא פוסק ובפירושו רגיל לפרש יותר קרוב לפשוטו אע"ג דלית הלכתא הכי (ביד מלאכי כללי רש"י המקורים. ועוד). עוד זאת: מה שהביא דעת רש"י, כנראה נגרר בזה אחרי ל' התוס' בסוכה שם בשטחיותו, ודעת המנ"ח מצוה שצד. אבל א"ת שרש"י בא לומר ולחדש בפ' שהישראלים ג"כ קראו את ההלל, כמה קושיות בדבר: (א) למה לא פי' ב"תקעו" מי היו התוקעין. (ב) הול"ל "אכתות קאי" ותיבת "כל" מיותרת. (ג) והוא העיקר: דעה זו היא היפך מ"ש בתוספתא, וכמ"ש בתוס' סוכה שם. וגם את"ל שכיון שאין כאן יין גם ישראל מותר בשירה זו, ועדמ"ש במנ"ח שם, עדיין צ"ע מה הכריחו לרש"י לחלוק על התוספתא ואיפוא המקור לזה. והנה מחוייבים לתרץ דברי הראשונים, גם אם נראה לנו שהם בסתירה למרו"ל מפורש. אבל, בד"א כשברור שזהו דעת הראשון, משא"כ כשספק בדבר, ואדרבה. ובנדו"ד כיון שהסתירה על דעה זו מהתוספתא ברורה, נלפענ"ד שמעולם לא נתכוון רש"י לדעה זו. וכוונת רש"י היא פשוטה - הדנה במשנה (פסחים שם) מבאר כל סדר ק"פ עד גמירא של כת הראשונה,

(* לעילוי נשמת אבי מורי הרה"ח הרה"ת ר' משה אליהו ב"ר אברהם יצחק ז"ל בקשר ליום היארצייט עשר שנים ביום כ' ניסן ערב שביעי של פסח. יה"ר שבקרב ממש יקיים היעוד דוהקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם.

ומסיים "כמעשה הראשונה כך מעשה הב' והשלישית קראו את ההלל אם גמרו כו". ובשטחיות הלימוד משמע דאינו מדבר אלא בכת ב' וג', דאם גם כת א' קראה את ההלל, הו"ל לשנות זה בסדר כת א' במקומו. ולכן מפרש רש"י "אכל הכתות קאי". והוא מכוון למה שנוגע ברש"י לפרש בסוכה שם ד" כל כת קוראה", דאין נפ"מ בסוגיא שם אם הלויים קוראים או גם הישראלים, כמובן - (ומה שלא שנה "קוראין את ההלל" בסדר כת א', י"ל משום דנפישין מילי, דפליג ר"י) - ורש"י אינו מדבר אלא בזמן אמירת ההלל, שהוא גם בזמן הקרבת כת הא', ובוה מדברת המשנה ג"כ. אבל לא בא לפרש מי הוא הקורא, כמו שלא פירש מי הוא התוקע, כי גם המשנה אינה עוסקת בזה. ועי"ז סרו כל הדייקים הנ"ל ועוד. וגם בתוס' סוכה (נד, סע"א), י"ל שלא בא אלא לבאר ל' רש"י, שלא נטעה לומר דכל אנשי הכת קראו, ולא הביא זה התוס' בל' של קושיא ופירכא. ודלא כפי' המנ"ח בדברי הרע"ב, עכלה"ק וראה ההמשך לזה שם אגרת שח.

ראי' אלימתא לדעת הרבי

ונראה להביא ראי' אלימתא לשיטת הרבי ממה שכתב בחידושי רבנו יהונתן מלונגיל פסחים שם דבתחילת המשנה (ד"ה הפסח) כתב: "ובעוד שהיו שוחטין הפסחים היו הלויים קורין את ההלל בשירי ובזמרה מהללויה עד ברוך הבא" ובהמשך פירושו (בד"ה קראו את ההלל) כתב: "אכל הכתות קאי" דלכאורה דבריו סותרים זה את זה, אבל לפי פירוש של הרבי אתי שפיר בפשטות דסב"ל דהלויים היו אומרים ההלל, אלא דאח"כ מוסיף כנ"ל שכן היו בכל הג' כתות לא רק הב' והג'.

ובאמת יש להוכיח זה גם מרש"י עצמו, דבערכין י, א (בד"ה ולא הי') דאיירי בשחיטת קרבן פסח כתב: "והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים" וכבר הקשו הרבה מהאחרונים דדבריו כאן בערכין סותרים למה שכתב בפסחים ובסוכה? ולפי פירוש הרבי אין כאן סתירה כלל ופשוט.

דעת הגרי"ז לפי רש"י דהן הלויים והן הישראלים קוראים

והנה ידועים דברי הגרי"ז (בספרו על הרמב"ם הל' ק"פ)¹ - שלמד פירש"י דכוונתו שישאל הם האומרים הלל - ותו"ד הם: דנוסף לקושיית התוס' על רש"י מהתוספתא, יש שהוסיף להקשות על רש"י שמדבריו עולה דהלל זה של שחיטת הפסח אין זה דין שיר של קרבן רק דהוא דין בפ"ע דפסח טעון הלל בעשייתו, והוי זה אמירת הלל ככל אמירת הלל דעלמא, וכמו שטעון הלל באכילתו, וע"כ אין שייך זאת כלל ללויים, רק הכתות בעצמם המקריבים אותם דלאו שיר של קרבן הוא שיהא דינו בלויים, וקשה ע"ז מהא דתנן בערכין (שם) "ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח"

(1) ולפני זה הובא בס' חוקת הפסח להר"י גרשוני (ע' פד) שצויין באגרת השני ע"י הגר"י זיין.

וקחשיב שם גם שחיטת פסח ראשון ושחיטת פסח שני, והרי דין חליל לכאורה לא שייך רק לדין שיר של קרבן נאמר בזה דינא דבעינן גם שירה בכלי? ועוד קשה דבמשנה בפסחים שהביאו התוספות מבואר דהלויים גם תוקעים בחצוצרות בשעת עשיית הפסח, והרי הדין תקיעה בחצוצרות הוא רק בשעה שהלויים אומרים שירה, וגם דברי רש"י סתרי אהדי דמבואר בדבריו על המשנה בערכין שם דהלויים היו משוררין בפה את ההלל והחלילים מחללין וקאי נמי אשחיטת פסח ראשון ופסח שני?

וכתב הגרי"ז ליישב את רש"י דס"ל דתרי דיני איכא בשחיטת הפסח חדא הדין ד"על זבחי שלמיכם" האמור גבי חצוצרות (במדבר י, י) דקמריבין מינה גם זביחת הפסח, ובהך ריבויא נכלל גם דין חצוצרות וגם דין שיר של קרבן הנאמר ע"י לויים כמו כל הקרבנות הנכללין בהך קרא, ועוד איכא בפסח דין מסוים של אמירת הלל שטעון הלל בעשיתו כמבואר בפסחים (צה, ב) "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל", וס"ל לרש"י דשני דינים נפרדים הם לגמרי, הדין דפסח טעון שיר הנאמר בקרא ד"על זבחי" הוא דין בפ"ע, וזה דוקא בלויים כמו כל שיר של קרבן, והדין המיוחד שיש בפסח שטעון הלל בעשייתו הוא דין בפ"ע, שאינו שייך כלל לדין שיר של קרבן, רק הוא אמירת הלל בעלמא כמו ההלל של שעת אכילה, ומשור"ה ס"ל לרש"י דהלל זה אינו שייך ללויים רק הכתות בעצמם קראו את ההלל בשעת שחיטה, אבל מ"מ גם הלויים אמרו שירה בשעת שחיטת הפסח משום הדין השני שיש בשחיטת הפסח הנלמד מקרא ד"על זבחי" דשחיטת הפסח טעונה חצוצרות ושירה ככל הקרבנות הכתובים בפסוק זה ומשום דין זה היה גם חליל בשעת שחיטת הפסח ואמירת השיר, ואה"נ דהחצוצרות והחליל לא היו שייכים כלל לאמירת ההלל שנאמר ע"י הכתות, רק להדין שיר שנאמר אז ע"י הלויים, והן הן דברי רש"י בערכין דבשעת החליל היו הלויים משוררין בפה את ההלל עכתו"ד, ועי' גם בס' מכתבי תורה (מכתב ד') שכן אמר גם הג"ר מרדכי קאלינא.

כמה שאלות בדעת הגרי"ז

דלפי דבריו הי' אפשר לתרץ גם דברי הר"י מלוניל שהם ב' דינים, דהלויים אומרים מתורת שירה על הקרבן וישראל מצד הדין מסוים לומר הלל בשעת שחיטה, (וכן תירץ שם בהערה בשביבי אש), אבל כמובן שדוחק מאד להעמיס כן בדבריו דאיך כתב בחדא מחתא באותה משנה עצמה דהלויים אומרים שירה ועל כל כיתות קאי, ומוכח בפשיטות שכוונתו כפי שפירש הרבי.

עוד יל"ע: דהרי בפסחים שם במתניתין מביא הדין דתקיעות ד"תקעו הריעו ותקעו וכו'", ולפי הגרי"ז הרי זה דין בשירת הלויים דוקא, ולא באמירת הלל שבכל הכת, וא"כ למה הזכיר רש"י שם הלל זה שנאמר ע"י כל הכת, ולא ההלל של הלויים דמחמת זה צריך התקיעות?

וכן יל"ע ממ"ש רש"י בסוכה שם, דהנה כל הסוגיא שם קאי על המשנה (נגב), דאיירי בדיני תקיעות: "אין פוחתין מעשרים ואחת תקיעות במקדש, ואין מוסיפין על ארבעים ושמונה וכו'" וע"ז קאי רש"י שם וז"ל: ערב הפסח - שיש בשחיטת פסח עשרים ושבע תקיעות, [דהיינו בחצוצרות כמ"ש הרמב"ם (הלכות קרבן פסח פ"א הי"ב) "על כל קריאה וקריאה תוקעין שלש תקיעות בחצוצרות וכו'"] שהפסח נשחט בשלש כתות - כת אחר כת, כדאמר בתמיד נשחט (פסחים סד, א), וכל כת קוראה את ההלל שלש פעמים - שהיו פסחיהם מרובין, והיו טעונין הלל בשחיטתם, ולא היו מספיקין לשחוט פסחם כל כת וכת, עד שיקראוהו שלש פעמים, ואף על גב דתנן התם: אף על פי שלא שילשו מימיהן - היינו לא גמרו פעם שלישית כולו, אבל מיהו, אין כת שלא היתה גומרתו שתי פעמים ומתחלת בו פעם שלישית, ואין חסר מן התקיעות כלום, שבתחילת קריאתו תוקעין, וכל קריאה שלש תקיעות, עכ"ל, ולפי הגר"י דדין שירה היא רק משום ההלל של הלויים, א"כ למה כתב רש"י הכא דאמירת הלל הי' בכל כת וכת, הרי בזה לא שייך הדין שירה?

ועוד דבסוגיא דערכין מיירי בשירת הלויים (דלפי הנ"ל לכן שם כתב רש"י "והיו הלויים משוררים בפה את ההלל") אבל בד"ה בשחיטת פסח ראשון שם כתב וז"ל: ב"ד בניסן שהיו קורין ההלל בעזרה בשעת שחיטה כדאמרינן בתמיד נשחט עכ"ל, ומשמע דזהו אותו ההלל דבפרק תמיד נשחט ששם פירש"י דנאמר ע"י כל הכת.

אמנם לפי פירוש הרבי הכל א"ש בפשטות, דכוונתו בכל הסוגיות שהלויים לבד הם האומרים הלל וכוונתו במ"ש "אכל הכתות קאי" כוונתו לומר דלא נימא דהלויים היו אומרים רק בכת הב' והג' אלא שהיו אומרים גם בכת הראשון וכנ"ל במכתב הרבי.

עוד שיטה שהישראלים עונין ראשי פרקים

ועי' בערוך לנר סוכה שם שכתב לתרץ קושיית התוס' על רש"י מהתוספתא וז"ל: בא"ד. לא היתה הכת קוראה אלא הלויים קוראים. לענ"ד אין מזה ג"כ קושיא על רש"י דהוא לא נקט רק לשון המשנה דהא ר"י קאמר ג"כ מימיהם של כת שלישית לא הגיע לומר אהבתי, הרי שנקט ג"כ שהכת היתה קוראה, ואפשר ג"כ כיון שאי אפשר שכל הלויים יעמדו על הדוכן ומצד הדין שיעמוד אדם על קרבנו בעת הקרבה שהרי מטעם זה תקנו מעמדות מכהנים לויים וישראלים לכן י"ל שגם הלויים ואפשר גם הכהנים היו נחלקים לג' כתות ולכן שפיר נקט שהכת קוראה ההלל שפירושו הלויים שבאותו כת עכ"ל.

ובתוספות חדשים (פסחים פרק ה משנה ז) על מ"ש הרע"ב שם "קראו את ההלל כל הג' כתות" וז"ל: ותוס' כתבו דאיתא בתוספתא שהלויים קוראים ההלל, וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהלכות קרבן פסח וי"ל כיון כשקורין ההלל כל העם עונין אחריהם

ראשי פרקים² מש"ה קאמר הרע"ב דהכתות קורין עכ"ל, וכ"כ בתפארת ישראל שם ביכין: "ההלל. הלויים שררו ההלל בשעת הקרבת הפסח של כל כת, והקהל עונין ראשי פרקים".

ועי' בס' משנת יעבץ (מועדים) סי' כא שהביא דברי הגרי"ז, והקשה דא"כ למה הקשו התוס' על רש"י מהך דתוספתא, הלא אפשר שהלויים אמרו וגם הכתות אמרו? ומבאר ע"פ מ"ש התוס' בערכין יא,א (בד"ה אל) דזר בעבודת הלויים חייב מיתה וגם שירה בפה היא עבודה וזר חייב עלה מיתה, ולכן סב"ל להתוס' דאי אפשר לומר שגם הכתות היו אומרים הלל ביחד עם הלויים כיון שיש בזה איסור דזר ששירר דחייב מיתה, ופשוט שאין זה תלוי רק אם התכוון לשם עבודה אלא כל שעושה מעשה עבודה במקום ובזמן של עבודה חייב מיתה משום זרות, ולכן סב"ל להתוס' דאי אפשר לומר שגם הכתות היו אומרים, משא"כ לדעת רש"י (לפי הגרי"ז) יש לומר דסב"ל כדעת הרמב"ן בסהמ"צ שורש א' דהלל בעת שחיטת קרבן פסח הוא מדאורייתא עיי"ש ברמב"ן, ולכן לא שייך בזה הדין דזר ששירר וכו', כיון שזהו חיובו מדאורייתא, ולפי"ז חידש דאם ישראל אחר שאינו שוחט פסחו אז, אומר הלל ביחד עם הכת, חייב מיתה, כיון שאצלו ליכא חיוב מה"ת עיי"ש.

ולפי דבריו נראה לכאורה שכן צ"ל גם לפי התוס' חדשים והתפא"י הנ"ל, וע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ג פ' מסעי ב' בנוגע לעניית הקהל ראשי פרקים בהלל אחר הש"ץ וז"ל: ולכן י"ל אז לדעת הרמב"ם טוען אויף די עניות הללוי' אז עס זאל פאררעכנט ווערן פונקט ווי מ'וואלט אליין געזאגט גאנץ הלל, וע"ד ווי מ'געפינט ביי עניית אמן אויף ברכה, אז "העונה אמן אחר המברך הרי זה כמברך" (רמב"ם הל' ברכות פ"א הי"א), בשעת מ'הערט און מ'האט כוונה צו יוצא זיין, אבער מען ענטפערט ניט קיין אמן, איז מען אויך יוצא י"ח, אבער מ'איז ניט כמברך, אבער ווען מ'איז עונה אמן איז "הרי זה כמברך" עכ"ל, ועד"ז בהלל דע"י עניית הללוי' הרי זה כאומר בעצמו כל הלל עיי"ש בארוכה.

מיהו לפי פירושו של הרבי פשוט דאין צורך לחדש כן לרש"י דסב"ל כהרמב"ן, כיון דסב"ל דרק הלויים אמרו.

וראה לקו"ש חט"ז פ' בא א' הערה 64 וז"ל: וגם עפ"ז יש לבאר מה שלדעת רש"י (לעיל סד א ד"ה אם גמרו וד"ה ואם שנו) היו קוראים את ההלל רק בשעת שחיטה [כי נוסף להמבואר בתוס' שם דכשאין נסכין אין הלויים אומרים שירה בשעת הקרבה כ"א בשעת שחיטה - והרי גם לדעת רש"י הלויים היו אומרים את ההלל כמשנ"ת פעם בארוכה (ראה המכתבים שנדפסו בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים (קה"ת

תשל"ט ע' צט ואילך) - הרי] המצוה בק"פ שעל ישראל היא השחיטה עכ"ל.

ועי' תוספות הרא"ש סוכה שם וז"ל: ומה שפי' רש"י שהכת קוראה את ההלל, לא שהיו הם קוראים בעצמם אלא הלויים היו קוראים והכי איתא בתוספתא דפסחים הלויים עומדים על דוכנם ואומרים את ההלל בשירה כו' עכ"ל, דמלשונו "לא שהיו הם קוראים בעצמם אלא הלויים" משמע מאד כפירוש הרבי שאינו בא לחלוק על רש"י אלא מפרש דבריו.

יל"ע מדעת הר"י מיגאש והר"ן

אמנם יש להעיר במ"ש בשו"ת הר"י מיגאש סי' מד וז"ל: וששאלת למה אין מברכין בלילי הפסח על ההלל. דבר זה אין לו טעם אלא שכך תקנו חז"ל ונראין הדברים דהיינו טעמא שאין מברכין על ההלל אלא ביום משום דמצוה היא לקראו ביום כמו שהיו עושים במקדש שהיו ישראל קורין את ההלל על קרבנותיהן אבל בלילי פסחים קריאת ההלל לאו מצוה היא שהרי לא היו עושים קרבנותיהם בלילה אלא כעין שמחת בעלים היא ונתינת שבח והודאה לפני המקום ואין מקום לברכה עכ"ל, דמשמע דסב"ל שישראל היו קורין ההלל.

ואולי י"ל ע"פ מה שביאר במכתב השני לשון הגמ' (פסחים צה, ב): "אפשר ישראל שוחטין את פסחיהן ונוטלין את לולביהן ואין אומרים הלל?" וז"ל: י"ל שלצדדין קתני: בלולב כאו"א אומר, ובפסח - הלויים. וזה מתאים לענין המצוה, אשר נטילת הלולב שהיא מצוה שבגופו וכאו"א נוטל, ולכן על כאו"א לומר את ההלל, משא"כ בשחיטת הפסח דאינו שוחט אלא אחד (קדושין מא, ב) בשליחות, לכן גם אמירת ההלל היא ע"י הלויים שהם נתונים נתונים מבני עכ"ל, וא"כ י"ל דזהו גם כוונת הר"י מיגאש שישראל קורין הלל ע"י הלויים.

ועי' גם בר"ן פסחים קיח, א, וז"ל: וכי תימא והא בגמרא דילן בערכין (דף י ב) תני לה דרבי שמעון בן יהוצדק דאמר י"ח יום שיחיד גומר בהן את ההלל ולא קתני לילה הראשון של פסח לאו קושיא היא, דהתם הלל שעל עשיית מצוה לא קתני תדע דהא לא מני נמי הלל שבשחיטת פסחים דמני להו במתני' דהתם עכ"ל, ואי נימא דסב"ל להר"ן שרק הלויים אמרו מהו ראייתו דלא מני הלל דמצוה משחיטת הפסח, הרי הוא מונה רק הלל שיחיד גומר בהן, ולא הלל דלויים?

ועי' גם ערכין יח, א, (בתוד"ה שמונה עשר) וז"ל: שמונה עשר ימים - הא דלא חשיב ערב פסח דאז הוה להו י"ט משום דלא הוי אלא במקדש לא חשיב ליה עכ"ל, ותמה ע"ז בס' הפלאה שבערכין שם דמהו קושייתם הרי שם הלויים היו קורין את ההלל, (וכמ"ש התוס' בפסחים וסוכה) ומה זה שייך הכא דאיירי באמירת הלל דיחיד, וכן הקשה על הר"ן הנ"ל וסיים בתמיהה עיי"ש, וכן הקשה הג"ר מרדכי קאלינא שם במכתב ג' ויל"ע.

תורת רבינו

בגדר חיוב הסיבה במשנת הרבי

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

ב' אופנים בגדר חיוב הסיבה

א. בלקו"ש חי"א שיחה א' לפרשת וארא מבאר רבינו יסוד החיוב דהסיבה די"ל בזה בב' אופנים, הא' דהסיבה הוא פרט ותנאי לעיכובא בהמצוות דאכילת מצה ושתיית ד' כוסות וכו', והיינו דכשם שישנם פרטים ותנאים בנוגע לכמותה ואיכותה של אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, הנה כך יש תנאי באופן האכילה והשתייה דצ"ל בהסיבה.

הב' דהסיבה היא מצוה כללית בפני עצמה, והיינו שבלייל פסח ישנו חיוב להראות את עצמו דרך חירות, ומראים זה על אכילה ושתייה בהסיבה, והיינו על ידי אכילת מצה ושתיית ד' כוסות בהסיבה, יעוי"ש ובהערות הביאור בכל זה והנפק"מ המסתעפות מחקירה זו בארוכה.

מצות הסיבה – צירוף אכילה ושתייה

ב. והנראה להעיר כמה עיונים והערות בדברי רבינו בכל זה, דהנה גם לאופן זה דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע, הרי מתבאר שיוצאים י"ח מצות הסיבה על ידי צירוף של אכילת מצה ושתיית ד' כוסות, וכפי שהוא בפשטות מדינא דגמרא בפסחים קח, א וברמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ח דמצה ויין בעי הסיבה [ועיויין בהערה 9 בביאור הטעם שתיקנו חכמים לצד זה את חיוב הסיבה באכילת מצה ושתיית ד' כוסות דייקא, ולא באכו"ש סתם בשאר הסעודה עיי"ש].

והיינו דלמצות הסיבה בעינן הן אכילת המצה והן שתיית הד' כוסות בהסיבה, ודווקא על ידי שניהם יחד יוצאים י"ח מצות הסיבה.

ולכאורה צ"ב, מדוע לצד זה לא סגי בא' משניהם, אם על ידי אכילת מצה בהסיבה או על ידי שתיית הד' כוסות בהסיבה, דבשלמא אם הסיבה הוא פרט ותנאי במצוות אלו, שפיר יתכן לומר שבכל א' ממצוות אלו תיקנו חכמים שלא יוצאים י"ח של מצוות אלו אלא אם נתקיימו בהסיבה, אמנם אם נאמר דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע הרי לכאורה שפיר סגי בא' משניהם, אם באכילת המצה או בשתיית הד' כוסות בהסיבה, שאם אכל מצה בהסיבה למשל הרי כבר נתקיים לכאורה את ענין ההסיבה, ומדוע אף לצד זה אנו אומרים דבעינן הן אכילת המצה והן שתיית ד' הכוסות בהסיבה, ורק ע"י

שניהם ביחד הוא שמקיימים מצות הסיבה.

ג. ונראה לומר הביאור בזה בפשטות, והוא דהנה תוכן ומשמעות ענין ההסיבה הוא – הנהגה בדרך חירות, והיינו שהמיסב בשעת אכו"ש מראה ומבטא מצב של חירות.

וי"ל דהנהגה בדרך חירות שע"י הסיבה מתבטאת דווקא כשאוכל ושותה בהסיבה, דכך הוא בפשטות דרכם, צורתם ווהנהגתם של בני חורין שהן אכילתם והן שתייתם נעשית בהסיבה, ולפ"ז נראה דמזה מסתעף דרך כאשר הן האכילה והן השתייה נעשים בהסיבה הוי שפיר מעשה וביטוי דחירות, משא"כ אם אוכל לחוד בהסיבה אך אינו שותה בהסיבה או להיפך, שהנהגה כזו אינו מעשה דחירות אמיתית.

ועפ"ז יבואר הא דגם לאופן זה דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע, תיקנו חכמים דבעינן הן אכילת המצה והן שתיית הד' כוסות בהסיבה, והיינו דכדי לקיים מעשה וביטוי של חירות בשלימות כתיקונו בעינן הן אכילה והן שתייה בהסיבה, וזהו שתיקנו חכמים לקיים את מצות הסיבה באכילה – ע"י מצה, ובשתייה – ע"י ד' כוסות [ומה שתיקנו דוקא במצה וד' כוסות ולא ע"י צירוף של מעשה אכילה ושתייה סתם – הנה פרט זה מבואר בהשיחה שם בהערה 9 וכנ"ל].¹

וכד דייקת שפיר נראה דזה בעצם מבואר ומדוקדק היטב בלשון רבינו בהשיחה שם דזלה"ק "הסיבה היא מצוה כללית בפ"ע – האדם צריך להראות בליל פסח הנהגה דרך חירות, ומראה זה ע"י ההסיבה, באכילה ע"י הסיבה ובשתי' ע"י הסיבה – אינו יוצא ידי חובתה של הסיבה כ"א באכילת כזית מצה ושתיית ד' כוסות וכו'; זאת אומרת שאכילה ושתי' זו ה"ה פרטים במצות ההסיבה".

ונראה דהן הן הדברים שכתב "ומראה זה ע"י ההסיבה, באכילה ע"י הסיבה ובשתי' ע"י הסיבה", דדוקא ע"י צירוף של שניהם יחד הוא דהוי מעשה והנהגה דחירות.²

הסיבה – תנאי לעיכובא או מצוה מן המובהר

ד. והנה בהמשך השיחה שם עמ' 18-17 מביא רבינו ראייה להצד דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע מהא ד"המיסב בכל הסעודה הרי זה משוכח ועושה מצוה מן המובהר" [שו"ע אדה"ז סי' תע"ב סי"ד, וראה גם עד"ז ברמב"ם הל' חו"מ פ"ז ה"ח ובהנסמן

(1) ושור"ר ברשימות שיעורים להגרי"י קלמנסון שליט"א פ' ערבי פסחים ח"ב סימן סז הערה 1 שהזכיר בתו"ד מעין סברא זו בקצרה עיי"ש.

(2) והנה לסברא זו עדיין יש להעיר ולפלפל בדין הסיבה בשעת אכילת הכורך והאפיקומן – ראה הדיעות בזה ובמש"כ על זה בשו"ע אדה"ז סי' תעב סי"ד ובהנסמן שם; שם סי' תע"ה ס"כ ובהנסמן שם; שם סי' תע"ז ס"ד ובהנסמן שם; וראה גם רשימות שיעורים שם סימנים סז, צ' ובהנסמן שם; ויעויין היטב בלקו"ש ח"א שם עמ' 15, 19, ואכמ"ל.

בלקו"ש שם הערה 24].

ולכאורה אי נימא דכל ענינה של הסיבה הוא רק פרט ותנאי באופן האכילה של מצות מצה ובאופן השתייה של מצות ד' כוסות, מהו השבח והמצוה מן המובחר במה שמיסב בכל הסעודה, שכן לצד זה אין בהסיבה מצוה וענין בפ"ע אלא היא רק תנאי במצות מצה וד' כוסות, ומזה הוכיח רבינו דבע"כ צ"ל לפ"ז שישנה מצוה כללית בפ"ע בעצם מעשה ההסיבה, אלא דחיובה העיקרי הוא באכילת מצה ושתיית ד' כוסות, ובכל הסעודה ה"ה רק "מצוה מן המובחר".

אמנם רבינו דוחה ראייה זו ומציע סברא מחודשת דגם להצד דהסיבה היא פרט ותנאי במצות מצה וכו', שפיר יש מקום לומר דהמיסב בכל שאר הסעודה הרי זה משובח ועושה "מצוה מן המובחר".

והיינו משום דגם הסעודה ביו"ט היא בגדר מצוה – מצות עונג ושמחת יו"ט, וא"כ י"ל דכמו דאמרינן לצד זה דהסיבה היא פרט במצות מצה וכו', הנה כן י"ל דהיא גם פרט בהמצוה דסעודת יו"ט, אלא דיש לחלק דבמצוה ושתיית ד' כוסות הוי זה פרט ותנאי לעיכובא, משא"כ במצות סעודת יו"ט דהוי ההסיבה רק למצוה מן המובחר עיי"ש.

ה. ולכאורה צ"ב, מהו יסוד החילוק בזה שבמצות מצה ושתיית ד' כוסות תיקנו חכמים שדין ההסיבה בהן הוא פרט ותנאי לעיכובא, משא"כ במצות עונג ושמחת יו"ט שהוא רק בגדר "מצוה מן המובחר" וצ"ע.

ונראה לומר הביאור בזה, ובהקדים דהנה לכאורה צ"ב בעצם גוף הך סברא ושיטה דהסיבה הוי פרט ותנאי במצות מצה ושתיית ד' כוסות וכו' לעיכובא, ולכאורה מהו ההגיון בזה שיהא הסיבה תנאי באופן האכילה והשתייה, ועד כי היא מעכבת בקיום המצוה דמצוה וד' כוסות.

והביאור בזה, כפי שמבאר רבינו בהמשך השיחה שם בביאור דברי אדה"ז, וזלה"ק " . . . לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות" – היינו שתוכן ענינם הזה, "זכר לגאולה ולחירות", הוא המצריך בהן חיוב הסיבה (דרך חירות) כתנאי, בכדי שה"זכר לגאולה ולחירות" שלהן יהי' שלם בכל הפרטים".

כלומר, תוכן ענינם ומהותם של הני מצוות דמצוה וד' כוסות הוא זכר לגאולה וחירות, וזהו כי תיקנו חכמים שההסיבה היא פרט ותנאי לעיכובא במצוות אלו, והיינו דענין החירות שבהסיבה מבטא ומדגיש עוד יותר את בחינת הגאולה והחירות שבהם, דע"י שמיסב דרך חירות בשעת אכילת המצה ושתיית הד' כוסות, הוי ה"זכר לגאולה

ולחירות" שבהם מודגש ושלם יותר³.

1. ומעתה לפ"ז שפיר יש לבאר יסוד החילוק בין תקנת ההסיבה במצות מצה ושתית ד' כוסות דתיקנו באופן דהוי פרט ותנאי לעיכובא, לתקנת ההסיבה בשאר הסעודה ומצות עונג ושמחת יו"ט דתיקנו באופן דהוי רק ל"מצוה מן המובחר", והוא דחלוק מצות מצה ושתית ד' כוסות שכל תוכן עניינם ומהותם הוא "זכר לגאולה ולחירות", משא"כ מצות עונג ושמחת יו"ט שאינה משום "זכר לגאולה ולחירות" אלא יש בה ענין ומשמעות בפ"ע, שכן היא שייכת גם בכל שאר יו"ט, והגם די"ל דהסעודה והשמחה שבבילילה הזה שייכת עכ"פ להגאולה והחירות דיצ"מ, מ"מ אין עיקר חיובה, סיבתה ועניינה משום חירות.

ועל כן י"ל, דבמצות מצה וד' כוסות שכל מהותם ועניינם הוא גאולה וחירות, שפיר נתקנה ההסיבה כתנאי לעיכובא בהמצוה, שע"י ההסיבה נעשית בחינת החירות שבהן מודגשת ומושלמת בכל הפרטים, משא"כ במצות עונג ושמחת יו"ט, שעיקר חיובה אינו משום גאולה וחירות, לא שייך לומר שההסיבה תהא תנאי במצוה זו לעיכובא, דמהיכי תיתי, אמנם מ"מ שפיר י"ל דמאחר שסו"ס המצוה דשמחת ועונג יו"ט שבבילילה הזה מישך שייך עכ"פ לענין החירות והגאולה ממצרים, תיקנו חכמים

(3) ולהעיר מהמבואר ברשימות שיעורים שם סי' סג דבמצוה אם כי אכן הוי זכר לגאולה, הרי היא ג"כ זכר לשעבוד מצרים עיי"ש ובהנמסן שם, אמנם הפירוש בזה הוא דהזכר לשעבוד שבמצוה אינו ענין בפ"ע אלא הוא חלק והכשר להזכר לחירות שבה, עיי"ש בדבריו הנעמיים.

ולפ"ז יומתק ביותר הא דתיקנו חכמים דהסיבה הוי פרט ותנאי במצות מצה לעיכובא, שכן להמבואר נמצא דכל מהותה ועניינה של מצות מצה הוא "זכר לגאולה ולחירות", וגם הזכר לשעבוד שבה הוא חלק והכשר להזכר לחירות וכמוש"נ, ולכן תיקנו חכמים חיוב הסיבה והנהגה דרך חירות כתנאי במצות מצה, בכדי שה"זכר לגאולה ולחירות" שלה – שהוא הוא כל עניינה – יהי' שלם בכל הפרטים.

וע"ד המבואר בהשיחה להלן עמ' 21-19 ובהערה 36 גבי ד' כוסות, דגם להמבואר שם אות ה' שנתקנו באופן כללי "זכר לגאולה ולחירות" כנגד ד' לשונות של גאולה, ולכן שייך שהסיבה תהי' תנאי בהם, מ"מ יומתק יותר באם נאמר שענינו דכל כוס בפ"ע ג"כ שייך לגאולה ולחירות" (לשון רבינו בהערה 36 שם), וכמו שמבאר שם בהמשך השיחה בארוכה, כך שמעתה "כל התקנה של הד' כוסות הן בכללה והן בפרטי' הוא זכר לגאולה ולחירות" ולכן יומתק ביותר הא דהסיבה היא תנאי בהמצוה דד' כוסות, בכדי שה"זכר לגאולה ולחירות" שבהם, שזהו כל מהותם ועניינם, יהי' שלם בכל הפרטים, עיי"ש.

הנה עד"ז י"ל גבי מצוה, דלהמבואר דגם ה"זכר לשעבוד" שבה הוא הכשר וחלק מה"זכר לגאולה ולחירות", יומתק ביותר הא דהסיבה הוי פרט ותנאי במצות מצה, שכן מעתה זהו כל מהותה ועניינה של מצות מצה וכמוש"נ [ויש להעיר בזה מלקו"ש חל"א עמ' 56-57 אות ד' עיי"ש, ואכמ"ל ועוד חזון למועד בע"ה].

ומדי דברי בו יש להעיר דעפמש"כ ברשימות שיעורים שם הערה 7 בנוגע לדין הסיבה במרור, יש להוסיף טעם ותבלין לדבריו שם סימן סז בקטע המתחיל "וע"כ מוכח מזה וכו", עיי"ש והבן.

דין הסיבה בגדר הידור דמצות עונג ושמחת יו"ט, והיינו שכשמיסב דרך חירות, הוי השמחה שעל החירות והגאולה ממצרים שבליילה הזה גדולה ומושלמת יותר, וזהו שתקינו חכמים להסב גם בשאר הסעודה ל"מצוה מן המובחר".

ונראה לומר דזהו בעצם כוונת רבינו שם עמ' 18 במה שכתב [ההדגשה במקור] " . . . כך ישנה הסיבה שהיא תנאי ל"מצוה מן המובחר" במצות עונג ושמחת יו"ט שבליילה זה", שדקדק להדגיש התיבות "שבליילה זה", והיינו [לא לאפוקי את מצות עונג ושמחת יו"ט שבשאר הימים טובים, דזה פשוט ולא לזה אתי לאשמועינן, אלא נראה דהכוונה בהדגשה זו היא] דמאחר ומדובר במצות עונג ושמחת יו"ט של לילה הזה, ה"ה מישך שייך עכ"פ לגאולה ולחירות, ולכן תיקנו דין הסיבה במצוה זו של לילה הזה למצוה מן המובחר עכ"פ. והן הן הדברים.

הסיבה בסעודה – הידור במצות הסיבה או במצות עונג יו"ט

ז. והנה בהמשך השיחה מסיק ומחדש רבינו דמאחר שמצינו בש"ס ובראשונים ראיות לכאן ולכאן, נראה לומר דתרווייהו איתנהו ב' בדין הסיבה, ובלשונו הק' "והנה בכדי לתווק את הענינים הנראים כסותרים זא"ז, יש לומר שישנם בהסיבה שני החיובים: א. מצוה בפ"ע, ב. תנאי במצות אכילת מצה וכו'. וכשאוכל כזית מצה וכו' בהסיבה – מקיים הוא המצוה דאכילת מצה כתיקונה ומצות הסיבה המיוחדת בפ"ע; ובמצות הסיבה כמו שהיא בפ"ע – יש עיקר המצוה והוא באכילת כזית מצה ושתיית ד' הכוסות ו"מצוה מן המובחר" – בשאר כל הסעודה, היינו הידור בהמצוה של הסיבה".

וכד דייקת שפיר הנה בהתיווק והסיכום של כל החיובים והענינים שבהסיבה, אינו מזכיר רבינו במפורש הך דין דהסיבה כפרט ותנאי למצוה מן המובחר בשאר הסעודה שהזכיר בדבריו לפני"ז בדחיית ההוכחה.

ולכאורה להמבואר לעיל בהשיחה יוצא שגם בתקנת הסיבה כפרט ותנאי במצוות של הלילה הזה איכא ב' פרטים, הא' דין הסיבה כפרט ותנאי לעיכובא במצות מצה ושתיית ד' כוסות, והב' דין הסיבה במצות עונג ושמחת יו"ט למצוה מן המובחר, וצ"ב מדוע בדין הסיבה דהוי מצוה כללית בפ"ע אכן מפרט רבינו בהסיכום במפורש שישנם בזה ב' פרטים, הא' עיקר חיובה באכילת מצה ושתיית ד' כוסות והב' מצוה מן המובחר בשאר הסעודה, משא"כ בדין הסיבה דהוי פרט ותנאי בהמצוות של הלילה הזה אינו מזכיר רבינו הך סברא שהזכיר לפני"ז שהוי דין הסיבה פרט ותנאי למצוה מן

המובחר בשאר הסעודה, ומזכיר רק הך דהוי פרט ותנאי [לעיכובא⁴] במצות מצה ושתית ד' כוסות, וצ"ב.

ח. ואולי י"ל הביאור בזה, דחלוק הך שלב בהשיחה בדחיית ההוכחה, מהך שלב בו מתוון רבינו דתרווייהו איתנהו בי', ובהקדים דנראה כי פשוט דברי האדה"ו שם אשר "המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר" [וכן עד"ז דברי הרמב"ם שם "ושאר אכילתו ושתיתו אם היסב הרי זה משובח"] מסתבר יותר לפרשם דקאי אהסיבה⁵ מלומר דקאי אמצות שמחת יו"ט, והגם כי שפיר יש לדחות ולפרש דקאי אמצות עונג ושמחת יו"ט, מ"מ יותר נראה דקאי אהסיבה.

והיינו משום דאי נימא דקאי אהסיבה, הרי תוכן הך דין מובן בפשטות, והוא דבליילה הזה ישנו חיוב כללי להראות א"ע ולהתנהג בדרך חירות, ומזה מסתעף המצוה הכללית דהסיבה, אלא דלעיקר חיוב מצות הסיבה סגי באכילת מצה ושתית ד' כוסות בהסיבה, אולם הממשיך ומיסב גם בשאר הסעודה הרי זה משובח ועושה "מצוה מן המובחר", שמהדר במצות הסיבה ובהנהגה דרך חירות של לילה הזה.

משא"כ אם נפרש דקאי דין זה אמצות עונג ושמחת יו"ט, הרי נצטרך לחדש ולומר דתיקנו חכמים דין מיוחד דהסיבה כפרט ותנאי [למצוה מן המובחר] במצות עונג ושמחת יו"ט.

דבשלמא במצות מצה ושתית ד' כוסות, מובן הא דתיקנו חכמים דין הסיבה כפרט ותנאי במצוות אלו, שכן כל עניינם ומהותם הוא "זכר לגאולה ולחירות", ולכן תוכן עניינם מצריך בהם חיוב הסיבה כתנאי בכדי שה"זכר לגאולה ולחירות" שלהן יהי שלם בכל הפרטים, וכמבואר היטב בהשיחה עמ' 19 וכנ"ל, משא"כ מצות עונג ושמחת יו"ט שאין תוכן עניינה משום זכר לגאולה ולחירות אלא משום דין עונג ושמחת יו"ט הכללי, וא"כ תקנת הסיבה כתנאי במצוה זו [אף אם רק בגדר "מצוה מן

(4) כ"ה בפשטות לפי כללות המשך השיחה, וכמו שכתב רבינו כמ"פ דהוי זה תנאי לעיכובא, אמנם יעויין בהערה 7 שמציע רבינו גם סברא בדעת הרמב"ם דיתכן לומר דהסיבה הוי פרט ותנאי במצות אכילת מצה אך לא לעיכובא, עיי"ש.

(5) וכן למדו בפשטות הגר"ח והגר"ז ז"ל בביאור דברי הרמב"ם שם "ושאר אכילתו ושתיתו אם היסב הרי זה משובח" דקאי אמצות הסיבה [והוכיחו מזה לפי דרכם שם דהרמב"ם ס"ל כהצד דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע] – ראה חידושי הגר"ח על הש"ס (סטנסיל) ענייני מועד "בדין מצות הסיבה בפסח", ובחידושי הגר"ז על הרמב"ם שם וש"נ.

[ואגב, יש להעיר לחידודא, כי כותרת עורכי ה'חידושי הגר"ח על הש"ס' שם – "בדין מצות הסיבה בפסח" – אינו מדוייק, שכן הרי הא גופא אם הסיבה היא בגדר 'מצוה' תלוי בהחקירה הנ"ל, המובאת שם בדברי הגר"ח ז"ל, אם הסיבה היא ענין ומצוה בפ"ע או דהיא פרט ותנאי בהמצוה דמצה וכו', שאם הסיבה היא תנאי במצות מצה אינה בגדר 'מצוה', אלא רק דין וחיוב במצות המצה וכמובן, ויותר נכון ומדוייק להגדיר הדין תחת הכותרת "בדין חיוב הסיבה בפסח וכיו"ב].

המובחר"] הוא בגדר חידוש, וגם לפי משנת לעיל בארוכה בטעם יסוד התקנה לסברא זו, מ"מ עדיין נראה שהוא בגדר חידוש עכ"פ⁶.

ולכן נראה דאם יש לנו ברירה לפרש הך דין ד"המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר" באופן דקאי או אהסיבה או אמצות עונג ושמחת יו"ט, הרי יותר נראה לפרשו דקאי אהסיבה, ורק דאם אין לנו ברירה, הרי שפיר יש מקום בסברא לפרשו עכ"פ דקאי אמצות עונג ושמחת יו"ט, והיינו דתיקנו חכמים דין מיוחד דהסיבה כתנאי במצוה זו ובאופן ד"מצוה מן המובחר" בלבד.

ט. ולפ"ז נראה דבשלב דחיית ההוכחה, שם קאי רבינו לפי הצד דנאמר דאיכא רק דין א' בהסיבה שהוא תנאי ופרט במצות מצה וכו', הרי שפיר הציג רבינו בשלב זה הך סברא דיתכן לומר דהוי הסיבה גם דין למצוה מן המובחר במצות עונג ושמחת יו"ט, ואשר ע"ז הוא דקאי בשו"ע אדה"ז שם במש"כ ד"המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר", ואשר לכן אין מדין זה ראייה מוכחת להצד דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע.

אולם בשלב הבא בהשיחה, בו מתווך רבינו למסקנא דתרווייהו איתנהו בי' בדין ההסיבה, הנה מאחר שבין כה קיימינן השתא דישראלנו בהסיבה גם מצוה כללית בפ"ע, שוב יותר נראה לפרש דדברי אדה"ז בשו"ע שם ד"המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר" קאי בפשטות אמצות הסיבה.

וזהו דבתיווך וסיכום הענינים דקדק רבינו לפרש דישראלנו ב' דינים בהסיבה, הא' מצוה כללית בפ"ע והב' תנאי במצות מצה ושתית ד' כוסות, ושוב פירט עוד דבהך מצות הסיבה כללית בפ"ע איכא ב' פרטים, הא' עיקר החיוב בשעת אכילת מצה והב' הידור מצוה מן המובחר בשאר הסעודה, אמנם השמיט ולא פירט דגם בהך דין דהוי תנאי במצות מצה וכו' איכא ג"כ ב' פרטים – הא' תנאי לעיכובא במצות מצה וד' כוסות והב' תנאי למצוה מן המובחר בשאר הסעודה, אלא הזכיר רק הך דישראלנו תנאי במצות מצה וד' כוסות, והיינו משום דלמסקנא דישראלנו ב' דינים בהסיבה, שוב נראה לפרש בפשטות דדין השו"ע ד"המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר" קאי אמצוה כללית דהסיבה וכמוש"נ⁷.

6) וזהו דבתחילה הביא רבינו מדין זה ד"המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר" ראייה להצד דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע, ורק לאחר מכן דחה דיתכן לומר דקאי אמצות עונג ושמחת יו"ט וכו', והיינו שאין מזה ראייה מוכחת, דשפיר יש מקום לדחותה, אולם נראה דגם לאחר הדחייה עדיין יש מקום בסברא לפרש דקאי הך דין אמצות הסיבה, ואדרבה – כך יש לפרש בפשטות יותר, אלא שא"ל שמשם זה כראיה להכריע כהשיטה דהסיבה היא מצוה כללית בפ"ע.

7) וכך בעצם מוכרחים אנו לפרש בכוננת רבינו בהתיווך, שכן מפרט דבמצוה הכללית דהסיבה איכא ב' פרטים, הא' עיקר החיוב בשעת אכילת המצה וכו', והב' "מצוה מן המובחר" בשאר הסעודה, ולכאורה

ואם כנים הדברים, נמצא לפ"ז כי לדעת רבינו למסקנא אין בקיום הסיבה בשאר הסעודה משום הידור במצות עונג ושמחת יו"ט, כ"א הידור במצוה הכללית דהסיבה, שכן למסקנת הענין דין השו"ע לא קאי אמצות עונג ושמחת יו"ט אלא אמצות הסיבה⁸.

עוד יש להעיר בביאור דברי רבינו בהמשך השיחה שם, ועוד חזון למועד בע"ה.



ביאור פעולת יתרו כהכנה למתן תורה

הרב שמואל העכט

שליח כ"ק אדמו"ר – קילאונא ב.ק.

א.

בלקו"ש חלק יא פרשת יתרו שיחה א' מבאר רבינו פעולת הודאתו של יתרו כהכנה למ"ת. ובסעיף ג' מבאר שפעל "הענין דנתינת התורה" ושעשה גם ההכנה למתן תורה. ומתוכן הדברים משמע שפעל ב' ענינים נפרדים, ויש לעיין מה הם? וגם מסדר הענינים שם משמע שעשיית ההכנה שלו היתה לאחרי שכבר פעל ענין נתינת התורה, וצ"ב דלכאורה איפכא מסתברא? בתחילה עושים ההכנה ואח"כ פועלים הענין?

ועוד קשה דהרי מצינו מפורש שהי' בלתי אפשרי להמטה לעסוק ולפעול בענין שינתן התורה מצד למעלה מפאת הגזירה ד"תחתונים לא יעלו". ואפי' בב' סיון (בערך יום בואו של יתרו כדמסיק רבינו בהערה 32) התחיל משה להתעסק עם בני"י רק בענין קבלת התורה, ו"דוקא לא בענין נתינת התורה מלמעלה מפאת הגבלת הגזירה בלבד"¹?

להך סברא שהציע רבינו לעיל מיני' דדברי אדה"ז בהלכה זו ד"המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר" קאי אמצות עונג ושמחת יו"ט, הנה מהיכי ילפינן הך דין דאיכא "מצוה מן המובחר" עכ"פ להסב גם בשאר הסעודה משום הידור בהמצוה הכללית דהסיבה.

ובע"כ דלמסקנא מפרש רבינו דדברי אדה"ז ד"המיסב בכל הסעודה הרי זה משובח ועושה מצוה מן המובחר" קאי אהסיבה, והיינו אמצוה כללית דהסיבה, וכמוש"נ בפנים.

(8) ולהעיר ממש"כ ברשימות שיעורים שם סי' סט בביאור שיטת הרמב"ם בזה עיי"ש בארוכה, ויש לעיין ולפלפל בדבריו בזה, ובכוונת רבינו בהשיחה שם הערות 24, 31 ואכ"מ.

(1) משיחת ש"פ במדבר ב'סיון ה'תש"ל וז"ל: "בשעת מ"ת היו שני ענינים: נתינת התורה וקבלת התורה. ובב' סיון התחיל משה להתעסק עמהם (לא בענין נתינת התורה, וגם לא בכללות ענין התורה כפי שכולל ב' הענינים דנתינת וקבלת התורה, אלא) בענין קבלת התורה דוקא. והענין בזה, שכיון שהי' זה קודם ששה בסיון, שרק אז בטלה הגזירה.. אבל קודם לזה היתה עדיין הגזירה- לא היתה יכול להיות

ואין לפרש שכל הענין מדובר רק על הכנת המטה לקבלת התורה ושהודאתו היתה המכה בפטיש בענין הכנת המטה דוקא, חדא דא"כ העיקר חסר, ועוד דהרי מצינו מפורש שגלות מצרים והכור הברזל הי' ההכנה הכי אחרונה בכיור העולם להיעשות כלי ראוי לקבלת ענין מתן תורה!?! וז"ל רבינו בשיחת יום ב' דחגה"ש ה'תשל"ה "שלאחרי זה [כור הברזל וגלות מצרים] הי' העולם מוכן ביז אויף וויפל וועלט קען נודקך ווערן מצד עצמה" [לקבלת התורה].

עוד יש לדקדק ממה שהובא במדרש שאפילו אם הי' חסר אחד מהששים ריבוי גם אז לא הי' נתינת התורה לישראל, וא"כ מהו כל השטורעם והחידוש שאנו אומרים שבלי יתרו דוקא, לא הי' נתינת התורה לישראל?

ב.

מחלק בין "נתינת התורה" ל"מתן תורה"

נתבאר בהשיחות שיש לחלק בין א. נתינת התורה. ב. מתן תורה. וגם לאחרי מ"ת ישנו ג. הגילוי דמ"ת בעולם ובהאדם.

א. ענין נתינת התורה הוא שניתן התורה לרשותם ובעלותם של ישראל למטה עד שישראל למטה הם הפוסקים האחרונים וכמו בענין "נצחוני בני נצחוני".

אבל אם הי' רק "נתינת התורה" לחוד, ולא "מתן תורה" הי' עדיין שייך א. שרק דרגא פחותה יותר בתורה ינתן למטה, ולא עצם התורה. ב. שהמטה ישאר בבחינת נברא ומוגבל בהשגתם, ויהי' התחלקות בהמקבלים כל אחד לפי מדריגתו וכו'.

ב. החידוש ד"מתן תורה" - "מיט א מ"ם לשון מתנה" - הוא בשני הענינים. א. שגם דרגא עליונה בתורה, ועד הכי העליונה - עצם התורה האין סופי - ינתן לבעלותם של ישראל. וב. התבטלות והעלאת המטה מהגבלותי' כגדר נברא - והתכללותם להיות בבחינת בורא ממש, וכולם בכלל. וזהו החידוש העיקרי והנפלא דמ"ת חיבור והתכללות "התחתון היותר עם העליון ביותר".

וז"ל כ"ק אדמו"ר בשיחה קדושה מיום ב' דחגה"ש ה'תשל"א: "איז דער ביאור בזה: דער לשון איז מתן תורה (מלשון מתנה), נישט נתינת התורה, נאר מיט א מ"ם וואס ווייזט אויף מתנה, וואס א מתנה איז דאך שלא לפי ערך המקבל. ד.ה. אז [לאחרי מ"ת] ע"י לימוד התורה של כל אחד ואחד האט ער תורתו של הקב"ה.... די

התעסקות בענין נתינת התורה מלמעלה..... אלא התעסקותו של משה בב' סיון היתה "בענין קבלת התורה" לפעול על המטה שיוכל להיות מקבל אמיתי... ע"י ענין היראה והביטול בתכלית, ודוקא עי"ז נעשים כלים לקבלת התורה". עכ"ל.

וראה שם בארוכה.

תורה פון דעם אויבערשטען, ד.ה. עצם התורה ווי ער איז למעלה, האט ער אונז געגעבן, צו אלעמען גלייך, און עס איז נישט דא קיין חילוק צווישן איין איד מיט א צווייטען.... דערפאר זאגט ער אין מדרש, אז אילו היו ששים רבוא חסר אחד, לא ניתנה תורה ח"ו. ד.ה. אז אפילו עס וואלט געפעלט אין פשוט שבפשוטים, וואלט עס געשאט אז אפילו דער גדול שבגדולים וואלט אויך נישט געהאט קיין תורה, ווארום מצד מ"ת זיינען אלע גלייך...וע"י תורה [שלאחרי מתן תורה] פארבינדט מען זיך מיט א"ס וואס איז בלי גבול! דאס איז דער ביטול הגזירה וואס האט זיך אויפגעטאן בא מ"ת.... אז פון דעם תחתון איז געווארן עליון, אין אן עליון בבחינת בורא. ד.ה. נישט אן עליון וואס האט א שייכות צו און איז לפי ערך התחתון, [ענין נתינת התורה] נאר "וירד הוי' על הר סיני" אן עליון וואס איז באין ערוך צו תחתון... [ענין מתן תורה]. און דאס איז דער חידוש פון מתן תורה, אז ניט נאר מ'האט תורה למטה ווי עס איז למעלה אבער עס איז נישט געגעבן געווארן צו איהם [כמו בימי האבות], נאר "נתן לנו את תורתו" אז תורתו של הקב"ה איז געגעבן געווארן למטה צו דער תחתון [ענין נתינת התורה], און דער תחתון ווערט עליון [ענין מתן תורה] אז מ"ת האט דאך געפועלט דעם ביטול פון דעם נברא אז ער איז ארויס פון זיינע גדרים לגמרי" עכ"ל. ויש לומר ש"אילו חסר אחד מהששים ריבוי" שדן בה המדרש לא הי' הכנה אלא רק בגדר קיום תנאי הדרוש למ"ת, משא"כ יתרו שעשה הכנה.

הנהגה כד דייקת שפיר בשיחה דידן נמצא שמה שיתרו כן פעל הי' "ענין נתינת התורה" ולא שתנתן התורה (בפועל). וגם ברור שההכנה שהוא עשה היתה עבור "מתן תורה" דוקא, שבאה לאחרי ענין נתינת התורה.

ג.

בין "ענין נתינת התורה" ל"נתינת התורה" בפועל

ובענין "נתינת התורה" יש כמה פרטים. א. שינוי בהתורה שלמעלה שעל ידו היא נעשית שייכת ומוכנת להינתן לרשותם ובעלותם של המטה. ב. הנתינה בפועל. כדי לפעול נתינת התורה בפועל מובן שזה תלוי בביטול הגזירה, וכפשוט, משא"כ לפעול שינוי בהתורה שלמעלה גרידא, אין צורך בביטול הגזירה כלל, דהרי ענינו הוא רק לפעול דבר רוחני בהתורה שלמעלה.

דבחי' התורה שלמעלה, מפאת היותה חכמתו ית' שבו "אסתכל" הקב"ה "וברא עלמא" - לכן שייכותה מצד עצמה עם המטה מוכרחת להיות ולישאר בבחי' "בורא" לגבי' - והיינו הכח לבריאת העולם. והמטה צריך להשאר בבחי' מקבל "ונברא" לגבה. ומצד גדרה ותכונה זו של התורה שלמעלה, אי אפשר לה להתהפך ולהיות תחת רשותם ובעלותם של הנבראים. וכדי לפעול ענין זה צריך תחילה לשנות מהותה של התורה עי"ז שמוסיפים בה אור חדש וכוחות בלתי מוגבלים מאור א"ס שלמעלה

מבחי' התורה מצד עצמה. ורק אז שייך שהתורה שלמעלה יתבטל מההגבלות שלה ויתאפשר נתינתה לבעלות דהנבראים שנבראו על ידה.

ומוכן שלפעול פעולה הגורמת הוספת אור זה, אין הכרח בשבירת מחיצת הגזירה. דהגזירה היתה רק שאין להמטה בעלות ושליטה על התורה אבל התורה אפי' כמו שהיא בבעלותו של מעלה תמיד נמצאת למטה, וכמו בימי האבות שתמיד פעלו הלומדים אותה פעולות שונות ברוחניות התורה ובעולמות עליונים. וא"כ אתי שפיר שהמטה - יתרו - פעל זאת ².

ולכאורה זהו דיוקו של רבנו שפעל יתרו "ענין נתינת התורה", דהיינו השינוי מהותי בהתורה שמתאפשר הנתינה, ולא שפעל "נתינת התורה" גופא. ³

ומבאר שזה נעשה ע"י עבודת האתהפכא שפועל "אסתלק קוב"ה ביקרי' עילא ותתא" היינו שיאיר אור נעלה כזה שהוא בבחינת "אסתלק" שאין לו הגבלות. ⁴

וי"ל שהאתהפכא דיתרו שפעל היתרון אור בתורה שלמעלה, א. נעשה תיכף בבואו להמדבר, טרם הודאתו אפילו ב. עדיין לא הי' באופן של התכללות ועליית התחתון עם העליון ביותר (ענין מתן תורה), אלא רק עליית המטה לדרגה פחותה יותר בקדושה (ענין נתינת התורה). וכדלקמן.

ד.

ב' מיני הכנות בתורה

עדיין קשה לפי הנ"ל נניח שלא פעל נתינת התורה, אבל מ'מ עדיין יתרו פעל ה"הכנה" ל"מתן תורה", דהיינו הכנה לא רק שינתן התורה באופן הא' הנ"ל אלא שינתן באופן של מתנה, עד שעצם התורה ניתן ובאופן שהמטה נעשית בבחינת בורא. וקשה דאיך שייך שהמטה יפעל הכנה כזו בה בשעה שאפילו משה לא עסק בזה מפאת

(2) (ע"ד הענין דדוד הי' מחבר תורה שלמעלה עם או"ס).

(3) וכך מבואר בסה"מ התש"ט הנסמן בהערה 5, שיתרו המשיך אורות עליונים עד לעצמות א"ס בהתורה שלמעלה. וז"ל: "וכמו"כ הוא ביתרו ... הכניע עצם בחי' חכמה דקליפה ממש אל הקדושה שע"ז נתוסף אור רב בבחי' חכמה דקדושה".

(4) מובן שגם משה עשה עבודת האתהפכא. ואדרבה בטח ידע משה כל החכמה דלעו"ז ג"כ והי' יכול להשתמש בה ולהפכה לקדושה, כמו הרמב"ם כידוע וכו'. אבל הטעם שהודאת יתרו דוקא פעל אור נעלה כזה שיתגלה בתורה הוא לפי שזה בא מהכחות דקליפה שנהפכים לקדושה. וכך זה נמצא רק במי שעבד חכמות אלו וקיבל השפעות מהם. וכך מדייק רבינו בשיחה דש"פ יתרו ה'תשכ"ד וז"ל "זה הי' ה"אויפטו" דהודאת יתרו... "ביי עם איז געווען די שלימות אין לעו"ז סיי אין חכמה און סיי אין מעשה". וזהו פ' תיבת "מכיר" שלא רק שידע יתרו בכל החכמות דלעו"ז אלא שגם הכיר אותם ע"ז שעבד אותם וקיבל השפעה מהם. ולכן בהתהפך כחות והשפעות אלו לקדושה נמשך תכלית ושלמות ה"אור הבא מתוך החשך". וזהו ג"כ הטעם שמושה לא עסק בזה כלל. ופשוט.

הגזירה לחוד? ועוד הרי זה ענין של מתנה, וכל חידוש ענינו של מתנה הוא שהמתנה אינו קשור עם עבודת המקבל כלל?

והתירוץ הוא פשוט. דבתורה מצינו ב' מיני הכנות. א. הכנה מעשי. והוא כפשטות ענין הכנה לגרום תוצאה. כמו הכנת אוכל להתאפשר האכילה. (ע"ד סיבה למסיבה). וב. הכנה תורני. והוא הכנה שאינו גורם התוצאה, אלא הוא רק פעולה "מעין" התוצאה. וזה חידוש התורה שהצריכה לפעמים "הכנה" כזו וש"א להמשיך ענין מסוים עד שתחילה יעשה "מעין" ההמשכה תחילה.

ומצאתי ב' טעמים לזה. א. להראות החשיבות של הדבר שאליו הוא מכין⁵. ב. כדי שההמשכה לא תהא בבחי' "נהמא דכסופא"⁶. יש דברים שלהם צריכים הכנה מעשי לבד. ויש שצריכים גם הכנה תורני⁷. ומכריח רבינו בכמה מקומות שמתן תורה הוצרך הכנה תורני בלבד, דלפי"ע גודל ענין מ"ת מובן שהכנה מעשי לא הי' שייך.

ובזה שפיר עשה יתרו ה"הכנה" אפילו ל"מתן תורה".

ויש לומר שרק לאחר שנתגייר ואמר ברוך נעשה אז ה"מעין" דמ"ת שחידושו העיקרית היא עליית והתכללות התחנות ביותר עם העלין ביותר.

והנה "מתן תורה קשור הוא עם כמה וכמה מיני תנאים והכנות" (ז"ך אייר ה'תשל"ז). ישנם תנאים מצד למעלה ומצד המטה (ולדוגמא שמישהו יסכים לקבל התורה בלי חשבונות, ושיהיו ערבים, ו"אל יעלו ההרה" וכיוצ"ב). ואח"כ ישנם הכנות מצד למעלה ומצד המטה. ואולי יש לומר שדברי המדרש "אם הי' חסר אחד מ"ששים ריבוי" וכו' הי' רק בתור תנאי, משא"כ הודאתו של יתרו שהי' נצרך עבור ההכנה "מעין" ההמשכה.

ביאור בהמימרא דסנהדרין בענין הגנאי

וי"ל בד"א שבזה שהאיתהפכא שלו היתה כנ"ל בב' שלבים, הנה שלב הא' פעל בעצמו. והב' נפעל ע"י משה. שלב הא' שיצא ממקום כבודו על מנת "צו אפגעבן כל השלימות שלו" וביאתו למדבר צי' לשמוע דברי תורה, ענין זה גרידא כבר הי' פועל ענין נתינת התורה. ומסתבר לפי שלזה לבד לא הוצרך להגיע להמעלות הכי עליונות. אבל אם הי' רק אתהפכא זו לבד, לא הי' נמשך בהתורה "עצם התורה שלמעלה" ולא

(5) לקו"ש חלק כ"א עמוד 298.

(6) שיחות קודש י"ב תמוז ה'תשי"ד אות ל"ד.

(7) ולדוגמא ש"ק צריך ב' מיני הכנות אלו. וראה שיחת אור ליום ו' ערש"ק ג' סיון ה'תשל"ז. ושם: שההכנה בין ערב שבת לשבת הוא ענין שבערך, משא"כ ההכנה למתן תורה הוא לדבר שלא בערך הכנה כלל.

הי' בבחינת מתנה וכנ"ל בהחילוק בין נתינת התורה למתן תורה.

ורק לאחרי פעולת דברי משה רבינו אליו, נתגייר בפועל ממש ואמר ברוך, ועי"ז הוא הגיע לאתהפכא נעלית יותר עד לאין ערוך, שלא רק נהפך החכמה דלעו"ז לחכמה דקדושה בדרגא ששייך ליתרו להגיע אליו מצד עצמו, אלא גם "נתעלה בחכמה העליונה" דהיינו שלימות ענין ההתכללות דהמטה מטה עם המעלה הכי נעלית. וזהו מעין הענין "דהתכללות התחתון עם העליון ביותר" ענין העקרי דמתן תורה כנ"ל.

ולפי"ז אתי שפיר גם פשטות המשך הכתובים שבאמת משה הי' זה שגרם האמירת ברוך דיתרו. דלא הי' שייך לו לעשותו בעצמו, אבל מיד כשבא יתרו, פעל משה עליו, ועי"ז נתבטל ה"גנאי" וניטלה ממנו ומישראל (למפרע) לגמרי⁸.

ולכן מדייק רבינו בסוף סעיף ג', בביאורו את הענין דעשיית ההכנה מעין ההמשכה דוקא - ולא בהביאור לפנ"ז ע"ד פעולתו בענין נתינת התורה, שהתחתון עלה ונכלל בהעליון "ועלייתה בחכמה העליונה".

וכך נראה מדוייק משיחת ש"פ יתרו ה'תשכ"ד, ושם: "און בשעת ער האט ביי זיך געפועלט דעם ביטול אז ער האט אפגעלאזן די גאנצע שלימות און איז אוועק אין מדבר ארץ צי' וכו' דאס האט געבראכט דעם יתרון אור אין תורה העכער פון תורה מצד עצמה". דמזה רואים בפירוש שבשלב הא' כבר המשיך היתרון אור ופעל עי"ז ענין נתינת התורה כנ"ל מיד בבואו.

רמז לב' הענינים בהערה 5

ואפשר שזהו גם דיוקו של רבינו בהערה 5 בהבאת שתי מקורות לביאור דברי הזהר. מסה"מ ה'תש"ט. ומלקו"ש חלק ד'. דבהמאמר ברור שמדובר (בעיקר) בענין הא' שפעל יתרו והוא הוספת אור יותר ונעלה בהתורה שלמעלה. משא"כ בלקו"ש חלק ד' ששם מבאר רבינו בעיקר פעולתו הב'. וז"ל שם: "דוקא נאך דעם וואס יתרו האט מודה געווען אין אויבערשטען און אנגענומען אויף זיך פירן זיך ווי אלע אידן [גירות], דאס האט געבראכט אז דער אויבערשטער זאל געבן די תורה". והיינו הכנה ל"מתן תורה". וכן משמע בלקו"ש חלק ט"ז יתרו א', שהיו שני שלבים בהכנה. א. יציאתו מגדולתו במדין וביאתו. ב. הודאתו והתגיירותו. וששלב הב' היתה עיקר ההכנה שפעל עיקר ענין דמ"ת, שהוא ש"תחתונים יעלו לעליונים".

ושם בחלק ט"ז ג"כ משמע שקרי"ס ומלחמת עמלק מסמלים ב' פעולות אלו

(8) ואם תאמר, למה לא הלך משה לקרוא את יתרו ולא שלח שליח להביאו? הנה פשוט שהי' צריך לבוא מצד עצמו. ובלקו"ש חוקת שיחה ג"ע' 259 מכריח רבינו שלא הי' ביכולת של אף אחד מישראל לצאת מחוץ להענין. ועם יצאו יפסידו השמירה הניסית של הקב"ה.

שעשה יתרו. וא"כ יש לומר שקרי"ס גרם שיבא, ונפעל עי"ז ענין נתינת התורה כנ"ל. ומלחמת עמלק גרם לו להודות ולהתגייר בעת ביאתו, ונפעל עי"ז ההכנה "מעין" ההמשכה, לפי שהוא נתכלל ונכלל בהעליון הכי נעלית.

ומתאים גם עם ההוראה של השיחה. דשם, מסיק רבינו שצריך להיות ההכנה (דיתרו) בכל יום אבל בפועל מביא שם רק הוראה מה"מעין" שעשה יתרו, דהיינו המשכת עצמות האלוקות בהמטה ביותר והתכללותו בקדושה. ומשמיט שם כל "ענין נתינת התורה" שפעל יתרו. וא"כ נראה לומר גם בשיחה דידן שכולל זה בהענין דקרי"ס. והיינו, שתחילה צריך להיות העבודה בעניני קדושה עצמו "וגילוי אור הנשמה ע"י התורה ותפילה" - וקורא את זה "הענין דקרי"ס" (דהוא הוא הגורם שיבא יתרו ושהוא יפעול את "ענין נתינת התורה"), ואח"כ להמשיכה בענינים גשמיים שהוא הכנת ה"מעין" שעשה יתרו, שנגרם ע"י שמיעתו ע"ד מלחמת עמלק (רק שלא הודה בפועל עד שמשם פעל עליו ודחקו לעשותו בפועל ממש). וברור א"כ כמו שהזכרנו לעיל שזו היתה עיקר חידוש פעולתו, ולכן זוהי ההוראה העיקרית מהודאתו, ומתייחסת למלחמת עמלק עד שנקראת תוצאה ישירה ממנו (בסעיף ו' בשיחה דידן), ונשארנו להסיק כנ"ל שכן עד"ז י"ל שקרי"ס הי' הגורם לביאתו, ולפעולת "ענין נתינת התורה" וכנ"ל⁹.

ביאור בההוראה של השיחה

וכיון דאתינן לההוראה, יש לעיין. א. למה מוסיף כאן כל האריכות ד"סדר האדם בכל יום . . מודה אני לפניך וכו'". והרי לענין ההוראה כאן נוגע לכאורה רק ממילת "סדר העבודה דתפילה ולימוד התורה...?" ב. משמע שרק לאחר ההכנות הנ"ל שייך להיות התורה שהאדם לומד בגדר ד"מתן תורה" וקבלת התורה מחדש בכל יום. אבל מיד לאחר זה ממשיך לחדש ששייך "מתן תורה" אצל כמה אפי' קודם ההכנות האמורות לכאורה, ואפילו מיד בברכת התורה? ג. מהו ההוספה בסוף שההכנות וגם ה"מתן תורה" היומית עצמו (ששייך הרבה פעמים ביום כמו שמצינו בהרבה מקומות) הם עדיין רק הכנה להגילוי דמתן תורה? והלא זה עתה פירש שהוא מ"ת בעצמו ולא רק הכנה?

ולבאר זה יש להקדים שיחתו הק' מיום ב' דחג השבועות ה'תשכ"ג בו שואל רבינו

9) ובוהו יומתק לשון הזהר שמדייק לומר ב' דברים נפרדים א. עד שלא בא יתרו לא ניתנה התורה. ב. "כשבא [פעולה הא'] ואמר ברוך ה' [פעולה הב'] עי"ז פעל דאסתלק עילא [ענין נתינת התורה] ותתא [מתן תורה] ולבתר יתב אורייתא בשלימו" היינו לא רק נתינת התורה אלא גם מתן תורה וזה דיוק ההוספה "בשלימו". ועוד דהביטוי "ולבתר" משמע שאינו קשור ישיר להכנה כמו ע"ד הכנה מעשי שנגרם ממילא על ידו, אלא הוא פעולה נפרדת שבאה לאחר עשיית ההכנה תורני של "מעין" ההמשכה.

שאף שהחיוב דלימוד התורה הוא בכל רגע ורגע אבל מה נעשה בהזמן שלפני ברכת התורה שאסור אז לעסוק בתורה? "אך הענין הוא- שגם קודם ברכת התורה ישנו ענין של לימוד התורה דכיון שתיכף כשניעור משנתו אומר "מודה אני לפניך", הרי עוד קודם לזה עליו לזכור במחשבתו שיש דין בתורה שצריך לומר "מודה אני לפניך".

ומסביר ש"מצד "לאפרושי מאיסורא" - להסיר את רוח הטומאה ששרתה עליו בעת השינה, לכן מותר לו "לעסוק בתורה" היינו לזכור במחשבתו שיש דין בתורה שצריך לומר מודה אני וליטול ידי וכו' כדי להסיר הטומאה".

וממשיך לבאר שאף שהתורה שלפני ברכת התורה אינו דומה כלל להתורה שלאחרי ברכת התורה, ושיש חילוקי דרגות בלימוד התורה במשך היום, אבל אעפ"כ "המהות שלהם חד הוא שע"י התורה "אותי אתם לוקחים" וכו' ואדרבה התורה שלפני ברכת התורה מבטא השייכות העצמיית בין ישראל לעצמותו ית' שהמעלה מעלה - עצמותו שלמעלה מכל ציור אות וקוץ וכו' - נמשכת בהמטה מטה באדם שעדיין רוח של היפך הטהרה שורה עליו ונמצא במצב שאסור לו להוציא דברי תורה מפיו, ואפילו אסור לו להרהר בדברי תורה, אלא שלאונסו שאני. ומצב זה, שההרהור שלו בתורה הוא לאונסו, זה גופא מורה שהתקשרותו עם התורה קודמת אפילו למציאותו, שלכן, מיד כשישנו מציאותו, - "שניעור משנתו" - מוכרח הוא להרהר בדברי תורה. ובהמשך שם מבאר שגם באותו אופן יש ענין הודאה וביטול לה' ג"כ לפני מודה אני, אלא שנתבטא בדיבור רק בעת אמירתו המודה אני. וראה שם בארוכה.

והיוצא מזה הוא שיש "ענין נתינת התורה" - והיינו "עבודה בעניני קדושה", ו"גילוי אור הנשמה ע"י התורה ותפילה" גם קודם מודה אני אפילו, וישנו גם הענין דפעולה בענינים גשמיים, הכנת ה"מעין" שעשה יתרו, (שפועל הסרת רוח טומאה וכו') לפני אמירת מודה אני. ונמצא שישנו ב' ההכנות דיתרו כבר לפני מודה אני בכל יום.

ובזה מתורצת קושייתנו השני. ואולי אפשר לומר שלכן מביא כל ההוספה של "סדר האדם בכל יום..". דבזה מבאר איך שיש הכנות אלו גם במי שהמתן תורה שלו הוא כבר בעת ברכת התורה.

ואפשר שזהו עומק דבריו כאן שמדייק לכתוב "ראשית עבודתו מיד כשניעור...". וממשיך שאז ישנה ה"הודאה כללית של הנשמה מודה אני לפניך" (ולא של האדם). ואינו כותב "אמירת מודה אני" אלא "של הנשמה" סתם. וברור לכאורה שזהו רמז להכנות האמורות אפילו למי שהמתן תורה שלו הוא כבר בעת ברכת התורה.

ומסיים שם "ובאופן כזה ישנו בכל יום הענין דמתן תורה" ומוסיף "ובאופן שנמשך וחודר גם בכל ענייני הגשמיים כמ"ש אם בחוקותי תלכו . . ונתתי גשמיכם בעתם". ומשמע שגם לאחרי שישנו הענין דמ"ת בכל יום, עדיין שייך שהפעולה דמ"ת עליו

תהי' בהעלם. ועל זה מוסיף שפעולתו תהי' מורגשת בגילוי בחיי יום יומי.

ונראה שזהו ענין "גילוי דמ"ת" המובא בשיחה דידן ג"כ. ופשוט וכמו שהובא במק"א ענין זה שאפילו לאחרי הענין דמ"ת יש צורך להמשיך הפעולה של מתן תורה בגילוי.

אופן אחר בהבנת המימרא שבסנהדרין

מצד הענין דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, י"ל שהמחשבה והרצון עצמו של משה ובנ"י לפעול כל העניינים הנצרכים, הוא שפעל שיבא יתרו. וא"כ אפי' ביאתו הי' תוצאה מפעולת משה רבינו, ולא רק הודאתו והתגיירותו. וראה לקו"ש חלק כ' דף 352 ואילך. וז"ל: "און דער אויפטו פון 'מחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה" איז אז די מחשבה און די מעשה זאלן ניט זיין באזונדער, נאר, אז די מחשבה זאל נצטרף ווערן און נתחבר ווערן צו דער מעשה, וואס דאן ווערט עס א דבר שלם. אז בשעת דער אויבערשטער זעט (וואס ה' יראה ללבם) אז די מחשבה טובה שבלב איז בתוקף ובאמת איז והוא יכלכלך אז דער אויבערשטער איז מזמין כמה ענינים וסודות אז ער זאל טאן אויך א מעשה.

ובהערה 14 שם: ראה ד"ה בטח בה' תש"ב ע' 87: "והפירוש האמיתי דמצרפם למעשה היא דכאשר איש ישראל חושב לעשות איזה דבר בלימוד התורה ובקיום המצות הקב"ה מצרף כמה ענינים בהשגחה פרטית שיבא לידי מעשה". ע"כ¹⁰.

ולהעיר משיחת יו"ד שבט ה'תשח"י בהוראה שם וז"ל: "אז דו זאלסט ביי זיי אויכעט "ייתר פרשה אחת בתורה" דו זאלסט פון דארטן ברענגן צו הר סיני ניט נאר זיך אליין נאר אט די אלע וואס האבן עפעס צו דיר א שייכות וויהיין דו קענסט דערגרייכן אדער מיט דיין מעשה אדער מיט דיין דיבור, אדער ווי דער רבי האט אמאל געזאגט אין מיט'ן א פארברענגען: אפילו מיט א מחשבה ווארום א מחשבה מועלת" עכ"ד.

הכרח העדר הגנאי גם על פי המשך הגמרא גופא

יובן בבירור יותר ע"פ המשך הגמ' בסנהדרין שם:

"א"ר תנחום, דרש בר קפרא בציפורי . . . ביקש הקב"ה לעשות חזקי' משיח . . . אמרה מדת הדין . . . ולא אמר שירה לפניך תעשהו משיח? . . . מיד פתחה הארץ ואמרה . . . אני אומרת לפניך שירה תחת צדיק זה . . . "מכנף הארץ זמירות..." יצתה בת קול ואמרה "רוי לי רוי לי"..."

10 וי"ל שלפני התגיירותו של יתרו, לא הי' שייך אצלו הענין דמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה, ולכן הי' פעולתו בב' שלבים שמנינו, ולא די לו בהמחשבה טובה לבד, משא"כ משה וישראל.

ומסיים שם בקושי אריכות הגלות והפתרון שע"י תשובה. ויוצא מהגמ' שזה שחזקי' לא הי' משיח, אין זה שייך כלל לאי אמירתו שירה. אלא זה טעם כמוס "רוזי לי, רוזי לי". זה שהוא לא אמר שירה הי' רק השער שבו בא מדת הדין לקטר. ועל כנף זה מביא ר' פפייס את דבריו.

מובן בפשטות מהגמ' (אף שהרבה לא לומדים כך שם), שזה שחזקי' לא אמר שירה, זה אכן לא הי' באשמתו! ובטח הי' אומרו אם הי' ביכולתו. או מצד בני דורו, או מצד עצמו אבל בכל אופן, מאיזה סיבה שתהי' זה לא הי' ביכולתו בעת ההיא ובמצבו אז. וראה פרש"י שם בשם מורו וז"ל: "שנסתם פיו של חזקי'" דמשמע שהי' ענין מצד למעלה.

ודוקא מטעם זה א. הארץ קפץ לאמרה עבורו (מה שלא נמצא דבר כזה תמיד כלל וכלל). ב. השירה של הארץ אכן נתקבלה עבורו, ועד שזה הי' נחשב כמו שהוא בעצמו אמרה אותה עד שהקב"ה הסכים שאין ענין זה של אי אמירת שירה שייך כלל ליקרא גנות באיזה אופן שהוא לגבי'. ואדרבא, אין שום בעי' ידוע לנו על זה שחזקי' לא הי' משיח, עד כדי כך שיעתה בת קול ואמרה שזה הענין שמיח לא יבוא ושהוא לא יהי' המשיח הרי הוא דבר שאין לו טעם (לנו) ו"רוזי לי רוזי לי". וכל טעם שתרצה ליתן כדי לבאר למה אכן הוא לא נעשה משיח, או למה משיח לא בא אז, אי אפשר להעמיד הטעם שלך דאם כן, אין זה "רוזי לי" ובפרט ב' פעמים. אלא פשוט שלא נשאר עליו שום גנאי (מצד ענין זה לכל הפחות).

ויש להעיר בדרך אפשר ממה דאיתא במדרש איכה רבה (ד' ט"ו) "אין לי כח . . . [אפילו] לומר שירה..." וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר בחלק ז' (275) שזה הי' מצד גודל הבטחון שלו. ואף שזה קרה לפני נצחון המלחמה, אעפ"כ יכולים אנו לומר בפשטות שבדרגת בטחון זה הוא אחז גם עכשיו בענין ביאת המשיח לאחר נצחון המלחמה, ואפשר לומר ששירה על הנס יהא נראה כהעדר בטחון אצלו וכו' כמו שמצינו שתפילה להינצל מדבר לא טוב, ותפילה לתת תודה על דבר טוב, שניהם הם ע"ד שלא לשמה כמו שלמדנו על דרך זה בשיחא א' דבשלח בחלק י"א. (ואפשר אפילו לומר שהוא אכן אמר שירה לשמה להביא משיח, אלא שלא אמרה עבור הנס, ועל זה בא מדת הדין סתם לקטר, מכיון שזהו שליחותו "און א מלאך וואס ענינו איז דין טאר דאך ניט משנה זיין פון די שליחות וואס מ'האט אין געהייסן" (משיחת פרשת האזינו ה'תשל"ו)) ועל זה בא שירת הארץ לעוזרו, ואכן נתקבלה עבורו, ואעפ"כ אמר הקב"ה "רוזי לי, רוזי לי". (ואכ"מ).

ואם כן, נמצא איפה, ששירת הארץ נטל ממנו כל ענין של בזיון וגנאי שיכול להיות נשמע ונתחשב אליו בגלל אי אמירתו שירה עד שאין זה נחשב לגנאי כלל ואפילו למפרע.

ולפי זה מוכרח לומר שה"כיוצא בו" שר' פפייס מביא כהמשך לזה הוא גם באותו אופן. והוא שהי' גנאי למשה ולישראל רק עד שבא יתרו. אבל משבא יתרו (כמו בשירת הארץ עם חזקי) ניטל ממשה רבנו ומישראל כל ענין של גנאי לגמרי ולמפרע (שהי' יכול להיות נשמע) מאי אמירתם את "ברוך ה'". ומבאר רבינו בהשיחה למה אכן זה לא הי' גנאי כלל, בגלל (שכמו במקרה דחזקי) לא הי' ביכולתם כלל מצד בחינת מצבם שבו נמצאו משה ובני ישראל בעת ההיא.

ולהעיר, שבמקומות שראיתי, רבינו הביא רק "שרצה הקב"ה לעשות חזקי" משיח . . וכו'". אבל לא שאי אמירתו שירה הוא הטעם למסקנה שלא הי' משיח בפועל. דהיינו שלכאורה כל ההתעוררות שמביא רבינו מענין זה תמיד יש לומר בדרך אפשר עכ"פ שזה הוא רק למנוע מדת הדין מלבוא ולקטרג היום ר"ל על ענין זה. ולא שאכן חזקי' לא הי' משיח בפועל בגלל זה גרידא, וכמסקנת הגמ' שם.

ומכיון שכבר עשינו כל ההכנות הדרושות כידוע משיחותיו הק' דכ"ק אדמו"ר, ואין אתנו יודע עד מה, לכן יה"ר שהקב"ה כבר יצרף למעשה את המחשבה טובה עצמו של עם ישראל לעשות כל התלוי בנו להביא בפועל משיח צדקנו, וה' ירחם עלינו ויציאנו מגלות זה האחרון המר אל הגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו וכ"ק אדמו"ר בראשנו בב"א.



הערה במאמר ד"ה 'ואתה תצוה'

הת' אשר זך

תל אביב

בקונטרס פורים קטן תשנ"ב, סעיף ז, נכתב: "ויש לומר, שמהמעלות דמרדכי היהודי הוא שהוא הי' הרעיא מהימנא (בגילוי) של כל ישראל שבדורו. בדוגמת משה רעיא מהימנא שהמשיך דעת לכל ישראל שבדורו . . [אלא שבמשה הי' גילוי ענין זה (שהוא רעיא מהימנא דכל ישראל) ע"י שהמשיך דעת לכל אנשי דורו, ובמרדכי הי' גילוי ענין זה ע"י שגילה כח המס"נ שבכל אנשי דורו]".

הרבי חילק במוסגר באופן גילוי האמונה העצמית דישראל בין משה למרדכי. דמשה עשה זאת על ידי לימוד התורה, ואילו מרדכי עשה זאת על ידי גילוי מסירות הנפש אצל ישראל בדורו.

ואולי יש לומר הטעם לחילוק זה:

דהגם שהיו למשה מנגדים (ולכאורה יש בזה להפחית קצת מזה שהיה המנהיג הבלתי-מעורער בדורו), הרי שמחלוקתם לא הייתה מצד לימוד התורה, שעל זה לא

היו עוררין, כי הכול קיבלו תורה הימנו.

ואילו אצל מרדכי אף שהקהיל קהילות רבים ללימוד התורה, הרי שלאחרי סיום העניין היו מגדולי ישראל שהיו מחולקים עימו, כי הפחית קצת מעניין לימוד התורה. כפי שכתב רש"י בד"ה "לרוב אחיו" (אסתר י, ג): "ולא לכל אחיו, מלמד שפירשו ממנו מקצת סנהדרין לפי שנעשה קרוב למלכות והיה בטל מתלמודו". היינו שהיה חסר אצלו בלימוד התורה.

ולכן עיקר ההדגשה לגבי מרדכי כאן, ולאורך כל המאמר, היא דווקא על המסירות נפש. היינו שאפילו לימוד התורה אצלו היה קשור עם עניין המסירות נפש, וכמבואר במאמר בסעיף ד, "דנוסף לזה שהי' להם מס"נ שלא לכפור ח"ו [כמבואר בתו"א, שבאם היו ממירים דתם לא היו עושים להם כלום, כי הגזירה היתה רק על היהודים, ואעפ"כ לא עלתה על דעתם מחשבת חוץ ח"ו], הי' להם מס"נ גם על קיום התומ"צ, ועד שהקהילו קהילות רבים ללמוד תורה במס"נ".



הגדת רבינו

בדיקת וביעור חמץ*

הרב ישראל יצחק פרידמן ז"ל

ראש הישיבה

א. בהגש"פ עם ליקוטי טעמים ומנהגים כותב רבינו וזלה"ק: ברוך כו' על ביעור חמץ (פסחים ז, ב) ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין, מ"מ כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה ולאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר ולא מצאו, הרי ביטול זה נקרא ביעור. (ומוסיף): וגם ביעור שביום י"ד נפטר בברכה זו (טור וב"י. שו"ע אדה"ז סת"ב).

והנה אדה"ז בשו"ע חילק ענין זה לב' סעיפים: בסעיף א כותב "ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין, מכל מקום כיון שלאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר בביתו שלא מצאו בבדיקה זו הרי ביטול זה נקרא ביעור כדינו לחמץ שאינו ידוע לו שלא מצאו בבדיקה והחמץ הידוע לו הוא מצניעו עד למחר שיאכל ממנו עד שעה ה' והמותר מבערו מן העולם. וביעור זה שביום י"ד וביטול זה שבליל י"ד אין

* קטע מתוך שיעור שנמסר בשנת ה'תשע"א בישיבה. בשיעור הי' עוד אריכות במקור דברי אדה"ז בדברי הראשונים וכו', וכאן הובא רק קטע אחד. נכתב ע"י א' התלמידים ועל אחריותו בלבד.

מברכין עליהם כלום והן נפטרין בברכה שבירך על הבדיקה שהיא תחילת הביעור לפיכך מברכין עליהם על ביעור חמץ" עכ"ל.

ובסעיף ב כותב "ולמה אין מברכין על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד לפי שאין הבדיקה תכלית המצוה שהרי מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום וכן אם לא ביטל חמצו אחר הבדיקה עדיין לא נגמרה מצות ביעור חמץ" עכ"ל.

ולכא' ב' הסעיפים דנים בשתי שאלות שונות, ס"א מבאר איך שייך "על ביעור" בבדיקה, וע"ז מתרץ שהברכה קאי גם על ביטול וביעור, ובס"ב מבאר שאף שאפשר להשתמש בלשון "ביעור", מ"מ מדוע לא נברך על בדיקת חמץ, וע"ז מתרץ שהביעור תכלית הבדיקה, ונמצא דלכל שאלה הביא אדה"ז תשובה בפנ"ע.

והנה, רבינו בהגדה צירפם ועירבם יחד, דהרי מתחיל בשאלה דס"א "אע"פ שאינו מבער" ומביא מיד התשובה דס"ב "אין בדיקה תכלית המצווה", וממשיך בהנתבאר בס"א שמיד מבטל ושהביעור נפטר בהברכה. וצ"ב בזה,

והנה כללות תוכן דברי אדה"ז בס"א הוא – מקשה איך אפשר לברך "על ביעור", הרי עכשיו אינו מבער אלא בודק, וע"ז מתרץ דהברכה הוא גם על הביטול והביעור, והבדיקה הוא תחילת הביעור.

וכשנעיין נראה שלכאורה מעורב כאן ב' תירוצים שונים:

(א) משום שאחר הבדיקה מבטל וביטול זה נק' ביעור, ומשמע מזה דהנוסח הוא מצד הביטול – והביעור שביום י"ד – ולא מצד הבדיקה עצמה.

(ב) במש"כ "הבדיקה הוא תחילת הביעור" יש לכא' עוד תי' דהבדיקה אינו מעשה בפנ"ע אלא התחלת מעשה, ולכן מתאים "על ביעור" גם על הבדיקה משום שהוא התחלת הביעור. וצ"ב מה שעירב כאן שני ענינים.

(ואין לומר דהכוונה במה שכותב ש"הבדיקה הוא תחילת הביעור" הוא רק לבאר מדוע אין הבדיקה הפסק בין הברכה להביעור, דזה אינו קושיא מעיקרא, דהא באמת אין דין הפסק כלל בין הברכה להביטול והביעור, שהרי לא מציינו שום איסור להפסיק בין הבדיקה והביטול, ועוד שעל-כרחך מפסיק טובא עד הביעור שביום י"ד¹).

עוד יל"ע דלכא' יש נפק"מ בין ב' אופנים אלו על מה קאי הברכה, דלאופן הא' הברכה קאי על הביעור ג"כ, ולאופן הב' הברכה הוא על הבדיקה, אלא שהביעור נפטר

1) והטעם שאין דיני הפסק עי' בקו"א כאן סק"א מה שהביא מהט"ז וביתר ביאור בנוסח כתי"ב בס"ז

בהברכה של הבדיקה.

הנהגה אדה"ז מסיים סעיף א' וביעור זה שביום י"ד וביטול זה שבלייל י"ד אין מברכין עליהם כלום, והן נפטרין בברכה שבירך על הבדיקה, ומלשונו "נפטרין" משמע שהברכה אינה עליהם (וכלשונו "אין מברכין עליהם כלום") ורק "נפטרין" בברכה שעל הבדיקה. א"כ משמע שהברכה הוא על הבדיקה עצמה והם רק נפטרים, ומ"מ מסיים "לפיכך מברכים עליהם על ביעור חמץ" דמשמע להיפך דהברכה היא "עליהם" ולא על הבדיקה. וצ"ב.

ומלשון רבינו בהגדה נראה שמחלק בזה בין הביטול והביעור, דלגבי הביטול משמע שהברכה הוא עליו, משא"כ לגבי הביעור ב"ד כותב בסוף הפיסקא כענין בפנ"ע, שגם הביטול נפטר בברכת הבדיקה, וצ"ב בזה.

ובגוף הענין לומר דהברכה קאי גם הביטול שאח"כ, יל"ע, הרי הביטול עצמו אינו מצוה, לשיטת אדה"ז שביטול היינו הפקר, והוא רק עצה להיפטר מאיסור בל יראה ובל ימצא, וא"כ הוי (מניעת) איסור, ועל מעשה להינצל מאיסור לא מברכים² - ורק לשיטת רש"י תשביתו היינו ביטול א"כ הביטול הוא עשיית מ"ע, אך לפי אדה"ז - שפסק כר"ן ותוס' - ביטול היינו הפקר, וא"כ זה שמפקיר אינו אלא מפקיע מעצמו האיסור דב"י וב"י ולא מקיים בזה ענין חיובי דתשביתו (ועיין בשו"ע אדה"ז סימן תמ"ז ס"ב "לא צותה תורה. . . אלא כדי שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא", היינו דתשביתו הוא חלק מב"י וב"י, ולפי"ז אוי"ל דע"י הפקר ג"כ מקיים מ"ע דתשביתו ואכ"מ).

וא"כ צלה"ב מה בכלל כוונתו שנוסח הברכה "על ביעור" הוא משום הביטול שאח"כ, הא הביטול אינו דורש ברכה כלל? וביותר יוקשה בדברי רבינו בהגדה שמדגיש הביטול כנ"ל.

ב. והנה בסעיף ב' כותב אדה"ז "ולמה אין מברכין על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד, לפי שאין הבדיקה תכלית המצוה, שהרי מי שבדק ולא ביער את החמץ שמצא בבדיקה לא עשה ולא כלום, וכן אם לא ביטל חמצו אחר הבדיקה עדיין לא נגמרה מצות ביעור חמץ" עכ"ל, ותוכן דברי רבינו אשר בדיקה ללא ביעור וללא ביטול אינו כלום.

וצלה"ב אם הבדיקה עצמה ללא הביעור "לא עשה ולא כלום", א"כ מדוע באמת מברכין עלי? ולכאור' המובן מדבריו, שבאמת לא מברכין על הבדיקה מצ"ע, אלא מצד שבסוף יעשה ה'ביעור", ומה שמברכין לפני הבדיקה הוא מפני שמברכין לפני תחילת הביעור, וקשה א"כ מה נתחדש בס"ב, הא כבר כתב בס"א שהבדיקה הוא תחלת

(2) וע"ד מש"כ אדה"ז בס' תמ"ב לגבי בדיקת תולעים.

הביעור, ומהו החילוק בין הא דבדיקה תחילת הביעור להא דהביעור תכלית המצווה, לכאור' היינו הך.

וי"ל בזה דלפי הנת' בס"א נמצא שבדיקה אינו מעשה מצוה וענין בפנ"ע; ורק התחלת מעשה ונגמר ע"י ביטול וביעור, וע"ז מקשה בס"ב דבאמת בדיקה הוא מעשה מצוה בפנ"ע וכמבואר בגמ' הבודק צריך שיברך היינו שחיוב הברכה הוא על עצם הבדיקה, כי בדיקה הוא מצוה, מ"ע מד"ס, ועי' בר"ן ורא"ש (שם) שהקשו: פשיטא מאי קמ"ל הלא על כל המצוות מד"ס מברך; וכמו"ש אדה"ז בהתחלת הסימן דמברכין על בדיקת חמץ כמו שמברכין על כל מ"ע מד"ס, והיינו שבדיקה הוא פעולת מצווה מד"ס, ויש עליו חיוב ברכה, וזהו שמקשה בס"ב: ולמה אין מברכין על בדיקה, די"ל הכוונה כיון שחיוב הברכה הוא על עצם הבדיקה, "הבודק צריך שיברך", א"כ למה באמת לא מברכין "על בדיקת חמץ" שזהו מעשה המצוה מד"ס.

ועל השאלה בס"ב - שסו"ס בדיקה הוא מעשה מצוה בפנ"ע ולא רק כהתחלה של ביעור -, מבאר אדה"ז דבדיקה אינו תכלית המצווה ואם לא ביער לא עשה ולא כלום, והביאור בזה י"ל, דבהוספה זו מבאר דתוכן מצוות בדיקה הוא מעשה שתוכנה ביעור, ומצוות בדיקה בתוכנה הוא מצוות ביעור.

והביאור, הנה בפעולת הבדיקה אפ"ל ב' אופנים: (א) כפשוטו, לחפש ולקבץ הכל למקום אחד וכיו"ב. (ב) שהאדם מוציא חמץ מביתו, אך כדי להוציא צריך למצוא אותו ולכן מחפש, וזהו מצוות בדיקה, ובמילים פשוטות פעולת הבדיקה אינו חיפוש גרידא אלא דהוי פעולה של ביעור והוצאה מן הבית.

וממה שכתב אדה"ז (בסי"א), ע"ד המנהג להניח פתיתי חמץ קודם הבדיקה, דאינו מעיקר הדין, "שאף אם יבדוק הבודק ולא ימצא שום חמץ בבדיקתו. . . כבר קיים המצוה כתקונה", והסיבה לזה היא משום שמצוות בדיקה הוא ה'חיפוש' אחר החמץ, ומפשטות הענין מבואר דמצוות הבדיקה ענינו חיפוש וכאופן הא'.

אמנם באמת נראה שאין ראי' משם כלל, דשפיר י"ל דפעולת הבדיקה ומצותה ענינה חיפוש החמץ, שלכן גם אם לא מצא חמץ קיים המצוה כתקונה, אמנם פשוט דאין הכוונה דבדיקה היא חיפוש גרידא, לכנס הכל למקום אחד, אלא ודאי ענינו הוא חיפוש החמץ ע"מ להוציאו, שזהו תוכן החיפוש והבדיקה שזה שלב מהוצאת חמץ מן הבית, ונמצא דבתוכן הענין הוי זה קיום של ביעור חמץ.

ואפ"ל שזהו כוונת הל' "שאם לא ביער לא עשה ולא כלום" וש"אין הבדיקה תכלית המצוה", והיינו דאם לא ביער החמץ, נמצא דבדיקתו הוא חיפוש גרידא לכנס הכל למקום אחד, וזה אינו מעשה המצווה של בדיקה כנ"ל.

ולפי"ז מובן היטב ההוספה דס"ב, דמס"א נמצא דבדיקה אינו נדון כפעולה בפנ"ע אלא נגרר אחר הביעור, והוא ההתחלה, ובס"ב מבאר דבדיקה הוא מעשה מצוה בפני

עצמו, ואעפ"כ מברכים עליו "על ביעור", והטעם הוא משום שתוכן מצוות הבדיקה הוא ביעור.

ובנקו' בס"ב נתחדש שהבדיקה הוא ענין בפנ"ע אלא שתוכנו ביעור.

ג. והנה בהביאור בס"ב יש ב' פרטים: (א) דהביעור בי"ד הוא תכלית המצווה, וכמו שנת"ל לעיל. (ב) "אם לא ביטל חמצו אחר הבדיקה עדיין לא נגמרה מצוות ביעור חמץ" שהביטול הוא גמר המצווה. ויל"ע, מה הכוונה שהביטול הוא גמר הביעור, שבודאי אין כוונתו שהביטול הוא תכלית הבדיקה כביעור, הא הביטול הוא ענין בפנ"ע, מצד שמא ימצא גלוסקא יפה.

ולכאור' הכוונה בזה הוא דגם ענין ה"ביטול" הוא חלק מהבדיקה. והיינו שבאמת הבדיקה עצמה היא המצוה. ולכן מברכין עלי', ומ"מ מה שהברכה הוא על ביעור, הוא מצד הביטול שהוא ביעור - והיינו משום שגם ענין ה"ביטול" הוא חלק מהבדיקה.

ולהוסיף, דזה שביטול הוא חלק מהבדיקה מובן גם מס"א, דלפי מש"כ שם מובן שהברכה קאי גם על הביטול, וגם לפי"ז אי"ז שמברכין על הביטול דהא הברכה הוא על הבדיקה אלא שהברכה הוא על תחילת הביטול ועל תחילת הביעור. וצלה"ב למה בדיקה הוא תחילת הביטול.

וי"ל בזה, דהנה בגמרא איתא (שם ו:): הבודק צריך שיבטל. והנה בפשטות לומדים שהם ב' דברים נפרדים זה מזה, שחכמים תיקנו שבנוסף להבדיקה צריך גם שיבטל (שמא ימצא גלוסקא כו'). אך באמת לפי מה שנתבאר שתוכן הבדיקה הוא ביעור י"ל בעומק יותר, דכיון דפעולת הבדיקה תוכנו ביעור, לפי"ז הביטול הינו ממש קיום א' של ביעור, והוא חלק ופרט ממעשה המצוה של הבדיקה.

ויל"ע למה הי' אדה"ז צריך "להוסיף" ענין דהביטול הוא גמר הביעור (דלא כהר"ן שכותב פשוט דבדיקה "עניינה" ביעור (הענין הא') ותו לא צריך), ומדוע בדוקא צריך "להכניס" כאן גם ענין "ביטול", ולכאורה אינו נצרך?

וי"ל בזה בהקדים, דלכאור' יוקשה לאחרי משנ"ת בס"ב דתוכן הבדיקה הוא ביעור, א"כ הביאור דס"א מיותר, דכל מש"כ בס"א שהביטול הוא מיד וכו', הוא לפי ההבנה דבדיקה הוא פעולה של חיפוש - ולא ביעור - ומפני זה צריך לבאר דאעפ"כ העיקר הוא הביעור וכו', אמנם לפי מה שנתחדש בס"ב דבדיקה תוכנו ביעור, לא נצרך הביאור דס"א.

וי"ל בזה, דהמבואר בס"ב לא מספיק, משום שאף דתוכן הבדיקה הוא ביעור, הנה זהו תוכן המצוה, אך המעשה והפעולה עצמה הוא בדיקה וחיפוש, ולזה מבאר בס"א, שהברכה הוא גם על הביטול שהוא פעולת ביעור, ואדרבא המבואר בס"ב מוסיף ביאור והכרח להמבו' בס"א - שהברכה קאי גם אביטול - דלפי מה שנת' בס"ב דתוכן הבדיקה

הוא - לא חיפוש אלא - ביעור, נמצא שמצוות בדיקה אינו רק החיפוש, אלא גם הביטול והביעור, שהרי כיון דמצד הביעור נצרך גם ביטול והבדיקה תוכנו ביעור א"כ נמצא שמצוות הבדיקה כולל גם הביטול.

ולפי"ז אפשר להבין מש"כ רבינו בהגדה, שמשמיענו בזה כוונת אדה"ז, דבתחילה כ' רבינו שאין הבדיקה תכלית המצוה, היינו שתוכן הבדיקה הוא ביעור, ומוסיף שלאחרי"ז מיד מבטל, והיינו שהביטול הוא חלק ופרט בהבדיקה, ולפי המבוא בס"ב מתוסף הבנה בנקו' זו, דכיון דפעולת הבדיקה הוא ביעור, לפי"ז הביטול הוא ממש קיום א' של ביעור, ובלעדה לא נגמרה המצוה, לאידך בזה שהביטול הוא חלק מהבדיקה נתוסף שהבדיקה גם בהפעולה עצמה הוא ביעור.

ונמצא דב' הסעיפים משלימים זא"ז, דהכוונה בנוסח "על ביעור חמץ" - הוא כפשוטו אויסראמען (להשמיד) החמץ וזה - כולל כל מה שנדרש כדי להשמיד את החמץ. ובנדו"ד - כיון שחמץ ידוע צריכים (לבדוק) ולהוציאו מן הבית (מאיזה סיבה שתהי', משום תקנת חכמים) - הרי זה נכלל בלשון "ביעור". ועי' בפרש"י (דף ד.) על מ"ש בגמ' הכל נאמנין על ביעור חמץ כתב רש"י "להעיד שבדקו", כי לשון הגמרא ביעור - מפרש דהיינו בדיקה. והטעם בפשטות: כי איך מוציאים את החמץ (דזהו ביעור, להוציאו מן הבית, וע"ד ביערתי הקודש מן הבית) - ע"י שבדקים בשבילי! ואדרבה נאמר במפורש "תשביתו שאור מבתיכם" והמשמעות הוא שהמצוה הוא להוציאו מן הבית, וזהו ביעורו. ומפרשים אומרים דזה קאי על בדיקה, שע"כ מוציאים אותו מבתיהם. עכ"פ נמצא דגם הבדיקה שפיר נקרא בלשון ביעור.

וכיון שאח"כ תיקנו חכמים שהבודק צריך ג"כ שיבטל, ואם כן בשביל שיהי' "ביעור" כדבעי נדרשים לזה כמה "שלבנים" - הרי כולם נכללים בלשון "ביעור".

ועי' ג"כ בריטב"א (דף ז.) שכתב וז"ל: ויש פירשו הטעם כי ביעור כולל הכל השבתה ושריפה ואף הבדיקה שמכנסה במקום א' נקרא ביעור וכדאמר קרא בערתי הקדש מן הבית לפיכך תיקנוה בלשון כולל. עכ"ל. [וי"ל דזהו ג"כ מה שמאריך ומוסיף הרא"ש (ואדה"ז מביאו) "שמצניע חמץ שיאכל למחר ביום", דלכאורה זה כלל לא נוגע? אלא כוונתו דזה ג"כ נכלל ב"ביעור חמץ". וע"ד ביערתי הקודש שהוא ע"י אכילה].

ונפק"מ מהאמור הוא היכא שבדק ולא מצא - הנה אם נאמר שעיקר המצוה (והברכה) הוא ה"ביעור" - הרי כאן לא ביער כלום ונמצא שבירך לבטלה (כי לא עשה עיקר המצוה). (ואף אם נאמר שהבדיקה הוא המצוה בתור "תחילה" של הביעור, והבדיקה עצמה "לא עשה ולא כלום" (כלשונו) - הרי כאן שלא הי' ה"גמר", נמצא ג"כ שעיקר המצוה חיסר, ו"לא עשה ולא כלום"). ואם נאמר שהבדיקה בפ"ע הוא מצוה ולכן לא בירך לבטלה - א"כ למה באמת לא מברכין על בדיקת חמץ הרי לפי"ז הבדיקה

בעצמה עומדת (דלעיל תירצנו כי אין הבדיקה "ולא כלום")? אלא הביאור בזה - דאה"ב כולם נכללים בשם "ביעור": הן הבדיקה לבדה נק' ביעור, והן הביטול שאח"כ (בתור המשך להביעור), וכמובן גם הביעור ביום י"ד דהחמץ שמצא.

ה. ומעתה מובן מה שאדה"ז כותב שזה שמברכין על ביעור הוא כי קאי על הביטול, דלא קאי על הביטול בפ"ע כי ביטול בפ"ע אינו מצריך ברכה (וכנ"ל שאינו מצוה, ובפרט שביטול עכשיו אינו אלא מד"ס כנ"ל), ואין מברכין קודם הביטול אלא קודם הבדיקה - כי אה"נ המצוה הוא הבדיקה דדוקא היא מצוה מד"ס שמברכין עלי', וזה שאומר שהברכה קאי אביטול - היינו מצד שהבדיקה הוא התחלת הביטול בהסדר דהבודק צריך שיבטל. ומובן ג"כ מה שאדה"ז כותב (בסעיף ב') שאין מברכין על בדיקת חמץ כי אם בדק ולא ביטל לא גמר המצוה עדיין, כי מצד א' אכן המצוה (והברכה) הוא הבדיקה, אך מצד ב' הביטול גם הוא חלק מ"גמר" המצוה (היינו מצות ה"בדיקה", לא מצוה נפרדת, דאילו היתה מצוה נפרדת לא היו כוללין אותה באותה ברכה).

אך הנה כל זה הוא אחרי שישנו ענין הבדיקה, שאז גם ה"ביטול" הוא חלק מהבדיקה. אך בתור ענין בפני עצמו - לא שייך כלל שיברכו על הביטול, שאינה מצוה בפ"ע כלל כנ"ל.

ויש לומר דזהו שכתב אדה"ז הלשון "נפטרינ", שהביעור וגם הביטול נפטרינ בברכה שעל הבדיקה - דלכאורה הלשון נפטרינ משמע "נעבאך" שהם אינם מקבלים את "שמגיע להם" אלא נפטרינ ע"י משהו אחר, ומאי גרע חלקם שיהיו נפטרינ? (דבשלמא ביעור הרי אינו שייך אלא בתור המשך של הבדיקה, שמה שמצא בבדיקה מבער, אך הביטול מדוע רק "נפטרינ"? אך באמת עפ"י הנ"ל הרי ביטול אינו מצוה, ורק בדיקה הוא תקנת חכמים ומצוה מד"ס - וזה פועל שגם הביטול שאח"כ נעשה חלק מתקנת חכמים. שמצד עצמו אינו מצוה, אך ע"י הבדיקה נעשה גם הוא מצוה. ולכן מוכרח שיהי' "נפטר" ע"י ברכת הבדיקה, כי בפני עצמו אי"ז שייך.

וזהו גם שכתב אדה"ז "שמברכין עליהם" (היינו על הביטול ועל הביעור דיום י"ד), אף שקודם לזה כ' "אין מברכין עליהם כלום", כי בתור חלק מהבדיקה - מברכין גם עליהם. ו"עליהם" בפ"ע אין מברכין, אך "עליהם" בתור חלק מהבדיקה (חלק מתקנת חכמים) מברכין.

כל זה נלמד דוקא מסעיף ב' ולא מסעיף א' - כי בסעיף א' עדיין הי' אפשר ללמוד שהברכה קאי על הביטול שהוא מיד אח"כ, ושהביטול בפ"ע גם מברכין עליו (אף שגופו של ענין צ"ע כנ"ל), משא"כ בסעיף ב' מוכרח שהם ענין א', ואי אפשר ללמוד שהביטול הוא ענין בפ"ע, הן מהשאלה שמוכח שהחיוב הוא על עצם הבדיקה, והן מהביאור שזה שאין מברכין על בדיקת הוא כי אין הבדיקה נגמר אלא בהביטול, שלכן גם ברכת הבדיקה הולכת על הביטול.

וזהו שכתב הרבי בהגש"פ: "ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו עדיין - מ"מ כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה, ולאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר ולא מצאו, הרי ביטול זה נקרא ביעור". דמשמיענו איך ללמוד כוונת אדה"ז, דמה שהביא אדה"ז בסעיף ב' "שאין הבדיקה תכלית המצוה" - זהו הכוונה במה שכתב בסעיף א' שהברכה קאי על הביטול: דזה שהברכה קאי על הביטול - היינו הביטול בתור "תכלית" וחלק של הבדיקה. ולכן הי' צריך אדה"ז להוסיף "וכן אם לא ביטל חמצו כו".

ומובן מה שמחלק בין ביטול לביעור, דביטול הוא חלק ופרט בהבדיקה, משא"כ הביעור הוא תכלית ותוכן המצוה אך הפעולה של ביעור הוא פעולה בפנ"ע.



"למה לוקחין ג' מצות בליל פסח"

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

בהגש"פ של רבינו כתב על "יסדר שולחנו קערה בג' מצות": "שאלו אנשי קירואן למר רב שרירא גאון, למה לוקחין ג' מצות בלילי פסחים לא פחות ולא יותר, והשיב להם רמז מן התורה הוא לג' סאין שאמר אברהם לשרה לעשות מהם עוגות כו' וגמירי אותו זמן פסח היה. ויש אומרים זכר לג' הררי עולם אברהם יצחק ויעקב (מעשה רוקח טז, נח).

ולכאורה צ"ע: (א) כלום כעורה זו ששנו רבותינו התוס' הרא"ש והמרדכי והובאו דבריהם כנ"ל ברמ"א בסוף סי' תע"ה, שהטעם הוא זכר ללחמי תודה שמביא היוצא מבית האסורים, וביציאת מצרים יצאנו משיעבוד מצרים. (ב) בלאו הכי הרי אין אנו צריכים לשום טעם חיצוני, שהרי להלכה נפסק כדעת הראשונים שצריך שתי מצות משום לחם משנה ואחת משום לחם עוני, וכמו שפסק רבינו בסי' תע"ה ס"ג שכן נהוג.

וצריך ביאור איפוא מה הטעם ראה רבינו לבאר את דין ג' מצות בדברי רב שרירא גאון שהוא זכר לשלש סאין שאמר אברהם לשרה לעשות מהם עוגות.

ב

והנה ז"ל הרמ"א סוף סי' תע"ה (על מה שכתב מרן המחבר "אין חיוב אכילת מצה אלא בלילה הראשון") כתב: "ונהגו לעשות שלש מצות של סדר מעשרון זכר ללחמי תודה כו", ומקורו בדברי הרא"ש פסחים פ"י סי' ל': "ונהגו באשכנז ובצרפת לעשות

מעשרון אחד זכר ללחמי תודה שהיוצא מבית האסורין מביא לחמי תודה, ולחמי תודה באין ג' מינין של מצה כו" וכן כתב גם המרדכי ב"סדר של פסח": "ויש אומרים דלכך צריך שלש מצות לזכר לחמי תודה, כדאמרינן (ברכות דף נד:): וחשיב יוצא מבית האסורים, והשתא נמי נגאלו משעבוד מצרים, ובלחמי תודה היו ג' מינים מצה (מנחות עז.)." וכן הוא בעוד ראשונים (ועי' בלקו"ש ח"ב בהדלי הנוסח של הרא"ש והמרדכי עי"ש).

ואולם גם הרא"ש וגם מרדכי הביאו ענין זה, לאחר שהאריכו וכתבו שאנו לוקחים ג' מצות, שתיים משום לחם משנה ואחת משום לחם עוני, שגם לדיעה האחרת דסגי באחת שלימה ופרוסה, יש ענין בג' מצות מצד זכר ללחמי תודה. אבל להלכה דנקטינן דבעינן ג' מצות משום לחם משנה ולחם עוני, כמבואר בשו"ע רבינו סי' תע"ה ס"ג [אעפ"י שבכל יום טוב חייב האדם לבצוע על לחם משנה כמו שיתבאר בסי' תקכ"ט, מכל מקום בליל פסח יש אומרים (רי"ף ורמב"ם) שאין צריך כי אם אחת ומחצה, לפי שמה שדרשו חכמים ממה שכותב לחם עני חסר ואו שתהא המצה פרוסה כדרכו של עניע, לא דרשו אלא לגרוע מלחם משנה שאחת מהם לא תהיה שלימה. ויש אומרים שלא דרשו אלא להוסיף על לחם משנה, שמלבד ב' מצות שלימות שצריך לבצוע עליהן כמו בשאר יום טוב, צריך להיות עוד פרוסה אחת משום לחם עני (רש"י רשב"ם תוס' ורא"ש פסחים קט"ז)], וכן המנהג פשוט". הרי אין צריך לכאורה לטעם זה.

ג

והנה ב"משנה ברורה" כתב על דברי רמ"א אלו: "ועיין בספר בית מאיר שמפקפק על המנהג ובכמה מקומות כהיום נשתקע המנהג". וז"ל ה"בית מאיר": "הגם שאיני כדאי להרהר אחר מנהגן ש/ל ראשונים, מכל מקום קשיא לי מנהג זה, חדא, דאיכא משום "נראה כאוכל קדשים בחוץ" ועיין סי' תע"ג, ותו, הא תנן (פסחים) דף ל"ה: חלת תודה עשאן לעצמו אין יוצאים בהם, ומפרש רב יוסף דף ל"ח ע"ב הטעם, דאמר קרא שבעת ימים מצות תאכלו, מצה הנאכלת לשבעה ימים יצאה זו שאינה נאכלת לשבעה ימים אלא ליום ולילה, ופרש"י: ובהא פליג דאי נמי איכוין לה נמי לשמור מצת מצוה למיפק בה משום תודה ומשום מצה לא נפק, דבעינן שימור לשם מצה כל שבעה, ואם כן, מה לנו להכניס עצמנו למיעבד שימור נוסף על לשם מצה לחוד במה שאפשר יותר להזיק מלהועיל וצ"ע".

וכד נעיין נחזה שרבינו הזקן בשולחנו נשמר מחששותיו של ה"בית מאיר", שהביא את דברי הרמ"א אלו לא בסי' תע"ה בסדר אכילת מצה, אלא בסי' תנ"ח בדיני לישת המצות. ומבוארת דעתו שענין זה של "זכר ללחמי תודה" אינו דין ב"אכילת מצה" אלא בלישת המצה, אבל באמת מה שאוכלים ג' מצות הוא מטעם אחר, מצד לחם משנה ולחם עוני, וממילא אין חשש של "נראה כאוכל קדשים בחוץ".

ומעתה לא קשה שלא הזכיר רבינו בהגש"פ טעם זה של "לחמי תודה", כי כאמור כל הטעם הזה הוא בדיני לישת המצות, והרי ההגש"פ אינה עוסקת אלא בדיני ליחל הפסח.

(וי"ל שזו היתה כוונת רבינו במה שהביא כאן בסדר ליל פסח מרב שרירא גאון דוקא ולא הטעם של לחמי תודה, ללמדנו שטעם זה אינו שייך באכילת מצה אלא בלישת המצות וכנ"ל).

ד

אלא שלפי זה צ"ע על רבינו שהביא בכלל עוד טעם לג' מצות, מרב שרירא גאון, שלכאורה לפי מה דקי"ל ששלש המצות הן שתים ללחם משנה ואחת ללחם עוני הרי לכאורה אין צריך לטעם אחר,

והנראה שאכן לכך הביא את דברי רב שרירא גאון רק לענין "סדר הקערה" (ולכן לא הזכירם גבי אכילת מצה), שמנהג סידור הקערה הוא ענין בפני עצמו, ולא דוקא כל מה שבקערה אוכלים, שהרי הזרוע אנו מקפידים שלא לאכול, שלא יראה כאוכל קדשים בחוץ. ואעפ"כ הוא חלק מן ה"קערה".

[ונראה שמה שרב שרירא גאון עצמו סבר שזהו עיקר הטעם לג' מצות, לשיטתו הולך, שכתוב בשו"ת הגאונים "שערי תשובה" סי' רכ"ב בשם רב שרירא גאון: "והלכה רווחת הוא בכל מקום שאין בוצעין בשבת ובימים טובים אלא על שתי ככרות, ובליל פסח על אחת וחצי והן כמו שתי ככרות, משום לחם עוני שהוא המחצית", ואם כן לשיטתו בע"כ זה שלוקחים ג' מצות הוא מטעם אחר, זכר לשלש סאין. אבל רבינו בהגש"פ כנ"ל הביאו לענין סידור הקערה].

ה

וענין זה של זכר לשלש סאין שאמר אברהם לשרה לוישי ועשו עוגות, עיקר גדול הוא בליל פסח, ונראה שמקורו טהור בזוהר הק' ח"ג דף רנ"ז ע"ב: "פקודא תריסר איהי אתקריאת חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות מסטרא דג' אבהן כו", והובא ב"לקוטי תורה" דרושים לר"ה (נח,א): "כי פסח שבועות וסוכות הם כנגד ג' אבות, אברהם הוא בחי' פסח "לוישי ועשי עוגות" והוא חסד דרועא ימינא כו".

ובטור הל' ר"ח הביא כן בשם רבינו יחיאל: "לפי שהמועדים נתקנו כנגד אבות, פסח כנגד אברהם דכתיב לוישי ועשי עוגות, ופסח היה, שבועות כנגד יצחק כו".

ולכך הביא רבינו את דברי רב שרירא גאון בטעם ג' המצות, שהוא זכר לג' סאין, שהיה בפסח.

ומה שהביא גם את המשך דברי רב שרירא גאון: "ויש אומרים זכר לג' הררי עולם אברהם יצחק ויעקב", שלכאורה הוא ענין אחר לגמרי, וכדמצינו בחז"ל כמה פעמים שנאמר בהם שלשה שהוא כנגד אברהם ויצחק ויעקב.

ונראה בזה דהנה בהערות הגאון בעל "ניצוצי זוהר" ז"ל למהדורה הרביעית, העיר שמלשון הזוה"ק הנ"ל משמע ששלש הרגלים מצוה אחת הן (ומה שצ"ע לספרו "הזוהר והרמב"ם" ושם כתב שזה הוא לשון הרמב"ם שמ"ע לשבות בפסח שבועות וסוכות ר"ה ויוכ"פ כו', ולע"ד אינו ענין לזה ששם קאי במצות "שביתת יום טוב" ובודאי כל החגים כלולים בה).

ומכבר כתבתי בזה, שזו הטעם שבתפילת מוסף לשלש רגלים מזכירים את "חג המצות וחג השבועות וחג הסוכות" יחד, ולא שבכל יום טוב מזכירים את אותו היו"ט, כי בעצם כל השלשה אחד הם, וזהו גם הטעם שמסיימים ב"מקדש ישראל והזמנים" (ולא "מקדש ישראל וחג המצות" כמו "מקדש ישראל ויום הזכרון" וכיו"ב), כי ג' הזמנים של פסח שבועות וסוכות חד הם [ובשעתו ב"ירחי כלה" שאל הג"ר אלימלך צוויבל ז"ל: למה ה' סדרים של הש"ס נקראים בלשון רבים: "זרעים, נשים, גזיקין, קדשים וטהרות" ורק הסדר השני נקרא בלשון יחיד "מועד", והשבתי לו ע"פ הנ"ל שבעצם כל המועדים הם מועד אחד].

ומעתה, הנה בהמשך לדברי רב שרירא גאון שהוא זכר לג' סאין של אברהם, הביא גם את ה"יש אומרים" שהוא זכר לג' הררי עולם אברהם יצחק ויעקב, שזהו בעצם המשך לזה שהם כנגד אברהם, כי לדיעה זו כל שלשת אבות קשורים זה בזה, וכנ"ל.



מצה דכורך - "חיוב מצה שני מדרבנן"

ועפ"ז ביאור בהגש"פ פיסקא ד"ה ויכוין שבס' מצה

הרב מנחם מענדל שוחאט

שליח כ"ק אדמו"ר - מנהטן, ניו

פרק א': מקור הדין שאין לסוח בין ברכת המצה והכריכה

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים - סימן מצה, ד"ה ויכוין לפטור:

"ויכוין לפטור ג"כ אכילת הכריכה. ולכן נוהרין בינתיים משיחה שלא מעין הסעודה (ר' יחיאל אחי בעה"ט. אבן הירחי)."

והנה יש לדייק כאן כמה דיוקים:

במקור הדין ציין רבינו לר' יחיאל אחי בעה"ט ולאבן הירחי, והנה הציון לאבן הירחי

מובן שפיר, דהרי מקור הדין הוא מספר המנהיג לר' אב"ן (אברהם בן נתן) הירחי, בסי' פ"ד וז"ל: "ויראה לי כי הבא לקיים מצוה מובחרת לצאת ידי חובה כרבנן וכהלל לא יסיח בנתיים אחרי הברכות שבירך על המצה ועל המרור עד שיעשה כתרוויהו להעלות הברכות על הסדר", וכן הביא הטור בסי' תעה דין זה בשם המנהיג. עיי"ש.

אבל הציון לר' יחיאל אחי בעה"ט, צריך ביאור קצת, דהרי בפשטות כוונת רבינו היא למה שכתב הטור בשם אחיו ר' יחיאל (מיד קודם שהביא את הדין דספר המנהיג הנ"ל) וז"ל: "כתב אחי ה"ר יחיאל ז"ל מספקא לי בכריכה אי בעי הסיבה כיון דמרור לא בעי הסיבה. ובעל המנהיג כתב דבעי הסיבה בעבור המצה שבאה זכר לחירות". ואח"כ ממשיך הטור: "וכתב עוד (המנהיג בסי' פ"ד) הרוצה לקיים מצוה מן המובחר לא יסיח עד שיעשה כריכה כהלל וכו'".

וצ"ב מדוע ציין רבינו כאן - אודות הזהירות שלא לסוח בין הברכה והכריכה - לר' יחיאל שקאי אודות דין אחר (אי בעינן הסיבה בכורך)? ולא עוד אלא שהקדים וציין לר' יחיאל, ורק אח"כ ציין לספר המנהיג, והרי המקור העיקרי (והקדום ביניהם) הוא מדברי המנהיג שכתב בפירוש אודות זהירות זו?

ואמנם הטור הסמיך את ב' הדינים זה לזה והקדים את ספיקו דר' יחיאל כנ"ל, אך הא גופא דורש ביאור ובירור, האם הסמיכות מורה שהזהירות שלא לסוח מיוסדת על החקירה אודות הסיבה בכורך, ואי הכי מהו הביאור בזה, ומדוע הוצרך רבינו ליכנס לכל זה כאן, ולא כתב מקור אחד ופשוט על דין זה?

ואולי י"ל שבתבות אלו תירץ רבינו קושיא שאפשר להקשות על הזהירות הנ"ל ע"פ מסקנת שו"ע אדה"ו, ועוד שפיסקא זו היא הפיסקא הראשונה שדנה בכורך, ובציונים אלו, העמיד רבינו את היסוד להמשך מהלך ביאורו וחידוש אודות כורך. וכפי שנבאר לקמן.

פרק ב': הגדר דמצה שבכורך ע"פ שו"ע אדה"ז ולשון רבינו בהגש"פ

אך תחילה נקדים קושיא ודיוק אחר בכורך¹, דהנה ידוע לכל בר בי רב שסוגיית כורך בדברי הראשונים והפוסקים ארוכה מני ים, ולא באנו כאן להאריך ולפלפל בה². אבל הלומד את מסקנת הדברים כפי שמופיעה בשו"ע אדה"ז³ יוצא עם ההבנה דלקמן: היות שלא נפסקה הלכה כרבנן או כהלל, עבדינן כתרוויהו: אוכלים מצה בפ"ע לקיים

(1) שוב ראיתי שדן בזה ראפ"א, במאמרו המאלף אודות כורך, נדפס בקובץ פלפולים אהלי תורה - לה (י' שבט ה'תש"פ).

(2) ועיין במאמר הנ"ל באריכות נפלאה פרטי הסוגיא בראשונים, בשו"ע אדה"ז ובהגדת רבינו. וקצרתי כאן בכמה מהדברים ובמ"מ, ומשם תקחנו.

(3) סי' תע"ה סעיף יח - כ.

מצות מצה דאורייתא - לשיטת רבנן והלל. אח"כ אוכלים מרור בפ"ע - לקיים מצות מרור לשיטת רבנן. ואח"כ כורכים מצה ומרור לקיים מצות מרור בזממה"ז⁴ לשיטת הלל. (עיין בשו"ע אדה"ז שם כל הטעמים והנימוקים).

ומעתה יש להקשות: באם כבר קיימנו מצות מצה לכו"ע, והמצה שאוכלים עתה בהכריכה היא רק "מכשיר" לקיים מצות מרור (אך היא עצמה אינה בגדר דמצות מצה כלל), הרי אין זה הכריכה דהלל, שהיה כורך את המצוות - דמצה ומרור - יחדיו?⁵

וגם אם תאמר שמצה זו דהכריכה, היא חובה מדברי סופרים, וכמו שכתב אדה"ז בשו"ע שם (ולכן אינה מבטלת את המרור דהכריכה, כי שניהם הם חובה מדברי סופרים ואנם מבטלות זא"ז), הרי עדיין אפשר לטעון, שחובה זו אינה במצות מצה, אלא חובה כדי להכשיר ולקיים מצות מרור, וכלשון רבינו בהגש"פ סד"ה כן עשה: "ובפשט, שלשיטת אדה"ז, הכורך עיקרו בא בשביל חובת אכילת מרור", ואי הכי הדרא קושיא לדוכתא?

וי"ל שכדי לתרץ תמיהה זו, כתב רבינו לקמן בריש סימן כורך: "נמצא יש עליו, בזממה"ז חיוב מצה שני מדרבנן, לדעת הלל"⁶.

והנה כד דייקת שפיר לא מציינו לשון זה בשו"ע אדה"ז (שמצויין בסוף קטע הנ"ל), ואדרבא מלשון אדה"ז נראה שאין חיוב מצה שני, אלא שיש חיוב מרור, וכדי לקיים מצות מרור גם לשיטת הלל, חייבוהו חכמים לכרוך מצה עם המרור (בשביל המרור) אך חיוב מצה שני ליתא? ובפרט שהלשון "חיוב מצה שני" (והדגשת תיבת שני), משמיענו שיש ב' חיובים באותו הגדר (חיוב מצות מצה) ורק שחלוקים המה ברמת חיובם (מה"ת ומד"ס)?

ונראה שבזה בא רבינו לתרץ את הקושיא הנ"ל:

לפי הלל - כשחכמים באו וקבעו חובת אכילת מרור בזמן הזה, הוצרכו לקבוע גם חיוב מצה שני, כדי שנוכל לקיים מצות מרור. כי לשיטתו הרי בעינן כריכה, וכריכה פירושה כריכת מצות מצה ומצות מרור יחד. והיות שלא היתה לנו ברירה והוצרכנו

(4) ולא רק בתור "זכר למקדש" (שיטת הב"ח בטור שם, המהר"ל בגבורות ה' פס"ג ועוד). אלא כדברי הפר"ח והגר"א שם.

(5) כך עולה משיטות הראשונים, שעל פיהם פסק אדה"ז כאן. וכפי שהאריך במאמר שם. ואכ"מ.

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

לאכול את המצה בפ"ע⁷, ותו ליכא מצות מצה, אזי עלינו לתקן עוד חיוב מצה מד"ס, כדי שיהיה משמעות להכריכה, ונוכל לקיים מצות מרור⁸.

ונמצא שמחד גיסא חיוב המצה בכריכה בא כדי לקיים מצות מרור בזמן הזה לשיטת הלל. אך לאידך בפועל ממש יש לנו בכריכה - לא רק קיום מצות מרור - אלא עוד חיוב מצות מצה⁹.

פרק ג. הסיבה בכורך, והזהירות שלא לסוח עד כורך

ומעתה לאחרי כל הדברים האלה, נחזור לבאר את הפיסקא ד"ה ויכוין שהבאנו בריש דברינו:

דהרי לפי המהלך דידן - שבכריכה מקיים מצות מרור - צריך ביאור קצת: מהו הזהירות דספר המנהיג שלא לסוח בין ברכת המצה ועד הכריכה, והרי בשלמא בין ברכת המרור והכריכה מובן שפיר, כי רק בשעת הכריכה הוא מקיים את מצות מרור לשיטת הלל, ולכן אין להפסיק בשיחה ביניהם¹⁰. אבל בין ברכת ואכילת המצה והכריכה אמאי אין להפסיק, והרי חיוב אכילת מצה כבר התקיים בעת אוכלו את המצה בפ"ע (לכו"ע)¹¹?

ובאמת שלכן כתב הפר"ח (בסי' תע"ה שם ד"ה כדי שתעלה) וז"ל: "זה אינו מדוקדק דהא ודאי כיון דלהלל אפי' האינדא בעי כוית מצה לחוד והדר כריכה וכמו שכתבתי לעיל, אם כן אף אן מפסיק בין כוית אכילת מצה לכריכה אין בכך כלום, אבל ודאי צריך ליהזר שלא יפסיק בין ברכת אכילת מרור לכריכה זו".

וכדי לתרץ קושיא זו הקדים רבינו וציין לדברי רבי יחיאל, שמספיקו אודות הסיבה

(7) וא"א לן לקיימה באופן אחר, וכמו שביאר אדה"ז שם.

(8) ועפ"ז יומתק דיוק לשון רבינו שכתב בריש סימן כורך שם שם אודות מרור: "שתקוהו חכמים זכר למקדש" (בהדגשת התיבות הנ"ל), אף שלכאורא אין זה נוגע לנדוד, אלא שבזה רוצה להדגיש שכשחכמים קבעו את מצות אכילת מרור מד"ס זכר למקדש, כחלק מתקנה זו, הוצרכו לקבוע גם עוד חיוב מצה שני, ולולא זאת לא היו יכולים לקיים את מצות מרור לשיטת הלל בזה"ז.

(9) (ובאותו הגדר דחיוב מצה הראשון, שלכן הוי שני לו ורק שכנ"ל חלוקים ברמת חיובם - מה"ת או מד"ס.

(10) וכמו שכתב רבינו בפשיטות בסי' מרור ד"ה ויברך: "צ"ע מפני מה לא העתיק מ"ש בשו"ע שלו (תע"ה סי' יח) - וכן מנהגו - שצריך לכוון לפטור בברכה זו גם מרור שבכורך".

(11) ואמנם הב"ח ביאר את דברי המנהיג, שהזהירות היא גם חלק מהזכר למקדש, אבל: א. זהו לשיטתו שכל הכריכה הוי רק לזכר, ולא לקיום מצות מרור. וב. אין זה פשוטות משמעות דברי המנהיג והטור (הובאו לעיל בתחילת דברינו), ואדרבא מתוך דבריהם משמע שהזהירות שלא לסוח הוא כדי לקיים את שיטת הלל - עתה.

בעת הכריכה למדנו יסוד גדול:

דנה כשמעיינים בצדדי הספק צע"ק, דמהו הצד שלא להסיב בעת הכריכה, והרי בכריכה יש הן מרור והן מצה, ומצד המצה בעי הסיבה, לאידך מצד המרור לא בעי כריכה אבל ליכא איסורא להסיב (ראה ב"י שם), ואי הכי אמאי שלא להסיב? בשלמא במרור שכל תקנתו זכר לשעבוד ולא לחירות, אזי לא מתקנים בו הסיבה, ופשוט. אבל בכורך שיש בו שניהם, מהי הסברא שדווקא לא להסיב?

אבל ע"פ ביאורנו לעיל בפרק ב', יש לומר שרבינו יחיאל הסתפק בזה גופא, מהו הגדר דהמצה שבכורך בזמן הזה:

האם המצה באה רק כדי להכשיר ולקיים את מצות אכילת מרור (לפי שיטת הלל), ואזי המצה היחידה בכורך הוא המרור (והמצה הוי רק טפל ומכשיר למרור), ולכן לא מתאים לתקן הסיבה למצות מרור.

או שלפי שיטת הלל מוכרחים אנו לומר שיש חיוב מצה שני מד"ס בעת הכריכה, ואי הכי בכורך ישנם ב' מצות, הן מרור והן מצה, ובאם יש כאן חיוב מצות מצה, פשיטא דבעינן הסיבה, שהרי המצה באה זכר לחירות.

ומעתה ספר המנהיג הכריע כהצד הב', וכלשון הטור: "ובעל המנהיג כתב דבעי הסיבה בעבור המצה שבאה זכר לחירות", דהיינו שיש להסיב בעת אכילת הכריכה מצד המצה שבה, וכמו שמסיב בעת שאוכל מצה בפ"ע, כי בשניהם הוא מקיים חיוב מצות אכילת מצה "שבאה זכר לחירות".

ועפ"ז יומתק ההמשך וקישור העניינים בטור שם, שממשיך עם דברי המנהיג אודות הזהירות שלא לסוח בין ברכת המצה והכריכה:

היות שהמצה דהכריכה היא חלק ממצות מצה בלילה זה - "חיוב מצה שני מדרבנן" (ולכן בעי הסיבה), פשיטא שברכת אשר קדשנו במצוותיו וצוננו על אכילת מצה קאי גם עליה (כמו שברכת מרור קאי על המרור שבכריכה) ולכן יש ליהדר שלא לסוח בין הברכה דמצה ואכילת הכריכה, כי חיוב אכילת מצה לא מסתיים עד אכילת הכריכה.

ועפ"ז מתורץ מדוע מקפידים גם שלא לסוח בין ברכת המצה והכריכה, ולא רק בין ברכת המרור והכריכה (ודלא כהפר"ח הנ"ל).

ונמצא שב' הדינים תלויים זה בזה: הא דבעינן הסיבה בכריכה, והא די ש ליהדר שלא לסוח בין ברכת המצה והאכילה, כי יסוד שניהם חד הוא - דהמצה שבהכריכה יש לה גדר דמצות מצה, ובלשון רבינו: "חיוב מצה שני מדרבנן".

ועפ"ז יבאר מדוע ציינ רבינו לר' יחיאל, אע"פ שר' יחיאל דן בהסיבה בכורך, ואנן

קאינן על הזהירות שלא לסוּח, כי דווקא ע"פ ההבנה בב' צדדי הספק דר' יחיאל, והכרעת ספר המנהיג אודות הסיבה בכורך, מבינים אנו נכונה: א) את המשך דברי המנהיג שלא לשוּח בין ברכת המצה והכריכה (ולא רק ברכת המרור) וב) את יסוד שיטת רבינו בכורך, שהמצה דהכריכה היא "חיוב מצה שני מדרבנן". וכפי שביארנו לעיל בארוכה. ועפ"ז אפשר לבאר עוד כמה דיוקים בלשונות רבינו בביאוריו על כורך בהגש"פ שם. ועוד חזון למועד.



"בשבעים נפש" בהגש"פ של רבינו*

הרב מרדכי רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבני נ"י.

א

בהגש"פ עם "ליקוטי טעמים ומנהגים" כותב כ"ק אדמו"ר באמצע דרשות הפסוקים ד'מגיד, וז"ל:

במתי מעט כמה שנאמר - ונתבאר בקרא בפרטיות. וכן להלן יש אשר רק זוהי כוונת מסדר ההגדה באמרו כמה שנאמר. ובזה מתורצות כמה מקושיות המפרשים. בשבעים (דברים י, כב).

ועתה שמך גו'. קשה למה הביא הסיום דפסוק זה (ובספרי אינו), ועוד דהי' לו להביא מבראשית (מו, כז) כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים (מע"נ. ותירוצו צ"ע). וי"ל דהכתוב בשבעים נפש גו' עיקרו בא להדגיש איך שמועטים היו בירידתם למצרים ועל כוונה זו מורה סיום הכתוב: ועתה שמך גו'. ולכן הביא בעל ההגדה פסוק זה דוקא וגם סיומו ועתה שמך גו'.

והנה רק בהשקפה ראשונה, הרי הגש"פ של רבינו לא אתא לציין מ"מ ומקור בלבד, אלא "ליקוטי טעמים ומנהגים (וביאורים - כבהדפוסים האחרונים)", וא"כ עמדתו לעיין בכוונתו הק'.

ואכן בפיסקא הבאף שהוא כנראה בפשטות באמת המשך של הקודם, מובן למה

(* לזכות ולרפו"ש לר' אברהם אבא בן רישא בתוך שאר בני הצריכים רפו"ש וישועות בפרט במצב הנוכחי.

עמדתו על פיסקא זו של הגש"פ של הרבי לקראת ולכבוד יום הבהיר י"א ניסן וחגה"פ, ולכבוד שנת השבעים של נשיאות כ"ק אדמו"ר עיינתי קצת בפיסקא זו "בשבעים".

מציין כ"ק את המקור. דהנה א' מהקושיות הוא 'ועוד דהי' לו להביא מבראשית (מו), כז) כל הנפש לבית יעקב הבאה מצרימה שבעים", ולכן מציין הרבי המקור לפסוק שמביא בעל ההגדה מס' דברים בפ' עקב ולא ממקור הראשון שבתורה בס' בראשית.

ב

והנה אחר שהרבי מביא הקושיות, לפני ביאורו, מביא בחצי בסוגריים "מע"נ. ותירוצו צ"ע". דהרי בהגש"פ מעשי ניסים (להג"ר יעקב מליסא, בעל ס' "נתיבות המשפט") ג"כ דן והקשה ע"ז ותירץ, והרבי כתב ע"ז "ותירוצו צ"ע". וצלה"ב מהו תי' של ה'מעשי ניסים' ולמה הרבי לא מקבלו וכתב עליה "צ"ע".

דהנה בהגש"פ מעשי ניסים פתח מבמקום אחר. והנה לעיל הגדה מובא הפסוק "ארמי אבד אבי וירד מצרימה ויגר שם במתי ויהי שם לגוי גדול עצום ורב".

וע"ז כתב בס' מעשי ניסים, וז"ל: "ובהתרת כ"ז נאמר, דרך של המגיד הוא כך, דהי' ק' לו להקרא ומביא מקרא אחר ליישב הקושיא, והיה ק' לו בכאן דכתי' וירד מצרימה ויגר שם במתי מעט, דמשמע שכל הגירות הי' במתי מעט, ובאמת לא היתה רק הירידה במתי מעט דהא לא מת יעקב עד שראה ששים רבוא יוצאי ירכו (מקורו ב"ר פ' עט, א "א"ר יודן.. - הכותב), וכך הי' לו לכתוב וירד מצרימה במתי מעט ויגר שם ויהי שם לגוי וגו',

לזה מביא קרא (דשבעים נפש . . . לרוב) שהוא ג"כ ק' מאד, מאי ועתה שמך דמשמע שעכשיו הושמו והא כבר בהיותם במצרים הושמו ואדרבה עכשיו נתמעטו ע"ד חלק חמשים עלו ממצרים כדכתיב וחמושים עלו חלק בפ' בשלח ע"ש ברש"י. והי' לו לכתוב ושמך ה' וגו', וע"כ צ"ל דהנה רש"י בפ' שמות כתב וז"ל ואלה שמות אע"פ שמנאם בחייהם וכו' להודיע חיבתם שנמשלו לכוכבים שמוציאם ומכניסים במספר וכו', וא"כ במצרים לא היו אצלו ית' כולם בבחי' כוכבים להיות נמנין כ"א ואחר במס' רק הע' נפש שהיו צדיקים גמורים כמלך שאוהב לאחדים ואגבן מתרצה לבני משפחתם שאינה מונה רק האוהבים אצלו, עכשיו שקבלו התורה הושמו כולם כוכבים להמנות בפרטות לכל או"א.

וזהו שנא' כאן ג"כ ויגר שם במתי מעט, שבכל הגירות לא הי' חשוב אצלו ית' רק למתי מעט שלא נמנו אצלו בפרטות עד אחר שיצאו וקבלו התורה נמנו כ"א ואחד בפרטות וכ"א נחשב ונמנה אצלו לגוי" עכ"ל.

תי' של המעשה ניסים, הוא שכ"ז שהיו בגלות מצרים היו רק שבעים והם הכוכבים, ורק אחר מ"ת עכשיו שקבלו התורה הושמו כולם כוכבים להמנות בפרטות לכל או"א". ועפ"ז מבאר הסדר בפסוק "וכך הי' לו לכתוב וירד מצרימה במתי מעט ויגר שם ויהי שם לגוי", אלא מבאר שרק אחר יציאת מצרים הי' הריבוי אבל לפני"ז היה

נחשב רק בשבעים נפש (במתי מעט) אף שהיה כו"כ אלפים במצרים.

ג

והנה אחר ידיעת תי' של המעשה ניסים לומר חי' ש"במצרים לא היו אצלו ית' כולם בבחי' כוכבים להיות נמנין כ"א ואחר במס' רק הע' נפש שהיו צדיקים גמורים", מובן לכאורה (בדא"פ, שבדאי כוונתו הק' של הרבי מי יודע, אבל עכ"פ אולי י"ל), למה תי' צ"ע להרבי, דכל השקפתו ושיטתו מיוסד ע"פ תורה של הרבי הוא לא להגיד על כו"כ מבנ"י אפי' במצרים בגלות, אף שיש חי' במ"ת שאז 'אתה בחרתנו' החל מלידת עם ישראל מיצי"מ, הרי להגיד שמ"ש רש"י בריש ס' שמות "ואלה שמות אע"פ שמנאם בחייהם וכו' להודיע חיבתם שנמשלו לכוכבים שמוציאם ומכניסים במספר וכו'" קאי רק ליחודי סגולה ולא לכאו"א מבני יעקב במצרים.

ואדרבה לכאו' מבואר בתורת רבינו ובס' אחרים, שא' מענינים במנין בני' כו"כ בתורה ולהודיע חיבתם של בני' וכו', הוא כדי שיהא דבר שבמנין והוא לא בטל בגלות ועי"ז זכו לגאולה וכו' כמבואר בכ"מ, ואכ"מ להאריך בזה.

ד

ויש להעיר, דתי' של הרבי הוא, וז"ל: "וי"ל דהכתוב בשבעים נפש גו' עיקרו בא להדגיש איך שמועטים היו בירידתם למצרים ועל כוונה זו מורה סיום הכתוב: ועתה שמך גו'. ולכן הביא בעל ההגדה פסוק זה דוקא וגם סיומו ועתה שמך גו'."

הרי עד"ז קצת מבואר לכאו' הוא בס' מעשי ה' (לרב אליעזר אשכנזי בן רבי אליהו הרופא) ששבעים נפש מאדם א' אינם מתי מעט, אבל ביחס לכוכבי השמים מובן, ולכן מביא סיום הפסוק "ועתה .. ככוכבי השמים".

ויש להוסיף שעד"ז ג"כ מבואר בתורת רבינו במק"א על פסוק זה, בלקו"ש חי"ט (ע' 20 הערה 46) כתב וז"ל: "ובעקב (י, כב שאמר) משה "ועתה שמך גו'" אף שבכניסתם לארץ היו רק מעט יותר מס' ריבוא (פינחס כו, נא-ג).

והא דאין רש"י מפרשו, י"ל (ע"פ י"ל) כי לגבי "בשבעים נפש ירדו אבותיך מצרימה" (עקב שם), הרי הריבוי דס' רבוא גברים מבן כ' ומעלה לבד כל הנ"ל הוא ריבוי ע"ד כוכבי השמים לרוב". עיי"ש ביאור נוסף.

הרי חזינן שזהו שיטת הרבי בפסוק זה שב' חלקי הפסוק שייכים זל"ז הן בחיבורו הראשון בהגש"פ והן להלן במשנתו בלקו"ש חי"ט.

וגם יש לבאר בבירור כוונת כ"ק אדמו"ר בפיסקא שקודם לכהנ"ל, וז"ל: "במתי מעט כמה שנאמר - ונתבאר בקרא בפרטיות. וכן להלן יש אשר רק זוהי כוונת מסדר ההגדה באמרו כמה שנאמר. ובזה מתורצות כמה מקושיות המפרשים".

והנה רק לפום ריהטא היה לי קשה להבין פשוט פיה"מ. והנה אחר העיון היה נראה שיש דרך אחר במפרשים ששולל הרבי, ולא מובא בהדיא. אבל אחר שלמדתי כמה מהמפרשים בסוגיא הקודמת "בשבעים נפש", לכאן מצאתי הדרך ששולל הרבי.

דהנה יש מפרשים המקשים שמלשון "כמה שנאמר" משמע שרוצה להביא ראי' להפסוק "מתי מעט" מהפסוק "בשבעים נפש", וקשה מאי אולמיה האי קרא מהאי קרא. ועוד, דברי תורה א"צ חיזוק? והוצרכו לביאורים שונים.

וזה שולל הרבי "מעט כמה שנאמר - ונתבאר בקרא בפרטיות. וכן להלן יש אשר רק זוהי כוונת מסדר ההגדה באמרו כמה שנאמר. ובה מתורצות כמה מקושיות המפרשים." כלומר אינו להביא ראיות, אלא "ונתבאר בקרא בפרטיות".

והנה ע"ד דברי כ"ק אדמו"ר הנ"ל מצאתי בס' מדרש הגדה שאין הכוונה להביא ראי', אלא לכתוב באופן "סיפורי" שהמתי מעט הם שבעים נפש, ולפי"ז מבאר באופן ברור, שכאן הביטוי "כמה שנאמר" ולא "שנאמר" שהוא להביא ראיה.

וכן מבואר להדיא בס' חוקת הפסח בפ' הרש"ב, וז"ל: "וי"ל דאין הכוונה להביא ראי' אלא להרחיב הביאור וכו'".

ובאמת בפסקאות אלו בהגש"פ של כ"ק אדמו"ר, יש כו"כ ענינים שיש לעיין יותר ולדייק בדברים המבוארים כאן (כידוע שכן הוא בכל מילה ומילה בהגש"פ בכלל וכו'), ולא הספקתי מצד חוסר הזמן ולכן קצרתי קצת, ועוד חזון למועד.



נגלה

בגדר תנאי*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא קידושין (ו, ב), ועד"ז בכ"מ בש"ס) .. דאמר רבא הילך אתרוג זה

(* סיימתי לרשום שיעור זה היום ז' ניסן ה'תש"פ. ויהא הדברים לזכרון ולעילוי נשמת מורי ורבי, אחד המיוחד בין ראשי ישיבה החסדיים של דורינו הגאון החסיד הר"ר ישראל פרידמן ע"ה שנפטר לעולמו היום. ה' גאון אמיתי, חסיד אמיתי, ירא שמים אמיתי, ובעל אהבת ישראל אמיתי. יהא זכרו ברוך לנצח.

על מנת שתחזירוהו לי, נטלו והחזירו יצא, ואם לאו לא יצא".

וכתבו התוספות: "וא"ת אמאי לא יצא הא לא הוה תנאי כפול. וי"ל דאיכא תנאי דלא בעי כפול כגון הכא שהיה דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו. וגדולה מזאת אמרו (לקמן דף מט: ושם) בההוא גברא דזבין נכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל ולא פירש ולא מידי וסוף לא סליק, בעי למיהדר, ואמר רב הונא הוי דברים שבלב ואינם דברים. א"כ משמע דוקא משום דלא פירש אבל אם פירש הוי תנאי אע"ג דלא כפליה. וה"נ איתא במי שמת.. ה"נ לא בעינן תנאי כפול כיון שהיה בדעתו לכך".

וממשיכים התוספות "וא"ת ובלא החזירו אמאי לא יצא והא הוי תנאי ומעשה בדבר אחד והתנאי בטל כדאמרי' התם (גיטין דף עה.). מכדי כל תנאי מהיכא ילפינן מתנאי ב"ג וב"ר והתם תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר הוה. וי"ל התם לא הוי מסקנא הכי ואיכא שינויי אחרוני. א"נ י"ל הא דלא מהני תנאי ומעשה בדבר אחד היינו כששניהם סותרים זא"ז כי ההיא דע"מ שתחזירי לי את הנייר דפרק מי שאחזו (שם) דהתם ס"ד דכל האומר ע"מ לאו כאומר מעכשיו דמי ונמצא שאינה מגורשת עד שמחזרת הנייר ואז אינו שלה, אבל הכא סבר דכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי".

ועכ"פ למדים מדברי התוספות הללו שתי 'וצאים מן הכלל' להלכות תנאי שלמדים מתנאי ב"ג וב"ר. והיינו דאע"פ שבכלל למדים משם דיני תנאי, ושלכן צ"ל 'תנאי כפול' דוקא, ועד"ו צ"ל (לחד שיטה עכ"פ) 'תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר', מ"מ מחדשים התוספות דלא תמיד צריכים לזה, ושלכן במקרה 'שהי' דעתו לכך' ל"צ לתנאי כפול, ובמקרה דתנאי ומעשה לא סותרים זל"ז אפ"ל גם תנאי ומעשה בדבר אחד.

ומובן בדבר זה צריך להסברה והגדרה; דמאחר שכן למדים דיני תנאי מתנאי ב"ג וב"ר, אז מדוע באמת – ומהו המקור לזה – דל"צ במקרים הללו לכללים אלו הנלמדים ממקור דין תנאי!?

ב. והנה התוספות הזכירו בדבריהם את הסוגיא לקמן (דף מט), ואכן גם שם כתבו ע"ד דבריהם כאן:

"דברים שבלב אינם דברים – משמע דוקא משום שלא פירש דבריו אבל אם פירש דבריו להדיא ואמר בשעת המכר שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לא"י הוה המכר בטל. וקשה אמאי הא בעינן תנאי כפול והרי לא התנה שאם לא ילך לא יתקיים המקח .. ואומר ר"י דצריך לחלק ולומר דיש דברים שאינם צריכין תנאי כפול אלא גלוי מילתא דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד. וגם יש דברים דאפילו גילוי מילתא לא בעי כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן שהמתנה בטלה .. לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו. וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא

דישראל".

אולם אף דלכאורה הוה תוכן הדברים שם כעין דבריהם כאן, אמנם להמתבונן נראה דישנן כמה וכמה חילוקים תוכניים בין דבריהם בשתי הסוגיות;

(א) שמה מוסיפים התוספות לחדש דישנה דרגא נוספת של"צ אפילו לגילוי מילתא בכלל, והיינו דלא רק של"צ לתנאי כפול, אלא גם ל"צ שיאמר שום דבר בכלל, ואילו כאן לא מזכירים דרגא זו בכלל!

(ב) שמה מוסיפים לבאר מדוע באמת ל"צ במקרים אלו לתנאי כפול: "א לא גלוי מילתא, דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד .. לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו. וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא ..", ואילו אצלנו חסרים כל מילים (ותוכן) אלו בדברי התוספות?!

(ג) שמה נאמר תירוץ זה בשם הר"י, ואילו כאן לא מוזכר שמו של בעה"ת שאומר את הדברים.

(ד) ועוד יש חילוק גדול בין ב' דברי התוספות, והוא דרק כאן כתבו גם ה'יוצא מן הכלל' השני, דבמקרים מסויימים ל"צ לזה שיהי' תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר! אלא דסיבת הבדל זה פשוט לכאורה; משום דכאן מדברים על דברי הגמרא בענין מתנה ע"מ להחזיר, דהוה לכאורה תנאי ומעשה בדבר אחד, משא"כ שם דבאמת אינו מדובר על מקרה כזה. ופשוט.

ג. ונראה לומר דאכן שתי תוספות אלו מחולקים בביאור יסוד החילוק מודע במקרים מסויימים ל"צ לדין תנאי כפול, וכמשי"ת.

ידועים דברי ה'קובץ שיעורים' (על התוספות בסוגיין), אשר לכאורה היינו מפרשים כוונת התוספות דבמקרה דברור כוונתו של האדם (כמו במקרה זה של מתנה ע"מ להחזיר) שוב לא צריכים לדיני תנאי בכלל אלא דנים לפי הכוונה והדעת שלו בלבד.

אמנם – ממשיך הקוב"ש – סברא זו נשללת מהמשך דברי התוספות; דאחרי שביארו מדוע ל"צ לתנאי כפול, ממשיכים להקשות מדוע אין כאן בעי' עם זה דהוה תנאי ומעשה בדבר אחד?! ואשר מובן מזה דביאור הראשון – דל"צ תנאי כפול היכן שדעתו ברור כו' – לא בא לומר דלכן אין כאן דין תנאי בכלל, דאם זה הי' הכוונה אז לא הי' מקום לקושיא שנייה מעוד דין בדיני תנאי?!

ואולי יש להציע דבאמת בזה הוה נקודת ועומק החילוק בין ב' דברי תוספות אלו דעסקינן בהו; ונאמר דכוונת התוספות לקמן (דף מט) הוה באמת כפי הסברא הראשונה שהזכיר הקוב"ש, והיינו דהיכן דישנה אומדנא וגילוי דעת על כוונת האדם, אז באמת ל"צ לגדר ודיני תנאי בכלל, ואשר לכן ל"צ שיהי' תנאי כפול וכו'. והרי שם

באמת לא הקשו התוספות קושיא השנייה מ'תנאי ומעשה בדבר אחד', ושוב ליתא להוכחת הקוב"ש לדחות סברא זו (אף דכבר כתבתי דזה פשוט מדוע לא הזכירו התוספות קושיא זו שם, אבל מ"מ כבר ליתא להוכחת הקוב"ש שם).

ואילו התוספות כאן באמת לא סב"ל כן, אלא דחידשו דאף דעדיין יש כאן גדר ודיני תנאי, מ"מ לא בעינן לתנאי כפול וכו' מחמת זה שדעתנו ברור. אבל אה"נ עדיין יש מקום להקשות ולבאר מדינים אחרים בתנאי כמו שהקשו מהא דתנאי ומעשה בדבר אחד.

נקודת הענין: התוספות אצלנו מבארים דהיכן שכוונת האדם ודעתו ברור, אז ל"צ לדין תנאי כפול (וכיו"ב), אמנם עדיין שם וגדר של תנאי יש כאן, ושוב יש מקום להצריך עוד דיני תנאי, ואילו התוספות לקמן (דף מט) סב"ל דהיכן דברור דעת האדם, אז באמת לא נחתנין לזה מדיני והלכות תנאי בכלל, אלא דנים והולכים בתר כוונתו ודעתו.

ד. ואם כנים הדברים נראה דיתבארו היטיב כל החילוקים הנ"ל בין דברי התוספות בשתי המקומות;

א) דוקא שם מוסיפים לחדש דישנה דרגא נוספת של"צ אפילו לגילוי מילתא בכלל, והיינו דלא רק של"צ לתנאי כפול, אלא גם ל"צ שיאמר שום דבר בכלל, ואילו כאן לא מזכירים דרגא זו בכלל; והיינו מחמת זה דשם סב"ל שליטא לדין תנאי בכלל ואולינן בתר כוונתו גרידא, אז שוב ל"צ לאמירה בכלל, ואילו כאן לא חידשו כ"כ שלא יהי' גדר תנאי בכלל, ולכן גם לא 'הרחיקו' לומר חידוש גדול כ"כ.

ב) שמה מוסיפים לבאר ולהדגיש שיש כאן "גלוי מילתא, דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד .. לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו. וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא .. וכו', משום דבאמת באים לחדש שלא דנים כאן מדין תנאי אלא מדין גילוי מילתא ואנן סהדי וכו', משא"כ כאן דזה לא הי' כוונת התירץ באמת לא הדגישו כל זה.

ג) שמה כתבו התירוץ בשם הר"י וכאן לא הזכירו אותו, משום דבאמת הוו בתוכנם שתי תירוצים שונים (דלא כפי שנראה לכאורה בהשקפ"ר), ומתבר א"כ דזה שאמר זה לא אמר זה.

ו) ולגבי חילוק הרביעי, כבר כתבתי לעיל דאין מזה שום קושיא ומקום לתמיה, אבל מ"מ לפמשנ"ת הרי הדברים מתאימים וברורים ביותר, דאכן שם לא היו יכולים בכלל להקשות מהא דתנאי ומעשה בדבר אחד, אחר שלא דנים שם מדיני תנאי בכלל, וכנ"ל מיוסד על דברי הקוב"ש).

ה. ועדיין יש להעמיק ולהבין יסוד חילוק הנ"ל בין ב' דברי התוספות, והיינו מדוע באמת פליגי בזה האם ישנה לדיני וגדרי תנאי ומ"מ לא בעינן לתנאי כפול וכיו"ב, או

דליתא לדין תנאי בכלל?

ובעיקר צריך ביאור בדעת התוספות כאן, דאע"פ שכן ישנה לדיני וגדרי תנאי מ"מ ל"צ לדין מסויים של תנאי כפול וכיו"ב, אשר מובן לכאורה דזהו חידוש גדול יותר מלומר – כדבריהם שם לפמשנ"ת – דלא דינים כלל מדין תנאי!?

ונראה דפליגי ביסוד הדבר שלמדים מתנאי גד וב"ר שצ"ל תנאי כפול; האם הפשט הוא דהוה בגדר גזה"כ, והיינו דמאחר שכל ענין התנאי נלמד משם דמהני, ולא הוה ענין של סברא גרידא, לכן מהני רק אם הוה כמו אותו תנאי דהוה המקור לכל חידוש זה של תנאי. או דהפשט הוא שזה סברא המורה על כוונת האדם – דלמדים מתנאי גד וב"ר דרק היכן שכופלים את הדברים זה מורה שדעתו באמת שלא יתקיים הדבר בלי התנאי.

ויעויין בלשון הרשב"א (גיטין עה,ב) .. וי"ל דטפי עדיף גלוי הדעת לבד מתנאי שאינו כהלכתו, דכיון שהתנה ולא התנה כהלכתו הרי גילה בדעתו שאינו חושש בקיומו ואינו רוצה בביטול המעשה אף על פי שמתבטל תנאו .. (והרשב"א מציין לדבריו שם גם לקמן בסוגיין ח,א לענין דברי ר"א באומר לאשה התקדשי לי במנה ונתן לה דינר עיי"ש). ומפורש בדבריו לכאורה יסוד לאופן השני.

ובאמת הוה עומק השאלה בענין זה שתנאי מהני בכלל, האם הוה בדרך גזה"כ גרידא – דאז לכאורה נכונה אופן הראשון – או דהוה ענין של סברא (ג"כ עכ"פ) דאזלינן בתר דעת וכוונת האדם שהתנה את התנאי.

וי"ל דהתוספות לקמן סב"ל דהוה הכל בגדר גזה"כ, וא"כ מובן דכ"ז דדינים מחמת דיני וגדרי תנאי אין מקום לחלק מסברא ולומר דבמקרה מסויים לא נצטרך לדין תנאי כפול וכיו"ב, אחרי שכל ענין התנאי הוה חידוש (מגזה"כ) ועובדת' רק בתנאים מסויים! וע"כ הוצרכו לבאר דכאן לא דינים מתורת תנאי בכלל.

אמנם התוספות כאן סב"ל – י"ל – כאופן השני, והיינו דהוה ענין של סברא (ג"כ) דאזלינן בתר דעתו של זה שעשה את התנאי, ושלכן יש מקום לחלק חילוקים ולומר דבמקרים מסויים אכן ל"צ לכל התנאים שהיו אצל ב"ג וב"ר. וזה הי' יסוד פירושים כאן שהיכן דדעתו ברור כבר ל"צ לתנאי כפול.

ועד"ז חידשו בהמשך דבריהם דבמקרים מסויים גם ל"צ לזה שהיה תנאי ומעשה בדברים שונים כמשנ"ת בהמשך דבריהם, אשר גם זה מורה על שיטתייהו דאין כאן גדר של גזה"כ שצ"ל דוקא כתנאי גד וב"ר.

ו. ומה מאוד יומתקו הדברים שדברי התוספות לקמן (דף מט) הם דברי הר"י, די"ל דאזיל בזה לשיטתייהו במק"א;

בגנרא כתובות (נו,א) מבואר דהמקדש על תנאי שהוא נגד דיני התורה – מתנה

עמש"כ בתורה – תנאו בטל והקידושין קיימים. ויועייין שם בתוספות שהקשו בא"ד .. ותימה א"כ אמאי היא מקודשת הרי התנה בפירוש שאם יהא לה עליו שאר כסות ועונה שאינה מקודשת .. ואור"י דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן ה"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה ואפילו לא יתקיים בסוף המעשה קיים, והשתא דילפינן מהתם דמהני תנאי לבטל המעשה אמרינן דדוקא כשאינו מתנה עמש"כ בתורה דומיא דב"ג וב"ר שלא התנו עמש"כ בתורה".

והיינו דהר"י הוא מריה דהאי שיטה דכל ענין התנאי הוה בגדר של גזה"כ הנלמד מב"ג וב"ר, ואם אינו דומה לאותו תנאי שוב אין מקום שיהני מחמת גילוי דעת האדם. ולפמשנ"ת נמצא דלשיטתיה אזיל בתוספות (דף מט) דעסקינן ביה.

אמנם לפי דברי הרשב"א שהבאתי לעיל (מגיטין) דסיבת הדבר של"מ כשלא עשאו כתנאי ב"ג וב"ר הוה משום שזה מורה על דעתו (שלא התכוין באמת לתלות המעשה בקיום התנאי), מובן של"צ לתירוצו של הר"י (בכתובות) שהכל הוה מדין גזה"כ. ומתבאר שפיר היסוד לתירוץ התוספות אצלנו (בדף ו) דלא כמו תירוצם לקמן (בדף מט).

ז. ויש לציין כאן לדברי הרבי בלקו"ש (ח"ו בשלח א) בענין התנאי שהתנה הקב"ה עם הים סוף בעת בריאתו שיקרע עבור בני"ש כשיגיע הזמן לזה, אשר הצורך לתנאי זה הי' בכדי שההכרח שיקרע לא יבא מציווי שמחוץ ממנו אלא מצד עצם מציאותו, דהרי כשתנאי אינו מתקיים הר"ז עוקר עצם הדבר מעיקרו.

ובהערה (36) מביא מה שיש להקשות ע"ז דלכאורה תנאי הוה רק גילוי מילתא שבאם לא יתקיים התנאי לא נעשה הענין לכתחילה, ואילו כאן הרי כבר נברא הים בפועל בשעת בריאת העולם?!

אמנם הרבי דוחה את הקושיא ומסביר דתנאי לא הוה בירור בעלמא שמעולם לא נעשה הדבר, אלא שביטול התנאי עוקר את קיום הדבר למפרע, ע"ד חכם שעוקר נדר המעיקרא עיי"ש (ועד"ז הוא בלקו"ש חי"ט שיחה ד' לפ' שופטים אות ז עיי"ש).

ובפשוטו הרי יסוד הקושיא הוא ע"פ שיטת הרשב"א (והתוספות בדף ו כמשנ"ת) דהתנאי הוה מחמת דעת האדם שמתנה את קיום המעשה באיזה דבר שהוא רוצה, אשר לפ"ז נמצא לכאורה דקיום התנאי או ביטולו הוא רק בירור אם האדם באמת רצה הדבר או לא.

ואילו יסוד התירוץ מתבאר בפשיטות ע"פ דרכו של הר"י (בכתובות, ואצלנו בתוספות בדף מט) דכל ענין התנאי הוה גדר של גזה"כ, ושוב אינו תלוי בדעת האדם כלל, וא"כ בודאי אינו בירור דעתו וכוונתו, אלא גזה"כ שדבר מ'בחוי' יכול לבטל את מעשה האדם שעשה לפני"ז.

(הדברים שנכתבו כאן נתלבנו בעת מסירת השיעור בישיבה, ונתעוררתי לכמה נקודות בזה ע"י הערותיו הנבונות של הת' שד"ב ווילהלם שי').



'מנין שאפילו אחד'

הכנה לעריכת הסדר בבדידות

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר – אלבאני נ"י.

בימים אלו שכל העולם-ועם ישראל בארץ ובגולה נמצאים בכידוד להתגונן ולהישמר ממגיפת הקורונה-וירוס ה"י, ור"ל הרבה נפגעים, חולים, וגם נפטרו ח"ו,

הנה לעת כזאת שאחב"י מתכוננים לערוך את הסדר ביחידות, בלי התאספות משפחותינו כבכל שנה ושנה, הרי הזמן גרמא לעורר שנשתדל בקיום מצות שמחת יו"ט, לא רק בהכנת מצה מצוה כו' ומיני מאכל ומשתה בגשמיות כפשוטם, אלא יש לזכור גם הכנות ברוחניות בתכונות הלב כראוי בזמן הרס עולם כזה.

והנה עוררנו כ"ק רבינו לעיין ולדקדק בלימוד מס' אבות (וגם התבטא שמביא את הגאולה) ובפרט שזמן פרקי אבות ממשמש ובא עלינו לטובה מיד אחר הפסח, ואכן זהו מקור נפלא לנו ללמוד מוסר השכל בנוגע לעניינינו, לפי החילוק בין שתי משניות הקרובות מאד במסכת אבות פרק ג', שכמעט דומות זו לזו, אבל הן שונות מן הקצה אל הקצה במקורי הפסוקים:

משנה ב: רחב"ת אומר 'מנין שאפילו אחד שיושב... שנאמר ישב בדד וידום'¹ - תיאור עצוב ועגום של זמן החורבן מפסוק במגילת איכה ישבה בדד שקוראים ט' באב,

אבל לעומת זה, הנה במשנה ו' מביא רבי חלפתא מקור אחר לשאלת 'מנין שאפילו אחד' מפסוק 'מעודד ומשמח' סוף פ' יתרו בהבטחת ה' בסיני בהמשך למתן תורה: 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך'. ויש לעיין למה לא הביא גם רחב"ת פסוק זה שבתורה עצמה?

גם הקשה האור החיים שהרי משניות אלו סותרות זו לזו: שבמשנה ו' 'שכינה שורה' גם באחד, אבל לעיל אומרת רק 'קובע לו שכר' בלי שכינה שורה?

1 (להעיר שיש מפרש 'ידום' לחישה בחשאי, וי"מ דומם ממש, רק מהרהר, שאף שמקבל שכר - פטור הוא מברכת התורה לשיטת הב"י ואדה"ו או"ח סימן מז), כמו שביארנו בספר הרהורי תורה במחלוקת הגר"א ושועה"ר.

ולענ"ד יש לבאר שרבי חנינא בן תרדיון היה מעשרה הרוגי מלכות, והיה בגזירת השמד של מלכות רומי (ע"ז יח) כש'מחוץ תשכל חרב ומחדרים אימה'. ולכן רחב"ת מביא המקור לזה מירמיהו הנביא שמקונן ומתאר בפסוק זה את תחילת ההתאוששות אחר היאוש של 'תזנח משלום נפשי נשיתי טובה...אולי יש תקוה'.

ורחב"ת מתחיל במדרגה פחותה של שנים שאין ביניהם דברי תורה ועוסקים בליצנות כו'. 'משא"כ רבי חלפתא מתחיל בעשרה שעוסקין בתורה כו'.

והנה ארו"ל 'אין השכינה שורה לא מתוך עצבות...אלא מתוך שמחה של מצוה' (ברכות ל), ואם כן הדבר תלוי בנו לבחור בדרגת 'אפילו א" בין משניות אלו!

שעריכת הסדר בזמן בידוד כזה הרי היא הזדמנות שנתכונן ונתבונן איך להשרות שכינתו ית' גם במצב של בדידות, כמארו"ל 'למה נברא אדם יחידי... שכל אחד עולם מלא' (סנהדרין לז), וכברכתו של משה 'זיישב ישראל בטח בדרך' (דברים), שבכל מקום שנמצאים, גם בכפר חנניא הקטן³, בא הקב"ה שם לבקרנו, גלו לאדום שכינה עמהם בחי' 'עמו אנכי בצרה'.

ולמעשה בפועל, הנה למרות מצב הבידוד עלינו לומר את ההגדה לא בלחש לעצמנו, אלא בשמחה רבה ובקול רם, כאילו אנו מסובבים עם כל ידידינו ומכירינו. 'והיא שעמדה לאבותינו ולנו', יהי רצון שיצילנו הקב"ה מכל צרה וצוקה, כל נגע ומחלה, ונאכל מן הפסחים ומן הזבחים, בביאת משיח צדקנו במהרה בימינו ממש.



שי' אדה"ז באיסור חצי שיעור במאכלות אסורות ובכל איסורין

הת' ישראל פינחס ווייסברג

שיבת תות"ל המרכזית - 770

בהל' פסח סי' תמ"ב סכ"ח לגבי בצק של חמץ שאין בו כזית הנמצא בסדקי העריבה כתב אדה"ז שאם אינו דבוק בה חייב לבערו אף על פי שכבר ביטל, ומביא על

2 העירני ידידי השליח הגר"א זילברסטיין שי' שהצ"צ ברשימותיו לאיכה מבאר המדרש 'השביעיני במרויים רוני לענה', שבלוח שלנו ליל א' דפסח נקבע ביום שחל ט"ב, ויש מאמר מוגה בענין זה מכ"ק רבינו.

3 יש להעיר למה מציינת משנתנו ש'רבי חלפתא' הוא 'איש כפר חנניה', וכי זהו גודל חשיבותו בכפר קטן, שעסקו שם ביצירת תנורים וכלי חרס? (שבת קכ: תוספתא כלים פ"ד ה"ט).

ואולי י"ל שרבי חלפתא הרי הוא אותו 'יחיד' שהיה עוסק בתורה בכפר חנניא מתוך שמחה.

כך ב' טעמים, ובטעם השני כתב "ואפי' נתערב בדבר אחר ויש בתערובות טעם חמץ, חייב לבערו, אע"פ שביטלו, גזירה שמא ישכח ויאכל ממנו בפסח. ויש כאן איסור מן התורה, שבכל איסורי מאכלות אפילו פחות מכזית אסור מן התורה, שנאמר כל חלב וגו' כל לרבות חצי שיעור"¹ (ועי' בקו"א סקי"ח עוד כמה חילוקים בזה מתי צריך לבער

1) והנה כתב הרמב"ם (ח"מ פ"א ה"ז) "האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא הרי זה אסור מן התורה שנאמר (שמות י"ג) לא יאכל חמץ". וכ"כ עוד כמה ראשונים (סמ"ג לאוין עו, ר"ן פסחים מב, א, ריטב"א שם מג, א). והקשה בכס"מ ובכל האחרונים "קשיא לי למה לי קרא בחמץ בפסח הא בכל איסורין שבתורה קי"ל חצי שיעור אסור מה"ת. ועוד קשה דאי מקרא איפכא ה"ל למילף מיניה דלא יאכל שיעור אכילה משמע וצ"ע".

והנה כמה מן המפרשים (הגהות הרמ"ך ורבנו מנחם, חי' מהרי"ק לסמ"ג לאוין עו, שו"ת מהרלב"ח סי' יח, יד המלך, נימוקי הגרי"ב ועוד) תירצו דבאיסורי הנאה מה"ת אסור בכל שהוא שאף מזה יש הנאה, וכיון דחמץ אסור בהנאה, לכן אי"צ לאיסור חצ"ש.

וי"ל שזהו בהתאם לשיטת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ח ה"טז) דאין לוקין על איסורי הנאה וממילא אין צריך שיהא בו שיעור להתחייב עליה (ראה בצ"ח פסחים כב, ב. אך ראה בפרמ"ג בפתיחה לפסח ח"ב פ"ג אות ד' וז', וכן ביו"ד ס"ה מש"ז סק"ד שאפי' להחולקין השיעור הוא רק לענין מלקות, וראה ברבינו מנחם ובכס"מ בהל' חו"מ שם).

אבל לכאור' בדעת אדה"ז אין לומר כן שהרי כאן מביא לאיסור חמץ במשהו דטעמא משום חצ"ש. ויש לבאר למה הוזקק אדה"ז לטעמא דחצ"ש דלא כדברי הראשונים הנ"ל. (ובפשטות ה"י נראה לחלק דנדונו של אדה"ז - חתיכות מועטות של בצק שאינם אפיות שנפלו לתוך תערובות מאכל - שונה היא מדינו של הרמב"ם שהרי אי"ז דרך הנאתו, ולכן לא ילפינן איסורו מה"ת מ"לא יאכל" (ראה תוס' פסחים כח, א ד"ה ותנן), אך יל"ד בזה טובא ואכ"מ).

וי"ל ע"פ מש"כ הרדב"ז (שו"ת החדשות סי' קמג) דהרמב"ם סב"ל דחצ"ש אסור רק כשהיא בעין, ולהכי הוצרך הפסוק ד"לא יאכל" לאסור משהו אפי' בתערובות, ואילו אדה"ז סובר דגם כה"ג אסור משום חצ"ש כמ"ש להדיא (וראה מש"כ בזה להלן בפנים בתי' הב').

ובאמת כבר במגיד משנה על הרמב"ם כאן מפרש הטעם דחייב בכל שהוא משום חצ"ש וככל איסורי מאכל, וראה גם בשו"ת ברדב"ז (ח"א סי' קלה) שכתב כן (אבל לא קאי בדעת הרמב"ם כאן כנ"ל). ולכאורה תלוי הדבר באיך שנפרש את כוונת הירושלמי (תרומות פ"ו ה"א) דמודה ריש לקיש באיסורי הנאה דאסור מה"ת, דהר"ש סיריליאוי ומהר"א פולדא פי' שבאיסורי הנאה לא כתיב לשון אכילה, ולכן הרי גם בפחות מכשיעור מודה ר"ל דאסור מה"ת שכן נהנה (וכן מובא פי' זו מספר ניר והגר"א, וראה במרחשת ח"א סנ"ב אות ה').

אמנם יש מן האחרונים שכתבו דגם באיסורי הנאה הי' צריך להיות אסור מה"ת רק בהנאת איזה שיעור שהוא כדרך הנאתו (שווה פרוטה וכו'), ועל זה צריכים לדון חצ"ש לאסור אפי' בפחות מזו דחזי לאצטרופי שיהי' כדרך הנאתו. וקצת משמע כן בלשון הירושלמי "מודה ר"ל", דאת"ל דאין לאיסורי הנאה שום שיעור איזה הו"א הי' לומר דאינו מודה ומהו החידוש? (וראה בזה בשו"ת ערוגת הבושם או"ח סי' קנג, ובשו"ת דברי מרדכי או"ח סי"ח אות יא. ולהעיר מדברי הכס"מ שם שכתב דדבר שראוי ליהנות ממנו להתחייב עליה מלקות היינו פחות מכזית דוקא ולא כל שהוא), ונראה שכשיטה זו סובר אדה"ז. ולהעיר מלשונו בהל' יו"כ (סי' תריב ט"ז) "וכן הדין בכל איסורין שבתורה שנאמר בהם

שיעורים". בזה מיושב דברי המגיד משנה שהביא הטעם דחצ"ש בשעה שהרמב"ם לכאו' מביא טעם אחר בזה, וראה גם ברבינו מנוח שם. ודו"ק. ויש להאריך בזה בביאור ב' הצדדים ואכ"מ.

2) בדיקת חמץ לפירורין, ובדיקה בספרים:

אגב, בשנים האחרונות יצאו כו"כ מחברים לדון האם יש חיוב לבדוק ולבער פירורין של חמץ הפחותין מכזית, (ובזה גופא יש לחלק איפה הם נמצאים ומה טיבם, וכדמובא כל החילוקים בזה בראשונים לפסחים דף מה, א ובדף ו, ב. וכן בטושו"ע ונו"כ בסי' תמב, ובארוכה בקו"א לשו"ע אדה"ז כאן וסקט"ז), וכן האם יש לבדוק ולשפשף כל הספרים ששימשו בהן במשך השנה שמא נמצא בהן פירורי חמץ, או שיש עכ"פ לסוגרם ולעשות להם מחיצה במשך החג.

מעניין לציין, האיזכור הראשון שכן מזכיר להדיא מענין זו לבדוק הספרים, ה"ה בשו"ת מהר"י טיטצאק סו"ס ג' (בן דורו של הבית יוסף שנכתבו הדברים בתשובתו אליו, נד' גם בשו"ת אבקת רוכל סו"ס נ' וז"ל: "והכתב ששלח לי כ"ת קרוב לחג הפסח הייתי עסוק בביעור חמץ מבין הספרים ושמתי הכתב בספר אחד ולא מצאתי עוד ימחול לי כת"ר". אמנם כבר העירו דא"א ללמוד מזה שום דבר דשמא החמיר על עצמו למשה"ד, או דלמא ה' ליה לחשוש שהי' חמץ בין איזה מספריו.

אמנם יש להבהיר, דידון זה אינו קשור לדיון איסור חצ"ש, כי אפי' אי נימא דאמרינן חצ"ש בב"י וב"י, כבר כתב רבינו דוד (פסחים ו, ב) דפירורין כו"ע מודי דלא חשיבי. ולאידך אפי' אי נימא דאין חצ"ש בב"י וב"י עדיין אפשר לחייב בדיקת פירורין מטעם שמא יבוא לאוכלו (ובשוגג מצוי דבר זה, שמביאים ספרים ששימשו בהם בכל השנה בשעת הסעודה אל השולחן, ושייך מאד שיפול פירורי חמץ לתוך האוכל). וראה בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' קלה) שכנראה סובר דרק למ"ה האוסר חצ"ש איכא חשש זה.

[דיון ארוך ומקיף וקיבוץ שיטות הפוסקים בכ"ז: ראה בס' ברכת מועדיך (להגרש"ז שי' שמעיה) פסח – שבועות סי' ה'–ו' (שם האריך גם בשו"ת אדה"ז, ומה שנראה סתירה בדבריו, ויל"ד בזה טובא, והאריך בזה גם הגר"ח א' שי' אשכנזי בס' טעמי השולחן עמ' רפא, שכד, תלו, תשלז), וכן בס' מועדים לשמחה (להגר"ט שי' פריינד) ניסן – א' עמ' קיח–קל, וכן בס' שבות יצחק (להגר"י שי' דרוז) – פסח].

ובנוסף להדיון ע"פ הלכה, יש לציין לזה שבס' שמועות וסיפורים נדפס רשימת הגר"י לנדא ז"ל, ובו תיאור מפורטת איך שאדמו"ר הרשב"ב נ"ע הקפיד מאד בבדיקת חמץ, ומינה איזה בחורים לבדוק בכל חדר וחדר, ולא מוזכר שביקש לבדוק גם בספרים, אך כמובן אשר לא ראינו אינו ראי'. [אך בענין זה יש להעיר עוד מהנהגת הגר"י ז"ל מבריסק, דמובא בכ"מ שהקפיד מאד גם לבדוק לפירורין (וכמנהג אביו הגר"ח ז"ל), אולם מובא עוד אשר בזמן מחלתו כשביקש מאחרים לבדוק לא הקפיד שיבדקו פירורין (ברכת אברהם פסחים ו, ב)]. וחשוב לציין עוד ממה שכן ידוע מכמה עובדות שאדמו"ר הרשב"ב נ"ע ה' מאד זיהר בנקיון הבית לבדיקת חמץ (ראה המובא באוצמ"ח עמ' פו).

ויש לציין עוד שמפי עדותו של הרח"ה שי' נמסר השמועה שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו כן הקפיד שיבדקו הספרים בביתו (ראה מעשה מלך 190 עמ' הערה 29), אולם אינו מפורט שם אם הקפיד כן בכל הספרים שהי' בבית או רק בספרים ששימשו בהם בפסח, ויש לברר עוד.

וידוע המובא בשיחת אדמו"ר הרי"ץ זי"ע (מובא בהגדת רבינו ד"ה בדיקת חמץ) אודות הנהגת אדה"ז, כשחזר לביתו ממעזריטש בשנת תקכ"ה: "הבדיקה נמשכת כל הלילה, ולא היה לו או רק חדר אחד".

ובשיחת יום שמח"ת תשמ"ט (התועודיות עמ' 24) ביאר רבינו שאין הכוונה לכוננת האריז"ל, כ"א שהבדיקה עצמה בחדר הקטן, החיפוש בחורים ובסדקים, ארכה במשך כל הלילה.

וראיתי בשו"ע אדה"ז עם ביאור דברי שלום להרה"ת רשד"ב שי' לוויין (הערה ערב) שהעיר מדברי אדה"ז "שבכל איסורי מאכלות אפי' פחות מכזית אסור מה"ת", משמע שלא חשב לאיסור חצי שיעור כ"א באיסורי אכילה, אבל בשאר איסורין אין בהם משום איסור חצ"ש מה"ת.

וכבר התבאר הצדדים בזה בשו"ת חכם צבי (סי' פו) המצויין בקו"א כאן (סקי"ז), ושם העלה לפרש בב' אופנים בזה"ל:

(א) י"ל דשאני איסורי אכילה דאית לן קרא דכל חלב, וכדאיתא בריש פרק בתרא דיומא (עד, א) . . ולפי"ז בכל שאר איסורי תורה כגון התולש שער אחד בניזיר, או בשבת³, או מוציא פחות מכשיעור אין בו איסור תורה כלל, דטעמא דחזי לאצטרופי לחוד לא מהני.

(ב) א"נ י"ל דאף בכל האיסורין פחות מכשיעור נמי אסור מה"ת, היינו דוקא בעושה מעשה שמחשיבו לאותו פחות מחצי שיעור, אבל בחמץ פחות מכזית שאינו עושה מעשה אלא מניחו בביתו ואינו מבערו כיון שאינו עושה דבר שמראה בו שמחשיבו לא אמרינן ביה חזי לאיצטרופי, עכ"ד החכ"צ.

ולכאורה מדברי אדה"ז משמע כטעם הא' שאין איסור חצ"ש מה"ת כ"א במאכלות אסורות כנ"ל, אמנם בדברי שלום שם ממשיך להעיר בדבכמה מקומות מצינו שאדה"ז סובר דאיסור חצי שיעור היא אסור מה"ת גם במעשה איסור שיש בו פחות מכשיעור (ראה אר"ח סי' שמ ס"א לענין הגוזז שער אחד, וס"ד לענין כותב או מוחק אות אחת, סי' שב קו"א סק"א לענין מלבן בדבר מועט, ולענין גניבה וגזילה פחות משוה פרוטה בחו"מ ריש הל' גולה וגנבה⁴, ויש להוסיף שכן משמע גם בהל' יוה"כ סי' תריב סט"ז),

מעתה נראה אולי דאדה"ז לא הי' חושש לבדוק רק אחרי חתיכות חמץ שיש בהם כזית. וראה באג"ק (ח"ב עמ' שדמ) שמנהגינו להאריך ביותר בבדיקת חמץ, כ"ז באתי רק להעיר.

אבל חשוב לסיים שאין להביא מכ"ז בהנוגע לדיון ההלכתי, שהרי יודעים דברי הרא"ש (פ"ג סי' ב') שהביאו הטור בסי' תמב (ובשו"ע אדה"ז שם ס"ל ובקו"א סקט"ז) שכתב שא"צ להאריך לבאר דינים אלו לפי שישאל קדושים הם וגוררין כל חמץ הנמצא אפי' הדבוק בכותלי בית או בכלי.

(3) ראה בספרא פ' אחרי מות (פרשה ה' פ"ז, פיסקא עג), דילפינן מ"וכל מלאכה" דבשבת חייב אף פחות מכשיעור כגון בשכתב אות אחד, או בשארג חוט אחד. אבל בתוספתא מסכת ביצה פ"ד, ובמכילתא (פ' כי תשא לד, יד) מבואר דאינו חייב מה"ת בכגון דא, והאריכו בזה הראשונים וכדמובא להלן בהערה 4.

(4) שם כתב "אסור לגזול או לגנוב כל שהוא דין תורה בין מישראל בין מנכרי בין גדול בין קטן . . ואף על פי שפחות משוה פרוטה אינו נקרא ממון ואין צריך להשיבו הרי חצי שיעור אסור מן התורה לכתחלה". ובביאור הלשון "חצ"ש אסור מה"ת לכתחלה" - ראה בס' חקרי הלכות להגרי"פ פיעקארסקי ז"ל שם (הוצאה חדשה ח"ג עמ' שט), ובס' אפיקי מים להגרי"מ שי' קלמנסון ח"א סי' כ' הערות ד' וכ"ו.

ומזה נראה לומר לכא' שאיסור שהיית חמץ שאני רק מטעם שאין בו מעשה (וכצד הב' של החכמים צבי).

ומסיים שם בדברי שלום "ולמעשה, אם זו באמת חזרה, כבר נתבאר ב"שיעורי הלכה למעשה" ("ח ע' רג-ד), שבכמה מקומות נראה, שהלכות שבת היא מהדורא בתרא לגבי הלכות פסח. וראה גם לעיל סי' תלב ס"ט (ובשולי הגליון שם). לקמן סי' תמד ס"ט (והערה נא), וסי"ג (והערה עה). סי' תמה קונטרס אחרון ריש ס"ק א (והערה קח). סי' תמו ס"ה (והערה נו)."

הנהגה ראשית יש לציין מה שדברי החכם צבי בטעמו הראשון צ"ע, ולא נמנעו האחרונים להעיר על דבריו שזהו נסתר מדברי גדולי הראשונים, וראה בארוכה בהערה⁵.

(5) מה שהעירו האחרונים (ראה מל"מ הל' שבת רפי"ח, פרמ"ג או"ח סי' שיט מש"ז סק"א ועוד) מדברי רש"י (שבת דף עד ע"א) שמפרש בקושיית הש"ס וכי מותר לאפות פחות מכשיעור – "נהי דחיוב חטאת ליכא, איסורא מיהו איכא דקי"ל ח"ש אסור מה"ת", וכ"כ עוד כמה ראשונים דלענין שבת חיישינן לאיסור חצ"ש מה"ת (ראה מאירי מסכת שבת דף ג ע"ב ובדף עד, הג"א פ' כ"ג סי' ה' וי"א, ר"פ המוציא, וכן בקיצור פסקי הרא"ש שם, או"ז הל' שבת אות נט, רבינו ירוחם נתיב יב חי"ד), הרי אי"ז ראי' גמורה נגד דעת החכ"צ כיון דלענין שבת הר"ז תלוי באשלי רברבי ונחלקו בזה הראשונים (וכדמובא בלקו"ש חי"ד עמ' 13 הערה 16), ולאידך גם הראשונים הסבורים דאין במלאכת שבת משום חצ"ש הרי כבר הובאו בדבריהם טעמים וחילוקים אחרים לזה (וראה גם ברשב"ם ב"ב דף נה ע"ב, ומש"כ בזה בתוצאות חיים סי' ח'), ולאז דוקא דס"ל הכי מטעמיה דהחכ"צ. וגם יש לציין לדעת הפרמ"ג (פתיחה כוללת להל' שבת אות לג) שכתב דכמו שנתרבה חצ"ש מ"כל חלב" לענין מאכלות אסורות, כמו"כ בשבת נתרבה מ"לא תעשו כל מלאכה", וראה כל הדרשה בזה בספרא דהערה הקודמת. אבל יל"ע בזה מטעם אחר דהרי החכ"צ כתב להדיא בתולש שער אחד או במוציא פחות מכשיעור בשבת דאין בו משום חצ"ש, והאריכו האחרונים לבאר דאפשר להתאים דבריו אליבא הראשונים דס"ל דבשבת לא נאמר דין חצ"ש, ויש שכתבו כן בדעת הרמב"ם. (אבל ראה בביה"ל סי' שמ ד"ה על ב' שערות, וע"ע בזה בארוכה בשדי חמד מערכת חצי שיעור כלל ג'-ה', א"ת בערוכו עמ' תרלח ואילך, שו"ת חלקת יואב יו"ד סי' ט', ובס' אמרי צבי (להרמ"צ גרוזמן ז"ל) סי' ז', ובס' מנחת אשר שמות סי' נט, ואכמ"ל. ולאחר כתבי זאת ראיתי שהאר"ך בנקודות אלו גם הגר"י שי' פרקש בס' כללי הפוסקים וההוראה כלל כ' עמ' ס' יעו"ש.

אמנם מדברי הראשונים לענין גניבה וגזילה שפיר יש להוכיח דחצ"ש אינו אלא במאכלות אסורות גרידא, ראה ברמב"ם (ריש הל' גניבה וכן בריש הל' גזילה) דאסור לגנוב ולגזול כל שהוא דין תורה, ופי' המ"מ כדן ח"ש באיסורין (כ"כ בהל' גניבה אולם בהל' גזילה הביא בזה טעם אחר, וראה מש"כ לבאר בשו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' צו אות ב'), וכן מפורש בס' החינוך מצוה רכ"ט, וכן נפסק בטושו"ע חו"מ רס"י שמח ורס"י שנט, וראה בסמ"ע שם. ואולי דגניבה שאני וכמו שהאריכו האחרונים לבאר מה שלכאו' ל"ש בזה הטעם דחזי לאצטרופי (וראה מה שצייין בזה בשד"ח מערכת חצ"ש כלל י"א, ומה שביאר בזה בס' אפיקי מים להרמ"מ שי' קלמנסון, ח"א סי' כ', ובס' כללי הפוסקים וההוראה כלל כ"א עמ' סב).

האיברא דמסתית דברי הר"ן על הרי"ף (שבועות דף ט ע"א) משמע דאיסור זה שייך בכל איסורין וז"ל "דאע"ג דהתם ביומא מריבויא דכל חלב מיייתנין חצי שיעור, הא ודאי הוא ריבויא לא כתיב אלא גבי חלב, ואפ"ה ילפינן מיניה לכל איסורין . . . ולמה לא יהא דין שבועות כדנין שאר איסורין". וכ"מ מדברי הטור בהל' שבת רס"י שא (וראה בפרמ"ג שם במשב"ז), וכ"מ קצת מדברי הכס"מ (הל' חו"מ פ"א ה"ז) ועוד רבים (וראה המובא בשד"ח מערכת חצ"ש כלל יג). וכ"כ להוכיח ממה שכתבו הראשונים לגבי רבית שחייב בכל שהוא אף ששיעורו בשהו פרוטה (ראה א"ת ערך חצי שיעור הערות 4-563), וכ"פ הטושו"ע יו"ד רס"י קסא. וראה המובא בכ"ז בא"ת שם עמ' תריח ואילך.

אלא שכדברי החכ"צ דאיסור חצ"ש מה"ת איכא רק במידי דאכילה כן משמע בדברי השא"ג (סי' פא) אמנם מטעם אחר עיי"ש, וכן כתב להדיא המגיד משנה (הל' חו"מ פ"א ה"ז, וצ"ע ממ"ש בהל' גניבה הנ"ל), דגו"מ סי' תמב סק"י, צל"ח ברכות דף מא ע"א, רי"ט אלגוי בקהלת יעקב תוספת דרבנן אות קלו. והשע"ת סי' תמב סק"י"ב הביא דברי החכ"צ והשג"א ומסיים דאלו ואלו דברי אלקים חיים. [אבל בדעת אדה"ז ראה בלקו"ח ח"ז עמ' 111 סוף הערה 37 ולהעיר ממה שאדה"ז מביא בקו"א להל' פסח שם, טעמו של החצ"צ ולא טעמו של השא"ג אריה (סי' פא)]. וראה מש"כ לבאר בזה בהעו"ב גלין תשצה עמ' 17 ואילך].

ובאמת שלא כדברי כל האחרונים שאין בב"י וב"י משום איסור חצ"ש, מצינו להדיא לאחד מקדמוני הראשונים רבינו טוביה ז"ל במדרש לקח טוב (המכונה גם "פסיקתא זוטרתיא") עה"פ (שמות יב, יט) "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", כתב דתיבת "שאר" - "חסר ו' לרבות כל דהו", [ויל"ע מאין לקח דרשה זו, ולכאור' הוא היפוך המפורש בביצה דף ז ע"ב]. וכן יל"ע אם כוונתו דאסור מה"ת כדנין חצ"ש או שאסור מדרבנן כעין דברי אדה"ז כאן ובכ"מ גזירה משום כזית]. וראה גם בשד"ח מערכת חית כלל ב'.

וראה עוד בזה אם חצ"ש אסור בב"י וב"י - ברבינו דוד דף ו ע"ב שכנראה הסתפק בזה, שו"ת רדב"ז ח"א סי' קלה, מג"א סי' תמב סק"י, צל"ח פסחים דף כט ע"ב, דגו"מ סי' תמב. וראה בשד"ח שם כלל ז', וכן בשו"ת יחווה דעת ח"ב סי' ס' שמביאים מקורות רבים הדנים בזה, וראה גם בס' דבר שמואל פסחים דף מה ע"ב ששקו"ט בזה.

ובנוגע לטעמו השני של החכ"צ, יש להוסיף אשר גם היא לכאור' צ"ע, דבגמ' (יומא עד ע"א) מפורש דילפינן ליה מקרא "כל חלב" והטעם משום דחזוי לאצטרופי, ואיך הוסיף טעם חדש מדנפשי, וכן הקשה באתון דאורייתא (כלל כה) ובכמה אחרונים, וראה גם באמרי בינה (פסח ונדרים סי' ל') שהשיג הרבה על טעם זה.

והנה בנוגע לחילוקו הראשון, הרי אי"ז כ"כ קשה דיש מקום מקום לפרש דדוקא מידי דאכילה היא מה שנתרבה בריבוי ד"כל חלב", ועוד יש לפרש שזהו נכלל ומובן בטעם דחזוי לאצטרופי, והיינו דגדר האיסור היא רק במידי דאכילה כהא דחלב, דדוקא אז שייך הטעם דחזוי לאצטרופי בשיעור בכא"פ, וכעין מש"כ השג"א, אך בטעמו השני לכאור' צ"ע בזה.

ויש שתי' שאין כוונתו שזהו סיבת עצם האיסור, כ"א שזהו סיבה רק לבאר הא דאינו אסור בב"י וב"י שאין בו משום אחשבי', אולם לא משמע כן כ"כ בדבריו.

וראה בשו"ת דברי מרדכי (ח"א סי' יח) שהשיג באורך על ב' הטעמים של החכ"צ. ולעוד מקורות רבים הדנים בדבריו - ראה שדי חמד מערכת חצי שיעור כלל ה', שו"ת יחווה דעת ח"ב סי' ס' בהערה, ליקוטי הערות לשאלה פו שנד' בסוף שו"ת חכ"צ ח"א בהוצאת מכון דובב מישרים, ירושלים תשנ"ח

אבל האמת יורה דרכו דכדברי הרשב"ל כן משמע מדברי הצ"צ שציין שם בסו"ד, וז"ל בשו"ת צ"צ יו"ד (סי' טז אות י') "מיהו בתשובת ח"ץ סי' פ"ז מבואר דחצי שיעור אינו אסור מדאורייתא אלא במאכלות אסורות משום דמריבו' דכל חלב נפקא ולכן כ' דלענין בל יראה ובי' אין אסור על חצי שיעור כ"א מדרבנן כו' ע"ש, והסכים עמו רבינו ז"ל בקו"א סס"י תמ"ב". וכ"כ בשו"ת צ"צ שער המילואים (סי' סג אות ו', ובהוצאה חדשה ביו"ד סי' רנב אות ו').

והנה ז"ל אדה"ז בקו"א כאן סק"ו "עיינן בתשובות חכם צבי סי' פו טעם נכון למה אין חצי שיעור אסור מן התורה בבל יראה ובל ימצא, כמו שאסור לאכלו".

הרי שרבינו מציין לטעם החכ"צ בלשון יחיד "טעם נכון", בשעה שהוא באמת כותב ב' טעמים כנ"ל, ולפי דברי הצ"צ הביאור בזה לפי שאדה"ז החזיק בטעם הראשון דרק במאכלות אסורות חוששין לאיסור ולא בכל שאר איסורין ולהכי אין באיסור ב"י וב"י משום חצ"ש מה"ת.

האמנם דלפום ריהטא צ"ע באמת למה הוכרח ליה להצ"צ לפרש כן, ולמה לא פי' שהכוונה לטעם השני והיינו שאין בב"י וב"י משום חצ"ש כיון שלא עשה בו מעשה וממילא אין בו משום אחשבי', וממילא אין כל סתירה בדבריו כיון דבכל שאר המקומות בהם כתב אדה"ז דחצ"ש אסור מה"ת, הר"ז בגלל שבאו ע"י פעולה וממילא יש בו משום אחשבי', מה שאינו כן באיסור שהיית חמץ. ועד"ז צ"ע למה לא העיר מאומה דמפורש בדברי אדה"ז בעוד כמה מקומות שלא כדבריו, דאיסור חצי שיעור מה"ת שייך גם באיסורין שאינם באכילה?

ובפשטות היינו טעמא גופא שדייק כן מדברי אדה"ז בפנים הנ"ל שכתב "שבכל איסורי מאכלות אפילו פחות מכזית אסור מן התורה". אמנם לול"ד הצ"צ הי' ניתן לומר דבאמת אינו בא כאן לשלול דזהו רק במידי דאכילה, כ"א שבא לבאר דבאכילת חמץ לכו"ע יש לחשוש לחצי שיעור כיון שבא ע"י פעולה ומעשה בדומיא לכל איסורי אכילה, בניגוד לאיסור שהיית חמץ דפשוט שאין בו משום חצ"ש כיון שאינו עושה מעשה ואין בו משום אחשבי'. והיינו כטעם הב' של החכ"צ דבעינן דוקא מעשה

(מהד' שנייה תשס"ה), עמ' תיז. וראה גם מש"כ לבאר בזה בארוכה הרב קעניג שי' ע"פ דברי רבינו בקובץ מגדל דוד (שיר"ל ע"י תורת מגדל העמק) גליון ה' עמ' 138 ואילך.

6) ואולי שכן אפשר לדייק קצת גם ממש"כ בקו"א "כמו שאסור לאכלו", אבל נראה דמשם לא מוכח מידי דשמא הכוונה "כמו שאסור לאכלו" – כיון שאז עושה מעשה להחשיבו לאכילה ובגלל זה דוקא הוה אסור.

7) שו"ר בס' כללי הפוסקים וההוראה (סוף כלל כ' - עמ' סא-ב) שפי' דברי אדה"ז כאן להתאימו בשאר המקומות "שעל כרחינו לבאר כוונתו לשיעור ה"כזית" שנקט בדבריו. או שנפרש הכוונה שבאיסורי מאכלות הרי "כל איסורי מאכלות" אסורים בח"ש, משא"כ בבל יראה וכו', ודו"ק". ובפנים כתבנו כעין אופן הב'.

מטעמא דאחשבי', ובוזה יתיישב כל הסתירות כנ"ל.

וכן נראה ברור דעת רבינו, דהנה בלקו"ש ח"ו (עמ' 110 הערה 36) כתב: "בשו"ת ח"צ (סי' פו) כתב, שזה שח"ש אינו אסור בכל יראה וב"י מה"ת, היינו לפי שאיסור ח"ש מה"ת הוא רק [במידי דאכילה "דאית לן קרא", או] באיסור שבא ע"י פעולה (אף שהוא לא במידי דאכילה), כי ע"י פעולתו אחשבי' ולכן אמרינן בי' חזי לאצטרופי⁸. ובשו"ע אדה"ז (או"ח בקו"א לסי' תמב) כתב ע"ז שהוא "טעם נכון".

ובשוה"ג מציין "וראה שו"ע אדה"ז (או"ח סי' שמ ס"ד. הו"מ הל' גזילה וגניבה ס"א (איסור דח"ש בכתיבה (בשבת) וגזילה. וראה גם בקו"א לאו"ח סי' שב. (וצע"ק בשו"ת הצ"צ יו"ד סט"ז ס"י ובשער המילואים ס"ג ס"ו)".

ולכאורה הכוונה בציונים אלו היא להוכיח דזה שכתב אדה"ז בהל' פסח על דברי החכם צבי שהוא "טעם נכון" הרי בהכרח שהכוונה לטעם השני, כיון שבכל הני מקומות שאינם איסורי אכילה הכריע אדה"ז דיש בהם משום איסור חצ"ש מה"ת, ועל זה מעיר דצע"ק משו"ת הצ"צ הנ"ל שכתב לפרש שהכוונה לטעם הראשון.

וכ"ה יותר מפורש בלקו"ש חל"ט (עמ' 184 הערה 20, וכן בהתוועדויות תשכ"ט ח"ג עמ' 334) וז"ל: "יש אומרים (שו"ת חכם צבי ספ"ו) שאיסור חצי שיעור מן התורה הוא רק במידי דאכילה. אבל אדמוה"ז בשלחנו (סי' ש"מ ס"ד. הל' גזילה ואבידה ס"א) סובר שהוא בכל האיסורים. ומ"ש בקו"א סתמ"ב סי"ז טעמו של הח"צ על מה שאין ח"ש מה"ת בכל יראה וב"ח – בהכרח לפרש שכוונתו הוא לטעם השני שבח"צ שם, שאיסור ח"ש מה"ת הוא היכא דאחשבי' דוקא. (וצ"ע בשו"ת הצ"צ יו"ד סט"ז ס"י ובשער המילואים ס"ג ס"א). וראה שדי חמד כללים מערכת חצי שיעור ושי"נ".

וראה גם בדברי רבינו בעת ביקור הגר"מ אליהו ז"ל בשנת תשנ"ב (סה"ש תשנ"ב עמ' 458): "מדברי רבינו הזקן משמע שהאיסור דחצי שיעור הוא לא רק במידי דאכילה (שמפורש בקרא), אלא גם בשאר איסורים, וזיל בתר טעמא, שהשיעור אינו אלא

8) בשוה"ג כאן כתב רבינו "וצע"ק ליישב ע"פ תוד"ה כיון – יומא עד, רע"א". והיינו דמבואר שם בתוס' דהו"א דדרשה דכל חלב לא הויא דרשה גמורה כיון דעיקר קרא אצטרופי לאסור חלב דכוי (דספק חיה הוא), "אבל השתא דקאמר טעמא דחזי לאצטרופי, סברא הוא מהאי טעמא דדרשה גמורה היא לחצי שיעור".

הרי דהסברא ד"חזי לאצטרופי" היא רק טעם להוכיח דהקרא ד"כל חלב" באה לרבות איסור חצי שיעור, אבל לפי דברי החכם צבי הטעם דחזי לאצטרופי באמת באה ללמדנו על אופי האיסור, והיינו דאסור רק ע"י פעולה שאז אפשר לצרפו מטעמא דאחשבי'.

ובאופ"א: אי אמרינן דטעמא דאחשביה היא באמת סיבת האיסור, הרי למה היו צריכין הטעם דחזי לאצטרופי להוכיח דדרשה דכל חלב באה לרבות אף בפחות מכשיעור.

בנוגע לכמות האיסור, אבל מהות האיסור הוא בתוקפו גם בפחות מכשיעור".

ואכן בדברי שלום שם בסוף דבריו הנ"ל ציין להשיחה בח"ז, וא"כ צ"ע למה הסיק כנ"ל דיש כאן סתירה וכאן בהל' פסח הרי הוא מהד' קמא בהשוואה לשאר המקומות שנכתבו יותר מאוחר, וזה דלא כדברי רבינו, ואולי דבריו נאמרו רק בכדי ליישב דברי הצ"צ.

ויש להוסיף עוד ג' דרכים בביאור הדבר איך ליישב דברי הצ"צ:

א] בס' כללי הפוסקים וההוראה (כלל כ' – עמ' סא) כתב להסביר מה שהוכרח ליה להצ"צ לבאר שהכוונה לטעם הא' של החכ"צ ואלה דבריו: "מכיון שאילו הי' סבור כטעם הב' . . . אזדא ליה מה שרוצה לבנות שם מכת דבריו אלו. שהגדון שם הוא בנוגע לפגימת סכין של שחיטה" השיעור הפגימה מדאורייתא הוא כדי שתחגור בה הצפורן. מ"מ י"ל דחצי שיעור נמי אסור.. מיהו בתשובת חכם צבי . . . ואם כן לענין פגימת הסכין, כיון שאין האיסור במאכל ממש רק בהסכין – אין כאן איסור בחצי שיעור, רק מדרבנן". ואם כוונת הצ"צ היתה שאדה"ז הסכים לטעם הב' של החכ"צ, הרי שהדבר פשוט שלפי טעם זה – שרק כאשר עושה מעשה להחשיב את הפחות מכשיעור, רק אז ח"ש אסור מה"ת – אם כן כששוחט בסכין הפגומה פחות מחגירת צפורן, איזה מעשה בהחשבת הפחות מכשיעור נעשתה בזה? [שאף שמעשהו מחשיב את השחיטה, הרי אינו מחשיב את הפגימה – משא"כ בגזול פחות מכשיעור]".

ולא הבנתי מה הועיל בזה, לפי"ד הרי ממ"נ הי' ליה שפיר להצ"צ להעמיד דעת אדה"ז בטעם השני ולבאר דלהכי פשוט שאינו שייך בפגימת הסכין איסור חצ"ש

9) וראה גם בלקו"ש ח"ד (עמ' 13) "ויובן כ"ז בהקדים מה ששינוי בתחלת מס' שבת שמלאכת הוצאה אינה אסורה מדאורייתא אלא באופן שהמוציא עושה עקירה והנחה . . . וידועה הקושיא ע"ז: למה לא תיאסר מדאורייתא גם עקירה לבד, או הנחה לבד, מטעם חצי שיעור שהוא אסור מה"ת (גם במלאכות שבת)". ובהערה 16 "כ"ה דעת אדה"ז, כמפורש בשו"ע שלו סי' שמ סעי' א וסעי' ד. וראה גם בקו"א לסי' שב".

ולהעיר שכמו דברי רבינו בפנים שפי' דדברי אדה"ז במש"כ "טעם נכון" הוא מכוון לטעמו השני של החכ"צ, כן פי' מדילי' גם הגרי"י פיעקארסקי ז"ל בספרו חקרי הלכות ריש הלכות גנבה וגזלה. ובנוגע לכללות הביאור דבפנים דאמרינן חצ"ש כשמהות האיסור הוא בתוקפו, ראה בלקו"ש ח"ז וחי"ד שם ביאור זה בשם הצפע"ג, ועד"ז כתב רבינו לבאר ברשימות חוברת יב (ח"א עמ' 362), ויש להעיר מדברי המאירי למסכת שבת דף ג ע"ב ד"ה יש לדון, שפ"א ריש מסכת שבת, שו"ת בנין ציון ח"ב סי' קי"ג. וראה מה ששקו"ט בארוכה בדברי רבינו ואיך להסביר לפי"ז דברי החכ"צ ושג"א – בקונ' הערות התמימים ואנ"ש ד-770 משנת תשל"ב פ' מצורע עמ' 27-33, קובץ העו"ב אה"ת גליון תשצה עמ' 17 ואילך, וכן בקובץ מגדל דוד המצויין לעיל בסוף הערה 4. וראה גם בזה בס' מנחת אשר ויקרא סי' יא.

מה"ת, והרי זהו כל מגמתו מה שרצה להוכיח שם בתשובתו¹⁰!

עוד אינו מובן, דאם כדבריו דהצ"צ העדיף להעמיד כוונת אדה"ז כטעמו הראשון כיון שזהו נוגע לבנינו וסברותיו, הרי בדיוק כמו שהביא סברא לסתור ולהתיר מטעמא דחזי לאצטרופי ("דהפגימה אינה האיסור אלא הכשר האיסור שהבהמה שתשחט בסכין זה הוא האיסור"), כמו"כ הי' לו להביא הטעם דאחשבי' ולסתור אותו משום אותו טעם (דאין בזה מעשה בהחשבת האיסור הפחות מכשיעור). ולכן נראה ברור שאין דברי אדה"ז שייך לגוף סברות הצ"צ כאן, כ"א שרצה להביא מזה סעד לכללות דברי החכ"צ בטעמו הראשון, והדרא קושיא לדוכתא דצ"ב למה פי' הדכוונה לטעם הראשון?

ב] ואולי יש ליישב באופ"א, דהנה החוות דעת (סי' קד ביאורים סק"א) כתב להוכיח אליבא דטעמא הב' דהחכ"צ דמסברא אין איסור חצ"ש בתערובות איסור והיתר וכן בתערובות חמץ, וז"ל: "דחצי שיעור ע"י תערובת מותר כמו שכתב המהרש"א שם (פסחים מד, א בד"ה לענין חמץ), וגם מסברא כך הוא, דהטעם דחצי שיעור אסור כתב בשו"ת חכם צבי (סי' פו) משום דאחשביה לאכילה כשאכל חצי שיעור, וכיון דאכל שיעור שלם האיסור עם תערובת ההיתר, הרי לא אחשביה להאיסור לאכילה". וכ"כ בשו"ת בית יצחק (סי' כט אות ז', וסי' ל' אות ח')¹¹. וראה גם בזה בשו"ת אבני נזר (יו"ד סי' פב).

והנה אדה"ז כותב כאן "ואפי' נתערב בדבר אחר ויש בתערובות טעם חמץ, חייב לבערו", ועל זה מביא הטעם דחצי שיעור אסור מה"ת. והשתא אם כוונת אדה"ז בקו"א ב"טעם נכון" היא לטעם הב' של החכ"צ דאינו עובר בב"י וב"י בחצ"ש כיון שלא עשה מעשה להחשיבו, הרי גם באכילת תערובות חמץ אינו עובר בכגון דא דלא אחשביה

10) ובנוגע לגוף חילוקו הגם שהיא מסתבר ויש לדמותו קצת לתערובות חמץ שבזה כתבו הפוסקים שאין בו משום אחשבי' וכדמובא להלן בפנים, מ"מ נראה גם שיש לדון בזה טובא, שהרי בנוסף להסברא שהתורה מחשיב את פעולתו לאיסור גם בשאין בו שיעורו האסור, אפשר לומר דאפי' כשאין בגוף פעולתו איסור, מ"מ כיון שהאדם החשיבו בפעולתו הראשונה של פגימת הסכין, וגם לאחר זה דלמא אמרינן דגם הפגימה בהפצא שבו הוא עשה מעשה האיסור החשיבו כשעשה בו שחיטה (הגם שאינו שייך לגוף הפגימה), הרי גם זה נכלל בסברת אחשבי'.

וקצת יש לדמותו למש"כ הפוסקים (ישועות יעקב או"ח סי' תמב ועוד) נפק"מ בב' הטעמים של החכ"צ לענין מי שקנה חמץ בפסח (ויש להוסיף שכ"ה לכאו' גם בשעשה מעשה בפסח להחמיצו), שלטעם הב' דאחשבי' הרי חייב על ב"י וב"י כיון שעשה מעשה ע"כ. והרי התם אין איסור בגוף מעשה הקנין, כ"א מבעולתו שבאה לאדם כתוצאה מזה אח"כ. ולכאו' יש להוכיח מזה דסברת אחשבי' מהני גם כשאין איסור על גוף הפעולה כ"א מהתוצאה שבאה ממנו. אבל שפיר יש לחלק דלגבי חמץ האיסור באה מיד דרך ישרי ע"י אותו פעולה שהוא עשה להחשיבו משא"כ בנדון הסכין. ויל"ע טובא בכ"ז.

11) בדברי הבית יצחק לא הובאו דברי החכ"צ, ואינו ברור אם לזה כיון. אמנם בשדי חמד פי' כוונתו

האיסור לאכילה, ואינו מובן כלל כוונת אדה"ז בפנים. ואולי דמפנ"ז הוכרח ליה להצ"צ לפרש שהכוונה היא לטעם הראשון.

אלא שעל כללות דברי החוות דעת מהרש"א ובית יצחק, יש להקשות שלכאור' מופרכת היא מהא דאיתא בחולין דף צח, א (והביאו הצ"צ שם בהמשך תשובתו¹²): "ההוא פלגא דזיתא דתרבא דנפל בדיקולא דבשרא, סבר מר בר רב אשי לשעוריה בתלתין פלגי דזיתא. אמר ליה אבוה לאו אמינא לך לא תזלזל בשיעורין דרבנן! ועוד האמר רבי יוחנן חצי שיעור אסור מן התורה!"

הרי להדיא דגם בתערובות אמרינן דחצי שיעור אסור מה"ת (וראה שם ברש"י ד"ה לא תזלזל). ושו"ר בשד"ח (מערכת חצי שיעור כלל ט"ו) שהאריך בזה נפלאות, ומביא שהיא באמת קושיא עתיקה שיש להקשות על הראשונים (ובכללם הרמב"ם, כמו שפי' בשו"ת הרדב"ז ובכמה האחרונים) שנקטו בפשטות דאין חצ"ש מה"ת בתערובות מאכל.

והביא בזה, דיש שתי' בפשטות והעמידו דברי הגמ' הנ"ל דמדובר בהחלב היא בעין, ולפי"ז ניחא דאדה"ז מדבר כאן אודות תערובות מאכל שניכר בו רק "טעם חמץ", אבל לא גופו.

ג] ובאופן אחר קצת י"ל לפי מה שביאר בישועות יעקב (או"ח סי' שא סק"ג) בביאור הסברא דבעינן שיעשה פעולה מטעמא דאחשבי', דהיינו שבדבר שדרכו לאכלו הרי מחשבתו מהני לעשותו אוכל חשוב גם בפחות מכשיעור, (ולא בעינן מחשבה להחשיבו לפועל שהרי זה בא ממילא דהא דרכו לאכלו וחזי לאצטרופי'), משא"כ בדבר שאין דרכו לאוכלו כלל הרי לא מהני מחשבתו בשום אופן לעשותו אוכל¹³.

12) ולהאמור אולי דזהו טעם נוסף למה העדיף הצ"צ טעם הראשון של החכ"צ, דלטעמא דאחשבי' הרי באמת בתערובות לא ה' אסור, ודלא כפשטות משמעות הגמ'.

13) ולהעיר ממה שכתב החק יעקב וכן גיסו האליה רבה בסי' תמב (סקי"ט) "דאם נפל דיו או שאר חמץ שנפסל מאכילת כלב לתוך המאכל, אפי' ברובא בעלמא בטל כיון דעפרא בעלמא הוא ולא אחשביה באכילתו בזה כי אין כוונתו רק לאכול המאכל וזו פגום לגמרי הוא מעיקרו". ומדבריהם יש ללמוד לכאור' ב' דברים:

כל זמן שלא הגיע לדרגה שנפסל מאכילת כלב שזוהי "פגום לגמרי", אף אם אין דרכו לאוכלו לכאור' שייך ביה סברת אחשבי'. וראה בתרוה"ד סי' קכט שהיא מקור הדברים שכתב דכל זמן דלדידיה לא נפסל מאכילה ומתכוין לאוכלו יש בו משום אחשבי'.

שנית, דגם כשנפל האיסור לתוך תערובות, אמרינן סברת אחשבי', אף כשאין כוונתו לחתיכת האיסור. אא"כ פגום הוא לגמרי.

אך באמת לא מוכח משם מידי, דשפיר יש לחלק דכוונתו דאפי' אם יש בו כוית איסור, מ"מ לא אחשבי' כיון שהוא פגום לגמרי.

והנה אדה"ז כאן מדבר בחתיכות קטנות של בצק שנדבקו בעריבה שאינם אפויים ושאינן בהם כזית, ושפיר אפש"ל דאין דרכו של האדם לאכול חמץ כזו¹⁴, אלא דעיקר החשש היא שמא יתערב בדבר אחר שכן דרכו לאכול, אשר לכן לפי דברי הישועות יעקב אולי פשוט דל"ש בזה הטעם דאחשבי, ולא רק מפני שאין חצ"ש בב"י וב"י, אלא אפי' כשאוכלו, כיון דאי"ז דרכו לאכול חתיכות אלו (אפי' כשנתערבו במשהו אחרת), לכן אינו מחשיב כלל את החמץ שהוא אוכל. וע"כ לומד הצ"צ דכוונת אדה"ז בקו"א במש"כ "טעם נכון למה אין חצי שיעור אסור מן התורה בבל יראה ובל ימצא, כמו שאסור לאכלו" - היא לטעם הראשון¹⁵, ולהכי מבואר מה שאין חצ"ש בב"י וב"י אבל שפיר יש באכילה, ודו"ק¹⁶.



וכן מקור הדברים הוא מתרוה"ד הג"ל ושם מבואר שכל הדיון היא לגבי איסור אחשבי' בחמץ מדרבנן, ואינו דומה לגדר אחשבי' בחצ"ש שלדעת החכ"צ היא אסור מה"ת. ובלאו הכי נראה שהכוונה בחצ"ש היא למונח אחרת לגמרי של אחשבי' מבחמץ שהיא מיוסד על דברי הרא"ש הידועים לגבי חמץ שחרכו. וראה בזה בארוכה בס' מנחת אשר בראשית סי' מז אות ה', ושם בסוף הסי' הביא דעות הפוסקים אי אמרינן אחשבי' כשאין כוונתו להנאה אלא לרפואה, או אפי' ביוה"כ שכוונתו לאכילה אבל לבריאות גופו ולא להנאה.

14) ולהעיר גם מדברי ה"ט"ז (סי' תמב סק"ה) בנוגע לבצק שבסדקי עריבה שנפסק בשו"ע דרק אם יש כזית במקום אחד חייב לבער, שהוכיח דמזה שהצריכו לבדוק מובן שכן חוששין בזה לאכילה, והביא בשם הרא"מ דמייירי בראוי לאכול קצת, א"כ הקשה למה חייב לבער רק בדאיכא כזית? ובסוף פי' דמדובר שהיא מונח במקום שהי' נדרס ברגלי אדם, ולהכי אין בו משום חשש אכילה וחיישנין רק לכזית. ובקו"א לשו"ע אדה"ז שם סקט"ז כתב דכשהוא דבוק לא גרע מאילו הי' מטונף קצת שאינו ראוי לאכילה.

אבל כאן באדה"ז מדובר בשאינו דבוק בה, אלא הוא מונח בסדקים ברפיון, וכן בפשטות אינו מונח במקום שהי' נדרס, אשר לכן שפיר משמע דראוי לאוכלו. מ"מ אכתי יש לחלק בין ראוי לאוכלו ודרכו לאוכלו.

15) אך לכא' יל"ע מזה דמקור האיסור דחצ"ש ילפינן מחלב (יומא עד ע"א) וכי נימא דדרכו של האדם לאכול חלב שמחשבתו מהני לעשותו חשוב? ואולי דרכו לאוכלו - הכוונה על מין האוכל שדרך בנ"א לאוכלו בכלל ויש בו משום תיאבון, ולהכי בחלב מהני מחשבתו לעשותו חשוב, אף שאי"ז דרכו והרגלו הפרטי.

ובלאו הכי אין לומר דלגבי חלב מספיק הטעם דחזי לאצטרופי, כיון דמפורש בדברי החכ"צ דטעמא דחזי לאצטרופי מהני רק בצירוף הטעם דאחשבי'. ואין לומר דחלב שאני דמפורש בקרא, דבלי הטעם דחזי לאצטרופי היינו מפרשים דבחלב כוי עסקינן, כמ"ש התוס'. ואולי דלהכי הצריך החכ"צ ב' הטעמים. והנה הישו"י ציין שהאר"ך בחידוש זה בעוד איזה מקומות בספרו, ולא הסתפקתי לעיין בכל אחד מהם אולי כן התייחס לזה.

16) ברם כמו שכבר העירו שפיר יל"ע אם זהו בכלל כוונת החכ"צ ויש להאריך בזה.

ביאור השיטה שהמקדש ברבית קצוצה אינה מקודשת (גליון)

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגליון הקודם כתב הרב אליהו נתן סילבערבערג לבאר שיטת הסוברים¹ שברבית קצוצה אינה מקודשת מפני שבזה שמחזיר לה מה שחיסר אינה נתינה חדשה, ע"ש באריכות קצת. וכד דייקת שפיר בדבריו אינם מדויקים לענ"ד וכוונתו לכאורה שאמר לה שאינה חייבת לשלם לו הרבית (ראה שם ברש"י ד"ה ה"ג). אבל לפי"ז קשה לאידך גיסא על המשך הגמרא. שהרי לשיטת הסוברים שברבית קצוצה אינה מקודשת קושיית הגמרא היא דכיון שזו רבית אינה מקודשת, וא"כ למה אמר אביי שבהנאת מלוה מקודשת?

משא"כ לפי דברי הרב סילבערבערג הוספת הגמרא שם "ועוד היינו מלוה" אין לו הבנה. דלפי ביאורו, הגמרא שואלת שבנוסף לזה (שמכיון שזו רבית אינה מקודשת כיון שבזה שאינה צריכה לשלם לו הרבית) אינה נתינה חדשה וא"כ אינה "מקבלת" עתה ממנו כלום, "ועוד" הרי הרבית כבר היא בידה ואינה מקבלת עתה ממנו כלום (ואין בשאלה זו שום חידוש). [משא"כ כשנפרש (לשיטת אלו) קושיית הגמרא כפשוטו, שקושיא הראשונה היא שאינה מקודשת מפני שהיא רבית וקושיא הב' היא שאינה מקודשת מפני שהיא כמלוה כיון שהרבית כבר היא בידה, אתי שפיר].

אבל באמת נראה ששיטת הסוברים שברבית קצוצה אינה מקודשת מובנת בפשטות ע"פ הידוע דשאני קידושין דלא מהני נתינה גרידתא כ"א נתינה מעלייתא, דמשו"ה למרות שבמקומות אחרים נתינה ע"מ להחזיר שמי' נתינה, בקידושין לא מהני². ולכן כיון שבלאו הכי יהי' חייב להחזיר לה הרבית, אין לה רווח כשאומר לה שאינה צריכה לשלם לו הרבית, ומשו"ה אינה מקודשת³.

(1) בלשונו "כן הובא מרבינו ירוחם, והר"י מיגאש. וראה גם במאירי ובעצמות יוסף ועוד".

(2) דמתנה ע"מ להחזיר שמה מתנה וקנין בכל דבר חוץ מקדושי אשה (סמ"ע חו"מ סי' קצ סק"ב). ובזה גופא י"ל בב' אופנים: או מפני שכיון שאין לה הנאה אמיתית מהנתינה אין בה "שוה פרוטה", או מפני שכיון שצריכה להחזירה "לא מקניא נפשה", ע"ד מחלוקת רש"י ותוס' בקידושין דף ג ע"א, ראה תוס' בד"ה ואשה. (ואנן קיי"ל כרש"י (שם) דהוי ממון ורק שלא "נחשב לו" ממון (כמ"ש רבינו הזקן באור"ח סי' שפ"ט) דמחלי עלי' (כמ"ש ברש"י ע"ז דף ע"א ע"ב)).

(3) והסוברים שברבית קצוצה מקודשת, י"ל שסוברים שכיון שסו"ס אולי לא תצליח לקבל בחזרה את הרבית מאיזה סיבה שתהי', יש לה רווח בזה שפוטר אתה מלשלם לו הרבית, ומקניא נפשה (אי לא משום שהיא כמלוה).

חֲסִידוֹת

נקודות ועיונים בדרך אפשר בדרך מצותיך - "איסור שנאת ישראל ומצות אהבת ישראל"*

הת' ישראל גרין

תלמיד לשעבר בישיבת אוהלי תורה

א. פתיחה. "שלא לשנוא לחבירו, שנאמר "לא תשנא את אחיך בלבבך" (רל"ח). לאהוב כל אדם מישראל, שנאמר "ואהבת לרעך כמוך" (רמ"ג). ידוע מאמר הלל הזקן להגר "מה דעלך סני לחברך לא תעביד, זהו כל התורה כולה, ואידך פירושא הוא וכו'".

בתניא פרק לב כותב אדמו"ר הזקן "וזהו שאמר הלל הזקן על קיום מצוה זו – זהו כל התורה כולה ואידך פירושא הוא". הרי שהשמיט את תחילת דבריו של הלל "מה דעלך סני לחברך לא תעביד". והמילים "קיום מצוה זו" נמשכים על "קיום מצות ואהבת לרעך כמוך" שנכתבו לפני זה באותו פרק. הרי שבתניא אריכות הביאור נסובה על המצוה החיובית של ואהבת לרעך כמוך ולא על האיסור לשנוא ישראל אחר. משא"כ כאן שהצמח צדק מזכיר כבר בתחילת המצוה את האיסור לשנוא. ולכאורה זוהי הסיבה שהזכיר גם את תחילת דבריו של הלל "מה דעלך סני לחברך לא תעביד" – בהם ההדגשה בשלילה של הענין. ולהלן יבואר החילוק בתוכן בין שני אופנים אלו, ואיך שמשתקפים הדברים במאמר כאן.

ב. הנה בטעמי המצות פרשת קדושים כתב האריז"ל וזה לשונו: "כי כל ישראל גוף אחד הן" וכו'.

הרבי בהערותיו על מאמר זה מציין מקור לדברי האריז"ל בירושלמי נדרים פ"ט ה"ד (בביאור מצות לא תקום) "הוה מקטע קופד ואחת סכתא לידוי, תחזור ותמחי לידוי' (בתמיהה)". כלומר, אדם שהיה מחתך ויד אחת פגעה בשניה, האם יעלה על הדעת שהאחת תחזור ותכה את השני'?. ובקרבן העדה שם: "כל ישראל גוף אחד הן". ולהעיר שבתניא פרק לב אדמוה"ז אינו מביא כלל את דברי הירושלמי. ויבוארו הדברים לקמן.

ג. "שיהיו הי' ספירות כלולים זה מזה שחסד יהיה כלול מגבורה וגבורה מחסד וכיוצא וכו'".

(* לעילוי נשמת ראש ישיבת אהלי תורה הגה"ח ר' ישראל יצחק ב"ר יעקב פרידמן ז"ל.

ההתכללות שבעולם התיקון היא בב' ענינים: א. כל ספירה בעולם התיקון היא חלק מעשר ספירות שכולם ביחד מהווים את עולם התיקון. והיינו שההתכללות מתבטאת בכך שכל ספירה מאוחדת עם שאר ספירות, וללא הספירה השני' חסר בכללות עולם התיקון, כי עולם התיקון תלוי בכך שכל העשר ספירות כלולים בו, וענין זה מורגש בכל ספירה. (משא"כ בעולם התוהו שלא נרגש בכל ספירה החשיבות וה"צורך" בשאר הספירות).

ב. שכל ספירה כלולה מזולתה. והיינו דבכל מידה יש מכל המידות. וכלומר, שההתכללות אינה רק בכללות הספירות אלא בכל ספירה בפרטיות, שהיא כלולה מכל הספירות. והשלימות של ספירה זו תלוי' בכך שכלולים בה משאר הספירות. ולמשל במידת החסד כלול מידת הגבורה, גבורה שבחסד. וללא שהי' כלול בה מידת הגבורה הי' חסר במידת החסד בפני עצמה (כהמשל מאדם מבוגר הנותן סכין לילד וכו')¹.

ו. "וההתכללות הזאת הוא על ידי המשכת שם מ"ה שממצחא שהוא בחינת אין סוף הכולל כל ההשתלשלות ופרטי הנמצאים וכו'".

מאחר וכל ספירה היא מהות לעצמה, ההתכללות אינה יכולה להיות מצד עצמם אלא על יד כח מלמעלה המחבר ביניהם. ועל זה מבאר בהמאמר שהכח מלמעלה הוא אור אין סוף הכולל כל ההשלשלות, ומאחר ואצלו הכל נמצא באופן של התכללות, על כן הוא פועל התכללות גם בעולם האצילות.

אמנם, ההתכללות כמו שהיא באור אין סוף שונה מאשר כמו שהיא בעולם האצילות. באור אין סוף ההתכללות היא מפני היותו מופשט מכל גדר והגבלה, ועל כן אין שום התחלקות ושום שם של ספירה מוגדרת ומוגבלת. והיינו שזו התכללות שלמעלה מהתחלקות ולמעלה מפרטים. משא"כ בעולם האצילות ששם נמשכו כבר ספירות מוגדרות ומגבלות, הרי ההתכללות היא בתוך ההתחלקות, שלמרות היותן שונות זו מזו – מתאחדות אחת עם השני'. אך זה גופא נובע מההתכללות שלמעלה – באוא"ס.

שני אופנים אלו בהתכללות, הם היסוד לענין העיקרי המבואר במאמר – האחדות שבנשמות ישראל. וכפי שיתבאר להלן, נמצאים ב' אופנים אלו גם באחדות שבנשמות ישראל, ובכל המדרגות.

ז. "וכמו על דרך משל בגוף אחד וכו'".

משל מגוף אחד דוקא - בהתאם להמובא בתחילת המאמר מהאריז"ל, שכל ישראל הם גוף אחד.

1 (ראה בזה ב"דרך מצותיך המבואר" מצות אהבת ישראל ובהערות שם וש"נ).

ח. "וההתכללות הזאת באיברי הגוף וכו' הוא מחמת כללות החיות שכולל כולם וכו'".

מפרטי המשל יוצא, שגם בגוף האדם ישנם שני אופני התכללות – ע"ד שני אופני ההתאחדות בספירות. א) כפי שזוה בשורש, בכללות החיות השורה במוח. אלא ששם התכללות היא באופן של "היולי", שהכל כלול בנקודה אחת שלמעלה מפרטים (כמו הספירות הכלולים באו"ס). ב) כפי שהכוחות נמשכים, שגם שם הם מתאחדים ומתכללים זה מזה, על אף היותם מצ"ע מחולקים².

ט. "ועל דרך זה היה ההתכללות ברמ"ח אברי הנפש אדם הראשון זה מזה מחמת מקור חיי נפשו שהוא מבחינת חכמה עילאה דאדם העליון וכו'".

גם כאן לכאורה עולה, שישנם שני אופני התכללות בנשמות – בהתאם לשני אופני ההתכללות בספירות ובגוף האדם: א. כפי שהנשמות נמצאים בשורשם – בחכמה עילאה, חכמה דאצילות, שם הן באופן של היולי, אחדות שלמעלה מהתחלקות. ב. כפי שנמשכו למטה ברמ"ח אברי הנפש דאדם הראשון, וכבר ישנה התחלקות בין הנשמות, שיש נשמות שהם בבחי' מוח, ויש שהם בבחי' עקביים – ואעפ"כ, מצד היותם כלולים בשורשם לכן הם מתאחדים גם בהיותם בהתחלקות.

י. "אך אמנם לאחר שנתחלקה נשמת אדם הראשון לשרשים רבים וכו' הרי זה כמשל האברים שנפרדו זה מזה וכו'".

כאן ממשיך הצמח צדק לבאר את ההתכללות בנשמות כפי שהיא בדרגא נמוכה עוד יותר – לאחר שנתחלקו לניצוצות ונתלבשו בגופים. דעל אף שמצד הגוף ישנו פירוד גמור – מכל מקום הנשמות מאוחדות, מצד שרשן.

החילוק בין התכללות זו להתכללות כמו שהיא באדם הראשון (שגם שם הנשמות כבר בהתחלקות -) הוא, שכל זמן שלא נתלבשו בגופים הרי האחדות היא גלוי', דמאחר ושום דבר לא מסתיר על הנשמה, ומצד הנשמות כל ישאל מאוחדים – לכן יש אחדות גלוי'. דוקא לאחר שנתלבשו בגופים המסתירים על הנשמה, ובחיצוניות נראה שיש פירוד – מכל מקום זהו רק מצד הגוף אבל מצד הנשמה – הפנימיות – גם אז יש התכללות (וכן הוא הלשון בתניא פרק לב "רק שהגופים מחולקין"). א"כ, החידוש בהתכללות שבתוך ההתחלקות (הדרגא השני' בהתכללות) היא ביתר שאת ובמיוחד בדרגא זו, בה הנשמות מלובשות בגופים ואעפ"כ מאוחדות. וראה לקמן בפנים באריכות החידוש שבזה המבואר במאמר כאן.

2) ראה בזה (וכן בהכתוב לקמן בקטע שלאחריו) ב"דרך מצותיך המבואר" מצות אהבת ישראל עיי"ש.

יא. "הרי זה כמשל האברים שנפרדו וכו' אמנם הפירוד הוא רק מצד הגוף וכו'".

בהשקפה ראשונה נראה, שהמשל מהגוף בא רק כדי לשלול החיסרון שבא מצד הגוף, שלא יעלה על הדעת שמאחר והנשמה נתלכשה בגוף על כן לא שייך שם ענין האחדות, ולזה מביא המשל מאברי הגוף שגם כשיש פירוד מצד האברים הגופניים – עדיין שייך איחוד, ועד"ז בנשמה המלוכשת בגוף. וכן מראה המשך הדברים במאמר, שלאחרי המשל מהאברים כותב "אמנם הפירוד הוא רק מצד הגוף" והיינו שזה בא לשלול ולומר שכל הפירוד הוא רק מהגוף ואין זה מונע מהאחדות מצד הנשמות.

אך נראה לומר בעמקות יותר³, שהמשל מהגוף מוסיף ביאור גם במעלת האחדות של הנשמות גופא, והיינו שהמשל מגלה עמקות יתירה באחדות של הנשמות, ולא רק בא לשלול ענין הפירוד שמצד הגוף. ויובן בהקדים מה שמבאר אדמו"ר הזקן בלקוטי תורה נצבים מד, א בטעם הדבר שנמשלו כללות ישראל לגוף אחד "אף שהרגליים הם סוף המדרגות ולמטה והראש הוא העליון ומעולה ממנו, מכל מקום הרי בבחינה אחת יש יתרון ומעלה להרגליים שצריך להלך בהם וגם הם מעמידי הגוף והראש... ונמצא שאין שלימות להראש בלתי הרגליים" וכן הוא גם אצל כללות נשמות ישראל ש"ש יתרון ומעלה בכל אחד ואחד שהוא גבוה מחבירו וחבירו צריך לו".

כלומר, שהמשל מגוף מגלה לנו ענין נוסף ועמקות יתירה באחדותם של ישראל:

עד עכשיו נתבאר החידוש בזה שבני ישראל הם בהתכללות גם כשנמשכים למטה (באדם הראשון וכו'), דלא רק כמו שהם בשרשם הם דבר אחד ממש ולמעלה מהתחלקות, אלא גם כמו שהם נמשכים למטה הם מאוחדים – אך זהו מצד שרשם שמתגלה בהם למטה. לפי זה, האחדות נובעת בעיקר בהתגלות השורש ובביטול הפירוד, דדוקא על ידי שמגלים את הפנימיות ומסלקים את החיצוניות – הרי נהיים מאוחדים.

אך לפי דברי אדמוה"ז, ישנו אופן אחר של אחדות: אחדות (לא רק בתוך ההתחלקות אלא גם) מתוך ההתחלקות, דוקא בגלל הפירוד לכן ישנה אחדות. דאם לא היה פירוד לא שייך לאחד ביניהם, ודוקא בגלל הפירוד שייך לאחד. והיינו שהאחדות היא לא רק בתוך הפירוד אלא מתוך הפירוד. ענין זה מתבטא בדרגא הנמוכה ביותר שנמשכו נשמות ישראל – כשמתלכשים בגופים. כי דוקא מצד היותם מלוכשים בגופים יש בהם התחלקות של אברים, ואם אין אברים אין כאן גוף. ואזי ההתאחדות נעשית בכך שכל אבר וכל נשמה (המלוכשת באברים) משלימה את השני'

3) להביאור דלקמן – ראה בלקו"ש חלק ד עמוד 1142, בדברי אדמוה"ז בלקוטי תורה שם. ומבואר שם שיש מעלה בהתכללות הנחותה יותר – כמו שהיא למטה בתוך ההתחלקות שגם כשיש פירוד אעפ"כ יש התכללות, ועד"ז המעלה דאחד לגבי יחיד, עיי"ש.

עם הענין הפרטי שלה, שבה היא שונה מהשני', ודוקא על ידי זה שהיא מתחברת עם שאר הנשמות - היא משלימה אותן. הרי שהאחדות היא על ידי הפירוד.

ולכשתמצי לומר - זהו ע"ד מה שנתבאר בענין ההתכללות בעולם התיקון, שההתכללות היא לא רק שכל העשר ספירות מאוחדות זו עם זו, ועל ידי זה נעשה עולם אחד - אלא יתירה מזו, שהשלימות של כל ספירה היא דוקא על ידי ענינה הפרטי של הספירה השני', הענין בה היא שונה מהשני'.

ולכאורה יש לומר שמה שהביא הצמח צדק המשל מגוף והאריך בזה, הוא כדי להדגיש המעלה באחדות באופן הזה דוקא, (לא רק אחדות בתוך ההתחלקות מצד שרשם, אלא גם) האחדות שמתוך ההתחלקות. וכן משמע מזה שהקדים בענין עולם התיקון ששם הספירות כלולים זה מזה. וכנ"ל בארוכה, שיש בזה שני אופנים (באות ה.)⁴

ואולי יש להביא לזה סימוכין ממה שמבאר הרבי בלקו"ש חל"א ע' 72, שהטעם שלא הביא אדמוה"ז בפרק לב המשל מהגוף שכל האברים באחדות - הוא מחמת החיסרון שבאברי הגוף שסו"ס הם נפרדים, וכל אבר שונה מהשני, ואצל הנשמות האחדות היא למעלה מזה, אחדות כדבר אחד ממש, מצד שרשם, וזהו עיקר ההדגשה בפרק לב. (ולאידך מצד המעלה של האחדות של הגוף - כנ"ל בארוכה - מרמז לזה אדמוה"ז במה שכתב "והנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשן באלוקים חיים" עיי"ש בארוכה.) אך מזה שהצ"צ כן הביא משל זה והאריך בו (וזהו היסוד לכל הביאור) משמע דכוונתו להדגיש דוקא המעלה שבאופן זה.

והנה עפ"ז אולי אפשר לומר שלכן הצ"צ הביא גם את האיסור של לא תשנא, די"ל שבכך באה בהדגשה האחדות (לא רק שבתוך ההתחלקות, אלא גם) מתוך ההתחלקות. דמהחילוקים שבין האיסור דלא תשנא והמצוה החיובית של ואהבת לרעך כמוך הוא, שקיום ואהבת נעשה ע"י ביטול הפירוד וההתחלקות בין אחד לשני, דעי"ז בא לאהוב את זולתו, שהרי הוא כמוהו ממש, דבר זה נעשה ע"י גילוי הפנימיות (הנשמה), וביטול המחיצות שמצד החצוניות (הגוף) דדוקא עי"ז יאהב את זולתו.

אמנם באופן זה לא צריך לשלול שלא לשנא את הזולת שהרי הוא אוחו במדרגה שאין פירוד בכלל, ובסגנון דלעיל: הוא מגלה בעצמו את האחדות שלמעלה מהתחלקות ואזי לא שייך שום פירוד. משא"כ האיסור שלא תשנא הוא דוקא כשיש פירוד, ואינו מבטל את הפירוד ואעפ"כ אינו שונא את זולתו, אלא אדרבה מתוך הפירוד מגיע לאחדות, שאחד ישלים (מצד הענין הפרטי שלו) את האחדות עם חברו.

4 ולהעיר שבעולם האצילות גופא עיקר ההתכללות היא מצד הכלים - עי' תו"ח נח עג, ע"א ואילך ובכ"מ. ועיין בספה"מ תרמ"ט ע' רלב אילך. ויש להאריך בזה (ובשייכות להמבואר כאן) ועחל"מ.

יב. "ולכן אמר האריז"ל כל פרטי הוידויים שחטא אחד מישראל וכו' שהרי הוא כאב אותו אבר שבו מושרש נפש אותו הישראל וכו' ובפרט מצד מקור נשמותינו מוח האב וחכמתו וכו'".

לכאורה כוונתו להדגיש שהאריז"ל הרגיש את הכאב של היהודי השני מצד ההתכללות שבנשמות בשני האופנים שנתבארו לעיל: א) "שהרי הוא כאב אותו אבר שבו מושרשת נפש אותו הישראל ומגיע הכאב גם לאבר העליון שמושרשת נפש האריז"ל", והיינו שהרגיש את הכאב של האחר מצד ההתכללות של האברים כמו שנמשכו באופן של התחלקות, שגם בתור אברים שונים מרגיש כל אחד הכאב של השני. ב) מצד מקור נשמותינו מוח האב וכו' הכולל את כולם", שמצד היותו (האריז"ל -) מושרש במוח האב ששם הכל כלול בדרך של התכללות שלמעלה מהתחלקות, על כן הרגיש את כל שאר האברים. (להעיר שכאן התחיל בסדר דמלמטה למעלה, ההתכללות שבתוך ההתחלקות, ולאחר מכן ההתכללות שלמעלה מהתחלקות, בשונה מהסדר עד עכשיו במאמר וד"ל)⁵.

יג. "וזהו גם כן שצריך לקבל עליו מצוה זו קודם התפילה וכו' ואי אפשר להיות עלי' זו אלא אם כן תהיה שלימה ובריאה וכו' שלפי שהנשמה יש בה בהתכללות גם כן מכולן לכן יכולה היא לעלות באור הכללי שהוא מקורן ושרשן וכו' שאור אין סוף הכולל כולם לא יסבלנו מצד החסרון שבו".

יש לדייק, שבתחילת הדברים משמע (וכן הוא בפשטות), שהטעם לכך שלפני התפילה צריך לקבל עליו מצות אהבת ישראל, ושהנשמה תהי' באחדות ובהתכללות עם כל הנשמות – הוא מכיון שכך הוא למעלה בשרשה ומקורה, שכל הנשמות בהתכללות, ועל כן כדי שתוכל לעלות לשם צריכה גם כן הנשמה למטה להיות בהתכללות כמו שהיא למעלה. דכן משמע מהלשון "שלפי שהנשמה יש בה בהתכללות וכו' על כן יכולה היא לעלות באור הכללי שהוא מקורן ושרשן". ולפי זה זהו טעם מצד הנשמה, כמו שהיא בשרשה למעלה.

אמנם מהמשך הענין משמע שישנו טעם אחר – מצד אור אין סוף, דכן משמע מהלשון "שאור אין סוף הכולל כולם לא יסבלנו מצד החסרון שבו" והיינו שזהו ענין שבאוא"ס, שמאחר ואוא"ס הוא שלימותא דכולא, לא יסבול שום חסרון. ואולי אפשר לומר ששני טעמים אלו מקבילים לשני דרגות שונות בהם מושרשים נשמות ישראל, ולשם עולה הנשמה בשעת התפילה:

א. הענין הראשון קאי על שורש הנשמות כמו שהוא בעולם האצילות, חכמה דאצילות (מוח האב, "אדם דלעילא"), דכן מורה הלשון "שאז תעלה ברצון לפני ה'

בחכמתו ית". ונתבאר לעיל בארוכה דשם על אף שישנה התכללות בספירות, מכל מקום – ביחס לשורש שלמעלה מזה – זהו כבר לאחרי שישנה התחלקות של עשר ספירות. וא"כ ההתכללות היא בתוך ההתחלקות גופא, שעל ידי שישנם עשר ספירות נעשה מזה עולם האצילות, ובאם חסר אחד מהספירות אין כאן עולם. וא"כ האחדות מורכבת מכל הפרטים, מכל העשר ספירות. ועל כן שייך לומר שכדי שהנשמה תעלה למעלה צריכה גם כן להיות בהתכללות מכל הפרטים, שאז היא תואמת למקורה ושרשה בעולם האצילות.

ב. הענין השני קאי על ההתכללות באוא"ס, ושם ההתכללות אינה לאחרי שישנה התחלקות, שכל הפרטים יתאחדו, אלא זוהי התכללות שלמעלה מהתחלקות, ומלכתחילה אין פרטים. והיינו, שאחדות זו אינה מורכבת מהפרטים, אלא אדרבה למעלה מהפרטים, וכל הפרטים אינם אלא חלק משלימותו ית', שמאחר והוא שלימותא דכולא לכן כולל כולם, ולא שהם גורמים את ההתכללות. ועל כן בדרגא זו שייך לומר שהנשמה צריכה להיות באחדות עם כולם משום שאוא"ס אינו סובל חסרון, מצד היותו שלימותא דכולא, ולא מצד שהם גורמים להתכללות.

– אות ב –

א. "ואף על פי שנתבאר היטב טוב טעם למצוה זו, עדיין יש בזה עוד טעם נפלא וכו'".

לשון זה מראה על כך שבאות א כבר נסתיים הביאור (הראשון עכ"פ) לכל הקושיות שבתחילת הסעיף, ומעכשיו מבאר בעוד אופן אחר עוד טעם נפלא. ולכאורה, עדיין לא נתבארה השאלה בתחילת המאמר ממש: מדוע אהבת ישראל היא יסוד לכל התורה כולה, גם למצוות שבין אדם למקום. וא"כ היה מתאים להתחיל את הביאור כענין שבא לבאר את הקושיא הראשונה, ולא כביאור נוסף בלבד.

ע"כ נראה לומר, שהביאור באות א אכן מיישב גם ענין זה, מדוע אהבת ישראל היא יסוד לכל התורה כולה. וכאן זהו כבר ביאור שני על זה, ויבוארו הדברים לקמן.

ב. "ולכן זהו כל התורה כולה" וכו'.

יש להבין, הרי תוכן הביאור מדוע אהבת ישראל היא יסוד לכל התורה כולה המתבאר כאן הוא, שמאחר והתכלית של תומ"צ הוא "ליחד קוב"ה ושכינתי", על כן צריך להיות באחדות, כי דוקא על ידי זה מתייחד הקב"ה עם נשמות ישראל. ולכאורה, ענין זה מובן גם ללא כל ה"טעם הנפלא" שבמצוות אהבת ישראל שבאות ב, שאם יאהב את זולתו – לא יראה את חובותיו. והגם שבהמשך כותב שעי"ז הרי גם הקב"ה לא יראה את חובותינו – ובכך עושה טובה לכל העולם – גם זה אינו נוגע לכאורה לעצם הענין של "יחוד קוב"ה ושכנתי".

יתירה מזו: ביאור זה מתאים גם לפי המבואר באות א, שהרי גם שם מדובר על כך שצריך לפעול בעצמו אהבת ישראל, ומלשון המאמר משמע שהענין ד"יחוד קוב"ה ושכנתי" שפעל ע"י אהבת ישראל מתאים רק לאחר המבואר כאן באות ב, ומדוע?

על כן נראה לומר, שבטעם הדבר שענין אהבת ישראל הוא יסוד לכל התורה, ישנם שני אופנים. והן הן שני האופנים המבוארים בב' אותיות אלו. והאופן השני אכן מתאים רק לאחר ההקדמה וה"טעם הנפלא" למצות אהבת ישראל המבואר בתחילת אות ב.

והדבר יבואר על פי מה שכתב אדמו"ר הזקן בפרק לב, שם מבואר גם כן הטעם לכך שאהבת ישראל היא יסוד לכל התורה כולה. אמנם מלשון אדמוה"ז שם משמע בבירור שיש לזה ב' פרטים. וז"ל אדמוה"ז שם: "כי יסוד ושוורש כל התורה כולה הוא להגביה ולהעלות הנפש על הגוף מעלה מעלה עד עיקרא ושרשה דכל עלמין, וגם להמשיך אור אין סוף ברוך הוא בכנסת ישראל, כמו שיתבאר לקמן דהיינו במקור נשמות כל ישראל למהוי אחד באחד דוקא ולא כשיש פירוד חס ושלום דקודשא בריך הוא לא שריא באתר פגים וכמו שכתוב ברכנו אבינו כולנו כאחד וכו'".

הרי שביאר לנו אדמוה"ז שיש כאן שני ענינים: א. "להגביה ולהעלות הנפש על הגוף מעלה מעלה עד עיקרא ושרשה דכל עלמין". ב. "וגם להמשיך אור אין סוף ב'ה בכנסת ישראל".

וביאור הדבר בקצרה (ה"צורך" בב' ענינים אלו)⁶: כידוע, מצוה הוא מלשון צוותא וחיבור, והיינו שהתכלית של כל המצוות הוא שהאדם המקיים המצות יתחבר על ידם להקב"ה.

ובפרטיות, החיבור בין האדם והקב"ה שע"י המצות הוא בב' אופנים הנקראים "העלאה" ו"המשכה". והחילוק ביניהם:

"העלאה" פירושו שהאדם מנתק את עצמו מישותו, על ידי שעובד על עצמו לזכך את גופו ונפש הבהמית שלו. והתכלית בזה – שירגיש את האמת האלוקית שאינו מציאות לעצמו וכל כולו אינו אלא כדי לעבוד את הקב"ה, ועל כן הוא "יוצא" ממצויאותו ומתחבר על הקב"ה. ענין זה מקביל לענין הראשון המבואר לעיל: "יסוד כל התורה הוא להגביה ולהעלות הנפש על הגוף מעלה מעלה עד עיקרא ושרשה דכל עלמין".

"המשכה" פירושו שהאור של הקב"ה יורד ונמשך מלמעלה למטה, והיינו שהאדם אינו עובד כדי "לצאת" ממצויאותו ולהתבטל להקב"ה, אלא להמשיך את אורו ית' למעלה, ועי"ז בדרך ממילא יתבטלו הנבראים במציאותם. ובפרטיות יותר, המשכה

6 הביאור דלקמן (בפרק לב בתניא) הוא ע"פ חסידות מבוארת על התניא. עיין בלקוטי תורה בחוקותי מה, ג.

היא לאחד בין הדרגא של "קוב"ה" – אור שלמעלה מהעולמות, עם "שכנתי" – מקור כנסת ישראל – מלכות דאצילות, אור הממלא כל עלמין, השייך לעולמות, ועבודה זו נקראת בשם "יחוד קוב"ה ושכנתי". ענין זה מקביל לענין השני שמבואר שם: "להמשיך אוא"ס בכנסת ישראל".

אמנם בתניא שם אינו מבואר איך שאהבת ישראל היא יסוד לשני ענינים אלו, אלא לענין הראשון בלבד. שהרי המבואר שם בתוכן המצוה של אהבת ישראל הוא שעל ידי זה שיפעל ביטול בהגוף, ויעשה עיקר מנשמתו, מתגלית אחדותו עם כל שאר הנשמות, שהרי מצד שורש הנשמות כולם כאחד, והאחדות שמצד השורש פועל בנשמות כפי שנמשכו למטה. וא"כ בכך מתבאר מדוע אהבת ישראל היא יסוד לענין ה"העלאה" – שהאדם מבטל את מציאותו ועושה מנשמתו עיקר, ועי"כ מתבטל להקב"ה. אך בנוגע לענין השני – לא נמצא כל ביאור בפרק לב שבתניא.

על פי זה נראה לומר, שב' הביאורים בענין אהבת ישראל שבמאמר כאן מקבילים לשני הענינים דלעיל. והיינו שהביאור באות א בענין אהבת ישראל – מסביר מדוע אהבת ישראל היא יסוד ל"העלאה" (אופן הראשון ביסוד כל התורה). וכמו שנראה בפשטות, שהביאור באות א מקביל לביאור בתניא פרק לב – שהאהבה והאחדות בין הנשמות נגרמת מכך ש"הנפש לא נפרדה באמת" ו"הפירוד הוא רק מצד הגוף", וא"כ מצד הנפש כולם מאוחדים גם למטה מצד שורש נפשם שמאיר בנשמות. ובכך מתבאר גם מדוע אהבת ישראל היא יסוד לכל התורה כולה – לענין ה"העלאה". ואף שלא מפורש כן באות א, מ"מ צ"ל לכאורה שהדברים נכללים בביאורו של הצ"צ בסוף הסעיף בהטעם שאומרים הריני מקבל לפני התפילה, שהוא כדי שיוכל "למסור נפשו באחד", ושתעלה נפשו לפני ה' במקורה ושורשה, והרי הן הן הדברים.

והביאור בתוכן מצות אהבת ישראל באות ב הוא יסוד לענין ה"המשכה" – "יחוד קוב"ה ושכנתי". כדי להסביר זאת, יש להקדים בביאור החילוק בין סוג האהבת ישראל המבוארת באות א – לזו שבאות ב. דהנה, מלבד החילוק בדרך המביא לקיום מצות אהבת ישראל – אם על ידי שיתבונן בכך שהעיקר היא הנשמה והגוף הוא רק טפל, ועי"ז יאהב את חברו ממילא או על ידי שיתבונן בענין ש"על כל פשעים תכסה אהבה" ועל כן יעורר בעצמו אהבה כזאת שתכסה על הפשעים של חברו –

יש לומר שישנו חילוק גם בסוג האהבה – אם האהבה היא פנימית ואמיתית, או רק חיצונית בלבד. וכלומר, ששני הדרכים הנ"ל מובילים לשני סוגים שונים של אהבה: באם האהבה נובעת כתוצאה מכך שמרגיש את האחדות שמצד הנשמות – שכולם מאוחדים כאחד ממש, הרי שהאהבה היא אמיתית ופנימית, שהרי מרגיש את פנימיותו ומכך נוצרה אהבתו. יתירה מזו: באהבה שמסוג זה – לא שייך שלא לאהוב את חברו. שהרי כל החסרונות של חברו הם אך ורק מצד הגוף והחיצוניות, ומכיון

שגופו וחיצוניותו טפלים לנשמתו ופנימיותו – מן ההכרח שיאהב (ובאמתיות) את חבריו.

משא"כ בדרך השני', כל הטעם שמעורר בעצמו משיכה רבה ועצומה (ועד למשיכה מ"עצמיות הנפש") – היא כדי לכסות את הפשעים של חבריו שלא יראה אותם, ועד (כלשון המאמר) ש"כל אשר יעשה לו רעות היפוך אהבתו לא יהיו תופסים מקום כלל". א"כ משמע שעיקר ההדגשה היא על שלילת השנאה, שלא ישנא כלל את חבריו על אף שיש לחבירו חסרונות קיימים הנראים לו לעיניים, ועל כן צריך לכסות עליהם, משא"כ באם אינם נחשבים כלל בעיניו כחסרונות, הרי שאין כל צורך לכסותם. לפי זה מובן שאפילו כאשר אינו מעורר בעצמו אהבה אמיתי שמצד נשמתו ופנימיותו – והראי', שעדיין מרגיש ורואה את חסרונותיו של חבריו ועל כן צריך לכסותם – מכל מקום באם יעורר בעצמו ירגיש אפילו אהבה חיצונית (עכ"פ ביחס לאהבה שמצד נשמתו) יוכל לכסות על פשעיו של חבריו, ולהתנהג עם חבריו במדת חסד.

בסגנון אחר: האופן הראשון באהבת ישראל הוא לפעול בעצמו סוג של "העלאה", להעלות את נשמתו על גופו, ודוקא ע"י ביטול הגוף והחיצוניות יבוא לקיום מצות אהבת ישראל. האופן השני הוא לפעול בעצמו לאהוב את השני במצבו הוא – עם היותו קיים במציאותו כנשמה בגוף, ואעפ"כ יאהב את חבריו ולא ישנא אותו.

לאור האמור יובן מדוע דוקא האופן השני הוא המתאים והוא היסוד לענין ה"המשכה", ולפעול "יחוד קוב"ה ושכנתי": מאחר ובאופן זה קיום מצות אהבת ישראל היא בדרך של "המשכה" – לפעול ולהמשיך במציאותו למטה – נשמה בגוף – אהבה ליהודי אחר, הרי שזהו היסוד לכל ענין ה"המשכה" שבתומ"צ – להמשיך את האור שלמעלה מהעולמות – "קוב"ה", למטה בעולמות – "שכנתי" (מלכות דאצילות).

•

לאחר כהנ"ל, נשאלת השאלה:

באם אכן ישנם שני ביאורים בכך שאהבת ישראל היא יסוד לכל התורה כולה – מקביל לשני הענינים של "העלאה" ו"המשכה" – מדוע מבאר הצמח צדק את ענין זה (מדוע אהבת ישראל היא היסוד לכל התורה כולה) דוקא באות ב, בביאור השני של אהבת ישראל (שהיא היסוד לענין "המשכה") – ולא באות א (בביאור הראשון שהיא היסוד לענין ה"העלאה")?

אולי אפשר לבאר זאת על פי מה שהוסבר לעיל (בעיונים לאות א סעיף יא), שעיקר ההדגשה במאמר זה הוא על האחדות וההתכללות בנשמות כפי שבאה בתוך ההתחלקות ומתוך ההתחלקות, כמוודגש בכך שהביא את המשל מאברי הגוף (- בשונה

מפרק לב בתניא שם עיקר ההדגשה על ההתכללות שלמעלה מהתחלקות), עיי"ש בארוכה.

והנה, נתבאר לעיל החילוק שבין שני הביאורים שבתוכן קיום מצות אהבת ישראל – אם האהבה היא בדרך של "העלאה", או בדרך של "המשכה". ובפרטיות יותר, שני אופנים אלו תלויים בשני אופני ההתכללות שהזכרנו קודם: "העלאה" פירושו שמעורר בעצמו את ההתכללות שמצד השורש – התכללות שלמעלה מהתחלקות. "המשכה" פירושו לעורר בעצמו אהבה בתוך ההתחלקות גופא, ועד להתכללות שמתוך ההתחלקות (שעל אף שמרגיש שונה מחבירו (והראי') – שמכיר את חסרונו וזיו של חבירו) – מתחבר איתו עד שירגיש בעצמו שהוא חסר ללא חבירו, ומעלותיו של חבירו פועלים בו שלימות).

ואולי ניתן לומר שזהו הטעם לכך שאת הביאור לכך שאהבת ישראל היא היסוד לכל התורה כולה נתבאר דוקא באות ב – באופן השני של אהבת ישראל, כפי שבאה באופן של "המשכה", והרי ענין זה הוא היסוד לענין "המשכה" שבקיום תומ"צ – "יחוד קוב"ה ושכנתו".

ג. "וזהו סוד תמים תהיה עם ה' אלוקיך וכו' כדי שיהיה ה' אלוקיך במסירות נפש באחד".

לכאורה ענין זה "שיהיה ה' אלוקיך במסירות נפש באחד" – מקביל לביאור שבסוף אות א, בטעם ש"צריך לקבל עליו מצוה זו קודם התפילה – כדי שיוכל למסור נפשו באחד", אלא שכאן בא ענין בהמשך לביאור במה שאהבת ישראל היא יסוד לכל התורה כולה.

ואולי ניתן לומר על פי כל מה שנתבאר לעיל בארוכה – שבאות א נתבאר ענין ה"העלאה" שבאהבת ישראל, ואת היותו היסוד לענין ה"העלאה" שבקיום תומ"צ (הנכלל לביאור שבסוף האות בטעם קבלת מצוה זו קודם התפילה (כדלעיל בעיונים לאות א סעיף יא)), ובאות ב נתבאר ענין ה"המשכה" באהבת ישראל והיותו יסוד לענין ה"המשכה" שבקיום תומ"צ – שבמילים אלו מתוסף בכך נקודה חשובה נוספת. והיא, שעל ידי שיהודי פועל בעצמו אהבת ישראל באופן השני "המשכה" – גורם עיי"כ לא רק "יחוד קוב"ה ושכנתו", אלא גם את ענין ה"העלאה" – שימסור נפשו באחד. וכמבואר במאמר, שעל ידי שיתאחד עם זולתו, ימשיך אור אין סוף על עצמו, ועל ידי זה בדרך ממילא יתבטל אליו גם כן, ויעלה את נפשו לה".

(7) ולהעיר, שלכאורה עד"ז הוא גם בשורש הדברים – בעולם האצילות. שעולם האצילות מצד עצמו, על אף שאין בו התכללות (ללא שיאיר בו אוא"ס מלמעלה) – מ"מ הוא כלי לזה, והיינו שמצד עצמו הוא "אתר שלים" לקבל אוא"ס כידוע ש"אוא"ס לא שריא באתר פגים" (ועד"ז כאן גם בנוגע לנשמות

לפי זה יומתק עוד יותר מה שהביא הצ"צ את הביאור לכך שאהבת ישראל היא יסוד לכל התורה כולה רק כאן באות ב – שהרי מתבאר כאן שאהבת ישראל (באופן זה) היא יסוד לכל הענינים שבתומ"צ – הן לענין ה"המשכה" והן לענין ה"העלאה", וד"ל.

ויש להביא סימוכין לכך מהמבואר בשיחת י' שבט תשי"א שכאשר ישנה רק אהבת ה' ואהבת התורה, הרי זו הוכחה שחסר באהת ה', אולם כאשר חשנה אהבת ישראל – הנה סוף סוף מגיעים לאהבת ה' ואהבת התורה. וראה לקוטי שיחות ח"ג עמ' 1001 הערה 23. ח"א עמ' 71 הערה 51.



ונודע דלא פסיק פומיה מגרסא

הת' שניאור זלמן איידעלמאן
תלמיד בישיבה

בפרק הראשון של ספר התניא הקדוש מוסבר "מהות מדריגת הבינוני" ומוכיח "שבודאי אינו מחצה זכיות ומחצה עונות", שהלא "אם כן, איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני", והרי ידוע "ונודע דלא פסיק פומי" מגרסא – שפיו לא פסק מללמוד תורה, "עד שאפילו מלאך המות לא הי' יכול לשלוט בו, ואיך הי' יכול לטעות במחצה עוונות ח"ו!"

המעייין במקור הדברים בגמרא (ב"מ פו, א) עצמם לא ימצא זכר לכך שאכן כל ימי חייו של רבה לא פסק פומיה מגירסא. הגמרא רק אומרת שבאותה שעה שמלאך המות בא לקחת את נשמתו הק' היה הוא באמצע לימודו ולכן "לא הי' יכול לשלוט בו!"

ובל' הרב ברשימות כ"ק אדמו"ר (אחרי שמציין לדברי גמ' הנ"ל) "וצע"ק אולי רק באותה שעה לא פסיק פומי' ואזלי' הראי'". (ראה גם לקו"ש חכ"ו ע' 5).

ולכאורה יש להעיר בזה בכמה ענינים ובקיצור נמרץ:

(א) בלקוטי שיחות חט"ז ע' 272 איתא ברור אודות דוד המלך (שבת ל, ב) ורבה (ב"מ פו, א) "שרק כשהגיעה עת פטירתם הי' יכול מלאך המות להפסיקם מגירסתם". ממשמעות הדברים בשיחה נראה אשר כל ימי חייהם שקדו בתורה באופן דלא פסיק פומי' (אלא רק "כשהגיעה עת פטירתם הי' יכול מלאך המות להפסיקם מגירסתם").

(ב) בכללות י"ל בפשטות אשר הכוונה בלא פסיק פומי' הוא גם באיכות (ראה

ישראל, שע"י זה שפועלים בעצמם אחדות והתכללות כפי יכולתם וכפי ערכם – ממשיכים מלמעלה אוא"ס שפועל בהם אחדות נעלית יותר, אחדות והתכללות כמו שהיא מצד אוא"ס) ויל"ע ואכ"מ.

שיעורים בספר התניא). ובאמת נמצא סמך לכך בלקו"ש חכ"ח ע' 11: שהכוונה ב"לא פסיק פומי' מגירסא" הינו "דרגה נעלית בתורתו אומנתו"⁸.

ג) קושית הרבי מבוסס (כנראה) על ההנחה שבתיבת "ונודע" בא אדמו"ר הזקן לצטט למחז"ל כלשהו. ויש לעיין במאמרי וכתבי אדמו"ר הזקן (ואולי גם במאמרי רבותינו הק' שבדורות הקרובים לזמנו) אם תיבות ממין אלה ("ידוע", "נודע" וכו') הם ציטוט של מחז"ל או שהוא ציון לענין שידוע אשר לאו דווקא שבהכרח הוא נמצא במחז"ל (וממילא אין כל קושי שהדברים אינם מופיעים במחז"ל. והכוונה בזה אשר ידוע אשר רבה הי' בדרגה זו כל ימי חייו אף שלא מופיע כך בפירוש בגמ'. ובאותיות אחרות: ידוע הי' שהפשט בדברי הגמ' הוא שדרגה זו לא הי' רק בעת פטירתו אלא כל ימי חייו).

ד) בהמשך לאות ג' יש להעיר אשר כעין דברים אלה מופיעים בכד הקמח (תורה, א'): "שכן מצאנו בחכמי ישראל שהיו זהירין עליה ומתעסקין בשינון הלשון ואפי' בשעת מיתתן לא היו פוסקין מלימודן, והוא שדרשו על רבה בר נחמני שהיה מגדולי התלמוד ואפי' בשעת פטירתו לא היה פוסק מלימודו, והוא שאמרו בבבא מציעא בפרק השוכר (דף פו)... (ההדגשות הן שלי. וראה מ"ש שם בהמשך הענין "ומפני זה יבאו סבות מבעל הסבות יתעלה לכל צדיק וצדיק שבדורות שיהיו פוסקין מלימודם כדי שישלוט בהם הכח הממית ולא תתבטל גזירת הגוזר ב"ה")."

ועוד חזון למועד להאריך בהסברת הדברים בארוכה אך בכאן לא באתי אלא להעיר המעיינים.



8) להעיר מדרך חיים (פירוש המהר"ל על הפרקי אבות), ג, ח.

9) לחביבותא דמילתא מצורף קישור לכת"ק אשר בו כ"ק אדמו"ר מתרגם מילים הנ"ל "עס איז דאך באוואסט":

https://drive.google.com/file/d/0B_UwzYOTIwDTbZJRQzNqbKFHZFZFE/view

הלכה ומנהג

תפילה בציבור במרפסות וברחובות בעת המגיפה ל"ע

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבר"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

בודאפעסט, הונגריה

אין אדם יוצא ידי חובת תפילה בציבור כשמסכן עצמו ואחרים

בעקבות התפשטות נגיף הקורונה ל"ע אסרו הרופאים והרבנים גדולי התורה את התפילות בבית הכנסת, ובעקבות זה התחילו להתאסף במרפסות, בחצרות וברחובות, ונשאלה השאלה באיזה אופנים מצטרפים הם לתפילה בציבור, ועל כן עברתי על הלכתא דא ורשמתי בס"ד כמה הערות כדרכה של תורה.

אלא שבינתיים נאסרו גם ההתאספות ברחובות ובמקומות פתוחים, ועל כן ודאי שפיקוח נפש דוחה כל התורה קלה, ואין שום הידור להתאסף ולסכן את החיים בשביל תפילה בציבור. ולא עוד אלא שיש סברא לומר שתפילה בציבור הנעשה באופן שמסכן חיים הוא כמצוה הבאה בעבירה, ויש כאן חשש ברכות לבטלה שי"א דהוי דאורייתא.

ובספר 'פסקים ותקנות' לרבי עקיבא איגר, נדפסו תקנות ואזהרות לר"ה ויוהכ"פ שנת תקצ"ב, בעת פרוץ מגפת החולירע, ושם כתוב (עמ' עג אות יא): "הגאב"ד וביד"צ מודיעים, שאין איש יוצא על פי דין אם יבוא לבית הכנסת בראש השנה בקיבה ריקה, וכל אחד מחויב לאכול דבר מה חם בבוקר", ומשמע שהכריזו שאלו המסכנים עצמם אינם יוצאים ידי חובת מצות עשה דתקיעת שופר.

וכבר העירו ממה שדן בשו"ת 'עונג יו"ט' (סי' מא) "בחולה שיש בו סכנה והגיע ליל פסח וזמן אכילת מצה, ואמרו הרופאים שאם יאכל מצה יסתכן, והוא מרוב חביבת המצוה לא שמע לקולם ואכל כזית מצה, ולשעה או שתים נתרפא וסר החולי מעליו, עד שאמרו שרשאי לאכול כזית מצה, אי יצא במה שאכל בעת שהיה מסוכן, או דילמא כיון שהיה פטור אז מלאכול לא יצא בו" עיי"ש בארוכה.

ולמרות שבינתיים נהיה כל הדיון בסוגיא זו כהלכתא למשיחא, אבל תורה היא וללמוד אני צריך, וצריך לברר וללבן הלכתא.

"מראה להם פניו... מצטרף עמהם לעשרה"

נפסקה ההלכה בשלחן ערוך (או"ח סי' נה סי"ד): "מי שעומד אחורי ביהכ"נ וביניהם חלון, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ארבע, ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה".

וכל זה הוא לשונו של ה'ארחות חיים' בשם רבינו האי, המובא ב'בית יוסף' כאן.

מקור דברי רבינו האי

וכתב החיד"א ב'מחזיק ברכה' כאן (סק"ח): "ובארחות חיים הנדפס שבידינו דף יו"ד ע"ב [מהדורת מכון ירושלים ח"א עמ' קעא] אין כתוב כן אלא סתם קאמר בשם גאון 'מי שביטו קרוב לבהכ"נ אעפ"י שחלונו פתוח לבהכ"נ ושומע קול ש"ץ אינו מצטרף עמהם' וכו' ע"ש, אמנם ודאי דלהשוות הדעות נאמר, דזה שכתב הגאון 'אע"פ שחלונו פתוח אינו מצטרף' היינו באינו מראה להם פניו, אבל אם מראה להם פניו יודה הגאון דמצטרף".

ואכן צדק החיד"א שבמהדורות הנפוצות זה לא מופיע, אבל במהדורת מכון ירושלים הנ"ל, שנדפס בשנת תשע"ו מכתבי-יד קדומים, נתגלה שישנה כ"י שהוא כנראה המהדורה האחרונה המאוחרת לנוסח ה'ארחות חיים' שבדפוס, ובו תוספות רבות על הא"ח הנדפס... נכתב בשנת רפ"ד בספרד... כתב היד החרגי ובו החידושים הרבים ביותר הוא כ"י ב. יש בכ"י זה תוספות יחודיות רבות שאותן הוסיף רבינו ה'ארחות חיים' כנראה בסוף ימיו.... התוספות היחודיות הוכנסו לנוסח הספר באות שונה כדי ליחדן" (שם מבוא עמ' 36-35, וראה עוד שם במבואו של פרופ' הבלין). ואכן במהדורה זו (שם עמ' ש) נמצאים דברי הגאון שהעתיק ה'בית יוסף', וכפי שציינו שם העורכים (הערה 679) שדברים אלו נמצאים רק בכ"י ב.

שו"ת הרשב"א: "אפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד

דמי ומצטרפין"

ובאמת שיש עוד מקור לזה בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' צו): "שאלת על מה שסמכו בכל גלילותינו שיהא שליח צבור עומד בתיבה שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבעה ושיש לה מחיצות גבוהות, ומוציא את הרבים בתפילה ועונין אחריו קדיש וכל דבר שבקדושה.... תשובה כל מה שאמרו בפרק כל גגות (עירובין צג, ב) בקטנה שנפרצה במלואה לגדולה לא אמרו אלא בבתיים מוחלקים לפי שזה בפני עצמו לתשמישו וזה בפני עצמו לתשמישו... אבל התיבה עם היותה גבוהה ורחבה ובעלת מחיצות לא לתשמיש בפני עצמה עומדת אלא לתשמיש בית הכנסת ורגלי בית הכנסת בתיבה... והוא לה כתיבה שמניחין בה ספר תורה שאפילו היא גבוהה כמה אינה מפסקת... עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין. ודומיא דזימון של ברכת המזון דתנן (ברכות ג, א) שתי חבורות שהיו בבית אחד בזמן

שמקצתן רואין אלו את אלו הרי אלו מצטרפין לזימון. ולא תימא דוקא בבית ממש דבית אחד היינו בירה אחת. וכמו שאמרנו דקרו לבירה בית... ועוד דבירושלמי [שם פ"ז ה"ה] פירשו כן בביאור, דגרסינן התם רבי יונה ורבי אבא בר כהנא בשם רבי זעירא לשני בתים נצרכא...".

אבל ב'בית יוסף' שם [יט] לא הביא כלל את הטעם השני. וכן בשו"ע (סי"ט) כתב רק את הטעם הראשון: "ש"צ בתיבה ותשעה בביהכ"נ מצטרפין, אע"פ שהיא גבוהה עשרה ורחבה ארבע ויש לה מחיצות גבוהות עשרה, מפני שהיא בטלה לגבי ביהכ"נ". וביאר ה'פרי חדש' (אות יג): "וזמה שכתב המחבר... מפני שהיא בטלה לגבי ביהכ"נ, מיירי אפילו באינן רואין זה את זה". אבל ה'מגן אברהם' (סקי"ד) הוסיף להעתיק גם את הטעם השני, ומעתה זה משמש כמקור שני לדין הנ"ל ד"מי שעומד אחורי ביהכ"נ... ומראה להם פניו...".

מקור השו"ע הוא בדברי רבינו האי ולא בשו"ת הרשב"א

והנה על ההלכה בשו"ע שם (סי"ג): "והעומד בתוך הפתח מן האגף ולחוץ... כלחוץ", כתב ב'ביאור הלכה': "ואם רואין אלו את אלו יוכלו להצטרף אפילו עומדים לגמרי לחוץ, דומיא דמה שהקיל המחבר לקמן בסעיף י"ד [פרי חדש וכן משמע מפרי מגדים]. ולכתחלה יותר טוב להחמיר בזה שיכנסו לפנים, דקולא זו דמהני רואין אלו את אלו לענין צירוף כמו לענין בהמ"ז לקמן בסימן קצ"ה, נובע מתשובת הרשב"א בסימן צ"ו, והוא לא כתב שם זה רק בדרך אפשר". גם ב'שערי תשובה' (סקט"ו) כתב: "אך הרשב"א כתב רק בדרך אפשר". וכן גם בשו"ת 'משכנות יעקב' (סי' עה) כתב: "הרי להדיא שלא כתב כן רק בדרך אפשר ולסניף בעלמא".

והנה מש"כ ב'ביאור הלכה' ש"כן משמע מפרי מגדים", ציין במהדורת 'עוז והדר' החדש לא"א סקי"ג. אבל שם לא מבואר כלום בענין זה, והנכון לציין לסקי"ב, ששם כתב כן כמה פעמים בפירוש "שכל שרואין אלו את אלו מצטרפין אף בשני בתים כבסימן קצ"ה בזימון".

ומה שכתב דדין רואין אלו את אלו "נובע מתשובת הרשב"א" (וחזר על כך ב'שער הציון' סקי"ג) צ"ע, שהרי כבר נתבאר שה'בית יוסף' כלל לא הביא את הטעם השני שבשו"ת הרשב"א, והעתיק הלכה זו מה'ארחות חיים' בשם רבינו האי, וא"כ למרות שברשב"א כתב כן רק בדרך אפשר, הרי מה דמיבעיא ליה להרשב"א פשיטא ליה לרבינו האי, וזהו מקור ההלכה שבשו"ע. ואולי י"ל שמסיבה זו עצמה לא הביא ה'בית יוסף' את הטעם השני ברשב"א, כיון שנראה שלא ברירא ליה, ועל כן הביא הלכה זו דוקא מרבינו האי.

האם צריך שיכניס ראשו בחלון כדי שיוכלו לצרפו

ובשו"ת 'משכנות יעקב' שם חולק בארוכה על כל דין זה, ולדעתו גם בזימון

מצטרף רק כשהם בבית אחד. ובתוך דבריו כתב: "...וכן משמע מדברי ארחות חיים בשם גאון ז"ל שכתב דעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלק כו' ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה, משמע דוקא משום דמכניס ראשו בחלון דחלונות כלפנים, אבל לא סגי במה שרואין פניו לחוד..."

והנה ה'בית יוסף' בתחילת דבריו שם כתב: "...וכתב רבינו ירוחם שנ"ל שבכל זה הוא הדין לבית הכנסת, דגגין ועליות אינם בכלל בית והחלונות ועובי הכתלים כלפנים. ומשמע לי דהאי דחלונות ועובי הכתלים כלפנים כשראשו ורובו בחלון או על עובי הכותל הנראה מתוך הבית. ומצאתי שכתב רבינו הגדול מהר"י אבוהב בשם גאון דמכניס ראשו בחלון מצטרף עמהם למנין עשרה, ולא חילק בכך", ושוב הביא את דברי ה'ארחות חיים' הנ"ל בשם רבינו האי. הרי שדייק ה'בית יוסף' בדברי מהר"י אבוהב בשם גאון שכתב "דמכניס ראשו בחלון", אבל לא דייק לחלק בין מכניס ראשו ורובו בחלון או לא.

ומעתה יש לעיין במה שכתב ה'משכנות יעקב' "משמע דוקא משום דמכניס ראשו בחלון דחלונות כלפנים", הרי הטעם דחלונות ועובי הכתלים כלפנים הביא ה'בית יוסף' מרבינו ירוחם, וכתב שלפי נימוק זה חייב שיהיה ראשו ורובו בפנים, ושוב דייק שבדברי מהר"י אבוהב בשם גאון "לא חילק בכך" לומר שמצטרף רק באם ראשו ורובו בפנים, ומזה משמע שאין דין זה קשור כלל לדין דחלונות ועובי הכתלים כלפנים. וצ"ל דכשכתב ה'משכנות יעקב' "דחלונות כלפנים" אין כוונתו לדברי רבינו ירוחם, אלא שכיון שמהר"י אבוהב כתב בשם גאון שמצטרף עמהם דוקא כש"מכניס ראשו בחלון", משמע שלמרות שלא צריך ראשו ורובו בפנים בכל זאת דין צירוף של זה שעומד מבחוץ הוא מטעם "דחלונות כפנים" ולא רק מטעם שרואין אותו מבפנים.

והנה יש להקשות דמה הסברא דמכניס ראשו קצת בחלון יצטרף כאילו עומד כולו בביהכ"נ. וי"ל בזה דהנה יש לעיין מה ההסבר על עצם ההלכה דבאם רואים אלו את אלו מצטרף. ואולי יש לפרש ע"פ דברי רב הונא (ברכות מז, ב), תשעה נראין כעשרה מצטרפין. אמרי לה: כי מכנפי (הוו נראים כעשרה, שאין אדם מבחין בהן כל כך, מתוך שהן יחד. רש"י), ואמרי לה: כי מבדרי (נראין טפי מרובין. רש"י). הרי דעדה האמורה לגבי דבר שבקדושה העיקר שיראה כעשרה. ואף דלא נפסקה הלכה כרב הונא, וצריך עשרה אפילו כי מכנפי וכי מבדרי, אבל עדיין י"ל דכשיש עשרה לא צריך שיעמדו מיוחד, אלא העיקר שנראים ביחד, ועל כן ברואים אלו את אלו מצטרפים. ועפ"ז י"ל דזה הסברא דבאם מכניס ראשו הרי זה מצטרף, משום שאז הוא נראה עמם.

אמנם עדיין לא ברורים לי דברי ה'משכנות יעקב', הרי אפילו באם נפרש כן דברי הגאון שהביא מהר"י אבוהב, אבל הרי מקור דברי השו"ע אינם בדברי הגאון הללו, שהרי בשו"ע העתיק דוקא את לשונו של ה'ארחות חיים' בשם רבינו האי, ששם לא כתב "דמכניס ראשו", אלא ש"מראה להם פניו משם", ומשמע שהעיקר שיראו אותו

דרך החלון.

ומצאתי שהחיד"א ב'מחזיק ברכה' שם דייק כן בלשונות הנ"ל שב'בית יוסף', וכתב: "והנה שלשה מדות כתב מרן בב"י... אמאי מרן פסק הכא בש"ע בדין זה ד'מראה להם פניו' דהוי השיעור הקטן מכלם, והו"ל למנקט מציעתא ד'מכניס ראשו', דהוי כמו הכרעה בין מאי דהוה משמע ליה למ"ש ארחות חיים בשם רבינו האי. לכן נראה לפום ריהטא דסבר מרן ד'מכניס ראשו' דכתב מהר"י אבוהב לאו דוקא, דכיון שמראה פניו סגי, ומיירי בחלון דלא אפשר להראות פניו אם אינו מכניס ראשו, אבל אם הוא בענין דבלא הכנסת הראש יכול להראות פניו סגי, והיו לאחדים דברי הגאונים שהביאו מהר"י אבוהב וארחות חיים... דאי לא סגי בהראות פניו אלא בעי להכניס ראשו וראיית פניו לא סגי הדבר קשה על א"ח בשם רבינו האי, דאמאי לא פירש דבריו דמיירי במכניס ראשו ולא לכתוב סתמא ומראה להם פניו... ותו בש"ע לא הו"ל למימר ומראה להם פניו והו"ל לפרש דהניח ראשו דהוה עיקר ההתר. וחזה הוית להרב מלכי בקדש דף ק"י ע"ד דכתב ד'מראה להם פניו משם' שכתב בא"ח היינו מכניס ראשו והיינו דכתב 'משם' ע"ש באורך, ועדיין במקומי אני עומד דלדעתי הקצרה לא שמיע לי דפירושו מכניס ראשו, דאין דרך הפוסקים לסתום בעיקרו של התר ולהניחו ברמז... עיי"ש מה שהביא עוד שם.

* * *

דעת אדה"ז שרואים אלו את אלו מצטרפים ו"לא בעינן שיכניס פניו לבית הכנסת"

ולאחרי כל הנ"ל נעיין בשיטת אדמו"ר הזקן בשולחנו, שכתב שם (סט"ו): "צריך שיהיו כל העשרה במקום אחד ושליח צבור עמהם, אבל אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר אינם מצטרפים אע"פ שהפתח פתוח ביניהם. ואפילו אם הרוב עומדים בבית הכנסת והמיעוט בעזרה [=בחדר] שלפני בית הכנסת אינם נגזרים אחר הרוב להצטרף עמהם...

(סט"ז) במה דברים אמורים כשהעומדים בחוץ אינם נראים להעומדים בפנים, אבל מי שמראה פניו להעומדים בבית הכנסת, אפילו הוא עומד אחורי בית הכנסת ומראה להם פנים דרך חלון שביניהם, אפילו גבוה כמה קומות, אפילו אינו רחב ד', מצטרף עמהם לעשרה...".

והנה מה שכתב אדה"ז "אפילו הוא עומד אחורי בית הכנסת", כוונת דבריו להדגיש חידוש על האמור בסעיף שלפני זה, שבאם רואים אותם מצטרף לא רק באם עומד "בעזרה שלפני בית הכנסת", היינו בשטח שבטל לביהכ"נ, שמשמש ככניסה לביהכ"נ, אלא אפילו באם עומד אחורי בית הכנסת, בשטח שאינו בטל לביהכ"נ, הרי זה מצטרף באם רואין אלו את אלו.

גם דייק אדה"ז לכתוב "ומראה להם פנים דרך חלון שביניהם", ולא כמו שכתוב בשו"ע "ומראה להם פניו משם", להדגיש שאין צריך שיכניס ראשו 'בחלון', אלא כל שרואין אותו 'דרך החלון' מצטרף עמהם.

אדה"ז בגליון השו"ע מציין כמה מקורות כהוכחה לשיטתו

הוכחות לשיטתו הנ"ל כתב אדה"ז במראי המקומות שעל הגליון (הערה קיא עם הוספות בחצאי ריבוע ע"פ הערות העורכים שם): "כ"מ במ"א [סקי"ב] דמדמי לה לסימן קצה ס"ב, מכלל דלא בעינן שיכניס פניו לבית הכנסת (וכ"מ בהדיא ב[שו"ע] סט"ו [ובשו"ע אדה"ז סי"ז] עי' מ"א ס"ק י"ד [ולקמן בשו"ע אדה"ז סוף סכ"א] ו[בשו"ע] סי' קצה ס"ק ג [ולקמן בשו"ע אדה"ז שם ס"ג] כמ"ש מהר"י אבוהב בב"י [דסגי מה שעומד בחוץ ומכניס ראשו לחלון]."

(א) הוכחה מזה שבזימון מצטרפים גם אלו שאכלו מחוץ לבית

וכדי להבין דברי אדה"ז אעתיק בזה דברי המג"א (סקי"ב): "ומדסתמו דבריהם משמע דסבירא להו דביהכ"נ כיון שמראה פניו משם בכל ענין מצטרף [אף באם אין החלון שוה לקרקע], וכמו שכתבתי סימן קצה סעיף ב". ובמהדורת מכון ירושלים ציינו כאן למש"כ שם ה'מגן אברהם' סק"ב, ואינו ענין לכאן כלל (ובפרט שזה הגהה לס"א ולא לס"ב). אלא הכוונה למה שכתב בשו"ע שם (ס"ב): "אכלו מקצתן בבית ומקצתן חוץ לבית, אם המברך יושב על מפתן הבית, הוא מצרפן", וכתב במג"א שם סק"ג: "מפתן הבית. שהוא רואה אלו ואלו, והוי ליה כמקצתן רואין זה את זה". ולא כל כך ברור מה ההוכחה משם למה שכתב המג"א כאן. וכנראה כוונת המג"א להביא הוכחה משם דמצטרף לזימון בלי חלון ועובי החומה.

ומדברי המג"א הללו בא אדה"ז להוכיח כאן "דלא בעינן שיכניס פניו לבית הכנסת", וההוכחה לזה הוא ממה שהשוה דין זה למבואר שם בדין זימון דמצטרפין אלו שבחוץ גם מבלי שהכניסו פניהם. אמנם לא כל כך ברור למה מחלק אדה"ז את הראיה מסי' קצה לשנים, שבתחילת דבריו הוא מביא ראיה מ"סימן קצה ס"ב", ובסוף דבריו מביא עוד ראיה מה"מ"א... סי' קצה סק"ג", ולכאורה היינו הך.

(ב) הוכחה מזה שבתפילה מצטרפים גם אלו שאכלו מחוץ לבית

והוסיף אדה"ז עוד הוכחה לזה: "וכן משמע בהדיא בסעיף ט"ו", והכוונה להלכה שהביאו אדה"ז שם (סי"ז): "אם מקצתן מבפנים ומקצתן בחוץ וש"ץ על גבי האסקופה תוך הפתח, הוא מצרפן, מפני שהוא רואה אלו ואלו, והרי זה כאילו מקצת העומדים בחוץ נראים למקצת העומדים בפנים שהם מצטרפין".

והנה למרות שפשטות לשון אדה"ז מורה שיש כאן הוכחה שניה וחדשה, אבל לפועל אין זה אלא המשך ההוכחה הראשונה, ובא להוכיח כאן שלא רק בנוגע לזימון

מצטרפים אלו שבחוץ למרות שלא הכניסו פניהם לתוך ביהכ"נ, אלא גם בתפילה נפסקה ההלכה כן.

ויש מקום לעיין למה צריך אדה"ז להביא ראיה גם מהלכות זימון ולא מספיק לו הראיה מהלכות תפילה עצמה. ועוד יותר קשה למה מתחיל עם הראיה מהלכות זימון, ורק אח"כ מוסיף הראיה מהלכות תפילה.

(ג) הוכחה משו"ת הרשב"א שש"ץ שעומד בתיבה עם מחיצות גבוהות

מסביב מצטרף

שוב מוסיף ראיה: "עיין מגן אברהם ס"ק י"ד", והכוונה למה שהביא שם את שו"ת הרשב"א שהובא לעיל, שבטעם השני שם כתב: "עוד אני אומר שאפשר לומר שכל שרואין אלו את אלו כאילו הן בבית אחד דמי ומצטרפין", הרי הוכחה מפורשת שמצטרף אפילו כשלא הכניסו פניו לתוך ביהכ"נ.

והנה בעוד שברשב"א נאמר הלשון "ואפשר" שמורה שמהסס קצת בדבר וכנ"ל, הרי שהמג"א משמיט את ה"ואפשר" וכותב בשם הרשב"א כדבר פשוט: "ועוד כיון שרואין אלו את אלו מצטרפין". גם אדה"ז לקמן שם (סכ"א) כתב כן בעקבות המג"א: "במקומות שהש"ץ עומד בתיבה או בבימה אף על פי שהיא גבוה י' טפחים ורחבה ד' על ד' או יותר ויש לה מחיצות גבוהות י' טפחים או יותר מצטרף עמהם ומוציאם ידי חובתן מפני שהיא בטלה לגבי בית הכנסת... ועוד כיון שרואין אלו את אלו מצטרפין כמו שנתבאר לעיל".

(ד) האם שיטת אדה"ז מתאים למה שכתב מהר"י אבוהב

בסוף דבריו מסיים אדה"ז: "כמ"ש מהר"י אבוהב בב"י [דסגי מה שעומד בחוץ ומכניס ראשו לחלון]".

והנה כבר נתבאר לעיל שישנם שלש דרגות לרואים אלו את אלו: (1) ה'בית יוסף' כתב דלפי דברי רבינו ירוחם צריך להיות "כשראשו ורובו בחלון". (2) ונגד זה הוא מביא את דברי מהר"י אבוהב בשם גאון "דמכניס ראשו בחלון מצטרף" ומשמע דלא צריך ראשו ורובו. (3) ושוב הביא את דברי ה'ארחות חיים' בשם רבינו האי שמצטרף דרך חלון באם "מראה להם פניו משם".

והנה אדה"ז כותב בפירושו שבא להוכיח כאן "דלא בעינן שיכניס פניו לבית הכנסת", ומשמע מזה דפשיט ליה שאין ההלכה כדמשמע מדברי רבינו ירוחם, שהרי ה'בית יוסף' בעצמו דחהו ולא הביאו להלכה בשו"ע. אלא שמלשון ה'ארחות חיים' והשו"ע ד'מראה להם פניו משם" אינו ברור כל כך האם הכוונה שלא צריך להכניס ראשו כלל או שעכ"פ צריך שיכניס פניו קצת, וכדמשמע מלשון מהר"י אבוהב. באם כך לא ברור למה מציין בסוף דבריו כאן "כמו שכתב מהר"י אבוהב", שהרי עכשיו

הוכיח שלא כפשטות לשונו של מהר"י אבוהב שצריך להכניס ראשו קצת.
ואולי ט"ס יש כאן וצ"ל: "ודלא כמ"ש מהר"י אבוהב בב"י". וצ"ע.

* * *

האם רשות הרבים מפסקת את הצירוף דרואין אלו את אלו

והנה כתב ה'פרי מגדים' (א"א סק"י"ב): "...וכן כתב הפרי חדש [אות יג] ד...ברואין תליא מילתא, שכל שרואין אלו את אלו מצטרפין אף בשני בתים, כבסימן קצה בזימון. והביא הפרי חדש תשובת הרשב"א... בזה. ועדיף מזימון, דהתם אף בבית וחדר אחד בעיני רואין זה את זה, וכאן בחדר אחד אין צריך רואין זה את זה... מה שכתוב שם [סי' קצה ס"א] רשות הרבים מפסקת אין מצטרף, הוא הדין כאן".

והנה ב'פסקי תשובות' (סי' נה אות כב) כתב: "וראוי ליזהר שגם לא יהיה רשות אחרת או גדר מפסיק ביניהם, ואפילו לא שביל להילוך בני אדם". ובשו"ת ג (הערה 156) ציין לדברי הפוסקים זה והוסיף: "אבל קיל טפי ענין זה, דהא אם רואים זה את זה מעיקר הדין מצטרפים אפילו עומדים ברשות אחרת... ואלא לכתחילה ראוי להחמיר בזה". ולכאורה יש כאן עירוב של שתי הלכות שונות, שהרי להחמיר שלא יהיה רשות אחרת מפסיק זה כפי דעת ה'ערוך השלחן' שיובא בפרק שלאחרי זה, וע"ז ניתן לומר שזה רק חומרא, כיון שגדולי הפוסקים לא סוברים כמותו (וכפי שכותב ה'פסקי תשובות' עצמו שם אות כו), אבל זה ששביל מפסיק ביניהם הרי זה דעת ה'פרי מגדים' הנ"ל, והוא סבר, "שכל שרואין אלו את אלו מצטרפין אף בשני בתים", ובכל זאת סובר ששביל מפסיק.

ועל עצם דברי ה'פרי מגדים' יש להעיר, שמצד אחד הוא מדגיש שיש חילוק בין צירוף לתפילה או לזימון, שבחדר אחד לא צריכים שיראו אלו את אלו בתפילה, אבל לזימון כן, אבל לעומת זה בדין רשות הרבים מפסקת שנאמר לגבי זימון פשיט ליה שכן הדין גם לגבי תפילה.

ולכאורה היה אפשר לחלק בזה בין זימון לתפילה, שהרי יש לבאר הטעם "שאם רשות הרבים מפסקת בין שני הבתים אינם מצטרפים בשום ענין", כיון שרשות הרבים אינו מקום שבו יושבים חבורות לאכול (וראה קידושין מ, סע"ב: האוכל בשוק דומה לכלב, וי"א פסול לעדות). ודומה לזה ההלכה בהלכות תפילה (סי' נה שם ס"כ ומג"א סקט"ו) "שצריך שלא יהא מפסיק טינוף או גוי, ר"ל שלא יהא עבודת אלילים מפסקת", שכיון שזה מקום שא"א להתפלל שם (ראה שו"ע אדה"ז סי' עט ס"א, צד ס"ה) על כן זה מפסיק. ועל כן היה אפשר לומר שדרך הרבים הוי דבר המפסיק לאכילה אבל אינו דבר המפסיק לתפילה, שהרי ההולך בדרך ודאי נוהג להתפלל שם (ראה שם סי' צ ס"ה) או בשעה שקבוץ המתפללים רב מאד ('פסקי תשובות' שם אות ה).

ויש להוסיף עוד, הרי זה שעדה הוא מנין של עשרה אנשים למדים מהמרגלים, וכפי שכתב אדה"ו לעיל (סי' נה ס"ב): "כל דבר שבקדושה כגון קדיש וברכו וקדושה אין אומרים בפחות מעשרה, שנאמר [ויקרא כב, לב] ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולהלן נאמר [במדבר טז, כא] הבדלו מתוך העדה וגו', ולמדין גזרה שוה תוך תוך, מה תוך האמור להלן עדה, אף תוך האמור כאן עדה, ואין עדה פחותה מעשרה שנאמר [שם יד, כז] עד מתי לעדה הרעה הזאת, צא מהם יהושע וכלב נשארו עשרה", והרי בפשטות המרגלים עמדו אז באמצע רשות הרבים ודיברו אל משה ואל בני ישראל, הרי שאפילו בתוך רשות הרבים מצטרפים העשרה ליחשב כעדה.

* * *

דעת ה'ערוך השלחן' דמצטרף רק כשעומד ברשות הרבים ולא ברשות היחיד אחר

ומעתה כדאי לעיין בשיטתו של ה'ערוך השלחן' שם (סי' נה ס"ב): "וכתב רבינו הב"י בסעיף י"ד מי שעומד אחורי בהכ"נ וביניהם חלון אפילו גבוה כמה קומות אפילו אינו רחב ארבע ומראה להם פניו משם מצטרף עמהם לעשרה עכ"ל, כן הביא בספרו הגדול בשם גאון ע"ש, וס"ל דראיית הפנים בענין זה הוי ככל הגוף. ואפשר דכיון דכל בי עשרה שכינתא שריא, ועיקר השראת השכינה היא על הפנים כדכתיב [שמות לד, כט] כי קרן עור פניו. ויש מי שכתב דאע"ג דעליות אינן מצטרפות להעומדים בבית, מ"מ אם העליות אינם במחיצות גמורות אלא בכלונסאות, באופן שרואין אלו שלמטה אותן שלמעלה, וקשה עליהם לירד למטה, מצטרפין זה עם זה. ויש מגמגמין בזה [עא"ר סקי"ב וש"ת סקט"ו]. ואולי בשעת הדחק יש לסמוך ולהתיר. מיהו זה ודאי העומדים בעזרת נשים לא יצטרפו עם העומדים בהכ"נ, אף שיש חלונות מעזרת נשים להבהכ"נ ורואים אלו פניהם של אלו, כיון שמחיצות גמורות הן הוויין שתי רשויות. ולא דמי לעומד אחורי בהכ"נ דמצטרף בראיית פנים, דהתם אינו עומד בבית בפ"ע אלא בחצר או ברחוב, ולכן חשבינן ליה כאלו עומד בהכ"נ, אבל לא בעומד בבית בפ"ע [כנלע"ד. וגם בהעומד אחורי בהכ"נ אינו מצטרף אלא אחד ולא יותר, דכן משמע לשון הש"ע, והבו דלא לוסף עלה, כן נלע"ד בדינים אלו]."

ה'ערוך השלחן' מחמיר כשיטת ה'שיירי כנה"ג' (הגהות ב"י אות ו) המובא ב'אליה רבא' ו'שערי תשובה', ועל כן כשרואין אלו את אלו מצטרף רק בשעת הדחק. וכל זה רק "אם העליות אינם במחיצות גמורות אלא בכלונסאות", אבל במחיצות גמורות מצטרף רק העומד אחורי בהכ"נ, אבל לא כשעומדים בחדרים שונים ד"הוויין שתי רשויות". ולפלא שלא העיר כלל ממה שלזימון מצטרפין אפילו בשני בתים.

דעת גדולי הפוסקים דגם בשתי רשויות היחיד שונות מצטרפות

אבל ב'פרי חדש' שם כתב בפירוש דמצטרפין לתפילה כשרואין זה את זה "דומיא

דזימון... בב' בתים". וכן כתב ה'פרי מגדים' שם כמה פעמים "דברואין אפילו בשני בתים מצטרפין בבסימן קצ"ה בזימון".

ובשו"ע אדה"ז אין הדבר מפורש, שהרי בסט"ז הוא מביא את ההלכה ד"אם מקצתם בחדר זה ומקצתם בחדר אחר אינם מצטרפים", ושוב הביא את ההלכה ד"אפילו אם הרוב עומדים בביהכ"נ והמיעוט בעזרה [=בחצר] שלפני ביהכ"נ אינם נגדרים אחר הרוב". וההדגשה ד"אפילו" כשעומד בחצר אינו מצטרף, הרי זה כיון שהחדרים הם רשויות בפני עצמן, משא"כ החצר שלפני ביהכ"נ הרי משמש ככניסה לביהכ"נ, ובכל זאת אינו מצטרף כיון שאינם עומדים ברשות אחת. ובהמשך לזה כתב את ההלכה בסט"ז שאם העומד בחוץ "מראה פניו להעומדים בביהכ"נ אפילו הוא עומד אחורי ביהכ"נ" הרי זה מצטרף כש"מראה להם פנים", ומשמע שכוונתו להדגיש ב"אפילו", שלא רק כשעומד בחצר "שלפני ביהכ"נ" מצטרף, אלא "אפילו העומד אחורי ביהכ"נ".

ויש לעיין למה כתב דין צירוף כשרואין אלו את אלו רק כשעומד לפני ואחורי ביהכ"נ, ולא כשעומד בחדר אחר. ומשמע לכאורה שכשעומדים בשתי רשויות ממש אינם מצטרפים כשרואים אלו את אלו, וכשיטת ה'ערוך השלחן'.

אמנם יש לדחות ראיה זו, די"ל להיפוך מסברת ה'ערוך השלחן', שאחורי ביהכ"נ, היינו הרחוב, דהוי רשות הרבים, ודאי חולק רשות לעצמו מרשות היחיד של ביהכ"נ, ובכל זאת באם רואים אלו את אלו מצטרפים. ומינה יש ללמוד בק"ז דבעומדים בשני חדרים ששניהם ברשות היחיד ודאי מצטרפים ברואים אלו את אלו, שהרי שתי רשויות היחיד אינם כל כך נפרדים, וכפי שמוכח מאיסור הוצאה שבהלכות שבת (=). וראיה לזה מהש"ץ העומד בתיבה עם "מחיצות גבוהות" (בסכ"א), שמצטרף עמהם "כיון שרואין אלו את אלו", והרי הם עומדים בשני חדרים שונים, והרי זה מוכיח שברואים אלו את אלו מצטרף גם כשעומדים ברשות הרבים וגם כשעומדים ברשות היחיד אחרת.

וב'פסקי תשובות' שם (אות כו) הביא "דיש מהאחרונים שחולקין על עיקר הדין" [ובשוה"ג שם (הערה 173) ציין לדעות החולקים. ויש לתקן מה שכתב שם: "מצינו להרשב"ש שחולק על הרשב"א לענין זימון", והאמת שבשו"ת הרשב"ש (סי' לו) מפורש שחולק גם על זימון וגם על תפילה, הובא ב'שערי תשובה' (סקט"ו)], ושוב כתב: "ובצירוף שלושה מגדולי הפוסקים, ה"ה הפר"ח (סקי"ג) והפמ"ג (א"א סקי"ב) ושו"ע הרב (סעיף טז) ועוד אחרונים אחריהם שהביאו דבריהם שסתמו להתיר במראה פניו לציבור גם כשהוא עשירי, ואף המשנה ברורה (סקנ"ב) וביה"ל ד"ה ולחוץ) הסכים לדברים מעיקר הדין [אלא שכתב ד"לכתחילה יותר טוב להחמיר בזה שיכנסו לפנים... אם בנקל הוא לו לירד לביהכ"נ"], בודאי ניתן להקל כשיש עשרה בלעדו". הרי שסמך על רואין אלו את אלו רק כשיש עשרה בלעדו. אמנם נראה בפשטות, דיש לסמוך על

שלושה מגדולי הפוסקים אלו לצרף למנין ברואים אלו את אלו גם כשאין עשרה בלעדו, ובפרט בשעת הדחק גדול.

האם רק יחיד מצטרף ברואים אלו את אלו

ומה שכתב ב'ערוך השלחן' "וגם בהעומד אחורי בהכ"נ אינו מצטרף אלא אחד ולא יותר, דכן משמע לשון הש"ע, והבו דלא לוסיף עלה", הנה למרות שאכן בשו"ע כאן מדובר ב"מי שעומד אחורי ביהכ"נ" בלשון יחיד, אבל הרי בזימון מפורש שמדובר ב"שתי חבורות", הרי שלא רק יחיד מצטרף ברואים אלו את אלו.

וב'פרי מגדים' שם מפורש דלא רק יחיד מצטרף, ראה לדוגמא מה שכתב: "ומה שכתב סעיף י"ז וי"ח וי"ט, הכל מיירי באין רואין זה את זה", והרי בסי"ח מדובר ב"אם קצת העשרה ביהכ"נ וקצתם בעזרה", הרי שבאם רואים אלו את אלו מצטרפים לא רק ביחיד.

* * *

בבידוד ב'לאזאריטו' יש להקל "שלא יתבטלו ארבעים יום מלומר קדיש וקדושה"

והחיד"א ב'מחזיק ברכה' שם (אות ז) הביא מה שכתב בהגהות 'ערך לחם' למהריק"ש (לסי"ד): "[מצטרף עמהם]. ואיפשר דלא דמי לעומד מן האגף ולחוץ, דהתם יכול להכנס בלי טורח. אי נמי במכניס ראשו מן החלון מיירי". התירוץ השני הולך כפי השיטות שהבאנו דלעיל דרואים אלו את אלו מצטרף רק באם מכניס ראשו, וכבר כתבנו דלא משמע כן פשוטות ההלכה. ולפי התירוץ הראשון יוצא, דאפילו ברואים אלו את אלו באם יכול להכנס ואינו טורח להכניס אינו מצטרף, כי זה מראה שאינו רוצה להצטרף. ולפי זה י"ל דזה הכוונה ב"ומראה להם פניו משם", היינו שמראה שרוצה להצטרף עמהם, אפילו באם אינו מכניס ראשו בפנים.

שוב כתב ב'מחזיק ברכה' שם (אות יא), והובא ב'שערי תשובה' (סקט"ו בסופו): "בלאזאריטו (ר"ל מקום ששומרים מפני עפוש אויר ר"ל קורין קאנטרמץ) שיש שם ב' כתות, ששה בבית אחד וד' בבית אחר, ואין יכולים ליגע זה בזה, נסתפק חכם אחד אם הד' יכולים להיות לפני פתח הבית ויצטרפו לעשרה כיון שרואין זה את זה. וכתב, כיון דאלו אין רשאים ליכנס לפנים, והשומר עמם בשדה לפני הפתח, וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ, כי המקום צר מבחוץ וגם מעבור לרבים, ואלו הד' משתדלים לבא אל הפתח ומראים להם פניהם, הוה להו כמראה פניו דרך חלון דמצטרף, וכ"ש הוא, כיון דא"א בשום פנים להיות יחד, וק"ו הוא מדינא דלעיל לסמוך על הפוסקים, שלא יתבטלו ארבעים יום מלומר קדיש וקדושה ע"ש".

בביאור ה"לאזאריטו" אעתיק מה שכתב הגר"י בלויא ב'חובת הדר' (פ"ג הערה כ):

"ובשו"ת חיים שאל הנ"ל [ס" כ] האריך בענין חיוב עירובין ומזוזה בלאזאריטו, ולפי המבואר בדבריו שם נראה שהוא מחנה הסגר המיועד לבאים מארץ אחרת בזמן שמחלה מדבקת שולטת ר"ל, ולפי חוק המלך כל הבאים מחו"ל צריכים להישאר שם זמן מסוים (ולפעמים הוא יותר מל' יום), כדי שלא יבואו במגע עם תושבי הארץ. והנמצאים שם דרים בבתים, ויש להם רשות לצאת לחצר שבתוך המחנה, אלא שברשות המושל מטעם המלך להחליף בתיהם של זה בזה ושל זה בזה וכן לפעמים להעבירם ממחנה אחד לשני".

ומשמע שמדובר שם במשהו כעין המגיפה שלנו, והיו קבוצות קטנות של אנשים בבידוד, ושתי הקבוצות גם יחד הראו שרוצים להצטרף לציבור, וכתב להקל כדי "שלא יתבטלו ארבעים יום מלומר קדיש וקדושה".

סיכום

* נפסקה ההלכה בשו"ע "מי שעומד אחורי ביהכ"נ וביניהם חלון... ומראה להם פניו משם, מצטרף עמהם לעשרה", ומשמע דמספיק שרואים אלו את אלו ולא צריך להכניס ראשו בחלון. וכן הוא דעת אדה"ז בשולחנו "דלא בעינן שיכניס פניו לבית הכנסת".

* לפי ה'פרי מגדים' דרך הרבים מפסיק את הצירוף, אבל בשעת הדחק גדול יש להקל שאינו מפסיק, וכפי שהיה בעדת המרגלים עצמם שעמדו ברשות הרבים ונחשבו כעדה.

* ה'ערוך השלחן' מחמיר דבשתי בתים אינם מצטרפים, אמנם גדולי הפוסקים סוברים דמצטרפים, ולא רק יחיד מצטרף אלא גם כמה כשרואים אלו את אלו.

* בשעת מגיפה כשאי אפשר להתפלל בציבור זמן ארוך, ודאי יש מקום להקל כל שרואים אלו את אלו.

* אמנם כל זה כשאין מסכנים את עצמם ואחרים. ומאחרי שנאסרו התקהלויות אפילו במקומות פתוחים מפני הסכנה, ודאי אסור להתקהל גם לתפילה בציבור.

ומו"ר הגאון ר' גבריאל ציננער שליט"א בעל 'נטעי גבריאל' העיר מדברי המקובל רבי משה בן מכיר ב'סדר היום' (עמ' 111 בדפוס ווארשא תרל"ג), שכנראה מיוסד על מאחז"ל (כתובות ל, א): הכל בידי שמים, חוץ מצנינים פחים, וזה אשר כתב עה"פ (קהלת ג, יד) יִדְעֵתִי כִּי כֹל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יְהִי לְעוֹלָם עָלֵינוּ אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לְגַרֵעַ: "ידעתי כי וגו'. צריך לידע כל אדם ולהאמין באמונה שלימה שאין אדם נוקף אצבעו מלמטה אא"כ מכריזין עליו מלמעלה, וכל אשר יעשה ויהי בעולם הוא אשר יעשה אותו האלהים, ואין נעשה דבר בלי רשותו וחפצו לא בתוספת ולא בגריעות בכל אלו העתים הנזכרים...". וממשיך עה"פ שם (פסוק טו): מִה שְׁהִיָּה כְּכֹר הוּא וְאֲשֶׁר לְהִיֹּת

כָּבֵד הָיָה וְהָאֱלֹהִים יִבְקֶשׂ אֶת נִרְדָּף, וכתב: "מה וגו'. הענין הוא שהאדם יזהר (מ) להנצל מהעתים הרעים ומן הפגעים הרעים ומן הפגעים קשים... ויזהר ג"כ ממנו, ואם בכל השתדלותו לא נשמר, מן האלהים הוא נרדף, ולא לחנם, ולטובתו הוא, ויצדיק עליו את הדין", שרק באם נזהר מן האלוקים הוא נרדף.

עוד העיר מו"ר שליט"א ממה שכתב ה'באר הגולה' בקטע האחרון ב'שלחן ערוך' חושן משפט: "נלע"ד הטעם שהזהירה התורה על שמירת הנפש, הוא מטעם שהקב"ה ברא את העולם בחסדו להטיב להנבראים שיכירו גדולתו ולעבוד עבודתו בקיום מצוותיו ותורתו, כמו שאמר הכתוב [ישעיה מג, ז] כל הנקרא בשמי לכבודי בראתיו וכו', וליתן להם שכר טוב בעמלם, והמסכן את עצמו כאילו מואס ברצון בוראו ואינו רוצה לא בעבודתו ולא במתן שכרו, ואין לך זלזול ואפקירותא יותר מזה, ולשומעים יונעם".



בענין הנ"ל

הרב לוי יצחק ראסקין

דיין ומו"צ דקהילת ליובאוויטש - לונדון

שאלה: עת צרה היא ליעקב, שפשתה מגפה בכל קצוי תבל, ומדרכי השמירה שלא יתאספו אנשים בסמיכות זה לזה, שלא יעבירו הנגף מזה לזה ר"ל. אך יש שמסדרים תפלה בצבור באופן של אחד עומד ברשותו ומשם רואה את שאר בני העשרה. אין הדין כאן לענין קיום מנינים באופן זה, ובכל מקום יסורו לציית דברי הממונים על הצבור שבמחנם. אך יש שהעירו אם יאות להלכה לצרף למנין אלה העומדים בצד השני של הרחוב?

תשובה: דין צירוף מצינו לענין זימון ולענין תפלה. תנן (ברכות נ א): "שתי חבורות שהיו אוכלות בבית אחד בזמן שמקצתן רואים אלו את אלו הרי אלו מצטרפים לזימון". על זה כתב רבינו יונה (לו ב) שאפילו היו החבורות יושבים בשני בתים, אם רואים מקצתן אלו את אלו, מצטרפים, ו"בית אחד" אורחא דמילתא נקט. גם דנו שם לצרפם ע"י שמש אחד שמשמש לשתי החבורות. בסוף הדברים מוסיף רבינו יונה: "ואם רשות הרבים מפסקת ביניהם נראה שאינם מצטרפים בשום ענין", היינו שבזה לא יועיל צירוף ע"י ראיית פנים ולא ע"י שמש אחד.

דברי רבינו יונה הובאו בשו"ע (סימן קצה ס"א) בשם "יש מי שאומר". (בט"ז (סק"ב) כתב שהפסקת 'רשות הרבים' הוא לאו דוקא שיש לה רוחב ט"ז אמה, וגם שביל צר שווה לכך. ואולי זוהי סיבת שינוי הלשון בשו"ע אדמו"ר הזקן (שם), שכתב "דרך הרבים מפסקת" במקום "רשות הרבים").

דין ראיית פנים שיצרף לענין תפלה בצבור הובא בשו"ע סימן נה ס"ד. מקור הדברים בבית יוסף הוא ממהר"י אבוהב ומס' אורחות חיים בשם רב האי גאון. אך נראה שנשאב מדין צירוף ע"י ראי' שלענין זימון.

לפי זה מובנים היטב דברי הפרי מגדים' (סי' נה א"א ס"ק יב) שגם לענין צירוף לתפלה לא יועיל כשיש דרך הרבים שמפסיק ביניהם. אלא ששם כבר העיר הפרי מגדים' שיש צדדים שדין צירוף לזימון חמור מדין צירוף לתפלה, שלגבי זימון לא די בהיותם בבית אחד, כי גם אז צריכות החבורות לראות זה את זה בכדי שיצטרפו, אבל לגבי תפלה, הרי היותם בית האחד מצרפם. א"כ יש לבעל דין לחלוק ולומר אולי הפסקת דרך הרבים לא תבטל הצירוף לעשרה לתפלה כל שהם רואים זה את זה.

ועתה ראיתי שהחיד"א במחזיק ברכה (סי' נה ס"ק יא) דן במצב דומה לנדו"ד, ב'לאזאריטו' (שפיטאל):

יש ב' כיתות שאינם יכולים ליגע זה בזה, ויש ששה בבית אחד וד' בבית אחר . . . לי ההדיוט נראה . . . דמצטרפים, דהרי אלו אינם יכולים לבא בבית והשומר עמם בשדה פני הפתח. וגם אשר בבית לא יוכלו לצאת חוץ, כי המקום צר בחוץ וגם הוא מעבר לרבים. ובכי האי גוונא דאינם יכולים להיות ביחד מטעם המלך ושרי המדינות. וכבר השתדלו אלו הכ[ת] לבא נגד הפתח ומראים להם פניהם, הו"ל כמראה פניו דרך חלון דמצרף, והכא נמי דכוותא, וכל שכן הוא כי לא אפשר בשום פנים להיות יחד ולא קרב זה אל זה. וכיון דאיכא כמה פוסקים, נראה לסמוך עליהם ולא יתבטלו מ' יום מלהתפלל בצבור ולא ישמעו קדיש וקדושה.

מובן שאם היה אפשר בנקל היה לנו לחשוש לחומרא. אך: א) לפי הפרי מגדים, גם העומדים על המדרכה (pavement, sidewalk) מופסקים מן העומדים החצרות הפרטיים; ב) חוששני לגרום שהבאים להתפלל יתקרבו באופן העלול להעביר הנגף מזה לזה, וחמירא סכנתא מאיסורא.

לכן נראה בשעת הדחק הגדול ר"ל שיש לסמוך על ה'מחזיק ברכה' שלא לבטל התפלה בצבור ולצרף לעשרה ע"י ראיית פנים גם כאשר יש דרך הרבים העוברת ביניהם.



ביאור ברמב"ם הל' חמץ ומצה (פ"א ורפ"ב) בדרך קצרה*

הרב אברהם אלאשוילי
ראש מכון תפארת רפאל

הלכות חמץ ומצה

יש בכללן שמונה מצות: שלש מצות עשה, וחמש מצות לא תעשה. וזה הוא פרטן¹:

(א) שלא לאכול חמץ ביום ארבעה עשר מחצות היום ולמעלה². (ב) להשבית³ שאור⁴ מארבעה עשר⁵. (ג) שלא לאכול חמץ כל שבעה⁶. (ד) שלא לאכול תערובת חמץ כל שבעה⁷. (ה) שלא יראה חמץ כל שבעה⁸. (ו) שלא ימצא חמץ כל שבעה⁹. (ז) לאכול מצה בלילי הפסח¹⁰. (ח) לספר ביציאת מצרים באותו הלילה¹¹.

וביאור מצות אלו בפרקים אלו:

(* תדפיס חלקי וראשוני מתוך ביאור ארוך יותר.

(1) הביאם רבנו הזקן בשולחנו ריש הלכות פסח, אך בסדר שונה. ואכ"מ.

(2) יתבאר בפרק א הלכה ח.

(3) ענין השבתה זו ראה לקמן פרק ב הלכה ב.

(4) מחמץ אחרים (תוספתא ביצה פ"א ה"ג), ואינו ראוי לאכילה (ביצה ז, ב).

(5) קודם זמן איסור אכילתו (לקמן פ"ב ה"ב). בכמה נוסחאות הגירסא היא "ביום ארבעה עשר". ובספר המצות מ"ע קנו כתב "לבער חמץ מבתינו ביום ארבעה עשר בניסן וזו היא השבתת שאור". וראה לקמן שם הלכה ב.

(6) יתבאר בפרק א הלכה א ואילך. וראה בספר המצות מל"ת קפו, שלא זה כולל שלא להנות בו כל שבעה, אלא שאין ראוי שימנה איסור הנאה כמצוה בפני עצמה, מפני שאיסור אכילה ואיסור הנאה ענינם אחד.

(7) יתבאר בפרק א הלכה ו.

(8) יתבאר בפרק א הלכה ב ובפרק ד הלכה א.

(9) יתבאר שם ושם.

(10) יתבאר בפרק ו הלכה א.

(11) יתבאר בפרק ז הלכה א.

פרק א

א. כל האוכל כזית חמץ¹² בפסח¹³, מתחלת ליל חמשה עשר עד סוף יום אחד ועשרים בניסן¹⁴, במזיד¹⁵ - חייב כרת¹⁶, שנאמר¹⁷ "כי כל אוכל חמץ ונכרתה", בשוגג - חייב קרבן חטאת קבועה¹⁸. אחד האוכל ואחד הממחה¹⁹ ושותה²⁰.

ב. החמץ בפסח²¹ אסור בהנייה²², שנאמר²³ "לא יאכל חמץ", לא יהא בו התר אכילה²⁴. והמניח²⁵ חמץ ברשות²⁶ בפסח²⁷ אף על פי שלא אכלו - עובר בשני לאוין,

12 ביצה ז, ב. וכדלקמן הלכה ז. אבל האוכל כל שהוא, אסור מן התורה אבל אינו חייב כרת, כדלקמן הלכה ז.

13 אבל האוכל מחצות יום ארבעה עשר עד הערב, חייב מלקות בלבד, כדלקמן הלכה ח.

14 ראה שמות יב, טו: "מיום הראשון עד יום השביעי".

15 שידע שאסור לאכול חמץ בפסח ושחייבים עליו כרת, ובכל זאת אכל (ראה לקמן הל' שגגות פ"ב ה"ב).

16 משנה כריתות ב, א. וגם חייב מלקות (הל' סנהדרין פי"ח ה"א). כרת ענינה שהנפש נכרתת מהעולם הזה וגם מחיי הנצח של הנפשות בעולם הבא (הל' תשובה פ"ח ה"א).

17 שמות יב, טו.

18 משנה שם. וראה גם לקמן הל' שגגות פ"א ה"ד. חטאת קבועה ענינה שהיא באה מן הבהמה בלבד, בניגוד לקרבן עולה ויורד שהעשיר מביא בהמה והעני עוף או עשירית האיפה (ראה הל' שגגות שם).

19 המיס מאכל חמץ ועשאו משקה.

20 לשון התוספתא פסחים פ"א ה"י. ברייתא פסחים לה, א וחולין קכ, א (המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת).

21 וכן בערב פסח מחצות היום ומעלה, כדלקמן הלכה ט.

22 ואם נהנה, כגון שמכר או נתן לגוי או לכלבים - אינו לוקה, ומכין אותו מכת מרדות (לקמן הל' מאכלות אסורות פ"ח ה"ד).

23 שמות יג, ג.

24 פסחים כא, ב. היינו שלא יעשה בו דבר לצורך אכילה, כגון להסיקו תחת תבשילו (מדרש שכל טוב שמות יב, ב). או, לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, אפילו הנאה בלבד, משום שסתם הנאה באה לידי אכילה, שלוקח בדמים מאכל (רש"י פסחים כא, ב ד"ה לא יאכל ושו"ע אדה"ז סי' תלא ס"ב).

ואף שהרמב"ם (בהל' מאכלות אסורות פ"ח הט"ו) סובר כרבי אבהו (פסחים שם) שכל מקום שכתוב "לא תאכל" "לא תאכלו" - אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עם כל זה לענין איסור הנאה בפסח כיון דאיכא קרא מפורש ביותר דכולי עלמא מודו ביה - נקטיה (כס"מ).

25 כדלקמן הלכה ג.

26 כדלקמן פרק ד הלכה ב.

27 אבל בערב פסח משש שעות ולמעלה עד הערב, אינו עובר על כל יראה ובל ימצא. וראה לקמן פרק ג הלכה ח.

שנאמר²⁸ "לא יראה לך שאור בכל גבולך", ונאמר²⁹ "שאור לא ימצא בבתיכם"³⁰. ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמצין - אחד הוא³¹.

השגת הראב"ד. ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמצין אחד הוא. א"א דוקא לשיעוריהן³², אבל לענין ביעור ולענין אכילה יש הפרש ביניהם³³, שהחמץ אם נפסל מאכילת הכלב אינו זקוק לבער³⁴, והשאור אף על פי שהוא נפסל³⁵ חייב לבער, לפי שהוא ראוי לשחקו ולהחמץ בו כמה עיסות³⁶, אלא אם כן יחדו לישיבה וטח פניו בטיט³⁷. ומה ששנו בתוספתא³⁸ "הפת שעטיפשה חייב לבער מפני שראויה לשחקה וכו"³⁹, בפת של שאור קאמר, דאי בחמץ לא היה צריך לזה הטעם⁴⁰.

ג. אינו לוקה משום "לא יראה" ו"לא ימצא" אלא אם כן קנה חמץ בפסח⁴¹ או חימצו⁴², כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו, אף על פי שעבר על שני לאוין⁴³ - אינו לוקה מן התורה,

(28) שם יג, ז.

(29) שם יב, יט.

(30) ברייתא פסחים ה, ב.

(31) ביצה ז, ב (פתח הכתוב בחמץ וסיים בשאור, לומר לך היינו חמץ היינו שאור). כלומר, אין הפרש בין החמץ עצמו לבין הדבר המחמץ (ספר המצות מל"ת ר'), אף שהחמץ ראוי לאכילה והשאור אינו ראוי לאכילה מצד עצמו (רבנו מנוח).

(32) ששניהן איסורין בכזית (ביצה שם).

(33) אבל להרמב"ם אין הבדל ביניהם בדין, שבשניהם אם נפסלו מאכילת כלב מחמת עיפושם - אין צריך לבער, כדלקמן פ"ד הי"א (מ"מ).

(34) כדלקמן פרק ד הלכה יא.

(35) ראה תוספתא ביצה פ"א ה"ג.

(36) ראה ברייתא מה, ב.

(37) כרבי שמעון שם. וראה גם לקמן פרק ב הלכה טו.

(38) ביצה פ"א ה"ג. הובא בפסחים מה, ב.

(39) ולהחמץ בה כמה עיסות.

(40) שאם התוספתא מדברת בחמץ ולא נפסל מאכילת כלב, אזי לא היו צריכים לטעם של "ראויה לשחקה", כי בלאו הכי צריך לבער מפני שלא נפסל מאכילת כלב (מגיד משנה), ואם היא מדברת בחמץ שנפסל מאכילת כלב - לא צריך לבער כלל (רבנו מנוח). אבל הרמב"ם מעמיד תוספתא זו בפת חמץ שנפסלה מאכילת אדם ולא מאכילת כלב, שצריך לבערה, מפני שראויה לשחקה ולחמץ בה עיסות אחרות.

(41) וכן כתב בספר המצות מצות ל"ת ר. ומשמע בין מישראל ובין מגוי.

(42) משמע על ידי שאור. וראה גם הל' סנהדרין פי"ט ה"ד אות צט: "המקיים חמץ בפסח ברשותו, כגון שחימץ עיסתו".

(43) בל יראה ובל ימצא, כדלעיל הלכה ב. אבל בהל' סנהדרין שם מנאו כלאו אחד. וצ"ע.

מפני שלא עשה בו מעשה⁴⁴. ומכין אותו מכת מרדות⁴⁵.

ד. חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנייה⁴⁶ לעולם⁴⁷, ודבר זה קנס הוא מדברי סופרים, מפני שעבר על "בל יראה" ו"בל ימצא" – אסרוהו⁴⁸. ואפילו הניחו בשגגה או באונס⁴⁹, כדי שלא יניח אדם חמץ ברשותו בפסח⁵⁰ כדי שיהנה בו אחר הפסח.

ה. חמץ שנתערב בדבר אחר תוך הפסח⁵¹ בין במינו בין שלא במינו – הרי זה אסור בכל שהוא⁵². וחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח, אף על פי שהוא אסור בהנייה⁵³, אם נתערב⁵⁴ בין במינו בין שלא במינו – הרי זה מותר לאכלו אחר הפסח, שלא קנסו ואסרו אלא בחמץ עצמו, אבל התערובת⁵⁵ מותרת באכילה לאחר הפסח⁵⁶.

ו. אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו של חמץ, אבל עירוב חמץ, כגון כותח

44 תוספתא מכות פ"ד ה"ה (המשייר חמץ בפסח עובר בלא תעשה אבל אין לוקין עליהן מפני שאין בו מעשה), הובא בספר המצות שם.

45 מלקות מדרבנן כפי ראות עיני הבית דין (הל' עדות פי"ח ה"ו). ראה חולין קמא, ב דבלאו שאין לוקין עליו, מקבל מכת מרדות.

46 משנה פסחים כח, א. וצריך לבערו מן העולם (לקמן פ"ג ה"ה).

47 בין לבעל החמץ עצמו ובין לאחרים (ר"ן פסחים ז, ב ד"ה ודאמרינן. שו"ע אדה"ז סי' תמח ס"א). ואפילו מכרו ישראל לנכרי אחר הפסח – אסור לכל אדם מישראל ליקח ממנו (משנה ברורה סי' תמג סקי"ז).

48 גמרא שם כט, א וכרבי שמעון. וראה לקמן הלכה ח. האיסור הוא על בעל החמץ, אלא שלא רצו חכמים לחלק בגזירתם ואסרוהו על כל אדם (ר"ן שם. שו"ע אדה"ז שם).

49 שלא היה יכול לבערו, או שלא היה יודע ממנו כלל עד לאחר הפסח (שו"ע אדה"ז שם).

וראה רמב"ן פסחים לא, ב שלומד זאת מהמשנה בב"ק צו, ב: גזל חמץ ועבר עליו הפסח – אומר לו הרי שלך לפניך, היינו שאסורים בהנאה על אף שהגזול היה אנוס בכך שלא יכל לבערו.

50 ויאמר אנוס הייתי (שו"ע אדה"ז שם).

51 והוא הדין בנתערב לפני פסח (כדלקמן פרק ד הלכה יב), כי כשמגיע הפסח – החמץ חוזר וניעור ואוסר את התערובת (מ"מ).

52 רבא בגמרא ל, א (שבזה הלכה כרב). לפי שאין התערובות אסורה לעולם, שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת, לפיכך אסור בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו (הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ט). ואף שכל דבר שיש לו מותרין אם נתערב בשאינו מינו ולא נתן טעם מותר, חמץ בפסח החמירו בו, כיון שהתורה אמרה "כל מחמצת לא תאכלו" (לקמן שם הי"ב).

53 כדלעיל הלכה ד.

54 אפילו ברוב רגיל. ולענין הלכה – ראה שו"ע אדה"ז סימן תמו סעיף סא.

55 משמע אפילו שנתערב בפסח.

56 רבא שם (שבזה הלכה כרבי שמעון).

הבבלי⁵⁷ ושכר המדי⁵⁸ וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן, אם אכלן בפסח - לוקה ואין בו כרת, שנאמר⁵⁹ "כל מחמצת לא תאכלו"⁶⁰. במה דברים אמורים? בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים⁶¹ הוא שלוקה מן התורה⁶², אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים, אף על פי שאסור לו לאכול⁶³, אם אכל - אינו לוקה, אלא מכין אותו מכת מרדות⁶⁴.

השגת הראב"ד. אבל ערוב חמץ כגון כותח הבבלי ושכר המדי וזיתום המצרי. א"א הרב ז"ל פסק באלו כרבנן, משום דאין כזית בכדי אכילת פרס⁶⁵.

ז. האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא - הרי זה אסור מן התורה⁶⁶, שנאמר⁶⁷

(57) מין משקה שהיו עושים הבבלים לטבל בו הפת ומערבים בו קמח (רבנו מנוח).

(58) משקה משכר שהיו עושים אנשי מדי ומערבים בו קמח (לקמן פ"ד ה"ח).

(59) שמות יב, כ.

(60) מכילתא דרשב"י שמות יב, כ (הביאו הרמב"ם בספר המצות מצות ל"ת קצח). ברייתא פסחים מג, א "כל מחמצת לא תאכלו לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי, יכול יהיו חייבין עליהן כרת, תלמוד לומר, כי כל אוכל חמץ ונכרתה, על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלאו".

(61) זהו שיעור "בכדי אכילת פרס" לדעת הרמב"ם, וכן פסק לעיל הל' שביבת העשור פ"ב ה"ד, ולקמן הל' מאכלות אסורות פ"ד ה"ח.

(62) משנה כריתות יב, ב (לכל האיסורים). גמרא שם מד, א בדעת חכמים שם מג, א (בתערובת חמץ). וראה גם לקמן הל' מאכלות אסורות שם.

(63) רי"ף שם יג, רע"ב. רמב"ם בפיה"מ פסחים רפ"ג. כי חמץ בפסח אוסר אפילו בכל שהוא (כדלעיל הלכה ה ולקמן סוף פרק ד).

(64) כדלקמן סוף הלכה ז. וראה לקמן פרק ד הלכה ח שעוברים עליו משום בל יראה ובל ימצא.

(65) כלומר, הרמב"ם פסק כחכמים (פסחים מג, א) שכותח הבבלי וכיוצא בזה פטור מלאו, ולא כרבי אליעזר שמחייב בלאו, משום שבגמרא שם (מד, א) אמרו שכותח הבבלי אין בו כזית בכדי אכילת פרס, וא"כ נמצא מה שרבי אליעזר מחייב בכותח הבבלי בלאו הוא אפילו כשאין בו כזית בכדי אכילת פרס, ובענין זה הרי פשוט להלכה שבכל איסורים שבתורה אם יש בתערובות פחות מזית בכדי אכילת פרס פטור, וכדלקמן הל' מאכלות אסורות פרק יד הלכה ה.

(66) כרבי יוחנן יומא עג, ב שחצי שיעור אסור מן התורה, וכדלקמן הל' מאכלות אסורות פ"ד ה"ב. וראה לקמן הל' שבועות פ"ה ה"ז שאינו מושבע עליו מהר סיני.

(67) שמות יג, ג.

"לא יאכל חמץ"⁶⁸, ואף על פי כן אינו חייב כרת⁶⁹ או קרבן⁷⁰ אלא על כשיעור שהוא כזית⁷¹. והאוכל פחות מכזית במזיד - מכין אותו מכת מרדות⁷².

ח. אסור לאכול חמץ⁷³ ביום ארבעה עשר מחצות היום ולמעלה, שהוא מתחלת שעה שביעית ביום, וכל האוכל בזמן הזה - לוקה מן התורה⁷⁴, שנאמר⁷⁵ "לא תאכל עליו חמץ"⁷⁶, כלומר על קרבן הפסח, כך למדו מפי השמועה⁷⁷ בפירוש דבר זה: לא תאכל חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח⁷⁸, שהוא בין הערבים⁷⁹, והוא חצי היום⁸⁰.

השגת הראב"ד. וכל האוכל בזמן הזה לוקה מן התורה. א"א מלקות מחצות ואילך אינו מחוור, דכיון דקיימא לן כרבי שמעון בלפני זמנו ואחר זמנו⁸¹, דלא דריש הנך

68 ראה תורת כהנים צו פ' ד "תלמוד לומר תאכל (ת' בצירה) אפילו כל שהוא". כלומר, מוסב על החמץ שלא יאכל (י' בצירה) ממנו כלל, משמע אפילו כל שהוא. ומה שאמרו: אין אכילה אלא בכזית, זהו כשהציווי מוסב על האדם האוכל, שאצלו אין אכילה נקראת אכילה אלא בכזית (מלבי"ם). ומה שהרמב"ם הביא פסוק מיוחד לחמץ ולא הסתפק באיסור הכללי שחצי שיעור אסור מן התורה בכל האיסורים (שלומדים ביומא עד, סוע"א מהפסוק (ויקרא ז, כב) "כל חלב לא תאכלו"), כי רצה לכלול בו גם איסור הנאה (הנלמד מפסוק זה לעיל ה"ב) שגם הוא במשהו (הרב קאפח).

69 יומא שם. וכן אינו חייב מלקות (מן התורה) אלא על כזית (לקמן הל' מאכלות אסורות פי"ד ה"ב).

70 ראה ברייתא שבועות כא, ב "לא אמרו כזית אלא לענין קרבן".

71 וכן כתב לקמן שם לענין מאכלות אסורות.

72 וכן כתב לקמן שם לענין מאכות אסורות.

73 וכן להנות מהחמץ, כדלקמן הלכה ט.

74 אבל הנהגה אינו לוקה (משנה למלך הל' יסודי התורה פ"ה ה"ח).

75 דברים טז, ג.

76 כרבי שמעון בברייתא פסחים כח, ב. וראה גם שם בגמרא ד, ב (לפי הגירסא המובאת בספר המצות מצות ל"ת קצט): "דכולי עלמא מיהת חמץ משש שעות ולמעלה דאורייתא".

77 קבלת חכמים איש מפי איש עד משה רבנו.

78 ראה גם רש"י שם כח, ב ד"ה לא. ולא בא הכתוב להזהיר שלא לאכול חמץ בשעת אכילת הפסח, דהיינו בליל ט"ו, שהרי כבר נאמר (שמות יג, ג) "ולא יאכל חמץ", אלא בא להזהיר שלא לאכול חמץ בשעת שחיטת הפסח (שו"ע אדה"ו סי' תלא ס"ב ע"פ גמרא פסחים כח, ב).

79 שמות יב, ז "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערביים".

80 כדלקמן הל' קרבן פסח פ"א ה"א וה"ד "אחר חצות". וראה גם לקמן פ"ב ה"א "ושחיטת הפסח .. אחר חצות".

81 פסחים כח, ב. כשם שקיימא לן בחמץ שעבר עליו הפסח שאינו אסור מן התורה אלא רק מדרבנן כרבי שמעון, וכדלעיל הלכה ד, כך קיימא לן בלפני זמנו (בערב פסח משש שעות עד הערב) כרבי שמעון, ולא כרבי יהודה. אבל הרמב"ם סובר שהלכה כרבי שמעון רק לאחר זמנו כי סתם משנה (פסחים

קראי "לא תאכל" "לא תאכלו" בלפני זמנו ולאחר זמנו⁸², נהי דאסור באכילה מן התורה מ"ביום הראשון תשביתו שאור"⁸³ או מ"לא תשחט על חמץ"⁸⁴ כדבא⁸⁵, אבל איסור הנאה ליכא מן התורה, ומלקות נמי ליכא.

ט. ואסרו חכמים לאכול חמץ מתחלת שעה ששית⁸⁶, כדי שלא יגע באיסור תורה⁸⁷. ומתחלת שעה ששית יהיה החמץ אסור באכילה ובהנייה כל שעה ששית מדברי סופרים⁸⁸, ושאר היום משביעית ולמעלה מן התורה⁸⁹.

שעה חמישית אין אוכלין בה חמץ⁹⁰, גזרה משום יום המעונן⁹¹, שמא יטעה בין חמישית לששית⁹². ואינו אסור בהנייה בשעה חמישית⁹³, לפיכך תולין בה תרומה⁹⁴

כח, א) כמותו, אבל לפני זמנו שאין סתם משנה כמותו אנו חוזרים לכלל המובא בגמרא (עירובין מז, ב) שבכל מחלוקת של רבי יהודה ורבי שמעון – הלכה כרבי יהודה.

82 רבי שמעון אינו דורש כרבי יהודה את הפסוק לא תאכל עליו חמץ על לפני זמנו, כשם שאינו דורש "כל מחמצת לא תאכלו לאחר זמנו".

83 שמות יב, טו. אביי לומד מפסוק זה שיש מצות עשה להשבית שאור בערב פסח מחצות ואילך, כמבואר בגמרא פסחים ד, ב ואילך.

84 שם לד, כה.

85 פסחים ה, א. רבא דורש פסוק זה "לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים", כלומר יש להשבית ולבער החמץ לפני זמן שחיטת הפסח.

86 משנה שם יא, ב.

87 פסחים ב, ב "הרחקה הוא דעבוד רבנן לדאורייתא". הביאו הרמב"ם בספר המצות מצות ל"ת קצט.

88 ראה משנה פסחים רפ"ב "עבר זמנו אסור בהנאתו", ומפרש שם הרמב"ם "אפילו בשעה ששית שהוא מדרבנן, כי הוא אסור בהנאה כמו איסור דאורייתא, כל כך, כי אפילו קידש אשה בחמץ בשש שעות אין חוששין לקידושיו".

89 כדלעיל הלכה ח.

90 כרבי יהודה במשנה שם יא, ב.

91 שאין החמה זורחת ואי אפשר לברר השעות ע"פ מצב השמש ברקיע.

92 רבא שם יב, ב (בדעת רבי יהודה) "גזרה משום יום המעונן". והרי"ף שם (ה, א) מפרש "כיון דליכא חמה אתי למיטעי ומיחלף ליה חמש בשבע". וכן משמעות הגמרא שם. אבל רבנו שינה וכתב "שמא יטעה בין חמישית לשישית", ורבנו עצמו ענה על כך בתשובתו (שו"ת הרמב"ם פריימן סי' עו) שהאמת כמו שכתב הרי"ף, אלא שהרמב"ם נקט בהלכותיו דבר הנופל לרוב, והוא חילוף השעה בשעה אחריה, "בהיות שכוונתי בכל החיבור הזה להקריב הדינין אל השכל או אל דרך הרוב".

93 כרבי יהודה במשנה שם.

94 כרבי יהודה במשנה שם שלא מחלק בין תרומה לחולין.

ולחם תודה⁹⁵ וכיוצא בהן מחמץ שהוא קדש, לא אוכלין⁹⁶ ולא שורפין⁹⁷, עד שתגיע שעה ששית⁹⁸ ושורפין הכל⁹⁹.

י. הא למדת, שמותר לאכול חמץ ביום ארבעה עשר עד סוף שעה רביעית¹⁰⁰, ואין אוכלין בשעה חמישית, אבל נהנין בו, והאוכל בשעה ששית - מכין אותו מכת מרדות¹⁰¹, והאוכל מתחלת שעה שביעית - לוקה.

פרק ב

א. מצות עשה מן התורה להשבית החמץ קודם זמן איסור אכילתו¹⁰², שנאמר¹⁰³ "ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם"¹⁰⁴, ומפי השמועה למדו שראשון זה הוא יום ארבעה עשר¹⁰⁵, וראיה לדבר זה מה שכתוב בתורה¹⁰⁶ "לא תשחט על חמץ דם זבחי", כלומר לא תשחט הפסח ועדיין החמץ קיים¹⁰⁷, ושחיטת הפסח הוא יום ארבעה עשר

95 לחם שמביאים עם קרבן תודה. ראה ירושלמי פסחים פ"א ה"ה.

96 כי אסור לאכול בשעה חמישית.

97 כי אסור לשרוף קדשים שלא לצורך.

98 תחילת שעה שעה שישית, כדלקמן פרק ג הלכה א.

99 כל החמץ, הן חולין והן קדשים, אלא שאת החולין אין חייב לשרוף, כי אפשר גם לפרר ולזרות ברוח, כדלקמן פרק ג הלכה יא (רבנו מנוח).

100 שהוא שלישי היום, וזהו הן בימים השונים והן בימים ארוכים והן בימים קצרים, כי היום מתחלק תמיד לפי שתיים עשרה שעות, ומחשבים לפי שעות זמניות (שו"ת הרמב"ם ס' קלד).

101 אבל האוכל בשעה חמישית, אינו לוקה מכת מרדות, והטעם יש לומר כיון שהיא שעה שמותר בהנאה - לא החמירו בה כל כך באכילתו (לחם משנה).

102 בפירוש המשניות (פסחים פ"א מ"ד) ביאר הרמב"ם יותר: "חובת ביעור החמץ קודם השבעה ימים בהחלט, כדי שיהיו כל שבעת הימים מתחלתן ועד סופן לא ימצא בהן חמץ".

103 שמות יב, טו.

104 פסחים ד, ב. ירושלמי סנהדרין פ"ה ה"ג (חמץ חייבים עליו עשה .. על ביעורו). הובא בספר המצות מ"ע קנו.

105 ראה פסחים ד, ב (לדעת אב"י: הפסוק הוא מיותר ובא "לרבות ארבעה עשר לביעור"). שם ה, א (לדעת דבי רבי ישמעאל: "מצינו י"ד שנקרא ראשון". לדעת ר"ג בר יצחק שתיבת "הראשון" יש במשמעו ליום י"ד, כי "ראשון דמעיקרא משמע", היינו יום לפני שבעת ימי הפסח). וראה שו"ע אדה"ז ס' תלא ס"א: "ונקרא ראשון לשבעת ימי הפסח, כלומר קודם להם, וכוננת הכתוב לומר: שבעת ימים מצות תאכלו, וביום שקודם שבעת ימים תשביתו שאור".

106 שמות לד, כה.

107 רבא פסחים ה, א. וראה גם לקמן הל' קרבן פסח פ"א ה"ה.

אחר חצות¹⁰⁸.

ב. ומה היא השבתה זו האמורה בתורה, היא, שיבטל החמץ¹⁰⁹ בלבו¹¹⁰, ויחשוב אותו כעפר¹¹¹, וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל¹¹², ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל¹¹³.

ג. ומדברי סופרים לחפש¹¹⁴ אחר החמץ במחבואות ובחורים¹¹⁵ ולבדוק¹¹⁶

108 כדלקמן שם ה"א. ומכאן אתה למד שזמן השבתת חמץ הוא בזמן שחיתת הפסח, דהיינו מחצות יום ארבעה עשר ולמעלה (שו"ע אדה"ז שם). וראה בפירושו המשניות פסחים פ"א ה"ד שביאר קצת באופן אחר מבפנים, וז"ל: "והיה ראוי להיות בעור חמץ מתחלת יום ארבעה עשר אלולי אמרו 'אך ביום הראשון', כי אך אינו אלא מיעוט, כאילו מיעט ואמר זה שאמרתי 'ביום הראשון' אינו מתחילת היום, אלא ממקצתו, ומכלל הרמזים לזה .. שביעור חמץ במקצת יום ארבעה עשר הוא אמרו יתעלה 'לא תשחט על חמץ דם זבחי', ובא בקבלה שזה המקצת הוא מתחילת שעה שביעית".

109 פסחים ד, ב (מ"דאורייתא בביטול בעלמא סגי", וכפירושו רש"י שם ד"ה בביטול "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה"). כן הוא הנוסח שהיה בידי המ"מ וכו"ה בכל כתיב, אבל לפי נוסחאות שהיו בידי הכס"מ ולח"מ הגירסא ברמב"ם היא "שיסיר החמץ הידוע לו מרשותו, ושאינו ידוע יבטלו בלבו וישים אותו כעפר כו", כלומר שלחמץ הידוע צריך ביעור מהתורה ולא מספיק בביטול. ובהערות הרב קאפח כתב שאמנם כך כתב הרמב"ם במהדורה קמא שלו, וכך סבר הרמב"ם גם בפירושו המשניות שלו (פ"א מ"ד) ובספר המצות (מ"ע קנו) שכותב שהמצוה היא לבער את החמץ, אבל במהדורה בתרא חזר בו הרמב"ם מדבריו, והגירסא הנכונה היא כפנים שגם לחמץ הידוע די בביטול מן התורה. וכן כתב הרמב"ם בהדיא לעיל הל' ברכות פ"א ה"ז "שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור".

110 משנה שם מט, א. ברייתא שם ז, א. גמרא שם לא, ב. ועוד. וראה לקמן פ"ג ה"ז שצריך לאמרו גם בפיו. יש לציין שברמב"ם הוצאת קאפח גורס בפנים "שיבטל חמץ מלבו", כלומר שיסלקנו מלבו לגמרי.

111 ראה לקמן שם.

112 וראה לשון אדה"ז סי' תלד ס"ז ששינה קצת בהעתקת לשון הרמב"ם כאן, וכתב כך: "שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאילו אינו ואינו חשוב כלום".

113 ביאור אריכות לשון הרמב"ם כך הוא: שלכאורה קשה איך יוכל לעשות מהיש אין? לכך כתב: "ויחשוב אותו כעפר". ועדיין קשה שדבר שהוא אוכל איך יעשה אותו כעפר? לכך כתב: "וישים בלבו שאין ברשותו חמץ". ועדיין קשה הרי אנו רואין שיש ברשותו חמץ? לכך כתב: "ושכל חמץ שברשותו הוא כעפר". ועדיין קשה הרי אנו רואים שיש ברשותו חמץ ולא עפר? לכך כתב: "וכדבר שאין בו צורך כלל" (שו"ת רדב"ז ח"ה סי' א'תקי"ח).

114 ראה גמרא ז, ב "מציאה מחיפוש".

115 וראה גם לקמן פ"ג ה"א, ושם הוסיף "זויות".

116 אם יש שם חמץ. ולהעיר מלשון רבנו לקמן פ"ג ה"א: "כשבדק אדם ומחפש".

ולהוציאו מכל גבולו¹¹⁷. וכן מדברי סופרים שבודקין¹¹⁸ ומשביתין החמץ¹¹⁹ בלילה מתחלת ליל ארבעה עשר¹²⁰ לאור הנר, מפני שבליילה כל העם מצויין בבתיהן ואור הנר יפה לבדיקה¹²¹. ואין קובעין מדרש¹²² בסוף יום שלשה עשר¹²³, וכן החכם לא יתחיל לקרות בעת זו¹²⁴, שמא ימשך¹²⁵ וימנע מבדיקת חמץ¹²⁶ בתחלת זמנה.



שיטת אדה"ז בענין הטעם לחיוב הסיבה תדפיס חלקי וראשוני מתוך ביאור ארוך יותר*

הרב דניאל דוד גאלדבערג

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א.

בשו"ע אדה"ז סימן תע"ב (סי"ד) כתב וז"ל: "אימתי צריך להסב . . ובשעת שתיית ד' כוסות לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה ולחירות שהד' כוסות תקנו חכמים כנגד ד' לשונות של גאולה האמורים בפרשה וארא והוצאתי וגאלתי ולקחתי והצלתי . . לפיכך הם צריכין הסיבה דרך חירות". עכ"ל הנוגע לעניננו.

והנה המקור לזה שד' כוסות תקנו כנגד ד' לשונות של גאולה הוא מהירושלמי (פסחים פ"י ה"א) ובבראשית רבה (פרשה פ"ח), ומובא גם ברשב"ם ותוס' (ריש פרק ערבי פסחים (צט, ב)). אבל שם אינו מפורש שזהו גם הטעם שצריך להסב בשתיית ד' כוסות.

117) מכל רשותו (לקמן פרק ד הלכה א), ומבערו (לקמן פרק ג הלכה א).

118) משנה ריש פסחים.

119) גמרא שם ו, א. כלומר, מבטלים החמץ שנשאר ברשותו ולא ראהו (לקמן פ"ד ה"ז).

120) אע"פ שאינו אסור באכילת חמץ עד חצות יום ארבעה עשר (רמב"ם בפירוש המשניות).

121) גמרא שם ד, א. וכ"כ בפירוש המשניות ריש פסחים.

122) תלמוד תורה ברבים (כס"מ).

123) חצי שעה קודם זמן בדיקת חמץ (שו"ע אדה"ז סי' תלא ס"ה ובקו"א סק"א שם).

124) לעצמו (כס"מ).

125) בלימוד.

126) גמרא שם.

(* לע"נ מור"ה הרה"ח ישראל יצחק ז"ל פרידמאן שהלך לעולמו השבוע ז' ניסן, שהי' חסיד וגאון אמיתי, למד ולימד והדריך דור שלם של תמימים, יהא זכרו ברוך.

והנה בגמרא בבלי (פסחים קח, א) שקו"ט באיזה כוסות מהד' כוסות צריך להסב, וז"ל: "יין איתמר משמיה דרב נחמן צריך הסיבה, ואיתמר משמיה דרב נחמן אין צריך הסיבה, ולא פליגי הא בתרתי כסי קמאי, הא בתרתי כסי בתראי, אמרי לה להאי גיסא, ואמרי לה להאי גיסא, אמרי לה להאי גיסא: תרי כסי קמאי בעו הסיבה, דהשתא הוא דקא מתחלא לה חירות (גירסת רשב"ם: "דההיא שעתא משתעי בחירות. ובגאולה שהוא אומר הגדה") תרי כסי בתראי לא בעו הסיבה, מאי דהוה הוה (שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה – תוס'), ואמרי לה להאי גיסא: אדרבה תרי כסי בתראי בעו הסיבה, ההיא שעתא דקא הויה חירות, תרי כסי קמאי לא בעו הסיבה, דאכתי עבדים היינו קאמר". ומסיק בגמרא: "השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה". ע"כ לשון הגמרא.

ולכאור' צ"ע דמשמע בגמרא בבלי שהטעם שצריך הסיבה בד' כוסות תלוי במקום שאוחז בסדר ההגדה, דבמקום שמדבר בענין החירות (כל צד לשיטתו איפה הוא עיקר ענין החירות) שם יש חיוב הסיבה בשתיית הכוסות. ואילו בשו"ע אדה"ז אינו מזכיר כלל ענין זה, ולאידך מבאר שהטעם שחייב להסב בד' כוסות הוא מפני שהם זכר לגאולה ולחירות כנגד ד' לשונות של גאולה?

ועוד, דלפי הגמרא בבלי נמצא שבעצם רק ב' מהד' כוסות צריכים הסיבה אלא שכיון שיש ספק איזה ב' (ד"איתמר הכי ואיתמר הכי"), לכן "אידי ואידי בעו הסיבה", דצריכם להסב בכל הד' כוסות. ואילו לפי המשמעות בשו"ע אדה"ז דחיוב הסיבה בד' כוסות הוא מכיון שהם כנגד ד' לשונות של גאולה, לכאור' אין לחלק ביניהם, וכולם צריכים הסיבה באותה מידה?

[ודוחק לומר שס"ל לאדה"ז שהירושלמי והמדרש חולקים על הבבלי ופסק כהירושלמי והמדרש, דהרי מהיכי תיתי שחולקים הבבלי והירושלמי. דהנה בירושלמי המדובר הוא רק בטעם שחייבו חכמים לשתות ד' כוסות בכלל ואינו מדבר בחיוב הסיבה כלל, ולאידך בבבלי המדובר הוא בחיוב הסיבה ולא בטעם שחייבו לשתות ד' כוסות בכלל. וא"כ יש לומר דלא פליגי כלל, היינו שהטעם שצריכים לשתות ד' כוסות בכלל הוא מפני ד' הלשונות של גאולה. אבל הטעם לחיוב הסיבה הוא תלוי איפה שמדובר בחירות. ועוד שהרי הן רשב"ם והן התוס' בפירושם (על הבבלי) הביאו שהד' כוסות הם כנגד ד' לשונות של גאולה, ומשמע שהבבלי והירושלמי לא פליגי בזה].

וכל הנ"ל יוקשה ביותר ע"פ מ"ש בלקו"ש חי"א (שיחה א' לפ' וארא), דהנה שם חוקר הרבי בענין הסיבה הוא אם היא חיוב בפ"ע או שהוא פרט במצות מצה וד' כוסות וכו'. ומסיק שם שלפי אדה"ז תרווייהו איתנהו בי'. ומבאר שם (בס"ה) שבסעיף הנ"ל בשו"ע אדה"ז כוונתו לבאר ענין הב' במצות הסיבה איך שהיא פרט ותנאי במצות מצה וד' כוסות. וזהו שכתב "לפי שכל דברים אלו הם זכר לגאולה וחירות" שבוה מדגיש ומבאר שהחיוב הסיבה (דרך חירות) הוא פרט בהמצוה עצמה כדי שה"זכר לגאולה

ולחירות" שלה יהי' שלם בכל הפרטים. ומבאר הרבי שם שזהו גם הטעם שאדה"ז כותב שד' כוסות הם כנגד ד' לשונות של גאולה, שכונתו בזה להדגיש ולהוכיח ענין זה. דרך לפי שיטה זו מוסבר הטעם שחיוב הסיבה הוא פרט במצות ד' כוסות. משא"כ אי נימא כשאר השיטות בירושלמי שם בטעם הד' כוסות (כנגד ד' כוסות, ד' מלכיות וכיו"ב), הרי אינן העיקר התקנה משום חירות. וא"כ אינו מובן למה תהי' ההסיבה תנאי במצות ד' כוסות. עיי"ש בארוכה.

עכ"פ היוצא מביאור הרבי בסעיף זה הוא שלפי אדה"ז מכיון שהד' כוסות הם כנגד ד' לשונות של גאולה ("זכר לגאולה וחירות") לא רק שיש חיוב הסיבה בכל אחד מהם אלא שזהו גם תנאי במצות ד' כוסות. וכל מדגיש איך שהחיוב הסיבה קשור ביותר עם זה שהתקנה היתה כנגד ד' לשונות של גאולה. ובהשקפה ראשונה, לכאורה אינו מתאים כ"כ עם המבואר בגמרא שהחיוב הסיבה קשור עם איפה שמדובר בחירות בהגדה ולא עם זה שתיקנום כנגד ד' לשונות של גאולה?

ב.

והנה, לכאור' יש לעיין עוד בשיחה הנ"ל, דמבואר שם (בס"ו) שלא רק שהד' כוסות בכללותם נתקנו כנגד ד' לשונות של גאולה, ובמילא ענינם הוא "זכר לגאולה וחירות", אלא יתירה מזו שגם הדברים שתיקנו שיהי' נאמרים על הד' כוסות ("שכל כוס תקנו על דבר מיחד") מתאימים לד' לשונות של גאולה ולתוכנה של גאולה וחירות. ולפי"ז יוצא שכל התקנה של ד' כוסות הן בכללה והן בפרטי' הוא "זכר לגאולה וחירות".

ובקיצור ביאור הדבר הוא שבקידוש (כוס א') אומר "זכר ליציאת מצרים" שהוא כנגד "והוצאתי". וההגדה (כוס ב') שהוא סיפור יצי"מ קשור עם "וגאלתי אתכם בזרוע נטויה" שמתאר גודל הנסים ומסיים ג"כ ב"אשר גאלנו". וברכת המזון (כוס ג') שצריך להזכיר בה תורה קשורה עם "ולקחתיו" דקאי על מ"ת. והלל (כוס ד') ששייך לגאולה העתידה קשור עם "והצלתי" שאינו מפרש בפרטיות ההצלה שכמו"כ בגאולה העתידה "לא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו".

והנה בהשקפ"ר הי' נראה שביאור זה מתאים עם הגמרא שגם שם מבואר איך שהחיוב הסיבה קשור עם חלקי ההגדה. אבל כאשר נעיין בפרטי הדבר נראה שאינו כן. דסברת הגמרא לחייב הסיבה ב"תרי כסי קמאי" הוא ד"השתא קא מתחלה לה חירות" או (כגירסת רשב"ם) ד"השתא משתעי בחירות", וזה הי' אפשר להתאים עם ביאור הרבי שבקידוש מדבר בענין יצי"מ וכן בהגדה, וזהו ג"כ ההתחלה. אבל סברת הגמרא לחייב הסיבה ב"תרי כסי בתראי" הוא משום ד"השתא הוא דהוה חירות". והפירוש פשוט בזה הוא שמכיון שכבר סיים סיפור יציאת מצרים לכן עכשיו הוא בן חורין בניגוד לזמן של אמירת ההגדה ד"אכתי עבדים היינו קאמר", שמדבר ומרגיש (גם) ענין העבדות. ולכאור' זהו ביאור שונה לגמרי מביאור הרבי שמקשר אותם למתן

תורה ולגאולה העתידה.

ובמילא, צ"ע איך להתאים ביאור הרבי עם מ"ש בגמרא. ופלא קצת שהרבי אינו מתייחס כלל לדברי הגמרא גם לא בהערות של השיחה.

סוף דבר, דהן בשו"ע אדה"ז והן בשיחה של הרבי אינו מתייחס כלל לדברי הגמרא בבלי בנוגע לחיוב הסיבה! וצ"ב.

ג.

והנה בספר הערות וציונים להלכות ליל הסדר בשו"ע אדה"ז להרח"א שי' אשכנזי התייחס לזה קצת וכתב בהקדים דברי הר"ן דהק' על מסקת הגמרא ד"השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה", דהרי ספיקא דרבנן לקולא? ותי' ד"הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא, כך פירשו ז"ל, ולי נראה דעל כרחך בעי למיעבד הסיבה בכלהו דאי ניזיל לקולא אמאי נקיל טפי בהני טפי מהני ואי נקיל בתרייהו הא מעיקרא מצות הסיבה לגמרי".

והנה, מצד ב' טעמים אלו לכאור' מוכרח (כמ"ש בשו"ת בית הלוי¹) שהסיבה אינה מעכבת, דמצד טעם הא' שאין לזה טירחא זהו רק טעם לחייב הסיבה לכתחילה אבל אינו טעם לעכב בדיעבד ולחייבו לשתות עוד הפעם בהסיבה. וגם טעם הב' דאי נקיל בשניהם יעקרו מצות הסיבה הוא טעם רק שא"א להכריע בשניהם להקל, אבל אם אירע לאחד ששתה בלא הסיבה, חזר לעיקר הדין דספיקא דרבנן לקולא ואינו מחוייב לחזור ולשתות.

ועוד מוכח בטעם הב' שהסיבה אינה מעכבת, דהנה לכאור' קשה על טעם זה (וכמו שהקשה גם בדו"ח לרעק"א²) דלכאור' יצטרך הסיבה בב' כוסות אחרונים בממה נפשך, דאי קמאי בעי הסיבה, הרי לא יצא, וצריך לשתות עוד הפעם והבתראי הם הקמאי, ואם הבתראי בעי הסיבה, הרי צריכים הסיבה מצד עצמם? אלא ע"כ, צריך לומר (כמו שמסיק בשו"ת בית הלוי שם) דהסיבה אינה מעכבת (לדעת הר"ן).

והנה בשו"ע אדה"ז שם (סט"ו) פסק שהסיבה מעכבת³ (מעיקר הדין⁴). ולכאור' איך זה מתאים עם מ"ש בגמרא שהטעם שצריך הסיבה הוא רק משום ספק ד"איתמר הכי ואיתמר הכי" ומצד טעם זה אין הסיבה מעכבת (לפי ביאור הר"ן כנ"ל). אלא ע"כ צריך

(1) ח"ג ס"א אות ט' (צויין בשיחה הנ"ל הערה 11).

(2) כתבים ע' 176 (בהוצאה הישנה) (צויין בשיחה שם).

(3) מיסוד על פסק הרא"ש והתוס' והשו"ע.

(4) אלא שנוגע לפועל סומכים על שיטת הראב"ה שאין חיוב הסיבה כלל בזמן הזה ולכן יש לסמוך על דבריו לענין שבדיעבד יצא בלא הסיבה אלא שמ"מ בכוס ב' (או גם בכוס א' עיי"ש) טוב להחמיר ולחזור ולשתות בהסיבה.

לומר שאדה"ז ס"ל שלדעת הפוסקים שהסיבה מעכבת יש טעם אחר לדין הסיבה בד' כוסות. והוא מפני שהם כנגד ד' לשונות של גאולה והם זכר לגאולה וחירות. ע"כ תוכן דבריו בספר הערות וציונים הנ"ל.

אבל לכאור' ביאור זה צע"ג, דהרי התוס' הרא"ש שכתבו (או ששמע מדבריהם) שהסיבה מעכבת כתבו דבריהם על דברי הבבלי ד'אידי ואיד בעו הסיבה", ואין כל רמז בדבריהם שהטעם שפסקו שהסיבה מעכבת הוא מפני שסמכו על הירושלמי שחיוב ד' כוסות הוא כנגד ד' לשונות של גאולה? ועוד דאפי' אי נימא שהי' להם הכרח שיש כאן מחלוקת בבלי וירושלמי, הרי הכלל הוא דהלכה כבבלי ומדוע פסקו לפי הירושלמי?

ומ"ש שם שההכרח לומר כן הוא מפני שפסקו שהסיבה מעכבת ואם כדברי הבבלי אינו כן כנ"ל, הרי בשו"ת בית הלוי שם ביאר בטוב טעם ודעת, מיוסד על דברי התוס' ועוד ראשונים בביצה ובעוד מקומות, שלפי דעת הרא"ש והתוס' הטעם שמסיק הגמרא כאן דאידי ואידי בעו הסיבה ולא שייך הכלל דספיקא דרבנן לקולא הוא מטעם אחר ולא מטעם הר"ן. והוא דספיקא דרבנן לקולא שייך רק כשא' השיטות הוא לקולא וא' לחומרא אבל כשיש בכל א' מהם קולא וחומרא לא שייך לומר ספקא דרבנן לקולא להקל בקולא של שתי השיטות. דכן הוא גם כאן בענין הסיבה, דשיטה א' מחייב בתרי כסי קמאי ופוסט בתרי כסי בתראי, ושיטה הב' ס"ל להיפך שכל אחד מקיל וגם מחמיר. ולכן לא שייך לומר שנקיל לפי הקולא של שתי השיטות לפוטרו מהסיבה בשניהם, אלא צריך להחמיר בשניהם. עיי"ש בארוכה שמבאר זה בב' אופנים.

וא"כ אין הכרח לפרש בפוסקים הנ"ל ובדעת אדה"ז שפסקו דלא כהבבלי.

ד.

והנה, לכאור' הי' אפשר לתרץ באופן אחר, והוא בדיוק להיפך מסברא הנ"ל בהערות וציונים. והיינו, דזה פשוט שעיקר התקנה בהסיבה הוא מפני שהם כנגד ד' לשונות של גאולה (זכר לחירות) ולכן הם צריכים הסיבה דרך חירות, כמ"ש אדה"ז. אלא, דמטעם זה לחוד אינו מוכרח שיהי' ההסיבה לעיכובא בד' כוסות, אלא הי' אפשר לומר שאם היסב בחלק מהכוסות, יצא יד"ח בדיעבד. והיינו שהדין הסיבה הוא רק דין דלכתחילה בכל הד' כוסות. אבל אם לא היסב אינו חייב לחזור בכל אחד מהכוסות מאחר שהיסב בשאר הכוסות.

ובנוגע לענין זה דן רב נחמן, באיזה מהד' כוסות הוי הדין הסיבה לעיכובא, ובכללות סברתו היא דרק באותה חלק מהסדר שקשורה ביותר לענין הגאולה והחירות חייב לחזור ולשתות בהסיבה.

ובסגנון אחר: כל הד' כוסות הם מציאות וחייב א' של ד' כוסות, ודי בדיעבד אם היסב בהכוסות שקשורות לעיקר החירות והגאולה.

וע"ז קאמר בגמרא ד"איכא דאמרי לה להאי גיסא ואיכא דאמרי לה להאי גיסא". והיינו, דיש אומרים שהדין הסיבה לעיכובא הוא רק בתרתי כסי קמאי מכיון שאז הוא עיקר החירות, ויש אומרים שהדין הסיבה לעיכובא הוא רק בתרתי כסי בתראי, דהם ס"ל דרק אז הוא עיקר החירות. אבל לכל הדיעות, הדין הסיבה לכתחילה הוא בכל הד' כוסות.

[וכן משמע בדברי התוס' שם (ד"ה מאי) דהקשה לפי המ"ד הא' דתרתי כסי בתראי לא בעו הסיבה משום מאי דהוה דהוה, שכבר אמרו גאולה לפני הסעודה, דמאי שנא ממצה דלא אמרינן האי סברא אלא חייב בהסיבה אע"פ שכבר אמרו גאולה? ותירצו (בתירוצם הב') ש"ביין היסב כבר בשני כוסות הראשונים". ולכאז' כוונתם היא שבמצה יש רק אכילה אחת של מצת מצוה, ואם לא היסב באכילת מצה, הפסיד ההסיבה במצה, ולכן צריך לחזור לאכלו בהסיבה. משא"כ ביין, אם לא היסב בתרתי כסי בתראי, לא הפסיד ההסיבה ביין לגמרי שהרי היסב כבר בב' כוסות הראשונות. ומשמע מזה, שבאמת יש ענין של הסיבה בכל הכוסות אלא שמכיון שהיסב כבר בכוסות הראשונות אין בידינו להצריכו ולחזור ולשתות השאר בהסיבה].

ומה שלא הזכיר אדה"ז דברי רב נחמן, יש לומר, דמכיון דלמסקנא אין נפק"מ מזה כלל, שהרי "השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה". ונמצא, שכולם צריכים הסיבה באותה מידה. ולכן לא הזכיר מכל הסברות באיזה מהם יש יותר חיוב הסיבה.

ה.

אבל לכאז' א"א לבאר כן.

דהנה, ביאור זה בדברי רב נחמן מיוסד על הסברא שכל הד' כוסות הם מציאות וחיוב א' ולכן מהני מה שהיסב רק בחלק הד' כוסות.

אבל, בדברי אדה"ז מפורש שכל א' מהד' כוסות הוא מצות בפני עצמה. והוא בסימן תע"ד ס"ב, וז"ל: "ד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות ומצוה בפני עצמה". ולפי"ז, לכאז' א"א לומר שהסיבה בחלק מהד' כוסות יפטור השאר מהסיבה בדיעבד, שהרי כל אחד מהם היא מצוה בפני עצמה.

ועוד דתירוץ הנ"ל לכאז' אינו מתרץ השאלה השני' שהקשינו לעיל מדוע לא התייחס הרבי בשיחתו לדברי רב נחמן, ואדרבה הרבי מבאר הקשר בין הד' כוסות לחלקי ה'סדר' הנאמרים על הד' כוסות אבל באופן אחר מדברי רב נחמן, כנ"ל. וזה אינו מתורץ לפי הנ"ל.

ו.

ואולי יש לתרץ באופן אחר, דאדרבה היא הנותנת, ובהקדים:

דהנה באמת, דברי אדה"ז נלקחים מדברי רבינא (בגמרא קט, ב) בנוגע להטעם שאין בד' כוסות חשש סכנה של זוגות, דע"ז קאמר רבינא "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא".

והנה, לפנ"ז בגמרא הובא גם תירוצו של רב נחמן: "אמר קרא "ליל שמורים", ליל המשומר ובא מן המזיקין." ומשמע שרב נחמן לא קיבל תירוצו של רבינא.

ואולי יש לומר בטעם הדבר, דרבינא ורב נחמן פליגי אהדדי בגדר התקנה דד' כוסות, דרב נחמן לית לי' טעמא דרבינא שכל א' מהכוסות הוא מצוה בפני עצמה, אלא ס"ל שכל הד' כוסות הם תקנה אחת. ולכן לא תירץ כרבינא שהד' כוסות אינם מצטרפין מכיון שהם מצות נפרדים, וס"ל שבאמת יש חשש סכנה אלא שמכיון שהיא ליל שימורים לכן יש שמירה מהסכנה. וזהו ג"כ היסוד לשיטתו בהסיבה דס"ל שמספיק מה שמייסב רק בחלק מהכוסות, דמכיון שכולם הם מצוה ותקנה אחת, לכן מספיק מה שמייסב באותם כוסות הקשורים ביותר לענין הגאולה והחירות.

אבל, לפי רבינא, מכיון שכל כוס הוא מצוה בפני עצמה, יש לומר שכל כוס צריך הסיבה בפני עצמה ג"כ.

ואולי זהו היסוד לפסק אדה"ז שכל הכוסות צריכים הסיבה באותה מידה, כיון שהם כנגד ד' לשונות של גאולה. שזהו לפי רבינא שהוא בתראי שכל א' מהד' כוסות היא מצוה בפני עצמה, ועיקר התקנה הי' משום "דרך חירות", לכן צריך להיות הסיבה "דרך חירות" בכל א' מהד' כוסות.

ז.

אבל, האמת הוא שאי"ז פשוט כ"כ דרב נחמן ורבינא פליגי אהדדי. דהנה בדברי רבינא יש כמה פירושים. ובהקדים, דנתקשו המפרשים בדברי רבינא "ארבעה כסי תקינו רבנן דרך חירות, כל חד וחד מצוה באפי נפשה הוא", דלכאורה תיבות "דרך חירות" אינם מובנים, דאיזה קשר יש בין זה שהרבנן תיקנו הד' כוסות דרך חירות לזה שהם מצות בפני עצמם?

ואכן בכמה ראשונים (ר"ח, רי"ף רבינו דוד ועוד) לא גורסים תיבות הנ"ל. ולפי גירסתם, לא מפורש בדברי הרבינא הטעם שהד' כוסות נחשבים מצות בפני עצמם.

ויש שפירשו (רבינו דוד, וראה גבורות ה' למהר"ל פמ"ט ועוד) שבאמת הד' כוסות מעכבים זו את זו כיון שהי' תקנה אחת שישתו ד' כוסות.

וכוונת רבינא היא למה דאיתא להלן בגמרא (קז, ב) "ארבע כסי תיקנו רבנן דרך חירות, כל חד וחד נעביד ביה מצוה". דהפי' בזה הוא שבנוסף לתקנת ד' כוסות עצמם תיקנו חכמים שעל כל כוס וכוס יאמרו עליו איזה אמירה ("מצוה"), והיינו שעל כוס א' יאמרו קידוש ועל כוס ב' יאמרו ההגדה ועל כוס ג' יאמרו ברהמ"ז ועל כוס ד' יאמרו

הלל. ומטעם זה כל כוס נחשב בפני עצמו כיון שעל כוס מקיימים מצוה אחרת.

והנה, לפי פירוש זה בדברי רבינא, אין כל הכרח דרבינא חולק על רב נחמן בגדר התקנה דד' כוסות ובחיוב הסיבה. דאדרבה גם לרבינא עיקר התקנה דד' כוסות היא תקנה ומצוה אחת. אלא שניתוסף בהם עוד ענין של אמירה על הכוס, ומצד זה הכוסות הם מחולקים. ונוכל לומר שהחיוב הסיבה היא מצד עצם התקנה דד' כוסות שענינם בכללות הוא חירות, ומכיון שהם מצוה ותקנה אחת, יוצא בדיעבד עכ"פ אם היסב בחלק מהכוסות, אלו שהם קשורות בעיקר לגאולה וחירות. וכדיארנו בשיטת רב נחמן.

ח.

אבל, כ"ז ניחא לגירסת הראשונים, אבל אדה"ז קיבל הגירסא בספרים שלנו ופירש כך, וז"ל: "ד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם⁵ דרך חירות וכל אחד ואחד הוא חירות⁶ ומצוה בפני עצמה".

והנה, מלשון זה מוכח דס"ל לאדה"ז שהטעם שכל כוס הוא מצוה בפני עצמה היא מצד עצם תקנת השתי' של הד' כוסות, ולא מצד זה שעל כוס עושה ואומר מצוה בפנ"ע.

[ובביאור דבריו, אולי אפשר לומר דכוונתו במ"ש "ד' כוסות אלו תקנו חכמים לשתותם דרך חירות" היא שסיבת התקנה מה שתיקנו לשתות ד' כוסות היתה משום דרך חירות. והיינו, שמדגיש ומחדש כאן ב' דברים: א' שסיבת התקנה היתה משום דרך חירות. ב' שה"דרך חירות" מתבטא ע"י עצם שתיית הכוס.

דהנה לכאור' התקנה של ד' כוסות היתה כנגד ד' לשונות של גאולה, היינו זכר לגאולה ולחירות. אבל מהו הקשר לשתייית כוס יין דוקא? והנה, לכאור' הי' אפשר לבאר דאה"נ עיקר התקנה לא היתה כ"כ קשורה לשתייית היין דוקא. אלא שרצו חכמים שיבטאו ענין החירות ע"י עשיית איזה דבר במספר ארבע, שהוא כנגד ד' לשונות של גאולה, ובמילא עי"ז יהי' זכר להגאולה וחירות.

אבל, לכאור', אדה"ז מפרש כאן באופן אחר, שעצם הענין דשתייית יין הוא דרך חירות. ואולי הפירוש הוא שענין החירות קשורה עם הענין השמחה וכו', ויין ישמח ללב אנוש⁷.

(5) הדגשת המעתיק.

(6) הדגשת המעתיק.

7 וראה בגמרא (קחב) "שתאן חי..ידי חירות לא יצא", וראה דברי אדה"ז (סתע"ב סי"ז) שצריך מציגה "כדי שתהי' שתי' עריבה דרך חירות". ועיין גם בדברי הר"ן על דברי רבי יהודה (בגמ' דף קט,א)

ולפי"ז יש לפרש גם המשך דברי אדה"ז שכל כוס הוא "חירות ומצוה בפני עצמה", והיינו שמכיון שמקיים הענין ד"דרך חירות" ע"י שתיית הכוס, הרי ענין זה שנהנה ושמח בו מתקיים בשלימותו גם בשתיית כוס אחד, ואינו תלוי כלל בשתיית שאר הכוסות, שהרי לא שייך לומר שהיין משמחו רק אם ישתה עוד כוס. ובמילא כל כוס היא מצוה בפני עצמה, שהרי עיקר התקנה לשתות הכוס היתה משום דרך חירות, וזה מתקיים ע"י כל כוס בפני עצמו.

ובסגנון אחר: אם עיקר התקנה דד' כוסות היתה לבטא ענין החירות ע"י ה"מספר" של הכוסות אבל ענין החירות לא היתה מבתטא ע"י שתיית הכוס דוקא, אז יותר מתאים לומר שכל הד' כוסות הם מצוה אחת שרק ע"י כולם יחד מתבטא ענין החירות. אבל, לפי אדה"ז שהחירות מתבטא בענין שתיית הכוס, הרי כל כוס הוא "חירות" בפ"ע ובמילא גם מצוה בפ"ע.

עכ"פ, איך שיהי' הביאור בדברי אדה"ז, הרי ברור דס"ל שזה שהכוסות הם מצות בפ"ע אינה מצד המצוה והאמירה שעל הכוס אלא מצד עצם שתיית הכוס].

ואדרבה, כמו שהעיר הרח"א שי' אשכנזי בספרו הנ"ל, דלכאו' א"א לאדה"ז לפרש שהטעם שכל כוס הוא מצוה בפ"ע הוא מצד המצוה ואמירה שעל הכוס, שהרי משמע מדבריו שאמירה שעל הכוס אינה מעכבת ובלבד שיפסיק בין הכוסות. ראה בדברי אדה"ז בסי' תע"ב סט"ז.

ואם כן, הרי יוצא לכאו' לפי ביאור אדה"ז בדברי רבינא, שכל כוס הוא מצוה בפני עצמה מצד עצם תקנת חכמים. ובמילא מסתבר לומר דפליג רבינא על רב נחמן, וס"ל שגם ההסיבה דרך חירות הוא בכל כוס בפני עצמה, וכנ"ל. ופסק אדה"ז כדעת רבינא שהוא בתראי נגד רב נחמן וכנ"ל.

[וראה גם בלקו"ש הנ"ל שזה שהד' כוסות הם זכר לגאולה ולחירות אינו לכל הדיעות. וראה בהערה 32 שמשמע שפליגי בזה גם בראשונים. וזה מתאים עם מה שנת"ל שיש ראשונים שפירשו גם דברי רבינא באופן אחר. אלא ששיטת אדה"ז אינה כן, וכנ"ל].

וא"ש גם מה שלקו"ש הנ"ל לא מזכיר הרבי דבר וחצי דבר מדברי רב נחמן, שהרי בשיחה זו מפרש דברי אדה"ז שפסק כרבינא, וכנ"ל.



אמירת 'סברי מרנן' לפני ברכת הגפן שתחת החופה

הרב יעקב הלוי הורוביץ
ראשון לציון, אה"ק

בשנים הראשונות לנשיאותו כשכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הי' מסדר קידושין, הנה לפני שפתח בברכת בורא פרי הגפן (של ברכת האירוסין ושוב גם של ברכות הנישואין) הי' רגיל לומר "סברי מרנן".

ויש לברר המקור לאמירה זו. דהנה בסדר ברכות אירוסין ונישואין בסדור אדה"ז, לא נזכרה אמירה זו כלל. אמנם האמת היא שמאי-הזכרת סברי מרנן בסדור אין להוכיח מאומה, שכן בסידור שם לא נזכרה גם ברכת בורא פרי הגפן, אלא רק הוראה כללית: "ומברך על הכוס", ומובן שלכן אין להוכיח מדברי אדה"ז בסידור מאומה בענין זה, ולפיכך יש לברר הלכה זו ממקורות'.¹

המקורות לאמירת 'סברי מרנן' - ע"פ קבלה

א. הנה על המקורות לאמירת 'סברי מרנן' בכלל, כבר עמד הרבי בהערותיו לספר המנהגים (ע' 28), ושם ציין בקצרה המקורות והטעמים לזה, וכן הנוסח המדויק שצ"ל ע"פ הפוסקים והמקובלים, וז"ל:

בתקוני זהר תיקון כ"ד: וצריך למימר סברי מרנן. ועד"ז הוא בתנחומא ר"פ פקודי. בלקו"ת שו"ת הגאונים שבסו"ס כלבו. ובטור [או"ח] סקע"ד בשם אביו. וראה בפע"ח שי"ח פט"ז ביאור לשון זה דוקא ע"ד הסוד. עכ"ל.

ובכף החיים (סי' קסז אות קח) הביא מקורות נוספים לזה ע"פ הקבלה, משער הכוונות (דרוש א דשבת דף עא ע"ד) ומסידור הכוונות של הרש"ש, יעו"ש בפרטיות. ועפ"ז כתב והדגיש כמה פעמים "שיש טעם בסוד לב' תיבות אלו [ואשר על כן] בכל עת שמברך על היין צריך לאומרם" (ראה דבריו שם אות קט). וראה גם בסי' קעד אות נד. ובסי' קצ אות ב).

ויש להבהיר ולהדגיש, שאמנם המקורות שנזכרו כאן מכתבי האריז"ל (פע"ח וכו') מדברים בענין קידוש של ליל שבת, אמנם האמת היא, שע"פ הקבלה יש חשיבות גדולה לאמירת סברי מרנן לפני ברכת הגפן תמיד, גם בקידוש דיום השבת, וכן בהבדלה, בכוס של ברכת המזון ובכל פעם שמברך על הכוס, כמ"ש בכף החיים (במקומות הנ"ל) "שיש טעם בסוד לב' תיבות אלו [ואשר על כן] בכל עת שמברך על היין צריך לאומרם". ומובן שזה כולל גם הכוס של חופה ומילה (כמפורש בכף החיים סי' קעד וסי' קצ שם). וכן עולה גם מדברי הברכי יוסף (סי' קסז

(1) ראה בזה שבועון "כפר חב"ד" גליון 787.

אות יא) שכתב שע"ד האמת יש כוונה באמירת סברי מרנן (משמע בכל פעם שמברך על הכוס²).

ויש להעיר גם מדברי היעב"ץ (מור וקציעה סו"ס קעד), שדייק בלשון הרמ"א (בשו"ע שם) שכתב "כל מקום שמברך על היין אומר סברי" – ודייק היעב"ץ לשון "כל מקום" שהוא בדוקא, והוסיף וכתב על עצמו ש"נהגתי ג"כ לומר סברי אפילו בשתותי יחידי מפני מלאכים המלווים, שגם הם עונין אמן. כדאשכחן בפכ"כ [דשבת, דף קיט, ב] גבי כניסת שבת, שמע מינה דשייכי נמי בעניית אמן". הרי שע"פ פנימיות הענינים יש ענין גדול באמירת סברי אפילו ביחיד.

וכן הובא בספר המנהגים – מנהגי חב"ד (שם): סברי מרנן אומרים גם ביחיד, כשאינו מוציא אחרים. ובהערה (שם) הוסיף הרבי: הגם שמלשון אדה"ו (בשו"ע סו"ס קעד) משמע שאומרים זה רק כשבברכתו מוציא גם אחרים, אבל מנהגנו לאמר זה גם ביחיד.

ומסתבר, שמכיון שע"פ פנימיות הענינים יש חשיבות גדולה לאמירת סברי מרנן, תמיד לפני ברכת הגפן גם ביחיד ודוקא בנוסח זה כנ"ל, לכן הקפיד הרבי לאומרה גם בברכת אירוסין ונישואין.

המקורות לאמירת 'סברי מרנן' – ע"פ הפוסקים

ב. אמנם באמת נראה שגם ע"פ נגלה יש טעם הגון ונכון לומר 'סברי מרנן' לפני בופה"ג של ברכות אירוסין ונישואין. וכדי להבין ענין זה לנכון, יש לברר הלכה זו ממקורות הראשונים.

דהנה המקור הראשון בדרך ההלכה לאמירת סברי מרנן, הוא בדברי רב האי גאון המובאים בשבלי הלקט (סי' קמ). ושם ביאר את כל הענין בהרחבה, וז"ל:

מצאתי בשם רב האי גאון זצ"ל, שנים שבאו לאכול כאחד המברך נוטל רשות מחבירו דרך כבוד ואומר ברשות רבי או ברשות מורי, ואם הם שנים או יותר חוץ מן המברך, אומר: ברשות מורי או ברשות רבותי. . . בא להם יין בתוך המזון [=באמצע הסעודה] אינו צריך לומר ברשות מורי, שהרי כל אחד מברך לעצמו לפי שאין בית הבליעה פנוי

[כלומר, שמכיון שאין בית הבליעה פנוי, לכן אין דעתם לשמוע הברכה מפי המברך, וגם לא יוכלו לענות אחריו אמן כי אין משיחין בסעודה]

לכך הוא אומר 'סברו מורי' כדי שיניחו אכילתם ויתנו דעתם לשמוע הברכה, ויענו אמן. ואם תאמר, הרי קידוש והבדלה שבית הבליעה פנוי, ולמה אומר סברו מורי – שלא תחלוק בברכת היין.

[כלומר, כדי שלא לחלוק בברכת היין בין אם מברכין אותה שלא בשעת הסעודה, כמו בקידוש והבדלה, שאז יכול המברך ליטול רשות דרך כבוד מהנוכחים; ובין אם מברכין אותה בתוך הסעודה, כגון על היין הבא בתוך הסעודה, שאז לא צריך ליטול רשות, שעניינה של נטילת רשות הוא "דרך כבוד", אלא יש לתת את הדעת לדבר יותר חשוב, והוא: לומר למסובין 'סברי', שפירושו: תנו דעתכם לשמוע ולהקשיב לברכה, והכוונה בזה שיניחו אכילתם ויתנו

2) ואף שהמפורש שם בדבריו הוא לענין קידוש והבדלה, מ"מ המובן בפשטות מכללות הענין שם הוא שכוונתו לכל פעם שמברכין על היין.

דעתם לשמוע הברכה כדי שיוכלו לצאת ידי חובה. ולפיכך, כדי שלא לחלק (פעם לומר ברשות ופעם סברי), נהגו לומר תמיד 'סברי'.

זה הכלל: אין מסברין אלא על היין ואין מרשין אלא על הפת, מאי טעמא? לחם שהוא רשות, שאם רצה שלא לאכול הרשות בידו, לפיכך נוטל רשות כדי שיסכימו כולם לדעתו; אבל ב'כוס של] ברכת המזון וקידוש והבדלה שהם חובה אין צריך לטול רשות, אלא 'סברו מורי', כלומר, תנו דעתכם לברכה כדי לצאת ידי חובתכם. . וכן יין שבתוך הסעודה אין צריך לטול רשות שהרי מכיון שיש להם לאכול אי אפשר בלא שתיי', ולפיכך צריך לומר סברו מורי... עכ"ל שבלי הלקט³. נמצא שלדעתו תמיד לפני ברכת בורא פרי הגפן על היין, יש לומר 'סברי'.

אמירת 'סברי מרנן' תחת החופה

ג. גם הרמ"א (סי' קעד ס"ח) סבר כשיטה זו, שעל מה שאיתא שם בשו"ע, לענין ברכת היין שבאמצע הסעודה ("בתוך המזון"), ש"על יין שבתוך המזון כל אחד ואחד מברך לעצמו. . . דלא יכולין לענות אמן משום דחשישין שמא יקדים קנה לושט" - כתב הרמ"א: "ויש אומרים, דאם אמר להם סברי רבותי, וישמעו ויכונו לברכה ולא יאכלו אז ויענו אמן - אחד מברך לכלם. וכן נוהגין. ויאמר 'סברי רבותי', רוצה לומר סוברים אתם לצאת בברכה זו (?). ולא יאמר 'ברשות רבותי'. וכן כל מקום שמברכין על היין, משום ברכת היין שבתוך הסעודה - אין אומרים ברשות אלא סברי, מטעם שנתבאר". וזוהי כשיטת השבלי הלקט הנ"ל, שתמיד לפני ברכת בורא פרי הגפן על היין, יש לומר 'סברי'.

גם הב"ח (על הטור סו"ס קעד) הביא דברים אלו בשם הרמ"א, ועוד הרחיב את היריעה שגם בברכות אירוסין ונישואין יש לומר כן. וז"ל הב"ח (לאחר שהביא מדברי כמה פוסקים בזה): מדברי כולם נשמע, דכל מקום שמברכין על היין אומרים סברי מרנן, ואפילו אינו בתוך הסעודה. ולפי זה, אף כשמברכין ברכת אירוסין וברכת נישואין בחופה לפני בית הכנסת, אומרים גם כן סברי מרנן. וכן ראיתי ממורי הרב הגדול מהר"ר הירש שור⁴ ז"ל שכך קיבל מהגדולים. וכך אנכי נוהג. עכ"ל הב"ח. נמצא ששיטתו היא דבכל מקום שמברכין על היין מקדימין קודם הברכה אמירת סברי מרנן.

[ויש להוסיף על דבריו, שכן נמצא מפורש בפסקי הקדמונים שבסו"ס כלבו⁵: מנהג ספרד לומר סברי מרנן לפני קדוש והבדלה וברכת ארוסין ונישואין וברכת המילה שעל היין].

אמנם המגן אברהם (שם ס"ק יז) הביא דברי הב"ח אלו וכתב עליו: "והאידנא לא נהיגי הכי [כלומר, בברכות אירוסין ונישואין אין אומרים לפנייהם 'סברי מרנן']". ונראה לי [הטעם לזה,

(3) והובאו דבריו גם בב"י על הטור (או"ח סי' קסז) (סוף אות א), ד"ה כתוב בשבלי הלקט), בשמו. חלק מהדברים הובאו גם במחזור ויטרי סי' פ בשם רבי יוסף טוב עלם.

על מקורות ונוסחאות נוספים באמירת סברי - ראה ביסודי ישרון ח"ג ע' רמד. ובפסקי תשובות לשו"ע סי' רעא אות כח (ובהערות 281-282).

(4) כמדומה לי שהוא מוהר"ר הירש מלוזר [לכאורה צ"ל: עלזאסער או עלזישער], שהי' מבני אשכנז ותלמיד הרמ"א, ונזכר בתשובת רמ"א כמה פעמים (נחלת שבעה, במחודשים שאחרי סי' יב, אות ד). עוד אוודותיו - בשו"ת הרמ"א (מהדורת זיו. ירושלים ה'תשל"א) סי' צה הערה 1.

(5) בהוצאת לבוב תר"ך - דף קח, סוע"ב.

ד] דוקא במקום שנוטלין רשות אומרים על היין סברי במקום ברשות, אבל בחופה ומילה שאין נוטלין רשות אין לומר סברי כלל".

וכנראה כוונתו לומר, שהרב המסדר קידושין לא ניגש לסדר קידושין אלא אם כן כבר קיבל מקודם רשות לכך מאת המחוננים. ויתירה מזו, לא רק שקיבל רשות אלא שנתבקש מהם במפגיע לעשות זאת. וא"כ אין כאן מקום מצדו לבקשת רשות, וממילא גם 'סברי' שהוא במקום בקשת רשות, אין צריך לומר.

שיטת אדמו"ר הזקן

ד. והנה בשו"ע אדמו"ר הזקן (סוף סימן קעד) כתב ע"פ דברי הרמ"א הנ"ל "נתפשט המנהג בכל מקום שמברכין על היין כגון בקידוש והבדלה אם אחד מברך לכולם לצאת בברכתו אומר סברי מרנן ולא ברשות מרנן, כדי שלא לחלוק בברכת היין בין אם מברכין שלא בשעת הסעודה ובין יין הבא להם בתוך הסעודה".

ומזה שאדה"ז לא ירד לחלק את חילוקו של המ"א שבחופה ומילה שאין נוטלין רשות אין לומר סברי, אלא כלל כלל ש"בכל מקום שמברכין על היין . . . אם אחד מברך לכולם לצאת בברכתו אומר סברי מרנן", יש מקום לומר שלדעתו גם בחופה ומילה מהראוי לומר 'סברי'. ומה שנקט בדוגמא של "קידוש והבדלה", יתכן שלדוגמא בעלמא נקט לה, מפני שכו"ע מודו בזה, ואפשר שגם בחופה ומילה הוא כן (ולא רצה אדה"ז להכנס למחלוקת הב"ח ומ"א שבזה מטעם הידוע לו").

ועוד, שגם טעם חיובי יש בזה (לא רק שכן היא המשמעות מזה שאדה"ז לא חילק את חילוקו של המ"א) דזיל בתר טעמא הוא. שכיון שאדה"ז כתב שנקודת הענין, שהדבר תלוי בו, הוא ש"אם אחד מברך לכולם לצאת בברכתו - אומר סברי מרנן", מזה נראה לכאורה, שגם בברכת הגפן של אירוסין ונישואין הוא כן. שהרי משמעות אמירת סברי היא, שהמברך אומר להרוצים לצאת בברכתו: תנו דעתכם לשמוע הברכה ולענות אמן, ושימת לב זו אכן נחוצה גם בברכת הגפן של ברכות אירוסין ונישואין.

דהרי המנהג הוא, שהרב מסדר הקידושין מברך ברכת הגפן ונותן להחתן וכלה לטעום מהכוס, כמ"ש אדה"ז בסדור "יברך על הכוס . . . ישתה החתן והכלה . . . ויברך שנית על הכוס . . . ושותין החתן והכלה שנית". ויתירה מזו, מנהגו הוא שרק החתן והכלה שותין מהכוס ולא הרב מסדר הקידושין, וא"כ כל עצמה של ברכת הגפן נאמרת בשביל החתן והכלה, וא"כ בודאי שהם צריכים לתת דעתם לשמוע הברכה מפי המברך ולצאת בה ידי חובתם, וזהו עניינה של אמירת סברי ש"יתנו דעתם לשמוע הברכה, ויענו אמן", כדברי שבלי הלקט בשם רב האי גאון המובאים לעיל.

6) יתכן שסבר שהלכות ומנהגים הקשורים לחופה ומילה, המקום הראוי לדון בהם הוא בחלק אבן העזר ויורה דעה, ולא בחלק או"ח.

7) ראה שלחן מנחם ח"ו ע' רח, שם הובא מכתב הרבי שהמנהג הפשוט בעדות אשכנז הוא, שרק החו"כ טועמים מהיין בעת החופה, ושאינו לשנות המנהג. וכן מבאר שם את החשיבות המיוחדת שיש בהקפדה על מנהגי ישראל בכלל ובפרט על מנהגי חתונה. וראה 'סדר תנאים אירוסין ונישואין' (לוין) פרק כו, שהאריך בביאור מנהג זה.

והנה יש ממחברי זמננו⁸ שכתבו, שמשמעות דעת אדה"ז בשו"ע היא כהמגן אברהם, שבברכת הגפן שתחת החופה אי"צ לומר סברי מרנן⁹. אמנם לענ"ד תמוה לומר כן, ולכאורה, אדרבה, המשמעות היותר פשוטה מדברי אדה"ז בשולחנו היא שבברכת אירוסין ונישואין צ"ל סברי¹⁰, מהטעם שנתבאר¹¹.

חילוקי המנהגים למעשה

ה. ויש להוסיף, שבאמת מלבד מחלוקת הב"ח והמ"א הנ"ל, התפשטו בענין אמירת סברי מרנן בחופה חילוקי מנהגים בהנוגע למעשה. בנחלת שבעה (במחודשים שאחרי סי' יב, דיני אירוסין ונישואין וברכותיהן, אות ד) כתב - שמנהג פולין¹² שאין אומרים סברי תחת החופה¹³ אך מנהג אשכנז שאומרים. בכף החיים (סי' קעד אות נד) כתב על מ"ש המגן אברהם הנ"ל ד"האידנא לא נהיגי הכי" - ש"היינו דוקא במדינתו לא נהיגי לומר סברי בחופה ומילה . . אבל בשאר מקומות נוהגין לומר סברי מרנן בכל עת שמברכין על היין", וכוונתו כנראה למדינות

(8 ראה בהערות ובאורים (כולל צמח צדק) ח"ב ע' 164. ובסודו רבינו הוקן עם ציונים מקורות והערות (רסקין) ע' שפו.

9 והנימוק שהביאו לזה -

בהערות ובאורים כתבו, שמכיון שאדה"ז הדגיש שאמירת סברי מרנן היא דוקא "אם אחד מברך לכולם לצאת בברכתו", ולפ"ז בברכת הגפן שתחת החופה אי"צ לומר סברי, מכיון שבברכה זו אי"צ להוציא השומעים דסגי שישתה המברך בעצמו - אמנם תמוה מאד לומר כן, דמה בכך שמעיקר הדין יכול המברך לשנות בעצמו, אבל המנהג הוא ששותין (רק) החתן והכלה והמברך מברך (רק) בשבילים כדי להוציאם ידי חובתם, כדלעיל בפנים.

ובציונים והערות לסודו כתב, שזמון שאדה"ז הביא לדין של אמירת סברי רק את הדוגמא של קידוש והבדלה ולא הדוגמא של ברכת אירוסין ונישואין, משמע שדעתו כהמגן אברהם שבברכת אירוסין ונישואין אי"צ לומר סברי. אמנם כבר נת"ל בפנים שאי"ז מוכרח, ויתכן שלדוגמא בעלמא נקט לה, מפני שכו"ע מודו בה, ואפשר שלדעתו גם בחופה ומילה הוא כן.

(10 וכן נקט בשיטת אדה"ז בשולחנו, בנטעי גבריאל (נישואין ח"א, פרק כב הערה יג).

(11 אמנם יש להעיר מסדר המילה בסידור אדה"ז, ששם הכניס אדה"ז את ברכת בורא פרי הגפן לסודו (לא כבברכת אירוסין ונישואין שכתב רק "ברך על הכוס", ולא הדפיס את הברכה עצמה), ולא הזכיר שצריך לומר סברי מרנן.

כן יש להעיר מלשונו בשו"ע "אם אחד מברך לכולם לצאת בברכתו אומר סברי מרנן" (ולא כתב "אם אחד מברך לאחרים" או "לחברו"), ומזה משמע לכאורה שאמירת סברי נוהגת דוקא אם אחד מברך לכל הנוכחים שם, אך לא אם מברך ליחיד או יחידים שעמו (ולפ"ז אם המברך מוציא בברכתו רק את החתן והכלה בלבד, אפשר שאי"צ לומר סברי). אך מעיון בגוף הסעיף נראה ברור שאין לדייק מזה מאומה, כי הלשון "כולם" שנקט הוא אגב גררא ממ"ש לעיל (כמה פעמים) באותו סעיף (ע"פ לשונות המשנה והפוסקים).

(12 ופולין כולל גם פיהם, עסטרייך ומערהין (נחלת שבעה שם).

(13 וכן נקט בפשיטות במשנה ברורה (סי' קעד ס"ק מו) כהמגן אברהם, שבחופה ובברית מילה אין אומרים סברי.

ספרד. ובמקום אחר (סי' קסז אות קט) כתב בפשיטות שכן עמא דבר, לומר סברי מרנן בחופה¹⁴.

אך מ"מ הדבר החשוב הנוגע לבירור מנהג הרבי (ומנהג חב"ד) ע"פ הלכה בזה הוא, כי המשמעות הפשוטה העולה מדברי אדה"ז בשו"ע, לכאורה, היא, שיש לומר סברי לפני ברכת הגפן של אירוסין ונישואין.

שורש המנהג - בקבלה

ו. והנה עד כאן דובר ע"ד הנגלה, אמנם יש להדגיש, כי, במיוחד ע"פ קבלה, יש ענין גדול באמירת סברי מרנן, ומקורו מפורש בתיקוני הזהר (כנ"ל אות א). ואכן שני גדולי ישראל אלה שכתבו ע"ד אמירת סברי מרנן ע"פ נגלה - ה"ה רב האי גאון שחידש ענין זה, והב"ח שהרחיב זה גם לברכת אירוסין ונישואין - היו גדולים בקבלה.

אודות רב האי גאון - ראה בהקדמת הרח"ו לשער ההקדמות¹⁵, שאמנם הזכיר שם לשבח את כל ספרי הגאונים אך ציין במיוחד את רב האי גאון, וכתב: "כל ספרי הגאונים, כמו רבינו האי גאון ז"ל וחביריו, כלם נכוחים למבין אין בהם נפתל ועקש". וכן בכמה מקומות בחסידות הובאו ענינים של סתרי תורה משמו¹⁶.

ואודות הב"ח - מפורסמת היא התנוצצות אור הקבלה הזורחת ומאירה מבין כתביו - כגון מה שכתב בפירושו לטור או"ח סימן מז (על כך שנענשו על מה שלא בירכו בחורה תחלה), ועוד יותר בסימן קסז¹⁷ (שעשר אצבעות הידיים, עשר מצוות שבפת ופסוקים העוסקים בענין פרנסה ומזון - מרמזים לעשר ספירות ושיש לכוין להם בברכת המוציא), ועוד בכמה מקומות (בסימן רלז בענין נפילת אפים בערבית, בשו"ת שלו סימן ד ועוד).

כן ידועה שיטתו¹⁸ המקילה בענין חדש של נכרים¹⁹, והמובא בשם הבעל שם טוב²⁰ שיש לנהוג כמותו מאחר שציננו את הגהינם לכבודו כשנפטר לבית עולמו²¹. וכן נדפס ממנו בשנים

14 וציין לשירי כנסת הגדולה (בהגהות בית יוסף סי' קסז אות ה) וליפה ללב (סי' קעד אות ד).

15 נדפס גם בהוספה (א) לקונטרס עץ החיים, לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב. הנעתק בפנים מדברי הרח"ו, נדפס בקונטרס הנ"ל ע' 79.

16 כגון באוה"ת שה"ש כרך ב ע' תקנו, מפרדס שער א (שער עשר ולא תשע) רפ"ז ומשער י"א (שער הצחצחות) פ"א. ועוד.

17 אות ד, ד"ה ויתן שתי ידיו על הפת.

18 בב"ח על טור יו"ד ריש סי' רצג.

19 לכללות השקו"ט בזה בדברי הפוסקים - ראה שו"ת נהרות איתן (רובין) ח"א סי' לה. שם ח"ב ע' תנח-תנט. מנהג אבותינו בידינו (אבערלאנדער) מועדים ח"ב ע' תצט ואילך.

20 בספר בעל שם טוב על התורה, פרשת אמור אות ו.

21 ראה בזה שבועון כפר חב"ד גליון 945 ע' 70. מנהג אבותינו בידינו שם ע' תקיב.

האחרונות ספר "ביאורי הב"ח לפרדס רמונים" (של הרמ"ק), שכולו קבלה. ובו נראית גם בקיאותו הגדולה בווהר ותיקונים ובספרי קבלה, גם אלה שהיו בכת"י וטרם נדפסו בימיו²² (!). ולכן לסיכומו של דבר, מכיון שע"פ הקבלה יש חשיבות גדולה לאמירת סברי מרנן תמיד לפני ברכת הגפן וכן גם ע"פ נגלה כך עולה לכאורה מדברי אדה"ז בשולחנו, לכן הקפיד הרבי על כך לאומרו²³.



פדיון הבן לילד שנולד לאשה שיש לה שתי רחמים*

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם מאנסי

נשאלתי בנוגע אשה שיש לה שתי רחמים הנקרא (uterus didelphys) ונולד לה בכור ברחם אחד ונעשה לו פדיון הבן ועכשיו נולד לה ילד נוסף מהרחם השני בפעם הראשונה והשאלה אם צריכה לעשות פדיון הבן להבן השני שהוא הפטר רחם השני של האשה?

תשובה – א"צ לעשות פדיון הבן לבן שנולד מהרחם השני אפי' שהילד השני הוא זה שפטר רחם השני, מכיון שאינו בכור לנחלה.

הנה במשנה בכורות (מז, ב) מצינו "יוצא דופן והבא אחריו שניהן אינן בכור לא לנחלה ולא לכהן. ר"ש אומר הראשון לנחלה והשני לחמש סלעים". ובגמ' מבאר דראשון לנחלה לא וילדו לו בעינן, לחמש סלעים נמי לא פטר רחם בעינן. שני לנחלה לא ראשית אוננו בעינן, לחמש סלעים נמי לא קסבר בכור לדבר אחד לא הוי בכור. רש"א הראשון לנחלה והשני לחמש סלעים, ר"ש לטעמיה דאמר תלד לרבות יוצא דופן, והשני לחמש סלעים קסבר בכור לדבר אחד הוי בכור. וההלכה היא כת"ק שפטר משום דבכור לדבר אחד אינו בכור ומכיון שבן השני אינו בכור לוולדות שהרי נולד כבר

22 ראה על כל זה בארוכה במבוא לספר ביאורי הב"ח לפרדס רמונים (ירושלים, תשנ"ט). וראה עוד על קדושתו של הב"ח - בספר זכרונם לברכה (פרלוב) ח"ב ע' תרה ואילך.

23 אמנם לאיך גיסא, יודעי דבר מעידים שהרבי אמר סברי מרנן תחת החופה בקול נמוך - והטעם לזה אולי י"ל, שהוא משום שבסידור אדה"ז לא נזכרה אמירת 'סברי מרנן' בברכת אירוסין ונישואין (כנ"ל בתחילת המאמר), ואמירת 'סברי מרנן' במעמד זה הוא חידוש, ורבינו לא רצה להבליט הנהגתו שיש בה מן החידוש.

(* לע"נ מו"ח הרה"ח ר' ברוך צבי ב"ר דויד פעדער ז"ל, נפטר לחיי עלמא ג' ניסן האי שעתא. יהי זכרו ברוך.)

בן קודם לזה לכן השני פטור דצריך שיהא גם פטר רחם וגם שיהא ראשון לוולדות. וכך פסק בשו"ע (יו"ד סי' שה סעי' כד) "יוצא דופן והנולד אחריו כדרכו, שניהם פטורין. הראשון מפני שלא יצא מהרחם. והשני מפני שקדמו אחר".

ובט"ז (סק"כ) כתב הטעם דבכור לדבר אחד לא הוי בכור, דבר אחד היינו לרחם ולא לנחלה ולא כרש"י שפירש ולא לולדות כנ"ל, והיינו דכיון שאינו בכור לענין נחלה שוב אינו בכור גם לענין פדיון. ובהגהות הגר"ב על השו"ע תמה על הט"ז דמאי שייכיה זה לזה, וגם העיר מהא דמבואר בשו"ע (סעי' יז) דבכור לאם אף שאינו בכור לאב חייב בפדיון, ובאמת הטעם שהשני אינו בכור הוא לפי שכבר קדמו אחר ואינו ראשון. ותירץ שם שאפשר דכוונת הט"ז שאף שהטעם הוא משום שכבר קדמו אחר, מ"מ בעינן שזה שקדמו יהיה ולד מעליא ובר קיימא שאז הבא אחריו אינו בכור לולדות אבל כל שהראשון אינו ולד בר קיימא לא חשבינן ליה כולד לענין לדחות את הבא אחריו, ולכן תלה הט"ז דין זה בבכור לנחלה דמבואר בחו"מ (סי' רעז ס"ז ובסמ"ע שם) דבעינן ולד חשוב ובר קיימא עי"ש, ועי"ש בהגר"ב שהביא סימוכין לסברא זו ומסיק דמילתא דמסתברא היא. וכדמות ראייה לזה ממתניתין פרק יש בכור (שם) יוצא דופן והבא אחריו אינן בכור לא לנחלה ולא לכהן משמע ששוין בזה לכל מילי, עכ"ד.

ואכן הגרע"א בהגהותיו על שו"ע כאן כתב להדיא דאם הולד הראשון שנולד דרך דופן היה נפל שאינו חייב בפדיון והנולד אחריו הינו בר קיימא אכן השני חייב בפדיון. וסברתו ע"פ המבואר מדברי הט"ז דהטעם שהבא אחר היוצא דופן אינו בכור היינו משום דאינו בכור לנחלה, אמנם באופן כזה שהשני הוא גם בכור לענין נחלה כיון שהראשון היה נפל וכמבואר בחו"מ (סי' רעז ס"ז) שוב אינו בכור לדבר אחד בלבד, שהרי הוא גם בכור לנחלה, ושפיר חשבינן ליה גם בכור לפדיון.

וראה בסדרי טהרה (בחי' עמ"ס נדה לדרך כו בד"ה המהרש"א מקשה וכו') וציין לזה הגרע"א הנ"ל) שהעלה שכל שהשני הוא בכור לנחלה, כיון שהראשון היוצא דופן היה נפל, מיקרי שפיר בכור לכולא מילתא וחייב בפדיון, וכתב שכן משמע להדיא מהט"ז הנ"ל. (ומכח זה הקשה על המהרש"א (בנדה שם) שמתוך דבריו נראה שלא ס"ל כן, עי"ש). וראה גם במהרי"ט אלגזי על הל' בכורות (פ"ב אות כד קטע המתחיל והנה למאי וכו' בסופו) שצייד גם כסברא זו מסוגיא דגמרא בדף יט גבי בכור בהמה, עי"ש. אלא שמסיק שלא מצא גילוי לדין זה בפוסקים. וכן הורה להלכה בשו"ת הר צבי (יו"ד סי' רמט).

אמנם כל זה הוא באופן שהנפל ודאי אינו בר נחלה, אבל כל שהראשון הוא בר נחלה וכפי הפרטים המבוארים בחו"מ (סי' רעז) פשוט שאין השני בכור לפדיון לכו"ע. וראה שו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' נ) שדן באופן שהראשון היוצא דופן חי אפילו יום אחד, והעלה שודאי השני אינו חייב בפדיון שאפשר שאינו בכור אפילו לנחלה, עי"ש.

לעומת זאת בחדושי הרי"ם על יו"ד (סי' שה סעיף כד) חולק על רע"א הנ"ל ולדעתו בעינן שיהיה בכור גם לענין ולדות ולא די שהוא בכור לרחם ולנחלה, וכיון שאינו ראשון לולדות, שעכ"פ ילדה קודם, אינו בכור לכהן. וכ"כ הסדרי טהרה הנ"ל בדעת המהרש"א (נדה כו), עי"ש. ולהעיר שהסד"ט עצמו בהל' נדה (סי' קצד סקכ"ז) צידד כהמהרש"א עי"ש, ודלא כדעתו בחי' מס' נדה הנ"ל.

וראה גם בס' אות ברית סק"ל שהאריך בזה ודעתו דודאי בעינן שיהיה גם בכור ללידה, אלא דזה גופא יש להסתפק אם לידת נפל חשיבא לידה, וכתב לתלות זה בפלוגתא דאמוראי, עיי"ש, ומסקנתו כהנ"ל דאין השני חייב בפדיון. וראה כל זה בספרי פדיון הבן כהלכתו (פרק ב סעיף יט).

אבל למעשה כל הנ"ל אינו נוגע לנו שהרי בנידון דידן הולד הראשון חי וקיים, וא"כ בכל אופן אין הבן השני חייב בפדיון, שהרי האיך שלא נלמוד בדעת הט"ז בין אם נאמר שהתכוון כפשוטו שאינו בכור לנחלה ובין אם נאמר שהתכוון כמו שכתב רש"י שאינו בכור לוולדות – הבן השני אינו לא בכור לוולדות ולא בכור לנחלה ופטור מפדיון.

ולכן לא הבנתי מה שנאמר לי שהגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א נשאל בזה והוא אמר שיפדה את הבן השני בלי ברכה. דבנידון דידן אין שום צד לומר שהוא מחויב בפדיון.

ולדעתי הגאון שליט"א הבין מהשואל שהבן הראשון היה נפל ואז באנו למחלוקת הרע"א והחידושי הרי"ם אם השני חייב בפדיון כנ"ל, ולכן פסק שיפדה אותו בלא ברכה לחוש לדעת רע"א, אבל לא לברך לחודש לדעת החידושי הרי"ם. אבל באופן שאלתינו שהולד הראשון הוא ילד בר קיימא וחי וקיים, אין שום ספק דגם הרב שליט"א יודה שפטור לגמרי מפדיון. כנלענ"ד.



אם יש ענין להחליף משקפיים לכבוד שבת

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס "גם אני אודך"

ו"פרדס יוסף החדש" על המועדים

הסתפקתי בשאלה חדשה בעזרת החונן לאדם דעת אם צריך להחליף משקפיים לכבוד שבת קודש, ואם יש ענין בזה, הנה לא מצאתי נדון זה בפוסקים,

והגאון רבי אברהם דבדה שליט"א במח"ס "ביכורי אביב", הראה לי מציאה רבתי, שבספר זך ונקי להגר"י כאנפו זלה"ה (י"ח, ה') כתב דמנהגו דהגאון מהר"י אלמליח זלה"ה בעמח"ס תקפו של יוסף, דכל בגדיו מכף רגל ועד ראש היו מיוחדין לשבת, ואף

בתי עינים היו לו מיוחדין לשבת, ע"ש.

והגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א מח"ס "אבני דרך" השיב לי ואלו דבריו: הגמרא במסכת שבת (ק"ג, א) אומרת כי יש לו לאדם ללבוש בגד מיוחד לכבוד שבת, ואם אין לו יעשה שינוי בלבישה, והכי איתא "אמר רב הונא אם יש לו להחליף יחליף ואם אין לו להחליף ישלשל בבגדיו". ומקור הדין לכך הוא מדברי ישעיה (נח, יג): "וְקָרַאתָ לְשַׁבֵּת עֲנֵג לְקֹדֶשׁ ה' מְכַבֵּד וְכַבְּדָתוּ מַעֲשׂוֹת דְרָכֶיךָ מִמְצֹא חֲפָצֶךָ וְדָבַר דְבָר", ודרשו על כך בגמרא: "וכבדתו מעשות דרכיך וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול...". ויש לדייק כי דווקא בבגדים שייך כבוד ולא במאכל ובמשתה, שהרי דורשת הגמרא (שבת ק"ט, א) את הפסוק "לקדוש ה' מכוּבד" - על יום הכיפורים, וביום זה אין מאכל ומשתה. ולפי"ז הכיבוד הוא במלבושים (עיין-יעקב).

אלא שחזיתי במדרש תנחומא (בראשית ב) כי ישנה מעלה שאדם יכבד את השבת בכל דבר שיכול, וזו לשון המדרש: "ולקדוש ה' מכוּבד - שלא תתנהג בו מנהג קלות ראש אלא קדשהו וכבדהו בכל דבר, וכבדתו - בבגדים נאים ובכסות נקיה שלא תעשהו כחול כהא דר' יוחנן קרי למאניה מכבדותיה, ואמר רב הונא מי שיש לו להחליף יחליף ואם לאו ישלשל בגדיו, מעשות דרכיך - שלא יהא הלוכך בשבת כהלוכך בחול".

ושמחתי לראות כי דברים אלו הובאו במאירי (שבת שם), והוסיף שם ביאור מהוצאת הדשן, ואלו דבריו: "מטכסיסי כבוד שבת ומן הגדולים שבהם הוא שיכבדהו בהחלפת מלבושים נאים שנ' וכבדתו שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול וע"ד מה שהיה ר' יוחנן קורא לבגדיו מכבדותי, ודרך הערה אמרו מנין לשינוי בגדים מן התורה שנאמר בהוצאת הדשן ופשט את בגדיו ולבש בגדים אחרים בגדים שבשל בהם קדרה לרבו לא ימזוג בהם כוס לרבו ואם אין לו להחליף ישנה במנהג הליבישה והוא שאמרו אם אין לו להחליף ישלשל כלומר שיהו נראין כמלבושים ארוכים כמי שאין צריך לו בבגדים קצרים בשביל טורח מלאכה וכן ראוי לכבדו בשאר דברים והוא שאמרו מעשות דרכיך...". ומפורש שבמה שיכול האדם לכבד יותר את השבת, יש בכך מעלה (ועיין עוד בבן יהוידע).

מדבריו ניתן להוסיף ולומר כי הבגדים של חול מציינים את החול (הפשטות. החולין), אולם כאשר אדם נכנס לקבל פני המלך, אזי דואג הוא ללבוש ביגוד שונה מחיי היום יום, עושה מאמצים כבירים ללבוש בגדים נאים וראויים למעמד המיוחד. וכמה שיכול אדם יותר לכבד את המלך עושה האדם, שכן זכות היא לו לצאת לקראתו ולפוגשו, וה"ה בשבת מלכתא, זכות היא לנו להתעלות בקדושה ולקבל את "פני שבת מלכתא", כפי ששינונו בגמרא במסכת בבא קמא (לב, ב): "בואו ונצא לקראת כלה מלכתא ואמרי לה לקראת שבת כלה מלכתא", ומפורש שם בגמרא "שרבי ינאי מתעטף וקאי ואמר בואי כלה בואי כלה", כלומר, היה לובש בגדים נאים לקבלת פני שבת מלכתא (וכן רבי חנינא התעטף, עיין שבת ק"ט, א). לדעת רש"י העיטוף בבגדים

נאים, אולם לדעת הרמב"ם (הלכות שבת ל, ב) העיטוף הוא בטלית. ועיין בכף החיים (רסב, סק"ח) ובמשנה ברורה (רסב, סק"ה) שטוב שיהא לכל אדם טלית מיוחדת לשבת (וכן מובא בשמירת שבת כהלכתה מב הערה רו).

נציין כי מתוך דברי הגמרא במסכת בבא קמא רואים אנו שני דימויים. דימוי למלך ודימוי לחתן. ונוסיף שכאשר חתן הולך לקראת הכלה, הולך הוא במלבוש נאה ומכובד, ובמה שיכול להוסיף ולנאות עצמו הוא משתדל (ושנינו בבראשית-רבה יא, ח שכנסת-ישראל הם הבן-זוג של השבת), ובמהר"ל (חידושי-אגדות) ביאר שהשבת נקראת כלה, כי הכלה מתקשטת ביותר. ומכאן נוכל לומר שכפי שהכלה מתקשטת לא רק בבגדים, אלא גם בתכשיטים וכו', ה"ה יהא לגבי משקפיים. ועיין עוד בזה בשל"ה הקדוש (שבת, פרק גר מצוה אות כט).

ראוי להזכיר כי מצינו מקורות נוספים ללבישת בגד מיוחד בשבת, ובהם התלמוד הירושלמי במסכת פאה (ח, ז): "אמר רבי חנינא צריך אדם שיהיה לו שני עטיפין, אחד לחול ואחד לשבת". על הפסוק (רות ג, ג): "וְרַחֲצֵתְךָ וְסִכֵּתְךָ וְשָׁמֵתְךָ שְׂמֹלֶתְךָ עָלֶיךָ...". מובא במדרש רות רבה (ה, יב): "ושמת שמלותיך עליך וכי ערומה היתה? אלא אלו בגדי שבתא, מכאן אמר רבי חנינא צריך אדם להיות לו שני עטפים אחד לחול ואחד לשבת. וכך דרשה ר' שמלאי בצבורא כבון חבריא אמרו כעטיפתנו כחול כך עטיפתנו בשבתא אמר להון צריכין לשנות". ומובא בתיקוני הזוהר (תיקון כד): "שבת מלכתא אתפשטת ואתלבשת בלובשין שפיראן, וכן צריכין ישראל לתתא לאתחדשא בשבת בלבושי שפיראן". אציין כי ישנו מדרש פליאה המוזכר בהרבה ספרים שאמר בלעם בלבק היאך אקללם הלא הם לובשים בגדי שבת ויו"ט. ועיין עוד בבמדבר רבה (ד, ח) שאדם הראשון לבש בגדי שבת.

דברים אלו נפסקו להלכה בשולחן ערוך (רסב, ב), ומתוך לשונו נלמד גם לשאלתנו. לשון מרן היא "ישתדל שיהיה לו בגדים נאים לשבת", והוא הדין שעליו להשתדל בכל מה שיכול לכבד את השבת, ועיין באחרונים אשר הדגישו את החשיבות לשנות את כל בגדיו מבגדי חול לבגדי שבת, וכן איתא במגן אברהם (רסב, סק"ב). בכף החיים (רסב, סק"ד), מורה באצבע (ד, סקל"ט) ובמשנה ברורה (שם סק"ה). ברצוני להעיר שבצוואת היסוד ושורש העבודה (כט) מובא שהיה אומר בכל ע"ש: אני נותן לך הודאה על שנתת בי בגדים חשובים לכבוד שבת קודש ברחמיך הרבים ובחסדיך הגדולים. ומצינו שיש ללבוש מכנס מיוחד לשבת (שולחן-ערוך הרב רסב, ג) ושאר בגדים. ומובא בכף החיים (רסב, סקל"ו): "וכל המרבה לכבדו הן בגופו הן בבגדיו הן באכילה ושתיה הר"ז משובח" (וכן הלשון בערוך השולחן רסב, ה). ועיין בשו"ת דברי ישראל (א, עו) שהביא בשם מנהגי החתם סופר שהיו לו כפפות לידיים מיוחדות לשבת.

במקור חיים לחוות יאיר (רעד) ציין כי בשבת ישתמש בכסא אחר שבו הוא אינו

משתמש ביום חול בשביל לכבד השבת, וכן הובא בספר מנהג ישראל תורה (רסב אות ג). גם ממקור זה אנו רואים במפורש שהכבוד שהאדם מכבד את השבת אינו רק בבגד נאה אלא אף בשאר דברים.

הגמרא במסכת שבת (ק"ט, א) אומרת: "בעא מיניה רבי מר' ישמעאל ברבי יוסי עשירים שבא"י במה הן זוכין א"ל בשביל שמעשרין שנאמר עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר שבבבל במה הן זוכין א"ל בשביל שמכבדין את התורה ושבשאר ארצות במה הן זוכין א"ל בשביל שמכבדין את השבת", ועיין בחתם סופר (גיטין לח, ב) שהאריך בזה ודייק מהגמרא כי מי שאינו מכבד את השבת הדבר גורם לו לעניות.

אף שביארנו שישנה מעלה לכבד את השבת בכל דבר שיוכל ולא רק בביגוד. כולי עלמא מודו שבבגד נאה יש לכבד השבת, וחשבתי לחזק הדין ולומר שגם למשקפיים ישנו סוג בגדר של בגד. וראיתי דכתב בשו"ת מנחת שלמה (ב, לה): "בנוגע לשאלתו בדבר מכשיר אלקטרוני להרגעת כאבים, לכאורה נראה דכמו שקמיע מומחה נחשב כבגד, כך גם במכשיר זה שמרגיע כאבים, דמפני שאין זה דרך סגולה אלא ידוע גם בדרכי רפואה וכי זה מרגע גרע, אך מסופקני דאפשר שרק קמיע או תכשיט וכן משקפיים וכדומה שהחומר עצמו עושה את פעולתו לכן זה נחשב כמו בגד" (לעניין טלטול).

ועלתה בקרכי סברא לומר שישנו עניין מיוחד במשקפיים לשבת, שהרי האורחות חיים (להר"א מלזניל, ערב-שבת אות ט) והכל בו (לא) ביארו שהסיבה ללבישת בגדי שבת הוא בכדי שיזכור שהיום הוא שבת ובכך ימנע מעשיית מלאכה אסורה בשבת. והמציאות מוכיחה שכאשר אדם קם בלילה ישנו חשש גדול יותר שישכח ויעשה מלאכה אסורה, וממילא על ידי שילבש את המשקפיים המיוחדים לשבת יזכור כי זהו יום שבת קודש (ולא ידליק אור בבית הכסא וכדו'). ותבט עיני לשו"ת אבני ישפה (ה, מו, ג) אשר כתב לגבי משקפיים "להקל דאין צריך מיוחד לשבת, כיון שאין לו שם מלבוש".

העולה לדינא: מי שיש לו משקפיים מיוחדים לשבת תבוא עליו ברכה, שהרי בכך זוכה לכבד את השבת (וזוכה לעשירות) וכפי שראינו יש בכך מעלה ועניין, אך אין זו חובה. אולם מי שיש לו משקפיים מיוחדים לאירועים נראה דיצטרך ללבושם גם בשבת. וכפי שמצינו שמי שאין לו נעלים מיוחדות לשבת, הוא מצחצח את נעלי יום החול בע"ש, הכי ראוי לנהוג, דמי שאין לו משקפיים מיוחדים לשבת, שינקה את הזכוכיות לפני שבת. (עכ"ל).

והגאון רבי משה חליוה שליט"א מח"ס "ענפי משה", כתב לי דבפשוטו לא רק שאין צריך, אלא אף אין ענין בזה, והסברא הנראית לכאורה דמ"ש בשבת (קי"ג ע"א) שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול [ועיין ירו' פאה (פ"ח ה"ז) ובספר בגדי

שבת לידידנו הר"א אפשטיין שליט"א סי' א' וסי' ח'], כ"ז הוא במלבוש כפשוטו, אך משקפיים אף אם נדונם כמלבוש (לענין טלטול וכו'), מ"מ אינם כשאר המלבושין, אלא הו' ככלי עזר להעין לראות, ואין שום ענין לנאותם, ולפיכך גם אין נידונים הם בכלל "בגדים" שיש להחליפן לכבוד ש"ק, כנלע"ד מסברא.

אחר זמן דברתי בזה עם מורינו הגר"י טשנר שליט"א, ואמר לי דנשאל [מכת"ר] משכבר אם לברך שהחינו על קניית משקפיים, והשיב ע"ד צחות דיש לברך על כך דיין האמת, ומיהו הא יש שכ' דיברך, וביארו דהברכה על המסגרת דהויא קישוט, ולפי"ז ודאי דלכתחילה טוב יותר שיתן הכסף לצדקה, אך א' שעשה כן (ויש לו כסף רב לזה וכו') מצוה עשה, והלום דברתי בזה עם מו"ר הגאון הגדול רבי יוסף ליברמן שליט"א, ואף הוא צידד כמשנ"ת לעיל דלא שמענו מעולם דבר זה.

וכעת שאלתי מקמיה מו"ר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א אי משקפיים מקרי מלבוש, ושאלני למאי נ"מ, לצאת עמם (לרה"ר) בשבת, ואמרתי למו"ר מרן שליט"א דהנ"מ לענין החלפתן לשבת, ואמר לי: "אם יש לך אז יש לך", ושאלתיו אם יש "ענין" בזה, ואמר לי מו"ר הגר"ח ק שליט"א "אולי" (עכ"ל).

וראה עוד בספר "כרם אליעזר" לאחי הגאון רבי אליעזר הכהן רבינוביץ שליט"א, על עניני נגעים, אריכות גדולה ועצומה בכל דיני משקפיים בדיני התורה. ודו"ק לכאן.



קביעת חתונה בחודש תמוז

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת

באגרות קודש של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע ח"ו ע' ל (הועתק בשו"ת 'תורת שלום' ע' טו):

"נשמע מכ"ק אדמו"ר וצוקלה"ה נ"ע זי"ע שלא לקבוע חתונה בחדשי תמוז ומנ"א כי אם בחודש אלול, והוא ע"פ הוזהר ח"ב די"ב א' ע"פ ותצפנהו ג' ירחים, וחודש אלול הוא חודש של רחמים כידוע".

ולכאורה צ"ע, שבקרב חסידי חב"ד לא נהגו כן, והרכה חתונות בדור שלפנינו התקיימו בחודש תמוז – לכתחילה [ובפשטות יתכן ולא היתה הוראה זו מפורסמת והאגרת הנ"ל לא נודעה].

ובפרטיות:

הנה בשנים האחרונות (משנות הלמ"ד ואילך) הנהיג כ"ק אדמו"ר שיש להקדים

נישואין ככל האפשר ולא להמתין לעת הכושר ולזמן שיש בו סימן טוב כו'. ועפ"ז נוהגים אנ"ש שאין ממתנינים לימים המסוגלים אלא מקיימים נישואין בכל השנה כולה (מלבד ימים שאסורים מדינא, כמו ימי חוה"מ). ומובן שגם חודש תמוז ומנ"א בכלל, כי נשתנו העתים וכו'.

אמנם בזמן שלפני כן נהגו להקפיד בענינים אלו, ואף באגרות כ"ק אדמו"ר רואים להדיא שמעודד לקיים חתונות דוקא בימים מסוגלים ושולל זמנים מסויימים.

ואף בספר המנהגים שיצא לאור בשנת תשכ"ז, נקבעו מסמרות בדבר, וז"ל:

"כמדומה שגם בחודש תשרי מנהגנו הוא לעשות חופה רק בחצי חודש הראשון, ובמקום עשיית חופה בחודש חשון עושים זאת בחודש כסלו, גם בחצי השני של חודש כסלו.

בחודש אדר וכן בחודש אלול עושים החופה בכל ימי החודש, כיון שהוא חודש הרחמים".

[לשון זו מדוייקת היא על פי הגהת כ"ק אדמו"ר בכת"ק, וכבר נתפרסמו עלי ההגהה של 'ספר המנהגים' באיזהו מקומן].

כלומר:

שולל עשיית חופה בחציו השני של כל חודש, ואפילו בחודש תשרי (ומוציא מן הכלל את חודשים כסלו, אדר ואלול שבהם אפשר לעשות בכל החודש); וכן שולל עשיית חופה בכל חודש חשון.

[בשדי חמד מערכת חו"כ אות כג מביא שכן המנהג – שלא לעשות נישואין בחודש מרחשון – בירושלים ת"ו ובקושטא יע"א. וכן כתב בשו"ת לב חיים (למהר"ח פלאג"י) ח"ב סי' כו, שהרבה נוהגים כן מטעם שנקרא בשם "מור(חשון)".]

ומצינו עוד באגרות כ"ק אדמו"ר, ששולל להדיא עשיית חופה בחודש טבת – והוא באג"ק ח"ח ע' טז: "ומה שכתב בזה ע"ד חודש טבת, הנה כיון ששואלני בזה: אין נוהגים בחוגנו לערוך חתונות בחודש האמור, אבל בחודש כסלו עורכים כל החודש" [המנהג שלא לעשות חתונה בטבת נזכר בשו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' סו].

ובעוד אגרות הוא כעין זה, ולא מצאתי לע"ע שכ"ק אדמו"ר יאשר לקיים חתונה בחודש טבת

[בב' טבת תשי"ז סידר כ"ק אדמו"ר בעצמו קידושין, כמובא בספר 'מקדש ישראל'. אולם אינו ראייה לכאורה, שהרי היה זה עדיין בעיצומם של ימי החנוכה, כמובן וגם פשוט].

הרי שלגבי חודש חשוון וטבת כתב כ"ק אדמו"ר בפירושו לשלילה, ואילו לגבי חודש תמוז לא מצינו כלל שישלול – ואדרבה, חלק גדול מהחופות שכ"ק אדמו"ר היה בעצמו מסדר קידושין היו בחודש תמוז, כפי שאפשר לראות בפירוט בספר 'מקדש ישראל' (ואכן, רואים שם שבחודש טבת וחשוון לא היו חתונות, ואילו בחודש תמוז היו הרבה).

ולכאורה צע"ג הטעם לחלק בין טבת לתמוז, שהרי בזהר ח"ב יב, א – שמציין כ"ק אדמו"ר מהורש"ב באגרתו הנ"ל – איתא ששלושת החדשים שאינם לסימן טוב הם טבת, תמוז ומנחם אב, ואם שוללים חתונות בטבת – למה בתמוז יהיה אפשר? מה בין טבת לתמוז?

וחיפשתי בכמה מלקטים על מנהגי ק"ק בישראל בענין זה, ומצאתי שיש המשווים בין טבת לתמוז שבשניהם אין לקיים חופה, ויש האומרים שטבת קל יותר מתמוז (ראה שו"ת מנחת אלעזר הנ"ל) – אך לא מצאתי לע"ע מי שיאמר כמנהג חב"ד שתמוז קל יותר מטבת, ובטבת אין מתחתנים ואילו בתמוז לא.

ויש לברר מתי התחילה ההנהגה שמתחתנים בשופי בחודש תמוז, ואולי שייך הדבר לימי גאולת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ בחודש תמוז. ועצ"ע.



הרחקות בת"ב לשיטת רבה"ז (גליון)

הרב שמואל פעוונזנער
כאן ציוה ה' את הברכה

בגליון פורים ש"ז דן הרב משה מרקוביץ בדעת רבה"ז בהרחקות בתשעה באב.

והנה אף שאין בידינו דיני ת"ב מרבה"ז בשו"ע במקומם (סי' תקנ"ד), בכ"ז מתייחס לכך רבה"ז בכ"מ (וכידוע שבהשגח"פ הרבה דינים שחסרים במקומם, עשירים במ"א בשו"ע רבה"ז).

והנה בסי' קפ"ד שציין הרב הנ"ל מפרט רבה"ז ג' דרגות וסוגי הרחקות.

כשאיסור תה"מ הוא מדאורייתא (נדה או יו"כ) אז יש הרחקות מלאות ומהם מדאורייתא. כשאיסור מדרבנן (אבלות רח"ל) אז מחמירים בחו"נ ומט"א אף שאין איסור מדינא. או הרחקות יום הווסת שאין איסור בתה"מ מצ"ע רק שדרכו להביא הדם סמוך לווסתה ולכך אסרוהו אך אין לגזור הרחקות כי הם גזירה לגזירה.

לגבי הרחקות בת"ב מצינו סתירה לכאורה בדרכי רבה"ז בשו"ע, בהל' תפלין (סי' מ ס"ח) כתב: "שהרי מן הדין מותר לישן עם אשתו בט' באב ... אלא שנכון הדבר

להחמיר כמו שיתבאר בסי' תקנ"ד".

אמנם בקו"א (יו"ד סי' קפ"ד ס"ק ב') כתב בהשוואה אחת יוה"כ ות"ב לגבי הרחקות, שמוזה מובן שאין דין ת"ב כאבלות, אלא יש לנהוג הרחקות מלאות כמ"ש לגבי יוה"כ בסי' תרט"ז: " צריך לנהוג עמה ביוה"כ כל הרחקות שנהוג עמה בימי טומאת נדתה" ע"ש.

ואף שלא כתב בפירושו בקו"א שדין שניהם שווה, אך מכללא איתמר שמשווה אותם ועוד והוא העיקר שהרי מחלק שם דין הרחקות יום הווסת מדין אבלות ומדין יוה"כ ות"ב. הרי ברור שאין דעת רבה"ז בקו"א שדין ת"ב שווה לדין אבלות כמ"ש בהל' תפלין.

ואף אם בנוגע למעשה יש לקו"א דין משנה אחרונה, שהל' נדה כתב לעת זקנותו, וכן אמר לי הגרי"א הלוי העלער שליט"א, שנהוג להורות לשואלים לנהוג כל ההרחקות בת"ב, אמנם יש ליתן טעם בדבר השינוי מהל' תפלין למ"ש בקו"א.

והנה בהל' ת"ב מצינו מחלוקת זו בין הפוסקים. רוב הפוסקים כתבו שדין ת"ב הוא כדין אבלות, וכמו שהעתיק הטור בריש סי' תקנ"ד מגמ' (תענית ל ע"א): " ת"ר כל המצות הנוהגות באבל נוהגות בתשעה באב".

ופסק המחבר בסי' זה סי"ח: יש מי שאומר שלא יישן בליל תשעה באב עם אשתו במטה ונכון הדבר משום לך לך אמרינן לנזירא".

ונראה ברור שבדרך זו הלך רבה"ז בהל' תפלין. והדגיש שאף זה הוא חומרא ולא מדינא, שכן משמעות המחבר שהביא המרדכי שאסר מט"א ביו"כ ות"ב, והסכים עמו אך לא מדינא אלא חומרא.

אמנם מצינו דרך שניה בפוסקים, שכתב המ"א (סי' הנ"ל ס"ק י"ט) ואפשר שלא יגע בה כמו ביה"כ (ד"מ) ונ"ל דביום יש להקל.

דהיינו שלבד מה שהמרדכי כתב מדינא איסור ביוה"כ ות"ב במט"א, מוסיף הדרכי משה (תקנ"ד ס"ק ז) שאפשר יהיה דין ת"ב שווה לדין הרחקות דיוה"כ.

והמ"א מעתיק דבריו וכותב שהוא רק ביום, הרי לנו מקור ברור (דרכי משה) להשוות הרחקות ת"ב ויו"כ שהוא כמו הרחקות ימי נדתה.

ואפשר שזוהי דעת רבה"ז, ומה שחילק המ"א בין יום ללילה, הנה אין ראייה ברורה שרבה"ז חולק ע"ז, אמנם רבה"ז כתב בפירושו שאין לחלק בין יום ולילה בט"ב וביוה"כ בקו"א בהל' תפלין שם, אך מ"ש שם הוא לגבי מט"א ולא לגבי שאר הרחקות, שלפי שיטתו שם אינם אסורים כלל בת"ב.

ואידי דאתינן להכי, כדאי לברר עוד חילוק בדיני הרחקות בשו"ע רבה"ז.

לגבי נדה כתב בסי' קפ"ד הנ"ל שחור"נ אסור מדאורייתא משום לא תקרב.

וביו"כ אף שאיסור תה"מ גם אסור מדאורייתא, מ"מ הקדים בתחילת סי' תרט"ז לבאר טעם ההרחקות לפי שלבו גם בה ובקל יכול לבוא לידי הרגל דבר לפיכך צריך לנהוג כל הרחקות (...¹) ואין צריך לומר שלא ישן עמה... וכן בכל הפרטים שנתבארו ביו"ד סי' קצ"ה.

ולכאורה אפ"ל טעם החילוק ביניהם שהנדה מלבד איס"ב הרי היא ערוה עליו ככל העריות, ואף שהותר הייחוד עם אשתו נדה מ"מ איסור קריבה בעריות הוא מדאורייתא, ובפרט נדה שהתורה כתבה לא תקרב (ונדרש בגמ' לאיסור חו"נ, וצ"ע האם איסור שאר קריבות הוא גם מדאורייתא).

ביוה"כ הזמן אסור בתה"מ ולא שייך לומר שהאשה ערוה עליו וכיו"ב², לכן מקדים רבה"ז ומבאר טעם ההרחקות שאינם מדאורייתא אלא מחשש שיבוא לידי הרגל דבר.

ובדבריו מתרץ מה שקשה על המחבר שכתב שלא יגע בה והוסיף איסור שינה במט"א. והקשו בנו"כ מה שייך להוסיף איסור מט"א אחר שכבר כתב איסור נגיעה.

ורבה"ז מתרץ בלשונו שאיסור מט"א הוא ואצ"ל אחר שנתבאר איסור נגיעה.

ויובן שאיסור מט"א שנוהג (בתור חומרה) גם כשאיסור תה"מ הוא מדרבנן, בוודאי נוהג ביוה"כ כשהאיסור הוא מדאורייתא. ובפרט לדעת המרדכי (נ"ל) שישנו לאיסור מט"א כענין בפ"ע בת"ב ויוה"כ.



1) להעיר על הדמיון לתקנת בדיקת חמץ הטעם הב' בשוע"ר רבה"ז סי' תל"א ס"ד: " לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה... לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו וכו'."

2) ומצינו דוגמתו בענין השמירה שיש לצדיקים שלא יכשלו במאכלות אסורות, שמבואר בתוס' (איני זוכר מקומו) שהשמירה היא ממאכל אסור אבל לא מאכילה של מאכל היתר בזמן איסור אכילה.

בענין כבוד הספרים, לעבור לפני המתפלל, ועוד

הרב יעקב אהרן סקוצילס

רב ומו"צ בבית הוראה יד הרמ"ה
בנשיאות הגה"צ רבי מתתיהו דייטש שליט"א
מוח"ס "אוהל יעקב" י' כרכים, וש"א"ס
ירושלים

לכבוד הגאון החשוב הנודע בחיבורים נפלאים וברורים במח"ס שו"ת אבני דרך
קעת י"ב חלקים, רבי אלחנן פרינץ שליט"א באתי כאן בשורות אלו מרוב חיבתי
לחיבורים שקבלתי שו"ת אבני דרך חלק יא-יב ולהוסיף כמה פסקים והארות קטנות
בס"ד:

חלק יא סימן ד' בענין מגנט עם ברכות אם מותר לתלות בזה דברי חול: באתי
להוסיף לכם תשובות המלאה של הגר"י זילברשטיין שליט"א בענין זה, ואח"כ שאלתי
את זה להגאון רבי יצחק זילברשטיין שליט"א וראיתי שהוא כתב תשובה בזה והובא
בקובץ ווי העמודים וחשוקיהם (גליון 52 טבת תשע"ו. עמוד מ"ד סימן י"ז). וציון
לדברי הגמ' בערכין (ו). דאיתא שם היה [שם הוי"ה] כתבו על ידות הכלים יגוד ויגנזו.
וכן פסק בשו"ע (יו"ד סימן רעו סעיף יג) שכלי שהיה כתוב עליו שם, קוצץ מקום
השם, ויגנזו. ובפתחי תשובה (ס"ק כה) הביא שחברת קברנים חקקו על כוסות
ששותים בהם, פסוקים עם שם הוי"ה ב"ה ככתבתו, ואסר להם רב אחד לשתות בהם
כמפורש בשו"ע, אולם בפנים מאירות (חלק ב סימן קלג) התיר לשתות בהם, כי
בגמרא איתא, היה שם כתוב על ידות הכלים, ויש לומר דדוקא בידות שהוא מקום
בזיון שידי הכל ממשמשים בהם ויבוא לידי מחיקה, אבל על כלי מוכבד י"ל דמותר
להשתמש בו, דשם שלא במקומו אינו מקדש כל הכלי, ואיסור שימוש הוא בשביל
בזיון השם, אבל כשאין בזיון השם מותר להשתמש בו [וא"כ קשה על הרמב"ם
והמחבר שכתבו דין זה בכלי, ולא כתבו כלשון הגמרא "ידות הכלים"]. מכל מקום אין
להקל לשתות בכלים אלו, ויכרוך על מקום כתיבת השם גימוניות של זהב או של משי,
ואז מותר לשתות בהם בלי שום פקפוק. ע"ש. עכ"פ למדנו מדבריו, שאילו היו רק
פסוקים לבד, לא היה כל חשש לשתות בו, ורק משום שכתוב בו שם הוי"ה, יש בזה
קצת בזיון.

וסיים דגם בענינינו, המגנט הוא כלי שתופסים בו פתקים, וכיון שהדפיסו עליו
ברכת מעין שלש, ללא שם השם כדון, מותר להשתמש עם הכלי שבו, ובפרט שמודפס
בו גם פרסום לקרן צדקה, עכ"ד.

וידידי הגר"י מזלומיאן שליט"א הוסיף וכתב לי וז"ל: ולולא דמיסתפינא הוה

אמינא דלכאורה יש להוסיף עוד ב' טעמים להיתר: א- דהכא נכתבו הברכות וכו' בדפוס, דידועה מחלוקת הפוסקים אי איכא קדושה בספרים הנדפסים. (וע"ע מה שהובא בזה בילקוט ביאורים הוצ' מתיבתא בגמ' ערכין שם). ב- מסתברא שהמדפיסים את המגנט עושים על דעת להשתמש עמו על המקרר באופן ההשתמשות הנהוגה להדביק עימו גם דברי חולין, כגון תזכורות וכד'.

חלק יא סימן יב: בענין לעבור כנגד המתפלל בשביל כיבוד אב: בשו"ת מציון תצא תורה חלק ב' כת"י כתב לנו הגר"א נבנצל שליט"א שמותר לעבור כנגד המתפלל כדי לקיים כיבוד אב כשאביו צריך אותו באותו עת ממש. וכן כתב לי הגרש"ק גרוס שליט"א במח"ס שבט הקהתי שהוא כמו כל צורך מצוה שהתירו הפוסקים לעבור כנגד המתפלל כדי לקיים המצוה. וידידי הגר"י שוב שליט"א כתב לי שזה אסור וכן שמע מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א, אולם הגר"ע אויערבאך שליט"א פסק שלפי האשל האברהם שמתיר לצורך מצוה אולי גם כן יהיה מותר. ולתועלת הענין כתבתי בעבר בקונטרס תשובות לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס "גם אני אודך", גידונים דומים לגבי לעבור כנגד המתפלל לקיים מצות.

והנה יש לעיין אם מותר לעבור כנגד המתפלל כדי לתפוס הכובע שלו שיכול להתפלל עם כובע, כתב לי הגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א שאסור לעבור כנגד המתפלל כדי לקחת את הכובע שלו לתפילה. ועי' עוד בספר שו"ת וישמע משה חלק ד' (עמוד נ"ז) שהובא שם תשובה מבמח"ס משנת יוסף שליט"א לידידי הגר"מ גבאי שליט"א בענין הנ"ל והאריך להביא צדדים להתיר לעבור כנגד המתפלל כדי לחבש כובע וחליפה לתפילה.

ב) וכן יש לעיין באחד שהשאיר ספרו פתוח וכבר התחילו להתפלל שמונה עשרה והוא לא יכול להמתין בבית הכנסת עד שגומרים להתפלל האם עדיף ללכת ולהשאיר את ספרו פתוח אע"פ שכתב בש"ך (יורה דעה סימן רע"ז) או עדיף למנוע את חשש סכנה כדי לעבור כנגד המתפלל כדי לסגור את הספר. ויש לדון אם ניתן להקל כדי לקיים את דברי הש"ך להזהר מדבר סגולי אם זה דומה למצוה גמורה לענין זה, ולדינא פסק הגר"ח קניבסקי שליט"א והגר"א נבנצל שליט"א שאין להקל בזה, וכן פסק הגר"ש דבליצקי שליט"א והגר"ע אויערבאך שליט"א (רשימות הגר"י שוב שליט"א), וכן הכריעו עוד פוסקי זמנינו. ולענ"ד להביא ראייה לאסור מדברי הפוסקים שהזכרנו בספרי אהל יעקב הל' כבוד ספרים פרק י"ב שאין לעבור לפני המתפלל להרים ספר שנפל על הרצפה, וא"כ כ"ש בנידון דידן שהוא דבר סגולי ולא בזיון ממש כמו ספר שמונח על הרצפה ובכל זאת החמירו לעבור כנגד המתפלל.

אולם ראיתי בתשובה שכתב הגר"ח א"א שיינברגר שליט"א אב"ד לדיני ממונות ומח"ס פסקי חזון איש לידידי הגאון במח"ס גם אני אודך שליט"א, שבנידון דידן לא יצא דבר ברור אבל ציין שיש כמה צדדים לדון בזה ואולי עם כמה צירופים ניתן להקל,

ושוב ראיתי שכתב לו במח"ס מחקרי ארץ שליט"א שאי אפשר להקל בזה מאחר שיש איסור לעבור כנגד המתפלל מדינא דגמרא ולא ידחה ענין הסגולי שלא להשאיר ספר פתוח.

ג) עוד יש לעיין במי שאביו ממתין לו מחוץ לבית הכנסת וצריך את הבן לאיזה צורך והבן שסיים התפילה לא יכול לצאת כיון שעומד מלפניו מתפלל שמונה עשרה האם במקרה כזה שהוא מקום של כיבוד אב ואם יכול להתיר לבן להגיע לאביו. והגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א פסק שאין לעבור כנגד המתפלל בכה"ג, והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א פסק דלדברי האחרונים שהתירו לצורך מצוה אולי יתירו בכה"ג (רשימות הגר"י שוב שליט"א). וכתב לי הגאון רבי אביגדר נבנצל שליט"א שמותר לו לעבור כנגד המתפלל וכן במח"ס שבט הקהתי שליט"א כתב לי שמותר כיון שהוא לצורך מצוה.

ד) ולענין מי שכידו אותו להחזיר ספר תורה למקומו האם מותר לו לעבור לפני המתפלל בחזרתו, ויש לדון בזה מאחר וכבר סיים את המצוה אולי אין להקל בזה כלל, ראיתי שכבר דן בזה בשו"ת וישמע משה חלק ד' (סימן מ') והביא שם שהגר"מ גרוס והגרש"ק גרוס שליט"א התירו את זה סופו משום תחילתו ע"י שם. והוסיף שם שנחשב צורך מצוה כדי שיהיה לו יותר כוונה בתפילה, ומאידך ראה שם עוד שהביא פוסקים שהחמירו בזה. ואח"כ ראיתי בספר חשוקי חמד מסכת מגילה (עמוד רצ"א) שהביא שם דעת הגר"י ש"אלישיב זצ"ל דעל מנת להביא או להחזיר ספר תורה מותר לעבור כנגד המתפלל, משום דבמקום כבוד ספר תורה וטירחא דציבורא אפשר לסמוך על האשל אברהם, הא לא רואים מדבריו שמתיר כשחוזר מהחזרת הספר תורה ויש לעיין בזה עוד.

ה) עוד יש לדון בשאלה מצויה לגבי לוי שרוצה לרחוץ ידים של כהן לפני ברכת כהנים אם מותר לו לעבור כנגד המתפלל כדי לעשות את הרחיצה, בספר גם אני אודך לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, חלק ב' תשובות הגר"א נבנצל שליט"א (אות י"ד) כתב שם שאסור ללוי לעבור כנגד המתפלל כדי ליטול ידי כהן. וכתב לי ידידי הגר"י שוב שליט"א וז"ל: שמעתי מהגאון רבי נסים קרליץ שליט"א והגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א והגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א דאין ללוי לעבור לפני המתפלל כדי ליטול ידי הכהנים אולם מרן הגרשז"א זצוק"ל הורה שאפשר להקל שיעבור כנגד המתפלל עבור ליטול ידי הכהנים וכן שמעתי מהגה"ק בעל משנה הלכות זצ"ל. ומהגאון רבי אברהם קופשיץ זצ"ל שמעתי דרך לוי שמקפיד תמיד ליטול ידי הכהנים מותר לו לעבור כנגד המתפלל כדי ליטול יד הכהנים.

חלק י"א סימן ל' בענין יין קפוא בט' הימים: כתב לי מרן הגר"א נבנצל שליט"א תשובה בשו"ת מציון תצא תורה חלק ב' כת"י שילדים שלא הגיעו לחינוך מותר להם לאכול קרחון שעשוי ממיץ ענבים בט' הימים. ובספר שושנת ישראל (פרק ג' סעיף

ד' כתב דנהגו שלא להאכיל בשר ויין גם לילדים שלא הגיעו לחינוך, וכמ"ש המשנה ברורה (ס"ק ע') בשם הדגול מרבבה דלא כהמגן אברהם, והביא ראיה מדמצניעין סכין של שחיטה ומוכה דגם לקטנים שלא הגיע לחינוך אין מאכילין בשר. וע"כ יש למנוע מליתן לקטנים איגלו שנעשה ממיץ ענבים או עוגיות שנילושו במיץ ענבים.

ובספר נשמת ישראל (פרק כ"ג הערה 320) הביא דעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל שאפילו משקה עם פרי ממש בטעם ענבים אפילו אם ברכתו שהכל אסור לשתותו בט' הימים, וכן על פי הנ"ל אין לאכול קרחון שעשוי ממיץ ענבים ממש, אבל לקטנים מותר.

חלק יא סימן קיח בענין שתית מים אחרי אכילת דג: בספרי אהל יעקב הל' מאכל עכו"ם סימן קט"ז כתבתי קצת בזה וז"ל: והנה יש לעיין למעשה איזה דבר לשתות בין הדגים לבשר משום היתוס' במועד קטן (דף י"א) ד"ה כוורא כתבו בזמן הזה תופסים סכנה לשתות מים אחרי דגים ואף דבגמ' שם איתא דמעלי, וכך פסק רע"א בסעיף ה' וערה"ש ובכף החיים.

ועי' בספר שערים המצויינים בהלכה (סימן ל"ג אות ב') שכתב שנוהגים לשתות יין שרף אחרי דגים, ואמרו שכן נהג הסטייפלר זצ"ל לשתות ליקר או יין אחר דגים. והגר"ח קניבסקי שליט"א פסק שכל המשקאות אין לאסור אחרי אכילת דגים, כיון שאינם כמים, ומותר לשתותם אחרי הדגים.

ועי' בספר חוט שני חלק ד' (עמוד שצ"ט) שהביא דעת התוס' ורע"א וכתב בזמנינו שהרופאים סוברים דלשתות מים אחר דגים אין בזה סכנה, אין לחוש לשתות מים אחר דגים, שהרי אף לדברי התוס' שיש לחוש לסכנה הוא רק מחמת שהרופאים של זמנם תפסו שהוא סכנה ועל כן הוצרכו לתרץ דברי הגמ' דמבואר להדיא דאדרבה מים אחר דגים מעלי, ותימצו ע"ז דשמא נשתנו בזמן הזה כמו הרפואות שבש"ס, או שמא נהרות דבבל מעלו לו טפי, אבל רופאי זמנינו שלא סוברים ענין זה לסכנה א"כ לא נשתנו הרפואות מזמן הגמ' ודברי הגמ' במקומם דאין בזה סכנה, ולא צריך לתרץ דברי הגמ' שנשתנו כמו הרפואות שבש"ס. ומ"מ יש שנוהגים לחוש לזה, ולכן בסעודת שבת שאוכלים בשר ודגים דיש לאכול ולשתות ביניהם דהוי קינוח והדחה כמבואר בסימן זה ובמשנה ברורה (סימן קע"ג ס"ק ד'), נהגו לעשות קינוח ע"י שתיית יין או יי"ש שאין זה מים, או אפילו מיץ טבעי שאין נחשב מים לענין זה, אבל תה, קפה, מים עם מעט טעם, או קולה וכיוצא בה הוי מים. אמנם לא נודע לך, אם לדברי התוס' דהרופאים תופסים ענין זה לסכנה אם שתה יין או יי"ש אחרי אכילת דגים ושתה אחריהם מים אם יש בזה סכנה, דלא ידעינן עד מתי איכא סכנה, ואם מהני לענין סכנה מה שמפסיק באכילת פת וכדו' אחר דגים לשתות מים לאחרי עכ"ד, ונראה דכל זמן שמפסיקים בין דגים למים נחשב כאילו שתה מים אחרי פת וכדומה ולא אחרי דגים ואיני יודע למה נשאר בצ"ע בכה"ג, ואפשר דמאחר שכל הענין הוא דוקא השתיה

אחרי הדגים, לכן אף שעשה הפסק ביניהם על ידי אכילה, מ"מ השתיה שאחרי הדגים הרי הוא במים, וצ"ע.

ומיהו דעת הגר"ש אלישיב זצ"ל מובא בקונטרס של חתנו הגר"י ישראלזון זצ"ל על הל' גזיקין (סעיף ע"ט) הביא החומרא של תוס' המובא ברע"א, אבל פסק דלשתות תה או שאר משקאות קלים אפילו מים עם ממתיק כלשהוא מותר. וכך שמעתי ממורי הוראה שליט"א.

חלק יא סימן קלג: בענין לשבת על מטת אשתו כשהלכה לבית הטבילה: שאלתי כמה מורי הוראה שליט"א ומרן הגר"א נבנצל שליט"א כתב לי שיש להחמיר בזה, וכן דעת הגרש"ק גרוס שליט"א במח"ס שבט הקהתי, אולם ברשימות הגר"י שוב שליט"א כתב מהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דמותר, ומהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א שמעתי דאולי מותר.

חלק יא סימן קלד בענין שמיעה עם אשתו באוונות: כתב לי ידידי הגר"י שוב שליט"א שפסק הגר"ש דבליצקי שליט"א שאסור, והגר"י טשנור שליט"א גאב"ד אופקים כתב לי לפני זמן קצר אברך א' שאל אותי שאלה זו בדיוק. ועניתי לו שאין לי ראייה לאסור אבל לא נראה להתיר. ועכ"פ אין ראוי לעשות כן, שד"ז קרוב לנגיעה ודומה למסירה מיד ליד.

חלק יא סימן ק"ס: בענין הפצת תורה בתוך השבעה: כתב לי במח"ס מנחת חן הגר"א אהלבוים שליט"א תשובה בענין חיוב ת"ת והוראות מאבל תוך השבעה וז"ל: בענין לימוד עיון לאבל בתוך השבעה הנה דבר זה נפתח בגדולים, דהט"ז באו"ח (סי' תקנ"ד סק"ב) והמג"א (סק"ה) כתבו שמה שמותר לאבל ללמוד תורה בדברים הרעים, היינו רק פשוטן של דברים, אבל בעיון ופלפול ודרך קושיא ותירוץ, אסור אף בדברים הרעים, מפני ששמחה היא ללמוד כשמתישבים הדברים, וכן בפרמ"ג שם, וכן פסק במשנה ברורה שם סק"ד, ובקיצור שו"ע (סי' ר"י סעי' א'), וז"ל: "וגם בדברים שהוא מותר ללמוד אסור לעיין קושיא או תירוץ", ע"כ.

אולם באלי' רבה שם (סי' תקנ"ד סעי' א' סק"ד) חולק עליהם ומיקל ללמוד בתשעה באב בדברים הרעים אפילו בעיון, והאלי' רבה הוכיח דבריו בהא שהשיג על הט"ז, דמאי שנא ממה שהתיר מהרי"ל ללמוד איוב בעיון, ועוד הקשה במאמר מרדכי, שהרי כשלומד פרק ואלו מגלחין מותר ללמוד עם פירוש רש"י ותוס', הרי דמותר ללמוד קושיא ותירוץ [וגם הגמרא עצמה היא בדרך קושיות ותירוצים] - אלא דמסקי המאמר מרדכי דמ"מ יש לחוש לדבריהם (של הט"ז והמג"א) במקום שאפשר.

ובפרמ"ג יישב קושית האלי' רבה, דשאני מה שהתיר מהרי"ל ללמוד איוב בעיון, אע"ג שהוא עמוק וחמור, משום דאדרבה העיון צער הוא לו, ומה שיבין לבסוף ג"כ אין בו שמחה בדברים הרעים - אבל קושיא ותירוץ לעולם יש לו שמחה לאחר שיבין,

כמאמר החכם מי שלא טעם שמחת התרת הספיקות לא טעם טעם שמחה מעולם – ועי' במשנה ברורה (סי' תקנ"ד סק"ד) שמעתיק דברי הט"ז והמג"א לדינא.

והנה לגבי אבל נפסק ביו"ד (סי' שפ"ד) שאסור בתלמוד תורה ומותר ללמוד בדברים הרעים – וכתב שם בברכי יוסף שראה לאחד הגדולים בימי אבלו שהי' לומד בהלכות אבלות בעיון נמרץ בינו לבין עצמו, ומה שמחדש בענין שקלא וטריא או דין היה כותב ומעלה על ספר, והוא חולק עליו דלאו שפיר עבד, שכיון שמעמיק בעיונו ומחדש אין שמחה לבעל תורה גדולה מזו, ולא התירו אלא ללמוד פשטי דינים והשמועות וסיים שם שגילה דעתו לפני אותו גדול, ושתק לו.

אולם הערוך השולחן (סי' שפ"ד סעי' ה') כתב דהעיקר כדברי אותו גדול, דהא הבית יוסף באו"ח (סי' תקנ"ד) הביא תשובות מהרי"ל (סי' ר"א) דהתיר ללמוד בט' באב בעיון (הובא לעיל אות ב'), וכמו שביאר הב"י בהא דהתיר מהרי"ל ללמוד פירוש איוב, דודאי מיירי בעיון, דאטו בשופטני עסקינן שאינם מבינים מה שמוציאין מפייהם, ואי משום שיש בו עיון, מכל שכן דעדיף טפי, דכל מה דמצטער ללמוד ומתקשה טפי עדיף – וא"כ ה"ה אבל מותר לו ללמוד בעיון כדי להבין כל מה שלומד, וכיון שלומד בעיון, והוא אדם גדול, בהכרח שתתחדש לו איזה חידושי תורה, ומותר לכותבם כדי שלא ישכח, ואי משום שמחה, זהו שמחה דממילא, ומה יעשה האבל, אם עסקיו הכריחו לו הרבה מעות, ובע"כ הלב שמח, או ילדה אשתו זכר והוא שמח, ומה יעשה האבל בשמחה של מצוה כשמניח תפילין, או מתפלל ככוונה אם הגיע למדריגה זו – ובהנחת תפילין יש ג"כ שמחה כמ"ש תלמידי רבינו יונה בריש פרק אין עומדין – ולא אסרו לאבל אלא שלא יעשה לכתחילה מעשה של שמחה, כמו לימוד התורה שהיא עצם השמחה, אבל מה שהתירו לו, והשמחה באה ממילא, לא נאסרה מעולם, ובודאי לישב לכתחילה ללמוד איזה פלפול באבלות ובט' באב בהדברים שהותר לו אסור, כמו שכתבו הט"ז באו"ח שם סק"ב והמג"א שם סק"ה, אבל כשנתהוה החידוש מצד הלימוד מה לו לעשות – הגע עצמך ספר איוב הותרה לו לאבל ואין לך ספר שתום יותר מאיוב, ועתה הוא לומד ונתחדש לו פירוש טוב באיזה פסוק, הימנע את עצמו מזה, אין זה אלא מן המתמיהין, וכן עיקר לדינא, עכ"ד הערוך השולחן.

והנה הגאון מהרש"ם בס' דעת תורה יו"ד (סי' שפ"ד) לאחר שהביא דברי הברכי יוסף הנ"ל (הובא לעיל באות ד'), האוסר לאבל ללמוד תורה בעיון, ציין לשו"ת חתם סופר יו"ד (סי' שמ"ו) דמוכח שם שהחת"ס למד בעיון וחידש דברים בהלכות אבלות בימי אבלו, והיא תשובתו לחותנו רבינו עקיבא איגר, אשר הקשה לו כמה קושיות בהלכות אבלות וכתב לו החת"ס בראש הדברים: "ובהתגולל עפר קרני שבוע העבר עיינתי בדברי קדשו, ותמול קמתי ונתעודדתי היום להשיב ולצרף אליו כל מה שעיינתי הרבה בימים האלו וכו', עכ"ל, ומוכח שעייין באותן הלכות בימי אבלו.

וכן מטין בשם הגר"ח מבריסק שהתיר ללמוד באותם דברים המותרים אפילו בעומק העיון, ומעתיקי השמועה אומרים בטעמו של דבר, שכיון שהתירו ללמוד הרי "לימוד" הוא בעיון ולא באופן שטחי.

ולמעשה מידי פלוגתא לא פלטינן, ונראה דלכתחילה יש להחמיר כדעת האוסרים ללמוד בעיון. אך אם בדרך לימודו מתחדש לו איזה חידושי תורה מותר לכותבו שלא ישכח, כמ"ש הערוך השולחן, ואי משום שמחה (של החידושי תורה), זהו שמחה דממילא, ושמחה הבאה ממילא, לא נאסרה מעולם, כמבואר בערוך השולחן, עכ"ל.

ועוד כתב הרמ"א (סימן שפ"ד סעיף א') דמותר לאבל להורות הוראה, והוא שאין שם מורה הוראה אחר, עי' מגן אברהם (סימן תקנ"ד ס"ק ה'). אולם לענין הרב מרא דאתרא מותר לו להורות אף דיש שם מורה הוראה אחר, עי' עוד בערוך השולחן (סעיף ו') דהרב היושב על כסא הוראה מותר לו להשיב כל שאלות איסור והיתר ומחויב להשיב. וע"כ כיון שציבור שלו הם כרבים צריכים לו מותר לו להשיב להם פסקי הלכות אפילו כשנמצא אחר.



שונות

היום יום - לוח אור זרוע לחסידי חב"ד

הרב יוסף יצחק ביסטרצקי
שליח כ"ק אדמו"ר - להביים, אה"ק

.א.

רבות נכתב על פתגמים בהיום יום, אך לא נכתב על החיבור בכללו. היש בו שיטה ודרך לאורם צעד רבינו בהכניסו פתגם או מנהג זה או אחר?

לוח היום יום הוא ספר הביכורים של רבינו, שיצא לאור בשנת תש"ג. את הספר ערך בהוראת הרבי הקודם כשמטרתו המוצהרת של הספר (כפי שהצהיר רבינו בהקדמה) היא לוח לשנת תש"ג, בו יופיעו שיעורי הלימוד של החת"ת לאותה שנה, מנהגי חב"ד ופתגמים מתורת החסידות ודרכי החסידים. ואכן, הרבי עבד על עריכת הספר קרוב לארבעה חודשים, ובחודש ניסן יצא לאור לוח היום יום.

במבט שיטחי נראים הדברים כלוח שבו לוקטו דברים שחשובים כשלעצמם אך ללא קשר לכלל הפתגמים ולשיטה מסוימת בה נקט רבינו בהביאם.

אלא, שבעומק הדברים קשה לומר כן, ומוכרח שחיבור זה יש בו עומק ודרך חשיבה, יש בו חוט שני השזור יחד את כל הכתוב בו ליצירת פאר אחת מושלמת, "היכל פאר חסידי על 383 חדריו (כביטוי הרבי הקודם). ושני עדים לדבר:

ראשית, לא ניתן לומר על רבינו שכל מה שעשה בחיבור זה הוא ללקט "מן הגורן ומן היקב" מנהגים ופתגמים, ומה גם שעבודה זו לקחה לו זמן רב ומאמץ רב. ניתן אף לראות מכתבים באותה תקופה בהם התנצל על עיכוב התשובות לפונים אליו בשל "הטרדה רבה בסדור הלוח לחסידי חב"ד היוצא לאור בימים אלה".

שנית, מיחסו של הרבי הקודם לספר, ניתן לראות באופן ברור שמדובר בחיבור בעל עומק ורוחב, חיבור של יצירה ומלאכת מחשבת. לדוגמא:

בהתוועדות אחרון של פסח ת"ש, אמר הרבי הריי"צ שברצונו שיצא ספר כזה, ו"כזה ליקוט מסודר, מסוגל לעשות רק 'פנימי' עמוק, מסודר יסודי, בעל דעת רחבה ועמוקה". וברור הדבר ש"הנחתום מעיד על עיסתו", ואם אלו 'תנאי הקבלה' של ה'נחתום' שיוציא את ה'עיסה' הללו מתחת ידו, בוודאי שבספר כמקשה טמונים עומק ורוחב.

באגרת באותה שנה (אגרות קודש ח"ז עמוד רל"א) כתב לאחד החסידים "ודאי קיבלתם את הספר 'היום יום', שהינו ספר בפורמט קטן - כפי שעל החסיד להיות בעיני עצמו - אך גדוש בפנינים ואבני חן מאוצרות אדירים ואיתנים. זו ב"ה יצירת איכות חסידית אמיתית. השי"ת חנן, בלי עין-הרע, את חתני הרב הגאון ר' מנחם מענדיל שליט"א שיוכל לבנות היכל פאר חסידי זה על 383 חדריו, באופן שיום יום יביע אומר - כל יום אומר משהו. זהו היום במובנו האמיתי, היום יום, שכל יום - יום הוא".

ולאחר כל זה, צפה ועולה מאליה השאלה הגדולה, מה היו הכללים וה'מבט-על' של רבינו בחיבורו שהנחו אותו מה להכניס ומה לא? הרי כתיבי הרבי הריי"צ, מהם שאב את כל הפתגמים, מלאים וגדושים באין-ספור דברי הרביים, פתגמי חסידים, מנהגים והיסטוריה חסידית? מה ראה רבינו שהכניס דווקא הלכה ומנהג מסויימים, כאשר "כל הספרים מלאים בדבר זה"? מדוע מצא לנכון רבינו להכניס תיקוני לשון בספרי דא"ח אלו ולא אחרים - כשבימים ההם טעויות הדפוס היו רבים מספור?

[אמנם ברור, שבימים ההם, לאחר בואו של הרבי הריי"צ ורבינו לארצות הברית, לא היו בנמצא בצורה מסודרת ונפוצה סידור וספר מנהגים, והיה צריך לפרסם לחסידים גם דברים הנראים לנו ברורים, אך עדיין גם בזה היה יכול לבחור דברים אחרים גם כן.]

'אחיו התאום' של היום יום (בענין זה), הוא ספרו של רבינו הבא אחריו שיצא לאור בשנת תש"ו. בהגדרתו של רבינו, זהו "הגדה עם ליקוטי טעמים ומנהגים".

באופן כללי ניתן לחלק את חיבור רבינו לכאורה לארבעה חלקים: ביאורים בנוסח ההגדה בכלל, ביאורים בנוסח ההגדה של אדמוה"ז, ביאורים בלשונות אדמוה"ז בסידור, הוספות של מנהגים, טעמים והלכות.

ואמנם רבות נכתב על פרטים אלו ואחרים בהגדת רבינו, מה מחדש ומה מבאר בענין זה ואחר, אך לא ראיתי שמבארים מה היתה שיטתו של רבינו בהגדה. הרי ספרים רבים נכתבו על חיבור עתיק זה לאורך מאות רבות של שנים – פירוש על כל מילה ואות וטעמים לקטע זה ואחר; הלכות פסח כחול הים הן ומנהגיו רבו מספור. וגם כאן צפה ועולה השאלה: מה ראה רבינו לבאר או להביא דווקא פרט ונוסח זה ולא אחר, ומה ראה שהביא מנהג, הלכה וטעמים לדברים אלו ולא לאחרים?

ואשמח לשמוע מהקוראים ביאור לדבר זה.

ב.

ומענין לענין:

אחד הדברים הצריכים עיון ב'היום יום' הוא מה שנראה מהדברים הכי פשוטים, המובאים כביכול כדרך אגב: הימים בהם לא אומרים תחנון, בהם מובא הלשון "אין אומרים תחנון" וכדומה.

בענין זה יש לעיין מדוע ישנם ימים שכתב שא"א תחנון וישנם ימים שלמרות שמנהגינו שאין אומרים, לא כתב זאת רבינו ביומו.

ה'מורה דרך' שלנו בענין זה הוא כמובן אדמוה"ז בסידורו לפני "למנצה יענך". ובהשוואה בין המקומות שכתב בהיום יום שאין אומרים תחנון למובא בסידור, ניתן לראות את ההבדלים:

תאריך	סידור	היום יום
ערב ראש השנה	א"א (במנחה שלפני ערב ר"ה, אומרים)	אין נופלים אפיים (אין יחס לערב קודם
ראש השנה		
ערב יום כיפור – עד סוף תשרי	ערב יוה"כ עד סוף תשרי (במנחה שלפני ערב יוה"כ אומרים)	עד סוף תשרי אין אומרים תחנון (באמצע הפתגם). אין יחס למנחה שלפני ערב יום כיפור
ערב ר"ח כסלו	במנחה א"א	
ר"ח כסלו	א"א	

ערב חנוכה	במנחה א"א	במנחה א"א תחנון
חנוכה	א"א	
ערב ראש חודש שבט	במנחה א"א	
ר"ח שבט	א"א	
ערב ט"ז בשבט	במנחה א"א	במנחה א"א תחנון
טז בשבט	א"א	א"א תחנון
ערב ר"ח אדר א	במנחה א"א	
ר"ח אדר א	א"א	
ערב פורים קטן	במנחה א"א	במנחה א"א תחנון
פורים קטן	א"א	א"א תחנון
שושן פורים קטן	א"א	א"א תחנון
ערב רח אדר ב	במנחה א"א	
רח אדר ב	א"א	
ערב פורים	במנחה א"א	במנחה א"א תחנון
פורים	א"א	
שושן פורים	(א"א)	
ערב רח ניסן	במנחה א"א	
ר"ח ניסן – סוף החודש	כל חודש ניסן	כל החודש א"א תחנון
ערב פסח שני	במנחה אומרים	במנחה אומרים תחנון
פסח שני	א"א	
ערב ל"ג בעומר	במנחה א"א	במנחה א"א תחנון
ל"ג בעומר	א"א	
ערב ר"ח סיון	במנחה א"א	
ר"ח – י"ב סיון	עד י"ב א"א	עד י"ב בחודש – ועד

בכלל – אין אומרים תחנון		
	במנחה א"א	ערב ר"ח תמוז
	א"א	ר"ח תמוז
	במנחה א"א	ערב ר"ח אב
	א"א	ר"ח אב
	א"א	תשעה באב
במנחה א"א תחנון	במנחה א"א	ערב ט"ו באב
א"א תחנון	א"א	ט"ו באב
	במנחה א"א	ערב ר"ח אלול
	א"א	ר"ח אלול

ולמרות שיש לומר שימים בהם ברור הדבר מבחינה הלכתית לא הביא זה שא"א תחנון באותו היום, כגון: ראש חודש, חנוכה ופורים, מ"מ עדיין לא מסביר את הימים כמו פסח שני ול"ג בעומר שלא כתב כן, וכן ואת המקומות בהם כתב ערב קודם שבמנחה א"א.

וצ"ב.

[ובנושא זה יש עוד להעיר דבר מופלא: מה יחסו של רבינו לאמירת התחנון בחגי הגאולה י"ט-כ' כסלו, י"ב-י"ג תמוז וי' כסלו?]

בערב י"ט כסלו מציין רבינו "במנחה אין אומרים תחנון". ב"ט עצמו (שחל אז בשבת) כתב "אין אומרים אב הרחמים וצדקתך". בכ' כסלו לא ציין כלל שאין אומרים תחנון.

בערב י"ב תמוז לא ציין רבינו שאין אומרים תחנון. ב"ב ובי"ג עצמם כתב שא"א. בי' כסלו לא ציין רבינו כללו! לא בערב לפני ולא ביום עצמו].

ג.

ענין נוסף בנושא אי-אמירת התחנון, בו ניתן לראות את הסדר שבלוח, ניתן לראות בשולי השוליים (כביכול) של ההלכה הפשוטה של אי אמירת תחנון בימים מסוימים: בסקירה אודות מיקום כתיבת ה"אין אומרים תחנון", ניתן להבחין שהיה לו לרבינו ארבעה מקומות: א. לפני השיעורים (לדוגמא י"ד אדר א'). ב. קודם הפתגם (לדוגמא:

י"ד שבט). ג. באמצע הפתגם (ערב יום כיפור). ד. לאחר הפתגם (כ"ד כסלו).

בפשטות הסיבה לכך היא הנחת היסוד של רבינו, שלוח היום יום מלווה את החסיד לאורך יומו, ויש דברים שצריך לידע לפני התפילה ויש דברים שצריך לדעת לאחר שאומר את השיעורים (שלאחר התפילה). ולכן: בכל יום שאין אומרים בו תחנון כתב רבינו קודם השיעורים, כיון שקודם תחילת התפילה יש לדעת דבר זה. בכל יום שאין אומרים תחנון רק במנחה, כתב זאת אחרי השיעורים. בערב יום כיפור, כתב זאת באמצע הפתגם, כיון שקודם לכן כתב על הכפרות שעושים באשמורת הבוקר. הפעם היחידה שכתב בסוף הפתגם, בכ"ד כסלו, הוא כנראה כדי שלא להפסיק בין שני הפתגמים של כ"ג-כ"ד כסלו שהם המשך אחד של שיחת הרבי המהר"ש.

ד.

ולסיום הענין, מפליא לראות בחיבור קטן זה את ההתקשרות של רבינו לרבי הקודם ובכמה פרטים:

א. בקשתו של הרבי הריי"צ מרבינו לכתוב את הלוח, היתה במכתב מיום כ' כסלו בו ביקש ממנו להכין לוח מי"ט שנה זו (יום לפני כתיבת המכתב) ועד י"ט כסלו שנה שאחרי. ולמרות שלקח לרבינו להכינו כמה חודשים, קיים את בקשת הריי"צ והכין את הלוח מי"ט תש"ג, כשכבר כמעט ארבעה חודשים לכאורה אינם רלווטיים.

ב. למרות שביקשו ללקט "לקוטי פתגמים מתורת החסידות ודרכי החסידים" והיה יכול להביא דברים רבים שנכנסים בהגדרה הנ"ל, ליקט רבינו את הכל משיחות ומכתבי הרבי הריי"צ, ובלשונו של רבינו בהקדמתו "הפתגמים אשר במאסף זה, מלוקטים משיחות כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א ומכתביו, ועד כמה שהיה אפשר נעתקו בלשונם כמו שנאמרו או נכתבו". דהיינו, שגם כל הפתגמים והציטוטים מכל רבותינו נשיאנו שמובאים ביום יום, הם אלו שמביא אותם רבינו מתוך כתביו ושיחותיו של הרבי הקודם.

ג. המנהג היחיד שחוזר ע"ע (בכל חודש מחדש) בלוח, הוא מנהגי הריי"צ שהנהיג בזמנו בשבת מברכים "אמירת כל התהלים בהשכמה. יום התוועדות".

ד. בחג הגאולה י' כסלו לא ציין רבינו בכותרת את "חג הגאולה" ולא בתוך הפתגם. בחג הגאולה י"ט-כ' כסלו, ציין רק בתוך הפתגם של י"ט אודות הגאולה. משא"כ בחג הגאולה י"ב-י"ג תמוז ציין רבינו הן בכותרת של היום בצמוד לתאריך "חג הגאולה" והן בתוך הפתגם בשני ימים אלו.



הורי כ"ק אדמו"ר הזקן (גליון)

הת' שניאור זלמן איידעלמאן

תלמיד בישיבה

בהמשך למאמר שבגליון הקודם הנני מוסיף כמה פרטים בקיצור נמרץ. במאמר הנ"ל הובא דברי הרבי (תורת מנחם – רשימות היומן עמ' פג) "כשנולד אדה"ז – ספק אם נולד בפוזנא או אצל ליאזנע – ומתה אמו, הלך ר' ברוך (גלות?)". לפי הידוע לנו ר' ברוך הסתלק בשנת תקנ"ב (ראה אג"ק אדה"ז בהקדמה).

ברשימה שבגליון הקודם הביא שלל מ"מ המייחסים לה אריכות ימים יותר מהמובא ברשימות הנ"ל. ויש להוסיף מהמובא ברשימת הרב בערל בוימגארטן (נדפס ב'היכל הבעש"ט' גליון כט, עמ' קיא):

"וספר עוד כק"ש בשינוי מכמו שנדפס בבית רבי ואמר שבד"כ הי' אבי אדמוה"ז וואנדערער ואחרי שבת בנו כ"ק אדמוה"ז על כסא מלכותו נמנע אביו הר"ר ברוך מלבוא אליו כי הי' קם מפניו אלא שאדמוה"ז בא אליו צו גיוואר ווערן וואס הערט זיך ובהיותו וואנדערער נסע לו למדינת אונגארן ושם נסתלק וקודם הסתלקותו כששאלו מאתו אם צריכים להודיע למי מבניו ואמר שיש לו בנים אבל אין צריכים להודיעם כי ידעו מעצמם וכך הוה שפעם אחת בישבו עם ר' מאשקע ווילענקער אמר עכשיו נתימתתי".

"ושאל הרמ"ש³ שיחי' אם נהג אז אדמוה"ז דיני ומנהגי אבילות וגם אמו הרבנית של הר' ברוך וכ"ק אד"ש צחק לחתנו הרמ"ש והראה לו פנים שוחקות והרש"ל אמר פירוש על זה, כי עפ"י דין אפילו מי שטבע במים שאין להם סוף שמדאורייתא הולכין בתר רוב וחזקה שבודאי מת אין נוהגין אבילות שאבילות מ"ע מן התורה משום דינין דרבנן שהם גזרו משום עגונה וע"כ אין נוהגין אבילות כדי שלא יטעו העולם ויאמרו בודאי מת ויעברו אדרבנן כך יש לומר הכא שאדמוה"ז הגם שידע ברוה"ק שמת אביו לא רצה לנהג אבילות משום שע"ז יותרה אמו לשוק ואנן קיי"ל דאין משגיחין בבת קול ואין אנו יכולין לפסוק". ע"כ הרשימה.

בפשטות אין במקור הנ"ל כדי חיזוק ממש לקביעה אשר הרבנית רבקה היתה בין

(3) בבית רבי ח"א פכ"ד כותב, אשר שאלו את ר' ברוך אם יש לו בנים ואיה מקומם בכדי להודיע להם "ואמר להם הר"ר ברוך שיש לו במדינת רוסיא ארבעה בנים כולם רבנים ואחד מרבותינו סיפר שאמר בזה הלשון לשנים צריך להודיע ולאחד צריך רק לרמוז כו' ולאחד אין צריך להודיע כלל שידע מעצמו. וכשנתודע לרבינו מפטירת אביו שלח שליח מיוחד למדינת אונגארין לעיר הנ"ל". בבית רבי שם אין שום זכר לעובדה אשר הרבנית רבקה היתה בין החיים אז.

החיים בשעת הסתלקות ר' ברוך⁴, כי הרי הרבי הריי"צ לא ענה על שאלתו של הרבי, והסברה היא סברתו של ר' שמואל. וא"כ מסורת אין כאן.

אמנם לפענ"ד מסתבר לומר אשר מהעובדה אשר היה פשוט להרבי עד כדי כך ששאל בנוגע לרבנית רבקה אם נהגה דיני אבילות מובן אשר הי' זה דבר פשוט אצל הרבי שהיתה בין החיים אז (ודלא כפי המשמעות שב'דשימות'). ולא באתי אלא להעיר.



כמה הערות בסוף זמן קידוש לבנה שבלוח כולל חב"ד

הרב פריץ יצחקי

תושב השכונה

א.

בקשר אם חודש ניסן, שעליו נאמר ה"חודש הזה לכם" ("הראהו לבנה בחידושה" (רש"י שמות יב, ב)), יש להעיר כמה ענינים בענין סוף זמן קידוש לבנה שבלוח כולל חב"ד. ראשון, להלכה יש כמה שיטות בענין סוף זמן קידוש לבנה (ראה שו"ע או"ח תכו, ג)⁵, אבל בהלוח נרשם הזמן בסתם, ואינו מפרש לפי איזה שיטה נקטו. מ"מ, בחשבון קל נראה שנקטו כדעת הרמ"א (שם) דאין מקדשין אלא עד חצי החודש שבין מולד למולד (ע"פ חשבון מולד האמצעי), דהיינו עד י"ד יום, י"ח שעות, ושצ"ו (וחצי) חלקים מעת המולד⁶. בנוגע להנהגת רבו"נ (שהיו זמנים שקידשו הלבנה אחר זמן זה) ראה בהעו"ב גליון אלף (ע' 200).

ב.

שני, זמן המולד נרשם בהלוח לפי השעון שלנו (היינו, היום מתחיל בחצות לילה, ובכל שעה ששים דקות), ולא לפי שעון "המולד" (היום מתחיל בתחילת הלילה, ובכל שעה תתר"פ חלקים)⁷. ולדוגמא, במקום לרשום דומן המולד של חודש ניסן ש"ז הוא "יום ג', ט"ז שעות, רס"ג חלקים", נרשם "יום ג' (בבוקר) שעה 10 עם 14 דק', 11

(4) בקשר למ"ש הנ"ל ברשימה בהע' 118, אין צורך להגיב. וטל"ח.

(5) וראה סיכום עוד כמה שיטות שלא הובא בשו"ע בקונטרס "מחדש חדשים" (תשע"ז) פרק ג.

(6) דמולד האמצעי היא כ"ט יום, י"ב שעות, ותשצ"ג חלקים (ראה ברמב"ם הל' קידוש החודש ו, ג).

(7) ראה בזה רמב"ם הל' קידוש החודש פרק ו.

חלקים. "וכן הוא שם לענין סוף זמן קידוש לבנה.

והנה, בנוגע לזמן קידוש לבנה, מובן התועלת בהרשמת הזמן לפי השעון שלנו, בכדי להקל על הקורא הרוצה לדעת עד מתי יכול לברך קידוש לבנה (לפי השעון שעל ידו). אבל בנוגע לזמן המולד אינו מובן התועלת בהכרזת זמן המולד לפי השעון של היום, משום שזמן המולד בהלוח הוא מולד האמצעי (דהיינו רק חשבון מתמטי, ולא מאורע שמימי המתרחש בפועל⁸), ומה תועלת בידיעת תוצאות חשבון זה לפי שעון שעל ידו⁹.

ג. שלשית, על זמני הלוח נרשם הערה זו: זמני המולד וסוּזְק"ל הם לפי שעון הרגיל בירושלים עיה"ק ת"ו. ע"כ. ויש להעיר, דיסוד זה, שזמן המולד נקבע לפי אופק ירושלים אינו דבר מוסכם כלל, ויש בזה כמה שיטות בראשונים, ואכ"מ¹⁰.

ד. רביעית, בגופא של הערה הנ"ל (שהזמנים הם "לפי שעון הרגיל בירושלים עיה"ק ת"ו"), יש לכאורה שתי כוונות. חד, שהזמנים הם "לפי שעון הרגיל (דייקא) שבירושלים", ולא לפי שעון הקיץ. ועוד כוונה, שהזמן (דקידוש לבנה) הוא רק "לפי השעון הרגיל בירושלים (דייקא)", ולא לפי שעון שאר הארצות, ולכן הרוצה לדעת סוף זמן קידוש לבנה במקומו הוא, צריך להשוות שעונו עם שעון ירושלים. ובחלק האנגלי של הלוח מפורש הדבר, וז"ל (בתרגום מאנגלית): זמני המולד וסוּזְק"ל הם לפי שעון הרגיל בירושלים ("Jerusalem Standard Time"), ואשר לכן, על כאו"א לחשוב סוּזְק"ל לפי מקומו הוא. ע"כ.

והנה, מש"כ שהזמנים הם לפי שעון הרגיל (דייקא) בירושלים אינו נכון (אפילו את"ל שזמני המולד נקבעו לפי אופק ירושלים, כנ"ל), דהרי שעון הרגיל בירושלים נקבע (לא לפי הילוך השמש מעל ירושלים, אלא) לפי אזור-הזמן (time zone) בקו המעלה השלושים מקו גריניץ, והיות שירושלים היא קצת יותר מחמש מעלות מקו זו, השעון הרגיל שבירושלים היא קרוב לעשרים-ואחד דקות מקודם מזמן הנקבע לפי הילוך השמש (דהילך השמש היא כארבע דקות לכל מעלה).

ולכן, זמני הלוח תואמים להשעון הרגיל שבירושלים רק אם נוריד לערך כ"א דקות מהזמן בהלוח. ולדוגמא, אם סוף זמן קידוש לבנה בהלוח היא 12:21 לפנות בוקר, הרי

(8) ראה רמב"ם קידוש החודש פרק ו, א.

(9) ראה בזה מאמר ר"י לוינגר, "על הכרזת המולד בבתי הכנסת" (חקירה קיץ תשס"ח, לוח דבר בעיתו תשנ"ה) שאדרבה, בהכרזה זו, הרי זה מקלקל.

(10) ראה בסיכום, קונטרס מחד"ח הנ"ל, נספח א' אות קי (ארבע שיטות). ובספר קו התאריך הישראלי לרמ"מ כשר (תשל"ז, ע' יד) מונה חמש שיטות. וראה גם בלקו"ש ח"ט ע' 331 (מכתב אדר תשכ"ז) ש"מקום המולד . . . הוא באה"ק וסמיכות שלה" (אבל לכאורה שם הוא בנוגע למולד אמיתי וקידוש ע"פ הרא"י).

סוף הזמן לפי שעון ירושלים של היום היא כחצות לילה¹¹.

ה. חמישית, נזכר לעיל, שלפי הלוח הזמן דסוף זמן קידוש לבנה היא לעיר ירושלים בלבד, ומחוץ לירושלים צריך לחשוב בשעונו הוא כפי הזמן שבירושלים. והטעם לזה, דזמן המולד הוה רגע אחד בכל עולם (כן הוא לענין מולד האמיתי, ובדוגמתה לענין מולד האמצעי), ולכן, סוף זמן קידוש לבנה הוה רגע אחד בשווה לכל העולם כולו. ולדוגמא, סוף זמן קידוש לבנה לחודש ניסן ש"ז ע"פ הלוח היא בשעה

11 וכל זה בלי לכנס למחלוקת אחרת, מתי מתחלת היום לענין חשבון שעות המולד, די ש בזה כמה שיטות:

י"א שהיום מתחלת לענין זמני המולד (והתקופות) שש שעות שוות אחר חצות (דשש שעות אחר חצות היא תחילת הלילה), ומונים השש שעות מחצות האמיתי (שלפני יום המולד).

וי"א כשיטה ה'נ"ל, אבל מונים מחצות האמצעי (היינו, זמן חצות הממוצע של כל השנה).

וי"א כשיטה א' ה'נ"ל, אבל מונים מחצות יום של מולד הראשון בשנת תהו (ראה רמב"ם הל' קידוש החודש ו, ח), ומוסיפים כ"ד שעות שוות לכל יום ויום.

לאידך, י"א שמונים בשעות שוות, אבל מונים מתחילת הלילה ממש - היא שקיעת החמה.

וי"א כשיטה ה'נ"ל, אבל מונים מצאת הכוכבים.

וי"א כשיטה ד' ה'נ"ל, אבל מונים משקיעת החמה של יום מולד תהו.

וי"א כשיטה ד' ה'נ"ל, שמונים שתחילת הלילה, והיא שקיעת החמה, אבל מונים בשעות זמניות (ראה תוס' עירובין נו, א, ד"ה ואין בין תקופה לתקופה, ושו"ת תשב"ץ ח"א סי' קט, ועוד).

ראה בכ"ז ב: קונטרס מחד"ח ה'נ"ל פ"ב (שיטות א-ג ה'נ"ל, וראה גם שם הערה ע"ד, עוד שיטה), שערי זמנים (להר"ד העבער, תשס"ח) סי' ד' הערה 1 (שיטות ב', ה', ז'), לוח עתים לבניה (תש"פ) בסופו, פרק "זמן ברכת הלבנה" (שיטות א', ב', ד', ז'), ובלוח דבר בעתו, בחלק "מבוא ללוחות המתוקנים", ד"ה "מולד הלבנה" (שיטה ד', ו'), ובהצויין בהם. [אגב, יש גם מחלוקת האם צריכים לקחת בחשבון מה שלפעמים מוסיפים שנייה בשעון האוניברסלי, ד"א שצריך לקחת זה בחשבון (ראה שערי זמנים סי' ד' הערה 3), וי"א, דאדרבה, אין צריך משום שע"י הוספות שניות אלה משווים שעון השמש לשעון שלנו (ראה קונטרס מחד"מ ה'נ"ל, פ"ב הערה סז).

בנוגע לדעת אדה"ו בזה, ראה מש"כ הר"ש מרזוב בקובץ יגדיל תורה (חוברת לג, כסלו-טבת תש"מ), דממש"כ בשו"ע אדה"ו (או"ח רעא, ג) "יש נוהרים שלא לקדש בשעה ראשונה של הלילה (דהיינו שעה שביעית אחר חצות היום)" משמע שמונים בזה מחצות יום (ולכן, בקיץ יכול להיות "שעה ראשונה של הלילה" כמה שעות לפני שקיעת החמה, ובחורף יכול להיות כמה שעות אחריו). ובנוגע להשאלה אי מונים מחצות אמיתי או מחצות הממוצע, ידוע דעת אדמו"ר ז"ע בנוגע לקידוש בין שעה ו' לז' (הובא בשער הלכה ומנהג, או"ח סי' קמא) שבעיקר צריך למנות מחצות האמיתי (אלא שהמנהג למנות מחצות האמצעי, ע"ש). ולכאורה גם בנוגע לזמן המולד הוא כנ"ל. [לביאור הדבר, למה מונים בשעות שוות אבל מחצות אמיתי (ולא האמצעי), ראה מש"כ (בשם) הר"ש מרזוב בהע"ב גליון 912].

אגב, כל ה'נ"ל הוא גם טעם שבהכזרת המולד (ורישומו בלוח) לא לשנות את זמן המולד משעון "ההכליתי" לשעון שלנו (דבאמת אין לזה שחר).

4:36 לפנות בוקר – וזה הזמן בירושלים, ולכן בניו יורק תהי' סוף הזמן לערך¹² 9:36 בלילה (כשבע שעות לפני"ז).

ויש להעיר, דיש בזה שתי שיטות באחרונים¹³. י"א, כדברי הלוח, דסוף הזמן היא רגע אחד לכל העולם, והיות שזמן המולד המקובל אצילנו נקבע ע"פ הזמן שבירושלים (אבל ראה בזה לעיל אות ג'), צריכים לקחת בחשבון החילוק בין הזמן במקומו הוא לירושלים. וי"א, שהיות שזמני המולד אצילנו הוא רק מולד האמצעי (ולא אמיתית זמן קיבוץ הירח והשמש), הזמן הוא לכל מקום כפי שעונו¹⁴. ובדוגמא הנ"ל, סיום הזמן בניסן ש"ז בניו יורק תהי' ג"כ בערך שעה 4:36 לפנות בוקר בשעון ניו יורק (דהוא כשבע שעות לאחר סיום הזמן בירושלים).

ויש להעיר, דדברי הלוח בזה (שהכל הולך אחר הזמן בירושלים), הוה לחומר ארצות שבמערב ארץ ישראל, אבל קולא לארצות שלמזרחו. ולאידך, בנוגע לתחילת הזמן, ההליכה בתר ירושלים הוה קולא לארצות שלמערב א"י, וחומר על אלה שלמזרחו.



בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ברש"י עה"פ ונתתי נגע צרעת בבית ארץ אחזותכם (ויקרא יד, לד) כתב: "בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם, לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, ועל ידי הנגע נותץ הבית ומוצאן".

בקובץ 'נחלתנו' ויקרא תש"פ – גליון שמזו ('מי יודע' אות א) תמה הרב ברוך האס: "אמרתי להעלות עלי גליון מה דתמיהא לי זה רבות בשנים אהא דאיתא ברש"י, דהא איתא בסנהדרין (עא, א) בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? [אלא]

12) הזמן בערך, משום שצריכים לקחת בחשבון השינוי דאוור-זמן, דבניו יורק היא כמעלה אחת, היינו ארבע דקות,

13) ראה בזה בארוכה בקונטרס מחד"ח הנ"ל פרק א', ובקיצור בספר קידוש לבנה לר"י טננבוים (פרק ד, אות יא), ובספר ברכת לבנה להר"צ אדלר (פרק ב, אות יב).

14) וכדי שלא תקשה להקורא הבנת סברא הנ"ל, יש להעיר דכן נהוג למעשה בנוגע לשאלת גשמים בחול' (ששים יום אחר התקופה) ובנוגע לברכת החמה (בתחילת יום רביעי), דבכל מקום מחשבים כפי מקומו, ולא לפי אופק ארץ ישראל. ראה הדיון בזה בקונטרס מחד"ח הנ"ל (פרק א, אות יג), ועוד.

דרוש וקבל שכר. ע"ש. ולפי זה, מאי בשורה היא להם שעל ידי הנגע נותן הבית ומוצא את המטמוניות? הרי לא היה ולא עתיד להיות. וצ"ע."

ונראה בס"ד דיש לתווך בזה, ובהקדם הא דאיתא בזבחים (מד, ב): "תניא ר' אלעזר אומר משום רבי יוסי, פיגל בדבר הנעשה בחוץ פיגל, בדבר הנעשה בפנים לא פיגל וכו'. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבא אמר רב הלכה כרבי אלעזר שאמר משום רבי יוסי, אמר רב יוסף [נ"א רבא] הלכתא למשיחא הוא, אלא דרוש וקבל שכר, ה"נ דרוש וקבל שכר, הכי קאמינא לך הלכתא למה לי [האי דמתמהנא אקביעות הלכה הוא דמיתמהנא, דמיגרס בעינן מיתני משניות ומחלוקת הלכות עבודה לפי שתורה היא ודרש וקבל שכר, אבל קיבוע הלכה אינה אלא להורות הלכה למעשה ועכשיו אינו נוהג" - רש"י].

וראה רמב"ם הל' טומאת צרעת בסופן ד"אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא היה בישראל" הובא ב'לקוטי תורה' תזריע (כב, ב) ומפרש "שמצות נגעים אינו נוהג בזמננו זה אחר החורבן . . אך מעשה נסים הם" עיי"ש. וראה רמב"ם פיה"מ נגעים (פ"ב מ"ה): "ודבר זה על דרך האות והמופת . . הנך רואה שהם דברים שאינם טבעיים ואין ההגיון מחייבם כלל, כי הבגדים והבתים דוממים והשנוי הנולד בהם אינו צרעת אלא שהתורה קראתו כך . . וכן נגעי אדם אתה רואה שעשה את הנתקים צרעת . . וטיהר הפך כולו לבן והוא תכלית הצרעת והקשה והחמור שבה, אלא הם דברים תורניים כפי שהזכרנו ולפי היסוד הזה קראו רשע".

ועי' אלשיך ריש תזריע: "ובזה מצאנו ראינו טוב טעם אל תואר אדם האמור אצל נגעים . . כי הנה תואר זה משולל מן האומות כמאמרם ז"ל יבמות סא א אתם קרויים אדם ואין הגויים קרויים אדם . . כי הוא למעלה מתואר אנוש או גבר או איש ואיך יכנהו הכתוב על איש צרוע אשר הוא טמא ונמאס? אך אין זה כי אם שכח טומאת עון אשר חטא על הנפש הוא המתראה, על כן הגויים אשר עיקרן טומאה אין כח טומאת העון עושה בהם רושם כי מין במינו אינו חוצץ ואף גם בישראל עצמן אין רישומן של כחות הטומאה ניכר אם לא בזמן אשר היו שלמים וטובים שהיתה קדושתן דוחה הטומאה חוצה, מה שאין כן בזמן הזה" וכו'. ע"ש

ומעתה "שמצות נגעים אינו נוהג בזמננו זה אחר החורבן . . אך מעשה נסים הם", י"ל דמה שנאמר "בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? [אלא] דרוש וקבל שכר" קאי על זמננו אחר החורבן. ומה שנאמר ברש"י: "בשורה היא להם שהנגעים באים עליהם, לפי שהטמינו אמוריים מטמוניות של זהב בקירות בתיהם . . ועל ידי הנגע נותן הבית ומוצאן" קאי על הזמן ההוא בלבד.

ונראה להביא ראייה ד"לא היה ולא עתיד להיות" אין הכוונה (לתמיד) לכל הימים כפשוטו מצד הזמן של הימים, בהקדם הא דאיתא בתניא ריש פרק יב: "בינוני . . לא

עבר עבירה מימיו . . ולא נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת ורגע אחד כל ימיו".
עכ"ל.

וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע ברשימות על תניא שם [בלקוטי פירושים]: "אף מי שעבר עבירה ושנקרא לו שם רשע פעם אחת בימי חייו יכול להיות בינוני - כדמוכח ממ"ש לקמן [רפי"ד] "שכל אדם (אפילו רשע גמור) יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה". והפירוש ש"לא עבר כו'" - אף שדוחק קצת (בסגנון) - שמצבו עתה כזה שלא עבר כו', שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר (שאינן כל רושם בנפש כו'), ואף שאפשר שבעבר היה במצב אחר, הרי נשתנה בינתיים ע"י עבודתו ופעולותיו כו'.

"ומוכרח גם ממרוז"ל שתשובה מועלת לכל, ואין לך דבר העומד בפני התשובה [רמב"ם הל' תשובה ספ"ג], ומוכרח גם מדוד המלך ע"ה שחטא בשנים - כמארוז"ל [יומא כב, ב], ועליו נאמר צדיקים יצר טוב שופטן כו'". עכ"ל.

ונראה להביא ראיה מ'נגלה', ד'מימיו' אין הכוונה (תמיד) לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, מהך דפסחים (קט, א): "תניא אמרו עליו על רבי עקיבא מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש [ולצאת], חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים" וכו'.

ולכאורה אם תיבת 'מימיו' משמעותה לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, אינו מובן איך אמרו עליו ש'מימיו לא אמר לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש' וכו', והרי נזהר בזה רק מהזמן שהתחיל ללמוד תורה לאחר שהיה בן ארבעים?

אלא מכאן ש'מימיו' אין הכוונה לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, אלא "שמצבו עתה - משנזהר לומר הגיע עת לעמוד בבית המדרש הוא שאינו שייך לזה לא בעתיד ולא בעבר, אף שאפשר שבעבר היה מצב אחר הרי נשתנה בינתיים על ידי עבודתו ופעולותיו וכו'" - והה"ד בנדו"ד שהבינוני לא עבר עבירה מימיו, הכוונה "שמצבו עתה כזה . . שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר", וא"ש¹⁵.

¹⁵ העירו לי ע"ז: "דעו גיל ארבעים שלא נכנס לביהמ"ד ולא למד בודאי לא היה לו ההזדמנות להעמיד את התלמידים מביהמ"ד ולכן שייך לומר "מימיו" כפשוטו, דהיינו גם קודם שנהיה תלמיד חכם לא אמר - מכיון שלא היה בביהמ"ד, וגם אחר שלמד לא אמר, כיון שנהיה בזה" עכ"ל.

אולם יש הבדל עצום בין הדברים, שהרי בגמרא מיירי בשבחו של רבי עקיבא על הנהגה חיובית כמובן, שבזמן שלימד בביהמ"ד 'מימיו' לא אמר שהגיע זמן לעמוד ולצאת מביהמ"ד, ולא על זמן של הנהגה שלילית, וא"כ לא יתכן כלל להכליל בזה הנהגה שלילית "דעו גיל ארבעים שלא נכנס מעיקרא לביהמ"ד ולא למד, שבודאי לא היה לו ההזדמנות להעמיד את התלמידים מביהמ"ד", ובודאי שלא שייך כלל לומר בנדו"ד ש'מימיו' הכוונה כפשוטו מחמת שגם קודם שנהיה ת"ח לא אמר מכיון שלא היה בביהמ"ד.

וזהו ע"ד לומר שיש ב' אופנים ב'לא יודע' א. תכלית הידיעה שלא נדע' שהיא חיובית ביותר, ב. לא יודע' מפני שהוא בור ועם הארץ והיא שלילית ביותר, והשתא אם נאמר על אדם שבח ש'מימיו' היה במצב של 'לא יודע' במובן החיובי הנ"ל, ואם במציאות היה תקופה ראשונית אצלו ש'לא יודע' במובן

ונראה להביא עוד ראייה מנגלה ד'לא עבר עבירה מימיו' אין הכוונה (תמיד) לכל ימי חייו כפשוטו מצד הזמן של הימים, מהך דסוכה (כח, א): "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, מימיו לא שח שיחת חולין, ולא הלך ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין, ולא קדמו אדם בבית המדרש, ולא ישן בבית המדרש לא שינת קבע ולא שינת עראי, ולא הרהר במבואות המטונפות, ולא הניח אדם בבית המדרש ויצא, ולא קדמו אדם בבית המדרש".

וכתב ע"ז בחידושי שפת אמת על סוכה שם: "צריך לומר דהיינו משהתחיל ללמוד, דהא מ' שנה עסק בפרקמטיא, כדאיתא בראש השנה (לא, ב) [כל שנותיו של רבן יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה, ארבעים שנה (הראשונות מימי חייו) עסק בפרקמטיא (במסחר, במשא ומתן), ארבעים שנה (שאחרי כן) למד (תורה), ארבעים שנה (האחרונות מימי חייו) לימד (תורה) לאחרים ונעשה דיין ומורה הוראות ותיקן (תקנות)]". הרי דאף על פי שנאמר "מימיו", אין הכוונה לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, אלא רק על השמונים שנה אחרונות מימי חייו, ולא על הארבעים שנה הראשונות.

ועיין ב'לקוטי שיחות' חלק יא (ע' 96): "כל ענינו של רבן יוחנן בן זכאי (לאחרי שנקרא רבן) היה לימוד התורה". עכ"ל. - וב'שפת אמת' שם כותב בהמשך עוד: "גם י"ל דמימיו היינו משהתחיל לישב בראש, כדמשמע קצת הלשון, וכך היה נוהג רבי אליעזר תלמידו אחרון. מיהו מלשון רש"י ד"ה "שיחת חולין", משמע דר"א נהג כן גם בפני רבו ע"ש". עכ"ל.

הרי מבואר ד"מימיו" כאן הכוונה "שמצבו עתה" - "לאחרי שנקרא רבן" - "משהתחיל לישב בראש" - דהיינו בשמונים שנה האחרונות, "כל עניינו של רבן יוחנן בן זכאי היה לימוד התורה", ש"לא שח שיחת חולין, ולא הלך ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין, ולא קדמו אדם בבית המדרש" - ה"ד בנדו"ד, שהבינוני לא עבר עבירה מימיו, הכוונה "שמצבו עתה כזה" שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר, וא"ש מאד. ובמק"א הבאתי עוד ראייה לזה מגמ' ברכות (לא, א).

ולפי"ז נראה לבאר במה שנאמר עוד בגמרא שם: "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, מימיו . . . לא אמר הגיע עת לעמוד מבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערבי יום הכיפורים". ומפרש רש"י שם בד"ה "חוץ מערבי פסחים": "מפני עשיית פסחיהם",

השלילי (שהי' בור וע"ה), האם יעלה על הדעת שניתן להכליל ב'מימיו' כפשוטו גם הזמן שלא ידע' כפשוטו באופן שלילי מפני שלא למד כלל והיה בור וע"ה? וז"פ מאד שלא יתכן כלל להכליל חיוב ושלילה בתיבת 'מימיו', רק בגלל משחק מילים של תיבת 'לא יודע' שמשמעותם הפוכים ממש, והה"ד בנדו"ד, וא"ש הדוגמא מ'נגלה' להך 'מימיו' שבתניא. ולהעיר מבעל הטורים עה"ת בראשית (כו, ח), ויומא (פו, ב) בענין ב' נשים לוקין בב"ד.

ומפני התינוקות שלא ישנו, כך מפורש בפסחים (קט, א). "עכ"ל. והנה בפסחים שם נאמר: "אמרו עליו על רבי עקיבא, מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש [להפסיק את הלימוד, אלא היה ממשיך ככל שהיו מוכנים לשמוע], חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים. בערב פסח בשביל תינוקות כדי שלא ישנו" וכו'.

והנה בחידושי הריטב"א [והרא"ה] (בסוכה) פירשו שלא כרש"י שהוא "מפני עשיית פסחיהם, אלא שהטעם הוא משום מצוה. - וכתב 'הערוך לנר' בסוכה שם לבאר: "ומה דלא ניחא ליה בפירוש רש"י משום עשיית פסחיהם, י"ל דהוקשה לו שהרי ריב"ז היה חי גם לאחר החורבן כדאמרינן בר"ה (פרק ד'), ולקמן משחרב בית המקדש התקין ריב"ז וכו', וא"כ איך קאמר מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד, חוץ מערבי פסחים, דאכתי למה אמר לאחר חורבן הבית כן? ולכן פי' הריטב"א משום מצה דשייך גם לאחר חורבן, עכ"ל.

ברם לפי הנ"ל י"ל, דאמנם לאחר החורבן לא אמר כן, ולפיכך שייך לומר על זה "מימיו", דהיינו דרך מתי שהביהמ"ק היה קיים אמר כן (ע"ד שכתב ב'שפת אמת' הנ"ל ד'צריך לומר דהיינו משהתחיל ללמוד", או "גם י"ל דמימיו היינו משהתחיל לישב בראש" - "לאחר שנקרא רבן"), וא"ש. ובאמת בלא"ה לא מובן לי קושיית הערוך לנר' על רש"י, שהרי רש"י כתב ב' דברים: (א) מפני עשיית פסחיהם, וי"ל שזה הטעם שאמר כן לפני חורבן הבית. (ב) "מפני התינוקות שלא ישנו", די"ל שזה הטעם שאמר כן לאחר החורבן, ולק"מ".

ולפי"ז נראה לבאר דלמה בגמ' פסחים גבי רע"ק נאמר רק הטעם של "בשביל תינוקות כדי שלא ישנו", כיון דרע"ק היה לאחר החורבן, שלכן לא שייך אצלו הטעם "מפני עשיית פסחיהם, משא"כ ריב"ז היה גם לפני החורבן וגם לאחריו, לפיכך כתב רש"י ב' הטעמים, ומוסיף: "כך מפורש בפסחים, שהכוונה בזה דוה הטעם שהתינוקות לא ישנו" מבואר בפסחים גבי רע"ק שהיה לאחר החורבן, וא"ש ולק"מ.

ונראה להביא עוד ראיה נוספת מנגלה, מהך דברכות (לא, א): ד"אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי: אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר [תהלים קכו, ב] אז ימלא שחוק פינו ולשונונו רנה, אימתי, בזמן שיאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות עם אלה. - אמרו עליו על ריש לקיש שמימיו לא מלא שחוק פיו בעולם הזה מכי שמעה מרבי יוחנן רביה".

ולכאור' אם תיבת 'מימיו' משמעותה לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, אינו מובן איך אמרו עליו 'שמימיו לא מלא שחוק פיו בעולם הזה', והרי נוהר בזה רק מהזמן שבו שמע אימרה זו מר' יוחנן רבו? ובפרט שבתחילת ימיו היה ליסטים כמבואר בב"מ (פד, א), א"כ לא שייך לומר 'שמימיו ממש לא מלא שחוק פיו בעוה"ז? והול"ל "אמרו עליו על ריש לקיש שלא מלא שחוק פיו" וכו', בלי 'מימיו'?

אלא מכאן ש'מימיו' אין הכוונה לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, אלא "שמצבו עתה - מששמע אימרה זו מרבי יוחנן רבו - הוא כזה שלא מלא שחוק פיו כו', שאינו שייך למלא שחוק פיו לא בעתיד ולא בעבר (שאינן כל רושם בנפש כו'), ואף שאפשר שבעבר היה במצב אחר, הרי נשתנה בינתיים ע"י עבודתו ופעולותיו כו'".

- והה"ד י"ל עד"ז בנדו"ד, "בית המנוגע לא היה ולא עתיד להיות, ולמה נכתב? [אלא] דרוש וקבל שכר" קאי על זמננו אחר החורבן, דאינו נהוג בזמננו זה אחר החורבן . . אך מעשה נסים הם. ש"אינו ממנהגו של עולם אלא אות ופלא היה בישראל". ו"ודבר זה על דרך האות והמופת . . הנך רואה שהם דברים שאינם טבעיים ואין ההגיון מחייבם כלל, כי הבגדים והבתים דוממים והשנוי הנולד בהם אינו צרעת אלא שהתורה קראתו כך", והיינו דכל מה שבדרך הטבע באמת 'לא היה ולא עתיד להיות' ומה שהיה בעת כניסתם לארץ זה היה רק באופן נסי. וע"ד הך ד"דרוש וקבל שכר, הכי קאמינא לך, הלכתא למה לי [האי דמתמהנא אקביעות הלכה הוא דמיתמהנא, דמיגרס בעינן מיתני משניות ומחלוקת הלכות עבודה לפי שתורה היא ודרש וקבל שכר, אבל קיבוע הלכה אינה אלא להורות הלכה למעשה ועכשיו אינו נוהג" - רש"י]. וא"ש.

לעילוי נשמת

ראש ישיבתינו הבלתי נשכח

הגאון הגדול החסיד מוה"ר ישראל יצחק ב"ר

יעקב ז"ל פרידמאן

הרביץ תורה לאלפי תלמידי התמימים יותר

מששים שנה ולימדם יושר הסברא ועומק

הפשט ומתוך קירוב ואהבה גדולה,

וגם השפיע להם חיות בעבודת ה'

כפי שתובעים רבותינו נשיאינו זי"ע מתלמידי

התמימים

ולהתקשרות לאילנא דחיי.

נלב"ע ביום ד' לפ' ויקרא ז' ניסן תש"פ

ת.נ.צ.ב.ה

לזכות

החתן התמים יוסף שמחה שיחי'

והכלה מרת רחל שתחי'

שטיימאן

לרגל נישואיהם

ביום ג' ו' ניסן ה'תש"פ

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי

עד

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מתוך ברכה והצלחה בגו"ר אושר ושמחה

תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות

משפחתם שיחיו

לזכות ידידנו הנכבד והנעלה כותב חשוב
ותמידי בהקובץ עוד משנים קדמונית
הרה"ת הרה"ח ר' זאב בן ריקל לרפואה שלימה
וקרובה ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו
ולחג הפסח כשר ושמח בטוב הנראה והנגלה.

לזכר נשמת

איש צדיק וחסיד, כולו אש להבה בעבודת ה' בחיות ובשמחה,
עסק כל ימיו בצדקה וחסד באמונה, אוהב את הבריות ומקרבן
לתורה

חייל נאמן המקושר בלב ונפש לרבותינו נשיאינו מליובאוויטש
זיע"א,

אשר לא זזו מחבבו בקירוב והערכה מיוחדת,
וזכה לשמש כשלוחם למדינת קאנאדא משך יותר מ"חיים" (ס"ח)
שנה במסירות מופלאה,

בייסוד ניהול וטיפוח ישיבות ומוסדות חב"ד, ובהרצת תורה
ברבים,

והיה הראשון לחרוש ולזרוע תורה יהדות בכל רחבי קנדה גם
במקומות הנידחים

משפיע חסידי אהוב ונערץ בקהילת חב"ד מאנטרעאל, ורבים השיב
מעוון וקירבם לתורה ולחסידות

ציפה והשתוקק עד יומו האחרון, לביאת המשיח,
מתוך שמחה ואמונה ברורה ופשוטה ש"הנה זה בא"

הרה"ח התמים הרב **משה אליהו ז"ל**

בהר"ר **אברהם יצחק הי"ד גערליצקי**

נלב"ע בשיבה טובה ובדעה צלולה בשנת הצ"ה לחייו

ערב שביעי של פסח, ה'תש"ע

לזכות ידידנו היקר והנעלה
 האי גברא רבה ויקירא כותב נכבד וקבוע
 בקובצנו

מגדולי מרביצי התורה שבדורנו, ומחבר
 ספרים החשובים "ריץ כצבי" ועוד
 הרב ר' צבי חיים שליט"א בן הלינה
 שיינדל

רייזמן

לרפואה שלימה וקרובה ברמ"ח אבריו
 ושם"ה גידיו בתוך שאר חולי ישראל
 ולאריכות ימים ושנים טובות
 ושימשיך מחיל אל חיל בעבודתו הקדושה
 בבריאות איתנה.

המערכת

לזכות ידידנו היקר הרב התמים הנכבד והנעלה,
 מגדולי המקושרים לרבינו נשיאנו,
 המצטיין בטוב והחסד, ממייסדי הקובץ "הערות
 וביאורים"

ר' שמעון שי' מאצקין

לרגל חגיגת יום ההולדת שלו ביום כ' ניסן ערב
 שביעי של פסח.

יהי רצון שיהי' לו שנת ברכה והצלחה רבה
 ומופלגה בגו"ר

בריאות איתנה פרנסה בהחבה גדולה והרבה נחת
 מיו"ח שיחיו

לאורך ימים ושנים טובות

המערכת