

פלפול התלמידים כינוס תורה

ח"י ניסן - אסרו חג הפסח
ה'תשפ"א

בית ליובאוויטש - פריז, צרפת

פתח דבר

בעמדנו בימים הסמוכים לחג הפסח הננו בזה מוציאים לאור קובץ זכרון דברים שנאמרו בכינוס תורה שנערך בח"י ניסן ואסרו חג הפסח ה'תשפ"א ע"פ הוראתו של כ"ק אדמו"ר.

הקובץ נערך ע"י תלמידי התמימים שנשאו דברים בכינוסים אלו והדברים הם על אחריותם בלבד.

יה"ר שנזכה עוד השתא לקיום הייעוד בניסן נגאלו ובניסן עתידים להיגאל בהתגלות משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

המערכת

ביאור גדר הנאת הריח בדברי כ"ק אדמו"ר

הת' יוסף יצחק שי' אואקי
תל' בישיבת תורת"ל ברינוא, צרפת

- א -

יקשה על מאמר הגמ' - שהנשמה נהנית מהריח, ולא הגוף

איתא במסכת ברכות¹ "אמר רב זוטרא בר טובי' אמר רב מנין שמברכין על הריח שנאמר² כל הנשמה תהלל י-ה איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו הוי אומר זה הריח".

והמובן מזה לכאורה הוא, שלמרות שהריח אין הגוף נהנה ממנו - מ"מ כיון שהנשמה נהנית ממנו יש לברך עליו. והמקור לזה הוא מהפסוק "כל הנשמה" שבו כתוב שגם הנשמה מהללת את ה' ומזה לומדים שצריך לברך על הנאת הריח, וכן כתבו רוב הפוסקים³ שהטעם על חיוב ברכת הריח הוא משום "כל הנשמה" גו'.

ולכאורה תמוה איך אפ"ל שאין הגוף נהנה מריח, הרי זה בסתירה לדבר הנראה בחוש - שגם הגוף נהנה מריח - וזהו דבר פשוט לכל אחד שכמו שגופו נהנה גשמית ממאכל ערב וכיו"ב כך גם גופו נהנה מריח טוב. וגם איך שייך לומר שהנשמה היא זו שנהנית מהריח, והרי אין מדובר כאן בדבר רוחני וקדוש אלא בהנאה גשמית וגופנית כמו כל שאר הנאות העולם, עד שאפילו אדם גם יכול להינות מזה (וכן תמהו רבים)⁴.

¹ מג, ב.

² תהלים קנ, ו.

³ ראה טור או"ח סימן רט"ז, א. ב"ח ושאר נו"כ שם. וכן נו"כ השו"ע שם ונו"כ הרמב"ם פרק ט הלכות ברכות הלכה ה. ועוד רבים.

⁴ בספר "לשמוע בלמודים" ביאר השייכות בין ריח לנשמה, שכשהאדם צעיר ולח הוא אוהב את התענוגות ורודף אחרי תאוות גופו אבל כשמזדקן ונס ליחה אין הוא נמשך אחרי התאוות הבאות מיסוד המים, אלא נשמתו מתגברת אצלו וגופו נחלש וכן גם תאוותיו. וככה הם גם הבשמים

- ב -

יביא ב' תירוצים והקושיות עליהם

וכבר עמדו על זה כו"כ אחרונים ואפשר לחלק תירוציהם לשתיים: א] שאין כוונת הגמ' לומר שאין הגוף נהנה ממנו כלל, אלא שאין הגוף נהנה ממנו הנאה גמורה ועיקר הנאתו הוא לנשמה, מפני שהנאת הגוף מהריח היא הנאה קצרה ורוחנית שאין בה ממשות, אבל הנאת הנשמה ממנו היא הנאה גמורה וחשובה. (והיות שעל הנאה בעלמא אין צריך לברך, לכן בגמ' כאן שמתבאר סיבת חיוב ברכת הריח נאמר שאין הגוף נהנה ממנו אלא הנשמה בלבד.⁵

ב] שאכן ריח הוא תענוג הגוף, אך מכיון שביחס לאכו"ש היא הנאה שאינה כ"כ מורגשת ואין בה ממש, שהרי הריח אינו נתפס בידים ואפי' אי אפשר לראותו, לכן הנאת הריח הוא תענוג רוחני המיוחס לנשמה, שמוזה כינוה הנאת הנשמה.⁶

אך צע"ג בפירושים אלו, כי לגבי התירוץ הראשון שאין כוונת הגמ' לומר שהגוף לא נהנה כלל, הרי הגמ' כתבה בפשטות שזה הנאת הנשמה בלבד, [ולהעיר

שכאשר הם לחים אין ריחם נודף יפה אלא רק כשהם יבשים "לכן הנשמה נהנית מהריח לפי שהוא

מתייחס לתכונתה", עכ"ל. ומובן הדוחק להסתמך על ביאור (דרוש) זה בלבד, הן מהשוואתם מצד

לחותם גרידא, והן מכך שאין זה מסביר כלל מדוע אין הגוף נהנה מריח (כמש"כ בגמרא בפירוש

ויש עוד לדחוק ואכ"מ. (וראה עוד לקמן הערה 13).

⁵ כ"כ ביוסף אומץ סי"ז, באמרי בינה לר"ש גרמיון, שיח השדה דלקמן בפנים, בן יהוידע. ועוד.

⁶ ערוך השולחן (או"ח סי' רטז) "וקראה הנאת הנשמה משום דלגבי אכילה ושתי' הוא תענוג רוחני המיוחס לנשמה ולא לגוף .. שהיא הנאה רוחנית ולכן כינוה להנאת נשמה". בגליוני הש"ס

(להר"י ענגיל ברכות מג, ב) כתב: "כוונת הגמ' אהנאת ריח סתמא למי שיש לו חוש הריח, והנאה

זאת קרי לה הנאת הנשמה מפאת היות הרגשת הריח הרגשה דקה מאוד, (אלא שמסיים) וגם אין

לנו עניין בכמו אלה מדוע חשוב הנאת הנשמה דהוא ענין אגדיי". ועוד.

מבב"מ צד: "איבעית אימא לא תימא כל הנאה שלו אלא אימא רוב הנאה שלו" ומזה
 דהכא לא טרח וכתב לה משמע דהפשט כאן הוא כפשוטו, ובפרט שיש כפל בתוכן
 העניין "ואין הגוף נהנה ממנו" שזה מוציא מהפשט לומר שהגוף נהנה ממנו קצת.

ואכן כך כתב אדה"ז בהלכות יו"כ (סימן תריב סעי' ז) בנוגע לטעם שמותר
 להנות מריח ביו"כ "ריח הוא דבר שאין הגוף נהנה ממנו כלל אלא הנשמה בלבד",
 הרי בהוסיפו על מילות הגמ' "כלל" ו"בלבד" שולל כל אפשרות לומר שיש לגוף
 חלק (ואפילו קטן) בהנאת הריח [וכן בספר מלכיאל והוא מקדמון כתוב "ריח רק
 הנשמה נהנית ממנו"].

וכן לגבי התירוץ השני שריח אין בו ממש וכו', מלבד זאת שתירוץ זה אינו
 מובן דיו (כי לא רואים שום רוחניות וקדושה בריח, וגם הנאה זו באה מהגוף) הרי אין
 זה כלל כדברי הגמ' "איזהו דבר שהנשמה נהנית ממנו (ולא הגוף)?" וא"א שזה יהי'
 כינוי בעלמא, כי מהלשון משמע שהריח הוא הנאה יחודית לנשמה, עד שכאשר נשאל
 מהו הדבר שהנשמה נהנית ממנו (ולא הגוף), הוי אומר - זה הריח! ולא שהגוף לא
 נהנה בו כבאכילה ושת⁷.

ועוד, שלפי דבריהם השאלה תהי' לאידך גיסא דהרי קול ערב ומראה נאה
 הם ג"כ הנאות שאינם נתפסות בידים ואפי' יותר מריח [כדמוכה מפסחים כו. "קול
 ומראה וריח אין בהן משום מעילה לפי

שאינן בהן ממש וריח לאחר שתעלה תמרתו" [ולא קודם] ופרש"י "וריח יש
 בו ממש בסממנים לכן חייב", א"כ גם הם נחשבים להנאת הנשמה וצריך לברך על
 הנאתם משום "כל הנשמה" גו' כמו בהריח, ומהו היתרון הרוחני שישנו בריח
 לגבי שאר הנאות.

ובפרט דמצינו ברמב"ן (ריש פ"ח דברכות) "ריח נמי דבר הנכנס לגוף
 וסועד הוא וכאכילה ושת' דמי". וראה מג"א (רצ"ז, ה) שכתב שגם מי שאין לו חוש
 הריח מ"מ הריח מחזק ראשו וגופו וכש"כ למי שיכול להריח. וכן כתוב בערוה"ש
 (או"ח סרט"ז, א) "ריח... כל האברים מתפעלים ממנו", היינו שאין חילוק בין הנאת

⁷ גם, שלכאורה בעל הערוך השולחן סותר קצת א"ע, דבהלכות יוה"כ (סרי"ב) כתב (כלשון
 אדה"ז) "ריח אין הגוף נהנה ממנו כלל אלא הנשמה בלבד נהנית ממנו", ולא דק בלשונו, כי
 לפי מה שביאר כאן הנאת הריח היא הנאת הגוף רק שמפני היותה דקה ורוחנית כינוה ויחסוה
 לנשמה.

הריח לגבי שאר הנאות.

- ג -

יקשה עוד כמה שאלות על הגמ' הנ"ל

כמו כן יש להבין:

(א) מדוע שואלת הגמ' "מנין שמברכין על הריח", הרי קודם לכן (ריש פ"ו) שאלה הגמ' "מנא הני מילי" שמברכים קודם אכילה, ומנסה לתרץ בכמה אופנים ודוחה אותם ולמסקנא מתרצת הגמ' "אלא סברא הוא אסורלו לאדם שיהנה מעוה"ז בלא ברכה". ולכאורה גם הנאת הריח נכללת בהנאת עוה"ז, ולמה לא נברך עליו מצד סברא הנ"ל⁸ ?

⁸ הנה בשאלה זו דנו רבים מרבותינו האחרונים ותרצוה בכמה אופנים, אמנם ק"ק לרדת לסוף דעתם כדלקמן [ויש להקדים במש"כ בספרים לגבי שאלה זו, ד"אותן ההנאות שלא תיקנו לנו ברכה נתחבטו הפוסקים ראשונים ואחרונים להמציא תירוצים למה היתה כזאת". והיינו, שדבר שנסתפקו בו אם יש לברך עליו, צריך שתהי' סיבה חזקה לכך, מאחר שכל דבר הי' ראוי לכאורה לברך עליו. ולכן קשה להוציא את הריח מהסברא ד"אסור .. שיהנה מעוה"ז בלא ברכה".

דהנה, בצל"ח הקשה כזאת ותירץ, שזהו מכיון שאין בריח משום מעילה, ושם בגמ' איתא שהנהנה בלא ברכה מעל, לכן הו"א דאין צריך לברך. וקשה: א. גמ' מפורשת היא בפסחים (כו, א) שיש מעילה בריח וראה רש"י שם. (להעיר

מלקו"ש ח"ח ע' 58 הע' 50. ובד"ה ברוך שעשה נסים תשמ"ג הע' 50 "פרש"י (שם) דיש ריח בסממניו, : ו, אבל לא בהריח עצמו". ומהנ"ל משמע שהסברא בפשטות היא שאין בו ממש ולא מועלין, רק שלמסקנה מתחדשת בפועל איזו סברא שהיא. ומישוב הצל"ח. אך עכ"פ לביאור הצל"ח אין קושיית הגמ' קושיא "גמורה", כי יש בריח שיש בו מעילה. ודו"ק. אמנם, ברמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"א) משמע שגם על הריח נאמר "כל הנהנה בלא ברכה מעל" [ולהעיר, שרק דבר שרגילות להריח בו ונמצא במקום זה כדי להריח - מברכים עליו, וע"ד התוס' הנ"ל שבדבר שעיקרו לריח יש מעילה]. ולפ"ז ליתא לביאור הצל"ח).

ב. לכאורה חיוב ברכת הנהנין הוא מהסברא ד"אסור לו לאדם כו" המובא בגמ' שם, ואילו ענין מעילה המובא בגמ' הוא רק כדי לדמות חומרתה לאוכל בלא ברכה (כן משמע מהרמב"ם. וראה באבנ"ז ובמשנת יקרה).

בנוגע קושי' הא' הנ"ל, תי' הרא"ם הורוויץ, דהו"א עד שיפגום דיש מעילה אבל בדליכא פגימה כבריח) אין מעילה, וקשה כי אפי' קול ומראה דליכא בהו פגימה "איסורא מיהא איכא"

- (ב) ולאידך, אם אכן צריך מקור אחר לברכת הנאת הריח, צ"ל מה שהקושיא "מנין שמברכין על הריח" הובאה רק בהמשך הסוגיא דברכת הריח וכמימרא בעלמא במקום להביאה מיד אחרי (המשנה) ד"מברך על המוגמר" (וראה ב"ח (ר"ס רט"ז) שהשאלה מתחזקת לפי דבריו) - דלא כקושיית הגמ' "מנא הני מילי" שמברכין על אכו"ש שהובאה מיד אחרי המשנה דריש פ"ו ?
- (ג) כתב אדה"ז בסדר ברכות הנהנין (פרק י"א, א) "ברכת הריח הטוב צריך לברך לפי שאסור לו לאדם להנות מעוה"ז בלא ברכה", והיינו שאכן כך למד אדה"ז שסברת אסור לו לאדם כו' היא גם סיבה לברכת הריח, ולכאורה הרי מהגמ' הנ"ל מוכח לכאורה שאין הריח מכלל הנאת עוה"ז, וחיוב ברכתו נלמד מפסוק אחר ?
- (ד) למה ענין זה הוכח מפסוק דוקא, ואדרבה, הי' יותר מתאים לכאורה להוכיח מפסוק אחר, כגון מפסוק "ברכי" נפשי את ה'" מצד כמה קשיים שישנם בפסוק "כל הנשמה":
- (1) כדי ללמוד חיוב ברכה עדיף להביא פסוק שכתוב בו לשון ברכה מאשר לשון הילול (וכמו שדרשו רז"ל (ב"ר יד, ט) על פסוק זה "על כל נשימה ונשימה שאדם נושם צריך להודות לה", הרי לא למדו מזה

(פסחים שם) וראה תוס' לאותן. וכבסוגיין, דאסור שיהנה כתיב. והשדי חמד תי' משום שאין שיעור בריח. וראש יוסף וברכת אברהם תי' דאין חיסרון בהדבר שמריחין ממנו. ויש לדחות כדלעיל, ועוד. ובצמת דוד תי' דדמי למעילה – דאחר שתעלה תמרתו פטור ע"ש. ולא זכיתי להבין כוונתו כי האם רק מצד זה נדמהו למעילה, שהרי לפני שתעלה חייב ושם זה רק מצד שנעשית מצוותו ואילו כאן מחוסר ברכה ועומד הוא. ובית יוסף תי' דאינו עומד להריח כבקטרת. וג"כ קשה דהרי רוב ריחות לריחן הן עומדות ועוד מדכתוב מנין שמברכין על הריח סתם משמע שקושייתו היא על כל ריחות. ומצינו מאחרוני האחרונים שהניחו זאת בצ"ע למרות שקרוב לודאי שראו כמה מתי' אלו. ואכ"מ.

⁹ ודוחק לומר שזה בגלל שכתוב "ברכי נפשי" - נפשו של דוד לבד (ולא של כל אדם). ועוד שהרי בתפילת נשמת כל חי אומרים "נהללך .. ונברך את שם קדשך כאמור לדוד ברכי נפשי את ה'", וכן "כי כל פה לך יודה וכו'" כדבר שכתוב כל עצמותי תאמרנה". וראה ברכות כה, א, שר"ח לומד דין מפסוק "כל עצמותי"..

שצריך לברך על הנשימה).

- (2) פסוק זה הוצרך גם לדרשות אחרות, כגון במי ש"צואה על בשרו או ידו מונחת בבית הכסא" (ברכות כה, א) דמה שפסק רב הונא שמותר לקרות ק"ש הוא משום דכתיב "כל הנשמה", ועוד¹⁰.
- (ה) מדוע מצטטת הגמ' גם את המילה "כל (הנשמה)" שלכאורה מיותרת, כי איננה נצרכת כלל ללימוד ברכת הריח¹¹ [שלכן לא כתבה הגמ' את המילה האחרונה שבפסוק ("הללוי-ה"). ומה שכתבה "תהלל י-ה", י"ל, שזה חלק מהראי' שנברך על הריח בשם, ע"ד ברכת האכילה שרצו להוכיח ממ"ש "קדש הלולים לה"¹² ?
- (ו) מדוע הגמ' צריכה להוסיף ולשלול ש"ואין הגוף נהנה ממנו" הרי די להביא "שהנשמה נהנית ממנו" ומה הצורך בהוספה זו. ובפרט שבפסוק מובא רק הצד החיובי של העניין ("כל הנשמה תהלל") ולא הצד השלילי, א"כ, איך משמע לגמ' מהפסוק שמדובר בדבר שאין הגוף נהנה ממנו¹² ?

תמצית השאלות:

איך הגוף לא נהנה מהריח, ואיך הנשמה כן נהנית ממנו¹³.

¹⁰ ב"ר הנ"ל בפנים. עירובין יח, ב. ואף ששתי הדרשות נאמרו משני אמוראים שונים ואפשר שהם חולקים בפ"י הפסוק, מ"מ לאפושי פלוגתא למה לי, ככו"כ ספרים הובאו דברי ה"שבות יעקב" שפי' שמהמילה "כל" לומדים דאפי' מי שאין לו חוש הריח צריך לברך כיון שכל הנשמה נהנית ממנו. והקשו עליו דאינו יכולים ללמוד דרשות מעצמינו (החיד"א ביוסף אומץ סי"ז). עוד יש להקשות, שהרי לא כתוב "כל נשמה" או "כל הנשמות", אלא "כל הנשמה".

¹² וראה חידושי הרא"ה שהשמיט "ואין הגוף נהנה ממנו" (ואיני יודע אם זאת היתה גירסתו או שזה בכוונה, אך אין לזה נפק"מ כ"כ)

¹³ בנוגע לשתי שאלות עיקריות אלו שהובאו לעיל – למה הגוף לא נהנה מריח ולמה דווקא הנשמה נהנית ממנו – הנה מצינו שתיצט"ס המהרש"א וז"ל "הריח הוא א' מה' החושים המורגשים והם נמצאים בכל בע"ח גם שאין להם נשמה ונראה לפרש שחוש הריח הוא קרוב יותר לרוחני מכל שאר הד' חושים והיינו נשמה דקאמר, דחוש הריח בא ע"י נשימת הרוח שמחוץ הגוף לתוך הגוף מקום שהנשמה נהנית ממנו ולא הגוף ואפשר שהבהמה שאין לה נשמה רק רוח חיים אף שיש לה חוש הריח אינה נהנית ממנו אחרי שאין לה נשמה ודו"ק" עכ"ל.

- מה החילוק בין קול ומראה לריח.
- לכאורה הרמב"ן סותר דברי הגמ'.
- למה צריך פסוק לברכת הריח, ולמה לא שאלו זאת מיד, ולמה הפסוק הזה דוקא.
- לפי אדה"ז נלמד ג"כ מהסברא.
- למה להוסיף המילה "כל", ושלילת הנאת הגוף.

וכן פירש ביומא פ"ב ע"ב (בחדא"ג ד"ה "האי עוברא דארחא) "חוש הריח הוא כח הנשמה... אבל חוש הטעם הוא כח גופני... ע"ש..

והיינו שכיוון שהנאת הריח באה ע"י הנשימה והנשימה היא דבר חיוני לנשמה (שמאפשרת לה להתקיים) ולא לגוף לכן אין הגוף נהנה מריח. ולמה דווקא הנשמה נהנית מזה? כיוון שגם הבהמות יכולות להריח אבל אינן נהנות מזה ורק האדם שיש לו נשמה יתר על הבהמה (שאינן לה נשמה) נהנה מריח מוכח שהנשמה היא זו שמאפשרת להנות מהריח. אמנם דבריו צריכים ביאור:

[א] מהיכא תיתי דאין הגוף נהנה מנשימת הרוח, הרי כשהאדם לא נושם צער גדול יש לו מזה ומוכן שהגוף נהנה מאוד כשהוא נושם שהרי זוהי כל חיותו, וגם אם נסביר באופן כזה או אחר למה הנשמה נהנית מהרוח (ומהריח) הרי כל עוד שמדובר בדבר גשמי הנמצא בעוה"ז חייב להיות שגם לגוף יהיה חלק בהנאה זו ובפרט שזהו דבר שהגוף מרגיש אותו וכמו שהוסבר לעיל בארוכה.

[ב] אם בגלל שהרוח הוא דבר חיוני לנשמה לכן ריח שבא על ידו נלמד מ"כל הנשמה", א"כ מפסוק זה אפשר ללמוד גם ל(חיוב ברכת) אכו"ש שהרי גם הם חיונים לנשמה וא"א לחיות בלעדיהם שבהעדרם תסתלק הנשמה מן הגוף, אז למה לא למדו אותם מ"כל הנשמה".

[ג] מנ"ל הא שאין הבהמה נהנית מריח טוב (הגם שיכולה להרגיש ולהבחין בין ריחות שונים). וגם א"כ - מי יוכיח שרק מריח אינה נהנית ולא גם מראיה ושמיעה. (ובנוסף על הנ"ל, בהוכיחו את ההבדל בין ריח לשאר הדברים הוא מחזק את השאלה למה הגמרא לא שאלה את זה מיד אם באמת צריך צריך פסוק ראה לעיל שאלה ב').

. וראה בפני יצחק שהקשה דלפי דבריו גם גוי שאין לו נשמה לא ינהה מריח, וראה מה שתירץ שם. ויש לתרץ שכמה סוגי נשמות יש ראה לקמן הערה. ואולי אפשר להסביר דבריו ע"פ המובא לקמן בפנים (אות ז').

- ה -

יביא מש"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש

ויובן ע"פ מש"כ כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חי"ד (עמ' 149):

“.. דעת הרמב"ן רפ"ח דברכות וז"ל: שלא תקנו ברכות בהנאות שאינן נכנסות לגוף כגון רחיצת מים קרים כו' לא אמרו אלא בדברים הנכנסין לגוף והגוף נהנה מהן כגון אכילה ושתי' וריח נמי דבר הנכנס לגוף וסועד הוא וכאכילה ושתי' דמי. ועד"ז הוא בריטב"א פסחים נד, א. ובשל"ה מס' תענית (ר, א): אע"פ שאינן דומות .. והריח הנשמה נהנית בו מ"מ נח"ר הוא גם להגוף*.”

ובשוה"ג כתב: (* ומ"ש אדה"ז בהל' יוהכ"פ (סתרי"ב ס"ז) “לפי שהריח הוא דבר שאין הגוף נהנה ממנו כלל אלא הנשמה בלבד נהנית ממנו” - הרי מדויק “נהנה”, “נהנית” כלי הגמרא (ברכות מג, ב). וכן משמע מהרמב"ן וכו' שבפנים ההערה: “בריח הנכנס לגוף”, “מ"מ נח"ר הוא גם להגוף”. ולא כתבו שהנאה היא גם להגוף.

הנה דברי כ"ק אדמו"ר בשוה"ג כתובים בקיצור, ונפרש אותם בד"א.

כ"ק אדמו"ר שואל: “ומ"ש אדה"ז בהל' יוהכ"פ ‘לפי שהריח הוא דבר שאין הגוף נהנה ממנו כלל אלא הנשמה בלבד נהנית ממנו”. ולכאורה אין זה מתאים עם דברי הרמב"ן שהובאו בהערה ש"נח"ר הוא גם להגוף”. ונמצא שאדה"ז יכול לסבור כמו הלבוש (שהובא בפנים ההערה לפני"ז).

ומתרץ כ"ק אדמו"ר: “הרי דייק נהנה כלשון הגמ'”. היינו, שאכן אדה"ז הדגיש שאין כלל הנאה לגוף, אך עם זאת הגביל דבריו ש"הנאה" דייקא אין לגוף אך משהו אחר כן יש לגוף [וזה שיש לדייק כך בדבריו, הוא משום שנזהר לנקט דוקא לשון הגמ', ובכך רוצה להשמר ממשוהו], והוא הנח"ר שיש לגוף מהריח.

וממשיך כ"ק אדמו"ר: “וכן משמע מהרמב"ן וכו' שכתבו “ריח .. דבר הנכנס לגוף נח"ר יש לגוף”. ולא כתבו שהנאה היא גם לגוף”.

ביאור, “וכן משמע” - שצריך לדייק במילה הנאה וזה אכן אין כלל לגוף, כדברי אדה"ז. והראי' היא, שאם היו כותבים שריח יש בו ג"כ הנאה לגוף, שזה סותר לכאורה לדברי הגמ' “אין הגוף נהנה ממנו”, ומוכרחים לבאר בדברי הרמב"ן שצריך לחלק ב"הנאה" גופא בין הנאה רגילה מושלמת להנאה במקצת, וכדברי ה"שיח

השדה" הנ"ל וא"כ אדה"ז שכתב "אין הנאה כלל לגוף" אינו מתאים לכאורה לדבריהם.

אך מזה שדייק הרמב"ן לשנות מלשון הגמ' "הנאה" וכתב "מ"מ נכנס לגוף", "נח"ר לגוף", מזה משמע שאכן המילה הנאה מדויקת ואכן אין הנאה כלל לגוף - כפירוש אדה"ז בגמ' - ורק נח"ר וכדומה יש לגוף. ע"כ ביאור דברי כ"ק אדמו"ר בשוה"ג.

ונקודת העניין הוא, שהגמ' והרמב"ן וכו' אף פעם לא אמרו שהגוף אינו מתענג מהריח אלא רק שאין הגוף נהנה מהריח, אמנם יש לגוף נחת רוח מהריח רק שההנאה שבריח הוא לנשמה, ובקיצור יותר - מה שהגוף מרגיש מהריח הוא נח"ר לבד, אבל ההנאה שייכת לנשמה. וביאור זה שופך אור חדש על כל הבנת הסוגיא כי הנאה ונחת רוח הם שני דברים נפרדים, כדלקמן.

ולכל לראש, הנה החידוש בזה הוא, שאין זה כדברי ה"שיח השדה" ושאר מפרשים שחילקו בין הנאה רגילה ומושלמת להנאה במקצת שהיא הנאה בעלמא. ופירוש הגמ' הוא "אין הגוף נהנה ממנו לגמרי" אך הנאה במקצת יש - הבדל כמותי בלבד, שהרי אדה"ז כתב "אין הגוף נהנה ממנו כלל" אלא ההדגשה בדברי הגמ' היא "אין הגוף נהנה ממנו" דייקא, שהנאה אין כלל לגוף (וכדמשמע

בפשטות מדברי הגמ') ורק נח"ר יש, והרי בין נח"ר להנאה יש הבדל מהותי, עד כדי כך שהגמ' יכולה לומר ש"אין הגוף נהנה ממנו", ולא צריכים להוציא את הדברים מפשוטן.

אלא שאת זה צריך להבין ולהסביר, מהי הגדרת המילה "הנאה" ששייך לומר שהוא אינו כלל בגוף ורק נח"ר יש¹⁴. וכדלקמן.

¹⁴ שוב מצאתי בדברי תוס' הרא"ש בפסחים (כו, א בד"ה "קול ומראה אין בהם ממש") משמעות ברורה כדיוק כ"ק אדמו"ר ברמב"ן, וז"ל "... ונ"ל לפרש דהנאת הריח יש בו ממש, לפי הנשמה תהלה י-ה, אי זהו דבר שהנשמה נהנית ולא הגוף, הוי אומר זה הריח", עכ"ל. הרי מדויק שהנאת הריח שייך דוקא לנשמה כדברי הגמרא ואילו שייכותו לגוף אינו אלא "שנכנס לגוף".

-1-

יבאר ב' הגדרים שבהנאה ועניינם בריח

דהנה פי' לשון הנאה הוא - פעולה ושינוי לטובה הנגרם מהדבר טוב, ושינוי זה נראה במוחש כגון באכילת מאכל (טוב) שזה מחזק את הגוף ומגדילו ומרחיבו – שמי שיאכל אלא מעט גופו יהי' דל וכחוש, וכן בשאר דברים – שהנאה היא התוצאה החיובית מהדבר¹⁵.

אך פי' לשון נחת רוח הוא - ההרגשה טובה בעלמא שדבר ההוא גורם, כגון “רחץ”¹⁶ בחמין או בצונן ונהנה או נשבה הרוח ונהנה ממנה” שאי”ז פועל שינוי מוחשי בגוף.

ובסגנון אחר: פעולה פנימית - שינוי ממשי נקראת הנאה, היינו, פעולה מוחשית, חשובה ועמוקה¹⁷. אך פעולה חיצונית ומקיפה נקראת בשם נח”ר בעלמא ואין כאן כ”א תענוג בעלמא.

ובנדוד”ד, ההנאה – הפעולה מוחשית שבריה – היא לנשמה, ואילו הגוף נהנה מהריח רק באופן מקיף ושטחי בלי שום פעולה ממשית הפועלת בו, כנראה בחוש שכאשר מריחים אין שום שינוי הנעשה בגוף כבאכו”ש והדומה.

¹⁵ כמוכן, המוכן הכללי של המושג “הנאה” קאי על כל ההנאות ונח”ר בעלמא, כלשון הרגיל בפי עם. אמנם כאן בענין הלכות הנהנין מוכן שלשון הנאה אינו נח”ר גרידא וכדמוכח בפנים. ונראה להוכיח ממש”כ הרמב”ם בהל’ נדרים (פ”ו ה”ד) “ראובן שנאסרה עליו הנית שמעון .. מותר לו לזון את אשתו וכו’ אבל לא יזון את בהמתו .. שכל שמוסיף בבשרה היא הני’ שהגיע ליד ראובן”. ובהל’ שכירות (פ”ג ה”ג) “הי’ הדבר שהיא עושה בו רע לבני מע’ ומזיקה, או שהיתה חולה ואם תאכל מזה מתרזת מותר למנעה, שלא הקפידה תורה אלא על הנאתה והרי אינה נהנית”. וראה גם שו”ע אדה”ו או”ח סי’ תרי”ב ס”ה-ו. ועדיין צריך בירור.

¹⁶ לשון הר”ן פסחים נג, ב.

¹⁷ ולהוסיף, שאפי’ טעימה בעלמא וחוזר ופולט, גם היא נחשבת הנאה. כדמוכח מהא דביוה”כ אפי’ טעימה בעלמא וחוזר ופולט אסור דנחשב כהנאת הגוף ואילו ריח אין הגוף נהנה ממנו כלל שלכן מותר להריח ביוה”כ. כמ”ש בשו”ע אדה”ו סתרי”ב ס”ז. ולהעיר מיומא פב, א “עוברת שהריחה.. תוחבין לה כוש ברוטב [ומניחין לה על פי’ ומוצתו. רש”ן].. ואם לאו .. רוטב עצמו”.

ועתה נבין למה אומרים ש"אין הגוף נהנה מהריח", כי אין שום "הנאה" לגוף מהריח, הדבר היחיד שיש לגוף מהריח הוא ה"נחת רוח".

אך צלה"ב מצד שני מהיא "הנאה" – הפעולה מוחשית – שהריח פועל בנשמה, איפה רואים שבנשמה נגרמת פעולה ממשית בעיקבות הריח ? ואת זה אפשר להבין בשני אופנים כדלקמן.

- ז -

הנאת הנשמה מהריח

ויובן בהקדים מש"כ באג"ק ח"א (עמ' רלו ואילך).

"קיום הגוף וחיבורו עם הנפש אשר אז האדם חי הוא תלוי ע"פ רצון המפליא לעשות שהוא המקשר נשמה וגוף - בשמים - בדם הנעשה במאכלים ומשקים שאכל ושתה, ובאוויר אשר האדם נושם . . והנה אף ששניהם – אויר ואכו"ש – מוכרחים לחיי האדם, בכ"ז חלוקים הם בזה אשר האכו"ש הם רק בזמנים ידועים . . משא"כ הנשימה שהיא תמידית, ובלא נשימה בשעה קלה מת הוא משא"כ אכו"ש שיכול להתקיים בלעדיהם עד שבע ימים".

והנה לכאורה מצינו עוד חילוק, שבהעדר אכו"ש הגוף ואבריו יתכחו ויפסדו משא"כ בהעדר אויר (הגם שלא יוכל לחיות) לא נראה שום חיסרון בגוף עצמו דהרי חוזק הגוף וגודלו מתהווה מאכילתו ושתייתו שנעשה דם ובשר כבשרו משא"כ האויר שאינו מתעצם עם גוף האדם אין הוא פועל באופן ישיר שינוי בגוף (ראה שעהיחיה"א פ"ו) לכן אי אפשר לומר שהגוף נהנה מאויר כיון שאינו פועל בו שינוי, שזהו פי' לשון הנאה – פעולת שינוי (לטובה) באופן ישיר ומוחשי כמו שהוסבר לעיל בארוכה.

ונראה לכאורה ששני השינויים שהובאו לעיל – שישנם בין נשימת אויר לגבי אכו"ש עומדים בסתירה זה לזה, דמצד אחד רואים שהצורך לאויר חיוני הרבה יותר מהצורך לאכו"ש אבל מצד שני הגוף ואבריו מתהווים וקיימים בעיקר מהאכו"ש.

אמנם כל זה עומד בסתירה רק כאשר מסתכלים מצד אחד של הדבר, אבל כאשר מסתכלים משני הצדדים הן מצד הגוף והן מצד הנשמה וכפי שביארנו לעיל –

אי"ז עומד בסתירה כלל, שמה שצרכים לנשום בתדירות הוא מצד הנשמה לצורך קיומה בגוף¹⁸, אבל הגוף כשלעצמו מובן שאינו יכול להיות ולהתקיים מאויר.

כי הנה ידוע שגוף לכד לא יוכל לחיות וצריך שתתלכש הנשמה בגוף להחיותו, וחיבורם יחד נעשה בכח המפליא לעשות, שהרי – הגוף והנשמה – שני דברים מנוגדים הם וקבע אופן חיבור זה ע"י אכו"ש ואויר כנ"ל.

וי"ל שאכו"ש הם המאפשרים לגוף לקבל את הנשמה (שאכו"ש פועלים שלימות בגוף כדלעיל) ואויר הוא המאפשר לנשמה שתכנס לתוך הגוף. וכן מצינו במי שנפלה עליו מפולת שצריכים לבדוק אותו עד חוטמו (יומא פה.) היינו שכדי לקבוע אם נשמת האדם עדיין בגוף האדם זה ע"י האויר דוקא.

וזוהי הנאת הנשמה מהריח, מאחר שהריח בא ע"י נשימת הרוח¹⁹, ו"ריח ורוח אחד הם"²⁰.

- ח -

עוד אופן בהנאת הנשמה

ויש להוסיף ובעומק יותר – שלא רק באויר ישנה הנאה לריח (ולכן ריח שבא על ידו הוא הנאת הנשמה) אלא גם בריח עצמו ישנה הנאה לנשמה, דיודע שאחד מהאופנים להעיר אדם שהתעלף הוא ע"י ריח חזק וטוב שמשביב את הנפש, כי בהתעלפות נפרדת הנשמה מן הגוף והחזרתה נעשית ע"י ריח שהוא רוחני (ובלשון החסידות שהוא מאור מקיף) ויובן יותר שייכות הריח לנשמה²¹ ובביאור מהות הבנת הענין, הנה זה מבואר בכ"מ בחסידות²² ומהם בשה"מ

¹⁸ אבל אין לומר שהנשמה כשלעצמה נהנית ומתקיימת מהאויר ומהריח – כי הנשמה היא נצחית, אלא הכוונה

היא על קיום הנשמה בתוך הגוף ככפנים.

¹⁹ ומה שאין מברכין על שאיפת אויר גרידא י"ל כיוון שאין בו עריבות (נח"ר) אלא רק הנאה, ורק ריח (שהוא) טוב (ושנכנס לגוף ושיש בו הנאה) אפשר לברך עליו.

²⁰ ראה אוה"ת תולדות קמט סע"א וראה לקולוי"צ פסחים ה. (שהרי הנאת הריח באה ע"י נשימת הרוח).

²¹ וראה זהר שמות "דנשמתא לא מתקיימת אלא על ריח".

²² ראה גם ספה"ש תשנ"ב ח"ב ע' 352. וש"נ.

תרנ"ז:

“והנה ההפרש בין ריח לאכילה הוא. דאכילה הרי הוא בדרך המשכה מלמעלה למטה והוא שהתענוג הוא בבחי' ירידה והמשכה נק' או"פ והוא בחי' החסדים שהתענוג מתקבל בנפש בתוך תוכו וכמו התענוג מאיזה פרי שיש בה טעם מתוק לחיך ביותר שנכנס טעם המתיקות לתוך הנפש לתוך פנימיות דוקא ומתקבל בו ונק' או"פ המוגבל בכלי כו'. . אבל ענין הריח הוא בדרך העלאה מלמטה למעלה היינו שעולה בהמקיפים שבנפש שלמעלה מהתלבשות באברי הגוף והיינו היפך מאכילה שהתענוג שבמאכל מתלבש בפנימיות כחות הנפש והוא בבחי' אור מוגבל והיינו בדרך המשכה מלמעלה מ"ט כו' כנ"ל, מה שאין כן הריח הרי הוא עולה למעלה וגורם עליות הכחות גם כן שעולים למעלה בהעלם הנפש כו' . .

וזהו שארז"ל על הריח שהוא דבר שהנשמה נהנה ממנו ולא הגוף והיינו שהתענוג הוא בעצם הנשמה שלמעלה מהתלבשות בגוף כו'. ולכן הריח משיב את הנפש וכמו מי שמתעלה שהוא מה

שמסתלקים הכחות למעלה ואז לא יועילו לו אכילה מפני שבמאכל מעורר רק בהחיות כללי המתלבש בכוח שבראש כו' כנ"ל, אבל בהמתעלה צריכים לעורר המשכה מהעלם הנפש שלמעלה מבחי' אור הנפש השייך להתלבשות באברי הגוף כו' והוא ע"י הריח דוקא שעולה למעלה וממשיך אור וחיות חדש מהעלם הנפש כו', עכ"ל.

ומה שמ"מ גם מריח יש נח"ר עכ"פ לגוף, יובן ממש"כ באור התורה להצ"צ²³ וד"ל:

“אבל בחי' ריח הוא דבר שהנשמה נהנית ממנו ולא הגוף. שאינו נכנס בהגוף כמו שהמאכל נבלע ממש באברים, אך מ"מ נכנס הריח דרך החוטם שהוא ג"כ בחי' גוף. אך הענין כי החוטם הוא שער לעצמיות הנשמה ממש.. ע"י החוטם מגיע לעצמיות הנשמה וגם עובר הריח בחוטם דרך מעבר לבד”.

מבואר, שעכ"פ דרך מעבר עובר דרך החוטם, ואולי זה קשור עם הפעולה הפנימית נח"ר לגוף שגורם הריח.

²³ ספר במדבר, הוספות-נשא, ד"ה זאת חנוכת המזבח, ס"ד.

- ט -

יתרן הדיוקים שבגמ' ע"פ כהנ"ל

וע"פ כהנ"ל אפשר לתרץ גם מדוע לא הסתפקה הגמ' בכלל ד"אסור להנות מעוה"ז בלא ברכה". ובהקדם, שיש מהאחרונים" שביארו בזה, שהסברא ד"אסור כו" מחייבת ברכה רק בהנאות שהגוף נהנה מהן שהינם הנאות ממשיות וחשובות (וע"פ הכלל הנ"ל שפירש הרמב"ן), וא"כ הריח שהנאת הגוף ממנו היא רק הנאה קצרה ועוברת - נח"ר בעלמא, שואלת הגמ' מנין שמברכין עליו? וכלשון הערוך השלוחן (שם) "שהפסק הובא) שלא נאמר דא"צ ברכה אלא דבר הנכנס לתוך הגוף כאכילה ושתי' שההנאה מורגשת ובזה שייך לומר שאסור להנות מעוה"ז בלא ברכה, ולא בריח בעלמא שאינו נכנס לגוף כלל, ולזה דריש מקרא שגם על הריח הטוב יש חיוב ברכה". ושאלה זו מודגשת ומוארת ע"פ הדגשת כ"ק אדמו"ר הנ"ל החילוק בין נח"ר להנאה, ואין מברכין אלא על הנאת הגוף, א"כ קשה לגמ' מאוד מדוע מברכים על הריח שאין בו שם הנאה כלל ורק נח"ר לכד²⁴?

ומתרתת הגמ', שמהפסוק "כל הנשמה גו" ראי' שאף על הנאת הנשמה מברכים, והיות שמהריח נהנית הנשמה הנאה חשובה, לכן מברכים עליו. וזוהי הדגשת הגמ' ואין כו' דאע"פ שאין הנאת הגוף כלל בריח (שלכן הי' הו"א שלא לברך) אע"כ מברכים מקרא.

ועפ"ז יובן למה הוסיפה הגמ' "ואין הגוף נהנה ממנו", כיון שזה נוגע לשאלה עצמה "מנין שמברכין על הריח", דאם הגוף הי' נהנה ממנו (ריח) אין כאן מקום לשאול "מנין שמברכין על הריח" לכן חשוב להבהיר (דלא רק שהנשמה נהנית

²⁴ להעיר, שבענין מעילה עוסקים המפרשים בעיקר ב"חפצא", שמכיון שהריח הוא התפשטות לבד (וכדומה) אין בו מעילה, אלא שלמסקנא יש בו קצת מעילה (ראה הע' 8), אך בברכות נהנין צמצום הרמב"ן שבניגוד למעילה - שישנו בריבוי הנאות, השתמשות בכלי בשוה פרוטה וכו' - חיוב ברה"נ הוא רק כשהגוף נהנה, ביחס ל"גברא", ובזה עוד פרט בריח שרק נכנס לגוף. (חוץ מתוס' הרא"ש שבהע' 16 שדיבר מענין ה"גברא" ביני מעילה). ובזה חלוק ביאור קושיית הגמ' ע"פ ביאור הצ"ח (שבהע' 10) וע"פ שיטת הרמב"ן.

אלא גם) שהגוף אינו²⁵ נהנה מריח²⁶ [ומ"מ מברכים עליו משום "כל הנשמה"]²⁷.

וע"ז מביאה הגמ' ראי' מהפסוק "כל הנשמה" דוקא, כי במילה "כל" מרומז שלילת הגוף. ובהקדם דיוק נוסף מש"כ "כל הנשמה" ולכאורה הול"ל "כל נשמה" או "כל הנשמות" ומהו כל הנשמה?

וי"ל, שכאן לומדת הגמ' שהפירוש הוא כל הדבר כולו, ופשט הכתוב הוא "כל הנשמה כולה"²⁵. וכאן שדורשת הגמ' שהפסוק קאי על דבר שהנשמה נהנית ממנו שע"ז תהלה י-ה, נמצא שע"פ הדרש תיבת "כל" קאי על הדבר, כל הנאת הדבר של הנשמה - ע"ז תהלה, היינו ריח שכל הנאתו הוא רק לנשמה ואין הגוף נהנה ממנו. ולכן העתיקה הגמ' גם את המילה "כל" כיון שגם היא חלק מהדרשה.

ומובן שרק מפסוק זה אפשר להוכיח כהנ"ל – שבו מרומז בדיוק רב²⁶ עניין הריח וברכתו²⁷.

²⁵ ראה מפרשים עה"פ. במצו"ד פירש "כל מי שיש בו נשמה תהלה". אולם באלשיך "כל הנשמה בכל חלקי תהלה י-ה כי כולה תזכה. וכבפנים. - ולהעיר מסוטה (ה, א) "אמר רב ת"ח צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית, א"ר נחמן בר יצחק לא מינה ולא מקצתה, מי זוטר דכתיב ב' תועבת ה' כל גבה לב", ומצאתי א' שפירש דרב לומד את המילה "כל" כפשוטה, אך רנב"י מפרש

"כל" - אפי' מקצת. ומכיון שבעל המאמר בברכות הוא רב, י"ל שכך יפרש גם בפסוק זה. ²⁶ ורמז נאה מצאתי כתוב בספרים ש"כל הנשמה תהלה י-ה" בגמט' "שמברכין על רח". וכן "כל הנשמה תהלה" בגמט' "נשמה הנהנית".

²⁷ וכד נדייק שפיר - נראה שאין שום קושי בפסוק שממנו הוכח שצריך לברך על הריח (ראה שאלה 4). מה שהוקשה שכתוב תהלה ולא תברך, אי"ז קשה, כי הרי מצינו בברכות (לה, א) שמביאים הפסוק "קדש הילולים לה" כדי להוכיח שמברכין על האכילה לפני (ולאחרי). ויומתק יותר לפי מה שיוסבר לקמן בפנים שטעם ברכת הריח באה מאותה סברא של אכו"ש - שבפסוקים הן של אכו"ש והן של ריח מובא אותו לשון לחיוב ברכה - הילול. ומה שהוקשה שפסוק זה הוצרך לדרשה אחרת בברכות (כה, א) הרי פרש"י (שם, עה"פ "כל הנשמה") "הפה והחוטם בכלל ההילול ולא שאר אברים" (היינו אברי הנשימה ע"ש), וכפי שהוסבר שריח ורוח קשורים, תוכן שתי הדרשות

זהה. וכן אין להקשות מבר"ר כי גם שם מדובר על הנשימה. ובעירובין י"ל, ששם דורש מהמילה "יה" משא"כ הכא שמילה זו היא רק לביאור הדרשה ושלמותה (ראה שאלה 5 בחצאי אריה), ועוד.

- יו"ד -

יתווך שיטת הרמב"ן ואדה"ז

והנה בתירוץ הגמ' יבאר הרמב"ן, שלעולם נשארים בעצם הסברא שבהנאות הגוף דוקא אסור להנות בלא ברכה אלא שברית הסתפקנו כי אינו אלא נח"ר לגוף²⁸ ועיקר ההנאה לנשמה ועל זה מביאה הגמ' אסמכתא שנברך על הריח, אך עדיין מחשיבים הנח"ר לגוף כגורם לברכה.

ועפ"ז יומתק מה שהקושיא "מנין שמברכין על הריח" נשאל רק בהמשך הסוגיא דברכת הריח ומימרא בעלמא - דלא כקושיית הגמ' "מנא הני מילי" שמברכין על אכ"ש, מיד אחרי המשנה דריש פ"ו - כי, הגרם לחיוב ברכת הריח הוא מצד הנח"ר שיש לגוף ממנו, וזה פשוט לגמ' צד הסברא דנהנה מעוה"ז, רק שהיות ואין זה כ"א נח"ר לכן דורשת הגמ' מפסוק, כבפנים.

ולכאורה כך יפרש הרמב"ן את הגמ', הגם שעדיין דחוק קצת וצריך עוד ביאור בזה. אולם כך מודגש עוד יותר לפי דברי כ"ק אדמו"ר בשוה"ג הנ"ל, שהרמב"ן שומר בשלימות דברי הגמ' "איזהו דבר.. ואין הגוף נהנה ממנו", ולאידך דוקא מצד שהריח נכנס לגוף התאפשר לתקן עליו חיוב ברכה.

ועפ"ז, הנה לאחר שלמדנו מקרא ד"כל הנשמה" שגם על הנאת הנשמה צריך לברך, הרי גם הריח נכלל במש"כ הגמ' "אסור להנות מעוה"ז בלא ברכה" מצד הנח"ר שגורם לגוף, אלא שהפסוק גילה שהריח הגם שהנאתו היא לנשמה הרי זה שייך להילול וכנ"ל.

וזהו מש"כ אדה"ז בסבה"נ "ברכת הריח הטוב צריך לברך.. לפי שאסור לו לאדם להנות מעוה"ז בלא ברכה".

ומש"כ אדה"ז בהלכות יו"כ "דאין הגוף נהנה ממנו כלל אלא הנשמה בלבד" וטרח לדייק את גדר הנאת הריח, הטעם פשוט משום שרצה להביא טעם

²⁸ ולהעיר מזה שאין מברכין על הנאת החיך לבדו (עד כדי רביעית) הגם שנחשבת הנאת הגוף (האסורה ביוה"כ ודלא כריח) - כי אינה חשובה הנאה (לענין אסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה) אלא בהנאת מעיו (סברה"נ ספ"ח). ועפ"ז הנה כ"ש שהנח"ר לגוף מהריח לא הי' מחייב ברכה מצד עצמו אם לא הלימוד מהפסוק. ולכאורה מזה מוכח שצריך לבאר כבפנים.

ההיתר להריח ביו"כ אע"פ שהוא בגדר נח"ר עכ"פ (ולאפוקי מאלו המחמירים²⁹ שלא להריח ביו"כ וטעמם, כי ישנם הנהנים מהריח כמו מאכילה). ואין כאן סתירה כלל בין אדה"ז להמפרשים כי כל אחד התמקד בענינו והרחיב במדת הצורך, וכן מובן מדוע אינם סותרים את מש"כ בגמ'.

- י"א -

סיביר הטעם שאין מברכין ברכ"א על הריח

ולהוסיף, דעפ"ז נראה לכאר הטעם שנתנו לזה שאין מברכין ברכה אחרונה על הריח. שבמסכת נדה כתב רש"י³⁰ "מברכין עליהן בורא עצי בשמים ואין טעון ברכה לאחריו דהנאה מועטת היא". וה"כ כל בו" פ', שזה משום דאין הדבר נפסד כשמריחים אותו. והכף החיים פ', שזה משום דאין שביעה בריח דאפשר להריח כל היום בלי לשבוע.

ולכאורה תמוה, הרי כל חיוב ברכה אחרונה (מעין שלש) הוא מהכתוב "ואכלת ושבעת וברכת"³¹ ואפי' לאלו שסוברים שמעין ג' היא מדרבנן, א"כ למה לא תירצו המפרשים בפשטות, דמה ענין ברכה אחרונה (הנלמדת מאכילה) לריח, והרי אכילה וריח אין להם שום שייכות זל"ז, דאמנם מברכין לפני' משום "כל הנשמה" אבל לאחר' מאן דכר שמי' (ואפי' הכף החיים תי' משום שביעה ולא נקט אכילה).

אלא שע"פ הנ"ל יובן, דבאמת ריח שייך וקשור לאכילה, שזהו הטעם שמברכים לפני הריח כנ"ל מדברי אדה"ז, א"כ, מאותו טעם נצטרך לכאורה לברך גם לאחר' הנאת הריח. ולכן תירצו בכמה אופנים אחרים ולא תירצו שאין לומדים ריח מאכילה.

ולסיכום: ביאור מאמר הגמ' שריח "הנשמה נהנית ממנו ואין הגוף נהנה ממנו" - הכוונה היא רק ל"הנאה" שהיא שייכת לנשמה, דהנאת הריח באה ע"י הנשימה השייכת לנשמה דוקא, והעונג שיש מזה לגוף נק' "נח"ר" ולא "הנאה". כי הנאה פי' שינוי מוחשי ופעולה פנימית, ונח"ר הוא רק עונג חיצוני בלבד, ובריח

²⁹ השל"ה במס' תענית (ד, א) ועוד.

³⁰ נא, ב ד"ה ריחני.

³¹ ברכות מד, א.

השינוי ופעולה פנימית היא בנשמה. וצריך לברך על הריח כי "אין נהנין מעוה"ז בלא ברכה" כולל ריח - מצד הנח"ר לגוף (כדברי הרמב"ן) שאינו בקול ערב - ומדכתיב "כל הנשמה תהלל י-ה" שהוא כעין אסמכתא שנברך על הריח גם מצד עיקר הנאתו שהיא לנשמה.

ותירוץ הדברים ע"פ סדר השאלות דלעיל:

- צריך פסוק ללמוד שגם על הריח שהנאתו לנשמה צריך לברך.
- לא הובאה שאלה זו מיד כי אינה בתוקף כמו שאלת ברכת אכו"ש.
- הוכח שכל מילה בפסוק זה תואמת לדרשת הריח ושאין קושי בפסוק זה.
- ברכת הריח נלמדת מסברת האכו"ש.
- "כל" בא לדייק שהנאת הריח כולה שייכת לנשמה.
- הוספת "ואין הגוף" נרמזת במילה "כל" ושרק משום כך מתעוררת שאלת

הגמ'.

תנועת צדיק

הת' חיים הלל שי' אזולאי
שליח בישיבת סרג'י, צרפת

בלוח היום יום בפתגם לתאריך י"ד טבת כותב כ"ק אדמו"ר וזלה"ק "הסבא משפאלע - דער שפאלער זיידע - היה איש נלהב מאד, ביתר שאת ויתר עז על שאר חבריו תלמידי המגיד. בביקורו בליאדי אצל רבינו הזקן - שנת תקס"ט או תק"ע - סיפר, אשר בהיותו בן שלש שנים ראה את הבעל שם טוב "און ער האט מיר ארויפגעלייגט די הייליגע האנט אויפ'ן הארצען און פון יעמאלט אן איז מיר ווארעם" (= "והוא הניח את ידיו הקדושות על ליבי ומאז חם לי").

תנועת צדיק, ומכל שכן ראה או שמיעת קול, צריך לפועל שלא ישכח לעד" וצריך לעיין בהוראה הנלמדת מסיפור זה, מהי כוונת רבינו במילים "מכל שכן ראי" או שמיעת קול". כדלקמן.

המשפט נחלק לשניים, "תנועת צדיק" ו"ראי" או שמיעת קול" וההוראה לכאורה היא שאם כבר בתנועת צדיק הסבא משפולי היה נלהב וכו', כ"ש זה שגם ראה או שמע את קולו של הצדיק שצריך לפעול בעצמו שלא ישכח לעד.

וצ"ע מהי כאן סברת ה"כל שכן"?

אופן א'

אפשר לומר כפי המובן בפשטות המשפט אשר אם תנועת צדיק "בלבד" - שחשובה כמובן - יש לה פעולה כ"כ חזקה - כדמוכח ממעשה הסבא משפולי הנ"ל - וצריך לחזקה בזכרון שלא תשכח לעד כל שכן ראי' או שמיעת קול שפעולתם עוד יותר חזקה - חשובה מאד עבודת האדם הנ"ל בהם לפעול שלא ישכחו,

אבל ביאור הפתגם באופן הנ"ל צע"ג הרי תנועת צדיק כלולה בראיתו, כלומר זה שהיתה עליו שייכות לתנועה של הצדיק הרי בכלל מאתיים- מנה וראהו ג"כ וא"כ באיזה מקרה תחול סברת הכ"ש שנאמר אם כבר בתנועת צדיק צריך לפעול שלא ישכח לעד "כ"ש" בראיתו או שמיעת קולו.

ובנוסף לזה - והוא העיקר לכאורה תנועת צדיק לעבר אדם מראה ומגלה הרבה יותר יחס והתאמצות מסוימת מצד הצדיק לעבר אדם פרטי זה ומובנת התביעה וההוראה לחיות עם תנועה זו שהרי (1) חווה אותה על בשרו (וחוש המישוש הרבה

יותר מוחשי וקרוב לאדם לכאורה מחוש הראי' והשמיעה) 2) הצדיק הראה לו ע"י תנועה זו קשר יחס פרטי משא"כ זה שאדם ראה את הצדיק או שמע קולו אין כאן שום יחס פרטי לאדם זה וממילא גם יקשה עליו "לחיות" עם ראי' או שמיעה זו (עכ"פ לגבי החיות שישנה כתוצאה מתנועת הצדיק) וא"כ עצי"ע מהי הסברא בה"מכל שכן"?

אופן ב

לתרץ קושיא הנ"ל אפשר לומר שהכונה בהוראה זו היא לא כנ"ל באופן א' שמדובר על התנועה והראי' והשמיעה כפי שהם מצד עצמם כלומר חשיבותם ואופן פעולתם על האדם אלא כאן מדובר על ההכרח והנחיצות בעבודת ויגיעת האדם כדי שלא ישכח לעד ענינים אלו, בסגנון אחר: על מה צריך האדם לדאוג יותר ולהתיגע כדי שלא ישכח, על זה אומר "תנועת הצדיק [מצריכה יגיעה מסוימת שלא תשכח, ואם תנועה שהיא דבר יותר מוחשי וגשמי וכן מוכח בה יותר יחס הצדיק אל אדם פרטי זה בכל זאת אל לאדם לסמוך על עצמו ונדרשת ממנו פעולה כדי שלא ישכח, אז] כל שכן ראי' או שמיעת קול [שפחות חזקים אצלו שהרי פחות קשורים ופחות מתייחסים אליו ישירות- מצריכים יגיעה לעבודה - יותר מיגיעת האדם הנ"ל בתנועת הצדיק שהיא מוחשית כנ"ל על מנת] שלא ישכח לעד"

והגם שע"פ ביאור זה אין מקום לקושיא הנ"ל אבל כמובן בפשטות אינו כלל פשוטו של מקרא.

[מאמר המוסגר:]

שמעתי מא' ביאור הוראה זו באופן דחוק ביותר ולמען שלימות העניין וכן לשלול טעות אפשרית אעתיקו בזה:

תנועת צדיק ומכל שכן ראי' [ראית הצדיק – שרואה את האדם!] או שמיעת קולו..."

וע"פ הסברה זו ביאור ההוראה תהיה כך שתנועת הצדיק -סתם תנועה- פועלת על האדם [שעומד מן הצד ללא קשר לתנועה] ומכל שכן ראי'- שהביט על אדם פרטי – תפעל בו פעולה חזקה יותר שהרי תנועה אינה מכוונת אליו משא"כ ראי' הצדיק הביט עליו.

אבל כמובן אין מקום כלל לפרש כך את ההוראה שהרי אם ראי' מוסבת על זה שהצדיק הוא הרואה, לא תהיה כל משמעות למילים "שמיעת קולו" שהאדם שומע

קולו של הצדיק כי אז זה "פתח בכד וסיים בחבית" שבתחלת המשפט מדבר על הצדיק (ראי' של הצדיק על האדם) ובסופו – שמיעת האדם את קול הצדיק. (ואיי"צ לשלול שהפירוש "שמיעת קולו" מובנה על הצדיק השומע את קול האדם)

ע"כ מאמר המוסגר]

כדי להבין הוראה זו נקדים בהסברת הרקע לכתובתה על ידי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ. הוראה זו מובאת בהיום יום ע"י כ"ק אדמו"ר ומציין במ"מ שרשם על הלוח הפרטי שלו "ילקוט דרשימותי" ושם המקור ממכתב כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ להרה"ח עזריאל זעליג סלונים ע"ה

וזלה"ק: "אושר בשרי הנכבד מרומם ותיק וחסיד וירא אלוקים אמרנו הרב עזריאל זליג שהיא חיה

במענה על מכתבו נהנתי מאוד מאוד על אשר התאספו יחד בוועידת רעים אהובים והתענגו לשבת יחדיו ולהתעורר בדבר הרמת קרן החסידות אבל מעט הוא התעורר ותעלה זו התבונן בעצמך ממצאי צעיר התלמידים הנחה אבל עיניך ראו זוהר אור אספקלריה המאירה וכל דבר וכל דברי קודשו שמעתה כל חוצב להבות אש אשר יש בו כדי לעורר להעיר או להאיר

(ההדגשות אינן במקור ונתוספו כאן להוספת ביאור בענייננו)

וכאן מובא כל הסיפור של הסבא משפולי עם ההוראה ומסיים "וגם קטן וצעיר צריך להיות בהתעוררות גדולה באופן שיפעול גם על זולתו ובעזרת השם תודה לאל כעת ישנם כמה וכמה במדינתם מתלמידינו היקרים אשר עליהם החובה והמצווה להתדבר ולהתאחד ככוונה אחת להרים קרן חסידות" ע"כלה"ק וכעת נבא לבאר תוכן ההוראה.

תביעת אדמו"ר מהוריי"צ מהרב סלונים היא שהגם שהוא חי מתעורר ומעורר אחרים בכ"ז אין זה מספיק ותובע ממנו יותר על יסוד זה שראה ושמע את כ"ק אדמו"ר מהורש"ב ונותן לו את הכלי עבודה וההסברה איך לעורר אצלו זאת.

נקודה חשובה היוצאת מנקודת הנחה זו היא אשר הראי' והשמיעה המדוברת כאן היא לא ראי' ושמיעה הפשוטה של ילד למשל אלא כזו שתעורר אותו אם יזכר בה להוספה בפעולות שזוהי תביעת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מהרב סלונים כלומר ראי' במובן שיכול לומר ראיתי לא סתם "הי' לנגד עיני"

בהמשך לתביעה זו ממשיך במכתבו ומביא הסיפור של הסבא משפולי.

ומעביר לו מסר שאם כבר בתנועה בלבד! - שהרי הסבא משפולי לא היתה אצלו ראי' במובן שאדמו"ר מהוריי"צ מדבר שהרי כשנפגש עם הבעש"ט הי' בן שלוש בלבד ולא יכל לכאורה לחיות מהתנועה של הבעש"ט אז, מאוחר יותר במשך חייו שהרי לאו דווקא שהי' אז בר הבנה מספיק כדי לחיות עם תנועה זו שהיניח ידו הק' על לבו. וכ"ש שלא הי' יכול לחיות מראייתו את הבעש"ט, ואעפ"כ הי' איש נלהב יותר משאר חבריו בזכות תנועה זו. ע"כ כ"ש הרב סלונים שראה בגיל מספיק מבוגר כדי לזכור ולהתעורר מראייתו את אספקלריא המאירה [שיכול להבין שכ"ק אדמו"ר מהורש"ב הוא בבחי' אספקלריא המאירה] ולכן תובע ממנו התעוררות יתרה לגבי שאר האנשים שבארץ ישראל [ע"ד הסבא משפולי לגבי "שאר חבריו תלמידי המגיד"].

אבל אין זה משנה את המציאות שסתם תנועה אינה סיבה מספיקה לדרוש מאדם לחיות עם זה ולהתעורר מתנועה זו שאין זה ענין שתהי' לו פעולה עמוקה על כוחותיו הפנימיים כמו ראי' במובן הנ"ל ואין בסיפור שבו מדובר על אדם צדיק שהוא חי עם תנועה סיבה מספיקה לתבוע מהרב סלונים להוסיף בהתעוררתו הקשורה יותר לכוחותיו הפנימיים.

וזה שכן הביא הסיפור כי מובא בו ענין הנוגע בכללותו לכל אחד שאפשר וצריך לחיות ולא לשכוח ענין כל שהוא הבא מצדיק לאדם.

ויש להוסיף שיש כאן דיוק ששינה כ"ק אדמו"ר בהעתיקו פתגם זה בלוח היום יום:

במכתב של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ מובא הסיפור וההוראה בהמשך אחד והסיפור מסתיים כך "כי תנועת צדיק... "משא"כ בלוח השמיט כ"ק אדמו"ר תיבת "כי".

ובדרך אפשר יש לומר שהמלה "כי" במכתב חוזרת לנכתב בו לעיל תביעה לרב סלונים, אבל בהיום יום אין מופיעה התביעה בתחילת הפתגם ואין למילה זו כל משמעות – אם באה בהמשך לסיפור בלבד - שהרי הסיפור אינו הנתינת טעם המספיקה לענין שהרי כנ"ל רק הסבא משפולי יכול לחיות ולהתעורר מתנועה בלבד אבל אדם רגיל צריך ענין הנוגע יותר בכוחותיו הפנימיים.

[דרך אגב המכתב נכתב ע"י המזכירות ולא בכי"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, ולכן גם שינה כ"ק אדמו"ר ולא כתב כלשון המובא במכתב המקורי "האדמו"ר משפאלע" אלא "הסבא משפולי" כידוע שאצל רבותינו נשיאינו כל תואר הי' בדיוק כמובא פעמים רבות ברשימת היומן של כ"ק אדמו"ר

עוד נקודה למחשבה: במכתב איך שנכתב על ידי המזכיר הובא כך "ולהיות כי ... החסידים הנך" וחסר במקום הנקודות מילה (כנראה "אחד") שנמחקה על ידי כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ וכתב במקומה "צעירי החסידים הנך"

עוד נקודה למחשבה היא שבסיפור נובה התאריך בו ביקר הסבא משפולי אצל האדמו"ר הזקן - תקס"ט או תק"ע אפשר לומר בדרך אפשר אשר הכוונה בהבאת התאריך היא גם להדגיש את החידוש שבדבר שהרי הבעל שם טוב הסתלק בחג השבועות שנת תק"כ כלומר שעברו לפחות 50 שנה !! מאז שהניח ידו על לב הסבא משפולי ועדיין היה בהתעוררות מתנועה זו של הבעל שם טוב]

"יוצא ונכנס ותובע" בערב קבלן

הת' מנחם מענדל שי' אפלבויס
תל' בישיבת תות"ל ברינוא, צרפת

בשיחת ה'תשד"מ מבאר כ"ק אדמו"ר שהיות וקשה ללמוד שלוש פרקים ליום בעיון ובהעמקה, שילמדו עכ"פ הלכה אחת מהשיעור היומי בעיון ובהעמקה, לכן נעייין בהלכה אחת מהרמב"ם של היום, וענין זה קשור גם עם ענינא דיומא הל' מכירת חמץ כדלהלן.

א. כתב הרמב"ם הל' מכירה פ"ח בתחלתו: המוכר שדה לחברו באלף זוז, ונתן לו מקצת הדמים, והיה יוצא ונכנס ותובע שאר הדמים אפילו לא נשאר לו אלא זוז אחד לא קנה הלוקח את כולה... ואם לא היה יוצא ונכנס ותובע קנה לוקח את כולה, ואין אחד מהן יכול לחזור בו; ושאר הדמים עליו כשאר החובות. מכר שדהו מפני רעתה אף על פי שהוא נכנס ויוצא ותובע שאר הדמים, קנה הכול; ואין הלוקח יכול לחזור בו, שזה שתובע ורודף, לא מפני שעדיין לא גמר והקנה, אלא כדי שלא יחזור בו הלוקח. ע"כ.

המקור לדברי הרמב"ם (כמו שציין הכסף משנה) הוא במסכת בבא מציעא דע"ז ע"ב ומבאר שם רש"י שהסיבה שאם המוכר הי' יוצא ונכנס ותובע לא קנה לוקח היא משום שהמוכר גלי דעתיה דזוזי אנסוהו למכור וכיון דלא יהיב ליה זוזי בשעת דחקו אדעתא דהכי לא זבין ליה".

והנה בגמרא שם מובא דברי רשב"ג, שבמקרי' שהמוכר עייל ונפיק אזוזי "מלמדין אותן שלא יחזרו (לכל הלוקח ואין לו מעות כולן אלא מקצתן, לעשות ביניהם תחלה דבר קיום שלא יוכלו לחזור. רש"י) כיצד, כותב לו אני פלוני בן פלוני מכרתי שדה פלונית לפלוני באלף זוז ונתן לי מהם מאתים זוז והריני נושה בו ח' מאות זוז, קנה ומחזיר לו את השאר אפי' לאחר כמה שנים".

ומפרש רש"י: "דכיון שעשאם עליו מלוה ("והרני נושה בו") הוה כאילו נטלם (-המוכר) והלוום (-ללוקח) וקרקע נקנית בכסף".

וביאור דבריו: ש"זוקף במלוה" כאילו ששילם הלוקח כל דמי השדה ובהו קנה את השדה, אח"כ הלווה המוכר ח' מאות זוז והוי הלואה בפני עצמה, ולאקשור למכירה, והח' מאות זוז שחייב לו עכשיו (בתור הלואה) יכול לשלם אפי' לאחר זמן.

וצ"ב למה השמיט הרמב"ם עצת רשב"ג זו?

בשארית יהודה להמהרי"ל מתרץ (שו"ת או"ח ס"י) "דסבירא ליה (להרמב"ם) כמו שכתב הרי"ף בתשובה שבשיטה מקובצת (בביאור דברי רשב"ג) [ביאור דברי רשב"ג: שהסיבה שהלוקח לא קנה כדהמוכר עייל ונפיק אזוזי הוא מכיון שהמוכר לחוץ שמא לא יקבל, מראה בזה שאינו מוכר עד שיקבל את כל התשלום, וא"כ כל הכסף שמקבל בנתיים ה"ז רק בתור הלואה מפני שאולי יצטרך הלוקח להחזיר את כל הדמים שהוא שילם אם לא ישלם בפועל כל תשלום המכר, ולקנות שדה זהו דוקא (1 בכסף 2) בשטר (3) בחזקה, אך א"א לקנות ע"י מלוה והעצה של רשב"ג היא, שבמקום שיקנה ע"י הכסף שנותן הלוקח למוכר יקנה ע"י שטר וזהו שאומר "כותב לו..." שהיינו קנין בשטר], דאינו קונה אלא בשטר ("ויהיה זה... בשטר שבו נגמר קנין הקרקעות כמו שאמרנו בכסף בשטר ובחזקה. לשון הרי"ף כמו שהובא בשיטה מקובצת)".

ועפ"ז מבאר מה שהרמב"ם השמיט עצת רשב"ג "ואין שום חידוש דין בברייתא זו דרשב"ג מלמדין אותו כו' אלא עצה טובה קמ"ל, והרמב"ם לא נחית לאשמועינן עצות מרחוק אלא מאי דנפקא מינה לענין דינא" (משא"כ אם הי' בפירוש רש"י שמדובר ב"זקיפה במלוה" הי' צריך לכתבו משום דהוי דבר חידוש).

אך עדיין צ"ב דהרי כתב הרמב"ם בהל' מכירה פ"א ה"ז: "אף על פי שהגיע השטר של מכר לידו, ואפילו היו בו עדים לא קנה, עד שייתן את הדמים". והרי בנדר"ד הלוקח עדיין לא נתן מלוא סכום התשלומין?

ואפשר לתרץ ע"פ המבואר במגיד משנה בדברי הרמב"ם שם, "נראה דאם התנו (לקנות בשטר לחוד) תנאן קיים", וא"כ י"ל שהרמב"ם יסביר שחלק מעצת רשב"ג היא שיתנו שהקנין יעשה ע"י שטר לבד.

ב. עפ"ז יובן מה שהתקין אדה"ז למכור חמץ ערב פסח בערב קבלן, ובהקדם השתלשלות הענינים דמכירת חמץ משך הדורות.

שבתחילה מכרו חמץ באופן שהגוי שילם באופן מידי, לפני פסח כל סכום שווי חמץ, אך היות והי' קשה להגוי לשלם כל הסכום לפני פסח, מפני שאלו שמכרו היו בד"כ הסוחרים שהי' להם הרבה סחורה והי' חשש שיאבדו פרנסתם, אז התחילו למכור במחיר סמלי, אך החשש באופן הזה הוא שהגוי לא ירצה למכור בחזרה ליהודי חמץ אחר הפסח.

ולכן התקינו שימכור חמץ להגוי במחירו האמיתי אך הגוי יצטרך לשלם לפני הפסח רק דמי קדימה, כך שאם אחר החג לא ירצה למכור חמץ בחזרה ליהודי

הוא יצטרך לשלם שאר תשלום החמץ בשווייהו המלא, וע"ז התקין האדה"ז למכור עם ערב קבלן.

והטעם שצריך ערב קבלן, דהנה בהמשך דברי הרמב"ם הנ"ל (ה"ד) כתב "וכן הדין במוכר מטלטלין אף על פי שמשך הלוקח הפירות והוציאן לרשותו והמוכר נכנס ויוצא על שאר הדמים לא קנה".

ובמכירת חמץ שאנו עושים היום, הועיל והגוי לא שילם דמי כל החמץ א"כ המכירה לא חלה ולשיטת הרי"ף והרמב"ם א"א לזקוף במלוה (כפירוש רש"י בשברי רשב"ג).

וגם א"א להקנות לגוי ע"י שטר (כעצת רשב"ג ע"פ ביאור הרי"ף) מפני שמטלטלין לא נקנין בשטר.

[וקנין מטלטלין אגב קרקע גם לא מועיל בגוי לפי כמה דעות].

ולכן תיקן אדה"ז ערב קבלן, שאין בו הבעי' הנ"ל ברי"ף מפני שהמוכר לא מצפה עוד לקבל כסף מהגוי ולכן מקצת הדמים ששילם הגוי לא נחשבות מלוה אצל המוכר, אלא כתשלום כסף וקנה הגוי, ושאר התביעה היא רק על הערב, שאין עוד עסק בין היהודי המוכר לגוי הקונה, רק בין המוכר לערב ובין הערב להגוי הלוקח.

אך עדיין צ"ב שהרי פה הוא כמוכר שדהו מפני רעתה שהרי אם החמץ ישאר אצלו יעבור בבל יראה ובל ימצא, ובמוכר שדהו מפני רעתה הרי אפילו "עייל ונפיק" קנה הלוקח, כנ"ל ברמב"ם?

ובקובץ יגדיל תורה (כ"א) ביאר אשר אמת נכון הדבר שבשעה שמוכר החמץ אינו זקוק עתה למעות, והרי מפורש בשטר המכירה שאינו צריך לשלם עד אחר חג הפסח; אמנם מיד אחר הפסח רוצה שישלם לו מיד, או שישלם לו את המעות או שימכור לו בחזרה את החמץ.

תאר נא לעצמך, אם מיד בתחלת הפסח הי' הנכרי לוקח את כל החמץ ואוכלו או מוכרו, ואחר חג הפסח הי' הגוי אומר לישראל שאין לו עתה מעות ובמשך הזמן ישלם לו עבור החמץ שקנה, האם לא ידאג על זה המוכר? ! וכיון שכך, הנה לפי דעת הרי"ף הנ"ל תיבטל עי"ז המכירה, ומלכתחלה אינה חלה עד אשר יקבל היהודי את מעותיו.

וראה גם מש"כ שם בשם הראב"ד: אפי' קבע לו זמן הפירעון וכשהגיע זמן
דחקו לפרוע מעותיו וזה דחהו, גם זה נקרא עייל ונפיק אזוזי.
ולכן לא מועיל מקצת הדמים ששילם הגוי משום דהוי כמלוה כנ"ל ברי"ף
ולכן התקין אדה"ז למכור במכירת חמץ.

מצוות כתיבת ס"ת

הת' מנחם מענדל שי' נגיד
שליח בישיבת תורת"ל ברינוא, צרפת

-א-

פסק הרמב"ם¹: "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל, לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר: "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", כלומר כתבו את התורה שיש בה שירה זו לפי שאין כותבין את התורה, פרשיות פרשיות. ואף על פי שהניחו לו לאדם אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו. ואם כתבו בידו² הרי הוא כאילו קיבלו מסיני ואם אינו יודע לכתוב, אחרים כותבין לו. וכל המגיה ספר תורה, אפילו אות אחת הרי זה כאילו כתבו, כולו".

-ב-

בקשר לדין הנ"ל יש פלוגתא בין הרמ"א לרש"י והנמוקי יוסף³, הרמ"א כותב⁴: שכר לו סופר לכתוב ספר תורה או שקנאו והי' מוטעה והגיהו, הרי זה כאילו כתבו, אבל לקחו כך ולא הגיה בו דבר, הוי כחוטף מצוה מן השוק ואינו יוצא בזה" וא"כ משמע מדבריו שבשביל לקיים מצות כתיבת ס"ת חייב לכתבו דוקא, ואם קנאו כך אינו יוצא בזה אפ' בדיעבד, וזה לא כשיטת רש"י והנמוקי יוסף, שרש"י כותב⁵ בנוגע לקונה ס"ת מן השוק "ומצוה עבד אבל אי כתב הוה מצוה יתירה טפי" וראה גם בנמו"י ד"ה "כחוטף (מן השוק)"⁶: "פירוש שאין לו שכר כ"כ כמי שטרח בכתיבתו".

ולכאורה יש להעמיד שיטת הרמב"ם כשיטת הרמ"א (כן משמע מלשון הרמב"ם) ועיין בזה בלקו"ש חכ"ג ע' 207.

¹ הלי' ספר תורה פ"ז ה"א.

² מנחות דף ל' ע"א

³ וראה ט"ז יו"ד סימן ע"ר סק"ב.

⁴ שו"ע יו"ד סי' ע"ר ס"ב.

⁵ בגמ' הנ"ל ד"ה כחוטף מצוה.

⁶ הלי' ס"ת בתחילתו.

⁷ ועיין שם הערה 32.

-ג-

ובהמשך להנ"ל מובא בהטור⁸, וכן נפסק בשו"ע⁹, שמצטטים דברי הרא"ש¹⁰ בקשר לקיום מצוה זו בזמן הזה וז"ל "אבל האינדא שכותבין ספר תורה ומניחים אותו בבית הכנסת לקרות בהם ברבים, מצות עשה על כל ישראל אשר ידו משגת לכתוב חמשה חומשי התורה ומשנה וגמרא ופירושיהם להגות בהן הוא וכניו, כי מצות כתיבת התורה היא כדי ללמוד בה דכתיב "ולמדה את בני ישראל שימה בפיהם", ועל ידי הגמרא ופירושיה ידע פירוש המצוות והדינים על בוריים, לכן הן הן הספרים שאדם מצווה לכתבם, וגם שלא למכרם אם לא ללמוד תורה ולישא אשה" עכ"ל ודנו בזה הבית יוסף והפרישה בקיום מצוות ס"ת ע"י הספרים, שלשיטת הב"י¹¹ בוודאי אין כוונת הרא"ש להחליף מצות ס"ת בספרים אלא וודאי דגם עכשיו יש מצוה לכתוב ס"ת גם בזה"ז אלא שגם כתיבת ספרים בכלל מצות כתיבת ס"ת וזה יותר מצוה מלהניח ס"ת בביהכ"נ, אבל מובן שאם כותב ס"ת ולומד בו, גם עכשיו קיים המצוה וזהו עיקר המצוה, וכן שיטת הב"ח¹² וכן שיטת הט"ז שכותב שאין לומר שקיום מצוה זו השתנה ע"י הזמן והחליפו המצוה בספרים וודאי ששיטת הב"י עיקר¹³.

והדרישה חולק על הבית יוסף וכותב שלפי הב"י הי' להרמ"א לכתוב שהאינדא המצוה היא ג"כ לכתוב ספרים, ועוד, מסיום דברי הרא"ש "והן הן הספרים שאדם מצווה לכתובן כו" משמע אלו ולא ס"ת ועוד, שמלשון הרא"ש ששהטעם הוא כדי ללמוד, עכשיו שלא לומדים בהם והם מונחים בבהכ"נ אין בהם מצוה, אלא המצוה היא לכתוב ספרים ומוסיף שם בהפרישה, שבזמניהם היו לומדים תורה שבע"פ שלא מן הכתב אז הלימוד הי' דוקא מתוך ס"ת אבל בזה"ז ש"עת לעשות לה'

⁸ יו"ד ס' ע"ר ס"ב.

⁹ יו"ד ס' ע"ר ס"ב.

¹⁰ הלכות קטנות להרא"ש ריש הלכות ס"ת

¹¹ שם.

¹² שם.

¹³ אבל ראה שם בלשון הט"ז 'ואף שלפי משמעות הלשון של הראש משמע יותר כדברי

הדרישה כו"י

הפרו תורתך¹⁴ וכתבו התלמוד בספר, צריך ללמוד מספרים דוקא ולא לזלזל בכבוד ספר התורה לחינם וללמוד מתוכו שלא לצורך וק"ל וכן הש"ך הסכים לזה¹⁴.

-ד-

היוצא מהנ"ל הוא שעכשיו שלכו"ע לא לומדים מס"ת, מקיימים את המצוה ע"י ספרים, אבל צ"ע בכמה פרטים (א) מה בדיוק גדר מצוה זו [ובס"א האם נתחייב בהם כל דיני ס"ת]?

(ב) מה יהי' הדין אם הניחו לו אבותיו ספרים (וראה לשון הרא"ש שאסור לו למכרם כ"א ללמוד ולישא אישה, וא"כ יש לעיין אם יהי' הדין כך בנוגע לספרים שהניחו לו אבותיו)?

(ג) מה יהי' הדין של ספרים שאינם בלה"ק אלא בשפות אחרות?

(ד) גם צ"ל סיבת המחלוקת בין הרמ"א [והרמב"ם] שחולקים על הנמו"י ורש"י בנוגע לקונה ספר תורה כדלעיל?

בשאלת ארי"15 מביא דברי ב"י על הרא"ש ודוחה את שיטת הדרישה ואומר שאין לומר שבזה"ז התחלפה המצוה לגמרי בספרים מטעם שאין לומדים בהם משום שאין לומר שמצוות ס"ת היא כדי שיוכל ללמוד מתוכו¹⁶ שא"כ למה לא נפטר ממצוה זו ע"י שהניח לו אביו ס"ת, הרי יכול ללמוד מס"ת שהניח לו אביו¹⁷, א"כ נדחין דברי הפרישה שאין לזלזל בכבוד ס"ת מכיון שאין לומדים בהם וא"כ אין בהם עכשיו מצוה שא"א להגיד כ"ז מכיון שא"כ (שהמצוה היא דוקא ללמוד בהם) למה לא נפטר ממצוה זו ע"י ס"ת שהניח לו אביו.

אלא הוא מסביר לפטור ע"י ספרים הוא מטעם שאפילו בימי אמוראים לא היו בקיאים בחסירות ויתירות כדאמר ר"י לאביי בפ"ק דקידושין (ל, א) "אנהו בקיאי בחסירות ויתירות אנן לא בקיאי" וספר תורה שחסרה בו אות או שיש בה אות מיותרת פסול, וא"כ אפילו בזמן האמוראים לא הי' בידם לקיים מצוה זו, אלא מדרבנן חייב לכתוב ס"ת שלא תשתכח תורה מישראל, וכ"ז כשהיו לומדים בס"ת אבל עכשיו שלא

¹⁴ שם ס"ק ה'.

¹⁵ סימן ל"ו.

¹⁶ ואולי יש להוסיף בדבריו שגם קשה בשיטת הרמ"א למה אינו יוצא כלל בקונה מן השוק.

¹⁷ צ"ע בדבריו שלכאורה הם נגד דברי הרא"ש [שגם מביא ראי' מהפסוק].

לומדים בס"ת מקיימים מצות כתיבת ס"ת ע"י ספרים למרות שעיקר המצוה נשאר בכתיבת ס"ת דוקא.

א"כ יוצא מדבריו שעכשיו הספרים הם ע"ד מצות כתיבת ס"ת בזמן הגמרא¹⁸ שזה הי' מדרבנן שלא תשתכח תורה וא"כ מתורצות חלק מהשאלות הנ"ל שספרים הוא רק שלא תשתכח כו' וא"כ בהניח לו אביו ספרים אין בזה בעי' וכן ספרים שלא נכתבו בלה"ק, אבל עדיין צ"ל מהיא סיבת המחלוקת בין הרמ"א (והרמב"ם) שחולקים על רש"י והנמו"י, ועוד צ"ל, שהיוצא מהשאגת ארי' הוא שאין שום קשר בין מצות כתיבת ס"ת למצות לימוד התורה, והרי מפורש בפסוק "ולמדה את בני ישראל שימה בניהם?" וכן משמע ג"כ מדברי הרא"ש שמצוות כתיבת ס"ת קשורה עם מצות לימוד התורה, א"כ עדיין צריך ליישב דברי השאגת ארי'. וגם, אם הגדר של מצות כתיבת ספר תורה הוא מצד לימוד התורה למה בקנאו מן השוק לא קיים המצוה לשיטת הרמ"א והרמב"ם (שלדיבריהם לא יוצאים י"ח מהמצוה כלל בקנאו מן השוק)?

-ה-

ויש ליישב כ"ז, ובהקדם, הרבי שואל בשיחה¹⁹ (של חג השבועות) שאם אכן יש מצות כתיבת ס"ת, למה לא רואים היום שאנשים יקפידו לכתוב כ"ל אחד לעצמו ס"ת, ועונה שם שבפשטות י"ל כדברי הרא"ש שבגלל שהיום הס"ת נמצאים בביהכ"נ, מקיימים מצות כתיבת ס"ת ע"י ספרים, אך ממשיך שם ומקשה שלפ"ז היום היינו צריכים לכתוב את הספרים לקיים את המצוה או עכ"פ לשכור מישהו לכתוב ספרים בשבילי? ובפרט שהיום ההדפסה לרוב לא נעשית ע"י בן ברית (ואיש אינו שואל או בודק ע"ז), ובפרט ע"פ שיטת הרמ"א (והרמב"ם) שהקונה מן השוק ולא הגיהו לא יצא?

וממשיך שם, שבכדי להבין כ"ז צריכים תחילה להסביר את פסק דין הרא"ש וכן השו"ע שהיום המצוה היא ע"י ספרים, איך שייך לומר שהמצוה תשתנה עם הזמן?²⁰ והגם שהרא"ש שסובר שהמצוה קשורה עם לימוד התורה וזה אפשר לקיים ע"י ספרים, אבל לכאורה גוף המצוה בתורה היא "כתבו לכם את השירה הזאת"?

¹⁸ ועיין בפתחי תשובות שם ס"ק י' שלשיטת השאגת אריה בזה"ז ליכא מצוה אפי' מדרבנן.

¹⁹ לקו"ש חכ"ג עמוד 17 ואילך.

²⁰ וכנ"ל תמהית הט"ז על הפרישה כנ"ל.

וי"ל הביאור בזה שמזה שהפסוק כותב מיד לאחרי "כתבו לכם את השירה הזאת" "ולמדה שימה וגו'" משמע שעיקר המצוה היא שהתורה תשאר אצל בני"ל לעד, ועפ"ז מובן שזה שהפסוק אומר "כתבו לכם" הוא לא עיקר המצוה אלא חיוב פרטי בהמצוה²¹ וא"כ גדר המצוה הוא: שיקיים מצוה של לימוד התורה ומצוה זו בעיקר לדעת כל הלכות פסוקת בטעמיהן²² ועל מצוה זו מתוסף עוד פרט, שיש לכתוב בכתב את הס"ת (וי"ל הטעם, שטוב יותר ללמוד מתוך ספר, שלא ישכח במהרה, וגם אותיות מחכימות), ומכיון שמצוה זו נעשית ע"י ספר תורה דוקא לכן יש בזה כל הדינים התלויים בס"ת, אבל כ"ז הי' בזמנם, שהלימוד מתוך הכתב הי' אפשרי רק ע"י ספר תורה, אבל עכשיו ש"עת לעשות לה' הפרו תורתך", וגם התורה שבע"פ נכתבת והיום הלימוד הוא ע"י הספרים אין בזה כל הדינים של הס"ת אלא צריכים ספרים שמאפשר לנו ללמוד בהם ועי"ז מקיימים את המצוה כי התכלית הוא "ולמדה שימה בפיהם" כנ"ל²³. ע"כ תוכן השיחה.

ועפ"ז נבין סברת המחלוקת בין בין הרמ"א (והרמב"ם) שחולקים על רש"י והנמו"י, בעצם כולם מודים שהמצוה נעשית ע"י דבר [דהיינו או ספר תורה או ספרים] שמאפשר אותנו ללמוד בו, רק המחלוקת היא עד כמה החפץ שאיתו מקיימים את המצוה קשור עם המצוה עצמה, לדעת הרמ"א והרמב"ם כשמקיימים המצוה ע"י ס"ת, אז כל הדינים של ס"ת נעשים חלק מקיום מצוות כתיבת ס"ת, ולכן לשיטתם לא יוצא כשקונה מן השוק משא"כ לשיטת רש"י והנמו"י, היות וקדושת ס"ת הוא לא חלק ממצוות כתיבת ספר תורה והכתיבה היא רק לפעול הקדושה של הספר תורה, א"כ אם יש כבר ס"ת מוכן אין בעי' לצאת ידי חובה ע"י ס"ת זה.

אבל כל המחלוקת היא דוקא כשמקיימים המצוה ע"י ס"ת אבל עכשיו שמקיימים המצוה ע"י ספרים וזה לכו"ע ומצד הספרים לא צריכים בהם גדרים מיוחדים של כתיבה ושרטוט וכדומה כמו כתיבת ס"ת ויכול להיות גם מעשה קוף (מכונה) והעיקר הוא שיהי' ספרים כתובים שאפשר ללמוד בהם²⁴.

²¹ ודוגמה לזה, במצות מזוזה נאמר בתורה "וכתבתם על מזוזות ביתך גו'" למרות שגדר המצוה היא (לא כתיבת מזוזה, אלא) לקבוע מזוזה.

²² הל' ת"ת לאדה"ז פ"ה ס"א.

²³ וראה שם סעיף ו' שמביא דוגמה משמחת יו"ט עיי"ש.

²⁴ זה שהרא"ש כותב "כותבים חומשים וכו'" ולא קונים או כיוצא בזה, עיין סוף ס"ט שם.

א"כ מכל הנ"ל מובן מהו בדיוק גדר קיום המצוה ע"י ספרים ומובן גם שיכולים להיות כתובים בכל לשון וגם בהניח לו אביו ספרים יוצא ידי חובתו בזה. וגם מובן סברת המחלוקת בין הרא"ש (והרמב"ם) שחולקים על הנמו"י כנ"ל.

וגם מובן למה לא צריכים לכתוב ספרים, כי זה לא נכלל בגדר של הספרים שצריך לכתוב אותם כמו ס"ת כנ"ל, וליתר ביאור ובירור עיין בשיחה (שם).

נשים במצות ספה"ע

הת' מנחם מענדל שי' קולסקי
שליח בישיבת תורת"ל ברינוא, צרפת

בהלכות ספירת העומר כתוב בשו"ע אדה"ז (סי' תפ"ט סעיף ב'): "נשים ועבדים פטורים ממצוה זו מפני שהוא מצות עשה שהזמן גרמא ובמקצת מדינות שמו הנשים מצוה זו עליהם חובה ואין חשש איסור במה שהן מברכות עליה אף שהם פטורות ממנה עיין סי' י"ז"

המקור למ"ש "במקצת מקומות שמו הנשים מצוה זו עליהם חובה" הוא מהמג"א (סוסק"א) וד"ל: "נשים פטורות מספירה דהוי מצות עשה שהזמן גרמא.. ומיהו כבר שוויהו עליהו חובה" (רק שאדה"ז כתב שזהו רק "במקצת מדינות" דלא כהמג"א, ועיין הטעם בלקו"ש ח"ז ע' 280 הע' 9)

המנחת חינוך (מצוה ש"ו) שואל על המג"א בזה הלשון: "וודין זה צריך עיון והוא דבר חדש דנשים אם קבלו עליהם לעשות מ"ע שהם פטורין, יתחייבו מפני דשוויא עלייהו חובה, ולא ראיתי כן בשום מקום, ואינו דומה לתפילת ערבית עיין בראשונים, וכאן יש דיעות דאסור להו לעשות מ"ע שהז"ג, ולכו"ע אינו מצוה כלל והאיך ישוויי חובה, ולא ידעתי מוצא הדברים של דברי המג"א"

והנה א' מהראשונים שמדבר ע"ז הוא ה'דרכי משה' (או"ח סי' קפ"ח ח') שקובע הכלל, שאפשר לקבל עליו דבר חובה רק במקרה שיש מחלוקת אם יש חיוב בדבר או לא (כגון תפילת ערבית או סעודה שלישית), ואז, כדי לחוש למ"ד המחייב, אפשר לקבל עליו כחובה, עיי"ש.

וכנראה שזהו כוונת ה'מנחת חינוך' במ"ש "ואינו דומה לתפילת ערבית, עיין בראשונים", שכאן במצות ספה"ע אין שום מחלוקת בדבר זה, לכאורה, אם הנשים חייבות או לא, כי הרי היא ככל שאר מ"ע שהז"ג, שהמשנה בקידושין (דכ"ט ע"א) פוטרתן, א"כ קשים דברי המג"א שכתב בפשיטות ש"כבר שוויהו עליהו חובה?"

המהר"ם שי"ק (על תרי"ג מצוות, מצוה ש"ז) מנסה לתרץ כוונת המג"א, עפ"י שי' רש"י (ברכות כ' ע"ב ד"ה ה"ג) שנשים חייבות במצות דרבנן עיי"ש, א"כ לפי הדיעה (שהיא ההלכה) שספה"ע היא דרבנן, אפ"ל שלשיטה הזאת התכוון המג"א באמרו ש"שוויהו עליהו חובה"

אבל למסקנתו הוא דוחה תי' זה באמרו ש"היינו דדקא במצוה שעיקרה הוא רק מדרבנן, אבל במצוה שעיקרה דאורייתא אלא שבזה"ז הוא דרבנן (כמו ספה"ע), א"א שיחמירו בו בזה"ז יותר ממה שהי' נוהג במקדם הזמן, וממילא נשים פטורות ממילא ג"כ האידנא"

א"כ הדרא קשיא לדוכתי'.

האומנם שמצאנו בחידושי הרמב"ן על מס' קידושין (לג, ב) שאומר שהתנא של הברייתא שמונה כמה מקרים של מ"ע שהז"ג ומ"ע שאין הז"ג, תנא ושייר, ובמ"ע שאין הז"ג שייר: מורא, כבוד, בכורים..ספה"ע!

רבים נתחבטו בדברי הרמב"ן הללו מצד הקושי להבין איך אפ"ל שמצות ספה"ע תיחשב מ"ע שאין הז"ג, בעוד שזמנה קבוע מיום ט"ז ניסן עד עצרת? אשר לכן יש כאלו שנאלצו לומר שיש כאן בודאי טעות דפוס בחידושי הרמב"ן.

לפני שנוכיח שאין כאן שום טעות דפוס, כדאי להביא כמה ביאורים מ'אחרונים' להבנת הדברים שנראים פלאים:

ה'אבני נזר' (שו"ת או"ח סי' שפד) מבאר שאפשר שהרמב"ן סובר שספה"ע, לא תלתה התורה בזמן עצמו שמקריבין בו דהיינו ט"ז ניסן, כ"א "ממחרת השבת" (יו"ט), וא"כ אין זמן ט"ז ניסן גורם. וא"ת מ"מ זמן היר"ט (ט"ו ניסן) גורם? י"ל שהרי כל המצות בפסח, נשים חייבות: פסח, מצה, מרור, גם לספר ביצי"מ כתב החינוך דחייבות, א"כ הוא הדין ספה"ע א"א לפוטרם מחמת שזמן היר"ט גרמא, כיון שכל מצוות שביר"ט נשים חייבות

ה'דברי יחזקאל' מבאר באו"א דברי הרמב"ן וז"ל: "י"ל דס"ל להרמב"ן דהא דמונין מיום ט"ז בניסן אינו מצד עצם הזמן שהוא המחייב במצוה דספה"ע כמו ט"ו בניסן המחייב במצה, אלא משום דכתיב בקרא וספרתם לכם..מיום הביאכם את עומר וגו' ואלו הי' זמן הביאת העומר ביום אחר ג"כ היו מחייבין במצוה, נמצא דמה שספה"ע יש לה זמן קבוע אינו אלא מצד ההכרח ולא מצד זמנו בעצמותו ובכה"ג לא חשיב זמ"ג"

ה'שרידי אש' גם ביאר באופן אחר וז"ל: "ולענ"ד הוא פשוט שמצוה שהז"ג היא מצוה שיש לה זמן קבוע, הזמן הוא המסגרת של המצוה כמו מצה, לולב וסוכה וכו', משא"כ בספה"ע שהזמן הוא עצמותו של המצוה, הוא מחוייב למנות אותם ימים שבין פסח לעצרת ולא שייך לומר ע"ז מצוה שהז"ג"

והנה מצאנו בסוף ספר חידושי הקדמונים לב"ק תשובה מרבי משה חלאווה (המהר"ם חלאווה) ששם כותב בזה הלשון: "והרמב"ן ז"ל כתב דספה"ע נשים חייבות בו וכן עיקר, דלא ממעטינן אלא שהזמן גרמא, וספה"ע אין גורם לו הזמן אלא המעשה דהיינו הקרבת העומר, ואע"פ שהעומר תלוי בזמן מ"מ המספר (ספה"ע) אינו תלוי אלא במעשה ההקרבה ולא הזמן גרמא" שזהו ממש כמו שפי' ה'דברי יחזקאל'!

(ומה ש'פוסקים' אחרים סוברים שזהו מ"ע שהז"ג (למרות כל הביאורים הנ"ל), י"ל כי סוברים שהגדר דמ"ע שהזמ"ג הוא, מצוה הבאה מזמן לזמן (לשון הרמב"ם בפיהמ"ש על קידושין שם), ולא משנה אם הזמן עצמו הוא הסיבה של המצוה או לא)

א"כ מוכח מכאן שאין שום טעות דפוס בדברי הרמב"ן הנ"ל

ולפי"ז אפ"ל שזהו מ"ש המג"א שהאידנא קבלו הנשים עליהן חובה, כדי לחשוש לשי' הרמב"ן המחייב נשים בספה"ע כנ"ל, וא"כ סרה תמיהת המנחת חינוך.