

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחדש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון ב [אלף-ה]

ש"פ לך לך - ז' מרחשון

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, בורקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה
מאה ושמונה שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו
ברכת מזל טוב עד בלי די
לידידינו היקר והאהוב חבר המערכת מלפנים
מבחירי תלמידי התמימים
הנודע לשם ולתפארת והמצויין בכשרונותיו המופלאים
המופלג בתורה ובחסידות וביר"ש פאר המידות
הרה"ת הנעלה והחשוב מנחם מענדל שי' שפירא
לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת ביום ג' כ"ז תשרי
עב"ג הכבודה והחשובה תחי'

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
לנח"ר רבינו נשיאנו
מתוך אושר שמחה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

ב"ה
ש"פ לך לך - ז' מרחשוון
ה'תשע"א
גליון ב [אלף-ה]

תוכן הענינים

לקוטי שיחות

- 4 האיסור דגיד הנשה לבני יעקב.
8 השורש והגורם לאחדות בד' מינים
9 קריאת שמע בלי הנחת תפילין.

נגלה

- 11..... בענין ביטול חמץ
12..... כל יראה וכל ימצא דרבנן
20..... בסוגיית דיבור בלשון נקיה
26..... בענין חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק.
33..... תוספת אוהל עראי בסוכה
36..... גדר איסור כל יראה וכל ימצא - להרמב"ם ואדה"ז.

הפידות

- 41..... ביאורים והערות באגרת התשובה
46..... אלא בצרכי גופו בלבד? [גליון]
51..... גדר התענית דפ"ב באגה"ת [גליון]
53..... מדת האמת נחלה בלי מצרים [גליון]

רמב"ם

- 54..... נר שבת
60..... "ואין מונין אלא מעומד".

הלכה ומנהג

- 61..... הצלת המאבד עצמו לדעת
69..... נטילת מים אחרונים מתוך כלי
70..... צילום עמוד של ס"ת במודעות ופרסומים [גליון]
71..... בענין הפסק במצות ישיבה בסוכה [גליון]

73..... בדין פורס מפה ומקדש

פשוטו של מקרא

74..... לשיטתייהו דרב ושמואל

77..... "ברוך מבנים אשר"

78..... "באכה צוער"

79..... כניסת נח ויציאת נח מהתיבה

שונות

83..... בעולם האמת אין ענין הטעיה לומר 'כרם' שיחשבו 'חרם'

86..... ה' מלך בעבר בהווה ובעתיד

88..... שני ענינים בעבודת ה' שני ענינים בעבודת ה'



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ חיי שרה

הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ח"י חשון

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

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

לקוטי שיחות

האיסור דגיד הנשה לבני יעקב

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברמב"ם הלכות מלכים (פ"ט ה"א) כתב וז"ל: על ששה דברים נצטווה אדם הראשון: על ע"ז, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים, אע"פ שכולן הן קבלה בידינו ממש רבינו, והדעת נוטה להן, מכלל דברי תורה יראה שעל אלו נצטווה, הוסיף לנח אבר מן החי שנאמר אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, נמצאו שבע מצוות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם, בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחרת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל ערבית וכו' עכ"ל.

והנה בכונת הרמב"ם במ"ש " ויעקב הוסיף גיד הנשה " מצינו לכאורה ב' פירושים בדעת הרבי, דבלקו"ש חלק ח' (ע' 37 הערה 46) כתב לדעת הרמב"ם בפיהמ"ש חולין ובהל' מלכים רפ"ט אפילו לרבנן - דסב"ל דגיד הנשה אינו נוהג אלא בטוהרה - נהג גיד הנשה לפני מ"ת ודלא כפירש"י וכפשטות לשון הש"ס עיי"ש, ובודאי הכוונה שנהג ע"פ הציווי.

אבל ברשימות חוברת ס"ח בתחילתו [על מ"ש בס' לב ארי' שלפני קבלת התורה לא היו מצווין כלל, והעיר ע"ז בחשן אהרן: "לבד ז' מצוות שעוד בני נח נצטוו עליהם, ומצוות מילה שניתנה לאברהם אבינו, וגיד הנשה ליעקב אבינו ומצוות קרבן פסח ליוצאי מצרים] העיר הרבי וזלה"ק: ובמשנה תורה להרמב"ם ז"ל הל' מלכים פ"א ה"א שלא נצטווה יעקב על גיד הנשה אלא הוסיף מדיליה וכמו יצחק שהפריש מעשרות ותפלות שאבות תקנום כו' עכלה"ק. היינו דלא כמ"ש הנ"ל שהי' ציווי על גיד הנשה בימי יעקב, אלא דיעקב הוסיף מדיליה, וכלשון הרמב"ם שם: "בא אברהם ונצטווה יתר על אלו במילה, והוא התפלל שחרית, ויצחק הפריש מעשר והוסיף תפלה אחת לפנות היום, ויעקב הוסיף גיד הנשה והתפלל

ערבית", הרי דבלקו"ש פירש הרבי שיעקב נצטוה על גיד הנשה ואילו ברשימות נקט שלא נצטוה עדיין אלא קיים המצוה מדילה.

ועי' בכ"מ שם שכתב בנוגע למצוות של האבות שהרמב"ם סב"ל שכל אלו המצוות מעצמם עשאוים ולכן לא הזכיר נצטוה רק במילה עיי"ש, (וזהו כהמבואר בהרשימות), אבל הלח"מ נוטה לומר דמ"ש "ויעקב הוסיף גיד הנשה" הרי זה מצד הציווי ולכן הקשה שזה סותר להגמ' דחולין וז"ל: ויעקב הוסיף גיד הנשה וכו'. קשה דבפרק גיד הנשה אמרו (דף ק') נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה ר' יהודה אומר אף בטמאה אמר ר' יהודה והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה וכו' אמרו לו בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו משמע דלא נאסר אלא בסיני וליעקב לא נאסר אליבא דרבנן דקי"ל כוותיהו וא"כ איך כתב רבינו דיעקב הוסיף גיד הנשה, וכי תימא דהוסיף מדעתו קאמר מ"מ קשה מנא ליה לרבינו הא וצ"ע עכ"ל.

[ביאור קושייתו דתנן בחולין ק, ב, דחכמים סב"ל ד"גיד הנשה נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה, רבי יהודה אומר: אף בטמאה, אמר ר' יהודה: והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה, ועדיין בהמה טמאה מותרת להן, אמרו לו: בסיני נאמר, אלא שנכתב במקומו", ופירש"י (בד"ה מבני יעקב נאסר) "דכתיב (בראשית לב) על כן וגו' ועדיין טמאה מותרת להן עד מתן תורה", אמרו לו - חכמים-זה שהזהירו עליו בסיני נאמר ועד סיני לא הוזהרו, אלא שנכתב במקומו לאחר שנאמר בסיני וכתב וסידר משה את התורה כתב המקרא הזה על המעשה על כן הוזהרו בני ישראל אחרי כן שלא יאכלו גיד", היינו דרבי יהודה סב"ל דנאסר להם מיד ולכן נוהג גם בטמאה כיון דאז עדיין לא הי' חילוק בין טמאה לטהורה, וחכמים סב"ל דלא נאסר להם עד לאחר מ"ת, וכיון שהרמב"ם פסק כחכמים דנוהג רק בטהורה (הל' מאכלות אסורות פ"ח ה"א) למה סבירא ליה דנהג גם בבני יעקב?]

ועי' גם בס' 'קריית ספר' להמב"ט שם שפירש כוונת הרמב"ם שנצטוה בגיד הנשה ובלשונו: "בא אברהם ונצטוה על המילה והתפלל תפלת שחרית כדכתיב וישכם אברהם בבקר, יצחק הפריש מעשר ותפלת מנחה, יעקב נצטוה על גיד הנשה והתפלל ערבית" וזהו כהמבואר בלקו"ש.

דעת הרמב"ם בפירוש המשניות

ועי' בחי' חת"ס וראש יוסף חולין שתירצו קושית הלח"מ ע"פ מ"ש שם הרמב"ם בפיהמ"ש וז"ל: ושים לבך אל העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת, והוא מה שאמר מסיני נאסר לפי שאתה הראית לדעת שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום, אין אנו עושים אלא במצות הקב"ה ע"י מרע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, כגון זה שאין אנו אוכלים אבמה"ח, אינו מפני שהקב"ה אסרו לנח, אלא לפי שמשא אסר עלינו אבמה"ח במה שצוה בסיני שיתקיים איסור אבמה"ח, וכמו"כ אין אנו מלין מפני שאאע"ה מל עצמו ואנשי ביתו אלא מפני שהקב"ה צוה אותנו ע"י מרע"ה שנימול כמו שמל אאע"ה, וכך גיד הנשה אין אנו הולכין אחר איסור יעקב אבינו, אלא מצות מרע"ה כו' עכ"ל, הרי מוכח מזה שהרמב"ם פירש הגמ' באופ"א מרש"י, דסב"ל דלכו"ע נצטווה יעקב על גיד הנשה, אלא דחכמים סב"ל דאעפ"כ אינו נוהג אלא בטהורה כיון שהציווי שלנו הוא רק מחמת ציווי החדש של מרע"ה במ"ת שאז כבר הי' דין טמאה וטהורה, והאיסור חל רק על הטהורה.

אלא דיל"ע לפי הפירוש שבהרשימות דסב"ל דיעקב לא נצטווה אלא נהג כן מדיליה, דלפי"ז יוצא שהרמב"ם סותר דבריו למ"ש בפיהמ"ש? כי בשלמא אי נימא שהרמב"ם בפיהמ"ש סב"ל דגיד הנשה נאסר ליעקב מצד ציווי, מובן למה צריכים לשלול דאחר מ"ת אין הקיום משום אותו האיסור, ולכן סב"ל לרבנן דאינו נוהג אלא בטהורה, אבל אי נימא דסב"ל שיעקב אבינו הוסיף כן מדעתו, א"כ לכאורה פשוט שהחיוב שלנו הוא רק מצד הציווי שמסיני, כיון דבלי ציווי ה' למה יש הכרח לנו לקיים מן התורה כיון דאי"ז כלל מצות ה'? (וכ"כ בראש יוסף שם ובשו"ת עונג יו"ט סי' ע"ו ועוד דלפי הפיהמ"ש פשוט דצ"ל שיעקב נצטווה על גיד הנשה), וכ"כ המל"מ שם פ"י סוף ה"ז בד"ה וראית, (וראה בס' חמדת ישראל קונטרס נר מצוה ע' 172 ובס' בית ישי ח"ב ע' שע"ב ובס' תרומת הכרי בפתח השער אות ת' ועוד שכתבו שנעלם מהלח"מ פיהמ"ש זה).

ואפשר לומר בזה עפ"י דיוק לשון הרמב"ם שם דלגבי אבר מן החי כתב: "זה שאין אנו אוכלים אבמה"ח", ולגבי מילה הלשון הוא: "אין אנו מלין לפי שאאע"ה כו'" היינו דאיירי אודות גוף העשי' והחיוב, משא"כ לגבי גיד הנשה כתב: "אין אנו הולכין אחר איסור יעקב" ולא איירי אודות גוף האיסור, ועפ"י הנ"ל אפ"ל, משום דבזה פשוט דלא שייך

לומר שהאיסור שלנו הוא משום איסור דיעקב כיון שאצל יעקב לא הי' זה מחמת ציווי, אלא דכאן כוונתו לחדש עוד יותר, דלא נימא דבסיני חל ציווי על איסורו של יעקב, (וכלשונו לגבי אבר מן החי: "שצוה בסיני שיתקיים איסור אבר מן החי" וכן נת' בארוכה בחלק ל' פ' לך שיחה ג' אודות מצות מילה עיי"ש) כי אי נימא כן הי' צ"ל דנוהג גם בטמאה, אלא דבסיני נתחדש איסור חדש לגמרי של גיד הנשה, ואינו שייך להאיסור של יעקב, ולכן סב"ל לרבנן דאינו נוהג אלא בטהורה.

שו"ר בלקו"ש ח"ה כ' חשוון ע' 89 הערה 25, וע' 316 הערה 38 שכתב וז"ל: ובאיסור גיד הנשה כתב הרמב"ם [בפיהמ"ש] סתם "אלא מצות מרע"ה" ולא כתב "שיתקיים" כי גדה"נ קיים יעקב מעצמו ולא שנצטוה על זה מהקב"ה (רמב"ם הל' מלכים רפ"ט ובכס"מ שם) עכ"ל עיי"ש עוד, וזהו כפי שנת'.

תירוץ לקושיית המפרשים על הרמב"ם מהגמ' חולין צא,א.

ואי נימא כפי הפירוש שבהרשימות דכוונת הרמב"ם רק שנהג כן מדיליה וכן כוונתו בפיהמ"ש, יתיישב גם שתמהו המפרשים על הרמב"ם (ראה תרומת הכרי שם ועוד) מהך דחולין צא,א, דאיתא שם מאי דכתיב וטבוח טבח והכן, פרע להן בית השחיטה, והכך טול גיד הנשה בפניהם כמ"ד גיד הנשה נאסר לבני נח, והנה בשלמא לדעת רש"י דלרבנן לא הי' איסור כלל עד מ"ת מובן למה צ"ל דקאי כמ"ד דגיד הנשה נוהג בב"נ שהוא דעת רבי יהודא, אבל לדעת הרמב"ם דסב"ל דגם לפי רבנן נאסר אז, למה צ"ל דקאי רק כרבי יהודא?

ולפי הנ"ל י"ל שהרי הקשו התוס' שם (בד"ה כמאן דאמר): וז"ל: וא"ת דילמא לא נאסר ואפילו הכי היו מקיימין כמו שחיטה דקאמר ליה ופרע להם בית השחיטה וי"ל מדקאמר והכך משמע דבלא"ה לא משתרי עכ"ל. כוונתם דהלשון "והכך" משמע שנאסר להם מן הדין, דלפי"ז מתורץ גם לשיטת הרמב"ם דכיון שנת' שרק יעקב הוסיף כן מדיליה אבל לא נצטוה, לכן עכצ"ל דקאי רק לדעת רבי יהודא.

ובס' 'נתיבות רבותינו' (פ' מקץ מג,טז) הביא לתרץ קושיית התוס' בשם הגרי"ז דמהא גופא דדוקא גיד הנשה הוציא בפניהם, מוכח מזה שנצטוו בה ולא שקיימוה רק בגדר מנהג אבותיהם כמו השחיטה, דלא שחט בפניהם, דשחיטה דאינם מצווים עליה סגי בכל ידיעה שהיא

שהבשר שחוט כראוי וידיעה של רוח הקודש נמי מהני, וזה פשוט שהיו יכולים השבטים לראות ולהבחין האם יש על הבשר רוח טהרה או לא, אולם בדבר שהם מחוייבים מן הדין בזה לא סגי רוח הקודש אלא בעיני ידיעה עם כל כללי הפסק ככל דיני איסור והיתר, והיא גופא הוכחת הגמ' דגיד הנשה נצטוו בה בני יעקב מהא דאמר יוסף לאשר על ביתו, "טול גיד הנשה בפניהם" דייקא "בפניהם" היינו שיראו הם כיון דמצווין על כך.



השורש והגורם לאחדות בד' מינים

הרב חיים דרוק

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בלקו"ש (חלק יט עמ' 358) שהטעם שנבחרו למצות ד' מינים דוקא מינים אלו, זהו מפני שדוקא בד' מינים אלו יש בהם את תכונת האחדות, עוד קודם קיום המצוה בהם. שבזה הוא שונה לגמרי מכל עניני העולם שהם בהתחלקות ופירוד.

ומזה שרואים שבד' מינים הם שונים מכל שאר עניני העולם ובהם כן נרגש אחדות, זה מגיע מזה שיש בהם חלישות ב"וועלט" ישקיט שלהם" שזה נובע מהביטול שלהם לאלקות. ע"כ תוכן דבריו הקדושים הנוגעים לענינו.

ורציתי להעיר הא גופא מהו השורש והגורם לכך שיהיו בד' מינים אלו יותר (תכונת האחדות ו)ביטול לאלקות משאר עניני העולם.

וזאת עפ"י המבואר ב'סדר היום' - 'כוונת הלולב ואגודתו' (ד"ה ואפשר): "כי לכל אילן ואילן או עשב או ירק יש שר שולט עליו ואומר לו גדל. וד' מינים אלו לא השליטם הקב"ה ביד שר ושטר, אלא כביכול מכחו ומהשגחתו הפרטית הם גדלים. ולזה צוה לנו ליקח אלו הד' מינים מיוחדים לו בחג, להראות לכל שעם ה' אלה, והנה הנם בידו שאין להם פחד ואימה משום בריה בעולם, ואפילו לסמאל אין לו כח לשלוח יד בהם, אחר שהם מצויינין ומסומנים בסימן של מלך", עכ"ל.

וי"ל בפשטות שזהו הטעם שבעיני העולם יש בהם את תכונת הפירוד וההתחלקות ופחות ניכר בהם שהם באים מהאחדות האלקית, זהו מפני

שהשפע והחיות האלקית שלהם עוברת צמצום דרך השרים שלמעלה, ומפני זה לא נרגש בנבראים כ"כ שורשם האלקי, וזהו הגורם שגם בתכונות הנבראים לא ניכר בהם כ"כ האחדות האלקית. לעומת זאת בד' מינים, היות והם לא עוברים צמצום דרך השרים שלמעלה, לכן החיות האלקית שלהם והאחדות האלקית יותר נרגשת בהם. וזה גורם שגם בתכונה הגשמית שלהם יותר ניכר בהם הביטול והאחדות האלקית.



קריאת שמע בלי הנחת תפילין

הרב דוד שרגא פאלטער

א' מאנ"ש דמישיגן

בשיחת ש"פ שלח תשי"ב (תו"מ ח"ו עמ' 15) מבאר כ"ק אדמו"ר שהגדר דמי שקורא קרי"ש בלי תפילין הוה עדות שקר אינו אלא כשמבטל מצות תפילין (שאינו מניחם כלל), אבל זה שבשעת ק"ש אינו מקיים מצות תפילין (אלא מניחם לאחר זמן), לא חשיב עדות שקר, כיון שאינו מבטל המצוה דתפילין, שהרי מקיימה לאחר זמן, ע"כ.

והנה יש להבין מהו שיטת אדה"ז בשולחנו בענין זה, מחד גיסא מובא בשולחנו (סימן ל"ח סעיף ז') ובזה"ל כותבי סת"ם ... וכן תגריהם .. שהם לוקחין כדי להוציאן למוכרן למי שצריך להם ... וכן כל העוסקים במלאכת שמים פטורין מהנחת תפילין כל היום זולת בשעת ק"ש ותפלה כדי לקבל עול מ"ש שלימה וגם שלא יעדו עדות שקר בעצמם ע"כ.

הרי מוכח מזה שכדי לשלול עדות שקר שצריך להניח תפילין בשעת ק"ש ובאם קורא ק"ש בלי תפילין הרי מעיד עדות שקר בעצמו*.

* לכוראה אין קשר לדברי רבינו כלל, דהנה האדה"ז מדבר רק במקרה שאם לא יניח בשעת קרי"ש לא יניח כלל באותו יום (כמוכח בהמשך הסי') וכן כל העוסקים במלאכת שמים פטורין מהנחת תפילין כל היום", משא"כ דברי כ"ק אדמו"ר הוא במקרא שמניח תפילין בהמשך היום, ואם לא יניח, אזי (למפרע) זהו עדות שקר, וכלשונו (שם ע' 16): "דעדות שקר בק"ש בלא תפילין אינו אלא כשמבטל מצות תפילין ... דכיון שעבר כל היום ולא הניח תפילין הרי ביטל המצוה דתפילין ובמילא הוי הקרי"ש עדות שקר".

לאידך גיסא רואים בשולחנו (סעיף ט') ובזה"ל הקורא בתורה פטור מהנחת תפילין כל היום דהיינו שאי"צ להפסיק מלימודו להניחם (זולת) בשעת ק"ש ותפלה כדי לקבל עול מ"ש שלימה... ע"כ.

הרי בלשונו הק' בסעיף ט' השמיט רבינו את הטעם "שלא יעדו עדות שקר" ומכאן משמע עכ"פ שאי"צ להיות התפילין עליו בשעת ק"ש כדי שלא יחשב שמעיד עדות שקר בעצמו.**

וכנ"ל יש להבין מהי שיטת רבינו בזה.



** לכאורה י"ל שלפי שאין הקורא בתורה חייב בתפילין לפי שכבר ישנו הפעולה התפילין וכלשונו (שם סי' ט') "ואע"פ שכל מצוה שאי אפשר לעשותה ע"י אחרים חייב להפסיק כדי לעשותה... מ"מ בתפילין נאמר בהן לאות על ירך ולזכרון בין עיניך למען תהיה תורת ה' בפיק וזה שכבר יש תורת ה' בפיהו א"צ לאות ולזכרון". ולכן ואין שייך בהם הטעם ד"עדו שקר" (עד"ז שקטע יד יוכל לקרות ק"ש, לפי דדין ד"וקשרתם" אינו שייך לו כלל) וזה שמניח הוא "לקבל עול מ"ש שלימה". משא"כ בסי' ז' אין שם הפעולה התפילין רק שנדחה (מצד מלאכת שמים), ולכן אם לא יניח ה"ז עדות שקר. ועצ"ע.

המערכת

נגלה

בענין ביטול חמץ*

הרה"ג הרה"ח ר' אשר אברמסון ז"ל

אב"ד דסידני אוסטרליא**

בענין ביטול חמץ ישנם חילוקי דעות: א) מטעם הפקר. ויש אומרים
ביטול עצם החפץ. עיין בר"ן ריש מכילתין פסחים.

ובמקום אחר כתב הר"ן שאם הביטול מתורת הפקר, שליח ודאי לא
מצי מבטל. ובחידושי רע"א לגיטין דף ל"ב, כתב דאיך פשוט להר"ן דלא
מהני הפקר ע"י שליח?

עיינ ב"י או"ח תל"ד דמלתא שבהפקר לא מהני שליחות משום דהפקר
יש לו דין נדר וכנדרים ז'. וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות נדרים פ"ב הי"ד,
ובנדרים לא מהני שליחות משום "מוצא שפתיך תשמור" "ובל יחל דברו"
דוקא.

ולכן יליף שפיר המהרי"ט דגם בהקדש לא מהני שליח. כי הדין של
אמירה לגבוה כמסיר' וכו' היינו נמי מדינא של מוצא שפתיך תשמור
(כדמשמע בשבועות כ"ו) אמירה גמר דעת דומיא לקניין בהדיוט, דהקניין
הוכחה על גמר דעת של הקונה והמוכר.

ואף דבשבועות דף כ"ו משמע דשאני הקדש מנדר, דבנדר הדבר תלוי
בדיבור ואילו הקדש איתא אפילו במחשבה. התם הכי פירושה, דבהקדש

* מרשימה שרשם בקיצור לעצמו. מארכיונו של הנגיד הרב ר' מאיר שיחי' גוטניק.

** הרב אשר אברמסון ז"ל הי' מגדולי הרבנים. נולד בעיר דיסנא, פולין. משפחתו היו
רבנים מכמה דורות וחסידים חב"ד. אבי אמו הי' בעל ה"סוגה בשושנים" על הל' נדה, הרב
מרדכי (בן מו"ה אליהו) מרגליות, ניו ונכד לבעל התוספות יו"ט. בצעירותו למד בראדין.
כשעבר ללונדון שימש שם כרב ביהכ"נ. וישב בב"ד ביחד עם הגאון ר' יחזקאל אברמסקי.
וכשעבר אח"כ לאוסטרליא נמשך הידידות בכתב. שימש כאב"ד דסידני, אוסטרליא
כשלושים שנים. נפטר ב"י חשון, תשמ"ג. ועוד חזון למועד להדפיס חידושי, תשובותיו
וההתכתבות שלו בתורה עם גדולי הפוסקים.

אנו מרבינן דאפילו במחשבה איכא גמר דעת כדיבור מטעם דכתיב כל נדיב לב. אבל אחר שמרבינן זה, מטעם נדר אנו דנין והוי כדיבור בנדר.

טעם אחר

מהו ביטול? (א) הבעלים פועלים בעצם החפץ בתורת בעליו להוציא מרשותו ולהכניסו לרשות הפקר. והוי כמו קניין והקדש.

(ב) אין פועלים בעצם החפץ ענין חיובי אלא מסלקין את הבעלות מן הדבר והדבר נעשה הפקר במילא.

לפי צד הראשון שייכה שליחות, כיון שפועלים בעצם החפץ וע"ז אמרה תורה שלוחו של אדם כמותו. ולפי הצד השני, דין הפקר, אינו אלא סילוק בעלות - ענין שלילי - ועל כגון זה לא מצינו שליחות.

והיינו שכתב הר"ן: ואחרים חולקים דכיון דביטול מטעם הפקר נגעו בה, שליח לא מצי משוי, כיון שאין פועלים בעצם החפץ מטעם חיובי, רק מטעם שלילי.

אבל לפי האומרים שביטול הוא מטעם חיובי שפועלים בעצם החפץ יכולים לעשות שליח.



בל יראה ובל ימצא דרבנן

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן ריש פסחים: "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר". ופרש"י (ד"ה בודקין) וז"ל: שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. עכ"ל. וכתבו התוס' (ד"ה אור) וז"ל: פ"ה שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. וקשה לר"י כיון שצריך ביטול, כדאמר בגמ' (ו,ב) הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי (ד,ב), אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל? ונראה לר"י דאע"ג דסגי בביטול בעלמא, החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבוא לאכלו... והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה, שלא הצריכו לבערם, משום דחמץ מותר כל השנה, ולא נאסר רק בפסח, ולא בדילי מיני'... אי נמי שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בב"י וב"י החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפי' היכא

דביטלו, משום דילמא אתי למיכלי'. ונראה לרשב"א דאפי' לפי טעם האחרון צ"ל דהחמירו חכמים בכל חמץ אפי' בחמץ נוקשה וע"י תערובות, אע"ג דליכא בל יראה לפר"ת בריש אלו עוברין (מב,א), דהא אמר שיאור ישרף, והיינו חמץ נוקשה כדמוכח התם, ואיכא למ"ד נמי התם דכ"ש חמץ גמור ע"י תערובות, משמע דאסור להשהותו... עכ"ל.

וכתב הר"ן לתרץ דברי רש"י וז"ל: וי"ל דמדאורייתא בחד מינייהו סגי, כלומר או בבדיקה או בכיטול... וכל שבדק, מן התורה אינו צריך לבטל, הלכך שפיר איכא למימר דבדיקה אתי כדי שלא יעבור עליו בב"י, שמה שהצריכו חכמים ביטול אחר הבדיקה אינו אלא מדבריהם... עכ"ל.

ומובן מדוע לא ס"ל לתוס' שזוהי כוונת רש"י, כי דוחק לומר שהמשנה איירי כפי שהוא מדאורייתא, ולא כפי שהוא בפועל שמחויבים לבטל ג"כ, דהרי המשנה נכתבה כדי לידע מה לעשות בפועל, ולא רק כפי שהוא בעצם בהגיון (מה"ת).

ואפי' אם נאמר כפי שביאר הפנ"י שכוונת הר"ן היא שלרש"י בזמן המשנה עדיין לא נתקנה שהבודק צריך שיבטל, ג"כ מובן למה מיאנו התוס' בזה, כי דוחק לומר כן (כמ"ש הפנ"י בעצמו) - ואולי זהו יותר דוחק מללמוד שכוונת רש"י הוא כפי שהדין הוא בעצם מה"ת - כי דוחק לומר שכל תקנה זו נתקנה בזמן כ"כ מאוחר.

אבל בתוס' הרשב"א תירץ, שמה שכתב רש"י שלא יעבור עליו בב"י וב"י, כוונתו לב"י וב"י דרבנן, שהיות והתורה החמירה בחמץ לעבור עליו בב"י וב"י, החמירו חכמים ג"כ שגם אם ביטלו יעבור עליו בב"י וב"י מדרבנן עד שמבערו. והטעם שאכן החמירו כן, ה"ז כדי שלא יבוא לאכלו.

ולכאורה צלה"ב, מדוע מיאנו התוס' בזה, ובפרט שלכאו' ה"ז ממש ה"אי נמי" שבתוס' עצמם, שהטעם שהחמירו בחמץ יותר מבשאר איסורי הנאה, ה"ז לפי ש"שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור עליו בב"י וב"י החמירו חכמים לבדוק ולבערו, אפי' היכא דביטלו, משום דילמא אתי למיכלי". ומלשון התוס' משמע שחולקים על רש"י גם לפי הטעם הזה. - ואי"מ מדוע לא למדו כן ברש"י.

גם יש להבין קצת מדוע באמת גם לפי ה"א"נ" בתוס' (שהטעם שהחמירו בחמץ ה"ז לפי שהתורה החמירה לעבור עליו בב"י וב"י), החמירו גם בחמץ נוקשה וחמץ ע"י תערובות, גם לשיטת ר"ת שאינו עובר ע"ז בב"י וב"י. דאף שיש להתוס' הכרח ע"ז מהגמ' לקמן, מ"מ מהו הטעם ע"ז. ובפשטות לומדים שזהו מטעם "לא פלוג". אבל לפי הנתבאר לקמן י"ל בזה בעומק יותר.

וי"ל בזה בהקדים מה שכתבתי הרבה פעמים שמצינו בגזירות דרבנן ב' אופנים: א) לפעמים אסרו איזה דבר מחשש שמא יבואו לעבור על איסור דאורייתא, אבל הדבר שאסרו הוא איסור חדש, אלא שהטעם על האיסור הוא שלא יבואו לעבור על הדאורייתא. ב) לפעמים החכמים המשיכו האיסור דאורייתא גם על דבר שאינו אסור מדאורייתא. ז.א. לא שעשו איסור חדש, כ"א המשיכו האיסור דאורייתא, ואמרו שהאיסור הזה שמה"ת יש לו שיעור והגבלה עד כמה זה חל, הנה אנו (החכמים) ממשיכים האיסור גם למצב שלא הי' אסור מדאו', ואומרים אנו שגם על זה יחול האיסור (מדרבנן), (ובנדון שהגזירה היא באופן כזה, מובן יותר הא דאמרו "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון" (פסחים ל, ב וש"נ), כמובן).

[והנפק"מ בין ב' האופנים הוא, האם שייך לגזור בזה גזירה לגזירה. להאופן הא' פשוט שאי"ש לגזור בה גזירה לגזירה, משא"כ לאופן הב', הרי הפי' שהחכמים עשו את המצב השני (שלא הי' אסור מה"ת), כהמצב הראשון (שאסור מה"ת). ולאחר שזה נעשה (אף שזה מדרבנן) כהמצב הא', הרי בד"מ כבר כל דיני המצב הא' חלים על המצב הב', גם הגזירות מדרבנן, ואין ע"ז החסרון של גזירה לגזירה.

דוגמא לאופן הב' הוא האיסור דבשר עוף בחלב, שאסור רק מדרבנן, ואעפ"כ הרבה מהדינים והאיסורים שבבשר בהמה בחלב חלים גם על בשר עוף בחלב, ולדוגמא הא דאסור להעלות עוף עם הגבינה על השלחן (חולין קד, ב). ועומק הטעם בזה (אינו רק כי אי לא הא לא קיימי הא - ע"ד המבואר בשבת יד, א - כ"א) לפי שהחכמים לא אסרו בשר עוף בחלב כאיסור חדש, כ"א אמרו שהאיסור בשר בחלב מה"ת, שמוגבל הוא לבשר בהמה דוקא, אנו ממשיכים אותו גם לעוף, ולכן בדרך ממילא, כל האיסורים, גם דרבנן, שישנם בבשר בהמה בחלב, חלים גם על בשר עוף בחלב. ואין זה בגדר גזירה לגזירה.

ועד"ז הוא בנוגע מה דאי' במס' שבת (יא, א): תנן התם לא יעמוד אדם ברה"י וישתה ברה"ר, ברה"ר וישתה ברה"י וכו' (גזירה שמא יוציא הכלי אליו ונמצא מתחייב חטאת - רש"י). איבעיא להו, כרמלית מאי, אמר אביי היא היא (כשם שאסרנו זה במשנתנו כך זה אסורה - רש"י). רבא אמר היא גופא (אפי' מרה"י לרה"ר) גזירה, ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה (הושטת ראשו בכרמלית אטו הוצאת כלי בכרמלית, שזה גופא הוה גזירה אטו רה"ר).

וכתבו כל המפרשים שאין הפי' שאביי ס"ל שגזרינן גזירה לגזירה בכלל, כ"א שבנדוד יוצא מן הכלל הוא. [ובזה גופא מוצאים אנו באופן כללי ב' ביאורים: א) שגדר הוצאה הוה יוצא מן הכלל, ז.א. שבגזירות דרבנן השייכים לאיסור הוצאה בשבת גזרי', לאביי, גזירה לגזירה. ב) שגדר כרמלית הוה יוצא מן הכלל, ז.א. שבגזירות דרבנן השייכים לאיסור הוצאה בכרמלית (ולא איסור הוצאה בכלל) גזרינן גל"ג. (וראה שם בתוד"ה אמר ובחידושים (המיוחסים) להריטב"א, ולאידך ראה רמב"ן שם. ובמהר"ם ובפנ"י שם)].

ובאופן שטחי נראה שנקודת המחלוקת בין אביי ורבא [בב' האופנים הנ"ל], הוא על יסוד הכלל שבנדון שראו החכמים שהגזירה הראשונה לא תתקיים, גוזרים גזירה להגזירה הראשונה, כי אי לא הא (הגזירה הב') לא קיימא הא (הגזירה הא'), שאז "כולא חדא גזירה היא" (ביצה ג, א), ובזה הוא דנחלקו אביי ורבא: לאביי נופל נדון דידן תחת גדר זה (וכמפורש ברשב"א שם. וכ"ה ברמב"ן ובמהר"ם. ועוד). ולכן ס"ל שבנדוד גזרו גל"ג. משא"כ לרבא אין המציאות כן, (שבנדוד בלי הגזירה הב' לא תתקיים הגזירה הא'), כ"א שאכן תתקיים, ולכן לא גזרו כאן גל"ג.

[ובזה גופא הוא דנחלקו המפרשים, האם כוונת אביי הוא שגדר כרמלית נכנס להכלל דאי לא הא לא קיימי הא, או שגדר הוצאה בכלל נכנס לגדר זה].

אמנם באמת י"ל שלא בזה נחלקו, כ"א נחלקו האם האיסור הזה אסרו חכמים כדין חדש (דרבנן), או שרק המשיכו ע"ז הדין דאורייתא. ובפרטיות:

להאופן שכוונת אביי הוא לכרמלית דוקא, הפי' הוא, שהוא ס"ל שהחכמים לא אסרו הוצאה וכו' בכרמלית כאיסור חדש, כ"א שאמרו

שהאיסור דאו' דרה"ר, ממשיכים אנו גם לכרמלית, ובדרך ממילא כל האיסורים שברה"ר - כולל גם איסורי דרבנן - חלים גם על כרמלית. ולכן אין זה גל"ג. [ומדויק הוא בלשון הרמב"ן הנ"ל "לפי שעשו כרמלית כרה"ר לכל דבר". וכ"ה כוונת הפנ"י במ"ש "דכיון דחכמים החמירו בכרמלית ועשאוהו כרה"ר להחמיר, אמרי' כל דתקון דרבנן כעין דאורייתא תקון וכו'"]. משא"כ רבא ס"ל שכרמלית הוא איסור חדש שגזרו חכמים, וא"כ אין לגזור בזה גל"ג.

וכן הוא להאופן שכוונת אביי הוא לאיסור הוצאה בכלל, שאביי ס"ל שבכל דבר שאסרו חכמים כדי שלא לבוא לידי הוצאה דאורייתא, אין הכוונה שאסרו הדבר כאיסור חדש, כ"א אמרו שאיסור הוצאה שמה"ת, נמשך גם על המצבים האלו (שאינם אסורים מה"ת), שגם עליהם חל דין הוצאה. ומטעם זה ס"ל שבכל דיני הוצאה אפשר לגזור גל"ג. משא"כ רבא ס"ל שהאיסורי דרבנן שבקשר להוצאה הם איסורים חדשים, ולכן אין לגזור בהם גל"ג.

וי"ל שבזה נחלקו רש"י ותוס' בנדון דידן: רש"י ס"ל שכשחייבו חכמים לבדוק ולבער החמץ גם לאחר שביטלו, היתה תקנה זו באופן של המשך הדאורייתא, שמדאורייתא מוגבל האיסור דב"י וב"י רק אם לא ביטלו, והחכמים המשיכו איסור זה גם אם ביטלו. ולכן ה"ז נק' שעובר על ב"י וב"י מדרבנן. משא"כ התוס' ס"ל שאי"ז המשך הדאורייתא, כ"א תקנה בפ"ע, שחייבו חכמים לבער החמץ גם לאחר שביטלו, ואין לומר ע"ז שעובר על ב"י וב"י מדרבנן.

כלומר, לשניהם בעצם החמירו החכמים מטעם איזה סייג, אלא שלרש"י עשו כן באופן שהמשיכו הב"י וב"י דאורייתא, ובמילא אין הטעם הזה סיבה באופן ישר למה צריכים לבדוק ולבער, כ"א הסיבה באופן ישר הוא שלא לעבור בב"י וב"י דרבנן, ורק הסיבה להסיבה הוא הסייג. משא"כ לתוס' עשו כן כתקנה בפ"ע, וא"כ הסייג הוא סיבה באופן ישר להדין מדוע צריכים לבדוק ולבער. והנפק"מ הוא בנוגע מי שאכן לא ביער חמצו אחר שביטלו, שלרש"י עובר על ב' לאוין מדרבנן, ולתוס' עובר על רק עשה מדרבנן, וכמה נפק"מ ביניהם.

זאת אומרת, שהתוס' אכן הבינו שכוונת רש"י היא לב"י וב"י דרבנן, ומ"מ הקשו שהיות וחייבים לבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי,

מדוע צריכים לבדוק ולבער, כי לשיטתם לא היתה התקנה כהמשך להב"י וב"י דאורייתא, וא"כ אין לומר שאם לא מבערים עוברים על ב"י וב"י מדרבנן. וזוהי הסיבה באופן ישר להתקנה, כמ"ש רש"י, ומוכרחים לומר שהסייג עצמו היא הסיבה באופן ישר, ולכן הקשו "אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל", מהו הסייג שמטעם זה תיקנו דין זה. ותירצו שזהו מטעם שלא יבוא לאכלו (ואכן לאחר שכתבו כן מודים הם שגם לרש"י אפ"ל שזהו הטעם למה המשיכו הדאורייתא, אלא שלרש"י ה"ז כסיבה לסיבה, ולתוס' ה"ז הסיבה באופן ישר.

אלא שאח"כ הקשו מדוע החמירו חכמים בחמץ יותר מבשאר איסורי הנאה - וקושיא זו היא רק לשיטתם, כי לשיטת רש"י מעיקרא אין קשה, כי אף שבשאר איסורי הנאה ג"כ יש חשש שמא יבוא לאכלו, מ"מ אין שם ב"י וב"י דאורייתא להמשיך, ולא מצינו שחכמים הצריכו לבער איזה דבר כשאין זה המשך להדאורייתא, אבל לשיטת התוס' שזהו רק מטעם שלא יבוא לאכלו, קשה מ"ש חמץ משאר איסורי הנאה.

ותירצו ב' תירוצים: (א) כי לא בדילי מיני' כל השנה. (ב) היות "שהחמירה בו תורה לעבור בב"י וב"י החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפי' היכא דביטלו", שאי"ז כשיטת רש"י, כי כוונת התוס' היא לא שהימשכו הב"י וב"י דאירותא כ"א כיון שרואים שהתורה החמירה בכלל בחמץ שיעבור בב"י וב"י, ה"ז ראי' שחמץ חמור יותר משאר איסוה"נ, לכן מסתמא גם אכילת חמץ חמור יותר משאר האיסורים. ולכן חשו כאן יותר שמא יבוא לאכלו. משא"כ לרש"י ה"ז אכן המשך להב"י וב"י הדאורייתא.

ועפ"ז מובן ג"כ מדוע גם לה"א"נ" החמירו חכמים גם בחמץ נוקשה וחמץ ע"י תערובת, שלפי ר"ת אין בזה ב"י וב"י - שאין זה סתם מטעם "לא פלוג", כ"א מזה שהחמירה תורה בב"י וב"י בכלל בחמץ, ה"ז ראי' שחמץ בכלל (גם אכילתו) חמור יותר משאר איסוה"נ, וצריכים לחוש יותר שלא יבוא לאכלו. וא"כ אף אם בפרטיות, בחמץ מסוג מסוים אינו עובר בפועל בב"י וב"י, מ"מ היות ועדיין זה בסוג חמץ, יש לנו ראי' שאכילתו חמור ביותר, וחשו חכמים גם בזה שלא יבוא לאכלו יותר מבשאר איסורים.

ולפי"ז, לסברת רש"י שהמשיכו הב"י וב"י דאורייתא, הנה בסוג חמץ שאין ע"ז ב"י וב"י דאורייתא, לא החמירו חכמים לבדוק ולבערו, כי אין כאן מה להמשיך, שהרי אין כאן ב"י וב"י דאורייתא, ולא מצינו שהחמירו חכמים בזה באם אי"ז המשך להדאורייתא (אף אם יש חשש שמא יבוא לאכלו, כנ"ל). אלא שבנדון חמץ נוקשה וחמץ ע"י תערובות, אי"ז משנה, כי רש"י ס"ל בלא"ה שאכן יש בזה ב"י וב"י דאורייתא, וא"כ גם כאן המשיכו הדאורייתא, אבל אם לא הי' ב"י וב"י בחמץ נוקשה וחמץ ע"י תערובות, לרש"י לא היו חכמים מחייבים לבערם, אף שיש חשש שמא יבוא לאכלו, כי אין מה להמשיך.

והנה עפ"ז ישתנה קצת הפי' במ"ש התוס' לקמן (י, ב ד"ה ואם), דהנה שם תנן "וחכמים אומרים לא בדק אור י"ד יבדוק ב"ד. לא בדק ב"ד יבדוק בתוך המועד. לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד". ופרש"י (ד"ה בתוך המועד וד"ה לאחר המועד) וז"ל: בתוך המועד - בשעה ששית, שהוא מועד הביעור. לאחר המועד - משש שעות ולמעלה עד שתחשך. עכ"ל.

אמנם התוס' הקשו ע"ז, ולומדים באופן אחר, ש"בתוך המועד" היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח, ו"לאחר המועד" הכוונה לאחר הפסח, והטעם שצריכים לבדוק לאחר הפסח הרי זה כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו. והוסיפו התוס' וז"ל: ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש במשנה דבודקים שלא יעבור בב"י. עכ"ל.

ובפשטות לומדים שכוונת התוס' היא שהיות ולרש"י אין טעם הבדיקה כדי שלא יבוא לאכלו, שהרי במשנה הראשונה נתן טעם אחר להבדיקה, כדי שלא יעבור בב"י וב"י, לכן לאחר הפסח שאין כאן ב"י וב"י אין טעם שיבדוק. ואף שגם אז אסור הוא באכילה, ואולי יבוא לאכלו, מ"מ הרי רש"י לא חש לזה. ולכן אי אפשר לרש"י ללמוד שיבדוק אז מטעם זה.

אבל עפהנ"ל אין הפי' כן, כ"א גם לרש"י חשו חכמים שמא יבוא לאכלו, אלא שחייבו לבדוק מטעם זה רק כשהי' אפשר להמשיך הב"י וב"י דאורייתא, ולכן לאחר הפסח, שאין כאן ב"י וב"י דאורייתא, אין מה להמשיך, ולכן לא חשו גם להשמא יבוא לאכלו. (ע"ד מה שנת"ל שלשיטת רש"י כאן, הנה באם בחמץ נוקשה או ע"י תערובות לא הי' ב"י

וב"י, לא היו חכמים מחייבים לבדוק מטעם שלא יבוא לאכלו, כי אין מה להמשיך).

וזוהי כוונת התוס' במ"ש "ורש"י לא רצה לפרש כן מפני שפירש במשנה דבודקים שלא יעבור בב"י, לא שרש"י לא מסכים להחשש שמא יבוא לאכלו, אלא לרש"י חששו לזה רק אם יש להמשיך הב"י וב"י דאורייתא, ולאחר הפסח אין מה להמשיך, ולכן לרש"י אין טעם לבדוק אז.

ויש להוסיף שאולי משנה זו היא א' מהמקורות של התוס' שלא כרש"י (ואולי לזה נתכוין רעק"א בגליון הש"ס לציין לתוס' זה), כי לדעת התוס' קשה לומר ש"בתוך המועד" פירושו בשעה ששית, ו"לאחר המועד" פירושו משש שעות ולמעלה, וע"כ מוכרח לומר ש"לאחר המועד" הפי' לאחר הפסח, הרי מזה מוכרח שגם כשאין להמשיך הב"י וב"י דאורייתא עדיין חייבו חכמים לבדוק, וא"כ מוכרח שהטעם שמא יבוא לאכלו בעצמו מספיק לחייב לבדוק חמץ (יותר משאר איסורים - מטעם שלא בדילי מיני' כל השנה, או מפני שבכלל יש בחמץ ב"י וב"י, שמזה ראי' שגם אכילת חמץ - כ"ז שאסור - ה"ז חמור מאד, ויש לחשוש יותר שלא יבוא לאכלו). [ובאמת גם לפי פי' השטחי בתוס' שלרש"י באמת אין חוששים שמא יבוא לאכלו, י"ל שהסוגיא שם פי' "לאחר המועד" הוא מהמקורות לתוס' שלא ללמוד כרש"י].

[והנה ע"פ הנ"ל שגם התוס' הבינו שאין כוונת רש"י שאם אינו בודק עובר על ב"י וב"י דאורייתא, כ"א שעובר בב"י ב"י דרבנן, ומה שהקשה על רש"י ה"ז לפי שפליגי, וס"ל שאין כאן גדר של ב"י ב"י (מדרבנן), מוכרח הוא ממ"ש רש"י (ד.א ד"ה לעשות) וז"ל: אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן, דאי משום ב"י וב"י הא אמר לקמן דסגי לי' בביטול בעלמא ... ורבנן הוא דאצרוך בדיקה עכ"ל. הרי שרש"י כותב בפירוש שאינו עובר בב"י וב"י דאורייתא, ואין אפ"ל שכוונת רש"י בריש המסכתא הוא לב"י וב"י דאורייתא.

וא"כ קשה איך חשבו התוס' שכוונת רש"י בריש המסכתא הוא שעובר על ב"י וב"י דאורייתא כשרש"י עצמו כותב להיפך. וכמו שהקשו המפרשים.

אמנם עפהנ"ל גם התוס' הבינו שאין כוונת רש"י שעובר ב"י וב"י דאורייתא ואעפ"כ הקשו קושייתם כי לא מסכימים לרש"י בזה, וכנ"ל בארוכה.]



בסוגיית דיבור בלשון נקיה*

אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ביאורו של הרבי

א. בגמרא פסחים (ג,א) מובאים דברי ר' יהושע בן לוי "לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו שהרי עקם הכתוב שמנה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנאמר מן הבהמה הטהורה ומן הבהמה אשר איננה טהורה". וממשיכה הגמרא להביא מעוד כמה אמוראים שהצביעו על מקומות שונים שהתורה עיקמה לשונה בכדי שלא להזכיר המלה 'טמא'.

הגמרא ממשיכה להביא דברי דבי רבי ישמעאל "לעולם יספר אדם בלשון נקיה שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב וכו'" ("לפי שאין הגון להזכיר לשון רכיבה ופיסוק רגלים באשה" - רש"י). ומקשה ע"ז הגמרא מכמה מקומות שהתורה כן השתמשה בלשון של רכיבה גבי נשים? ומתרצת כל אותן מקומות.

וממשיכה הגמרא להקשות "ובאורייתא מי לא כתיב טמא"? ומתרצת: "אלא כל היכא דכי הדדי נינהו משתעי בלשון נקיה, כל היכא דנפישין מילי משתעי בלשון קצרה, כדאמר רב הונא אמר רב .. לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה".

וידועים דברי הרבי (לקו"ש ח"י שיחה ב' לפ' נח אות ה - ו, ובקצרה בלקו"ש ח"ה ע' 281 הערה 8) אשר כשהגמרא הקשה "ובאורייתא מי לא כתיב טמא", לא היתה הכוונה להקשות מכל ריבוי המקומות שכתוב בתורה 'טמא' כשנוגע להלכה, דבהן הר"ז דבר פשוט שהתורה צריכה

*לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לישועה וגאולה בקרוב ממש

לכתוב ההלכה באופן הכי ברור (גם אם הוה בלשון מגונה), וכל הקושיא היתה ממקומות כאלו שכתוב 'טמא' כשאינו נוגע להלכתא, כמו בסיפורים וכיו"ב.

(אשר לפ"ז מתורץ איך יתכן שהגמרא יקשה מכל ריבוי המקומות שכתוב בהן 'טמא' רק אחרי שהקשה ממקומות הספורים שכתוב בהן לשון רכיבה בנשים! ? וגם לשון הקושיא "ובאורייתא מי לא כתיב טמא" משמע שאין זה דבר פשוט כ"כ דבדאורייתא אכן כתיב 'טמא', ואיך יתכן ספק בזה אחרי ש'טמא' מופיע בתורה בריבוי מקומות? אלא דלהנ"ל מתורץ בפשיטות, כמבואר בהשיחה)

ועל יסוד זה יש להעיר קצת בכמה מדברי הראשונים בהמשך הסוגיא, כדלקמן.

שינוי גירסאות ברש"י

ב. על עיקר דברי ריב"ל דעקם הכתוב שמנה אותיות שלא לכתוב המלה 'טמא', כתב רש"י, "ואע"ג דבאורייתא כתיב טמא, שני אורחיה בחד דוכתא ללמדך לחזר על לשון נקיה". וב'הגהות וציונים' שעל הגליון מביא מרש"י בע"י דאחרי המילים "דבאורייתא כתיב טמא", מוסיף, "בדוכתי אחריתי טובא".

ואולי י"ל דהחילוק בין ב' הגירסאות ברש"י - האם לגרוס "בדוכתי אחריתא טובא" או לא - הוא בכוונת רש"י בדבריו אלו; דאם מתכוין להעיר ולשאול מריבוי המקומות בתורה שבהן כתוב לשון טמא, אז מתאים באמת לכתוב שהוא "בדוכתי אחריתא טובא", משא"כ באם כוונתו לשאול רק ממקומות ספורים בתורה שמוזכר בהן לשון טמא גם (היינו ממקומות אלו שאינו נוגע להלכתא, כדברי הרבי) אז לכאורה לא מתאים לגרוס כן.

ונחזי אנן מה מסתבר יותר בכוונת רש"י כאן; בהשקפ"ר הי' נראה דמאחר שבהמשך הסוגיא הרי הגמרא עצמה כבר מקשה מהא דבדאורייתא כתיב טמא, אז מסתבר שרש"י כאן לא בא לשאול אותה שאלה שהגמרא שואלת, וא"כ י"ל דהגמרא באמת שואלת רק מהא שכתוב טמא כשאינו נוגע להלכתא (כדברי הרבי) ואילו רש"י כאן בא

לשאל ולהעיר מכל שאר המקומות שמוזכר הלשון טמא בתורה, ואשר לפ"ז יצדק הגירסא שב'הגהות וציונים' כנ"ל.

אמנם באמת נראה דאין לפרש כן; דהא לפ"ז הי' רש"י צריך לענות דהא דכאן עקם הכתוב שלא לכתוב 'טמא' אע"פ דבשאר מקומות כתוב לשון זה, הוא מחמת ההבדל בין היכא שנוגע להלכתא להיכא דאינו אלא סיפור דברים!

ומהא דרש"י לא כתב כן, וכתב רק שכאן שינה הכתוב מאורחיה בשאר המקומות כדי ללמדנו המעלה של דיבור בלשון נקיה, משמע דבאמת ליכא סברא והכרח לחלק בין כאן לשאר המקומות שכתוב בהן טמא, וע"כ ששאר המקומות שנתכוין להן כאן הוה מקומות כאלו שאינן נוגעין להלכתא, והיינו שרש"י בשאלתו כאן שואל מאותן מקומות שהגמרא שואלת מהן בהמשך הסוגיא. ולפ"ז הרי הנכון כפי הגירסא שיש ברש"י לפנינו!

ג. והא דיקשה לפ"ז מדוע באמת שאל רש"י אותה שאלה שהגמרא עצמה שואלת בהמשך? נראה דלק"מ; דהגמרא באה לשאול ולתרוץ מדוע באמת כתוב בתורה הלשון 'טמא' במקומות אלו (והיינו דמאחר שצריכים לדבר בלשון נקיה, ו'טמא' אינו לשון כזה, אז מדוע באמת משתמשת התורה בלשון זה)?

ואילו רש"י כאן בא לבאר עצם דברי ריב"ל דיש ללמוד מהא דעקם התורה שמנה אותיות בכדי שלא לכתובה הלשון טמא כו', דלכאורה איך אפשר ללמוד מהא דהתורה עקם ולא כתב טמא, בשעה שבאותה תורה במק"א כן כתוב הלשון טמא? והיינו דאין הקושיא של רש"י על אותן מקומות שבתורה שכתוב בהן לשון טמא (דזה יבאר הגמרא בהמשך כנ"ל) אלא על עצם הלימוד של ריב"ל מאותן מקומות שעקמה התורה - דאיך יש ללמוד ולדייק ממקום אחד בשעה שבמקום שני כתוב להיפך.

וע"ז ביאר רש"י דאדרבה מזה שהתורה משנה מאורחיה, והיינו שמאיזה סיבה הרי ה'אורחיה' היא באמת לכתוב לשון טמא (כמו שהגמרא יבאר הטעם לזה בהמשך) ומ"מ במקומות אלו שינה הכתוב מאורחיה, הרי"ז ללמדנו מעלה זו של דיבור בלשון נקיה.

(במילים פשוטות: הגמרא מבארת מדוע באמת כתוב לשון טמא במקומות שכתוב כן, ורש"י מבאר איך ריב"ל למד את דינו ממקומות אלו שלא כתוב לשון זה)

שיטת מהר"ם חלאווה בסוגיא

ד. והנה גם מהר"ם חלאווה - כמו רש"י - 'עמד' על עיקר דברי ריב"ל (בתחלת הסוגיא) דלכאורה איך זה מתאים עם זה שכן מצינו בתורה לשון 'טמא', וכתב ע"ז: "והשתא קס"ד דשאר טמא דכתיבי באורייתא להלכותיו באו ולהמאיסו, וכדכתיב (דברים ז, כו) שקץ תשקצנו". ובמסקנת הסוגיא - אחרי שתירצה הגמרא דהא דכתוב 'טמא' בתורה הוא מחמת המעלה של לשון קצרה כו' - כתב: "מעתי טמא דכתיב באורייתא משום לשון קצרה נקטינהו וכו'".

וצ"ע דאם כבר בריש הסוגיא הי' להגמרא קס"ד איך לבאר הלשון 'טמא' דכתיב באורייתא, אז מה היתה בכלל הקושיא "ובאורייתא מי לא כתיב טמא", דמשום כך הוצרכה לתרץ דהוא משום לשון קצרה ! ?

וכבר כתבתי במק"א דדבריו מתבארים היטב על יסוד דברי הרבי הנ"ל בביאור המשך הסוגיא; דהנה כשהוא - לעומת רש"י - 'עמד' ע"ז דבתורה כן כתוב טמא הרי כוונתו לכל ריבוי הפעמים שכתוב בתורה לשון 'טמא' בנוגע להלכה, וע"ז ענה - ע"ד ביאורו של הרבי - "דשאר טמא דכתיבי באורייתא להלכותיו באו ולהמאיסו כו'", ואילו קושיית הגמרא בהמשך היתה (כדברי הרבי) מאותן פעמים שהתורה השתמשה בלשון 'טמא' כשאינו נוגע להלכתא! ונמצא דהוה באמת קושיא חדשה שהכריחה באמת תירוץ וביאור חדש.

ה. אלא דכד דייקת נראה דישנה הבדל בין דרכו של מהר"ם חלאווה לדברי הרבי בהשיחה; דלפי המהר"ם נראה דכל הסברא שהתורה השתמשה בלשון טמא מחמת זה דהוה "להלכותיו כו'", הוה רק קס"ד בתחלת הסוגיא, משא"כ למסקנא דנחתנין להמעלה של לשון קצרה כבר לא צריכים לאותה סברא, וכדבריו במסקנא "מעתי טמא דכתיב באורייתא משום לשון קצרה נקטינהו וכו'", ואילו לפי דברי הרבי בשיחה נראה דזה שלענין הלכה משתמשת התורה (גם) בלשון מגונה, נכונה היא גם למסקנת הגמרא.

ונראה דביאור ההבדל הוא פשוט; דהנה להמעייין בשיחה (גם בח"י וגם בח"ה) נראה, דאחת ההוכחות של הרבי הוה מדברי המהרש"א דלמסקנת הסוגיא שוה המעלה של לשון נקיה עם המעלה של לשון קצרה ויכולין להשתמש באיזה מעלה שרוצים, אשר על יסוד זה - מקשה הרבי - אינו מובן כלל מדוע באמת משתמשת התורה בריבוי פעמים בלשון 'טמא' (היינו המעלה של לשון קצרה) ורק בפעמים ספורים בלבד עיקם הכתוב כו' והשתמשה בהמעלה של לשון נקיה! ?

אלא דהביאור בזה הוא - מבאר הרבי - דבכל ריבוי מקומות אלו אכן לא הי' ברירה, מחמת אותה כלל דלענין של הלכה חייבים להשתמש בלשון הכי ברור כו' כמשנ"ת.

אלא דכל הכרח זה נכונה רק לפי פירושו של המהרש"א במסקנת הגמרא כנ"ל, אמנם באם נפרש הגמרא כפשוטו, דלמסקנא עדיפא המעלה של לשון קצרה על המעלה של לשון נקיה - והא דבמקומות ספורים עיקמה הכתוב כו' הוא רק ללמדנו המעלה של לשון נקיה בכדי שנדע להשתמש עם לשון כזה היכא דשוין שני הלשונות בענין הקיצור, כמבואר סברא זו בתוספות ועוד - אז לכאורה אזלה ליה כל ההכרח הנ"ל;

דבאמת י"ל דלמסקנא הרי הסיבה לזה שהתורה משתמשת תמיד בלשון טמא הוה מצד המעלה של לשון קצרה שגוברת על המעלה של לשון נקיה, ושוב לא צריכים להסברא שלענין הלכה משתמשים בלשון ברור אף שהוא מגונה.

ומבואר היטב איך שהמשך הסוגיא למד מהר"ם חלאווה ע"ד ביאורו של הרבי (דמעיקרא סברה הגמרא שהתורה משתמשת תמיד בלשון 'טמא' מחמת זה דהוה לענין הלכתא, וקושיית הגמרא בהמשך הי' באמת רק מ'טמא' המוזכר גבי סיפורים כו', אלא דלשיטתו למסקנא כבר אין הכרח לסברא זו, ואילו הרבי מפרש הסוגיא אליבא דמהרש"א (כמפורש בהשיחות) ושוב נשארה ההוכחה לסברא זו גם למסקנת הסוגיא (כמשנ"ת).

דברי בעל המאור בסוגיא

ו. ויש להעיר עוד אחת: שמעתי אומרים דהיסוד שמחדש הרבי בשיחה לחלק בין לשון טמא שנאמר בתורה לענין הלכה (שבזה לא נאמר

כל דין זה שלא להשתמש בלשון מגונה), לעומת הלשונות שמשתמשת בהן התורה לענין סיפורים (אשר בהן עיקמה התורה כו' בכדי לא להשתמש בלשון מגונה), מבואר כבר בדברי בעה"מ על הסוגיא:

"וטמא דכתב באורייתא אינו לשון מגונה לפי שצריך הכתוב לומר להזהיר את ישראל ולהפרישם מכל טומאה כדכתיב (ויקרא טו, לא) והזרתם את בני ישראל וגו' .. אבל בפרשת המבול שלא בא הכתוב להזהיר מן הטומאה אלא להראות מין שבעה ומין שנים עיקם הכתוב וכו'".

והרי לנו חילוקו של הרבי בין הלכה לסיפורים, ואשר בזה ליתא להבעי' של לשון מגונה משא"כ בזה. ואשר לפ"ז צע"ק מדוע לא ציין הרבי לדבריו?

אמנם באמת נראה שיש כאן שתי סברות שונות לגמרי; דבעה"מ מבאר דכשמדובר לענין של הלכה לא הוה 'טמא' לשון מגונה בכלל, וכלשונו "וטמא דכתב באורייתא אינו לשון מגונה כו'" (ועד"ז מבואר ביתר אריכות במאירי כאן), ורק בסיפורי דברים הר"ז לשון מגונה ושלכן עיקמה התורה כו'. משא"כ ביאורו של הרבי (שנאמר לפי שאה"ר בסוגיא שלא מפרשים כבעה"מ) הוא, דגם אם 'טמא' כן הוה לשון מגונה לא איכפת לן בזה, דכשמגיע להלכה צריכים להשתמש בלשון ברור גם אם זהו ע"י לשון מגונה!

ואשר לפ"ז יתבאר היטב גם ההבדל בין שני דרכים אלו בביאור המשך הסוגיא; דלדעת בעה"מ (ומאירי) אע"פ שכבר מבינים דטמא - לענין הלכה - לא הוה לשון מגונה, מ"מ מקשה הגמרא "ובדאורייתא מי לא כתיב טמא" גם ממקומות של הלכה, והסברת הקושיא היא דאע"פ דלא הוה לשון מגונה מ"מ אינה לשון "של כבוד"?! (וע"ז מתרצת הגמרא דהמעלה של לשון קצרה גוברת על המעלה של לשון נקיה וכבוד - משא"כ החיסרון של לשון מגונה גובר על המעלה של לשון קצרה, כמבואר בראשונים אלו).

ואילו לפי דרכו של הרבי כשהגמרא מקשה "ובדאורייתא מי לא כתיב טמא" אין מקום להקשות כלל ממקומות המדברים לענין הלכה, וכל הקושיא לא הוה אלא מסיפורי התורה כנ"ל;

ההחילוק ביניהם פשוט: דאם יסוד הסברא היא ד'טמא' לענין הלכה אינה לשון מגונה, עדיין יש מקום להקשות דמ"מ אינה לשון של כבוד כו' (וזהו דרכם של בעה"מ ומאירי כמשנ"ת), ואילו אם היסוד הוה דבאמת הוה לשון מגונה אלא דלא איכפת לן מזה כשצריכים ללמד הלכה, כבר אין מקום להקשות כלום ממקומות אלו!

ועכ"פ מבואר שהיסוד של הרבי בשיחה לא הוה אותה סברא ויסוד של בעה"מ, ואכן נאמרה לפי שאה"ר בסוגיא שלא מבארים ומחלקים כמותו.



בענין חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בגמ' (ד, א): בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק, למאי נפקא מינה לישייליה, דליתיה להאי דלשיוליה, לאטרוחי להאי מאי.

והנה במאי דקאמר בגמ' "למאי נ"מ לישיילי" מבואר לכ' דאף אי נימא דחזקתו בדוק מ"מ היכא דאתא קמן צריך לברר ולשאל, ולכן הוה סבר בגמ' דאין נ"מ בהאיבעיא אי חזקתו בדוק או לא, וכמ"ש הר"ן "דאפי' נימא דחזקתו בדוק כל היכא דאיתי' קמן שיילינן לי', דלא סמכינן אחזקה, דכל היכא דאיכא לברורי מילתא מבררינן לי', ולפי' כ' הרי"ף פ"ק דחולין דלא סמכינן ארוב מצויין אצל שחיטה מומחין הן אלא היכא דאזיל לעלמא וליתא קמן דנשיילי', אבל איתא קמן לא סמכינן אחזקה ובדקינן לי'" עכ"ל, וכן הביא הריטב"א "יש למדין מכאן שאין סומכין על החזקות כל היכא דאפשר למידע קושטא, כגון ראה אחד ששחט או בדיקת סכין לאחר שחיטה" (אלא שמסיק שאין כל החזקות שוות, אבל גם לפ"ז לענין החזקה דבדיקת חמץ עכ"פ יש ראי'), וכ"כ הב"י סי' תל"ז ובשו"ע שם ס"ה (ועי' בגליון מהרש"א וש"נ ובגליוני הש"ס ועוד).

ראיית הרא"ש מדברי הראשונים דכשאפשר לברר צריך לברר, ושקו"ט
בראייתו

וברא"ש בסי' ב' כ' "בעו מיניה מרנב"י המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק ולא איפשיטא הך בעיא . . ומתוך דברי ר"י משמע אפי' אי חזקתו בדוק כשישנו בעיר צריך לשאול לו. וכן כתב ר' יצחק גיאנות ז"ל המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר ביום ואינו יודע אם הוא בדוק או אינו בדוק שואלו ואם אינו מצוי בעיר שהלך לו חזקתו בדוק" עכ"ל. וצ"ע, אמאי דייק כן הרא"ש מדברי הר"י ומדברי הרי"צ גיאנות, ולא דקדק כן מדברי הגמ' גופא בע"א, וכמו שדקדקו הר"ן והריטב"א הנ"ל?

וכ' הב"ח בסי' תל"ז (על ראיית הר"ן הנ"ל): "ואין פירושו מכריח שכן הדין, דאיכא למימר דלמאי דפשיט רנב"י דחזקתו בדוק אי"צ למישיילי' אפי' בדאיתא קמן, והא דקאמר למאי נ"מ לישיילי', ה"פ, למאי נ"מ בבעיא זו דמספקא לך, הלא כיון דספק הוא נישילי' להוציא מידי ספק . . וכ"כ הרא"ש . . הנה שהוכיח דין זה מדברי ר"י, והן דברי התוס' שכתבתי, אבל ממאי דקאמר תלמודא למאי נ"מ למישיילי' ליכא להוכיח מידי, ומשו"ה לא הק' התוס' מההיא דטבל אהא דקאמר למאי נ"מ למישיילי', משום דאיכא לשנויי דמשום שהוא ספק אי חזקתו בדוק לכך בעינן למישיילי' משא"כ בההיא דטבל שהוא חזקה וודאית", עכ"ד.

אבל לכ' פי' זה צ"ע, דמאי מק' בגמ' למאי נ"מ, הא שפיר איכא נ"מ בהשאילה, אי צריך למישיילי' או לא, דאי חזקתו בדוק אי"צ לשאול? ומוכח מזה דגם אי חזקתו בדוק אי"צ לשאול (דהא זהו כל הראי' של הר"ן)? גם יל"ע לפירושו דאי סבר הגמ' מעיקרא דאי מספקא לן אי חזקתו בדוק או לא צריך למישיילי', א"כ מאי פשיט מהברייתא דקתני הכל נאמנים דחזקתו בדוק, ו"אע"ג דחזקתו בדוק כיון דאיתיה בעיר צריך לישאל הימנו ולהכי מהני אמירה דהני דלא שאלין" (כמ"ש התוס' וראשונים), הא אפ"ל להנ"ל דלתנא דברייתא הוי ספק וזהו הטעם דשיילין (אך אולי י"ל דדוחק להעמיד דין הברייתא מטעם ספק)? ועי' בט"ז שם מ"ש על דברי הב"ח.

דיוקים בהמשך השקו"ט של הגמ'

והנה בהמשך הגמ' איתא: אמר להו רב נחמן בר יצחק תניתוה הכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים, מאי טעמא מהימני לאו משום דחזקתו בדוק דקסבר הכל חברים הם אצל בדיקת חמץ דתניא חבר שמת והניח מגורה מליאה פירות, אפילו הן בני יומן הרי הן בחזקת מתוקנים, וממאי דילמא שאני הכא משום דקאמרי הני, אטו אמירה דהני מידי מששא אית ביה, אלא מאי דחזקתו בדוק, האי הכל נאמנים כל הבתים בחזקת בדוקין בארבעה עשר מיבעי ליה, אלא מאי משום אמירה דהני הא לא אמרי הני לא, תפשוט מיניה דאין חזקתו בדוק וכו'.

וצ"ע: א) מאי קאמר "וממאי דילמא שאני הכא משום דקאמרי הני", והרי כל הקושיא היתה מיוסדת על ההנחה דאין אמירתן כלום, וכמ"ש רש"י (בע"א בד"ה מ"ט נאמנין) "הא לאו בני אסיהודי נינהו", וא"כ מאי קאמר "דילמא משום אמירה דהני"? (ב) ואם יש איזה סברא דאף דלאו בני אסיהודי נינהו מ"מ יועיל משום אמירה דהני, א"כ מאי מק' ע"ז "אטו אמירה דהני מידי מששא אית בה", וחוזר לסברא הראשונה, ומה נתחדש בקושיא זו על מה שכבר נקט בהקושיא דלאו בני אסיהודי נינהו? (ג) ואם מק' דלא יתכן כלל הסברא (מאיזה סיבה) דאמירה דהני יהי' בה איזה מששא, א"כ איך קאמר תו "אלא מאי משום אמירה דהני הא לא אמרי הני לא תפשוט מיניה דאין חזקתו בדוק", והלא כבר הסיק לפנ"ז דלא יתכן כלל דהא דנאמנין הוא משום אמירה דהני?

חילוק בין "לאו בני אסיהודי" ל"לית בה מששא"

ואופ"ל הביאור בזה כמו שמדויק בל' הגמ' ופרש"י גופא, דמתחלה הק' "הא לאו בני אסיהודי נינהו", היינו שאינם בני עדות, אבל אח"כ מק' בגמ' "מידי מששא אית בה", והיינו שאי"ז כלום, ולא רק שאי"ז בגדר עדות. וא"כ הקושיא "דילמא משום אמירה דהני" היינו דאף דפשוט ד"לאו בני אסיהודי נינהו" כסברת המקשן, והיינו דאין עדותן נחשב לעדות כשרה, מ"מ הוי עכ"פ איזה אמירה, ולכן מועיל כאן, דאף אי אין חזקתו בדוק מ"מ לא בעינן עדות ממש (וכפשי"ת), אלא דע"ז מק' הגמ' דהרי לית בה מששא, והיינו דלא רק שאין עדותן עדות, אלא שאינה כלום.

וביאור השקו"ט דהגמ' דהנה הקושיא "לאו בני אסהודי נינהו" הוא לא מסברא אלא מדין פשוט דאינם כשרים לעדות, וזה דבר שאין שייך להסתפק בה, דהכי קי"ל בכל הש"ס, אבל מה דמק' הגמ' אח"כ "מידי מששא אית בה" הוא לא משום שיש הכרח או ראי' ממקום אחר דאין בדבריהם שום ממשות כלל, כ"א דמק' כן מסברא, דאיך מפרש דילמא משום אמירה דהני, ומה"ת דיש בה שום ממשות, וכמו דמצינו להדיא דאינם בני עדות, כן מסתבר דה"ה נמי דאין בדבריהם שום ממשות כלל.

[ויש להוסיף, דהנה הגמ' רצתה להוכיח מהברייתא דקאמר הכל נאמנים דחזקתו בדוק, ודחי הגמ' דמה"ת לחדש ולהוכיח מהברייתא דחזקתו בדוק, דילמא טעם הברייתא משום אמירה דהני, וע"ז דוחה "אטו אמירה דהני כו'" והיינו דמאחר דגם מעיקרא הי' מקום בסברא לומר דחזקתו בדוק (שזה הי' טעם האיבעיא), ולכן עדיפא לי' לפרש הברייתא מטעם דחזקתו בדוק, דזה הי' סברא גם מעיקרא, מלחדש סברא חדשה דלא מצינו במ"א דאמירה דהני אית בה מששא].

וע"ז דחי הגמ' דמל' הברייתא גופא מוכח דהוא מצד אמירה דהני, דאל"כ הול"ל כל הבתים בחזקת בדוקים, וא"כ מל' הברייתא הרי יש מקור להך חידוש דהטעם משום אמירה דהני, וע"כ היינו טעמא משום דאע"ג דלאו בני אסהודי נינהו מ"מ שפיר יש בה באמירתן מששא [וע"ז מק' דא"כ תפשוט דאין חזקתו בדוק כו', עד דמסיק הב"ע וכו'].

שקו"ט אי הבעיא של הגמ' מעיקרא מיירי בבדיקה דרבנן או בבדיקה דאורייתא

ונראה לבאר טעם הדבר דמעיקרא הי' סובר הגמ' דלא בעינן עדות גמורה אף אי אין חזקתו בדוק, ודי באמירה כל דהו, דהנה בגמ' קא מיבעיא לי' אי חזקתו בדוק או לא, ויל"ע אי הך איבעיא הוא לענין בדיקה דמדאורייתא, או דכבר מעיקרא מיירי רק מחיוב בדיקה דרבנן. ואי נימא דגם מעיקרא מיירי בחיוב בדיקה דהוא רק מדרבנן, א"כ יש להבין הטעם דסבר דאף אי אין חזקתו בדוק מ"מ לא בעינן עדות גמורה, כיון דהוי רק ספיקא דרבנן, ודי בבירור כל דהו.

והנה לכ' מוכח מהמסקנא דקאמר "והכא במאי עסקינן דמוחזק לן דלא בדק וקאמרי הני בדקיניה, מהו דתימא לא להימנינהו רבנן קא משמע לן כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בכיטול בעלמא סגי ליה,

הימנהו רבנן דרבנן". ולכ' מוכח מזה דעד הך מסקנא הי' סובר דמיירי מבדיקה דאורייתא.

וכן מוכח מדברי הרא"ש, שכ' בסי' ב' "ולא איפשיטא הך בעיא. ויראה שיכול לבטל והויא ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא" ומאחר דהיכא דהוי ספיקא דרבנן פשיטא לי' דאזלינן לקולא, א"כ ע"כ ספיקת הגמ' הוא בדאורייתא (היינו בלי ביטול, או קודם שעמד על הסברא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי).

אמנם לכ' ישנם כמה ראיות דגם מעיקרא הוי ידע דבדיקת חמץ דרבנן, ומ"מ קא מיבעיא לי', דהרי מבואר בפשטות הסוגיא דאיבעיא זה בא בהמשך להאיבעיא שלפנ"ז אי על המשכיר לבדוק או על השוכר לבדוק (שהרי האיבעיא אי חזקתו בדוק הוא ע"פ המסקנא דשם דעל המשכיר לבדוק), והרי כ' שם רש"י (בד"ה חובת הדר) "אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן, דאי משום בל יראה ובל ימצא הא אמר לקמן דסגי ליה בבטול בעלמא אי מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא, ואמר כל חמירא דבביתא הדין כו' ורבנן הוא דאצרוך בדיקה והשתא כי האי גוונא מיבעיא לן טורח זה על מי מוטל".

ומבואר במפרשים (עי' מהרש"ל ורש"ש ופנ"ש ושפ"א וכו') דכוונת רש"י דאי הוי בדיקה מה"ת לא הי' מקום להאיבעיא אי על המשכיר לבדוק או על השוכר לבדוק (וכמו שפי' במפרשים כ"א לפי דרכו), וא"כ ע"כ גם הך איבעיא שבא בהמשך לזה מיירי בבדיקת חמץ דרבנן. ועוד יש להביא סימוכין לדבר, דהנה עי' בתוס' בע"ב בד"ה לאו שכ' "אע"ג דגבי טבל סמכינן אחזקת חבר ואין צריך אפילו לישאל היינו משום דכיון ששולח לו לאכול מסתמא תיקנה שלא יבא לידי מכשול אבל גבי בדיקה אפילו לא יהיה בדוק לא יהיה כל כך מכשול לכך צריך לישאל אם הוא בעיר". וצ"ב, אמאי לא חשיב בדיקת חמץ כ"כ מכשול? ולכ' משמע מזה דמפרשים התוס' דכבר בתחלת הסוגיא סברה הגמ' דמיירי בבדיקת חמץ דרבנן, ובזה ליכא כ"כ מכשול, דכיון דכל הטעם של הבדיקה הוא שלא יבא לאכלו, א"כ אי"ז כ"כ מכשול, דאפשר גם אם לא יבדוק לא יבא לאכלו.

[ולכ' הי' אפ"ל אליבא דהתוס' דבבדיקה ליכא כ"כ מכשול דאף אי לא בדק אינו עובר כ"א על לאו דב"י וב"י, משא"כ באכילת טבל דהוי איסור

מיתה, אבל לכ' לא משמע כן מהל' "אינו כ"כ מכשול", דלא משמע
 דהחילוק בחומרת העבירה וקולתה. וגם אי נימא דליכא כ"כ מכשול
 משום דסב"ל להתוס' דאין השוכר עובר בב"י וב"י (וצ"ל דגם המשכיר
 אינו עובר, דאם המשכיר עובר אין לך מכשול גדול מזה, ובוודאי דאיכא
 חזקה, אי מיירי בלא ביטול), א"כ סו"ס הוי הבדיקה מדרבנן כיון דליכא
 ב"י וב"י. אך אכתי אי"ז מוכרח, דהא אפ"ל דבחמץ ליכא מכשול כ"כ
 דאפשר דאין חמץ בביתו אף אם אינו בודק. ואף אם תאמר דמטעם זה לא
 שייך לומר דליכא כ"כ מכשול, דכיון דמשתמשין בהבית בחמץ כל השנה
 כולה, א"כ חשיב וודאי חמץ, מ"מ הרי לשיטת התוס' (כא, א ד"ה ואי
 אשמועינן) דחמץ שאינו ידוע אינו עובר עליו מקרא דלא ימצא, א"כ
 אפ"ל דליכא כ"כ מכשול כיון דאפשר דלא יודע לו מהחמץ כל משך ימי
 הפסח. ועצ"ע].

ועי' במהר"ם חלאווה (ד"ה ולענין פסק) "ואם איתא מאי קא מיבעיא
 לך, דבין חזקתו לאין חזקתו וליכא מידי, כיון דספיקא דרבנן לקולא, אלא
 ש"מ דכיון דאפשר למיקם עלה דמילתא כל בספיקא צריכה בדיקה וכן
 בכל ספק דרבנן כו"ו וע"ש ביתר דבריו לפנ"ז דחולק מטעם זה על
 הרא"ש דפסק לקולא אם ביטל (אלא שלא הזכירו להדיא), ומפורש
 דסב"ל דגם עיקר האיבעיא הי' בבדיקה דרבנן, ומשום דכל היכא דאיכא
 לברורי צריך לברר, גם ע"י בדיקה, ודלא כהרא"ש הנ"ל. ועי' בשעה"מ
 פ"י ה"ו מהל' מקואות שנקט כן ג"כ בפשיטות וע"כ מביא ראי' מסוגיין
 לסברת הש"ך דאף אי ספיקא דרבנן לקולא אי אתחזק איסורא כמו הכא
 גבי חמץ צריך לבדוק. ומבואר ג"כ דנקט בפשיטות דגם מעיקרא הי' פי'
 הבעיא בענין בדיקה דמדרבנן.

ביאור אמאי להרא"ש לשיטתו לא הי' אפשר להביא ראי' מדברי הגמ'

כ"א מדברי הראשונים

והנה לפ"ז הי' אפשר לבאר את דברי הרא"ש, שהרא"ש לא הביא
 מדברי הגמ' דקאמר לישיילי' דגם אי חזקתו בדוק צריך לשאול, דהא
 לדברי הרא"ש מיירי התחלת הסוגיא להצד דבדיקת חמץ דאורייתא, וא"כ
 אין ראי' מזה דאף בחיובא דרבנן אמרינן כן דאף אי יש חזקה לפטור צריך
 לברר. ולכן הביא מהרי"ץ גיאות שכ' כן לפי האמת ולהלכה דבדיקת חמץ
 דרבנן, ואעפ"כ אי אפשר לברר צריך לברר ולא סמכינן אחזקה.
 ומטעם זה אפשר לבאר (לפי דברינו דלעיל) מה שהביא מדברי הר"י

(דהכוונה לדברי התוס' דלעיל), דהרי התוס' סב"ל (לפמשנ"ת) דהסוגיא מיירי מבדיקת חמץ דרבנן, ואעפ"כ מבארים דמחוייב לשאול, וא"כ מבואר מדבריהם דאף לדינא צריך לשאול אף לפי האמת דהבדיקה הוי רק מדרבנן. אלא שזה מיישב רק את הקושיא על דברי הרא"ש, אבל אכתי צ"ע בדברי התוס' והראשונים גופא, דאמאי העמידו דבריהם בפ"י דברי הגמ' בע"ב, ולא עמדו על עיקר דברי הגמ' גופא ולישיילי' (משא"כ לפי הב"ח דלעיל, דמיושב גם זה).

אלא שלפ"ז צלה"ב להנך ראשונים וכו' דמפרשי דגם מעיקרא מיירי הגמ' בחיוב בדיקת חמץ דמדרבנן, א"כ מה נתחדש בתי' הגמ' דבדיקת חמץ דרבנן? והי' אפ"ל דהחידוש בהתי' הוא (לא זה גופא דבדיקה דרבנן, כ"א) דכיון דהבדיקה הוא מדרבנן לכן נאמנים דהימנוהו רבנן בדרבנן, דהם אמרו והם אמרו. אבל לכ' צ"ע בזה, דא"כ לא הול"ל להגמ' לומר אלא "דכיון דבדיקת חמץ מדרבנן הימנוהו רבנן" ותו לא, ומדהאריך לבאר דבדיקת חמץ מדרבנן "דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי", משמע דחידוש התי' הוא (גם) זה גופא דבדיקה מדרבנן.

והנה משנת"ל (דמאי דקאמר דילמא שאני הכא משום אמירה דהני, היינו משום דגם להקס"ד דהגמ', הנה אף אי אין חזקתו בדוק מ"מ אי"צ עדות גמורה ודי באמירה בעלמא), הנה אפשר לבאר כן אף לפי' הרא"ש הנ"ל, דמבואר מדבריו דמעיקרא הוי סב"ל להגמ' דבבדיקה דאורייתא מיבעיא לן (והא דבדיקת חמץ דרבנן נתחדש רק בהתי' של הגמ', וכפשטות משמעות הסוגיא), דאעפ"כ אפ"ל דמ"מ גם אי אין חזקתו בדוק מ"מ אי"צ עדות גמורה (וממילא אפשר לבאר כל המשך השקו"ט של הגמ' כמשנת"ל), דהנה עי' בשפ"א בתחלת הסוגיא שכ' "לכאורה הי' נראה משום דיש לבית חזקה דמעיקרא שלא נבדק ויש לשוכר חזקה דמעיקרא שלא נתחייב בבדיקת בית זה א"כ י"ל דהבעיא היא איזה חזקה עדיפא וע"ש עוד בזה, וא"כ אפ"ל דגם אי איירי בבדיקה דאורייתא מ"מ מאחר שיש חזקת פטור דהשוכר, לכן אף להצד דאין חזקתו בדוק (דא"א לסמוך ע"ז לגמרי) מ"מ מהני עכ"פ לכך דאי"צ עדות גמורה. ושוב מתמה ע"ז בגמ' אטו אמירה דהני מידי מששא כו' דממ"נ כו' וכמשנ"ת לאידך סברא.



תוספת אוהל עראי בסוכה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

ביום שני של חג הסוכות שעברה בדיטרויט נשבה רוח חזקה והפיל הסכך מכמה סוכות בשכונתינו ועלה השאלה של חזרת הסכך לגג הסוכה ועיין בשו"ת דברי שלום ע"ד סוכה שנפל הסכך ביו"ט ולא נשאר רק טפח מסוכך אם מותר להוסיף על הסכך ביו"ט. ועיין שם סי' י"ד שהוא כותב: "בעירובין ק"ב אמרינן דא"ל רב לר"ח זיל כרוך רובא ושייר בה טפח למחר פשטה מוסיף על אוהל עראי הוא ושרי יעי"ש ברש"י, וכן נפסק להלכה בשו"ע סי' שט"ו סעי' א', וכן כתב שם הרמ"א בסעי' א' דאסור לעשות מחיצה כו' אם לא שהיה מבעוד יום טפח שאז מותר להוסיף עליה בשבת יעי"ש ומבואר דאף במחיצה הבאה להתיר כגון מחיצת הסוכה או מחיצה הנעשית להתיר טלטול מ"מ להוסיף על המחיצה בשבת מותר וא"כ ה"ה בנ"ד דאף שבא להתיר ע"י ישיבת הסוכה מ"מ כיון דנשאר טפח מהסכך מותר להוסיף ולסכך הסוכה וזה פשוט דאין לחלק בזה בין תוספות מחיצה לתוספות גג כדמוכח מהא דעירובין הנ"ל וכן כתבו התוס' בשבת קכ"ד ד"ה הכל מודים דגם בפקק שבארובה על הגג נמי פליגי ר"א ורבנן והלכה כרבנן דמוסיפין על אוהל עראי בשבת וכ"ש ביו"ט יעי"ש והובא להלכה במג"א שיי"ג סק"א ועמג"א סי' שט"ו סק"ג יעי"ש וא"כ בנידן דידן דסוכה מחשב אוהל ארעי לדידן דקיי"ל כרבנן דסוכה דירת עראי בעינן ועתוס' סוכה ב' ד"ה כי עביד לה כו' דכתבו דבסכך לא מתכשרי על דעביד לה ארעי דווקא יעי"ש ובשו"ע סי' תרל"ג ובט"ז ובמ"א שם מכל הלין טעמי נראה פשוט להתיר להוסיף על הסכך אף ביו"ט ובשו"ת שו"מ מח"ד חלק ב' סי' כ"ה נשאל בזה ומתחילה כתב ג"כ להתיר מטעמים הנ"ל ואח"כ כתב וז"ל אך נראה דהמצוה מחשיב לה קביעות וכעין דאמרינן בעירובין נ"ח באהלי מדבר דכתיב בהו עפ"י ד' יחנו הו"ל כקביעי וקיימי וה"ה בסוכה כיון דבעינן הסכך למצות הסוכה הו"ל אוהל קבוע ואף דסוכה דירת עראי בעינן מ"מ לענין זה מיקרי קבוע מחמת המצוה, וכל כה"ג לענין סוכה מיקרי עראי, ולענין איסור שבת ויו"ט הו"ל קבוע דהמצוה מחשיבו לקבוע יעי"ש, שוב ראיתי בפמ"ג או"ח סי' שט"ו באשל סק"א שכתב וז"ל מי שנפל סוכתו בליל יו"ט

ראשון אי רשאי לומר לא"י להניח סכך על הסוכה, הנה אם מניח קנים ואין בכל אחד רוחב טפח אף שאין בין קנה לקנה רק פחות מג"ט, י"ל לבוד לקולא אמרינן, לחומרא לענין אוהל ביו"ט לא אמרינן, ומיהו בסכך שמניחים הרבה זה על זה וסמוך זה לזה וסוכה הוה אוהל קבוע לשמונה ותשעה ימים הוה איסור תורה כו' ואף אם הי' מקצת סכך מונח, דווקא תוספות אוהל עראי שרי, הא קבוע לא, ויש להסתפק אי זה מיקרי קבוע להתחייב עלי' מה"ת יעיי"ש וכן כתב בסי' תרכ"ו באשל סק"ה לומר לא"י להניח סכך על הסוכה ביו"ט אי הוה איסור תורה או דרבנן כאוהל עראי צ"ע כעת, יעיי"ש. כל זה בשו"ת דברי שלום.

הנה דעת השואל ומשיב שהמצוה מחשיב לה כקביעות. והמשנה ברורה סי' תרל"ז ס"ק א' כותב "ואפילו אם הרוח הפיל ממנה רק מקצת מן הסכך לבוד אין להוסיף ביו"ט עצמו" ובשער הציון הוא מציינן להתשובת שואל ומשיב.

אבל עיין בשו"ת יביע אומר חלק ח' או"ח סי' נ' שמביא דעות דמפקפקין בדעת השו"מ ונראה לדייק מדברי רבינו הזקן שגם רבינו אינו מקבל דעת השו"מ, דהנה בשו"ע או"ח סי' שט"ו סעיף א' כתוב "אסור לעשות אהל בשבת ויו"ט אפילו הוא עראי ודוקא גג אבל מחיצות מותר ואין מחיצה אסור אא"כ נעשית להתיר סוכה או להתיר טלטולי אבל עיין דברי רבינו הזקן סעיף ג' וכל זה באוהל כו' ולעולם אין מחיצת עראי אסורה אלא אם כן עושה כדי להתיר סוכה כמו שיתבאר בסי' תר"ל או להתיר טלטול על דרך שיתבאר בסי' שס"ב או להתיר שאר איסור כגון שעושה מחיצה גבוה י' טפחים בפני הספרים בפריסת סדין או מחצלת כדי שיהא מותר לשמש מטתו באותו חדר או כדי לעשות שם צרכיו אסור לעשותה בתחלה בשבת לפי שבכל מקום שהמחיצה מתרת היא חולקת שם רשות בפני עצמה. ע"כ.

והנה אם היה דעת רבינו הזקן כדעת השואל ומשיב שכל מחיצה הקשורה למחיצה נקרא קבוע ולא נקרא עראי א"כ מדוע כותב רבינו "ולעולם אין מחיצת עראי אסורה אא"כ עושה כדי להתיר סוכה" הא כל מחיצה הקשורה למצוה לא נקרא מחיצת עראי אלא מחיצה קבועה. וע"כ שדעת רבינו אינו כדעת השו"מ.

וגם בנוגע ספק הפרי מגדים שאפשר שסוכה נקרא אוהל קבוע מכיון שהיא עומדת ח' ימים, נראה מלשון רבינו סי' שט"ו סעיף י"ז שרבינו סובר שזה לא נקרא אוהל קבוע "במה דברים אמורים כשאין לה גג טפח ולא בפחות משלשה סמוך לראשה רוחב טפח אבל אם יש לה גג טפח או בפחות משלשה סמוך לראשה רוחב טפח שזהו אהל קבוע אין החוטין מועילין כלום שאפילו להוסיף על אהל קבע אסור ואף אם טלית זו אין עשויה להתקיים כאן שדעתו לפורקה . . . ולא הקילו להוסיף על אהל עראי אלא כשהוא בענין שאין דרך כלל לקבעו כך" מלשון רבינו נראה שכל שדעתו לפרק האוהל נקרא אוהל עראי וכיון שדעת כל אדם לפרק סוכתו לא נקרא אוהל קבע.

כל זה כתבתי להלכה ולא למעשה.

עין בשו"ת יביע אומר חלק ח' או"ח סימן נ' שהוא כותב שיש לדון בזה משום תיקון כלי עכ"פ מדרבנן וע"כ לא התיר כי אם ע"י עכ"פ וז"ל "ומיהו עדיין יש לדון בהנחת הסכך על הסוכה, שאפשר שיש איסור תורה בזה, במה שמכשיר בכך את הסוכה, והוי מתקן, שהוא תולדת מכה בפטיש. והנה בסוכה (לב, ב) שנינו, לגבי הדס, שאם היו ענביו מרובות מעליו פסול, ואם מיעטן כשר, ואין ממעטין ביו"ט, ופירש רש"י (שם לג, א) בד"ה עבר וליקטן, דה"ט דאין ממעטין ביו"ט, משום שבות, שדומה למתקן כלי ומכשירו, עכ"ל. וכ"כ התוס' שבת (ק"ג סע"א). וכ"כ מהר"ם מרוטנבורג בתוס' יומא (לה, א). וכ"כ הרשב"א בחי' לכתובות (ו, א), ע"ש. ולדבריהם הא דפריך בסוכה (לג, ב) אהא דתניא משום רבי אלעזר בר' שמעון אמרו, ממעטין (ביו"ט), והא קא מתקן מנא ביו"ט, לאו דוקא אלא דהוי כמתקן מנא, ומדרבנן, וכן הוא לשון הרמב"ם (בפ"ח מהל' לולב ה"ה): "ואין ממעטין אותם ביו"ט לפי שהוא כמתקן". וכן הוא לשון מרן הש"ע (סי' תרמ"ו ס"ב), ע"ש. ואמנם המרדכי (רפ"ג דסוכה) כתב בשם ריב"א, דמתקן גמור הוא והוי איסורא דאורייתא כשממעט ביו"ט, ע"ש. וכ"כ הרא"ש (בפרק הבונה סי' א'). וכ"כ המאירי שבת (כ"ט, ב'). וכן מוכח מדברי הרא"ש מלוניל בתשובה שהובאה באהל מועד (הל' שבת דרך ד' נתיב ד'), ע"ש. מ"מ נראה שהעיקר כדברי הרמב"ם ומרן הש"ע, וכדברי רוב הראשונים. ולפ"ז י"ל שגם בהנחת הסכך על הסוכה ש"ע" כן הוא מכשיר את הסוכה אין בזה משום מתקן אלא מדרבנן.

אבל לכאורה יש מקום לומר שבמקום שתיקון גמור מותר אז תיקון שמכשיר דבר לדבר מצוה ג"כ מותרת. והנה תוספות אוהל עראי מותרת בשבת ויו"ט אפילו במקום שהוא עושה תיקון גדול וכמו הא דאיתא בעירובין ק"ב "זיל פרוק רובא ושייר בה טפח למחר פשטה" שעי"ז נעשה תיקון גדול עבור הבהמות ומ"מ התירו חז"ל תיקון כזה מכיון שהוא אינו אלא מוסיף בנין עראי. ויש לדון אם תיקון כזה אסור במקום שמכשיר הסוכה לשבת בה

כל זה כתבתי להלכה ולא למעשה.



גדר איסור בל יראה ובל ימצא - להרמב"ם ואדה"ז הת' מנחם מענדל שוחאט תלמיד בישיבה

דיוק בסדר המצוות בפתיחת הל' פסח

בהתחלת הלכות פסח (שו"ע אדה"ז) מונה רבינו בתור הקדמה את כל המצוות השייכות לפסח. והנה בשיחת ש"פ במדבר תשמ"ה (תו"מ תשמ"ה ח"ד עמ' 2159) מסביר כ"ק אדמו"ר הטעם שדווקא בהתחלת הל' פסח, מצינו שרבינו יקדים את המצוות, משא"כ בשאר ההלכות שלא מצינו בכגון דא, ומבאר שההלכות הראשונות שכתב רבינו הם הל' ציצית והל' פסח ולכן רבינו בחר להתחיל את חיבורו, כדרכו של הרמב"ם - שמונה בתחילת כל הלכות את המצוות הנוגעות להלכות אלו - והוא משום החביבות הגדולה שהיתה לאדה"ז להרמב"ם (וכמו שמצינו בפסקיו, שפסק כמותו ברוב ההלכות), ואף שההתחלה היתה בהל' ציצית, ושם לא מצינו הקדמה זו, אבל הרי בהל' ציצית יש רק מ"ע אחת, כך שאין כל חידוש בפתיחה זו (אא"כ זאת היתה דרכו בכל ההלכות), משא"כ בהל' פסח שבהן מונה שמונה מצוות וכמה פרטים בדבר, שזה מורה את העניין הנ"ל, ולכן בחר אדה"ז לפתוח בלשונו של הרמב"ם דווקא את הל' פסח. ע"כ תוכן השיחה בנוגע לעניננו.

¹ ראה לקו"ש חכ"ו, שיחה לכ' - כ"ד טבת - ע"ד הקשר בין הרמב"ם ואדה"ז.

ולכאור' צריך להבין למה שינה אדה"ז את סדר המצוות, דהנה הרמב"ם מנה בראשונה את איסור אכילה כל שבעה ורק אח"כ כתב את איסורי בל יראה ובל ימצא, משא"כ אדה"ז שינה ומנה בראשונה את איסורי בל יראה ובל ימצא ורק אח"כ כתב את איסורי אכילת חמץ, וביודעינו את גודל דיוק לשון הזהב של רבינו הזקן, צריך ביאור למה שינה מסדר הרמב"ם?

מחלוקת הרמב"ם ואדה"ז בגדר ב"י וב"י

והנה לכאור' יש לבאר ע"פ פלוגתת הראשונים אי איסורי בל יראה ובל ימצא, הם איסורים עצמיים, שאסור שיראה וימצא חמץ בבית, או שהם רק סייג (מדאורייתא) שלא יבוא לאכול חמץ (והוא קצת פלא שמצינו בדאורייתא סייגים).

דמצינו בזה שיטות חלוקות. דהר"ן והמאירי (בחידושו) ופרמ"ג ח"א, פ"א אות ט', ספר המנהיג הל' פסח ובלקח טוב כלל ח', סברי שהוא סייג לאכילה, כי משום שחמץ כל השנה הוא מותר, לכן לא בדיל מיני' ולכן צריך לעשות סייג מיוחד (איסורי ב"י וב"י) שלא יבוא לאכלו. ולאידך גיסא מצינו בספר החינוך שכותב שכל האלו הם שנזכור יציאת מצרים, דהיינו שהם איסורים עצמיים ללא שייכות כלל לאיסורי אכילה, וכן משמע גם מתוס' שהוצרך בתירוץ הא' לטעם חדש שמדרבנן לא בדיל מיני', אך לא קשור כלל לאיסורי ב"י וב"י (ולכן לא סבירא לי' כרש"י), כי בפשטות סבירא לי' שאיסורי ב"י וב"י הם איסורים עצמיים. ואפי' לתירוץ הב' צריכים לומר שהוא איסור עצמי, משום שאפי' למ"ד שהוא סייג לאכילה, צריך לבאר למה דווקא התורה עשתה סייג בחמץ ולא בשאר איסורי הנאה, שהטעם לזה הוא משום שלא בדיל מיני' ומשא"כ בתירוץ הב' שמשמע שהוא אופן חדש לגמרי ובלי קשר כלל לתירוץ הא' שהוא משום שלא בדיל מיני', ולכן צ"ל שגם להתירוץ הב' הוא איסור עצמי.

ואולי י"ל שגם הרמב"ם ואדה"ז חולקים על ענין זה - אי איסורי ב"י וב"י הוי איסורים עצמיים או רק סייג לאכילה דהנה מצינו שהרמב"ם כתב (הל' חו"מ פ"א ה"ב) ש"ש... והמניח חמץ ברשותו בפסח אע"פ שלא אכלו עובר בשני לאוין שנאמר לא יראה לך שאור בכל גבולך ונאמר שאור לא ימצא בבתים עכ"ל. ולכאורה יש לדייק במה שכתב שהמניח חמץ ברשותו אפי' שלא אכלו עובר בב"י וב"י, ולכאורה מה שייכות אכילה לאיסורי ב"י וב"י, שאפי' שלא אכלו, עדיין עובר על הלאוין, הרי

אי נקטינן שאיסורי ב"י וב"י הם איסורים עצמיים, מה הקשר והשייכות לאיסורי אכילה, שאפי' שלא אכלו עבר על הלאווין, אלא מכאן ראי' שבעצם להרמב"ם סבירא לי' שאיסורי ב"י וב"י הם סייג לאכילה, וזה החידוש של ההלכה, שאפילו שבעצם כל הסיבה ללאווין הוא שלא יבוא לאכלו, אפ"ה אם הניח חמץ, אפי' שלא אכלו, הוא עבר על הלאווין של ב"י וב"י, כי גם את ההנחה לבד אסרה תורה, אע"פ שבפועל לא אכל, ולפ"ז א"ש לשון הרמב"ם. וא"כ חזינן דהרמב"ם ס"ל שהם סייג לאכילה. אך שיטת אדה"ז אינה כן דהנה בשו"ע (סימן תל"א סעי' ד') כותב וז"ל: "ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך הא' מפני שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם... ולא יוציאנו מלבו לגמרי... הב' לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה שישכח את איסורו ויאכל ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו קודם שיגיע זמן איסור אכילתו" עכ"ל. דהיינו שכשמסביר את החשש דשמא יבוא לאכלו מבאר את הטעם דלא בדיל מיני', ולא מזכיר כלל ששמא יבוא לאכלו הוא הוא הטעם דכל האיסור דב"י וב"י, ולו יצויר שהי' סובר שאיסורי ב"י וב"י הם סייג לאכילה, הי' צריך לומר שתוששים לשמא יבוא לאכלו משום שכל האיסור הוא בשביל זה והוא משום שלא בדיל מיני', ולא הי' נצרך לטעם חדש מדרבנן משום דלא בדיל מיני', וכמו שהוכחנו לעיל בתירוצ' הא' דתוס'. וא"כ לכאור' מכאן אפשר להביא ראי' לדברינו ששיטת אדה"ז היא שאיסורי ב"י וב"י הם איסורים עצמיים ולא גדר לאכילה כמו שסובר הרמב"ם.

ויש להוסיף עוד ראי' לזה ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חט"ז פרשת וארא, שיחה ה') שמבאר החקירה הידועה דהרגוצ'ובי, (צפע"נ עה"ת בחקתי כו, ו) אם מצוות השבתת חמץ הוא על עצם מציאות החמץ או רק על התואר (הציוור החיצוני) ובזה תולה את מחלוקת ר"י וחכמים (פסחים דף כא) בנוגע להשבתת חמץ: שר"י סובר שצריך להשבית את עצם מציאות החמץ, ולכן צריך לשורפו שאז משביתים אותו כליל וחכמים סוברים שרק צריך להשבית את התואר (הציוור), ולכן מספיק שהוא מפרר וזורה לרוח שבזה הוא מאבד את צורתו, ורבינו תולה זאת

² כן דייקו בקובץ אור המזרח, מד, עמוד 112 ובספר גנזי המועדים, עמ' ס"ט.

בכמה חדר האיסור לדבר האיסור, אם זה רק בחיצוניותו או גם בהעצם שלו. וממשיך שבדוגמא לשני האופנים בהשבתת חמץ, יש לומר גם כן בגדר איסור הנאה דחמץ, דהנה יש שני אופנים בגדר הנאה א) "הנאה המביאה לידי אכילה" כי "סתם הנאות לידי אכילה הם באות שלוקח בדמים דבר מאכל" ובכלל הנאה זו, הם רק הנאות שהאדם נהנה בהן בעצמו שלכן בזה יכול לבוא לאכילה. ב) השתמשות של האדם בחמץ, אפי' שאין לו מזה שום הנאה, כגון להאכיל את חמצו לכלבי הפקר. והנפק"מ ביניהם הוא, האם מותר להאכיל חמצו לכלבי הפקר, דלפי אופן הא' מותר להאכיל לכלבי הפקר כי התורה רק אסרה הנאה שיכולה להביא לידי אכילה דהיינו הנאה אישית ולפי אופן הב', אסור. ובאמת זוהי המחלוקת בירושלמי (ריש פ"ב) האם מותר להאכיל חמץ לכלבי הפקר או לא שהוא תלוי בשני אופני ההנאה הנ"ל. ומבאר רבינו שיש לומר שמחלוקת זו תלוי' בהחקירה דהרגוצ'ובי הנ"ל, דלפי האופן הא' בהנאה, הטעם הוא משום שהאיסור חודר רק בהתואר והציור דהדבר האסור ולכן רק הנאה שמביאה את האדם לאכילה, אסורה, כי בכלל, הנאה קשורה לתואר והציור של הדבר³, כי ההנאה באה רק ע"י הציור של הדבר, ולא כמו שהוא בעצם, ובהנאה גופא הנאה שהאדם עצמו נהנה ממנה (שלכן יכול לבוא מזה לאיסור אכילה) היא אפי' יותר קשורה בהתואר והציור החיצוני של הדבר האסור, ולכן לפי שיטה זו שהאיסור רק חודר בהתואר, רק הנאה אישית שמביאה את האדם לאכילה, ולכן מותר להאכיל את כלבי הפקר בחמצו. ע"כ ביאור שיטה הא'⁴. אך לפי אופן הב' בהנאה, שהוא אסור גם הנאות שאין לאדם הנאה אישית בזה, אלא השתמשות בחמץ בעלמא, ג"כ אסורה, והטעם הוא משום שהאיסור חודר בהעצם מציאות דחמץ ולכן גם הנאות שלא קשורות כ"כ להתואר והציור דהדבר, אסורות, ולכן אסור להאכיל את חמצו לכלבי הפקר. ע"כ תוכן דברי השיחה.

והנה בביאור האופן הא' דהנאה הנ"ל, מעיר כ"ק אדמו"ר בהערה 19 וז"ל "ואף שחמץ אסור בב"י וב"י (שמורה שהאיסור הוא בעצם המציאות כנ"ל) - י"ל שלדיעה זו האיסור דב"י וב"י הוא רק סייג (מה"ת)

³ כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בהשיחה הנ"ל, אות ג'.

⁴ וכך פוסק רש"י (פסחים ה', ב' ד"ה ש"מ).

שלא יבוא לאכלו, כמ"ש הר"ן ריש פסחים. פרמ"ג פתיחה להל' פסח ח"א פ"א אות ט'. "עכ"ל. דהיינו שלאופן הא' הנ"ל שלשיטתם מותר להשליך החמץ לכלבים משום שרק הנאה המביאה לידי אכילה אסרה תורה, צריך לומר שהם סוברים שב"י וב"י הוא רק סייג לאכילה. חזינן, שכ"ק אדמו"ר תולה את האופן הא' בהשיטה שב"י וב"י הוא סייג לאכילה, ובדרך ממילא ע"פ סברא, האופן הב' שבהנאה, שסובר שאסור להאכיל חמצו לכלבי הפקר, צריך לומר שלשיטתם, ב"י וב"י הוא איסור עצמי, ולכן חמץ אסור גם בעניינים שלא מביאים לידי אכילה כי האיסור חודר בעצם מציאות הדבר, וכנ"ל. וראי' זו מוכחת, כי כ"ק אדמו"ר בהערה הנ"ל על אופן הא', מקשה שלכאור' מכיון שחמץ אסור בב"י וב"י וכותב בסוגריים שזה מורה שהאיסור הוא בעצם המציאות, אז לכאור' איך אפשר לומר שזה חודר רק בהתואר והציור וע"ז מיישב שהוא לשיטת הסוברים שהוא סייג וכנ"ל. אך עכ"פ חזינן שתולה שני האופנים דהנאה בשני האופנים בביאור גדר ב"י וב"י.

והנה עפ"י כהנ"ל נחזור לעניינינו בשיטת אדה"ז בגדר ב"י וב"י, דהנה אדה"ז סובר בפירוש שחמץ אסור לתתו לכלבי הפקר (סימן תמ"ג, ס"ג) ואיסור זה הוא חלק מאיסור הנאה, וע"פ מה שכתבנו לעיל שלהאופן הב' שחמץ אסור לכלבי הפקר, הגדר דב"י וב"י הוא איסור עצמי, כנ"ל, יוצא שאדה"ז שפוסק כהאופן הב', סובר שב"י וב"י הוא איסור עצמי.

ביאור שינוי הסדר דהמצוות בין אדה"ז והרמב"ם

והנה ע"פ כל הנ"ל יובן היטב שינוי הסדר בהמצוות, דאדה"ז מונה בראשונה את איסורי ב"י וב"י ואח"כ את איסור אכילת חמץ, משא"כ הרמב"ם שמנה בראשונה את איסור אכילה ואח"כ את איסורי ב"י וב"י, כנ"ל באות א' בארוכה, כי החילוק בסדר הוא מושרש במחלוקתם לגבי הגדר דב"י וב"י, דהרמב"ם שסובר שהוא סייג לאכילה, מונה בראשונה את איסורי אכילה ורק אח"כ את איסורי ב"י וב"י, להדגיש שהאיסור העיקרי הוא איסור האכילה ומזה נשתלשל בתור סייג איסורי ב"י וב"י, משא"כ אדה"ז שסובר כנ"ל שגדר ב"י וב"י הוא איסור עצמי, מונה בראשונה את איסורי ב"י וב"י ורק אח"כ את איסור אכילה לאפוקי ממה

⁵ כך מדייק הכס"מ בביאורו על המצוות דפסל בתחילת הל' חמץ ומצה.

שרצה להדגיש הרמב"ם, כי לא סבירא לי' כוותי' אלא שהם איסורים נפרדים.

ועפ"ז יתיישב יפה דיוק לשונו הזהב דאדה"ז בשינויו מסדר המצוות דהרמב"ם.



חסידות

ביאורים והערות באגרת התשובה

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - לונדון, אנגלי'

באגה"ת פרק ראשון כתב אדמו"ר הזקן:

"עבר על כריתות ומיתות ב"ד תשובה ויוה"כ תולין ויסורין ממרקין (פי' גומרין הכפרה והוא מלשון מריקה ושטיפה לצחצח הנפש. כי כפרה היא לשון קינוח שמקנח לכלוך החטא) שנאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם . . . היינו שהקב"ה מביא עליו יסורים (וכמ"ש ופקדתי בשבט וכו' ופקדתי דייקא) והיינו כשתשובתו רצוי' לפניו ית' בשובו אל ה' בכל לבו ונפשו מאהבה, אזי באתערותא דלתתא וכמים הפנים וכו' אתערותא דלעילא לעורר האהבה וחסד ה' למרק עונו ביסורים בעוה"ז וכמ"ש כי את אשר יאהב ה' יוכיח וכו'".

הרי שנקט אדה"ז שגם בתשובה מאהבה ישנם ארבעה חלוקי כפרה, ומי שעבר על כריתות ומיתות בית דין ושב בתשובה מאהבה, ועדיין זקוק ליסורים הממרקין. ואדרבה, דוקא בתשובה מאהבה יזכה ליסורים למרק עונו בעולם הזה, משא"כ בתשובה מיראה¹.

אבל יעויין בספר חרדים (מצות התשובה, ריש פרק שלישי) שכתב וז"ל: במס' אבות (פ"ד מ"א) רבי אליעזר בן יעקב אומר . . . תשובה

1 וראה גם מ"ש אדה"ז לקמן בסוף הפרק: "וגם אולי אינו שב אל ה' בכל לבו ונפשו מאהבה כ"א מיראה".

ומעשים טובים כתריס בפני הפורענות². הקשה הרב רבינו מאיר מטוליטולא ז"ל, דהא תניא, ארבעה חלוקי כפרה . . . עבר על כריתות ומיתות ב"ד תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין ממרקין . . . הרי ע"כ יסורין אפילו עם תשובה³. ותירץ, דהתם בשב מיראה דזדונות נעשו לו כשגגות והכא בשב מאהבה דעונות נעשו לו כזכיות . . .⁴, ע"ש בארוכה.

וכן כתבו כמה אחרונים, ומהם:

(א) החיד"א בספרו דברים אחדים (דרוש ז, לשבת תשובה) הביא דברי רבינו מאיר מטוליטולא (ע"ש מ"ש עפ"ז), וכ"כ בספרו מדבר

2 וראה גם רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"א וה"ב: "בזמן שאדם אחד או אנשי מדינה חוטאים . . . ראוי להפרע ממנו והקב"ה יודע איך יפרע, יש חטא שהדין נותן שנפרעים ממנו על חטאו בעולם הזה . . . ויש חטא שהדין נותן שנפרעין ממנו לעולם הבא . . . במה דברים אמורים בזמן שלא עשה תשובה אבל אם עשה תשובה, התשובה כתריס לפני הפורענות".

3 וראה בארוכה במפרשי המשנה שם.

בתוס' יום טוב עמ"ס אבות שם הביא מ"ש במדרש שמואל דמ"ש באבות "כתריס" הוא הוא מ"ש ביומא "תולין", והכוונה אחת היא, "שלא יפסדו ולא יאבדו האנשים לגמרי . . . שיהי' להם כתריס ומגן שלא ילך לאבדון". והתוס' יו"ט בעצמו פירש "דפורענות דמתניתין לאו כפורענות הבא על חטא אלא כפורענות ורעות המתרגשות ובאות כפי מנהגו של עולם . . . היינו המקרים והרעות ההווים בעולם", ע"ש. וראה מחנה דן (להרב דוד נחמייאש, ירושלים תרפ"ז) בחידושיו על הרמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ד) שחילק בין יסורים הבאים כתורת מירוק ליסורים הבאים בגדר פורעניות, וכתב דמ"ש הרמב"ם (שם) שגם הבעל תשובה אינו נמחל עד שיבא עליו יסורים, היינו יסורי מירוק, ומ"ש (שם פ"ו ה"ב – נעתק בהערה הקודמת) דכאשר שה"תשובה כתריס בפני הפורענות" היינו ב"פורענות של הדין אבל היסורין שממרקין העון מוכרחים לבוא עליו". ואכמ"ל.

4 וע"ש בספר חרדים שכתב עוד: "ולפי תירוצו [של הרמ"ה] אפשר דהיינו דקאמרה תשובה ומעשים טובים כלומר תשובה שיחשבו עונותיו כמעשים טובים. ואפשר דהיינו דקאמר נביא (הושע יד, ג) 'כל תשא עון וקח טוב' כלומר 'מכל וכל תשא עון' שלא יהיו כשגגות אלא לגמרי תמחול ולא עוד אלא שיהיו כזכיות וזהו 'וקח טוב' כי בתחלה אמר להם הנביא בשם ה' (שם, ב) 'שובה ישראל עד ה' אלקיך כי כשלת בעונך', ופירוש ז"ל (יומא פו, ע"ב) גדולה תשובה שזדונות נעשו לו כשגגות, דעון מזיד הוא וקרי לי' מכשול שהוא שוגג והקשו רז"ל (יומא שם) והא נעשות לו כזכיות ותירצו כאן מאהבה כאן מיראה". וסיים החרדים: "כל זה כתבתי לפי תירוץ רמז"ל אמנם התירוץ הנכון אצלי דודאי אם לא יתחזק במעשים טובים יבואו עליו יסורין או יסורין ומיתה על חילול ה', אבל בהתחזקו במעשים טובים יגינו משניהם".

קדמות (מערכת ת' אות ח"י): "כתבו המפרשים⁵ דהשב מאהבה תיכף מתקבל ובשב מאהבה לא נאמרו ד' חילוקי כפרה שהי' רבי ישמעאל דורש דוקא שב מיראה וכו', אמנם אם שב בכל לב מאהבה אינו מחוסר זמן ותיכף מתקבל לרצון, ויש ליתן טעם, דכיון דבשב מאהבה זדונות נעשו לו כזכיות אם כן אין כאן לא תעשה וכריתות ומיתות בית דין כי אם זכיות"⁶.

(ב) בספר מנחת חינוך (מצוה שסד) כתב מדנפשי, וז"ל: גם נ"ל הא דתשובה לחוד אין מועיל בחמורה היינו תשובה מיראה דאין זה תשובה גמורה, אבל תשובה מאהבה דזדונות נעשו לו כזכיות אם כן אפילו על החמורה מועיל כיון דנעשו לו כזכיות אם כן למפרע הו"ל מצוות, עכ"ל.

(ג) ועד"ז כתב פי' הרי"ף על עין יעקב (יומא פה, ע"א), וז"ל: נראה לי שהתשובה שהיא מאהבה אינה צריכה עוד ליום הכיפורים ולא ליסורין כי היא מכפרת לגמרי. וראי' לדבר שכתוב (ירמי' ג, יד) שובו בנים, שחביבים לפניו כבנים, ופירשו חז"ל (יומא שם) דהכתוב הזה מדבר בתשובה מאהבה, אבל כשהתשובה היא מיראה, אז צריכה סיוע לכפרתה, אבל אם התשובה היתה לפני ה', דהיינו מלב ומנפש, כי ה' יראה ללבב, ששב בכל לבו, אז תטהרו מכל וכל בלי כפרת יום הכיפורים, עכ"ל.

וכ"ז הוא דלא כשיטת אדה"ז באגרת התשובה שהחמיר בזה ונקט שגם השב מאהבה עדיין זקוק הוא ליסורים, ואדרבה, רק כאשר שב מאהבה אז הוא שיזכה ל"חסד ה' למרק עונו ביסורים".

5 בספר בני יששכר (מאמרי חודש תשרי, מאמר גדולה תשובה, דרוש יד אות לט) כתב על דברי החיד"א: "לא נודע לי מקומו אי' וסוגיות השי"ס לא נודעו במסילות הללו, אבל כיון שפסק כן רב מובהק כדורו בבית דין של מטה פוסקין כן להלכה בבית דין של מעלה".

6 וראה גם חומת אנך על שיר השירים ו, ג (אות כז): "עוד רמז דצריך לשוב מאהבה דאז תכף מתכפרין עונותיו שכתבו המפרשים דארבעה חלוקי כפרה הם לשב מיראה דוקא"; נחל אשכול על שיר השירים ה, ח: "וכי תימא צריך לקיים התשובה על דרך ארבעה חלוקי כפרה, שהם באופנים שונים וזמנים חלוקים, לזה אמר 'חולת אהבה אני', וכתב מהרש"א בחידושי אגדות [א"ה: צ"ע וחיפוש], דהשב מאהבה תיכף מתכפר לו הכל ואין צריך יסורין ומיתה, ואם כן, תגידו לו 'שחולת אהבה אני, ויקבל תשובתי'".

והנה ברמב"ם הל' תשובה (פ"א ה"ד) הביא להלכה הארבעה חלוקי כפרה, ובתוכם: "עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויוהכ"פ תולין ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה". ושוב הוסיף: "ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין". ונלאו המדייקים בדברי הרמב"ם להבין, מה בא הרמב"ם להשמיענו בהוספתו ובהדגשתו "ולעולם... עד שיבואו עליו יסורין".

ובספר עבודת המלך ע"ס המדע כתב לבאר (בדרך אפשר) דכוונת הרמב"ם היא "דאפילו עשה תשובה מאהבה מכל מקום בעי יסורין דוקא". הרי שנקט שגם בתשובה מיראה יתכן שיזכה ליסורים הממרקין את עוונותיו (ודלא כדמשמע לכאורה מלשון אדה"ז), ומ"מ כתב שגם השב מאהבה עדיין זקוק ליסורים "ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין".

ואם כנים דבריו⁸ הרי נמצא בדברי הרמב"ם מקור לשיטת אדה"ז במ"ש שהשב מאהבה לא נפטר מיסורין ודלא כמ"ש כל האחרונים הנ"ל.

(ב) באגרת התשובה שם: "ומ"ש בספרי המוסר ובראשם ספר הרוקח וס' חסידים הרבה תעניות וסיגופים לעובר על כריתות ומיתות ב"ד וכן למוציא זרע לבטלה שחייב מיתה בידי שמים כמ"ש בתורה גבי ער ואונן ודינו כחייבי כריתות לענין זה, היינו כדי לינצל מעונש יסורי' של מעלה ח"ו, וגם כדי לזרז ולמהר גמר כפרת נפשו, וגם אולי אינו שב אל ה' בכל לבו ונפשו מאהבה כ"א מיראה".

מבואר מדברי אדה"ז שהיסורים שאדם מביא על עצמו מועילים ג"כ למירוק נפשו.

ויש להעיר ממ"ש בספר מגילת ספר על הסמ"ג (מל"ת ב) בישב דיוק הנ"ל בלשון הרמב"ם שכתב: "עבר על כריתות ומיתות בית דין כו' יסורין

7 ראה תוספת יוהכ"פ עמ"ס יומא שם. מרכבת המשנה, מעשה רוקח, בארות המים, בני יהודה, והמאיר לארץ (להגר"מ סאלאוויציק, סלוצק תרע"א) על הרמב"ם כאן. מגילת ספר וברית משה שהו"ד לקמן ס"ב.

8 לפענ"ד צ"ע בזה כי הרמב"ם לא הזכיר בשום מקום החילוק בין תשובה מאהבה לתשובה מיראה.

הבאין עליו גומרין לו הכפרה". ושוב הוסיף: "ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין", וביאר המגילת ספר, וז"ל: מה שדקדק הרמב"ם לחזור ולומר ולעולם אין מתכפר כו' נ"ל שכוונתו דאפילו אם ציער וסיגף עצמו בסיגופין קשין ובתעניות והפסקות עד שהגיע לערך צער היסורין, אפילו הכי 'אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו - מן השמים יסורין, שכן מצינו בדוד המלך ע"ה דאע"ג שסיגף עצמו בשק ואפר, והי' אוכל עפר, אפילו הכי נצטרע ששה חדשים (סנהדרין קז, ע"א) ונתכפר לו".

ובספר ברית משה על הסמ"ג (שם אות יב) כתב וז"ל: נסתפקתי הא דאמר הגמרא עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה . . ויסורין ממרקין, אי דוקא יסורין שבאין עליו מן השמים ממרקין או דילמא אפילו אם אדם סיגף עצמו בסגופים קשין כערך היסורין גם כן ממרקין. ולכאורה מלשון הקרא ופקדתי וגו' נראה דדוקא יסורין שבאין עליו ממרקין. אבל יש לומר דאינו ראי' משם, כיון דאיכא למימר דהקרא הכי קאמר דאם הוא בעצמו לא יעשה הסגופין או ופקדתי וגו', אבל אם מסגף בעצמו אז אפשר דמועיל. אבל מלשון הרמב"ם הל' תשובה שם . . . ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין ובאלו נאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם עכ"ל, ומדכתב הרמב"ם 'ויסורין הבאין עליו' לשון זה מורה דדוקא יסורין הבאין עליו ממרקין עונותיו, הגם דגם על זה יכולין למימר דכוונתו אם לא מסגף בעצמו, אבל ממה שכתב אחר כך 'ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין', מלשון זה נראה בפירוש דדוקא יסורין הבאין עליו ממרקין אבל לא מה שהוא בעצמו מסגף, בזה אינו מתכפר כפרה גמורה, עכ"ל.

ומדברי אדה"ז נתברר לנו דעתו הק' גם בנידון זה והיא דלא כמבואר מדברי שני האחרונים הנזכרים.



אלא בצרכי גופו בלבד? [גליון]

הרב נחום שראקס
תושב השכונה

א. בגליון האלף, נעמד הר' י.ל.א. שי' על מ"ש בתניא פט"ז. דבתניא שם מבואר, בענין התעוררות הדו"ר שבתבונות מוחו ותעלומות לבו, שאף שאהבה זו - אינה בהתגלות לבו, אעפ"כ, פועלת היא על האדם והיא המביאתו לעסק התומ"צ בפועל. וז"ל בתניא שם: "לולי שהיה מתבונן בתבונה זו לא היה עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד [וגם אם הוא מתמיד בלימודו בטבעו אעפ"כ אוהב את גופו יותר בטבעו]".

והקשה, מדוע אומר אדה"ז דאם לא היה מתבונן בתבונה זו "לא היה עוסק בהם כלל", הלא אפשר לקיים תומ"צ בלא התעוררות דו"ר כלל, ע"י כח הקב"ע או בדרך מצות אנשים מלומדה.

וביותר תמוה הלשון "לא היה עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד", דמשמע, דבלא תבונה זו, א"א היה לקיים אפילו משהו מהתומ"צ, אלא כל עסקו היה אך ורק בצרכי הגוף לבד!

גם מדוע "צרכי גופו" דוקא, ולא תענוגים אחרים, כמו מושכלות של חכמת אוה"ע וכיו"ב, ובפרט מתמיד בטבעו שנטייתו לכאורה יותר למושכלות?

והאריך בזה הר' נ. ש. שי' בגליון האלף ג'.

ב. ונ"ל הביאור בזה, בהקדמת הצעת דברי אדה"ז בתניא כאן. שמבאר, שהדו"ר שבמוחו ולבו של האדם מתלבשות בהמחדו"מ "להיות להם בחי' מוחין וחיות וגדפין לפרחא לעילא".

דע"ז מבאר, שגם מי שהדו"ר אצלו אינה בהתגלות לבו, רק בתבונות מוחו ותעלומות לבו, אעפ"כ, אם "מקיים כן בפיו כפי אשר נגמר בתבונת לבו ומוחו .. להיות בתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה בפיו וכן הידים ושאר אברים מקיימים המצות כפי מה שנגמר בתבונת לבו ומוחו" - הרי "תבונה זו מתלבשת במעשה דבור ומחשבת התורה ומצותיה להיות להם בחי' מוחין וחיות וגדפין לפרחא לעילא .. הואיל ותבונה זו שמוחו ותעלומות לבו היא המביאתו לעסוק בהם".

וע"ז מוסיף: כי "לולי שהיה מתבונן בתבונה זו לא היה עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד".

די"ל שהכוונה בהוספת מילים אלו - ד"לולי שהיה מתבונן ..", וכן גם, הכוונה בזה שכותב העסק בצרכי הגוף דוקא, היא,

כי בא לבאר, איך זה - ש"תבונה זו" נהיה "בחי' מוחין וחיות וגדפין" למעשה המצוות. דהרי להלן בהמשך הפרק כותב, ש"תבונה זו" - אינה מתלבשת בהלב החומרי, וגם לא בהאברים (שעל ידם עושה מעשה המצוות) - המקבלים חיותם מהלב החומרי [שלכן - "הדחילו ורחימו שבתבונת מוחו ותעלומות לבו הנ"ל גבהו דרכיהם למעלה מעלה מבחי' המעשה", כמ"ש שם], אלא הקב"ה - הוא המצרף המחשבה טובה (של תבונה זו) להמעשה, ועי"כ, נהיה התבונה "בחי' מוחין וחיות וגדפין" למעשה המצוות.

אך עדיין אינו מובן: אם אין התבונה פועלת מאומה על החומריות של הלב [דאף ש"היא מביאתו לעסוק בהם" (כנ"ל) אין היא פועלת מאומה על החומריות], מדוע מצרפה הקב"ה למעשה הנעשה ע"י אברים - המקבלים חיותם מהחומריות של לב?

ע"ז כותב ד"לולי שהיה מתבונן בתבונה זו כו". דכוונתו בזה לומר, שהתבונה פועלת על החומריות של הלב, אלא שהיא פועלת על החומריות של הלב - בדרך שלילה, ע"י שמונעת הלב החומרי מהעסק בצרכי הגוף. וההדגשה היא דוקא - על העסק בצרכי הגוף, כי העסק של החומריות של הלב הוא צרכי הגוף דוקא, כי עיקר חומריות הוא צרכי הגוף. לכן, ע"י שהתבונה מונעת הלב מהעסק בצרכי הגוף - פועלת היא (בדרך שלילה) על החומריות של הלב ובמילא על האברים המקבלים חיותם ממנה¹, שלכן מצרף הקב"ה התבונה להמעשה.

¹ ולשון התניא "לא היה עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד", פשוט, דקאי - בשעה שמעורר התבונה כדי להתגבר במלחמה נגד היצר (דבזה מדובר בכל הפרק כמ"ש בתחלתו), דכדי להתגבר על היצר צריך לכח התבונה עכ"פ [דא"א להתגבר על היצר ע"י קיום המצוות בדרך מצות אנשים מלומדה], לכן בזה השעה, אם לא כח התבונה - "לא היה עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד". וההגדשה "לא היה .. כלל אלא.. לבד", היא להדגיש, דהתבונה דוקא היא המונעת אותה מהעסק בצרכי הגוף (כמ"ש בפנים).

ג. ובהמשך לזה מוסיף בחצי ריבוע: "וגם אם הוא מתמיד בלמודו בטבעו אעפ"כ אוהב את גופו יותר בטבעו". דגם כאן הכוונה היא לבאר ע"ד הנ"ל, על המתמיד בטבעו, איך אצלו פועלת התבונה על הלב החומרי.

דהנה בענין המתמיד בטבעו כותב בפט"ו, דיש מי ש"אינו עושה שום מלחמה עם היצר לנצחו ע"י אור ה' המאיר על נפש האלהית שבמוח השליט על הלב כנ"ל מפני שאין יצרו עומד לנגדו כלל לבטלו מתורתו ועבודתו ואין צריך ללחום עמו כלל .. כגון שהוא מתמיד בלמודו בטבעו ותולדתו ע"י תגבורת המרה שחורה ..". אשר לכאורה מזה מובן, דהמתמיד בטבעו אין לו משיכה כלל לצרכי הגוף. וא"כ אי"מ, איך התבונה פועלת אצלו על הלב החומרי, הרי אינה מונעת אותו מהעסק בצרכי הגוף.

ע"ז מבאר כאן דאינו כן, אלא גם יש לו משיכה לצרכי הגוף, כי "אוהב את גופו יותר בטבעו", לכן גם אצלו פועלת התבונה על חומריות הלב.

ה. ויובהרו הדברים, בהקדים דיוק הלשון בפט"ו שם, דהמתמיד בטבעו "אין צריך להתבונן כל כך בגדולת ה' להוליד מבינתו רוח דעת ויראת ה' במוחו להשמר שלא לעבור על מצות ל"ת ואהבת ה' בלבו לדבקה בו בקיום המצות .. אלא די לו באהבה מסותרת אשר בלב כללות ישראל".

דמהדיוק בדברי אדה"ז האלו - למדים: א) דהמתמיד בטבעו, לא די לו רק בתכונותיו הטבעיים (זה שהוא בתגבורת המרה שחורה כו') - כדי להטביע אצלו חוש ההתמדה, כי אם מצד טבע תכונותיו הטבעיים לבד -

ומה שהקשו, הרי אפשר לקיים מצוות ע"י כח הקב"ע, ע"י להלן בפמ"א (ע' 112) דגם קב"ע היא ע"י התבוננות. והרי כאן בפט"ז עדיין לא נחית לפרטי החילוקים שבין סוגי התבוננות, דהיינו החילוקים שבין דו"ר לקב"ע המבואר להלן בתניא, לכן גם קב"ע הוי בכלל דו"ר שבתבוננת מוחו המבואר כאן. ע"י אג"ק להרבי ח"א ע' פה ואילך וע' צג ואילך.

לא היה מתמיד בטבעו, אלא צריך הוא גם לכח האהבה מסותרת שבנפשו האלוקית².

(ב) דהמתמיד בטבעו "אין צריך להתבונן כל כך בגדולת ה'", "כל כך" - דייקא. דהיינו, שאין צריך להתבונן בשביל כדי לשמור שלא לעבור על המצות בסור מרע ועשה טוב, כדיוק לשון אדה"ז בהמשך "להשמר שלא לעבור על מצות ל"ת .. לדבקה בו בקיום המצות", אבל צריך

² והכתוב שם לעיל ש"אינו עושה שום מלחמה עם היצר לנצחו ע"י אור ה' המאיר על נפש האלהית", היינו, שאינו עושה מלחמה (ע"י "אור ה' המאיר על נפש האלהית" כמבואר בפ"ב ו"ג) - דייקא, אבל ודאי דצריך הוא לכח האהבה מסותרת שבנפשו אלקית.

וכן מ"ש להלן בפל"ט בנוגע לקיום המצוות בדרך מצות אנשים מלומדה, שמקיים המצוות "מחמת הרגל שהורגל מקטנותו שהרגילו ולימדו אביו ורבו", הרי היא גם - בכוח האהבה המסותרת דוקא.

וכן מפורש בתניא בכ"מ, ע"י בסוף הפרק כאן, בקו"א ע' 308, וקנ"ה.

והנה בגלינות הנ"ל ציינו לתו"א (יט ג.), וז"ל: "יש בנ"א שמצד טבעו ומזגו ומדותיו להמשיך חשק ותשוקת כל לבבו אל למוד החכמות, ולהיות תמיד מחשבתו ולבו ושכלו דבוק בהן, והרא"י מהפילוסופים מהאומות הקדמונים שהיו שרים גדולים לא יחסר להם כל מעדני עולם, היו עוזבים כל תענוגי ועוסקים בכל לבבם ותשוקת נפשם בלמוד החכמות, כל היום והלילה אין מחשבתו פנויה, ולהבין ולהעמיק בענין החכמות ותערב לנפשו ותתענג בהם כ"כ כמו זולתו בכל תענוגי העולם, וזה אינו להם .. כ"א מצד מזג טבעם מאד תכריח בחשק נפלא שנוולד בטבע כזה". הרי לכאורה מפורש דיכול אדם אפילו גוי, לימנע לגמרי מתאוות עוה"ז ולשקוד תמיד יומם ולילה בלימוד החכמות בכוח טבע תכונותיו הטבעיים לבד.

ונ"ל בפשטות, דהמבואר בתו"א היינו רק בלימוד חכמות האומות, ולא בלימוד התורה, ע"ד כמ"ש בתניא פי"ג ממארז"ל דאלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו. ומבאר שם "והעזר היא ההארה שמאיר אור ה' על נפש האלהית להיות לה יתרון ושליטה על סכלות הכסיל ויצה"ר". לכן בלימוד התורה, אפילו המתמיד בטבעו, צריך לכח האהבה המסותרת כדי שיחזיק בהתמדתו, אלא שאינו צריך מלחמה, כנ"ל.

ומ"ש בתו"א שם, דגם בישראל יש מי שמצד תכונותיו הטבעיים ישקוד בלימוד התורה, וז"ל: "ימצא .. שתמשיך נפשו לדבר הנהוג בישראל כמו ענין למוד התורה שבע"פ, יחשוק נפשו ולבו להגות בה יום ולילה לא ישבות, ולפיכך ר"ח ב"ת היה ירא שמה גם מצד טבעו גופני גורם לו מסירת נפשו בעד החכמה", היינו ודאי ע"י כח האהבת מסותרת, כמ"ש בתניא.

להתבונן - כדי לקיימן באמת, ע"פ מ"ש לעיל (פ"ד) ד"המקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו באמת כו".³

דהיוצא מזה, אף שהמתמיד בטבעו, "אין צריך להתבונן .. בגדולת ה'", ובמילא, גם אם "לולי שהיה מתבונן בתבונה זו" - היה עוסק בתורה (בכח האהבה המסותרת, כנ"ל), אעפ"כ למעשה, אם הוא מתבונן ומעורר התבונה - כדי לקיימן באמת (כנ"ל), מועלת היא לו כי סוף סוף - היא פועלת על הלב החומרי, כי הרי גם להמתמיד יש המשיכה לצרכי הגוף, כי "אוהב את גופו כו". [ונ"ל, שכן הכוונה גם בספר שיעורים בספר התניא כאן, עיי"ש].

ה. והנה בגליון האלף ג', כתב, דאף שאפשר לקיים התומ"צ בלא התבונה, בדרך מצות אנשים מלומדה, התבונה מועלת, שקיום התומ"צ - יהיה מתוך חיות, עיי"ש בארוכה.

ולענ"ד, זה היפך הכוונה באריכות הדברים בתניא כאן. דז"ל: "כמשעמיק בענין זה בתעלומות תבונות לבו ומוחו ופיו ולבו שוין שמקיים כן בפיו כפי אשר נגמר בתונת לבו ומוחו .. מקיימים המצות כפי מה שנגמר בתבונת לבו ומוחו .. הרי תבונה זו מתלבשת במעשה דבור ומחשבת התורה ומצותיה .. כאילו עסק בהם בדחילו ורחימו ממש .. הואיל ותבונה זו שבמוחו ותעלומות לבו היא המביאתו לעסוק בהם", דהיינו, שאין התבונה מוסיפה להמחדו"מ מאומה, אלא רק, שהם שוין, והשויון ביניהם הוא רק בזה - שמקיים (ותו לא) בפיו וכידיו כפי אשר נגמר בתונת לבו ומוחו, ותבונת לבו ומוחו רק מביאים אותו (ותו לא) לעסוק בהם.

ומה שהוכיח מלשון התניא כאן "להיות בתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה", י"ל ע"פ מה שמצינו בתניא בכ"מ ההדגשה בענין תלמוד

³ להעיר, דלהלן פכ"ט ופל"א בענין לעולם ירגיז אדם יצ"ט על יצה"ר, מבאר, דעיי' ההרעמה על היצה"ר מתבטל כח היצה"ר, ועי"כ, בדרך ממילא - מתגלה קדושת נפש האלוקית (עי' שם ע' 74 ולח, ובמה שמביא מסיפור המרגלים). אעפ"כ, בהוראה בעבודה בפועל (שם ע' לז) אינו מסתפק עם השפלת היצה"ר לבד אלא מאריך גם בענין גדלות ה', אף שבשביל ביטול היצה"ר עצמה (שעי"כ בדרך ממילא מתגלה קדושת נפש האלוקית) לא צריך לזה [דהרי ישראל עצמן מאמינים, כמ"ש שם]. (עי' אג"ק להרבי ח"ח ע' קנח). והביאור הוא, דצריך עכ"פ קצת להתבונן גם בגדולת ה'.

תורה דוקא, מתחיל ממ"ש בפ"א "הבינוני אין בו אפי' עון ביטול תורה".
[בפ"ד "קיום המצות .. בדבור שהוא ת"ת שכנגד כולן", בפ"ה "מצות
התלויות בדבור ואפי' על מצות תלמוד תורה שבדבור", בפט"ו (ע' כא)
"ות"ת כנגד כולן", בפט"ז ע' 42 "ות"ת שכנגד כולן"].

והנה לפעמים כותב השלילה - "ולא פסיק מגירסא", ולפעמים כותב
החיוב - "בתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה", כל מקום לפי ענינו.
בפיי"ג (ע' 36) כותב החיוב "ואף מי שבתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם
ולילה לשמה", מתאים למה שכותב שם - "אף . . . שבתורה ה' חפצו
כו" . . . אין זו הוכחה כלל כו" [ובע"י יט כותב ב' הלשונות "אף דלא
פסיק פומיה מגירסא ובתורת ה' חפצו כו"']. בפט"ו (ע' 40) כותב
השלילה "תלמוד תורה כנגד כולם ולא פסיק מגירסא", מתאים למה
שכותב שם - ד"אעפ"כ אינו רשע". וכאן כותב החיוב, מתאים למה
שכותב כאן - "שמקיים כן בפיו .. הרי תבונה זו מתלבשת כו"

והלשון "עסק", י"ל שהוא לשון הרגיל, ע"י פ"א "כל מי שאפשר לו
לעסוק בתורה ואינו עוסק כו", פמ"א ע' 112 וע' נח, ובכ"מ. [ואולי
הכוונה, לא רק בשעת קיום התומ"צ ממש אלא גם - כשרק עסוק בהם].

והלשון כאן בסוף הפרק, בביאור המארז"ל מחשבה טובה מצרפה
הקב"ה למעשה, שכופל לשון "מעשה" כמ"פ, ואינו מזכיר "דבור". י"ל
דהכוונה ב"מעשה" כאן - אינו רק למעשה, אלא למעשה ודבור, כמ"ש
"כי הלב הוא ג"כ חומרי כשאר אברים שהם כלי המעשה", ד"בשאר
אברים", נכלל - גם הפה. לכן, בכל אורך הביאור על ריחוקה של התבונה
מקיום התומ"צ בפועל, נקט הלשון "מעשה", כי קאי על עשיה - שע"י כל
האברים, כולל גם הפה, דהיינו, דיבור.



גדר התענית דפ"ב באגה"ת [גליון]

הת' אברהם זאב הכהן שי' גרוס
שיבת תות"ל המרכזית 770

בגליון חגה"ס ש. ז. (עמ' 38) הקשה הרב ח. ר. שי' כיצד יתאים מ"ש
אדה"ז בפ"ב באגה"ת: "אמנם שיהי' לרצון לפני ה' ומרוצה וחיביב לפניו
ית' כקודם החטא להיות נחת רוח לקונו מעבודתו הי' צריך להביא קרבן

עולה. ועכשיו כו' התענית הוא במקום קרבן", עם דברי הרמב"ם בהל' תשובה - שהביא ענין זה¹ ולא זכר בזה לא קרבן ולא תענית. - שהרי לעיל בפ"א הוכיח אדה"ז שאין התענית חלק מהתשובה ממה ש"לא הזכירו הרמב"ם והסמ"ג שום תענית כלל במצות התשובה", וקשה, שהרי כאן גם לא הזכיר הרמב"ם תענית וקרבן. ונשאר בצ"ע.

אמנם לכאורה, זה מובן מביאור כ"ק אדמו"ר בענין דומה; דהנה, בספ"א מבאר אדה"ז ד"מ"ש בספרי המוסר כו' הרבה תעניות וסיגופים לעובר על כריתות ומיתות ב"ד וכו'" - הוא באופן כזה (א' מהאופנים) ש"אולי אינו שב אל ה' בכל לבו ונפשו מאהבה כ"א מיראה".

ובהערת כ"ק אדמו"ר על-אתר (35) כותב: "עפ"ז קשה למה לא הזכירו הרמב"ם (שהרי מדבר גם בעושה תשובה מיראה) ?!

"ואולי כוונת בי' אדה"ז - שהתעניות והסיגופים הנ"ל (מיעוט חלב ודם) הם ענין (קרבן -) תפלה על העתיד וכו'".

וביאור הענין (ראה "ביאורים באגה"ת" (בלתי מוגה) - נדפס בסוף הספר שבסה"ת (עמ' 1082)):

כ"ק אדמו"ר מוכיח ממה שבפ"ב כתב אדה"ז ש"התענית הוא במקום קרבן", וקרבן הוא ענין של תפלה (שהרי תפילות כנגד קרבנות תיקנום) - די"ל שתענית זו לא שייכת לתשובה, אלא באה בתור תפילה. ולפ"ז

¹ בהערותו שם הביא את דברי הרמב"ם בפ"ז ה"ו.

ולהעיר, שבכ"מ (לקו"ש ח"ט עמ' 428. לקו"ש חכ"ח עמ' 141 הע' 33) מציין (- מקביל) כ"ק אדמו"ר על דברי אדה"ז אלו - לרמב"ם שם ה"ד.

[והחילוק ביניהם: בה"ד: "אהוב ונחמד כו' כאילו לא חטא מעולם", מקביל למ"ש אדה"ו "מרוצה וחביב כו' כקודם החטא"; ובה"ו: "ועושה מצות ומקבלין אותן בנחת ושמחה", מקביל למ"ש אדה"ז "להיות נחת רוח לקונו מעבודתו".

והנה, מה שהוא "מרוצה וחביב כו' כקודם החטא" הרי זה בשייכות לענין התשובה עצמה - שלימות הכפרה. משא"כ הא ד"להיות נחת רוח לקונו מעבודתו" הרי זה שייך לעבודתו בכלל וכו"ה ברמב"ם: "ועושה מצות", הבאה לאחר הכפרה (אבל - תוצאה ממנה).

ואו"ל, שמתעם זה (נוסף על זה שה"ד באה קודם) ציין כ"ק אדמו"ר לה"ד].

אלא שבכל אופן - קשה ככפנים.

מתורץ מה שלא הזכיר הרמב"ם בהל' תשובה התענית במי ששב מיראה -
 "ווייל תפלה איז דאך על העתיד, און תשובה איז ענינה - עזיבת העבר".
 ע"כ.

חזינן איפוא, שענין הקרבן והתענית (ש"ב במקום קרבן") המתבאר
 בפ"ב - הוא (לא בגדרי תשובה, אלא) בתור "תפלה על העתיד".
 [וכמובן גם מתוכן הענין:]

המדובר בפ"ב - הוא הרי לאחרי "שעשה תשובה שלימה ואין מזכירין
 לו דבר וחצי דבר וכו'", אמנם לשלימות הכפרה "שיהי' לרצון לפני ה'
 ומרוצה וחביב לפניו ית' כקודם החטא" צריך להביא קרבן או להתענות.
 א"כ מובן שהקרבן (או התענית) לא בא בשביל תשובה (שהרי כבר "עשה
 תשובה שלימה"), אלא בתור בקשה ותפילה² על זה שיהי' "מרוצה וחביב
 לפניו ית' כקודם החטא כו' שיתרצה לו לראות פני המלך".]

וא"כ - מה שלא הזכיר הרמב"ם בהל' תשובה קרבן או תענית גם
 בנוגע לענין זה, הוא (ממש כפי ביאור כ"ק אדמו"ר בנוגע לתענית
 שבספ"א), משום שזה גדר של "תפילה על העתיד" ואילו (הל') תשובה
 "ענינה על העבר".



מדת האמת נחלה בלי מצרים [גליון]

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בגליון א' שואל הר' י.ל.א בענין מ"ש בתניא פ' י"ג בסופו "ומדת
 האמת היא נחלה בלי מצרים" מה זה מוסיף על מ"ש תחילה "מדת אמת
 היא מדתו של יעקב המבריח מן הקצה אל הקצה" עיי"ש בדבריו.

² ולהעיר משיחת י"ט כסלו תשכ"ט (בלתי מוגה) - דקאי שם (עמ' 1-190) בתפלה
 ובקשה על הכפרה, ובתוך הדברים מביא את דברי אדה"ז אלו שבפ"ב. עיי"ש.

והנה בלקוטי ביאורים של אאמו"ר ז"ל כ' ע"ז "זה מסיק לגבי עבודת הבינונים, שאף שלגבי מדריגתם נקרא אמת לאמיתו אך לגבי מדרי' הצדיקים אין זה עבודת אמת כלל"

והיינו שאלה שני העניינים מ"ש תחילה "מדת אמת היא מדתו של יעקב המברית מן הקצה אל הקצה" ומ"ש אח"כ "ומדת אמת היא נחלה בלי מצרים" באו לבאר שני העניינים שכתב תחילה שלגבי מדריגת הצדיקים "אין בחי' אהבה זו נקראת בשם עבודת אמת כלל" ואח"כ כ' "ואעפ"כ לגבי מדרגת הבינונים נקראת עבודה תמה באמת לאמיתו שלהם" ע"ז מביא שני ביאורים זה שכ' "מדת אמת היא מדתו של יעקב המברית מן הקצה אל הקצה" מבאר למה "לגבי מדרגת הבינונים נקראת עבודה תמה" ומה שכ' "ומדת אמת היא נחלה בלי מצרים וכל מעלות ומדרגות שלמטה הם כאין לגבי מעלות ומדריגות שלמעלה מהן" זה בא לבאר למה "לגבי מדרגת הצדיקים אין בחי' אהבה זו נקראת בשם עבודת אמת כלל".



רמב"ם

נר שבת

הרב חנני' יוסף אייזנבך
ראש ישיבת תו"ת ב"ב - בריסל

ביאור מחודש בשיטת הרמב"ם, שעיקר מצות הדלקת נר שבת הוא על האיש, והאשה מצווה ליזהר בהדלקת הנר מבעוד יום, והם שני דינים נפרדים; שלשה ביאורים בלשון המשנה "נדה חלה והדלקת הנר", אחד לפי דעת הרמב"ם הנ"ל, שחובת הזהירות היא "בהדלקת הנר" שלא יבואו לחילול שבת, השני לפי הטור והשו"ע, שהאשה מצווה רק "בהדלקת" הנר, ולא בתיקונו והטבתו שהוא על האיש, והשלישי לפי שיטת רבינו הזקן, שעיקר מצות הנר היא על האיש שהוא בעל הבית, ורק מצות "ההדלקה" היא על האשה; ביאור הערת כ"ק אדמו"ר ב"לקוטי שיחות" חלק י"א.

א. רמב"ם פ"ה מהל' שבת ה"א: ואחד אנשים ואחד נשים חייבין להיות בבתיהן נר דלוק בשבת, אפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים

ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת, וחייב לברך קודם הדלקה כו", ובה"ג: "המדליק צריך להדליק מבעוד יום אלא שנשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים לפי שהן מצויות בבתיים והן העסוקות במלאכת הבית, ואף על פי כן צריך האיש להזהירן ולבדוק אותן על כך, ולומר לאנשי ביתו ערב שבת קודם שתחשך הדליקו את הנר",

ולכאורה תמוה, שדבר זה "שנשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים" היצ"ל בהלכה א', מיד לאחר שכתב "ואחד אנשים ואחד נשים חייבין כו", שמכל מקום הנשים מצוות יותר, [וכמו שהוא באמת בלשונו הזהב של רבינו בשו"ע סי' רס"ג ס"ה: "אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיים נר דלוק בשבת, אלא שהנשים מוזהרות בו יותר כו"], ולמה כתב זאת בהלכה בפני עצמה, ולאחר הפסק של הלכה ב' בדין גזירה שמא יטה, וצ"ע. עוד צ"ב שמאחר וכתב שהנשים מצוות בו יותר, איך כתב בה"א "אפילו אין לו מה יאכל כו' וחייב לברך כו'" בלשון שמשמע שעיקר דין נר שבת קאי על האיש, עי' בחידושי הרשב"א לשבת כ"ה ע"ב שהביא מסידור רב עמרם גאון: "המדליק בשבת מברך אקב"ו להדליק לשם נר שבת", וקצ"ע.

ב. ונראה בזה, דהנה ז"ל הטור בריש סי' רס"ג: "ויהא זהיר לעשות נר יפה, דאמר רב הונא: הרגיל בנר שבת להשתדל בו לעשותו יפה, הו"ל בנים ת"ח, ויש מכוונים לעשות שתי פתילות, אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור כו', וכשידליק יברך בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת, אחד האיש ואחד האשה בכל מקום שידליקו בו, והנשים מוזהרות בו יותר כדאיתא במדרש מפני שהיא כבתה נרו של עולם, פירוש גרמה מיתה לאדם הראשון, והרמב"ם ז"ל נתן טעם לדבר מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית כו", וב"ווי העמודים" להגה"ק ר' שעפטיל ז"ל בן השל"ה הק' בריש ספרו, האריך בדברי הטור עי"ש [ומה שהקשה בראש דבריו על לשון הטור: "והלשון מגומגם במה שאמר "והרמב"ם נתן טעם לדבר" הלא המדרש ג"כ נתן טעם, רק הו"ל לומר והרמב"ם נתן טעם אחר כו"], לא הבינותי, שעשה אתנחתא בתיבת "טעם", ופירוש דברי הטור כפשוטו הוא שהרמב"ם נתן טעם מפני כו', ולא בא לומר שרק ברמב"ם יש טעם לדבר, ולכאורה פשוט הוא, וצ"ע ג], ובב"ח שם תמה על פירוש הטור ב"הרגיל בנר" שישתדל לעשותו יפה: "איכא להקשות, דסתמא

קאמר הרגיל בנר הויין ליה בנים ת"ח, ומנא ליה לפרשו "לעשותו יפה", עי' מה שתירץ שם,

ג. ולענ"ד פשוט הוא, שהטור והרמב"ם חלוקים בגדר חיוב נר שבת, על מי מוטל מעיקר דינא, שהטור שהביא את המדרש "היא כבתה נרו של עולם", ס"ל, שכל חיוב הדלקת הנר מלכתחילה אינו אלא על האשה, ולכן הוקשה לו לשון הגמ' דילן "הרגיל בנר" שמשמע דקאי על האיש, ולכך פירש שהאיש הוא שצריך להשתדל "לעשות נר יפה", ברם ההדלקה עצמה היא של האשה [ובשו"ע רבינו הזקן משמע שפירש דברי הטור כהב"ח עי"ש], אלא שודאי באופן שאין האשה בבית רק האיש, אז הוא מחוייב בזה.

אבל הרמב"ם שלא הביא את הטעם של "כבתה נרו של עולם", צ"ל שפירש את דברי רב הונא כפשוטם, "הרגיל בנר" היינו שחיוב נר שבת מעיקר דינא, על האיש רמיא, ובשו"ע אדמו"ר הזקן הביא את ב' הטעמים, של הטור והרמב"ם, והקדים את דעת הרמב"ם, ועי"ש בקו"א סק"ב שהביא את ה"עולת שבת" שהאשה מדלקת בשליחות הבעל.

ולא הזכיר הרמב"ם הטעם שהאשה מצויה בבית, רק לענין הדין שכתב בהלכה ג': "המדליק צריך להדליק מבעוד יום קודם שקיעת החמה" - ובהמשך לזה הוא שכתב הרמב"ם: "ונשים מצוות על דבר זה יותר מן האנשים לפי שהן מצויות בבתים והן עסוקות במלאכת הבית", היינו שלגבי ההלכה המיוחדת "שצריך להדליק מבעוד יום", בזה הוא שהאשה מצווה יותר, כיון שהיא בבית, ולא על האיש שהוא מחוץ לבית, כלומר, כיון שגם האשה היא בכלל המצוה כמוש"כ בהלכה א', הטילו עליה הזהירות וההשתדלות שהיא תדליק הנר כדי שיהיה מבעוד יום, וזו הלכה בפני עצמה,

ד. ונראה דהרמב"ם למד כן מדיוק לשון המשנה בשבת ל"א ע"ב: "על שלש עבירות נשים כו' על שאינן זהירות בנדה בחלה ובהדלקת הנר", וצ"ע למה שינה בנר שבת וכתב "בהדלקת הנר" ולא "בנר" כמו שלא כתבו "בהפרשת חלה" אלא "בחלה", וכבר תמהו בזה כדלהלן, ומזה הוציא הרמב"ם שחייבו את האשה להיזהר "בהדלקת הנר" היינו שתדליק מבעוד יום, ואין הכוונה במשנה לעצם מצות נר שבת, שבאמת לאו דוקא הטילו עליה, אלא גם, ואולי בעיקר, על האיש,

ועוד נראה דבגמ' שם אמרו: "נדה מ"ט כו' והדלקת הנר מאי איכא למימר, כדדרש ההוא גלילאה עליה דרב חיסדא: אמר הקב"ה רביעית דם נתתי בכם כו' נשמה שנתתי בכם קרויה נר, על עסקי נר הזהרתי אתכם, אם אתם מקיימים אותם מוטב ואם לאו כו'", וברש"י: "ונשים נצטוו על כך כדאמרינן בבראשית רבה: היא איבדה חלתו של עולם כו' וככתה נרו של עולם כו'",

ואכן בירושלמי כאן (פ"ב ה"ו): "על שאינן זהירות בנדה בחלה ובהדלקת הנר, אדם הראשון דמו של עולם כו' אדם הראשון נר של עולם היה שנאמר נר אלקים נשמת אדם, וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו הנר לאשה, תני ר' יוסי אומר: ג' בידקי מיתה הן ושלשתן נמסרו לאשה, ואלו הן: מצות נדה ומצות חלה ומצות הדלקה" עי"ש,

וענין זה שככתה נרו של עולם, אינו בש"ס דילן, ורק רש"י הוסיף ע"פ המדרש, שכ"ה בירושלמי הנ"ל, [וכן הוא בזוהר הקדוש ח"א מ"ח ע"ב: "נר של שבת לנשי עמא קדישא אתייהיבת לאדלקא, וחברייא הא אמרו דאיהי ככתה בוצינא דעלמא כו'"], ונראה לפי זה שהרמב"ם למד כפשטות דברי הבבלי, שאינו מבואר בו שעיקר מצות הנר היא של האשה,

אבל הטור פשוט למד כהירושלמי (בפרט שאינו סותר לבבלי), שהיא ככתה נרו של עולם "לפיכך מסרו הנר לאשה", ודוק עוד בלשון הירושלמי: "ושלשתן נמסרו לאשה, ואלו הן: מצות נדה ומצות חלה ומצות הדלקה", היינו שכל עיקר "מצות הדלקה" נמסרה לאשה.

ה. ובביאור הדברים יותר, דהנה יעוי' ב"תוספות רבי עקיבא איגר" על המשנה הנ"ל שהעיר [בשם ש"ל, והוא ה"שושנים לדוד" למהר"ד פארדו ז"ל]: "ובהדלקת הנר, הא דלא תני סתם "ובנר" כמו דתני "ובחלה" ולא תני "ובהפרשת חלה", התנא רצה לרמוז למה דאיתא בתיקוני זוהר שבעה"ב יתקן את הנרות ואשתו תדליק, משום הכי תני "ובהדלקת הנר" לומר דתיקון לאו עלה רמ"י ע"כ [ולכאורה לא מצאתי כזה בתיקוני זוהר, ואדרבא בתיקונא מ"ז (דף ס"ט ע"ב) איתא: "וצריך איתתא לתקנא שרגא בליל שבת לימינא ואתחשב לה כאילו תקנה מנרתא בדרום כו' עי"ש (ואולי גירסא אחרת היתה לו). אך מפורש כן בספר "נגיד ומצוה" הנהגות האריז"ל, תחילת ח"ב: "תהיה זהיר בתיקון נר של שבת אך ההדלקה

תהיה ע"י אשתך כו"ו], ולפי ה"שושנים לדוד", הרי תתישב קושיית הב"ח על הטור שכתב שרגיל בנר היינו שיתקנו יפה,

ונראה שהגרעק"א בהביאו את דברי ה"שושנים לדוד" ככתבו וכלשונו, לכך נתכוין, שלא נפרש את המשנה "ובהדלקת הנר" שמכאן ראייה שרק לגבי ההדלקה מבעוד יום הוא שהאשה מצווה יותר, וכנ"ל בדעת הרמב"ם, אלא כמוש"כ הטור (בדעת הרמב"ם) והפוסקים, שעיקר מצות הנר לאשה נמסרה, ולכן הביא ביאור אחר בדיוק לשון במשנה "ובהדלקת הנר", לומר שהאיש הוא צריך לתקן ולהכין את הנר, וכביאור הטור בדברי רב הונא.

ואולם בהגהות הרש"ש על המשנה שם כתב: "דזה אין סברא דליהוי להו עונש מיתה בעבור שאינן נזהרות להדליק על הנר, שהוא אינו רק מד"ס, דבשלמא נדה היא בכרת, עיסה הטבולה בחלה במיתה ביד"ש, אמת הוא שכל העובר על דברי חכמים חייב מיתה ביד"ש כו' אבל לחשבה בהדי הני אין לנו, לכן נ"ל דהכוונה בכאן על שאינן זהירות בהדלקת הנר מבעוד יום ומחללות את השבת באיסור סקילה, ולזאת סמך לה ג' דברים צריך אדם לומר כו"ו ע"ש, וזה מתאים מאוד למה שנתבאר בדעת הרמב"ם [ובעיקר קושייתו, ע"י ב"ח חתם סופר" לשבת כ"ב ע"ב ד"ה הדלקת, ולק"מ].

ו. ויש לומר עוד בזה, במה שהוסיף הרמב"ם: "לפי שהן מצויות בכתיים והן עסוקות במלאכת הבית" ולכאורה אינו מובן כלל ההוספה "והן עסוקות במלאכת הבית" מה זה ענין לחיוב הדלקת הנר לאשה, אולם לפי הביאור הרי א"ש מאוד, שלכן היא מצווה בזהירות להדליק "מבעוד יום" כדי שח"ו לא תגיע לחילול שבת, והטילו עליה כיון שהיא עסוקה במלאכת הבית, שלא תחלל בה ח"ו את השבת, ולפי זה נתכוין באמת הרמב"ם בלשונו "והן עסוקות במלאכת הבית", לרמז על כך שחיוב הזהירות על האשה הוא שלא תבוא ח"ו לעשיית מלאכה בשבת,

[והנה הטור סי' רס"ג בודאי לא למד כן בדעת הרמב"ם, שהרי כתב: "והנשים מוזהרות בו יותר כדאיתא במדרש מפני שהיא כבתה נרו של עולם כו' והרמב"ם ז"ל נתן טעם לדבר מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית כו"ו היינו (א) שנתינת הטעם של הרמב"ם היא על עיקר חיוב האשה בהדלקת הנר. (ב) ששינה מלשון הרמב"ם "במלאכת" וכתב

"בצרכי" היינו לפרש דברי הרמב"ם שלא נתכוין לאיזו הלכה מיוחדת בזה, ולשלול הפירוש שלכאורה נראה בדיוק דברי הרמב"ם, ולפי זה הרי תתיישב קושיית ה"ווי העמודים" הנ"ל על לשון הטור "והרמב"ם נתן טעם לדבר", שלהנ"ל הרי זה גופא רצה הטור לומר, כי מה שהרמב"ם נתן טעם, הוא באמת על עיקר דין הדלקת הנר].

ובזה אשכחנא פתרי ללשון קדשו של כ"ק אדמו"ר זי"ע ב"לקוטי שיחות" חלק י"א ע' רפ"ב, שעל מה שאמר שם שהדלקת הנר ניתנה לאשה, כתב בהערות: "להעיר מל' שו"ע אדמו"ר הזקן (סי' רס"ג ס"ה): "שהנשים מוזהרות בו (בנר שבת) יותר מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית" (כלשון הטור שם בדברי הרמב"ם הל' שבת פ"ה ה"ג, משא"כ ברמב"ם שלפנינו - במלאכת הבית) עכ"ל, ולכאורה צע"ג מה רצה בהערה זו, ובעיקר בדקדוק לשונות הרמב"ם והטור, ומה ההבדל בין "צרכי" למלאכת", ולמש"כ יומתק מאוד, שהרי קבע שמצות הנר ניתנה לאשה, וזה הוא במשמעות ל' הטור דוקא: "מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית", אבל לשיטת הרמב"ם הרי נת' ש"עיקר המצוה היא גם לאיש וגם לאשה, אלא שהאשה מצווה להיזהר "בהדלקת הנר" מבעוד יום, כדי שלא תיכשל ח"ו באיסור מלאכה, ולכן הטור שלא ס"ל כן שינה מלשון הרמב"ם ובמקום "במלאכת" כתב "בצרכי" [להדגיש כי הרמב"ם במה שכתב "במלאכת" לא נתכוין אלא לצרכי הבית, ואין כאן רמז לחשש של איסור מלאכות שבת כנ"ל].

ז. והנה בשו"ע רבינו בסעיף ה' הביא את לשון הרמב"ם "אחד האנשים ואחד הנשים חייבים להיות בבתיהם נר דלוק בשבת", והוסיף "אלא שהנשים מוזהרות בו יותר מפני שמצויות בבית ועוסקות בצרכי הבית, ועוד מפני שהיא כבתה נרו של עולם, לכך נתנו לה מצות הדלקת נר שבת שתתקן מה שקלקלה" והוא כדברי הטור, ש"עיקר מצות נר שבת ניתנה לאשה, אלא שא"כ למה הביא בראש דבריו "אחד האנשים כו" שמזה משמע שהמצוה היא גם של האיש.

ונראה ע"פ שכתב רבינו בקונטרס אחרון סי' הנ"ל סק"ב: "דהא ודאי האשה אינה אלא שלוחו של הבעל, כמ"ש העולת שבת בס"ג, וכן בדין, דעיקר הטלת שלום בבית עליה דידיה רמיא שהוא בעל הבית" עי"ש, ולכאורה הרי זה סותר מש"כ כאן שהמצוה היא של האשה, וצ"ל שתרווייהו איתנהו ביה, ש"עיקר דין נר שבת הוא משום שלום בית

וכמוש"כ בסעיף א', אלא שאעפ"כ את מצות ההדלקה הטילו על האשה, משום שהיא מצויה בבית ומשום שהיא כבתה נרו של עולם,

ומעתה הרי לשון המשנה מדוייק היטב, לאדמו"ר הזקן, שהמשנה נקטה "גדה חלה והדלקת הנר" ולא "נר", כי באמת עיקר מצות נר שבת הוא על האיש שהוא בעל הבית, ורק מצות ההדלקה ניתנה לאשה, וכנ"ל וא"ש בפשטות קושיית הגרעק"א.

[ובדעת הרמב"ם לא נראה שאפשר לומר כן, ועי' ב"חידושים וביאורים" בש"ס ח"ב סי' ב' (לד סע"ב): "מובן מזה שלפי הרמב"ם עצם החיוב דנר שבת (אינו משום שלום בית אלא) הוא משום כבוד ועונג, ואע"פ שע"י נר שבת נעשה בפועל הענין דשלום בית, אבל לא זהו גדר וטעם המצוה" עי"ש, ואכ"מ, ובמק"א הארכתין].



"ואין מונין אלא מעומד"

הרב מ"מ רייצס
קרית גת, אה"ק

ברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ג, לענין ספירת העומר: "ואין מונין אלא מעומד, ואם מנה מיושב יצא".

ולכאורה צ"ע: לשון זו של "אין מונין אלא מעומד" - משמעה לעיכובא, היינו, שאין מציאאות למנין זה אם לא יהיה "מעומד" (ראה תורת מנחם חכ"ד ע' 263. וש"נ); אמנם הרי הרמב"ם מיד ממשיך ואומר "ואם מנה מיושב יצא", היינו שאינו מעכב!

ובפשטות היה צריך לומר "מצותו למנות מעומד (ואם מנה מיושב יצא)", שכך מתאים לומר לגבי ענין שהוא רק לכתחילה. או "צריך למנות מעומד" (כמו שאומר הרמב"ם עצמו בהכ"ה: "צריך לברך בכל לילה כו") - וכך באמת הוא הלשון בשאר הפוסקים שהביאו הלכה זו (טור, שולחן ערוך וכו'); מה טעם אפוא כתב הרמב"ם בסגנון מיוחד זה - "אין מונין אלא מעומד"?

ובוודאי יעירו בזה המעיינים שי'.



ש"פ לך לך ה'תשע"א

הלכה ומנהג

הצלת המאבד עצמו לדעת

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. בשולחן ערוך חושן משפט סימן תכו: הרואה את חברו טובע בים, או לסטים באין עליו, או חיה רעה באה עליו, ויכול להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להציל, ולא הציל; או ששמע עובדי כוכבים או מוסרים מחשבים עליו רעה או טומנים לו פח ולא גילה אוזן חברו והודיעו; או שידע בעובד כוכבים או באנס שהוא בא על חברו, ויכול לפייסו בגלל חברו ולהסיר מה שבלבו ולא פייסו, וכיוצא בדברים אלו, עובר על לא תעמוד על דם רעך (ויקרא יט, טז). וכן הוא בשוע"ר הל' נזקי גוף ונפש ס"ז-ח.

ומקורו בדברי הגמ' סנהדרין עג ע"א. גופא: מנין לרואה את חברו שהוא טובע בנהר או חיה גוררתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו תלמוד לומר לא תעמד על דם רעך. והא מהכא נפקא? מהתם נפקא: אבדת גופו [כגון נטבע בנהר מניין שאתה מצווה על השבתו, רש"י] מניין - תלמוד לומר והשבתו לו! [קרא יתירא הוא למדרש השב את גופו לעצמו] - אי מהתם הוה אמינא: הני מילי - בנפשיה, [אם זה הרואהו יכול להצילו יצילהו] אבל מיטרח ומיגר אגורי - אימא לא, קא משמע לן [לא תעמוד על דם רעך לא תעמוד על עצמך משמע, אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך].

והגאון ר' שלמה קלוגר ז"ל בהגהות חכמת שלמה מחדש דלמסקנת הגמ' משווה דין השבת אבידה להשבת גופו, וכמו בהשבת אבידה יש פטור לזקן ואינו לפי כבודו כך ייפטר מהשבת הגוף.

וז"ל: "נראה לפענ"ד לכאורה דין חדש, דהיינו דוקא אם אינו דרך בזיון להמציל, אז מחוייב להצילו בגופו, אבל אם הוי הצלה דרך בזיון להמציל-אם אינו יכול לשכור לאחרים להצילו- אז אינו מחויב להצילו בגופו אם הוי לו בזיון או טירחא יתירה דהוא זקן או כדומה, והטעם כיון דילפינן הצלת גופו מוהשבותו לו כמ"ש בש"ס ובסמ"ע ג"כ, א"כ כיון דמטעם השבת אבדה הוא, כמו באבדה קיי"ל והתעלמת פעמים שאתה

מתעלם, כמו שדרשו חז"ל כגון זקן אינו לפי כבודו, אם כן הכי נמי מהשבת גופו פטור כה"ג.

ואין לומר נהי דמהשבת אבדה פטור, מ"מ גופו שאני מכח הפסוק דלא תעמוד על דם רעך מחוייב להצילו, דא"כ מנ"ל להש"ס דחייב להצילו בשכר מכח דפריך דאי בגופו מוהשבותו נפקא, דילמא לכך נצרך לא תעמוד [לרבות] אף על אינו לפי כבודו, אלא ודאי אף מלאו דלא תעמוד פטור באינו לפי כבודו".

והיינו דלדעת הרש"ק- למסקנת הגמ', כללי הצלת חבירו שווים לכללי השבת אבדה, חוץ מהוצאת ממון הנלמד מפסוק מיוחד לא תעמוד על דם רעך"ו. ועיי"ש עוד ראי' לחידוש דין זה ולמעשה נשאר בצ"ע.

ובשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' קעד ענף ג, והיא תשובה לבעמ"ס שו"ת מנחת יצחק בענין השתלת לב, ונדפסה גם בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סימן ח) מקשה על החכמת שלמה, הרי הפטור של זקן ואינו לפי כבודו בהשבת אבידה הוא משום דמשער שאף אם הממון היה שלו לא היה מתבזה להתעסק להשיבו, אבל באבידת הגוף הכי נאמר דלא היה מתבזה להשיב גופו כדי להציל חייו, ופשוט שא"א להשוותם.

וז"ל האג"מ: "אבל הא אינו ראייה של כלום, דהא דלא אמר בסנהדרין דף ע"ג דצריך קרא דלא תעמוד על דם רעך להצלת גופו לזקן ואינה לפי כבודו דמקרא דוהשבותו לו היינו אומרינן שדינו כממון דהיה נפטר הזקן כמו בממון, הוא פשוט משום דבכה"ג היה חייב להשיב גם בממון בהא [אצ"ל: דהא] אימתי נפטר מהשבת אבדה מתמת שאינו לפי כבודו מפורש בב"מ דף ל' מכללא דרבא שהוא דוקא אבדה כזו שבשלו לא היה מחזיר משום שכבודו שוה לו יותר מהפסד הממון כזה ששוה האבדה, שלכן אם היתה האבדה שוה סך גדול שאם היתה אבדת עצמו היה מזלזל בכבודו הרי הוא מחוייב להחזיר גם אבדת אחרים, וא"כ כשהוא הצלת נפש דבשביל הצלת נפש עצמו היה מזלזל בכבודו נמצא שאף שהיה דין הצלת נפש רק כאבדת ממון נמי היה חייב משום דגם בממון היה חייב כה"ג שבשלו היה מחזיר. ואף אם הוא אדם שכבודו עדיף לו מחייו, הרי הוא אסור למות בשביל זלזול הכבוד ולכן ודאי אינו כלום מה שהיה רשע לזה לפוטרו מהצלת אחרים בשביל רשעתו, ולכך זה אינו נאמן שום אדם

לומר שכבודו היה עדיף לו מחייו, וגם היה נבטל דעתו אצל כל אדם אף שלא היה איסור בדבר, ולכן טעות גמור הוא אף הבאת הראיה גופה".

ב. גם המנחת חינוך (מצוה רלז) מחדש שאין חובה להציל המאבד עצמו לדעת כשם שאין חובה להציל המאבד ממונו לדעת, כיון דהצלת גופו נלמד מהשבת אבידה הרי שווים הם בדיניהם.

וז"ל: נראה לכאורה דאם אחד מאבד עצמו לדעת ויכול אחד להצילו, אפשר דאינו מוזהר על הלאו, לא מיבעיא דעל העשה והשבותו לרבות אבידת גופו וודאי אינו מצווה, כי העשה דהשבת אבידה אינה נוהגת בממון באבידה מדעת כמבואר בשו"ע חו"מ סי' רס"א ס"ד, אלא אף על הלאו הזה אינו מוזהר, דמקשה הש"ס בסנהדרין שם למה לי הלאו על טובע בנהר הא מוהשבותו לו נפקא ליה לרבות אבידת גופו, הא יכול לומר דנפקא מיניה במאבד עצמו לדעת דאינו מצווה על אבידת גופו, כמו דאינו מצווה על אבידת ממונו מדעת, א"כ על כן כתבה התורה הלאו הזה, אלא על כרחך דגם בלאו הזה אינו מוזהר ומצווה, כן נראה לי ברור".

ומקשים עליו, הא כל מה שלא בעינן להציל ממונו של חבירו כאשר מאבד אותו לדעת הוא משום דהוה זכותו להפקירו, אבל על גופו אין הרי רשות על אדם לאבדו, ומהיכי תיתי דנפטר להצילו.

וז"ל האג"מ שם: "וכן אינו ראיה של כלום גם לחדוש המנ"ח לפטור להציל מאבד עצמו לדעת, דהא ל"ד כלל לאבדת ממון מדעת, שלהשליך לחוץ במקום הפקר שיאבד ממנו הוא דבר שרשאי אדם לעשות כן בשל עצמו ואין מחוייבין למנעו מרצונו ולהשיב, ואף אם ישליך למקום אבוד מן העולם שיש איסור בל תשחית, הרי עכ"פ לא שייך לחייב בשביל זה להשיב לו דוקא אלא היה שייך לחייב ליקח ממקום האבוד ולהניחו אף במקום הפקר, וזה הא לא חייבה תורה לאדם להציל דברים מהשחתה דהתורה אסרה רק להשחית בידים ולא להציל מהשחתה כשאין לחייבו מצד הפסד הבעלים, אבל לאבד נפש הא אינו רשאי אף נפש עצמו ולכן ודאי לא שייך שבשביל מה שהפקיר נפשו שאין לו הרשות לזה יפטרו אחרים מלהצילו, ואף בממון אם היה מציאות כה"ג שהיה עליו איסור להפקיר נמי היו מחוייבין להחזיר לו, שלכן אין צורך לקרא דלא תעמוד על דם רעך בשביל זה דאף מקרא והשבותו לו דהיינו אומרים שהוא רק כדין ממון נמי היינו יודעין שמחוייבין להציל גם מאבד עצמו לדעת.

ונמצא שגם לסברת המנ"ח ליכא שום ראייה. ולכן ברור ופשוט שחייבין להצילו ואף לחלל שבת על הצלתו, ואמרו לי שכן מפורש בספרו של הגאון מהרי"ל דיסקין ובספר חלקת יואב בפשיטות דמחוייבין להציל גם בחלול שבת גם את מי שאיבד עצמו לדעת והוא ברור לדינא".

ואכן כך כתבו בפשיטות החלקת יואב בקונטרס "קבא דקשייתא" קושיא א' "דבאבידת גופו לא שנו אבידה מדעת, דנפשו של אדם אינו שלו רק קנויה לשמים כמבואר ר"פ בתרא דנזיר (עיי"ש סא ע"א)".

אמנם מה שציין לנזיר סא, צ"ע, דשם מבואר דבישראל נפשו קנויה לו, אבל משם אין להקשות על היסוד הנ"ל, דשם מיירי בקניני ממונות דישראל קנוי לנפשו ועבד אין נפשו קנויה לו, אבל לענין להרוג את עצמו וודאי אין נפשו של אדם קנויה לו, וכנ"ל. וראיתי בספר חלק יואב ח"ב סימן פח בהערות המו"ל שמביא מספר קשות מיושב שהחלקת יואב כתב לו שהוא טעות בספר וצ"ל ר"פ החובל, אבל ראה מש"כ הרב זווין ז"ל בספר לאור ההלכה בענין משפט שיילוק בנידון זה, ושם הביא שהטורי אבן מביא מר"פ החובל ראי' להיתר לתת רשות להכות את גופו, ועיי"ש מה שמקשה על ראיתו, ואכ"מ.

וכ"כ החלקת יואב (בתשובה שלו שנדפסה בשו"ת דברי יששכר חו"מ סי' קסט, ומשם בחלקת יואב ח"ב סימן פח) "דדוקא גבי ממון שהוא שלו שפיר אם מאבד לדעת אין נזקקין לו והרבה סוברים דהוא הפקר, משא"כ באבדת נפשו דהוא אינו שלו רק נפשו קנויה לשמים".

והמהרי"ל דיסקין המצויין באג"מ נמצא בשו"ת מהרי"ל דיסקין קונטרס אחרון סימן ה' ס"ק לד "דלענ"ד אפילו מי שרוצה לאבד עצמו מצווין אנו להצילו אפילו בשבת", עיי"ש. ודברי המנ"ח צ"ע, וכדברי המנח"ח כתב מהרי"פ פערלא (סה"מ לרס"ג עשה כח), וגם דבריו צ"ע כקושיות הנ"ל.

ג. בספר כלי חמדה (פרשת תצא, ע"פ לא תראה.. והתעלמת) מאריך "במה שנתוכחו הרבנים בדברי הגאון המובהק מוהרש"ק זצ"ל", ובתו"ד מביא גם את דברי המנח"ח הנ"ל, ומקשה על דבריהם ממש"כ מפורש המהר"ם מרוטענבערג (שו"ת סי' לט) גבי הטובע בנהר "ודבר פשוט אפילו צווח אל תציליני שמצילו וחוזר ומוציא ממנו מה שהוציא". הרי שפשוט לו דחייב להצילו.

ומבאר בכל"ח: "וטעם הדבר נראה פשוט, דאין לדמות גופו לממונו, דאדם בעה"ב על ממונו ויכול לעשות בהן מה שירצה, אמנם על גופו ונפשו אין אדם בעלים עליהם, לא מועיל רצונו, ולכן פשיטא לגמ' דגם בלא קרא דלא תוכל להתעלם חייב בהשבה אפילו אם הוא אינו רוצה בכך, ואדרבה שעוד טעם אם מאבד עצמו לדעת שחייבין אנו להצילו מצד מצות הצלת נפשות, מלבד זה מצד לאפרושי מאיסורא איסור הגדול דמאבד עצמו לדעת, שיש לעשות כל מיני השתדלות שלא יעשו איסור החמור הזה".

ועל דברי רש"ק כותב "אין לדמות גופו לממונו, דבממונו אמרינן התורה מחלה לו מפני שאינו כבודו והפקירה את ממון הבעלים, משא"כ בגופו לא שייך זה, וכמו דקיי"ל דבמקום איסורא אין חכמה ואין תבונה, כש"כ דבמקום פקוח נפש, ועוד דלפי מה שכתבתי דמאבד עצמו לדעת נוסף על מצות הצלה מצות אפרושא מאיסורא, א"כ במאבד עצמו לדעת יהיה בוודאי מחוייב גם הזקן שאינו לפי כבודו להצילו, מצד דלאפרושי מאיסורא אין קולא בזקן ואינו לפי כבודו, ומי שנטבע באונס נימא דאין צריך להצילו זה לא יתכן כלל, ואין לדמות גופו לממונו בענין זה". ועיי"ש שהביא ראייה מדברי הברכי יוסף בהל' שבת סי' ש"א דגם במאבד עצמו לדעת יש חיוב הצלה ומשום פיקוח נפש שדוחה שבת.

ויש להוסיף להקשות על המנח"ח ממש"כ הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז ח"ד סימן סז) "אודות השאלה שאלת ממני אודיעך במי שאמרוהו שצריך לחלל עליו את השבת והוא אינו רוצה שיתחלל שבת בשבילו מפני חסידות. היש בזה חסידות ושומעין לו או אין שומעין לו: תשובה הרי זה חסיד שוטה והאלקים את דמו מידו יבקש והתורה אמרה וחי בהם ולא שימות בהם.... כללא דמלתא איני רואה במעשה הזה שום חסידות אלא איבוד נשמה הילכך מלעיטין אותו בעל כרחו או כופין אותו לעשות מה שאמרוהו והשואל הרי זה שופך דמים ופשוט הוא. וז"ל הר"ן ז"ל ביומא וכי חולה שיש בו סכנה ואמרו בקיאיין לחלל את השבת מדת חסידות הוא לו שימנע עצמו אינו אלא שופך דמים הזריו הרי זה משובח והנשאל מגונה והשואל שופך דמים וכל שכן המונע עצמו שמתחייב בנפשו עד כאן".

מבואר דאף שאינו רוצה להציל את עצמו הרי מצילים אותם בעל כרחו, היפך המבואר במנח"ח דאין מוזהרים להצילו, אמנם יש לחלק בין

המאבד עצמו לדעת הדומה לאבידה מדעת, לנידון הרדב"ז, שהחולי בא באונס ולא ברצון, אלא עכשיו אין החולה רוצה להתרפאות, נידון זה דומה יותר לאבדה מאונס ואינו הולך לחפשו, בנידון דידן גם המנח"ח יודה דחייב להצילו, דהא מה שאינו רוצה להתרפאות (או מה שאינו מחזר אחר אבידתו) הוא מתמת טעות שנדמה לו מידת חסידות להחמיר על עצמו שלא לחלל שבת, ואילו ידע שאין בזה מדת חסידות היה בוודאי רוצה להתרפאות, הרי הוה טועה בדינו שוודאי חייבים להצילו ואין זה בכלל בגדר אבידה מדעת. (ועיי' שו"ת להורות נתן ח"ב סי' מד שכ"כ).

ד. והנה בדבר זה האריכו בכו"כ ספרים ונראה שהמהלך הוא בד"כ לבאר שההלכה היא לא כדברי החכ"ש והמנח"ח, ובעיקר בנוי על היסוד "כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו" (לשון שו"ע"ר הל' נזקי גוף ונפש ס"ד, ונתבאר בלקו"ש חל"ד שופטים ב, עיי"ש), וכל המושג של "אבידה מדעת" לא שייך בחייו שלא אדם, הממון של האדם שלו וברשותו הוא ויכול לאבדו מדעת, אבל נפשו וחייו אינם שלו, ואין הוא הבעלים שלהם שיוכל לאבדם מדעתו ומרצונו" (לשון הרב זווין בלאור ההלכה שם, ועיי"ש בארוכה).

ולענ"ד נראה לומר שבוודאי גם החכ"ש והמנח"ח יסברו שיש חיוב להפריש מאיסור ולהזהיר ולטרוח לשכנע אדם המאבד עצמו לדעת, שלא יעשה מעשה הרע הזה וכו', וכל חידושם קשור דווקא עם הדין המיוחד שלומדים מגמ' זו במס' סנהדרין, וכדלקמן.

בכלל ידוע החילוק בהלכה בין הוצאת ממון בכדי לקיים מצות עשה ובין הוצאת ממון שלא לעבור על לא תעשה, ובלשון הרמ"א (או"ח סי' תרנו ס"א) "ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, אפילו מצוה עוברת, ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור". ולפי"ז הרי כשחידשה הגמ' שיש באבדת גופו גם איסור לאו לא תעמוד ויצריך "למיטרח לאגר אגורי", הרי בפשטות יצטרך האדם לבזבז אף את כל ממונו בכדי להציל את הטובע בנהר וכו' ולא לעבור על לאו דלא תעמוד (וכן לומד המרחשת סי' מג אות ט), אבל למעשה הרי לא ראינו שמחייבים כל אדם לבזבז כל ממונם בכדי להציל אחרים מסכנת נפשות במצבי רפואה וכיו"ב, וכנראה שזה גופא לומדים מסוגיה זו, והיינו דהיות שהגמ' מלמדת את חיוב הלאו דלא תעמוד דווקא באופן של "הרואה

חבירו טובע בנהר וכו', שהם מצבים מיוחדים שאינה השם לידך לעמוד שם בשעת מעשה ולראות חברך מסתכן רח"ל, הרי במצב זה דווקא חל עליך חובת יחיד לעשות כל ההשתדלות להציל את האדם מסכנת נפשות, אף באופן של בזבוז כל ממונך, אבל בשאר המצבים שבני אדם נמצאים בסכנת נפשות אין כאן חובת יחיד של לא תעמוד, רק הוא חובת הצבור לדאוג שינצלו אנשים מסכנה, אבל היחיד כשלעצמו אינו חייב לבזבוז כל ממונו, (וראה מש"כ הרב משה הרשלא ז"ל בהלכה ורפואה ח"ג בענין חובת ההצלה בממונו, שבדבר כללי המוטל על הציבור אין היחיד מתחייב מדין לא תעמוד, והוכיח זה מדין פדיון שבויים עיי"ש)

ולפי"ז במצב של מאבד עצמו לדעת, השאלה היא אם הוא דומה לרואה חבירו טובע הנהר ויש על היחיד חיוב עשה של והשבותו וחיוב הלאו ולבזבוז כל ממונו להצילו, או לשאר מצב של בני אדם המסוכנים בנפשם שאין מחויבים בזה בתור יחידים, בזה לומדים החכ"ש והמנח"ח, דהחיוב הוא רק על האופנים המיוחדים המוזכרים בגמ', שהם כשאדם נמצא במצב בלתי רגיל כלל כטובע בנהר והינך היחיד שעומד ורואה אותו בצרתו, ע"ז ציוותה תורה לא תעמוד וכו' (וראה לקו"ש חל"ג פר' קדושים ב), אבל המאבד עצמו הוא ככל צורכי רפואה והצלה מסכנה שיש מצוה לסייע ולהציל אבל לא באופן של בזבוז כל ממונו, כי במצב זה לא נאמר הלאו דלא תעמוד, אבל וודאי עדיין חייבים להשתדל להצילו ולהפרישו מאיסור מתאבד הנלמד מ"אך את הנפשותיכם אדרוש".

ה. ומה שהשוו את המאבד עצמו לדעת לדיני השבת אבידת ממון, הוא לא לומר שאין בכלל מצוה בהשבת הגוף כשזה נעשה מדעת, רק ללמד ולהדגיש שמסוגיית הגמ' בסנהדרין יש ללמוד שאין למתאבד החיובים הרגילים שיש בכל אבידת ממון וגוף, אבל בוודאי יש בו ציווים ויסודות אחרים המחייבים אותנו להציל.

דהנה באבידה מדעת אף שפטורים ממצות השבת אבדה מ"מ מצינו שיש אופנים מיוחדים שאינו זוכה בהם המוצא משום שמחוייב להצילו מדין בל תשחית, ראה נתיבות המשפט (סי' רסא) שכותב "והא דבסנהדרין פרק נגמר הדין [מח ע"א] בהיו אביו ואמו זורקין כלים על מטתו דלא הוי שלו דלא הוי יאוש, כיון דמצוה על אחרים להצילו משום בל תשחית, ומהאי טעמא היא נמי הא דאמרינן בב"ק [כו ע"ב] זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו חיב, ולא אמרינן דאבידה מדעת הוי הפקר,

מיידי במקום שיש מצילין ולא מייאש נפשיה משום דאיכא ג"כ בל תשחית ומצוה על אחרים להצילו" וכן כותב המחנה אפרים (הל' זכיה מהפקר סימן ו) דהוא משום בל תשחית, עיי"ש. הרי מצינו דכשיש עבירת בל תשחית לא נחשבת אבדה אף שנעשתה בדעת כדין אבידה מדעת, ו אף שרש"י כותב בסנהדרין שם "דאין השבת אבדה גדול מזה", בכ"ז כותבים הנתיבות והמח"א שאינו נחשב כאבדה מדעת, בגלל איסור ב"ת. ולפי"ז י"ל דכמו"כ באבידת הגוף אף שמצד ההשואה לדיני אבידה כשלעצמם הרי יחשב מאבד עמו לדעת כאבדה מדעת, בכ"ז יסבור המנח"ח שלהלכה כיון דיש איסורים אחרים על האדם לאבד גופו מיוסד ע"ז שאין לאדם רשות על גופו כלל, הרי למעשה לא ניתן לזה הדין של אבדה מדעת ואכן נצטרך להשיבו ולהצילו, אף שמצד ההשואה לדיני האבדה כשלעצמן אכן היינו מחשיבים מצב זה כאבדה מדעת, אבל סו"ס האיסור להתאבד מחייב אותנו להצילו אף שהוא מדעת, וכדין באבידה. (ולהעיר מדברי האומרים שיש איסור בל תשחית בהשחתת גופו, ראה גליוני הש"ס להגרי"י ענגיל שבת סה ע"ב, וכן לומד בספר פתחי חושן (הל' נזיקין פ"ב ה"ב) בדעת אדמוה"ז, ואכ"מ).

וכן הוא גבי דין זקן ואינו לפי כבודו, אה"נ שמצד דין אבידה היינו פוטרים, אבל גם החכ"ש יסבור דהיות ויש כאן איסורים אחרים דמונעים את האדם מלאבד גופו, הרי למעשה לא נוכל להחשיבו כאבידה ונצטרך להשתדל להצילו, אבל לא באופן של נתינת כל ממונו, דהרי לשיטתם הרי לא נאמר הלאו דלא תעמוד במאבד עצמו לדעת וכנ"ל.

ולהוסיף דבוקן ואינו לפי כבודו פסק בשו"ע (הל' אבידה ומציאה סי' רסג ס"ב, בשו"ע ר"ל ס"ה) "היה דרכו להחזיר כלים כאלו בשדה ואין דרכו להחזיר בעיר ומצאן בעיר אינו חייב להחזיר, מצאם בשדה חייב להחזיר עד שיגיעו לרשות הבעלים, ואע"פ שהרי נכנס בהם לעיר ואין דרכו בכך, וכן אם מצא בהמה והכניסה נתחייב ליטפל בה ולהחזירה אע"פ שאינה לפי כבודו, שהרי התחיל במצוה".

לפי"ז הרי בכלל לא שייך למעשה להתעלם מהצלת המתאבד, דהרי ברגע שישמע את חבירו אומר שעולה לראש גגו וכו' (עיי' שו"ע יו"ד סי' שמה הגדרת המתאבד עצמו לדעת, והאריכו בזה הפוסקים), הרי מצווה להפריש חבירו מאיסור, ובזה שיתחיל למחות בידו ולמונעו מלהתאבד, כבר התחיל במצות השבה ושוב לא יוכל לפטור עצמו מזה כנ"ל באבדת

ממון, הרי שוב רואים שאין דברי החכ"ש מכוונים להלכה, דהוה דבר לא שכיח כלל, רק כנ"ל החכ"ש רוצה לבאר סוגיא זו דסנהדרין, שמכאן נלמד שאין ברואה חבירו מאבד עצמו לדעת את הדין של לא תעמוד שיחוייב לבדו כל ממונו, וכך מצות השבה הנלמד מאבדת ממון, אבל וודאי יש בזה חובה להצילו ולמונעו מלהתאבד ולהציל נפש מישראל.



נטילת מים אחרונים מתוך כלי

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, ארה"ק

בשו"ע הב"י (סי' קפא ס"ב) איתא: "מים אחרונים אין נוטלים על-גבי קרקע אלא בכלי...", ומהמשך דבריו ברור שהכוונה אל תוך כלי, שהרי כתב בהמשך "ואם אין לו כלי - נוטל על - גבי עצים דקים...". ובמשנה ברורה (ס"ק ג.) כתב: "ולא יתחוב ידיו בתוך הכלי לרוחצם, אלא ישפוך המים על ידיו שיירד לתוך הכלי". אבל גם הוא לא הביין (כפי שנראה לכאורה מלשונו) שהכוונה שיש ליטול מתוך כלי, אלא (כפי שברור גם בביאור הלכה על אתר) שלאחר שפשוט לו שיש ליטול בכלי, מזהיר שלא ירחץ ידיו בתוכו אלא ייטול ממנו.

ולכאורה טעם הפשיטות הוא מפני השימוש (בחולין קה, א). ברכות מג, א. מו, ב.) בלשון "נטילה"¹, כמובא² בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות נטילת ידיים (שחרית מהדו"ק סי' ד ס"א): "וכיוון שצריך ליטול ידיו מן הכלי דווקא, לכן יברך על נטילת ידיים ולא על רחיצת ידיים, מפני שהכלי שמנו נוטלים לידיים נקרא נטלא בלשון חז"ל, לכן תיקנו בברכה זו לשון נטילה, לומר שצריך כלי".

¹ ואע"פ שגם שם נאמר בס"ג, שגם אם אין לו כלי - לא פלוג רבנן, ומברך "על נטילת ידיים", וכש"כ כאן, שרק שימוש הלשון הוא, ולא ברכה.

² וציינו שם מקורו מהרא"ש ברכות פ"ט סי' כג (ועיי"ש במעדני יו"ט אות ר), ורבינו ירוחם נתיב טז ח"ו. כן ציינו שלשון זו מופיעה גם בשו"ת הרשב"א ח"ה סי' קטז (אבל לא בשאר המקומות שדן בנושא, ואולי תשובה זו אינה שלו).

אמנם בהמשך הסימן (ס"ק כא) כתב המשנה ברורה בפירושו: "וגם אין צריך כלי..." למים אחרונים³. ויש לעיין עוד.



צילום עמוד של ס"ת במודעות ופרסומים [גליון]

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"ץ קהילת חב"ד לונדון, אנגליה

בגליון א'ב פרסמתי רשימה של הערות הלכתיות בענין מאורעות ומופעות, ובה כתבתי להזהיר בפרסומים להכנסת ס"ת וכיו"ב, שרגילים לצלם עמוד של ס"ת פתוח, שיזהרו שלא ייָאוו בה השמות של הקב"ה שאסור למחקן. לכן יבחר עמוד שאין בו שום שם קודש כלל (או מתוך מגילת אסתר). וכמו כן יזהר בזה בתמונות של [תלמיד המעיין ב]סדור תפלה או חומש.

ובגליון א'ג השיג עלי הר' מ.צ., מנלן ההיתר להעתיק עמוד של ס"ת גם ללא אזכרות, והביא על זה חבל ציונים.

הנה מודינא ליה [תרתי משמע] על הערתו, ותיקנתי אצלי כמתאים. אכן אין להתעלם מזה אשר תופעה זו - של צילומי קטעי עמודים של ס"ת - שכיחה היא מאד, ובבחינת "תפוס את הרע במיעוטו" יש להתריע שלפחות לא יהיו אזכרות בהצילומים.

הכותב הנ"ל תמה על שכתבתי לענין דברי תורה שאסור לבזותן אבל מותר למוחקן. כיוונתי בזה לדברי הגר"י בלוי (ס' צדקה ומשפט פט"ז הע' צג - ע' רעט) שבדברי תורה שנכתבו בדיעה למוחקן, רשאי, ע"ש בארוכה.

³ בשער הציון ס"ק לא כתב ע"ז: "עיין באליה רבא שכן הסכים להלכה... ודלא כשלטי הגיבורים..." (ברכות מ,ב אות ב) שהובא להלכה בבאר היטב ס"ק ח: "דיש ליהר במים אחרונים שיהיו ראויים לשתיה... וגם כח אדם בעיניו כמו [המים] הראשונים". ובכף החיים ס"ק י' וס"ק כח כתב, שאע"פ שמדינא א"צ כלי, מ"מ לכתחילה יש להזהר בזה. ואחרים כתבו שע"פ הקבלה שהוא חלק הקליפות, צריך לתת להם חלקם שלא בדרך בזיון (הובאו בפסקי תשובות ס"ק יג).

ברשימה הנ"ל נסתפקתי לענין דיעבד, בעלון שבטעות נדפס בו צילום שיש בו שם הוי"ה וכיו"ב, אם חייבים לגנוז כל העלונים או לא. והכותב הביא עובדא בהזמנות לחתונה שנדפסו בכתב אשורית והורה כ"ק אדמו"ר זי"ע לקראן חזרה ולקוברם. ומזה למד בק"ו למה שנסתפקתי. אכן, אם כי ודאי הוא שחומר דין האזכרות הוא שלא בערך לדין כתב אשורי, אבל לאידך בעובדא דידי' דובר על הזמנה לחתונה - שבודאי נזרק לאשפה, ואילו ספק דידי הוא לענין עלון שיש בו דברי תורה וכתוב עליו ליזהר שלא לבזותו וכו'. גם דובר בהפסד מרובה למוסד ציבורי.

לפני כמה חדשים מסרתי לפני כמה שלוחים והעליתי ענין זה - שמות קדושים שמופיעם בטעות בצילומים של ס"ת וסידורים, ובעקבות זה נשאלתי לאחרונה למעשה, על מגזין שאך יצא מבית הדפוס באלפי עותקים, ואז שמו לב שבתמונה שבו מופיע סדור פתוח ואפשר לקרוא בו את שם הוי"ה, ולא היה בידי להקל, והפניתי השואל למו"ה ותיק, והלה התיר להפיץ את העלון. יסוד היתירו היה על התשב"ץ (ח"א סי' קעז) והסמ"ק (מצוה קס), שמות קדושים שנכתבו ללא כוונה אין להם קדושה - הובאו בב"י יו"ד סי' רעו בבדק הבית, ובשו"ת בנין עולם (להרי"א חבר) יו"ד סי' נד (קכג ב) [שם כתב שזאת הוא בניגוד לשו"ת הרמ"ע מפאנו (סי' לו) שמחמיר בזה]. וסמך ג"כ על מה שנכתב בהמגזין להיזהר בו משום שיש בו דברי קודש.



בענין הפסק במצות ישיבה בסוכה [גליון]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון האחרון הבאתי מה שכתב אדמו"ר הזקן בשולחן ערוך הלכות פסח סי' תל"ב ס"ז וז"ל:

"מכל מקום לכתחילה אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה אפילו בדברי תורה כ"א מענייני הבדיקה מצרכי הבדיקה, לפי שיש אומרים שאף המשיח באמצע המצוה ה"ז הפסק וצריך לחזור ולברך כשיגמור המצוה ואינו דומה למשיח באמצע סעודתו כשיושב בסוכה שאין צריך לחזור ולברך לישיבה בסוכה לפי שאינו מוכרח בישיבה זו שלאחר השיחה שאם רצה שלא לאכול עוד ושלא לישיב בסוכה הרשות בידו". עכ"ל.

ועל זה כתבו המערכת, וז"ל:

"... אמנם לעיל דיבר אודות קיום עיקר המצוה, והוא שעד שלא גמר אכילתו בסוכה, אם נאמר שהוא צריך להמשיך ולישב בסוכה עד גמר האכילה, הרי לא גמר עיקר המצוה, ואז אכן השיחה שאינה עיקר המצוה אלא רק תפל, תהי' הפסק בקיום עיקר המצוה. וע"ז כתב רבינו שאי"ז הפסק כי אינו מוכרח בישיבה זו. וק"ל". עכ"ל המערכת. (העתקי רק חלק מדבריהם הנוגע לשאלת כאן).

נמצא לכאורה מדבריהם שבמקום שהוא מחויב לגמור האכילה, כגון בלילה ראשונה של חג שהוא מחויב לאכול כזית בתוך הסוכה, והוא הפסיק באמצע אכילת הכזית בשיחה, שהוא צריך לחזור ולברך לישוב בסוכה (לפי דברי היש אומרים), שהרי לא גמר עדיין עיקר המצוה, והשיחה שהוא רק טפל להמצוה הוה הפסק בעיקר המצוה.

אבל נראה שעדיין יש לפקפק בזה ואין זה פשוט כל כך וקל להבין כמו שכתבו.

ובהקדם:

בסימן תע"ה סעיף ח' כתב אדמו"ר הזקן, וז"ל:

"וכל זה לכתחילה אבל בדיעבד אפילו לא אכל אלא כזית אחד בלבד ... ואפילו השיח הרבה באמצע הכזית בין אכילה לאכילה אין צריך לחזור ולברך על אכילת מצה..." עכ"ל.

והנה אין הכי נמי שאין זה לפי הדיעה של היש אומרים שבסימן תל"ב, אלא לפי הדיעה הראשונה שם.

אבל אעפ"כ לומר שלדיעה הראשונה אם הפסיק בדיעבד אפילו בשיחה הרבה שאין בשיחה זו שום שייכות להמצוה, ואעפ"כ אין צריך לחזור ולברך, ולהיש אומרים אפילו הפסיק בשיחה של מצוה שטפל לעיקר המצוה צריך לחזור ולברך, לכאורה אין מסתבר.

ועוד, מלשון רבינו בסימן תל"ב שם: "... מכל מקום לכתחילה אין להשיח שום שיחה באמצע הבדיקה אפילו בדברי תורה כי אם מעניני צרכי הבדיקה לפי שיש אומרים..." משמע לכאורה שלפי היש אומרים מותרים להפסיק לכתחילה לעניני צרכי הבדיקה.

והנה גם צרכי הברדיקה אינם עיקר המצוה רק הכנה והכשר להמצוה. ולמה גרע השיחה בסוכה שהוא טפל להמצוה, שאפילו בדיעבד הוה הפסק - מהכנת המצוה, שאפילו לכתחילה לא הוה הפסק.

ועוד שאין זה סתם טפל, אלא שלפעמים מברכים לישב בסוכה גם על הטפל כמו שכתב רבינו בסימן תרל"ט, סעיף ט"ו, וז"ל:

"ואפי' אם אינו רוצה לאכול בסוכה זו אלא שנכנס לתוכה לישן ולטייל צריך לברך לישב בסוכה..."

ועוד, לדבריהם, שמחלקים שם בסימן תל"ב בין עיקר המצוה שהיא האכילה להטפל להמצוה שהיא השיחה למה כתב רבינו שם: "לפי שאינה מוכרח בשיבה זו שלאחר השיחה שאם ירצה שלא לאכול עוד ושלא לישב בסוכה הרשות בידו" - ולא כתב בקיצור: "לפי שאינה מוכרח באכילה זו שלאחר השיחה שאם ירצה שלא לאכול עוד הרשות בידו" - ותו לא.



בדין פורס מפה ומקדש

הרב ברוך גרין
באלטימאר מד.

מכיון שבשנה זו חלה ש"ק מיד למחרת ימא טבא (בחול"ל) - אמינא למכתב מילתא בענין פורס מפה ומקדש. איתא בשועה"ר (סי' רע"א סי"א) שאחד שהתחיל סעודתו בעש"ק, ובאמצע סעודתו נכנסה ש"ק - ורוצה הוא להמשיך בסעודתו - יכול לפרוס מפה על החלות, ולקדש (בדלוג ברכת הגפן אם שתה יין לפני כן בסעודה).

לגבי ברכת המוציא - מביא מרן הב"י שתי דעות. הא' - שחייב לחזור ולברך - ומבואר באחרונים (שועה"ר שם) - מכיון שבשעה שחל חיוב קידוש אסור לו אפי' לטעום עד שיקדש שפיר הוי קידוש הפסק בין שני חצאי הסעודה. בנוגע למי שהפסיק סעודתו כדי להתפלל - אין התפילה חשובה הפסק - מכיון שאם רוצה - ה' אוכל עכשיו ולא מתפלל - ואפי' הגיע זמנה - טעימה מותרת - ולכן אינו מברך שוב המוציא - משא"כ בנדו"ד - שאפי' טעימה אסורה.

דעה הב' - שמביא מרן הב"י - שאינו חוזר ומברך המוציא - מכיוון שאם הי' רשאי הי' ממשיך לאכול - ומקדש כדי שיוכל להמשיך לאכול - לכן אין הקידוש הפדק והסח הדעת ואינו חוזר לברך המוציא. להלכה פוסק כ"ק אדה"ז נ"ע (וכן פוסק המ"ב) כדעה הב' משום ספק ברכות להקל - ומ"מ מוסיף כ"ק אדה"ז נ"ע שבעל נפש לא יכניס את עצמו לספק.

כל זה מיירי כשהגיע זמן קידוש. אולם - כשמקבל שבת בין פלג המנחה ושקיעה יתכן שתשתנה המסקנה, וכדלהלן.

בנוגע לקבלת שבת, אפשר לקבל תוספתה ע"י דבור, ולנשים ע"י הדלקת הנר, ואפשר לקבל עצומו של יום ע"י תפילה או קידוש (ע' שועה"ר ס' רס"א בקו"א ס"ק ג' וס' רס"ז ס"ג). אם מקבלים שבת ע"י דבור, הדלקת הנר או תפילה, אז מיד חלה חובת קידוש ובאנו למח' הנ"ל. אבל אם מקבל שבת ע"י קדוש לפני השקיעה - אז לכאורה, מכיוון שאינו מחויב עדיין בקדוש, ובאם ירצה ימשיך לאכול בלי הקדוש, הוי דומה למפסיק להתפלל אפי' לפי הדעה הא', ולכו"ע אינו חוזר לברך המוציא - ואין מקום אפי' לבעל נפש לחשוש. ובנוגע לאשה שהדליקה (שהרי מחויבת להדליק לפני ברכת הקידוש), או יכולה להתנות לא לקבל שבת עד לאחר הקידוש (שהרי יקדש תיכף להדליקה ובאותו מעמד) או אפשר שאין הדלקת הנר מונעת את האשה מטעימה - וע' שו"ת מנחת יצחק ח"ח סי"ח.



פשוטו של מקרא

לשיטתיהו דרב ושמואל

הרב בנימין א. ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר, קנדה

איתא ב'לקוטי שיחות' (חט"ז ע' 1) מבאר רבינו יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בש"ס ובמדרש בכ"מ, דאזלי לשיטתיהו מהו המכריע בפירוש הכתובים, פירוש התיבות בדיוק או תוכן הענין וכללות והמשך הכתובים, וזלה"ק [בתרגום ללה"ק] "בכמה מחלוקות דרב ושמואל בפירוש

הכתובים שהגמרא מביאה - ובמיוחד בסגנון של "חד אמר" ו"חד אמר" - רואים "לשיטתו" של כל אחד מהם: הראשון - רב - לוקח בתור עיקר את המילה (או מילים), הגם שלפ"ז לא ברור תוכן הענין לגמרי. השני - שמואל - מכריע לפי תוכן הענין של הפסוקים, הגם שלפ"ז לא לגמרי ברור פירושו המילה (או מילים)."

ובהערה 14 שכתב וזלה"ק "הובאו כאן (בפנים) רק מהפלוגתות שהביא רש"י בפירושו עה"ת (ומג"א) דעת שניהם או דעה אחת (כדלקמן בפנים ס"ח) - אמנם ככה יש לפרש בעוד כמה וכמה מימרות דרב ושמואל גם בפלוגתא ממש וגם אלו שאינם רק בפירוש הכתובים".

והנה כבר כתבנו מעל גבי במות שונות לעיין בפלוגתתם ומאמריהם הרבים דרב ושמואל, ולמצוא בהם הסברא המשותפת ביניהם בה אזלי לשיטתייהו אם פירוש התיבות בדיוק מכריע או תוכן הענין. להלן עוד כו"כ הערות ממה שנתוסף לנו בזה לאחרונה.

וראויים הם בזה דברי הגרש"י ז"ל בספרו 'לאור ההלכה' (מאמר 'לשיטות בית שמאי ובית הלל' בתחילתו): "בין אותן ההלכות שאביא ישנן גם כאלו, שהקו הזה איננו בולט בהן ביותר, ויש אולי מקום לדון אם זהו באמת יסוד מחלקותם בהם, לא נמנעתי בכל זאת מלהביא גם אותן, ומשני טעמים: מהצד האחד, אם אין באותן ההלכות כדי יסוד חזק שהקו הזה יתבסס עליו, יש בהן בכל זאת משום סניף וסעד לכך, בחינת "חזי לאצטרופי", ומהצד השני הרי אותן ההלכות שהקו הזה מרגש בהן ביותר מפיצות מצידן אור גם על אלו ההלכות "הקלושות" מבחינה זו, ומוכיחות לנו שאמנם אותו קו "קלוש" הוא היסודי שבהן, בחינת "בא זה ולימד על זה", אלא שאף אם נסיר אי-אלו מההלכות מן החשבון, מספיקות הנשארות כדי לקבוע את הקו האמור".

פירוש תיבת "מסכנות"

עה"פ "ויבן ערי מסכנות לפרעה גו" (שמות א, יא) נחלקו רב ושמואל בסוטה יא, א בפירוש "מסכנות" דקרא, "רב ושמואל חד אמר שמסכנות את בעליהן [שעל ידי אותן הערים ואותה עבודה נסתכנו מצרים ליטבע בים, רש"י] וח"א שממסכנות את בעליהן דאמר מר כל העוסק בבנין מתמסכן" [מדלדלות כדכתיב וינצלו את מצרים ובשביל עבודה זו אירע להן ולהאי לישנא לא גרסינן דאמר מר כל העוסק בבנין מתמסכן ומאן

דגריס לה מתרגמינן להך דרב ושמואל נמי אכל בניינים של כל אדם מסכנות פעמים שנופל מהבנין ומת ממסכנות שמביא את האדם לידי עניות דאמר מר כו', רש"י].

ונראה לומר דאזלי לשיטתייהו בפירוש הכתובים: רב מפרש תיבת "מסכנות" בדיוק "שמסכנות את בעליהן".

אכן שמואל מפרש דהיינו "שמסכנות את בעליהן", בהתאם לתוכן הכתובים, הגם שאין "ממסכנות" פירוש המדוייק של תיבת "מסכנות".²

פירוש תיבת "ויחד"

עה"פ "ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים" (יתרו יח, ט) נחלקו רב ושמואל בסנהדרין צד, א "רב ושמואל³ רב אמר שהעביר חרב חדה על בשרו ושמואל אמר שנעשה חדודים חדודים כל בשרו וכו'" [קמטין קמטין שהי' מיצר מאד על מפלת מצרים, רש"י].⁴

¹ ראה לקו"ש חט"ז שם שכתב אשר [לפנינו בתרגום ללה"ק] "בפשטות צריך לומר שבמחלוקות אלו שהגמרא מזכירה בהתחלה את שמות בעלי המאמר ואח"כ "ח"א כו' וח"א כו', אז (באופן כללי) ה"ח"א" הראשון - זה שהגמרא מזכירה ראשון, והשני - זה שהגמרא מזכירה שני". ובהערה 10 שם שכן מתבאר גם מדברי הרדב"ז על הרמב"ם (פ"ו מהל' מעשר שני ה"ג) שכתב ב"פ"ק דביצה ר"י ור"א ח"א בשני כיסים כו' ופסק רבינו כמ"ד בשני כיסים מחלוקת חדא דסתמא דמילתא כיון שהתלמוד הקדימו דברי ר"י הם".

² ועדיין יש לעיין מה הכריח שמואל בתוכן והמשך הכתובים לפרש כן. ועצ"ע.

³ ראה בפירוש 'עיון יעקב' לע"י שם שכתב לדייק "מדמשנה הש"ס כי בסמוך קאמר רב ושמואל חד אמר וכאן אמר כפל רב ושמואל אלא ודאי דס"ל דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי דאלו ואלו דא"ח וכו'".

⁴ אגב אורחא יש להעיר שסגנון הגמ' כאן "רב ושמואל רב אמר כו' ושמואל אמר כו'" הוא רא"י להיסוד של רבינו והרדב"ז ז"ל דבמחלוקות אלו שהגמרא מזכירה בהתחלה את שמות בעלי המאמר ואח"כ "ח"א כו' וח"א כו'", ה"ח"א" הראשון הוא זה שהגמרא מזכירה ראשון, והשני זה שהגמרא מזכירה שני (ראה לעיל הערה א) ודו"ק.

ונראה לומר דאזלי לשיטתייהו בפירוש הכתובים: רב מפרש התיבות בדיוק, והרי תיבת "חדה" קרוב יותר לתיבת "ויחד" מתיבת "חדודים".

אכן שמואל מפרש תוכן הענין והמשך הכתובים, והרי בפסוק שלפנ"ז מסופר "ויספר משה לחתנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים על אדות ישראל את כל התלאה אשר מצאתם בדרך ויצלם ה'", ובהמשך הפסוק לאח"ז "ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים", וא"כ מסתבר יותר לפרש "שנעשה חדודים חדודים שהי' מיצר מאד על מפלת מצרים", דזה שפיר מתאים עם תוכן הענין המדובר.



"ברוך מבנים אשר"

הרב שרגא פייוויל רימלער
 רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' ברכה ל"ג כ"ד ברש"י ד"ה ברוך מבנים אשר אומר "ראיתי בספרי אין לך בכל השבטים שנתברך בבנים כאשר, ואיני יודע כיצד".

והנה לכאורה דברי רש"י תמוהים. הרי הכתוב עצמו אומר שאשר ברוך מבנים, ואם רש"י אינו יודע כיצד, הרי תמיהתו על הכתוב עצמו ולא על הספרי שרק מבאר ומפרש דברי הכתוב, ולמה מקדים רש"י מה שראה בספרי וע"ז אומר איני יודע כיצד, הי' לו לרש"י לשאול על הכתוב "ברוך מבנים אשר" שאינו יודע כיצד? וגם לשון רש"י "ראיתי בספרי" תמוה שנראה כאילו שהספרי מחדש פירוש בכתוב, שלולא הספרי היינו

⁵ ולהעיר גם ממש"נ עוד בזה במ"א דאזלי גם לשיטתייהו הב' שבלקו"ש שם דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא קשור ל"בין אדם למקום", ושמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא קשור ל"בין אדם לחבירו" עיי"ש. ואכ"מ.

⁶ וראה 'באר בשדה' עה"פ שם דלפירוש שמואל צ"ל ד"ויחד קאי אקרא דלעיל דכתיב ויספר כו' את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים שהאבדין ועל זה קאמר ויחד יתרו שנעשה בשרו חדודין כו'".

⁷ וראה 'נחלת יעקב' עה"פ שם דלהפירוש שהעביר חרב חדה על בשרו קשה "דא"כ מה מסיים על כל הטובה ה"ל לסיים כי גדול ה' מכל האלוקים" עיי"ש.

מפרשים הכתוב באופן אחר, לכאורה איזה פירוש אחר יש לכתוב בפשוטו של מקרא?

יש מפרשים שכוונת הכתוב ברוך מבנים אשר הוא שמנינו של שבט אשר נתרבה ממנין של פ' במדבר למנין של פ' פינחס יותר מכל שאר שבטי בני יעקב, אבל רש"י לא מפרש כן כי אינו מתאים לפשוטו של מקרא, וצריך ביאור למה.

וי"ל הביאור בכ"ז, כי לשון הכתוב הוא ברוך מבנים ולא ברוך בבנים, ולכן כותב רש"י שראה בספרי שמפרש המלה "מבנים" כאילו הי' כתוב "בבנים" היינו שהספרי כאילו משנה הלשון, באופן אחר ממה שכתוב והרי זה חידוש שרש"י אומר ע"ז איני יודע כיצד.

אמנם רש"י מפרש הכתוב כפשוטו "ברוך מבנים אשר" פירושו שאשר ברוך מכל שאר הבנים, והכתוב מפרש במה הוא ברוך מכל שאר (אחיו) הבנים (בני יעקב) האחרים, "יהי רצוי אחיו" פירש"י שהי' מתרצה לאחיו בשמן אנפיקינון ובקפלאות, דבר אחר, יהיה רצוי אחיו שהיו בנותיו נאות וכו' שהיו בנותיו נשואות לכהנים גדולים [ומלכים] הנמשחים בשמן זית.

וזהו פירוש הכתוב ברוך מבנים אשר שאשר נתברך יותר מכל שאר בני יעקב אחיו בדבר שכולם רוצים לקבל ממנו, אם זה שמן אנפיק ינון או בנותיו הנאות שכהנים גדולים ומלכים רצו לישא אתם. ולפי שיש לאשר דבר שאין לשאר הבנים וזה דבר שכולם רוצים ליהנות ממנו, לכן הוא ברוך מכל שאר הבנים.



"באכה צוער"

הנ"ל

בפירש"י (פרשתינו, י"ג, י) ד"ה כי כלה משקה, מפרש רש"י כל הכתוב כפשוטו. ובסוף פירושו אחרי שמפרש באכה צוער עד צער, כותב ומדרש אגדה דורשו לגנאי, על שהיו שטופי זמה בחר לו לוט בשכונתם. במסכתא הוריות.

והנה ידוע שחס המקום על כבוד הבריות, וא"כ תמוה למה הי' רש"י צריך להוסיף פירוש ע"פ מדרש אגדה, בגנותו של לוט? ובפרט שכבר

פירש הכתוב לפי פשוטו, אז מה הי' קשה לו כאן בפסוק אחרי שפירש כל הנאמר בפסוק לפי פשוטו, עד שהוצרך להביא מדרש אגדה הדורשו לגנאי?

והביאור הוא על דרך הביאור בפירש"י בפ' נח בד"ה בדורותיו, שכתב שם יש מרבתינו דורשים אותו לשבח, וכו' ויש שדורשים אותו לגנאי, וכו' גם שם השאלה למה צריך רש"י להוסיף היש דורשים לגנאי, למה אינו מסתפק לפרש בדורותיו לשבח, ותו לא?

אלא שקשה לרש"י למה נאמר "בדורותיו", הרי זה מיותר לגמרי, ומה הי' חסר בפסוק אילו נאמר נח איש צדיק תמים הי' את האלוקים התהלך נח? למה הוסיף המילה "בדורותיו"?

וזה מכריח רש"י לפרש שיש דורשים לגנאי, כי אילו הי' פירוש הכתוב רק לשבח, א"כ לא הי' צריך לכתוב "בדורותיו", כי גם בלאו הכי הי' הפי' שהוא צדיק תמים - רק לשבח. ומכיון שהפסוק מוסיף "בדורותיו" שזה מיותר לגמרי, בהכרח שזה בא לפרש שיש דורשים לגנאי, ולכן הוסיפו הפסוק.

ועד"ז כאן בפ' לך, אחרי שאברם אומר ללוט הפרד נא מעלי, הי' הכתוב לכתוב ההמשך בפסוק י"א "ויבחר לו לוט את כל ככר הירדן ויסע לוט מקדם ויפרדו וגו'". ולמה צריך לכתוב פסוק י' וישא לוט את עיניו וירא וגו' הרי בלאו הכי היינו יודעים שבחר לו לוט מקום כזה שמתאים לו למקנהו ולרכושו, וא"כ כל הפסוק הזה של וישא לוט את עיניו מיותר לגמרי, וזה הי' קשה לרש"י, ומחמת קושיא זאת הוכרח רש"י להוסיף הפירוש של מדרש אגדה הדורשו לגנאי, ולכן נכתב פסוק זה, וכ"ז מוכרח לפרש פשוטו של מקרא.



כניסת נח ויציאת נח מהתיבה

הרב גמליאל דריי

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בפרשת נח פרק ז' פסוק ז' "ויבא נח ובניו ואשתו ונשי בניו אתו אל התיבה" (בכניסת נח אל התיבה) כותב רש"י "האנשים לבד והנשים לבד לפי שנאסרו בתשמיש המטה מפני שהעולם שרוי בצער" עכ"ל.

ובהמשך הפסוקים פרק ח' פסוק ט"ז "צא מן התיבה אתה ואשתך ובניך ונשי בניך אתך" (ציווי ליציאת נח מן התיבה) כותב רש"י "איש ואשתו כאן התיר להם תשמיש המטה".

ובהמשך הפסוקים פרק ח' פסוק י"ח "ויצא נח ובניו אשתו ונשי בניו אתו" (יציאת נח מן התיבה בפועל) לא כותב רש"י כלום.

ולכאורה תמוה הרי כבר התיר להם לפניו ומדוע ביציאה עצמה כתוב אחרת, וזהו בעצם כמו הכניסה שכתוב גם בנפרד וכמו שרש"י כתב שבא ללמד שנאסר להם. ומהמשך הביאורים של רש"י משמע שכך יש לדייק כל פעם שכתוב בסדר אחר. וצ"ע מדוע התעלם כאן ולא הסביר מדוע כתוב כך?

והנה השפ"ח בפרק ז' פסוק ז' (בכניסת נח אל התיבה) וגם הגו"א שואלים למה ביציאה גם כתוב כך וז"ל (השפ"ח) "ומה שכתב ביציאתו ג"כ ויצא נח ובניו אע"פ שמותר בתשמיש הי', היינו לפי שנח הי' דואג לעסוק בפו"ר אחר המבול... ע"כ. כלומר שלמרות ההיתר של הקב"ה ביציאה, נח הי' דואג ולא עסק באותה מצוה ולכן כתוב כמו בכניסתו לתיבה, וכן כתוב ברש"י פרק ט' פסוק ט' "מסכים אני עמך שהי' נח דואג לעסוק בפו"ר עד שהבטיחו הקב"ה שלא לשחת העולם וכן עשה... ע"כ.

אמנם עדיין לא מובן הרי הבן חמש למקרא בהיותו קורא בפרק ח' בקשר ליציאת נח מן התיבה כתוב "ויצא נח ובניו"... כמו הכניסה ולכאורה הי' לו לרש"י לכתוב על אותו הפסוק ולפרש מדוע גם כאן כתוב כך ולפרש שבגלל שהי' נח דואג וכו' כמו שכתב השפ"ח?

ואפי' אם תאמר שרש"י סומך על מה שכתוב אח"כ בפרק ט' (שהי' נח דואג וכו') והרי לכאורה הבן חמש למקרא לומד את פסוק י"ח בפרק ט' (ולאו דווקא שממשיך ללמוד עד פרק ט') וקשה לו להבין מדוע כתוב כאן כבהכניסה ובמילא הי' לו לרש"י לרמוז או להסביר משהו דווקא כאן בפרק ח'?

ולכן נ"ל לומר שבעצם אין שום הכרח מפסוק י"ח (פרק ח') שהי' נח דואג לעסוק באותה מצוה, כי יכול להיות שבתוך סיפור הדברים אכן קרה שיצאו כמו בכניסתם ולא דווקא מצד איזה דאגה או איזה טעם מסוים ולמרות שהתירו מאז, הרי כך יצאו והתורה כותבת איך שקרה עצם

הסיפורי ןולא הי' ציווי מיוחד שהיציאה תהי' בכזה אופן אלא שמאז הותר להם תשמיש המטה ובפרט שנח הי' עסוק עם הבהמות עם בניו ולכן יכול להיות שהיו צריכים בין כך לצאת בנפרד מהנשים והנשים היו עסוקות בענין א' והם עסוקים עם הבהמות וכו'].

אבל ההכרח הוא בהמשך אחרי אריכות הדיבור של ה' אל נח שלא יביא עוד מבול על הארץ, והתחלת פרק ט' ש"ויברך אותם אלוקים" בקשר למצות פו"ר וכן ההמשך ש"ומוראכם וחתכן יהי' על כל חית הארץ" וכו' וכן כמו שרש"י כותב בפסוק ז' שמי שאינו עוסק בפו"ר כאילו שופך דמים, והציווי "ואתם פרו ורבו וכו'", מובן ומשמע שנח הי' דואג לעסוק באותה מצווה? (לא יודע איפה נמצאת ההערה) – ומזה ההכרח -

ולפי"ז מובן למה אין לרש"י לפרש כלום על "ויצא נח" וכו' (פרק ח' פסוק י"ח) כי אין שום הכרח שלא רצה לעסוק בפו"ר משם אלא מההמשך והבן חמש למקרא כשיקרא ההמשך יבין שגם עצם היציאה היתה באותה תנועה שנח הי' דואג – אמנם רש"י בתור פש"מ איננו יכול לכתוב כאן שנח הי' דואג.³ (לא יודע איפה ההערה) – ולא באתי אלא להעיר!

¹ ועיין ברא"ם פרק ז' פסוק ז' (בכניסת נח אל התיבה) "אלא לאורחא דמילתא בלבד להזכיר האנשים לבד והנשים לבד", ועי"ש שמחק את דברי רש"י בכניסת נח אל התיבה, ולשיטתו אין שאלה גם ביציאה – אמנם רוב המפרשי רש"י לא מוחקים את פירושו ולכן צלה"ב מדוע רש"י לא מפרש בהיציאה ג"כ. וד"ל ואכ"מ.

² . ובפרט לפי מה שכתב רש"י פסוק ז' (לפי הפשט) ה"ויברך" הוא רק לברכה ולא ציווי, משא"כ "ואתם פרו ורבו" הוי ציווי, שמזה מובן שנח הי' צריך ציווי מיוחד בגלל שהי' דואג וכו' – וכמו שכתוב בגמ' (כתובות ה' ע"א) שדווקא מאותו פסוק לומדים מצות פו"ר. ועיין ברא"ם על פסוק ז'.

³ לאחר זמן מצאתי כתוב בספר תפארת יהונתן מהמקובל ר' יהונתן אייבשיץ * וז"ל: יש להבין הא הקב"ה צוה לנח צא אתה ואשתך ובניך ונשי בניך לצוותו על תשמיש וכאן כתיב "ויצא נח ובניו..." נפרדו מנשותיהן? ונראה כיון שאמר הקב"ה על הבהמות וחיות ושרצו בארץ ופרו ורבו על הארץ דעל הארץ בתרא הוא מיותר.... רק הם השיגו כי הנולדים מהם יהיו רשעים כמאמר חז"ל עשרה דורות מנח עד אברהם וא"כ לא יהי' להם תקומה בארץ, אמנם מבואר במדרש כשהדור אינו ראוי להתקיים מתקיימים בשביל בהמות... וזהו מאמר ה' "ושרצו בארץ" היינו בהמות וחיות. "ופרו ורבו" בני אדם על

לאחר זמן מצאתי כתוב בספר תפארת יהונתן מהמקובל ר' יהונתן אייבשיץ* וז"ל:

יש להבין הא הקב"ה צוה לנח צא אתה ואשתך ובניך ונשי בניך לצוותו על תשמיש וכאן כתיב "ויצא נח ובניו..." נפרדו מנשותיהן? ונראה כיון שאמר הקב"ה על הבהמות וחיות ושרצו בארץ ופרו ורבו על הארץ דעל הארץ בתרא הוא מיותר.... רק הם השיגו כי הנולדים מהם יהיו רשעים כמאמר חז"ל עשרה דורות מנח עד אברהם וא"כ לא יהי' להם תקומה בארץ, אמנם מבואר במדרש כשהדור אינו ראוי להתקיים מתקיימים בשביל בהמות... וזהו מאמר ה' "ושרצו בארץ" היינו בהמות וחיות. "ופרו ורבו" בני אדם על הארץ שיהי' להם קיום על ידם. ולכך לא מיהר נח להוליד עד שיולידו הבהמות ראשון, ולכן יצא נח ובניו נפרד מנשותיהם אמנם כל בהמות וחיות למשפחותיהם יצאו לפרות ולרבות ואח"כ התחיל נח לשמש מטתו" עכ"ל.

אבל מובן שאותו הביאור רחוק הוא מפשוטו של מקרא וד"ל ואכ"מ.



הארץ שיהי' להם קיום על ידם. ולכך לא מיהר נח להוליד עד שיולידו הבהמות ראשון, ולכן יצא נח ובניו נפרד מנשותיהם אמנם כל בהמות וחיות למשפחותיהם יצאו לפרות ולרבות ואח"כ התחיל נח לשמש מטתו" עכ"ל.

אבל מובן שאותו הביאור רחוק הוא מפשוטו של מקרא וד"ל ואכ"מ.

*מצוין בא' מהשיחות של השבוע (פ' נח חכ"ה שיחה ג' הערה 26)

שזנרת

בעולם האמת אין ענין הטעיה לומר 'כרם' שיחשבו 'חרם'*

הרב ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

בספר 'אבני צדק' [חלק שני מס' 'שיעורי ציון'] כתב הגאון החסיד ר' אברהם חיים נאה זצ"ל ב'דברים אחדים' (ע' 5-6):

"ואסיים בכי טוב בעובדיהון דצדיקא השייך לענין האמת, המוכיח שהאמת היתה טבועה בגוף ונפש של גדולינו ז"ל למעלה מהשגה, עפ"י מה ששמעתי מהגאון החסיד ר' דוד צבי חן זצ"ל, הרב דטשערניגוב, סיפר ששמע על הה"מ ממעזריטש זצוקללה"ה,

"א' מתלמידיו הק' של הה"מ נ"ע שהיה כבר בג"ע היה לו בן שלא התנהג בחסידות כדבעי והיה הדבר קשה להה"מ נ"ע ותלמידיו הק', הוכיחו אותו ולא קבל. ויתעצו תלמידי הה"מ הק' שאם הה"מ נ"ע יגזור עליו בחרם יקבל דבריו מפני הפחד, התלמידים הק' הציעו הדבר לפני רבם הה"מ נ"ע, והשיב להם שדבר זה אצלו מן הנמנע, היות ועפ"י הדין אינו חייב חרם ח"ו, הוא חושש לקפידתו של אביו הק' שבג"ע.

"אח"כ התישב הה"מ נ"ע ועשה שאלת חלום מן השמים שיעוצו לו מה לעשות, והשיבו לו שישאל עצת תלמידו הק' ר' זלמן (הוא אדמו"ר הזקן נ"ע), קרא את תלמידו הק' ר' זלמן נ"ע. סיפר לו עצת תלמידיו והסיבה שאינו רוצה להכריז חרם כנ"ל, ודרש עצתו. תלמידו הק' ר"ז נ"ע יעץ לו שיכוין שיהא בכרם (וויינגארטען), והבן הזה בודאי יחשוב על "חרם" ממש בחי"ת, ומפני הפחד יציית, אבל אביו שבג"ע ששם יודעים

* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה ז"ל הכ"מ. נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקים היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם אכי"ר.

האמת שגזר "בכרם" ענבים לא יקפיד ע"ז כלל, הה"מ נ"ע עשה כן והיה לתועלת אמיתית,

"התחיל הה"מ נ"ע להרהר, מכיון שמן השמים שלחו אותו לתלמידו הק' ר"ז נ"ע, אולי צריכים למנות את ר"ז לרבי והוא יהיה תלמיד אצלו, חזר ועשה גם ע"ז שאלת חלום בשמים, ושוב השיבו לו שישאל את ר"ז עצמו. קרא את תלמידו ר"ז וסיפר לו כי עשה שאלת חלום בשמים ודרש עצה מה לעשות עם בן תלמידו והשיבו לו שישאל עצה ממנו, ועצתו הועילה, א"כ אולי הוא הרבי של הדור, והוא מוכן להושיבו על כסאו ולמסור בידו הנהגת החסידים,

"והשיב לו תלמידו ר"ז נ"ע ח"ו לא יעלה על דעתו של רבינו דבר כזה, אלא הענין הוא כך, רבינו עצמו מתוך שהוא כלו חדור במדת האמת לאמתו, לא היה עולה ברעיונו בשום אופן ענין הטעיה לומר "כרם" שיחשבו "חרם", וגם מן השמים ששם עולם האמת, לא יתנו עצה כזו להטעות מי שהוא, לכן יעצו שישאל בעצתי, ע"כ סיפור המעשה,

"ובזה אפשר להבין סיפור המעשה בחז"ל רב הוה קא מצערא ליה דביתהו כי אמר לה עבדי לי טלפוחי עבדא ליה חימצי חימצי עבדא ליה טלפוחי [כנראה היה דעתה שעניני המטבח שייכים לה, כי הרי מצינו (ביצה יג, ב) שעשתה שרות טובה לרב דמקלפא ליה דביתהו (שעורין) כסי כסי ופירש"י מלא כוסות, וזו עבודה וטורח מרובה], כי גדל חייא בריה אפיך לה אמר ליה איעליא לך אמך א"ל אנא דקא אפיכנה לה א"ל היינו דקא אמרי אינשי דנפיק מנך טעמא מלפך (פעמים שהבן מחכים את אביו אני היה לי לעשות כן, רש"י) את לא תעביד הכי שנאמר למדו לשונם דבר שקר (יבמות סג, א).

"וצריך הסבר אם לרב עצמו היה מותר להפך ולומר לה לעשות טלפוחי כשרצה חימצי וכמו שפירש"י אני היה לי לעשות כן. א"כ מדוע לא עשה כן.

"אולם עפ"י המעשה הנ"ל יובן היטב. דרב היה מרכבה למדת האמת, וכל גופו ונפשו ומחשבותיו כולו אומר אמת, ולבעל מדרגה כזו לא יעלה במוחו בשום אופן דרך שקר אפילו באופן המותר, שהוא מעין א' בפה וא' בלב, כי מחשבה כזו אינה שייכת לו כלל, עד שחייא בריה אפיך לה, והיתה עצה זו אצל רב כדבר חדש והמצאה נפלאה, שאילו לא שמעה לא

הוא אסיק אדעתיה כלל, ומזהו אנו לומדים מוסר השכל וגדולת חז"ל שהם והאמת חד הוא, וצא ולמד זהירות בלשון מאדמו"ר הרשב"ב נ"ע בהגהותיו על הסיידור (נדפסו בקצות השולחן ח"ב דק"ג) בהפטרות וירא כ' (כמדומה לי) ובהפטרות ויקהל כ' (כמדומה לי ברור), מכאן שצריכים לדייק היטב לכתוב האמת בלי זיו כל שהוא, עכ"ל.

ולהעיר מלקוטי שיחות חלק כה (עמ' 22 הערה 23) שכתב: "עדמשנ"ת (לקו"ש חכ"ד ע' 253 ואילך) בהטעם שנאמר בס"פ ברכה (לד, ח) "ויבכו בני ישראל" המדגיש מעלת אהרן על משה, שדוקא אצל אהרן "שהי' רודף שלום כו' נאמר (חוקת כ, כט) כל בית ישראל זכרים ונקבות" (רש"י ברכה שם).

דלכאורה: איך מתאים לכתוב ע"ד מעלתו של אהרן לגבי משה - בפסוקים אלו שבהם מדובר ע"ד הסתלקות משה והמדגישים מעלותיו של משה?

אלא שמש"ה "רוצה" שהפסוק ידגיש מעלת אהרן בהענין דרודף שלום כו', כדי שבנ"י יהיו בזה "מתלמידיו של אהרן" (אבות פ"א מ"ב) דוקא, ובזה לא ילמדו מהנהגת משה, כי אצל משה לא הי' זה חסרון כלל ח"ו (כי מצד ענינו של משה לא הי' יכול להיות ההנהגה ד"רודף שלום כו'" כמו אהרן), מ"מ רצה להזהר שהנהגתו לא תגרום ח"ו חסרון אצל מישהו ב"הוי מתלמידיו של אהרן כו' רודף שלום כו', וזהו ע"י שמדגיש מעלת אהרן עליו. עכ"ל.

ועי' בלקוטי שיחות חלק כד (ע' 255) שם שמסביר דמדוע מצד ענינו של משה לא הי' יכול להיות ההנהגה ד"רודף שלום כו'" כמו אהרן, כי מדתו של משה רבנו היה מדת האמת, ולכן לא היה יכול להיות אצלו האופן הזה של הבאת שלום.

כי האופן של הבאת שלום אצל אהרן היה כרוך עם לשנות מן האמת, כדאיתא ביבמות (סה, ב) ש"מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום", ולכן הנהגה זו אינו מתאים למשה רבנו שמדתו ומדרגתו המיוחדת שלו היא מדת האמת, אלא שהנהגה זו מתאים לאהרן הכהן שמדתו היא מדת החסד, ע"ש באורך.

עד"ז י"ל בנדרו"ד, שהרב המגיד נ"ע היה בבחי' משה רבנו, ורבנו הזקן נ"ע היה בבחי' אהרן הכהן, וא"ש.



ה' מלך בעבר בהווה ובעתיד

הרב שמואל ביסטריצקי

כפר חב"ד, בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם'

בתפילת שחרית לפני "ברוך שאמר" (ובעוד מקומות בנוסח התפילה בימות השנה) אנו אומרים "ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד" - והסדר כאן הוא: הווה - ה' מְלֶךְ, עבר - ה' מְלִיךְ, עתיד - ה' ימלוך לעולם ועד, ואילו בברכת המזון אנו אומרים: הוא היטיב (עבר) הוא מיטיב (הווה) הוא ייטיב (עתיד), הוא גמלנו (עבר) הוא גומלנו (הווה) הוא יגמלנו (עתיד).

וצריך להבין א) מדוע חילק בין "ה' מלך" לברכת המזון? ב) מדוע נקט ב"ה' מלך" סדר כזה של הווה עבר עתיד ולא לפי סדר העולם - עבר הווה ועתיד?

ואולי אפשר שבעת אמירת "ה' מלך" שלפני "ברוך שאמר" - אז אנו מדברים על מלכותו של ה' ועל עניין של מלך, ולכן ראשית מזכירים שהוא המלך שלנו כעת, ואחר כך מוסיפים שהוא גם בעבר היה המלך שלנו וכן יהיה בעתיד, וכך אנו מוצאים בנוסח של "מודים" ששם אנו אומרים "מודים אנחנו לך שאתה ה' אלקינו ואלוקי אבותינו", קודם ה' שלנו (הווה) ואח"כ מספרים על העבר. משא"כ בברכת המזון אנו מספרים על מעשי החסד שלו עמנו אז עושים זאת לפי הסדר של השנים, תחילה עבר ואח"כ הווה ובעז"ה גם בעתיד.

ומצאתי שכך כתב בספר 'ישמח ישראל' (פרשת ויחי עמ' 100):
 "...הנה אנחנו אומרים ה' מלך היינו הוה, ה' מלך עבר, ה' ימלוך לעתיד, מדוע אין אנו אומרים מקודם ה' מלך היינו עבר ואחר כך ה' מלך היינו הוה, אך לבוא להאמין ה' מלך על העבר צריכין להמליך את הקב"ה עכשיו בהווה ואז יכולין להשיג מלכותו בעבר וגם בעתיד, כי העיקר הוא ההווה... וזהו שאנו אומרים עכשיו ה' מלך היינו שאנו מקבלים עלינו

מלכותו בהווה ומודים אנחנו על העבר ומתפללים על העתיד שיהיה ה' ימלוך לעולם ועד...".

וראיתי אחד האחרונים שרצה לבאר באופן שונה וכתב: במבט ראשון פירוש המשפט "ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך לעולם ועד" הוא: ה' עכשיו מולך, ה' היה מלך בעבר וה' יהיה מלך בעתיד. נראה כי ניתן לפרש מעט שונה, ולומר כך: ה' מְלֶךְ (בסגול) איננו רק שה' מולך כעת, אלא שה' הוא מלך בעצם - ואז המילה "מלך" (בסגול) איננו 'פועל' אלא שם 'תואר'. ואז פירוש המשפט הוא: ה' הוא מלך (בעצם), הוא הומלך בעבר והוא יומלך בעתיד. כך נראה שגם צריך להסביר את שני המילים "ה' מלך" בפסוק: "ה' מלך עולם ועד אבדו גויים מארצו", לא כפועל אלא כשם תואר - שה' הוא מלך בעצם.

לפי הסבר זה, הדברים מסתדרים יותר. הזוהר שכותב "ה' מלך (בסגול) לעילא" - הכוונה הוא שבעצם הקב"ה הוא תמיד היה מלך, אך זה היה למעלה, לעילא, וזה ירד ע"י שהוא מלך על העולם "באמצעיתא" וזה ירד לחלוטין כש"ה' ימלוך לעולם ועד".

ואכן ראיתי שכתב כך גם בספר 'מנחת כהן' (עמ' כה), וז"ל: "...אבל לעניות דעתי דלשון ה' מלך הוא שם תואר ולא לשון הווה. וראיה לזה מדכתיב ה' מלך עולם ועד, דעולם ועד הוא עתיד, והו"ל למימר ה' ימלוך ולא ה' מלך שהוא לשון הווה, ועכצ"ל שה' מלך הוא תואר דאם הווה הוול"ל מולך. ויש לבאר בזה גם דברי הפייטנים דעל העבר לפעמים נשתמשו בלשון תואר ופעמים לשון עבר לפי צורך החרוז ודו"ק".

ופירוש עמוק יותר ראיתי בספר 'המדע והחיים' לרב חיים אפרים זייטשיק (עמ' מה): "...ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד. נקט בקרא הווה, עבר ועתיד, בהיפוך הסדר כי העבר הוא קודם בזמן מההווה ויותר הי' למינקט עבר, הווה ועתיד. ואמר בזה כי הך קרא נקט על פי סדר השתלשלות העולמות העליונים אשר אין להרע מבוא שמה ככתוב "לא יגורך רע", הנה "מלכות בהוי' אחת", מראשית הבריאה ועד עתה ולעולם. ולזה כינו מלכותו שמה בתואר "הווה". אמנם בעולם עשיה הלזה, הנה בטרם שחטא אדה"ר וכן בעת שעמדו על הר סיני שפסקה זוהמתן אז היה גלוי וניכר כבוד מלכותו גם בעולם הלזה אולם בהגבר הרע עד כי כל העמים הקדמונים סרו מאחורי ה' וגם אנחנו כי ידענו כי

מלכותו בכל משלה, עם כל זה אין מעשינו בעו"ה מסכימים לידיעתנו... ולזה אמר ה' ימלוך לעולם ועד כי לעתיד יתפשט כבוד מלכותו גם שמה...".



ובאותו עניין, יש לבאר מדוע אנו אומרים פעמים רבות בתפילה את הפסוק "ה' מלך, ה' מלך, ה' מלך, ה' ימלוך לעולם ועד", ומה מקורו של פסוק זה שאינו נמצא בתנ"ך?

והנה, הפסוק "ה' ימלוך לעולם ועד" נאמר בסיום 'שירת הים', כהכתרת ה' למלך בעקבות קריעת ים סוף, הוא נאמר גם בברכת גאל ישראל שחרית וערבית, בסיום ה'קדושה' של 'ובא לציון' ובסיום תפילת עלינו. וכן ב'יהי כבוד' ובפסוקי 'אתה הראת' בשמחת תורה.

כדי לכלול בהכתרה את כל הזמנים הקדימו חז"ל לספוק זה את ה' מלך (בסגול, לשון הווה - תהילים י, טז) ו-"ה' מלך (בקמץ, לשון עבר - תהילים צג, א),¹ ורבינו בחיי (במדבר, ו כז): הביא "ומה שהתחיל הרמז בהווה מפני שהזמנים כולם הם בהווה בהקב"ה שלא עברו משנותיו כלום, כעניין שכתוב "ואתה הוא ושנותיך לא יתמו".



שני ענינים בעבודת ה'

הרב דוד שרגא פאלטער

א' מאנ"ש דמישיגן

בשיחת שמחת ביה"ש תשי"ט (תו"מ חכ"ד עמ, 70) מבאר כ"ק אדמו"ר הפסוק "ונחך ה' תמיד והשביע בצחצחות נפשך" (ישעי' נ"ח י"א). שהאושפיזין (משה, אהרן ויוסף) אומרים בברכתם לאיש ישראל בכניסתו אל הסוכה,

¹ ראיתי שהביאו, שבצורה כזאת אומרים לפני ברוך שאמר פעמיים, כדי להמליכו על הגוף ועל הנשמה.

ומבאר שם שפסוק זה שייך לכל איש ישראל וברכה זו יכולים ליתן לכאו"א, שממנה לוקח כח לעבוד את השם בכל השנה הבאה לקראתו לשלום.

והנה המלים "ונחך ה' תמיד" מפרש שאצל יהודי צריך להיות התנועה שתמיד בכל מעמד ומצב יש אצלו נקודה שאינה ניתנת לשינוי שזוהי הנקודה ד"שויתי ה' לנגדי תמיד" וענין זה ינהיג אותו "תמיד".

והמשך הפסוק "והשביע בצחצחות נפשך" מורה על עבודת ה' בשמחה רבה, וכפי שמבאר במאמר אדמו"ר האמצעי שמלים אלו מורים על בקיעת אור השחר - תוקף האור ואור זה נקרא צחצחות וגם ישנו "תמיד" וידיעת ענין זה - תוקף אור רוחני מביא שמחה גדולה בכל מקום ובכל זמן.

ועפ"ז מבאר שם שפסוק זה "ונחך ה' תמיד והשביע בצחצחות נפשך" שייך לכל אחד, ולכן הוא מאמר כללי שנאמר מפי כמה מהאושפיזין (בניגוד להאבות - אין קורין אבות אלא לשלשה שלכ"א מהם יש פסוק מיוחד מתאים לתכונתו הפרטית).

ויש להעיר מזה שמובא בספרים (ראה לקו"ש חכ"ו פורים קטן) שחתימת הרמ"א בשו"ע אורח חיים היא מעין פתיחתו. ההתחלה הוא "שויתי ה' לנגדי תמיד" וסיומו הוא "וטוב לב משתה תמיד" ששני "תמידין" אלו מוכרחים ושייכים לכל אחד ושלכן הפתיחה והסיום של המורה דרך של השו"ע אורח חיים הוא אותו ב' הענינים שנאמרו לעיל - שויתי - ענין היראה, והשמחה בעבודת ה'.



לזכות

ר' ישכר דוב שי' בן חנה

ומרת מרים תחי' בת שרה ביילא

לרפו"ש וקרובה תומ"י ממש

ושימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה, מתוך הצלחה

רבה ומופלגה, ורוב נחת ועונג מכל יו"ח שיחיו, והרחבה

גדולה בגו"ר לאריכות ימים ושנים טובות.

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת ר' רפאל משה
ב"ר יעקב מנחם מענדל הכהן ע"ה
שפערלין

נפטר ליל ש"ק פ' לך לך י"א מרחשון ה'תשנ"ו

ת. נ. צ. ב. ה.

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' אייזיק גרשון
ב"ר אברהם זאב ע"ה
מינץ

נלב"ע ביום ב' מרחשון ה'תשנ"ג
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת
האשה הנכבדה והחשובה
מרת דאבא רייזא ע"ה ליין
בת הרה"ח ר' שלמה ע"ה ראסקין

נפטרה ביום ד' מר חשון תשל"ד
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
בנה הרה"ת ר' חיים דוד וזוגתו מרת העניא שיחיו ליין

לזכות
הרך הנולד שיחי'
ביום א' ב' חשון ה'תשע"א

יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה
ולגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
וירו ממנו רוב נחת חסידותי
לאורך ימים ושנים טובות
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו
הרה"ת ר' שניאור זלמן וזוגתו מרת רחל לאה שיחיו
סג"ל לאנדא

לזכות

הילד **יעקב משה** הכהן שיחי'
לרגל הכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום ב' ג' חשון ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לגדלו לתורה ולחופה ולמעשים טובים
לאורך ימים ושנים טובות
וירו ממנו רוב נחת חסידותי



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' **דוד** וזוגתו מרת **העניא היענא** שיחיו
פרידמאן



לזכות

הילדה **דבורה לאה** תחי'
נולדה למזל טוב ביום הש"ק פ' נח ב' דר"ח חשון

יה"ר שהורי' ירו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולזכות הוריה

הרה"ת ר' **יצחק** וזוגתו מרת **דינה** שיחיו
לרמן

לזכות
החתן הת' צבי אלימלך שיחי' ראזענפעלד
והכלה מרת פרומא תחי'
לרגל בואם בקשרי השידוכין

יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי
התורה והחסידות לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י זקני החתן הרה"ח הרה"ת
ר' יוסף חיים הכהן וזוגתו מרת מלכה שיחיו
ראזענפעלד



לזכות
החתן התמים
הרב דובער שיחי'
והכלה מרת חי' ברכה שתחי'
סעגעלמאן

לרגל נישואיהם ביום שני כ"ו תשרי ה'תשע"א
יה"ר מהשי"ת שיזכו לבנות בית נאמן בישראל על יסודי
התורה והחסידות כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשי"ד



נדפס ע"י משפחתם שיחיו

לזכות

הילד ישראל בן הרב אלחנן דובער שיחי'
לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה
ביום רביעי ד' חשון ה'תשע"א

יה"ר שיזכו הוריו שיחיו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
וירו ממנו רוב נחת חסידותי
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י משפחת גאלדמאן שיחיו



לזכות

הבחור התמים שלמה אהרן שיחי'
שארפשטיין

לרגל היכנסו לעול המצוות
ביום השבת קודש ח' חשון ה'תשע"א

יה"ר מהשי"ת שייגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן
ויעלה מעלה מעלה בתורה וחסידות
ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר
לאויוש"ט



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

ברכת חברים
לידידינו היקרים
השלוחים
חברי המערכת דשנת תש"ע
מבחירי תלמידי ישיבתנו
שהשקיעו מזמנם ומרצם לשגשוג והצלחת הקובץ
וחפץ ה' בידם הצליח
שזכו לנסוע בשליחות רבינו נשיאנו ליישובת הק' לשנה הבע"ל

ה"ה המנכ"ל החשוב
שעבד ברוב כשרונותיו הנפלאים במסירה ונתינה הת' המצויין
שמואל שי' שפירא
הת' החשוב
ראובן שי' זילבערשטיין
הת' הנעלה המצויין והדגול
מנחם מענדל שי' קאניקאוו
הת' הנעלה והמצויין
מנחם מענדל שי' מישולבין
הת' הנעלה והיקר
לוי יצחק הלוי שי' ריימשיק

יה"ר שיזכו לנצל כוחותיהם הגדולים למאלות שליחותם הק',
כרצון המשלח - רבינו הק' ולנח"ר,
בברכה והצלחה רבה ומופלגה
ומתוך שמחה וטוב לבב
עד ש"כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברך ה'"



המערכת