

קובץ

# הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון ז [אלף-י]

כ"ד טבת - ש"פ וארא

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

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

## איגרת ניהומין

בצעד רב וכאב עמוק  
המומים ומזועזעים אנו מפטירתו הפתאומית  
של החייל בצבאות ה'  
הילד שלום דובער הלוי ע"ה  
בן להבחל"ח  
הרב זלמן יוסף הלוי שליט"א  
גערבעד

שליח כ"ק אדמו"ר למדינת פענסאלווייניא  
ושולחים אנו את תנחומינו הכנים  
לאחיו היקר ידידינו האהוב מחשובי הת' בישיבתנו הק'  
התמים הנעלה מנחם מענדל הלוי שיחי'  
ולכל המשפחה האבלה שיחיו  
בנחמת ציון וירושלים תנוחמו בכפליים,  
ומעתה אך טוב וחסד  
בטוב הנראה והנגלה ישיגוכם תמיד  
ובקרוב ממש יקויים היעוד  
הקיצו ורננו שוכני עפר והוא בתוכם  
בגאולה האמיתית והשלימה

המערכת

# מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר יו"ד שבט הבעל"ט "העשירי יהי' קודש" – יום ההילולא של כ"ק אדמו"ר הריי"ץ זצוקללה"ה נבג"ם זי"ע. ושישים ואחת שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. תקוותינו להוציא לאור בעזה"י קובץ חגיגי מוגדל – הן בכמות והן באיכות – לנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו. אי-לכך, שטוחה בזאת בקשתנו לקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שיחיו שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז לכתוב בגליון מיוחד זה בעיקר בתורת רבינו וכן בעניני משיח וגאולה, ולמוסרם לנו ע"מ שנוכל להדפיסם בקובץ מיוחד זה. הקובץ יצא לאור לכבוד יו"ד שבט. יש לשלוח את ההערות לא יאוחר מיום ב' לפרשת בשלח ה' שבט הבעל"ט, וכל המקדים ה"ז משובח. ויה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

בתודה ובברכה

**המערכת**

כ"ד טבת ה'תשע"א  
קראון הייטס, נ.י.  
כאן צוה ה' את הברכה

**ב"ה**  
**כ"ד טבת - ש"פ וארא**  
**ה'תשע"א**  
**גליון ז [אלף-י]**

**תוכן הענינים**

|         |                                                        |
|---------|--------------------------------------------------------|
|         | גאולה ומשיח                                            |
| 5 ..... | בענין פי' עזה"ב - שי' הרמב"ם ע"פ העיקרים               |
|         | לקוטי שיחות                                            |
| 10..... | המעלה דבני נח לפני מ"ת לגבי לאחר מ"ת                   |
| 15..... | עצירת ה"מטר" וה"ברד" באויר                             |
|         | שיחות                                                  |
| 18..... | הפסק בעת אמירת תהלים [גליון]                           |
|         | נגלה                                                   |
| 22..... | מתעסק לבער                                             |
| 26..... | מלאכת אוכל נפש ביום טוב                                |
| 32..... | יסוד דינא דיצא אדם בכי טוב                             |
|         | חסידות                                                 |
| 37..... | הערות במאמר באתי לגני תשי"א                            |
|         | מדוע לא הוקבע דבר חדש בכ"ו בכסלו שבו הותחל נס הספקת    |
| 38..... | השמן לשמונה ימים                                       |
| 48..... | מעלות המסירת נפש דחנוכה ופורים זה על זה לפי דברי רבינו |
|         | רמב"ם                                                  |
| 50..... | בדין ברכת נר חנוכה והלל                                |
| 57..... | "ועבדום וענו אותם" לדעת הרמב"ם והראב"ד                 |
| 64..... | שיטת הרמב"ם בג' לוגין שאובין מכלי אחד                  |

## הלכה ומנהג

- 68.....הצלת עצמו בגרימת נזק חברו  
74.....הגדר דאיסור שהיי'  
79.....בחירת ושינוי מבטא בתפילה [גליון]  
80.....אתרי אינטערנעט מסחריים בשבת [גליון]

## פשוטו של מקרא

- 82....."בעלי חצים"  
82.....כידו - ברשותו [גליון]

## היום יום

- 84.....ח' אייר  
84.....י"ט כסלו

## שונות

- 87.....אודות הספר "דעתן עלך" - ע"פ חידושו של רבינו [גליון]



**"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: 347-227-0308**

**אימייל: kovetz@haoros.com**

**ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:**

**www.haoros.com**

---

**הפצה ע"י התמים שנ"ז שי' נפרסטק**

## גאולה ומשיח

**בענין פי' עוה"ב – שי' הרמב"ם ע"פ העיקרים\***  
**הרב יהודה ליב אלטיין**  
**כולל שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן**

ידוע שיטת הרמב"ם בפי' "כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב", דעוה"ב כאן קאי על עולם הנשמות בלא גופים (עי' פיהמ"ש ר"פ חלק ובהל' תשובה פ"ח ה"ג) ודלא כשי' הרמב"ן (שער הגמול בסופו) דקאי על עולם התחי'.

וע' בס' העיקרים (מאמר ד' פל"א) דמבאר בשי' הרמב"ם וז"ל "העוה"ב שם נאמר בכללות וביחוד, נאמר בכלל על כל מדריגה ממדריגות שכר הנפשות אחר המות, ויאמר ביחוד על המדריגה היותר גדולה שאפשר שתושג לנפש הצדיק הגמור, שהיא מדריגה באה אחר תחה"מ. . וע"כ יאמרו כל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, כלומר כי בעולם הנשמות הבא לאדם אחר המות ישיג כאו"א מישראל בו מדריגה מה לפי מעשיו. . אבל המדריגה הגדולה האחרונה שהיא חיי העוה"ב לא יזכה אלי' כל אדם, אלא הצדיקים הגמורים ואחר תחה"מ."

ועפ"ז מתרץ מ"ש בגמרא (סנהדרין צ' ע"א) על המשך המשנה "ואלו שאין להם חלק לעוה"ב האומר אין תחה"מ מה"ת" ואיתא ע"ז בגמ' "וכ"כ למה, הוא כפר בתחה"מ לפיכך לא יהי' לו חלק בתחה"מ", דמזה משמע דעוה"ב קאי על תחה"מ, וכמו שהוכיח הרמב"ן (שם). ועפהנ"ל מתרץ דהמשך המשנה "ואלו שאין להם חלק לעוה"ב" קאי על העוה"ב "ביחוד" שהוא הבא אחר תחה"מ, ולכן הכופר בתחה"מ אין לו חלק לעוה"ב, כי כדי להגיע לעוה"ב הזה צריך לזכות תחלה לתחה"מ,

---

\* לע"נ התמים היקר יוסף ז"ל קריימאן.

ותחה"מ הוא רק לצדיקים גמורים, ע"ש. ומכיון שכפר בתחה"מ וא"כ אין לו חלק בו, בדרך ממילא אין לו בעוה"ב שאחר תחה"מ.<sup>1</sup>

וצ"ע דהנה בשער הגמול מביא הרמב"ן הרבה ראיות (לערך עשרים ראיות) לשיטתו דעוה"ב היינו תחה"מ. ובכללות, יש לחלקם לשני סוגים: (א) ראיות ממקומות שחז"ל מקשרים עוה"ב לתחה"מ, שמזה מוכח דעוה"ב הוא תחה"מ. וכמו הראי' הנ"ל מהגמ' הוא כפר בתחה"מ כו', דהרמב"ן מביא מזה ראי' דעוה"ב הוא תחה"מ. (ב) ראיות מכמה מקומות דמשמע שיהיו עניינים גשמיים בעוה"ב, וכמו לדוגמא ראי' מסנהדרין (צא:): דקאמר בגמ' דהפסוק והי' אור הלבנה כאור החמה וגו' יתקיים בעוה"ב, וא"כ מוכח דאינו עולם הנשמות דשם הרי אין עניינים גשמיים, כ"א הוא עולם התחי'.<sup>2</sup> וצ"ע דהעיקרים מתרין רק הראי' מהגמ' (הוא כפר

<sup>(1)</sup> ראה עד"ז ביד רמה ריש פ' חלק "... לפיכך אמרו חכמים שהכופר בתחה"מ אין לו חלק לעוה"ב לפי שא"א להשיג את העוה"ב אלא ע"י תחה"מ וכיון שאין לו חלק בתחה"מ שהרי כפר בה נמצא שאין לו חלק לעוה"ב. "אלא שהוא מפרש עוה"ב על עולם התחי', ורק שיש חילוק בין תחה"מ עצמו (פעולת התחי') ועולם התחי' (שזהו עוה"ב).

<sup>(2)</sup> והמעין בדברי הרמב"ן יראה שבאמת יש עוד סוג שלישי בראיות הרמב"ן, והוא - ראיות שעוה"ב אינו עולם הנשמות שאחר המיתה. וכמו הראי' שמביא (ע' ש"ג) מנוסח ברהמ"ז "הרחמן יזכנו ויקרבנו לימיה"מ ולחיי עוה"ב", דמזה שמקדים ימיה"מ לעוה"ב ראי' דאין עוה"ב עולם הנשמות מה שקורים אנו ג"ע, שהרי זהו לפני ימיה"מ, ולא אח"כ.

ופשיטא דאין מכל ראיות אלו קושיא על הרמב"ם, שהרי - כפי שביאר הרמב"ן עצמו בהמשך דבריו, דלשיטת הרמב"ם עוה"ב כולל (לא רק עולם הנשמות שאחרי המיתה מיד אלא) גם עולם הנשמות שאחר תחה"מ. ולא עוד אלא שמלכתחילה אין עיקר כוונת הרמב"ן להקשות על הרמב"ם, אלא - כפי שמדגיש כו"כ פעמים בהמשך דבריו (גם בהראית שמסוגים א' וב') - שבעיקר בא לשלול שאין עוה"ב עולם הנשמות שבא לאחר המיתה מיד. אלא שבדרך ממילא מוכח דלא כהרמב"ם, וכפי שכותב הרמב"ן בסוף דבריו, (ע' ש"א) דמהראיות שמסוג א' וב' מוכח ראי' דעוה"ב הוא עולם התחי'.

אלא דעדיין דוחק קצת, דהרי להרמב"ם בעוה"ב נכלל ב' עניינים - עולם הנשמות שאחר המיתה מיד, ועולם הנשמות שלאחרי עולם החי' - ובכל המקומות האלו שמביא הרמב"ן קאי עוה"ב רק על עוה"ב שלאחרי עולם התחי'.

וי"ל שליישב זה כותב העיקרים דעוה"ב ביחוד קאי על עולם הנשמות שאחר התחי', וא"כ א"ש דבכל מקומות אלו קאי עוה"ב עוה"ב על העוה"ב "ביחוד".

(וע"ש דמסיים "ואותה מדריגה ביחוד [היינו העוה"ב שאחר תחה"מ] תקרא חיי העוה"ב". ולהעיר דרוב ראיותיו של הרמב"ן הם ממארו"ל שבהם נזכר "עוה"ב" לחוד, ורק במיעוט מהם הלשון הוא "חיי העוה"ב". וצ"ל דאין כוונת העיקרים דבכל מקום

בתחה"מ) כנ"ל, אבל לא תירץ כל שאר הראיות של הרמב"ן דעוה"ב היינו תחה"מ!

והנה בשלמא בנוגע להראיות שבסוג הראשון הנ"ל<sup>3</sup>, יכולים להשתמש ביסוד תירוצו של העיקרים לתרץ גם הרבה מראיות אלו, דתירוצו של העיקרים הוא, דמכיון שעוה"ב בא דוקא ע"י הקדמת תחה"מ, לכן הכופר בתחה"מ בדרך ממילא לא יהי' לו חלק לעוה"ב ג"כ. וביסוד זה אפשר להשתמש גם במקומות אחרים שבהם מקשרים חז"ל עוה"ב ותחה"מ, דהקשר ביניהם אינו מפני שהם אותו ענין, אלא מפני שעוה"ב בא דוקא ע"י תחה"מ.

[ולדוגמא: הרמב"ן מביא רא"י מסנהדרין (שם) שמביא ר"א בר"י רא"י לתחה"מ מן התורה ממ"ש "הכרת תכרת הנפש ההיא עונה בה", "הכרת תכרת בעוה"ז עונה בה לעוה"ב", דמזה שהרא"י לתחה"מ הוא מהפסוק שבו לומדים שהעובד ע"ז נכרת מעוה"ב, מוכח דעוה"ב היינו עולם התחי'.

---

שכוונת רז"ל הוא על עוה"ב שאחר תחה"מ משתמשים הם בלשון "חיי עוה"ב", כ"א להיפך - שבכל מקום משתמשים בלשון זה הכוונה היא לעוה"ב שאחר תחה"מ, משא"כ כשמשמשים בלשון עוה"ב לחוד, לפעמים הכוונה על עוה"ב שאחר המיתה, ולפעמים שכוונתם על עוה"ב שאחר תחה"מ.

אלא דעפ"ז צ"ע, דבהמשך להנ"ל מבאר העיקרים מ"ש בתפלת שבת "אין ערוך לך ה"א בעוה"ז ואין זולתך מלכנו לחיי העוה"ב" וכו' ומבאר דזה קאי על עוה"ב הבא אחר המיתה, אע"פ שהלשון כאן הוא "חיי עוה"ב"?!

וי"ל ע"פ דיוק לשון העיקרים כשמבאר תפלת שבת הנ"ל וז"ל "ומה שנזכר בתפלת יוצר של שבת ארבעה לשונות מתחלפים לקבול השכר יראה שהם ארבעה מיני שכר ע"ד שכתבנו . . ואמר אין ערוך לך ה"א בעוה"ז ואין זולתך מלכנו לחיי העוה"ב, ואלו השני זמנים הכוללים לקבל השכר, ואח"כ פירשו מבחר השכר שבעוה"ז שהזכיר ראשונה ואמר אפס בלתך גואלנו לימיה"מ, ואח"כ מבחר השכר שבעוה"ב אחר המות שהוא בתחה"מ. היינו, שהכוונה במ"ש "חיי העוה"ב" הוא (לא רק להעוה"ב הבא אחר המיתה מיד אלא) לעוה"ב בכללו, שזה כולל גם העוה"ב שאחר תחה"מ. ומה שנזכר כאן הלשון "חיי עוה"ב" אף שזה כולל גם העוה"ב שאחר המיתה מיד, מתרץ העיקרים במ"ש בסוף הפרק "והזכיר חיי עוה"ב שהיא הנבחרת שבכולן" היינו שגם בבואו לדבר אודות עוה"ב בכללו, מזכיר הלשון "חיי עוה"ב" מפני שזהו הנבחר שבעוה"ב. ודו"ק.)

<sup>(3)</sup> ולהעיר מלשונו בר"פ ל"א: "היסוד שעליו בנו בעלי זה הדעת השני טירח כספם . . הוא מה שמצאו במשנה פ' חלק ואלו שאין להם חלק לעוה"ב האומר אין תחה"מ מה"ת" וכו'.

אבל ע"פ תירוצו של העיקרים, אפשר לתרץ ראי' זו, דמכיון שעוה"ב אינו בא כ"א ע"י הקדמת תחה"מ תחלה, א"כ מזה שהעובד ע"ז נכרת מעוה"ב, מוכח שיש ג"כ תחה"מ הקודם לו.<sup>4</sup>

אבל כ"ז הוא בנוגע לראיותיו של הרמב"ן שהם בסוג הראשון הנ"ל, שהראי' הוא מהקשר בין תחה"מ לעוה"ב, אבל בנוגע להראיות שהם בסוג השני הנ"ל - ראיות שיהיו עניינים גשמיים גם בעוה"ב - אין תירוצו של העיקרים מתרץ ראיות אלו, דהלא מוכח מכל המקומות שמביא הרמב"ן שבעוה"ב עצמו יהיו עניינים גשמיים, וא"כ ע"כ דעולם התחי' עצמו היינו עוה"ב, ולא רק הקדמה לעוה"ב!

וי"ל, ובהקדים דבספר עבודת הקודש (חלק העבודה פמ"א) מביא ביאור הנ"ל של העיקרים בשי' הרמב"ם והשיג עליו. וז"ל "הנה גזר אומר ששם עוה"ב יאמר על עולם הנשמות ועל העוה"ב אחר התחי' ושחז"ל ישתמש בו לכל אחד משני העניינים. וזו פשרת הבל, כי אין המחלוקת [בין הרמב"ם להרמב"ן] בשמות כ"א בענין עצמו לדעת אם שכר המצוות יקנם הצדיק בעולם הבא אליו מיד אחר המות, ויפורש לפ"ז העוה"ב עולם הנשמות, ושם הוא סוף מתן שכרן של מצוות והגמול האחרון, או אם הוא אחר תחה"מ והזמן ההוא יקרא עוה"ב."

וצ"ע מהו קושיית עבוה"ק, דבפשטות כוונת העיקרים הוא (כנ"ל) לתרץ מ"ש בגמ' דהכופר בתחה"מ אין לו חלק לעוה"ב לפי שיטת הרמב"ם, ואין כאן פשרה, וא"כ מהו הקושיא "שזו פשרת הבל כי אין המחלוקת בשמות כ"א בענין עצמו."

וי"ל דיש כוונה כפולה בדברי העיקרים:

<sup>4</sup> ולהעיר דגם להרמב"ן צ"ל עד"ז, דבעיקרים שם הביא מתלמיד הרמב"ן דגם להרמב"ן יש שתי תקופות בעולם התחי', והתקופה השני' נקראת עוה"ב.

<sup>5</sup> והמעייין בדברי הרמב"ן יראה דישנם ראיות בסוג אלו ג"כ שאינם מתורצות בדברי העיקרים האלו.

<sup>6</sup> להעיר מהרמב"ן בשער הגמול בסופו (ע' שי"א במהד' הרב שעוועל) "ומ"מ אין בינינו רק בשינוי השמות". אבל שם הכוונה לשלול שלא נאמר שלהרמב"ם אין תחה"מ ח"ו, וע"ז אומר דלכו"ע יש תחה"מ, והמח' הוא רק בפ' השם עוה"ב. משא"כ כוונת הבעל עבוה"ק הוא דאין המח' רק בפ' השם עוה"ב, כ"א, ובעיקר, מהו סוף ותכלית השכר.

א) כוונתו לתרץ הראי' הנ"ל מהגמ' דכל כך למה וכו'. ב) כוונתו ג"כ לעשות פשרה ו"לקרב" שיטת הרמב"ם לשי' הרמב"ן, שלא יהי' שיטתו "רחוק" כ"כ משי' הרמב"ן. והוא, דגם הרמב"ם מודה דתחה"מ עצמו אפשר לקרות בשם עוה"ב וכמ"ש הרמב"ן, והמחלוקת ביניהם הוא רק בזה דלהרמב"ם גם עולם הנשמות נקרא עוה"ב, ולהרמב"ן רק תחה"מ נקרא עוה"ב.

וי"ל דזהו כוונת העיקרים במ"ש דעוה"ב ב"ביחוד" קאי על העוה"ב שאחרי עולם התחי' (שהוא עולם הנשמות בלא גופים, וזהו תכלית השכר לשי' הרמב"ם). די"ל דבזה מרמז העיקרים דגם עולם התחי' עצמו אפשר לקרוא בשם עוה"ב, מכיון שהיא הקדמה (וטפלה) לעוה"ב.<sup>7</sup> (וכמ"ש העיקרים שם, שע"י קיום המצוות בעולם התחי' שלא היו יכולים לקיים בחיים הראשונים, עי"ז יזכו לעוה"ב<sup>8</sup>).

(ועי"ז מקשה עבוה"ק, דזהו "פשרת הבל", דאין המחלוקת בשמות מה נכלל בהשם עוה"ב, כ"א בהענין עצמו, מהו סוף ותכלית השכר).

ועפ"ז מתורצות בפשיטות גם הראיות שבסוג השני הנ"ל, דמכיון שגם ס"ל דעולם התחי' נקרא בשם עוה"ב, מובן בפשטות הא דבעוה"ב יהיו עניינים גשמיים.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> עי' בדברי העיקרים בסוף פל"א "נראה שארבעה זמנים חלוקים זמ"ז הם לקבול השכר, והם העוה"ז והעוה"ב אחרי המות אם קודם תחה"מ ואם אחר תחה"מ, וימיה"מ ותחה"מ. אבל אי"ז קושיא למ"ש בפנים, כי בתחה"מ שני עניינים א) מה שהוא הקדמה להשכר דעוה"ב ב) מה שתחה"מ עצמו הוא שכר על עבודת האדם, ומצד ענין הראשון ס"ל להעיקרים שתחה"מ נחלק מעוה"ב, ומצד ענין השני ס"ל דתחה"מ הוא ענין בפ"ע.

<sup>8</sup> ועד"ז כתב הרמב"ן בשיטת הרמב"ם (שער הגמול שם ע' ש"י), דבעוה"ב שאחר התחי' יהיו "במעלה גדולה ממנה [= מן העוה"ב שהיו בו תחלה], שזכו לה במצוות שעשו בזמן התחי'".

<sup>9</sup> ויוציא מכ"ז, ומהמבואר לעיל הערה 2 דאע"פ שהעיקרים מתרץ במפורש רק הראי' ממשתתף כל ישראל, מונח בדבריו תי' על כל ראיותיו של הרמב"ן:

א) במ"ש שעוה"ב קאי ביחוד על עולם הנשמות שאחר התחי', מתרץ המקומות בהם משמע דעוה"ב אינו עולם הנשמות שאחר התחי' מיד.

ב) במ"ש שהכופר בתחה"מ אין לו חלק לעוה"ב לפי שעוה"ב בא דוקא ע"י הקדמת תחה"מ, מתרץ (חלק מ) אותם המקומות שבהם מקשרים חז"ל עוה"ב לתחה"מ, כמ"ש

## לקוטי שיחות

### המעלה דבני נח לפני מ"ת לגבי לאחר מ"ת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"ו פ' וארא (ב) סעי' ח' והלאה מבאר ב' פירושי רש"י שבסוף פרשתינו עה"פ לא נתך "לא הגיע" או "לא הוצק", שזה תלוי בגדר תשובת פרעה אם תשובתו פעלה גם אלמפרע שהרע נעקרה לגמרי, דאי נימא כן צריך לפרש "לא הוצק" שנתבטל כל מציאות המטר, או נימא שפעלה רק בנוגע לפועל אלהבא אבל לא שנעקר העוון, דלפי פירוש זה צריך לפרש "לא הגיע" שבפועל לא הגיע להארץ, ומבאר דבנוגע לאחר מ"ת ודאי רק תשובת ישראל יש בכחו לפעול למפרע לעקור העוון לגמרי כיון שבישראל העבירה היא רק מחמת חיצוניותו, אבל ב"נ ודאי אינו יכול לפעול אלמפרע, "וכמ"ש בס' ההפרש בין ישראל לעכו"ם דעכו"ם הם בעצם רע ואם יש בהם איזה דבר טוב ה"ז דבר נוסף, משא"כ ישראל הם בעצם טוב ומה שיש בהם איזה רע היא דבר נוסף לכד על העצם" (מאמר דש"פ בראשית תרנ"ט ושם: "מאחר ש(החטא) הוא דבר נוסף לבד (בישראל) ולזאת יועיל ע"ז תשובה") וישראל הם קשורים עם שם הוי' שהוא ה' הוה ויהי' כאחד, וע"י מעשה התשובה נתחדש בזה הקשר, במילא הם נמצאים עי"ז במקום שעבר הוה ועתיד כאחד ולכן ה"ז יכול לפעול גם אלמפרע עיי"ש.

וממשיך דהא דאמרינן בב"נ שאין בכח תשובתו לפעול אלמפרע י"ל שזהו רק בנוגע ללאחר מ"ת, אבל בנוגע ללפני מתן תורה שעדיין לא הי' הענין ד"ובנו בחרת", יש סברא לומר דאז גם תשובת ב"נ יש בכחה לפעול אלמפרע, ומבאר דבזה פליגי ב' פירושי רש"י, לפי פירוש הא'

---

בפנים. (סוג השלישי בראיות הרמב"ן כנ"ל בתחילת ההערה).

(ג) בדבריו אלו מרמז ג"כ, דמכיון שעוה"ב בא אחר וע"י תחה"מ, ג"כ תחה"מ עצמו אפשר לקרות בשם עוה"ב, ועי"ז מתרץ כל שאר הראיות דמהם משמע דתחה"מ עצמו הוא עוה"ב. (סוג הראשון של ראיות הרמב"ן כמ"ש בפנים).

יוצא דגם לפני מ"ת לא הי' בכח תשובת ב"נ לפעול אלמפרע ולכן צריך לפרש "לא הגיע" שהעונש נתבטל רק בנוגע להבא, משא"כ פירוש הב' סב"ל דלפני מ"ת גם תשובת ב"נ הי' יכול לפעול אלמפרע ולכן מפרש "לא הוצק" עיי"ש.

ולכאורה אינו מובן דהרי מסתבר לומר שה"ובנו בחרת" שבעת מ"ת פעל עילוי בישראל, אבל ב"נ לא נשתנו, וא"כ מהיכי תיתי לומר דלפני מ"ת היו ב"נ בדרגא נעלית יותר, וה"ובנו בחרת" שבעת מ"ת פעל בהם ירידה?

וראה גם לקו"ש ח"ט פ' ראה ב' הערה 38 שכתב עד"ז וז"ל: ומה שגם בסדום הי' הגדר ד"עיר הנדחת" (אף דבב"נ לא שייך הענין דציבור), היינו לפי שקודם מ"ת, לא היתה עדיין ההבדלה שבין ישראל לעמים. ולכן בנוגע לע"ז [שהיא מז' המצות שגם ב"נ נצטוו עליהם] הי' אפשר להיות מציאות ד"צבור" גם בב"נ. עכ"ל, וגם זה צריך ביאור כנ"ל.

### שיטת התוס' דלפני מ"ת גם ב"נ נקראים אדם

והנה מצינו כיוצא בזה בתוס' (נדה ע, ב בד"ה ואין) בהא דקאמרינן שם לגבי אשתו של לוט דאין נציב מלח מטמא, וכתבו התוס' דמשמע דאי לא הוה נציב מלח מטמא אפילו לר"ש (יבמות סא, א) דעכו"ם אינו מטמא דאתם קרויים אדם ולא עכו"ם, וביארו דזהו רק אחר מתן תורה דרק ישראל נקראו אדם אבל קודם מתן תורה אין חילוק עיי"ש, וכ"כ התוס' בב"ק לח, א, ד"ה אלא, דבתחילה הביאו רא"י לשיטת ר"ת שיש חילוק בין "אדם" ל"האדם" מדפריך ביבמות (שם) מקראי דנביאים על ר"ש, ולא פריך מקראי דתורה ד"האדם והבהמה אשר ימצא בשדה" (פרשתנו וארא ט, יט), אלמא דגם עכו"ם קרויים אדם? ועכצ"ל כר"ת ד"האדם" שאני, ושוב דחו רא"י זו וז"ל: אך התם הוי קודם מתן תורה עכ"ל, וכוונתם כמ"ש בנדה דקודם מ"ת שאני דגם עכו"ם נקראים אדם, וכ"כ בתוס' שאנץ שם ובסנהדרין נט, א, וכ"כ בחמרא וחיי שם (בד"ה תוס' בא"ד) שכן צריך לומר לפי שיטת רש"י עיי"ש, וכ"כ בס' באר שבע הוריות י, א, (בד"ה אדם) מדיליה, דדוקא אחר מ"ת איכא לפלוגי ולא קודם מ"ת עיי"ש, ולכאורה י"ל שזהו המקור להמבואר בהשיחה, דלפני מ"ת היו גם ב"נ כמו ישראל, אלא דגם הכא בתוס' צריך ביאור דלמה נימא אצלם דלפני מ"ת שאני מלאחר מ"ת?

והנה בביאור דברי התוס' - שיש חילוק בב"נ בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת - יש שפירשו הטעם לפי שבשעת מתן תורה סבב הקב"ה על כל האומות ולא רצו לקבל את התורה לכן נתבטלו מתורת אדם כיון שעשו טפשות כזה כזה שדחו את הקב"ה, וראה שו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' ס"ז.

עוד יש שביאר הטעם בזה (הגרא"י אונטרמאן בקובץ קול תורה שנה ל"ו חוברת ג-ד) ע"פ הא דתנן במשנה (כלים פכ"ה מ"ט) "כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה", היינו שאם חושב שדבר זה כבר נגמר מלאכתו כמו שהוא מקבל טומאה, אבל אם חושב עדיין להתעסק בו, כמו לשפשפו להחליקו וכו' עדיין לא נגמר מלאכתו ואינו מקבל טומאה.

ולפי"ז מבאר הא שהתורה הוסיפה באדם שהמת מטמא גם באוהל, מה שלא מצינו גבי שום בעל חי, וגדרו של הדבר הוא מפני שהאדם נברא בצלם לכן יש גם תוספת דינים לגופו אחרי שמת וחשיבותו גדולה הרבה יותר מכל הברואים, לפי זה היה דינם של כל בני אדם שווה עד מ"ת, אעפ"י שהיו ביניהם צדיקים ורשעים, אבל עצם המהות שלהם היה שוה כי כולם נבראו בצלם אלקים, ברם כשנתן הקב"ה תורה לישראל נתחדש בעולם דבר המרומם את כל המהות של האדם, ומאפשר לו לעלות לדרגא רוחנית גבוהה יותר כל אחד לפי ערכו, ולכן מאז רואים את בני אדם שאינם מבני ישראל ככלי שאינו שלם, שהרי סוף סוף ישנה אפשרות לכל בן אדם להתגייר וללמוד תורה ולקבל מצוותי, וכשלא עשה כן חסרה לו איפה ההשלמה המיוחדת שניתנה להאדם במעמד הר סיני, והוא ככלי שלא נגמר מלאכתו שאינו מקבל טומאה, אלא דזה שייך רק אחר מ"ת משא"כ לפני מ"ת גם ר"ש מודה דעכו"ם מטמא כי כולם היו בדוגמת כלי שנגמר מלאכתו, ועפ"ז מובן סברת התוס' דקודם מ"ת שאני.<sup>1</sup>

<sup>(1)</sup> וראה אור החיים (במדבר יט, ב) הביאור באופן אחר קצת וז"ל: "אדם מישראל שמת להיותו מלא קדושה המתוקה והעריבה, בצאת הנפש ונתרוקן הגוף יתקבצו הקליפות לאין קץ, שהם כוחות הטומאה, התאבים תמיד להדבק בקדושה ליהנות מהערב, ולזה יטמא באהל, ואפילו אלף בתים מקורים, ואחת פתוחה לחברתה הטומאה תמלא כל החדר המקורה, מה שאין כן אשר לא מזרע ישראל להיותו מושלל מהקדושה אין כל כך התקבצות הטומאה אלא חלק הממית הנדבק בגוף, ואשר יסובב הכל היא התורה", דזהו הביאור בדעת ר"ש ביבמות סא, א, דעכו"ם אינו מטמא באהל עי"ש.

ובס' כלי חמדה (שמות דף עו, א) ביאר טעמם של התוס' עפ"י המבואר ביבמות סג, א, דמי שאין לו אשה אינו אדם שנאמר זכר ונקבה בראם וגו', דנראה מזה דשם אדם הוא רק בהצטרפות איש ואשה, וזה שייך רק בישראל דליכא מתיר אלא מיתה וגירושין והאשה אינה יכולה לגרש את בעלה לכן ה"ז חיבור ונקרא אדם, משא"כ בב"נ שמגרשים זה את זה ומתי שירצו יכולים להפרד זה מזה, אין זה חיבור אמיתי ולכן אין עכו"ם קרויים אדם, וזהו רק אחר מ"ת שניטל מהן מצות פו"ר ואין להם מצוה באישות כלל והוה רק כקנין בעלמא שלכן יכול מי שירצה לבטל הקנין כנ"ל, ולכן אינם נקראים אדם, אבל לפני מ"ת שהיו מצווין על פו"ר דתחילת הבריאה הי' להעמיד תולדות כו' בודאי לא הי' אז מהני גירושין ולא מיתה להסיר הקשר כדכתיב ודבק באשתו וגו' והי' חיבורן חיבור, לכן לפני מ"ת גם ב"נ נקראים אדם עיי"ש בארוכה ושביאר בזה שיטת הרמב"ם וכו'.

אלא דלפי כל טעמים אלו עדיין אינו מבואר למה נימא דלפני מ"ת הי' תשובת ב"נ גדולה כ"כ שהיתה יכולה לפעול גם אלמפרע, שהביאור בזה הוא כנ"ל משום שהחטא הוא דבר נוסף על מציאותו וכו' ואינו עצם מציאותו וכו' ומהיכי תיתי לומר שהי' כן בב"נ לפני מ"ת?

ונראה לומר שהשיחה הוא לפי ביאורו של הגר"י ענגל בתוס', בס' בית האוצר (מערכת א-ד דף כב, א) שכתב דרק אחרי שנבררו ישראל מעכו"ם בשעת מ"ת הוא דנסתלק מעכו"ם ענין המעלה ומשום הכי לא מיקרי אדם, משא"כ קודם שנבררו ישראל מהם הי' ענין הישראליות מתפשט בכולם, ועל כן היו כולם קרויים בשם אדם, ומביא דוגמא לזה ממגילה יד, א, עד שלא נכנסו לארץ ישראל הוכשרו כל הארצות לומר שירה משנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, והכוונה נראה ג"כ כנ"ל דע"י כניסת ישראל לארץ נתקדשה ארץ ישראל ונתבררה אז קדושת א"י מכל הארצות, ולכן מאז והלאה אין שום ארץ כשרה לומר שירה רק א"י, משא"כ קודם שנכנסו ישראל לארץ ולא נתקדשה עדיין א"י היתה אז קדושת א"י מתפשטת והוה בכל הארצות ולכן הוכשרו כולם עיי"ש שהאריך בזה. וראה גם בספרו שו"ת בן פורת סי' ד' שכ"כ לבאר התוס' בנדה.

(ועי' בס' 'דרך החיים' למהר"ל (אבות פ"ג מי"ד) וז"ל: ועוד כי כאשר נברא האדם היה מעלה זאת לאדם ולנח אף כי אינם בשם ישראל נקראים,

ו..אחר שבחר השי"ת בישראל נתמעט הצלם הזה אצל האומות כו' עכ"ל, ויש לבאר זה ע"פ דברי הגר"ע).

דלפי ביאור זה בדעת התוס' מובן היטב מה שמבואר בהשיחה שיש מקום לומר דלפני מ"ת לפני שהי' "ובנו בחרת" הי' שייך גם בהם הענין דתשובה למפרע כמו בישראל, די"ל כנ"ל שהוא מחמת קדושת הישראליות שהי' בהם, וכן א"ש מ"ש בח"ט שהי' אז שייך בהם הענין ד"ציבור" כמו בישראל.

### התוס' בסנהדרין חולקים על הנ"ל

אלא דנראה שבתוס' גופא יש דעות אם אמרינן כנ"ל דלפני מתן תורה שאני דגם ב"נ נקראים אדם, כי בתוס' סנהדרין נט,א, (ד"ה אלא) הביאו ראי' לר"ת ד"האדם" שאני כפי שהביאו בב"ק דביבמות לא מקשה על ר"ש מדכתב במצרים כל האדם והבהמה (כנ"ל, ומוכח ד"האדם" שאני) ושם לא דחו ראי' זו דלפני מתן תורה שאני עיי"ש, הרי משמע דבסנהדרין חולקים ע"ז וסב"ל דגם לפני מ"ת אין עכו"ם נקראים אדם, ואף שבחמרא וחיי שם כתב שזהו ט"ס דכוונת התוס' למ"ש בנינוה האדם והבהמה אל ירעו, כי ממצרים ליכא ראי' כיון דשם הי' קודם מ"ת עיי"ש, לכאורה קשה לומר כן, דהרי בפשטות ראייתם הוא דלמה לא מקשים ביבמות מתורה ולא רק נביאים וא"כ איך אפ"ל דכוונתם לנינוה? וכן מ"ש אח"כ דכוונת התוס' ל"מדיון" דכתיב מן האדם מן הבקר וגו' שהי' לאחר מ"ת, לכאורה קשה לשנות הגירסא בתוס' שכתבו "במצרים". וכ"כ בערוך לנר שם שהתוס' בסנהדרין חולקים ע"ז, וכן בשדי חמד (פאת השדה מערכת א' סי' א' אות ב' בד"ה וראיתי) עיי"ש, ולפי"ז שבתוס' עצמם יש דעות בזה, במילא י"ל -לפי ביאור של הגר"ע-דפלוגתתם הוא בזה גופא אם אמרינן דלפני מ"ת הי' בהם ישראליות או לא, ולפי"ז מובן גם מה שנת' בהשיחה שברש"י ישנם ב' שיטות בענין זה שהם ב' הפירושים ב"לא נתן".

וראה שיחת ש"פ פ' חיי שרה תשנ"ב בנוגע לאליעזר שהי' שלוחו של יצחק לקדש את רבקה, וכתב שם בהערה 21 דאף דענין שליחות שייך רק בישראל, דמה אתם בני ברית אך שלוחכם בני ברית, י"ל שקודם מ"ת הי' שייך שליחות גם באוה"ע וע"י אוה"ע וכו' עיי"ש, היינו דלפני מ"ת גם ב"נ הי' יכול להיות שליח עבור יצחק אף שהי' ישראל.

ויש לבאר זה עפ"י הנ"ל, דבלקו"ש חל"ג פ' קרח (ב) סעי' ב' ביאר דבשליחות צריך להיות השליח בערך להמשלח, ומבאר שם דלכן אין שליחות לנכרי דאי אפשר לנכרי להיות כמותו דהמשלח הישראל וכו' עיי"ש, ולפי הנ"ל י"ל דזהו רק אחר מ"ת אבל לפני מ"ת שגם בהם הי' קצת ישראליות כנ"ל, שפיר היו יכולים מחמת זה להיות שלוחים אפילו לישראל.



## עצירת ה"מטר" וה"ברד" באויר

### הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש ח"ו פ' וארא (ב), מבאר ב' הפירושים שברש"י ס"פ וארא (ט, לג), בפירוש המלים "ומטר לא נתך ארצה", "לא הגיע" ו"לא נתך - לא הוצק לארץ", שלפי הפירוש השני הרי לאחר שפרעה הסכים לשלח את ישראל ומשה התפלל לה' שתפסיק מכת ברד הרי שאותם טיפות מטר שהיו בדרך לרדת למטה בטלה מציאותם, משא"כ לפי הפירוש הראשון לא בטלה מציאותם של טיפות אלו אלא שנעשה נס ונשארו במקומם ולא המשיכו לרדת ארצה.

ובהמשך השיחה מבאר תוכן הענין, שלכאור' הרי הפירוש השני יותר מסתבר בשכל, לומר שהקב"ה עשה נס ובטלו טיפות המטר, ולמה לפי הפירוש הראשון ס"ל שהיה נס מתמשך "להחזיק" את טיפות המטר למעלה כל הזמן ? !

ומבאר, שכיון ויש כלל שמשמאי מיהב יהבי מישקל לא שקלי, לכן אדרבה - יותר מסתבר לומר שהטיפות נשארו במציאותם ורק שנשארו במקומם, מאשר לומר שבטלה מציאותם לגמרי, שאז הרי זה "מישקל שקלי" וכו'.

ומבאר גם ע"ד החסידות, שכיון ואין בכח התשובה של אוה"ע לבטל את העבר כאילו לא היה, לכן זה מתבטא גם באופן הפסקת המכה, שאין הטיפות מתבטלות לגמרי, אלא הם נשארים במציאותם ורק שאינם יורדים ארצה וכו'. וכמשנ"ת בהשיחה בארוכה.

והנה, בהשיחה מבאר את כל זה בדברי רש"י בפי' עה"ת, היינו ב"פשוטו של מקרא"; ובהערה 13 מבאר אליבא דרש"י, בדרך הפשט, שכל השקו"ט הנ"ל אינה אלא בנוגע לטיפות המטר, אבל בנוגע להברד הרי ברור שבטלה מציאותו לגמרי, וז"ל: "בנוגע להברד - אין ברירה, כביכול, כי אם לבטל מציאותו (וכפירוש השני שברש"י בנוגע להמטר). דאי לאו הכי, הרי - או שצריך להיות תלוי עד היום, או שירד אחר כך ברד ואש מתלקחת בתוכו וכו' - ושני האופנים מופרכים הם בשכל הפשוט. משא"כ בנוגע להמטר - לפי פירוש הראשון שברש"י שהוא תלוי באויר - יש לומר שירד לאחר זמן".

ובשולי הגליון שם מביא מדחז"ל (ברכות נד, ב. וראה תורה שלימה עה"פ ושל"נ), שבאמת "גם הברד לא ניתך ארצה וירד בימי יהושע" - ומסיק שאינו מתאים בדרך הפשט, וז"ל: "היינו שהיה תלוי באויר מאי שנה (ונעתק מאויר ארץ מצרים לאויר ארץ ישראל ושם ירד) - ומוכן שאין זה לימוד על דרך הפשט".

עד כאן תוכן המבואר בהשיחה; ויש להעיר, לכאורה, שאף שבכללות השיחה מתייחס לדברי רש"י בפירושו, ומדבר רק בנוגע להמטר כנ"ל, הרי כללות תוכן הביאור הנ"ל בפירוש הראשון ברש"י - מתאים הוא גם לפי מדחז"ל הנ"ל, בנוגע להברד: שלכאורה אפשר לשאול על דברי חז"ל למה עשה הקב"ה כזה נס שיצטרך להחזיק את הברד במציאותו כל כך הרבה זמן - וע"ז לתרץ, שהוא משום שמישקל לא שקלי (או ע"ד החסידות משום שלא היה בכח תשובת פרעה לבטל עצם מציאות הברד).

[ובאמת כד דייקת הרי אדרבה - תוכן הביאור הנ"ל מתאים יותר לפי המבואר במדרשי חז"ל, מאשר לפי המבואר בדרך הפשט, כי:

לפי מה שמבואר בדרך הפשט, שכל השקו"ט היא רק על המטר, ואילו הברד ברור שבטל ממציאותו - הרי לכאורה שני הביאורים הנ"ל (ע"ד ההלכה וע"ד החסידות) אינם עולים כ"כ חד וחלק, ומשני טעמים:

ראשית, לפי הביאור ש"משמא מיהב יהבי מישקל לא שקלי", ולכן לא מסתבר שהמטר בטל ממציאותו אלא עכצ"ל שנשאר במציאותו ורק שלא ירד ארצה - הרי איך יתכן שבנוגע להברד כן אומרים שבטלה מציאותו? ! וממה נפשך. ועד"ז להביאור שבחסידות, שתשובת פרעה לא

היה בכחה לבטל העבר לגמרי ולכן נשארו טפות המטר במציאותם - איך תשובתו כן הצליחה לבטל מציאות הברד לגמרי? ! ושוב ממה נפשך.

והוא העיקר: אם ברור שהברד בטל ממציאותו, וכל הדיון הוא על טיפות המטר, שעליהם אומרים שנשארה מציאותם ו"יורדו לאחר זמן" (כלשון השיחה) - הרי אינו מובן כ"כ מה כל ה"עסק" שעושים מזה, שהרי טיפות מטר (בלי ברד) אין בהם (לכאור') ענין של עונש, והראיה - שירדו לאחר זמן לא בתור עונש, וא"כ לשם מה היה צורך לעכב אותם באויר ושירדו לאחר זמן, וכי מה איכפת כ"כ לפרעה שיהיו יורדים מיד? !

ודוקא לפי המבואר בד' המדרש, שטיפות הברד נשארו במציאותם ויורדו לאחר זמן בימי יהושע כחלק מהמלחמה והעונש לאויבי ישראל - הרי מובן שפיר למה היה צריך לעשות נס מיוחד כדי לעכב ברד זה באויר, שהרי כל ירידה נוספת של ברד זה יש בה ענין של פורענות ממש; וגם מובן לפ"ז שאכן אומרים את הכלל של "מישקל לא שקלי" בצורה מוחלטת, וכן ע"ד החסידות שתשובת פרעה אין בכוחה לבטל העבר כלל].

ואכן בה"הנחה" מהשיחה (ש"פ וארא תשכ"ה, כפי שנדפס ב"שיחות קודש") נראה שהביאור במקורו (כפי שנאמר בהתוועדות בקיצור) מכיוון היה כלפי דברי חז"ל על הברד שהתעכב באויר וירד בימי יהושע".

אמנם נראה שבאמת יש עדיפות ויתרון דוקא בהאופן שבו נדפסו הדברים בלקוטי שיחות - בתור ביאור בפרש"י דוקא, ואז הוא דוקא ביחס לה"מטר" - יותר מאשר לומר זאת כביאור בדברי חז"ל, שמבאר שגם ה"ברד" נשאר במציאותו וירד לאחר מכן בימי יהושע על האמוריים; כי:

לפי מדרשי חז"ל, הרי שיש סברא והגיון בזה שה"ברד" נשאר במציאותו (ולא נתבטל) - כי כיון שבסופו של דבר נעשה בו שימוש ותועלת, הוא ירד לאחר מכן על האמוריים שנלחמו עם ישראל בימי יהושע, הרי מובן שאין טעם לבטל את מציאות הברד עכשיו ואחר כך יהיה צורך לברוא "ברד" חדש! ולכן, אף שיש נס בזה שהברד עומד כל הזמן, במשך מ"א שנה, סוף סוף עדיף להשאירו תלוי באויר מאשר

לבטלו ואז אח"כ יצטרכו לברוא חדש (ראה יפה תואר לשמות רבה ס"פ וארא) ;

דוקא לפי פירוש רש"י, שלא הזכיר מאומה מזה שאח"כ נעשה איזו תועלת מטיפות "מטר" אלו שנשארו באויר, ולגבי טיפות ה"ברד" משמע דעתו שאכן התבטלה מציאותם - נשאלת השאלה בכל התוקף :

אם בלאו הכי אין שום ייעוד ותועלת בטיפות "מטר" אלו התלויות באויר - למה לא לבטל את מציאותם מיד ? ! ואדרבה, כיון שבנוגע לה"ברד" מודה רש"י שהתבטלה מציאותו - למה לא נעשה כן גם בנוגע לה"מטר" ?

ולכן דוקא לפי רש"י יש צורך והכרח להגיע להסברות המחודשות שבשיחה, שאף שבסברה פשוטה היה צריך ה"מטר" להתבטל ממציאותו (כמו ה"ברד"), הרי בפועל לא נעשה כן בכוונה מכוונת, מצד הסברא של "משמיא .. לא שקלי", וכן מצד שהתשובה דפרעה לא היה בכחה לבטל למפרע כו'.

ודו"ק בכ"ז.



## שיחות

### הפסק בעת אמירת תהלים [גליון]

הרב אפרים שמואל מינץ

מנהל מכון J.L.I.

בגליון האחרון ע' 13 כתב הרב מ.מ.ר. ע"ד מנהג אמירת תהלים ברציפות ובלי הפסק בין ספר לספר וכותב שלא ראה מי שיעורר עד"ז בקשר למנהג חב"ד, ובדבר ההווה ושכיח הרי לא ראינו ראייה. שוב מביא רא"י משיחות ליל הושענא רבה תשמ"ה ותשמ"ז ע"ד מנהג הגבאים לחלק התפוחים באמצע אמירת התהלים, ובאופן שחלק מהקהל אוכלו מיד בעת החלוקה, והיינו "בין ספר לספר וכיו"ב". ומזה מסיק שלא הקפידו שלא להפסיק באמצע אמירת כל התהלים עכת"ד.

ויש להעיר שמקור דבריו מובא בשם מורנו הבעש"ט מפי הרה"ק רי"מ מזלאטשוב ('רשפי אש' אות קכא), הרה"ק ר"פ מקוריץ ('אמרי פנחס' בשער סדר היום אות קכג) והרה"ק ר"ז מאניפולי ('תשואות חן' פ' ויגש) ע"פ הפסוק "מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו" - היינו, מה שובר ומבטל את הגבורות והדינים, אמירת כל התהלים (ברציפות). וכן הובא בשו"ת מהרש"ם (ח"ב סרס"ד) "קבלה בשם הבעש"ט לומר כל ספר תהלים כסגולה לרפואה ויאמרו כל ספר תהלים בלי הפסק וגם הפסוקים ויהי רצון לא יאמרו בין ספר לספר אלא אחר גמר כל התהלים ורמז לכך מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו". וכ"כ ב'פלא יועץ' (ערך תהלים).

ויש מקום לעיין ע"ד מנהגנו בכך. שכן, מחד גיסא מצינו בדרושי רבותינו נשיאנו התייחסות לפסוק הנ"ל בקשר לאמירת תהלים, אם כי אין אזכור לאמירתו בלי הפסק:

במאמרי אדמו"ר הזקן (כתובים ח"א ס"ע צה): "שמעתי מפי הבעש"ט ז"ל ע"פ מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, פי' ימלל ישברם ויבטלם כמו מוללין מלילות, והכוונה שיבטל גבורות ה' פי' דינין ישמיע כל תהלתו היינו שיאמרו תהלים שכולו תהלות ד' ועי"ז יבטל וישבר הדינין הבאין עליו" (הובא גם בהוספות ל'כתר שם טוב' סע"ב-ג).

ועל דברים אלו אמר רבינו בהתוועדות ש"פ מצורע ה'תשי"ז (תורת מנחם חי"ט ע' 236): "ישנו 'ביכל' שבו נרשמו מאמרים של אדמו"ר הזקן, והם שמועות ברורות. אבל יש שם מאמרים בשם אחר, ומסופקני אם אדמו"ר הזקן אמר תורה זו בשם אחר, או שענין זה כותב הרושם שרשם את ה'ביכל'. וב'ביכל' הנ"ל ישנה גם התורה דלקמן: "שמעתי בשם הבעש"ט ז"ל [וכאמור - ממשיך הרבי - מסופקני אם הרושם העתיק את דברי אדמו"ר הזקן שאמר "שמעתי בשם הבעש"ט", או שהרושם כותב בעצמו "שמעתי בשם הבעש"ט"] ע"פ מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, פי' ימלל ישברם ויבטלם כו'" (וממשיך בציטוט מאמר הנ"ל מאדה"ז, ולאח"ז ממשיך רבנו): הפירוש ד"מי ימלל גבורות ה'" נמצא גם במק"א, אבל הפירוש ש"ישמיע כל תהלתו" קאי על אמירת תהלים, לעת-עתה לא מצאתיו במק"א, אלא שמספיק גם מקור זה".

כמו-כן מצינו בלקוטי שיחות ח"ד ע' 1310 (משיחת יום ב' דחג השבועות ה'תשי"ז) בהדגשה לאמירת כל התהלים: "כי גדולה מעלת

אמירת תהלים שבכחה לבטל את הדינים שלמעלה ולבטל את הגזירות גם אחרי שנחתמו דינם. וכמאמר הבעש"ט ע"פ "מי ימלל גבורות הוי' ישמיע כל תהלתו". ופי' הבעש"ט ימלל מלשון שבירה כמ"ש וקטפת מלילות. ומי ימלל וישבור גבורות הוי', איזה ענין משבר ומבטל את הגבורות והדינים שלמעלה - ישמיע כל תהלתו, כל התהלים". (וראה גם אג"ק לרבנו חט"ו ע' קיא).

הרי למרות התייחסות כוחה המיוחדת של אמירת תהלים לפסוק הנ"ל בשם הבעש"ט, העובדה שאין בדברי רבותינו נשיאנו שום אזכור לתנאי אמירת כל התהלים בלי הפסק מוכיחה, לכאורה, שאינו מנהג חב"ד.

אך לאידך, הרי ידוע שבעת אמירת תהלים עם הציבור בשבת מברכים נהג כ"ק אדמו"ר לומר תהלים ברציפות ולא הפסיק בין ספר לספר באמירת היה"ר (מלבד בעת אמירת תהלים בליל הושענא רבה שנוהגין לומר היה"ר המיוחד להושע"ר והיה"ר שאחר צאת הלבנה. ולפי זה, אין רא"י (כמ"ש הכותב הנ"ל) משיחות ליל הושענא רבה תשמ"ה ותשמ"ז ע"ד מנהג הגבאים לחלק התפוחים באמצע אמירת התהלים. שכן, שונה היא אמירת תהלים בהושע"ר מטעם האמור ואין לך בו אלא חידוש<sup>2</sup>).

גם ידוע הוראת רבינו (אגרות קודש ח"ה ע' קפה) ע"ד העובר ניתוח (הביאו הכותב הנ"ל): "בהש"ק שלפני הניתוח יאמר את כל התהלים - ואם באפשר בלי הפסק, היינו גם בלא אמירת יהי רצון כ"א אחר כל הספרים" עכ"ל (ויש להעיר ע"ד שייכותו לרפואה דוקא מהמובא לעיל

<sup>(1)</sup> בס' 'אמרי פנחס' (להרה"ק ר"פ מקורייץ) ב'שער סדר היום' אות קכד מביא שאחד אמר לר"פ ש'העולם אומרים בשם המגיד [ממעזריטש] ז"ל "מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו" דהרוצה לבטל דינים יגמור כל התהלים בלי הפסק", והשיב לו הר"פ מקורייץ: "דבר זה אני אמרתי".

<sup>(2)</sup> ע"ד מנהגו של רבינו באמירת קדיש בהושע"ר בשנות תשכ"ה ותשמ"ט, כבר עמד הרה"ח הר"ט שי' בלוי (ב'פרדס חב"ד' גליון טז ע' 225) על הסתירה בין המסופר ב'אוצר מנהגי חב"ד' (שלא אמר קדיש בין ספר לספר) למה שהובא בקובץ 'התקשרות' (שאמר קדיש). ושמעתי מהרה"ח ר"מ שי' הארליג שכשאמר רבינו קדיש בשבת מברכים (כשחל ביום שבו אמר קדיש) היו כמה פעמים (בשנים האחרונות) שאמר קדיש בין ספר לספר אך לא אמר את היה"ר.

משו"ת מהרש"ם (ח"ב סרס"ד) "קבלה בשם הבעש"ט לומר כל ספר תהלים כסגולה לרפואה ויאמרו כל ספר תהלים בלי הפסק כו'").

זאת ועוד: בקשר לאמירת קדיש בין ספר לספר כותב רבינו (אגרות קודש ח"י ע' דש): "בקדיש לאחר תהלים מחלק כ"ק מו"ח אדמו"ר, שבאם יש חיוב יאמרוהו אחרי כל ספר. ובאם לאו - רק פעם אחת אחרי כל התהלים... כי אמירת קדיש בין ספר לספר - בתהלים - חידוש הוא. וכידוע מנהגינו באמירת ברכי נפשי ולדוד ה' אורי שלאחרי שיר של יום - שאומרים קדיש רק פ"א לאחר כל המזמורים שלא להרבות בקדישים בין מזמור למזמור (הובא בשער הכולל פי"א סקכ"ט הנ"ל). ודיו לחידוש זה - כשיש חיוב על אתר. [ומסיים רבינו ב'הערה' בגוף המכתב:] מתאים למנהגנו הנ"ל נראה לי שבמקרה שאומרים קדיש בין ספר לספר - יאמרו מקודם יהי רצון שאחרי הספר (עכ"פ יאמרו - זה האומר קדיש), שענינו סיום אמירת מזמורים שלכן אומר קדיש אח"ז. ואח"כ כשמתחיל ספר שלאחריו - הוא מעיין דבר חדש. וע"ד ברהמ"ז כשמחלקין סעודה לשנים (ראה שו"ע רבנו [הזקן] סרצ"א סוס"ג) עכ"ל.

משמעות הדברים היא שבמקרה שיש צורך לומר קדיש, על האבל להפסיק בין ספר לספר. אבל מי שאינו אבל וניתן לו לומר תהלים ברציפות, לכאורה עדיף שלא להפסיק.

נמצינו למדים שאלו הנוהגין אצלנו לומר תהלים בלי הפסק ואת היה"ר אחר גמר כל התהלים, יש להם על מה שיסמכו.

ומה שמביא הכותב הנ"ל סמוכין לכך שניתן להפסיק באמירת תהלים משיחות ליל הושענא רבה תשמ"ה (ח"א ע' 346) ותשמ"ז (ח"א ע' 326) ע"ד מנהג הגבאים לחלק תפוחים באמצע אמירת התהלים, וכותב "באופן שחלק מהקהל אוכלו מיד בעת החלוקה, והיינו בין ספר לספר וכיו"ב". ומזה מסיק ש"מזה מובן שלא הקפידו שלא להפסיק באמצע אמירת כל התהלים", לא ידעתי מקורו. כי המעיין בשיחות שם ימצא שאין זכר לאכילת התפוח באמצע אמירת תהלים, אלא שחלוקת התפוחים ע"י הגבאים מתקיימת בין ספר לספר ("בליל הושע"ר הי' מנהג בבתי כנסיות בישראל שהגבאים היו מחלקים תפוחים מתוקים לאלו שאומרים תהלים, בין ספר לספר וכיו"ב"), ומסיים שהיו כאלו שהיו טועמים מהתפוח בעודם בבהכנ"ס וכאלו שטועמים בסוכה דוקא (כמנהגנו).

ומי שיש להוסיף ולהעיר על הנ"ל מוטובו לשתף את דבריו עם קוראי הגליון.



## נגלה

### מתעסק לבער

#### הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בפסחים (ו, ב): אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל. מאי טעמא.. אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתי עילוי [ומקשה:] וכי משכחת לי' לבטלי' [ומתוך:] דילמא משכחת לי' לבתר איסוריא ולא ברשותי' קיימא, ולא מצי מבטל. ופרש"י (ד"ה לדעתו) וז"ל: חשובה היא בעיניו, וחס עלי' לשורפה, ומשהה אפילו רגע אחד, ונמצא עובר עלי' בכל יראה ובכל ימצא. אבל משיבטלנה אינו עובר. עכ"ל.

אמנם התוס' (ד"ה ודעתי) כתבו וז"ל: פירוש ולא בטל מאיליו כמו פירורין. ועל פי' הקונטרס קשה מאי פריך כי משכחת לי' ניבטלה, הא פי' ודעתי עילויה שחס עלי' לבטלה. עכ"ל. כלומר לתוס' גזירת החכמים היא לא רק לשמא חס עלי' לשורפה משהה חמץ רגע א', כ"א חשו החכמים גם אם לא יהי' חס עלי' לשורפה.

והנה כמה מפרשים ס"ל שלתוס' החשש הוא שמא יתעצל מלשורפה ואין חשש שהוא יתעצל מלבטלה (עיין בק"נ על הרא"ש כאן ס"ק ד), אבל יש עוד אופן שמבארים מחלוקת רש"י ותוס' הוא שר"י ותוס' תרוויהו סברי שעד שימצא החמץ אינו עובר עליו, ולכן לא כתוב בגמ' שצריכים לבטל לפני פסח מטעם שאולי נשאר חמץ באיזה שהוא מקום, ועובר עליו, וע"י ביטולו אינו עובר, כ"א כתוב שאולי ימצא גלוסקא יפה, ואז עובר עליו - אבל נחלקו בפרט אחר: שלרש"י אם מוצא חמץ בפסח, ותיכף ומיד מתעסק לבערו, אינו בגדר ב"י וב"י, ולכן אמר רבא שהחשש הוא שמא "חס עלי' לשורפה ומשהה אפילו רגע א' ונמצא עובר עלי'

בב"י וב"י" (אז), משא"כ אם לא הי' חס עלי', ולא משהה אפי' רגע אחד, לא הי' עובר, אף שלזמן מסוים יש לו חמץ, שהרי לוקח זמן עד שנשרף החמץ. משא"כ לתוס' תומ"י כשמוצא החמץ ה"ז בגדר ב"י וב"י, אף אם לא חס עלי' לשרפו, ואינו משהה אפילו רגע א'. [ואף שלפועל אנוס הוא, מ"מ להסביר שגם באונס העבירה מתייחסת אליו, אלא שרחמנא פטרי' מהעונש - נקרא שיש ב"י וב"י, ואפילו אם אנוס פירושו שאין מתייחס אליו, מ"מ לכתחילה לא רצו חכמים שיבוא לזה, וזהו סיבה מספקת מדוע חיבוהו לבטל לפני זה, כדי שלא יביא את עצמו אח"כ למצב שיהי' אנוס באיסור בב"י וב"י].

וגם צריכים להוסיף שביאור זה אפ"ל רק אם נאמר שתוס' זה לא ס"ל כהר"י לקמן (כט, ב תוד"ה רב אשי) שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר].

ומוסיפים שגם התוס' כאן אפשר שייסברו שחיוב השבתת חמץ מתחיל ב(תחלת) זמן איסורו (כמ"ש לעיל ד, ב. ד"ה מדאורייתא וד"ה וכתוב), אף שאם מתחיל להשביתו כשהתחיל כבר זמן האיסור, נמצא שיש לו חמץ בזמן האיסור, כי לוקח זמן עד שנתבער, ומ"מ היות ומתעסק לבערו, אין כאן ב"י וב"י [ובלשון אדמוה"ז (ריש סתמ"ה): מן התורה, אע"פ שמתחילת שעה ז' הוא מצוה שלא ימצא חמץ ברשותו, וכל רגע ורגע שנמצא חמץ ברשותו ואינו מתעסק לבערו הוא עובר על מ"ע של תורה, אעפ"כ אינו מחוייב לבערו בסוף שעה ששית כדי שלא ימצא בתחלת ז', אלא מתחילת ז' ואילך הוא שמחוייב לבערו, עכ"ל], וא"כ איך ס"ל כאן שתומ"י כשימצא החמץ בפסח יהי' בגדר ב"י וב"י, אף שתומ"י נתעסק לשורפו - החילוק הוא שרק בתחלת זמן חיוב השבתה אמרי' כן, אבל לאחר זמן איסורו, לא אמרי' שהיות ומתעסק לבערו אינו בגדר ב"י וב"י, כ"א תומ"י כשמוצא החמץ ה"ה בגדר ב"י וב"י.

והביאור לחילוק זה מובן ע"פ מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (חל"ה ע' 65) בנוגע לזה שאם מתעסק לבערו אינו עובר, וז"ל: ואין זה שייך לדין אונס רחמנא פטרי' (שנאמר, שמאותו רגע של מציאת החמץ ה"ה עובר על מצות השבתה, אלא שכל זמן הנדרש כדי לבערו נחשב כאונס, ורחמנא פטרי'). דזה שייך רק אם כבר חל החיוב ונאנס ע"י דבר צדדי שמעכב קיומו, אבל אם מעצם טבע הדברים אי אפשר לקיים החיוב מבלי

שהיית זמן או הכנה והכשרה מוקדמת הרי זהו חלק מהחיוב. עכ"ל. ומזה נובע החילוק:

דהנה חיוב השבתת חמץ הוא בתחילת זמן איסור חמץ, אלא שאם לא השבית אז, חייב להשביתו אח"כ, אבל עצם המצוה הוא בתחלת הזמן. ולכן היות "מעצם טבע הדברים אי אפשר לקיים החיוב מבלי שהיית זמן או הכנה והכשרה מוקדמת מוכרח לומר שחלק מעצם החיוב וגדר המצוה הוא השחי' שנעשה מעת שמתחיל להתעסק בהביעור עד שנחבער בפועל, כי אא"פ בלא"ה, והתורה לא תצוה על דבר שאא"פ, כמובן. אבל אח"כ, שבעצם אסור להיות אצלו חמץ כבר מהזמן שלפנ"ז, וזה רק בדיעבד שחייב לבער, בזה לא אמרינן ש"מעצם טבע הדברים אי אפשר לקיים החיוב מבלי שהיית זמן", כי לא ע"ז ציוותה התורה לכתחילה ציווי זה.

בסגנון אחר: בתחלת זמן האיסור, החיוב הוא להשבית חמץ, וזה אא"פ להיות מבלי שהיית זמן, אבל אח"כ החיוב הוא שהחמץ יהי' מושבת, כי אין לומר שהחיוב הוא שעכשיו חייב להשבית, כי כבר לפני"ז הי' חייב להשבית, וא"כ תומ"י שמוצא החמץ ה"ז בגדר ב"י וב"י (אלא שמצד דין אונס יהי' פטור, אבל אין לומר שמגדרי המצוה הוא שצ"ל שהיית זמן עד שמושבת).

[ושוב בסגנון אחר: יש כאן ב' עניינים: א) החיוב להשבית. ב) שהחמץ יהי' מושבת. ולכן, בתחלת זמן האיסור, בא תחלה החיוב להשבית, ואח"כ מסתעף מזה מה שהחמץ מושבת. אבל אחר זמן האיסור, בא תחלה מה שהחמץ צ"ל מושבת (כבר), כי זה כבר אחר שהתחיל האיסור, ומזה מסתעף שבמילא צריך הוא להשבית החמץ].

וזהו סיבת חילוק התוס', שבתחלת הזמן אמרי' שכל זמן שמתעסק לבערו אינו עובר עליו, משא"כ לאחר הזמן, כשמוצא חמץ ה"ה בגדר ב"י וב"י תומ"י, אף שמתעסק תומ"י בהביעור (אלא שפטור מטעם אונס, כנ"ל).

אבל עדיין חסר ביאור בזה גופא מדוע לא אמרינן (אפילו בתוך הזמן) שאם מתעסק לבערו אינו עובר, כי הביאור דלעיל הוא רק למצוא חילוק בין תחילת זמן האיסור ואחר שכבר חל האיסור, כלומר, שלאחר שיש בסרא מדוע אף כשמתעסק לבערו הוא בגדר ב"י וב"י, אלא שקשה מדוע אינו כן בתחלת הזמן, בזה אפ"ל ביאור הנ"ל. אבל עדיין אין מבואר הא

גופא מדוע באמת ה"ה בגדר ב"י וב"י כשמתעסק לבערו, והרי לכאור' סו"ס זהו חלק מהביעור, כשיטת רש"י, בקיצור: במה נחלקו רש"י ותוס'?

וי"ל בזה בהקדים מה שכתבתי בגליון ה ובגליון ו, שכפי הנראה מסוגיית הגמ' (בדף ה, ב ובדף ו, א), נמצא שלעבור על איסור חמץ צ"ל (ב' עניינים: א) שהחמץ יהי "שלך". (ב) שהחמץ יהי "מצוי" אצלך. ובכל עניינים כגון דא, יש לחקור מה מב' עניינים אלו הוא עיקר וסיבת החיוב, ומה הוה רק תנאי החיוב. ז.א. האם סיבת האיסור הוא מה שהחמץ שייך לך (היינו שהתורה אינה רוצה שיהי' לך בעלות על חמץ בפסח). אלא שאם אין זה מצוי (כמו ב"נפל עליו מפולת" וכיו"ב), ה"ז מונע החיוב מלחול; או להיפך, שעיקר סיבת החיוב הוא מה שהחמץ "מצוי" אצלך, (היינו שהתורה אינה רוצה שהחמץ יהי' נמצא אצלך בפסח), אלא שאם אין זה שלך, ה"ז מונע האיסור מלחול.

ונתבאר ג"כ (בגליון ה') שנחלקו בזה רש"י ותוס', שלרש"י העיקר הוא מה שהחמץ "מצוי אצלך", ולתוס' העיקר הוא מה שהחמץ הוא "שלך".

והנה כשמתעסק לבערו, אין זה פוחת כלל וכלל מזה שהחמץ הוא "שלך", כי אינו עושה שום דבר הפוגע בהבעלות שלו על החמץ. לאידך זה כן פוגע בה"מצוי" שבהחמץ. כי "מצוי" הפי' שנמצא אצלו וקרוב אליו, וע"י שמתעסק ליפטר מהחמץ ה"ז גופא פעולה של ריחוק ממנו. ואף שאין לומר שע"י שמתעסק שמתעסק לבערו עושהו שעכשיו "אינו מצוי" אצלו (באופן חיובי), כי סו"ס עדיין לא נסתלק ממנו, מ"מ זה עכ"פ פוחת בה"מצוי", שאינו במאה אחוז "מצוי".

ומזה מסתעף האם כשמתעסק לבערו ה"ה בגדר ב"י וב"י: אם נקטינן שה"מצוי" הוא העיקר, א"כ היות שמתעסק לבערו, וכבר אינו "מצוי" במילואו, אינו בגדר ב"י וב"י. אבל אם נקטינן שה"לך" הוא העיקר, וזה לא נפחת כלל ע"י שמתעסק לבערו, פשוט שעדיין הוא בגדר ב"י וב"י. ואף שגם אם ה"לך" הוא העיקר, עדיין ישנו עכ"פ תנאי שצ"ל "מצוי", ולכאור' זה חסר כאן, אינו כן, כי נתבאר בגיליונות הנ"ל שרק עיקר סיבת החיוב צ"ל במילואו באופן חיובי, משא"כ התנאי איצ"ל כן באופן חיובי, כ"א מספיק שאין כאן דבר הסותר התנאי, ולכן כ"ז שאין לומר ע"ז שזה "אינו מצוי", ה"ז מספיק לומר שהתנאי נתקיים. ובנדוד"ד, הרי ע"י

שמתעסק לבערו עדיין אין לומר ע"ז באופן חיובי שזהו "אינו מצוי", ה"ז מספיק, ולכן אין סיבה שלא יהי' בגדר ב"י וב"י. [והוא ע"ד הנתבאר בגליון ו' בענין חמץ שאינו ידוע - אלא שצריכים לעיין איך להתאים בעלי השיטות בב' דינים אלו]

ובזה נחלקו רש"י ותוס': רש"י שס"ל שהעיקר הוא ה"מצוי", ס"ל שכשמתעסק לבערו אינו בגדר ב"י וב"י, ותוס' שס"ל שה"לך" העיקר ס"ל שגם כשמתעסק לבערו ג"כ הוא בגדר ב"י וב"י [אלא בתחלת זמן האיסור מוכרח לומר שאינו כן, כי "מעצם טבע הדברים אי אפשר לקיים החיוב מבלי שהיית זמן או הכנה והכשרה מוקדמת, הרי זהו חלק מהחיוב". כנ"ל].



## מלאכת אוכל נפש ביום טוב\*

**הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער**

**ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

א. הגמרא (ד, ב - ה, א) מביאה כו"כ שיטות מהו המקור לזה שהחיוב של "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" הוה בער"פ ולא ביום הראשון של פסח, ואחת מהן היא שיטת ר"ע דמאחר שהבערה הוה אב מלאכה הרי א"א לעשותו ביו"ט וע"כ הוה החיוב בער"פ.

וכתבו ע"ז התוספות: "אף על גב דכשירף ויעשה גחלים הנאתו מותר. . [וא"כ הי' צ"ל מותר מדין מלאכת אוכל נפש המותרת ביו"ט - המעתיק], אור"י דסברא הוא דקרא דתשביתו מיירי בכל ענין אפילו אינו צריך לגחלתו. אי נמי כיון דמתחלת הבערה אינו יכול להנות ממנו, אף על גב שיהא לו הנאה ממנו אחר כך אסור, כמו נדרים ונדבות שאין קריבין בי"ט למ"ד (ביצה דף יט. כ:) אף על פי שיש בהן מאכל הדיוט לבסוף. ומאן דשרי שרי מלהנות [או "שרי מלה" - והיינו דהותר מחמת גזה"כ מיוחדת המתרת להקריב עבור ה'"]".

---

\* לזכות דודי היקר הרב שלום מרדכי הלוי בן רבקה רובאשקין לגאולה וישועה.

וידועים דברי האב"מ (שו"ת סי' ב) דיש בענין זה פלוגתא בין בעלי התוספות הריב"א והר"י (הובאו דבריהם בתוספות לקמן מו, א ובמסכת שבת כו, ב);

דעת הריב"א דהא דנדונ"ד אסורין ביו"ט אף שיש בהן מאכל הדיוט לבסוף, הוא מחמת זה שכוונת השחיטה אינה בשביל מאכל האדם אלא עבור חיוב הקרבן, ולכן הוה הדין נמי דאסור לשרוף טומאה טמאה אע"פ דמותר ליהנות ממנה בשעת השריפה, דגם שם הרי הכוונה אינה עבור ההנאה אלא לקיים החיוב בשריפתה. ואילו המ"ד דסב"ל דנדונ"ד קרבין ביו"ט הוה זה משום דסב"ל דהשחיטה כן הוה לכוונת מאכל האדם.

לעומת דעת הר"י דהא דנדונ"ד אסורין ביו"ט הוא מחמת זה דבשעת השחיטה אינם ברשותו של האדם אלא ברשות הקדש, ולא יתכן ההיתר עבור אוכל נפש כ"ז שאינו ברשותו של אדם זה שיהנה ממנו, ולפ"ז בשריפת תרומה טמאה מאחר דהתרומה כן הוה ברשותו של האדם, באמת מדאורייתא אין בזה בעי' ואסור רק מדרבנן. והמ"ד דסב"ל דנדונ"ד קרבין ביו"ט הוה זה מגזה"כ.

(ונפק"מ בין שני הדרכים לענין השוחט בהמה של הפקר ביו"ט עבור אכילה ממנה אחרי שיזכה ממנה, ועד"ז - לענין השאלה שנשאל - השוחט בהמה לנכרי שיתן ממנו לישראל).

ועד"ז יהיו שני דרכים אלו לענין הנידון בסוגיין דשריפת חמץ בפסח; לדעת הר"י הוה החיסרון מה שבתחלת השריפה הרי החמץ אסור בהנאה ושוב לא הוה ברשותו, וזהו אכן כוונת דברי הר"י הנ"ל בתוספות אצלנו. משא"כ לפי הריב"א הוה החיסרון כאן מה שהשריפה אינה לכוונת ההנאה אלא לקיום מצות ההשבתה.

ויש לעיין מדוע באמת הביאו התוספות כאן רק דרכו של הר"י בביאור הענין דלא כבשאר מקומות הנ"ל שהביאו גם שיטתו ודרכו של הריב"א (ומה גם שבתוספות מיד אחרי זה מביאים דברי הריב"א לענין אחר).

ב. ונראה לבאר הדבר ע"פ ביאור ביסוד ועומק פלוגתא הנ"ל בין הר"י והריב"א, והיינו מדוע באמת לריב"א נוגעת רק ה'כוונה' לשם או"נ ואילו הענין של ה'רשות' אינו נוגע, לעומת הר"י דסב"ל שהכל תלוי ב'רשות' ולא בכוונה.

ייש להוסיף דלכאורה מצינו בענין זה גם שיטה שלישית; דבאמת בכל מקרים אלו שיש בהם או"נ לבסוף הי' צ"ל מותר ביו"ט, ורק דמגזה"כ נאסרו בכ"מ.

ויסוד גדול יש לזה בסוגיא דנדרים ונדבות קרבין ביו"ט; דכמו שהזכירו תוספות הסברא דמאן דהתירו להביא נדונ"ד הוה זה מגזה"כ "דלה", הרי עד"ז מבואר בגמרא שם דמאן דאסרו הוה זה מגזה"כ ד"לכם"!

ונראה דכן מתבאר מדברי רש"י במסכת ביצה (כז,ב) ד"ה חלה שנטמאה) שכתב דהא דאין מדליקין בשמן שריפה (תרומה שנטמאה) ביו"ט אע"ג דצורך אכילה הוא כו' הוא משום "דגזרת הכתוב היא שאין קדשים טמאים מתבערים ביום טוב", והרי בין לר"י ובין לריב"א הנ"ל אין זה גזה"כ גרידא אלא מחמת זה דלא שייך כאן היתרא דאו"נ כנ"ל, וע"כ דרש"י לא סב"ל כן אלא דהוה גזה"כ לחוד.

ועכ"פ יוצא דבעצם יש כאן ג' שיטות: דעת הריב"א דבמקרה שה'כוונה' אינה לשם או"נ אלא לשם מצוה ליתא להיתר או"נ; דעת הר"י דאם אינו ב'רשות' הנהנה בשעת המלאכה ליתא להיתר; ודעת רש"י דבאמת בשני אופנים הנ"ל הי' צ"ל מותר מדין מלאכת או"נ, אלא דבקדשים ישנה גזה"כ שאוסרתו (ועד"ז י"ל לשיטתו גם לגבי נדונ"ג). וצלה"ב עומק ויסוד ג' שיטות אלו.

ג. ונראה דהדברים יתבארו בכי טוב על יסוד ביאור של רבינו (לקו"ש חי"א פרשת בא) די"ל כמה אופנים בהא דהתירה התורה מלאכת או"נ ביו"ט;

רבינו מביא מה שיש לחקור באם הפירוש הוא דבאמת הוה גם מלאכות או"נ בגדר מלאכות שבעצם צ"ל אסורים ביו"ט אלא שהתורה התירן לצורך או"נ, או דבאמת מעולם לא נאסרו מלאכות אלו דאינם בכלל מלאכת עבודה שנאסרה מעיקרא ביו"ט (כדברי הרמב"ן בפירושו על החומש שם).

ומבאר דבפשוטו בזה נחלקו ב"ש וב"ה באם אמרינן הסברא דמתוך שהותרו לצורך או"נ הותרו גם שלא לצורך, או לא; ב"ש סב"ל דל"א 'מתוך' משום דסב"ל דבעצם הוה המלאכות אסורות ורק שהותרו לצורך

או"נ, ואילו שלא לצורך מעולם לא הותרו, ואילו ב"ה סב"ל מההיתר ד'מתוך' משום דסב"ל דמעולם לא נאסרו מלאכות אלו, ושוב אין נפק"מ באיזה ציור עושים אותם.

אלא - ממש"ך רבינו - דהא ניחא לשיטת רש"י דלב"ה אמרינן 'מתוך' גם היכא דליכא צורך כלל, אבל לדעת התוספות דגם לב"ה צריכים צורך קצת אי"מ לכאורה, דממ"נ, באם לא נאסרו מלאכות אלו כלל אז מדוע צריכים צורך קצת, ומאידך באם רק הותרו לצורך או"נ אז מדוע פליגי על ב"ש וסב"ל שא"צ לצורך או"נ ממש?

ומבאר רבינו שיטת התוספות באחת משני אופנים: (א) דבאמת סב"ל לב"ה - כנ"ל - דמלאכת או"נ לא נאסרו מעיקרא, אלא דסוברים דכוונת האדם היא מה שמחשיב המלאכה למלאכת או"נ, והיינו דזה מה שהאדם מכוון לעשות המלאכה להנאתו הר"ז מחשיבתו מלאכת או"נ ושוב הרי מלאכה כזו מעולם לא נאסרה ביו"ט.

(ב) דבאמת סב"ל - כב"ש - דמלאכת או"נ הוו מלאכות גמורות שבעצם היו צריכים להאסר ביו"ט ורק שהותרו לצורך או"נ, אלא דבזה פליגי על ב"ש דסב"ל שמלאכות אלו 'הותרו' עבור או"נ ולא רק ש'הודחו', והגדר של 'הותרה' היא דהותר לגמרי גם אם רק קצתה הוה לצורך או"נ ושוב הוה צורך היום קצת נחשב כ'קצת' צורך או"נ ושוב הותרה המלאכה גם עבור צורך זה (ועיי"ש איך שרבינו מסביר שכ"ה הוא גם שיטת אדה"ז בכ"ז). עכתה"ד בקצרה.

והיוצא מכ"ז ג' דרכים להבין היתר מלאכת או"נ לדעת ב"ה (דפסקינן כוותיה כמובן):

דעת רש"י: דגוף מלאכות אלו מעולם לא נאסרו ביו"ט בשום אופן, וזהו בלי קשר לכוונת האדם בעשייתן (ושלכן סב"ל ההיתר של 'מתוך' גם בלי שום צורך כלל). דעת התוספות באופן הראשון: דגוף מלאכות אלו מעולם לא נאסרו ביו"ט, אמנם צריכים לכוונת האדם בעשייתן להחשיבן מלחאכות כאלו שלא נאסרו ביו"ט. דעת התוספות באופן השני: דגוף המלאכות נאסרו ביו"ט אלא שהתורה מתירתן לצורך או"נ (אלא דההיתר היא באופן של התותר ולא הודחה כמשנ"ת).

ד. ונראה לומר דג' אופנים אלו הוו היסוד לג' שיטות הנ"ל בענין ה'הגבלות' בהיתר של אוכל נפש ביו"ט. והדברים מתאימים מאוד, דדעת רש"י תתבאר היטב לשיטתו כפי אשר ביארו רבינו, ואילו ב' השיטות בתוספות - הר"י והריב"א - יתבארו ע"פ ב' האופנים שהציע רבינו בדעת התוספות!

לדעת רש"י דמלאכת או"נ מעולם לא נאסרו ביו"ט בכלל, וגם אין בזה שום הגבלות כמו כוונת האדם וכיו"ב, הרי כשעושה מלאכה אשר מזה יבוא לאדם או"נ אין שום סיבה מדוע שיהא אסור מחמת זה שבינתיים אינו ברשותו של האדם או מחמת זה שכוונת העשיה אינה בשביל ההנאה, דבכל אופן אין כאן שום גדר של מלאכה כלל! וא"כ אינו אסור אלא מכח גזה"כ (גם בנדון"ד וגם בשמן קדשים ושמן תרומה כנ"ל).

דעת הריב"א יש לפרש כפי אופן הראשון שרבינו ביאר בשיטת התוספות - דבאמת לא נאסרו מלאכת או"נ מעיקרא אלא דתלוי בכוונת האדם האם יחשב למלאכת או"נ או לא - ושלכן סב"ל דבאמת הכל תלוי בכוונת העשיה האם נעשית בעיקרו לצורך או"נ או עבור המצוה. ובאם באמת נעשה עבור או"נ אז גם אם עדיין הוה ברשות אחרת (כמו בנדון"נ למ"ד דמקריבין אותן ביו"ט משום שהכוונה היא לצורך האכילה כנ"ל בשיטתייהו להריב"א), אין זה מפריע להיתר מאחר שאין ע"ז שם מלאכה בכלל.

ודעת הר"י נראה לבאר לפי אופן השני של רבינו בדעת התוספות (ודעת אדה"ז), דבאמת אינו נוגע כוונת האדם להשוות על המלאכה גדר של או"נ (ושלכן חולק על הריב"א בזה וסב"ל דכוונה אינו מעלה או מוריד). אמנם מאידך סב"ל דבעצם הוה המלאכה אסורה וצריכים להתירה עי"ז דהוה עבור או"נ, וי"ל דזהו יסוד ה'הגבלה' שלו דבאם בשעת עשיית המלאכה עדיין הוה שלא ברשותו לא יכולים להתירו מחמת זה שאח"כ יהי' לאו"נ; דמאחר שצריכים להתיר דבר שבעצם הוה אסור א"א להתירו כ"ז שההיתר עדיין אינו בנמצא בשעת עשיית האיסור.

ה. ודאיתנן להכא נראה לחזור ולתרץ מדוע בסוגיין בענין שריפת חמץ בפסח הביאו התוספות רק דרכו של הר"י בביאור הענין ולא דרכו של הריב"א (כמו שהקשתי בריש דבריי לעיל);

דהנה לפי כל הנ"ל נמצא דחלוקים הר"י והריב"א ביסודם; דלהר"י יסוד היתר מלאכת או"נ ביו"ט הוה רק היתר של מלאכה שצ"ל אסור בעצמותה, והיא ע"ד שיטת ב"ש במלאכת או"נ (ורק שב"ה הוסיפו הענין של 'הותרה' אשר לכן מותרת גם עבור צרכים שאינם או"נ ממש), משא"כ לדעת הריב"א יסוד הדבר הוא שאין כאן ענין של מלאכה כלל אחרי שנחשב מלאכת או"נ (ע"י כוונת האדם כמשנ"ת), ואשר לפ"ז אינו דומה לההיתר לפי דעת ב"ש כלל (דסב"ל דבעצם הוה מלאכה כנ"ל).

והרי סוגיין היא אליבא דר"ע אשר הגמרא בהמשך מוכיחה מדבריו דלית ליה ההיתר ד'מתוך', והיינו דסב"ל כב"ש בענין זה! ומובן א"כ דסברת הריב"א - אשר היא מיוסד על הבנה שונה בכלל בהיתר מלאכת או"נ - אינו שייך בכלל לשיטת ר"ע. ורק ביאורו של הר"י אשר במהותו אינו שונה מדעת ב"ש בהענין, מתאימה גם בדעת ר"ע.

ליתר ביאור: גם לב"ש צריכים לתרץ מדוע ליתא בנדו"נ ובשריפת תרומה טמאה ובשריפת חמץ ההיתר של מלאכת או"נ ביו"ט, ונראה דבשיטתו לא יכולים להשתמש בביאורו של הריב"א אלא רק בביאורו של הר"י; דהא ביאורו של הריב"א מיוסד על ההנחה דבעצם לא נאסרו מלאכת או"נ כלל מחמת זה דהכוונה בהן אינה אלא עבור הנאה (כמבואר ברמב"ן שהוא מקור סברא זו דמלאכת או"נ לא נאסרו בכלל), אמנם כל הנחה זו אינה נכונה לשיטת ב"ש דסב"ל דכן הוה בגדר מלאכה כנ"ל.

משא"כ ביאורו של הר"י שאינו מחולק ביסודו על שיטת ב"ש (והיינו דלדעתו אין ב"ה מחולק ביסודו על ב"ש) דמלאכת או"נ הוה בגדר מלאכות, ושלכן מבאר דכ"ז דלא הוה ברשותו בשעת המלאכה כבר א"א להתירם ע"י האו"נ שיבוא מהם אח"כ כמשנ"ת, הרי ביאור זה מתאים מאוד גם לב"ש, ושלכן בסוגיא זו מביאים התוספות רק ביאור זה שמתאים לשיטת ר"ע דעסקינן ביה.

## יסוד דינא דיצא אדם בכי טוב

### הרב בנימין א. ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בפסחים (ב, א) "מאי אור רב הונא אמר נגהי ורב יהודה אמר לילי קס"ד דמ"ד נגהי נגהי ממש וכו' מיתיבי "הבוקר אור והאנשים שולחו" אלמא אור יממא הוא, מי כתיב האור בקר הבקר אור כתיב כמ"ד צפרא נהר וכדר"י אמר רב דאר"י אמר רב לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב".

ובפרש"י ד"ה בכי טוב וז"ל "היוצא לדרך יכנס ערבית לבית מלון בעוד החמה זורחת ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא ואז טוב לו שהאור טוב לו שנאמר באור כי טוב ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים".

אכן יעויין בתוד"ה יכנס בכי טוב והמתבאר מדבריהם דלשיטת ר"י הטעם הוא משום מזיקין ולשיטת הרשב"א הטעם הוא מפני הפחתים (ויסוד פלוגתתם אם שייך טעמא דמזיקין ביותר מאיש א' וכהך דאחי יוסף דהו"י א, דלהרשב"א לא שייך טעמא דמזיקין משא"כ לר"י וכמ"ש באחרונים).

והנה לכאורה צ"ע מהו יסוד פלגות רש"י והתוס' בטעמא דיצא אדם בכי טוב כו', דלרש"י הוא מפני החיות והלסטים ולהתוס' הוא מפני המזיקין או מפני הפחתים. ובשלמא הא דלא פרש"י מפני המזיקין י"ל בפשטות דס"ל כהרשב"א דברבים לא שייך חששא דמזיקין. אכן עצ"ע יסוד פלוגתת רש"י והרשב"א וכמו"כ צ"ע יסוד שיטת הר"י דלא נחת לפרש כפרש"י.

ב. והנראה לומר בזה ובהקדים דהנה יעויין בתוד"ה וכדרב יהודה שכתבו וז"ל "לא קאי אמאי דמשני כדאמר צפרא נהר אלא מילתא באפי נפשה היא ומפרש מה השמיענו הפסוק לכ"ע".

ומבואר מדברי התוס' דדינא דר"י דיצא אדם בכי טוב וכו' הוא בין למ"ד נגהי ובין למ"ד לילי.

אכן יעויין בפרש"י ד"ה הבוקר אור שכתב וז"ל "האי אור לאו שם דבר הוא אלא הבקר האיר והאנשים שולחו כמ"ד צפרא נהר ולפי דרכו למדך הכתוב דרך ארץ מאי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח כדרכ יהודה אבל וכו'", ומדקדוק לשונו "כדרכ יהודה" משמע דמפרש דהך דינא דר"י קאי אמאי דמשני כמ"ד צפרא נהר. והיינו למ"ד אור אורתא.

ויתכן לומר דפלוגתת רש"י והתוס' בזה אי דינא דר"י הוא לכו"ע או דמשני כן אליבא דמ"ד אור אורתא תלוי בגירסת הגמ', דהתוס' גריס להדיא "וכדרכ יהודה", ולפי גירסא זו שפיר אפשר לומר דמילתא באפי נפשי הוא לכו"ע, אכן אי גרסין "כדרכ יהודה" מסתבר שפיר לומר דהוא בהמשך וקאי אמאי דמשני לפנ"ז צפרא נהר.

ויסוד הדברים בזה למדתי מדברי התוס' הרשב"א שכתב בסוגיין וז"ל "כמ"ד צפרא נהר כדרכ יהודה, הקשה רבי הא אפי' נימא דאמר יממא הוא הוה מצי למימר רב יהודה למילתא ותירץ וכו'" עיי"ש.

ומבואר להדיא דהתוס' הרשב"א למד בפשטות דדינא דר"י קאי אמאי דמשני לפנ"ז צפרא נהר דהיינו למ"ד אורתא הוא (דלכך הקשה לשיטתי דאפי' למ"ד יממא הוא הוה מצי ר"י למימר למילתא), והרי גירסתו בגמ' היא "כרב יהודה", ונראה דמזה הכריע לפרש דדינא דר"י קאי אמאי דמשני לפנ"ז למ"ד אורתא ודלא כהתוס'.

ואם כנים הדברים נראה דרש"י גרס בגמ' "כדרכ יהודה" (וראה לשון רש"י "ולפי דרכו למדך הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח כדרכ יהודה כו'"), ע"ד גירסת תוס' הרשב"א וכמוש"נ.

האומנם דעדיין צ"ב מהו יסוד פלוגתתם בזה אי דינא דר"י קאי לכו"ע או רק למ"ד אורתא הוא, ולכאורה צ"ע שיטת רש"י דלמה לא נאמר בפשטות דקאי לכו"ע וצ"ע.

ג. ונראה לומר דרש"י והתוס' לא פליגי ביסוד דינא דיצא אדם בכי

---

<sup>(1)</sup> כלומר אי גרסין "וכדרכ יהודה" שפיר יתכן לומר דמילתא באפי נפשה היא (בבחי' וא"ו המפסיק), והגם שאינו מוכרח לומר כן, אך שפיר אפשר לפרש ולהעמיס כן בכוונת הגמ'. משא"כ אי גרסין "כדרכ יהודה" ה"ה המשך ממש למ"ש לפנ"ז ודו"ק.

טוב וכו' אי קאי על הזמן דהנץ החמה או עלות השחר, ואזלי בכ"ז לשיטתייהו.

דהנה מפרש"י ד"ה בכי טוב מבואר להדיא דמפרש דינא דר"י דקאי על נץ החמה וכמ"ש "ולמחר ימתין עד הנץ החמה ויצא וכו'", אכן בשיטת התוס' נראה לומר דמפרשי דינא דר"י דיצא בכי טוב דקאי על עלות השחר.

ויסוד הדברים בזה ממש"כ התוס' [לשיטת ר"י] דטעמא הוא משום מזיקין, והרי מבואר דחששא דמזיקין הוא עד עלות השחר דלאח"ז כבר ניטל ממשלתם כידוע<sup>2</sup>, וא"כ ע"כ דיצא בכי טוב היינו מעלות השחר, דאי טעמא משום מזיקין למה ימתין עד הנץ החמה וז"פ [נראה גם ברש"ש בסוגיין ד"ה רש"י ד"ה הבוקר אור, דלרש"י ברור דקאי על נה"ח, אבל דעת התוס' בר"פ הפועלים (ב"מ פג,ב) בסד"ה פועל וכפי שבארם המהרש"א שם דבכי טוב היינו ג"כ בעלות השחר כו' ודו"ק].

ד. ומעתה יבואר שפיר הא דלשיטת רש"י דינא דר"י דיצא בכי טוב בנץ החמה קאי אמאי דמשני לפנ"ז למ"ד אורתא דהבוקר אור היינו הבוקר האיר וכמ"ד צפרא נהר והיינו שהמתינו עד שהאיר המזרח, וא"כ שפיר הוה כדר"י דאדם יצא בנץ החמה, אכן למ"ד יממא הוא הך קרא דהבוקר אור קאי על עלות השחר, דה"ק ולבקר (עלות השחר) ששמו אור האנשים שולחו, וא"כ אינו שייך להא דר"י דהרי לא המתינו עד שהאיר המזרח בנץ החמה.

אכן לשיטת התוס' דדינא דר"י דיצא בכי טוב היינו בעלות השחר, הנה הא דממשיכה הגמ' "וכדרי וכו'" אינו המשך להתירוץ שלפנ"ז למ"ד אורתא (דהבוקר אור לאו שם דבר הוא אלא הבוקר האיר), אלא הוא

<sup>(2)</sup> ראה פרש"י לפסחים (ח, ב) ד"ה מהו למייתי כו' וז"ל "השכם והערב קודם עלות השחר ומשתחשך כלום יש להם לירא מן המזיקים". וראה גם חולין (צא, א) "ויאבק איש עמו עד עלות השחר (בראשית לב, כה) אר"י מכאן לת"ח שלא יצא יחידי בלילה", ובפרש"י "מדקאמר עד עלות השחר ש"מ לא ניתנה רשות למזיק להזיק ביום וכו'". וראה גם שם ע"ב "רבי אבהו אמר מהכא וישכם אברהם בבקר וגו' (בראשית כב, ג)", ובפרש"י שם "ולא קודם היום", ולהעיר מפרש"י לפסחים ד, א ד"ה נבדוק מצפרא "שנאמר וישכם אברהם בבקר שלא המתין עד הנץ החמה" ודו"ק. ועד"ז הובא גם בחת"ס ובפי' אור חדש' בסוגיין יעו"ש.

לכו"ע, גם למ"ד יממא הוא, דהרי בין אם נפרש "הבוקר אור" דאור הוא שם דבר (למ"ד יממא הוא) ובין אם נפרש דהיינו כמ"ד הבוקר האיר (למ"ד אורתא הוא), שפיר מתאים לומד דהפסוק משמיענו שאדם יצא בכי טוב בעלות השחר (ולשיטת התוס' הא דמשני "כמ"ד צפרא נהר" קאי על הזמן דעלות השחר, וכמובן).

ולכן שפיר כתבו התוס' לשיטתייהו דהא דר"י "לא קאי אמאי דמשני צפרא נהר, אלא מילתא באפי נפשה היא ומפרש מה השמיענו הפסוק לכו"ע"<sup>3</sup>.

ה. וביסוד הדברים נראה לבאר יסוד פלוגתת הראשונים בטעמא דיצא בכי טוב כו' אי הוא מפני המזיקין [שיטת ר"י] אי מפני הפחתים [שיטת הרשב"א] או מפני החיות והלסטים [שיטת רש"י].

והוא דחלוקה הך חששא דמזיקין שהוא עד עלות השחר כנ"ל מהך חששא דחיות (ולסטים) שהוא עד הנץ החמה, ויסוד הדברים מבואר ממש"כ בתהלים (קד, כ-כב) "תשת חשך ויהי לילה בו תרמש כל חיתו יער... תזרח השמש יאספון ואל מעונותם ירבצון", ומבואר דהחיות הולכים בלילה עד הנץ החמה ("תזרח השמש יאספון")<sup>4</sup>, וכמו"כ י"ל בחששא דלסטים (והיינו מזה שכללם רש"י ביחד "מפני החיות והלסטים", ומסתבר דהני ב' חששות שייכי באותו הזמן. אכן יש להעיר עוד בזה ועוד חזון למועד בע"ה)<sup>5</sup>.

<sup>(3)</sup> עד"ז באחרונים (מהרש"א חת"ס ובראש יוסף בסוגיין) יעוי"ש. וראה גם "ראש יוסף" שכתב דלדעת התוס' "והאיר קצת לא זריחת השמש", וע"ד מש"כ בפנים.

<sup>(4)</sup> ראה עד"ז גם בפנ"י ובראש יוסף בסוגיין וק"ל.

<sup>(5)</sup> ובמה שיש להעיר על הסתירה בזה מהמבואר בסוטה כא, א עיי"ש. כבר עמדו בזה האחרונים (פנ"י ומים חיים בסוגיין, רש"י לסוטה שם) יעו"ש.

וראה רש"י שם שכתב "כיון שעלה עמוד השחר ניצול כו' (מחי' רעה ומן הלסטים), עיין גליון הש"ס, וכוונתו נראה להקשות על פרש"י דשם (פסחים ב, א) דנץ החמה הוא שמצילו מן החי' והלסטים, ולפי מה שכתבתי שם דכוונת רש"י הוא על האיר המזרח י"ל דזהו עליית עמוד השחר דכאן, וחילוק יש בין לישנא דעלות השחר לעליית עמוד השחר ועמש"כ במגילה ב'.

אכן יש להעיר מפרש"י לסוטה שם ד"ה "הגיע עמוד השחר", והיינו דלא כגירסת הגמ' שלפנינו "כיון שעלה עמוד השחר". ועצ"ע.

וכן נראה לחדש דחששא דפחתים הוא עד עלות השחר, ויסוד הדברים בזה נראה מדברי הרשב"א שם "דצריכי תרי קראי הבקר אור צריך לעיר אחרת ואפי' היכא דליכא למיחש למזיקין כגון אחי יוסף דהו"א והטעם מפני הפחתים וקרא דלא תצאו איצטריך לעירו ומפני המזיקין", ומתבאר מדברי הרשב"א דהני ב' חששות דמזיקין ופחתים חלוקים רק בזה דמזיקין שייך דוקא ביחיד משא"כ פחתים דשייך גם ברבים, וכמו"כ דמזיקין שייך גם לעירו משא"כ פחתים הוא אפי' לעיר אחרת.

ולכאורה אי נימא דחששא דפחתים שייך עד הנץ החמה, א"כ יתירה מזו הול"ל, דהני ב' חששות חלוקים בעצם ויסוד הדין דיצא בכי טוב, דלטעמא דמזיקין שפיר אפשר לצאת מעלות השחר ואילך, אכן לטעמא דפחתים יש להמתין עד הנץ החמה, והוי ב' דינים נפרדים לגמרי, ולפ"ז שפיר איצטריך ב' קראי דמקרא דלא תצאו מפני המזיקין למדים רק שיצא בעלות השחר, אכן קרא דהבוקר אור מחדש דמפני הפחתים יש להמתין עד הנץ החמה. ומזה שהרשב"א לא נחית לזה כלל, מתבאר לכאורה דהני ב' חששות דמזיקין ופחתים שייכי לאותו הזמן דהיינו עד עלות השחר.

ולפ"ז יבואר שפיר יסוד פלוגת הראשונים בטעמא דיצא בכי טוב, דהתוס' אזלי לשיטתייהו דדינא דר"י קאי על הזמן דעלות השחר (ומילתא באפי נפשה הוא וכו' כנ"ל), ולכן פירשו דטעמא הוא מפני המזיקין (לר"י) או מפני הפחתים (לרשב"א), דזה שפיר שייך עד עלות השחר, משא"כ לטעמא דחיות ולסטים הו"ל להמתין עד הנץ החמה.

אכן רש"י אזיל לשיטתי' דמפרש דינא דר"י דקאי על הזמן דנץ החמה, ולכן פירש דטעמא הוא מפני החיות והלסטים, דחשש זה שייך עד הנץ החמה, משא"כ לטעמא דמזיקין ופחתים לא הו"ל להמתין עד הנץ החמה וכמוש"נ<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> וראה מש"כ ב'אור חדש' בסוגיין בביאור חששא דפחתים באו"א, ושבעים פנים לתורה (ולהעיר מסוטה כא, א עיי"ש ודו"ק).

<sup>7</sup> ולשיטתם צ"ל דליכא למיחש לחיות ולסטים (וראה גם עד"ז בחת"ס וראש יוסף בסוגיין עיי"ש).

<sup>8</sup> והנה בהמשך להמבואר בפנים יש להעיר עוד מפרש"י ליומא כא, א וב"ק סב, ויש להאריך בזה, ועוד חזון למועד בע"ה.

## חסידות

### הערות במאמר באתי לגני תשי"א

#### הרב פנחס קארף

#### משפיע בישיבה

מה שמביא אדמה"ז ששכינה הוא ראשית התגלות אוא"ס ומזה מדייק ששכינה הוא למעלה מאצילות ג"כ. הנה אין הכוונה שאדה"ז מדבר אודות למע' מאצי', שהרי אדה"ז מדבר ע"ד מלכות דאצי' וכמבואר שם בתניא, אלא שמזה שכותב ששכינה הוא ראשית התגלות אוא"ס, מזה מובן שענין שכינה הוא למע' מאצי' ג"כ. אבל לא שאדה"ז מדבר ע"ז. ועפי"ז מובן מה שאומר "ג"כ".

מביא מאדמוה"א ראי' להמוסבר לעיל, הנה הראי' היא רק למה שאומר "שענין שכינה הוא למעלה מעלה מאצי' ג"כ" אבל לא למה שאמר "גם בבחי' האור שלפני הצמצום" כי הרי אדה"א מדבר ע"ד הקו, והקו הוא אחר הצמצום.

מה שמביא מאדמו"ר מוהר"ש שהקו "גם בראשיתו נקרא בשם שכינה" לכאו' מה שאומר "בראשיתו" הכוונה בראשית המשכתו היינו לאחר הצמצום, ומה שאומר בראשיתו היינו עוד קודם שנמשך "בעולמות ונש"י".

במה שמביא מאדמו"ר נ"ע "וגילוי האור לעצמו השייך לעולמות" מה שקורא זה לעצמו הוא כי כללות האור שלפני הצמצום נק' גילוי לעצמו, כי לפני הצמצום אין ענין של זולת, כי אין שם עולמות.

בסוף האות מביא "כי האור שנתלבש בעולמות בא בסדר והדרגה וכו'" והיינו שבתחילה הכריח מדיוק הלשון "עיקר שכינה" שמדובר בהאור שלפה"צ, ועכשיו מביא מהכרח שכלי, שמוכרח לומר שהכוונה בהאור שלפה"צ.

מה שאומר "שקודם החטא הי' גם למטה האור בגילוי" הכוונה שגם האור דסדר השתלשלות הי' למטה בגילוי.

רבים מתקשים להבין מה שאומר בתחלת אות ג': "והנה מלשון רז"ל וכל השביעין חביבין ולא כל החביבין שביעין" שלמה הי' יותר מובן בהלשון "כל החביבין שביעין"? והביאור הוא כי בפשטות הכוונה ב"כל השביעין חביבין" הוא כי כל אלו שהם חביבים עשו אותם להיות שביעי, כמו שבת שהוא חביב, הוא ביום השביעי, וכמו משה שהוא חביב הוא בא בדור השביעי. א"כ הרי הסיבה מה שהוא שביעי, הוא מפני שהוא חביב, וא"כ מתאים יותר הלשון "כל החביבין שביעין" שכל אלו שהם חביבין עשו אותם להיות שביעי, לכן מחדש רבינו שהכוונה באופן אחר, שזהו חביבותו מפני שהוא שביעי, ולא שיש לו מעלה עצמית ובשביל זה בא בשביעי.

כשמבאר בענין הראשון, הוא מבאר זה על אברהם אבינו, אף שאח"כ מסיים "וזה תובעים מכאן" מאתנו דור השביעי" אף שאנחנו דור השביעי מאדה"ז ולא מאברהם אבינו. מזה נראה שאותם השבעה דורות מאברהם עד משה, והשבעה דורות מאדה"ז עד רבינו זהו אותו הענין.

מה שאומר שאף שחביבות השביעי הוא מצד התולדה, אעפ"כ אין זה שייך רק ליחידי סגולה. צריכים להבין שלמה הי' הו"א שדבר שבא מצד התולדה הוא שייך רק ליחידי סגולה, וגם מהי ההוכחה מזה שכ"א שייך לרוה"ק וכאן"א יכול לומר מתי יגיעו מעשיי כו', שזהו לא ענינים שמצד התולדה.



## מדוע לא הוקבע דבר חדש בכ"ו בכסלו שבו הותחל נס הספקת השמן לשמונה ימים\*

הרב ישכר דוד קלוזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בספר המאמרים תרח"ץ (עמ' קעא) בד"ה ואתה ברחמיך הרבים כו' (שבת חנוכה): "ובפרטיות הרי יש כאן ג' נסים, הא' נס ניצוח מלחמה,

---

\* 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 שיקום היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם אכ"ר.

וב' נס מציאת פך שמן טהור, ג' מה שהפך הספיק על שמונה ימים, דהג' נסים הם בג' זמנים, נס ניצוח המלחמה הי' ביום כ"ד בכסלו, נס מציאת פך השמן הי' ביום כ"ה בכסלו, ונס ההספקה לשמונה ימים מתחיל מיום כ"ו בכסלו וצ"ל . . מפני מה לא הוקבע איזה תוספות דבר ביום כ"ו בכסלו שבו הותחל נס הספקת השמן לשמונה ימים?

בספר המאמרים - מלוקט - ח"ד (עמ' צט ואילך) בד"ה ואתה ברחמיך הרבים כו' (שבת חנוכה תשמ"ח) דן כ"ק אדמו"ר זי"ע במאמר הנ"ל, ומסכם: "ונקודת הביאור בזה בהמאמר, שהנס דנצחון המלחמה הוא יחודא תתאה, והנס דמציאת פך שמן טהור הוא יחודא עילאה, וזהו שהנס דנצחון המלחמה הי' בכ"ד כסלו והנס דמציאת פך השמן הי' בכ"ה כסלו, כי מספר כ"ד רומז על יחו"ת כנגד כ"ד האותיות שבכרוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ומספר כ"ה רומז על יחו"ע כנגד כ"ה האותיות שבפסוק שמע ישראל גו' הוי' אחד, והנס דהספקת השמן לשמונה ימים שהתחיל בכ"ו בכסלו, כ"ו בגימטריא הוי', הוא למעלה גם מיחו"ע . . דמספר שמונה מורה על בחינה שלמעלה מהשתלשלות, המשכתו היא מהוי' דלעילא שלמעלה מהשתלשלות".

ובס"ז מסיק: "והטעם על זה שביום כ"ו בכסלו לא חידשו דבר, הוא, כמבואר בהמאמר [בסופו], לפי שעיקר הגילוי דהוי' דלעילא יהי' לעתיד לבוא, כנור של ימות המשיח של ח' נימין, משא"כ בבית המקדש האיר רק הגילוי דהוי' דלתתא, שלכן כנור של ביהמ"ק הי' של ז' נימין, והגילוי דהוי' דלעילא שהי' בהנס דהספקת השמן הי' רק לפי שעה (בהשנה שבה הי' הנס), ולכן לא קבעו שבכ"ו כסלו יחדשו איזה דבר".

ובהערה 40 שם על 'שביום כ"ו בכסלו לא חידשו דבר' כתב: "כ"ה הלשון בהמאמר. ולכאורה הכוונה שבכ"ו בכסלו אין עושין דבר חדש שלא היה כלל בכ"ה בכסלו. אבל זה שמוסיפים בכ"ו בכסלו נר שני - אין זה דבר חדש. וי"ל, כי ההדלקה בכ"ה בכסלו מלכתחילה היא באופן שבכל לילה יוסיף עוד נר, עד לח' נרות. וראה להלן הערה 42".

ובהערה 42 נאמר: "ומה שמדליקין בחנוכה ח' נרות מצד זה שהדליקו ממנו שמונה ימים [שזה בעצם 'הגילוי דהוי' דלעילא שיהי' לעתיד לבוא, כנור של ימות המשיח של ח' נימין' - שהי' אז רק לפי שעה (בהשנה שבה הי' הנס)]? - אולי יש לומר: כשהי' הנס שמצאו פך השמן - ידעו שהשמן

ידליק (שמונה ימים) עד שיהי' שמן טהור, שהרי סברא לומר שהנס שעשה הקב"ה (שמצאו פך השמן) הי' בכדי שידליקו בשמן טהור כל הזמן. ועפ"ז יש לומר, דבזה שדלק השמן שמונה ימים - שני ענינים: פרט בהנס דמציאת השמן, שבו נכלל גם שיוכלו להדליק ממנו עד שיהי' שמן טהור (ואין נוגע בזה המספר דשמונה): ושנעשה בו נס שהדליקו ממנו שמונה ימים - ענין שמונה שלמעלה מהשתלשלות. ועפ"ז יש לומר, דזה שאומר בהמאמר "שהי' הגילוי לפי שעה" הוא בנוגע לענין הב', אבל זה שמדליקין עכשיו ח' נרות הוא מצד הנס שהדליקו שמונה ימים כמו שהוא פרט בהנס דמציאת השמן". - ובשוה"ג שם מוסיף: "ולהעיר מהמבואר לעיל סעיף ה-ו, שגם הנס דמציאת שמן טהור שרשו הוא בעצמות אוא"ס שלמעלה מהשתלשלות (ענין שמונה), אלא שבא בלבוש", עכ"ל (מלבד החצ"ר).

עכ"פ מכל הנ"ל מבואר דרק בגלל ש'הגילוי דהוי' דלעילא שהי' בהנס דהספקת השמן הי' רק לפי שעה (בהשנה שבה הי' הנס), ולפי שעיקר הגילוי דהוי' דלעילא יהי' לעתיד לבוא, לכן לא קבעו שבכ"ו כסלו יחדשו איזה דבר - משמע שאם הגילוי הזה לא היה אז רק לפי שעה, [וגם ממה שנאמר 'לפי שעיקר הגילוי דהוי' דלעילא יהי' לעתיד לבוא' - משמע שבכל זאת 'לא עיקר הגילוי דהוי' דלעילא' אכן קיימת עדיין בכל שנה ושנה. וגם הרי בכל שנה ושנה הימים האלה נזכרים ונעשים (אסתר ט, כח. לב דוד (להחיד"א) פרק כט), א"כ עכ"פ משהו מהגילוי הזה שהיה בפעם הראשונה מאיר בכל שנה בכ"ו בכסלו - ועי' בד"ה ביום השמיני גו' תשמ"ו (סה"מ מלוקט ח"ד עמ' קיב ס"ו) שנאמר: "וההמשכה דחנוכה היא מהוי' דלעילא שלמעלה מהשתלשלות, דאור זה מאיר גם את החושך, והוי' (בתוס' וא"ו) יג' חשכי, שהחושך עצמו מאיר, בדוגמת הגילוי דלע"ל", ע"ש, וא"כ היה נשאר הקושיא מדוע לא חידשו דבר בכ"ו בכסלו עבור הנס?

והנראה בזה לבאר בדא"פ, בהקדם מ"ש בספר השיחות תשמ"ט ח"ב (עמ' 703) שמביא כ"ק אדמו"ר זי"ע הקושיא הידועה (לקו"ת דרושי ר"ה נו, א ואילך), דאיך יתכן מציאות של ראש השנה 'תמליכוני עליכם . . במה בשופר' ביו"ט שחל להיות בשבת (במדינה) ללא תקיעת שופר - איך תהיה הכתרת הקב"ה למלך אם לא על ידי תקיעת שופר?

"ומבואר בזה בדרושי חסידות (הנ"ל) שבר"ה שחל בשבת נעשית הכתרת המלך מצד ענינו של יום השבת ללא צורך בפעולה דתקיעת שופר, כי הכתרת המלך היא עי"ז שמעוררים את הרצון למלוכה ע"י המשכת וגילוי התענוג, וכיון שביום השבת נמשך ונתגלה התענוג העליון מצד עצמו, אין צורך בפעולתם של ישראל ע"י תקיעת שופר, ובלשון חז"ל (ביצה יז, א) ששבת 'מקדשא וקיימא' מצד עצמו, ודלא כיו"ט ש'ישראל אינהו דמקדשינהו לזמני' (ברכות מט, א) וכו'".

ושואל כ"ק אדמו"ר זי"ע, והרי ההכתרה נעשית ע"י עבודתם של ישראל - 'אמרו לפני בר"ה מלכיות'. . שתמליכוני עליכם', שע"י עבודתם פועלים הכתרת הקב"ה, וא"כ צריך להבין, איך יתכן שבר"ה שחל בשבת שאין תוקעין בשופר יחסר הענין שההכתרה צ"ל ע"י עבודתם של ישראל דוקא?

ומבאר שם, שגם זה שאין תוקעין בשופר הוא חלק מכללות העבודה דתקיעת שופר בנפש האדם, היינו שאין הכוונה שבר"ה שחל בשבת לא קיימת העבודה דתק"ש, כי אם שהעבודה היא באופן של שלילה, ובעבודה זו יש אפילו עילוי לגבי העבודה דתק"ש בפועל ממש וכו', ע"ש שמבאר באורך דכיון שבר"ה שחל בשבת האדם הוא בטל כל כך עד שאינו מסוגל אפילו לקחת שופר ולתקוע ולבטא איזושהי תנועה מצידו, גם לא התנועה של הכתרה והתבטלות, כי אצלו קיים רק המלך הקב"ה בלבד, ומלבדו לא קיים מאומה.

ובהערה 18 מוכיח שע"כ א"א לומר שבר"ה שחל בשבת לא קיימת העבודה דתק"ש: "שהרי גם בר"ה שחל בשבת אומרים פסוקי שופרות, היינו שגם בשבת ישנה העבודה דשופר", ע"ש.

ועי' בלקוטי שיחות חלק יב (עמ' 37) שמבאר: "עפ"י הנ"ל יש לבאר גם (פנימיות) הטעם שלא קבעו זכרון הנס ד'למכה מצרים בבכוריהם' ביו"ד ניסן - מפני מיתת מרים:

"מבואר בנוגע ליו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת שאין תוקעין במדינה משום גזירה דרבה. . דלכאורה "מה ראו חז"ל לעקור מ"ע דשופר משום גזירה. . - שההסבר בזה (בפנימיות הענינים), דמה שאין תוקעין. . אין זה דיתחי. . אלא שאז אין צורך (כ"כ) בתקיעת שופר, כי

ההמשכות שנמשכות ע"י תק"ש נמשכות הן ביום השבת מצ"ע בלא תק"ש.

"ועד"ז בנוגע לזכרון הנס ד'למכה מצרים בבכוריהם' ומיתת מרים, שביום מיתת מרים אין צורך (כ"כ) בזכרון הנס, כי הפעולה הנעשית ע"י זכרון (ע"י מנהגי שבת הגדול) הנס דאתהפכא חשוכא לנהורא דלמכה מצרים בבכוריהם, נעשית (בכללות) ע"י זכרון (ע"י התענית) דאתהפכא חשוכא לנהורא שע"י מיתת מרים", עכ"ל. וע"ש באורך.

והנה עד"ז י"ל בנדודי, שגם זה 'שביום כ"ו בכסלו לא חידשו דבר' הוא חלק מכללות העבודה דנר שני של חנוכה בנפש האדם, והיינו שאין הכוונה שבכ"ו בכסלו לא קיימת העבודה דחנוכה של הנס שבו הותחל הספקת השמן לשמונה ימים, כי אם שהעבודה היא באופן של שלילה, ובעבודה זו יש אפילו עילוי לגבי העבודה שאם היו עושין 'דבר חדש שלא היה כלל בכ"ה בכסלו'. והטעם על זה י"ל, דכיון ש'הנס דהספקת השמן לשמונה ימים שהתחיל בכ"ו בכסלו, כ"ו בגימטריא הוי', הוא למעלה גם מיחוד"ע, דמספר שמונה מורה על בחינה שלמעלה מהשתלשלות, דהמשכתו היא מהוי' דלעילא שלמעלה מהשתלשלות, ושגם בא בלי לבוש, אזי האדם הוא בטל כל כך עד שאינו מסוגל לעשות 'דבר חדש (שלא היה כלל בכ"ה בכסלו)' ולבטא איזושהי תנועה מצידו, מפני הגילוי דהוי' דלעילא שהוא למעלה גם מיחוד"ע.

והנה בנוגע למ"ש בספר השיחות תשמ"ט ח"ב הערה 18 הנ"ל, שמוכיח שע"כ א"א לומר שבר"ה שחל בשבת לא קיימת העבודה דתק"ש: "שהרי גם בר"ה שחל בשבת אומרים פסוקי שופרות, היינו שגם בשבת ישנה העבודה דשופר" - יש להבין, דלפי הנ"ל שכיון שבר"ה שחל בשבת האדם הוא בטל כל כך עד שאינו מסוגל אפילו לקחת שופר ולתקוע ולבטא איזושהי תנועה מצידו, גם לא התנועה של הכתרה והתבטלות, כי אצלו קיים רק המלך הקב"ה בלבד, ומלבדו לא קיים מאומה, א"כ איך שייך שיאמר פסוקי שופרות וכו', שהיא תנועה של הכתרה והתבטלות, ואם לא זקוקים להעבודה דתק"ש לכאורה לא זקוקים גם להעבודה דאמירת הפסוקים של שופרות וכו', והרי עצם ההתבטלות בנפש האדם היא היא העבודה כנ"ל, א"כ מדוע צריכים לאמירת הפסוקים? [ע"ש בס"ט שמבאר שאמירת הפסוקים הוא ענין השופר כפי שהוא בתורה], ועי' בשערי המועדים ר"ה (סי' סב).

והנראה בזה לבאר בדא"פ ע"פ מ"ש הרמב"ם בהל' גירושין (פ"ב ה"כ): "מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט והוא גט כשר... ולמה לא בטל גט זה שהרי הוא אנוס בין ביד עכו"ם בין ביד ישראל? - שאין אומרים אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו מן התורה, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנוס עצמו בדעתו הרעה, לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה להיות מישאל ורוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות, ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו". עכ"ל.

והנה כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'היכל מנחם' ח"ב (עמ' סב) [במכתב מכ"א סיון תשכ"ח] מבאר בדעת הרמב"ם: "בתמצית הוא אומר כך: ישנם ענינים מסויימים בהלכה היהודית שקיומם דורש בחירה חופשית ללא כפייה, ואולם באותם מקומות שבהם ההלכה דורשת מעשה מסוים מותר לנקוט אמצעי כפייה עד שהצד המסרב יאמר 'רוצה אני', ועדיין מעשהו הוא בר תוקף ונחשב כאילו נעשה מרצון. ולכאורה יש כאן סתירה: אם מותר לכפות עשייה מדוע צריך שאותו אדם יצהיר על עצמו שהוא 'רוצה'? ואם לעשייה מתוך כפייה אין תוקף מה התועלת בכך שאותו אדם מכריז על עצמו מתוך כפייה 'רוצה אני'?

"וכאן באה הנקודה העיקרית בהסברו של הרמב"ם: כל יהודי, יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו, ואולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לעשות את מה שעליו לעשות ע"פ התורה, לפיכך כאשר בית דין כופה על יהודי לעשות משהו, אין זה מתוך מגמה ליצור אצלו רצון חדש, אלא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה את רצונו, ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, בנסיבות אלו האמירה 'רוצה אני' היא הצהרה אמיתית", עכ"ל, וע"ש עוד באורך בזה. - ובלקוטי שיחות ח"ג (ע' 981 הערה 13) וח"ח (ע' 167 הערה 42).

ועד"ז יש לבאר גם בנדו"ד, היות שכל יהודי יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו כולל

העבודה דתקיעת שופר בנפש האדם (ע"ש בהערה 17) שתוכנה המיוחד של עבודת האדם בר"ה שחל בשבת הוא ביטולו של אדם העומד לפני המלך, שאז הוא מאבד את כל מציאותו עד שאינו מסוגל אף לבטא תנועה של ביטול והשתחואה, וביטול זה עמוק עוד יותר אפילו מאשר ההתבטלות המתבטאת בהכתרה ע"י הפעולה דתקיעת שופר, ולכן הוא מעורר אצל הקב"ה תענוג פנימי עמוק יותר למלך על העולם וכו'.

אולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לעשות את ההכתרה של הקב"ה בר"ה שחל להיות בשבת בהעבודה דתק"ש בנפש האדם כדבעי בכל לבו ונפשו, ואינו נרגש ביטולו כאדם העומד לפני המלך, לפיכך כאשר אומר הפסוקים של מלכיות ושופרות וכו' מקיים גם במצב כזה העבודה דתקיעת שופר בנפש האדם (של ר"ה שחל בשבת), הגם שהביטול של כאילו עומד לפני המלך אינו מורגש אצלו בגלוי, מ"מ אמירת הפסוקים דמלכיות ושופרות וכו' כאן אינו מתוך מגמה ליצור רצון חדש של העבודה דתק"ש בנפש האדם בכל לבו ונפשו, אלא שהוא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה אותו מן הרצון האמיתי להכתיר את הקב"ה בר"ה שחל בשבת בהעבודה דתק"ש בנפש האדם ע"י ביטולו המוחלט כאילו עומד לפני המלך וכו', ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, שבנסיבות אלו אמירת הפסוקים דמלכיות ושופרות וכו' היא 'הצהרה' אמיתית (ע"ד ה'רוצה אני' שברמב"ם הנ"ל). ולפי"ז יבואר היטב מדוע בר"ה שחל בשבת חשובה אמירת הפסוקים להכתרת הקב"ה למלך העולם ולא סגי בעבודת הביטול דתק"ש שבנפש האדם בלבד, וא"ש.

ועפ"ז נראה לבאר במה שהקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע לעיל בהערה 42 בהמאמר: "ומה שמדליקין בחנוכה ח' נרות מצד זה שהדליקו ממנו שמונה ימים [שזה בעצם 'הגילוי דהוי' דלעילא שיהי' לעתיד לבוא, כנור של ימות המשיח של ח' נימין', דכיון ש'הנס דהספקת השמן לשמונה ימים שהתחיל בכ"ו בכסלו, כ"ו בגימטריא הוי', הוא למעלה גם מיחור"ע, דמספר שמונה מורה על בחינה שלמעלה מהשתלשלות, דהמשכתו היא מהוי' דלעילא שלמעלה מהשתלשלות' - שהי' אז רק לפי שעה (בהשנה שבה הי' הנס), ולכן קשה מדוע מדליקים בחנוכה ח' נרות מצד זה שהדליקו ממנו שמונה ימים]?"

וי"ל דעד"ז אפשר לבאר גם בנדר"ד, דהיות שכל יהודי יהא מצבו או מעמדו אשר יהיה, רוצה מעצם מהותו לעשות כל מה שהתורה מצוה עליו כולל העבודה דנר שני דחנוכה בנפש האדם, שתוכנה המיוחד של עבודת האדם בנר שני שבכ"ו בכסלו הוא ביטולו של אדם העומד מפני הגילוי דהוי' דלעילא שהוא למעלה גם מיחור"ע, דכיון ש'הנס דהספקת השמן לשמונה ימים שהתחיל בכ"ו בכסלו, כ"ו בגימטריא הוי', הוא למעלה גם מיחור"ע, דמספר שמונה מורה על בחינה שלמעלה מהשתלשלות, דהמשכתו היא מהוי' דלעילא שלמעלה מהשתלשלות, (ושגם בא בלי לבוש), שאז הוא מאבד את כל מציאותו עד שאינו מסוגל אף לבטא תנועה של ביטול והשתחואה, וביטול זה עמוק עוד יותר אפילו מאשר ההתבטלות שהיה מתבטאת ע"י עשיית 'דבר חדש שלא היה כלל בכ"ה בכסלו', כיון שאז האדם הוא בטל כל כך עד שאינו מסוגל לעשות 'דבר חדש (שלא היה כלל בכ"ה בכסלו)' ולבטא איזושהי תנועה מצידו, מפני הגילוי דהוי' דלעילא שהוא למעלה גם מיחור"ע.

אולם לפעמים היצר גובר על השיקולים היותר נכונים שלו ומונע ממנו לעשות את עבודת ביטולו של אדם העומד בנר ב' דחנוכה מפני הגילוי דהוי' דלעילא שהוא למעלה גם מיחור"ע בנפש האדם כדבעי בכל לבו ונפשו, ואינו נרגש ביטולו מפני גילוי זה, לפיכך כאשר מדליקין נר השני שמתוך שמונה הנרות מצד זה שהדליקו ממנו 'שמונה ימים' מקיים גם במצב כזה העבודה שמבטא את ה'דבר חדש בכ"ו כסלו'. דבזה שהשמן דולק שמונה ימים ישנם שני ענינים: א) פרט בהנס דמציאת השמן, שבו נכלל גם שיוכלו להדליק ממנו עד שיהי' שמן טהור (ואין נוגע בזה המספר דשמונה): ב) שנעשה בו נס שהדליקו ממנו שמונה ימים - ענין שמונה שלמעלה מהשתלשלות (כנ"ל בהערה 42). וכיון שהביטול של הגילוי דהוי' דלעילא שהוא למעלה גם מיחור"ע אינו מורגש אצלו בגלוי, מ"מ הדלקת הנר שני בכ"ו כסלו כאן אינו מתוך מגמה ליצור רצון חדש של העבודה דחנוכה בנפש האדם בכל לבו ונפשו, אלא שהוא מתוך הרצון לשחרר אותו מן הכפייה ששיתקה אותו מן הרצון האמיתי להרגיש הגילוי דהוי' דלעילא שהוא למעלה גם מיחור"ע ע"י ביטולו המוחלט, ובכך לאפשר לו לבטא את האני האמיתי שלו, שבנסיבות אלו הדלקת נר השני דחנוכה [של שמונת הנרות] בכ"ו בכסלו היא 'הצהרה' אמיתית (ע"ד ה'רצוה אני' שברמב"ם הנ"ל). ולפי"ז יבואר היטב מדוע חשובה בכ"ו בכסלו הדלקת הנר השני (ע"ד אמירת פסוקי שופרות בר"ה שחל

להיות בשבת הנ"ל), ולא סגי בעבודת הביטול מפני הגילוי דהוי' דלעילא שהוא למעלה גם מיחוד"ע שבנפש האדם בלבד, וא"ש.

וראה מ"ש אאזמו"ר הי"ד בשו"ת משנה שכיר או"ח (סי' קסב) אודות מצות וידוי בפה שמעכב התשובה, שמביא מספר החיים לרבינו חיים אחי מהר"ל מפראג בספר סליחה ומחילה סוף פ"ו, שכתב בטעם הוידוי, משום דאולי אין התשובה מעומקא דליבא עד שכמעט שהתשובה בטלה בלבו של אדם, על כן צריך להתוודות את חטאיו בפירוש בפיו, שאז לא יוכלו הדברים שבלב לבטל את דברי פיו וכו'. ובזה מיושב מה שמצינו בכמה מקומות [ב"ב מח, א. ר"ה ו, א. ערכין כא, א. יבמות קו, א. קידושין נ, א] שאמרו רבותינו ז"ל כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שיש להקשות דמה לנו באמירתו רוצה אני, הול"ל כופין אותו עד שיעשה, אבל לפי שהלב אינו מסכים על הדבר שהאדם מוכרח לעשותו, ע"כ הצריכוהו לומר בפירוש שרוצה כדי שיבטלו דברי פיו הדברים שהיו בלבו, עכ"ד - ע"ש שמיישב עפ"י קושיות המנחת חינוך. והביאור בזה י"ל כנ"ל - ועד"ז י"ל בנדוד"ד גבי הדלקת נר שני דחנוכה, כנ"ל.

ועי' בלקוטי שיחות חלק יב (עמ' 37) הנ"ל בנוגע "שביום מיתת מרים אין צורך (כ"כ) בזכרון הנס, כי הפעולה הנעשית ע"י זכרון (ע"י מנהגי שבת הגדול) הנס דאתהפכא חשוכא לנהורא דלמכה מצרים בבכוריהם, נעשית (בכללות) ע"י זכרון (ע"י התענית) דאתהפכא חשוכא לנהורא שע"י מיתת מרים" שכתב בהערה 26: "אבל לא אותו הענין ממש, שלכן נקבע זכרון הנס בשבת עכ"פ, אבל דיו במנהג (וא"צ דין - כתענית מיתת מרים) - בדוגמת הטעם המבואר בחסידות (המשך תרס"ו בסופו. ובכ"מ) על זה שגם בר"ה שחל בשבת צריך לאמירת פסוקי שופרות - שהיא מדרבנן (אבל לא לתק"ש - שהיא מה"ת)". - עד"ז י"ל בנדוד"ד גבי הדלקת נר שני דחנוכה, דזה שמוסיפים בכ"ו בכסלו נר שני - אינו דבר חדש ממש, כי ההדלקה בכ"ה בכסלו מלכתחילה היא באופן שבכל לילה יוסיף עוד נר, עד לח' נרות - כדאיתא בהערה 40 בהמאמר, כנ"ל. - אולם מצד שני נעשה בו נס שהדליקו ממנו 'שמונה' ימים - ענין 'שמונה' שלמעלה מהשתלשלות - שמבטא את הביטול מפני הגילוי דהוי' דלעילא שהוא למעלה גם מיחוד"ע שבנפש האדם.

לפי כל הנ"ל נראה לבאר ענין נפלא. דהנה בס' מטה משה - לרבי משה מפרעמסלא [קראקא שנ"א] חלק ה (סו"ע תתקפט) - שהיה תלמיד מובהק

של רבנו המהרש"ל - כתב על רבו: "כשהייתי שואב מים ממעיני הישועה ממקור מים חיים הנובעים מים של שלמ"ה מורי הגאון ז"ל, ראיתי שקנה לו שרגות [=נרות, בזיכים] קטנות של כסף, ובליל שני התחיל להדליק בה, ובירך 'להדליק' ו'שעשה נסים' ו'שהחיינו', עכ"ל - הובא באליה רבה סי' תרעג (ס"ק טו), שיירי כנה"ג (סק"ד), בגדי ישע (סק"ג). ובבאר היטב או"ח ס"ק יג - מוסיף גם להעיר: ש"אף שבשעת קנין יש לברך ['שהחיינו'], מכל מקום נחא לסדר ברכות שהחיינו עם אלו שתי ברכות" [ע"ד ברכת שהחיינו דלולב עם ברכת הנטילה, ושהחיינו דסוכה עם קידוש היום].

ואולי לתמיהה זו התכוון בעל חות יאיר במקור חיים, בכתבו על דברי מהרש"ל: "צריך לי עיון בו", ולא ביאר כוונתו, או שמא התקשה בענין הפסק בין הברכה להדלקה [כדלקמן מהגהות טהרת השלחן].

עכ"פ יש כאן חידוש עצום, שרצונו להוסיף פעם נוספת ברכת שהחיינו גבר על הענין של להתנאות לפניו כבר בלילה הראשון, ולכאורה זהו דבר תמוה. וגם יש להבין, דכמו שהשתדל להביא עצמו לידי חיוב ברכת שהחיינו בליל שני של חנוכה, כמו כן היה יכול לעשות כך גם בימים הנוספים, בכך שהיה קונה גביעי כסף חדשות נוספים והיה מהדליק בהן פעם ראשונה גם בימים שאח"כ, מדוע בחר לעשות כן פעם אחת בלבד וביום השני דוקא? ולכאורה זהו דבר סתום וחתום.

ברם לפי הנ"ל יבואר היטב מנהגו זה של המהרש"ל, כי הנס דהספקת השמן לשמונה ימים התחיל בכ"ו בכסלו, שהוא כ"ו בגימטריא הוי', שהוא למעלה גם מיחו"ע. . דמספר שמונה מורה על בחינה שלמעלה מהשתלשלות, המשכתו היא מהוי' דלעילא שלמעלה מהשתלשלות, ובזה "שקנה לו שרגות [=נרות, בזיכים] קטנות של כסף, ו[דוקא] בליל שני התחיל להדליק בה, ובירך 'להדליק' ו'שעשה נסים' ו'שהחיינו' - זהו מפני שרצה לחדש דבר חדש שלא היה בכ"ה בכסלו, כדי לציין את ההמשכה מ'הוי' דלעילא שלמעלה מהשתלשלות", וא"ש.

ולפ"ז יש ליישב נמי מה שהקשה בהגהות טהרת השלחן שם [שבשו"ע 'מהדורת פריעדמאן' ב'ילקוט מפרשים' עמ' תריד] על מ"ש בבאר היטב הנ"ל: "אולי בירך שהחיינו לאחר שהדליק דלא יהיה הפסק בין הברכות להדלקה, רצ"ע" עכ"ל [וכ"ה בחות יאיר כנ"ל] - דלפי הנ"ל

ברכת שהחיינו לא היה רק על הבזיכים החדשים של כסף בלבד, אלא (בעיקר) על עצם הנס של כ"ו בכסלו כנ"ל, וי"ל שזהו ע"ד ברכת שהחיינו על פרי חדש בליל ב' דר"ה, וא"ש.

שוב ראיתי בפרמ"ג (סי' תרעג א"א ס"ק יב) שכתב: "מהרש"ל ז"ל קנה מנורה כסף ובליל שני הדליק בה ומברך שלש ברכות, שהחיינו ג"כ, יע"ש. והנה בגמרא [שבת כג, א] ממעט זמן, דלא תימא בכ"ה נס נצחון וכ"ו נס דשמן, וא"כ יש ב' שהחיינו . . ומכל מקום אנן קיי"ל [סי' תרעו ס"ב] דאין מברך שהחיינו בליל ב', רק מהרש"ל ז"ל עשה כן לחיוב מצוה, וסדרן ג' ברכות אנרות בליל ב', ושהחיינו אכלים חדשים, ומ"מ צ"ע אם יש לנו לעשות כן, דלא מחזי כיוהרא, ושאני אדוננו רש"ל ז"ל. ועוד, דהרואה יאמר דמברך זמן [גם] בליל שני".



## מעלות המסירת נפש דחנוכה ופורים זה על זה לפי דברי רבינו

**הרב פרץ בראנשטיין**  
תושב השכונה

בד"ה להבין ענין נרות חנוכה (ספר המאמרים מלוקט ח"ו) מבאר כ"ק אדמו"ר (שם ע' ע"ג) שדווקא ע"י המסירת נפש דחנוכה נמשך פנימיות עתיק "ולא ע"י המסירת נפש דפורים". שבחנוכה לחמו המעטים וחלשים נגד הרבים וגבורים "כי היה מונח אצלם (אפגעלייגט) שגם הטבע . . הוא אלוקות . . ולכן, עי"ז המשיכו הגילוי דפנימיות עתיק. "לאידך בסה"מ מלוקט חלק ג' ד"ה וקבל היהודים ע' ע"ה-ו מסביר כ"ק אדמו"ר "המעלה דהמסירת נפש דפורים על המסירת דחנוכה" כי בפורים היה המס"נ מצד הגוף משא"כ בחנוכה שהגזירה היה על קיום תו"מ (בעיקר) ברוחניות ולכן "הגוף (מצד ענינו) אינו כהפקר. "ובמילא בפורים דווקא היו "כלים להגילוי דמתן תורה גם מצד הגוף."

לכאורה ב' המאמרים סותרים זא"ז וצריך להבין איזה מס"נ יותר גדולה דחנוכה או דפורים ! ?

אולי יש לתווך שבמאמר דפורים מדגיש מעלת המס"נ וביטול דכל אנשי הדור בזמן גזירת המן בכח מרדכי היהודי נשיא הדור שבכחו כל

ישראל היו מוכנים להשמד ולהרג בגופם היל"ת רק שלא להמר דתם ח"ו. עד"ז במאמר ד"ה ואתה תצוה (סה"מ מלוקט ו', ע' קלד) שמסביר כ"ק אדמו"ר שם "כי זה שמשה מגלה בחינת המאור דישראל (עצם הנשמה), הוא בעיקר ע"י אתפשטותא דילי' שבזמן הגלות (כתית) שעוררו בישראל כח המסירת נפש שלהם, שע"ז הוא עיקר גילוי עצם הנשמה, מאור." דהיינו שבמאמרים דפורים מודגש מעלת כלל ישראל וגילוי נשמתם ע"י מסירת נפשם בזמן הגלות בכח נשיא הדור (להעיר שפורים היה אחרי חורבן הבית ראשון דהיינו זמן הגלות).

משא"כ במאמר דחנוכה מסביר כ"ק אדמו"ר מעלת החשמונאים בפרט (ולאו דווקא שאר הדור) שע"י ה"אפלייג" שמציאות העולם הוא רק אמיתת המצאו המשיכו "בחוך" פנימיות עתיק (אור אין סוף דברדל"א [רישא דלא איתגליא]) מעין הגלוי דלע"ל. עיין סה"מ מלוקט ו' ע' ע"א וז"ל: "לכן, ע"י גילוי פנימיות עתיק, נרגש בכל דבר שהמציאות שלו הוא אלקות", היינו ביורר העולם בתכלית.

ויש להעיר מספר השיחות תשנ"ב ע' 236 שאע"פ שבבית ראשון לא היה ברזל (כי ברזל דלעומ"ז יש לו שורש בקליפה שא"א להעלות אפילו בבית ראשון), בבית שני בתקופת החשמונאים עשו המנורה גם מברזל מעין המקדש דלעתיד שיבנה בו ברזל. ובהערה 102 שם "ומעין זה הי' בבית שני (ששייך לבהמ"ק השלישי) - כי, הברדל במנורה הי' בזמן החשמונאים בבית שני .". דהיינו שלחשמונאים היה שייכות מיוחדת לגילוי דבית המקדש השלישי.

יוצא מכל הנ"ל שבמאמרי פורים מדבר הרבי בעיקר על מעלת המס"נ בגופם דכל אנשי הדור (בכח נשיא הדור) בזמן הגלות ובמאמר דחנוכה מדבר בענין המשכת פנימיות עתיק (אוא"ס דברדל"א) בחוך דווקא ע"ד הגלוי דלע"ל.

## רמב"ם

### בדין ברכת נר חנוכה והלל

**הרב משה בנימין פערלשטיין**

**מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא**

הרמב"ם בפרק ג' מהלכות מגילה וחנוכה הלכה ג' כתב, ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין בהן הנרות בערב על פתחי הבתים בכל לילה ולילה משמונת הלילות להראות ולגלות הנס, וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה.

ובהלכה ד' ממשיך, כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה והמדליק אותה בלילה הראשון מברך שלש ברכות ואלו הן בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר שלחננו בא"י אל' מ"ה שעשה נסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, בא"י אל' מ"ה שהחיינו וקיימ' והג' לזמן הזה,

ובהלכה ה' ממשיך, בכל יום ויום משמונת הימים האלו גומרין את ההלל ומברך לפניו בא"י אל' מ"ה אקב"ו לגמור את ההלל בין יחיד בין צבור, אע"פ שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים מברך עליה אק"ב וצונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב. שכל ודאי של דבריהם מברכין עליו אבל דבר שהוא מדבריהם ועיקר עשייתן לו מפני הספק כגון מעשר דמאי אין מברכין עליו, ולמה מברכין על יום טוב שני והם לא תקנוהו אלא מפני הספק כדי שלא יזלזלו בו.

ובהלכה ו', ולא הלל של חנוכה בלבד הוא שמדברי סופרים אלא קריאת ההלל לעולם מדברי סופרים בכל הימים שגומרין בהן את ההלל, ... אבל ראש השנה ויום הכפורים אין בהן הלל לפי שהן ימי תשובה ויראה ופחד לא ימי שמחה יתירה, ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל

ואח"כ בהלכה ז' כתב, אבל בראשי חדשים קריאת ההלל מנהג ואינה מצוה, ומנהג זה בצבור לפיכך קוראין בדילוג, ואין מברכין עליו שאין

מברכין על המנהג. ויחיד לא יקרא כלל, ואם התחיל ישלים ויקרא בדילוג כדרך שקוראין הצבור.

ויש להעיר בדבריו כדלהלן:

א - למה כתב "והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים" למה השווה אותן לפורים.

ב - וכן כשכתב "והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים כקריאת המגילה" למה הוצרך להשוות נ"ח לקריאת המגילה.

ג - וכן עוה"פ השווה נר חנוכה לקריאת המגילה שכתב בה"ד, "כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה"

ד - בהלכה ה' הביא הדין דקריאת ההלל ומפרש, "אע"פ שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים מברך עליה אק"ב וצונו כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב" ויש להעיר למה לא פירוש ענין זו אצל הדלקת נרות חנוכה, והמתין לפרש עד הלל.

ה - ויותר מזה קשה דהרי הגמרא בשבת דף כג. כתב השקלא וטריא, מאי מברך מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להדליק נר של חנוכה והיכן צונו רב אויא אמר מלא תסור. רב נחמיה אמר שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך, לענין חנוכה. וא"כ למה שינה הרמב"ם מזה.

ו - גם יש להעיר על הנ"ל דהרי הרמב"ם כבר כתב לעיל בהלכות ברכות פרק יא ה"ג, וכן כל המצות שהן מדברי סופרים בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידים מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות, והיכן צונו בתורה, שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה, נמצא ענין הדברים והצען כך הוא אשר קדשנו במצותיו שציוה בהן לשמוע מאלו שצונו להדליק נר של חנוכה או לקרות את המגילה וכן שאר כל המצות שמדברי סופרים. וא"כ למה חזר על זה כאן.

ז - כשביאר למה מברכין על הלל הביא ב' דוגמאות "כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב", למה לא הביא נר חנוכה דסליק מיני'.

ח - כשהביא הדוגמאות כתב "כדרך שמברך על המגילה ועל העירוב", הרי עליהם ג"כ יש להקשות אע"פ שהם מצוה מדברי סופרים וכמו שבאמת כתב שם בהל' ברכות, א"כ מה מועיל הראי' של מגילה ועירוב, יותר מהלל.

ט - למה הזכיר שניהם מגילה ועירוב ולא סגי בחד.

י - בהלכה ו' כתב ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל. ולכאורה בגמרא יש פלוגתא בטעם למה לא תקנו הלל בפורים, או משום שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ. או משום הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, והכא אכתי עבדי אחשוורוש אנן או משום שקרייתא זו הלילא. ולמה ל' להרמב"ם לפסוק בזה, מאי נ"מ לדינא. ועיין במאירי שם שכתב נ"מ להלכה דלשיטה שקרייתא זו הלילא אם אין קורין המגילה צריכין לומר הלל. אבל לא מצינו דין זה ברמב"ם.

יא - בהלכה ז' כתב, "ואין מברכין עליו שאין מברכין על המנהג" הרי בפרק יא' מהלכות ברכות הלכה טז' כבר כתב, כל דבר שהוא מנהג אף על פי שמנהג נביאים הוא כגון נטילת ערבה בשביעי של חג ואין צריך לומר מנהג חכמים כגון קריאת הלל בראשי חדשים ובחולו של מועד של פסח אין מברכין עליו. וא"כ גם על זה קשה למה חזר עליו עזה"פ.

ואולי י"ל ובהקדים:

בגמרא מגילה דף יד. איתא תנו רבנן ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות נתנבאו להם לישראל, ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה. מאי דרוש אמר רבי חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה ומה מעבדות לחירות אמרין שירה ממיתה לחיים לא כל שכן

וברש"י שם, ואם תאמר נר חנוכה כבר פסקו הנביאים, אבל בימי מרדכי היו חגי זכריה ומלאכי.

ובביאור דברי רש"י כתב המהרש"א שם, לא בעי למימר כיון שפסקו הנביאים היה להם רשות להוסיף נר חנוכה דאין סברא שיהא לחכמים כח יותר מהנביאים אלא דבנר חנוכה נמי מצאו חכמים בשום דרשה רמז בתורה כדאיתא במדרשות אלא דה"ק דאף המ"ח נביאים לא הותירו אלא מקרא מגילה והא דלא תקשי הא דתקון שלמה ערוכין ונט"י דאין זה

מקרי הותיר על מה שכתוב בתורה דערוכין אינו רק גדר להוצאת שבת מרה"י לר"ה ונט"י משום סרך תרומה משא"כ מקרא מגילה ונר חנוכה שהם מצות בפני עצמם

ועיין בשפת אמת שם דג"כ הקשה כהמהרש"א וכתב, דהא מצינו עוד מצות שתיקנו נביאים ג"כ והביא מהר"ן דשאר תקנות ואיסורין דרבנן משום סיג וגדר לתורה הם, והקשה עליו ממצות עונג שבת ותענית ד' צומות, ע"ש.

ובירושלמי מגילה פרק א' מביא כהבבלי אבל בלשון חזק ביותר דאיתא שם שמונים וחמשה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערים על הדבר הזה אמרו כתיב אלה המצות אשר צוה יי' את משה אילו המצות שנצטוונו מפי משה כך אמר לנו משה אין נביא אחר עתיד לחדש לכם דבר מעתה ומרדכי ואסתר מבקשי' לחדש לנו דבר לא זו משם נושא' ונותנין בדבר עד שהאיר הקב"ה את עיניהם ומצאו אותה כתוב' בתור' ובנביאי' ובכתובי' הדא היא דכתי' ויאמ' יי' אל משה כתוב זאת זכרון בספר זאת תורה כמה דתימ' וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל זכרון אילו הנביאים ויכתב ספר הזכרון לפניו ליראי יי' וגו' בספר אילו הכתובים ומאמר אסתר קיים את דברי הפורים האלה ונכתב בספר רב ורבי חנינה ורבי יונתן ובר קפרא המגילה הזאת נאמרה למשה מסיני אלא שאין מוקדם ומאוחר בתורה

וידועים דברי הרמב"ן בפרשת ואתחנן על הלאו דלא תוסיפו דאפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו כירבעם, עובר בלאו. והביא הגמרא במגילה והירושלמי הנ"ל וממשיך, הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם, א"כ היא בכלל לא תוסיף עליו, אלא שלא למדנו למוסיף על פי נביא אלא מן הכתוב שאמר "אלה המצות" אין נביא רשאי לחדש בו דבר מעתה. ומה שתקנו חכמים משום גדר, כגון שניות לעריות וכיוצא בהן, זו היא מצוה מן התורה, ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה ואינן מפי הקב"ה בתורה.

יוצא מכל הנ"ל כמה דברים בנוגע מה שנאמר "אשר יאמרו לך תעשה", "ולא תסור":

א - דחכמי ישראל יש להם כח לעשות גדרים וסייגים לתורה, ובתנאי שנדע שאינה ציווי ה'.

ב - ואין לחכמים כח לעשות מצוה בפני עצמה ואדרבה היא אסורה משום לא תוספו.

ג - הא דתקנו חג הפורים ומצוותי' היא משום דמצאו פסוק על זה.

ד - הא דתקנו חנוכה, רש"י כתב משום דאינם מהנביאים, והמהרש"א הבין בדבריו דבנר חנוכה נמי מצאו חכמים בשום דרשה רמז בתורה.

ואלי יש לומר דהרמב"ם ג"כ הי' קשה לו קושית רש"י "ואם תאמר נר חנוכה", היינו איך קבעו ימי חנוכה ואולי ליישב זה כוון במה שכתב והן אסורין בהספד ותענית "כימי הפורים", והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים "כקריאת המגילה".

היינו דהרמב"ם סובר דמזה שחדשו פורים ומצאו פסוק על זה מזה נלמד שיש לחכמים לתקן יו"ט בשביל נס כדי לפרסם הנס. ומאחר שמלמד מפורים, משו"ה אין לעשות כ"א כפורים. ומשו"ה כתב הרמב"ם שכל מה שנעשו היא כפורים. היינו איסור של הספד ותענית היא "כימי הפורים" והדלקת הנרות היא "כקריאת המגילה".

ואולי זהו גם מה שכתב המגן אברהם בסימן תרפו בשם מהר"מ אלשקר, יכולים בני עיר לתקן בהסכמ' ובחרם עליהם ועל הבאים אחריהם לעשות פורים ביום שנעשה בו נס. ושם הלשון היא "לעשות פורים" ר"ל דיכולים רק לעשות פורים משום שזה מה שנתחדש בקביעות יו"ט של פורים ואין לעשות יו"ט גרידא רק כמו פורים.

ולפ"ז יוצא דיש ב' מיני מצוות שיש בכח חכמים להוסיף וממילא יש להם התוקף דלא תסור וכו'. א - סייג וגדר למצוה מן התורה. ב - עשיית יו"ט כמו פורים.

ומשו"ה כתב בהלכות ברכות פרק יא ה"ג, וכן כל המצות שהן מדברי סופרים בין מצוה שהיא חובה מדבריהם כגון מקרא מגילה והדלקת נר בשבת והדלקת נר חנוכה, בין מצות שאינן חובה כגון עירוב ונטילת ידים מברך על הכל קודם לעשייתן אשר קדשנו במצותיו וצונו לעשות, והיכן צונו בתורה, שכתוב בה אשר יאמרו לך תעשה, נמצא ענין הדברים והצען כך הוא אשר קדשנו במצותיו שציוה בהן לשמוע מאלו שצונו להדליק נר של חנוכה או לקרות את המגילה וכן שאר כל המצות שמדברי סופרים.

דזה אתי שפיר מאחר שהן מצות מדברי סופרים שיש להן הציווי של אשר יאמרו לך תעשה, וממילא מברכין עליהן אשר קדשנו במצותיו וצונו.

ובנוגע הלל הי' לו להרמב"ם שאלה דהרי היא לכאורה מצוה חדשה מדברי סופרים שאינה כמו פורים וגם אינה בפשטות סייג וגדר לדברי תורה. וממילא אולי אין בה תוקף של מצוה ורק כמו מנהג שע"ז לא נאמר "וצונו", ולזה הדגיש הרמב"ם כאן שאינו כן רק דהלל היא מצוה כמו מגילה ועירוב שמברכין עליהן.

ואלי יש לומר דלהכי פסק הרמב"ם ש"קריאת המגילה היא ההלל", להורות שהלל נכלל בגדר תקנת פורים, דמאחר שמגילה יש לה גדר הלל, ממילא יש להם לחכמים לתקנה.

וכמו דמצינו בגמרא ברכות דף יד. דבעא שם, בהלל ובמגילה מהו שיפסיק, אמרין קל וחומר, קריאת שמע דאורייתא פוסק הלל דרבנן מבעיא, או דלמא פרסומי ניסא עדיף. היינו שהשוה הלל עם מגילה ושניהם שייכים לפרסומי ניסא.

ובזה אתי שפיר שהזכיר עוה"פ אודות הלל בימים שהן מנהג, דמאחר דהלל שייך לאותן עניינים שיש בכח חכמים לתקנם א"כ הוצרך להדגיש דאם נתהוה ע"י מנהג אין בה תוקף של תקנה. ואולי בזה הי' סברא שהלל עדיף מערבה, דערבה היא מנהג גרידא ואינה בגדר תקנת פורים, וגם אינה בגדר סייג, וא"כ אף שמנהג ישראל תורה מ"מ אין לומר וצונו, משא"כ הלל, אולי יש לומר וצונו מאחר ששייך בה המעלה של תקנת חכמים. וע"ז כתב עוה"פ דאין מברכין על מנהג כלל.

ולהעיר שהרמב"ם בהלכות ממרים פרק א הלכה ב כתב, "ואחד דברים שעשאוים סייג לתורה ולפי מה שהשעה צריכה והן הגזירות והתקנות והמנהגות, כל אחד ואחד מאלו השלשה דברים מצות עשה לשמוע להן, והעובר על כל אחד מהן עובר בלא תעשה, הרי הוא אומר על פי התורה אשר יורוך אלו התקנות והגזירות והמנהגות שיורו בהם לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם". הרי דכלל "והמנהגות" בלא תסור.

וראיתי בספרים לחלק בין מנהג ישראל שהוא לסיג ותקנה לבל יהרסו באיסורים גמורים לבין מנהג כמו ערבה והלל דר"ח שאין בו סרך סיג וגדר כלל, והביאו רא"י מלשון הרמב"ם בהל' ממרים "ומנהגות שיורו

לרבים כדי לחזק הדת ולתקן העולם" וזה לא שייך כ"כ במנהג כמו ערבה והלל דר"ח ושייך יותר כמו חלב הגיד מותר וישראל קדושים נהגו בו איסור וכיו"ב. אבל לפי מה שאכתוב להלן יש לדון על זה.

ואולי זהו גופא חידוש הרמב"ם ד"צונו" שייך רק על דבר שבא בדרך ציווי ולא מה שבא בדרך מנהג. דלשון "צונו" אינה מתאים לזה.

ומ"מ לפי כל הנ"ל נתיישבות כל הקושיות דלעיל. (א-ג) מה שהשוה חנוכה לפורים היא כהנ"ל מפני דבלא"ה אין לתקן חנוכה משום בל תוסיף, (ד) והא דכתב "אע"פ שקריאת ההלל מצוה מדברי סופרים מברך עליה" אצל הלל ולא חנוכה היא כהנ"ל מפני שיש לו בעיא מיוחדת בנוגע להלל. (ה) ומה שבגמרא אומרת אצל חנוכה מפני שחנוכה יותר פשוטה ששייך לומר "צונו". (ו) ואין כאן חזרה על מה שכתב בהל' ברכות שכאן מדובר במיוחד אודות הלל. (ז) ובודאי מגילה ועירוב פשוטים יותר מהלל כנ"ל. (ח) ולא הביא חנוכה כדוגמא מפני שאבוהון דכולהו פורים ומגילה. (ט) והא דהזכיר מגילה ועירוב, בפשטות היא משום דהן מייצגים ב' מיני תקנות שחכמים יכולים לתקן בתוקף הלאו דלא תסור וכו'. וממילא כתבם ביחד. (י) וגם אתי שפיר למה הכניס עצמו בפלוגתא דלכאורה אינה נוגע להלכה, היינו למה אין קורין הלל בפורים, משום דנוגע להבנת ההלל. (יא) וגם אין חזרה על הדין דאין מברכין על המנהג משום שזה נוגע במיוחד לזה, לעניינינו כנ"ל.

רק עדיין נשאר לבאר קושית השפ"א ממצות עונג שבת ותענית ד' צומות, דאיך תקנם. ואף לפי מה שכתבנו דיש להם לתקן עניינים כמו פורים, הרי אין אלו בכלל.

ואולי יש לומר, דמה שכתבנו דיש ב' סוגי תקנות בתוקף לא תסור, פורים, וסייגים, אולי יש לומר דבסייגים גופא יש ב' אופנים. וכלשון הרמב"ם בהל' ממרים, "כדי לחזק הדת ולתקן העולם".

הסוג הפשוט המקובל אצל כל, היא תקנה שעושה גדר וסייג שלא לעבור על איזה מצוה. וכגון עירוב שבזה שומר שלא יחללו שבת. וכן הסייגים בדרך כלל.

ואולי נכלל ב"כדי לחזק הדת ולתקן העולם" גם עניינים שמהדרים המצוה ומסתעפים מינה. וכגון עונג שבת, שכוונתה לכבד השבת, וכמו

שמצינו בענין הדלקת נר שבת שכתב הרמב"ם בפרק ה מהלכות שבת שזה בכלל עונג שבת וכתב שם המגיד משנה שהוא מפני כבוד השבת. וא"כ היא נכללת בזה "כדי לחזק הדת" של שבת.

וכן הד' צומות שכתב רמב"ם ריש הלכות תעניות מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור, שנאמר על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות, כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת ודבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהן והריעו. ואח"כ בהלכה ד' ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירוחמו מן השמים, ובימי התעניות האלו זועקין בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד.

הרי הד' צומות מסתעפים מ"חיזוק הדת" של המצוה "לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הצבור". וא"כ שייך בהם תקנת חכמים בתוקף של לא תסור.



## **"ועבדום וענו אותם" לדעת הרמב"ם והראב"ד**

**הרב יוסף קראסניאנסקי**

**מאנסי, ניו יורק**

ידוע מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהא שהמצריים נענשו אף שהקב"ה גזר ש"ועבדום וענו אותם" שלהרמב"ם הוא משום שלא גזר על מצרי מיוחד שהוא ישעבד אלא שכל א' ששיעבד עשה כן מצד בחירתו ואילו להראב"ד הרי עפ"ז לא יתקיים גזרת הקב"ה אלא שלדידי' בתירוץ הב' הוא משום שהם שעבדו בישראל יותר מכפי שגזר הא-ל יתברך.

ולפי זה משתנה פ' הכתובים שלהרמב"ם הפי' הוא ש"ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי' דן מלשון עונש, והעונש הוא בעשר מכות (כמו שפי' רש"י), ואילו להראב"ד הרי הפי' הוא לא "דן" מלשון עונש אלא כפשוטו מלשון דין, היינו שאדין אותם אם שעבדו בהם רק כפי הגזירה או אם שעבדו בהם יתר מכפי הגזירה (ראה שם ברמב"ן).

ולכוארה ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"א עמ' 10 שהענין ד'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" יש לפרשו בב' אופנים א) שהוא עונש למצרים ב) שהוא שכר לישראל, י"ל שלהרמב"ם ש"וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי" הוא לשון של עונש (דן מלשון עונש) למצרים הרי גם ה'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" הוא ענין של עונש למצרים, משא"כ להראב"ד ש"וגם את הגוי אשר יעבדו דן אנכי" הוא ענין של דן כפשוטו הרי ה'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" אינו ענין של עונש למצרים אלא זהו שכר לישראל.

והנה עפ"י יובן היטב מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם אומרים שה' לא גזר על מצרי מיוחד או שאומרים שא"כ לא יתקיים הגזירה אלא שדנין אם שעבדו כפי הגזירה או יותר דהנה להרמב"ם שה' דן אנכי" וה'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" הוא ענין של עונש למצרים היינו שמתחלה אומרים שהם ייענשו היינו שהכוונה כאן הוא העונש למצרים, היינו שבירת מצרים והוצאת הניצוצות מהם, וה'ועבדום וענו אותם" הוא זה שהמצריים מעמידים את עצמם ע"י מעשיהם במצב שיהי' ראויים שהניצוצות שבהם ינטלו מהם ושהם יישברו, הנה בזה נכון לומר שהקב"ה לא גזר על מצרי מיוחד שהוא יעמיד את עצמו במעמד זה שינטל ממנו הניצוצות ושהוא יישבר, ורק שהוא במעשיו ובבחירתו בוחר בזה. משא"כ להראב"ד שה'ועבדום וענו אותם" וה'ואחרי כן יצאו ברכוש גדול" הוא ענין של שכר לישראל, היינו שרוצים להעמיד ולהביא את ישראל למצב זה של "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", והדרך להביאם למצב זה הוא ע"י ועבדום וגו' הרי ממבט זה אומרים שהגזירה דועבדום וגו' הרי רוצים שיתקיים כדי שיבואו ישראל ל"ואחרי כן יצאו וגו'" וממילא הרי הם טוענים אם לא אנחנו אלא מי יקיים גזירתך, שהרי פה רוצים בקיום הגזירה כדי להביא את ישראל למצב הנרצה.

והנה ענין זה אם מסתכלים על השבירה של מצרים או אם הכוונה והדגש הוא על השכר לישראל תלוי בהשיטות דמלמעלה למטה או

<sup>(1)</sup> בלקו"ש ח"ה שיחה א' לפ' לך הערות 77 ו79 מסביר כ"ק אדמו"ר שמצד עצם הענין הרי הענין דשבירת הקליפות שזה בא מצד שהוא ית' נמצא בבחי' בלתי מציאות נמצא ומושלל מכל התוארים ולכן גם כשעושים נגד רצונו אינו משתנה מזה ח"ו וזה שאינו משתנה ואינם תופסים מקום מתבטא בזה שמאבדים אותם שזה מבטא זה שאינם כלום הרי ענין זה הוא למעלה מהענין דהעלאת הניצוצות מהם שזה בא מצד שהוא ית' אינו נתפס

מלמטה למעלה וכידוע המחלוקת דב"ש וב"ה גבי נרות חנוכה דלב"ש מתמעטים והולכים כפרי החג ולב"ה מעלין בקדש ולא מורידין היינו לב"ש - מלמטה למעלה - הרי העיקר הוא השבירה של הקליפה ולכן מתמעטים והולכים כפרי החג שהם כנגד אומות העולם משא"כ לב"ה - מלמעלה למטה - הרי העיקר הוא מה שנעשה בקדש ולכן מעלין בקדש ולא מורידין.

והנה בלקו"ש חכ"א שם מסביר כ"ק אדמו"ר שאם נאמר שהעיקר דשעבוד מצרים והאחרי כן יצאו וגו' הוא עונש למצרים הנה יוצא מזה שהתכלית של העבודה, היינו הבירור של מצרים, והשכר לישראל הם ב' דברים נפרדים משא"כ אם נאמר שו'האחרי כן יצאו וגו'" הוא ענין של שכר לישראל א"כ יוצא מזה שהשכר והתכלית ותוכן העבודה הם ענין אחד.

וע"פ מה שנת"ל שלהרמב"ם עיקר ענין הכתובים הוא הענין דשבירת מצרים והעלאת הניצוצות מהם משא"כ להראב"ד העיקר הוא השכר לישראל הנה י"ל שעפ"ז יובן היטב מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי ענין תחיית המתים היינו אם תחיית המתים הוא סוף ותכלית השכר, שיטת הראב"ד, או שסוף ותכלית השכר הוא עולם הנשמות ותחיית המתים הוא רק ענין זמני, שיטת הרמב"ם. וע"פ הנ"ל יובן היטב דלהרמב"ם שתכלית העבודה והשכר הם ב' ענינים נפרדים לכן יש מקום העבודה ותכליתה - עזה"ז וימוה"מ וכו' - ויש מקום השכר - עולם הנשמות - משא"כ

---

ומוכרח בהרצון דתומ"צ וממילא אין כח בהזדונות להעלים על הניצוצות קדושה שבהם ולכן ע"י תשובה מעלים גם ניצוצות אלו.

ואף ששבירת הקליפות גבוה יותר מהעלאת הניצוצות שבהם הרי פה בהפסוק הסדר הוא להיפך, תחילה "דן אנכי" הוא ענין שבירת הקליפות "ואחרי וגו' ברכוש גדול" הוא העלאת הניצוצות מהם? אלא משום שבהתנועה דמלמטה למעלה (שהם מפרשים כך את הפסוק) הנה מצד תנועה זו שהענין הוא למצוא את ההן בהלאו (ראה לקו"ש ח"ו שיחה ב' לפ' יתרו אות י') הרי כמו שמוסבר שם הערה 35 "שהכוונה בזה היא (לא רק שאינם סותרים לאחדות ה' לפי שהקליפות הן העדר, אלא) שגם על ידם גופא (- מצד ניצוצות הקדושה שבהם) מתגלה אחדות ה'" היינו שמצד התנועה דמלמטה למעלה הרי העלאת הניצוצות מהם, מציאות ההן בהלאו הוא התכלית, אשר לכן סדר הכתוב הוא "דן" שבירת הקליפות "ואחרי וגו'" היינו התכלית שהוא העלאת הניצוצות. ולהראב"ד הסדר הוא "ועבדום" ובתור מאמר המוסגר שו"ד"ן היינו אם היתה כפי הגזירה או יותר "ואחרי וגו'" היינו התכלית והכוונה של ה"ועבדום".

להראב"ד שהעבודה ותכליתה הוא ענין א' עם ענין השכר לכן תח"ה שהוא במקום העבודה הוא סוף ותכלית השכר.

ובלקו"ש ח"כ עמ' 13 מסביר כ"ק אדמו"ר דברי הרמב"ם שבן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו ומביא השגת הראב"ד וז"ל "יש אגדה שבן שלש שנים שנא' עקב אשר שמע אברהם בקולי מנין עקב" ומסביר שם שזה שהרמב"ם בחר בהגירסא שבן מ' שנה היה הוא לפי אז ער וויל ארויסברענגען אז שלילת ע"ז הוא (גם) מצד השכל ומצד העולם ולכן אומר בן מ' שנה שהוא שלימות ההבנה והשגה היינו ששלילת ע"ז אצל אברהם היה מצד הבנת שכלו היינו ששלילת ע"ז איז פארבונדן מיט טבע פון שכל הנברא ניט אן ענין וואס איז העכער פון גדר שכל הנברא ושם בהערה 66 ואולי י"ל שזהו תוכן השגת הראב"ד וכו' שע"פ הגדה זו נמצא דזה שהכיר אברהם וכו' לא היה מצד גדר ושכל הנברא כ"א מלמעלה וכו' ע"ש

והנה אם נאמר שהענין הוא כפשטות המשמעות שלהרמב"ם היה ענין שלילת ע"ז אצל אברהם באופן דמלמטה למעלה ולהראב"ד היה זה באופן דמלמעלה למטה הנה בודאי שזה מסייע למה שאנו מבארים שהרמב"ם נוטה להשיטה דמלמטה ואילו הראב"ד נוטה להשיטה דמלמעלה למטה אלא אפי' אם נאמר שקשה לומר שאברהם שכל עבודתו הוא באופן דמלמעלה למטה הנה ענין הכי עיקרי בעבודתו היינו שלילת ע"ז יהי' דוקא באופן דמלמטה למעלה (וגם שהרי היה בן ג' לפני שהיה בן מ' היינו שאם לומדים שענין זה היה אצלו דורכאויס באופן דמלמטה למעלה הרי שוללים שהיה כל ענין של מלמעלה למטה בדרך הכרתו ענין שלילת ע"ז משא"כ אם הוא כמו שנבאר כאן)

די"ל שהרמב"ם והראב"ד פליגי בהענין דמלמעלה למטה גופי' (גבי אברהם בענין שלילת ע"ז) מהו העיקר - אם העיקר הוא זה שהמעלה בא למטה או שהעיקר הוא מה שהוא בא למטה בתוך גדר המטה והנבראים. דלהרמב"ם העיקר הוא מה שהוא בא בתוך גדר המטה שאשר לכן הוא בוחר בהגירסא דבן מ' שנה הכיר את בוראו שזהו שלימות השכל וההבנה של האדם, גדר המטה. משא"כ להראב"ד הרי העיקר הוא מה שהמעלה בא למטה ובפרט גבי ע"ז אשר אמיתית הענין דשלילת ע"ז בתכלית א"א להגיע לזה ע"י שכל הנברא רק כשבא מלמעלה (כמו שמוסבר שם בסוף

השיחה) ולכן הוא בוחר בהגירסא שבן ג' שנים וכו' היינו שהכרת אברהם את בוראו היה מצד קול ה', שנצטווה (ראה שם).

והנה ע"פ הנ"ל אולי יש להמתיק ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז שיחה ה' לפ' בשלח אודות הענין אם כל מכה היתה של ד' מכות או של חמש מכות דהנה ע"פ המבואר לעיל הרי אפשר ללמוד שכל הענין דמצרים היתה אודות ישראל ורק שגם את הגוי וגו' דן אנכי היינו לדון אותם אם שעבדו בישראל כפי הגזירה או יותר מהגזירה אבל אין זה התכלית של הענין ולכן י"ל שמספיק שכל מכה היתה של מכה אחת (שיטת ר' יוסי הגלילי - ולהעיר דלדידי' חמץ מותר בהנאה).

משא"כ להשיטה דמלמטה למעלה שזוהי שיטת ר' עקיבא וגם ר' אליעזר הרי הוא מתלמידי ב"ש כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בזה שר' אליעזר לומד ש"ובשכבך" הוא תחלת זמן שכיבה בשעה שבני אדם עסוקים לילך לשכב שזהו מפני שהוא מתלמידי ב"ש דס"ל דאזלי' בתר בכח ולכן בהזמן שעוסקים לילך ולשכב כלול בכח כל השכיבה.

ולכן גם כאן בין לר' אליעזר בין לר' עקיבא שהדרך הוא מלמטה למעלה הרי הענין דמצרים הוא ענין ותכלית לעצמו לשבר את הקליפות ולהוציא את הניצוצות מהם ולכן כל מכה היא או של ד' או של ה' מכות והיינו משום שבגישה זו גופא ישנם ב' דרגות (כמו שמסביר כ"ק אדמו"ר שם אות ח') הא' הוא שיטת ר' אליעזר ששמו הוא על שם אלקי אבי בעזרי שהוא היה בן הורקנוס ובן אברהם יצחק ויעקב וכו' ולכן לא הונח אצלו שמשוהו יפגע בהעצם של יהודי שהרי גם בשעת החטא היה באמנה אתו.

משא"כ ר' עקיבא שהיה בן גרים הנה ער האט באווארנט אויך דער ענין פון מכפירים יחידתי די עבודה צו מתקן זיין די עצם הנפש אבל מזה יוצא מעלה שדוקא עי"ז נפעל הענין דיצי"מ גם בדרגא זו וכו' ע"ש.

ובלקו"ש חלק ה' עמ' 68 מביא כ"ק אדמו"ר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד למי מייחסים קיום מצות מעשר דלהרמב"ם הוא ליצחק ולהראב"ד הוא לאברהם.

והנה ע"פ מה שביארנו במקום אחר שלהשיטה דמלמטה למעלה הנה עיקר ההכנה למ"ת הוא הענין דגלות מצרים היינו הביטול והיציאה

ממציאותו, ועבודת האבות, שהוא שלימות העבודה מצד מציאות הנבראים, הוא שלב ראשון בעבודה ואח"כ עולים לשלב השני, שזה נעשה סדר העבודה, היינו היציאה ממציאותו. הנה זה עולה בסגנון אחד עם ביאור כ"ק אדמו"ר גבי מעשר לשיטת הרמב"ם דהיינו שאכן אברהם ג"כ הפריש מעשר אלא שזה לא היה מכל נכסיו (היינו המעשר המפורש בכתוב אצל) רק דוקא משלל המלחמה דד' המלכים, והיינו שזה נעשה שלו ע"י נס, וענין המעשר הזה היה הענין דמלמעלה למטה וזה שימש בתור הקדמה, ע"ד שהתרומה קודם למעשר, לענין המעשר לאמיתותו שזהו המעשר דיצחק שהוא ענין ההעלאה מלמטה למעלה.

משא"כ להראב"ד הרי הוא לומד כמו שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק כ"ה עמ' 116 כמו רש"י שאברהם הפריש מעשר מכל נכסיו היינו שזה היה אמיתי ענין המעשר וביחד עם זה מייחסים זה דוקא לאברהם אע"פ שענינו הוא המשכה מלמעלה למטה? וי"ל שזהו ע"ד מה שביארנו במ"א להשיטה דמלמעלה למטה דלשיטה זו הרי עיקר העבודה הוא עבודת האבות ורק בתור הכנה מוכרחת צריכים להענין דגלות ויציאה ממציאותו ומכיון שנפעל ענין זה חוזרים לסדר העבודה העיקרית היינו העבודה שמצד ובאופן דגדרי המציאות, היינו על הן הן ועל לאו לאו. ולכן מצות המעשר מתייחסת לאברהם, שצריכים שתנועה זו דמלמטה למעלה זאל נכלל ווערן אין דער מהלך העבודה (שהיא העיקרית) דאברהם שהוא העבודה דמלמעלה למטה.

ויש לקשר זה עם ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק ט"ו עמ' 118 בהענין שהבארות דאברהם נק' בזהר באר דיצחק שמביא ביאור הרמ"ז שהוא לפי שעיקר העבודה דחפירת בארות הוא עבודת יצחק ומביא גם ביאור אביו שבאמת הבארות הם בארות אברהם ורק שיצחק הכניס בהם קיום.

ואולי י"ל שזהו אותו המחלוקת של הרמב"ם והראב"ד שלהרמב"ם הרי המעשר דאברהם שמפורש בכתוב אינו אמיתי ענין המעשר רק הוא באמת הענין דהמשכה מלמעלה למטה וכמו"כ כאן אצל בארות הרי מסביר כ"ק אדמו"ר האמצעי בתו"ח (כמו שמציין בלקו"ש שם) שהבארות דאברהם אינם אמיתית ענין הבארות שאמיתית ענין הבארות הם העבודה דמלמטה למעלה משא"כ הבארות דאברהם הם גילוי ההעלם מלמעלה למטה ולכן שיטת הרמב"ם גבי מעשר מתאים לשיטת רלו"צ

שיצחק רק מכניס קיום בהבארות דאברהם בזה שחזר וחפר אותן היינו שהבארות היו לא אמיתית ענין הבארות רק בארות דאברהם.

משא"כ שיטת הראב"ד שהמעשר דאברהם הוא אמיתית ענין המעשר (מכל נכסיו) היינו ע"ד שיטת הרמ"ז שהבארות היו אמיתית ענין הבארות שמשום זה נקראו באר דיצחק משום שעיקר הענין דחפירת בארות הוא עבודת יצחק וזה שאברהם חפר בארות וגם זה שמייחסים מצות מעשר כמו שהיא לאמיתתה לאברהם צ"ל כמו שמוסבר לעיל שזהו מפני שעיקר סדר העבודה היא העבודה דמלמעלה למטה וצריכים שהעבודה דמלמטה למעלה יהי' נכלל בעבודת אברהם דמלמעלה למטה.

והנה ע"פ כל הנ"ל יש לבאר שיטה כללית של הרמב"ם דהנה ביארנו במ"א שזה שהרמב"ם כותב בהקדמתו "לפי שאדם קורא בתורה שבכתב תחלה ואח"כ קורא בזה וכו' ואינו צריך לקרות ספר אחר ביניהם" שיי"ל שהמקור לזה הוא המשנה בפרקי אבות שבן חמש למקרא, ובן עשר למשנה היינו שהרמב"ם ר"ל שהוא הוא המשנה (וע"ד שלהרא"ש המצוה דכתבו לכם וגו' מקיימים בהספרים שלומדים בהם היום) שהמשנה שרבי כתב הוא הכלל והגמ' והגאונים וכו' הוא הפרט והרמב"ם חזר וכלל וא"כ בלימוד ספרו מקיימים שמבן חמש למקרא הולכים תיכף לבן עשר למשנה. ואין כוונתו שלאחר לימוד ספרו אין צריכין ללימוד ספר אחר כי הרי אדרבא ראה לקו"ש חלק ל"ו שיחה לכ' כ"ד טבת שדוקא להרמב"ם הרי החיוב והפ"י דשליש בתלמוד הוא שבתחילת לימודו חייב להקדיש שלישי ש"יבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו וכו'.

וא"כ יוצא שלהרמב"ם ישנו בתחלת לימודו לימוד וידיעת ההלכות בלי טעמים וישנו, בה בשעה (אם לא שהוא אכן בן עשר), הלימוד דפלפול וכו'.

והנה ע"פ מה שביארנו לעיל שהרמב"ם נוטה להשיטה דמלמטה למעלה יובן ענין זה היטב. דהנה במלמטה למעלה ישנו ב' ענינים. הא' הוא התנועה, השאיפה והעלי' למעלה ע"ד המבואר בשיטת ב"ש ששמים נבראו תחילה דהיינו שהתכלית והכוונה הוא שהארץ יתעלה לשמים. והנה ראה לקו"ש חלק כ"א ע' 14 הערה 30 שבתומ"צ ישנם גדרים מצד הנותן וישנם גדרים מצד המקבל ומצד הנותן נוגע בעיקר הבפועל ואינו נוגע כיצד זה נרגש אצל המקבל ע"ש. וממילא מצד ענין זה שהתחתון

עולה ללמעלה וכמות שהוא מצד הלמעלה שנוגע בפועל ולא איך שהוא נרגש מצד המטה ממילא יוצא מזה ענין הלימוד באופן המשנה שנוגע ידיעת ההלכה בפועל ואינו נוגע ידיעת הטעם.

ובמלמטה למעלה ישנו עוד ענין היינו יציאת התחתון ממציאותו והאור חוזר שמלמטה למעלה שזהו ענין הקושיות וההעלמות וכו' שבענין הפלפול שמצד זה וע"י זה יוצא התחתון ממציאותו ועולה למעלה. אשר לכן להרמב"ם שאוחז בהשיטה דמלמטה למעלה הנה מצד ענין הראשון בא הענין של לימוד ההלכות באופן של משנה היינו ידיעת ההלכות בפועל ואינו נוגע הטעם ומצד ענין השני בא הענין דשליש בתלמוד שזהו ענין הפלפול וכו' היינו יציאת התחתון ממציאותו ועלייתו למעלה.

והנה להעיר לכל הנ"ל מלשון הראב"ד בהלכות מטמאי משכב ומושב פרק ז' הל' ז' "כל מ"ש בזה הרבה יגיעות וכו' אבל עשה אנך כאפרכסת ושמע דבר ה' וכו' ברוך ה' אשר גלה סודו ליראיו".



## שיטת הרמב"ם בג' לוגין שאובין מכלי אחד

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

במשנה מקוואות פ"ג משנה ג-ד "הסוחט את כסותו ומטיל ממקומות הרבה והמערה מן הצרצור ומטיל ממקומות הרבה רבי עקיבא מכשיר וחכמים פוסלין. אמר ר"ע לא אמרו מטילין אלא מטיל, אמרו לו לא כך ולא כך אמרו אלא שנפלו לו שלשה לוגין. מכלי אחד משנים ומשלשה מצטרפין ומארבעה אין מצטרפין. בעל קרי החולה שנפלו עליו ט' קבין מים וטהור שנפלו על ראשו ועל רובו ג' לוגין מים שאובין מכלי אחד משנים ומשלשה מצטרפין מארבעה אין מצטרפין. במה דברים אמורים בזמן שהתחיל השני עד שלא פסק הראשון ובד"א בזמן שלא נתכוון לרבות אבל נתכוון לרבות אפילו קרטוב בכל השנה מצטרפין לג' לוגין.

והנה ברמב"ם הל' מקוואות (פ"ה ה"א) כ' "מקוה שנפלו אליו ג' לוגין מים שאובין מכלי אחד או משנים ושלשה כלים מצטרפין והוא שיתחיל השני עד שלא פסק הראשון מד' כלים אין מצטרפין בד"א בזמן שלא

נתכוון לרבות אבל אם נתכוון לרבות את המקוה אפילו נפל משקל דינר בכל שנה מצטרף לג' לוגין". אולם בהל' שאר אבות הטומאה (פ"ט ה"ב) כ' הרמב"ם "מי שנפל עליו ג' לוגין מים שאובין משני כלים או משלשה כלים אם התחיל השני עד שלא פסק הראשון מצטרפין ואם לאו אין מצטרפין. נפלו מד' כלים אין מצטרפים ואע"פ שהתחיל זה עד שלא פסק זה הרי זה טהור"

ויש לעיין בדברי הרמב"ם דלמה שינה לשונו בהל' מקוואות בדין ג' לוגין שפוסל מקוה ("מכלי אחד או משנים ושלשה כלים") מלשונו בהל' שאר אבות הטומאה בדין ג' לוגין שמטמא אדם ("משני כלים או משלשה כלים"), שהרי שני דינים אלו ממשנה אחת ופשטות המשנה משמע שדין אחד לשניהם.

והנראה לומר בזה בהקדים דברי הראב"ד (מובא בב"י יו"ד סי' ר"א עמ' ק"ב ע"ב ד"ה עוד כתב שם) וז"ל: "ונראה לי דוקא משנים ושלשה כלים הוא דאמרינן הכי [שצ"ל בלי הפסק] אבל מכלי אחד בין כך ובין כך מצטרפין". פ': במשנה רק כתוב הדין של כלי שיוצא המים ממנו ממקומות הרבה (שבזה פליגי ר"ע וחכמים) או בדין של צירוף כלים שצ"ל בלי הפסק אבל בדין כלי אחד לכאור' לא מפורש במשנתינו, וא"כ באם ה' ג' לוגין שאובין בכלי אחד והפסיק בשפיכות האם פוסל המקוה או שזה כמו ב' או ג' כלים והפסיק ביניהם שאינו פוסל את המקוה [אלא א"כ כיוון לרבות]. וע"ז כתב הראב"ד שנראה לו שמצטרף (ופוסל המקוה).

והנה בפשטות דין הנ"ל הוא גם לדין ג' לוגין שאובין שמטמא אדם, וט' קבין לבעל קרי שבאם ה' מכלי אחד עם הפסק בין השפיכות מטהר הבעל קרי, שהרי ממשמעות לשון המשנה דין אחד לכל הדינים, כנ"ל. אולם מצינו בזה שיטה אחרת והוא שיטת הרבינו יונה (מובא בב"י או"ח סי' פ"ח עמ' ע"ט ע"א) וז"ל: "רחיצת תשעה קבין צריך להטילם עליו בכלי שיוכל להריקם ממנו בלי שום הפסקה". הרי שלשיטתו אפי' בכלי אחד צריך לשפוך הכל בלי שום הפסק ודלא כשיטת הראב"ד לכאורה.

<sup>(1)</sup> בבאור הרבינו יונה מבאר המגן אברהם (או"ח סי' תר"ו ס"ק ט') "דאפילו מריק מכלי א' צריך שיהי' באופן שיוכל להריק ממנו בלא הפסקה, לאפוקי אם הוא בולע קצת

ולפי כל הנ"ל יש לעיין למה מביא הב"י דינו של הראב"ד באין חולק, דלכאורה רבינו יונה חולק עליו, כנ"ל.<sup>2</sup>

אלא שלכאור צריך לומר שלפי הבית יוסף אינו סתירה, וזה שפוסקים בדיני מקווה כהראב"ד אינו סותר להפסק דין של רבינו יונה בג' לוגין שאובין לטמא טהור ותשעה קבין לבעל קרי. וכן מצינו בגר"א שבס' תר"ו פוסק כרבינו יונה ובס' ר"א כהראב"ד, וכן בקיצור שו"ע סי' קצ"ז ס"ג פוסק כר"י אולם בספרו לחם ושמלה על הל' מקוואות פוסק כהראב"ד (עיין בארוכה בהערה 46 בקובץ ביאורים עמ"ס מקוואות המובא בהערה 2 מהרב יי"ש שדן בכל זה בטוב טעם).

והנה יש לעיין מהו המקור לספק של הראב"ד (וכמו שהקשה המשנה אחרונה במס' מקוואות פ"ג מ"ד) ויש להביא ראי' לדין זה ממשנה בפ"ב מ"ה (מקוואות) שכ' "מקווה שיש בו שלש גומות של מים שאובין של לוג לוג אם ידוע שנפל לתוכו מ' סאה מים כשרין עד שלא הגיע לגומא השלישית כשר ואם לאו פסול". וצ"ע למה פסול הרי לא מצינו במשנה שצריך להגיע לגומא השנית לפני שעבר גומא הראשון, וא"כ לכאור' משמע שאפי' הגיע לגומא השני אחרי שגמר גומא הראשונה מצטרפת לפסול, ולמה זה שונה מהפסיק בב' או ג' כלים, אלא שי"ל שמכיון שזה מקוה אחד, הרי הוא ככלי א' וממילא מצטרפין אפי' בהפסקות, וכהראב"ד הנ"ל. (ושו"ר שמבאר עד"ז במשנה אחרונה שם. ופלא שסותר את עצמו לביאורו בפ"ג מ"ד שם וכן בשו"ת חתם סופר, יו"ד סי' בט"ז).

ויש לומר בזה עוד ראי' והוא ממשנתינו גופא (פ"ג מ"ד) שכ' "מכלי אחד . . . מצטרפין" ולכאורה איזה צירוף ישנו בכלי אחד, אלא דבזה מרמז לדינו של הראב"ד דבכלי אחד מצטרף אפי' בהפסק בין השפיכות (ורק

---

או כבד הרבה". והי' אפשר לבאר כוונתו שצריך לשפוך מכלי שיכול להוריק ממנו בלא הפסקה, אבל לא שצריך לשפוך בלי הפסקה. אמנם בשו"ע אדה"ז (או"ח סי' תר"ו סי"א) כ' במפורש ש"אם ממרק מכלי א' יזהר להריק בלא הפסקה כלל". ומקורו הוא מג"א הנ"ל בביאור הרבינו יונה.

<sup>(2)</sup> ועיין בקובץ ביאורים עמ"ס מקוואות (שיעורים מהרה"ג הרב י"א הלוי העלער ראש כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר) שדן בזה.

בין כלי ראשונה לכלי השני צריך להתחיל כלי השני קודם שיפסיק מכלי הראשון וכלשון המשנה "בזמן שהתחיל השני"<sup>3</sup>.

ולפי כל הנ"ל י"ל שכן הוא שיטת הרמב"ם (ואף ששערי התירוצים לא ננעלו, הרי יש לומר כנ"ל): שהרי בפ"ה ה"ד מהל' מקוואות מביא המשנה דמקווה שיש בו שלש גומות, ובה"א כ' מקווה שנפלו אליו ג' לוגין מים שאובים מכלי אחד או משתים ושלשה כלים מצטרפין. ומפשטות לשון הרמב"ם משמע ש"מצטרפיו" הולך גם על "כלי אחד" וכנ"ל. וע"ז ממשיך הרמב"ם "והוא שיתחיל השני עד שלא פסק הראשון" דהיינו שבין הכלים צריך שלא יהי הפסק, וכנ"ל.

משא"כ בהל' שאר אבות הטומאה סובר שבכלי אחד אינו מצטרף באם מפסיק בין השפיקות (וע"ד שיטת רבינו יונה) ולכן אינו כ' "מכלי אחד"<sup>4</sup> אלא כ' "משני כלים או משלשה" - שלא מדבר בצירוף כלי אחד ששפך בהפסקה, ואינו ממשיך "והוא שיתחיל וכו' (כדהל' מקוואות) דמשמע שיש כאן פרט בהכתוב לפני זה, אלא כ' "אם כו'" בהמשך להכתוב לפני זה, דהיינו שיש כאן חידוש דין ד"באם נפלו עליו ג' לוגין מים שאובין מב' או ג' כלים אם התחיל השני עד שלא פסק הראשון מצטרפין. ולא מדבר כלל (אפי' ברמז) על כלי א' בהפסקה. ויש להוסיף שזהו ההוספה "ואם לאו אין מצטרפין" - שאם פסק אין כאן צירוף וזה אפי' בכלי א'.

ובביאור והבנת החילוק בין ג' לוגין דמקווה ושאר דינים ראה מש"כ הרב י"ש בקובץ ביאורים המובא בהערה 2 ויש להאריך בזה. ועוד חזון למועד. ועצ"ע בכל הנ"ל.

<sup>(3)</sup> ראה קובץ ביאורים עמ"ס מקוואות (שבהערה 2), ובהערה 43 שם.

<sup>(4)</sup> והא דכתוב במשנה גם בדיני דג' שאובין לטמא אדם הלשון "כלי אחד" מדהשמיטו הרמב"ם משמע שסובר שאינו שייך לדין שלנו (ובקובץ ביאורים שם מבאר הרב י"ש ש"ל שאגב הרישא נקט כן). וראה מאירי בביאורו למשנה שבנוגע למקווה כ' "מכלי אחד משנים ושלשה" ובנוגע לשאר הדינים "משנים ושלשה". (וצ"ע אם יש לומר שהי' להם נוסח אחר). וראה גם פי' הרע"ב למשנתינו, ולשון אדה"ז בשו"ע סי' תר"ו סי"א.

# הלכה ומנהג

## הצלת עצמו בגרימת נזק חברו

**הרב ישראל בארנבאום**

חבר בד"ץ ושליח כ"ק אדמו"ר - מאסקווא, רוסיה

א. איתא בירושלמי ב"ק פ"ג ה"א: "ראה אמת המים שוטפת ובאה לתוך שדהו עד שלא נכנסו המים לתוך שדהו רשאי לפנותן למקום אחר משנכנסו אין רשאי לפנותן למקום אחר". דין זה הוזכר והובא בהרבה ראשונים (רמב"ן ב"ב ח., רשב"א ב"ק כ"ח, נימ"י ב"ב ח., ועוד), ונפסק להלכה בשו"ע חו"מ סי' שפ"ח ס"ב ברמ"א. וביותר ביאור בשולחן ערוך הרב הלכות נזקי ממון סעיף ב' וז"ל:

"... אם בא הנזק עליו אסור לסלקו מעליו אם על ידי זה יגרוע שיבא על חברו שאסור להציל עצמו אפילו בגרם נזק ממון חברו. אבל קודם שבא הנזק עליו מותר לדחותו שלא יבא עליו אף על פי שעל ידי זה יבא על חברו, כגון אמת המים הבאה לשטוף שדהו עד שלא נכנסה לשדהו מותר לגדור בפניה אף על פי שעל ידי זה היא שוטפת שדה חברו ומשנכנסה לשדהו אסור להוציאה בענין שתגיע לשדה חברו שכיון שמוטל הנזק עליו אינו רשאי לסלקו מעליו ולהטילו על חברו." עכ"ל.

ושם בירושלמי מוזכרים עוד מספר דינים המבוססים לכאורה על אותו עיקרון ומפורטים בקירוב בשולחן ערוך הרב כאן סעיפים ג'-ד':

"וכן חיל מלך שבא לעירי ובני העיר חייבים ליתן להם אכסניא אסור לאחד ליתן שכר לשר החיל לפוטרו מליתן אכסניא כי על ידי זה יגרוע

---

<sup>(1)</sup> וצ"ל שמספר החיילים שחייבים לאכסן אותם גבוה ממספר בתים שבעיר שעליהם הוטלה החובה לספק לחיילים מקום מגורים, שאז כל בית ובית כאילו צויין בפירוש ובאופן מפורט. אבל אם מספר הבתים עליהם הוטלה החובה לספק מגורים גבוה יותר ממספר אנשי החיל - במקרה זה פשוט שעוד לא נפלה הגזירה על אף בית מסוים ועוד מותר להשתדל להפטר מחיוב לקבל את החיילים אליו.

נזק לישראל אחר (אלא אם כן נותן לו עד שלא נכנס לעיר<sup>2</sup>). וכן בכל שאר עניני מסים אסור למי שחייבים במס להשתדל אצל השר לפוטרו אם על ידי זה יכביד על אחרים והעושה כן נקרא מסור.

וכן מלך או שר שמטיל איזה דבר על עשיר אחד או שנים ויש לישראל אחד כח בהיכל המלך והשר להשתדל לפוטרו אם הדבר ברור בודאי שאם יפטרם לאלו יטיל על אחרים אינו רשאי להשתדל לפוטרו. והוא שהם אנשים ידועים למלך או השר ופרט אותם בגזרתו אבל אם לא פרט על אנשים ידועים אלא יצאה הגזירה מלפניו להטיל על שני אנשים בסתם הרי זה רשאי להשתדל על איזה איש או אנשים שרוצה שלא יהיו בכלל הגזירה אף שבודאי יכנסו אחרים תחתיהם שכיון שלא פרט על אנשים אלו עדיין לא בא הנזק עליהם ורשאי לדחותו ממי שרוצה להצילו כמו שרשאי לדחותו מעל עצמו וכן כל כיוצא בזה. "עכ"ל<sup>3</sup>.

עוד מוצאים אנו בספרו של החפץ חיים "שמירת הלשון" (הלכות לשון הרע פ"י באר מים חיים אות מ"ג) הרחבה נוספת לדין ועיקרון הנ"ל, וז"ל:

"אבל אם עי"ז [שאדם יענה שהוא לא עשה דבר מסוים שחושדים אותו בן] ממילא יודע העושה, כגון שלא היה הספק כי אם על שנים, תלוי בזה, אם הוא באמת דבר שאינו הגון נראה דמותו לדחות זה מעל עצמו אף שממילא יתגלגל הדבר על חבריו. אבל אם באמת דבר זה איננו עוולה, רק להשוואל נראה שהדבר זה הוא עולה צריך עיון אם מותר להשיב לו אפילו בלשון אני לא עשיתי את הדבר כיון שע"ז ממילא יתגנדר הדבר על חבריו.

ונראה שדבר זה תלוי במה שמבואר בחו"מ בסימן שפח (ס"ו ס ב') בהגהה: היה רואה נזק בא עליו מותר להציל עצמו אע"פ שע"ז גורם

<sup>(2)</sup> ישנה אפשרות שלא יכנסו לעיר זו כלל, וממילה עוד לא נגזר נזק על בני העיר, דפשוט שלא בכניסה לתחומי העיר תליא מלתא.

<sup>(3)</sup> ופשוט, שעובדא של דמי כלילא דשדו אטבריא (בבבא בתרא ח.), ואתו לקמיה דרבי ואמרו ליה: ליתבו רבנן בהדן, אמר להו: לא. אמרו ליה: ערוקין, א"ל ערוקו כו' - לא מיירי במס שהוטל על כל יחיד ויחיד אלא שהטילו אותו על כל הקהילה ביחד, ואז דין תורה ולא דין המלכות קובע שת"ח פטורים ממסי קהילה, ואין כאן המקום להאריך.

היזק לאחר, ועי' בסמ"ע שם שכתב דאם כבר בא עליו אסור לסלק ממנו בזה, ומשמע מביאור הגר"א שם שהוא מסכים להסמ"ע, והכא נמי אם הוא רואה שנחלט לעת עתה חשדא אצל השואל עליו, אסור לו לגלות כדי להסירה מעליו ולתתה על חברו, ועי' בביאור הגר"א שם, ואם אינו בגדר זה, מותר. ואעפ"כ דבר זה אינו מבורר אצלי היטב למעשה. "עכ"ל.

ב. ובסוגיא זו יש להבין כמה יסודות:

א. המקרים של מים שנכנסו לשדהו ושאר הדינים אינם דומים בכלל ואף סותרים זה את זה:

הרי אם הכלל הוא שעד שהמים לא נכנסו לשדהו אפילו שכבר ברור שיבואו אם הוא לא ינקוט בפעולת מנע ולא יבנה בפניהם את הסכר - בכל זאת עוד מותר לבנותו ולעכב את המים, ורק אם נכנסו בפועל אסור לנתב אותם החוצה במידה ובכך יגרם נזק לשדה של חברו. א"כ במקרים של חיילים וכדומה היה צריך להיות מותר לדחותם מעליו כל זמן שעוד לא נכנסו בפועל לדור לתוך ביתו. וכן במקרה של מס שהטיל המלך על איזה עשיר - הרי עוד לא בא הנזק עליו בפועל ועוד קיימת אפשרות להמנע ממנו ע"י הפצרות ושוחד, כמו שקיימת עוד האפשרות להתגונן מפני המים הבאים לשטוף את שדהו ע"י בניית סכר. ולאידיך, אם הכלל הוא שמאז שנגזר הדבר בבירור שהנזק יבוא על פלוני, אף שעוד לא בא בפועל, כבר אסור לסלקן אם עי"ז יבוא על איש אחר - היה צ"ל אסור לבנות גדר ומחיצה אף לפני שהמים נכנסו לתוך שדהו ממש, מהרגע שהיה ברור כבר שהם יגיעו עד לשדה שלו. אולם הדין אינו כן!

2. יש לעיין באופן כללי במהות כלל הנ"ל, ולדוגמא במציאות כשזאב או ארי טורף, או גנב או מזיק באים לחצרו, וברור שאם בעל הבית יבריא את הארי ואת שאר המזיקים - הם בבירור יבואו להזיק לחברו ולשכנו, האם יעלה על הדעת שאז על האדם להניח למזיקים וגנבים למיניהם לטרוף ולגנוב את ממנו בגלל שחבריו ושכניו אינם יודעים להתגונן בפניהם או שלא נמצאים שם להתגונן? הרי לא מצאנו דין כזה או מעין זה באף מקום, וזה דבר שנוגד את הסברה הישרה.

3. לכאורה, היה ניתן להגדיר את הכלל הנלמד מדין של "אמת המים שעד שלא נכנסה לשדהו מותר לגדור אף על פי שעל ידי זה היא שוטפת שדה חברו ומשנכנסה לשדהו אסור להוציאה בענין שתגיע לשדה

חבירו" - בצורה פשוטה והגיונית יותר: כשמוציא את המים מרשותו הרי הוא עצמו בידי מזיק לממון חברו או לפחות כוחו מעורב בהילוך המים לשדה חברו והוא שותף לנזק לפחות בדרך גרמא, וזוהי סיבת האיסור. אבל כשמבריא את הארי או את הגנב, - הרי הליכתם להזיק לחברו ולשכנו היא עצמאית לגמרי ללא כל שיתוף פעולה מצד אדם המברית, ולכן הגירוש במקרים אלו יהיה מותר. אולם הסבר זה נסתר לגמרי לאור שאר הדוגמאות בירושלמי הנ"ל שבהם חיילי המלך ההולכים להתאכסן ושאר הפקידים ההולכים לגבות את מה שנקבע הרי אינם הולכים מכוחו של האיש שגירש אותם, ושהפציר וששילם את השוחד, אלא מכוח עצמם, ואילו הוא רק סילק אותם מעצמו ותו לא מיד.

ג. כדי ליישב את כל הנ"ל נראה לדייק עוד דיוק חשוב בכל הסוגיא:

בכל הדוגמאות שהובאו בירושלמי ובשאר הפוסקים (ועיין ש"ך חו"מ קסג ס"ק י"ח בשם תשובות מהריב"ל ח"ב סי' מ', ועוד פוסקים רבים שציינו שם) חוץ מצירוף של אמת המים מיירי דווקא בנזק הבא מכח דינא דמלכותא, והלא מילתא היא שלא בגמרא ולא בראשונים ולא בשו"ע ונושאי כליו שדנו בדינים אלו לא הובא אף דין אחד של אנסיים, מזיקים וגנבים למיניהם שהיו (ועודם) מצויים ביותר בחיי היום-יום, יותר משמצויים מקרים של פגיעה או מעשה שררה מצד השלטון כלפי פרט בתוקף של "דינא דמלכותא".

ונראה לומר שהיא הנותנת, והוא התירוץ לכל הקושיות שהעלינו לעיל: היות ובדוגמאות הנ"ל מיירי בנזק שנגזר מכח דינא דמלכותא, ומכיוון שדינא דמלכותא דינא שמשמעותו הוא שמה שנגזר בדין המלך מהווה חוב גמור (ומחלוקת הראשונים המובא בשעה"ר הלכות גזלה וגנבה סעיף ט"ו דנה רק אם חיוב המלכות הוא בגדר חוב בלבד

---

<sup>(4)</sup> ואכן אחרי חיפוש מצאתי בערוך השולחן (חושן משפט כאן) שכתב: ואנסיים שהטילו מס על עשרה אנשים פלוני ופלוני וכו' אסור להם לברוח אם ע"י בריחתם יטילו על אחרים דזהו הצלת עצמו בממון חבירו אבל אם יודעים שע"י בריחתם יתבטל העניין רשאים לברוח (נמק"י פ"ק דב"ב). עכ"ל. אבל צע"ג בדבריו אלו, דכנ"ל אף אחד מהפוסקים לא הרחיב את הדין הזה לכדי החלתו על בעלי כח שפועלים לא מכוח החוק אלא בניגוד לחוק (האנסיים). וגם בנמוק"י המצוין אצלו אין לזה שום רמז. ועוד שהוא דבר בלתי הגיוני בעליל, וראה בהמשך המאמר.

ושייך א"כ לגביו ההיתר של הפקעת הלוואות, או שהשתמטות מתשלומים אלו מהווה גזל בידים ודינם חמור יותר, אבל לכ"ע חיוב ממוני כלפי המלכות תקף כפי שנגזר בדיןא דמלכותא והינו חוב גמור), ודווקא לכן גזירת המלכות נחשבת לנזק שכבר בא עליו בפועל: כבציוור של אמת המים שכבר נכנסו לתוך שדהו, כי חיובו אכן כבר בתוקף והוא ממש חייב לאכסן את החיילים ולשלם את המסים וכו'.

לפי זה, אם מכוח השתדלותו אכן מעבירים את חובתו זו על אחרים אכן הוא נחשב מזיק לממון חברו בגרמא ונחשב לשותף לנזק, וכפי שמודגש בדברי שעה"ר כאן: ". אם בא הנזק עליו אסור לסלקו מעליו אם על ידי זה יגרום שיבא על חברו שאסור להציל עצמו אפילו בגרם נזק ממון חברו".

משא"כ בדין של זאב או ארי טורף או גנב או מזיק או כל אונס אחר שבאו כבר לחצרו - הרי הנזק עוד לא בא בפועל (ולא כמים שבתוך השדה שזהו הנזק עצמו), והם רק עומדים להזיק, כלומר בעל הבית עוד טרם התחייב בהפסדים שאלה עומדים להסב, וא"כ הדבר דומה למים שעוד לא נכנסו לשדה. ואפילו אם אנסים אלו כבר הזיקו - הרי כשמבריחם מתפטר מנזקים נוספים שיכולים לגרום, ולא מעביר נזקים

---

<sup>(5)</sup> וכן יש לדייק כך גם בתשב"ץ הנ"ל (חלק ג סימן מ"ו) שדן באריכות בפרטי דין זה, וכך סיכמו:

...ונלמוד מכל זה שהדבר הנקבע מחוקי המלכים על בני העיר אינן רשאים להקל מעליהם ולהטיל על אחרים. ואחר שנתברר שאין דין ודברים לאזרחים על התושבים להוסיף על מה שגזר המלך ושריו כלום וליטלו לעצמם להקל מעליהם כו'.

וכן בתחילת התשובה:

ידוע הוא כי לתת מנת המלך הוא מחוקי המלכו' כמו שנזכר בספר עזרא שלא פטר מזה אלא החכמים ופירושוהו חז"ל בפרק קמא דבבא בתרא (ח' ע"א) כל אשר יגזור המלך בזה הוא בדין המלכות כ"ש אם יש לו בזה חוק לפי דתם דבריו קיימין מן הדין ואין לשנות כלום בכל מה שיגזור בזה דקיימא לן דינא דמלכותא דינא... וא"כ כיון שהמלך הטיל על כל אחת משני כתות הנזכרות מה שהטיל אין טענה לאחת על האחר' להוסיף ולגרוע וכו'.

עכ"ל

והיות וכל תוכן התשובה סובב על איסור הצלת עצמו בגרימת נזק חברו למאי נפק"מ לכאורה מכך שגזירות הנידונים אצלו נגזרו מכח דינא דמלכותא, אבל לביאורינו בפנים רק אז אכן קיים דין הנ"ל.

שכבר נגרמו ומאי דהוי הוי. והרי זה מה למים שבחלקם כבר נכנסו לשדהו ואילו בעל השדה גודר בפני מים אחרים נוספים שעוד לא באו עליו, שפשוט שהדבר מותר.

ובמדינות מתוקנות של ימינו כשבא איום או תביעה ממחזיקים בשלטון כלפי איזה יהודי ואין איום או תביעה אלו מוגנים בחוק - הרי אין זה כי אם גזלנותא דמלכותא, וממילא ע"פ ביאורנו אין זה נזק שכבר הגיע על איש פלוני, דאינו מחויב בזה ע"פ חוק המלכות, רק הוא בגדר איום של לסטים, ויכול כל אחד להציל נפשו, ומצב מעין זה דומה לבניית סכר בפני מים שעוד לא הזיקו אלא רק שעומדים להציף את השדהו. במקרה זה מותר לנקוט בצעדים שימנעו את הסבת נזק, אף כשברור שצעדי מנע אלה יעבירו את הנזק לישראל אחר<sup>6</sup>.

ד. ואם נכונים הדברים, הרי דווקא ההרחבה של הדין כפי שמציע החפץ חיים אינה מסתברת. כאמור, בצירו מדובר באנשים שחשדו באחד מן השניים וכבר התקבלה אצלם ההחלטה שאותו אחד הוא החשוד במעשה מגונה לפי דעתם, ובאותו מקרה אסר החפץ חיים לאותו חשוד לטעון ולהוכיח את צדקתו כדי להסיר חשד מעליו כאשר על ידי כך החשד יועבר אל חברו. אבל נראה ברור שהנזק שמדובר בו בנדון דנן הוא לא עצם החשד, דלמאי נפקא מינה ממה שיש להם בלבם עליו, אלא הנזק הוא בהשלכות הצפויות בעקבות החשד. כלומר, הנזק העתידי יתבטא בכך שיתייחסו אליו בפועל באופן בלתי הוגן, יציקו ויתעללו בו או יסבו לו נזקים. וכל אלו - הם הפסדים עתידיים, שעוד לא באו עליו אלא רק שעלולים לבוא, לו בסבירות גבוהה ככל שתהיה. ואנשים החושדים לגבי נזקים אלו הינם בגדר ליסטים ובשום אופן לא דומים לדיני מלכות. וא"כ הרי לא את החשד הוא מעביר, דהחשד אינו נזק, אלא מגן על עצמו מפני

---

<sup>6</sup> ונראה שאין הבדל כלל כשמתפטר מאיום איזה נזק האם הנזק יבוא על איש ידוע ומבורר או שישנו מספר אנשים שנזק ייגרם לאחד מהם רק שעוד לא ידוע לאיזה: דכן הוא גבי אמת המים, שמותר לבנות גדר אף כשברור שהמים יבואו לחצרו של שכן אחד מסוים, ומדלא הוגבלה האפשרות להשתדל עבור עצמו גם כשרק שניים נמצאים תחת האיום, וכן נראה מסברא: שכמו שאסור להשליך אבן לעבר הזולת, בין על איש מסוים ובין על קבוצת אנשים במידה וברור שאבן הזאת תפגע באחד מהם, כך הוא גם להיפך - כשמותר להתגונן בפני האבן - לא משנה אם יפול על אחד מקבוצה של אנשים רבים או על איש אחד מסוים, וק"ל.

הנזקים שטרם באו עליו אלא שרק עלולים לבוא, ואילו את הנזקים שאכן בפועל כבר באו, והפסדים שכבר נשא - הרי אותם הוא לא מעביר על השני כלל. ואולי זאת הסיבה מדוע סיים החפץ חיים את דבריו במילים: "ואעפ"כ דבר זה אינו מבורר אצלי היטב למעשה".



## הגדר דאיסור שהיי'

**הרב י"צ שמוקלער'**

**מגי"ש בכולל שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן**

א. הנה יש לחקור בהא דאסור לשהות קדירה ע"ג הכירה מע"ש כדי שתלך ותתבשל בשבת (ראה טוש"ע סי' רנג), דמהו גדר האיסור, האם האיסור הוא נתינת הקדירה ע"ג הכירה מע"ש, או האיסור הוא עצם השהי' מה שהקדירה נמצא ע"ג הכירה בשבת. דמחד גיסא מסתבר שכשחכמים באים לאסור משהו, אסרו פעולה של האדם ולא דבר שרק בא ממילא ע"י האדם, וא"כ מסתבר יותר לומר שאסרו את פעולת האדם מה שהניח הקדירה ע"ג הכירה, אבל לאידך גיסא הרי פעולה זו הייתה מע"ש ולא בשבת, ויש סברא לומר שחכמים יאסרו מה שנפעל בשבת ולא פעולה של ע"ש, וא"כ מה שאסרו היתה עצם השהי' מה שהשאיר הקדירה ע"ג הכירה בשבת ולא סלקה, ולא הנתינה מה שנתן הקדירה ע"ג הכירה, מפני שנתניה זו היתה בע"ש.

וי"ל ב' נפק"מ בין שני האופנים :

א) אם עבר והניח קדירה ע"ג כירה ולא סלקה מע"ש, האם יש חיוב לסלקה בשבת. דאם נאמר שהאיסור הוא הנתינה ולא עצם השהי', הרי כבר עבר על כל האיסור מיד כשנתן הקדירה ע"ג הכירה, ואינו מועיל כלום מה שיסלק את הקדירה להצילו מאיסור שהיי'.<sup>1</sup> משא"כ אם האיסור

---

\*נרשם ע"י הרב י.ל. אלטיין.

<sup>1</sup> ואע"פ שאם סילק הקדירה מהכירה מע"ש פשיטא שאין איסור בהנתינה, זהו מפני שאין איסור בהנתינה אא"כ השהה הקדירה ע"ג הכירה בשבת עצמו, ואז דוקא נעשה למפרע איסור בהנתינה שלו. (בסגנון אחר י"ל, השהי' היא כעין תנאי, שכדי שפעולת הנתינה שלו יהי' נחשב לאיסור, צ"ל שהיי' בשבת כתוצאה מהנתינה שלו). אבל אחר

הוא עצם השהייה, הרי כל רגע שהקדירה נתון ע"ג הכירה ה"ה עובר על האיסור, וא"כ מחוייב הוא לסלק הקדירה להצילו מהאיסור מכאן ולהבא.

(ב) אם אחר (שאינו בר חיובא) הניח קדירתו ע"ג כירה שלא מדעתו, האם יש עליו חיוב לסלקו, ואפי' מע"ש. דאם האיסור הוא הנתינה ולא עצם השהייה, י"ל דאין עליו חיוב לסלקו, דהרי הוא לא עשה פעולת הנתינה, ועל עצם השהייה הרי אין איסור. אבל אם יש איסור בעצם השהייה, צריך לסלק הקדירה כדי שלא יעבור על איסור השהייה בשבת.

ב. ולכאורה יש להוכיח מהגמ' בפ' כירה כאופן הב', דהאיסור הוא עצם השהייה (ולא הנתינה). דאיתא שם (לז: ואילך) בעו מיני' מר"ח בר אבא, שכח הקדירה ע"ג כירה ובשלה בשבת מהו (האם מותר לאכול התבשיל בשבת). אישתיק ולא א"ל ולא מידי, למחר נפק דרש להו, המבשל בשבת בשוגג יאכל במזיד לא יאכל, ולא שנא (בהניח קדירה ע"ג כירה מע"ש אין חילוק בין שוגג למזיד, אבל לא פירש אם שניהם להיתר או שניהם לאיסור). מאי ולא שנא, רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו, להתירא, מבשל הוא דקא עביד מעשה, במזיד לא יאכל, אבל האי (במשהה) דלא קא עביד מעשה במזיד נמי יאכל, וכו'. עכ"ל הגמ'.

ולכאורה אינו מובן מ"ש הגמ' דבשהייה "לא קעביד מעשה", הרי עשה מעשה בזה שהניח הקדירה ע"ג כירה ע"מ לשהותו עליו בשבת. אלא מוכח מזה, שאין איסור בפעולת הנתינה אלא בעצם השהייה, ולכן מי שהשהה קדירה נקרא "לא קעביד מעשה" של איסור.

והנה עי' ברש"ש שהקשה קושיא הנ"ל (הרי עשה מעשה עי"ז שהניח הקדירה ע"ג הכירה), ותי' דקושיית הגמ' מיירי במי שהניח קדירה ע"ג כירה בכוונה לסלקו מע"ש, ושכח ולא סלקו, ומזיד היינו שזכר ואעפ"כ לא סלקו. ולכן נקרא "לא קעביד מעשה", דכשהניח הקדירה לא עשה שום איסור שהרי כוונתו היתה לסלק הקדירה מהכירה קודם חשיכה, והאיסור הי' רק זה שלא סלקו, ובזה לא עשה מעשה. ועפ"ז אין כאן הוכחה כלל מגמ' הנ"ל.

---

שכבר נמצא הקדירה ע"ג הכירה בשבת, ונעשה כבר פעולת הנתינה שלו לאיסור, לא יועיל כלום במה שיסלק הקדירה מהכירה עכשיו בשבת, מכיון שכבר עבר איסור בהנתינה.

אבל ע' בדברי התוס' (שבת שם), דמדבריהם מוכח דמפרשים הגמ' דמיירי גם כשהניח הקדירה ע"מ להשהותו בשבת, דבד"ה אבל, הקשו על דברי רבה ורב יוסף דבמזיד נמי יאכל, דבדף יח: מביאה הגמ' ברייתא "לא תמלא אשה קדירה עססיות ותורמוסין ותניח לתוך התנור ע"ש עם חשכה ואם עשה כן למוצ"ש אסורין בכדי שיעשו" הרי דגם בשהיי' המאכל אסור עד מוצ"ש, ע"ש מה שתירצו. ואם הפי' בדברי הגמ' הוא כמ"ש הרש"ש (דמיירי בשהניח ע"מ לסלקו קודם חשיכה), לא הי' מקום לקושיית התוס', דשם מיירי שהניחה האשה הקדירה של עססיות ע"מ להשהותו ולכן המאכל אסור, משא"כ כאן מיירי שהניחו ע"מ לסלקו, ולכן המאכל מותר! וע"כ דהתוס' מפרשים דמיירי הגמ' בשהניח ע"מ להשהות, וע"כ הוקשה להם מהברייתא בדף יח. ואעפ"כ קוראתו הגמ' לא קעביד מעשה וא"כ שפיר יש להוכיח כנ"ל דהאיסור אינו הנתינה כ"א עצם השהיי'.

[ואכן בסיום דברי הרש"ש שם כותב "ובזה מיושבת תמיהת התוס' בד"ה אבל". אבל מזה שלא תירצו התוס' כביאור הרש"ש לכאור' יש להוכיח שהאיסור הוא השהיי', כנ"ל.]

ועייג"כ בפנ"י שם שתי' [ג"כ] קושיית התוס', אבל באו"א מהרש"ש, דמחלק דדוקא כשהניח הקדירה בסמוך ממש לחשיכה אז דוקא קעביד מעשה, משא"כ כשהניח הקדירה משך זמן קודם השבת, ולכן לא קשה מהברייתא דדף יח: , דשם מיירי בשהניחה הקדירה סמוך ממש לחשיכה. דגם מביאור זה של הפנ"י יוצא דעכ"פ כשהניח הקדירה משך זמן לפני השבת לא קעביד מעשה, וא"כ יש להוכיח כנ"ל דהאיסור הוא בהשהיי'. והא דהניחה סמוך לחשיכה ממש - מיקרי עביד מעשה, חוא משום דהאיסור נעשתה מיד ע"י מעשה זה אבל לעולם הוא השהיי'.<sup>2</sup>

ג. והנה, כשמעיינים בלשונות הפוסקים נראה שחלוקים הם בהגדר דאיסור שהיי' כנ"ל.

<sup>(2)</sup> והחילוק בין שיטת התוס' והפנ"י הוא, דלתוס': "עביד מעשה" פירושו מעשה של איסור מצ"ע, ולכן אפי' בהניחה סמוך לחשיכה ממש, הרי האיסור אינו הפעולה אלא הנפעל, ולכן מיקרי ג"כ לא קעביד מעשה. ולהפנ"י: אם ע"י מעשה עובר מיד על איסור, מיקרי עביד מעשה, שהרי מעשה זה הביא מיד לאיסור הגם שאין האיסור מצד המעשה עצמו אלא מצד התוצאה הבאה מיד על ידו.

דהטור כותב (ריש סרנ"ג) "כירה . . אסור ליתן עלי' תבשיל מבעוד יום להשהותו עלי' לצורך הלילה" וכו', ועד"ז הוא לשון המחבר ואדה"ז שם. משא"כ לשון הרמב"ם הוא להיפך (פ"ג מהל' שבת ה"ד): "תבשיל שלא בשל כל צרכו . . אין משהין אותו ע"ג האש בשבת אע"פ שהונח מבעוד יום" וכו'.

ונראה דהטור וסייעתו ס"ל דהאיסור הוא הנתינה, אלא שהאיסור הוא רק כשכוונתו היתה להשהותו עלי' בשבת. משא"כ הרמב"ם ס"ל דהאיסור הוא השהי', ולכן כותב בתחילת דבריו "אין משהין אותו", וגם אח"כ כותב "אע"פ שהונח" ולא "שהניח".

[ואע"פ דקאמר בגמ' שבת לח. דבשהי' "לא קעביד מעשה", וכן"ל, צ"ל שהטור וכו' יפרשו הגמ' דבשהי' לא קעביד מעשה בשבת משא"כ במבשל בשבת דקעביד איסור בשבת. או צ"ל שיפרשו (ועי' בפנ"י שם שהזכיר סברא זו) דבשהי' לא קעביד מעשה איסור מה"ת משא"כ במבשל בשבת. ועצ"ע.]

ד. וי"ל דמקור הטור הוא מלשון המשנה ר"פ כירה, "כירה שהסיקה בקש ובגבכא נותנים עלי' תבשיל, בגפת ובעצים לא יתן עד שיגרוף או עד שיתן את האפר." ובגמ' שם "איבעיא להו, האי לא יתן לא יחזיר הוא אבל להשהות משהין אע"פ שאינו גרוף ואינו קטום, ומני חנני' היא, דתניא חנני' אומר כל שהוא כמאכל בן דרוסאי מותר לשהותו ע"ג כירה אע"פ שאינו גרוף ואינו קטום, או דילמא לשהות תנן ואי גרוף וקטום אין אי לא לא, וכ"ש להחזיר."

דלהצד דלשהות תנן ולשון המשנה הוא "לא יתן" מוכח דהגדר דאיסור שהי' הוא בהנתינה.

ואע"פ שהטורשו"ע פסקו כחנני', ולדידי' מתני' להחזיר תנן וא"כ אין להוכיח מיני' בנוגע לאיסור שהי', מ"מ מכיון שיש להגמ' הו"א וצד לומר דלשהות תנן, שלפ"ז מוכח מלשון המשנה שהאיסור הוא בהנתינה כנ"ל, מסתבר דגם להסברא דלהחזיר תנן האיסור הוא בהנתינה, דלכאורה אין ב' הלשונות בגמ' חולקים בגדר איסור שהי'. דמכיון שס"ל להגמ' כך בההו"א, מהיכי תיתי לומר דנשתנה הדברים בהמסקנא.

ה. אלא דלפ"ז קשה לשיטת הרמב"ם דס"ל דהאיסור הוא בהשהי', דהלא מהמשנה מוכח דהאיסור הוא בהנתינה? וביותר יוקשה דהרמב"ם פסק (שם) כחכמים החולקים על חנני', וכלישנא בתרא דגמ' דמתני' לשהות תנן. כלומר דלא רק שקשה מזה שיש הו"א בגמ' דלשהות תנן, אלא דהרמב"ם כך הוא המסקנא.

(ולהעיר דאדרבה י"ל דמקור הרמב"ם הוא מהגמ' גופא, דבהמשך הגמ' רואים דהגמ' דוחק לאוקמא מתני' דלהחזיר תנן, ולכאור' קשה דבשלמא לתוס' דפוסקים כחנני' (לז: ד"ה אמר ר"ש) י"ל כמ"ש התוס' (שם בד"ה לעולם) "משום דקיי"ל כחנני' דחיק לאוקמא מתני' כוותי'", אבל לשי' הרמב"ם דהלכה כחכמים, למה דחיק לאוקמא מתני' דלהחזיר תנן?

ומזה למד הרמב"ם דהאיסור הוא בהשהי' ולא בהנתינה, ולכן דחיק לאוקמא מתני' דלהחזיר תנן, דעי"ז יהי' א"ש לישנא דמתני' "לא יתן".

אבל עדיין קשה דלרמב"ם אליבא דהלכתא מתני' לשהות תנן וא"כ למה אומר מתני' "לא יתן" אם האיסור הוא רק בהשהי'?

וי"ל ע"פ המבואר בב"י (בסי' רנ"ג) שמפרש דלכו"ע להחזיר תנן, ושאלת הגמ' היתה האם גם להשהות תנן, או דילמא רק להחזיר תנן, ועפ"ז י"ל דלכן משתמש המשנה בהלשון "לא יתן", אע"פ שלשיטת הרמב"ם האיסור הוא עצם השהי', שהרי "לא יתן" קאי גם אחזרה דאיסורו הוא המעשה נתינה, ומשו"ז משתמשת המשנה בלשון זה, הגם שכולל שהי' ג"כ.

(ויש לקיים מה שכתבנו לעיל לשיטת הרמב"ם דמשו"ה דחיק הגמרא לאוקמי מתני' דרק להחזיר תנן, דעי"ז א"ש יותר לישנא דלא יתן דלא קאי אשהי' כלל).

ו. אמנם לכאורה יש להקשות על הנ"ל (דהטור ושו"ע ואדה"ז ס"ל דהאיסור הוא הנתינה ולא השהי'), דהנה בסי' רנ"ג ס"ח כותב אדה"ז (והוא ממג"א סק"ב) ". . . אם הוא חי לגמרי מותר ליתנו אפי' בתוך התנור . . . ומ"מ צריך שיתננו שם סמוך לחשכה ממש שאם נתנו שם מבע"י כבר נתבשל קצת קודם כניסת שבת וצריך לסלקו משחשכה". דמדיוק לשונו "וצריך לסלקו משחשכה" ולא "קודם חשכה" אפשר

לדייק לכאורה, דאפי' אם כבר חשכה והקדירה מונחת ע"ג הכירה, מחוייב הוא לסלקו. דמזה מוכח שיש איסור בהשהי' (וכנ"ל בהנפק"מ הראשון).

ולכאורה איך זה עולה יחד עם משנת"ל דאדה"ז ס"ל דהאיסור הוא בהנתינה?

ולכאורה צ"ל, דגם הפוסקים שכותבים "אסור ליתן" וכו' ס"ל שיש איסור גם בעצם השהי', היינו שהאיסור הוא בשניהם, הן בפעולת נתינת הקדירה ע"ג הכירה, והן בעצם השהי' מה שהקדירה מונחת ע"ג הכירה בשבת.

ולפ"ז, לכו"ע הן הטור וכו' והן הרמב"ם ס"ל דיש איסור בהשהי'. ומחולקים רק בזה, דלהרמב"ם זהו כל האיסור ואין איסור בהנתינה (ולכן כתב "אע"פ שהונח מבע"י"), משא"כ הטור וכו' מוסיפים שיש איסור גם בהנתינה.

וה"נ מסתברא, שהרי טעם איסור שהי' הוא (כנ"ל) שמא יחתה בגחלים, והרי טעם זה מתייחס לעצם שהיית הקדירה ע"ג הכירה, שכל רגע שהקדירה מונחת שם יש חשש שמא יבוא לחתות בגחלים. ולכן מסתבר יותר לומר דלכו"ע זהו עיקר האיסור, אלא שהפוסקים הנ"ל מוסיפים שיש איסור גם בהנתינה, אע"פ שפעולה זו היתה בע"ש.

ולפ"ז יוצא, דלכו"ע אם עבר והניח קדירה ע"ג כירה מע"ש, מחוייב הוא לסלקו גם משחשכה (נפק"מ הא'). וכן אם אחר הניח קדירתו שלא מדעתו, לכו"ע מחוייב הוא לסלקו (נפק"מ הב'), כי לכו"ע יש איסור בעצם השהי'.



## בחירת ושינוי מבטא בתפילה [גליון]

**הרב יוסף שמחה גינזבורג**

**רב אזורי - עומר, אה"ק**

א. בקשר למה שכתבתי בגיליון הקודם בנושא זה, הודיעני הרה"ח ר' דוד שי' קרץ מפפולה, שהמענה השני המופיע ב'שערי הלכה ומנהג' או"ח ח"א סי' נא (מאג"ק ח"כ עמ' רסא, וכן בלקוטי שיחות ח"י"ט עמ'

463) ניתן בתשובה לשאלתו: כיצד לבטא את השם הקדוש אדנות כשהוא מתפלל בהברה ספרדית.

לפי צילום המענה, יש לתקן, שתיבת "או (אשכנזית)" צ"ל מודגשת בשני קווים מתחתיה (ולא בהדגשה אחת כנדפס).

חבל שלא פורסמה גם השאלה - שהרי במענה זה בא הרבי לשלול הנהגה רווחת בישיבות הליטאיות ובמוסדות 'בית יעקב' לבנות (ואף מצויה עד היום אצל רבים מאנ"ש שבאים משם), שרבים מהם מתפללים במבטא ספרדי ורק את שם אדנות אומרים במבטא אשכנזי, ע"פ דעת שו"ת הר צבי (או"ח סי' א אות ד) ועוד רבנים שהורו, שגם (ספרדי, וכל-שכן אשכנזי) המתפלל במבטא ספרדי, יבטא את שם אדנות במבטא אשכנזי דווקא, כמ"ש בס' התפלה כהלכתה פ"ד הערה לה.

ב. המענה השלישי המופיע שם נכתב לאחד מאנ"ש שהורגל מעודו להתפלל בהברה ספרדית למרות שהוא ממשפחה אשכנזית-חב"דית מדורי-דורות (מצאצאי אדה"ז), ואף לאחר כמה שנים כשהקים בית בישראל ונמצא שכל בני המשפחה מלבדו מתפללים בהברה אשכנזית, ביקש שוב בפתק אישור מהרבי לשנות את ההברה, וגם אז ענה לו הרבי (תוכן המענה): "מה התועלת?".



## אתרי אינטערנעט מסחריים בשבת [גליון]

### הרב זלמן משה אברהם

#### תושב השכונה

בגליון הקודם כתב הרב איה"ס להוכיח שלדעת אדה"ז לא יואיל עצת המנחת יצחק גבי אבטומאט להתנות שהקנין יחול אחרי שבת וראיתו ממה שלא הביא אדה"ז עצה זו בדין "הנוהגים ליתן במתנה לחתן הדורש". ולפ"ז גם דוחה ההיתר להשאיר האתר קניות פתוח במשך השבת.

ולפע"ד ראיתו אינו ראייה, ואפי' אם היה ראייה במקרה של אבטומאט, אין לזה השלכה לאתרי אינטרנט.

ובהקדם, כל הקנין באינטרנט הוא בלחיצת עכבר (קנין סיטומתא) ולא כל לחיצת עכבר מהווה קניין, רק כשלוחץ כהסכמה לתנאים מסויימים הרשומים שם. וא"כ אם כתוב בתנאים של לא יחול שום קנין ומו"מ בלחיצה הנעשית בשבת עד אחרי שבת, לא נעשה שום קנין בשבת, רק שמישהו השאיר פרטיו בטופס על האתר ומהם יודע המוכר מה למכור, לאן לשלוח, ומאיפה לגבות הכסף אחרי שבת, אבל לא נעשה שום קנין בזה. וכמו בקטלוג בדואר רגיל כשמגיע ההזמנה בדואר בשבת ולא נפתח עד אחרי שבת, לא חל שום קנין בשבת בזה שהגיע ההזמנה לבית המוכר בשבת.

וכל זה הוא רק לגבי אתרי אינטרנט שאין כסף שעובר מקונה למוכר וגם דבר הנקנה לא נשלח מעת המוכר עד אחרי שבת. אמנם באבטומאט נכנס הכסף לרשות המוכר בשבת וגם החפץ הנקנה עובר מידי המוכר לידי הקונה בשבת, אז ישנו קנין בשבת, רק שהמוכר לא עשה שום מעשה קנין בשבת ורק הכין המאשין שיעבוד בשבת והכל נעשה מאליו ובדרך ממילא. ומכיון שאין כאן מעשה של הקנאה בשבת מצד המוכר, רק מה שהכסף נכנס לרשותו בשבת, וזה מהווה קנין בשבת לדעת רעק"א, וע"ז הציע המנחת יצחק שהוא יכול להתנות שאינו מסכים לקבל הכסף הנכנס לרשותו להיות שלו, ורק אחרי שבת יסכים לקבל הכסף ואז יחול הקנין אחרי שבת גם לדעת רעק"א (שהרי מעשה הקנין נעשה לפני שבת כשהכין המאשין, וחלות הקנין נעשה אחרי שבת, א"כ מצד המוכר לא נעשה שום חלק מהקנין בשבת).

וכמובן שאין זה דומה למקרה שגם מעשה הקנין נעשית בשבת, וכמו בהנוהגים ליתן במתנה לחתן הדורש, שאז מעשה הקנין נעשה בשבת וכמובן שלא יואיל התנאי שלא יחול הקנין עד מוצאי שבת גם לדעת המנחת יצחק.

## פשוטו של מקרא

## "בעלי חצים"

**הרב וו. ראזענבלום**

**תושב השכונה**

בפירש"י פרשת ויחי ד"ה בעלי חצים (מט, כג): "...ותרגומו מרי פלגותא, לשון ותהי המחצה (מטות לא, לו), אותם שהיו ראויים לחלוק עמו נחלה".

וצריך להבין: קודם פסוק זה שבפרשת מטות כתיב בפרשת משפטים (כד, ו) "ויקח משה חצי הדם וגו'".

וכן על דרך זה כתיב בפרשת תרומה (כו, יב) "וסרח העדף ביריות האהל חצי היריעה וגו'".

ולכאורה לא רק שפסוקים אלו הם קודמים להפסוק שמביא רש"י לראי', אלא שתיבת "חצי" הוא קרוב יותר לתיבת "חצים" מתיבת "המחצה".

ועוד, בפרשת מטות גופא, בכמה פסוקים קודם פסוק זה שרש"י מביא לראי', כתיב "וחצית את המלקוח וגו'".

ולכאורה גם תיבת "וחצית" הוא יותר קרוב לתיבת "חצים" מתיבת "המחצה".



## בידו – ברשותו [גליון]

**הת' אליהו מאיר לאנדעס**

**תלמיד בישיבה**

בגליון א' ו' הקשה הרב וו.ר על פירש"י בפרשת וישלח (לב, יד) דכתיב "ויקח מן הבא בידו", ופירש"י "הבא בידו - ברשותו, וכן ויקח את כל ארצו מידו". והקשה שבכו"כ פסוקים מצינו הלשון בידו שגם שם הפירוש ברשותו, ורש"י לא פירש שם כלום, וגם למה צריך לראי' מפ' חקת כשיש כמה פסוקים קודם.

ולכאורה נראה לומר שאין כאן קושיא, כי המשמעות של "בידו" כאן ובפ' חקת, והמשמעות של "בידו" בשאר הכתובים הם שונים לגמרי. כי כאן הפי' בידו ברשותו, היינו תחת בעלותו, וזהו חידוש שתיבת יד יכול להשתמש באופן דלא כפשוטו, אלא במשמעות רשות, וע"כ באה הראי' מפ' חקת שגם שם כתיב - ידו, ושם מדובר על קרקע, שאינו ביד של אדם, אלא צ"ל שבידו היינו רשותו, בעלותו.

אבל שאר הכתובים שהובאו שמה המלה בידו היא כפשוטו. דהרי בהמלה בידו יכול להיות שני פירושים: (א) בידו ממש (ב) תחת ידו - שהדבר נמצא תחת ממשלתו והוא יכול לעשות מה שהוא רוצה. וזהו הפי' בשאר הכתובים שהוא הביא "הנה שפחתך בידך" (טו, ו) ששם הפי' תחת ידך, לא שהקנה לשרה, אלא שיש כח לשרה לעשות עם הגר כן מה שרוצה.

וכן "ויתן ביד בניו" שאין הפי' שנתן לבן את כל הכבשים בעלות בניו אלא תחת ידם, שהם בפועל יעסוק אתם. "וכל יש לו נתן בידו" (יט, ד) לא שפוטיפר כתב שטר מתנה על רכושו ליוסף, אלא שנתן כל אשר יש לו תח"י. וכן הוא בחוקת (כא, ב) "אם נתן תתן את העם הזה בידך" שישאל לא רצו לקנות אותם אלא שפעם יהיו בידם, היינו שיוגבר עליהם, וגם אז הפי' תח"י.

משא"כ בעלות, אין הענין של בעלות שהיא תח"י, שמושל עליו, אלא שבעצם נמצא תחת בעלותו. וכן אינו יכול להביא ראי' מפ' מקץ "ויצברו בר תחת יד פרעה" והרי גם אז פירש"י "ברשותו ובאוצרותיו", דהרי אדרבא גם אז הפי' תחת ידו, אלא שכיון שמדובר על פרעה, שכל ארץ מצרים היא תח"י, ממילא צריך לפרש שמדובר על תח"י באופן קרוב, רשותו ואוצרותיו. אבל אינו ראי' שהמלה תחת ידו יכול לשמש בלשון של בעלות רק בפ' חקת מצינו בכגון דא.



## היום יום

### ח' אייר

#### הרב יהודה ליב גראנער

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בהיום יום ח' אייר נדפס: א שליח איז דאך איין זאך מיט דעם משלח. . והנה חסידים זיינען שלוחים פון רבי'ן, פון אלטן רבי'ן, איז ווי מ'טוט איז מען מקושר, אז דאמאלט איז ער אלץ מקושר: עס געהט א חסיד, עסט א חסיד, שלאפט א חסיד. ויש להעיר מאור החיים עה"פ ויבקשו המיתו (שמות ד, כד): אמר ויבקש אולי כי לצד שהי' שליח מצוה הי' לו מונע, ע"ד אמרם ז"ל (פסחים ח, ב) שלוחי מצוה אינן ניזוקין. . ואולי כי לזה נתכוין באומרו בדרך במלון, לומר שלא הי' עוסק בהליכת מצוה אלא במלון ולזה הוא שבקש המיתו, ואעפ"כ הי' לו מונע, כי סוף כל סוף חשוב כשלוחי מצוה גם בזמן ההוא.



### י"ט כסלו

#### הרב מיכאל א. זליגזון

מגיד שיעור במתיבתא

ב"מבוא" ללוח היום יום מובא אגה"ק של כ"ק אדמו"ר מהורש"ב שבו כותב:

"שלימות הכוונה האמיתית בבריאת האדם עלי ארץ.. להעיר לבבנו ביום הזה. . באמיתת נקודת לבבנו. . שיאיר נפשנו באור פנימי תורתו ית"ו."

ויש לבאר מה שמדגיש כאן: (1) כמה פעמים ענין של אמיתת העבודה. (2) הדגשה בעבודה שבלב.

ובככלות יש להעיר ממ"ש בס' מאמרי אדה"ז תק"ע ע' מד בארוכה בנוגע ב' ענינים [השכלה ועבודה] שישנם בחסידות.

ונעמוד כאן בפרטיות עפ"מ"ש בסה"ש תורת שלום ע' 113 בנוגע החקירה מה פעלה תורת החסידות, אם זה השכלה ובהמשך השיחה [ע' 115] מבאר בארוכה ובפרטיות [מתורגם בלה"ק]:

מקדים לדבר ע"ד העלי' של אדה"ז לאחרי י"ט כסלו, ובמילא יוכל להוריד ענין אלקי בהשגה ומדגיש:

אלא מכיון שהתלבש בשכל, במילא יוכל להסתעף מזה בהשתל' שיהי' בשכל שלא כדבעי, אצל מי ששכלו לא כדבעי, ואז אין השכל כפי האמת, ובכן מסתובב (יאוועט זיך) שם פסולת.

ומובן שהעיקר אינו ההשגה עצמה . . רק העיקר הוא הרגש הענין בנפשו, שאז שייך אליו, אמנם צריכים להבין, אבל העיקר הוא שאחר כך רגיש הענין בנפשו". עיי"ש בארוכה.

ועפ"ז יומתק דיוקי הלשונות באגה"ק הנ"ל:

"שלימות הכוונה האמיתית בבריאת האדם עלי ארץ.. להעיר לבבנו ביום הזה . . באמיתת נקודת לבבנו . שיאיר נפשנו באור פנימי' תורתו ית'".

"הכוונה האמיתית" - היינו תכלית העבודה.

וזה נפעל ע"י "להעיר לבבנו ביום הזה", ובלב עצמו - ב"אמיתת נקודת לבבנו" שזהו הכלי לכוונה האמיתית.

והתכלית הוא: "שיאיר נפשנו באור פנימי' תורתו ית'".

ויש להעיר שהתוכן דברי אגה"ק זה, מתבטא בעבודה באותיות פשוטות בפתגם של ב' אדר א':

"רבינו הגדול - הזקן - סידר לפני אנ"ש העבודה במוח ולחפש את האמת, לבקר כל תנועה, שתהיה רק כפי האמת ובאה ע"י עבודה. ועבודה זו אינה כמו שטועים בזה טעות גמור לחשוב שצריך לפרק הרים ולשבר סלעים, איבערקערען די וועלט...

האמת הגמור הוא, אשר כל עבודה ופועל, איזה שיהיו, בכוונה אמיתית די ומספיק: א ברכה בכוונה, דעם ווארט אין דאוונען כדבעי

בהכנת הלב ובידיעה לפני מי אתה עומד, א פסוק חומש בידיעה שהוא דבר ה', א פסוק תהלים, ומדה טובה לקרב לבו של חברו באהבה וחבה".

שבו מדגיש חיפוש האמת ועבודה בדרך האמת. וע"י עבודה עם הלב והכוונה, שאז נמשך זה בפנימי' נפשו של האדם.

\* \* \*

"לגרש מאתנו כל מדה רעה ומגונה".

בדיוק ב' הביטויים: "רעה ומגונה" י"ל שבמדות ישנם ב' סוגים: אלו שהם בגדר רעה וכן יש אלו שהם מגונה.

והיינו שאינם רע בעצם אבל ע"ד מ"ש הרמב"ן בר"פ קדושים:

"והעניין כי התורה הזהירה בעריות ובמאכלים האסורים והתירה הביאה איש באשתו ואכילת הבשר והיין, א"כ ימצא בעל התאווה מקום להיות שטוף בזימת אשתו או נשיו הרבות, ולהיות בסובאי יין בזוללי בשר למו, וידבר כרצונו בכל הנבלות, שלא הוזכר איסור זה בתורה, והנה יהיה נבל ברשות התורה.

לפיכך בא הכתוב, אחרי שפרט האיסורים שאסר אותם לגמרי, וציווה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות".

ומסיים:

"לומר שאנחנו נזכה לדבקה בו בהיותנו קדושים. והנה זה כעניין הדבור הראשון בעשרת הדברות".

והיינו עדמ"ש באגה"ק זה, "אשר כל עצמותנו ..יהיו אליו ית' לבד".

ויש לדייק במילת "לגרש" [מאתנו וכו'].

ויובן עפ"מ ש' בחסידות בכ"מ שהז' מדות הם כנגד הז' ארצות, הכנעני וכו'. וכשמדבר בנוגע כיבוש הז' ארצות נאמר במקרא מלא: ושלחתי וגו' וגרשה את החוי וגו' לא אגרשנו גו' בשנה אחת. מעט מעט אגרשנו גו' (משפטים כג, כח-ל).

ועפ"ז יומתק הלשון "לגרש".

ולהעיר מל' התניא קדישא באיזהו מקומן:

בפרק טו: "להתגבר עליו ולגרשו מהעיר קטנה שלא יתלבש באברי הגוף".

פכ"ז: "שמקדשים אותו הרבה מלמעלה ומסייעים אותו לגרשה מלבו מעט מעט".

## שונות

### אודות הספר "דעתן עלך" – ע"פ חידושו של רבינו [גליון]

**הרב מאיר אליטוב**

מחבר ספר "דעתן עלך"

בגליון א' ט' נכתבה הערה מאת התמים י. א. פ. ג. שיחי' אודות הספר דעתן עלך בבא קמא, ובה נטען שהיסוד עליו מתבסס הספר ושעל פיו מבוארות סוגיות רבות במסכת אינו מיוסד ואפילו נרמז כלל בהדרן של רבינו על מסכת זו (פרשת עקב ג' חלק י"ט).

בתחילתו של הספר "דעתן עלך" מונח יסוד תלמודי אחד עליו מבוסס כל הספר, היסוד עצמו הוא חידוש גדול המוכיח ממקומות רבים בגמ', בראשונים, באחרונים ובהלכה, שבכל מקום במסכת בבא קמא הכריעה תורת ארץ ישראל היינו הירושלמי, המכילתא, התנאים ואף האמוראים הקונים קניין תורתם בארץ ישראל לצד חיוב הגברא והאיסור כלפי שמיא שעבר המזיק את חברו או את ממונו, ואילו הבבלי ועמו האמוראים בני בבל החשיבו יותר את הצורך בתיקון החפצא. יסוד זה עומד איתן בזכות עצמו גם ללא ההקשר להדרן של רבינו בו מבואר שהתוספתא (תורת א"י) אמרה דין בגברא והברייתא (תורת בבל) אמרה דין בחפצא כדלהלן, ואף התמים הנ"ל מודה בכך.

בפרקיו הבאים של הספר הונחו על היסוד שש עשרה סוגיות שונות, רובן מהמפורסמות ומהנלמדות תדיר בשיבות כשכולם מתבארות על

ידו, ובו מתורצות קושיות רבות של ראשונים ואחרונים ובהן גם כאלה המתורצות בעולמה של תורה שנים רבות.

כיוון שהספר נכתב תוך הקפדה רבה על אזהרת רבנוי שלא לקשר עניינים בלימוד לשם הקישור בלבד אלא רק אם נוסף בהם ביאור חדש על ידי הקישור הנ"ל, והגם שיסוד זה מוכח מעוד עשרות! מקומות במסכת, השמטתי אותם מהספר הואיל וקישורם ליסוד לא הוסיף בהם כל ביאור. למען האמת, הרעיון לביאור כל המסכת ביסוד אחד, אינו "המצאה" שלי וכבר היה לעולמים בליובאוויטש ראש ישיבה - הרה"ח ר' יהודה עבער הי"ד - שלימד הגמרות באופן זה שבתחילת הזמן אמר את יסוד המסכת ובכל שיעור ושיעור הוסיף לבאר עוד סוגיא על פי היסוד. ספריו, "שערי יהודה" מצויים בהישג יד ואף מופיעים ב"אוצר החכמה", אלא שאני תליתי היסוד בהדרן של רבנו כי כך ממש היה סדר הדברים שכל רעיון היסוד עלה בי רק לאחר שלמדתי את ההדרן ואם לא ההדרן לא היה עולה בדעתי כלל היסוד הנ"ל.

ועל כך טענתו של התמים הנ"ל שאין יסוד הספר נרמז אפילו בהדרן של רבינו.

להלן קיצור קטע ההדרן השייך לטענתו של התמים הנ"ל:

בסיום המסכת הובאה הברייתא "מסתתי אבנים אין בהם משום גזל" כלומר, האומן שקיבל מבעל הבית אבן לסתת, יכול לקחת לעצמו את פסולת האבנים בלי ליטול רשות מבעל הבית, אבל בתוספתא נאמר: "מסתתי אבנים בזמן שבעל הבית מקפיד עליהם יש בהם משום גזל, אין בעה"ב מקפיד אין בהם משום גזל". כלומר שעל האומן ליטול רשות מבעל הבית לפני שייקח את פסולת האבנים לעצמו. ובטעם החילוק בדין מסביר רבינו בהדרן הנ"ל שהתוספתא נכתבה בארץ ישראל, ושם היה שווי לאבנים כי האבנים מצויות בה ויש בהן שימוש ולכן הדין הוא שהפקרם תלוי בדעת בעה"ב.

<sup>(1)</sup> בשם השל"ה הובא בתחילת ההדרן למסכת יומא לקו"ש חלק י"ז ע' 172 ובעוד הדרנים.

אבל הברייטא נכתבה בכבל שהיא "בקעה שאין בה אבנים" וכיוון שכך הרי שלא השתמשו בהם וממילא אין בהן שום שווי והרי אלו שלו בכל אופן ובלי לשאול כלל את בעל הבית.

ואז מוסיף רבינו ואומר: במילים אחרות, הפקר האבנים בתוספתא הוא דין בגברא ואילו הפקר האבנים בברייטא הוא דין בחפצא כי מצד עצמן אינן שוות כלום.

בא הספר "דעתן עלך בבא קמא" ומגלה יסוד גדול המוכח מעשרות מקומות במסכת ומחוצה לה ועל פי הכלל: "הכל הולך אחר החתום" (ברכות יב.) שלא רק בסיום המסכת, אלא כשיטה קבועה, וככלל בכל מסכת בבא קמא, תורת ארץ ישראל היינו הירושלמי, המכילתא, התנאים והאמוראים הקונים בא"י רוב חכמתם, הדגישו את צד הגברא היינו את האיסור כלפי שמיא שעבר המזיק את חבירו או את ממון חבירו, ואילו הבבלי ועמו האמוראים בני בבל הכריעו בכל עניין לצד החפצא שבו היינו לצד הצורך להשלים את החיסרון שגרם בחפצא של חבירו.

בא התמים הנ"ל וטען טענה הגיונית לכאורה, שאין להוכיח מההדרן של רבינו שזוהי שיטת בני בבל ובני ארץ ישראל כי דעת התוספתא והברייטא אינן שיטותיהם העקרוניות, אלא שדעתם כאן נגרמה מסיבה "טכנית" שבבבל אין שווי לאבנים ולכן הפקדם הוא דין בחפצא ואילו התוספתא אמרה כך משום שבארץ ישראל היה שווי לאבנים והפקרן תלוי בדעת בעה"ב היינו הפקר מצד הגברא.

ואדרבא: מר כי אתריה ומר כי אתריה ולא פליגי, ולו יצויר שהברייטא הייתה נכתבת בארץ ישראל הרי שהייתה אומרת דין בגברא ואילו התוספתא הייתה נכתבת בכבל הייתה אף היא אומרת דין בחפצא. לכן הסיק שאין היסוד הנ"ל נרמז אפילו בהדרן של רבינו.

ככלל, כשבאים להעיר הערה מהותית על ספר, מן הראוי ללמוד את כולו או לפחות את רובו, אבל לפלא גדול בעיני שהתמים הנ"ל לא קרא אפילו את פרק היסוד בשלמותו ובחר לצטט שלושה עמודים שלמים מתוך הפתח דבר ופרק היסוד, תוך התעלמות מקטע שלם בפרק היסוד

שנכתב במיוחד כדי לענות על שאלתו זו ובו מוכח על פי שיחת רבינו<sup>2</sup> שעניין זה שהירושלמי אומר דין בגברא והבבלי דין בחפצא הוא עניין מהותי הקשור בהבדל הבסיסי שבין הירושלמי והבבלי וכך נכתב שם (עמ' לד) לסכום הדברים: "... נמצאנו למדים שהעובדה שתורת א"י למדה במסתתי אבנים שהוא דין בגברא והבבלי למד שהוא דין בחפצא אינה עניין הנוגע רק למסתתי אבנים שבסיום המסכת אלא שהוא עניין כללי הכרוך בתוכנם הפנימי של הבבלי והירושלמי בכלל" עי"ש.

ועוד תמהני על הערתו גופא: הרי אם נאמר שאין ללמוד על דעה הנגרמת ממציאות השונה במקומות שונים הרי שאפשר לשאול על כל השיחות המדברים בהבדל שבין הבבלי והירושלמי, שכן נגרמו מהמקום בו נכתבו שהרי "במחשכים הושיבני זהו תלמודה של בבל" (סנהדרין כ"ד). וכל אריכות הביאורים והתורות שאמר רבינו בעניין מיוסדים על בסיס זה והרי לטענתו הנ"ל אפשר לשאול גם על כך ולומר שאם התנאים שבא"י היו בבבל הרי שהיו לומדים כסדר הבבלי של "במחשכים הושיבני" ולהיפך וא"כ אין שיטתם שיטה אלא עניין הנגרם ממציאות החושך בבבל וממציאות ד"אורא דארץ ישראל מחכים<sup>3</sup> הגורמת מומחיותם של בני א"י בענייני איסור והיתר - "גברא".

"אלא שבוודאי זה שבא"י היו אבנים ובבבל לא, הוא השגחה פרטית המתאימה למציאות הכללית של הירושלמי המדגיש את צד הגברא והחיוב כלפי שמיא והבבלי המדגיש את צד החפצא."

בנוסף לכך יש לדקדק ולומר: מדוע לכאורה היה צריך רבינו להוסיף בהדרן את עניין הגברא לתוספתא והחפצא לברייתא, הרי גם ללא התוספתא הזו מובן היטב החילוק בניהם כי במקום שאין צורך לבעל הבית בפסולת האבנים הרי הם הפקר, ובמקום שיש לבעל הבית צורך באבנים הרי שאינו מוותר עליהם ומה צורך יש לכאורה בתוספת שהוסיף רבינו

<sup>(2)</sup> חלק ט"ז שיחה ג' לפורים ע' 352 ואילך ובעוד מקומות רבים בלקו"ש ובחסידות כלל מוזכר העניין הירושלמי הוא בבחינת "אור" והבבלי "כלי".

<sup>(3)</sup> לשון התוס' בסנהדרין דף ה, ע"א. ד"ה דהכא "... ואומר ר"ת דבני א"י חכימי טפי בענייני איסור והיתר דאורא דא"י מחכים ובני בבל עדיפי בהפקעת ממון..."

"במילים אחרות" וחילק בין ההפקר שמצד החפצא לזה שמצד הגברא. אלא ש"תן לחכם ויחכם עוד" כי עניין זה נוגע לכל המסכת כולה.

פשיטא שאין רבינו אומר בהדרן שזהו היסוד לכל המסכת וגם אינו אומר כלל שהוא יסוד, כי אז מה כל החידוש שבאנו לחדש, אבל כשתפרש את סיום המסכת לפי ההדרן שאמר רבינו נמצאת למד שהוא כלל גדול הנוגע לכל המסכת וכאמור "תן לחכם ויחכם עוד".

ועוד והוא העיקר: יסוד תלמודי, שונה מיסוד הבניין הגשמי, שבו כל קומה נוספת הנבנית על היסוד מחלישה אותו עד כדי כך שיש גבול למספר הקומות שאפשר ל"העמיס" על היסוד.

ההיפך הגמור הוא ביסוד תלמודי, כי בכל קומה שתתוסף לבניין הרי שהיסוד הולך ומתחזק ולא רק שאין הגבלה במספר הקומות שאפשר להוסיף עליו, אלא שאדרבא "כל המרבה הרי זה משובח" כי משביח את היסוד עוד ועוד.

כך הוא הדבר גם בענייננו וכשאנו באים ליסוד הנ"ל הנרמז בהדרן של רבינו ורואים את הבניין העצום הנבנה על יסוד זה אנו מתמלאים התפעלות ותענוג מההתאמה המוחלטת של הדברים עד שאין בנו כלל מקום לשאלות וספיקות וכשהכלל הידוע של רבינו עליו חזר פעמים רבות כ"כ "הכל הולך אחר החתום" מקבל משמעות ועומק חדשים ואנו מרגישים את טעמו האמיתי של המושג "גישמאק צו זאגן" המוזכר כמה וכמה פעמים בלקו"ש.

ומשום כך, חבל שהתמים הנ"ל לא למד את כל הספר לפני שכתב הערתו כי כל אדם השייך ללימוד כשרואה עניינים רבים כ"כ העומדים על יסוד אחד אינו יכול שלא להסכים שאכן ישנם דברים בגו ובוודאי שלא יכול לומר שאין היסוד נרמז אפילו בהדרן.

רק כדי לסבר את האוזן ולתת "טעימה" קלה מה"קומות" הרבות המונחות על היסוד נזכיר בקיצור רב כמה מהן.

רב (הירושלמי) אמר מבעה זה אדם (גברא) ושמואל (הבבלי) אמר שן (ממון).

רב אושעיא<sup>4</sup> (הבבלי) "בממונא קמיירי ובקנסא לא קמיירי" כי קנסא בא לתקן האיסור כלפי שמיא נוסף על תיקון החפצא לניזק, ודווקא רבי חייא (הירושלמי<sup>5</sup>) הוא זה המדבר בקנס.

בהמשך להנ"ל מובנת היטב ההלכה "אין דנים דיני קנסות אלא בבית דין שנשמכו בא"י".

התוס' בסנהדרין דף ה' ד"ה "דהכא": ואומר ר"ת דבני א"י חכימי טפי בענייני איסור והיתר (חיובים שכלפי שמיא<sup>6</sup>) ובני בבל עדיפי בהפקעת ממון" (חפצא).

עוד הרבה סוגיות רבות ומגוונות המתבארות בספר על פי היסוד הנ"ל שקצרה היריעה הנוכחית מלפרטם.

ולאחר כל אלו הסוגיות באנו לסיומה של המסכת ומצינו שממש "במקרה" ... אמרה התוספתא דין בגברא והברייתא דין בחפצא ומחדש שם רבינו חידוש גדול שלא מצאתיו בשום מקום לעת עתה שהברייתא נכתבה כנראה בבבל והתוספתא בא"י האם יש בעולם כולו בן ישיבה רציני שלא היה מצביע מיד על הקשר שבין הדברים?

האם לנוכח כל ה"קומות" הרבות הניצבות על יסוד זה עוד יכול מישוהו לומר ברצינות שהיסוד הנ"ל אינו נרמז אפילו בהדרן של רבינו?!

ועתה, אכתוב עוד רעיון שלא רציתי להכניסו לספר כיוון שלא יובן כ"כ למי שלא הורגל בלימוד חסידות.

בתחילת המסכת אכן נמצא היסוד בדעתם ובסברותיהם של כל בעלי הפלוגתות הירושלמים והבבלים שהובאו לעיל ומהן מוכח בעליל שזוהי שיטתם ובה נקטו בכל עניין.

<sup>4</sup> המעביר את הברייתות לבני בבל עיין בספר בפרק הנוגע לנ"ל.

<sup>5</sup> כמוכח מהמאמר הידוע "רבי לא שנאה רבי חייא מניין" היינו שלמד כל תורתו אצל רבי בא"י.

<sup>6</sup> עיין שיחה א' לפר' שמות בחלק ט"ז שאיסור והיתר הם עניינים שבין אדם למקום וממונא הם עניינים שבין אדם לחברו.

אבל בסיומה של המסכת החידוש עוד יותר גדול כי לאחר שהוכח היסוד במקומות רבים כל כך הרי שהוא "ירד" גם לחפצא שבעולם כי מוכרת הוא לא רק מ"הגברא" היינו מסברותיהם של החולקים אלא אף חדר את ה"חפצא" שבעולם את אבני א"י ובבל.

לסכום, בטוחני שכמו בשטר שיצא עליו ערעור ובא לידי קיום בבית דין, שמעתה כוחו יפה טפי מדעיקרא. כך גם הספר דעתן עלך ייצא נשכר מההערה הנ"ל ויהיה שם רבנו מתקדש בעולם, כמי שבהדרן אחד! שאמר, הניח יסוד לביאורה של כל המסכת כולה יסוד המתרחץ באופן מופלא קושיות רבות המתרוצצות בעולם הישיבות זה שנים רבות.

לזכות

הילד חיים דוד נטע שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשעטומ"צ

ביום ועש"ק י"ט טבת ה'תשע"א

יה"ר שהוריו ירוו ממנו רוב נחת חסידותי

ויזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולזכות הוריו

הרה"ח הרה"ת ר' נחמן דוב וזוגתו מרת רחל שיחיו

וויכנין



נדפס ע"י ולזכות זקיניו והוריהם

מרת מאלע תחי' וויכנין

הרה"ח ר' יוסף אייזק וזוגתו מרת מרים שיחיו מאס

לזכות  
הרך הנולד למז"ט שיחי'  
ביום ג' כ"א טבת ה'תשע"א  
יה"ר שיזכו להכניסו בבריתו של אאע"ה  
ולגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט

ולזכות הוריו  
הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **ריקל** שיחיו  
**גופין**



נדפס ע"י זקיניו



לעילוי נשמת  
האשה מרת **ריקל**  
בת הרה"ח ר' **יהושע** ע"ה  
**ראזענבלום**  
נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לעילוי נשמת  
מרת חי' חנה  
בת ר' יעקב ע"ה  
נפטרה ביום ז' שבט ה'תשי"ט

ולעילוי נשמת  
ר' דוד ע"ה בן ר' יעקב ע"ה  
נפטר ביום ט' שבט ה'תשל"ה

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה ואחיינו  
הרה"ת ר' יעקב ומשפחתו שיחיו  
מאגאלניק



לעילוי נשמת  
הרבנית בינה בת ר' יהושע ע"ה  
הארליג  
נפטרה ביום כ"ה טבת ה'תשל"ח

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנה  
הרה"ח הרה"ת ר' מאיר יהודא ישראל וזוגתו מרת צפורה  
ומשפחתם שיחיו  
הארליג

לזכות

ידידנו היקרים והנעלים, בעלי מידות תרומיות

מאיר שלום שיחי' לרמן

שניאור זלמן שיחי' קארף

לרגל ימי הולדתם

לאריכות ימים שונים טובות

יה"ר שיהי' להם שנת ברכה בלימוד נגלה ודא"ח

והצלחה רבה בגו"ר, וימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה

בטוב הנראה והנגלה



נדפס ע"י

חבריהם התמימים

ניו יארק - מיאמי

לעילוי נשמות  
הילדה אלמא מינא ע"ה  
בת יבלח"ט הרה"ח הרה"ת ר' יששכר שלמה שי'  
מייבמל  
נפטרה שבת מברכים חודש שבט  
פרשת ואלה שמות, כ"ג טבת ה'תש"נ  
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות  
משפחתה שיחיו