

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון ט [אלף-יב]

כ"ב שבט - ש"פ משפטים

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

ב"ה
כ"ב שבט
ש"פ משפטים
ה'תשע"א
גליון ט [אלף-יב]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- הערות על שיטת העבודת הקודש בענין אין בין עוה"ז לימוה"מ ... 3
וגר זאב עם כבש: כפשוטו או משל וחידה - שיטת הרמב"ם בזה
16.....[גליון]

רשימות

- 18..... ביאור הסימן שאלה ברשימה החדשה

לקוטי שיחות

- 21..... בזכות התורה הם יוצאים ממצרים

אגרות קודש

- 25..... לדור בבית אחד עם מי ששמו שווה אליו
26..... יין שבאניות ישראליות

נגלה

- 27..... חיוב בדיקה מדרבנן
35..... המפרש והיוצא בשיירא
41..... ביאור מחלוקת רש"י ותוס' במקור הלימוד דחיפוש הוא בנר דוקא

חסידות

- 47..... לכאו"א כפי מדריגתו וכפי מעשיו
51..... דיוקי לשונות בתניא
53..... התהוות תמידית [גליון]

הלכה ומנהג

- 56..... המפרש ויוצא בשיירא קודם ל' יום

- 58.....עניית אמן בפסוקי דזמרה
 60.....'כל בי עשרה' בשאר מצוות
 63.....כוונת ופירוש הברכה "המוציא לחם מן הארץ"
 69.....אמירת תחנון בביהכנ"ס ביום שיש בו ברית מילה
 74.....חיוב אכילה בסוכה במקום עבודה
 76.....אמירת עליכם השלום בקידוש לבנה
 77.....דין שיור פת על שלחנו [גליון]
 78.....אתרי אינטערנעט מסחריים בשבת [גליון]
 78.....מעורבת בביטת הערכות בהושענא רבה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 81.....שבע שמות נקראו לו
 82....."ותגנב רחל את התרפים"
 84....."והי' העלמה היצאת"
 85.....בידו - ברשותו [גליון]
 85.....קניית מערת המכפלה

היום יום

- 86.....היום יום - טז סיון - ענין הרפואה
 90.....לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם



**הקובץ הבא
 יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ תצוה
 הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ד' אד"ר**

"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 הת' שנ"ז שי' נפרסטק

גאולה ומשיח

הערות על שיטת העבודת הקודש בענין אין בין עוה"ז לימוה"מ

הרב חיים רפופורט

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

כתב הרמב"ם הל' מלכים פי"ב ה"א, וז"ל: אל יעלה על הלב² שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי שם³ חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג. וזה שנאמר בישעי' (יא, ו) וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ - משל וחידיה; ענין הדבר, שיהיו ישראל⁴ יושבין לבטח עם רשעי העולם⁵ המשולים בזאב ונמר, שנאמר (ירמי' ה, ו) זאב ערבות ישדדם נמר שוקד על עריהם. ויחזרו כולם לדת האמת⁶, ולא

(1) העתקתי לשונו (כאן ובכל הבא לקמן מספרו משנה תורה-יד החזקה) ע"פ מהדורת פרנקל (ירושלים תשל"ה ואילך).

(2) ועד"ז בהל' ת"ת פ"ג ה"ז: "אם תעלה מחשבה זו על לבך". אבל בכת"י תימן: "אל יעלה על דעתך" - והוא כלשונו לעיל (הל' מלכים) פי"א ה"ג (בנוגע למלך המשיח) ובהל' איסור"ב פי"ג הי"ד. [וראה גם הל' יסוה"ת פ"א ה"ג; הל' מעשה הקרבנות פ"י הט"ו; הל' טומאת מת פ"ה ה"ג; הל' טומאת צרעת פט"ז ה"ו; הל' עבדים פ"ג ה"א; הל' טוען ונטען פט"ו ה"ז]. וראה מ"ש בזה בלקו"ש חכ"ז עמוד 201 הערה 70.

(3) "שם" שין קמוצה, והיא לפי משפט השפה הערבית, כאשר רוצים לומר שיש במציאות, שמצוי, אומרים 'שיש שם', ורבנו השתמש במלה זו בספר זה עשרות פעמים" (הערת הר"י קאפח בספר המדע ע"פ כת"י תימן עם פירוש מקיף, ירושלים תשד"מ, הל' יסוה"ת פ"א ה"א, עמוד צב ואילך).

(4) להעיר ממדרש רבינו בחיי ויקרא יא, יא: "ימשילו הצדיקים בעלי המדות הטובות אוהבי השלום והתמימות לבהמות תמות. . הוא שכתוב (ישעי' ה, יז) ורעו כבשים כדרם".

(5) כ"ה ברמב"ם מהדורא הנ"ל הערה 1 [וכ"מ ממ"ש בדרשות הר"י אבן שועיב (פרשת בהר ובחוקתי) בהעתיקו את דברי הרמב"ם: "הם משל על רשעי אומתינו שיחזרו בתשובה ונהי' כולנו עובדי השם"] ויש גורסים: "עכור"ם (גוים)". וממה שכתב הרמב"ם לקמן "עם ישראל", משמע, דאיך שתהי' הגירסא, הכוונה לרשעי אומות העולם.

(6) ע"ד הלשון "דת האמת" המופיע כאן ובעוד כמה מקומות בספר היד (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ד; הל' מתנות עניים פ"י ה"א; הלכות חגיגה פ"ג ה"א; שם ה"ו; הל' מלכים

יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר⁸ בנחת כישראל, שנאמר (ישעי' שם, ז; סה, כה) וארי' כבקר יאכל תבן⁹. וכן כל כיוצא באלו

פ"ד ה"י. ולפי גירסא אחת - גם בהל' סנהדרין פכ"ד ה"י) - ראה גם לקו"ש חל"ד עמוד 211 הערה 2. ואכ"מ.

(7 אולי ע"פ לשון הכתוב (ישעי' שם, ט): "לא ירעו ולא ישחיתו".

(8 דהיינו לא דברים גזולים, שהגזל אסור לבני נח כמ"ש הרמב"ם לעיל (הל' מלכים) פ"ט ה"א ושם ה"ט - ודלא כמ"ש בספר 'רנת יצחק' ע"ס ישעי' וירמי' (להרב אברהם יצחק סורוצקין, ישיבת טלז, וויקליף אוהייא, תשנ"ח) עמוד רסב, שבימות המשיח יתגירו הגוים אלא שלא נקבלם, ועל כן יהי' דינם "כגרי תושב שקיבלו עליהם יותר משבע מצוות בני נח", וכיון שכתב המשנ"ב בביאור הלכה סימן דש (בדעת המג"א) דגר תושב "אם רצה לקבל עליו בעת תחלת גירותו עוד מצות מלבד השבע גם כן חלה קבלתו שמחוייב אח"כ לקיים", אם כן "יהיו אסורין במאכלות אסורות ולכך יאכלו דברים המותרים כישראל", ולחנם נדחק בזה הרנת יצחק.

ב'התקופה הגדולה' (להרמ"מ כשר ז"ל. מהדורת ירושלים תשס"א) פ"ז (עמוד 399) ועד"ז דברי הגרמ"ל לאנדא שליט"א שנדפסו בקובץ 'פעמי יעקב' (יול' ע"י מכון פעמי יעקב, בני ברק) גליון ב' (טבת תש"נ) עמוד לא, ר"ל שהכוונה (גם) לאפוקי אבר מן החי (ראה רמב"ם הל' מלכים שם ה"א וה"י). ולפענ"ד לא כיוון הרמב"ם כמ"ש "דבר המותר" למאכלות אסורות (לבני"י או אפילו לבני), ולא כיוון הרמב"ם לאכילה דוקא אלא לכל השגת חפציהם שתהי' באופן המותר ולא בחמס וחזוק יד (ומ"ש "יאכלו" לישנא דקרא שמפרש נקיט ואזיל), וע"כ יהי' הכל בנחת עם ישראל.

(9 באגרת תחיית המתים הביא הרמב"ם ראי' לפירושו ממ"ש בישעי' (שם, ט) שהסיבה לזה ש"לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי" הוא בגלל "כי מלאה הארץ דעה את ה'", וא"כ הסברה נותנת שבאנשים שיש בהם דעת דיבר הכתוב ולא בבהמות חסרי השכל.

ומצאתי בספר שבט מוסר פל"ז שנקט באמת כסברא שדחה הרמב"ם וכתב ד"לעתיד יתרבה הדעת בכל הבריאה ויבינו מעצמם כי הוא מהדופי והזרות להזיק, וזהו לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, ולמה, משום שמלאה הארץ דעה וכו' והדעת יכריחם שלא להזיק, שעד עתה בהיות העולם מקולקל . . . צינורי הדעת סתומים . . . אמנם לעתיד . . . כל הבריות יקנו חכמה ודעת ויראו שאין ראוי להזיק". וראה גם גבעת שאול (דלקמן בפנים) די"ל בפירוש הכתוב: "למה לא ישחיתו החיות האלו, מפני כי מלאה הארץ דעה, כלומר לא ירעו ולא ישחיתו כי יהי' דעת ה' ויראתו נתון בשוה בכל הארץ שאף הבהמות ידעו אותו, כי בטבע מכירים את רבונם, לכן אמר להורות זה 'כמים לים מכסים' כלומר כמו שמי הים מכסים אותו בכל מקום . . . הן מעט הן הרבה . . . כן תמלא הארץ דעה את ה' הן מעט והן הרבה, אולם בכל מקום תהי' ידיעתו".

ובאור התורה לאדמו"ר הצמח צדק (נח, כרך ג, תרלג, ב ואילך) ביאר באו"א, ובהקדם מ"ש שם ד"זהו שסיים הכתוב בישעי' שם לא ירעו ולא ישחיתו כו' ומלאה הארץ דעה את ה', הרי תולה טעם ביטול המזיקים אשר לא ירעו ולא ישחיתו הוא מפני שירבה הדעת את ה' בעולם . . . שמפני מוחין דקטנות בא הקפידה והכעס עד שיהרוג זולתו כו' אבל על ידי

הדברים¹⁰ הכתובין בענין המשיח משלים הם, ובימות המלך המשיח יודע לכל לאי זה דבר היו משל, ומה ענין רמוז בהן¹¹. [אמרו חכמים (ברכות לד, ע"ב¹²)], אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד, עכ"ל.

והנה בספר עבודת הקודש לרבי מאיר אבן גבאי (ח"ב פל"ח) כתב:
 "המלך המשיח שיגלה במהרה בימינו הוא אשר יחזיר עטרה ליושנה . . ואז תושלם הכוונה בכריאה ויחזור העולם על מה שהוטבע בו מהטוב והשלימות קודם שמרד וחטא אדם הראשון . . וכבר באו פסוקים רבים מזה הענין . . וכן דעת רז"ל", והביא ממדרשי חז"ל בכ"מ, ומהם מה מה שאמרו חז"ל (תו"כ עה"כ ויקרא כו, ד) "ועץ השדה יתן פריו, לא כדרך שהוא עושה עכשיו אלא כדרך שעשתה בימי אדם הראשון . . שבו

הרחבת הדעת ישכנו ב' הפכיים כאחד דהיינו וגר זאב עם כבש כו". ושוב הוסיף הצ"צ בהג"ה: "אך עדיין אינו מוכן כ"כ הטעם, דאטו יהי' גילוי הארת מוחין וגדלות גם בבעלי חיים, זה אינו. ואפ"ל כמו דאיתא בגמ' פ"ק דחולין ד"ז דחמורו של רבי פנחס בן יאיר לא אכלה שעורים שלא נתעשרו דמאי, וכ"ה בירושלמי דשקלים ובמדרש רבה, והיינו לפי שרבי פנחס בן יאיר אמרו עליו בגמרא שם דנפיש כמשה ושיתין ריבוא, יעו"ש, ולכך גם חמורו ה' מובדל במעלה משאר חמורים עד שלא אכל דבר שיש בו נדנוד איסור, כמו"כ למעלה לימוהמ"ש שירכה הדעת בנשמות אזי גם הבעלי חיים יתעלו להיות על דרך חמורו של רבי פנחס בן יאיר".

10 וראה גבעת שאול (דלקמן בפנים) דצ"ע איך יפרנס הרמב"ם הכתוב (ישעי' סה, כה) "זאב וטלה ירעו כאחד, וארי' כבקר יאכל תבן, ונחש עפר לחמו", שהרי "אם נבין הענין חידה ומשל הנה לא יתכן כן בהכרח ענין הנחש, כי לא יתכן להבין חצי הפסוק כפשוטו וחציו משל, ואם כן יהי' הנחש רמז לבעלי האמונות הרעות או לבעלי לשון הרע וכיוצא מן המזיקים בלשון, והנה אמר כי לעת המשיח 'עפר לחמו' והוא מאכלו היום הזה כדכתיב 'ועפר תאכל כל ימי חיך', וא"כ נראה שישאר במאכלו הרע אשר אוכל היום הזה, וזה אי אפשר כי אז תמלא הארץ דעה את ה'. . והאלילים כליל יחלוף, אם כן מוכרח להבין הענין כפשוטו, והוא כמו שאמרו רז"ל בב"ר (פ"כ, ה) א"ר לוי לעתיד לבוא הכל מתרפאים חוץ מנחש וגבעוני נחש מנין 'ונחש עפר לחמו', ע"ש בארוכה.

11 וראה לקוטי שיחות חכ"ז (עמוד 201 ועמוד 205) דמה שהאריך הרמב"ם בכ"ז בהלכות מלכים הוא כיון שלפי דעתו (שם רפי"א. וראה לקו"ש ח"ח עמוד 277 ואילך בארוכה) ענינו של ביאת המשיח וגדרם של ימות המשיח הוא (להביא לידי) שלימות קיום מצותי' והלכותי' של תורה המעוגנות בעולם אשר כמנהגו נוהג, ע"ש.

12 מימרא דשמואל ברכות שם ובכ"מ. וראה גם אור ה' (להרב חסדאי קרשקש) המאמר השלישי כלל ח: "דעת שמואל הובא במקומות בתלמוד, ונראה שהיו סומכין בו חכמי הדור ההוא".

ביום שהוא נטוע בו ביום עושה פירות . . אף העץ נאכל . . אף אילני סרק עתידים להיות עושים פירות", וסיים העבוה"ק שמזה מבואר "שיתחדשו בימות המלך המשיח טובות אינם בעולם הזה אבל יהיו אז כמו שהיו בימי אדם הראשון כלומר קודם שחטא שהרי החטא קלל הכל ושינה הטבע".

אלא ששוב כתב להסתפק "במה שכתבנו ממה שאמרו רז"ל . . אין בין העולם הזה לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, שנראה דעת שמואל שלא יתחדש דבר בימות המלך המשיח על מה שהעולם נוהג בו היום ואל זה הדעת נטה הרמב"ם ז"ל בפרק י"ב מהלכות מלכים ומלחמותיהם [כאן העתיק העבוה"ק את דברי הרמב"ם הנ"ל]. ותיירץ: "אפשר לתקן זה בשנאמר כי כוונת שמואל שלא יחדש הקב"ה דבר חוץ מן הטבע, אבל יהיו הדברים על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחלת הוייתם ובריאתם . . . כי בתחלת הבריאה כבר הוטבע העולם לטובת האדם והנאותיו על השלמות . . גם כיוון בו שיחי' חיים נצחיים . . וחטאו גרם לו שישתנה טבעו של עולם עליו ועל כל הבאים אחריו וסוף אדם למות (ברכות יז, ע"א) . . שבכח האדם הי' כל השלמות האפשרי לו, לולא שמיעטו על חטאו וענשו . . ובזה יתוקנו הכתובים שמעידים כי לעתיד לבא ישובו המעלות והטובות אל טבעם ושלמותם שהיו בו בתחלת הבריאה ונתמעטו בסיבת החטא, והוא שדייקו באמרם (זכרי' ח, יב) הגפן תתן פרי', כלומר, הפרי הראוי לתת לה כמו שהי' בתחלת הבריאה, וכך הארץ תתן יכולה והשמים יתנו טלם, שנעצר בסבת חטאו של אדם, וכל הדברים יחזרו ליושנם . . ואין ספק שיודה שמואל שאין העולם נוהג אחר החטא כמו שהי' נוהג קודם החטא כי החטא ממית וגורם קלקול העולמות והפסד סדרי בראשית ושנוי טבעו של עולם . . ודעת שמואל כי . . יחזור ליושנו בימות המלך המשיח", ע"ש בארוכה.

[ויש להעיר, דמה שרצה העבוה"ק לתווכך בין שיטת שמואל והרמב"ם שפסק אליבי' לשיטתו שכל הדברים יחזרו לקדמותם לכאורה אינו אלא לענין טבע האילנות והפירות וכיו"ב אבל לא לענין חיי בני אדם, כי פשוט שלשיטת הרמב"ם לא יחיו בני אדם בחיים נצחיים בימות המשיח - ודלא כמ"ש בעבודת הקודש, אלא יחיו "חיים ארוכים מאד" (כלשונו באגרת תחיית המתים), ש"יארכו חיי בני אדם, כי בהעדר הדאגות והצרות יארכו החיים" (פיהמ"ש פרק חלק), ואפילו בנוגע למלך המשיח עצמו כתב

הרמב"ם ש"ימות וימלוך בנו ובן בנו" (פיהמ"ש שם)¹³, ולדעת הרמב"ם (פיהמ"ש שם) מקרא מלא הוא בישעי' (מב, ד) שמלך המשיח ימות, וכמ"ש "לא יכהה ולא ירוץ עד ישים בארץ משפט"¹⁴, וכן מובן ממ"ש בספר היד (הל' מלכים שם) שבימות המשיח לא "יבטל דבר ממנהגו של עולם", והרי כבר כתב לעיל (הל' אבל פי"ג הי"א) שמיתת בני אדם היא מ"מנהגו של עולם".

וגם לאחרי תחיית המתים, הלא כתב הרמב"ם באגרת תחיית המתים "שאלו האנשים אשר ישוּבו נפשותם לגופות ההם - יאכלו וישתו ויבעלו ויולידו, וימותו אחר חיים ארוכים מאד כחיים הנמצאים בימות המשיח".

ודבר זה לא נעלם מבעל עבודת הקודש שהרי כתב (שם פמ"ג):
 "הרמב"ם ז"ל שפט משפט מות על בני תחיית המתים ועל המשיח ודורו . וכבר כתבתי בפרק שלפני זה כי קבלת רז"ל שאין מיתה לעתיד לבא, ואל קבלתנו נשמע ולא נחוש למופתי היווני המפתים ומשגים ישרים בדרכם הרע"¹⁵.

והנה כבר אמר רבינו זי"ע (לקו"ש חכ"ז עמוד 196) שקשה להעמיס דברי העבודת הקודש בדעת הרמב"ם שכתב: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהי' שם חידוש במעשה בראשית", ולכן אפילו את"ל דבזה ש"יהיו הדברים על טבעם ושרשם כמו שהיו בתחלת הויתם ובריאתם" אינו בגדר חידוש במעשה בראשית, מ"מ

13) וראה גם רמב"ם הל' מלכים פ"ד ה"ח: "המלך המשיח נוטל . . חלק אחד משלשה עשר, ודבר זה חק לו ולבניו עד עולם".

14) וראה עבודת הקודש הנ"ל (שם פמ"ג) מה שהשיג על ראי' זו.

15) ראה עבוה"ק (שבהערה הקודמת) שכתב על הרמב"ם ש"זה גרם לו הסתבכותו בשרשים הפלוסופיים והדבקו בהם וחשבו שהם אמיתיים כאמתה של תורה חס ושולם, ולזה פירש דברי התורה באופן שיסכימו עם דברי ארסטו וזיופיו והבליז, וכן עשה בדברי מקבלי האמת ע"ה כמפורסם בספריו, וחשב שמופתי ארסטו ופתויו אי אפשר לחלוק עליהם ולהכחישם, ולזה כשיראה בתורה או בדברי מקבלי' ע"ה דבר כנגדם יפרשהו באופן יסכים עמהם וחשב לפתי וסכל ועקש הבא כנגד דבריו. כללו של דבר, על הזמן האבד אשר בו זרחה זאת הצרעת אמר הנביא ע"ה (דברי הימים-ב טו, ג) וימים רבים לישראל ללא אלקי אמת וללא כהן מורה וללא תורה, וזה אמת אין ספק בו ידוע לחכמי האמת היותו כן, ואש קנאת התורה הביאתני אל זה".

הר"ז בוודאי בכלל ביטול דבר מ"מנהגו של עולם", כי "מנהגו של עולם" קאי על המנהג הקבוע של העולם.

ויש להוסיף:

אילו הי' הרמב"ם מקבל את יסודותיו של העבודת הקודש [שבששת ימי בראשית הי' טבע אחר ושבימות המשיח יחזרו הדברים לטבעם הראשון] לא הי' מוכרח להוציא הפסוקים וגר זאב עם כבש וגו' מידי פשוטם ולפרשם כמשל וחידה, והי' יכול להחזיק בשיטתו שאין בין עוה"ז לימוה"מ אלא שיעבוד מלכיות בלבד ולא היתה סתירה לזה מפשוטם של מקראות אלו, וכמ"ש הרמב"ן (בפירושו עה"ת פ' בחקותי שם) "כי לא הי' הטרף בחיות הרעות רק מפני חטאו של אדם", כי "בבריאתו של עולם נאמר בחיות שנתן להם העשב לאכלה, דכתיב (בראשית א, ל) ולכל חית הארץ ולכל עוף השמים ולכל רומש על הארץ אשר בו נפש חי' את כל ירק עשב לאכלה"¹⁶, ואמר הכתוב 'ויהי כן', כי הוא הטבע אשר הושם בהם לעד¹⁷, ואחר כך למדו הטרף פני החטא הממית, ועל כן הוא דס"ל ש"בהיות ארץ ישראל על השלימות, תשבת רעת מנהגם ויעמדו על הטבע הראשון¹⁸ אשר הושם בהם בעת יצירתם"¹⁹.

(16) ראה פירוש הרמב"ן עה"כ בראשית שם: "נתן לאדם ולאשתו כל עשב זורע ורע וכל פרי עץ ולחית הארץ ולעוף השמים נתן כל ירק עשב".

(17) ראה פירוש הרמב"ן עה"כ בראשית ט, ו: "הדרישה מיד החי' היא שלא תטרוף האדם, כי כן שם בטבעם. . כי בעת היצירה. . נתן לחי' את כל ירק עשב לאכלה, ואמר הכתוב 'ויהי כן', כי הוא טבעם ומנהגם".

(18) ברד"ק עה"כ ישע"י שם "יש מפרשים, כי בימות המשיח יתחלפו טבעי החיות והבהמות, וישוב למה שהי' בתחלת הבריאה. . כי בתחלת הבריאה. . בוודאי אכלו עשב השדה עד שפרו ורבו הנטרפים".

אבל הרד"ק בעצמו פירש ש"הנכון, כי טבע החיות לא תתחלף ויטרפו ויאכלו בשר כמו שהם עושים עתה אלא הבטיח את ישראל שהחיות הרעות לא יזיקו בכל ארץ ישראל". ויש להעיר גם מפירושו עה"כ (ישע"י סה, כ) "לא יהי' משם עוד עול ימים וזקן אשר לא ימלא את ימיו, כי הנער בן מאה שנה ימות וגו'" - ש"באותו הזמן לא יאמרו על זקן שמלא את ימיו עד שיהי' בן שלש מאות או חמש מאות שנה ויותר כמו שהיו הדורות הראשונים בתחילת בריאת העולם". הרי שלדעתו יחזרו הדברים לכמו שהיו בדורות הראשונים, אבל לא לכמו שהיו קודם חטא אדה"ר.

ובספר גבעת שאול (להרב שאול הלוי מורטירא. אמשטרדם ת"ה) פרשת בהר סיני (מאמר ל) כתב שעפ"ז אין סתירה משינוי טבע החיות לעת"ל למה שאמר שמואל אין בין עוה"ז לימות המשיח, ד"אף כי נודה לדברי שמואל לא ינגד כלל להבנת הכתובים האלו כפשוטן, כי... שמואל ינגד ויאמר כי לא יהיו בעולם דברים אשר לא נראו עדיין, אולם מה שנראה כבר ופסק יראה עוד בשלימות העולם, ולכן וגר זאב עם כבש וכו' מפני שכבר נראה כן בימי אדם הראשון ובתחלת הבריאה, וכבר ידענו בבירור כי נתקללה האדמה בקוץ ודרדר (בראשית ג, יח) וקודם לכן לא הי' כן ולא היו החיות טורפות... באופן כי אף אליבא דשמואל כי יחשוב שלא ימצא בעולם דבר אשר לא נראה כבר, הנה יוציא זה מן הכלל, אחרי אשר נראה כן פעם אחת כבר... כי אחרי שהי' כן בעולם הזה עוד יהי' ולא יצא דבר מטבעו של עולם".

וכ"מ מדברי הרמב"ן עצמו שרצה לומר שגם לפי שיטת שמואל שאין בין עוה"ז לימות המשיח ישנו טבע החיות (ומשום שבתחלת הבריאה - גם ב'עולם הזה' - לא היו החיות מזיקין), ובפרט ממה שהקשה, בדרשתו המכונה בשם תורת ה' תמימה (נדפסה בתוך 'כתבי רמב"ן', ירושלים תשכ"ד, ח"א עמוד קמא ואילך), איך העלים הרמב"ם את עינו מדברי

19) וכ"כ בדרשתו המכונה בשם תורת ה' תמימה (דלקמן בפנים): "כי מחטא אדם הראשון הי' הטרף, כי כתוב (בראשית ג, טו) ואיכה אשית בינך ובין האשה הוא ישופך ראש ואתה תשופנו עקב - הנה שאינו נושך בעקב אלא מפני האיכה הזאת, והוא הדין לשאר חיות, ואולי לא היו טורפות זו את זו עד החטא ההוא שנתאררה האדמה בעבורו, והוא עתיד להיות בטל לימות המשיח"

ויסוד זה מופיע גם בפירושו עה"ת, בפירוש הכתוב (דברים ל, ו) זמל ה' אלקיך את לבבך ואת לבב זרעך, שם ביאר הרמב"ן: "כי מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו צדיק או רשע, וכל זמן התורה כן, כדי שיהי' להם זכות בבחירתם בטוב ועונש ברצותם ברע, אבל לימות המשיח, תהי' הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל, והיא המילה הנזכרת כאן, כי החמדה והתאוה ערלה ללב, ומול הלב הוא שלא יחמוד ולא יתאוה, וישוב האדם בזמן ההוא לאשר הי' קודם חטאו של אדם הראשון, שהי' עושה בטבעו מה שראוי לעשות ולא הי' לו ברצונו דבר והפכו, כמו שפירשתי בסדר בראשית (ב, ט). וזהו מה שאמר הכתוב בירמי' (לא, ל-ג) . . . וזהו ביטול יצר הרע ועשות הלב בטבעו מעשהו הראוי . . . שיתבטל יצרם בזמן ההוא לגמרי. וכן נאמר ביחזקאל (לו, כו-כו) . . . וזהו שאמרו רבותינו (שבת קנא, ע"ב) והגיעו שנים אשר תאמר אין לי בהם חפץ (קהלת יב, א), אלו ימות המשיח . . . כי בימי המשיח לא יהי' באדם חפץ אבל יעשה בטבעו המעשה הראוי, ע"ש בארוכה.

התורה כהנים עה"כ (ויקרא כו, ו) והשבתי חי' רעה מן הארץ, מהם מבואר שישתנה טבע החיות בימות המשיח, וע"כ דס"ל להרמב"ן דגם שמואל יודה לזה, דאי לאו הכי לק"מ על הרמב"ם דקים לי' כשמואל²⁰.

(ב) לפי שיטת הרמב"ם בספרו מורה נבוכים (ח"ב פכ"ט) - כפי שהבינה האברבנאל ועוד מפרשי התורה - נראה שגם מטעם אחר אי אפשר לומר שחטא אדם הראשון גרמה לשינוי הטבע וכו', והוא כי הרמב"ם כתב (מו"נ שם) "שכל מה שנזכר בתורה במעשה בראשית אין כולו כפשוטו כפי שמדמה בו ההמוץ", ואחד מהדברים שאיננו 'כפשוטו' לפי דעתו, הוא סיפור חטא עץ הדעת והמסתעף ממנו, וכמ"ש האברבנאל (בפירושו לבראשית פרק ב) בביאור דרכו של הרמב"ם בזה²¹, "שאינן הסיפור הזה [של הנחש הקדמוני וחטא עץ הדעת וכו'] כפי פשוטו ולא הי' ממנו דבר אבל הוא כולו צורה ורמז המשלי²². . . בספורי עצי הגן ויצירת האשה מן הצלע ודברי הנחש²³ מלאו לבו [של הרמב"ם] להוציאם

(20) ולהעיר ממ"ש ב'ויכוח הרמב"ן' (כתבי הרמב"ן הנ"ל, עמוד שטו) שגם מלך המשיח 'ימות בכבוד וינחיל כרתו לבנו . . . ואין בין העולם הזה לימות המשיח בענין זה אלא שעבוד מלכיות בלבד".

(21) ו"הוא גם כן באמת דרך הראב"ע וזה סודו, והר"ל בנ"ג גם כן בפירושו לתורה וכל האוחזים דרכם ושותים מימיהם 'בפיהם ירצו סלה'" (לשון האברבנאל ע"ס בראשית שם). וזה לשון הרלב"ג (בראשית שם): "וראוי שתדע בענין הנחש שהוא מחויב שנודה שהוא משל, לפי שהוא מגונה מאד שנאמר שיהי' הבעל חי ההוא מתחלת הבריאה מדבר ואח"כ הושם לו טבע שני, ישוב בו בזאת המדרגה הפחותה אשר הוא בה, וזה מבואר מאד עד שהאריכות בביאורו מותר".

(22) ובהמשך דבריו כתב: "בענין ספור הנחש ודבריו . . . הדעת הג' מהרב המורה והמחזיקים בבריתו שפשט הכתוב הזה אינו כלום אבל שהוא רמז מן החכמה הטבעית והאלקית" ואף "שלא הי' דעת הרב היות כל מעשה בראשית משל, כי אם קצתו, ושכל מה שנזכר במעשה ששת הימים מבריאית שמים וארץ והנמצאים כולם ובריאית האדם ואשתו עד סוף פרשת ויכלו אין בהם משל כלל כי הי' אצלו הכל כפשוטו . . . וקבל הפסוקים כולם כפי פשוטיהם, אמנם ענין העצים והנחש ויצירת האשה מן הצלע חשב הרב שאינו כפי פשוטו" (אברבנאל ע"ס בראשית שם).

(23) "וממה שזכר לבד בריאת חוה מאדם וענין העצים והנחש תבין שלא חשב הרב לעשות משל בנ"ג ולא בנהרות כמו שעשה הראב"ע והר"ל בנ"ג כי זה כולו יחשוב הרב כי הוא כפי פשוטו אלא בשאר הדברים שזכר עשה הרמז" (אברבנאל ע"ס בראשית שם).

אבל בקונטרס הראיות לריא"ז (סנהדרין צ, ע"א): "העוסקין באלה החכמות הולכים לעולם אחר טבעו ומנהגו של עולם לא יאמינו אלא מה שיראו בעינים, וכל שנוי טבע

מידי פשטם, אם מפאת הסברא השכלית, ואם מפאת הראות מהערות דברי חז"ל", [ע"ש שהאריך לבאר יסוד שיטת הרמב"ם מסברא וגם מדברי חז"ל "שאמרו (סנהדרין לח, ע"ב) שזה כולו הי' ביום הששי, כי זה מורה שהי' דעתם שלא נעשה בפועל, כי לא יתכן שביום הששי נברא אדם והושם בגן עדן וישן וירדם ונלקחה צלעו ונבנתה והובאה אליו וחתאה ונתעברה ונענש וגורש אדם, כי זה בלי ספק אי אפשר שהי' ביום אחד, אלא שהי' כל זה דבר מושכל ומחשביי"]. ולפי זה פשוט שאי אפשר לומר שעד חטא עץ הדעת הי' טבע הבריאה באופן אחד ואח"כ נשתנה לאופן אחר, כי לפי דעת הרמב"ם מעולם לא הי' חטא עץ הדעת, ובלשון האברבנאל (ע"פ לשון חז"ל בבא בתרא טו, ע"א) "לא הי' ולא נברא אלא למשל הי'", וכיון שלא היתה הסיבה גם המסובב לא הי' יכול להיות.

(ג) והוא העיקר: הרמב"ם (מו"נ שם פכ"ח) סובר שטבע הארץ ומלואה, תבל ויושבי בה, לא נשתנה ולא ישתנה לעולם. ירמי' הנביא אמר (ירמי' לא, לד-לה): "כה אמר ה', נותן שמש לאור יומם, חוקות ירח וכוכבים לאור לילה, רוגע הים ויהמו גליו . . . אם ימוש החוקים האלה מלפני נאם ה' גם זרע ישראל ישבתו מהיות גוי לפני כל הימים", ופירושו, ד"אע"פ שהם נבראים, כלומר החוקים האלה, הרי הם לא ימוש". דוד

וחדוש למעשה קשה בעיניהם מאד, וגן עדן הכתוב בתורה לא יאמינו אותו אלא דרך משל, ושמעתי אומרים גם רבינו משה נוטה ע"ז הדרך". וע"ש שהקשה והשיג על שיטה זו: "וקשה בעיני מאד, פה קדוש שיאמר כדברים האלה, שהרי התורה העידה עליו וסימנה אותו בסימניו ובמצוי, להוציא מלבן [של] נסוגי לב. ואם בא [מי] שאומר שהוא דרך משל, אם כן נוכל לומר כי כל התורה וכל המצוות - דרך משל, כמו שיאמרו אומות העולם, וחכמי התורה אמרו (שבת סג, ע"א) אין מקרא יוצא מידי פשוטו, שאע"פ שהרשות ביד כל אדם לדרוש המקרא בכל ענין שיכול לדרוש, כמו שאמרו (סנהדרין נא, ע"ב) דרוש וקבל שכר, מ"מ פשוטו של מקרא הוא העיקר והוא האמת, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ואם באת לומר בגן עדן שהוא דרך משל, אע"פ שהוא מסומן בנהרות [ר"ל בנהרות המצויות והידועות לנו כיום שהם נמצאים באמת בעולם כמו נהר פרת וחדקל], כ"ש שנוכל לומר על שאר המקראות שהן דרך משל, וזו כפירה גדולה היא, שהרי אמרו חכמים האומר אין תורה מן השמים אפילו על פסוק אחד או דקדוק אחד אין לו חלק לעולם הבא, והפותר המקראות דרך משל ומוציאן ממשמעותן, כופר בהן, ומבטל כל התורה, ודומה לאומר אין תורה מן השמים וכו', וכ"ש הכופר בגן עדן שעוקר דברי תורה לגמרי, שהיא כפירה גדולה, וראוי לומר עליו שרא לי מרי', אם הי' שום חכם מחכמי התורה [ש]שגג בזה".

המלך ע"ה אמר (תהלים קד, ה) "יסד ארץ על מכונייה בל תמוט עולם ועד" (תהלים קמח, ו), והלשון עולם ועד מורה על נצחיות²⁴. עוד אמר דוד, בנוגע להשמים והארץ וכל צבאיהם "כי הוא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור", ופירושו, "שהחוקים האלה [=חוקי הטבע] אשר חקקם לא ישתנו לעולם, כי החוק הזה רמז אל [=קאי על] חוקות שמים וארץ שנזכרו מקודם"²⁵. גם שלמה בנו אמר (קהלת א, ד) "והארץ לעולם עומדת" ופסוק זה מורה "על נצחיותו" של העולם²⁶.

וע"פ שיטתו זו כתב הרמב"ם (מו"נ שם פכ"ז) דאף ש"רוב המוננו סוברים . . שהעולם הזה עתיד להפסד כולו", באמת "אין הדבר כן . . וכל פשט שנאמר שנראה ממנו שהוא עתיד להפסד, הרי הדבר בו פשוט מאוד שהוא משל"²⁷.

[ומה שאמרו חז"ל (סנהדרין צז, ע"א) שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב, כתב הרמב"ם (שם פכ"ט) "אינו העדר המציאות כליל, לאמרו וחד

24 לראיות הרמב"ם משני הפסוקים הנ"ל (ירמי' לא ותהלים קד) ראה גם ראב"ע עה"כ תהלים קב, כז: "אמרו חכמי שקול הדעת כי משפט שמים וחוקותם יסורו והשם יחדש שמים חדשים וארץ חדשה, והם צריכים לפרש דברי ירמיהו שכתב אם ימוש החוקים האלה ודברי דוד ויעמידם לעד לעולם חק נתן ולא יעבור", וע"ש.

על הראי' השני' השיב הרמב"ן (בדרשה על דברי קהלת - נדפסה ב'כתבי הרמב"ן' הנ"ל בפנים, עמוד קעט ואילך): "מה שאמר דוד יסד ארץ על מכוני' בל תמוט עולם ועד - אינה ראי' וטענה כלל, כי הוא מספר ביכולתו של הקב"ה, שיסד הארץ על בלימה כמו שאמר (תהלים שם, ו) תהום כלבוש כסיתו, ואעפ"כ היא מיוסדת יפה שלא תמוט ולא תנטה כלל אלא תעמד לעולמים אין להם מספר . . אמר דוד, כי קיומו חזק בעצמו שאין לו תכלית מחמת עצמו וחוזק בריאתו".

25 על ראי' זו השיב הרמב"ן בדרשתו (שבהערה הקודמת): "יאמר כי הוא העמידם יפה בחוזק שלא יהיו נפסדים ולא נרפים ומטים אבל ישלימו ענינם והחוק שנתן להם כאשר נתן להם".

26 וראה גם דרשה (הנ"ל הערה 24): "מפני שהזכיר [שלמה] בדבריו והארץ לעולם עומדת אמר ה"ר משה ז"ל כי שלמה יאמין בקיום העולם לנצח ולא יאבד כלל". וע"ז השיב הרמב"ן שם: "שלמה שאמר והארץ לעולם עומדת - אינו אלא כנגד ההבל שהזכיר, כי יאמר שהפרטים הכל בטלים וחוזרים לארץ כל ימי הדורות, כל זמן שדור הולך ודור בא, הארץ עומדת לעולם".

27 וראה גם השגת הראב"ד על הל' תשובה פ"ח ה"ח.

חרוב, הורה על קיום הזמן; ועוד, שזה דברי יחיד²⁸, והוא באופן מסויים²⁹].

28) ראה גם אגרת הרמב"ם אל חכמי מונטפלייר (אגרות הרמב"ם, מהדורת שילת, עמוד תפח): "אני יודע שאפשר שתחפשו ותמצאו דברי יחידים מן החכמים בתלמוד ובמדרשות שדבריהם מראין שבעת תולדתו של אדם יגרמו לו הוככים כן וכך, אל יקשה זה בעיניכם, ש... אין ראוי לאדם להניח דברים של דעת... ויתלה בדברי יחיד מן החכמים שאפשר שנתעלם ממנו דבר, או שיש באותן הדברים רמז, או אמרן לפי שעה ומעשה שהי' לפניו".

29) אבל הרמב"ם בדרשתו ("הנ"ל הערה 24) כתב ש"רבותינו נסכמים ב בטול העולם ושיחזור למה שהי'... החכמים שיש להם קבלה מן הנביאים... הם אומרים שהי' בטל... אני איני מאמין אלא לדברי רבותינו שכיוצא בדברים הללו אין דעת חכם יכול להם בשום סברא, וע"ש ש"בטולה היותר מבואר בכתוב כמו שנאמר (תהלים קב, כו-כח) לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים, המה יאבדו ואתה תעמד, וכולם כבגד יכלו כלבוש תחליפם ויחלופו, ואתה הוא ושנותיך לא יתמו, כלומר, כאשר יתמו שנותם; וכן כי נשגב שמו לבדו (תהלים קמח, יג), ירמו על בטול הראשונים הנזכרים למעלה במזמור שאין בהם נשגב אלא שמו לבדו". וראה גם שו"ת הרשב"א ח"א סי' ט. ואכ"מ.

[וראה דרשות החתם סופר (ח"ב שצח, א) שכתב על שיטת הרמב"ם במו"נ שם: "ואע"ג דנפיק מפומי דגברא רבא הבל הוא... אלא הבל הוא ואין לנו אלא דברי חז"ל", וע"ש בשוה"ג].

וראה גם ספר נצחון (להרב יום טוב ליפמאן מילהויזן) עה"כ (דניאל יב, ג) והמשכילים זיהירו גו', שחלק על הרמב"ם, ונקט ש"העולם כלה, וכן כתוב בתורה, בנביאים ובכתובים, ומפורש בגמרא ("ע"ש בארוכה)... וכן שגור כפי חכמי המשנה שהעולם כלה, דתנן בריש יבמות חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן וצרות צרותיהן... עד סוף העולם ולא אמרו עד לעולם ועד" [וראה גם סנהדרין פ"ד מ"ה; תמורה פ"ג מ"א, מ"ב ומ"ג. ובכ"מ. וע"ש שדייק גם מלשון חז"ל (ראה לדוגמא מכות פ"ג מט"ו) "עד סוף כל הדורות", אשר מזה משמע שהי' "סוף" לעולם הזה ולדורותיו, ע"ש]. אבל יש להעיר שגם הרמב"ם נקט לשון זה ("עד סוף העולם") בכמה מקומות (ראה לדוגמא הל' אישות פ"א ה'; הל' יבום וחליצה פ"ו הט"ו; הל' איסורי ביאה פ"ב הי"ח; הל' תרומות פ"ו הי"ב. ובכ"מ) ופשיטא שלדידי אין זה אלא שיגרא דלישנא ואינו מורה על כליון העולם או חזרתו לתוהו.

ובשו"ת הרשב"ש סי' תלו כתב בענין העולם "אם עתיד ליחרב או לא אינו מזיק בחוק האמונה עם שיודה שלא-ל-ית' יש יכולת על זה, ושהדבר תלוי ברצונו, שכשם שבראו מהאפס המוחלט כן יכול לשדרו ולהחריבו... והמקרא המורה על זה ושלא יוכל להתפרש על צד אחר הוא 'לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו ואתה תעמד וכלם כבגד יכלו כלבוש תחליפם ויחלופו ואתה הוא ושנותיך לא יתמו', אם כן כל הנמצאים יתמו וזלתי הנמצא האמתי שהוא מחוייב המציאות [יתברך] ויתעלה, ואע"פ שיש מפרשים 'המה יאבדו' - אם תרצה, ואחרים פירשו על הפרטים, דחוק כי איך אמר ואתה הוא

ועפ"ז נראה שלדעת הרמב"ם אי אפשר לומר שנשתנה טבע הבריאה לאחר חטא אדם הראשון, שהרי ביאר היטב את דעתו שמאז שברא הקב"ה את עולמו הוצבו חוקי הטבע באופן קבוע ונצחי, וכל מעשה בראשית עומדים לנצח "כי הוא צוה ונבראו ויעמידם לעד לעולם" ומעולם "לא נעשה טבע אחר" להם, ולא יעשה כן לעולם, וגם שינוי הטבע בדרך מופת אינו מתרחש כי אם באופן עראי ולצורך שעה, וכל "הדברים הללו ודומיהם לא התמידו"³⁰.

ושנותיך לא יתמו', הרי השמים קיימים הם לעולם לפי דבריהם, ואין בפרט אלא מה שבכלל, על כן הנגלה מהפסוק הוא האמת כפי דעתי, ואתה האמין במה שתרצה בזה".

ולהעיר מפייהמ"ש להרמב"ם: (א) סוטה פ"ג מ"ג: "כבר אמרתי לך לא פעם שאם נחלקו חכמים באיזה השקפה ודעה שאין תכליתה מעשה מן המעשים הרי אין לומר שם הלכה כפלוגי"; (ב) סנהדרין פ"י מ"ג: "כבר הזכרנו לך כמה פעמים שכל מחלוקת שתהי' בין החכמים ואינה תלוי' במעשה אלא קביעת סברה בלבד אין מקום לפסוק הלכה כאחד מהם"; (ג) שבועות פ"א מ"ד: "מחלוקת זו אין לומר בה הלכה כדברי פלוני, לפי שהוא דבר מסור לה' יתרום ויתהדר, והם נחלקו בראיות ולמידות מפסוקים . . . וכבר ביארנו שכל סברא מן הסברות שאין בה מעשה מן המעשים שנחלקו בה חכמים לא נאמר בה הלכה כפלוגי". ובאגרת תחיית המתים כתב לאמר: "כל דבר שיש בו מחלוקת ולא יביא אל מעשה - אפשר להכריע בו אחד משני המאמרים על חברו, וכבר זכרנו זה בפירוש המשנה פעמים". [ובהגהות הר"י שילת שם (עמוד שנד, הערה 22) פירש כוונתו "שכיון שאין בו פסק הלכה אפשר לבחור בדעה אחת ולהעדיפה, לפי נטייתו של הבוחר". וע"ש שהביא גירסא אחרת של האגרת אשר לפי' כוונת הרמב"ם היא שבדבר שאין בו פסק הלכה אי אפשר להכריע בו - היינו שאין לפסוק בו הלכה]. ובספר המצוות מל"ת קלג כתב: "כבר בארנו בחבורנו בפירוש המשנה כל מחלוקת שלא תחייב חילוף במעשה אלא בסברא לבד לא אפסוק בו הלכה ולא אומר הלכה כפלוגי". ולנדו"ד ממש - ראה מ"ש הרמב"ם במו"נ (ח"ב סוף פכ"ז) ש"אם ימאן בכך אחד הפשטנים ויאמר שהוא מוכרח לסבור הפסדו [=שהעולם יפסד ויחזור לאין ואפס] אין להקפיד עליו בכך, אבל צריך להודיעו שאין הפסדו הכרחי מחמת שהוא מחודש, אלא יהי' בדעה זו כפי מחשבתו, מתוך האמנה למי שאמר אותו המשל אשר פירשו הוא כפשוטו, ואין הפסד בכך בתורה בשום פנים ואופן".

30) וראה מ"ש בגליון הקודם להעיר בדברי רבינו זי"ע בענין זה שלכאורה אינם עולים בקנה אחד עם מ"ש הרמב"ם עצמו במו"נ בביאור שיטתו. ולכאורה צ"ל שרבינו הלך בענין זה בדרכם של כמה גדולי ישראל שפירשו דברי הרמב"ם בספר היד שלא כפי שפירשם הרמב"ם בעצמו בשבועותיו ובאגרותיו וכיו"ב. ראה: (א) שו"ת נשמת חיים (בני ברק תשס"ב) סי' סז: "שמעתי מפי . . . מו"ה חיים מוולאזין זצ"ל שיש לומר פירוש בלשון הרמב"ם והשו"ע אם הוא עולה ע"פ ההלכה אף שבודאי לא כווננו לזה משום רוח הק' נזרקה על לשונם"; (ב) זוהאישי משעה' ח"א (קריית ספר תשס"א) עמוד קסא: "כבר הי'

ומה שהביא הרמב"ן ראי' שבתחלת הבריאה לא היו החיות טורפות ממש"נ "ולכל חית הארץ גו' את כל ירק עשב לאכלה", יעויין אור התורה להצמח צדק לפ' נח (בראשית כרך ג, תרלה, א) ד"אפשר לומר דפסוק ולכל חית הארץ קאי לבד חיות הדורסים", ע"ש, וכן י"ל לדעת הרמב"ם הנ"ל.

מעשה בהגאון הנצי"ב זצ"ל מוואלוז'ין שהגיד פ"א שיעורו והסביר את דעת הרמב"ם והראו לו אח"כ שהרמב"ם גופו בתשובה מבאר דבריו בדרך אחרת. פתח ואמר: כל ספרי רבותינו מהראשונים ועד לתקופת הפני יהושע' נכתבו ברוח הקודש, וספר הי"ד של הרמב"ם כמוכן מאליו ג"כ בכלל זה, אלא מה שכתב בתשובה זהו פירושו של הרמב"ם למ"ש בחיבורו הגדול, ועדיין יש מקום לפירושים נוספים כי שבעים פנים לתורה"; (ג) 'מגד גבעות עולם' (להרב מיכל זלמן שורקין) ח"ב (ירושלים תשס"ה) עמוד ז שלאחרי שהציע הגריד"ס ז"ל "ישוב נפלא על רמב"ם קשה מאד סיים שאף שבתשובות הרמב"ם מצינו שהרמב"ם יישב את דבריו באופן אחר, אעפ"כ הוא עומד בתירוץ בדעת הרמב"ם, כי כך קיבל מאבותיו ומדודו בעל 'עבודת המלך' שהרמב"ם כתב את ספרו ברוח הקודש, ולאחר שנכתבו הדברים אין הרמב"ם בעל הבית על יד החזקה". וידוע הסיפור ע"ד ר' הלל מפארטש והצ"צ שהביאו רבינו ז"ע כמ"פ (ראה 'תורת מנחם-התוועדיות' ה'תשמ"ד ח"ד עמוד 1931. ועוד). ודון מיני' לענינו. ויש להאריך בזה טובא. ואכ"מ.

יתירה מזו בנדו"ד שרבינו רצה לתווכך בין פסקי הרמב"ם בספרו משנה תורה (שנתקבל בכל תפוצות ישראל) למ"ש חכמי הקבלה (אשר מפייהם אנו חיים) והכרעת תורת החסידות, וכנראה ממ"ש בשיחת ש"פ אחרי ה'תשמ"ו ('תורת מנחם-התוועדיות' ה'תשמ"ו ח"ג עמוד 189) "שכבר נתברר בתורת החסידות (ראה 'מאמרי אדה"ז - ענינים' ח"א ז'ה, א ואילך (ד"ה להבין הטעם שבדורו של אחאב כו'). שער האמונה בסופו - לאחר תחה"מ. אוה"ת הנ"ל הערה 9; המשך וככה תרל"ז פי"ז; פצ"ד) שוגר זאב עם כבש וגו'" הוא כפשטות הכתובים", וכ"ה בשיחת שבת שובה ה'תשמ"ח ('תורת מנחם-התוועדיות' ה'תשמ"ח ח"א עמוד 84) ובכ"מ. ויש להמליץ ע"ז מ"ש בכש"ט (ח"א סק"א) ש"כיון הרמב"ם [בפסקיו] לדעת חכמי האמת ברוח קדשו, גם שלא ראה חכמה זו כשכתב ספרו הנזכר לעיל כנודע". ובלשון האורים ותומים (להגרי" אייבשיץ) בקיצור 'תקפו כהן' אות קכד: 'אין ספק כי הכל בכתב מיד ה'. . ולאין ספק שלא כווננו להכלל כי איך הי' אפשר . . רק רוח ה' נוססה בקרבם להיות לשונם מכוון להלכה בלי כוונת הכותב".

[ולהעיר ממ"ש הרמב"ם (הל' ע"ז פי"א הט"ז בנוגע לכל מיני כישוף) "דברים האלו כולן דברי שקר וכזב הן", ובספר מעשה רוקח שם פירש שאין כוונת הרמב"ם לומר שאין בהם ממש, אלא "כלפי שהם מצד הסטרא אחרא וזה הוא השקר והכזב שיש בהם שאינן מסטרא דקדושה כלל חלילה". ועד"ז יש להעיר ממ"ש הרמב"ם (הל' רוצח פי"ב ה"ה) "לא יתן התבשיל תחת המטה אף על פי שהוא עוסק בסעודה שמא יפול בו דבר המזיק והוא אינו רואהו", ופירש בשו"ת חקל יצחק (סי' מא) "דכוונתו על רוח רעה, 'שמא יפול בו דבר המזיק', ומפרש איזה מין מזיק, 'והוא אינו רואהו', דהיינו רוח רעה שאינו נראה לעיני בשר". ועד"ז בכ"מ].

וגר זאב עם כבש: כפשוטו או משל וחידה – שיטת הרמב"ם בזה [גליון]

הת' שלום צירקינד

תות"ל 770

בגליון הקודם (ע' 15) האריך הר' ח.ר. שי' בקושיות על שיטתו וביאורו הידוע של כ"ק אדמו"ר אשר לשיטת הרמב"ם יהי' בימות המשיח ב' תקופות. תקופה הראשונה שבה הכל יהי' בדרך הטבע ועל זה דיבר בספרו הי"ד בהל' מלכים ריש פי"ב על יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג, ותקופה שני' שיהי' לאח"ז שאז יהי' תחיית המתים, ואז יהי' תקופה נסית שאז יתקיימו הפסוקים כפשוטם וכן כו"כ מאחז"ל המדברים מענינים נסיים שיהי' לע"ל.

והנה הרב הנ"ל האריך, ואחלק קושיותיו לב' חלקים. הא' קושיא תוכנית על עצם הענין שאפ"ל דס"ל להרמב"ם שיהי' תקופה נסית בימות המשיח, ב' דקדוקים על הראיות שמביא כ"ק אדמו"ר להוכיח שעכצ"ל שלשיטת הרמב"ם יהיו ב' תקופות.

בנוגע לעצם הענין אם לשיטת הרמב"ם אפ"ל שיהי' תקופה נסית, מאריך הנ"ל בהביאו דברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים שלו ובמורה נבוכים (שאליו ציין באגרת תחיית המתים), שבו מבאר שיטתו למה ס"ל שכל הנבואות בנוגע ימות המשיח הם משל, שהוא מיוסד על הכלל שכל מקום שאפשר לפרש הפסוק באופן טבעי ולא בדרך נסי מפרשים באופן הטבעי, וכמו"כ הרמב"ם בכלל סובר שאין לקבל האפשרות שיהי' שינוי במעשה בראשית מיוסד על פסוקים ומאחז"ל שהקב"ה קבע את הטבע שיהי' באופן נצחי וענין הנסים הוא רק לשעה. (וגם הרמב"ם מביא הוכחה פרטית שהפסוק לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי וגו' הוא רק משל, אבל זהו רק בנוגע פירוש יעוד זה - שהוא הדוגמא שהביא בהל' מלכים - והשקו"ט בפירוש פסוק זה אינו נוגע לביאור שאר הפסוקים ובנוגע לביאור כללות שיטתו בענין שלילת שינוי הטבע לימות"ש). וכמו"כ מאמר שמואל שאין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכות בלבד.

הנה קודם כל צריך להבהיר שלומר שלהרמב"ם א"א שיהי תקופה נסית אינו נכון, וכפי שהרמב"ם עצמו כותב באגרת תחיית המתים "דע כי ההבטחות הללו ודומיהן שנו אומרים שהן משל אין דברנו זה החלטי" ו"צריך לקוות ולהאמין באופן כללי בדברים האלה עד אשר יתגלו במהרה ואז יתברר אם הם משל או נס" (ע"פ הוצאת קאפח, וכן להלן). אלא שאם אפשר לבאר הפסוקים או בדרך הנס או בדרך הטבע הוא בוחר לבאר בדרך הטבע, אבל אינו צריך להיות כן בפועל. וכמו"כ בנוגע לזה שכותב אח"כ "וכבר ידוע שאנו מתרחקים תכלית ההרחק משינוי סדרי בראשית, אבל טועה מי שטועה . . . שאינם מבדילים בין הדברים שהם על דרך הנס ואינם נשארים כלל . . . ובין הדברים הטבעיים והתמידיים שהן מנהגו של עולם אשר בפירוש אומרים ז"ל עולם כמנהגו הולך ואמרו אין מביאין ראי' על מעשה נסים ואמר שלמה כי כל אשר יעשה האלקים הוא יהי לעולם עליו אין להוסיף וממנו אין לגרוע. הנה נתבאר כי הדברים הטבעיים תמידיים לעולם כמנהגם, וכבר בארנו גם את זה בסר המורה" הרי אינו חוזר בו ממ"ש קודם שאפשר שהם יתקיימו בדרך נס, ועכצ"ל דלא קבע לנו הרמב"ם כלל שא"א שיהיו נסים באופן שישנה סדרי הטבע אלא שבנוגע לפירוש הכתובים "אנו מתרחקים בתכלית ההרחק משינוי סדרי בראשית".

יותר מזה יוצא אשר לא רק בפירושי הכתובים סובר הרמב"ם שלא דוקא הם משל, אלא אפילו בנוגע לזה שאמר שמואל אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, שע"ז כתב הרמב"ם באגרת תחיית המתים שם "אנחנו כבר בארנו ענין זה באחד מפרקי המורה ובחבור ובארנו ראיתנו הברורה ממה שאמרו כי ימות המשיח אין בהם מאומה משנוי סדר בראשית", הנה גם על זה קאי מ"ש הרמב"ם אח"כ אין דברנו זה החלטי, שהרי באם יתקיימו פסוקים כפשוטם לא יהי כשמואל דאמר אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד.

ועפ"ז יובנו דברי כ"ק אדמו"ר שעיקר הוכחת הרמב"ם הוא מבן כוזיבא, ושדברי הרמב"ם שאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד הוא בעיקר בנוגע לגדרו (ההלכתי) של ימות המשיח, ואינו תלוי בשיטה כללית שאין לומר שיהיו נסים ושנוי סדרי בראשית בכלל. וכפי שאבאר בארוכה בפעם הבאה בעזה"ת (וגם בנוגע להשאלות שהביא על ההוכחות שכ"ק אדמו"ר מביא לזה שיהיו שני תקופות).

רשימות

ביאור הסימן שאלה ברשימה החדשה

הרב בנימין א. ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בימים אלו זכינו להו"ל של רשימת כ"ק אדמו"ר חוברת קפ"ח ובו ביאור במ"ש בלקו"ת (במדבר יא, א) ש"במשכן של משה לא הי' האש של מעלה בדמות ארי', כי משה לא רצה במלאך" (כמ"ש בפרשת השבוע (משפטים כג, כ) "הנה אנוכי שולח מלאך לפניך", וע"ז אמר משה "אם אין פניך הולכים אל תעלנו מזה", "כי ע"י מלאך - אל תעלנו מזה" (תשא לג, טו ובפרש"י)).

להלן דברי בתחילת הרשימה שם (לשון רבינו בא במודגש בתוספות פיענוח ותיבות קישור שנערכו ע"י המו"ל בדא"פ):

"איתא בלקו"ת ד"ה וארי' כבקר - וכ"ה בסידור עם דא"ח ח"ב חדה"ש ד"ה וספרתם וסד"ה להבין שרשי הדברים הנ"ל - שבמשכן דמשה לא הי' "ארי' מיכל קורבנין" (האש של מעלה בדמות ארי'), כי אם בביהמ"ק. וצ"ע על זה מרש"י על התורה במדבר (ד, יג) : ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן", "ואש שירדה מן השמים רבוצה תחת הבגד כארי' בשעת המסעות, ואינה שורפתו, שהיו כופין עליו פסכתו של נחשת". וכ"מ בזח"ג לב, ב. ועיינ ג"כ שם כא, א. איברא המסומן ברש"י יומא כא, ב (בפירוש דברי הגמ' "אש יורדת מן השמים . . רבוצה כארי'", "גחלת שנפלה מן השמים בימי שלמה והיתה על המזבח . . דומה לארי' רובץ") - שם קאי במקדש.]מ"ש רש"י שהי' כופין עליו פסכתו - הרי זה פלוגתת רבי יהודה ורבי שמעון בירשלמי יומא ס"פ ד' - ור"י ור"ש הלכה כר"י ? . ופירוש זית רענן ביל"ש צו

(1) ושם (ובפי' פ"מ) : "בשעת מעסות מה היו עושין לה (לאש המזבח), היו כופין עליו פסכתו, דברי ר' יהודה. ר' שמעון אומר, אף בשעת מסעות היו מדשנין אותה (לא הי' האש על המזבח בשעת המסעות, אלא כמו שהיו מדשנין אותה בכל יום, אף בשעת סילוק מסעות היו מדשנין אותה), שנאמר ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגדי ארגמן, הא אילו הי' המזבח דליק, לא הי' בגד ארגמן נשרף" (בתימ').

רמז תפ"ד, בפירוש דעת ר"ש "אף בשעת מסעות מדשנין אותה", "ומ"מ אש שהי' מן השמים הי' תחתיו, עיין ברש"י פי' במדבר" - צ"ע] "ע"כ דבר רבינו בהנוגע לענינו - והנה בהערות שבשוה"ג שנערכו ע"י המו"ל הערה 7 כתבו לבאר כוונת רבינו בהסימן שאלה ("ור"י ור"ש הלכה כר"י"?) "וז"ל : "לכאורה הסימן שאלה הוא - בגלל שבעירובין שם [מו, ב] מסיק "דילמא היכא דאיתמר (בההיא הלכה כרבי שמעון) איתמר, היכא דלא איתמר לא איתמר.

ובמחכ"ת, לא זכיתי להבין כוונתם בהערה זו ולענ"ד קיצרו במקום שהי' ראוי להאריך ולפענח כוונתם, ודבריהם בזה צע"ג.

ואולי נראה לבאר כוונת רבינו בהסימן שאלה באו"א ובהקדים, דהנה למאי דמסיק בגמ' שם מז, ב (בביאור דברי רב משרשיא שם מז, ב "ליתנהו להני כללי") הרי "הני כללי [פלוגי ופלוגי הלכה כפלוגי] לאו ד"ה נינהו דהא רב לית לי' הני כללי", אלא היכא דמסתבר כמר הלכתא כוותי' והיכא דמסתבר בדוכתא אחריתי כאידך עבדינן כוותי' [והגם דר' יוחנן קאמר להו להני כללי, והלכה כר' יוחנן (ראה פרש"י שם מז, א ד"ה רב לית לי' כו' וברי"ף ורא"ש שם), מ"מ הרי לאו ד"ה נינהו].

זאת ועוד, הנה יעויין בב"י ליו"ד סי' קי"ט ד"ה החשוד לדבר אחד כו' שכתב בתו"ד "וידוע דרב יהודה ורבי שמעון הלכה כרבי שמעון", וכ"כ עוד עד"ז ביו"ד סי' קפ"ט ד"ה ומ"ש עוד וכן וכו' "ונראה דהלכה כרבי שמעון אי' משום דקיי"ל כוותי' לגבי רבי יהודה וכו'" עיי"ש. וכבר תמהו בזה רבים על הב"י דלכאורה הרי בגמ' איתא להיפך דהלכה כר"י. ויעויין ביד מלאכי סי' תקע"ז ססקי"ט בזה בארוכה, ושם בתו"ד העיר שאכן נמצא לכמה נוסחאות דהגי' בגמ' היתה "ר"י ור"ש הלכה כר"ש", ושוב הביא מדברי הראשונים דס"ל דר"י ור"ש הלכה כר"ש יעו"ש [והגם שהיד

וכוונת רבינו בפשטות דמ"ש שהי' כופין עליו פסכת"ה ר"ז תלוי בלוגתת ר"י ור"ש שבירושלמי, ומה שהכריע ר"ש כדעת ר"י, הר"ז בהתאם להכלל דר"י ור"ש הלכה כר"י".

וזהו גם כוונת הצ"ע דברי רבינו על פירוש הזית רענן (הנעתק בפנים), שערכב פרש"י הנ"ל דאם שהי' מן השמים הי' תחתיו (דעת ר"י) בביאור דעת ר"ש (דפליג אר"י).

(2) ועלה בדעתי כמה אופנים בהבנת דבריהם בזה אשר כ"א מהם צע"ג וכו', אך מפני הספק בכוונתם בחרתי שלא להעלותם על הכתב, ובמקום זה אבקש מהמו"ל שי' לפרש ולבער כוונתם בהערה זו.

מלאכי עצמו תמה בזה ומסיק דקי"ל כהנוסחא שלפנינו ד"ר"י ור"ש הלכה כר"י, מ"מ עכ"פ מצינו מדברי הראשונים וכו' שיטה אחרת בזה ד"ר"י ור"ש הלכה כר"ש".

ולהמבואר יתכן לבאר בזה כוונת רבינו בהסימן שאלה, והיינו דבתחילה כתב רבינו דמ"ש רש"י "שהי' כופין עליו פסכתר" הר"ז תלוי בפלוגתת ר"י ור"ש שבירושלמי, ומה שהכריע רש"י כדעת ר"י הר"ז בהתם להכליל ד"ר"י ור"ש הלכה כר"י, אכן שוב הוסיף רבינו ע"ז סימן שאלה, דהרי בכ"מ מבואר להיפך ד"ר"י ור"ש כר"ש".

ג. עוד יש להעיר, דהנה ידוע דרכו של רש"י עה"ת לפרש לכל לראש פשוטו של מקרא, גם אם פירושו סותר דעות המבוארות בחז"ל בדרך ההלכה, ולאידך מצינו בפרש"י גם "ענינים מופלאים" המאתים להלכה הפסוקה (בתנאי שלא תסתור פש"מ) וכמבואר בכ"מ (ראה ס' ככלי רש"י פ"א, פ"ט, פי"ח ובהנסמן שם וש"נ).

ולכאורה יש להעיר עפ"ז במ"ש רבינו לבאר פרש"י "שהי' כופין עליו פסכתר" ע"פ הידוע ד"ר"י ור"ש הלכה כר"י, דאין הכוונה בזה דמכיון שהלכה כר"י לכן הוא דהכריע רש"י בפירושו עה"ת - פשוטו של מקרא - כדעת ר"י, אלא הכוונה בזה דפרש"י עה"ת ה"ה בהתאם לדעת הלכה, דהלכה כר"י (והוא בגדר ה"ענינים מופלאים" שבפרש"י).

ד. ומדי דברי בו אכן צ"ב מהו הכרחו של רש"י בפשוטו של מקרא לפרש הכתוב כדעת ר"י, ובהשקפה ראשונה לכאורה נראה דדעת ר"ש קרובה יותר לפש"מ "ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן" וצ"ע.



לקוטי שיחות

בזכות התורה הם יוצאים ממצרים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חלק ל"ו פ' שמות מביא המדרש (ועד"ז הוא בפירש"י) עה"פ "ויאמר משה אל האלקים מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני" ממצרים" (ג,יא) שטענת משה הי' מה זכות יש בידם שאוכל להוציאם, וע"ז ענה לו הקב"ה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה וכו' הוי יודע שבזכות התורה שהן עתידין לקבל על ידך בהר הזה הם יוצאים משם, ומקשה דאיך אפ"ל שבזכות התורה שהן עתידים לקבל הם יוצאים ממצרים, דמה מהני קבלת התורה שלהם בעתיד לאחר יציאתם ממצרים, כזכות שעבורה יצאו לפני זה ממצרים? ובסעי' ג' ממשיך די"ל דכיון שהקב"ה יודע עתידות, לכן אפשר שיתן שכר על מצוה גם לפני קיומה, וכן בעניננו שהקב"ה ידע שעתידים לקבל את התורה לכן מלכתחילה הוציאם עבור הזכות בעתיד, אבל ממשיך להקשות ע"ז דכל זה שייך אם המעשה שבעתיד יעשה ע"י האדם עצמו, אבל כאן שהקב"ה אמר "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" נמצא שיהיו מוכרחים בזה מצד דיבורו של הקב"ה, ואין זה דבר התלוי ברצונם ובבחירתם, וא"כ אין מקום לשכר עבור מעשה זה, ואין זה דומה לזה שהקב"ה יודע עתידות, ואעפ"כ אין ידיעה זו מכריחה את בחירת האדם, שהרי ידוע שבמה דברים אמורים רק בידיעת הקב"ה, משא"כ ב"דיבור שלמעלה" שהוא דבר שבגלוי, שהדיבור מכריח את הבחירה, וא"כ בנדוד"ד איך אפ"ל שכר על זה [ואין זה סתירה להיסוד דבחירה חפשית, שקבלת התורה הי' מצד ההכרח - כי יסוד זה דבחירה חפשית נאמר רק בשייכות לאדם פרטי, אבל לא בנוגע למ"ת לכלל ישראל, ולכן הי' שייך הענין דכפה עליהם הר כגיגית], וא"כ הקושיא במקומה עומדת דאיך שייך שכר עבור קבלת התורה שהי' מצד ההכרח, וממשיך לבאר שהי' מצד הגעגועים וההשתוקקות שהי' אצל בני"מ למ"ת עוד לפני שיצאו ממצרים, עיי"ש בארוכה.

ההנה בקובץ הערות (אות תל"ג) בהמשך למה שחקר שם בהא דאונס רחמנא פטריה, אם הי' מפחד מיתה וגם ברצון גמור אילו לא אנסוהו מי נימא דכיון דאי לאו רצונו הי' מותר לו לעבור שלא ליהרג א"כ המעשה מותרת, ומה שברצונו לעבור על האיסור במזיד א"א לחייבו מיתה ע"ז, דכיון שהמעשה בלא הרצון מותרת אין לצרף המעשה להרצון ופטור, והוי כמו נתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דפטור, או דילמא דלא דמי להתם, דהכא באמת איכא מעשה דמחייב והא דפטור כשהוא אנוס היינו משום דאין לחייבו על המעשה גרידא בלא רצון, אבל אם אנסוהו לעבור על האיסור במזיד שגם אם לא אנסוהו הי' עושה ברצון עצמו ואיכא מעשה איסור וגם רצון, ובמילא שפיר יש לחייבו, ומסיק שם בשיטת הרמב"ם דגם באונס ורצון הוא נענש ע"ז דהוה כרצון עיי"ש.

וממשיך לתרץ בזה הקושיא מידיעה ובחירה דאפילו אם נאמר כן שאחר הידיעה א"א שתהא בחירתו היפוך הידיעה, מ"מ הרי הוא עושה גם ברצון עצמו, שגם אילו לא היתה הידיעה מכריחתו הי' עושה כן כמו שעושה עכשיו, במילא שייך ע"ז קבלת שכר וכן להיפוך לענין עונש. ושם מביא שכן מפורש בסוטה ט, ב: "שמשון בעיניו מרד, שנאמר "כי היא ישרה בעיני" לפיכך נקרו פלשתים את עיניו, איני והכתיב "ואביו ואמו לא ידעו כי מה' הוא", כי אזיל מיהא בתר ישרותיה אזיל" היינו דאף שכן הי' צ"ל בלאה"כ מ"מ כיון שכן רצה גם בעצמו נענש ע"ז.

ועד"ז מבואר גם בלקו"ש חכ"ז פ' קדושים (ע' 154) והלאה, דמקשה שם בביאור הרמב"ם (הל' תשובה סוף פ"ו) לגבי העונש על המצריים דהרי כבר נגזרה מקודם ועבדום וענו אותם, ומתרץ כיון שהי' רק גזרה בנוגע לכללות האומה דמצרים ולא על איש פרטי, ומקשה בהשיחה דאכתי קשה מפרעה עצמו שהי' המלך והוא הי' צריך לגזור וכו' ? ומתרץ דמוכרח לומר דאף שהגזרה הי' צ"ל ע"י פרעה, מ"מ כיון שפרעה עשה לא בכדי לקיים גזירת הקב"ה, אלא מצד רשעות לכו לכן נענש על רוע בחירתו, ע"ד שמענישים את האדם על רוע בחירתו, אעפ"י שהקב"ה יודע כל מה שיהי', כי מכיון דמה שהאדם בוחר ברע אינו מצד ידיעת הקב"ה

(1) וראה בזה גם בס' הפלאה כתובות ג, ב, ובחלקת יואב להגאון מקינצק צ"ל (דיני אונס ענף ב') ובס' כלי חמדה פ' תצא ע' ריט, ובית הלוי על התורה פ' שמות עה"פ וירא אלקים ועוד.

אלא מצד בחירתו, ועי' בהערה 74 שכ"כ הרמב"ן פ' לך, ותוס' יו"ט אבות פ"ב מ"ו, ומביא גם גמ' הנ"ל דסוטה לגבי שמשון דמיהא בתר ישרותי' אזל עיי"ש וזהו כנ"ל.

והנה בדברי הקובץ הערות לכאורה יש להקשות, דבשלמא לפי האמת דנקטינן שיש בחירה ואין הידיעה מכריחה עשיית האדם, שפיר יש לומר דכיון שלפועל עבר העבירה מצד רצונו ובחירתו לכן נענש, וע"ד הך דמשון דכי אזיל מיהא בתר ישרותיה אזיל, היינו שעשה כן מצד בחירתו עצמו [כיון נקטינן שאין הידיעה מכריחה הבחירה] לכן נענש, אבל איך אפשר לתרץ עי"ז הקושיא דידיעה ובחירה, הרי לפי סברת הקושיא ההידיעה מכריחה הבחירה, נימא דהידיעה על הרצון ג"כ מכרחת את הבחירה דרצון ולמה נענש?²

משא"כ הביאור שבלקוטי שיחות לגבי פרעה, הלא אין הקושיא מצד ידיעה ובחירה אלא מצד שכבר נגזרה הגזרה ושצ"ל ע"י פרעה, וגזרה זו לא הי' על רצונו של פרעה, אלא שכן צ"ל במעשה, ובזה שפיר נת' דכיון דידע הקב"ה שעשה כן מצד רשעתו עצמו ולא מצד הגזרה לכן נענש.

ולפי כל זה י"ל דכאן שפיר שייך שכר עבור קבלת התורה דלעתיד, די"ל דידע הקב"ה שגם לולי הדיבור דבהוציאך את העם ממצרים וגו' יקבלו התורה מצד רצונם הם, והדיבור דבהוציאך וגו' לא הכריח שיהי' זה מרצונם מצ"ע, לכן שייך ע"ז שכר, וא"כ צ"ב למה לא ניחא לי' לתרץ כן בהשיחה?

ולכאורה הי' אפ"ל דהרי הראב"ד שם חולק על הרמב"ם וסב"ל דאפילו בנוגע להעם לא נענשו מצד רוע בחירתם כיון שהי' גזרה מלמעלה וכל אחד יכול לומר א"כ על מי חלה גזירתך עיי"ש, והטעם שנענשו הוא משום שהוסיפו בעצמם על מה שנגזר על בני"י, נמצא דלשיטתו אם מוכרח להיות כן מצד הקב"ה לא שייך בזה עונש וכן שכר, וא"כ י"ל שהליקוט דפ' שמות קאי לפי דעת הראב"ד דלשיטתו כיון

(2) ולפי"ז יש לחלק ג"כ בהא דאנסוהו לעבור עבירה, אבל הי' גם ברצון, דשם האונס הי' רק על גוף המעשה ולא על הרצון, ולכן באופן שעבר גם ברצון דיליה שפיר זה נחשב לרצון ונענש, משא"כ בידיעה ובחירה דלפי סברת הקושיא, הרי גם הרצון הוא מכח הידיעה.

שמ"ת הי' מוכרח מצד דיבורו של הקב"ה לא שייך שזהו נחשב לזכות בבנ"י שלכן יצאו ממצרים, ושלכן הוכרח לתרץ שכבר הי' הששתוקקות מיד אצל בנ"י מצ"ע ובזכות זה יצאו ממצרים.

כפה עליהם הר כגיגית הי' הכרח

ואולי יש לומר ע"פ מ"ש באגרות קודש ח"ב (ע' שסה) וזלה"ק: איך מתאים מרו"ל כפה עליהם כו' מכאן מודעה רבה לאורייתא (שבת פח, א) עם העני' נעשה ונשמע (ומלכותו ברצון קבלו עליהם - מדבר בשעת קרי"ס ולא בקבלת עול תומ"צ). וביאור פנימיות הפשט בזה הוא: האפשריות שלא לקבל התוהמ"צ ישנה רק כ"ז שאינו מכיר בהכרה גמורה בשכל וברגש ובמוחש שהם רק הם תכלית הטוב והעדרם תכלית הרע, וכל מה שמתקרב להכרה זו מתמעטת האפשריות שלא יקבל את התוהמ"צ. והנה במעמד ה"ס עברו רק נ' יום מיצי"מ, שהיתה ערות הארץ במדות מושחתות וכו' כידוע ועדיין לא הי' שהות שיבואו בנ"י להכרה כזו שהוא מן הקצה אל הקצה לגבי מצבם הקודם. אלא שמלמעלה "כפו עליהם" הכרה זו ע"י שהופיע עליהם אור הכרת האמת עד כדי כך שראו במוחש שהתוהמ"צ הם תכלית הטוב (גם בגשמיות) ובאם לאו אין חייהם חיים (גם בגשמיות). ולכן אמרו בכל לב ונפש נעשה ונשמע. אבל כיון שלא באו להכרה זו מעצמם ובהדרגה, כ"א בדרך מתנה והברקה מלמעלה, הרי אחרי מעמד ה"ס לא נשאר מכ"ז אלא רושם בהעלם. ולכן מכאן ואילך יש מודעה לאורייתא, כי באותו המצב שבו עליהם לקיים התוהמ"צ בפו"מ, עבודה גדולה וקשה היא וכו'. בקצרה: במעמד ה"ס היו כל בנ"י בדרך מתנה מלמעלה קרוב או ממש כנביא בעת הנבואה (ראה זח"ב צד, א. מו"נ ח"ב פל"ב ואברבנאל שם. עבוה"ק ח"ד פכ"ט. עקרים מ"ג פי"א. ועוד ואכ"מ), שרואה מראות אלקים, ומוכן שאמרו בחפץ לב ורצון נעשה ונשמע. אבל כסור הנבואה, אין לתבוע שיוציאו לפועל כל מה שקיבלו ע"ע בעת הנבואה וכו עכלה"ק.

ועפ"ז י"ל דכיון דמצד מצבם אז בלי סיוע מלמעלה וכו' לא הי' שייך שיבואו בנ"י להכרה כזו דרק תומ"צ הם תכלית הטוב והעדרם תכלית הרע, שזהו אמיתית הענין דקבלת התורה כנ"ל, ולכן הי' צריך להיות שמלמעלה "כפו עליהם" הכרה זו וכו', לכן לא שייך לתרץ שההשכר הוא מצד דקבלת התורה הי' רצונם מצ"ע דהיינו גם בלי הסיוע מלמעלה, לכן

שפיר הקשה דמה שייך ע"ז שכר, ותירץ שהי' מצד הגעגועים וכו' כמבואר שם בארוכה.

אגרות קודש

לדור בבית אחד עם מי ששמו שווה אליו

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

באגרות קודש (ח"ד ע' שצט) מופיע: במענה על מכתבו, בו כותב שעוררו אותו על מה שנאמר בצוואת ר"י החסיד בענין הדירה וכו'.

והנה בענינים כגון אלו, כללות ההנהגה היא אשר מאן דלא קפיד לא קפדינן עמי', אבל כיון שכבר עוררו אותו אודות זה ושואל גם כאן, ובטח אין הדבר קשור בקישויים יותר מדי - יש להשתדל לשנות הדירה.

ובהערת המו"ל מבאר שהשאלה היתה על פי הנאמר בצוואת ר' יהודה החסיד שלא יגורו ב' אחים נשואים תחת גג אחד. אכן בהצוואה מצאתי (באות לג): "אחים נשואים לא ידורו בעיר אחד, וסימן לדבר: כי ישבו אחים יחדיו וגו'". וראה בנו"כ כמה צדדים להתיר בזה, ואכמ"ל. אכן "בבית אחד" לא מצאתי שם בנדו"ז.

ואולי המענה באגרות קודש הנ"ל היתה לענין לדור בבית אחד עם שנים אחרים ששמותיהם שוים - ראה בצוואה שם אות לד: "שלשה בעלי בתים לא ידורו בבית אחד, כי אחד מהם יעני או ימות, כל שכן ארבעה או חמשה". וב'מקור חסד' שם פירש דהיינו כששם שווה, וכמפורש בספר חסידים (אות תעז): "וכל ג' או ד' שדרים בבית אחד ששםם אחד לא יצליחו או זרעם".

ואכן אף בזה, הרי כתב באג"ק דמאן דלא קפיד לא קפדינן עמי', ורק באין הדבר קשור בקישויים יותר מדי להשתדל לשנות דירה.

ואולי יש להוסיף נופך, דעתה רגילים אנו בכינוי שם משפחה, שאולי זה מועיל לכך שלא יתחשבו כל כך בשויון שמות הפרטיים של הבע"ב.

יין שבאניות ישראליות

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בשעתו, אסר הרבי בפשיטות (גם) את היין שבאוניות הללו כשעבדו בשבת, כגון: "הרי קידש על היין השייך לבעלי האונייה הנוסעת בחילול שבת בפרהסיא, שהיין אסור הוא (והשגחה בנידון זה הרי זה חוכא וטלולא, כי אין איסור יינו של מחלל שבת בפרהסיא מפני מגע עכו"ם, וק"ל)".

וב'התקשרות' גיליון רסד (עש"ק שופטים תשנ"ט), כתבנו: "ותמהו רבים, הלא משנה שלימה שנינו²: "המטהר יינו של עכו"ם" (מותר, אם יש ביטחון שלא יטול ממנו ושלא יזייף כמבואר שם)". ונלא למצוא תשובה על זה. ומאידך, רבים החלו להדר בכך שלא להשתמש ביין שבבעלות מחללי ש"ק, ולכן נמנעו מיין המיוצר ביקבים שבבעלות חברות-מניות (ובפרט לפי דברי הרבי שחברה כזאת דינה כדין שותפות³).

והנה לאחרונה⁴ נדפס מכתבו של הרבי מיום י"ט מרחשון ה'תשי"ט להרב שלמה יוסף זיון ז"ל, וזה לשונו בהנוגע לענייננו:

"במ"ש בהנוגע למכתבי אודות האניות, האם היתה כוונתי, שיהי' יינו של מחלל שבת בפרהסיא, אסור אפילו בלא נגיעה.

"הנה במכתבי הנ"ל - הבאתי רק הענינים הכי ברורים לדעתי בעניין, שגם הם רבים הם. והשמטתי בכוונה כל דבר ועניין שיש להתפלפל [בו], אפילו באם תהיה המסקנא לאיסורא - וטעמי פשוט - בהתחשב עם טבעי בני אדם: כשאין רצונם במסקנא איזה שתהיה, לוחמים במסקנא בעניינה

(1) אג"ק חי"ג עמ' שכב. שעב-ג (שם פיקפק גם בנאמנות המשגיח). חט"ו עמ' ריז. חט"ז עמ' שכג.

(2) ע"ז סא, א.

(3) ראה 'רשימות' חוברת קסא, וב'התקשרות' גיליון תש"ה.

(4) ע"י הנחות בלה"ק, יג תשרי תשע"א, בחוברת 'שיחות - שבת בראשית (התוועדות ב) ה'תשכ"ד'. נושא זה מתחיל מס"ע 19 ואילך. כדרכנו, הובאו הדברים בכתוב מלא, בפתיחת ראשי-תיבות וקיצורים, ובתוספת פיסוק והסבר בסוגריים מרובעים.

החלש מבלי להזכיר שזה בא כסניף. ועל-פי-זה מובן - שבהנ"ל לא נכנסתי לנקודה האמורה, כיוון שיש כאן מקום לשקלא-וטריא. וכמרומו גם במכתבי, הנה לאיך גיסא - לא רציתי להדגיש עוד יותר [את] כוונתי, והיא שהמשגיח עצמו גם הוא מסוג האמור, שהרי משתמש במים והאור ועוד ועוד⁵. גם כבר ברור מפי עדות, ששומרים היין רק ממגע אינם יהודים, אבל לא ממגע הצוות ובראשם רב החובל - שבשולחן הוא היושב-ראש וכו', וממלאכתו - הם עניני כתיבה וכו' גם ביום השבת-קודש.

"בהנוגע לעצם השאלה, לדעתי לא רק ישנו מקום לשקלא וטריא, אלא שקרוב יותר לומר שחותם בתוך חותם ככגון דא אינן מועיל. וכמו הדין דשו"ע ס' קנו' סעיף ו' ועוד, ואין כאן מקומו". עכ"ל"ק.

אודה לכל מי שיוכל להבהיר יותר את הדברים ואת מקורותיהם.



נגלה

חיוב בדיקה מדרבנן*

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בפסחים (ח, א) אין מחייבין אותו להכניס ידו לחוריץ ולסדקין לבדוק מפני הסכנה . . . סכנת עקרב . . . דנפל [ופרש"י: אם נפל הבנין אין

5) צ"ע דלכאורה הוא רק "מורה היתר" לעצמו בזה (או מורים לו היתר), שהרי היו רבנים ידועים שטעו ובעיקר שהוטעו בזה בזמנו, ולמשל אפילו הרה"ח הגאון ר' שמאי גינזבורג ע"ה (בעהמ"ח ס' אמרי שמאי, מחשובי חסידי גור. למיטב ידיעתי אינו קרוב משפחה שלי) עבד אז בהשגחה על האוניות, והתכתב עם הרבי בנושא.

6) כך נדפס. ובוודאי שיש כאן טעות הדפוס, כי השולחן-ערוך יורה-דעה ס' קנו אינו עוסק בדיני יין נסך כלל. ואולי הכוונה לסי' קל ס"ח...

* לע"נ אאמו"ר הרב ליפמאן הכ"מ בן הרב נחום שפירא ע"ה לרגל סיום אמירת הקדיש ביום כ"ז שבט תשע"א.

מחייבין אותו לבדוק את גל אבנים אלא למראית העין, אבל לא להכניס ידו ביניהן. . ויש שם סכנת עקרבים, שדרכן להמצא באשפות ובגלין] . . והאמר ר' אלעזר שלוחי מצוה אינן נזוקין . . אמר רב אשי שמא תאבד לו מחט . . דילמא בתר דבדיק אתי לעיוני בתרה [נפרש"י: בתר דבדק - וגמר את כל המצוה אתי לעיוני בתרה]. ע"כ.

והקשה החתם סופר וז"ל: דלפי מה שכתב הר"ן שלכן הצריכו בדיקה, ולא סמכו אביטול, משום שאין דעותיהן של בני אדם שוים כביטול, ע"ש, וא"כ מדינא אי הי' מבטלו כראוי בלב שלם לא הי' צריך לזאת הבדיקה, ואין כאן מצוה. עכ"ל. ע"ש מה שתירץ.

וי"ל לתרץ קושייתו בהקדים שבפשטות הטעם מה שהקשה קושייתו רק לשיטת הר"ן שטעם חיוב בדיקה מדרבנן (שהרי מדאו' כביטול בעלמא סגי), הוא לפי שאולי לא יבטל בלב שלם, ולא הקשה קושייתו לשיטת התוס' (ריש פסחים) שחיוב בדיקה מדרבנן הוא גזירה שלא יבוא לאכלו - כי לשיטת התוס' ה"ז תקנה שאינה קשורה לאיזה פשיעה שהאדם עושה, כ"א שמטבע האדם (שאינו אשם בזה), היות ולא בדיל מחמץ כל השנה, יש חשש שמא יבוא לאכלו, ולכן תקנו חכמים בדיקה. וא"כ אין לומר שמעיקר הדין אי"צ לבדוק, כי היות והחכמים תיקנו דין זה מטעם חשש בעצם, נעשה הדין כך, והוה מצוה. אבל לשיטת הר"ן שטעם חיוב בדיקה הוא כי אולי האדם לא יעשה כדן (ואינו מפני שטבע האדם הוא כן), ולא יבטל בלב שלם, א"כ נשאר שמעיקר הדין (אם האדם יתנהג כדבעי), אי"צ בדיקה, ולכן הקשה שעפ"ז אינו נכנס בגדר מצוה, ולא חל ע"ז "שלוחי מצוה אינן נזוקין".

אבל באמת גם לשיטת הר"ן י"ל שהיא מצוה עצמאית. שלמרות שסיבת תקנת חיוב בדיקה הוא רק לפי שאולי יפשע האדם ולא יבטל בלב שלם, מ"מ סו"ס תיקנו כן חכמים, וא"כ נעשה זה דין ומצוה עצמאית, (ולכן גם מי שמבטל בפועל בלב שלם, מצווה הוא מהחכמים לבדוק), ובמילא חל ע"ז הגדר דשלוחי מצוה אינן נזוקין. כלומר, זה נכנס בגדר "סיבה ומסובב", ולא בגדר "יסוד ובנין" כדלקמן

דהנה כשב' דברים מסתעפים א' מהב' אפ"ל בבחי' "יסוד ובנין", ואפ"ל בבחי' "סיבה ומסובב" ואם הם בבחי' "יסוד ובנין", הפי' הוא שגם לאחר שהדבר הב' מסתעף, נשאר הדבר הב' תוכנו של הדבר הא',

שהרי זהו גדר יסוד לבנין, שכל כולו של הבנין הוא היסוד, וכשנפל היסוד בד"מ נופל הבניין (וראה לשון הרמב"ן דלקמן). משא"כ כשהם בבחי' סיבה ומסובב הפי' הוא, שאף שהב' מסתעף מן הא', מ"מ לאחר שהסתעף, ה"ה מציאות בפ"ע, ומקבל הוא תוכן עצמאי.

ולדוגמא: זה שנכסי הלוה משתעבדים למלוה, שהוא תוצאה של החיוב לפרוע החוב, ה"ז בבחי' יסוד ובנין, היינו שכל תוכנו של השיעבוד נכסים ה"ז החיוב לפרוע החוב, ולכן פשוט שאם פרע החוב בד"מ אין כאן שיעבוד נכסים, ולא אמרינן שהיות ונעשה כאן שיעבוד נכסים, ה"ז ענין בפ"ע, ונשאר גם לאחר שנפרע החוב.

לאידך מצינו כלל (ביצה ח, א) ש"דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו", היינו שדבר שאסרו חכמים, ונתבטל אח"כ הטעם שמחמתו נאסר, אין האיסור מתבטל בד"מ, כ"א צריך מנין חכמים אחר להתירו. והטעם ע"ז כי אופן התקנה הי' באופן ד'סיבה ומסובב', ולכן גם כשהתבטלה הסיבה, עדיין קיים האיסור עד שיתר ב"מנין אחר".

לאידך מצינו גם תקנות חכמים שהיו באופן של "יסוד ובנין", ולכן כשהתבטלה הסיבה התבטל האיסור, ולדוגמא: לגבי איסור שתיית משקים מגולין מביא השו"ע (יו"ד סי' קטז ס"ק א'): "משקים שנתגלו אסרום חכמים, דחיישינן שמא שתה נחש מהם והטיל בהם ארס, ועכשיו שאין נחשים מצויים בינינו מותר", ומבאר הט"ז: "... ואין בזה משום דבר שנאסר במנין וכו', דלא נאסר אלא מפני נחשים". ולכאורה אי"ז מובן כלל: הרי הכלל הוא שגם כשנאסר מחמת איזה טעם ונתבטל הטעם עדיין נשאר האיסור, וא"כ אף כאן שנתבטל הטעם, כי אין הנחשים מצויים, צ"ל אסור. אלא הפי' בזה שיש איזה הכרח להפוסקים שאיסור זה הי' בבחי' יסוד ובנין, שהטעם הי' היסוד להגזירה, ולכן כשהתבטל טעם האיסור התבטל האיסור. (וראה ק"נ על הרא"ש בביצה סי' ה' סק"ט, וב'אנציקלופדיה תלמודית' ח"ו ערך 'דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו').

[וראה גם מ"ש התוס' בריש גיטין (ב, א ד"ה "ואם") בדין טענינן ליתמי "... ומיהו מזה אין להוכיח, דאפילו לא טענינן להו מזוייף טענינן להו פרוע, כיון דהוא עצמו הוי מהימן לומר פרוע מיגו דאי בעי אמר מזויף .. טענינן להו פרוע אע"ג דלא טענינן להו נאנסו, משום דאביהם

הי' נאמן לומר החזרתיו לך במיגו דנאנסו". אבל הרמב"ן במלחמותיו (ב"ב ע, ב) כותב, וז"ל: "שאלמלא אין דיננו לטעון נאנסו אף טענת חזרה לא נטעון להם, שהרי אין נאמנות טענה זו אלא מחמת נאנסו, וכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו היאך נאמר החזירם לך, ואע"פ שאביהם הי' נאמן בטענה זו, מפני שהי' לו לומר נאנסו, אבל אנו, מכיון שאין אנו יכולים לומר נאנסו, אין אנו נאמנים לטעון החזירם לך, דמאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין", עכ"ל.

דנחלקו ג"כ בעניין הנ"ל, דלהתוס' גדר המיגו הוא בבחי' 'סיבה ומסובב', שמה שהי' יכול לטעון טענה מסוימת ה"ז בבחי' 'סיבה' לזה שנאמן בטענה השני' (-מסובב), ולכן גם אם נתבטלה הסיבה - המסובב עדיין קיים, משא"כ להרמב"ן זה 'יסוד ובנין' ולכן "מאחר שהיסוד הרוס היאך יתקיים הבנין" [עכ"ל].

והנה מצות בדיקה היא בבחי' "סיבה ומסובב", שאף שזה מטעם שמא לא יבטל בלב שלם, מ"מ היא תקנה עצמאית נראה לקמן בארוכה ביאור הדבר), ובמילא חל ע"ז גדר "שלוחי מצוה אינן ניוקין".

והנה באמת י"ל בעומק יותר, ועפ"ז יסתעף שאדרכה, לשיטת הר"ן מובן יותר איך חיוב בדיקה מדרבנן ה"ה מצוה עצמאית (ובמילא שייך בזה "שלוחי מצוה אינן ניוקין"), ובהקדם קושיית הפנ"י (לעיל ז, א) וז"ל: יש לי לדקדק, דלפי שיטת התוס' דלעיל בריש מכילתין דעיקר הבדיקה והביעור אפי' מדרבנן אינו אלא משום חומרא בעלמא שלא יבוא לאכלו, דאי לענין בל יראה בביטול בעלמא סגי, וא"כ לפי"ז מאי ברכת וצונו שייך הכא לענין בדיקה וביעור, דהא בפ' במה מדליקין (שבת כג, א) מסקינן דהא דמברכינן וצונו במצות דרבנן היינו מלא תסור, דכל דתקנו רבנן כעין דאורייתא תקון. וא"כ לפ"ז משמע בפשטות דלא שייך ברכה כה"ג במצות דרבנן, שכל עיקרה אינה אלא משום סייג וגדר דלא לפגוע באיסור לא תעשה דאורייתא, ולענ"ד נראה ברור דברכה כה"ג לא אשכחן בשום דוכתא, ולפענ"ד צ"ע ליישב שיטת התוס' בזה. עכ"ל. ועיי"ש מה שתירץ.

אמנם יש לתרץ קושיית הפנ"י באופן אחר, בהקדים המובן ממ"ש אדמוה"ז בכ"מ, שכשתקנו חכמים שגם כשמבטל החמץ עדיין צריך לבדוק ולבער, אין הפי' שתקנו הוספה על הדין דאורייתא [שמדאו'

מספיק ביטול, וחכמים אמרו שנוסף ע"ז צריכים גם לבדוק ולבער, כ"א שאמרו שבלי בדיקה אין הביטול מועיל, היינו שחיוב הבדיקה הוא כעין דאורייתא ממש. וכלשונו (בסי' תלא ס"ג): "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ.. אלא הוא צריך לחפש אחריו.. ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו". וכ"כ בסת"ה: (ס"ד) "ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח, שאינו מצוה לבערו מן התורה, מ"מ כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים, הרי חמץ זה כאילו לא נתבטל, ועובר עליו בב"י וב"י מד"ס, וגם יש בו מצות תשבתו מד"ס". וכ"ה בקו"א (סתמ"ו סק"א "כיון שחמץ זה חייב בביעור מן התורה וחכמים גזרו שביטול אינו כלום...").

וראה 'פתחי תשובה' לאו"ח סת"א ס"א (בכמה דפוסי שו"ע נדפס לאחר הפרימ"ג) וז"ל: "אין הענין דרבנן גזרו מעצמם איסור חדש שלא נזכר בתורה, אלא שחזקו והוסיפו על ב"י שהזהירה תורה, רק דהתורה נתנה תקנה גם בביטול, ורבנן גזרו על תקנת הביטול שלא מהני, ממילא קם ל"י מדרבנן באיסור ב"י שהזהירה התורה". עכ"ל. [והוא דלא כמובא בשם האו"ז שכתב שכשמבער אחר הביטול "כאן אין מצוה אלא להרים מכשול מדרך", שמשמע דס"ל שזהו איסור חדש של סייג, ואינו המשך להב"י דאורייתא, ואכ"מ].

בסגנון אחר: מה שחייבו לבדוק חמץ, אף אם ביטלו, אין זה רק שתקנו חכמים תקנה חדשה משלהם כסייג להדאורייתא, כ"א שהם המשיכו הדין דאורייתא. ז.א. מדאורייתא מוגבל איסור ב"י וב"י רק למצב שלא ביטל, אבל אם ביטל אז נפסק האיסור, ע"ז אמרו חכמים, שאנו ממשיכים איסור זה גם למצב שאכן ביטל.

ועפ"ז כבר מתורץ קושיית הפנ"י, כי עפהנ"ל, אף שטעם חיוב בדיקה מדרבנן הוא סייג שלא יבוא לאכלו, מ"מ לפועל ה"ז תקנה וחיוב עצמאי, ובמילא מובן שאפשר לברך ע"ז "וציונו" כמו שמברכים על כל מצות דרבנן.

וראי' לדבר הוא מן הדין שאם בודק חמץ לאחר הפסח אינו מברך.

דהנה תנן לקמן (י, ב): "ר' יהודה אומר: בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית, ובשעת הביעור. וחכ"א: לא בדק אור י"ד - יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד - יבדוק לאחר המועד". ע"כ.

ופרש"י (ד"ה "לאחר") וז"ל: "לאחר המועד: משש משעות ולמעלה עד שתחשך". [ובמנחות (סז, ב) פרש"י (ד"ה "ובשעת") שלאחר המועד פירושו כל ימי חג הפסח]. אבל לאחר הפסח - אין בודקין". אמנם התוס' (ד"ה "ואם") כתבו שלאחר המועד פירושו אחר הפסח, שאם עדיין לא בדק - חייב לבדוק אז, "כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו". והפוסקים כתבו כשיטת התוס', שאם לא בדק עד סוף הפסח - חייב לבדוק אחר הפסח.

אמנם בנוגע לברכה על הבדיקה, כ' הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ג ה"ו) וז"ל: "כשבדק החמץ בליל ארבעה עשר, או ביום ארבעה עשר, או בתוך הרגל, מברך קודם שיתחיל לבדוק ברוך אתה ה"א מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על ביעור חמץ. . ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך". עכ"ל. וכן פסקו הטושו"ע ואדה"ז בסי' תלה.

ובביאור הטעם לחלק בין הבדיקה שבתוך הפסח - שחייב לברך, ובין הבדיקה שלאחר הפסח - שאין חייב לברך, כ' המ"מ (שם) וז"ל: "ומה שכתב כשבדק לאחר הפסח אינו מברך - הם דברי רבינו, ראויין אליו, דודאי אין לברך בבדיקה שלאחר הפסח, שהרי בכל אותו הזמן הוא אוכל חמץ, ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר, וא"כ היאך יבעך על ביעור חמץ. אבל בתוך הרגל שהוא מצוה שלא יראה שום חמץ ברשותו - ודאי יש לו לברך. ודבר ברור הוא זה". עכ"ל.

והכס"מ כותב וז"ל: "ולא נהירא, דהא שייך לברך על ביעור חמץ זה שהוא מבער. לכך י"ל, דכיוון דקיי"ל כר"ש דחמץ שעבר עליון הפסח מותר בהנאה אלא משום קנסא [ז.א. שאסור בהנאה רק מטעם קנס], וסוף סוף אם נתערב מותר, כמ"ש רבינו פ"א (ה"ה), וכיון שכן, כיון שעבר עליו הפסח, אם השהה אותו מעתה אינו עובר עליו, וכיון שאינו עובר עליו אפילו מדרבנן בשהייתו מכאן ואילך, היאך יברך על ביעורו. אבל בתוך הרגל, שכל שעה שמההה אותו עובר עליו - שייך לברך". עכ"ל.

ותוכן דבריהם מבואר באריכות בשו"ע אדמוה"ז שם (ס"ד) וז"ל: "ועל בדיקה שלאחר הרגל לא יברך כלום, כי אם יברך וצונו עב"ח, והרי הוא אוכל חמץ. ומה שהוא מצוה ומחויב לבער חמץ זה שעבר עליו הפסח, אינו אלא משום חשש תקלה שלא יבוא לאכלו, אבל הביעור הזה

מצ"ע אין בו מצוה כלל, שהרי אף אם משהה אותו בביתו ואינו מבערו, אינו עובר על שהי"י זו מצד עצמה בב"י וב"י אפי' מד"ס, אלא שנקרא עובר על דברי חכמים שאסרו לשהותו שלא יבוא לידי מכשול אכילה. אבל אם לא היינו חוששין שיבוא לידי מכשול, אין בשהי"י זו מצ"ע איסור כלל, ולכך אין לברך על ביעור זה (כמו שהממית עופות שנדרסו, שאסור להשהותן משום חשש תקלה כמשנ"ת ביו"ד ס' נ"ז, ואין מברך על ביעורן מביתו). משא"כ כשהוא בודק ומבער בתוך הפסח, שאז יש בביעור מצוה מצד עצמו, שנא' תשביתו שאור מבתיכם, ואם אינו מבערו עובר עליו בב"י וב"י, ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח, שאינו מצווה לבערו מן התורה, מ"מ כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים, הרי חמץ זה כאילו לא נתבטל, ועובר עליו בב"י וב"י מד"ס, וגם יש בו מצות תשביתו מד"ס, ולכך מברך וצונו על ביעור חמץ". עכ"ל.

ובפשטות נראה שכל הביאור הנ"ל מדוע אין מברכין על הבדיקה שלאחר הפסח, ה"ז הביאור שנת"ל, כי הטעם מדוע מברכים על הבדיקה לפני הפסח ובתוך הפסח, ה"ז לפי שהבדיקה אז אף אם היא רק מדרבנן, ה"ה מטעם ב"י וב"י [ז.א. בלי ביטול ה"ז מטעם ב"י וב"י מה"ת, ועם ביטול ה"ה מטעם ב"י וב"י מדרבנן, שהוא ממש כעין דאורייתא, כנ"ל]. היינו שיש איסור עצמי להשהות חמץ זה. ולכן חייב לברך על הבדיקה, אבל אחר הפסח, אין כאן שום איסור שהי"י כעין ב"י וב"י, כ"א חיוב השבתה כדי שלא יבוא לידי תקלה ויאכלנה, לכן אין מברך על הבדיקה.

שכ"ז מחזק מה שנת"ל שגדר מצות בדיקה מדרבנן הוא מצוה עצמאית, כעין מצות ביטול מדאורייתא.

ובאמת גדר זה מתאים יותר לשיטת הר"ן שטעם הבדיקה הוא שמא לא יבטל בלב שלם. כי היות ויש חשש שלא יבטל בלב שלם, לכן תיקנו חכמים "שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ", שהחיוב בדיקה הוא כעין פרט בתוך גדר הביטול, ובמילא אי"ז תקנה חדשה, שאז כל עניינו הוא רק סייג, כ"א זהו כעין דין ביטול דאורייתא. אמנם לדעת התוס' שדין בדיקה ה"ז מפני חשש צדדי, ואינו כהמשך להביטול, בזה יש מקום לומר שנשאר רק חשש וסייג שלא לבוא לאיסור דאורייתא של אכילת חמץ.

וקצת מדויק הוא בלשון אדמוה"ז (סי' תל"א ס"ג), שלאחר שכותב (בס"ב) "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ אף קודם שהגיע זמן איסור הנאתו, אלא הוא צריך לחפש אחריו ... ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו", כותב וז"ל: ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך, הא' לפי שהביטול והפקר תלוי במחשבתו של אדם שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי, לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו ... הב' לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ, ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה, שישכח את איסורו ויאכל ממנו, אם יהי' מונח בגבולו בפסח, לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גדולו קודם שיגיע זמן איסור אכילתו. עכ"ל.

הרי בולט כאן, שכשמביא אדמוה"ז טעם הר"ן, ממשיך ש"לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא החמץ מכל גבולו", וכשמביא טעם התוס', ממשיך "לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו", ולא כתב ש"לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום" - ובפשטות זהו לפי שלטעם הר"ן בולט הרבה יותר גדר זה שהבדיקה שמדרבנן ה"ה כעין פרט בביטול דאורייתא, כי כל כולו הוא לפי שאולי לא יבטל בלב שלם, משא"כ לתוס' אין מודגש גדר זה, כי טעם הבדיקה ה"ה מטעם חשש צדדי.

אבל אין כוונתי שלאדמוה"ז נחלקו בזה התוס' והר"ן, ואדרבה נראה שס"ל שלשניהם ה"ז דין והמשך להביטול, שהרי כותב "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ ... אלא הוא צריך לחפש אחריו" כהקדמה לב' הטעמים. וכן ראי' ממ"ש אדמוה"ז שם סי' תל"ה "ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח, שאינו מצווה לבערו מה"ת, מ"מ כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים, הרי חמץ זה כאילו לא נתבטל, ועובר עליו בב"י וב"י מד"ס, וגם יש בו מצות תשבתו מד"ס, הרי שכותב בפירוש שגדר זה שאין הביטול מועיל כלום הוא לכל הטעמים מדוע חייבו בדיקה, שהרי לעיל (ס' תל"א ס"ג) הביא ב' הטעמים, גם של התוס' - אלא הכוונה כאן היא שגדר זה בולט יותר, ומודגש יותר, לשיטת הר"ן.

עכ"פ נמצא מכל הנ"ל, שלהר"ן בודאי שגדר בדיקה מדרבנן הוא מצוה עצמאית (כעין מצות ביטול מדאורייתא), אלא שמוסיפים שגם לתוס' אפ"ל כן - וא"כ מתורץ קושיית החת"ס איך שייך "שלוחי מצוה

אינן נזוקין" במצות בדיקה לשיטת הר"ן, שהוא רק מטעם שמא לא יבטל בלב שלם, כי כנ"ל מצות בדיקה היא מצוה עצמאית.

שמזה נמצא שזהו להיפך ממ"ש החת"ס בקושייתו, כי הוא הקשה בדווקא לשיטת הר"ן, משא"כ לשיטת התוס' ה"ז מובן, - הנה עפהנ"ל הוא להיפך, שלשיטת הר"ן בודאי שאינו קשה (אלא שלפי האמת גם להתוס' ה"ז מובן, וכנ"ל).

[וברצוני להעיר שכהנ"ל הוא באופן אחר קצת ממה שכתבתי בגליון ב' בביאור מחלוקת רש"י ותוס'. עיי"ש].



המפרש והיוצא בשיירא*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ביאור הפטור של אין דעתו לחזור

א. גרסינן בסוגיין (פסחים ו,א) "המפרש והיוצא בשיירא קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער. אמר אביי הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער לא אמרן אלא שדעתו לחזור אבל אין דעתו לחזור אין זקוק לבער. א"ל רבא ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי, אלא אמר רבא הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער וכו'".

מבואר מדברי הגמרא דהא ד"אין דעתו לחזור" הוה סיבה לפטור את האדם מחיוב ביעור חמץ (אלא דפליגי אביי ורבא מתי נאמר 'פטור' זה - תוך שלשים יום או רק לפנייהם כמשי"ת). והנה זה פשוט דזה לא יכול להיות 'פטור' מחיוב דאורייתא להמנע מאיסור ב"י וב"י, אלא דמדובר ב'פטור' מחיוב דרבנן, ובביאור דבר זה - היינו מדוע אינו אלא חיוב דרבנן - מצינו ג' שיטות כלליים:

* לזכות דודי היקר הר"ר שלום מרדכי הלוי בן רבקה לגאולה וישועה קרובה.

א) שיטת הר"ן בחידושו (ודעימיה) דלענין החיוב דאורייתא מספיק מה שמבטל החמץ בלבו (וכדברי הגמרא לעיל ד"מדאורייתא בביטול בעלמא סגי"), וזהו המדובר בסוגיא זו דכבר ביטל חמצו והחיוב דרמיא עליה לבדוק ולבער הוה רק מדרבנן.

ב) שיטת מהרש"ל כאן (אשר מיוסד על דברי הירושלמי בסוגיין), דמדובר כאן בחמץ שאינו ידוע אשר מדאורייתא ליכא שום חיוב לבדוק אחריו ולבערו (וכמבואר בדברי אדה"ז בשלחנו כאן שמדובר במקומות כאלו שאינם מכניסים שם חמץ בתדירות ושלכן לא צריך לחשוש שנמצא שם חמץ).

ג) ושיטת מהרש"א כאן (אשר מיוסד על דברי הר"ן על הרי"ף) דמאחר שהאדם נמצא בריחוק מקום כזה מחמצו אשר בביתו, שוב הר"ז כמו חמץ שנפלה עליו מפולת אשר מדאורייתא אינו מחוייב בביעור כלל (דאינטו נקרא 'מצוי בידך') וכמבואר בדברי אדה"ז כאן.

והנה אדה"ז בשלחנו (סי' תלו ס"ו) מביא ב' שיטות האחרונות ואינו מזכיר שיטה הראשונה בכלל, והיינו דסב"ל דכל ה'פטור' שייך רק בחמץ כזה שאינו מחוייב עליו בכלל מדאורייתא (כמו חמץ שאינו ידוע או חמץ שיש לו דין נפל עליו מפולת) אבל לא בחמץ כזה שבאמת נתחייב עליו מדאורייתא ורק שסילק החיוב ע"ז שביטלו.

וטעם הדבר מבואר היטב בהמשך לשונו ד"כיון שחל עליו מצות תשביתו חל עליו גזירת חכמים שגזרו שהשבתה זו אינה מתקימת בביטול והפקר בלבד אלא עד שמוציא את החמץ מביתו ומכל גבולו". ומובן לפ"ז דאין מקום לומר שמדובר במקרה כזה שבאמת נתחייב על החמץ מדאורייתא ורק שסילק חיובו ע"י ביטול, דהרי ברגע שכבר חלה החיוב מדאורייתא שוב לא מהני ביטול בכלל.

ואילו הר"ן בחידושו שחולק ע"ז וסב"ל דמדובר במקרה כזה, ע"כ דסב"ל שכן יתכן לסלק החיוב דמדאורייתא ע"י ביטול באופן שישאר רק חיוב בדיקה וביעור מדרבנן.

ובמק"א כתבתי לבאר איך דאדה"ז והר"ן (בחידושו) לשיטתייהו אזלי; דהנה ידועים הדברים המדוייקים מתוך דברי אדה"ז (בסי' תלא) דיסוד השאלה באם חכמים רק הוסיפו דין וחיוב של בדיקה או שאמרו

שהביטול לא מהני כלל מדבריהם, תלוי' בסיבת התקנה; דאם הסיבה היתה רק מחמת הגזירה שלא יבא לאכלו אז לא הי' צורך אלא לתקן תקנה נוספת של בדיקה וביעור בלי שיאמרו שהביטול לא מהני מדבריהם, ואילו לפי הסיבה דשמא לא יבטל בלב שלם כבר יש מקום לומר שלא החשיבו הביטול בכלל.

והרי אדה"ז מביא ב' הסיבות יחד, ומובן א"כ שמחמת סיבה השניה - היינו שמא לא ביטלו בלב שלם - כבר אמרו שאין הביטול מועיל כלום, ואילו הר"ן בחידושו מביא רק הסיבה דשלא יבא לאכלו, ומובן א"כ מדוע לשיטתיה כן יתכן לסלק החיוב דמדאורייתא ע"י ביטול כמשנ"ת.

ביאור המחייב בדעתו לחזור

ב. אמנם לפ"ז יש לתמוה לכאורה בהסברת אדה"ז בה'מחייב' בזה שדעתו לחזור; דהנה כמו שמבואר מדברי הגמרא דהא דאין דעתו לחזור הוה סיבה לפטור, מבואר ג"כ דדעתו לחזור הוה סיבה לחיוב, ולכאורה הרי ההסברה בזה צ"ל כ"א לפי שיטתו, וכפי שאכן מבואר מדבריהם:

להר"ן הרי הא דדעתו לחזור הוה סיבה לחיוב מחמת הסיבה הכללי לבדק"ח מדרבנן - שלא יבוא לאכלו. והיינו דכשאינ דעתו לחזור ה"ה פטור מחמת זה שסילק את החיוב מדאורייתא (ע"י ביטול - כנ"ל), ואילו הסיבה להחייב מדרבנן אינו נוגע אליו דבודאי לא יבוא לאכלו משום שלא נמצא שם.

לפי המהרש"ל הרי כשיחזור שוב אפשר שימצא חמץ שלא ידע אודותו לפנ"ז וכבר לא יחשב 'חמץ שאינו ידוע' ויעבור עליו בכ"י וב"י. ולפי המהרש"א הרי כשיחזור שוב לא יהי' בגדר חמץ שנפלה עליו מפולת ויעבור על כל חמצו בכ"י וב"י.

ואמנם אדה"ז בענין זה כתב כהר"ן, דהא דדעתו לחזור מחייבו בבדק"ח הוה מטעם דשמא יבא לאכלו! ולכאורה אינו מובן הלא הוא בעצמו פירש - כנ"ל - דהא דאין דעתו לחזור הוה סיבה לפטור הוה או מחמת טעמו של מהרש"ל (דהוה חמץ שאינו ידוע) או מחמת טעמו של מהרש"א (דהוה כנפלה עליו מפולת), וא"כ הרי ה'חיוב' המתבקש כשדעתו לחזור צ"ל מחמת זה דכבר לא קיימות הסיבות הללו לפטור! ?

ג. ונראה לומר הביאור בזה, דהנה גם מהרש"ל וגם מהרש"א נתקשו בדבריהם מדוע כשדעתו לחזור יתכן שיבוא לעבור בב"י וב"י;

מהרש"ל הקשה "ממ"נ אם בא לביתו ב"י"ט וס"ל לרש"י שאין יכול לשורפו ב"י"ט אפי' לא בטלו א"כ אנוס הוא כמו שהיה עד עתה ואם בחול המועד ישרפנו מיד"? והוצרך לתרץ ע"ז "דחיישינן שמא ישהה רגע אחת בפרט מאחר שבא מן הדרך שמא יתעצל מעט".

ואילו מהרש"א התקשה דאיך אפ"ל שיעבור על החמץ בשובו אל ביתו דהרי לזה מהני ביטול בלבד בכל מקום שהוא בכדי שלא יעבור בב"י וב"י גם בשובו לביתו? ותירץ ע"ז ד"ושמא יפשע ולא יבטל כדלקמן בשמעתין דלכך לא תקנו שיבטל אלא בלילה בזמן בדיקה ולא בד' ובה' וכו'".

ועכ"פ נמצא דגם לפי סברת מהרש"ל וגם לפי סברת מהרש"א אין זה פשוט דכשיחזור לביתו יעבור על החמץ בב"י וב"י וצריכים להוסיף לזה סברות שונות (שמא יתעצל, ושמא ישכח לבטל), וי"ל שלכך נמנע אדה"ז מלפרש כמותם ופירש באופן פשוט ומרווח יותר דכשיחזור לביתו ישנה החשש דשמא יבוא לאכלו כנ"ל.

והא דמהרש"א ומהרש"ל לא פירשו כן אלא דחקו עצמן לפרש איך דהא דדעתו לחזור הוה סיבה לחייבו מחששא דיעבור בב"י וב"י, הר"ז משום שהם באו לפרש דברי רש"י בסוגיא אשר כתב כן מפורש דהחשש הוא באמת שיעבור בב"י וב"י.

אלא דזה גופא טעמא בעי מהו יסוד חילוק זה בין רש"י לאדה"ז, דלרש"י צריכים לפרש דהחשש הוא מחמת האיסור דאורייתא (אף דצריכים להוסיף בזה סברות כנ"ל במהרש"ל ומהרש"א) ואילו לאדה"ז יכולים לפרש שהחשש הוה מחמת זה דשמא יבא לאכלו?

ד. ונראה דגם זה יתבאר על יסוד שיטתייהו ביסוד חיוב בדק"ח; דהנה רש"י לא הזכיר בכלל הסיבה דשמא יבוא לאכלו, ומסתבר דלרש"י באמת אין חשש זה מספיק בכדי לתקן חיוב בדיקה (וכן מבואר בדברי רעק"א בגליון הש"ס בריש מכילתין דזהו שיטת רש"י, ולשיטתיה אזיל לקמן על המשנה בדף י'), וא"כ בסוגיין דכן מחייבים זה שדעתו לחזור בבדק"ח ע"כ דיחש כאן מקום לחשש בב"י וב"י מדאורייתא.

ואילו אדה"ז אף דמביא ב' הטעמים לבדק"ח מ"מ מפורש בדבריו (בכ"מ) דגם מחמת טעמא דשמא יבוא לאכלו לחוד מחייבים בבדיקה, ושוב לא הי' צריך ליכנס להסברות של מהרש"ל ומהרש"א ופירש הגמרא בפשיטות דהיכא דדעתו לחזור חייב לבדוק מטעמא דשמא יבא לאכלו.

ונמצא דיש כאן ג' שיטות, וכולן תלויות ביסוד תק"ח בחיוב בדק"ח:

שיטת הר"ן דיסוד הבדיקה הוה רק מחמת זה דשמא יבוא לאכלו ולכן מפרש בסוגיין דיש לסלק החיוב מדאורייתא ע"י ביטול, והחיובים ופטורים דסוגיין סובבים על התקנה מדרבנן מחמת החשש דשמא יבוא לאכלו.

שיטת רש"י דכל התקנה דבדיקה הוה רק מחששא דב"י וב"י בלחוד (ע"ד החשש דשמא לא ביטלו בלב שלם) ולא מחמת חששא דשמא יבוא לאכלו בכלל, א"כ הרי הפטור היכא דאין דעתו לחזור בודאי לא יכול להיות ע"י ביטול בלחוד דהרי לעולם בעינן בדיקה עבור חיובא דב"י וב"י (כנ"ל בדברי אדה"ז בטעם השני), וגם החיוב היכא דדעתו לחזור לא יכול להיות מחששא דאכילה כמשנ"ת (וגם מהרש"ל וגם מהרש"א בסוגיין באן כביאורים בשיטת רש"י).

ושיטת אדה"ז דחיוב הבדיקה הוה גם מחמת שמא יבוא לאכלו אבל גם מחמת טעמא דשמא לא ביטלו בלב שלם (אשר מחמת טעם זה אמרו חכמים דהביטול לא מהני כלום), ולכן סב"ל דהפטור כשאין דעתו לחזור לא יכול להיות ע"י ביטול לחוד (דלא כהר"ן), ומאידך דהחיוב בבדיקה כשדעתו לחזור יתכן להיות מחמת חששא דאכילה בלחוד (דלא כרש"י).

ביאור בהבדל בין מהרש"א ומהרש"ל

ה. ויש להעיר כאן על עוד מילתא דתמיה: הבאתי מה שגם מהרש"ל וגם מהרש"א נתקשו דאיך אפשר שיעבור על ב"י וב"י כשיחזור, אבל מעניין הדבר שכ"א נתקשה מטעם אחר; למהרש"ל הי' קשה דאם אינו מבער החמץ ביו"ט הרי אנוס הוא, ואילו למהרש"א הי' קשה דע"י ביטול הי' יכול להשמר מלעבור בב"י וב"י (וכ"א הוצרך לתרץ הקושיא שנתקשה בה כנ"ל), וצ"ע מדוע התקשה כ"א רק באותה קושיא שהביא ולא בקושיא השניה?

ובפשטות: בכדי שיעבור על ב"י וב"י כשיחזור לביתו צריכים לסלק שתי הקושיות (לכאורה אנוס הוא, ולכאורה מהני ביטול לזה) ומדוע א"כ למהרש"ל הי' קשה רק אחת מהבעיות ולמהרש"א רק השני?

ונראה דהקושיות מדוייקים מאוד כל אחת לשיטתייהו דוקא;

דהנה מהרש"ל הסביר דהפטור באין דעתו לחזור מיוסד ע"ז דהוה חמץ שאינו ידוע. והנה זה דלא עוברים על חמץ שאינו ידוע ביאר הר"ן בריש מכילתין דהוה אותו יסוד ואותו ענין עם זה שלא עוברים על חמץ אחרי שעושים בדיקה (והיינו דאם עשו בדיקה ואח"כ מצאו חמץ לא עוברים ע"ז למפרע). וביאור פטור זה הוא משום דאדם לא יכול לעשות יותר מזה, ולכן אינו עובר עליו. וראה בשו"ע אדה"ז (סי' תלג סי"ב) שמוסיף בזה דאינו עובר מחמת זה "שהרי אנוס הוא כיון שבדק כדינו".

ונמצא דלדעת מהרש"ל הרי כל יסוד הפטור כשאין דעתו לחזור הוה מחמת דין אנוס, וא"כ - מקשה שפיר - אם גם כשדעתו לחזור יהי' לו פטור זה של אנוס, אז מדוע יש חומר בדעתו לחזור על זה שאין דעתו לחזור?!?

אמנם למהרש"א י"ל דקושיא זו לק"מ, דאה"נ כשדעתו לחזור אולי יהא אנוס, אבל בודאי יש מקום להחמיר יותר במי שיצטרך לעבור עבירה אף אם הוא באנוס, יותר ממי שלא יעבור על העבירה בכלל!

ועד"ז יש לבאר קושיית מהרש"א (מדוע קשה דוקא לשיטתו ולא למהרש"ל); לשיטתיה הרי הפטור כשאין דעתו לחזור הוה משום דנחשב כמו חמץ שנפלה עליו מפולת דנחשב כמבוער לגמרי, והרי תק"ח היא דאחרי שמבערים את החמץ מ"מ עושים ביטול (כמובאר בסוגיית הגמרא דהבודק צריך שיבטל), ומובן א"כ דגם אחרי שישנה להפטור דמפולת עדיין ישנה חיוב ביטול מדרבנן.

(ואכן זהו לשון מהרש"א "דעשאוהו כנפלה עליו מפולת דמבטלו ודיו", וכ"ה בר"ן על הרי"ף, וכן מדוייק בשו"ע אדה"ז עיי"ש)

וא"כ מתבקשת הקושיא דמאחרי דבכל מקרה יהא חייב לבטל מדרבנן גם כשאין דעתו לחזור, אז איך יתכן שיעבור בב"י וב"י מדאורייתא כשיחזור?! וזהו אכן קושיית מהרש"א.

אמנם כ"ז הוא לפי מהרש"א דיסוד הפטור הוה מדין נפלה עליו מפולת דנחשב כמבוער, אמנם למהרש"ל דיסוד הפטור הוה מדין חמץ שאינו ידוע, והיינו דמעיקר הדין אין סיבה לחשוש שנמצא כאן חמץ, ובמקרה זה (דהמפרש והיוצא בשיירא) העמידוהו חכמים על עיקר הדין, הרי כמו שאין סיבה לבדוק ולבער עד"ז אין שום סיבה לבטל! וא"כ אין כאן קושיא דמ"מ לא יעבור מדאורייתא כשיחזור מחמת הביטול שעשה, דלפי שיטה זו באמת לא ה' מקום לחייבו בביטול, ושוב כשיחזור באמת אפשר שיעבור בב"י.



ביאור מחלוקת רש"י ותוס' במקור הלימוד דחיפוש הוא בנר דוקא*

הרב לוי יצחק שטרן

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

קושיות על שיטת רש"י

א. אמרינן במשנה (פסחים ב,א) אור לארבעה עשר בודקין את חמץ לאור הנר. מקשה הגמ' (ז,ב): מנא הני מילי? מתרצת הגמ': אמר רב חסדא למדנו מציאה מציאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מחיפוש וחיפוש מנרות ונרות מנר. ומסבירה הגמ' את הלימוד: מציאה מציאה כתיב הכא שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתוב התם ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא ומציאה מחיפוש ידיה וחיפוש מנרות דכתיב בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות ונרות מנר דכתיב נר (אלקים) [ה'] נשמת אדם חופש כל חדרי בטן.

מבאר רש"י: למדנו מציאה - האמורה בחמץ מציאה האמורה בגביע דבנימין. ומציאה מחיפוש - כלומר ואותה מציאה של בנימין מחיפוש האמור אצלה דמה מציאה של גביע ע"י חיפוש אף מציאת חמץ ע"י חיפוש. וחיפוש מחיפוש וחיפוש מנרות - לאחר שלמדת שהיא ע"י חיפוש חזור ולמוד זה החיפוש מחיפוש שכתוב בירושלים שהוא בנרות

* לזכות בני נתן ש"י לרגל האפשרוניש' שלו ביום ט"ז טבת. ולע"נ אמי זקנתי מרת שרה בלומא שנפטרה ביום י"ג טבת ה'תשע"א.

כדכתיב בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות. ונרות מנר - דכתיב בנר יחידי נר (אלקים) נשמת אדם חופש כל חדרי בטן ולקמיה מפרש הא למה לי.

ממשיכה הגמ' להביא ברייתא שהיא ע"ד לימודו של רב חסדא: תנא דבי ר' ישמעאל לילי י"ד בודקים את החמץ לאור הנר אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר שנאמר שבעת ימים שאור לא ימצא ואומר ויחפש בגדול החל ובקטן כלה ואומר בעת ההיא אחפש את ירושלים בנרות ואומר נר (אלקים) [ה'] נשמת אדם חופש. מקשה הגמ': מאי ואומר? מתרצת הגמ': וכי תימא האי בעת ההיא קולא הוא דקאמר רחמנא לא בדיקנא לה בירושלים בנהורא דאבוקה דנפיש נהורא טובא אלא בנהורא דשרגא דזוטר נהורא טפי דעון רבה משתכח ועון זוטר לא משתכח תא שמע נר ה' נשמת אדם.

מסביר רש"י: זכר לדבר - כדפרשינן והשתא מפרש קראי היכא וראיה ממש ליתא אלא אסמכתא בעלמא דדברי תורה מדברי קבלה נינהו. קולא הוא - דאקיל רחמנא גבי ירושלים דלא נבדיקה באבוקה אלא באור קטן הילכך לא ילפינן חמץ מיניה להקל. תא שמע - מהאי קרא דבדיקה מעלייתא היא דכתיב חופש כל חדרי בטן.

והנה בביאורו של רש"י ישנם כמה דברים הצריכים עיון:

א. מדוע מאריך רש"י בביאור דבריו של רב חסדא בעוד שהגמ' עצמה מביאה את הפסוקים וגם מסבירה איך ללמוד מהפסוקים.

ב. רש"י בהסבירו את דברי רב חסדא - ונרות מנר כותב: דכתיב בנר יחידי נר (אלקים) [ה'] נשמת אדם חופש כל חדרי בטן ולקמיה מפרש הא למה לי. ונראה דרש"י רוצה לומר דמהפסוק: אחפש את ירושלים בנרות היה משמע דצריך לכל הפחות שתי נרות וכדי לומר שצריך רק נר אחד למדים זאת מהפסוק: נר ה' נשמת אדם המדבר בנר יחידי (ראה גם העמק שאלה על שאילתות פרשת צו שאילתא ע"ט בהסבירו את דברי רב חסדא). ולכאורה באם זהו הפירוש מדוע א"כ ממשיך רש"י וכותב: ולקמיה מפרש הא למה לי. לכאורה זהו דבר הפשוט שצריך את הפסוק נר ה' לומר שמדובר בנר יחידי.

ג. ועוד יותר איך באמת מתיישב פירושו עם פירוש הגמ' שהאי בעת ההיא קולא הוא דקאמר רחמנא לא בדיקנא לה בירושלים בנהורא דאבוקה דנפיש נהורא טובא אלא בנהורא דשרגא דזוטר נהורא טפי. הרי אדרבא כיון שמדובר בפסוק זה בלכל הפחות שתי נרות הרי זהו אבוקה (רמ"א אורת חיים רצח, ב) ! ולא בנהורא דשרגא דזוטר נהורא טפי.

ד. ובכלל קשה מדוע באמת מחכה הגמ' עד אחר דברי תנא דבי ר' ישמעאל להקשות את קושייתה ולא הקשתה מיד אחר דברי רב חסדא.

ה. על דברי הברייתא דבי ר' ישמעאל - זכר לדבר, כותב רש"י (ד"ה זכר לדבר): והשתא מפרש קראי היכא. ובפשטות כוונתו שהגמ' בהביאה את דברי הברייתא הרי הגמ' מביאה את הפסוקים השייכים ללימודו של רב חסדא. ולכאורה הרי רב חסדא עצמו הביא את הפסוקים.

ביאור שיטת התוס'

ב. והנה בתוס' (ד"ה ונרות מנר) הקשו על דברי רב חסדא - ונרות מנר: וקשה דהוה ליה למימר חיפוש מנר ולא נרות מנר? ותירצו: וי"ל דחיפוש לא קאי אנר לכך יש לפרש דיליף חיפוש דנר מחיפוש דירושלים שהיא בנרות ואותן נרות מנר ואתי שפיר דהשתא צריך לאתויי קרא דחיפוש נרות ולא סגי בקרא דנר ה' נשמת אדם וגו'.

ופירוש המהרש"א (ע"פ הדובר מישרים) - שכוונת התוס' להקשות ב' קושיות: א. דכמו שאמר חיפוש מנרות פי' חיפוש דכתיב בנרות מנרות דכתיב גביה. הכי הוי ליה למימר חיפוש מנר היינו חיפוש דכתיב בנר מנר דכתיב גביה, ולמה שינה בלשונו לומר ונרות מנר והכי הוי ליה למימר חיפוש מחיפוש וחיפוש מנרות וחיפוש מנר ולא ונרות מנר. ב. דלמה ליה לרב חסדא כלל לומר ונרות מנר הרי ע"כ לפי סברתו מנרות לחוד ליכא למילף מידי א"כ אמאי אצטריך ליה כלל לקרא קמא דמקרא בתרא לחוד ה"ל למילף.

ותירצו התוס' ע"פ המהרש"א - דחיפוש לא קאי אנר אלא אקב"ה ולכך יש לפרש דהוצרך למילף חיפוש דנר מחיפוש דנרות דקאי חיפוש אנרות. ואותן נרות יליף מנר, משום דמנרות לחוד נמי ליכא למילף כדלקמן דילמא קולא כו' ולכן היה צריך: א. לומר ונרות מנר ולא חיפוש מנר דכתיב גביה. ב. ובמילא להביא קרא קמא.

והנה על דברי התוס' יש לעיין מדוע הקשו התוס' את קושייתם על דברי רב חסדא ונרות מנר. לכאורה טפי הוי להם להקשות על דברי הגמ' ת"ש נר ה' נשמת אדם. שכשהגמ' מסבירה מדוע צריך את הפסוק נר ה' ולא די בפסוק אחפש את ירושלים בנרות מיד יוקשה א"כ אמאי איצטריך כלל לקרא קמא אחפש את ירושלים בנרות. שהרי מדרב חסדא לבד לא יודעים אנו שצריכים אנו דוקא את הפסוק נר ה' נשמת אדם כדי שיוקשה מדוע צריך את הפסוק אחפש את ירושלים בנרות.

והנה י"ל דהמהרש"א הרגיש בקושיא זו ולכן בבארו את דברי התוס' הוסיף לבאר איך שלימודו של רב חסדא הוא לגמרי אחרת מלימודם של דבי ר' ישמעאל. דלתנא דבי ר' ישמעאל: חיפוש דנרות וחיפוש דנר כל חד ראייה באנפי נפשה דלפי סברת התנא גם קרא קמא ראייה גמורא היא אלא משום דיש לבעל דין לחלוק הוצרך לאתויי עוד ראייה שניה מקרא בתרא. ע"כ. והיינו דפירוש הגמ' דאחפש את ירושלים בנרות דהוא חומרא הרי הוא פירוש האמיתי בפסוק זה אלא דיש לבעל דין לחלוק אדם קודם לפני הביאם את הפסוק אחפש את ירושלים בנרות היינו אומרים שפסוק זה הוא ראייה גמורא אלא דיש לבעל דין לחלוק דחיפוש לא קאי אנר הוצרך לאתויי עוד ראייה שניה.) וממשיך המהרש"א: אבל לפי רב חסדא: שאמר ונרות מנר ולא יליף ליה נרות דרשה לחודה ע"כ גם לפי סברתו מנרות לחוד ליכא למילף מידי. ע"כ. והיינו שלפי רב חסדא ב' הפסוקים נרות ונר כל אחד לבדו אין הוא ראייה גמורא אלא א"כ הם ביחד. והיינו שלפי רב חסדא אי לאו הפסוק נר ה' היינו באמת אומרים שהפירוש האמיתי בפסוק אחפש את ירושלים בנרות הוא לקולא. וכן להיפך אי לאו הפסוק אחפש את ירושלים בנרות היינו אומרים שהפירוש האמיתי בפסוק נר ה' הוא דחיפוש לא קאי אנר.

וע"פ הנ"ל אתי שפיר מדוע תוס' הקשו את קושייתם דוקא על דברי רב חסדא ולא על דברי דבי ר' ישמעאל וכמו שביאר המהרש"א דכיון דבכל דוכתא דמייתי תלמודא תרי קראי וכל חד באנפי נפשיה הוה ראייה לא תקשי ליה אלא מאי ואומר דהיינו ל"ל קרא בתרא ולא תקשי ליה אמאי איצטריך לקרא קמא משום דלפי סברת התנא גם קרא קמא ראייה גמורה אלא משום דיש לבעל דין לחלוק הוצרך לאתויי עוד ראייה שניה מקרא

בתרא וכדלעיל. ולכן קושייתם יכולה להיות רק על דברי רב חסדא וכדלעיל באריכות.

ולסיכום יוצא שלפי תוס' רב חסדא ותנא דבי ר' ישמעאל חלוקים אי צריכי תרי קראי או רק קרא אחד כדי ללמוד את הדין דחיפוש צריך נר.

ביאור בשיטת רש"י

ג. ע"פ הנ"ל יש לתרץ הא דהיקשינו לעיל ע"ד רש"י. די"ל דרש"י למד סוגיא זו באופן אחר לגמרי. והוא, שרב חסדא ודבי ר' ישמעאל אינם חלוקים אחד עם השני. ובהקדים:

דהנה הדק"ס הביא מרש"י, שכתב: והשתא מפרש קראי היכא, דמשמע מזה דעד השתא עדיין לא הובאו הפסוקים בגמ'. והוסיף: וקרוב לזה הוא בשאלות פ' צו (שאלתא ע"ט). ע"כ. ושם בשאלות נראה ברור שרב חסדא לא הביא הפסוקים כלל אלא רק הלימוד מציאה ממציאה ומציאה מחיפוש וכו' ורק אח"כ מביאה הגמ' הברייתא דתנא דבי ר' ישמעאל כדי להביא הפסוקים השייכים ללימוד זה.

ועפ"ז יוצא שרב חסדא ודבי ר' ישמעאל אמרו דבר אחד. ואין הם חלוקים בדבריהם.

ועפ"ז יובן מדוע האריך רש"י בבארו את דברי רב חסדא. כיון שרב חסדא לא הביא את הפסוקים. ולכן גם מתכה הגמ' בשאלתה מאי ואומר (נר ה' נשמת אדם) עד אחר דברי דבי ר' ישמעאל כיון שרק לאחר דברי דבי ר' ישמעאל "נגמרים" דברי רב חסדא. ולכן גם דוקא כשהגמ' מביאה את דברי ר' ישמעאל מפרש רש"י: והשתא מפרש קראי היכא.

ע"פ הנ"ל י"ל גם הא דכתב רש"י: ונרות מנר - דכתיב בנר יחידי נר (אלקים) נשמת אדם חופש כל חדרי בטן. דאין כוונתו לומר דאי לא קרא דנר ה' נשמת אדם היינו חושבים שהפסוק אחפש את ירושלים בנרות מדבר בכלל הפחות שתי נרות, והשתא דכתיב נר ה' נשמת אדם יודעים אנו שמדובר בנר יחידי. זה אינו וכמו שהיקשינו לעיל באריכות. אלא כוונתו דקושטא קאמר: דכתיב בנר של יחידי. משום דקאי איחיד, קאמר נר ולא נרות (וכן מצאתי בספר אברהם יגל להרב אברהם הכהן). ולכן אתי שפיר הא דממשיך רש"י: ולקמיה מפרש הא למה לי. וכמו שהגמ' באמת ממשיכה להסביר אח"כ אחרי דברי התנא דבי ר' ישמעאל.

עכ"פ יוצא שלפי רש"י, רב חסדא ור' ישמעאל באמת למדו אותו דבר ובאמת גם ר' ישמעאל למד הפסוקים כמו שרב חסדא למדו. והיינו שהפסוקים כן תלויים אחד בשני. ואי לאו דקרא אחפש את ירושלים בנרות לא היינו יודעים פשט בפסוק נר ה' וכן להיפך.

אלא שעדיין יש להקשות איך יתרץ רש"י הא דכתב המהרש"א דכיון דבכל דוכתא דמייתי תלמודא תרי קראי וכל חד באנפי נפשיה הוה ראייה לא תקשי ליה אלא מאי ואומר דהיינו ל"ל קרא בתרא ולא תקשי ליה אמאי אצטריך לקרא קמא משום דלפי סברת התנא גם קרא קמא ראייה גמורה אלא משום דיש לבעל דין לחלוק הוצרך לאתויי עוד ראייה שניה מקרא בתרא. ע"כ.

י"ל שאדרבה כאן לשון ואומר בתנא דבי ר' ישמעאל אינו ככל ואומר שבש"ס, שהרי בכל הני קראי שהובאו לעיל בברייתא דבי ר' ישמעאל הרי גם כתב ואומר. ולכו"ע (אפילו לדעת התוס') לא אמרינן שכל חד באנפי נפשיה הוא אע"ג דנקט לשון ואומר.

ובאמת נראה דשיטת רש"י הוא כשיטת רבינו פרץ (וספר המכתם); שהרי בתוס' רבינו פרץ (ובספר המכתם) הקשה את קושית התוס' על דברי הגמ' ת"ש נר אלקים נשמת אדם חופש כל חדרי בטן הבאים כתירוץ על קושיית הגמ' על שיטת דבי ר' ישמעאל. ותירץ כמו שתירץ התוס'. ונמצא שקושית ותירוץ התוס' לשיטתו הוא לא כפי שביאר המהרש"א שהוא רק לפי רב חסדא אלא אדרבה הוא גם לפי דבי ר' ישמעאל. וי"ל דשיטתו הוא כמו שביארנו לעיל (מהדקדוקי סופרים) בדברי רש"י שרב חסדא לא הביא את הפסוקים ורק הגמ' הביאה את הברייתא כדי להביא הפסוקים שמהם למד רב חסדא את לימודו. וא"כ, רב חסדא ותנא דבי ר' ישמעאל אמרו דבר אחד.

ביאור בדרך אפשר בשיטת התוס'

ד. ודאתינן להכי אולי י"ל (לולי דמיסתפינא) דאע"ג דהתוס' הקשו קושייתם על דברי רב חסדא מ"מ סוברים הם כדברי רש"י ורבינו פרץ (ודעימיה). ובהקדים:

דהנה בהעמק שאלה הנ"ל הביא מכת"י: דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם ואומר ויחפש בגדול החל ובקטן כלה וימצא ואו' בעת

ההיא אחפש את ירושלים בנרות ואומר נר אלהים נשמת אדם חופש כל חדרי בטן ואר"ח למדנו מציאה ממציאה ומציאה מחיפוש וחיפוש מחיפוש וחיפוש מנר שנאמר נר אלקים וגו'. ע"כ. והיינו שרב חסדא בא לאחרי ובהמשך לדבי ר' ישמעאל (ומפרשים).

וא"כ אולי היה להם להתוס' בגירסתם כגירסת כתי"י, והיינו שרב חסדא בא רק לאחרי דברי דבי ר' ישמעאל. וא"כ אתי שפיר מדוע הקשו התוס' קושייתם דוקא על דברי רב חסדא דהרי רק לאחרי דברי רב חסדא יודעים אנו שגם לפי דבי ר' ישמעאל הפסוקים תלויים אחד בשני וכפי שנראה מדברי רבינו פרץ (ודעימיה) שגם לפי דבי ר' ישמעאל הפסוקים תלויים אחד בשני וכדלעיל.



חסידות

לכאו"א כפי מדריגתו וכפי מעשיו

הרב יעקב ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בלקוטי ביאורים (להרב קארף ז"ל) פרק יח: לכאו"א כפי מדריגתו וכפי מעשיו: פי' כפי מדרי' שרש נשמתו וכפי מעשיו שיזכה אח"כ (במשך ימי חייו) להמשיך כו' (כ"ק אד"ש).

וכפי הנראה משם נעתק למ"מ ליקוט פירושים כו' (שהו"ל על ידי הרב חיתריק שי') בשם כ"ק אדמו"ר שליט"א: כפי מדריגתו - שורש נשמתו. וכפי מעשיו - שיזכה אח"כ (במשך ימי חייו) להמשיך כו'.

ומשם נעתק למדור לקוטי פירושים ב"רשימות" על תניא.

ולידי הגיע צילום מכי"ק הרבי להרב וויינבערג שי' - והוא מענה על שאלתו אל הרבי בסוף פרק ב', שהרבי מבאר כוונת אדמו"ר הזקן שם "ומ"ש בזהר כו' שהעיקר שיקדש עצמו כו'", שבא להדגיש דהיות הנשמה חלק אלקה ממעל ממש לכן גם חילוקי המדריגות בנשמות תלויים בהקב"ה ואין ה"מטה" פועל בזה - ועל זה הקשה מהמבואר

בפרק יח שהמשכת נפש דקדושה הוא לכאו"א כפי מדרגתו וכפי מעשיו (ורק לפעמים ממשיכים כו' מפני שהיו בעמקי הקליפות כו'). היינו שהוא הבין שהמלים "כפי מדרגתו וכפי מעשיו" קאי על ההורים, שהם ממשיכים נשמה "כפי מדרגתו וכפי מעשיו" - ועל זה ענה הרבי:

"בביאור תניא שבקופיא - להרה"ח גרונם ע"ה פי': כפי מדרגתו - שורש נשמתו, וכפי מעשיו - שיזכה אח"כ (במשך ימי חייו) להמשיך כו'". עכל"ק.

הרי שאין כאן פירוש של הרבי, אלא - כפי שהרבי כותב בעצמו - העתקת פירושו של הר"ש גרונם. ואכן הוא העתק אות באות מגרונם - אלא שהרבי מוסיף בחצאי עיגול המלים "במשך ימי חייו".

ולגוף הבנת פירושו של הר"ש גרונם, הנה הרב ווינבערג הבין שכוונתו לפרש שהמלים כפי מדרגתו וכפי מעשיו קאי על הבן הנולד ולא על ההורים [וזו היתה כוונת הרבי בהעתיקו פירושו של גרונם, לתרץ קושייתו מפרק יח דמשמע משם שההורים קובעים דרגת נשמת הבן, שמפי' גרונם מוכח דקאי על הנולד לא על ההורים], וכפי שכתב הרב ווינבערג בפירוש להרבי כשהכין אח"כ השיעורים לפרק יח.

ובאמת כך יוצא ברור מפירוש הר"י קאדאנער על תניא עיין שם.

אך דא עקא, כי בבפירוש הלקח והלבוב מפרש להדיא כפי מדרגתו ומעשיו של ההורים, ומוכיח זה מהמשך הלשון "ואפילו לקל שבקלים נמשך בזיווגם נפש דנפש כו'", דמשמע שהכל קאי על ההורים. גם בפירוש הרש"ח קעסלמאן ז"ל (שמכנים עתה לדפוס) פירש שקאי על הורים, וכן מוכח מפ"ר ניסן נעמענאו ז"ל, עיין שם.

ובהילקח בחשבון ששלתם הם "מקבלים" מהר"ש גרונם, ששמעו תניא ממנו בליובאוויטש, מסתבר שכך שמעו מפיו בליובאוויטש. והיינו שכוונת גרונם בכתבו "כפי מדרגתו - שורש נשמתו, וכפי מעשיו - שיזכה אח"כ להמשיך נשמה עליונה יותר" - קאי הכל על האב, שממשיך נשמה לבנו כפי שורש נשמתו, או אם אח"כ יזכה האב על ידי מעשיו לנשמה עליונה יותר, ימשיך נשמה עליונה יותר לבנו (וכמבואר בהלקח והלבוב שם. ובביאור הרש"ח הנ"ל מפרש "כפי מעשיו" באופן אחר קצת).

ונ"ל שגם במענה הרבי הנ"ל לא התכוון לומר שלפי גרונום קאי על הבן, כי יתכן שגם לגרונום קאי על ההורים כנ"ל, אלא שאין מזה קושיא כלל לפירוש הרבי (בס"פ ב דתניא) שאין דרגת הנשמה של הבן תלוי' בה"מטה" - כי עיין היטב בלשון הרבי בהמענה הנ"ל, שבהעתקתו פירוש של גרונום: (א) מדגיש מלת שורש. (ב) מדגיש מלת אח"כ. (ג) מוסיף בחצע"ג (במשך ימי חייו).

והנה לפי ההבנה שכוונתו הק' היא להוכיח שהמלים "כפי מדרגתו וכפי מעשיו" קאי על הבן ולא על ההורים - לכאורה אינו מובן, למה לי' להעתיק פי' גרונום, ולמה ההדגשות וההוספה הנ"ל, ולא כתב הרבי בקיצור: "מלים אלו קאי על הבן ולא על ההורים". ובפרט שלכאורה פשטות משמעות לשון התניא היא שקאי על הבן ולא על ההורים - כי הורים מאן דכר שמייהו (וראה לקמן)?

אלא לכאורה כוונתו הק' היא, שגם לפי פירושו של גרונום קאי על ההורים, ומכל מקום אין זה שייך להמבואר בסוף פרק ב' שקידוש ההורים בשעת זיווגם (ה"מטה") אינו פועל מאומה בקביעת דרגת הנשמה, כי (א) זה תלוי בשורש נשמת האב - היינו לא בפעולת ה"מטה" אלא בשורש נשמתו למעלה. (ב) גם זה שהוא תלוי ב"כפי מעשיו" של האב - הרי אין הכוונה לאופן הקידוש בשעת הזיווג אלא מה שפועל אח"כ, במשך ימי חייו - כדי להמשיך לעצמו נשמה עליונה יותר, ושוב אין זה שייך למעשה הקידוש.

ובאמת כללות הענין שנשמת הבן תלוי' בדרגת נשמת ההורים לכאורה מוכרח כן מהביאור ב"רשימות" הרבי על תניא בפרק יח על המלים: "ולפעמים ממשיכים נשמות ישראל נשמות גבוהות כו'" - וזל"ק: "צ"ע השייכות להקודם. אולי: כיון שיכולים להמשיך כו' ע"כ צ"ל שגם בהם יש מעין זה".

וכוונתו הק' בפשטות היא - כי לכאורה אינו מובן אמאי חיכה אדה"ז להביא ענין זה רק אחרי שמבאר כיצד אפילו בנפש דנפש דמלכות עשי' מלובש חכמה דאצילות שבה אור אין סוף ב"ה, ולא אמר זה לעיל תיכף באמרו שאפילו לקל שבקלים נמשך בזיווגם נפש דנפש דמלכות דעשי'? ועל זה מבאר, כי כדי להמשיך נשמה ממדריגה מסויימת צ"ל להורים איזו שייכות למדריגה זו. ואם כן קשה, סוף סוף איך ממשיכים פושעי

ישראל נשמה גבוהה מאד? אלא שעל פי המבואר שאפילו בנפש דנפש דמלכות דעשי' מלובש חכמה דאצילות שבה מלובש אור אין סוף ב"ה ממש, מובן, כי אפילו לנשמות נמוכות של פושעי ישראל יש שייכות לנשמות הגבוהות ביותר.

הרי מפורש שגם הרבי לומד שיש שייכות בין דרגת נשמת ההורים לדרגת נשמת הנולד, שמה מובן, שבדרך כלל המשכת נשמת הולד היא לפי ערך הדרגא הגלוי' של נשמת האב (אלא שלפעמים ממשיכים נשמה גבוהה בכח הדרגות הגבוהות המלובשות בנשמתו).

ולפענ"ד כל מה שכתב הרבי להרב וויינבערג שי' הוא רק לפי תפיסתו (שכן למדו כל המקבלים של הר"ש גרונום, וכפי שכתב הרב וויינבערג להרבי - כן למד המשפיע שלו ר' ברוך פרידמאן ז"ל) שכפי מדרגתו וכפי מעשיו קאי על האב המוליד.

אבל באמת הרבי בעצמו לא ס"ל כן, אלא מפרש כפשטות לשון התניא - "זכו נר"נ לבניהם אחריהם. . לכל אחד ואחד כפי מדרגתו וכפי מעשיו" - שקאי על הבן הנולד (וכפירוש הר"י קאדאיינער).

והוא ממ"ש ב"רשימות" על תניא בפרק יח - על המלים "ועל כל פנים אפילו לקל שבקלים ופושעי ישראל נמשך בזיווגם נפש דנפש כו": - "בזיווגם: של האבות?" - עכל"ק.

ולכאורה אינו מובן מהי ספיקותו של הרבי לפרש דקאי על האבות - ולא כפשטות משמעות הלשון [וכפי שאכן פירשו כל הנ"ל. וגם בשיעורים בספר התניא מפרש כן], דקאי על זיווגם של הקל שבקלי ופושעי ישראל?

ולפענ"ד ברור, שמה שמעיר כאן הוא, כי המלים "כפי מדרגתו וכפי מעשיו" קאי על הבן, ולא איירי כאן כלל על האב הממשיך הנשמה, ובהמשך לזה שנותנים נשמה לכל אחד ואחד כפי מדרגתו וכפי מעשיו, ממשיך אדה"ז "ועל כל פנים אפילו לקל שבקלים ופושעי ישראל כו" - אם כן פשוט שכוונתו שאפילו לאדם פחות ביותר כזו נותנים נשמה קדושה אלא שהיא מקדושה הכי תחתונה (נפש דנפש דמלכות דעשי') - ולא מדובר כאן כלל על דרגתם של "ממשיכי" הנשמה.

ולפיכך יש מקום גדול לדחוק ולפרש המלה "בזיווגם" - שלא קאי על הקל שבקלים ופושעי ישראל אלא על האבות, ומלת "בזיווגם" היא רק כעין מאמר המוסגר.

איברא שלפי זה אינו מובן מדוע מוסיף אדה"ז מלה זו בכלל ומה הי' חסר אם הי' משמיט מלה זו.

[ושמעתי מפרשים שכוונת הרבי "של האבות" - דקאי על האבות הקדושים, והיינו שאדה"ז בא להדגיש שהאבות זכו להמשיך אפילו לקל שבקלים עכ"פ נפש דנפש כו'. ולפענ"ד דוחק גדול מאד לפרש שהכוונה להאבות הקדושים, כי מה זה שייך לזיווגם של האבות - וכי זה שזכו להמשיך נר"נ בניהם אחריהם עד עולם שייך לזיווג שלהם? ולדידי ברור שהכוונה להאבות של הקל שבקלים ופושעי ישראל].

ומכל מקום לא מושלל אצל הרבי דוחק גדול זה - כי בהמשך לשון אדה"ז לא משמע שמדברים על ממשיכי הנשמה אלא על הבנים, כנ"ל.

ואם שגיתי ה' הטוב יכפר בעדי.



דיוקי לשונות בתניא

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס תניא מבואר

לוד, אה"ק.

בתניא פ"ד כותב אדה"ז: "כי האהבה היא שרש כל רמ"ח מצות עשה, וממנה הן נמשכות, ובלעדה אין להם קיום אמיתי, כי המקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו באמת".

ויש לעיין בדיוק הלשון "האוהב את שם ה'", שהיא לשון יחודית כאן, ולע"ע לא מצאתי לשון זה, בתניא ובשאר ספרי החסידות, שכן הלשון הרגיל הוא "אוהב את ה'" וכיו"ב, ע"פ לשון הכתוב "ואהבת את ה' אלקיך", ומהו דיוק הלשון "הואהב את שם ה'" דוקא?

אמנם מקור הביטוי הוא ע"פ לשון הכתוב בישעיה נו, ו: "ולאהבה את שם ה' להיות לו לעבדים", אבל יש להבין למה נקט בלשון זה כאן.

ואפשר שהביאור הוא ע"פ המבואר בהמשך תרס"ו (בהוצאה החדשה ע' שמח): "כידוע דאהוי"ר שלצורך קיום המצות הן בחינת אהוי"ר שע"פ הטו"ד, וכמ"ש בס"ב ח"א פ"ד והמקיימן באמת הוא האוהב את שם ה' וחפץ לדבקה בו כו', דהיינו בחינת האהבה שע"פ הטעם כו' . . [נ]ע"י המצות נעשה גילוי בחינת אה"ר".

כלומר מדובר כאן באהבה בדרגה נמוכה מאד, כי לענין קיום מצות די באהבה בדרגא זו. ועפ"י מובן מה שדייק אדה"ז לכתוב "האוהב את שם ה'" דוקא.

אמנם נראה שעיקר ההוכחה במאמר הוא מזה שכתוב "וחפץ לדבקה בו", דהיינו שהדביקות היא מצד חפצו ורצונו, כלומר מצד טעם ודעת. אך יש לומר שכוונתו גם לדיוק הלשון "האוהב את שם ה'", שלענין קיום מצות די באהבה של שם הוי' בלבד. שיש לומר שהיא בחינת מדריגת "אהבת עולם". ולהעיר שבברכת "אהבת עולם" נאמר "ולאהבה את שמך".

ויעויין בלקו"ת (תצא לט, א): "ועד"ז סובב הולך כל ענין התפלה להתבונן בירידת והשתלשלות אור א"ס ב"ה בהארה מועטת ומצומצמת בחי' ממכ"ע וסוכ"ע עד שיהללו את שם ה' כו' בחי' שם בלבד וישתבח שמך לעד כו' בכדי שע"י יבא לקיום ואהבת בק"ש את הוי' אלהיך ממש להיות גילוי אור א"ס ב"ה ממש".

* * *

בתניא שער היחוד והאמונה פ"ו כותב אדה"ז: "מה שאין כן השמים והארץ שכל עצמותם ומהותם נתהוה מאין ואפס המוחלט רק בדבר ה' ורוח פיו ית', וגם עדיין נצב דבר ה' לעולם, ושופע בהם תמיד בכל רגע ומהוה אותם תמיד מאין ליש".

יש לעיין בדיוק הלשון "וגם עדיין נצב דבר ה' לעולם", שלכאורה יש כאן סתירה פנימית, שהרי אם זה "עדיין" הוא לא "לעולם", ואם זה "לעולם" אין זה רק "עדיין". ולכאורה היה לו לומר בפשטות "וגם אחרי כן", ע"ד הלשון שנקט במשל.

יש לומר שכוונת אדה"ז לרמוז כאן למבואר בלקו"ת בלק פא, ב: "וכמ"ש אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי אין אלקים, פי' אני ראשון קודם

שנברא העולם, ואני אחרון לאחר שיכלו ימות המשיח וחיי העוה"ב, שאז יהיה הוא ושמנו בלבד כמו שהיה קודם שנברא העולם, וגם מבלעדי פי' באמצעות בין מה שהיה ובין מה שיהיה דהיינו מה שהוא בבחי' הוה בעת וזמן בריאת העולם וחיותו וקיומו מששת ימי בראשית שית אלפי שני כו'. וימות המשיח ותחה"מ הכל לפניו ית' כאלו הוא ושמנו בלבד ואין אלקים והסתר כו'".

כלומר "וגם עדיין נצב דבר ה' לעולם", פירושו: כל זמן בריאת העולם וקיומו. ואין הכוונה לעולם באופן נצחי לגמרי, שכן יש מצב "שיכלו ימות המשיח וחיי העולם הבא" ואז יחזור להיות הכל אין ואפס ממש כמקדם הבריאה.

אלא שדבר זה עצמו הוא חידוש שלא נזכר כ"כ בחסידות, ואדרבה מכמה מקומות בחסידות מובן שהמצב של אחרי תחיית המתים ישאר באופן תמידי. וצ"ע.



התהוות תמידית [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

א. בגליון א'ח העיר הר' פ.ק. שי' על מה שכתבתי בגליון א'ז (בביאור דברי רבינו בלקו"ש חכ"א, פ' תשא ע' 235 אות ה'), שהשגת ענין הביטול של היש לאין המבואר בשהיחווה"א פ"ג, שייכת רק אצל מי שמשיג שמציאות הבורא הוא אין. אבל מי שאצלו הבורא הוא גוף ובעל תמונה, אף שמאמין ויודע שהבריאה היא יש מאין דהרי כתוב בתורה בראשית ברא אלוקים גו', הרי אצלו הידיעה היא רק שהבריאה הוא מאין - מהעדר, אבל אינו יודע שהבורא עצמו הוא ג"כ בבחינת אין. א"כ במילא, על כרחך שאינו משיג גם ענין הביטול של היש להאין. וע"ז כתב הכותב הנ"ל, שאינו יודע מי הכרחני לזה.

והנה עיין בלקו"ש חכ"ז ע' 25 ומשיחת ש"פ בהעלותך תשנ"א הע' 69 שהבאתי בגליון ההוא, דע"פ האמונה לבד, לולי שהיה כתוב בתורה אחרת, היה מקום לומר, שביכלתו של הקב"ה להמציא נמצאים באופן שיוכל להתקיים מעצמם באופן נצחי לא ע"י התחדשות תמידית.

לפ"ז, זה שאינו יודע שהבורא עצמו הוא אין, אפילו אם יודע על מ"ש בתורה בשעהיחור"א פ"א: דאילו היה מסתלקת ממנו הכח האלוקי היה חוזר לאין ואפס כמו קודם שנברא כו', הרי זה אצלו באמונה לבד, בגלל שכך כתוב בתורה, (דהיינו, שכך רצה הקב"ה בכריאתו), כמ"ש בלקו"ש חכ"ז הנ"ל, ולא משום איזה הכרח שכלי, (כי מאחר שאינו משיג החילוקים שבין יש לאין, וא"כ וודאי שאינו משיג הכרח השכלי על ההתהוות התמידית המבואר בשעהיחור"א).

א"כ אין ידיעה זו מועיל לו מאומה בהשגת ענין הביטול של היש להאין. כי מכיון שכל ענין ההכרח על ההתהוות התמידית אצלו הוא רק מתוך האמונה בהבורא (כי כך כתוב בתורה) ולא מתוך הכרח השכלי, א"כ אין ידיעה זו מוסיף אצלו מאומה בהשגת ענין ביטול הנברא להבורא על הביטול שיש לו בהשגתו ע"י האמונה (בהבורא) עצמה.

ג. בגליון א'ו, העיר הנ"ל על דבריי שבגליון א'ה, בענין השקו"ט שבגליונות הקודמות, על מ"ש בתניא פט"ז "ולולי שהי' מתבונן בתבונה זו לא הי' עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד".

וכתב לכאר, דהכוונה בתניא היא, על אדם כזה, שאצלו העבודה בתומ"צ - היא רק ע"י ההתבוננות בתבונה זו, דהיינו, שאצלו אין עבודה בתומ"צ - ע"י כוח הקב"ע או ע"י מצות אנשים מלומדה, אלא רק, ע"י ההתבוננות בתבונה זו. על האדם כזה, כותב בתניא, דאם לא הי' מתבונן בתבונה זו - לא הי' עוסק אלא בצרכי גופו לבד.

ודבריו תמוהים, דלבד שאי"מ כלל מדוע דוקא על אדם כזה יכתוב עליו בתניא כאן, הרי לכאורה, אין בכלל אדם כזה במציאות. כי אפילו הרשע באמת שבתניא פ"ז שלא יכול לעורר האהבה בלבו כדי להתגבר על יצרו, כי לכו ברשותו כו' [אשר במילא, פשוט, שלא יכול גם - לעורר תבונה זו], אעפ"כ יש בו קיום תומ"צ למעשה (כמבואר באורכה באג"ק להרבי ח"א ע' צא עפמ"ש בתניא פ"א). אבל שיהיה מציאות להיפך, שהאדם אינו מקיים תומ"צ כלל בדרך מצות אנשים מלומדה, אבל אעפ"כ, מקיים תומ"צ ע"י שמתבונן בתבונה זו, לכאורה לא קיים מציאות כזו כלל.

וי"ל בכוונת הכותב הנ"ל, ובאמת נראה שכך היה כוונתו, לומר, דהכוונה בתניא היא, על אדם שבאותה השעה יצרו עומד לנגדו ולא היה יכול להתגבר עיו לקיים תומ"צ בפועל - אם לא היה יתבונן בתבונה זו.

ואם כך היה כוונתו, א"כ, היה יותר נכון אילו היה כותב דבריו לא כמעיר עלי אלא כמסכים עמדי, והיה כותב ברור, שלדידו נראה פשוט שהכוונה בתניא היא כמו שכתבתי אני בגליון א'ה, ולא כדבריהם של הכותבים שבגלינות הקודמים וכפירושו של ספר תניא עם פירוש 'חסידות מבאורת'.

ג. ויש להוסיף: בתניא עם פירוש חסידות מבאורת שם, על מ"ש בתניא "וגם אם הוא מתמיד בלמודו בטבעו אעפ"כ אוהב את גופו יותר בטבעו", מבאר בהערה 44, דהמתמיד בטבעו כיון שאוהב את גופו יותר בטבעו לכן צריך גם הוא להתבוננות קלה עכ"פ כדי לקיים תומ"צ, ומציין לדבריו לעיל בפט"ו הערה 19. ושם בהערה 19 ביאר (בפירוש הא') במ"ש בתניא שם דהמתמיד בטבעו "אין צריך להתבונן כ"כ בגדולה ה'...", דאין צריך להתבונן כ"כ דייקא אבל צריך בכל זאת להתבונן התבוננות קלה עכ"פ בגדולה ה', כי גם המתמיד בטבעו אם לא היה מתבונן כלל בגדולה ה' (אפילו לא התבוננות קלה) לא היה מקיים תומ"צ אלא היה עוסק בצרכי גופו לבד.

ולפ"ז נקט כשיטתו, וכתב גם לבאר בהמשך הדברים בתניא שם, במ"ש "אלא די לו באהבה מסותרת...", דאין הכוונה על האהבה הטבעית המסותרת השורה בלבו, אלא הכוונה, על זכרון והתעוררות האהבה המסותרת במוחו ומחשבתו, דהיינו, ש"די לו" להתמיד בטבעו בזכרון האהבה מסותרת במחשבתו, והיא הקצת התבוננות שהזכיר לעיל שגם המתמיד בטבעו צריך כדי להיות סור מרע ועשה טוב בפועל.

וגם בזה יש לעיין טובא, דלכאורה פירוש דברי התניא כאן הם כפשטות הלשון, ש"די לו באהבה המסותרת אשר בלב כללות ישראל" כדי להיות מתמיד בטבעו, דהיינו, שדי לו באהמה"ס השורה בלבו, ולא צריך להתבוננות כלל אפילו לא זכרון והתעוררות האהבה המסותרת במוחו ומחשבתו (וכמו שכתבתי בארוכה בגליון הנ"ל, עיי"ש). ואף דבפל"ט מבאר דצריך התעוררות האהבה מסותרת במוחו ותעלומות לבו עכ"פ, היינו כדי לעבוד השם בדו"ר כמ"ש שם. אבל כדי לקיים תומ"צ

במעשה, זה אפשר אצל המתמיד בטבעו גם בלא התעוררות דו"ר כלל, וכפשטות לשון התניא כאן.

והדיוק במ"ש בתניא "אין צריך להתבונן כ"כ בגדולה ה'..." י"ל דהכוונה היא, כמ"ש בחסידות מבוארת שם הערה 19 בפירושו הב' (וכמ"ש בגליון הנ"ל).



הלכה ומנהג

המפרש ויוצא בשיירא קודם ל' יום

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בשו"ע אדמוה"ז סי' תלו סעיף ו' מביא ב' דעות במפרש ויוצא בשיירא קודם שלוש יום לפני פסח ואין דעתו לחזור עד לאחר פסח, שיטת הב"ח והמ"א [שפסקו כהירושלמי] דאיירי דוקא בחיוב בדיקה מדרבנן וכגון בחדרים שאין רגילין להשתמש בהן חמץ בתדירות ויש בכלל ספק אם יש בהן חמץ ואינו מחוייב לבדוק מה"ת אלא מדרבנן, דהם אמרו שהיוצא מביתו קודם ל' לא חל עליו תקנתם ומעמידין אותו על ד"ת וא"צ בדיקה, אמנם כשהחיוב בדיקה הוא מדאורייתא אז מחוייב לבדוק אפילו קודם לילה שמה"ת אין חילוק בין תוך ל' לקודם ל', ואח"כ מביא יש חולקין והוא שיטת ר"ן ורש"י "שאפילו יש ודאי חמץ הרבה מאד בתוך ביתו אינו זקוק לו אם יוצא קודם ל' ודי לו בביטול שיבטל במקום שיהיה שם כשיגיע ערב פסח וגם ביטול זה אינו אלא מדברי סופרים שמה"ת אינו עובר כלל בכל יראה ובל ימצא על החמץ שבביתו כיון שאינו מצוי אצלו בימות הפסח והתורה אמרה לא ימצא מי שמצוי בידך והרי חמץ זה נחשב אצלו כחמץ שנפל עליו מפולת" עכ"ל.ק.

ויש לדייק בלשונו הזהב שכ' "ודאי חמץ הרבה מאד" דלכאורה עיקר החילוק בין הסברא הראשונה להשני' אם איירי בספק חמץ, וכלשון הירושלמי שהובא בהר"ן "קודם ל' א"צ לבער ובספק", משא"כ לסברא הב' איירי אפילו בודאי, ומה מוסיף ב"הרבה מאד".

ואולי י"ל דטעם הסברא הב' כתבו הב"ח בריש סי' תלו בד"ה ויש לדקדק ובמ"א סקי"א שאין כאן ודאי חמץ בשעת הביעור דשמא הלך לאיבוד וכו' ולכן ביארו בדעת רש"י דאפילו כשיצא קודם ל' היה לו ודאי חמץ מ"מ שמא בשעת הביעור אין לו וחזר להיות חמץ שאינו ידוע די"ל שכבר נאכל או נאבד או ישראל מכרו שהוא כמשיב אבידה (כמבואר בריש סי' תמג), ולכן הקילו דא"צ לבער קודם לילה, וא"כ א"ש גמרא דידן אף כהירושלמי.

אמנם אדה"ז לא סב"ל כהב"ח והמ"א וכ' טעם אחר [וטעם הדבר ראה בהגהות הרה"ק המהרי"ל (נדפס גם בשו"ע אדמוה"ז הוצאה חדשה ח"ד ע' תי) דאדמוה"ז פסק כהפר"ח דבית שאינו בדוק חייב מדאורייתא לבדוק, וא"כ מה מהני דיש ספק בשעת הביעור אם ישנה החמץ] והוא דחמץ זה נחשב אצלו כמפולת ואינו עובר עליו כלל מה"ת משום לא ימצא דאין חמץ זה מצוי אצלו.

ולכן כתב והוסיף אדה"ז "הרבה מאד" דהיינו אפילו באופן דבפשטות החמץ נמצא עדיין בשעת הביעור כי הי' שם הרבה מאד ואינו רק ודאי חמץ כשיצא אלא גם בשעת הביעור מ"מ אינו עובר עליו דהוה כמפולת.

ואולי לכן כ' דעדיין צריך לבטל ער"פ מד"ס אף שבמפולת צריך לבטל מטעם חשש שמא יפקח הגל ויעבור עליו והרי כאן אין דעתו לחזור ומעולם לא יעבור, ואף המהרש"א שביאר בדעת רש"י כמו הר"ן כ' דצריך ביטול מדרבנן בער"פ מדרבנן רק כשדעתו לחזור ואז שייך שיעבור מה"ת כי יכול להיות ששכח לבטל בדרך כי אינו בודק, ולכן צריך לבער כשיצא קודם ל' כשדעתו לחזור, אמנם כשאינו דעתו לחזור לא כ' דצריך לבטל מד"ס בער"פ, מ"מ צריך לבטל כי הכא רק עשאוהו כחמץ שנפל עליו מפולת דאינו עובר עליו מה"ת כי חמץ זה נחשב אצלו כמפולת, וכהמשך לשון אדה"ז הרי הוא אצלו כמבוער, ולכן צריך לעשות עכ"פ ביטול להראות זה אף שהוא הרבה חמץ וכשיחזור אחרי הפסח עדיין יהי' שם.

עניית אמן בפסוקי דזמרה

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

באגרות קודש חכ"ז ע' שפב: "בעניית אמן וברוך הוא וברוך שמו בפסוקי דזמרה - כמו שכתב אדמו"ר הזקן בתחלת סידורו. קצות השלחן ח"א סי"ח. מכתבי שבסוף ס' המנהגים". עכלה"ק.

והנה כבר דשו רבים בשאלה עד כמה אפשר לדייק וכו' בתור הוראה כללית לרבים ממענה פרטי שנכתב כתגובה לשאלה פרטית, ובפרט כאשר איננו יודעים מה היה הנוסח המדויק של השאלה שעליה נכתב המענה. ואכ"מ;

אך בוודאי שאעפ"כ אפשר להוציא מזה איזה לימוד, ובפרט כאשר אין באים לייסד על זה בנין חדש והנהגה חדשה, אלא רק להסתייע (וע"ד "כיהודא ועוד לקרא") לבירור פרט שאינו מספיק חד-משמעי במקורות אחרים.

ובנידון דידן:

בשנים האחרונות מתנהלת שקו"ט בשאלה האם מותר לענות בפסוקי דזמרה את שלושת האמנים שבחצי קדיש (מלבד איש"ר ואמן דדאמירן בעלמא שלכ"ע מותר), והאריך בזה מאוד הרה"ג וכו' הר"י למברג שי"ב"קונטרס הפסק לאמן דחצי קדיש בפסוקי דזמרה" שנדפס בסוף ספרו "הפסק בתפלה".

והנה בעצם הענין כבר הארכתי על דפי קובץ זה בגליון תתקס (שי"ל לש"פ קדושים תשס"ח), ולא אכפיל הדברים פה; והמסקנה היוצאת שם לענ"ד היא לחזק את המנהג הנפוץ שמותר לענות את כל חמשת האמנים דחצי קדיש בפסוקי דזמרה, וכמשנ"ת שם בארוכה לדחות את דברי המפקקים בזה.

ובכן, מהמענה כאן אפשר (לכאורה) להביא ראייה נוספת למסקנה זו:

ראשית כל יש לשים לב, שבמענה זה אין כ"ק אדמו"ר מציין כלל לשולחן ערוך אדמו"ר הזקן, אלא רק לסידורו.

ונפק"מ יש בדבר: בשו"ע אדה"ז סי' נא ס"ה הלשון - לגבי פסוקי דזמרה - "ומותר לענות אמן על כל הברכות", ומזה דייקו (בס' הנ"ל) שדוקא "אמן" על ברכה מותר לענות בפסוד"ז, אך לא אמן דקדיש;

אך (יש לדון בדיוק זה עד כמה הוא נכון, אבל אפילו לטעמייהו) בסידורו לא העתיק אדה"ז הדגשה זו אלא כתב "ומותר לענות אמן" סתם, מבלי לחלק.

ואף אם תרצה להתעקש ולומר שאדה"ז כתב בסידור בקיצור וסמך על מה שכתב יותר בפרטיות (ובדיוק) בשולחנו - הרי מזה שבמענה כאן מציין כ"ק אדמו"ר רק להסידור, ואינו מזכיר כלל את השולחן ערוך (ואף לא בחצו"ג וכיו"ב - כגון: "כמו שכתב אדה"ז בסידור שלו (ובשולחנו)), משמע להדיא שדי בלשון הסידור כדי להבין את ההלכה הפסוקה בזה, ולשון הסידור (כשלעצמו) ברורה ופשוטה היא - שבפסוקי דזמרה מותר לענות כל "אמן", גם דקדיש.

שנית, כ"ק אדמו"ר מציין ל"קצות השולחן ח"א סי"ח". - ובכן, המעיין בסי"ח שבקצוה"ש, רואה שאין הגרא"ח נאה ע"ה מזכיר שום הגבלה בעניית אמן בפסוקי דזמרה! הוא כותב "ומותר לענות אמן על כל הברכות, אבל לא ברוך הוא וברוך שמו" - ואינו שולל כלל עניית אמן בקדיש.

המקום היחיד שבו הוא מתייחס לענין עניית אמן בקדיש, הוא רק בסי"ט, לגבי ברכות קריאת שמע - שם הוא מעתיק את ל' הסידור: "כשמפסיק לקדיש יאמר אמן יש"ר עד יתברך ועד בכלל וישמע מהש"צ עד דאמירן בעלמא ואמרו אמן ויענה אמן"; אך כ"ק אדמו"ר הרי (אינו מציין לסי"ט כלל, אלא) מציין רק לסי"ח, ששם מדבר הגרא"ח נאה על פסוקי דזמרה, ואין שום רמז בדבריו שיש להשוות בענין זה את פסוקי דזמרה לברכות קריאת שמע.

[ומובן שאם בדברי אדה"ז אפשר איכשהו להסביר שאין הוא נדרש לשלול אמנים אלו כיון שעצם ענייתם אינה ברורה לכ"ע וכו', הרי בימי הגרא"ח נאה בוודאי כבר היה פשוט בין אנ"ש ובעולם בכלל לענות את כל האמנים שבקדיש, ואם כן בוודאי היה לו להתייחס לזה ולשלול זאת, ובפרט שמדובר בדבר המצוי ביותר ושכיח בכל יום ויום, שבזה "לא ראינו" הרי ראייה. וד"ל וק"ל ופשוט].

והמקור האחרון שמזכיר כ"ק אדמו"ר - "מכתבי שבסוף ס' המנהגים" (אג"ק ח"ג עמ' קמח-קמט) - הרי מהלשון שם משמע להדיא שבא לשלול רק "אמן שמתקבל ואילך", ותו לא, כידוע.

סוף דבר:

כאשר נשאל כ"ק אדמו"ר הלכה למעשה כיצד לנהוג בענין עניית אמן בפסוקי דזמרה - ציין לכמה מקורות שבהם לא נכתבה שום הגבלה בנושא זה (מלבד השלילה של "אמן שמתקבל ואילך"), ומכאן ראייה (ע"פ הכלל הידוע ש"בדבר ההווה ומצוי תמיד - לא ראינו הוי ראייה") למנהג הפשוט בין אנ"ש (ובכלל) שאין מחלקים בין "אמן" ל"אמן" בתוך החצי קדיש גופא. [ומעשה רב - שלא שמענו מעולם מזקני אנ"ש וכו' שחילקו בזה].



כל בי עשרה' בשאר מצוות

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אלבאני, ניו יארק

בתניא חלק אגרת הקודש (סי' כג) מחדש, שמעלת עשרה מישראל אינו רק בנוגע לעניני דבר שבקדושה (מגילה כג:), ששם הוא תנאי המעכב, וכן לדין קידוש ה' (סנהדרין עד). שלמדו בגזירה שוה ונקדשתי בתוך בני"),

אלא שאדמו"ר הזקן מוסיף, בשם מורו הבעש"ט ז"ל, שיש עילוי גם בכל מצוה (וכ"ק רבינו מדגיש: 'איזו שהיא') כשהיא נעשית בעשרה.

ומעיר רבינו: 'אם כן הרי זה חידוש גדול, ולא אשתמיטתיה להזכיר זה במקום אחר' (לקו"ש ח"ה עמ' 423 הערה 11).

אכילת פסח בעשרה?

ולכאורה, יש להעיר ממה שמצינו בתרגום יונתן בן עוזיאל בפרשת בא: 'ואם ימעט הבית מהיות משה' - 'מנין עשרא'.

(ואכן בפרדס יוסף עה"כ תמה, היכן מצינו מעלה באכילת הפסח בעשרה? ונדחק לומר שזהו רק הרגל הלשון לתפוס מנין עשרה, ומציין לעוד מקומות, 'הוציאוה עשרה' כו').

אבל בתורה שלימה כאן מציין פי' זה של תרגום יונתן בן עוזיאל, ללשון הגמרא במחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי אי שוחטין את הפסח על היחיד (פסחים צא.), שלשון רבי יוסי כברייתא שם 'עשרה', בשינוי ממספר 'מאה' שבמשנה שם (אבל במלא הרועים מבארו בענין אחר).

והנה אם תמיהת רבינו על חידוש זה אינו שלא נזכר כלל מזה בשום מקום, אלא תמיהתו הוא למה אין רבינו הזקן מזכיר מעלה זו להלכה בשו"ע ובסידורו (כמ"ש בהתרת נדרים בערב ר"ה 'טוב שיהא עדה שלימה', ובפירוש סידור רבינו הזקן מביא הרלו"צ רסקין שליט"א ב' טעמים בזה), אבל עכ"פ מהו 'חידוש גדול' דבר שנזכר כבר בתיב"ע?

ואולי י"ל שפסח שאני, שנאמר בשחיטתו 'קהל עדה וישראל', כביאור רבינו (לקו"ש חי"ח ע' 107, וראה מכתב כללי חה"פ תשל"ט, וע"פ הקדמת הרמב"ם לפיה"מ סדר קדשים) שקרבן פסח כולל עניני יחיד וציבור, שנאכל בחבורה (אבל לא לעיכובא, שאין הלכה כרבי יהודה שאין שוחטין את הפסח על היחיד).

ואכן זכורני שרבינו עזרר (פ' ויגש תשל"ו, ועוד) במעלת נתינת צדקה בעשרה, מיוסד על אגה"ק חכ"ג של רבינו הזקן.

אבל לענינינו, לא ראיתי שיש להדר שיהיו עשרה יחד לאכילת מצה בליל הסדר.

עשרה בחופה

וכן בנוגע לברכת חתנים, יש להעיר ממ"ש הפני יהושע (כתובות ח.) שצריך עשרה בחופה מצד 'אכל בי עשרה שכינתא שריא'.

ויש מפרש שזה שהביאו רז"ל (כתובות ז:) מבועז שאסף עשרה אנשים, שהפסוק דבועז קמ"ל דחופה הוי כדבר שבקדושה (ואולי יש להטעים ע"פ המובא במאמר באתי לגני, שזיווג איש ואשה מצרף אש'י ואש ה' שאז זכו ששכינה שרויה ביניהם), ונחלקו הראשונים (הרשב"א ועוד) אם צריך עשרה בחופה גם לעיכובא.

עשרה בברית, פדיון הבן, ומגילה

זה שמחזרים לכתחילה אחר מנין בברית מילה (וכן בפדיון הבן), מובא מרבי צמח גאון (ב"י וד"מ יו"ד רסה) שזהו רק לפרסומי מילתא. ובשו"ת אז נדברו (חי"ד סימן מו) דוחה דברי השואל שהביא מפרקי דר"א (פרק י"א שצריך עשרה דהוי עדות נאמנה), אלא הוא רק לפרסומי, וא"כ אין לאחר המילה עד שיתכנסו עשרה, אלא זריזין מקדימין בלי עשרה.

וכן לענין קריאת המגילה (סי' רצא) א"צ עשרה אלא לפרסומי מילתא, וזה גם נוגע לברכת 'הרב את ריבנו', ויש הרבה פרטים איזה עשרה מצטרפים לזה).

ברכת הגומל

ויש לציין גם לברכת הגומל, שבגמרא ברכות (נד) אמרו 'צריך לאודיי קמי עשרה', ונחלקו הפוסקים אי 'צריך' לעיכובא, ובערוך השולחן (ריט, ד) מביא הטעם שצריך עשרה הוא מצד 'כל בי עשרה שכינתא שריא', ואולי שם צריך 'שכינתא שריא' משום שהוא מודה לו 'ית' על הנס (וזה תלוי אם צריך עשרה מלבד המברך, שנחלקו בזה האחרונים).

הדלקת מנורה בציבור בחנוכה

וראתי לאחרונה א' ששאל אם לברך על מנורה ציבורית כשאינן כל העשרה ביחד, אלא זה הולך וזה בא, שבפועל יש פרסום לעשרה, אבל מצד 'בי עשרה' צריך שיהו רואין זה את זה להצטרף.

דיוק 'כל'

ומתחילה עלה בדעתי שיש להביא רא' לחידוש רבינו הזקן מדיוק תיבת 'כל בי עשרה', שבא לרבות גם כשאין מדברים בד"ת או מתפללים, אבל במקור הגמרא זהו לשון המין ששאל 'אמריתו כל בי עשרה', שכוונת שאלתו היתה רק על הריבוי, איך אפשר שהשכינה נמצאת במה מקומות בעת אחת.

ולסיכום: פשיטא שלענין לימוד התורה יש מעלה בעשרה, כמפורש במשנה: 'עשרה שיושבין ועוסקים בתורה' (אבות פ"ג; אבל אינו מעכב כמו שהמשנה ממשיכה: 'ומנין שאפילו אחד'). וכמוכח, כל הנ"ל הוא

חוץ כללות מעלת 'ברוב עם הדרת מלך' שאין המספר המדויק נוגע, ובדין דין הוא רק אם יש להדר בשאר מצות בעשרה דוקא?

ואבקש מאת הקוראים שיואלו נא להעיר בזה.



כוונת ופירוש הברכה "המוציא לחם מן הארץ"

הרב אליעזר ג. שם-טוב

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע לאורוגוויי

א. בגמ' ברכות לח, א: שעל הפת הוא אומר המוציא וכו': ת"ר מה הוא אומר המוציא לחם מן הארץ. רבי נחמי' אומר מוציא לחם מן הארץ. אמר רבא במוציא כולי עלמא לא פליגי דאפיק משמע (ברש"י ד"ה דאפיק משמע: שהוציא כבר. והא ודאי ברכה הגונה דלשעבר בעינן שהרי כבר הוציא הלחם הזה מן הארץ שהוא בא ליהנות הימנו) דכתיב א-ל מוציאם ממצרים כי פליגי בהמוציא רבנן סברי המוציא דאפיק משמע דכתיב המוציא לך מים מצור החלמיש ורבי נחמי' סבר המוציא דמפיק משמע שנאמר המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ורבנן ההוא הכי קאמר להו קב"ה לישראל כד מפיקנא לכו עבידנא לכו מילתא כי היכי דידעייתו דאנא הוא דאפיקית יתכון ממצרים דכתיב וידעתם כי אני ה' אלקיכם המוציא, עכ"ל הנוגע לענינינו.

נמצא פשוט לכאורה, ש"המוציא" משמע שהוציא כבר, בעבר.

העירני א' שעפ"י צ"ע יסוד הדבר שבסידור תהילת ה' עם תרגום לאנגלית תורגם "המוציא לחם מן הארץ" בלשון הוה: who brings forth bread from the earth.

ולכאורה עפ"י הנ"ל הי' צ"ל הלשון: who has brought forth bread from the earth.

ב. ולכאורה אין הדבר פשוט כלל וכלל כי מצאנו ראינו כו"כ שיטות ופרטים בהבנת הענין ד"לשון עבר" בברכות כדלהלן:

(א) לשון הברכה צריך להיות רק בלשון עבר. (ב) לשון הברכה צריך לכלול גם לשון עבר. (ג) כוונת הברכה צריך להיות על העבר. (ד) לשון

וכוונת הברכה צ"ל גם (או בעיקר) על העתיד. (ה) הברכה צריכה להיות בלשון בינוני (עבר ועתיד). (ה) עדיף שנוסח הברכה יבטא חכמת המברך. (ו) עדיף שנוסח הברכה יהי בלשון הכתוב.

אחרי בירור בכהנ"ל נוכל אולי להבין את היסוד לתרגום הנ"ל.

ג. בטור או"ח סי' קסז: ויברך המוציא לחם מן הארץ ואע"ג דמוציא עדיף טפי דכ"ע מודו דלשעבר משמע וצריך לברך לשעבר ובהמוציא פליגי אפ"ה פסיק תלמודא המוציא ויכוין בברכתו למה שמוציא מפיו ויתן ריוח בין לחם ובין מן שלא יבליע המ"ם.

(בב"י שם מביא שיש גם גירסא בטור "דכ"ע מודו דלהבא משמע וצריך לברך להבא" אבל מביא מהגמ' שבודאי לשעבר. עכ"ז מביא הב"י הסבר לגירסת "דלהבא משמע" שאפשר שהי' לו להטור גירסא בגמ' "במוציא כ"ע לא פליגי דמפיק משמע" ... ופי' דמפיק ידוע שהוא להבא. עכ"ל.

במג"א: מ"ש הב"י דיש גרסות חלוקות צ"ע דהא בהדיא אמרינן סוף דף נ"ב דבעי לברוכי על מה שעבר וכ"ה בעירובין דף י"ט ע"א ואפשר דיש ט"ס בנוסחאות וכתבו דמפיק במקום דאפיק ונתחלף להם מ' בא'. עכ"ל. ולא זכיתי להבין כוונתו שהרי הב"י עצמו כותב במפורש שאולי הי' לו להטור גירסא בגמ' "במוציא כ"ע לא פליגי דמפיק משמע".

בפרישה שם סק"ד: וצריך לברך לשעבר. כתב ב"י ואפשר רבינו וכו' ומברכין להבא. יש ליישב איך מברכין על להבא בכאן מה שאין מברכין כן בשאר מקומות ויש לומר שלשון להבא י"ל דבר ההווה ונמשך גם להבא נמצא שמברכין על התמדת טובת הש"י שזן ומפרנס ונותן לחם תמיד לא יחסר.

ובב"ח שם ד"ה ויברך המוציא וכו': בפ' כ"מ פליגי תנאי בברייתא ואיפסיקא הילכתא המוציא לחם מן הארץ. ומשמע לי אף ע"ג דהמברך מכוין שכבר הוציא הלחם הזה מן הארץ וא"כ היה ראוי לברך מוציא דכ"ע מודי בה אפ"ה יברך המוציא דמברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא וכשמברך המוציא נודע דת"ח הוא וידוע דהמוציא משמע נמי לשעבר כדכתיב המוציא לך מים מצור החלמיש. ומ"מ קשיא קצת לאיזה צורך אמרו חכמים שיברך דוקא המוציא כיון דמוציא נמי שפיר דמי יברך

מה שירצה והתוס' תירצו קושיא זו ומביאו ב"י. ולפע"ד נראה דדעת רז"ל לברך המוציא דוקא כדי שיכוין המברך על לשעבר ועל להבא והיינו שיכוין שהוציא לחם זה מן הארץ לשעבר ויכוין ג"כ שיוציא עוד לחם מן הארץ להבא לעתיד כדברי רז"ל עתידה א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מלת מן הארץ שנא' יהי פסת בר בארץ וז"ש מברכותיו של אדם ניכר אם ת"ח הוא כלומר כיון דמדקדק לברך המוציא אע"ג דמוציא נמי משמע לשעבר מכלל דת"ח הוא ומכוין לברך על לשעבר ועל להבא על לשעבר כמשמעות פשוטו ועל להבא כמשמעת מדרשו שתוציא א"י גלוסקאות מן הארץ. וזהו שהזהירו רבינו ואמר ויכוין בברכתו למה שמוציא מפיו כלומר השתא דתקנו לברך המוציא כדי שיהא ניכר דת"ח הוא א"כ צריך שיכוין למה שמוציא מפיו והוא שיכוין על לשעבר ועל להבא שאם ישאלהו האיש מפני מה אתה מברך המוציא הלא מוציא עדיף טפי דכ"ע מודו דמשמע לשעבר ישיבהו דמברך המוציא גם על להבא ובזה ניכר דת"ח הוא. ובזה מתיישב מאי דקשה אמאי הוצרך רבינו להזהיר כאן שיכוין למה שיוציא מפיו הלא בכל מה שיברך צריך שיכוין אבל למאי דפי' ניחא. עיי"ש עוד.

במגן אברהם, שו"ע או"ח סי' קסז סק"ח, וז"ל: ומה"ט יברך נהי' בדברו בקמ"ץ תחת היר"ד. ובח"מ כ' לברך נהי' בסגול' משום דכל הברכות הם לשון בינוני כמו בורא אבל בגמרא איתא בהדיא דבורא לשעבר משמע מ"מ אמרינן בורא לישנא דקרא. . ובח"ה כ' בשם הירושלמי דאפי' ב"ש לא פליג אלא באש אבל בדבר המתחדש בכל שנה מברכין בורא וכו' עכ"ל.

ובלבושי שרד על המג"א שם: נהי' בקמץ: לשון עבר שכבר נהי' ודיעה ב' לומר בסגול' שהוא בינוני דקאי אשניהם אעבר ועל העתיד וכמו בורא שהוא בינוני ואין אומרים ברא אבל בגמרא אמרו דבורא ג"כ אינו בינוני אלא עבר וקאי ברכה רק על העבר ומה שאין אומרים ברא משום לישנא דקרא. וא"כ י"ל נהי' בקמץ אבל הירושלמי משמע דפליג אש"ס דידן דקאמר דב"ש שאומרים שברא מאור האש שהוא לשון עבר היינו דוקא לפי שבמו"ש נברא אבל בדבר המתחדש תמיד כו' אלמא ס"ל דבורא בינוני וקאי ברכה על עבר ועתיד זהו המשך דברי המ"א.

ובחכמת שלמה שם: יברך המוציא לחם מן הארץ. נ"ב עיין במג"א סק"ח שכתב אבל בגמרא משמע דבורא לשעבר משמע ונשאלתי מאחד

דבגמרא לא משמע רק דבורא משמע נמי לשעבר אבל משמע בינוני נמי ע"ש. והשבתי דלק"מ ולא הבין דברי המג"א וכוונתו דהמג"א בא לדחות רק ראיות דח"מ דהביא ראי' דברכות נתקנו בלשון בינוני כמו בורא משמע דראיתו מלשון בורא דמברכין בלשון בינוני לכך כ' דאין זה ראי' דיש לומר דבורא לשעבר נמי משמע וכיון דמשמע נמי לשעבר לכך י"ל דמברכין בלשון עבר ומה דמברכין בלשון זה דהוי לישראל דקרא כמ"ש המג"א וז"פ בכוונתו. ולא כתבתי רק להוציא מלב הטועה ודו"ק היטב. עכ"ל. ז. א. לכאורה, שהיות ומלת "המוציא" סובל הן לשון עבר והן לשון תמידי אפשר להשתמש בו לשניהם ופירושו בשעת הברכה תלוי בכוונת המברך.

בשו"ע אדה"ז סי' קס"ז, סעי' ה', וז"ל: כל הברכות כולן מברכים אותן בלשון עבר ולא בלשון הווה שהרי כבר הוציא מן הארץ לחם זה שהוא בא ליהנות ממנו וכבר ברא פרי זה או מזון זה ומה שמברכין בורא ולא שברא הוא מפני שבורא הוא משמע ג"כ לשון עבר כמ"ש בורא השמים לכן מברכין בלשון הפסוק וכן המוציא משמע ג"כ לשון עבר כמ"ש המוציא לך מים מצור החלמיש. ואע"פ שיש מקום לטעות ולומר שהמוציא אינו מורה לשון עבר כמ"ש המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים ועדיין לא הוציאם אז ואף שיש לומר שכוונת הכתוב שכשתצאו אעשה לכם שתדעו כי אני ה' אלהיכם הוא המוציא אתכם ולשון עבר הוא מכל מקום היה ראוי יותר לומר מוציא לחם שהוא לשון מבורר על העבר כמ"ש אל מוציאם ממצרים וכשנאמרה פרשת בלעם כבר יצאו אע"כ מברכין המוציא כדי שלא לערב האותיות שהם מ"ם של העולם ומ"ם של מוציא שאם לא יתנו ריוח ביניהם תבלע אחת מהן. ומה שאומרים לחם מן אע"פ שיש ערבוב אותיות הוא מפני שהוא לשון הפסוק מצמיח חציר לבהמה וגו' להוציא לחם מן הארץ שכל הברכות והתפלות תפשו לשון הכתוב בכל מה דאפשר וצריך לזהר ליתן ריוח בין לחם ובין מן וכן בין שאר ב' אותיות ששוות בברכות.

ג. ויש להבין: כל השקו"ט בגמ' שם הוא האם המלה "המוציא" משמע גם ל' עבר או רק ל' הווה. וכאן הבין שואל: למה בכלל ליכנס לספק? למה לא קבעו את נוסח הברכה לכתחילה בלשון "שהוציא", לשון שאינו משתמע לתרי אנפין? ובפרט "שכל הברכות והתפלות תפשו לשון הכתוב בכל מה דאפשר" ("לשון אדה"ז בסעי' הנ"ל) והרי מקרא מפורש

הוא לגבי לחם (צוטט בתוס' שם ע"ב, ד"ה והלכתא המוציא וכו' ובשו"ע אדה"ז בסעי' הנ"ל): מצמיח חציר לבהמה וגו' להוציא לחם מן הארץ. משא"כ המלים "מוציא" ו"המוציא" אף שאמנם לשון הכ' הן אבל לא מופיעים בקשר להוצאת לחם דוקא!

ואולי יש לומר פירוש הדברים: אין הכוונה בנוסח הברכה להתייחס להפעולה שעשה הקב"ה (של הוצאת לחם זה - שנמצא כעת בידו של המברך - מן הארץ, (כ"א לתיאור הפועל) הקב"ה בכבודו ובעצמו שהוא מוציא את הלחם בכלל, כולל לחם זה הנמצא בידו של המברך). ולכן לא בא בחשבון הלשון "שהוציא" (היות שהוא לשון שמתייחס לפעולה מסוימת) כ"א מוציא או המוציא (שמתייחס לתיאור הפועל).

או י"ל באו"א: ישנם שני אופנים שאפשר לתרגם מלת "בורא":

who is "creator" או "who creates" וגם אפשר לתרגמו כמו "who is creating".

ההבדל הוא האם "בורא" הוא שם התואר שמתאר תכונתו או פעולתו בכלל או שם הפועל המתאר מה שעושה בהוה.

עפ"ז אפשר לפרש שזה שאומרים ש"המוציא" משמע גם לשון עבר פירושו שהיות ו"המוציא" הוא שם התואר שאינו שייך במיוחד לעבר הוה או עתיד לכן סובל את כולם ואפשר להשתמש בנוסח זה ע"מ לברך על פעולה בעבר.

נמצא שאכן התרגום נכון הוא היות ומתייחס לפעולתו של הקב"ה בכלל שמוציא לחם מן הארץ ואינו סותר הכוונה שמברך על מה שהוציא כבר. שונה הוא אם ה' כתוב who is bringing forth bread from the earth שאז ה' סותר אפשרות לכוון על העשוי כבר.

ד. כד דייקת שפיר, הלשון בשו"ע אדה"ז הוא "שבורא הוא משמע ג"כ לשון עבר". ז.א. היות ועיקר המכוון הוא תיאור ה"פועל" ולא ה"פעולה", בוררין לשון שעיקר משמעותו הוא על המוציא ושסובל ג"כ משמעות הכולל הפעולה הפרטית שגורמת את הברכה, דהיינו שהוציא כבר את הלחם הנמצא בידו של המברך, אבל אינו לשון שמוגבל דוקא לפעולה זו, להוצאת לחם זה דוקא מן הארץ. ומה שכתוב שם לפני זה "כל הברכות כולן מברכים אותן בלשון עבר ולא בלשון הוה" י"ל

שפירושו הוא שצריך לכוון בשעת ברכתנו שה"ה מברך על העבר (דומה למה שכתוב בב"ח כנ"ל בדיוק לשונו של הטור "ויכוין בברכתו למה שמוציא מפיו").

יסוד חזק לפירוש זה מצאתי בשו"ע אדה"ז סי' סו, סעי' יב, וזלה"ק: ובסוף ברכה חוזר לגאולת מצרים כדי לסמוך לגאל ישראל שהוא לשון עבר ומה שנוהגים לסיים במערבית מלך צור ישראל וגואלו אין למחות מפני שלשון זה כולל ג"כ לשון עבר שלשון גואל כולל עבר והוה ועתיד (כמו מוציא לחם שכולל גם עבר כמו שיתבאר בסי' קס"ז). עכלה"ק. ז. א. כשמדובר על שם התואר, ("בורא", "מוציא", "גואל") אין משמעותו לשון הוה דוקא, כ"א תיאור שאינו שייך לזמן מסויים ולכן כולל משמעות עבר הוה ועתיד.

ולהעיר משו"ע אדה"ז סי' רד, סעי' יח: שהכל נהי' בדברו צריך לומר נהי' בקמ"ץ היו"ד שכל הברכות נתקנו בלשון עבר כמ"ש בסי' קס"ז ולכן אומרים בורא ולא הבורא מפני שבורא הוא יותר מבורר על העבר כמו שנתבאר שם. ובסי' קסז שם כתוב: ומה שמברכין בורא ולא שברא הוא מפני שבורא הוא משמע ג"כ לשון עבר כמ"ש בורא השמים לכן מברכין בלשון הכתוב.

ויש להבין: בסי' ר"ד כתוב: מפני שבורא הוא יותר מבורר על העבר כמו שנתבאר שם, ו"שם" כתוב: "שבורא הוא משמע ג"כ לשון עבר", ז. א. שאינו לשון מבורר על העבר.

ועפ"כ הנ"ל אתי שפיר כי לשון "בורא" הוא יותר מבורר מ"הבורא" כי עיקר כוונת הברכה מתייחסת לפועל וסובל ג"כ משמעות פעולה מיוחדת בעבר, כנ"ל, משא"כ מלת "הבורא" (וגם "המוציא" לולא לשון הפסוק או סיבות אחרות, כנ"ל) שמשמע יותר פעולה בהוה.

ה. אם כנים הדברים נמצא שהתרגום של מלת "המוציא" "who brings forth" מדויק הוא, ויש לכוון את הכוונה הנכונה בשעת אמירת הברכה, דהיינו: שהקב"ה הוא המוציא לחם מן הארץ בכלל ומברכין אותו על שכבר הוציא לחם זה שבידי המברך.

ובאתי רק להעיר.

אמירת תחנון בביהכנ"ס ביום שיש בו ברית מילה*

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס קאליפורניא

מתפלל קבוע בביהכנ"ס חב"ד הנו בעל ברית (אבי הבן, סנדק, מוהל¹) אך הברית מתקיים במקום אחר האם אומרים תחנון בתפלת שחרית במנין זה?

שאלה מצוי' זו מתעוררת במיוחד בביהכנ"ס הנוהגים לפי מנהגי חב"ד וסיבת הספק הוא עפ"י מש"כ רבינו הזקן בסידורו וכדלקמן.

בשו"ע רבינו סי' קל"א סעי' ה' - זלה"ק - "נהגו שלא ליפול ע"פ וכו' ולא בבית הכנסת ביום מילה מפני שמצות מילה בשמחה קבלו עליהם" עכ"ל"ק.

ושם סעי' ו' זלה"ק "אין מונעין מליפול על פניהם ביום המילה אלא בבית הכנסת שהמילה בו אבל בבית כנסת אחר נופלין. ובזמן הקור שמלין התינוק בביתו נוהגים שלא ליפול על פניהם בבית הכנסת שבעל הברית מתפלל שם וכל זה בתפילת שחרית אבל במנחה אע"פ שמתפללין אצל התינוק אומרים תחנון". עכ"ל"ק.

וכ"ה בפשטות פסק השו"ע וברמ"א שם סי' קל"א סעי' ד' ע"ש. שעפ"י אין מקום לשאלה הנ"ל כלל.

אלא שכידוע שעפ"י מש"כ רבינו בסידורו אין הדברים פשוטים כלל.

דזלה"ק בסידור (לפני תפלת למנצח יענך) "מנהג ספרד שבכל יום שאין אומרים בו תחנון א"א למנצח וכו' (והולך ומפרט הימים עיי"ש)

* לעילוי נשמת אמו מרים בת אלטער ע"ה ולרפו"ש ורפו"ק ליבחוטו"א אבי מורי ישכר דוב בן חנה שי'.

(1) אבל לא הקוואטער - כמבואר במשנ"ב סי' קל"א סקכ"א - ע"ש. וצ"ע איך לנהוג במנין שמוהל מומחה מתפלל בקביעות ובפרט בערים גדולות שבכ"י יש ברית ב"ה.

ובכל יום שיש בבית הכנסת מילה או חתן כל שבעת ימי המשתה וכו"ו² עכלה"ק.

דשמעתי כבר מזמן סברת רבים אומרים לי שדעת רבינו בסידורו, ולאורו נלך, שדוקא כשהברי"מ בבית הכנסת בו מתפללין אז א"א תחנון אבל כשהוא במקום אחר כן אומרים תחנון.

וצ"ע אם לעשות מזה מחלוקת בין השו"ע לסידור, ובפרט שבכ"מ (ראה המצוין בהוצאה חדשה) מביא רבינו (לענין שבת ר"ה יוכ"פ ועוד) המנהג למול בבית ולא בבית הכנסת.

ולהעיר מסידור סדר מילה בתחלתו דכתב רבינו שם וזלה"ק "כשמביאין את הילד לבית הכנסת אומרים ברוך הבא". עכלה"ק,

והנה בכל הבריתות שהייתי נוכח אצל אנ"ש בביתם הכריז המוהל "ברוך הבא" כשהביאו התינוק, באין מוחה. ואת"ל שדברי הסידור הם בדיוק שמשמעו כשהברית הוא דוקא בביהכנ"ס נמצא שעושים שלא כהוגן ופשוט שאין לומר כן.

ואשר יראה לבאר בזה, ובהקדים שיש לדייק עוד בדברי רבינו בסידור.

(א) למה השמיט רבינו הא דאין אומרים תחנון בבית האבל (כבר הק' כן הקצה"ש בסי' כ"ד הערה ל').

(ב) בענין חתן למה שינה רבינו ממש"כ בשו"ע דילי' שם סעי' ה' "נהגו שלא ליפול ע"פ בבית החתן ביום כניסתו לחופה מפני שיו"ט שלו הוא" וכתב רק חתן כל שבעת ימי המשתה ובפרט שבשו"ע כופל דין זה דחתן ביום חופתו, כנ"ל בסעי' ה' וכן בסעי' ו' עיי"ש.

ובסידור תו"א עם ציונים ומקורות (רסקין) מביא דעות שונות בזה דהקצה"ש ס"ל שאומרים תחנון בבוקר שיש חתן ביום חופתו (ודלא כמשמע בשו"ע רבינו) והדברי נחמי' והמשנ"ב ס"ל שאין אומרים. ולכאו' סברת הקצה"ש הוא כמו שנת"ל לגבי ברי"מ שהקצה"ש סומך על

(2) ובסידור תהילת ה' שם ממשיך בתאריכים שא"א בהם תחנון וצ"ע שמעמיד מילה וחתן באמצע הימים. ובסידור תו"א כתוב כאן ואין צריך לומר ט' באב וכו' וראה בהערות הרלו"צ רסקין על הסידור שם.

פשטות דברי הסידור שהשמיט הא דחתן ביום חופתו ומביא רק חתן בשבעת ימי המשתה.

ולדברי הקצה"ש טעמא בעי למה חזר רבינו בסידורו ממה שמפורש בשו"ע וברמ"א ובשלחנו ולמה השמיט דין אבל,

ולולי דמסתפינא הו"א דהסידור אינו חולק כלל על דברי השו"ע בזה שהרי אין בקטע קטן זה כל דיני תחנון! ואבל יוכיח, אלא כאן מפרט להתפלל הימים שא"א בהם תחנון ולמנצח³.

ונכלל בזה דין מילה וחתן ששייך לענין זה וכפי שיבואר.

דמסביר לן רבינו דחוץ מהימים טובים שא"א בהם תחנון בביהכנ"ס נתווסף עוד שני זמנים. והוא יום שיש בו מילה בביהכנ"ס וחתן בביהכנ"ס שהצד השווה שבהם הוא החפצא ולא הגברא.

ויש לפרש דהסיבה שגורם אי אמירת תחנון יכול להיות או מצד הגברא ולמשל אבל או חתן בביתו - כדלקמן. או מצד חפצת היום דהיינו שבתות וימים טובים וכו',

ובשו"ע מבאר בארוכה כל הדינים האלו ובסידור מביא רק הדינים השייכים לבית הכנסת. והם כל הימים שמצד החפצא של היום פטורים מאמירת תחנון, ובתוכם יתכנו שני מצבים: א) בכל יום שיש מילה בבית הכנסת - (שהוא לשון המחבר בשו"ע דילי) ופירושו הוא שיהי בבית הכנסת זה, ביום זה, ברית מילה. דהיינו אפי' אם בעלי הברית אינם מתפללים שם - עצם העובדא שבביהכנ"ס זה יהי ברית באותו יום, גורם שאין אומרים בו תחנון. (ועאכו"כ אם בעלי הברית מתפללין שם שזהו דין מפורש בשו"ע).

ומה מאד שמחתי שמצאתי דבר זה מפורש במשנ"ב (סי' קל"א סקכ"ד) דז"ל שם "ולא בביהכנ"ס ביום המילה ר"ל בביהכנ"ס שימולו אח"כ בה את התינוק אף שאין מתפללין שם הבעלי ברית וכתבו

(3) וראה בסידור תו"א הנ"ל משיחת כ"ק אדמו"ר זי"ע למה לא הביא רבינו קטע זה לפני תחנון אחרי שמו"ע.

האחרונים דאם הבעלי ברית מתפללין שם אף שהמילה בבית אחר אין נופלין ע"פ עכ"ל.

וכן יש עוד מצב - חתן כל ז' ימי המשתה ופירושו הוא אף שאינו מתפלל עמהם עצם העובדא שהחתן שם פוטרם מלומר תחנון.

והדברים מבוארים בדברי רבינו בשלחנו (סי' קל"א סעי' ו') וזלה"ק "ויש נוהגים שלא לומר תחנון כל ז' כשהחתן בבית הכנסת, שכל ז' ימי המשתה הם לו כרגל", עכלה"ק.

דיבואר מזה שהטעם שאין אומרים תחנון בנוכחות החתן הוא שבנוכחותו נוצר מצב דרגל ונעשה חפצת היום כמו יו"ט ולכן עצם העובדה שהוא רק נמצא בביהכנ"ס פוטר כולם מלומר תחנון אפי' אינו מתפלל עמהם אבל חתן ביום חופתו נר' שסובר רבינו בסידורו שאינו נוצר מצב שנוכחתו לבד הוא כרגל לכולם, ובשו"ע עצמו מביא רבינו מנהגים שונים לגבי יום החופה.

ועוד יותר שבסעי' ה' שם כתב וזלה"ק נהגו שלא ליפול ע"פ בבית החתן ביום כניסתו לחופה מפני שיו"ט שלו הוא - ומבואר מזה - שכשנוהגים להתפלל בבית החתן עצמו הרי מכיון שזה ביתו ויו"ט שלו (מצד הגברא) משמע ברור מדברי רבינו בשלחנו שאין אומרים תחנון.

לכן, יתכן שכשמתפללים בבוקר יום החופה באיזה בית מלון שלקחו עבור החתונה והחתן ושושביניו ומשפחתו נמצאים שם י"ל דהוי כבית החתן לכו"ע אבל בביהכנ"ס ביום החופה רק כשהחתן מתפלל שם ג"כ יש לומר - לפי פשטות דברי שו"ע רבינו - דא"א תחנון, אבל ביום החופה בנוכחות החתן שאינו מתפלל שם בזה נראה שהכרעת רבינו בסידורו שכן אומרים תחנון - וכן שמעתי שנהגו במנין בו התפלל כ"ק אדמו"ר זי"ע - והקוראים יעירו ויאירו בזה.

ונמצא מבואר ומובן למה מביא רבינו בסידורו שני אלו מילה באותו ביהכנ"ס וחתן בז' ימי המשתה ששייכים לחפצת המקום, ואינו מביא

(4) ודבר חדש ראיתי בשלחן שלמה להגרש"ז אויערבאך סי' קל"א סעי' ד' דה"ה אם מתפללים בבית הכלה. ובשו"ת שבט הלוי ח"ה סוס"י י"ב וח"ח סי' כ"ד כותב דאם הכלה בעזר"נ אומרים תחנון בבית הכנסת.

השאר כמו בית האבל וחתן ביום חופתו ועוד ששייכים לדיני תחנון של הגברא, ומבואר דינם בשו"ע במקומם.

שעפ"י המבואר לעיל יובן מש"כ בספר שנות חיים (להגרא"ח נאה סי' ח' סעי' ה-ז) דאם הפטור מצד שבמקום הזה מלים, אין אומרים תחנון רק בתפילה הסמוכה לברית אבל אם נמצא אחד מבעלי הברית אף אם המילה לאחר מנחה אין אומרים תחנון בשחרית ע"כ.

שעפ"י מה שבארנו יובנו הדברים כמין חומר דהיכא שהפטור הוא מצד חפצת המקום (וכמו חפצת הזמן) הרי יתכן שזה שייך רק בהתפילה הסמוכה משא"כ אם זה מצד הגברא - דהיינו נוכחותו במנין אז זה שייך להתפילה ההיא.

שעפ"י ז' מובן מה ששמעתי חוקרים בפירוש דברי רבינו בסידורו ובכל יום שיש מילה בביהכנ"ס - אם פ"י הוא כל היום ואפ"י אם הברית יתקיים לאחר תפילת מנחה (מצד רוב עם וכו') או רק כל יום שזה שייך לתפלת שחרית. וצ"ע.

אשר לכן הכל כפתור ופרת, דזאת תורת העולה מכל הנ"ל.

(א) בביהכנ"ס שעושים ברי"מ באותו יום - אין אומרים תחנון אעפ"י שאין במנין זה שום בעל ברית. והוא המבואר בסידור. (ובאם הברית יהי' אחרי צהריים צ"ע).

(ב) במנין שמתפלל⁵ בעל ברית אין אומרים תחנון באותה תפילה אעפ"י שהברית לא יהי' בביהכנ"ס וכפשוטו דברי השו"ע.

(ג) חתן כל שבעת ימי המשתה - אף שאינו מתפלל עם המנין - אין אומרים תחנון בנוכחותו. - וזהו המבואר בסידור.

(ד) חתן ביום חופתו אם זה בכיתו או במקומו הפרטי הרי מכיון שזה יו"ט שלו - אין אומרים תחנון אף אם אינו מתפלל עם המנין - ובאם זה בביהכנ"ס הנה אם הוא מתפלל עם המנין נראה שאין אומרים תחנון

(5) בס' אשי ישראל פכ"ה הערה פ"ו מביא מחלוקת הפוסקים בבעלי ברית אי בעינן שיתפלל עמהם או סגי שרק נמצא בביהכנ"ס ע"ש.

(כפשטות דברי רבינו, בשלחנו סי' קל"א סעי' ו') אך אם אינו מתפלל עם המנין, נוכחותו אינו גורם שהמנין לא יאמרו תחנון.

וזהו ההכרעה שבסידור שרק בז' ימי המשתה א"א.

(ה) בבית האבל ל"ע - אין אומרים תחנון וכפשטות דברי השו"ע - וכן"ל שזהו מצד הגברא.

ויה"ר שנזכה לבוא משבעת ימי האבילות לשבעת ימי המשתה (ראה רמב"ם ריש הל' אבל), בכיאת משיח צדקנו, אכיה"ר.



חיוב אכילה בסוכה במקום עבודה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלחה כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

שו"ע או"ח סי' תר"מ סעיף א' "הולכי דרכים ביום פטורים מן הסוכה ביום וחיובים בלילה הולכי דרכים בלילה פטורים בלילה וחיובים ביום. הגהה: ודוקא כשיוכלו למצוא סוכה אבל אם אינם מוצאים סוכה יוכלו לילך לדרכם אף שלא ישבו גם לא יום ולא לילה כשאר ימות השנה שאינו מניח דרכו משום ביתו ואע"פ שאינו הולך רק ביום פטור אף בלילה דאין לעשות לו שם דירה, וההולכים לכפרם לתבוע חובותיהם כו' יחמירו על עצמם לשוב לבתיהם כו'.

ובשו"ע רבינו סעיף ט"ו "המהלך בדרך בימי הסוכות אם הוא אוכל וישן על פני השדה במקום שאין שם ישוב כלל אינו צריך לטרוח ולעשות לו סוכה אפילו הוא יושב כל החג במקום אחר בשדה ויש לו סיפוק לעשות לו סוכה במקום הזה אעפ"כ אינו צריך לטרוח בשביל כך אלא אם יש שם במקום חנייתו סוכה מוכנת עשויה לשם צל הרי זה יושב בה ואם לאו אוכל ושותה וישן על פני השדה לפי שהסוכה היא כעין דירת ביתו בכל השנה ואין אדם קובע דירתו במקום שאין שם ישוב כלל. "ובסעי' ט"ז: "אבל כשהגיע למקום ישוב אפילו הוא ישוב גוים ורוצה לאכול או

(6) ממש"כ שם סעי' ו' אך אם נכנסו לביהכנ"ס אומרים תחנון לבד מיום החופה. ובמשנ"ב סי' קל"א ס"ק כ"ג משמע שבשחרית אומרים תחנון אך כתב שיש מקילין.

לישן שם חייב לעשות לו סוכה ויכנס לתוכה לאכול ולישן. במה דברים אמורים כשיש לו פנאי לעשות סוכה משעה שהגיע לישוב עד שעת האכילה והשינה של עוברי דרכים כיוצא בו דהיינו שאם הוא מהלך ביום ולן בלילה בישוב ויש פנאי לעשות סוכה משהגיע עד עת האכילה והשינה של עוברי דרכים המהלכים ביום ולנין בישוב וממהרין לאכול ולישן בתחילת הלילה בענין שיוכלו לקום השכמה לילך לדרכם אבל אם הגיע לישוב סמוך לעת האוכל או לעת השינה של עוברי דרכים כיוצא בו בענין שאם יטריח לעשות סוכה קודם עת האכילה והשינה של עוברי דרכים כיוצא בו יהיה לו עיכוב בדרכו שלא יוכל לילך למחר בהשכמה לדרכו אינו צריך לטרוח ולעשות סוכה ומותר לו לאכול ולישן בבית".

ושם סעיף י"ז: אותן ההולכים לכפרים לתבוע חובותיהם ולנים שם בכפר כיון שמן הדין הם חייבים לעשות שם סוכה כיון שהם שוהים ומתעכבים הרבה בכל כפר וכפר לכן אם אינן עושים שם סוכה אסור להם לאכול ולישן שם וצריכין הם לשוב לבתיהם בכל לילה לאכול ולישן בסוכה.

והנה בדין זה, מחולקים האחרונים בפירושו. דעת הלבוש דמה שאמרו "פטורין ביום" היינו שאף להמתין מלאכול עד שיגיע לסוכה למה אין צריך ומה שאמרו "וחייבין בלילה" היינו כשבא ללון במקום ישוב מחוייב לחפש סביבותיו אולי יש שם סוכה לאכול ולישן שם אמנם אם נזדמן לו שלן שם בין הנכרים שאין שם סוכה וסביבותיו אין יהודים פטור מלעשות שם סוכה וזהו ג"כ מה שכתב הרמ"א בסוף דבריו "ואע"ג דיש להקל" ר"ל דמה שאמרו "וחייבין בלילה" היינו דוקא כשמצא סוכה במקומו. הביאור בהלכה הנ"ל הולכי דרכים ביום נקט כדעת הלבוש וכן הוא דעת הגר"א והחי אדם ועוד אחרונים. אבל רבנו הזקן נקט כדעת המ"א דמה שאמרו פטורין מן הסוכה ביום היינו אף כשהגיע למלון פטור לטרוח לעשות שם סוכה בעת האוכל כיון שדעתו לילך לאלתר ומה שכתוב "וחייבים בלילה" היינו שחייבין לעשות שם סוכה כיון שלן שם. רבנו נקט כדעת המ"א שמה שצריך לעשות לו סוכה הוא מ"דינא".

ונראה לבאר דעת רבינו שמן הסברא אין שום חילוק בין החיוב של טרחה במצוה ובין החיוב לשלם כדי לקיים מצוה. ואם יש חיוב לטרוח כדי לאכול בסוכה כמו כן יש חיוב להשיג סוכה על יד בנין או קניה (אם ההוצאה אינה ביותר מחומש מנכסיו).

והנה בסעי' ט"ו כותב רבינו "המהלך בדרך בימי הסוכות אם הוא אוכל וישן על פני השדה במקום שאין שם ישוב כלל אין צריך לטרוח לעשות לו סוכה אפילו הוא יושב כל החג במקום אחד בשדה כו' לפי שהסוכה היא כעין דירת ביתו בכל השנה ואין אדם קובע דירתו במקום שאין שם ישוב כלל." עכ"ל.

רואים מכאן שדעת רבינו הוא שאינו פטור כי אם בשדה שאין אדם קובע דירתו שם. ויש לעיין אם מעיקר הדין מותר לאכול במקום עבודתו במקום שאין שם סוכה בסיביבות מקום עבודתו שלכאורה לדעת הלבוש, הגר"א והמ"ב (ולפי דעת המ"ב זהו גם דעת הרמ"א) אין צריך לעשות שם סוכה משא"כ לדעת רבינו יש חיוב לעשות שם סוכה ואע"פ שקיי"ל שתשבו כעין תדורו שהסוכה היא כעין דירת ביתו בכל השנה ואין אדם קובע דירתו במקום עבודתו מ"מ יש סברה גדולה לומר שמקום עבודתו נקרא דירתו כיון שהוא אוכל שם בקביעות במשך השנה ולא מצינו שרבינו יפטור אדם מאכילה בסוכה כי אם בשוכן על פני השדה ולא במקום שהוא נמצא בתוך בנין של מקום עבודה או משרדים אחרים משא"כ לדעת המ"ב והגר"א והמ"א יהיה פטור מאכילה בסוכה אם אין שם סוכה בסביביו.



אמירת עליכם השלום בקידוש לבנה

הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

רציתי להעיר - ולהאיר עיני רבים - ראיתי ושמעתי שהרבה אנשים שכשמתקדשים הלבנה ומגיעים ל"שלום עליכם" אומרים ג"כ "עליכם שלום" קודם כל זה אינו כתוב בהסידור "וחבירו משיב".

להוי ידוע שכ"ק אדמו"ר לא היה אומר "עליכם שלום". זה יכולים לראות מוידאו של קידוש לבנה וגם יכולים לברר את זה אצלו אלו שכ"ק אדמו"ר אמר להם "שלום עליכם".

אדרבה אשמח לשמוע ולראות המקור של אלו שאומרים ג"כ "עליכם שלום".

דין שיור פת על שלחנו [גליון]

הרב אברהם אלאשויילי

מעורכי המהדורה החדשה של שוע"ר

לוד, אה"ק

בגליון העבר הביא הרב מ.מ.ר. את דברי אדה"ז בסי" קפ סעי' א-ב: "כל מי שאינו משייר פת על שולחנו אין רואה סימן ברכה לעולם שנאמר אין שריד לאכלו על כן לא יחיל טובו אבל בברכה מהו אומר אכול והותר. ונכון שלא להסיר המפה והלחם עד אחר ברכת המזון כדי שיהא ניכר שמברך ה' על חסדו וטובו הגדול שהכין מזון לכל בריותיו".

והקשה: (א) למה אדה"ז הפך הסדר משו"ע הב"י? (ב) אם צריך לשייר פת על שלחנו מובן שצריך להיות מונח בעת ברכת המזון עכ"פ, ומה מוסיף בהלכה ב' ? והאריך לתרץ בפלפול ובדיוקי לשונות.

אך דא עקא שמרוב דיוקי לשונות לא שם לבו להבנת הפשט הפשוט בדברי אדה"ז, וכדלקמן:

בסעיף א' אדה"ז מדבר בדין השארת פת בסעודה מצד סימן ברכה שבדבר, שצריך להותיר מקצת הפת כדי שהברכה תחול על מה שהותיר, ואין לזה כל קשר לברכת המזון, אלא פשוט שלא יסיים את כל פתו באכילתו, ולכן נקט "פת" דוקא (מלשון "פתות אותה פתים"), כלומר חתיכות לחם ממה שאכל.

ואילו בסעיף ב' מוסיף: "ונכון שלא להסיר המפה והלחם עד אחר ברכת המזון", כלומר מדובר כאן: (א) במפה בכלל, (ב) בלחם. ההדגשה היא מצד הלחם, ולא מצד שזה שיורי הפת שאכל, ולכן נקט "לחם" ולא "פת", אף כי הכוונה לשיורי הפת שהשאיר אם השאיר (ולכן כתב בס"ג: "אם לא נשאר לו לחם על השולחן לא יביא פת שלימה ויתננה על השולחן"). ואין לזה קשר לסימן ברכה, אלא זהו ענין נוסף מצד הטעם שהביא שם. לכן כתב תחילה את דין שיורי הפת כי זה דין שנוגע לאכילה, ואח"כ נקט דין הנוגע לברכת המזון. ופשוט.

אתרי אינטערנעט מסחריים בשבת [גליון]

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושלחה כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

בגליון א' י' השיג עלי הרב ז.מ.א. במה שכתבתי על מקח וממכר בשבת באתרי האינטערנעט, באומרו שקנייה באינטערנעט אינו דומה לאבטומאט דהקנייה אינו חל עד אחר שבת אם התנה כן. הרי גם אני לא התכוונתי לומר שאסור במקום שהתנה בפירוש שהקנין אינו חל עד אחרי שבת. אלא כוונתי הייתה לומר שבמקום שלא הותנה, אז אסור מכיון שנראה לי שדעת רבינו היא כדעת הגרע"א שאם הקנין נגמר בשבת הוא אסור משום שבות אפילו במקום שאין שום מעשה קנין בשבת ואינה מועלת מה שדעתו שלא לקנות המעות עד אחרי שבת.



מעורבת בביטת הערבות בהושענא רבה [גליון] *

הרב אברהם קעלער
תושב השכונה

בגליון א' י"א רצה הרב ש.ב. לחדש שאישה מעוברת תצטרך בהושענא רבה לחבוט בשלשה בדי ערבות, בדוגמא למנהג כפרות בערב יום הקדוש שלוקחת ב' תרנגולות ותרנגול א' עבור כפרות.

והנה כל סברא הנ"ל מוטעית היא בעיקרה וכדלהלן:

א) מקור מנהג חביטת הושענות בהושענא רבה היא במס' סוכה פרק לולב וערבה ושמה מבואר שהוא הלכה למשה מסיני ומנהג הוא שתיקנו הנביאים (חגי זכרי' ומלאכי) לדעת ר' יוחנן, ולדעת ר' יהושע מנהג בעלמא שנהגו כך נביאים. (ופירש רבינו יהונתן מלוניל ז"ל נביאים וחסידים החמירו על עצמם ולא לכל ישראל וכיון שכן הוא אין ראוי לברך עליה). משא"כ לדעת ר' יוחנן שכן מברכים, ונחלקו הראשונים כמאן

* לזכות אחי חנוך הענדל בן שטערנא שרה לרפו"ש

1) עיין במו"ק ד, א משחרב ביהמ"ק בטלה דינה דנטיעות אבל לא גרסינן בטלה מנהגא דערבות.

אזלינן, ופסק הטור כמו הרי"ף שאין מברכים. (ומה שהביא ממנהגי וורמזא לא הצלחתי לאתר על איזה ספר מדובר). מאידך גיסא לא מצאתי לא בראשונים ולא באחרונים ע"ד אם נשים נוהגין בה. אעפ"כ מכיון דחזינן דנשים וגם קטנים נוהגים בה בודאי שאין לבטל אותה².

(ב) מה שרצה לדמות אותה למנהג כפרות אינו מובן, הרי מנהג כפרות הוא תקנת הגאונים מוזכר בתשב"ץ סי' קכ"ה ונמצא בתשובת הגאונים (שערי תשובה - ניו יארק תש"ו) בשם רב צמח גאון ז"ל. וכן פסקו בטור ובשו"ע שגם נשים נוהגות בה ושאישה מעוברת לוקחת ב' תרנגולות ותרנגול א'. א"כ לכאורה מופרך לגמרי להשוות מנהג ערבה שהוא הלמ"מ שיהי' כעין מנהג שתיקנו הגאונים, בפרט - וכמובן וגם פשוט - שנשים לא סיבכו את המזבח בזמן שביהמ"ק הי' קיים. ועיין שו"ע אדה"ז בקו"א או"ח סי' רמ"ט סק"א ושם כתב: "להתחיל מנהג אין שום חיוב בדבר אף אם ראוי ונכון לנהוג כן".

גם אינו מובן מה שביאר אודות הטעם לעריכת כפרות. הרי מפורש הוא בכל הפוסקים שהוא ענין של כפרה מלשון תמורה (ולא סליחה) [טור סי' תרס"ד], (וראה לקו"ש חכ"ב ע' 59 בענין למה מעוברת לוקחת ב' כפרות והביאור שם בכלל לא שייך למנהג הושענות), ובכלל במנהגי והליכות ישראל לא מצינן דברים סימליים או כעין סימליים³. ובאיזה ספר מצא השואה בין כפרות למה שמתאר "טקס השעיר לעזאזל" הרי זוהי חלק מעבודת הקודש בבית מקדשנו ותפארתנו מתואר בתואר "טקס ! ואולי התכוין לטקס ע"ד דוגמא בשבת ל"א-א "טכסיסי" רש"י ז"ל "אנשים הבקיאים בעבודת המלך". אעפ"כ אין תיאור זה ראוי לאיזה חלק מסדר העבודה. ואכ"מ.

(2) וראה באריכות בכללי הפוסקים וההוראה (פרקש) סי' קס"ז מה שהביא משו"ע אדה"ז בקו"א או"ח סי' רמ"ט ס"ק ד' מכיון שכבר פשוט המנהג בפני גדולי ישראל ולא מיחו אין לבטל המנהג. ויש לחפש טעמים לקיימו וכו' עיי"ש.

(3) לכאורה צריכים להסתייג מהשימוש במילה זו, שקשורה עם עבודה- זרה. ראה ואתחנן ד, טז פי' הרשב"ם ז"ל "סמל ענין אלילי" ודו"ק.

והנה הטעם למנהג הושענות עיין סוכה מה'ב השייכות בין כפרה לערבות ומשם משמע ששיקך הכפרה היא ההקפה סביב המזבח (שולחן הקריאה). ובשערי תשובה הנ"ל ביאר דערבה דומה לשפתיים והיא באה לכפר עליהם ומסיים "מכיון דהשטן מקטרג רק עד הושע"ר ומכאן והלאה כל שפה דיקום עליהם לא יכול לשלטה ויהא נפיל ארעא". ואולי אפשר לומר דהכפרה נפעלת ע"י ההקפות והמתקת הדינים נפעלת ע"י החביטה. מ"מ מיתוק הה' גבורות אינה סיבה וטעם למנהג הושענות היא רק חלק מהכוונה כמבואר בזהר ח"ג לא, ב, פע"ח, שער הכוונת, משנת חסידים ועוד.

ע"פ כל הנ"ל מופרך כל הסברא והו"א שאישה מעוברת תצטרך להשתמש בג' בדי ערבות, אעפ"כ נראה לי שאם תיעשה נח"ר להמעוברת אם היא כן תחבוט בשביל עוברתה אולי תאפשר להשתמש באותה ערבה שהשתמשה היא בשביל עצמה אי נמי בג' בדים נפרדים, אבל מעשה בפועל מריכים לשאול אצל רב מורה הוראה שגם תבין הטנת"א של היה"ר ואולי צריכה לעשותה עם בלי נדר.

ואחרית ברצוני להעיר ולהאיר.

בראשית ההערה קיצר הרב הנ"ל נוסח היה"ר שאומרים אחרי חבטת הושענות ומתוך שיקצר שיבש:

(א) בנוסח כתוב "ותסיר מחיצת הברזל המפסקת בינינו ובינך (בינינו קודם לבינך) שפירושו בפשטות הוא שהמחיצה היא מצידנו אבל הוא כתב "ויסיר את מחיצת הברזל המפסקת בינו לבין עם ישראל" (הקדים בינו לבינינו).

(ב) בנוסח כתוב "לקבלני בתשובה שלימה" (בל' יחיד) והוא כתב "שיקבל את תשובתנו השלימה" (בל' רבים) ולפי מה שכתב יוצא שאנו מבקשים שאם לא עשינו "תשובה שלימה" חס מלהזכיר ח"ו שלא יקבל וכו', היל"ת.

וכידוע גודל הדיוק של כל אות ותיבה בנוסח התפילה, וכמבואר בריבוי מרומות בדא"ח.

פשוטו של מקרא

שבע שמות נקראו לו

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' יתרו בתחילתו ד"ה יתרו, כותב שבע שמות נקראו לו רעואל יתר חובב חבר קיני פוטיאל, יתר על שם שיתר פרשה אחת בתורה ואתה תחזה, יתרו לכשנתגייר וקיים המצוות הוסיפו לו אות אחת על שמו. חובב שחיבב את התורה, וחובב הוא יתרו שנאמר מבני חובב חותן משה, וי"א רעואל אביו של יתרו הי' ומהו אומר ותבאנה אל רעואל אביהן, שהתינוקות קוראות לאבי אביהן אבא. בספרי.

והנה אע"פ שרש"י מציין מקור פירושו בסיפרי יש שינויים ביניהם בסדר השמות ובטעמיהן, ושם יתר לא נזכר שם.

וצ"ל למה מזכיר רש"י רק טעמי ג' שמות ובספרי נתן טעם גם לשם רעואל ושם קיני. גם צריך להבין מה שרש"י חוזר ענין זה פעם שנית, שהרי בפ' שמות ד' י"ח בד"ה וישב אל יתר חותנו, כותב "ושבעה שמות היו לו, רעואל יתר יתרו קיני [חובב חבר פוטיאל]. א"כ מה הי' קשה לרש"י כאן שהכריחו לפרש ע"ד השמות של יתרו עוה"פ ולבאר טעמי השמות. וגם צ"ל למה מביא רש"י הי"א שרעואל הוא אביו של יתרו, שע"ז קשה מה שנאמר ותבאנה אל רעואל אביהן ולישב שהתינוקות קוראות לאבי אביהן אבא.

וי"ל שהרי הפסוק מדגיש וישמע יתרו, היינו ששמע ובא, וזה דבר פלא שמי שהיה עובד ע"ז יתעורר עד כדי כך שיהי' מוכן לעזוב גדולתו וכבודו במדין ויבא למדבר ללמוד תורה?

ולכן מדגיש רש"י שיתרו לא היה אדם רגיל, ושבע שמות נקראו לו, שזה כלעצמו דבר נדיר להקרא בשבע שמות. וכל א' מהשבעה שמות מדגישין מעלת אישיותו של יתרו. ובזה מתורץ השאלה הכי גדולה ופשוטה, הרי עד כאן לא נזכרו בתורה רק ג' שמות שלו יתרו ורעואל, ומה מכריח רש"י לספר כאן שז' שמות נקראו לו? הבן חמש למקרא אינו יודע יותר מג' שמות שלו?

אלא שרש"י מוכרח לבאר הפליאה שמי שהי' כהן מדין ועבד כל ע"ז שבעולם, פתאום נתעורר לעזוב הכל ולנדוד למדבר לשמוע תורה, דבר פלא שמתמיי, ולכן מפרש רש"י שלאדם זה היו תכונות נפש מיוחדות, שהתורה מבטא אותם בשמותיו, ולכן צריך רש"י לפרש שמעלותיו מודגשים בשמותיו, ולא רק בג' שמות שכבר נזכרו בתורה אלא שיש לו עוד ד' שמות שכולם מדגישים מעלותיו הנפלאים.

ולכן אעפ"י שרש"י כבר פירש בפ' שמות שז' שמות היו לו, שנתעורר ע"י שנזכר כבר ג' פעמים וכל פעם בשם אחר, שזהדבר בלתי רגיל, מ"מ כאן שהתנהג באופן פלאי ששמע ובא, כאן המקום לבאר מעלותיו ושבחיו שמתבטאים בשמותיו

ואע"פ שרש"י אינו נותן הטעמים לכל השמות, הרי מציין לספרי ששם נותן טעמים גם לשמות נוספים.

ומה שמכריח רש"י לכתוב שי"א שרעואל הוא אביו של יתרו, שלכאורה מה הי' חסר בהבנת הענין כאן, י"ל שכיון שהשם פוטיאל נזכר כבר בפ' וארא ו' כ"ה ושם פירש"י "שפיטם עגלים לעבודת אלילים", שזה מדבר בגנותו, ולפי"ז יש מקום לפרש השם רעואל ג"כ בדרך זה, שהי' רועה עגלים לע"ז, ואז יהי' לו ב' שמות המדברים בגנותו, שהיא היפך כבודו יותר מדאי, לכן מביא רש"י הי"א שרועאל הוא אביו של יתרו. ולפי הדיעה שרעואל הוא יתרו, כמפרש בספרי שרש"י מציין לו טעם לשבח, שנעשה ריע של א-ל.



"ותגנב רחל את התרפים"

הנ"ל

בפ' ויצא ל"א י"ט ברש"י ד"ה ותגנב רחל את התרפים פירש"י להפריש את אביו מעבודת אלילים נתכוונה.

והנה בפשטות מובן שלרש"י קשה איך יתכן שצדקת כרחל אמנו תגנוב משהו? ולכן פירש שכיון שהתרפים הם עבודה זרה ונתכוונה להפריש אביו מע"ז, ולכן גנבה אותם. אבל לפי זה קשה למה לא השחיתה אותם? ולמה החזיקה אותם אצלה, לכל הדרך עד שהוצרכה

להחביאם מאבי' לשימם בכר הגמל ולשבת עליהם ולהתנצל לפני אבי' שאינה יכולה לקום מפניו?

קושיא זו מקשים האבן עזרא והגור ארי'. האבן עזרא מפרש שהתרפים אינם ע"ז כ"א איזה כלי שמאפשר ללבן להסתכל במזלות, וכיון שהי' אבי' יודע מזלות פחדה שאבי' יסתכל במזלות לדעת איזה דרך ברחו. אבל לדעת רש"י התרפים הם ע"ז, וא"כ למה לא שרפם או הטמינם בדרך?

הגור ארי' מתרץ שהיתה רחל יראה שאבי' לא יהי' מאמין כשיאמרו שלא נגנבו ויעכב אותם בגלל התרפים לפיכך לא שרפם כי אז תחזיר לו את התרפים. ותירוץ זה קשה להולמו. א) אם נתכוונה להפריש אבי' מע"ז אז איך יעלה על הדעת שתחזיר לו ע"ז? ! ב) הרי זה יהי' בזיון גדול לגלות שאכן היא עשתה מעשה של גנבה! ג) הרי ע"ז תתעורר שיעקב תכעס עלי' שעשתה זאת בלי ידיעתו, ובפרט שיעקב יגיד ללבן שאין בידו כלום ממה ששייך ללבן ולבסוף יהי' לו בושה כשיתגלה האמת שיש אצלו התרפים של לבן!

והביאור הוא בדיוק לשונו של רש"י "להפריש את אבי' מע"א נתכוונה", היינו שלבן הי' קוסם ומנחש, כמו שאמר ליעקב "נחשתי" (ל' כ"ז), ורחל נתכוונה להפריש אבי' מע"ז, ואיך חשבה שתצליח בזה? אם תקח את התרפים ותשחיתם, הי' לבן יודע בניחוש שאינם קיימים ולא יחוש לחפשם עוד. אבל כשהתרפים ישארו קיימים, אז חשבה רחל שאם לבן לא יחפש אותם, אז יכול להיות ששוב אינו נמשך לע"ז שהרי הם קיימים ולבן ידע זאת בניחוש ואעפ"כ אינו מחפש אותם. וזו היתה כוונת רחל לא להשחיתם ולהחזיקם אצלה ואז תראה שאם אבי' לא מחפש אותם אפשר שהצליחה להפרישו מע"ז.

וזה מה שרש"י מדייק להפריש את אבי' מע"ז נתכוונה - היינו שלא נתכוונה להשחית או לשרוף את הע"ז שאז היתה משחיתם או שורפם, ולכן גם לא טמנה אותם בדרך כי אז הי' לבן יכול לדעת ע"י ניחוש איפה הם טמונים וילך לקחתם משם, לכן החזיקה אותן אצלה, וקיוותה שלא יחפש אותם, אבל כנראה שלא הצליחה כוונתה כי לבסוף נשבע בע"ז כמפורש בפסוק ל"א נ"ג.

”והי’ העלמה היצאת”

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

מצינו כמה פעמים שרש”י מדייק על שינויים שנאמר בפסוקים, ולדוגמא: בפרשת תולדות בכ”ה וימלאו ימי’ (כה, כד): ”אבל בתמר כתיב ויהי בעת לדתה...”

ושם ד”ה והנה תומים: ”יסר, ובתמר תאומים...”

בפרשת ויקרא בד”ה את פני הפרכת (ד, יז): ”ולמעלה הוא אומר את פני פרכת הקדש...” בפרשת בלק ד”ה ושרי מואב אתו (כג, יז): ”ולמעלה הוא אומר וכל שרי מואב...” ושם ד”ה לעבר את פי ה’ (כד, יג): ”כאן לא נאמר אלקי כמו שנאמר בראשונה...”

וכן על דרך זה מדייק רש”י בעוד כמה מקומות.

ולפי זה תמוה שבפרשת חיי שרה כתיב (כד, מג): ”...והי’ העלמה היצאת...” ולמה אין רש”י מפרש כאן למה שינה הכתוב ולא כתב ”הנערה” כמו שנאמר כמה פעמים לפני כן.

והשאלה היא עוד יותר, שבפרשת שמות בד”ה ותלך העלמה (ב, ח) פרש”י: ”הלכה בזריזות נעלמת כעלם”. וכנראה שרש”י בא לתרץ למה כתיב ”העלמה”, תיבה שאינה רגילה כל כך, ולא כתיב ”הנערה”, תיבה שרגילה יותר בכתובים.

וכל שכן שהשאלה היא בפרשת חיי שרה שכתוב כמה פעמים קודם פסוק זה ”הנערה” והפסוק משנה כאן וכתב ”העלמה”.

ועוד שלכאורה היה רש”י יכול לפרש גם שם שזה הי’ חלק מתפלת ובקשת אליעזר, דהיינו שלא רק שהנערה תשקה אותו מים אלא שתעשה זה בזריזות כעלם.

ובחומש אוצר הראשונים מביא בשם רבינו אפרים וז”ל: ”בכל מקום כתיב נערה וכאן קורא אותה עלמה, נ”ל כי פ”י עלמה רומז על חכמתה. כי כל מי שהוא חכם מעלים דבריו”. ובשם הרוקח מביא שם וז”ל: ”זריזות שנעלמת בצניעות מבני אדם, או העלומה מאיש, וזהו ואיש לא ידעה”.

בידו – ברשותו [גליון]

הנ"ל

בגליון ו [א' ט] הבאתי פירש"י בפרשת וישלח ד"ה הבא בידו (ל"ב י"ד): "ברשותו. וכן ויקח את כל ארצו מידו (במדבר כ"א כ"ו)".

ושאלתי, שיש כמה פסוקים לפני פסוק זה שמביא רשי לראי' שהפירוש של לשון יד שנאמר בהם הוא רשות.

ועל זה תירץ הת' א.מ.ל. (ותוכן דבריו בקיצור): שכל הפסוקים שהבאתי הפירוש של לשון יד הנאמר בהם הוא "תחת ידו" אבל לא "בעלות" והפירוש של בעלות הוא לא רק שהוא תחת ידו אלא שבעצם נמצא תחת בעלותו.

ולכן מביא רשי ראי' דוקא מפרשת חוקת ששם הפירוש של "מידו" - מבעלותו.

ואם כי מה שמתרץ הוא נכון מאד, עדיין יש להעיר מפסוק שלא הבאתי בגליון הנ"ל והוא: "...אשר לקחתי מיד האמורי" (מ"ח כ"ב). שלכאורה הפירוש של "מיד" כאן הוא "בעלות". ויש לעיין אם הי' יכול רש"י להביא ראי' מפסוק זה.



קניית מערת המכפלה

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

באוה"ח הק' פרשת חיי שרה [ג, ט] כתב: נתחכם אברהם לקנות... בסדר שאין אחריו הרהור, ולהיות שחז"ל אמרו שעפרון מימיו לא... במערה זולת החושך והבהלה ואם כן יכול הוא לבוא בטענה כשידע שהמערה יקרת הערך, ואפי' לעולם חוזר, ואין זכות המערה... ביד אברהם לעולם, והגם שאין... לקרקעות, חש אברהם לסברת הירושלמי שישלם האונאה בחצי דמיה, ודוקא אונאת שטות אין להם

ולכאורה צ"ע גדול דברי האו"ח כאן, דמה שייכא דין אונאה להכא? והרי אונאה הוא כשלוקח מחיר יותר גדול ממחיר השוק. והרי כאן . . להדין בב"מ (כו, א) מצא בגל ובכותל ישן, הרי אלו שלו, ע"ש בגמרא, בתוס', ובהגהת אושר"י שם, וכן נפסק ברמ"א סי' רל"ב ס"ע ח"י ובסימן דאסיק אדעת' שדבר זו מצוי. ועי' שו"ת מלמד להוואיל סי' כמ"ו שקנה בית וחצר ומצא שם אוצר בעומק האדמה, דהמוכר אינו יכול לטעון שהאוצר שלו, שהרי כשהוא קנה אותו קרקע ממוכר אחר, לא העלה כלל בדעתו מציאות רחוקה כזו שיהי' טמון בו אוצר, ולכן כשהמוכר לקח את החצר ממוכר שלו, לא קנה את האוצר . . ולכן מי שמגלה את האוצר ועושה בו קנין קנה ואפי' אם הוא איש אחר שאינו בעל הקרקע, ועי' שו"ת כסאות לבית דוד סי' מ"ג.

והנה על פי כל הנ"ל ברור שלעפרון לא הי' כלל בעלות על הערך המיוחד. שקשור עם קבר אדם וחיה שם וממילא זכה אברהם בזה, מן ההפקר. ולמה הי' לו להתחכם? ואוי"ל דאברהם חשש דאולי עפרון קיבל את שדה המכפלה בירושה מאבותיו עד אדם הראשון, ובירושה הרי הדין דהיורש יורש את הכל אפי' שאינו יודע ואפי' אינו עולה בדמיון כלל.



היום יום

היום יום – טז סיון – ענין הרפואה

הרב מיכאל זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

ב"היום יום" מבואר בפעמים אחדות אודות ענין הרפואה והלקח מהן בעבודת ה'.

בפתגם ליום טז סיון כותב הרבי:

"כבר החליטו הראשונים כמלאכים זי"ע, אשר רפואת הנפש היא כרפואת הגוף. לכל לראש צריך לסמן מקום החולי: אם הוא מצד שחומר גופו עב גס ומושחת, או שהחסרון הוא בכחות נפשו, שיש לה נטיות לענינים רעים כמו גאוה, שקר וכדומה, או שמקור החולי הוא בהרגילות,

שמפני רוע החינוך או רוע הסביבה בא לרגילות רעות. עד אשר לא יתבררו פרטי מקום החולי וסיבת אחיזת המחלה אי אפשר להתחיל ברפואתו, כי אם לסדר אופן הנהגה ישרה בכל הדברים במה שיעשה ובמה שימנע את עצמו מהם: בועשה טוב בקיום המצות קביעות עתים לתורה קנין מדות טובות, ובסור מרע. אמנם מה שנחוץ ביותר הוא שיעורר החולה בעצמו שני ענינים: א) לידע שהוא חולה ויכסוף וישתוקק להתרפאות מחליו. ב) הידיעה שיכול להתרפאות, והתקוה ובטחון גמור כי בעזה"י יתרפא מחליו."

הראשונים כמלאכים - ראה חולין דף ה, ב: אם הראשונים כבני מלאכים. וראה תוס' ד"ה צדיקים עצמן (שם) [וכ"ה בכ"מ]: "הראשונים כמלאכים".

"עב וגס"

להעיר מתיקוני זוהר תקונא ע' דף קכט, א: "מסטרא דימינא בישא עופרת דמתרבין מליחה חוורא אינון עבים וגסים ועינוי גסים ועבים וגופיה עב וגס מסטרא דימינא מוחא חוורא ככספא זרע אברהם אוהבי ומאן דאיהו אנפוי וגופיה וכל אברין דיליה גסין ועבים איהו עצל כבד חשוך".

ממה שלפעמים נזכר "עב וגס" ולפעמים מקדים "גס" ל"עב" משמע שיש שינויים באיזה חלק מהגוף מדובר.

וי"ל ע"פ המבואר בחסידות שמהתעבות האור נעשו הכלים, הנה מזה משמע שגם בהאור יש ענין העביות בדקות, ומזה משתלשל התהוות הכלים. ועפ"ז נמצא ש"עב" הוא דק יותר מענין ה"גס" וכן כידוע בענין גס הרוח המורה על גאווה שבסתירה למציאת ה'.

וכן יש להעיר מהפסוק שמנת עבית כסית, שמתחילה יש ענין העביות ["עבית"] ואח"כ ההעלם ["כסית"] שעי"ז על אלקות.

"גאווה ושקר"

ויש לבאר ששני ענינים אלו - גאווה ושקר - הם כללות ענין הירידה והפירוד מאלקות.

ענין הגאווה מורה על יש הנברא בתוקף המציאות שלו ובסגנון הגמ' ש"אמר הקב"ה, אין אני והוא יכולים לדור בעולם" וכמבואר במאמר ד"ה זכור תרס"ה, תרפ"ז ותש"ח בפרטיות.

"שקר"

מורה על היפך של הביטוי של עצמות א"ס, "אני ראשון ואני אחרון ומבלעדי וכו'", "היינו ענין האמצת שמתבטא בלי שינויים בכל הקצוות.

"עד אשר לא יתבררו פרטי מקום החולי. . . אי אפשר להתחיל ברפואתו"

ובנמשל באופן פנימי: בענין התשובה שצ"ל במקום החסרון דוקא. עדמ"ש במס' מנחות "מצעות שהציעה לו באיסור וכו'". והיינו שהתיקון צ"ל במקום הפגם, והחסרון.

וברמב"ם הל' תשובה : איזו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני התשובה, לא מיראה ולא מכשלון כח וכו'."

"הנהגה ישרה" (דרך המיצוע)

ראה אבות פ"ב מ"א: "איזהו דרך הישרה".

והנה בביאור למשנה הנ"ל במס' אבות מבאר הרבי שדרך הישרה הוא ענין ה"תפארת". . . שקאי על התורה (שמצד גודל מעלתה בכחה לחבר ב' התנועות דרצוא (קירוב ודביקות להקב"ה, "תפארת לעושי") ושוב (המשכה למטה, "תפארת לו מן האדם") שהאורות העליונים יומשכו ויתגלו בכלים ... (שעי"ז מתגלה ענינו האמיתי של הגלות) אורות עליונים, (באופן שמושלל ענין הגלות כפשוטו, גאולה שאין אחרי' גלות")

הנה כמו"כ י"ל:

בסגנון ל' הפתגם: "בועשה טוב בקיום המצות קביעות עתים לתורה קנין מדות טובות, ובסור מרע" -

הנה בפרטיות בעבודת היהודי, המצוות - ענינם העלאה ממטלמ"ע- קירוב ודביקות להקב"ה; וקביעות עתים לתורה, שענינה המשכה מלמעלמ"ט. ועי"ז מתחיל [עכ"פ בדרך הישרה] לשלול ענין הגלות שלו.

* * *

הפתגם - במסלול פרקים ג- ד מ"שמונה פרקים" להרמב"ם ויש להעיר בתוכן וסגנון הפתגם שבו מתבטאים היסודות שהרמב"ם כתב בפרקים ג-ד מ"שמונה פרקים" שלו:

"הראשונים כמלאכים . . רפואת הנפש כרפואת הגוף"

ראה שמונה פרקים להרמב"ם פ"ג: כי יש לנפש בריאות וחולי, כמו שיש לגוף בריאות וחולי.. כן חולי הנפש.."

ולהעיר ממארז"ל גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם.

"גאווה"

בפ"ד (שם): והענוה ממוצעת בין הגאווה ובין שפלות הרוח.

"רוע הסביבה בא לרגילות"

רמב"ם בפ"ד (שם): "וגם בגלל הפסד אנשי המדינה, כשראו שהם נפסדים בהתחברותם אל אנשי המדינה וראות את מעשיהם, עד שחששו לקלוקל מידותיהם בחברתם".

"הנהגה ישרה"

בפ"ד (שם): "הולך בדרך האמצעי". וכן הוא ברמב"ם הל' דעות.

הנה כמו"כ י"ל בסגנון ל' הפתגם: "בועשה טוב בקיום המצות קביעות עתים לתורה קנין מדות טובות, ובסור מרע" - היינו העבודה רגילה.

"לידע שהוא חולה"

ראה שמונה פרקים פ"ג: "כן חולי הנפש, צורך להם שישאלו החכמים, שהם רופאי-הנפשות, והזהירום מאותן הרעות, אשר יחשבון לטובות, וריפאו אותם במלאכה, אשר ירפאו בה מידות הנפש. . . אמנם חולי הנפש, אשר לא ירגישו בחוליים, וידמוהו בריאות; או ירגישו בו

ולא יתרפאו, אחריתם - אחרית החולה כשנמשך אחר הנאותיו ולא יתרפא."

"ויכסוף וישתוקק"

בספירות [כחות הנפש] הנה "ויכסוף" ענינו אהבה וחמדה מל' הכתוב נכסוף נכספתה. וישתוקק הוא ענין התענוג, כל' המדרש העולם שנשתוקק הקב"ה לבראותו.

ויש לבאר בהקדם דברי הרמב"ם [שם, פ"ד]: "אמנם ציונו השי"ת להתרחק מקצת רב התאוה רחוק גדול, ולצאת מן המצוה אל צד העדר הרגשת ההנאה מעט, עד שתתחייב ותתחזק בנפשותינו תכונת הזהירות".

וכן אח"כ: "וכן ישים לנגד עיניו המדות הפחותות אשר לו וישתדל לרפאתם תמיד".

ויש לומר שבזה מרומז ג"כ שעד"ז בעבודה רוחנית, הנה בענין התשובה צריך לגלות כחות הכי נעלים, לעורר תכלית התענוג והצמאון לקדושה ["ויכסוף ותשוקה"] (ולא "רצון" בלבד).



לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם

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

איתא בהיום יום (י' שבט): "אמי זקנתי (הרבנית מרת רבקה נ"ע) בהיותה כבת שמונה עשרה שנה - בשנת תרי"א - חלתה, וציוה הרופא אשר תאכל תיכף בקומה משנתה, אמנם היא לא חפצה לטעום קודם התפלה, והיתה מתפללת בהשכמה ואחר התפלה היתה אוכלת פת שחרית. כשנודע הדבר לחותנה אדמו"ר הצ"צ, אמר לה: א איז דארף זיין געזונד און א בעל כח. אויף מצות שטייט וחי בהם, איז דער שטייטש וחי בהם, מען דארף אריינבריינגען א חיות אין מצות. בכדי אז מען זאל קענען אריינבריינגען א חיות אין מצות, מוז מען זיין א בעל כח און זיין בשמחה. וסיים: דו דארפסט ניט זיין קיין ניכטערע. בעסער עסען צוליב דאווענען ווי דאווענען צוליב עסען. ובירכה באריכות ימים, - (נולדה בשנת תקצ"ג

ונפטרה י' שבט תרע"ד). מאמר זה אמר אאמו"ר לאחד על יחידות, והוסיף: און מען דארף עס טאן בשמחה".

ויש להעיר עד"ז ממה שהביא הרה"ק החוזה מלובלין נ"ע בס' זכרון זאת בפ' מצורע: "וכן שמעתי הלצה בשם הרב הגאון הקדוש זצ"ל הרב הגדול מניקלשפורג שהיה קודם בק"ק שינאווי, לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם [מנחות טו, א. פ, א], פי' האכילה להיות לו כח להודות לפניו ית'. וזה לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם, לא כאלו שמתפללים כדי שיהיו יכולים לאכול אח"כ ודוק", עכ"ל.



לזכות החתן התמים

הרב נחום שמחה שיחי' פינסאן

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' גראסבוים

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום חמישי כ"ב שבט ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' יעקב וזוגתו מרת חנה דבורה שיחיו

פינסאן

הרה"ח הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת נחמה רבקה שיחיו

גראסבוים

לזכרון

הרה"ח הוותיק אי"א גומל חסד בגופו

עוסק בצ"צ באמונה הצנע לכת

ר' אברהם אבא (הרופא) ע"ה ז"ל

בנו של הרה"ח ר' מיכאל אהרן בן מרת שטערנא סלווה בת

מרת מוסיא הינדא בת כ"ק הרה"ח ר' חיים אברהם בן

כ"ק אדמו"ר הזקן נ"ע ז"ל

במשרתו בתור רופא זכה להציל אלפי יהודים בעיר שנגהאי סין

המשיך במשרתו הנ"ל מעת בואו לארה"ב

וזכה לשמש בתור רופא פרטי בבית חיינו במשך ארבעים שנה

נפטר ביום שלישי לסדר ורפא ירפא

כ"ה שבט ה'תשמ"ט

והאשה החשובה והכבודה אשת חיל משכלת ומלומדת

עמדה תמיד לימין בעלה הדגול ע"ה "רופא בית הרב"

חינכה במסירות מיוחדת את בני' שליט"א

זכתה לקירובים מיוחדים מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

מרת הינדא רחל ע"ה

בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה

נפטרה אור ליום ועש"ק פ' מקץ

ג' טבת זאת חנוכה ה'תשס"א

והובאה למנוחות בו ביום אחר חצות

זעליגזאן

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בניהם

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל אהרן ורעייתו חנה

וילדיהם מרדכי וחי' בילא שיחיו

התמים ר' יוסף יצחק שיחי'

זעליגזאן

לזכות

ידידנו היקרים והנעלים, בעלי מידות תרומיות

מנחם מענדל שיחי' אונסדארפער

שניאור זלמן (במ"מ) שיחי' גאנזבערג

יוסף יצחק שיחי' דלפין

יוסף דוד שיחי' חאנאוויטש

שלום דובער שיחי' לו

שניאור זלמן שיחי' פערשין

דוד שיחי' גינזבורג

לרגל ימי הולדתם

לאריכות ימים ושנים טובות

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

והצלחה רבה בגו"ר, ויגרום נחת רוח לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י

חבריהם התמימים

יש"ג מיאמי - אה"ת

לזכות האשה
מרת שרה טעמא שתחי'
לרגל יום הולדתה
ביום כ' שבט
לשנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר
לאורך ימים ושנים טובות



לזכות
הילדה רבקה יהודית גראסיא תחי'
נולדה למזל טוב
ביום מוצש"ק ח"י שבט ה'תשע"א
יהי רצון שירווי ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ולזכות משפחתה
מנחם מענדל, איסר שלמה, וחי' מושקא שיחיו



נדפס ע"י הוריהם
הרה"ת ר' משה יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו
ליבליך

לזכות
הרך הנולד שיחי'
ביום ועש"ק ט"ז שבט ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
וירו ממנו רוב נחת חסידותי
לאורך ימים ושנים טובות
לנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ולזכות הוריו
הרה"ת הרה"ח יחזקאל מאיר וזוגתו מרת לאה שיחיו
דייטש



נדפס ע"י זקיניו
הרה"ת הרה"ח ר' גרשון וזוגתו מרת אלה שיחיו
לרמן



לעילוי נשמת
האשה החשובה
מרת נחמה ע"ה
בת הרה"ח ר' מרדכי ע"ה
גריזמאן
נפטרה כ"ג שבט ה'תשנ"ב
ת.נ.צ.ב.ה.

לזכות

החתן הרב התמים ארי' צבי שיחי'

והכלה חי' מושקא שתחי'

ניסילעוויטש

לרגל נישואיהם בשעטומ"צ

ביום ב' י"ט שבט ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות

הוריהם

הרה"ח הרה"ת אליעזר וזוגתו חי' שיחיו ניסילעוויטש

הרה"ח הרה"ת לוי יצחק וזוגתו חנה שיחיו גרליק

וזקניהם

הרה"ח הרה"ת משה וזוגתו מארע שיחיו ניסילעוויטש

הרה"ח הרה"ת שלום מענדל וזוגתו בת' שיחיו קלמנסון

הרה"ח הרה"ת גרשון מענדל וזוגתו בת' שיחיו גרליק

הרה"ח הרה"ת ירחמיאל בנימין הלוי וזוגתו לאה שיחיו קליין

הרבנית העניא האשא שתחי' שוסטערמאן