

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 מו [אלף-יח]

ש"פ בחוקותי - ל"ג בעומר

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 ותשע שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

חדש!



100 ענינים בנושאים
גאולה, משיח, ותחית המתים
להשיג בקה"ת ובחניות הספרים

ב"ה
ש"פ בחוקותי
ל"ג בעומר
ה'תשע"א
גליון טו [אלף-יח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 מים מגולין לעת"ל לשתייה ולמזבח
9 יבא שילה בגימטריא משיח

הגדת רבינו

- 11..... נוסח הברכה 'על אכילת מרור'
12..... הערות קצרות בהגש"פ
13..... בענין חיוב נשים בסיפור יצי"מ ושתיית ד' כוסות [גליון]
15..... מדוע לא אומרים באהבה ביו"ט [גליון]

נגלה

- 16..... האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני
21..... רבי יוחנן וריש לקיש
24..... בענין יוכל עולה למנין שבוע
27..... בענין תפילת צדיק בן רשע [גליון]

חסידות

- 29..... ביאור מספר רמ"ח מ"ע
30..... פי' מאמר הגמרא "דלא אכלי בישראל דתורא"
32..... וודאות מילוי הבקשה בתפילה
36..... עולם האצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים [גליון]

רמב"ם

- 36..... שמות הקודש
47..... הקדמת ניהום אבלים לביקור חולים

נישואין: שעבוד חדש כל רגע או פעולה נמשכת.....52
צורת הנפש [גליון].....59

הלכה ומנהג

אודות מנהגי עליה לקבר וכו'.....60
שיעור בזבז הנכסים כדי להציל חיי העני לפי אדמו"ר האמצעי...61
אמירת 'ברכו' (ביחיד) בקבלת שבת.....72
קידוש לפני צה"כ בליל א' דסוכות לשיטת אדמו"ר הזקן.....75
שינה בסוכה לדעת הרמ"א.....76
בדין כובע בשבת.....77
מצות "תשבתו" מן התורה [גליון].....81

פשוטו של מקרא

"צרעת ממארת".....83

היום יום

היום יום- ל' ניסן.....84

שונות

ל"ג בעומר יום הסתלקות רשב"י.....86



הקובץ הבא יצא לאור אי"ה לכבוד חג השבועות הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ה', כ"ט אייר

"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

מים מגולין לעת"ל לשתייה ולמזבח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

הסמ"ג השמיט דין גילוי למזבח

תנן במס' תרומות (פ"ח משנה ד'): "יין של תרומה שנתגלה ישפך ואין צריך לומר של חולין, שלשה משקין אסורים משום גלוי המים והיין והחלב וכו'" ובחולין י,א, ועוד, מבואר הטעם דאיסור גילוי, דחיישינן שמא שתה מהם נחש ויש בהם ארס, ועי' ב"ב צז,א. ובסוכה מח,ב, תנן - לגבי המים שהיו מנסכין ע"ג המזבח בחג - "נשפכה נתגלתה - היה ממלא מן הכיור. שהיין והמים מגולין פסולין לגבי מזבח¹, וכן פסק הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"י ה"י): "אם נשפכה או נתגלתה ממלא מן הכיור ומנסך" ובהל' איסורי מזבח פ"ו ה"י כתב: "יין שנתגלה פסול לגבי המזבח".

ויש שתמהו מזה על סמ"ג דבמ"ע ר"ה הביא דיני המים שמנסכין ע"ג המזבח בחג, וכתב רק דאם נשפך ממלא מן הכיור ומנסך, והשמיט הדין דנתגלתה עיי"ש, וכן בלאווין (שי"ט) הביא דברים הפוסלים את היין למנחות יין המבושל או מעושן וכו', ולא הזכיר הדין דיין שנתגלה, ובפרט שהסמ"ג "דרכו תמיד להלוח בעקבות הרמב"ם וברוב המקומות בספרו אינו אלא כמעתיק כו'" (הובא בלקו"ש חל"ח ע' 104 בשם היד מלאכי כללי הסמ"ג סי' מ"ו) א"כ תמוה למה שינה בזה מלשון הרמב"ם והשמיט הדין דגילוי?

ובפי' 'מי קמא' על הסמ"ג (שם עשה רה) תירץ דכיון שהחשש הוא מחמת "ארס" הנחש, והסמ"ג במ"ע עט (הל' נזקי הגוף) כתב ד"עכשיו באלו המלכיות אין אנו נזהרין מגילוי לפי שאין חמת זוחלי עפר מצוי

(1) הובא בשיחת יום שמח"ת תשמ"ב אות מ' ובשיחת י"ט תשרי תשי"ג אות לו עיי"ש הביאור.

כלל באלו המלכיות" א"כ בזמנו כבר בטל כל איסור זה דגילוי, ולכן השמיט דין זה גם לגבי מזבח.

אבל תירוצו קשה דהרי הסמ"ג עצמו במ"ע כט הביא בדברי הבה"ג ל-לענין יין לקידוש - "שאינן מקדשין על יין מגולה, ואפילו דשפייה במסנתת אפילו הכי הקריבהו נא לפחתך" ומשמע שהוא עצמו סב"ל כן, (וכ"כ בשו"ע אדה"ז סי' רע"ב סעי' ב') : "וכן אין מקדשין על היין שנתגלה אף על פי שעכשיו אין נזהרים בגילוי לפי שאין נחשים מצויים בינינו אף על פי כן הקריבהו נא לפחתך וגו'" וא"כ גם בדין מים ויין למזבח צריך לומר שהן פסולין משום הקריבהו נא לפחתך? וא"כ למה השמיטו הסמ"ג?

ובס' ערוך לנר (שם סוכה נ,א, ד"ה הקריבהו) תירץ באופן אחר וז"ל: "אכן תמהתי על הסמ"ג (לאוויזן שיי"ט) שהביא שם פסולי נסכים ולא הביא ג"כ פסול גילוי גם בדיני ניסוך המים (עשין ר"ה) כשהעתיק לשון המשנה נשפכה ממלא מן הכיור לא כתב רק נשפכה ולא נתגלתה ובודאי בכוונה השמיט, כיון דהרמב"ם הביא בשני המקומות ודרכו של הסמ"ג להעתיק לשון הרמב"ם? ונלענ"ד כיון שהדינים שהביאו הרמב"ם והסמ"ג שאינם נוהגים עתה מביאין בשביל שינהגו לעתיד כשיבנה ביהמ"ק ב"ב לזה השמיט הסמ"ג דין גילוי, דס"ל דלעתיד יפסוק דין גילוי דליכא עוד סכנת נחש כדכתיב לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי עכ"ל.

לא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם

ויש לעיין בזה, דהנה במשנה אבות פ"ה משנה ה' תנן: "עשרה נסים נעשו לאבותינו בבית המקדש . . . ולא הזיק נחש ועקרב בירושלים מעולם" וביאר בתשב"ץ ח"ג סי' ל"ז שזהו משום שהי' שם מעין ימות המשיח כמ"ש ושעשע יונק על חור פתן, והיעב"ץ שם פירש דבמקום שכינה ליכא קלקול אלא העולם כטבעו קודם החטא, ומ"מ מצינו שהי' אז איסור גילוי במים ויין של המזבח כפי שהובא לעיל במשנה דסוכה, א"כ מאי שנא דלעת"ל לא יהי' עוד איסור גילוי?

ואפשר לומר, דהנה על משנה הנ"ל בסוכה דתנן שהיין והמים מגולין פסולין לגבי מזבח - משום דחיישינן שמא ארס נחש מעורב בהם - פריך בגמ' שם (נ,א) ואמאי ליעביר במסנתת, לימא מתני' דלא

כר' נחמיה דס"ל דמסננת אין בה משום גילוי ומהני ליה תקנה בסינון, ומשני אפילו תימא ר' נחמיה אימר דאמר ר' נחמיה להדיוט אבל לגבוה פסול משום הקריבהו נא לפחתך, וברש"י בהמשנה (ד"ה שהיין) כתב הטעם דמגולין פסולין לגבי מזבח, דחיישינן שמא שתה מהן נחש והארס מעורב בהן ונמצא שאינו מנסך מים כשיעור, שהרי הארס משלים לשיעורן.

והתוס' שם (ד"ה שהיין) כתבו וז"ל: שמא שתה מהן נחש והארס מעורב במים ונמצא שאינו מנסך מים כשיעור שהרי הארס משלים לשיעורן כך פירש בקונטרס, ויתכן פירוש זה למאי דסלקא דעתיה מעיקרא בגמרא דפריך (לקמן ג.) ונעברינהו במסננת, אבל לפי המסקנא מפרשינן משום הקריבהו נא לפחתך עכ"ל, היינו דהמקשן דפריך ונעברינהו במסננת, הוא סב"ל דמתני' איירי בשלא סיננם, וטעם הפסול הוא משום חסרון בשיעור, שהרי הארס משלים לשיעור, ולהכי פריך דיש לו תקנה בסינון, אבל למסקנת הגמרא אין צורך לטעם זה, אלא הפסול הוא משום "הקריבהו נא לפחתך".

ולפי"ז אפשר לומר, דגם כוונת רש"י שכתב לפרש בהמשנה משום שחסר בהשיעור ה"ז רק לפי ההו"א² לפי סברת המקשן, אבל לפי האמת מודה רש"י שהטעם הוא משום הקריבהו נא לפחתך, ובירושלמי (שם סוכה פ"ד ה"ז) כתב הטעם משום דאינו "ממשקה ישראל" דכיון שאסור לישראל לשתות משום הארס פסול גם לגבי המזבח, אף דבמזבח לא שייך החשש סכנה בהארס.

ועי' בס' מקדש דוד (קדשים סי' ל"ג אות ג' ד"ה אך) שכתב שהאיסור דממשקה ישראל, והאיסור דהקריבהו נא לפחתך היינו הך, היינו דממשקה ישראל אינו איסור בפני עצמו אלא דהפסוק גילתה דבמקום שאסור לישראל ה"ז גם אסור למזבח, והטעם בזה הוא משום הקריבהו נא לפחתך, וביאר שלכן לא הביא הרמב"ם בשום מקום הפסול של ממשקה ישראל כיון שאין זה שם פסול בפני עצמו, ועפ"ז

(2) וכידוע בכללי רש"י שמפרש המשנה גם לפני הקס"ד בהסוגיא, והטעם פשוט כי רש"י מסביר על סדר הגמרא ואם יסביר כפי המסקנא לא יבינו את שאלת הגמ' וכל המו"מ, ראה שדי חמד כרך ט' כללי הפוסקים ריש סי' ח' וש"נ.

ביאר בעניננו די"ל דבבלי והירושלמי לא פליגי דשניהם הם טעם אחד, דבבלי קאמר משום הקריבהו נא לפחתך, ובירושלמי קאמר משום ממשקה ישראל, כיון דהיינו הך, ועי' בכל זה גם בקובץ הערות (סי' ל' אות ו') דשקו"ט בגדר הפסול דממשקה ישראל, והביא גם ירושלמי זה עיי"ש, ואי נימא כן יוצא שהטעם דמגולין פסולין לגבי המזבח מפני שאינו מותר לישראל לשתות, ועי' בספר גור אריה יהודא שו"ת סי' ג' בענין זה.

ועי' זבחים פח, א דאיתא: "אין מביאין מנחות ונסכים ומנחת בהמה וביכורים מן המדומע, ואין צ"ל מערלה וכלאי הכרם, ואם הביא - לא קדש" ופירש"י (בד"ה מנחות ונסכים): "ואע"פ שמותר לכהנים דבעינן מותר לכל ישראל שנאמר (יחזקאל מה) ממשקה ישראל מן המותר לישראל", אבל התוס' שם בד"ה מן המדומע הקשו על רש"י "ופי' הקונטרס צ"ע איך יתיישב ממשקה ישראל כיון דשרי לכהנים" ולכן פירשו באופן אחר עיי"ש, הרי יוצא מזה מחלוקת רש"י ותוס' בדין "ממשקה ישראל" דלרש"י בעינן שיהא מותר לכל ישראל משא"כ לתוס' (וכבר האריכו האחרונים בענין זה וראה אתוון דאורייתא כלל כ"ז ועוד).

ולכאורה לפי"ז הי' אפשר לומר, דבשלמא אי נימא כרש"י דבעינן ממשקה כל ישראל, יש לומר דכיון דנס זה הי' רק בירושלים אבל לא בשאר א"י, לכן י"ל דמים מגולין אסורין למזבח כיון שאסור בכל א"י, אבל לעת"ל שלא ירעו ולא ישחיתו גם בשאר המקומות לכן לא יהי' זה אסור כלל, אבל לשיטת התוס' דלא בעינן שיהא מותר לכל ישראל, לכאורה למה הוא אסור למזבח כיון שהוא מותר בירושלים?

אמנם באמת זה אינו, כי בנדו"ד הרי פשוט דמים אלו שהיו מגולין בירושלים מותרים לכל ישראל, כיון שאין בזה שום חשש כלל לכל אדם, דהוה כמו מים מכוסים, וא"כ ודאי אין בזה החסרון דממשקה ישראל.

אלא דבפרי חדש (יו"ד סי' קט"ז סוף סק"א) הביא ירושלמי (תרומות פ"ח ה"ג): "תני רבי הושעיה הגילויין נוהגין בין בארץ בין בחוצה לארץ בין בימות החמה בין בימות הגשמים" ומפרש וז"ל: כלומר דלא תימא כיון דקתני במסכת אבות (שם) שלא הזיק נחש

ועקרב בירושלים מעולם א"כ אינו נוהג דין גילוי בירושלים, קמ"ל
 דהיכא דקביעא הזיקא שאני דלא סמכינן אניסא, (וכן תירץ בשו"ת
 אמרי דוד סו"ס קע"ג) אי נמי הנס הי' במה שאין יכולים להזהר, דהיינו
 נשיכת נחש בגוף האדם וכיוצא, אבל במה שבידו של אדם להזהר
 ולהשמר ממנו כגון אוכלין ומשקין שבידו לכסותם בהני לא מתעביד
 נס והיינו דקאמר הגילויין נוהגין בין בארץ בין בחו"ל עכ"ל.

ולפ"ז י"ל דרק בזמן שביהמ"ק הי' קיים דאף שלא הזיק נחש וכו'
 בירושלים מ"מ הי' אסור לאדם לשתות ממנו כמ"ש הפר"ח דלא
 סמכינן על ניסא³, לכן הי' זה אסור גם לגבי המזבח דאינו ממשקה
 ישראל, אבל לעת"ל - לפי הערוך לנר בדעת הסמ"ג - שיהי' מיד הנהגה
 נסית דלא ירעו ולא ישחיתו וכו' א"כ ה"ז מותר גם לישראל, וא"כ לא
 שייך עוד הפסול דממשקה ישראל, ובמילא יתבטל כל איסור זה, גם
 לגבי המזבח ולכן השמיט הסמ"ג דין זה. ועד"ז יש לחלק גם לפי טעמו
 השני.

ואף שכתב אדה"ז (כנ"ל) לגבי קידוש שאין מקדשין על היין
 שנתגלה אף על פי שעכשיו אין נזהרים בגילוי לפי שאין נחשים
 מצויים בינינו אף על פי כן הקריבהו נא לפחתך וגו', א"כ נימא כן גם
 לגבי המזבח לע"ל דפסול משום הקריבהו נא לפחתך? דיש לחלק
 דלעת"ל שאני שיתבטל המזיק לגמרי אין בזה שום איסור כלל.

ועי' ברכי יוסף יו"ד שם ובספרו פתח עינים יומא כא, א, שהקשה על
 פירוש הפרי חדש דאם זהו כוונת הירושלמי הי' צ"ל דנוהג בין
 בירושלים ובין בשאר הארצות.

ובס' חסדי אבות להחיד"א (אבות שם) נקט דבירושלים באמת ליכא
 איסור גילוי, והא ששנינו בירושלמי דתרומות הנ"ל דגילוי נוהג בארץ
 וחו"ל, אפשר דבארץ היינו חוץ לירושלים עיי"ש, והקשה עליו בס'
 גידולי ציון (ח"א סי' ק"ט) דא"כ למה תנן במתניתין דסוכה שהמים

(3) ראה פסחים סד, ד שכן סב"ל לרובא לגבי ביהמ"ק, וכן בירושלמי שקלים פ"ו ה"ג
 לענין לחם הפנים, ובירושלמי יומא פ"א ה"ד לגבי כהן גדול לפני יוהכ"פ דלא סמכינן
 אניסא.

והיין מגולין פסולין לגבי מזבח, ובירושלמי קאמר הטעם שאינו ממשקה ישראל עיי"ש.

ולפי הערוך לנר לכאורה קשה דא"כ למה הביא הרמב"ם פסול גילוי במזבח כנ"ל, שהרי הרמב"ם אינו מביא דינים שאינם קיימים עוד? ולכאורה כוונתו דהרמב"ם לשיטתו שכתב בהל' מלכים ריש פרק י"ב, שכל יעודים אלו דוגר זאב עם כבש וגו' הם בדרך משל דקאי על אומות העולם וכו', דלעת"ל עולם כמנהגו נוהג, לכן הרמב"ם אכן הביא דינים אלו דמים ויין מגולים פסולים למזבח משום ארס, אלא דלכאורה לא מסתבר לומר שהסמ"ג יחלוק על הרמב"ם בנוגע לימות המשיח ויל"ע בכל זה עוד.



יבא שילה בגימטריא משיח

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חיי"א (שיחה ב' לפ' שמות) מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע פתגם כ"ק אדמו"ר מהורי"ץ נ"ע ש"יבא שילה" (ויחי מט, א) בגי' "משיח", וגם: "שילה" בגי' "משה", ו"יבא" בגי' "אחד", נמצא ש"משה" בצירוף "אחד" בגי' "משיח".

ומבאר הרבי שענינו של "אחד" הוא עבודת בני"י במשך כל השנים, כידוע החילוק בין "אחד" ל"יחיד", ש"יחיד" פירושו שאין כאן מציאות עולם וכו', משא"כ "אחד" כאילו נותן מקום (לשני) לעולם, כביכול, ועבודת בני"י הוא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, בתוך העולם כפי שנראה כאילו היא מציאות בפ"ע, וכשיגמר עבודה זו יבוא משיח. אמנם הכח שיוכלו בני"י לגלות אלקות בתוך העולם הוא ע"י שבתחילה בעת מ"ת, נתבטל מציאות העולם לגמרי לפי שעה, עי"ז נעשה העולם כלי, שבמשך כל השנים הבאות לאח"ז יוכלו בני"י להמשיך אלקות בתוך העולם.

וזהו פי' הפתגם הנ"ל, כי "משה" ענינו מתן תורה, הנה בכח "משה" - כלומר: מ"ת - עובדים בני"י עבודתם בבחי' "אחד",

וכשייגמר עבודתם יבוא משיח, נמצא ש"משה" (מ"ת) בצירוף "אחד" (עבודת בני" במשך כל השנים) בגי' (כלומר: מביא) "משיח".

ואח"כ מבאר הרבי איך שעד"ז יש בכל אחד בכל יום: עבודת היום מתחילה בתפילה ותורה, וזה נותן כח לעבוד כל היום להביא אלקות בתוך עניני העולם. ולאחר גמר עבודת היום אומר "בידך אפקיד רוחי גו' א-ל אמת", שעושה חשבון צדק בנוגע לתפקידו הנ"ל שבכל עניני עולם יורגש אלקות, כמרומו בתיבת "אמת", (כדאי' בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"א) שא' היא האות הראשונה ומ' האות האמצעית ות' האות האחרונה). ע"כ תוכן הדברים בלקו"ש.

והנה בפשטות הדמיון בעבודת כל יום לכפי שהוא בעולם בכללות, הוא בזה שכמו בכללות ישנו הענין דמ"ת, ואח"כ עבודת "אחד", עד"ז בני" ישנו בתחילה הענין דתפילה ותורה (שהן בדוגמת ענין מ"ת) ועבודת כל היום (שהוא בדוגמת ענין "אחד").

אבל לכאו' חסר הביאור בהשיחה איך גמר עבודת היום הוא בדוגמת ענין ביאת משיח, כי רק מבאר שם שבגמר העבודה בסוף היום עושה חשבון צדק וכו', ואז מודגש שוב תפקידו להמשיך אלקות בכל עניני העולם, ולכאו' זהו בדומה לעבודתו במשך היום, ולא בדוגמת ענין ביאת המשיח.

ואולי כוונתו במ"ש שבגמר היום מרגיש שכל עניני העולם צריכים להיות חדורים עם אלקות, שההרגשה הזאת אינה כמו ההרגשה כל היום, כ"א הרגשה אמיתית, היינו שמצדו עכ"פ רואה שכן הוא באמת, וא"כ זהו בדוגמת ביאת המשיח שיורגש בהעולם שכל ענינו רק אלקות. אבל אי"ז פשטות משמעות דברי השיחה. וצ"ע.



הגדת רבינו

נוסח הברכה 'על אכילת מרור'

הרב לוי יצחק ראסקין

דומ"צ בקהלת ליובאוויטש, לונדון

ב'לקוטי טעמים ומנהגים' על הגש"פ (פסקא 'ברוך אתה כו' מרור') מעיר הרבי על נוסח הברכה בהגדה שלפנינו: "על אכילת מרור", שהרי בכתוב [שמות יב, ח; במדבר ט, יא] נאמר "מרורים", ואף ברמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ח ה"ו - למי שאוכל מצה ומרור יחד) ניסח לברך "על אכילת מצות ומרורים". אך שם בהגדה מציין הרבי שלהלן שם (ה"ח) מופיע הנוסח ["על אכילת מצה" ו] "על אכילת מרור". גם מציין בתחלת דבריו לגמ' פסחים לט, א, ובהמשך מעיר על עוד שינויים בזה ממקום למקום ברמב"ם, ומסיים בצ"ע.

ואחרי העיון בגמ' פסחים שם אולי ניתן להציע הסבר לנוסח דידן, אף כי לא לכל השינויים בהרמב"ם. והיינו כי בגמ' פסחים שם שאלו מנלן שמצות מרור מתקיימת בכמה מינים, אולי המצוה היא דוקא במין מרור יחידי, הכי מר שבכולן? ומשני "מרורים כתיב". "ואימא 'מרורים' תרי? דומיא דמצה, מה מצה מינין הרבה אף מרור מינין הרבה".

שיש לומר בדרך אפשר שלכך הטביעו חז"ל הברכה בלשון יחיד, כי מנוסח "מרורים" היה משתמע שהחיוב הוא לאכול שני מיני מרור, והרי מחמת ההיקש קי"ל שאין צורך בכך.

ומה שבאוכלם יחד מברך "על אכילת מצות ומרורים" לדעת הרמב"ם, י"ל דהתם ליכא למיחש שיטעו כנ"ל, מכיון שמברך בלישנא דקרא (במדבר שם) "על מצות ומרורים יאכלוהו". וזה נראה גם באמרו אז "מצות", לא "מצה". [ואף מה שבי"מ נשתנה' ניסח הרמב"ם "מרורים" - י"ל דהיינו לפי המנהג לאכול המצה והמרור יחד, שאז מברך כלישנא דקרא, ולכך אף הבן שואל בלשון רבים].

ואילו במברך על המצה לבד ועל המרור לבד [כפי הנהוג כיום למעשה], שאין נוסח הברכה כלישנא דקרא, אז צריך ה'באווארעניש' דלא למיתי למיטעי, וכן"ל.



הערות קצרות בהגש"פ

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

א. פסקא ד"ה המנהג להניח פתיתי חמץ כו' קודם הבדיקה. "ויש להוסיף טעם: כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתי", עכל"ק.

וצ"ב דהרי הרמ"א מביא ממהרי"ו [וכ"פ אדה"ז בסי' תלד סעיף יד] שמבטלין בפעם הב' אחרי הביעור כדי לבער חמץ שלו, ונמצא שהביטול לא קאי על מה ששורף וא"כ אם שורף העשרה פתיתין שמניח קודם הבדיקה מה לי שיכול לומר בהביטול דחמיתי' על אלו העשרה פתיתין. וראה בארוכה בהב"ח שמבאר למה בביטול הלילה אינו אומר דחמיתי' וביום הוא כן אומר, אמנם כ' להדיא דאינו קאי על מה שהוא שורף, ובפשטות איירי הכא דשורף הני עשרה פתיתין.

ב. פסקא ד"ה כל חמירא. שקו"ט רבינו בהנוסח וחמיעא ולא וכל חמיעא, ומעורר דע"פ הגמ' מו"ק כו, א ואימא עד דהוו כולהו א"ל על על הפסיק הענין א"כ גם כאן דמבטל בין אם יש לו חמץ ובין אם יש לו שאור א"כ הול"ל וכל חמיעא ומת' דתיבת "כל" עצמה מורה "דבאיזה" אופן שיהיה - מבטל.

ולכאורה יש להעיר דבפי' "כל" פליגי בגמ' בכ"מ אם הפי' כל דהו ורק מקצת או כולו וכל הדבר וראה בשד"ח מערכת כ' סוף כלל לב ויש לעיין אם זה קשור להפי' "באיזה אופן שיהיה"

אמנם באמת יש להעיר ממנחות דף נח, א בנוגע כל שאור וכל דבש דמפורש בגמ' דמ"כל" מרבינן אפילו חצי קומץ ולפי זה מבאר למה בעינן כל לגבי שאור וכל לגבי דבש ועיין יכולים ללמוד א' מהשני, וקצת משמע דבפשטות [בלי תי' הגמ'] אם הכתוב היה אומר כל שאור

ודבש [ולא וכל דבש] הרי מחמת התיבה "כל" היינו יודעין ש"איזה שתהיה" שאור או דבש [ובשניהם לא רק שיעור קומץ] הוא בכל תקטירו, ועצ"ע.

ולהעיר שזה ברור כ"כ דאף דבפסקא הבא כ' דכל מדקדק במעשיו יש לפרט מ"מ הכא לאנחית לזה כלל.



בענין חיוב נשים בסיפור יצי"מ ושתית ד' כוסות [גליון]

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

בגליון יג (א'טז) העיר הרב י.י. שי' (ע' 52 ואילך) על זה שכותב הרבי בהגדה ע' טו בפסקא מצוה עלינו לספר ביצי"מ: "ואף נשים חייבות במצוה זו (מדאורייתא - לדעת החינוך ולר"י בתוד"ה שאך מגילה ד.א. ועיין תוד"ה מי סוכה לח, א - או מדבנן. ראה ברכי יוסף תסע"ג ס"ק ט"ו ושבח פסח בארוכה, וכן משמע דעת רבינו בשו"ע שלו סי' תע"ב סכ"ה. וגם בספר בית דוד דקס"ד דפטורים - וכן ס"ל להמנ"ח - חזר בו בספרו לחם הפנים. ראה ספר מגיד דבריו ס' מ"ב),", והביא הנ"ל שיש שכתבו שכוונת הרבי בציונו לשו"ע אדה"ז הוא לומר שדעת אדה"ז הוא דחיוב נשים בסיפור יצי"מ הוא מדרבנן.

וכתב הוא דמדברי הרבי מוכח דלא זוהי כוונתו: כי א) הרי בדברי הרבי יש נקודה לפני הציונים להברכי יוסף ושבח הפסח ואדה"ז, (ב) הברכי יוסף ושבח הפסח לא ס"ל שהחיוב הוא ודאי מדרבנן אלא מסופקים הם אם הוא מדרבנן, (ג) אדרבה, הברכי יוסף נוטה יותר להדיעה שהחיוב הוא מדאורייתא. דמכ"ז נראה שכוונת הרבי בהציונים להברכי יוסף ולשבח ספח ולאדה"ז הוא לומר שס"ל שנשים מחויבות בסיפור יצי"מ (דלא כסברת הבית דוד שמביא אח"כ דס"ל שנשים פטורות לגמרי ממצוה זו).

ולענ"ד הנכון הוא כדברי הכותבים הנ"ל שכתבו שכוונת הציון לאדה"ז היא שלדעת אדה"ז החיוב לנשים בסיפור יצי"מ הוא מדרבנן. וכך הם פירוש דברי הרבי: תחלה כותב סתם, שנשים חייבות במצוה

זו. אח"כ מוסיף ומבאר (בסוגריים), דהיינו, שחייבות - כמו אנשים - מדאורייתא (כדעת כמה ראשונים), או די"ל באו"א - שאינן חייבות רק מדבנן לבד. וע"ז שאינן חייבות רק מדרבנן לבד, מציין הרבי להברכי יוסף ושבח הפסח, שכתבו שיש מקום לומר שחייבות מדרבנן, ואח"כ מציין לאדה"ז, שמדבריו משמע שודאי שחייבות מדרבנן.

ואלו הם באמת דברי אדה"ז שם: "ואף הקטנים חייב אביהם לחנכם במצות להשוקתם כוסות. . ואף הקטנות שהגיעו לחינוך דינם כקטנים. וכן בשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים שאף שהנשים פטורות מכל מצות עשה שהזמן גרמא בין של תורה בין של ד"ס אעפ"כ חייבו אותו חכמים בכל הדברים שתקנו בלילה זה לפי שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים. ואכילת מצה הן חייבות מן התורה לפי שהוקשה וכו'". שמדברי אדה"ז אלו למדים: א) שנשים מחויבות ודאי במצות סיפור יצי"מ, כי הרי אדה"ז כותב בפירוש שב"כל המצוות הנוהגות בלילה זה אין חילוק בין אנשים לנשים" ומצות סיפור יצי"מ היא אחת מן "המצוות הנוהגות בלילה זה" (וכן הוא גם להלן בדברי אדה"ז בסי' תעט סעי' ז'), ב) משמע - שחיובן במצוה סיפור יצי"מ היא רק מדרבנן לבד, כי אדה"ז כותב בהמשך דבריו שבאכילת מצה חייבות מן התורה, משמע, דבשאר כל המצוות הנוהגות בלילה זה מחויבות מדבנן.

ומה שכתב הנ"ל דא"ל שמצות סיפור יצי"מ היא בכלל המצוות שתקנו בלילה זה" כי מצות סיפור יצי"מ היא מן התורה ולא מתקנת החכמים, עי' בספר שערי שלום שכבר הק' כן, ומבאר, שלכן מדייק הרבי לכתוב - שרק משמע מדברי אדה"ז שמחויבות מדרבנן, כי אינו בפירוש בדברי אדה"ז (כי כנ"ל, אין מצות סיפור יצי"מ בכלל לשון אדה"ז מהדברים שתקנו בלילה זה". אך אעפ"כ, משמע מדברי אדה"ז שמחויבות מדרבנן, כי רק באכילת מצה כתב שנשים חייבות בה מן התורה, כנ"ל).

וי"ל בטעם דיוק לשון אדה"ז "שתקנו בלילה זה", כי הכוונה על דברים שהם בדוגמת הד' כוסות שעליהם קאי בסעיף זה, והד' כוסות הם תקנת החכמים. אך אעפ"כ, מזה נלמד במכ"ש שכן הוא גם במצות סיפור יצי"מ שהוא מדאורייתא, שודאי חייבו חכמים גם לנשים במצוה זו - מאותו הטעם כי אף הן היו באותו הנס.

[בהמשך דברי הנ"ל ביאר הכוונה בציון הרבי לתוד"ה מי, שהוא כדי להסיר תמיהת המנ"ח על החינוך שס"ל שנשים חייבות בסיפור יצי"מ מדאורייתא].

ב. עוד הביא הנ"ל דברי הרבי בפסקא ד' כוסות: "מצוה מדברי סופרים. ואף נשים חייבות בה, שאף הן היו באותו הנס של יציאת מצרים (תוד"ה היו פסחים קח, ב)".

והק', הרי גמ' ערוכה היא (שם) "נשים חייבות בארבעה כוסות שאף הן היו באותו הנס", א"כ מה מתוסף ע"י ציון הרבי להתוס'.

ונ"ל הביאור בפשטות, כי בדברי הגמ' יש ב' פירושים, פירוש א' (רש"י ורשב"ם) שבשכר נשים צדקניות שהיו באותו הדור נגאלו, דלפ"ז "אף הן היו באותו הנס" פירושו שעל ידן נגאלו, ופירוש ב' (תוס'), שהנשים היו באותה ה"סכנה דלהשמיד להרוג ולאבד" ע"י המצריים, דלפ"ז "אף הן היו באותו הנס" פירושו - שגם הנשים נגאלו ממצריים בשוה כמו האנשים.

ודברי הרבי, שהוסיף על לשון הגמ' וכתב "אף הן היו באותו הנס של יציאת מצרים", שהוא לשון הלבוש שהביאו גם אדה"ז (כנ"ל), פשוט שכוונתו כמהמשמעות הפשוטה של המילים, שהנשים נגאלו אף הן מהסכנה של מצרים, כדברי התוס' (כמו שכתוב: בציוני המ"מ לשו"ע אדה"ז שם, בספר שערי שלום, ובספר הלכות ליל הסדר). לכן מציין הרבי להתוס'.



מדוע לא אומרים באהבה ביו"ט [גליון]

הת' מנחם מענדל שוחט

תלמיד בישיבה

בגליון יג (א'טז) העיר הרב מ.פ. (ע' 33 ואילך) על הג"ש עם לקוטי טעמים ומנהגים מכ"ק אדמו"ר - שכותב ע"ז שלא אומרים ביו"ט "באהבה מקרא קודש" מכיון שאת יו"ט קיבלנו במ"ת שהיה בכפיה (כפה עליהם הר כגיגית), משא"כ שבת שקבלו ברצון במרה. והעיר ע"ז הרב מ.פ. שלכאו' הרי במ"ת אמרו בני"י "נעשה ונשמע" דהיינו

שקבלו עליהם ברצון, וא"כ הרי גם יו"ט הוא באהבה, ותירץ שיש לחלק בין תושב"כ ותושב"ע, עיי"ש שהאריך בטוב טעם.

ויש להעיר ממכתב כ"ק אדמו"ר לד"ר הילמאן (אג"ק ח"ב עמ' ססה-ססו) שעונה לו על כמה שאלות ששאל על הגדת רבינו, ובין השאלות מקשה השאלה הנ"ל (איך מתאים "כפה עליהם הר כגיגית" ו"נעשה ונשמע") ומשיב לו כ"ק אדמו"ר ע"פ פנימיות הענינים שפנימיות הפשט דכפה עליהם הר כגיגית הוא שהיה גילוי אלוקות גדול שהכירו והדגישו המעלה הנפלאה שהתומ"צ, ולכן קבלו ע"ע באמרם נעשה ונשמע, אך זה היה רק כמתנה מלמע' וכשחזרו למצבם הרגיל דחיי היום יום לאו דוקא שהיו מקבלים ע"ע, ולכן היה מודעא רבה לאורייתא. ע"כ בקיצור נמרץ תוכן הדברים ויש לעיין בהמקור לאריכות הביאור.

ועפ"ז מתיישבת גם תמיהתו בהחילוק שבין שבת ויו"ט, דאפי' שעל יו"ט אמרו נעשה ונשמע, זה היה מתוך "כפיה" וכנ"ל, משא"כ שבת שהיה במרה. [ויש לעיין בזה דהרי גם במרה היה זה מיד לאחר הנס דהפיכת המים המרים למתוקים ואולי גם בזה י"ל שהיה מצד הנס ודו"ק].



נגלה

האומר סלע זו לעדקה בשביל שיחיה בני*

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ביאור דברי רש"י על יסוד ביאור של אדה"ז

א. מבואר בגמרא פסחים (ח,א) דאין מחייבין אדם להכניס ידו לחורין ולסדקין עבור בדק"ח מפני סכנת עקרב. ומקשה ע"ז הגמרא

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

מהא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין? ומתרץ רב אשי "שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרא". ומקשה ע"ז הגמרא "וכה"ג לאו מצוה היא, והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהי בן העוה"ב הר"ז צדיק גמור"! ? ומתוצת הגמרא "דלמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרא".

ומפרש רש"י: "הרי זה צדיק גמור. בדבר זה, ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו".

ויש לדייק בלשונו דלכאורה לא סיים במה שהתחיל; דמתחיל בזה "שלא אמרינן שלא לשמה עושה", ואינו ממשיך לומר דכן עושה המצוה לשמה, אלא ש"קיים מצות בוראו וכו'", ולכאורה הי' צ"ל דל"א שלא לשמה עושה אלא שכן עושה לשמה ורק שמתכוין אף להנאת עצמו וכו'?

ואוי"ל דדיוק לשון רש"י בזה מורה על חידוש של אדה"ז בפירוש וביאור דברי הגמרא; דהנה התוספות כאן (ובכ"מ) הקשו מהמשנה באבות ד"אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס", אשר זה מורה לכאורה דאין לקיים מצוה עבור שכר? ומתוצים שמשנה זו מדברת במקרה "שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה", ואילו דברי הגמרא כאן דהר"ז צד"ג מדובר במקרה שלא יתחרט מהמצוה אם לא יגיע לו שכרו.

אמנם במאמרים הקצרים של אדה"ז מקשה על תירוץ זה של התוספות ואינו מקבלו (עיי"ש), ומתרץ הקושיא באו"א: דיש קיום מצות צדקה מה שהאדם מחוייב בה עד שכופין אותו ע"ז, ויש צדקה באופן שכבר אינו מחוייב בה אלא שרוצה ליתן, וזהו החילוק בין ב' המימרות; דכאשר אדם מקיים עיקר חיובו אז אינו נכון שיעשהו בשביל שכר מסויים, אלא כדי לקיים מצוה המוטל עליו, ובזה איירי המשנה באבות, ואילו בסוגיין מדובר כשכבר קיים עיקר חיובו, ורוצה להוסיף בעשיית מצוה עבור שכר מסויים, אז ה"ה באמת צד"ג דאין בזה שום חיסרון (עיי"ש באורך כי קיצרתי מאוד).

ונראה דיש לפרש בזה היטב דברי רש"י הנ"ל ד"לא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה, ומתכוין

אף להנאת עצמו וכו"; והיינו דל"א שיש כאן חיסרון בזה שעושה המצוה שלא לשמה, דהרי הוא כבר קיים מצות בוראו עי"ז שכבר קיים עיקר החיוב המוטל עליו לפנ"ז, ונמצא שעכשיו כבר אינו מוטל עליו לקיים מצות בוראו ושוב ליתא שום חיסרון בזה שנותן עוד צדקה עבור כונה זו "שמתכוין אף להנאת עצמו וכו".

ודאתינן להכא אולי יש לפרש ולבאר עפ"ז גם מש"כ רש"י על מאמר זה - ד"האומר סלע זו לצדקה. . הרי זה צד"ג" - במסכת ר"ה (ד, א) "אם רגיל בכך", והשאלה נשאלת מאליה דלמאי נפק"מ הוספה זו, דמה בכך אם אדם נותן צדקה למטרה זו פעם אחת או שרגיל בכך? אלא דלהנ"ל אוי"ל דגם בזה כיון רש"י לומר דאין זה הצדקה היחיד שהוא נותן, אלא שהוא רגיל בנתינת צדקה, ושוב כבר אינו מוטל עליו לקיים עיקר חיובו, ושלכן ליתא חיסרון בכונה זו כמו שביאר אדה"ז.

ישוב תמיה בדברי אדה"ז מסוגיין

ב. והנה ראיתי מקשים על עיקר ביאורו של אדה"ז (שנאמרו בעיקרן בקשר להסוגיא בר"ה שם) מדברי הגמרא בסוגיין; דהרי הגמרא למדה מהא דהאומר סלע זו לצדקה כו' הר"ז צדיק גמור, דעד"ז גבי בדק"ח באם בודק עם כוונה למצוא מחט ליכא שום חיסרון בזה, והרי בבדק"ח א"א לומר סברא זו דכבר קיים עיקר חיובו ע"י בדיקה אחרת לפנ"ז! וא"כ מהו הדמיון בין ב' המקרים?

(ושמעתי מנסים לבאר דמאחר שבדק"ח אינו אלא כדי שלא לעבור על ב"י וב"י, או עבור קיום מצות תשבותו, ומעיקר הדין דאורייתא מקיימים כ"ז ע"י ביטול כמבואר בגמרא, לכן אפשר להחשיב הבדיקה כמו אותה נתינת צדקה אחרי שקיים האדם עיקר החיוב המוטל עליו. אמנם לענ"ד קשה לבאר כן הענין; דהרי מדרבנן עכ"פ מוטל עליו חיוב לעשות בדיקה דוקא, ומהו המקור או הסברא לחלק לענין זה בין עיקר החיוב דאורייתא לעיקר החיוב דרבנן! ?)

ולענ"ד לק"מ, דבאמת יש חילוק פשוט בין ב' הנידונים; בצדקה הרי הלשון הוא "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהי" בן העוה"ב", אשר המשמעות בזה הוא שזהו כל הסיבה מדוע מקיים המצוה ונותן הצדקה, משא"כ בסוגיין מדובר באדם שמקיים מצות

בדק"ח, אשר בפשטות הר"ז בכדי לקיים החיוב המוטל עליו, ורק שיש לו בזה גם כוונה ומטרה נוספת - למצוא המחט שנאבד ממנו.

ואשר לפ"ז מובן היטב מדוע רק בצדקה יש צורך שלפנ"ז כבר קיים עיקר המצוה והחיוב שמוטל עליו; דמאחר שכעת אינו מכוין לקיים חיובו בכלל, הר"ז 'בסדר' רק עם כבר קיים עיקר חיובו מקודם. משא"כ בנדו"ד שגם בעת הבדק"ח הרי עיקר כוונתו בכדי לקיים חיוב המוטל עליו, שוב ליתא חיסרון בזה שיש לו גם כוונה ומטרה נוספת.

בסגנון אחר: בצדקה רואים דבאם כבר קיים עיקר חיובו לפנ"ז כבר ליתא חיסרון בזה שכעת מקיים המצוה עבור מטרה אחרת, דמזה לומדים דאחרי שישנה קיום המצוה עבור עיקר המטרה - קיום חיוב המוטל עליו - אי"ז מפריע אם יש גם קיום עבור מטרה אחרת. אשר מזה למדים גם לענינינו היכא דשני הענינים באים בבת אחת - גם הכוונה לקיים עיקר חיובו וגם המטרה הנוספת - דמאחר דישנה הכוונה עבור עיקר החיוב, ליתא חיסרון בזה שישנה גם כוונה ומטרה נוספת.

ביאור לשון הרבי בשיחה

ג. וראה בלקו"ש ח"ו (ע' 271) שמבאר הרבי איך שכוונת 'מבצע תפילין' הוה מחמת סגולה המיוחדת שישנה במצוה זו לענין הגנת כלל ישראל מהעמים. וממשיך לבאר איך שלכל מצוה ישנה סגולה מיוחדת, ואיך שזהו גם דיוק דברי הגמרא בסוגיא דעסקינן ביה "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני כו' הר"ז צדיק גמור", דלכאורה למה פרט במחז"ל מצות צדקה דוקא, ולא קאמר העושה מצוה סתם? אלא דהוא משום דמצות צדקה מסוגלת במיוחד עבור ענין זה של 'יחי בני וכו' (עיי"ש הביאור בזה).

והנה ע"ז שמקשה למה פרט במחז"ל זה מצות צדקה דוקא, מוסיף (בחצאי ריבוע) "אין לומר שרק במצות צדקה האומר בשביל כו' הר"ז צד"ג (כיון שלהעני אין נפק"מ) - כדמוכח ברש"י ותוספות שמשווה זה לכל המצות".

וראיתי בשיעורי מו"ר הגראי"ב גערליצקי שי' שמקשה, דמהו הפירוש שמרש"י ותוספות למדים דלא נאמר רק לענין צדקה, והלא

הגמרא עצמה הביאה את המימרא לענין בדק"ח! וא"כ מוכח מגוף הדמיון דדבר זה אינו מיוחד למצות צדקה דוקא, ומדוע צריכים להוכיח זאת מרש"י ותוספות?

ומבאר, דמהגמרא עצמה י"ל דזה שייך רק במצוות כאלו שהתכלית בהן היא התוצאה, כמו צדקה שהעיקר בה היא קבלת העני, ובדיקת חמץ שהעיקר בה היא שהבית יהי' בדוק, אבל לא במצוות כאלו שהעשי' עצמה היא התכלית כמו בתפילין שהרבי מדבר בה שם, ולכן הוצרך הרבי ללמוד מרש"י ותוספות דוקא שמשווים כל המצוות לענין זה, והיינו שבכל מקרה נאמר דמי שעושה המצוה עבור כוונה ומטרה נוספת "הר"ז צד"ג".

ואשר לפ"ז צריכים לפרש דכשהרבי הביא הסברא - בכדי לשלול אותה - "שרק במצות צדקה האומר בשביל כו' הר"ז צד"ג (כיון שלהעני אין נפק"מ)", לא כיוון למצות צדקה דוקא, אלא לכל המצוות כמו צדקה שעיקרן היא בהנפעל, לאפוקי תפילין וכיו"ב כמשנ"ת.

אמנם לפמשנ"ת לעיל אולי יש לפרש דברי הרבי בזה באו"א (ג"כ); דבאמת בא לשלול סברא דרק בצדקה לבד נאמרה דבר זה, ואע"פ דהגמרא השתמשה עם סברא זו גם לענין בדק"ח, הרי בבדק"ח לא הי' מטרת הבדיקה בשביל שכר הצדדי (מציאת המחט) אלא בשביל קיום המצוה (ודבר זה אפשר ללמוד מהא דצדקה שאין בזה שום בעי'). אמנם לעשות המצוה עצמה בשביל מטרה צדדי אולי זה יתכן רק בצדקה דשם ליכא נפק"מ להעני בכלל!

בסגנון אחר: בצדקה הרי הוא עושה המצוה בכדי שהמצוה עצמה יביא לו התועלת של "יחי בני", ועד"ז בתפילין רוצה שהמצוה עצמה יביא לו התועלת של "ויראו ממך", משא"כ בבדק"ח שקיום המצוה היא בשביל המצוה, אלא דיש לו בזה תועלת צדדי (לא שהמצוה עצמה מביאה לו התועלת - וכאילו נאמר שישנה 'סגולה' במצות בדק"ח שזה עוזר לאדם למצוא אבידותיו, אלא דהוה ריוח 'על הצד' מזה שעסוק בבדיקה).

וע"ז מביא הרבי דמזה שרש"י ותוספות משווים מה שנאמר גבי צדקה לשאר המצוות, מזה מובן דגם אם זהו הסיבה מדוע הוא עושה המצוה הר"ז צד"ג.

אלא דלפי דברי אדה"ז בהמאמר הרי בכדי שיהא צד"ג בעשיה כזו צריכים שיקיים עיקר חיובו לפנ"ז; אשר בנתינת צדקה הרי הפירוש בזה הוא שקודם נותן צדקה כדי חיובו ורק אח"כ מוסיף ליתן עבור מטרה השניה, ואילו בהנחת תפילין וכיו"ב לכאורה מתקיים הדבר עי"ז שבכוונתו מקדים לכוין שמניח התפילין עבור קיום המצוה, ורק אח"כ מכוין גם עבור התועלת השניה.



רבי יוחנן וריש לקיש

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בב"ר (כ"א,י) הובא פלוגתת רבי יוחנן וריש לקיש עה"פ (בראשית ג, כד) "ויגרש את האדם", "ר"י אמר כבת כהן שנתגרשה ואינה יכולה לחזור, רשב"ל אמר כבת ישראל שנתגרשה והיא יכולה לחזור, על דעת' דר"י הקשה עליו ועל דעת' דר"ש ריתה [ריחם] עליו".

ובפ"י 'עץ יוסף' שם [בשם 'נזר הקדש'] 'ופליגי בפלוגתא דר"י ור"נ דלעיל סימן ז', ואתי לפרושי פלוגתייהו במשמעות לשון ויגרש, רבי יוחנן מפרש לה אליבא דרבי יהודה דרמיז לגירושי אשת כהן ורשב"ל מפרש אליבא דרבי נחמי' דרמיז לגירושי אשת ישראל".

והכוונה לפלוגתת ר"י ור"נ עה"פ (בראשית ג, כג) 'וישלחהו ה' אלקים מגן עדן' (ב"ר שם, ז) "ר"י אמר שלחו מג"ע בעוה"ז ושלחו מג"ע לעוה"ב, ור"נ אמר שלחו מג"ע בעוה"ז ולא לעוה"ב, על דעת' דר"י הקשה עליו ועל דעת' דר"נ ריתה [ריחם] עליו". ובפ"י 'מתנות כהונה' שם "כלומר שאין לו חלק לעוה"ב ודייק [ר"י] מדכתיב ה' אלקים לומר שהקשה עליו באחרונה מבראשונה ור"נ סבר הניח לו וריחם עליו ופי' ה' אלקים רחום בדין".

ב. ואולי יש לקשר זה עם המבואר ב'רשימות' חוברת יב בענין אופן עבודתם דר"י ור"ל, דר"י היה במדר' הצדיקים ור"ל היה במדר' הבע"ת וכמבואר בכ"מ שנסמנו בה'רשימה' שם, ועפ"ז מבאר רבינו

שיטתם של ר"י ור"ל בהלכה דמתאימה לאופן עבודתם דבחי' צדיקים ובע"ת עיי"ש.

ויתכן לומר כי מצד בחי' הצדיקים הרי אין שום מקום כלל וכלל לענין של חטא עה"ד וכו' ומצד בחי' זו "שלחו מג"ע בעוה"ז ושלחו מג"ע לעוה"ב", אכן מצד בחי' הבע"ת הרי יש מקום לתשובה ותיקון החטא וכו' ולכן מצד בחי' זו "שלחו מג"ע בעוה"ז ולא לעוה"ב" והיינו כאשת ישראל שנתגרשה "שיש לה עוד תקנה לחזור לבעלה" (עץ יוסף' שם).¹

ג. שו"ר בפ"י 'יפה תאר' לב"ר שם שכתב באו"א קצת וז"ל "ועוד יש לומר דפליגי במאי דאיפליגו בפ' אין עומדין מי עדיף צדיק גמור או בעל תשובה ור"י סבר דצדיקים עדיף ולזה אומר דא"א לאדם לחזור לכמות שהיה ורשב"ל סובר שאפשר והותר".

וכנראה כוונתו להפלוגתא דברכות לד, ב "וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך, ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין שנאמר (ישעי' נז, יט) שלום שלום לרחוק ולקרוב לרחוק ברישא והדר לקרוב, ורבי יוחנן אמר לך מאי רחוק שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא [שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה דהיינו צדיק מעיקרו, רש"י] ומאי קרוב שהיה קרוב לדבר עבירה ונתרחק ממנו", דר"י אזיל לשיטתו דצדיקים עדיף ולזה אומר דא"א לאדם לחזור לכמות שהיה, אכן ר"ל אזיל בשיטת ר"א ולכן ס"ל סובר שאפשר והותר.

ועכ"פ גם לפי היפה תאר' הנ"ל אזלי ר"י ור"ל בכ"ז לשיטתייהו באופן ומדרי' עבודתם בחי' צדיקים ובע"ת וכמוש"נ.

1) ויש להעיר מהמובא 'בית האוצר' להגר"י ענגיל ז"ל ח"א כלל כז ד"ה ודע בשרש נשמתם דר"י ור"ל בבחי' הספירות "דר"י גם כן היה מדריגתו ומהותו חסד ור"ל היה מדריגתו ומהותו הדין", ועפ"ז ביאר יסוד כמה פלוגתות דר"י ור"ל, ומסיים "ובכתבי אגדה שלי הבאתי עוד ראיות נכוחות לזה", ויש להעיר ולהאריך בזה ואכ"מ.

ד. עוד יש להעיר מסנהדרין קח,א שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש עה"פ (נח ו, ט) "אלה תולדות נח נח איש צדיק תמים היה בדורותיו" "א"ר יוחנן בדורותיו ולא בדורות אחרים וריש לקיש אמר בדורותיו כ"ש בדורות אחרים".²

ואולי יש לקשר גם הך פלוגתא עם המבואר ב'רשימות' שם הנ"ל בענין אופן עבודתם דר"י ור"ל, דר"י היה במדר' הצדיקים גמורים ור"ל היה במדר' הבע"ת, ויתכן לומר דכו"ע מודו שלא היה נח צדיק גמור,³ ולכן מצד מדר' הצדיק גמור לא נחשב נח ל"צדיק" אלא רק בדורותיו משא"כ לגבי דורות אחרים [כדורו של משה וכו'], משא"כ מצד בחי' ומעלת הבע"ת הרי אדרבה "בדורותיו כ"ש בדורות אחרים" כי "מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין" (ברכות לד, ב, רמב"ם פ"ז מהל' תשובה ה"ד).

ה. ויש להוסיף בזה עוד, דהנה הובא לעיל הא דאיתא בברכות שם לעיל מיני' "וא"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן כל הנביאים כולן לא נתנבאו אלא לבעלי תשובה אבל צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך, ופליגא דר' אבהו דא"ר אבהו מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין שנאמר (ישעי' נז, יט) שלום שלום לרחוק ולקרוב לרחוק ברישא והדר לקרוב, ורבי יוחנן אמר לך מאי רחוק שהיה רחוק מדבר עבירה מעיקרא [שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה דהיינו צדיק מעיקרו, רש"י] ומאי קרוב שהיה קרוב לדבר עבירה ונתרחק ממנו".

והמתבאר דלפי רבי יוחנן בחי' הצדיק גמור הנה לשיטתי' (א) דורש במעלת הצדיקים דל"צדיקים גמורים עין לא ראתה אלהים זולתך", (ב) ופליג ארבי אבהו דס"ל "מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין" משא"כ לר"י הרי ס"ל דאדרבה הצדיק עומד למעלה מהבע"ת, (ג) וגם מפרש הפסוק הנ"ל "שלום שלום לרחוק ולקרוב"

(2) וראה לעיל מב"ר (פכ"א, יוד) ובפי' 'עץ יוסף' שם שנחלקו עוד רבי יוחנן וריש לקיש בפלוגתתם דר"י ור"ל במ"א, וגם שם מצינו שרבי יוחנן נוטה לשיטת רבי יהודה וריש לקיש נוטה לשיטת רבי נחמ"י. ודו"ק.

(3) ראה בזה פי' הרא"ם עה"פ שם ושאר מפרשי התורה ומפרשי רש"י שם בארוכה, וכמה אופנים נאמרו בזה, ודברינו מיוסדים על דברי הרא"ם בפי' הא' דלכו"ע לא היה נח צדיק גמור, ושבעים פנים לתורה.

באור"א דקאי על מעלת הצדיקים דלרחוק ברישא היינו הצדיק שהיה רחוק כל ימיו מן העבירה.

ונמצא לפ"ז דר"י פליג על דרשת ר"א ד"מקום שבעלי תשובה עומדין צדיקים גמורים אינם עומדין", דלשיטתי אין מעלת הבע"ת עומד על מעלת הצדיקים אלא אדרבה כו', ושפיר ס"ל דנח נחשב לצדיק רק "בדורותיו ולא בדורות אחרים".



בענין יובל עולה למנין שבוע*

הרב יוסף יצחק קעלער

תושב השכונה

גרסינן במסכת נדרים (דף נא ע"א):

ד'תניא פלוגתא דרבי יהודה ורבנן: וקדשתם את שנת החמישים שנה. שנת החמישים אתה מונה, ואי אתה מונה שנת חמישים ואחת. מכאן אמרו: יובל אינו עולה למנין שבוע; רבי יהודה אומר: יובל עולה למנין שבוע'.

ומפרש רש"י (בד"ה "ואי אתה מונה שנת חמישים ואחת"): שלא תתחיל למנות ז' שנים של שמיטה הבאה בשנת היובל עצמה, שלא תהא מונה אחת לשנת נ' ולשנה הבאה אחריה שנת נ"א שנים; אלא לשנת חמישים ואחת תהא מונה אחת, ושנת נ' עצמה נמנית ליובל שעבר שאין עולה למנין שבוע הבא כדאמרינן'.

והא דאמר רבי יהודה "יובל עולה למנין שבוע" פירש רש"י דשנת חמישים עולה לכאן ולכאן.

ופירש רבינו חננאל במסכת ראש השנה דף ט' ע"א אהא דאמרינן התם: 'ורבנן - שנת חמישים אתה מונה ואי אתה מונה שנת חמישים ואחת, לאפוקי מדרבי יהודה דאמר: שנת חמישים עולה לכאן ולכאן'

* לעילוי נשמת אחי התמים חנוך הענדל בן הרב יהודה ז"ל, ולזכות הרה"ת שלום מרדכי הלוי בן רבקה.

- 'ולאפוקי מדרבי יהודה דאמר: שנת החמישים עולה למנין היובל ועולה למנין ז' שביעית, כלומר: זורעין ה' שנים, והיובל עולה למנין שישית, ומשמיטין השביעית'.

וצריך לומר לדברי רבינו חננאל ששנת היובל לדברי רבי יהודה היא לעולם בשנת החמישים (וליובל הבא מתחילים למנות משנת החמישים ואחת), אלא שהיא נמנית גם כן למנין שני השמיטה; ויהיה היובל הראשון שנה ראשונה של שמיטה הבאה, והיובל השני שנה שניה של שמיטה.

וכדגרסין בתלמוד ירושלמי קידושין פרק ראשון הלכה ב' שעבד עברי יוצא בשנה השביעית למכירתו לא בשנת השמיטה, ואמר רבי חונה שההוכחה על זה כי "אם אומר את: שביעית של עולם, אם כן מה בא היובל ומוציא!" כי הרי היובל תמיד בא בשנה שאחרי שנת השמיטה. וגרסין עלה: 'אמר רבי יוחנן בר מריה: אתייה כמאן דאמר אין היובל עולה ממנין שני שבוע; ברם כמאן דאמר היובל עולה ממנין שבוע, פעמים שהוא בא באמצע שני שבוע'.

ב. ומכל מקום צריך עיון:

דהא בתורת כהנים פרשת בהר [שנערכה ע"י ר' חייא¹] על הפסוק (ויקרא כה, ג) "שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך" שנינו: "יכול אף שנת היובל תהיה עולה למנין שני שבוע, תלמוד לומר: שש שנים תזרע שדך ושש שנים תזמור כרמך, שני זרעים עולות ממנין שני שבוע, ואין שנת היובל עולה למנין שני שבוע", ותני לה סתמא בלי שום חולק; והא אמר רבי יוחנן במסכת סנהדרין (פו, א): "סתם ספרא רבי יהודה!"

והך מחלוקת בין רבי יהודה וחכמים דרבי חייא לא שנה (אותה בתורת כהנים), מנא ליה להתנא דהך ברייתא?

בשלמא הא דלא תניא לה על הפסוק "וקדשתם את שנת החמישים שנה", שעל פסוק זה שנינו בהברייתא שבתורת כהנים רק הא

(1) וכמה וכמה מן הברייתות שבתורת כהנים הובאו בירושלמי וביקרא רבה ככותרת: תני רבי חייא.

דמתקדשת מראש השנה ומאמרו של רבי יוחנן בן ברוקה (שהובא בגמרא ראש השנה שם דף ח ע"ב).

כבר מצינו בכגון דא לקמן דף יג סע"א דתניא: "רבי יונתן בן יוסף אומר: ועשתה את התבואה לשלש השנים - אל תקרי לשלש אלא לשליש". ואילו בתורת כהנים לא תניא לה על פסוק זה אלא יליף לה מפסוק (ויקרא כה, ג) "ואספת את תבואתה" רבי יונתן בן יוסף אומר: מנין לתבואה שהביאה שלישי לפני ראש השנה כונסה אתה בשביעית? תלמוד לומר: ואספת את תבואתה, אף משהביאה שלישי.²

אבל עדיין צריך עיון: היכן מצינו פלוגתא זו בין רבי יהודה לחכמים אם שנת החמישים עולה למנין שני שמיטה כל עיקר בתורת כהנים.

ג. ויש לומר דהיינו פלוגתא דרבי יהודה וחכמים דתניא בתורת כהנים על הפסוק (ויקרא כה, ח) "והיו לך ימי שבע שבתות שנים תשע וארבעים שנה" - 'מנין עשה שביעית אע"פ שאין יובל? תלמוד לומר: והיו לך . . שבע שבתות שנים. ומנין עשה יובל אע"פ שאין שביעית? תלמוד לומר: תשע וארבעים שנה, דברי רבי יהודה; וחכמים אומרים: שביעית נוהגת אע"פ שאין יובל, והיובל אינו נוהג אלא אם כן יש עמו שביעית".

פירוש שכשואין יובל דהיינו שלא בפני הבית אעפ"כ עושה שביעית מן התורה (שנאמר: והיו לך . . שבע שבתות שנים).

ולדברי רבי יהודה אע"פ שאין יושביה עליה שאין מקדשים שנת החמישים שנה (כדתניא בתורת כהנים על הפסוק "וקדשתם את שנת החמישים שנה . . לכל יושביה" - 'יושביה בזמן שיושבים עליה, ולא

(2) ויש לומר דהיינו על דרך הכלל השגור שהרמב"ם לפעמים יליף הלכות מסוימות מפסוק אחר מהא דילפינן לה בגמרא, משום דמסתברי טפי; הכי נמי לפעמים בגמרא ילפינן לה מקרא אחרית מהא דילפינן לה בתורת כהנים, משום שרוצים להדגיש נקודה אחרת.

(וכגון בדברי רבי יונתן בן יוסף, שבתורת כהנים מביאים מקור שאפשר לאסוף את התבואה אע"פ שעשתה רק קצת לפני ראש השנה, ובגמרא המקור הוא על כך דזה תלוי בהבאת שלישי).

בזמן שגלו מתוכה; היו עליה אבל היו מעורבים שבט יהודה בבנימין ושבט בנימין ביהודה, יכול יהיה היובל נוהג? תלמוד לומר: יושביה, לכל יושביה. נמצאת אומר: כיון שגלו שבט ראובן וגד וחצי שבט מנשה בטלו היובלות) לא בטלו היובלות אלא לענין זה שאין מקדשים שנת החמישים למנות בו שמיטין (וזהו "עשה יובל אע"פ שאין שביעית" כלומר עשה יובל בשנת החמישים אע"פ שאין שביעית תלוי במנין שנת החמישים להתחיל שביעית החדשה משנת חמישים ואחת, אלא מונים שנות השמיטה ברצף אחד מכיון שאין כל יושביה עליה); ונמצא שלאחר שבטלו היובלות לקדש בהן שמיטין, היובל נוהג מן התורה, ולפעמים הוא באמצע שנות שמיטה.

אבל חכמים אומרים שאין עושין יובל מן התורה אלא אם כן מקדשין בו שמיטין, ואם אין מקדשין בו שמיטין אין היובל נוהג מן התורה ולא משכחת לה יובל שנוהג מן התורה באמצע שנות השמיטה.

ומה שבבית שני היה היובל נוהג (כדתנן במסכת ערכין אודות גאולת בתי ערי חומה שנוהג בזמן היובל: "בראשונה היה נטמן יום י"ב חודש שתהא חלוטה לו, התקין הלל הזקן שיהא חולש את מעותיו בלשכה, והיה שובר את הדלת ונכנס, מאימתי שירצה הלז יבא ויטול מעותיו" ומייתנין לה בתורת כהנים פרשת בהר (כה, ל)) היינו מדרבנן לדעת חכמים.



בענין תפילת צדיק בן רשע [גליון]

הרב משה פרץ

מקסיקו סיטי, מקסיקו

ראיתי בגליון יג (א'טז עמ' 60-59) שדן הרב ב.מ.ב. בדברי הט"ז שהעדיף ש"צ צדיק בן רשע, ולכאורה קשה מדברי הש"ס ביבמות (סד ע"א) עה"פ ויעתר לו ה', שאינו דומה תפילת צדיק בן צדיק לתפילת צדיק בן רשע. ע"ש. ואפשר שדעת הט"ז כדברי הרב עמק יהושע ז"ל, הביאו הרב מר זקני מהר"ד צבאח ז"ל בס' משכיל לדוד (פר' תולדות), שיצחק היה מתפלל שאינו רוצה בנים כי אם מרבקה, ורבקה מתפללת שאינה רוצה בנים כי אם מיצחק, ומאה"כ ויעתר לו היינו שהתקבלה

תפילתה שממנו יהיה הזרע, שתפילת צדיק בן רשע עדיפא. ועי' להרב מר זקני ז"ל שם שדחה ביאור זה.

והנה הביא הרב הנ"ל שם דברי הרב לבושי שרד ז"ל ליישב דברי הט"ז, דשאני כשהציבור בוחרים את הצדיק בן רשע. ולפי דבריו יש ליישב קושית המפרשים שהביא בס' משכיל לדוד (שם) ע"ד הש"ס ביבמות מהנאמר בתענית (כה, ב) שהתקבלה תפילת ר"ע כש"צ כי היה מעביר על מדותיו, וביאר באלהו זוטא (סימן נג אות יא) בשם הרב עשרה מאמרות ז"ל שהיינו שהעביר על דרכי אבותיו והיה צדיק בן רשע. ולדברי הרב לבושי שרד הנ"ל מיושב.

ואגב דאיירינן בחילוקים שבין צדיק בן צדיק לצדיק בן רשע, אכתוב ע"ד הש"ס בקדושין (מ,א) אמר רבא, רב אידי אסברא לי, אמרו צדיק כי טוב כי פרי מעלליהם יאכלו (ישעיה ג,י), וכי יש צדיק טוב ויש צדיק שאינו טוב, אלא טוב לשמים ולבריות זהו צדיק טוב, טוב לשמים ורע לבריות זהו צדיק שאינו טוב.

ובס' עבודת הצדקה (פר' תולדות ד"ה ובזה אני) הקשה עוד אהאי קרא דאמרו צדיק כי טוב וגו', דהו"ל למימר כי פרי מעלליו יאכל, דהרי פתח ביחיד וסיים בלשון רבים. וכתב לבאר דברי הכתוב באופן אחר, וז"ל: אלא עם מה שהקדמנו אתי שפיר, דצדיק וטוב לו הוא צדיק בן צדיק, וזהו אומרו אמרו צדיק כי טוב, רצונו לומר שבחו והללו לאותו צדיק שהוא טוב לו בעולם הזה דודאי שהוא צדיק בן צדיק, וכי תימא למה טוב לו בעולם הזה והרי שכר מצות בהאי עלמא ליכא, לכך תירץ כי פרי מעלליהם יאכלו, האב והבן יאכלו מפרי דרכם ומוועצותיהם ישבעו, האב שכרו צפון לעולם הבא ומועיל לבנו בעולם הזה, א"כ האב והבן יאכלו מפרי מעלליהם, זכות אביו יועיל לו לעולם הזה וזכותו יועיל לו לעולם הבא. ע"ש.

ולכאורה קשה, דאי הכי צדיק בן צדיק גדול שכרו מצדיק בן רשע, שכן שכרו כפול בעוה"ז ובעוה"ב, והרי לפום צערא אגרא (כדאיתא במתני' ס"פ ה דאבות), והתאמצותו של הצדיק בן רשע היא גדולה מאשר הצדיק בן צדיק, שקל לו יותר מחמת גידולו [כמאה"כ (משלי כב ו) חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה]. ובפשטות י"ל שבעוה"ב שכרו כפול ומכופל אך לא בעוה"ז, שכן שכר מצוה בהאי

עלמא ליכא, והצדיק בן צדיק זוכה בזכות אבותיו, שכן זכות אבות מועילה בעוה"ז. וי"ל עוד ע"פ מש"כ בספר חפץ חיים עה"ת (פר' אמור מעשי למלך אות א ד"ה והי' רגיל) "כי בן תורה הוא בבחינת חיל ממדרגה גבוהה (כצ"ל), אשר מכיון שהלבישוהו בגדי מלכות עם ה"פאלטען", הוא אות המראה על דרגתו, עליו להתנהג בדרך כבוד, ואם לאו הוא מחלל חלילה כבוד המלך". ע"כ. וה"ה בבן צדיק, שגם קודם שהגיע למדרגת צדיק, עיני כל נשואות אליו בתור בנו של הצדיק, ועליו להתאמץ ולהזהר ביתר שאת לעיני הבריות משום חילול השם, משא"כ בבן הרשע שלא תולים בו ציפיות רבות, ולכן אינו צריך ליזהר כ"כ. וא"כ גם הצדיק בן צדיק יש בו צד התאמצות יותר מאשר הצדיק בן רשע.

ועפ"ז י"ל דביאור הש"ס בהאי קרא דכי פרי מעלליהם יאכלו דהיינו בצדיק שהוא טוב לשמים וטוב לבריות וביאור הרב עבודת הצדקה דמיירי בצדיק בן צדיק חד היא, דצדיק בן צדיק חיובא רמיא עליה טפי להיות טוב לבריות מפני חילול השם.



חסידות

ביאור מספר רמ"ח מ"ע

הרב משה מרקוביץ

תושב השכונה

בלקו"ת במדבר יז, ב: "ומה שמצינו מצות בבחי' ז"א. כי הנה מל' לית לה מגרמה כלום רק שהיא עשיראה דכולא. כי ז"א הוא ט"ס מכתר עד מל' או מחכמה עד מל' ועד בכלל. וכל א' כלולה מט' הרי פ"א. ובכל א' יש ג' בחי' ראש תוך סוף שהוא חב"ד חג"ת נה"י, כי בכל ספירה בפרט יש עצם המדה שהיא בחי' חג"ת, ושכל וטעם המדה בחי' חב"ד, ונה"י שהוא השפעה, עד"מ בחי' הניצוח טעם הניצוח ועצם הניצוח והשפעת הניצוח, שמתלבשת בבחינת המעשה בבחינת גילוי, והוא בחינת עשיראה דכולא. וטעם המספר רמ"ח אברים הוא בד"א ג"פ פ"א עולה רמ"ג וה"ח המגדילים רמ"ח. ובחי' המל'

עשיראה דכולא שממל' דחסד נעשה חסד שבמל' וממל' שבגבורה גבורה שבמל' שהוא בחי' חיצוני".

והעירני ח"א דלכאורה התיבות "ועד בכלל" אין להן הבנה, דאדרבה, הט"ס דז"א אינן כוללות המלכות (אלא או כח"ב חג"ת נה"י או חב"ד חג"ת נה"י).

ואכן בהנחות אחרות של מאמר זה שנסמנו במ"מ שם (סה"מ תקס"ח ע' רמ. פרשיות התורה ע' תתי. תתכב) ליתא פרט זה, וכן בד"ה ועשית חג שבועות תרל"ה המיוסד על מאמרים אלה.

ואולי משמעות "ועד בכלל" כאן היא באופן אחר. וצ"ע.



פי' מאמר הגמרא "דלא אכלי בישראל דתורא"

הרב יהודה ליב אלטיין

כולל שע"י בית חב"ד מרכז מנהטן

בב"ק (עב סע"ב) מובא דרבא שאל קושיא לרב נחמן, ותירץ באופן אחד, ולמחר תירץ באופן שונה, ואמר ע"ז ר"נ "והאי דלא אמרי לך באורתא, דלא אכלי בישראל דתורא". ופרש"י "דלא אכלי בישראל דתורא - לא דקדקתי טעמו של דבר".

ובכ"מ בדא"ח (ראה לקו"ת צו יג, ג ועוד) מביאים ראי' מגמ' זו דיש בכוחם של מאכלים גשמיים להוסיף חיות אפי' בכח החכמה של האדם, דשרש המאכלים גשמיים הוא נעלה יותר משרש האדם.

ובהשקפה ראשונה הי' נראה דזהו כוונתו של רש"י, דמפני שלא אכל ר"נ בישראל דתורא לכן לא דקדק בטעמו של דבר.

אמנם עיי"ש בהגהות יעב"ץ שכתב וז"ל "רש"י מפרש בשרא דתורא כמ"ש ראב"א (ב"ב כב א) אדמגרמיתו גרמי בי אביי אכלו בשרא שמינא בי רבא" עכ"ל.

פי', דבגמ' שם מסופר דרב אדא בר אבא אמר להו לרבנן "אדמגרמיתו גרמי בי אביי (שהי' רגיל לומר לתלמידים, עד שאתם הולכים אצל אביי לגרם עצמות, כלומר ללמוד שלא לשובע - רש"י)

תו אכלו בישראל שמינא בי רבא (בואו ולמדו הלכות צהובות מרווחות אצל רבא - שם). והיינו, שהוא מפרש דלרש"י אין כוונת ר"נ כפשוטו - דהא דלא תירץ כן אתמול הוא מפני שלא אכל בישראל דתורא - אלא כוונתו הוא ע"ד משל, דהא דלא תירץ כן הוא מפני שלא דקדק בטעמו של דבר (שזהו הנמשל של "בשר" כדמצינו בב"ב).

ולכאורה ההכרח לזה מרש"י הוא, דמזה שלא כתב "לכן לא דקדקתי טעמו של דבר" וכיו"ב אלא "לא דקדקתי טעמו של דבר", מוכח, דאי"ז התוצאה של "דלא אכלי בישראל דתורא" אלא זהו הפירוש של מילים אלו, דהפירוש של לא אכלי בישראל דתורא הוא - לא דקדקתי טעמו של דבר.

(ויש להמתיק זה, דהשאלה בב"ק שם היתה בענין "גנב שור של שני שותפין וטבחו כו", וא"כ י"ל דזהו דיוק הלשון "דלא אכלי בישראל דתורא", ד"בשר" סתם הוא הנמשל ל"טעמו של דבר" (כמו בהא דב"ב דהנמשל ד"בישראל שמינא" (בלי "תורא") הוא "הלכות מרווחות וצהובות"), ו"בישראל דתורא" הוא נמשל לטעמו של הלכה המדבר בענין שור. ולהעיר ג"כ, דהשואל בב"ק הוא רבא, שעליו אמר רב אדא בר אבא "אכלו בישראל שמינא בי רבא").

אולם בתוס' ב"ק שם אינם מפרשים כן, דכתבו (תוד"ה דלא) "שרוי בתענית הי", ומוכח שפירשו "דלא אכלי בישראל דתורא" כפשוטו. ומוכח שפיר מגמ' זו (לפי פי' התוס') דע"י אכילה גשמית מיתוסף בכח השכל של האדם, וכמ"ש בלקו"ת.

(ולכאורה צ"ב, מהו ההכרח דתוס' דהי' שרוי בתענית, אולי לא אכל בישראל דתורא אבל אכל מאכלים אחרים?)

לכאור' הי' אפ"ל, דא"כ הי' ר"נ יכול לדקדק בטעמו של דבר מצד הכח של המאכלים האחרים, וע"כ דהי' שרוי בתענית. אבל זה אינו דא"כ למה הזכיר "בשרא דתורא" דוקא, וע"כ דבשר יש בו הכח להוסיף בכח שכלו של האדם יותר משאר מאכלים (מצד שמגונותו וכיו"ב), וא"כ מהו ההכרח דהי' שרוי בתענית?

ושמעתי לפרש דההכרח דתוס' הוא, דהא גופא קשיא, אם לא הי' יכול לדקדק בטעמו של דבר עד שאכל בשרא דתורא, למה לא אכל

בשרא דתורא אתמול בשעה שנשאל השאלה מרבא כדי שיוכל ליתן מיד התירוץ הנכון? ומזה הכריחו התוס' דעכצ"ל ד"שרוי בתענית הי"י".

וכן מפורש בהערות קצרות של כ"ק אדמו"ר על סש"ב דבתניא פ"ז כתב אדה"ז "כגון ד"מ האוכל בשרא שמינא דתורא ושותה יין מבושם להרחיב דעתו לה' ולתורתו" וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר "להעיר מב"ק ע"ב וכפי' התוס'", ומפורש דרק לתוס' הוי הפירוש שלא אכל כפשוטו, משא"כ לרש"י. (וכן פירושו ב"חסידות מבוארת" על לקו"ת שם (מועדים ח"ב ע' קלב הע' 31).

אולם צ"ע ממאמר ד"ה באתי לגני תשי"ב ס"א דכתב וז"ל "...והיינו שגוף הדברים הגשמיים נשאר, אבל משתמש בהם רק בכדי שיהי' לו תוספות כח בעבודת הוי', כמאמר חמרא וריחא פקחין, דלא אכלי בשרא דתורא לא דקדקתי טעמו של דבר."

והיינו שמעתיק הגמ' ופירוש רש"י שעליו כדוגמא להשתמשות בדברים גשמיים להוסיף כח בעבודת ה', ומשמע דגם לרש"י פי' הגמ' הוא כפשוטו, ועפהנ"ל הרי כ"ק אדמו"ר עצמו כותב דרק לפי' התוס' אפשר להוכיח כן מהגמ' ולא אליבא דרש"י?

וצ"ל דבהמאמר משתמש בלשון רש"י לפרש הגמ', אבל אין הכוונה כפירוש רש"י עצמו אלא לפי' הגמ' כפשוטו. (ומדוייק בהמ"מ על זה בהמאמר דמציין "ב"ק ע"ב, א", ואינו מציין לרש"י ג"כ).



וודאות מילוי הבקשה בתפילה

הת' ישראל מאיר בטוניאשווילי

תות"ל 770

במאמר ד"ה פדה בשלום תשכ"ו (מלוקט ו') מבאר הרבי את מ"ש "יודוך ה' כל מעשיך וחסידך יברוכה" ואומר ש"יברוכה" פירושו הוא ההמשכה ('יברכו') במלכות ('כה') וההמשכה היא באופן של ברכה, והענין בזה ש"יברוכה" נסמך ל"יודוך ה'" הוא, שההמשכה

במלכות היא מהמקום שבו היא ההודאה (למעלה מהבנה והשגה), והמשכה זו היא דווקא ע"י חסידיך.

ומבאר זה בהקדים החילוק בין ברכה לתפילה שבכ"א מהם יש מעלה לגבי זולתו, דתפילה היא מלמטה למעלה היינו שהאדם נמצא למטה ומתפלל שימשיכו לו מלמעלה. אך ברכה היא מלמעלה למטה, היינו שהמברך נמצא למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה והוא זה שממשיך אותה מלמעלה למטה, ולכן ברכה היא בדרך ציווי, דמכיון שהמברך נמצא למעלה מהשורש שממנו נמשכת הברכה, לכן יש בכוחו לצוות על הברכה.

ומכך מובנת המעלה בברכה לגבי תפילה, דבתפילה שהיא בקשה (מלמטה למעלה) אין וודאות שתתמלא הבקשה, משא"כ בברכה שהיא בדרך ציווי - ודאי שתומשך ההשפעה, שהרי יש בכח המברך לצוות ע"כ, היינו שבענין הוודאות יש מעלה בברכה על תפילה. אולם יש גם מעלה בתפילה לגבי ברכה בענין ההמשכה עצמה, דהמשכה ע"י תפילה היא נעלית יותר מההמשכה שע"י ברכה, שהרי ענין ברכה הוא להמשיך דבר שכבר ישנו בהמקור והשורש אך לא המשכת דבר חדש, משא"כ תפילה ענינה הוא המשכת דבר חדש לגמרי שלא הי' ונמצא בהמקור והשורש של ההמשכה, וכמו שאומרים 'הי רצון' היינו שיימשך ויהיה רצון חדש.

מביאור ענין זה מוכח שבתפילה אין וודאות כלל בהמשכת ההשפעה, מכיון שזהו בקשה בדרך מלמטה למעלה, וצלה"ב, דהנה ידוע ומפורסם מה שאדה"ז אומר באגרת התשובה פרק י"א, שכשהאדם מבקש סליחה ומחילה מה', הרי אין כל ספק וס"ס בעולם שלא ימחל לו ה', והראי' שאנו מברכין בכל יום בשם ומלכות 'חנון המרבה לסלוח', והרי ספק ברכות להקל משום חשש דברכה לבטלה, ולפ"ז אם הי' ספק במחילתו של הקב"ה הי' אסור לברך ע"כ, אלא ע"כ אין כל ספק וס"ס שלא ימחל, ע"כ דברי אדה"ז. ומדבריו מובן שישנה וודאות בתפילה ג"כ, שלא כמבואר בדברי רבינו שא' החילוקים בין

(1) ובהערה 15 שם: "אפשר שיהי' עיכוב בקבלת ההשפעה מצד המתברך שאינו כלי להברכה (וכיו"ב, אבל לא בהמשכת ההשפעה מצד המברך).

ברכה לתפילה הוא בענין וודאות ההמשכה, שבתפילה אין כל וודאות בכך.

ואוי"ל בדא"פ שדברי אדה"ז באגרת התשובה מכוונים להמשכה רוחנית בלבד שהיא ודאית², אך דברי רבינו במאמר הנ"ל הם בענין ההמשכה בגשמיות העולם, דאין כל וודאות שתומשך ע"י תפילה המשכה בעוה"ז הגשמי³, אך ברוחניות ודאי שנמשך ענין מסויים.

אך יש לדחות מהמבואר בסה"מ תרפ"ז ד"ה "קרוב הוי", ששם מבאר החילוק בין ברכה לתפילה בענין ההמשכה עצמה שבתפילה ההמשכה היא אור חדש, משא"כ ברכה וכו"ל, וממשיך "וכמבואר באגה"ק ד"ה להבין מ"ש בפע"ח" ששם מבואר החילוק בין תומ"צ לתפילה, (דעיקר הברור היום הוא ע"י תפילה, אף שתומ"צ הם למעלה מתפילה), ומבאר, דע"י תומ"צ מוסיפים אור באצילות, אבל התפילה היא המשכת אור א"ס ב"ה לבי"ע דווקא, לא רק בדרך התלבשות, (שאוא"ס מתלבש בענין אחר וכך נמשך ומתלבש בבי"ע), רק האור ממש לשנות הנבראים מכמות שהם שיתרפא החולה וירד הגשם משמים לארץ וכו', ומבאר דכיון שההמשכה בתפילה היא שהאור ממש נמשך לבי"ע לכן מוכרח שיהיה העלאת מ"ן מלמטה דווקא, ע"כ ביאור אדה"ז באגרת זו ועיי"ש.

ליתר ביאור: דזה שאומרים שתפילה ענינה היא העלאה מלמטה למעלה זהו"ע המוכרח בשביל השפעת האור ממש לבי"ע, לרפאות חולים וכו', דמכיון שהשפעתה נמשכת לרפאות חולים וכו' כאן בעולם, לכן חייבת להיות העלאה מכאן (מטה) למעלה. ומובן מכך, דכל ענין התפילה - העלאה - היא בשביל ההמשכה כאן למטה, ולפי"ז ק"ק לומר ביאורנו דלעיל שענין הוודאות בתפילה הוא רק בהמשכה רוחנית ולא בהמשכה גשמית, שהרי כל ענין התפילה היא המשכה כאן

(2) די"ל דזהו ענין התשובה - ענין רוחני.

(3) להעיר מלקו"ש חח"י שיחת חג השבועות שם מבאר הרבי החילוק בענינם של משה דוד והבעש"ט, ואומר שענינו של דוד הו"ע התפילה, והגם שע"ד הרגיל אין וודאות שתתמלא בקשת התפילה, מ"מ אצל דוד כשביקש נענה מיד (דזהו מצד מדת המלכות שבו), ולכא' המדובר שם הוא בענין בקשת צרכיו הגשמיים ובזה דווקא אין כל וודאות (למעט דוד), משא"כ ברוחניות, כבפנים.

למטה בגשמיות להוריד גשם וכו' (שזהו החילוק בין תפילה לתומ"צ ולכן צריך העלאת מ"ן כנ"ל באיגרת), וכיון שזהו ענינה דהתפילה ע"כ נ"ל שגם דברי אדה"ז באגה"ת בנוגע לתפילה מכוונים להמשכה בגשמיות שגם בזה ההמשכה ודאית שהרי מזכירים שם ומלכות, ולפי"ז אין מקום לביאורנו הנ"ל בדברי רבינו.

וכן יש להוכיח שכוונת אדה"ז היא להמשכה בגשמיות העולם לאור דברי רבינו בנוגע לברכת את צמח דוד עבדך, שמבאר דכוונת ברכה זו היא פשוט בגשמיות לגרום לביאת המשיח. ומוכיח מדברי אדה"ז באגה"ת פי"א, שאם היינו מסתפקים האם תימשך המשכה ע"י התפילה אזי ספק ברכות להקל והי' אסור לברך משום ברכה לבטלה, וא"כ כשמברכים בשם ומלכות "בא"י מצמיח קרן ישועה", מוכרח ענין זה להתקיים לא רק ברוחניות הענינים אלא שתהי' הגאולה כפשוטה, ע"כ דברי רבינו.⁵ וא"כ גם לפי"ז נראה שדברי אדה"ז מכוונים להמשכה בגשמיות וא"א לבאר כנ"ל (לחלק בין רוחניות לגשמיות). וא"כ עדיין צריך להבין החילוק בין מאמר הרבי לדברי אדה"ז.

ואוי"ל שאכן תפילה מצ"ע היא מחייבת המשכה בגשמיות לרפאות חולים וכו', אלא שדברי רבינו בהמאמר הנ"ל הם רק מצד המקבל שלא תמיד הוא ראוי לקבל ההמשכה, ולכן אי"ז וודאי (היינו דווקא מצד האדם), אך דוחק גדול לפרש כך, דלפי"ז יוצא שהודאות בתפילה מצד ענינה היא הינה גם בגשמיות ממש, בדיוק כמו ברכה, ז.א. שבין ברכה ובין תפילה מצד ענינם הם ממשיכים באופן ודאי, אלא שהאדם במעשיו יכול לגרום שלא ימשך לו בגשמיות כדברי רבינו,⁶ אלא ברוחניות בלבד. ולפי"ז עדיין צלה"ב החילוק שבין ברכה לתפילה בענין וודאות ההמשכה וצ"ע. (אך אי"ז קשור בחילוק השני בהחילוק בההמשכה עצמה - אור חדש). ואשמח לראות דעת הקוראים בנדו"ד.

(4) בנוסף לקושי הכללי בדברי אדה"ז באגה"ת שם, דהרי אין אנו רואים כל המשכה, ואוי"ל כדלקמן.

(5) וראה מאמר "ברוך שעשה ניסים" (מלוקט ו') בסופו.

(6) ראה הערה 3.

עולם האצילות הוא מדור לצדיקים הגדולים [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

בגליון האחרון (א'יז) מביא הרב י.ד.ק. מתניא פ' לט "לכן הוא מדור לצדיקים הגדולים שעבודתם היא למעלה מעלה אפי' מבחי' דחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולתו ית' כמו שעולם האצילות הוא למעלה מעלה מבחי' בינה ודעת ושכל נברא, אלא עבודתם היתה בבחי' מרכבה".

ומביא משיעורים בספר התניא הערת כ"ק אדמו"ר "לכאורה צ"ל "הוא" וכלפני זה".

ואעפ"כ הוא רוצה לבאר בדרך אפשר למה כתוב בתחילה "היא" ואח"כ "היתה", ומבאר הכוונה במ"ש "עבודתם היא" היינו שעכשיו בהיותם במדור הצדיקים הגדולים שבאצילות, עבודתם היא למעלה מעלה אפי' מבחי' דחילו ורחימו הנמשכות מן הבינה ודעת בגדולתו ית'.

אבל מובן שבהיותם במדור הצדיקים הגדולים שם אין עבודה, ואין שיך לומר עבודתם היא כי היום לעשותם ולמחר (בג"ע) לקבל שכרם.



רמב"ם

שמות הקודש

הרב חנני' יוסף אייזנבך

ראש ישיבת תו"ת ב"ב - בריסל

א. רמב"ם פ"ב מהל' עבודה זרה ה"ז: "ואלו הן דיני המגדף: אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד, ויברך אותו בשם מן השמות שאינן נמחקין, שנאמר: ונוקב שם ה', על השם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינויין באזהרה, ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א

וא"ו ה"א, ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל", ולכאורה צ"ע אם ס"ל להרמב"ם "שעל שניהם הוא נסקל" למה לא פתח את ההלכה שהמגדף חייב אם מפרש שם הוי' או שם אדנות, ומדוע לא הזכיר רק את שם א"ד, וגם מה זה הלשון "שעל שניהם" הוא נסקל, והרי נחלקו רק לענין שם אדנות אם מחייב במגדף, והיצ"ל שגם על שם אדנות חייב, וביותר שבעצם גם זה לא היה צריך לכתוב, שהרי כבר כתב בראשית דבריו שזה הוא דין מגדף שינקוב שם ה' באדנות, וצ"ע.

והנה ה"יש מי מפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א" הוא הרמ"ה עי"ש, כמוש"כ ה"כסף משנה", וז"ל ב"יד רמ"ה" לסנהדרין ס' ע"א: "אסיקנא אינו חייב עד שיברך שם בן ארבע אותיות שהן יו"ד ה"א וא"ו ה"א, אבל אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד לאו שם הוא אלא כינוי מקרי ולא מחייב עלה כו', והדבר ידוע דלא מקרי שם המפורש ולא שם המיוחד אלא יו"ד כו' אבל אל"ף כו' לא מקרי לא שם המפורש ולא שם המיוחד אלא כינוי מקרי, דתניא בסוטה פרק אלו נאמרין (ל"ח) כה תברכו את בני ישראל בשם המפורש, או אינו אלא בכינוי, תלמוד לומר ושמו את שמי על בני ישראל, שמי המיוחד, דהיינו יו"ד ה"ו ו"ו ה"י, דשמעת מינה דלא מקרי שם המפורש ולא שם המיוחד אלא כו" עי"ש וב"אגרות הרמ"ה" בתשובותיו לרבינו אהרן מלוניל עי"ש.

וכן הוא להדיא גם בריטב"א שבועות ל"ו ע"א, דאהא דאמרינן התם בגמ': "מנין לרבות את הכינויין", כתב: "נראין דברי האומרים דאף שם אל"ף דל"ת בכלל הכינויים הוא, כדאמרינן לענין ברכת כהנים, במקדש היו אומרים ככתבו ובמדינה בכינוי, ואמרי כה תברכו בשם המיוחד או אינו אלא אפילו בכינוי, כשהוא אומר ושמו את שמי, שמי המיוחד לי, דאלמא יו"ד ה"א וא"ו ה"א לבדו נקרא שם המיוחד, ואידך כינוי, וכן דעת רבינו מאיר הלוי ז"ל והרמב"ם ז"ל", ולכאורה זוהי גם דעת רש"י במשנה ל"ו ע"א ש"יוד הא ואו הא הנקרא שם המיוחד", ולפי זה אין מגדף מתחייב בשם אדנות שאינו אלא כינוי.

אבל דעת הרמב"ם אינה כן, אלא ששם אדנות אינו כינוי כלל, שכן כל השמות שאינם נמחקים הם בכלל "השמות המיוחדים", ואינם נקראים "כינויים", וכמבואר להדיא בדבריו בפ"ג מהל' קריאת שמע ה"ה: "דברים של חול מותר לאמרן בלשון הקודש בכית הכסא, וכן

הכינויין כגון רחום וחנן וכיוצא בהן, מותר לאמרן בבית הכסא, אבל השמות המיוחדין, והן השמות שאין נמחקין אסור להזכירן בבית הכסא כו", וכן הוא בכמה מקומות ברמב"ם, והאריך בזה ב"אור שמח" כאן עי"ש, ומש"כ "בשאר כינויים" כוונתו לשמות הנמחקים כמו רחום חנון וכיו"ב, [ועי' בשו"ת רעק"א ח"א סי' כ"ה בהגה"ה: "ולישנא דהרמב"ם שם משמות המיוחדים איני מבין, דהא לכאורה שם המיוחד לא הוי רק שם הוי' ב"ה לחוד, ואולי הכוונה שמות המיוחדים היינו כינויים מה שהם שמותיו של הקדוש ברוך הוא, כמ"ש הרמב"ם (רפ"ו מהל' יסודי התורה) "שם משמות הקדושים והטהורים שנקרא בהם הקדוש ברוך הוא וכו' ושבעה שמות הן וכו'" ובא למעט רחום וחנן דאין נקרא בהם הקב"ה אלא שהם מדותיו כו", ועי' גם ב"לקוטי שיחות" חלק ל"ו ע' 56 בסוף הערה 35].

ב. והנה לענין הראי' שהביא הרמ"ה לדבריו לחלוק על הרמב"ם, מהא דסוטה ל"ח דשם א"ד נקרא כינוי, כתב ה"אור שמח" שאין הסוגיא דברכת כהנים שייכת לעניננו, וז"ל: "כי אף שביארנו שז' שמות קרויים מיוחדים ורחום וחנן וכיו"ב הם כינויים, בכל זאת הן הנה שמות וכינויים להבורא יתברך, אבל כינוי לשם המפורש הוי רק שם א"ד, וכמאמרם ז"ל (פסחים ג' ע"א וקדושין ע"א) לא כשאני נכתב אני נקרא, אני נכתב ביו"ד ה"י ונקרא באלף דלת, ולכן תמצא בסוף תמיד: אלא שבמקדש היו אומרים את השם ככתבו ובמדינה בכינויו, היינו של השם, ושמו הדבר, כי המחליף כנוי זה בזה הוא כמחליף קודש הקדשים בקודש, שכינוי של השם הוא שאינו נמחק וכינוי של הבורא הוא נמחק עי"ש באריכות.

[ואעפ"כ במה שכתב ה"אור שמח" בהמשך דבריו: "ומה שהקשה רמ"ה דשם א"ד מקרי כינוי כמו בברכת כהנים, אחרי הסליחה שגג מאד, כי החליף בין כינויו של שם המפורש לכינוי של הקב"ה וכמו שפירשתי כו" - לכאורה לפי דבריו ז"ל, גם הרמב"ן וגם הריטב"א "שגגו" בענין זה וק"ק לומר כן, ובודאי שיטה יש להם בזה, ולהעיר שבסה"ק "שערי אורה" להמקובל האלקי מוהר"י גיקטלייא ז"ל בשער החמישי ביאר שכל הכינויים רחום וחנן וכו' הם כינויים לשמות שאינם נמחקים, ומפרט שם כ"א לאיזה שם הוא כינוי עי"ש].

ועכ"פ נמצא לפי זה מבואר בדעת הרמב"ם, שאם בירך את השם באחד מן השמות שאינם נמחקים, חייב סקילה, ששמות אלו לאו כינויים הם [חזן משם א"ד שהוא כינוי לשם הוי', שהוא סוג מסויים של כינוי כנ"ל] אלא שמות מיוחדים, ורק אם בירך בכינויי הבורא ית', דהיינו רחום ותנון וכיו"ב אינו אלא לוקה.

ברם כל זה הוא, לענין השם שבו הוא מברך, אבל לענין שם המתברך, אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את שם בן ארבע אותיות דהיינו אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד, לדעת הרמב"ם, ועל זה הוא שכתב בראש ההלכה: "אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אלף דלת נו"ן יוד, ויברך אותו בשם מן השמות שאינן נמחקין", וזה לא כרש"י ורמ"ה ושאר ראשונים שפירשו בגמרא שהוא שם הוי' דוקא.

וכן מה שכתב בסוף ההלכה: "ויש מי שמפרש שאינו חייב אלא על שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א, ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל", צ"ל שכוונתו לענין מה שכתב בראש ההלכה לגבי שם המתברך, שדוחק גדול הוא לפרש שגם זה מוסב על השם שמברך בו, שלפי זה יצא שכאשר הוא מפרש ומברך את שם א"ד, אינו חייב סקילה עד שיברך את השם הזה בשם הוי'.

ברם באמת המאירי ז"ל בסנהדרין נ"ו, כתב וז"ל: "יש שפירשו שם המיוחד בשם המיוחד, ר"ל יו"ד ה"א וא"ו ה"א בשם יו"ד ה"א וא"ו ה"א, אבל אם בירך שם המיוחד בכינוי פטור מסקילה אלא שלוקה כו' [ועי' בזה ב"אגרות הרמ"ה" שהאריכו בזה], ויש מפרשים שכל שקילל שם המיוחד בשם מן השמות שאינם נמחקים גם כן נסקל "וכן כתבו גדולי המחברים" כו", משמע מדבריו שה"ש מי שמפרש" שהביא הרמב"ם ס"ל שרק אם בירך את שם המיוחד בשם המיוחד חייב, והרמב"ם שחולק ס"ל דסגי שיברך שם המיוחד באחד מן השמות שאינם נמחקים, וגם ב"לחם משנה" לכאורה משמע שפירש כן, שהקשה וז"ל: "ואם כן קשה על רבינו ז"ל למה בשם המבורך כתב שיהיה בן ד' אותיות ובשם המברך כתב שיהיה אחד מן השמות שאינם נמחקים שהם חמשה א-ל-ש-ד-י וכו', דכי אמרו בגמרא על שם המפורש במיתה ועל הכינוי באזהרה, בין בשם המבורך והמברך אמרו, ואם כוונתו לפרש שם המפורש שמות שאינם נמחקים, וכנויין הם כמו

חנן ורחום כו' אם כן גם בשם המבורך היה לו לומר כן, ועוד שלשון שם המפורש משמע שם בן ד', ולא ידעתי לע"ד טעם לרבינו בזה "נמש"כ" שם המפורש" באמת לא אמרו כן בלשון זה אלא "שם המיוחד", אלא שלדעת רש"י ושאר ראשונים הכוונה לשם הוי' דוקא שהוא שם המפורש, אבל באמת הרמב"ם לא ס"ל כן וכנ"ל], ולמשנת באמת למד הרמב"ם ששם המבורך היינו שם של ארבע דוקא, והגמ' לא שקו"ט אלא לענין שם המבורך, וב"תורת חיים" שם כתב בטעם הדבר "מדכתיב ברישא דקרא ונוקב שם ה' מות יומת וכי אהדריה קרא לא כתיב שם ה' אלא בנקבו שם יומת, משמע דלא אהדריה קרא אלא לומר דבעינן שיקוב את השם המיוחד בשם דהיינו באחד מן השמות שאינן נמחקין לאפוקי בכינוי כו'", ועי' עוד בזה ב"תוספות יום טוב לשבועות שם, "ב"בכור שור" לסנהדרין ס' ע"א וב"פנים יפות" ס"פ אמור.

אלא שמ"מ צע"ק, שה"אור שמח" חילק בין שני סוגי הכינויים, הכינויים להבורא שהם רחום וחנן וכיו"ב שהם נמחקים, לשם א"ד שהוא כינוי להשם ית' שאינו נמחק, וזה ישוב להשגת החולקים על הרמב"ם, שאין להביא ראיה מברכת כהנים ששם א"ד נקרא כינוי, אבל עדיין צע"ק שאם שם א"ד אינו כינוי אלא הוא מהשמות המיוחדים, מה טעם אמרין לענין שם המתברך שרק השם המיוחד של אדנות מחייב ולא שאר השמות המיוחדים שאינם נמחקים.

ג. והנה מקור דברי הרמב"ם הוא במשנה סנהדרין נ"ה ע"ב: "המגדף אינו חייב עד שיפרש השם" ובגמ': "תנא עד שיברך שם בשם, מנא הני מילי אמר שמואל דאמר קרא ונוקב שם וגו' עי"ש, ומה שכתב הרמב"ם "עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד", מקורו בסנהדרין שם ס' ע"א: "אמר רב אחא בר יעקב: אינו חייב עד שיברך שם בן ארבע אותיות כו' איכא דאמרי א"ר אחא בר יעקב שמע מינה שם בן ארבע אותיות נמי שם הוא, פשיטא "יכה יוסי את יוסי" תנן (במשנה שם נו"ו ע"א), מהו דתימא עד דאיכא שם רבה ומילתא בעלמא נקט, קמ"ל".

ורש"י פירש שם שבא לומר דלא בעינן "שם רבה" היינו שם המפורש בן ארבעים ושתיים אותיות, או שם של י"ב אותיות כמוש"כ הרמ"ה עי"ש ב"אגרות הרמ"ה", אבל הרמב"ם פירש את דברי הגמרא

"עד שיברך שם בן ארבע אותיות" היינו אד', ומה שאמרו "מהו דתימא עד דאיכא שם רבה כו'" היינו שם הוי', שהוא נקרא "שם רבה", דס"ד לומר שרק על שם הוי' הוא חייב, וקמ"ל שגם על שם אדנות מיחייב, וכך הבינו בפירוש דברי הגמרא, ה"חתם סופר" בשו"ת חו"מ סי' קצ"ב, וה"צפנת פענח" מה"ת פ"ו מהל' יסודי התורה ה"ב [וזה לשונו: "ורבינו מפרש בסנהדרין דף ס' ע"א במה דאמר שם מהו דתימא עד דאיכא שם רבה, ור"ל היינו שם בן ד' אותיות (שם הוי') והך שם בן ד' דנקט שם ר"ל שם "ד"'], והגאון מהר"ם אריק ז"ל ב"אמרי יושר" ח"א סי' קע"ג ועוד.

ולפי זה מה שכתב הרמב"ם בהמשך ההלכה: "ויברך אותו בשם מן השמות שאינן נמחקין, שנאמר: ונוקב שם ה', על השם המיוחד חייב סקילה ועל שאר הכינויין באזהרה", היינו שאם בירך את השם המיוחד [דהיינו אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד] בשם מן השמות הנמחקים, היינו א-ל-אלקים ש-ד-י וכיו"ב הוא חייב סקילה, אבל אם בירך את השם המיוחד באחד מן הכינויים [דהיינו רחום חנון וכיו"ב] אינו חייב סקילה אלא מלקות, והוא מסוגיא דשבועות ל"ו ע"א: "תנו רבנן איש איש כי יקלל אלקים ונשא חטאו, מה תלמוד לומר והלא כבר נאמר ונוקב שם ה' מות יומת, יכול לא יהא חייב אלא על שם המיוחד בלבד, מנין לרבות את הכינויין, תלמוד לומר איש איש כי יקלל אלקים וגו' מכל מקום, דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים" על שם מיוחד במיתה ועל הכינויין באזהרה" עי"ש, אלא שרש"י פירש שם "על השם מיוחד במיתה" דהיינו שם בן ארבע אותיות דיו"ד ה"י כו'", והרמב"ם פירשה בשם בן ארבע אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד.

ד. ולפי מה שנתבאר שכל השמות שאינם נמחקים הם נקראים שמות מיוחדים, ואין נקראים כינויים, אלא השמות רחום חנון וכיו"ב, צ"ל בקושיית הגמרא "מנין לרבות את הכינויין" שנתכוונו לומר אפילו כינויין, וכל שכן שמות שאינם נמחקים, וגם במסקנא לדעת חכמים, שרק על השם המיוחד חייב סקילה ואילו על הכינויים אינו חייב אלא מלקות, הנה לדעת הרמב"ם גם השמות שאינם נמחקים הם בגדר "שם מיוחד", ואם כן זה שאמרו "יכול לא יהא חייב אלא על שם המיוחד בלבד, מנין לרבות את הכינויין", הכוונה באמת שבכל השמות שאינם נמחקים חייב סקילה, ורק הכינויים הם שנתמעטו מחיוב סקילה, וכן

משמע במש"כ בפ"ה מהל' ממרים ה"ב: "אינו חייב סקילה עד שיקלל בשם מן השמות המיוחדין, אבל אם קללם בכינוי פטור מן הסקילה ולוקה כו'". שוב ראיתי מפורש כן ב"תורת חיים" לסנהדרין: "הא דקתני ברייתא מנין לרבות כל הכינויין לא אתי לאתויי שמות שאינם נמחקים לחוד אלא אפילו כינויין הנמחקים נמי אתי לאתויי כו'" עי"ש.

ולפי זה תתיישב תמיהת ה"כסף משנה", שכתב וז"ל: "ומ"מ צ"ע מנא ליה לרבינו שאם בירך שם המיוחד באחד מן הכנויים שחייב, דלמא בעינן שיברך שם המיוחד בשם המיוחד", והקושיא לפי פירושו שגם שמות שאינם נמחקים נקראים "כינויים" (וכדעת הראשונים הנ"ל), אבל לפימש"נ בדעת הרמב"ם, שגם כל השמות שאינם נמחקים לאו כינויים הם אלא בכלל שם המיוחד הוי, לק"מ.

ועכ"פ נתבאר בדעת הרמב"ם, ששונה דין שם המתברך מהשם שמברך בו, שבשם המתברך צריך שיהיה "שם של ארבע אותיות" דוקא, מה שאין כן לענין השם שבו הוא מברך, צריך להיות אחד מן השמות המיוחדים שאינם נמחקים, כדי להתחייב סקילה.

ה. והנה בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם הל' ע"ז, עמד על לשון הרמב"ם "ואני אומר שעל שניהם הוא נסקל" דצ"ע הביאור בזה, דהרי זה לכאורה פשוט דשם המיוחד אינו רק אחד ואיך אפשר שיהא נסקל על שניהם [ומש"כ "שם המיוחד" נתכוין לשם המפורש שהוא שם הוי'], וגם עיקר הפלוגתא שמביא הרמב"ם אם חייבין גם על שם דאדנות או לא צריך ביאור ופירוש מה יסוד פלוגתתם בזה, וכתב: "והנראה לומר בזה, דהרמב"ם ס"ל דבהא דאמרינן בקידושין דף ע"א: כתיב זה שמי וכתוב זה זכרי וכו' לא כשאני נכתב אני נקרא, נכתב אני וכו' ונקרא באל"ף דל"ת, ע"כ נאמר זה דינא, דהקריאה של אדנות היא גם קריאה על השם של הוי', וא"כ אף דעצם שם אדנות לאו שם המיוחד הוא, אבל עכ"פ הרי בזה שפירש להשם דאדנות מקרי שפירש גם להשם המיוחד, שזו היא קריאתו, ולהכי חייב במגדף, והוי זה בכלל ונוקב שם השם, דכך היא נקיבתו של שם זה לענין הקריאה, ולהכי כתב דעל שניהם הוא נסקל, דבין כך ובין כך הרי פירש להשם המיוחד שהוא שם הוי', אבל אין הכי נמי דזה גם הרמב"ם ס"ל דרק שם הוי הוא דמקרי שם המיוחד ולא שם של אדנות", אלא שכל זה דהקריאה דאדנות מקרי שקרא לשם הוי', הוא לענין ברכת כהנים והדומה,

דנאמר דינא דכה תברכו, דהכהנים צריכין דוקא לברך בשם זה הכתוב בפרשה, ובזה הוא דנאמרה ההלכה דבקריאה זו של אדנות חשיבא כו', אבל המגדף שאין שם שם הוי' כלל, מאן משוי לקריאתו שתהא חשובה קריאה של שם המיוחד, הלא הוא לא פירש רק השם של אדנות, וכשהיא לעצמה גם כן קריאה היא, ואין כאן מה שיעשה אותה לקריאה של שם הוי', וע"כ ס"ל (לה"ש מי שפירש") דאינו חייב במגדף עד שיפרש את שם הוי' בעצמו, ובזה הוא דחולק הרמב"ם וס"ל דכיון דהוי מיהא קריאה גם לענין שם המיוחד, על כן גם במגדף הוי זה בכלל מפרש את השם וחייב עי"ש.

וביסוד הדברים כבר ביאר כן הגאון ר' אלעזר רוקח ז"ל ב"טורי אבן" וז"ל: נלע"ד להביא ראיה לדברי רבינו דגם בשם אד' חייב, מאחר שהוא שם הקריאה של שם הוי', הוי דינו ממש לכל דבר עי"ש שהוכיח כן מסוגיית הגמ', ובפשטות כך הבין גם ה"אור שמח", שאע"פ שכל השמות שאינם נחקקים נקראים "שם מיוחד", אבל בשם א"ד יש דין נוסף שהוא כינוי לשם הוי', ובאמת כבר קדמו ב"תורת חיים" לסנהדרין יובא להלן.

והנה לפי מה שביאר הגרי"ז ז"ל, לכאורה אתי שפיר מאוד לשון הרמב"ם, שהתחיל שמגדף הוא מי שבירך "שם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד" ולכאורה פלא שלא פירש כרש"י ששם המיוחד היינו שם של ארבע שהוא שם הוי', אלא שכיון שכך הוא דינו ששם הוי' נקרא בשם אדנות, היינו "דכך היא נקיבתו של שם זה לענין הקריאה", אם כן כשמפרש את שם אדנות הוא באמת מפרש את שם הוי', אלא שלפי זה, היה צריך לכתוב שבזאת גופא הוא חולק על דעת "יש מי שמפרש", שהוא ס"ל שכך היא נקיבתו של שם הוי' ע"י קריאה בשם אדנות, ונמצא שעיקר דין המגדף דקרא היינו "שם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד", וה"ש מי שמפרש" ס"ל שלענין מגדף לא אמרינן האי כללא, ולכאורה ענין זה לא נרמז בדברי הרמב"ם, כי אם שנחלק על כך אם "גם על שם אדנות הוא נסקל" או לא, שאם עיקר כוונתו במחלקותו היא שגדר נקיבת שם הוי' הוא ע"י קריאת שם אדנות, הרי אין זה נקרא "שעל שניהם הוא נסקל", שהרי חיוב הסקילה הוא באמת על שם הוי', אלא שכך הוא דין קריאתו ע"י שם אדנות וצ"ע. גם צע"ק שהרי הרמ"ה ושאר ראשונים

ז"ל הנ"ל פירשו דבריהם, שלכן אין חייב סקילה באדנות, משום שאדנות הוא כינוי, ורק כשמפרש את השם המפורש הוא מתחייב, אלא אם כן נאמר שזה גופא הוא הביאור בדבריהם, שלכן באמת לא הוי אלא כינוי, כי לא שייך לענין מגדף לומר שכך היא נקיבתו של שם הוי', ועצ"ע.

עוד צ"ע לכאורה בדעת הרמב"ם לפי ביאור הגרי"ז, שבאמת אם עיקר גדר דין ד"זה שמי וזה זכרי" אינו שייך אלא בכרכת כהנים וכיוצא בה, משא"כ מגדף "מאן משוי לקריאתו שתהא חשובה קריאה של שם המיוחד, הלא הוא לא פירש רק השם של אדנות, וכשהיא לעצמה גם כן קריאה היא, ואין כאן מה שיעשה אותה לקריאה של שם הוי'", והרי זה הוא עיקר טענת הדיעה החולקת - ואם כן מה היא באמת סברת הרמב"ם, שאף על פי כן הוא חייב סקילה גם בשם אדנות, ומש"כ דס"ל להרמב"ם "דכיון דהוי מיהא קריאה גם לענין שם המיוחד, על כן גם במגדף הוי זה בכלל מפרש את השם וחייב" לכאורה צ"ב, מהיכי תיתי לתת גם במגדף דין זה שאינו שייך לכאורה אלא בדין קריאת פרשה וכיו"ב, וצ"ע.

ו. והנה לכאורה אפשר היה לבאר את דעת הרמב"ם, על פי שיטתו המחודשת של ה"חתם סופר" ז"ל, דהנה ז"ל הגמ' בברכות ז' ע"ב: א"ר יוחנן משום רשב"י: מיום שברא הקב"ה את העולם לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון עד שבא אברהם אבינו וקראו אדון, שנאמר: אד' אלקים כו' וברש"י: "א"ד אלקים כתוב באל"ף דל"ת, ובתוס': "ואם תאמר והא כתיב ברוך ה' אלקי שם, וי"ל דהתם אינו באל"ף דל"ת שהוא לשון אדנות", ועי' במהרש"א שם.

ובשו"ת "חתם סופר" חלק חו"מ (בהשמטות) סי' קצ"ב בתשובתו להגרעק"א ז"ל, הקשה שלפי זה יוצא שעד אברהם אבינו, שכולם קראו בשם הוי', הרי הגו את השם באותיותיו, ולכן כתב שאין הפירוש שלפני אברהם אבינו לא קראו אדון כלל, אלא שכך ביאור הדברים: "דמאדם הראשון ואילך היה א"ד כינוי של הוי' יתברך שמו וכו' היה נהגה, אבל לא היה אדם שקראו אדון בלי כוונת הוי', וההפרש רב ביניהם, כי שני מיני אדנות יש, א' במה שהוא חיות כל ההויות כולן אשר יצר וברא וכו', ודורות הראשונים קראו א"ד בצירוף הוי' כו', אבל אברהם אבינו ע"ה שהוא הודיע השגחתו הפרטית בעולם כו' קראו

אדון בלי צירוף הוי', ולפי זה חילק בין הא דסוטה ל"ח שנקרא רק כינוי משום שכוונתו לשם הוי', והאדנות הוא כינוי לו, "אבל זה המברך השם ואומר א"ד הוא שם מיוחד בפני עצמו, שזהו השם שקראו אברהם אבינו ע"ה" עי"ש, שהזכיר את דברי הרמב"ם "דיינו של המגדף שמברך שם המיוחד וקחשיב א"ד במיוחד".

דלפי זה אין שם אדנות שמזכיר המגדף משום שהוא דרך נקיבתו של שם הוי', דאדרבה אינו מתכוין לשם הוי' כלל, ובזה דוקא הוא דהוי "מיוחד" (וזה מתאים לעיקר הנחת הגרי"ז ז"ל שבמגדף לא שייך ענין האדנות ככינוי לשם הוי'), דמתכוין לשם אדון שהוא שם מיוחד בפני עצמו, אלא שלפי זה עדיין צ"ב דעת הרמב"ם, דממה נפשך אם במגדף דינו גם במזכיר שם הוי', אלא שהחידוש הוא שהוא הדין גם בשם אדנות, שלכאורה זוהי כוונת הרמב"ם "שעל שניהם הוא נסקל", אם כן למה לא הזכיר דבר זה הרמב"ם בתחילת ההלכה "עד שיפרש שם של ארבע אותיות" דהיינו שם הוי' או שם א"ד, וגם אינו מובן כלל לפי זה מהו הגדר שכתב הרמב"ם "עד שיפרש שם של ארבע אותיות" שאם שם אדנות הוא שם לגמרי בפני עצמו ולא כינוי של שם הוי', היצ"ל "עד שיפרש שמות של ארבע אותיות", ובכלל אם פירט וכתב שם אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד, מה הוצרך לכתוב "שם של ארבע אותיות", ודוחק לומר שרצה לרמז בזה שכך הוא מפרש את דברי הגמרא "שם בן ארבע אותיות" וצ"ע.

ז. ואשר נראה בזה, דהנה ז"ל הרמב"ם בפ"ו מהל' יסודי התורה ה"ב: "ושבעה שמות הן, השם שנכתב יו"ד ה"א וא"ו ה"א, והוא השם המפורש, או הנכתב אדנ', וא-ל, אלוקה, ואלקים, ושד"י, וצבאו"ת, כל המוחק אפילו אות אחת משבעה אלו לוקה", וצ"ע שמתחיל עם "השם יו"ד ה"א וא"ו ה"א" ורק אחר כך מזכיר את שם א"ד, ולא כבהל' ע"ז שמזכיר רק את א"ד ורק אח"כ כותב "שעל שניהם הוא נסקל", ועוד ועיקר צ"ע שמרהיטות לשונו משמע שלכאורה שרק שם יו"ד ה"א וא"ו ה"א הוא שם המפורש, ואילו שם הנכתב אד' הוא מזכיר בחדא מחתא עם שאר השמות שאינם נמחקים.

והנראה פשוט, שבהל' יסודי התורה הרי מיירי בהל' כתיבת ומחיקת השמות, כי אז ודאי ששם המפורש הוא זה שנכתב יו"ד ה"א כו', משא"כ במגדף, שענינו הזכרה בפה, ודאי שעיקר שם הוי' הוא

כשנהגה בא"ד, שזהו דרך נקיבתו, ובזה הוא שנחלקו הרמב"ם והרמ"ה, דהרמב"ם ס"ל כנ"ל דשם א"ד הוא כינוי לשם הוי' והוא אופן נקיבת שם הוי', לכן זהו עיקר דין המגדף שנוקב שם הוי' ב"שם של ארבע אותיות", ולכן עיקר "שם של ארבע אותיות" הוא שם אדנות, שזהו עיקר דין מגדף, אלא שאעפ"כ לא נקטה הגמ' שם אדנות להדיא אלא "שם של ארבע אותיות", לרמז לן שגם אם יקוב גם בשם הוי' עצמו, הרי מלבד האיסור החמור שיש בדבר, יתחייב סקילה מדין מגדף.

אבל הרמ"ה וסיעתי ס"ל ששם אדנות הוא תמיד "כינוי" בלבד, וגדר הכינוי הוא שאין בו משום שם העצם ושם המפורש, וממילא לא שייך כל דין מגדף אלא בנוקב שם הוי' עצמו ולא בא"ד.

ולפי זה נראה עוד בדעת הרמב"ם, שכל דין כינוי לשם הוי' שיש לשם אדנות, אינו אלא לענין קריאת שם הוי', בין לדין ברכת כהנים בשמו ית', ולהבדיל, בין לדין נוקב שם ה', אבל לענין כתיבת ומחיקת שמות הקודש, חזר דינו של שם אדנות להיות ככל השמות המיוחדים שאינם נמחקים, ועי' ב"תורת חיים" לסנהדרין דף ס' ע"א: "ונ"ל דס"ל להרמב"ם דשם של אל"ף דל"ת, אע"ג דלאו שם המפורש הוא, מכל מקום כיון דכינוי של שם המפורש הוא שלא לקרות שם המפורש ככתבו אלא בשם אל"ף דל"ת, וכך הוא מנוקד וכמו שדרשו חכמים זה שמי לעלם לא כשאני נכתב אני נקרא וכו', לכך שם אל"ף דל"ת כשם המפורש דמי" עי"ש, ועי' גם בלשון ה"פנים יפות" ס"פ אמור: "ומזה יליף הרמב"ם דשניהם נקרא שם המפורש", והוא כנ"ל.

דלפי זה אתי שפיר גם לשון הרמב"ם "שעל שניהם הוא נסקל", שלענין קריאת שם ה', יש לשניהם אותו דין ממש, אף שמלכתחילה מעיקר הדין, גדרו של דין מגדף בשם אל"ף דל"ת, וכנ"ל.

[ומעתה נראה לומר יותר מזה, שמה שכתב הרמב"ם "אין המגדף חייב סקילה עד שיפרש את השם המיוחד של ארבע אותיות שהוא אלף דלת נון יוד" באמת אין כוונתו ששם אדנות הוא השם המיוחד "של ארבע אותיות", אלא ששם של ארבע אותיות הוא כעמו שפירש רש"י ושאר ראשונים שם הוי', אלא שנקיבתו של שם הוי' היא על ידי "אל"ף דל"ת נו"ן יו"ד", וזהו שנתכוין "שיפרש את השם המיוחד של ארבע

אותיות" היינו שם הוי', "שהוא אלף דלת כו" שכן הוא אופן פירושו ונקיבתו].



הקדמת ניחום אבלים לביקור חולים

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות אבל ה"ז "יראה לי שנחמת אבלים קודמת לביקור חולים, שניחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים".

ובאור שמח עמד ע"ד הרמב"ם שניחום אבלים קודם לביקור חולים, ובתחילה מביא ראי' לזה "וכן בשבת פ"ק בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים, דהקדים ניחום אבלים". אך מקשה ע"ז ממה שמצינו גם להיפך "אבל בסוכה מ"א חשיב ביקור חולים קודם", וכוונתו להא דתניא בסוכה שם "כך הי' מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו וכו' הולך לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו" הרי שביקור חולים קודם לניחום אבלים?

ומתרץ האו"ש "משום דברגל אינו נוהג גם בדברים שבצינעא כפסק רבינו, לכן שם ביקור חולים קודם, משום דברגל זוטר צערייהו דאבלים, ודו"ק" כלומר שבאמת הסדר הוא שקודם יש לנחם אבלים ולאח"ז לבקר חולים, ודוקא ברגל יש טעם מיוחד שבו יש לבקר חולים קודם.

והנה הי' אפשר לתרץ הסתירה מהברייתא דסוכה באו"א, דיש לחקור בכוונת הרמב"ם שניחום אבלים קודם לביקור חולים, האם כוונתו כשבא לקיים שניהם אלא שהשאלה היא איזה מצוה יקדים בסדר הדברים, וע"ז אומר הרמב"ם שילך קודם לניחום אבלים ואח"כ ילך לביקור חולים, או דילמא כוונתו באופן שאינו יכול לקיים את שניהם, והוא צריך לבחור א' מהם, והשאלה היא איזה מצוה נדחית, וע"ז נתכוון שמצות ניחום אבלים קודמת, ומצות ביקור חולים נדחית מפניה.

ובאמת בב"ח ביו"ד סי' של"ה, מבואר שלמד בדעת הרמב"ם באופן הב' שביארנו, שהעתיק שם דברי הרמב"ם הנ"ל, ומבאר "והיינו כשאי אפשר לקיים שניהם מניח את החולה ועוסק בנחמות אבלים, אבל כשאפשר לקיים שניהם ביקור חולים קודם, כדי לבקש רחמים עליו שיחי' או לרביץ ולכבד לפניו, דחשוב כאילו מחייהו" וגם הש"ך ביו"ד (שם ס"ק יא) העתיק את דברי הב"ח להלכה.

וא"כ לדברי הב"ח והש"ך אין כל סתירה על הרמב"ם מהברייתא דסוכה, דהרמב"ם מיירי לענין קדימה במוכן של דחיה, שכשאינו יכול לקיים שניהם ניחום אבלים קודם, ומצות בקו"ח נדחית, משא"כ הברייתא דסוכה שהזכירה ביקור חולים לפני ניחום אבלים, מדברת בסדר הדברים בשעה שיכול לקיים שניהם, שהסדר הוא שקודם ילך לבקו"ח (כדי לדאוג לחולה, וכנ"ל מדברי הב"ח) ולא"ז ילך לנחם אבלים.

ב. אמנם האו"ש כנראה משאלתו לא פירש כהב"ח, אלא פירש שגם הרמב"ם מדבר בסדר הדברים כאופן הא' שביארנו, ובפשטות אפשר לומר בדעתו, דמיאן לפרש כהב"ח משום דמסברא קשה לחלק דמצד אחד מצות בקו"ח חשובה שיש להקדימה לפני הניחום אבלים מצד הדאגה לצרכי החולה וכו', ומצד שני כשאנו יכול לקיים שניהם אזי נדחית מצות בקו"ח לגמרי מפני מצות הניחום אבלים.¹

וראה גם בדרכי משה על הטור שם שהרמ"א מביא את דברי הכלבו "היו לפניו ביקור חולים וניחום אבלים מנחם אבלים תחילה שניחום

(1) ובאמת כבר העיר הרדב"ז שם על אתר על דברי הרמב"ם שניחום אבלים קודם "אם לא שאמרה רבינו הייתי אומר איפכא, דביקור חולים קודם שיש בו כאילו שופך דמים, דאמר רב דימי כל המבקר את החולה גורם לו שיחי', ונחמת אבלים לית ביה חד מהני" ולכאור' צריך לפרש ברמב"ם שלא מייר באופן שיש ממש חשש שחסר משהו בעניני רפואתו, ויש צורך להחולה כדי שזה יבקר, אלא שיש מי שדואג לצרכי החולה, והוא בא לבקרו כדי להנעים את זמנו וכיו"ב, אבל סו"ס גם באופן כזה כתב הב"ח דחשוב כאילו מחייהו, וא"כ מהי הסברא שענין זה חשוב רק לענין הקדימה בסדר, אבל כשא' נדחה מפני השני', הרי שאז הניחום אבלים חשוב יותר, ועד שדוחה לגמרי את הענין דבקו"ח ולא אכפת לן מהענין ד"חשיב כאילו מחייהו"? ולהעיר מתוס ד"ה הדר (שבת כג, ב) שהוזכר שם סברא דומה לגבי פרסומי ניסא ותדיר אבל פשוט שיש לחלק בין הנידון שם לניד"ד ודו"ק

אבלים ג"ח עם המתים ועם החיים" ומסיים הרמ"א "והמה דברי הרמב"ם ספי"ד", ומשמע להדיא דמיירי באופן שבא לקיים שניהם וע"ז אומרים שמנחם האבלים תחילה, (דאילו היה רוצה לומר שא' נדחה היה צריך לומר רק מנחם האבלים ולא להוסיף תחילה, וכפשוט) ולא כהב"ח והש"ך שפירשו בדעת הרמב"ם דכשיכול לקיים שניהם יבקר חולים תחילה.²

ג. והנה מה שהביא האו"ש ראי' לדברי הרמב"ם מהגמ' בשבת שבקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים, הרי שהקדימו להזכיר ניחום אבלים, הנה באמת הרמב"ם עצמו בהל' שבת כשמביא את הדין הנ"ל שינה בסדר הדברים מלשון הגמ', וכתב בפכ"ד ה"ה שבשבת "מבקרין חולין ומנחמים אבלים" הרי הקדים ביקור חולים לניחום אבלים! ולפלא על האו"ש שלא הרגיש בזה, שאם באמת מהגמ' שם יש להוכיח כדעת הרמב"ם שניחום אבלים קודם, איך זה שהרמב"ם דוקא שינה והקדים ביקור חולים לניחום אבלים?

וכן יש לדקדק לכאור' בשוע"ר, (בענין זה דניחום אבלים וביקור חולים בשבת) דבסימן רפז כתב בסעיף א' "מותר לבקר חולים בשבת וכו'" ואח"כ בסעיף ב' "ומותר לנחם אבלים בשבת וכו'". ואח"כ בסעיף ג' "ובקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת שמא יבוא להצטער" וכו' הרי שבתחילה כשבא לומר את הדין שמותר לעשות מצוות אלו בשבת כתב תחילה שמותר לבקר חולים ואח"כ כתב שמותר לנחם אבלים, (ושינה בזה כשהמחבר בשו"ע שם שכתב "יכולים לנחם אבלים בשבת וכן יכולים לבקר את החולה") ואח"כ בסעיף ג' הקדים ניחום אבלים לביקור חולים?

וע"כ נלפענ"ד לומר דבאמת בכל הנוגע לשבת לא נתכוונו כלל לא הגמ' ולא הרמב"ם ולא השו"ע ושוע"ר לדבר בענין סדר הקדימה, אלא

(2) ולהעיר שבאנצ"ת ערך ביקור חולים הביאו רק דעת הב"ח והש"ך, ולא הרגישו שאין זה פשוט ומוסכם לכו"ע, ולפענ"ד ברור מדברי הכלבו (והרמ"א שהעתיק דבריו וכתב "שהמה דברי הרמב"ם) שלא ס"ל כהב"ח והש"ך, וכנראה שכך גם הבין האו"ש שלכן העיר מהברייתא דסוכה וכו"ל.

באו להשמיע עצם הדין שבשבת מותר לעשות את המצוות הנ"ל, בניגוד לדעת ב"ש שאין מנחמין אבלין ואין מבקרין חולים בשבת, אבל מה הסדר כשבא לקיים שניהם, מה קודם, לא דיברו בזה כלל, [ולדעת הרמב"ם אכן יש להקדים (כמו בחול) ניחום אבלים לביקור חולים, אבל כאן לא נגעו בשאלה זו כלל]. אך מ"מ צ"ב פשר שינוי הלשונות הנ"ל?

ואפ"ל דבגמ' בשבת והוא בדף יב, ב שאמרו שבקושי התירו זאת בשבת הנה תחילה אמרו את מה שיותר מסתבר הקושי להתירו, שהוא הדוגמא היותר פשוטה, והיינו שבניחום אבלים יותר מובן שיש מקום לסברת ב"ש שאין לנחם אבלים בשבת (שהובא שם לעיל) וע"ז אמרו שהגם שלמעשה הלכה כב"ה שכן מנחמים אבלים בשבת אבל "בקושי" התירו זאת.

ואח"כ הוסיפו שגם ביקור חולים שיש יותר סברא להתיר זאת בשבת שהרי יש ענין "לחיתור" עכשיו כנ"ל ע"י ביקורו, משא"כ באבילות שאפשר בד"כ גם לנחמו לאחר השבת, וגם האבילות בשבת היא במידה פחותה מבחול לענין אבילות בפרהסיא וכו' (וכיו"ב עוד כמה סברות שנראה להתיר יותר בקו"ח בשבת מאשר ניחום אבלים, ולהעיר גם מהמנהג הנהוג היום שאין הולכים לנחם בשבת, אבל כן מבקרים חולים) וא"כ יש יותר צד להתיר ביקור חולים בשבת, ולכן הוסיפו שגם ביקור חולים "בקושי" התירו בשבת ולכן הקדימו בגמ' ניחום אבלים שזה פשוט ומובן יותר מה ש"בקושי" התירוהו, ולאח"ז הוסיפו את הדין היותר מחודש שגם ביקור חולים "בקושי" התירוהו בשבת.

משא"כ הרמב"ם שלא הזכיר כלל הלשון ש"בקושי התירוהו" אלא הולך שם באותה הלכה ומונה כל מיני עניני מצוה שמותר לעשותם בשבת [אף שיש בהם לכאור' איזה חשש ע"ש] הנה תחילה נקט את היותר הפשוט "ומבקרין חולים" שזהו פשוט יותר כנ"ל שמותר לקיימה בשבת, ולאח"ז מוסיף חידוש "ומנחמים אבלים" שגם זה מותר בשבת, ולכן שינה מלשון הגמ' כיון שבסגנונו הרי ניחום אבלים הוא החידוש, ואילו בלשון הגמ' ש"בקושי התירו" ביקור חולים הוא החידוש.

ובנוגע לשוע"ר הנה נראה פשוט שזהו מצד שבביקור חולים היה לו הרבה פרטים לומר בזה (ע"ש), לכן בסעיף א' פתח בזה, ואח"כ הביא בסעיף ב' גם הענין דניחום אבלים שבזה אין אריכות דברים ואח"כ בסעיף ג' הביא את מאמר הגמ' הנ"ל ככתבו וכלשונו ששם הזכירו קודם את זה ש"בקושי התירו" לנחם אבלים ואח"כ גם ביקור חולים (וכמשנת"ל מה שיש לומר הטעם בזה) וכך גם העתיקו אדה"ז מבלי כל שינוי, (ובשו"ע המחבר גם כן הלך לפי סדר הגמ' אף שלא העתיק ממש לשון הגמ'), ובכל אופן זה נראה לפענ"ד ברור שבכל המקומות הנ"ל שדובר אודות שבת לא נגעו כלל בנוגע לסדר הדברים מי קודם למי כשבא לקיים שתי המצוות, וממילא אין כאן לא סיעתא ולא קושיא לרמב"ם הנ"ל שכתב שניחום אבלים קודם.

ד. ואמנם מהבריייתא דסוכה משמע שכן נתכוונו לדייק בסדר הדברים שהרי כל שאר הדברים שנקטו בבריייתא הם אכן לפי הסדר הראוי "יוצא מביתו כו' הולך לבית הכנסת כו' קורא קריאת שמע ומתפלל כו'" ע"ש בפרטיות וא"כ מסתבר שגם בנוגע למצות ניחום אבלים וביקור חולים נתכוונו לסדר הדברים לפי הסדר הראוי, ולכן הקשה מזה האו"ש על הרמב"ם ששם מבואר שקודם ביקור חולים ולאח"ז ניחום אבלים.

והנה לעיל הובא תי' האו"ש דהיות שברגל אינו נוהג גם דברים שבצינעא "כפסק רבינו" לכן שם ביקור חולים קודם, משא"כ בשאר ימות השנה ניחום אבלים קודם ולפ"ז י"ל שיש לכאור' עוד ראי' למה שדייקנו מדברי הכלבו והדרכי משה שבמקום שיכול לקיים שניהם יקדים ניחום אבלים לביקור חולים, ודלא כהמפורש בב"ח וש"ך שיקדים ביקור חולים לניחום אבלים.

ובהקדים, דהרא"ש בסוכה שם וכן הטור תרנ"ב גרסו בבריייתא הנ"ל (להיפך מגירסתנו וגירסת הרמב"ם) ולפי גירסתם שקודם מוזכר לנחם אבלים ואח"כ לבקר חולים ולגירסא זו הרי אדרבה יש כאן ראי' לשיטת הרמב"ם שניחום אבלים קודם (ואמנם הרמב"ם עצמו גרס שם קודם ביקור חולים כמבואר בדבריו הל' לולב פ"ז הכ"ד, ולכן אנו צריכים להגיע לתי' האו"ש שחילק בין החג לשאר ימות השנה.)

אמנם באמת לפי ביאורו של האו"ש דזהו מתאים דוקא ל"פסק רבינו שברגל אינו נוהג גם בדברים שבצינעא אך להטור והרא"ש הרי באמת ס"ל כדעת הרמב"ן דדברים שבצינעא כן נוהגים ברגל (כמבואר ברא"ש פ"ק דכתובות, ובטור ב"יור"ד סשצ"ט) וא"כ לשי' הרי אין סיבה לחלק לענין זה בין סוכות לשאר ימות השנה, (וכמו שחילק האו"ש לדעת הרמב"ם), ולכן גם ברגל יש להקדים ניחום אבלים לביקור חולים. וזה מתאים לגירסתם בברייתא הנ"ל, משא"כ הרמב"ם גרס להיפך זהו בהתאם לשי' בענין אבילות ברגל. וק"ל.

ולפי"ז נמצא שיש כאן לדעת הרא"ש והטור ברייתא מפורשת שבמקום שיכול לקיים שניהם, מנחם את האבלים תחילה ואח"כ מבקר חולים, ואף שלדעת הרמב"ם עצמו, הרי באותה ברייתא מבואר להיפך, שתחילה מבקר חולים, הרי כדי שלא יסתור לדבריו בהל' אבל עכצ"ל שבחג שאני כביאור האו"ש, והרמב"ם לשי' בענין דברים שבצינעא, משא"כ לדידן דקיי"ל דגם ברגל נוהג בדברים שבצינעא יש לגרוס כהרא"ש והטור דגם בחג יש להקדים ניחום אבלים, וא"כ כ"ש וק"ו בשאר ימות השנה שנוהגים אבילות בפרהסיא, שיש להקדים ניחום אבלים לפני הביאור חולים. והרי זה לכאורה ראוי מפורשת לדעת הכלבו (והד"מ כפי שהבין שזהו שי' הרמב"ם) [וצ"ע בדעת הב"ח והש"ך שנקטו להיפך ובפשיטות שיש להקדים את הבקו"ח].



נישואין: שעבוד חדש כל רגע או פעולה נמשכת

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא

א. ידוע חידושו של הגאון מראגצ'ובי, בגדר ענין הנישואין, שאי"ז ענין חד פעמי. אלא זה פעולה נמשכת כל רגע ורגע, חלות חדשה ושיעבוד חדש,¹ אבל יש שלומדין דהוה, חיוב ושיעבוד חד פעמי,

(1) ידוע הסיפור ע"ז מר' חיים בריסקער שאמר להגאון הנ"ל מזל טוב על השיעבוד והנישואין חדשים. והשיב לו הגאון בחריפות, אינך צריך לזה, כי המזל טוב שנתת לי בשעת הנישואין שלי הוה ג"כ פעולה נמשכת...

בשעת הנישואין ע"ד ומעין דאשה הקנו לו מן השמים. וכו'. ועפי"ז מבאר הגאון כמה מפלוגתות הרמב"ם והראב"ד.

וראה בארוכה ע"ז בספר מפענח צפונות, פרק ה' סימן כ"ח.

ועפי"ז מבאר הגאון הנ"ל כמה מפלוגתות הרמב"ם והראב"ד, ונציין כמה מהם:

א. פכ"א מהלכות אישות ה"ט כותב הרמב"ם "האשה ששברה כלים בעת שעושה מלאכותיה בתוך ביתה פטורה ואין זה מן הדין אלא תקנה שאם אין אתה אומר כן אין שלום בתוך הבית לעולם אלא, נמצאת נזחרת ונמנעת מרוב המלאכות ונמצאת קטטה ביניהם. עכ"ל.

ומשיג ע"ז הראב"ד "לא מן השם הוא זה (שהיא פטורה מחמת תקנה אלא היא פטורה מן הדין), אלא מפני שהיא שמירה בבעלים שהוא שכור לה בכל שעה. עכ"ל.

וכפי שהסביר ע"ז בכני אהובה, שהרי הבעל כתב בכתובה אנה אפלח ואיזון וכו'.

ומבאר פלוגתתם הראגאצובי בצפנת פענח דווינסק סי' כ"ב דהרמב"ם ס"ל דכל רגע ורגע השיעבוד הוא דבר חדש, כיון דיכול לגרשה וממילא פקע השיעבוד. עכ"ל.

וכיון דהשיעבוד בעת שלקחה הכלי והשיעבוד בעת ששברה הכלי לדעת הרמב"ם הוה שני שיעבודים נפרדים לא מקרי שמירה בבעלים. ולדעת הרמב"ם פטור רק מטעם תקנה.

משא"כ לדעת הראב"ד הוה אותו שיעבוד, דלא פקע השיעבוד וממילא הוה שמירה בבעלים ופטור מדינא.

ב. עוד מצינו בהלכות גירושין פ"י הכ"ג גבי מי שנשתתית אשתו ר"ל, פוסק הרמב"ם "ואין מחייבין אותו בשאר כסות ועונה שאין כח בבן דעת לדור עם השוטים בבית אחד, ואינו חייב לרפואתה ולא לפדותה וע"ז משיג הראב"ד. ואם בת רפואה היא למה לא יתחייב לרפואתה וכמה יש שמשתטות מכח חולי וחוזרות ומתרפאות?

(והנה בבית שמואל סי' קי"ט סק"י פירש בדברי הרמב"ם דאינו חייב לרפאותה מחוליים אחרים, אבל ממחלה זו חייב לרפאותה. וכ"ה בפרי חדש שם, דהרמב"ם מיירי בשוטה שאינה בת רפואה, אבל אם היא בת רפואה חייב לרפאותה).

אבל הגאון מרגצ'ובי ביאר פלוגתתם בכמה מספריו. ומהם מכתבי תורה מכתב ר"ז "ולכך ס"ל להרמב"ם ז"ל בהלכות גירושין דאשתו שוטה אין על הבעל שום חיוב לרפאה ושאר דברים דאז לא הוה באלו הגדרים דאין אדם דר עם נחש וכו'. וליכא שום שיעבוד. (ועייג"כ בצפנת פענח ח"א הלכות ברכות פ"א ה"ה).

והיינו כיון דלהרמב"ם כל רגע הוה שיעבוד חדש, ובנשתטית אשתו פקע החיוב, וכיון דאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת, לא מתחדש החיוב.

ופקע ג"כ חרם דרבינו גרשום ומותר לו לישא אחרת.

ג. פ"ח מהלכות אישות ה' י"ד פוסק הרמב"ם הניח נשים בבית אע"פ שנשאן זו אחר זו ניוזנות בשוה כמו שאין דין קדימה במטלטלין.

וע"ז משיג הראב"ד (כי אין לזה שייכות עם הדין דאין קדימה במטלטלין) וז"ל "ואפילו ניוזנות מן הקרקע לפי שאין חיוב המזונות אלא לאחר מותו, וכבר הגיעה שעת החיוב לכולן בבת אחת." (והוה ליה כלום ולוה וחזר וקנה שכולן שוים בו).

ומסביר בזה הראגצ'ובי בפירושו על הרמב"ם "כבר כתבתי בזה דהם פליגי אם זה הוה בכל יום חיוב חדש, או שנשתעבד מחיי הבעל".

ולכאו' צ"ב בכוננת הרגצ'ובי, דהרי גם הראב"ד מסכים דאין לאשה אחת קדימה על חברתה, אפי' בקרקע, כי השיעבוד הוא רק לאחר מיתה, ויד כולן שוות בו.

ולמה נתכוון הרגצ'ובי באמרו דלהראב"ד נשתעבד בחיי הבעל, דלפי"ז הי' צריך להיות קדימה לאחת על חברתה?

ואוי"ל הביאור בזה דלהרמב"ם הוה שיעבוד חדש כל רגע גם בחיי הבעל, ולזה נתכוון הרמב"ם באמרו כמו שאין דין קדימה במטלטלין בחיי הבעל².

אבל להראב"ד הרי"ז דין חדש רק לגבי שיעבוד מזונות לאחר מיתה.

ואוי"ל דבזה תליא מחלוקת הפוסקים אי מותר להיתומים למכור הנכסים, דלהרמב"ם מותר (בדיעבד) כמו שלאביהן בחייו הי' מותר. משא"כ להראב"ד אסור, כי זה שיעבוד חדש ואחר, כך נראה לי כוונת הגאון הרגצ'ובי בזה.

ד. פסק הרמב"ם הלכות אישות פי"ד ה"ג "נושא אדם כמה נשים אפילו מאה בין בבת אחת בין בזו אחר זו ואין אשתו יכולה לעכב . . וממשיך בה"ד לפיכך ציוו חכמים שלא ישא אדם יתר על ארבע נשים אע"פ שיש לו ממון הרבה כדי שתגיע להן עונה פעם אחת בחודש".

ומסביר ע"ז המגיד משנה והגה"מ: דהרמב"ם פסק כרבא דאמר ביבמות פה ע"א נושא אדם כמה נשים כו'. ודלא כר' אמי דאמר שם כל הנושא אשה על אשתו יוציא ויתן כתובה. אבל בנמוק"י יבמות ל"ט פסק כר' אמי דשלא ברשותה כופין להוציא.

ומבאר בזה בצפנת פענח על אתר, דלהרמב"ם הוה כל יום חיוב ושיעבוד חדש, ולפיכך אינה יכולה למנעו. משא"כ לנמוק"י הוה המשך מהשיעבוד דשעת הנישואין. ולפיכך כיון דנשתעבד בהנישואין יכולה למנעו מלישא אחרת. ובלשון הנמוק"י "הנושא אשה על אשתו כופין אותו להוציאה". וצ"ב למה לא השיגו הראב"ד בזה ג"כ?

אך באמת יש להקשות על דברי הצפנת פענח דאם זהו טעמו של הרמב"ם, דכיון דזה שיעבוד חדש כל רגע יכול לשנות השיעבוד. א"כ

(2) ואוי"ל דלזה נתכוון המגיד משנה וז"ל "ורצה רבינו לומר שכשם שלא אמרו חכמים קדימה במטלטלין לפי שיש ללוה למכרן ולהפקיען מיד שיעבוד המלוה כך לא אמרו קדימה במזונות לפי שאם רצה הבעל למכור נכסיו, הרי הוא מפקיע מידי שיעבוד מזונות" עכ"ל. והרי"ז אותו הטעם שהרמב"ם סובר שנישואין הוה חיוב חדש כל רגע דבידו לגרשה.

איך פסק בה"ד "וכן יש לה למנעו לצאת למלאכה שעונתה קרובה למלאכה שעונה רחוקה" ולו יהי כדברי הצפנת פענח הלא יכול לשנות השיעבוד, כיון דזה שיעבוד חדש כל רגע - אע"כ צ"ל דגם להרמב"ם דזה שיעבוד חדש כל רגע אינו יכול לשנות השיעבוד בשביל זה, כי זה אותו השיעבוד שחוזר ומתחדש. אלא צ"ל דפלוגתת הרמב"ם והנמוק"י אחרת היא.

וכפי שנתבאר בבית שמואל ובחלקת מחוקק סי' ע"ו. וז"ל דמאחר שהמנהג בעיר ליקח הרבה נשים מסתמא הוי כאילו התנה עמה שיקח עוד נשים ועליה דידה רמיא להתנות שלא יקח עוד. עכ"ל. היינו דהרמב"ם מפרש דהשיעבוד הנישואין אינו כולל שלא יקח עוד נשים כ"ז שלא התנה האשה. ולהנמוק"י כ"ז שלא התנה האיש הוה שיעבוד הנישואין שלא יקח עוד נשים. (וכמובן שכ"ז הוא לפני תקנת רבינו גרשום).

ולפיכך לא השיגו הראב"ד בכאן.

ה. כתב הרמב"ם בהלכות אישות פ"ג הכ"ג גבי קידושין "ואם קידש ולא בירך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה שמה שנעשה כבר נעשה. עכ"ל.

ולקמן בהלכות אישות פ"י ה"י גבי נישואין פוסק הרמב"ם "אירס ונסס לחופה ולא בירך ברכת חתנים הרי"ז נשואה גמורה וחוזר ומברך אפי' אחר כמה ימים".

ומסביר הצפנת פענח בזה, בהלכות ברכות פי"א ה"ה ועוד, דאירוסין אינו דבר הנמך, ולפיכך כיון שעבר שוב אינו מברך, משא"כ נישואין דהוה להרמב"ם שיעבוד שמתחדש כל רגע יכול לברך אפי' אחר כמה ימים.

אבל לו יהא כדבריו ה"י אפשר לברך ברכת נישואין כל משך ימי חייו דהרי כל רגע מתחדש הנישואין.

"ולמה כתב הרמב"ם דוקא אפי' אחר כמה ימים" ולא אשתמיטתי' לשום פוסק לומר דאפשר לעשות שבע ברכות נישואין זמן רב לאחר החתונה משום שיש חיוב ושיעבוד חדש אלא מחזורתא נראה בזה, כפי שהביא בבית שמואל סימן נ"ה סק"ח "וכתב בפרישה הטעם משום

דלא נזכר בברכה זו כלום מנישואין משום הכי יכול לברך אח"כ אבל ברכת אירוסין צריך לברך קודם הקידושין דצריך להיות עובר לעשייתן". אבל עכ"פ צריך להיות בסמיכות לחתונה, ולפיכך גם הראב"ד הסכים לזה.

ו. כתב הרמב"ם בהלכות גירושין פי"א הכ"ח, גבי תקנת כ"ד חודש דמעוברת ומינקת חבירו.

וז"ל "עבר ונשא מעוברת או מניקה בתוך זמן זה יוציא בגט ואפילו הי' כהן . . אירס מעוברת או מניקה אין כופין אותו להוציא ולא יכנס עד אחר זמן היניקה או עד שימות הוולד".

וכן הביא התוס' בפרק החולץ (לו, ב) בשם הר"י מאורלינאש.

אבל דוחה מסברא דאם עבר על תקנת חכמים, ואירס מינקת חבירו יעבור ג"כ על איסורי דרבנן דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה.

ועייג"כ בשו"ע אבן העזר סימן י"ג סעיף י"ב הביא המחבר דעת הרמב"ם לחלק בין קידש לנשא - אבל הרמ"א מגיב ע"ז ויש אומרים דאין חילוק בין קידש לנשא (רוב המורים) וכן עיקר".

וסברת הרמב"ם לחלק בין אירס לנשא צ"ב?

וע"ז מבאר בצפנת פענח הלכות ברכות פי"א ה"ה, וז"ל:

וזה ג"כ שיטת רבינו בהלכות גירושין גבי מינקת דמחלק בין ארוסה לנשואה, משום דהנישואין בכל יום הוה איסור חדש, ולכך יוציא עכ"ל.

היינו דבנשא דבכל רגע עובר מחדש על תקנת חכמים, צריך להוציא ואפי' הוא כהן, משא"כ באירס דאינו עובר כל רגע אינו חייב להוציא בגט.

והנה הראב"ד משיגו (לא הובאה ברוב ספרי הרמב"ם רק ברמב"ם פרנקל) וז"ל "מנדין אותו עד שיוציא כמו שאמרנו תוך צ' יום", היינו דגבי תקנת צ' יום לאחרי גירושין פוסק הראב"ד דמנדין אותו לכוף להוציא. בהכ"ד, תוך צ' יום.

משא"כ הרמב"ם ס"ל דמנדין אותו רק מפני שעבר על תקנת חכמים, כפי שביאר המגיד משנה שם. ולא לכוף אותו להוציא דאז יכול להיות גט מעושה).

ונראה דכמו שהראב"ד ס"ל דגם באירוסין כופין אותו להוציא גבי תקנת צ' יום, ק' כאן גבי תקנת כ"ד חודש שהוא ארוך ביותר³.

משום דהראב"ד לשיטתו דאין חילוק בין אירוסין לנישואין - דגם בנישואין אינו עובר איסור חדש כל רגע, דלא הוה שיעבוד חדש כל רגע, אלא שיעבוד נמשך, ובשניהם כופין אותו להוציא כדעת התוס' ביבמות⁴.

(3) דלא כמ"ש בס' בית מאיר אה"ע סימן י"ג סעיף י"ו וי"ב - כי ע"פ פשוטות השגת הראב"ד הולך בין על הרישא ובין על הסיפא דהכ"ח. ועוד דע"פ סברא אם כופין אותו באירוסין גבי תקנת צ' יום, למה לא נכוף אותו באירוסין גבי תקנת כ"ד חודש!

(4) ותמיהני על הצפ"נ שפי' בהלכות אישות פי"ד ה"ג - בהך סוגיא דיבמות בכהן שנפצע, ונעשה פצוע דכא אם עדיין מאכיל לאשתו בתרומה, דנחלקו: דחלק מ"ד מאכילה, כ"ז שלא ידעה (מלשון והאדם ידע את חוה) דאז הוי נבעלה לפסול לה, ונעשית חללה. ולחד מ"ד אינו מאכילה.

דנחלקו דאם נישואין הוה שיעבוד חדש כל רגע. א"כ אינו יכול להאכילה, כיון דעכשיו הוה פצוע דכא - ואם זה פעולה נמשכת, כיון דנישאה בהיתר יכול להאכילה כ"ז שלא ידעה - כיון שבשעת הנישואין הי' בלי המום דפצוע דכא.

ואיך אפשר לומר כן, דהרי הרמב"ם ס"ל דזה שיעבוד חדש כל רגע.

ואעפ"כ פסק בהלכות תרומות פ"ז הי"ג "פצוע דכא . . הם ועבדיהן אוכלין ונשיהן אינן אוכלין אם לא ידע את אשתו משנעשה פצוע דכא וכרות שפכה, הרי אלו יאכלו. וכן אם נשא בת גרים הרי זו אוכלת. הרי רואין דגם הרמב"ם דס"ל דהוה שיעבוד חדש כל רגע ס"ל דפצוע דכא כ"ז שלא ידעה מאכיל בתרומה?

וע"כ הביאור בזה הוא דפצוע דכא אע"פ דהוה שיעבוד חדש כל רגע מאכיל בתרומה לעבדיו ולאשתו ולגירות ולאשתו כ"ז שלא ידעה - כי להרמב"ם כהן פצוע דכא יש בו עדיין איסור כהונה ואסור בגרושה הגם דמותר בגיורת, וכפי שהאריך בזה בצפ"נ פט"ז דהלכות איסורי ביאה.

אבל פצוע דכא שנשא אשה מישראל אינו מאכילה בתרומה דאז הוה ע"ד קידושין שלא נמסרו לביאה.

היינו היכא דלא ידעה לאחרי הקידושין ואם ידעה הרי נבעלה לפסול לה, ולפיכך לא השיגו הראב"ד בהלכות תרומות - דשניהם מודים דפצוע דכא מאכיל לאשתו כ"ז שלא ידעה, בין אם הוה פעולה נמשכת או שיעבוד חדש.

עכ"פ היוצא מכ"ז ברור דלהרמב"ם נישואין הרי"ז שיעבוד חדש כל רגע. ולהראב"ד הרי"ז רק שיעבוד בשעת התחלת הנישואין.

וי"ל בזה דהרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו בזה המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב' דלהרמב"ם העיקר לברר העולם. ולהראב"ד העיקר היא האמונה והקשר עם הקב"ה.

ולפיכך גם בנישואין הרמב"ם סובר שהעיקר הוא עבודת המטה, ולפיכך סובר שזה שיעבוד חדש כל רגע.

והראב"ד סובר שהעיקר בזה מה שנותנין מלמעלה, ולפיכך סובר דהכל נפעל בשעת הנישואין וכידוע מה שהאומרים שהעשרים דקות דהחופה ע"ז מיוסד כל חיי הנישואין.



צורת הנפש [גליון]

הרב אברהם אלאשוילי

לוד, אה"ק

בגליון האחרון (א"יז) כתבתי אודות "צורת הנפש" לדעת הרמב"ם שלכאורה נראה שסובר שאין הבדל בין צורת הנפש של היהודי לבין צורת הנפש של הגוי, שלא כמו המבואר בקבלה ובחסידות אודות מעלה נשמת היהדי על נפש הגוי.

וכתבתי לחדש שאפשר שלאחר מעמד הר סיני ומתן תורה השתנתה צורת הנפש של היהודים שהיו במעמד הר סיני (וממנו נמשך לכל היהודים שבכל הדורות) והתעלתה מאד, ושוב יש הבדל בין צורת הנפש של היהודי לצורת הנפש של הגוי, גם לדעת הרמב"ם.

ולכאורה אפשר סימוכין לכך מדברי הרמב"ם עצמו (הסתומים קצת) במו"נ ח"ב פ"ל: "מן האמירות המופלאות גם (אותה אמירה) שהפשט שלה מגונה ביותר, וכאשר תבין את פרקי הספר הזה הבנה אמיתית, תתפעל מחכמת משל זה והתאמתו למציאות והוא דברם: משבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא, ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, גויים שלא עמדו על הר סיני לא פסקה זוהמתן, שקול אפוא בדעתך גם את זאת". שיש לומר שזה ש"פסקה זוהמתן"

(שהכוונה לכח המדמה שבנפש האדם, כמבואר במפרשי הרמב"ם שם), השפיעה גם על מעלת ועדינות "צורת הנפש", וממילא מובן שלאחר מתן תורה צורת הנפש היהודי הוא באין ערוך נעלה יותר מצורת הנפש של הגוי, ועל דרך מעלת צורת הנפש של אדה"ר לפני חטא עץ הדעת.



הלכה ומנהג

אודות מנהגי עליה לקבר וכו'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

כמה הערות בקשר למנהגי אנ"ש באה"ק בענינים אלו:

א. עלייה לקבר ביום השביעי: בשו"ע יו"ד סי' שד"מ ס"כ נפסק: "...וביום השביעי עולים לבית הקברות, וכן ביום שלושם ותכלית [=היום האחרון של] י"ב חודש, ומבקרין ומשכיבין אותו (=אומרים 'השכבה', פרישה שם ושער הכולל כו,ו)". ובנטעי גבריאל ח"א פרק קלו סי"ז הביא שיש מקומות שאין נוהגין בזה, ומביא זאת מס' ערוך השלחן (שהוא "מנהג מדינתנו" עכ"פ של נוסח אשכנז) שם סי"ב, וכן שמע שמנהג פולין וגליציה שאין עולים בתום השבעה. אבל בערוך השלחן בפנים ברור שכוונתו שאומרים 'אזכרות' רק בביהכ"נ, ואין עולין לבית העלמין גם בשלושים ובי"ב חודש!

ככל הידוע - הרבי לא נהג לעלות (אצל אימו הרבנית וכו' - להוציא [בשלושים?] אצל הרש"ג, שם לא הי' מישהו אחר שיעלה) ביארציט ובזמנים הנ"ל. ואולי נוהגים בזה בגלל "מנהג המקום", ואם כן - למה ייגרע היום השביעי משאר הזמנים?!

[אבל אם אמנם נהוג בזה ביום כלות י"ב חודש בין האשכנזים באה"ק - אפילו בשנה מעוברת, לא ברור, ראה בהערות שבסו"ס פני ברוך (בעל הציץ אליעזר פוסק לעלות, בהערותיו שם עמ' תסח, אך המחבר מביא ספיקות בזה בעמ' תקה)].

ב. בנטעי גבריאל ח"ב פרק פא ס"ו כתב, שיש לומר תפילות על הקבר בהקמת מצבה [בכל זמן שהוא] בתוך י"ב חודש. ויש לבדוק מה מנהגנו בזה.

ג. הקמת מצבה ביום השמיני (דווקא) - מנחם ציון ח"א עמ' 254. וראה בנטעי גבריאל ח"ב עמ' תצב-ג, ומהמובא שם מכתבי האריז"ל משמע שלא להתחיל בזה כלל בתוך השבעה, ואפילו לאחר העמידה מהשבעה, לפני היום השמיני (אגב: מה שהביא שם ס"ע תצג משני מקומות באג"ק, לא כתוב שם ביום השמיני כלל, ובכלל צריך בדיקה אחרי כל המ"מ שלו).

ד. מה ששמעו מאנשי הח"ק, שהעיקר היא היציקה של צורת הקבר ולא הכתיבה - גם אני שמעתי כך. ואולי הוא ע"פ המובא בנטעי גבריאל ח"ב פרק סו אות כט מהחיד"א שאין שיעור לגודל המצבה (ובאותו פרק, שגם הכתיבה ואופנה וגודל הבניין תלויים במנהג). וממילא - לכאורה אפשר לבקר שם לאחר היציקה ולהתפלל וכו', ואת הבניין והכיתוב ישלימו אח"כ.

ה. כשיום היארצייט וכדומה חל בר"ח, בנטעי גבריאל (ח"ב פרק עו סי"ב) הביא ללא חולק שדוחים או מקדימים את העלייה לקבר, אבל להלן (פרק פג ס"ג) הביא מהרח"ו שניתן להתפלל אז על הקבר. וכ"כ בגשר החיים ס"ע שז שבימינו נהוג לעלות. והרב אלי' שי' לנדא אמר לי, שלפי מנהגנו - כן עולים בר"ח (ללא בקשות ותחנונים נוספים כמובן).

שיעור בזבוז הנכסים כדי להעיל חיי העני לפי אדמו"ר האמצעי*

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע ואב"ד רוב קהילת חב"ד

בודאפעסט, הונגריה

בגליון הקודם הבאתי מה שכתב אדמו"ר האמצעי ב'תורת חיים'

* לע"נ אדמו"ר הרה"ח מרדכי אהרן חיים בן הרה"ח אליעזר הכ"מ. ולזכות יבלח"ט בני הת' מנחם מענדל בן בת-שבע ראכיל לרפואה שלימה בקרוב.

(שמות עמ' קעג, ד-קעד, א) ש"אינו בדין עכ"פ שיהי' האדם מתענג בתענוג אכילה ושתייה ולבוש יקר ובית גדול . . . וחבירו ימות ברעב", ולא עוד אלא "כאשר יתבונן האדם וירגיש בחיי נפשות העניים הרי ודאי ידקדק ע"ע במדת הדין ומשפט בנפשו היטב הדק שלא יסתפק ויוציא רק על מה שצריך מן ההכרח לחיי גופו וב"ב בצמצום . . . מה שיותר על סיפוק צרכיו יתן לצדקה להחיות רוח שפלים שהוא פיקוח נפשות . . . ומצות פדיון שבוים..." - ויל"ע בזה במקורות ההלכה.

חייב להוציא הוצאות והניצול ישלם לו

בגמרא סנהדרין (עג, א) מובא ברייתא: מניין לרואה את חבירו שהוא טובע בנהר או חיה גורתו או לסטין באין עליו שהוא חייב להצילו, תלמוד לומר [ויקרא יט, טו] לא תעמוד על דם רעך. והא מהכא נפקא, מהתם נפקא: אבדת גופו מניין (כגון נטבע בנהר מניין שאתה מצווה על השבתו. רש"י), תלמוד לומר [דברים כב, ב] והשבתו לו (קרא יתירא הוא למדרש: השב את גופו לעצמו. רש"י) ! אי מהתם הוה אמינא: הני מילי בנפשיה (אם זה הרואהו יכול להצילהו יצילהו. רש"י), אבל מיטרח ומיגר אגורי אימא לא, קמ"ל (לא תעמוד על דם רעך - לא תעמוד על עצמך משמע אלא חזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך. רש"י).

וכתב ע"ז ב"ד רמ"ה': "ומסתברא לן דהיכא דטרח ואגר אגורי ואצליה שקיל מיניה, דעד כאן לא חייביה רחמנא אלא למטרח בלהדורי בתר אגירי, אבל לאצוליה בממונא לא...". והמאירי ב'בית הבחירה' כתב: "...וחברו פורע לו מן הדין, אם אין לו במה לפרעו [במקור חסר כאן, ואולי צריך להוסיף: אסור לו] לימנע בכך, שאעפ"י שאסור להציל עצמו בממון חברו [כמבואר בבבא קמא קיז, ב], דוקא שלא מדעת הבעלים אבל בעלים עצמן חייבין להציל חביריהם, וכל שלא עשה כן עובר משום לא תעמוד על דם רעך". ועד"ז כתב בפסקי הרא"ש (פ"ח סי' ב): "והניצול חייב לפרוע למציל מה שהוציא, דאין אדם מחויב להציל נפש חבירו בממונו היכא דאית ליה ממונא לניצול". וראה גם בחידושי הראב"ד עמ"ס בבא קמא (בסופו, עמ' שנח במהדורת אטלס) והובאו הדברים גם בחידושי הרשב"א שם (פא, ב ד"ה מפסג ועולה מפסג ויורד) בשם הר"א אב"ד.

ולהלכה כתב כן הטור (חו"מ סי' תכו): "...חייב להצילו בין בגופו בין בממונו, ומיהו אם יש לו ממון להציל עצמו חייב לשלם לזה". [בשו"ת 'מנחת שלמה' (תניינא סי' פו אות ד) דן הגרש"ז אויערבאך אודות חיוב מימון ההוצאות לחולה מסוכן, וכותב: "מפשטות הגמ' . . . רואים דחייב לעשות הכל להצלתו ואם לאו הוא עובר בלאו של ל"ת על דם רעך (לענ"ד פשוט שהחולה עצמו שפיר חייב אח"כ לפרוע לו)", וצ"ע שכותב את חיוב התשלום כחידושו שלו, והרי דבר זה מבואר כבר בראשונים ובטוש"ע וכנ"ל].

גם בשו"ע שם נפסק (בכותרת ובס"א): "חייב אדם להציל את חבירו בין בגופו בין בממונו . . . להצילו הוא בעצמו או שישכור אחרים להצילו...". וכבר תמה הסמ"ע שם (סק"א) על שלא הביא המחבר והרמ"א ז"ל דברי הטור והרא"ש. והש"ך (סק"א) תירץ את השמטת הרמ"א, שכבר כתבו ביו"ד סי' רנב סוף סי"ב: "הפודה את חבירו מן השביה חייב לשלם לו אם אית ליה לשלם . . . וצריך לשלם לו מיד...". והגרי"י בלויא ב'צדקה ומשפט' (פ"א הערה כג) כתב על דברי הש"ך ש"לכאורה הוא דוחק", ואינני יודע למה זה כ"כ דוחק. שוב כתב שם תירוץ אחר על ההשמטה, "משום שלשית הרמב"ם [הל' רוצח פ"א הי"ד שהוא מקור לשון המחבר דלעיל] אינו חייב רק בטירחה, וממילא פשוט שאם הוציא ממון חייב להחזיר לו", ודבריו אינם מובנים לי כלל, שהרי אחרי שהמחבר כתב באופן ברור בכותרת ההלכה: "חייב אדם להציל את חבירו . . . בממונו" איך הוא יכול לסמוך שהלומד יבין מעצמו שאינו חייב רק בטירחה, ושהניצול צריך להחזיר למציל את כל מה שהוציא בהצלתו.

כשבשעת ההצלה אין לניצול כסף לשלם

וב'צדקה ומשפט' שם העיר עוד: "נראה לי לדייק שאינו חייב לשלם אלא כשבשעת הצלה היה לו ממון, אבל ממה שבא לו אח"כ אינו חייב". ומצאתי בזה מחלוקת הפוסקים, שהרי ה'ברוך טעם' בהגהות 'אמרי ברוך' (חו"מ שם) כתב: "לפי הסברא נראה דאף אם אין לו ממון בעת הצלה חל עליו לחוב לשלם כשתמצא ידו..., אמנם בהגהות 'חתם סופר' (יו"ד שם) העיר על דברי הרמ"א ד"חייב לשלם לו אם אית ליה" וכתב: "צ"ל שהיה אז עשיר, אבל אם היה עני באותה שעה לא, כדלקמן סימן שאחר זה ס"ד, וזה פשוט", וכוונתו לדברי

הרמ"א שם: "...עני והעשיר דאינו חייב לשלם". וב'נשמת אברהם' (חו"מ שם סוף סק"א) העתיק מש"כ הגרשז"א לדחות את הדמיון לעני והעשיר (וכנראה שלא ראה שכך כתב גם החת"ס): "שאני התם הואיל והוא עני באותה שעה דינו כעני שנתעשר דמ"מ שלו נטל, משא"כ הכא זה שניצל כבר חייב מעכשיו ולמה לא ישלם לו כשיהיה לו ממון".

אמנם כשיטת ה'חתם סופר' יש לדייק לכאורה בלשון הרא"ש שכתב: "והניצול חייב לפרוע למציל.. היכא דאית ליה ממונא לניצול", והרי ודאי שבאם אין לו עכשיו ולא יהיה לו לעולם שלא יוכל לשלם, ועל כן מסתבר שכוונתו לומר דרק היכא דיש לו עכשיו בעת ההצלה ממון חייב הניצול לשלם. ולפי זה יוצא שלשיטה זו אכן יש חיוב על האדם להציל את חברו גם בממונו, אלא שבאם יש לחבירו כסף הרי הוא מחזיר לו את מה שהוציא בהצלתו, כיון שעל הניצול נאסר להציל עצמו בממון חברו. אמנם לפי ה'יד רמ"ה' ד"לא חייביה רחמנא.. לאצוליה בממונא לא..." הרי שבכל מקרה חייב הניצול להחזיר למציל את כספו, ומה שהמציל "אגר אגוריה" והוציא כסף בשביל ההצלה זה רק כעין הלוואה וכדומה.

[אמנם באם דיוק הלשוניות הללו נכונים כדי לחלק בין דברי הרמ"ה לדברי הרא"ש בפסקיו, צריך עיון שהרי בתוספות הרא"ש שם (עד, א) נמצא בדיוק כלשון הרמ"ה: "של כל אדם חייב דאסור להציל עצמו בממון חברו. מכאן משמע דאין אדם מחוייב להציל נפש חברו בממונו, דאי [לא"ה] א"כ שבר הנרדף כלים של כל אדם יהא פטור שהרי ממונו של כל אדם מחוייב להצילו, הילכך הא דאמרי' לעיל דמחוייב למטרח למיגר אגיר מה שהוציא המציל חייב הניצול לשלם".]

וכבר העיר ב'צדקה ומשפט' שם "שצ"ע להרמ"ה באם אין לניצול להחזיר לו מהיכן יקח, ועל כרחו יפסיד משלו". ולהעיר גם מהנפסק בשו"ע (חו"מ סי' צז ס"ד) דאין צריך להלוות כשיודע שלא יהיה ללוה ממה לשלם. והביא גם מה שכתב בשו"ת 'חוות יאיר' (סי' קמו): "ולולי שכל הפוסקים פה אחד [ס"ל] שמחוייב לשכור מממונו להציל חברו רק שחבירו יחזיר לו כמ"ש הרא"ש.. היה אפשר לומר שאינו מחוייב להשכיר משלו אם יודע שאין לחברו להחזיר לו, דלא רבתה

תורה רק לטרוח עבורו ומ"מ ר"ל משל חבירו דוגמא לדבר דק"ל כיבוד אב משל אב". אמנם ב'כלי חמדה' (פרשת תצא עה"פ לא תראה וגו' והתעלמת וגו' אות ד) תמה על שיטת הרמ"ה, וכותב: "נראה ברור ופשוט דאפילו אם יודע שהנטבע הוא עני ולא יהיה לו לשלם בשום פנים חייב להצילו בממונו", ומסיק דזה "מכח המ"ע והלאוין דצדקה, דאין צדקה גדולה מזו להחיותו ולהצילו בממונו". וציין אליו ב'מרגליות הימ' לסנהדרין שם אות טז, וראה עוד שם וכן גם בשו"ת 'ציץ אליעזר' (חכ"ב סי' צ).

חיוב בזבזו כל הנכסים כדי להציל

ולאחרי שנתבאר דלשיטת הרא"ש והטור ישנו חיוב על האדם להציל את חבירו גם בממונו יש להעתיק מה שנשאל בשו"ת 'שבט הלוי' (ח"ה סי' קעד): "אמאי אין חיוב על כל אחד ואחד מישראל להוציא כל ממונו עבור חולה מסוכן הזקוק להוצאות מרובות להצלת חייו, כגון לעבור נתוחים וכו', דהא כל או"א מוזהר בלאו דלא תעמוד על דם רעך, ומבואר באו"ח סי' תרנ"ו [ס"א ברמ"א, ומקורו מהר"ן במס' סוכה טז, א מדפי הרי"ף] שצריך להוציא אפילו כל ממונו שלא לעבור על לאו [משא"כ בנוגע למצות עשה 'אין צריך לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבזו אל יבזבו יותר מחומש']" [וראה גם ברמ"א יו"ד סי' קנז ס"א]. וע"ז ענה: "והנה ספיקו דמר ודאי רק למש"כ הריב"ש סי' שפ"ז דהא דלעבור על ל"ת צריך להוציא גם כל ממונו אין הבדל בין לאו שיש בו מעשה ללאו שאין בו מעשה, וא"כ גם הלאו דלא תעמוד על דם רעך בכלל זה אע"ג דהעבירה נעשית בשב ווא"ת, אבל למש"כ החוות יאיר סי' קל"ט ועמו כמה מגדולי האחרונים דדוקא בלאו דקעביד מעשה אבל לאו כעין לא תעמוד וגו' דהעבירה היא המניעה אין חיוב להוציא כל ממונו, א"כ אין מקום להסתפק בזה. ועיין היטב בחי' הגרעק"א יו"ד סי' קנ"ז [שם] ובפ"ת [סק"ד] שם".

שוב הביא משו"ת 'חתם סופר' (חו"מ סי' קעז בסופו) שנשאל עד"ז: "להסוכרים דאפי' בביטול ל"ת בשב ווא"ת צריך לבזבז כל הונו ולא יעבור, אך לרמב"ם [הל' מתנות עניים פ"ח ה"ה] דפסק בפדיון שבוי' המעלי' עין עובר על לא תעמוד על דם רעך ועל לא תרדה בפרך לעיניך, וקשה א"כ אמאי אמרי' פ' השולח [מה, א] אין פודין יתר מכדי דמיהם משום דוחקא דציבורא הא עברי על לא תעמוד ע"ד רעך ועל

לא תרדה בו בפרך לעיניך", ותירץ ה'חתם סופר': "דלא אמרה הר"ן אלא ביחיד שצריך לבזבו כל ממונו ולהטיל עצמו על הציבור להתפרנס מן הצדקה ולא יעבור על ל"ת, אבל ציבור הנדחק, ובפרט בזמן שאו"ה תקיפים על שונאי ישראל, הוי דוחקא דציבורא בכלל פ"ג כמ"ש הרא"ש פ"ק דב"ב וכמ"ש בש"ע י"ד סי' רנ"א בסופו כנלע"ד ע"כ חשו לדוחקא". [ולהעיר שה'חתם סופר' בעצמו (בהגהות לאו"ח שם) ס"ל עיקר ד"לאו במ"ע ול"ת תליא מילתא, אלא [ב]קום ועבור ושב ואל תעשה..."].

ולפי זה כתב ב'שבט הלוי': "ולמדתי מדברי הח"ס תרתי כללא בזה, חדא דדוקא להשיטות הסוברים דגם בלאו שעובר בשב וא"ת צריך לבזבו כל ממונו חייב בלאו דלא תעמוד לעשות כן, ועוד למדנו מדבריו דלאו זה מוטל על היחיד אם הוא עומד על דם חבירו ולא אחר ומוטל על הצבור אם שוין לעמוד על דם חביריהם. ומתירוצו עוד למדנו בדמציאות של זמן הזה שלא שייך הענין שדוחקא דציבורא יביא אותם לידי סכנה ופקו"נ הדר דינא דלאותם שיטות עכ"פ חייבים בכל ממונם". שוב הוא דן לומר דהלאו דלא תעמוד על דם רעך חמור יותר משאר הלאוין, ובכל מקרה חייב לבזבו כל ממונו להציל את חבירו.

ומסיק: "דאם יארע כזה ליחיד במקום שאין מצילין אלא הוא, כגון טובע בנהר וחייה גורתו, לדעת הח"ס זה תולה במחלוקת הפוסקים לענין לאו דעובר בשב וא"ת אם חייב בכל ממונו. ומכ"ש למש"כ בעניי בלאו דלא תעמוד על דם רעך שחייב גם בממונו במקום שהמצוה דוקא עליו. ובלא"ה הרי דעת הריב"ש כנ"ל דבכל לאו חייב, וכ' הפוסקים דהעיקר בזה כהריב"ש, עיין שד"ח במערכת הל' סי' ק"ז בזה [=]. ובזה נדחה ג"כ מש"כ הפתחי תשובה (יו"ד סי' רנ"ב ס"ק ד') לדחות דברי בית הלל, והצדק עם הבית הלל והגאון מהרש"ק דבמקום סכנת נפשות חייב בכל ממונו. . איברא כשאין הדבר מוטל על היחיד דוקא, וכל הציבור בכלל הקריאה. . פשיטא לי שאין יחיד בפ"ע מחייב להוציא כל ממונו. . שהבי"ד או העומדים בראש יעשו את הרבים, אבל את היחיד עכ"פ אין לחייב בכנ"ל".

ומה דפשיטא ליה דבחיוב הצלה המוטל על היחיד חייב לבזבו כל כספו הנה בשו"ת יד אליהו' (אמשטרדם תע"ב, סי' מג) פשיטא ליה דלא ככה: "ע"כ מצינו דאדם יכול ליתן כל אשר לו בעד נפשו ואפילו

בעד אשתו וכו' יותר ויותר מכדי דמיו כמ"ש הפוסקים, ואפילו אינו רק בספק סכנה, ואלו בשביל אחר שאינו ת"ח אינו רשאי ליתן יותר מכדי דמיו אפילו בודאי סכנה, ובנדרים פ"א דף פ' ופ"א דאפילו כביסתן קודמין לחיי אחרים ובירושלמי פ"ח דשביעית לח"ב עיין בפ"י משנה ח' פ"ה דגיטין [?] משמע דגם בזמן הזה אין חיל[ו]ן ק"י."

אמנם רוב הפוסקים נקטו דכדי להציל חיים צריך לבזבז כל כספו, ואציין את אלו שראיתי (אחדים מהם צוינו בספרים הדנים בנושא).

בספר 'מעיל צדקה' (סי' אלף שכו): "מה שנפטר בחומש הוא דאין חי(י)וב עליו לבקש עניים לתת, אבל אם בא עני לפניו ועיניו רואות שימות אם לא יתן לו בודאי דחייב ליתן אע"פ שכבר נתן חומש. וכמו שכתבתי בסימן דלעיל [שם סי' תתתה-ו] מהרמב"ם ז"ל שאם רוצה לתת יותר מחומש מדת חסידות הוא, לכן [אמרו חז"ל] פעמים שלא יעשה בו צדקה הוא מקטרגו, אע"פ שכבר נתן חומש מנכסיו, כאמור", וצ"ע בדבריו דבתחילת דבריו כותב "דחייב ליתן" ושוב הוא מסתמך על שיטת הרמב"ם (בפיה"מ למס' פאה פ"א מ"א) דמדת חסידות הוא.

בשו"ת 'זרע אמת' (ליוורנו תקנ"ו, ח"ב סי' נא בסופו, הובא ב'דרכי תשובה' סי' קנז סקנ"ז) כתב: "נראה דכל הון ביתו יתן ולא יעבור על לאו דלא תעמוד על דם רעך, דהא קי"ל דאם יכול להציל בכל מה שיש לו חייב ליתן ולא יעבור על לא תעשה. . . וכמ"ש בהגה ר"ס קנ"ז ע"ש". וכ"כ הגאון מהר"ם יפה בהגהותיו שנדפסו בראש שו"ת מהר"ח אור זרוע (לפס"א תר"כ, הגהה לסי' רמד): "ואף דבי"ד רסי' קנ"ז לא נתבאר ליתן כל הוננו בשביל לאו בשב ואל תעשה, לאו זה מסתברא טובא דיש בו מצות קיום נפש מישראל".

וכ"כ הגרשז"א (בשו"ת 'מנחת שלמה' שם, וראה גם שם ח"א סי' ז סוף עמ' מב): "אם נאמר דעל לאו שחיובו מעשה ליכא חיוב לבזבז כל ממונו, מ"מ מעשר או חומש מיהא חייב. ובפרט דמסתבר יותר שלא זו הרבה יותר חמור ושפיר חייב לבזבז כל ממונו. אך לצערנו נתקלים בזה תמיד ולא עושים כך. ושמעתי שהגאון ר' ישראל מסאלאנט זצ"ל הסתפק הרבה בענין זה. ולמעשה ודאי נראה דבכה"ג שרואה את חבירו טובע בנהר ואין מי שיציל אותו שפיר חייב לבזבז כל ממונו".

וראה גם עד"ז ב'מרחשת' (ח"א סי' מג אות ה, אמנם שם אות י חוזר בו מחידושו זה).

ובשו"ת 'אגרות משה' (יו"ד ח"ב סי' קעד תחילת ענף ד) כתב: "דלא תעמוד על דם רעך הוא ככל הלאוין שמחוייב להוציא כל ממונו כדי שלא לעבור על לאו כדאיתא ברמ"א סימן קנ"ז סעיף א'...". אמנם בעוד שכאן תלה את חיוב בזבזו כל כספו בחיוב הכללי שמחוייב האדם לבזבז בשביל שלא לעבור על לאו, הרי במק"א גם הוא סובר דזה מפני החומר המיוחד שבמצות לא תעמוד, וכך כתב (יו"ד ח"א סי' רכג בסופו): "פשוט לע"ד שלהציל מקרא דלא תעמוד מחוייב להציל בכל ממונו שרק ע"ז הא צריך הקרא... ויליף זה ממשמעות הקרא דלא תעמוד משמע חזור על כל צדדין כדפרש"י. ולולי פרש"י אפשר לומר דא"צ לזה שמשמע כן מהקרא אלא דכיון שנקט בלאו דלא תעמוד ועל לאו הא מחוייב ליתן כל אשר לו ולא לעבור על לאו כדאיתא ברמ"א ס"ס תרנ"ו. וצ"ע ע"מ שהוצרך רש"י לדייק מלשון הקרא. ואולי סובר רש"י דכיון שהוא לאו בשב ואל תעשה לא היה מחוייב אלא כדין עשה עד חומש...". ובמק"א (יו"ד ח"א סוף סי' קמג) סתם וכתב: "למעשה אין לבזבז יותר מחומש אם לא לחשש פקוח נפש".

וה'חפץ חיים' בספרו 'אהבת חסד' (ח"ב פ"כ ס"ב) כתב: "הא דאמרינן אל יבזבז יותר מחומש... נראה דמירי באופן שאינו נוגע לפיקוח נפש ממש, אבל אם נוגע לפ"נ ממש, כגון שהשבוי עומד למות או הרעב יכול לבוא לידי סכנה ע"י רעבוננו, אין שייך בזה שיעור חומש, ולא אמרו בב"מ ס"ב רק דחייו קודם לחיי חבירו, אבל דעשרו קודם לחיי חבירו לא מציינו". וכתב ע"ז הגרשז"א (הועתק בינשמת אברהם' חו"מ שם): "מהחפץ חיים רואים רק שמותר ואינו עובר על אזהרת חז"ל לבל יבזבז יותר מחומש, אבל לא שהוא חייב בכך", וכוונתו לומר דגם בלי תקנת חז"ל דאל יבזבז אין אדם מחוייב לבזבז כל כספו אף בשביל הצלת חבירו, וחיוב בזבזו כל כספו עדיין תלוי במחלוקת הפוסקים כמה צריך לבזבז בשביל קיום מצות ל"ת, או באם נאמר דחיוב דלא תעמוד על דם רעך מחייב בזבזו כל כספי היחיד. ובשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' נד) פשיט ליה היפך דברי ה'חפץ חיים', דמפני הצווי דלא תעמוד על דם רעך אכן יש חיוב על היחיד לבזבז כל

כספו בשביל הצלת חבירו, אלא דתקנת אושא דאל יבזבו יותר מחומש מגביל גם את הלא תעשה דלא תעמוד על דם רעך.

וראיתי בספר 'אורח צדקה' להרב יחזקאל פיינהנדרלר (ירושלים תשס"ו, פ"א ס"כ) שכתב: "ישנם אופנים בהם מותר לתת יותר מחומש לצדקה, ואלו הם: א. במקום פיקוח נפש, או אם באו לפניו עניים רעבים או ערומים, או שבויים, ומידת חסידות היא..." , ובהערה לט ציין והעתיק מדברי כמה פוסקים בזה: שו"ת 'בית דינו של שלמה', 'אהבת חסד', הגרשז"א, 'שבט הלוי' וה'אגרות משה', והתפלאיתי מה המקור לקביעה שגם במקרה של שבויים אין כאן רק מידת חסידות, שהרי רוב רובם של הפוסקים שאת דבריהם העתקנו לעיל סוברים שבמקרה של פיקוח נפש מחויב האדם לבזבו כל ממונו כדי להציל את חבירו. ואני חושש שהוא מתסס על דברי ה'אגרות משה' כפי שהעתיקם הוא באופן מטעה. הוא כותב: "ועי' גם בשו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' קמג בסוף התשובה, שרק בחשש פיקוח נפש מותר לתת יותר מחומש. וכ"כ בשמו בספר מעשר כספים..." , והכוונה למה שהעתיק בסוף ספרו (עמ' שכב) "תשובות הגר"מ פיינשטיין הועתק מספר 'מעשר כספים' באנגלית, תש"מ", ובאות שם כותב בין השאר: "...שאפילו עשיר מופלג אל יבזבו יותר מחומש . . . [אבל] מותר לו לתרום כל מה שהבוא רוצה לצרכי פקוח נפש ופדיון שבויים..." , ויכול להיות שמלה "מותר" הטעתו, כאילו שזה אינו חיוב אלא מדת חסידות, אבל אי משום אין זה ראייה, שהרי בסי' קמג אכן לא התמש הגרמ"פ במלב "מותר", וגם מהאנגלית אין ראייה כלל. וצ"ע.

חיוב ההצלה שעל כל הציבור

והנה לעיל הובאו דברי ה'שבט הלוי' דמחלק בין "אם יארע כזה ליחיד במקום שאין מצילין אלא הוא" או חל על היחיד להציל בכל ממונו, 'איברא כשאין הדבר מוטל על היחיד דוקא, וכל הציבור בכלל הקריאה . . פשיטא לי שאין יחיד בפ"ע מחייב להוציא כל ממונו".

הנה עד"ז כתב גם הר"מ הרשלר ('הלכה ורפואה' ח"ג עמ' מט): "חולה בעיר או בבית חולים אין היחיד חייב מצד דין דלא תעמוד . . שדבר שהוא כללי ומוטל על הציבור אין היחיד מתחייב כלל בזה או שמתחייב לפי חלקו לפי נפשות או ממונו", והביא סמוכין לדבריו

משו"ת המבי"ט (ח"א סי' רלז): "ואפילו היתה סכנה ליושבי פיזארו והוו בני טורקיא כאלו עומדים על דמם כיון שיכולים להצילם בהליכת הסוחרים שם, אין כח בכלם להכריח את הסוחרים לבדם, דלאו עלייהו לחודייהו רמי לאו דלא תעמוד על דם רעך אלא אכולהו ישראל דסמיכי להו רמיא, כיון דיכולים להצילם בשלוח שם סחורה מדמי כולם. . ומצוה אכולהו רמיא לחזור על כל צדדין שלא יאבד דם רעך".

ועל דברי ה'שבט הלוי' העיר הגרשז"א (הועתק ב'נשמת אברהם' חו"מ שם, ועד"ז העיר גם בשו"ת 'מנחת שלמה' שם): "עדיין לא ברור, מ"מ אם יודע שלמעשה אחרים נמנעים ואין עוזרים אותו, איך מותר לו לעבור על ל"ת על דם רעך, דלכאורה הוא צריך מיד להצילו ולפרסם אח"כ פס"ד מבית דין שבני העיר צריכים לשלם לו את חלקם, אבל לא להמנע מהצלה בגלל הפסד ממון". מדבריו משמע דפשיטא ליה דחיוב ההצלה שעל הציבור אינו מוריד כלל מחיוב ההצלה של כל יחיד ויחיד, ועל כן במקרה שהיחיד רואה שאין הציבור מקיים את חיוב ההצלה חייב הוא להציל את חולה גם עם הפסד ממון. אבל לכאורה לא כך מבואר ברמ"א (יו"ד סי' שלו ס"ג) אודות רופא שהתנה בשכר שחייב ליתן לו, "ואע"פ שיש מצוה עליו לרפאותו, שכל מצות עשה דרמיא אכולי עלמא אם נודמנה לא' ולא רצה לקיימה אלא בממון אין מוציאין הממון מידו ולא מפקיעין מידו חיוב שלהן" (ומקורו מהטור שם), "חייב לשלם כיון דלאו עליה דידיה לחודיה רמיא מצוה זאת" (ט"ז סק"ג), "שאיין אנו יכולין לכופו. . שהוא יעשה המצוה. . חיוב שמוטל אכולי עלמא" ('פרישה' סקי"ז). והנה שם מדובר בחיוב הצלה של הרופא בגופו, שרק באם התנה חייב לשלם, אבל בהצלה שבממונו שמלכתחילה לא חל עליו דוקא החיוב, לכאורה משמע מכאן שיכול היחיד "להמנע מהצלה בגלל הפסד ממון".

גם ב'צדקה ומשפט' הביא מה שהעיר לו הגרשז"א כנ"ל, ושוב כתב: "נראה בנידוד", אם יודע שחברו נמצא בסכנה ואפשר להצילו בממון, והדבר אינו סובל דיחוי כלל ויש בידו ממון, תליא בפלוגתא אם חייב לפזר כל ממונו, ואף לדעת הפוסקים המחייבים נראה שיכול אח"כ לגבות מאחרים [מ]ממון צדקה לכיסוי הוצאותיו, ובלבד שהיה בדעתו תחלה לעשות כן (עי' יו"ד סימן שלו ס"ג ברמ"א לענין רופא,

ואע"פ ששם איירי בהתנה, מ"מ נראה שגם דעתו על חשבון צדקה הוי כהתנה, וכן יש לדייק מלשון הרמ"א שם דהוי מצות עשה דרמיא אכולי עלמא) - ולכאורה תמוה מאד לומר שצריך שיהיה דעתו כן בתחלה, שהרי איזה דמיון יש בין נידו"ד לנידון הרופא, שהרי הרופא מחויב לרפאות את החולה בגופו, שהרי הוא חלק מכלל הציבור שחל עליהם החיוב דלא תעמוד על דם רעך, וכיון שמצווה הוא לרפאות אסור הוא לבקש שכר חכמתו, אבל בהתנה מתחילה כן חייבים לשלם לו, אבל בנידו"ד מלכתחילה לא חל על האדם לבזבז כל ממונו רק כעין הלוואה שמלווה על חשבון הציבור, א"כ גם בלא התנה יכול הוא לגבות מאחרים את הוצאותיו.

והנה בשנת תש"ד לפני עזבם את בודאפעסט פירסם הגה"צ מהר"ם רוקח מבילגורייא זצ"ל בדרשת הפרידה שלו, פסק הלכה בשם אחיו הרה"ק מהר"א מבעלזא זי"ע (ונדפס אז בחוברת 'הדרך' עמ' כב, וראה שם עמ' יא-יח): "שאעפ"י שבכל שנים כתקונם צריך להפריש מעשר מהונו וליתן לצדקה, ואפילו כשהאדם מבזבז אחז"ל שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש, ובפדיון שבויים אחז"ל אין פודים את השבויים יותר מכדי דמיהם, זה היה רק כשהי' איזה צרה פרטית, אבל עתה היא עת צרה ליעקב, שהשבויים הם בסכנת נפשות בכל רגע ורגע, ע"כ בשעת סכנה כזו מחויב כל אדם לפזר אפילו כל הונו ורכושו להציל נפשות ולמלט משפחות, וכל אשר לו יתן האדם בעד נפשו, כן צריך לפזר גם בעד כל נפש מישראל. אם יתן איש את כל הון ביתו ג"כ לא יצא עדיין ידי חובתו רק מחויב להשתדל בגופו ובממונו במסנ"פ להצילם מסכנת כליון המרחפת על פניהם בכל רגע". וראיתי מי שנתקשה בדבר זה, אמנם מסתבר שהסיבה למה מחויב כל אחד לבזבז את כל כספו כיון שעם כסף יכלו להציל הרבה פליטים ולהעבירם את הגבול ממדינות אחרות להונגריה, וכן גם לתמוך ביהודים שהסתתרו או חיו בזהות בדויה (ורבות שמעתי אודות זה מאאמו"ר הכ"מ שהיה שם אז, וגם הוא קיבל כספי תמיכה בתקופה שחי עם ניירות מזויפים ואכמ"ל), ועל כן לא היה שייך לחייב את בני הקהילה לפי חשבון, כי היו צריכים אז את כל הכסף שהיה בהישג יד.

ביאור דברי אדמו"ר האמצעי

ואחרי כל זה נבוא לבאר דברי אדמו"ר האמצעי הנ"ל, הוא כותב ש"אינו בדין עכ"פ שיהי' האדם מתענג בתענוג אכילה ושתייה ולבוש יקר ובית גדול . . וחבירו ימות ברעב", ומשמע דחיוב מוטל להציל את המוטל בסכנה, אמנם עדיין יכול להשאיר לעצמו כדי מחייתו באכילה ושתייה ולבוש וכיו"ב. והיה אפשר לומר ש"אינו בדין" מורה שאינו חיוב גמור, וכך כתבתי בגליון העבר, אמנם יותר מסתבר לומר שכוונתו ש"אינו אנושי" וכיו"ב.

ושב כתב: "כאשר יתבונן האדם וירגיש בחיי נפשות העניים הרי ודאי ידקדק ע"ע במדת הדין ומשפט בנפשו היטב הדק שלא יסתפק ויוציא רק על מה שצריך מן ההכרח לחיי גופו וב"ב בצמצום . . מה שיותר על סיפוק צרכיו יתן לצדקה להחיות רוח שפלים שהוא פיקוח נפשות . . ומצות פדיון שבויים..." - הרי דלשיטתו ממדת חסידות ראוי לבזבז כל ממונו ממש בלי להשאיר לעצמו כלום, אבל אין זה חיוב.

ועוד משמע לכאורה מדבריו שאינו מחלק בין חיוב הצלה שנוטל על היחיד ובין מה שמוטל על הציבור.

ועוד יש להאריך בכל זה.



אמירת 'ברכו' (ביחיד) בקבלת שבת

הרב שמואל ביסטריצקי, כפר חב"ד

בעמח"ס 'המבצעים כהלכתם'

אמירת 'ולומר' דוקא בשבת או גם ביום חול?

א. בתפילת ערבית של ליל שבת (בסיום קבלת שבת) לפני 'ברכו' נכתב בסידור "אם מתפלל ביחידות יאמר זה אחר בנהירו דאנפין" ומובא שם קטע מן הזוהר 'ולומר ברכו' וכו'.

ולכאורה צריך להבין מה מיוחד ב'ברכו' של תפילת ערבית של ליל שבת שדווקא בתפילה זו מי שמתפלל ביחידות צריך לומר קטע נוסף בתפילה כדי להשלים את אי אמירת 'ברכו' בציבור, ואולי גם מי

שמתפלל ערבית ביחידות ביום חול יצטרך לומר קטע זה או הדומה לו?

ואכן כך מצאתי בסידורים שונים בהם מובא ביום חול קטע אחר: "חיה אחת יש ברקיע . . ובכל פעם אומרת "ברכו את ה' המבורך...". ובסידור רב עמרם גאון, הביא קטע ארוך ל"ברכו ליחיד".

בכדי שנבין זאת, עלינו להבין תחילה את תוכן הקטע "ולומר ברכו", דמפירוש המילות מובן שכל ענינו הוא תוספת קדושה ליום השבת דווקא.

והנה ראיתי שהביאו בשם האריז"ל (אור החמה לזוהר שם, שער הכוונות בעניין ערבית ליל שבת סח,ד) שפירש כך: שכאשר אומרים "בואי כלה" ב"לכה דודי" יש לכווין לקבל סוד תוספת קודשת הנפש, וכאשר אומרים "ברכו" יש לכיוון לקבל תוספת קדושת הרוח, וכאשר אומרים "ופרוש סוכת שלום עלינו" מקבלים תוספת קדושה לנשמה.

ואולי לכן הכניס אדה"ז את הנוסח "ולומר" לפני ברכו, כדי שגם מי שמתפלל ביחידות יוכל לקבל לעצמו את תוספת קדושת הרוח (ולא שיפספס אותה כי לא התפלל בציבור), וממילא אין טעם לומר קטע זה (או הדומה לו) בתפילות ערבית של יום חול.

אולם עדיין צריך ביאור הרי "ולומר ברכו" הוא המשך רצוף של "כגוונא" בזוהר (ח"ב, דף קלה ע"ב) אז למה מי שמתפלל בציבור לא אומר את ההמשך אלא רק יחידים. וגם יש לעיין למה את ה"כגוונא" אפשר לומר בציבור ואת זה לא?

וראיתי על כך בקובץ 'המאור' (תשרי-חשוון תשל"ב) שהביא מחלוקת שלימה בין נוסחאות הסידורים האם להביא ולהדפיס בנוסח התפילה את "ולומר ברכו" בסיום אמירת "כגוונא" או לא, ומסיים שם: "...והנה עצם מקורו הוא בזוה"ק ושם כתב הנוסח דאנפין "ולומר" ברכו, והנה בזה אפשר לומר לדעת היעב"ץ ז"ל שאומר שרק

1) ואולי על פי זה נבין את אגרות כ"ק אדמו"ר זי"ע שגם אם מתפלל עם הציבור ולא אחז עם החזן ב'ברכו' עליו לומר "ולומר" כי לכל דבר יש סדר, ואי אפשר שיקבל תוספת הרוח לפני תוספת הנשמה וכו'.

הש"ץ יאמר ולומר ברכו משום שהוא מסיים דאנפין ותיכף אומר ברכו אומר ולומר ברכו, מה שאין כן הקהל שממתינים על הש"ץ ומסיימין המאמר כגוונא לא יאמרו "ולומר", שאינו בהמשך אחד, ויאמרו רק דאנפין, "עכ"ל.

אך עדיין צ"ל הרי זה המשך אחד בזוהר, ולמה מחלקים בין הקטעים? והנה לכאורה אין סיבה שהציבור יאמרו "ולומר", דהרי כבר פעלו את תוספת קדושת הרוח באמירת "ברכו" עם החזן, ועוד אפשר לומר שכל מעלת אמירת ה"כגוונא" שהיא סיפור תוספת הקדושה של השבת נכתבה מ"כגוונא" עד "דאנפין" וממילא אין צורך לומר "ולומר".

בספר ה'שבת בקבלה וחסידות' כתב: ייחודו של "כגוונא" שהוא מעורר ומלהיב את הלב לאהבת השבת, בביאור סוד קדושתה ומהותה - הסתלקות כוחות הטומאה וכוחות הדין השוררים בימי חול, והאור העילאי והנשמה היתירה השורה בשבת, ומבאר על כך אדה"ז שאמירת הקטע מן הזוהר, מגלה חמש פעולות אלוקיות המתרחשות בשבת: (א) בשונה מבימות החול של יום פועלת רק כוח אלוקי אחד (חסד או גבורה וכו') הרי בשבת כל הכוחות האלוקיים פועלים ביקום, (ב) העולם הגשמי מתעלה ומתרומם ונכנס לתחום הקדושה (ג) הקב"ה יורד ומתקרב לעולם, (ד) כוחות הדין והטומאה מסתלקים מהעולם, (ה) בני ישראל זוכים בנשמה חדשה - נשמה יתירה.

חמשת ענינים אלו הם תמצית השבת לכן קבעו לומר קטעים אלו מן הזוהר בתפילת קבלת שבת, וממילא אין עניין להמשיך ולומר את ה"ולומר" אלא רק מי שלא יספיק לענות "ברכו" יחד עם החזן כדי שיוסיף את תוספת הרוח הפרטית שלו.

האם כל אחד אומר זאת בשבת?

ב. ומהכא להתם, יש לחקור האם על כל אחד לומר "ולומר" גם בעת תפילתו עם הציבור?

והנה, באגרות קודש (ח"ג, עמ' שז) כתב הרבי: "מנהגי' לומר ברכו לפני ערבית של ש"ק, ובמילא אומרים ולומר כו' אם מתפללים

ביחידות, ואין נוגע אם שמעו ברכו מקודם². וראה זח"ב קלה, ב, ולומר ברכו כו' בגין למיפתח לגבה בברכה כו'.

מאגרת הזאת משמע א) שאם מתפלל עם הציבור אך לא אוזן בדיוק עם החזן בברכו - עליו לומר "ולומר" כשמסיים את קבלת שבת. ב) אם מטרת ה"ולומר" הוא "למיפתח לגבה בברכה" מדוע אין אומרים זאת כולם, ואת זה ניתן לכאורה להבין על ידי שהקהל עונה לחזן "ברכו" ומקבל את תוספת הקדושה לרוח כפי שהסברנו למעלה.

ושמעתי מהגמ"ש אשכנזי, מד"א דכפר חב"ד, שכ"ק אדמו"ר זי"ע נהג לומר זאת ביחידות בכל ערב שבת, ותמוה מדוע לא רואים שאנ"ש נוהגים כך.

ולסיום, ראיתי ב'סידור רבינו הזקן עם ציונים והערות' (להרב רסקין שליט"א) הביא על "ולומר" שתפילת קבלת שבת: "ומהמשפיע הרה"ח ניסן נעמענאו ז"ל שמעתי, שבמה שרבינו מתייחס כאן להמתפלל ביחיד, נרמז איך שייכתם וראוי להאריך בתפילה בליל שבת קודש, שכתוצאה מכך ייאלץ לומר "ולומר ברכו".



קידוש לפני צה"כ בליל א' דסוכות לשיטת אדמו"ר הזקן

הרב משה מרקוביץ
תושב השכונה

בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות סוכות סתרל"ט ס"כ: "וכיון שאכילת לילה הראשונה נלמד בגזירה שוה מאכילת מצה צריך להיות דומה לה בכל דבר, דהיינו שלא יאכל בערב יו"ט מן המנחה ולמעלה כדי שיאכל בסוכה לתיאבון, ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים, ויזהר לאכול קודם חצות לילה, הכל כמו באכילת מצה כמ"ש בהלכות פסח".

(2) וב'רוקח' (סימן שכב) כתב בנוסח שונה: "יחיד שאינו בבית הכנסת לברכו יאמר בברייתא זו בספרי כי שם ה' אקרא . . . ואומר ברכו...".

והנה במגן אברהם סתרל"ט ס"ק יא על דברי הרמ"א "ולא יאכל בלילה הראשונה עד שיהיה ודאי לילה", כתב: "ונ"ל דקידוש יכול לעשות מבע"י קצת על היין, וברכת לישיב בסוכה והמוציא יאמר בלילה, דהא אפילו בפסח הוי שרי אי לאו משום ד' כוסות כמ"ש רסי' תע"ב, ומיהו כיון דאומר סוכה ואח"כ זמן צ"ל גם הקידוש בלילה".

והעירני ח"א, דיש לעיין בדעת אדמו"ר הזקן בענין זה, דלכאורה מזה שלא הביא כלל דברי המג"א נראה דלא ס"ל כדבריו במסקנה שיעשה קידוש בלילה, וכן מלשונו "ולא יאכל בסוכה עד לאחר צאת הכוכבים" ניתן לדייק דאכילה אינה כוללת שתיית קידוש. אבל צ"ב, כטענת המג"א, שבקידוש אומרים סוכה ואחר כך זמן.

וצ"ע בדבר.



שינה בסוכה לדעת הרמ"א

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

בשו"ע או"ח סי' תרלט סעיף ב' הגה: ומה שנוהגין להקל עכשיו בשינה, שאין ישנים בסוכה רק המדקדקין במצות, י"א משום צנה, דיש צער לישן במקומות הקרים (מרדכי פ' הישן); ולי נראה משום דמצות סוכה איש וביתו, איש ואשתו כדרך שהוא דר כל השנה, ובמקום שלא יוכל לישן עם אשתו, שאין לו סוכה מיוחדת, פטור; וטוב להחמיר ולהיות שם עם אשתו כמו שהוא דר כל השנה, אם אפשר להיות לו סוכה מיוחדת. ע"כ.

ועיין בשו"ע רבינו סעיף ט' "ויש שלמדו עליהם זכות למי שנשוי אשה שחייב לשמח את אשתו ברגל ונשים פטורות מן הסוכה א"כ אם אינו רוצה לפרוש מאשתו מקרי דבר מצוה וכל העוסק במצוה פטור ממצוה אחרת כמו שיתבאר בסימן תר"מ ועל כן הוא פטור משינה בסוכה בלילה. עכ"ל.

והנה רבינו נקט הטעם של הט"ז ס"ק ט' ולא נקט הטעם של המ"א סעיף ק' ח' שהבעל פטור משום שאם אינו יכול לדור עם אשתו הוה

ליה מצטער ופטור לישן שם ע"ש והנראה לומר שמה שרבינו אינו נקט כטעם המ"א הוא שכל זה אתי שפיר במקום שיש צער להאיש אם אינו דר עם אשתו אבל לא כל אנשים שווים בזה ולכמה אנשים אין שום צער במה שאינם דרים עם נשיהם באותו שבוע וע"כ נקט רבינו כדעת הט"ז שבין אם יש צער או אם אין שום צער בעל מ"מ הוא מקיים המצוה של "משמח אשתו כרגיל" כשהוא דר אצל אשתו וע"כ הוה פטור מן הסוכה משום עוסק המצוה פטור מן המצוה.

והנה לפי דעת הרמ"א מובן מדוע מקילין בהענין של שינה בסוכה - משום עוסק במצוה פטור מן המצוה, אבל לדעתו לכאורה אין שום היתר לבחור משינה בסוכה, אבל נראה לומר שגם להרמ"א לפי דעת הט"ז יש הענין של עוסק במצוה פטור מן המצוה לבחור הנמצא בביתו אצל אביו בחג הסוכות.

דהנה הרמ"א כותב שגם בזמנינו "המדקדקין" מחמירין בשינה בסוכה. וי"ל שגם הבן שנמצא בביתו ילך לישן בסוכה במקום שאביו יקל לישן בבית, זה עלול לגרום עגמת נפש אצל האב וא"כ הבן יקיים המצוה של כיבוד אב דוקא ע"י שאינו ישן בסוכה.

וכל זה שפטור מלישן בסוכה הוא לבד מהטעמים שאנו - חסידי חב"ד - אין ישנים בסוכה.



בדין כובע בשבת

הרב משה מנחם מענדל פעוונזנער

כולל אברכים תומכי תמימים נחלת הר חב"ד

כתב אדה"ז בקונטרס אחרון (בדין כובע גדול שאסור משום אהל) סי' שא ס"ק יב וז"ל: "ועיין בסי' שט"ו שכתב עוד היתר ממה שכתב הר"ן גבי סדינים שע"ג המטות שלנו, עיין שם. וזה אינו, דשאני התם דאין איסור כלל בעשיית מחיצות לגג העשוי מתחלה, דהוי ל"י מלמעלה למטה דשרי אפילו במחיצות שמגיעות לארץ כמבואר שם בס"ג".

והנה, דברי אדה"ז נכתבו בקיצור ובעומק, והרבה יש לעיין בדברי אדה"ז להבינם על בוריים, כי ניתן לפרש את הדברים בכמה אופנים, אך בכל ביאור שוברו נמצא בצדו, ואבקש מהקוראים להביע את דעתם בפירוש הדברים, וכדי להקל על המעיין כ' את הדברים מפוענחים בכמה אופנים.

אופן הא'

ועיין בסי' שט"ו שכתב הט"ז (ס"ק ח) עוד היתר למנהג שיוצאים בשבת עם כובע קשה, ויסוד דבריו הוא ממה שכתב הר"ן [נו.ב. ד"ה ודאמרינן] גבי סדינים שע"ג המטות שלנו, עיין שם, אך באמת דברי הט"ז נסתרים המה, ומכמה פנים, וכדלקמן.

וכדי לעמוד על בירור דברי הט"ז נקדים, דהנה בגמ' [קלח ע"ב] שנינו ד"כילת חתנים מותר לנטותה ומותר לפורקה . . ולא אמרן אלא דלא נחית מפוריא טפח אבל נחית מפוריא טפח אסור" וע"ז כ' הר"ן "ודאמרינן בגמרא דאי נחתא מפוריא טפח אסורה היינו טעמא לפי שהכילה פרוסה לצל" וסיים וכ' "אבל מטה דידן דאע"ג הנחתי סדינין מפוריא טפח [לית לן בהי], כיון דבפריסת סדינין ע"ג מטה ליכא משום אהל לית לן בה"

והנה, מאריכות ל' הר"ן, שלא כתב בקצרה ד"אע"ג הנחתי סדינין מפוריא, ליכא משום אהל" אלא הוסיף וכתב טעם לדבר ד"כיון שע"ג מטה ליכא משום אהל, לית לן בה" מכאן למד הט"ז שהפירוש בדברי הר"ן הוא, שמכיון שבחלק אחד של הסדינים (היינו החלק שע"ג המטה) אין בו דין אהל, א"כ גם בחלק היוצא ממנו בתחתית המטה אין בו דין אהל, ומזה יש ללמוד גם לגבי כובע, שמכיון שהחלק שע"ג הראש אין בו דין אהל, א"כ גם בחלק היוצא מראשו אין בו דין אהל.

ואמנם, זה אינו הפירוש בדברי הר"ן, שהרי פשוטם של דברים הוא שהפורס סדין ע"ג מיטה, ליכא בו משום אהל כלל, והיינו משום שאינו מחשב בדעתו לא לעשות גג ולא לעשות מחיצות, ובמילא אין שם אהל

(1) הוספת תיבות אלו נמצא בחי' הרשב"א, שהם מקור דברי הר"ן (כמפורש בדבריו), אך בר"ן לפנינו ליתא לתיבות אלו [ולכן הסגרנום בחצ"ר].

כלל לא על הגג ולא על המחיצות שנעשו, ואין אנו צריכים לבוא לסברא מחודשת (הנזכרת בט"ז) שמתוך שבעיקרו (בגגו) ליכא אהל, כמו"כ גם על המחיצות ליכא שם אהל ואין להעמיס בדברי הר"ן חידוש זה, דזה אינו (ואריכות לשון הר"ן - יתבאר לקמן אות ב).

- ואף שעדיין יש מקום לתמוה על היתר הר"ן לפרוס סדין על מיטה, מדין אחר, דהרי אף אי נימא דפריסת הסדין ל"ה אהל, הא מ"מ בפריסה זו נעשה גג ומחיצות, והלכה פסוקה היא (סי' שטו ס"ג) דכל שעושה גג ומחיצות הוי דומה לאוהל ואסור,

אך בקל יש ליישב, דשאני התם דמכיון שבפעולת פריסת הסדינים אינו עושה גג אלא רק מוסיף מחיצות, וא"כ אין איסור כלל בעשיית מחיצות לגג העשוי מתחלה, דהוי ל"י מלמעלה למטה דשרי אפילו במחיצות שמגיעות לארץ כמבואר שם בס"ג, שאף שהמעמיד מיטה ומחיצות הוי דומה לאהל, מ"מ, יש להתיר באם עושה בדרך מלמעלה למטה דהיינו שעושה בתחלה הגג ואח"כ המחיצות, וה"נ בפריסת הסדינים, הרי אין הוא עושה אלא את המחיצות, ונמצא שהגג קדם למחיצות.

* * *

ע"כ פירשנו את הבנת דברי רבינו שכתב "וזה אינו", היינו שחולק על הט"ז בהבנת דברי הר"ן (ורבינו ס"ל פי' אחר בדברי הר"ן), אמנם

(2) ז"ל המחבר: "מטה, כשמעמידים אותה, אסור להניח הרגלים תחלה ולהניח עליהם הקרשים, אלא ישים הקרשים תחלה באויר, ואח"כ הרגלים תחתיהם".

וז"ל רבינו בשולחנו (ס"ט): "כל גג עראי, שאינו מתכוין בו לעשיית אהל שיאהיל על מה שתחתיו, אלא כדי להשתמש בו איזה תשמיש בגופו, כגון שמיים דף השולחן על רגליו, אע"פ שעושה בזה גג עראי, אין בכך כלום, כיון שאינו מתכוין לעשיית אהל, ומ"מ אם מעמיד גם מחיצות עראי תחת גג זה הרי זה דומה לאהל ואסור לעשותו כדרכו מלמטה למעלה אלא מלמעלה למטה דרך שינוי כגון מטה שהרגלים שלה הם דפים מחוברים כדופני התיבה ופורסים עליהם עור או שמניחים עליהם קרשים מלמעלה לישן עליהם לא יעמיד את הרגלים בתחלה ויניח העור או הקרשים עליהם כדרכו בחול שהרי זה דומה לעשיית אוהל אלא יאחז העור או הקרשים תחלה באויר ואח"כ ישים הרגלים תחתיהם שאין זה דומה לעשיית אוהל שאין דרך לבנות מלמעלה למטה".

הרבה מן הדוחק יש בפירוש דברי רבינו כך, שהרי פירוש זה אינו הולם את לשונו הזהב שכתב "וזה אינו, דשאני התם" דממרוצת ל' רבינו נראה דהיסוד לחלוק על הט"ז ("זה אינו") הוא משום ד"שאני התם", וזהו הסיבה למש"כ "וזה אינו", ולפי מה שכתבנו ע"כ זהו ענין בפני עצמו, ודוחק קצת לפרש כן.

אופן הב'

ובאמת אפשר לפרש דבריו באופן אחר, שרבינו בדבריו בא לשלול את הדמיון שמדמה הט"ז בין כובע למטה, ולפ"ז יתפרשו הדברים כך:

וההיתר שכתב הט"ז בכובע ע"פ דברי הר"ן במטה, זה אינו, דמכיון שבכובע הנידון הוא על תוספת גג, ובמטה הנדון הוא על תוספת מחיצות לגג העשוי בתחלה, א"כ א"א כלל לדמות כובע למטה, דשאני התם דמכיון שבפעולת פריסת הסדינים אינו עושה גג, אלא רק מוסיף מחיצות, וא"כ אין איסור כלל בעשיית מחיצות לגג העשוי מתחלה, דהוי ל' מלמעלה למטה, דשרי אפילו במחיצות שמגיעות לארץ, כמבואר שם בס"ג, שאף שהמעמיד מיטה ומחיצות הוי דומה לאהל, מ"מ, יש להתיר באם עושה בדרך מלמעלה למטה דהיינו שעושה בתחלה הגג ואח"כ המחיצות, וה"נ בפריסת הסדינים, הרי אין הוא עושה אלא את המחיצות, ונמצא שהגג קדם למחיצות.

ולפי' זה יומתק לשון רבינו שכתב לקמן [בקו"א] "אבל בגג האהל איפכא שמעינן" והיינו שכוונתו דנוסף ע"כ שמדברי הר"ן אין ראי' להט"ז, מכיון שהר"ן קאי בתוספת מחיצות לגג, והט"ז קאי בתוספת גג, הנה בדין זה דהט"ז גופא והיינו "בגג איפכא שמעינן", ראה שם.

אמנם גם לפי' זה צ"ע, שלפ"ז יוצא שכל טעם ההיתר במטה, הוא מצד הדין דבאהל ארעי מותר עשייתו בדרך מלמעלה למטה, ולכאורה טובא הוה ל' למימר, שאין עליו שם אהל כלל, וע"כ אין מקום כלל לומר שהיוצא תחת המטה יחשב למחיצה של אהל, וא"כ מדוע כותב רבינו שכל ההיתר הוא מדין מלמעלה למטה.



מצות "תשביתו" מן התורה [גליון]

הרב אברהם אלאשוילי

לוד, אה"ק

בגליון יג (א'טז ע' 94) כתבתי לבאר בכוונת דיוק לשון אדה"ז בסי' תלג סי"ב: "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו - חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו מן התורה כשיגיע זמן איסורו ולבערו מן העולם לגמרי". דלכאורה לא מובן למה נקט בלשון "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו", וכי למה שלא ירצה לבטלו ולהפקירו? וכי בשופטני או ברשיעי עסקינן שאינו רוצה לקיים את מצות הביטול שמן התורה? ואף אם כן, היה לו לומר בלשון: ואם אינו מבטלו, או: ואם עבר ולא ביטלו, ומהו "ואם אנו רוצה לבטלו" שנקט כאן?

וכתבתי לבאר שאדה"ז משמיענו כאן בלשונו הזהב את גדר מצות "תשיבתו" שמן התורה, שמלכתחילה ניתן לקיימה באחד משני אופנים: א) בביטול ובהפקרת החמץ (לפני שיגיע זמן איסורו), ב) בביעור החמץ מן העולם (לאחר שהגיע זמן איסורו). ואין שום עדיפות לאחד מאופנים אלו על משנהו. ולכן נקט בלשון "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו", כלומר שהדבר תלוי ברצונו של האדם בלבד: אם רוצה לבטלו ולהפקירו - יבטלו ודיו, ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו אלא מעדיף לבערו מן העולם - יבערו מן העולם (לאחר שיגיע זמן איסורו, ואינו חייב לבטלו לפני שיגיע זמן איסורו). ובשניהם מקיים את מצות "תשביתו" מן התורה באותה מידה.

והנה בגליון האחרון (ע' 69) הקשה הרב י.ל.ש. שאינו מבין התירוץ, שכן דבר זה מפורש כבר בסי' תלא ס"ב: "ומה היא השבתה זו שאמרה תורה, הוא שישבית ויבער החמץ מן העולם לגמרי. . . אבל אם רוצה לבטלו ולהפקירו, אין זה מועיל כלום. . . בד"א לאחר שהגיע זמן איסור אכילתו והנאתו מה"ת. . . אבל קודם שהגיע זמן איסור הנאתו יכול הוא לבטלו ולהפקירו, ומותר לו מה"ת להשהותו עמו בבית כל ימי הפסח". הרי שכתב בפירוש שמה"ת יכול לעשות איזה אופן שרוצה, ומה מחדש כאן יותר?

וממשיך ושואל הרב הנ"ל: סוף סוף אין זה מתרץ לגמרי את קושייתו בלשון "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו" - כי ס"ס משמעות לשון זה כפשוטו הוא שיש מי שאינו רוצה לבטלו, (ולא רק שזה תלוי ברצונו) - והקושיא במקומה עומדת, למה שלא ירצה לבטלו ולהפקירו?

ועל כן כותב שם לתרץ באופן אחר, יעויין שם בהרחבה. ואכ"מ.

ובמחילה מכת"ר, לא הבנתי קושייתו: שהרי גם אם נאמר שאין זה חידוש של אדה"ז כאן, הרי פשוט שאדה"ז נאמן כאן לשיטתו שכתב בסי' תלא, ולכן דייק בלשונו וכתב "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו", כי באמת הדבר תלוי ברצונו.

אבל באמת אם היה מעיין היטב במה שכתבתי היה נוכח שיש כאן גם חידוש בדברי אדה"ז, שהרי כתבתי (בתוספת הדגשות שלא מופיעות במקור): "שהדבר תלוי ברצונו של האדם בלבד: אם רוצה לבטלו ולהפקירו - יבטלו ודיו, ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו אלא מעדיף לבערו מן העולם - יבערו מן העולם (לאחר שיגיע זמן איסורו, ואינו חייב לבטלו לפני שיגיע זמן איסורו)".

כלומר, אדה"ז משמיענו כאן שני ענינים בדין השבתת חמץ מן התורה: א) בביטול והפקר לבד סגי, ולא צריך לבער מן העולם. ודבר זה אכן מופיע כבר בסי' תלא, ועל כך הוא כותב בתחילת הסעיף "כבר נתבאר בסי' תלא". ב) אם אינו רוצה לבטלו, צריך לבערו מן העולם לאחר שהגיע זמן איסורו, ואין צריך לבטל לפני שהגיע זמן איסורו, כלומר די בבדיקה וביעור שלאחר זמן האיסור ואין צריך בנוסף לבדיקה וביעור גם ביטול, וזהו עיקר החידוש של סעיף זה, וכמו שכתב שם בקו"א סק"ג שלא כדעת הפרי חדש ש"אין בבדיקה מועלת כלום מן התורה בלא ביטול", אלא דעת אדה"ז היא שאין חובת ביטול מן התורה (לפני זמן איסורו) לאדם שהחליט שהוא רוצה לבער החמץ (לאחר זמן איסורו), ולכן נקט בלשון "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו", לומר שזה תלוי ברצונו של האדם, ואינה חובה עליו כלל.

ובנוסף לכך כתבתי הסיבה שאינו רוצה לבטלו, מפני ש"מעדיף לבערו מן העולם", כלומר זה לא רק סתם החלטה שרירותית שאינו רוצה לבטלו, אלא יש לכך סיבה הגיונית, האדם מעדיף שהחמץ לא

יהיה בביתו כדי שלא יבא לאכלו, או מצד סיבה אחרת, ולכן רוצה לבערו מן העולם. וזה עונה על השאלה השניה ששאל כבוד הרב הנ"ל.



פשוטו של מקרא

"צרעת ממארת"

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

בפ' תזריע (יג, נא) ברש"י ד"ה צרעת ממארת, פירש לשון סילון ממאיר (יחזקאל כ"ח) פויינט"ש בלע"ז. ומדרשו תן בו מארה שלא תהנה הימנו:

וצ"ל מה הי' חסר בפירוש כפשוטו מלשון סילון ממאיר, שהוכרח להביא פירוש המדרש. ועוד צ"ל איך מפרש כפשוטו שזה מלשון סילון ממאיר, הרי פירוש של סילון ממאיר הוא סילון "מכאיב", היינו שהצרעת היא מכאיבה, ולכאורה הרי הנגע הוא בבגד, ואיזה כאב יש לו ע"י הנגע שיש בבגד? ובשלמא אם הי' מדובר בנגע שיש לו בגופו, י"ל שזה מכאיב כיון שזה בגופו, וגם אז לא הי' פשוט לומר ע"ז מכאיב כי סו"ס הרי נגע צרעת אינו מיחוש של כאב גשמי, ועאכו"כ כשהנגע בבגד, איך שייך לומר ע"ז מכאיב?

(1) והסברא שכתב הרב הנ"ל שם שהסיבה שאינו רוצה לבטלו מפני שהוא חושש שמא לא יבטל בלב שלם, נראה לי תמוה, איזה מין חשש זה? שהרי אם האדם חושש לכך זהו סימן שהדבר איכפת לו ונוגע לו, ואם כן מה הבעיה הרי הוא בעצמו יכול לתקן חשש זה ע"י שיבטלנו בלב שלם. ואין זה דומה לתקנת חכמים שהביטול לבד לא מועיל מפני שחששו שמא לא יבטלנו בלב שלם, שהרי שם החשש הוא "לפי שאין דעת כל בני אדם שוין, ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם וכו'" (כלשון אדה"ז בסי' תלא ס"ד), ומדובר באדם שיקל בדבר מצד שאינו מודע לחשיבות הביטול וההפקרה בלב שלם, אבל אדם זה שאינו רוצה לבטלו מפני שחושש שמא לא יבטלנו בלב שלם, ודאי לא עליו דברו חכמים, שכן אדם כזה שירא וחרד לדבר ה', יכול לתקן בעצמו חשש זה ע"י שיבטל בלב שלם.

וי"ל הביאור, כי לכאורה זה קשה שלאורך כל הפרשה בענין נגעי אדם, לא מצינו הלשון צרעת ממארת, ודוקא בנגעי בגדים, כתוב צרעת ממארת? אלא שיש הבדל גדול בין נגעי אדם לנגעי בגדים. כי בנגעי אדם למרות הסבל שהצרועה צריך לסבול ובפרט בימי חלוטו וכו', הרי סו"ס יתרפא מצרעתו, וגם יכול להיות שיפטר מצרעתו בימי סגירותו ולא יוכרח להיות בדרך מחוץ למחנה וכו'.

משא"כ בנגעי בגדים, הרי אי אפשר שלא יסבול היזק והפסד בבגדו המנוגע, כי אפי' אם ילך לו הנגע אחרי הכיבוס, הרי צריך לקרוע מקום הנגע מהבגד, וא"כ בנגעי בגדים אי אפשר להפטר מזה בלי הפסד, וא"כ הרי זה צרעת ממארת בלשון סילון ממאיר שהוא מכאיב שבגדו מתקלקל ונפסד.

ולכן מוסיף רש"י "ומדרשו" שאין זה כאילו מפרש פירוש שני כמו בכל פעם שכותב "ד"א", אלא כאן המדרש מוסיף ביאור על הפירוש סילון ממאיר שנגע זה מכאיב כי "תן בו מארה שלא תהנה ממנה" היינו שע"י הנגע בבגדו מאבד האפשריות ליהנות מן הבגד מאחר שהוא צריך עכ"פ לקרוע אותו ולקלקלו.

ובזה מובן למה גם בנגעי בתים בפ' מצורע י"ד מ"ד כתוב ג"כ צרעת ממארת, כי כאן הרי נותצים הבית ומאבד הבית כולו, ולכן זה סילון ממאיר - מכאיב.

הַיּוֹם יוֹם

היום יום - ל' ניסן

הרב מיכאל זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

ב"היום יום" של ל' ניסן איתא: "ההתוועדות דסעודה שלישית, שבת מברכים, ויומי דפגרא - בראשי חדשים ומועדי אנ"ש - צריכים להתקיים בביהכ"נ. ההתוועדות דמלוה מלכה - אצל אנ"ש ש' בבתיהם הפרטים".

והנה לכל לראש, הרי ה"מקום גורם", והרי פתגם זה הוא ביום רביעי דפ' קדושים שבו מבואר שני הענינים דשבת וביהמ"ק בפסוק אחד, "את שבתותי תשמורו ואת מקדשי תיראו" [קדושים יט, ל], ונשנה עוה"פ בדיוק במילים אלו - בס"פ בהר [כו, ב].

והנה זה משתקף גם בהלכה שהרי מפסוק זה "ומקדשי תיראו" למדים ע"ד הקדושה דביהכ"נ. וראה מס' פסחים קא, א בתוד"ה דאכלו. ובאנציקלופדי' תלמודית ערך בית הכנסת [קצד ואילך]. וש"נ.

* * *

שייכותם של ענינים אלו לראש חדש אייר דוקא הוא בהקדם המבואר בכ"מ בשיחות שכל ראש חדש הוא כמו ראש הכולל כל איברי הגוף וכמו"כ ראש חדש כולל כל ימי ועניני החדש. ומזה מובן גם בנידון דחדש אייר.

(א) "שלש סעודות".

בזה - שני ענינים:

(1) מ"ש "שם שם לו חוק ומשפט וגו'" והיינו שמיד אחרי יצי"מ ניתנה להם [במרה], מצות שבת. (2) בחדש אייר ניתנה להם המן. והנה בש"ק כב אייר [ראה סדר עולם רבה ובשיחת ש"פ בחוקתי תשמ"ן], בעת הציווי על המן, נאמר ונשנה מילת "היום" ג' פעמים, שמרמוז על ג' הסעודות של שבת, וכמבואר גם ברבינו בחיי, בפס"ד להצ"צ (חידושים על רבינו ירוחם) וכן בלקו"ש חכ"א ע' 84. וש"נ.

ואגב, הלשון הוא "התוועדות דשלש סעודות" והיינו שהתכלית של סעודה זו - ובמיוחד כמבואר בחסידות שזהו רעווא דרעווין, למעלה מאכו"ש סתם - הוא העילוי של התוועדות. וכפי שמוכח ממכתבי קדש של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, לנצל שיתקיים בעת סעודה זו, התוועדות חסידית או חזרת דא"ח.

(ב) "שבת מברכים".

מבואר בפ' בא שלפני יצי"מ נאמר החדש הזה לכם וגו' והיינו שאז התחיל מנין החדשים מחדש ניסן. והנה עפ"ז נמצא שראש חדש הראשון אחרי יצי"מ הוא - ר"ח אייר.

והנה בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראי' הי' זה בעדים שהגיעו והגידו להב"ד. אבל בזה"ג ישנו רק זכר לזה: שבת מברכים. כיון שבשבת אז הוא יום הכניסה שמתכנסים בבתי כנסיות (נתבאר בלקו"ש ח"ט ע' 187 ואילך).

ועפ"ז יומתק שייכות דהתועדות שבת מברכים לבית הכנסת דוקא, וכמבואר בתוד"ה דאכלו (פסחים הנ"ל), "כדאמרי' בירושלמי שהיו אוכלין שם [בביהכ"נ] בקידוש החדש", והרי כמבואר בשיחה לעיל, הרי שבת מברכים עתה הוא זכר לקידוש החדש.

(ג) "ראשי חדשים".

היינו ג"כ כנ"ל, שר"ח אייר הוא ראש חדש הראשון שהי' מצד עבודת בני ישראל מצד עצמם, כיון שבר"ח ניסן היו עוד במצרים, והקב"ה הראה לו "כזה ראה וקדש".

ועל כללות ענינים אלו - "שבת, ראשי חדשים ומועדים" ושייכותם לבית הכנסת דוקא, יש להעיר מזהר ח"ג קסג, א: "ואלין רישי מתיבתי כלהו בריש ירחי ושבתי ומעדייא מתכנשי לגבי טורא דאהרן כהנא ומתערי לגביה ועאלין גו מתיבתא דיליה ומתחדשן תמן בדכיו דטלא קדישא דנחית על רישיה ומשח רבו דנגיד עליה ועמיה מתחדשן כלהו בחדושין דרחימין דמלכא קדישא עד דאקרי הכא מתיבתא דרחימותא".

והנה יש להוסיף גם במ"ש "בחדושין דרחימין דמלכא קדישא", והיינו שקשור עם ענין האהבה - ויש לקשר שזהו ג"כ תוכן ענינו דהתועדות עפמ"ש בכ"מ, וכן בל' חז"ל גדולה לגימיה שמקרכת וכו'.

שזנזת

ל"ג בעומר יום הסתלקות רשב"י

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תתס (ל"ג בעומר - בחוקותי תשס"ג) דן הרב נחום

גרינוואלד בארוכה: שבאחד ממכתבי הרבי (בלקו"ש ח"ז עמ' 336), מתייחס הרבי שם לתמיהת הדברי נחמי' בפרע"ח - דפוס דובראוונע ודפוס לאשצוב - שער ספה"ע פ"ז: והטעם שמת רשב"י ביום ל"ג בעומר, כי הוא מתלמידי רע"ק שמתו בספה"ע, דלכאורה הרי אדרבה בגמרא מבואר איפכא, שאחרי שמתו תלמידי ר"ע סמך חמשה תלמידים ורשב"י אחד מהם?

והרבי מביא סיוע להשערת הדב"נ אשר בפע"ח (דפוס קארעץ), וז"ל: "אכן קטע זה אינו מופיע, וכן בסידורי אריז"ל, ובשני פע"ח כת"י שישנם באוסף הכת"י אשר לכ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א, חסר כל ענין זה. כן לא מצאתי לביאור הנ"ל בכל דרושי דא"ח שראיתי לעת עתה.

והנה ידועים דברי החיד"א (בברכ"י סי' תצג) שהביא של"ג בעומר הוא יום הילולא והסתלקות דרשב"י, אולם בליקוטים שבס"ס 'מראית עין' לחיד"א אות ז כותב: "ומ"ש בברכי יוסף בסימן זה, דיש מי שכתב דפטירת רשב"י ע"ה זי"ע בל"ג בעומר, כן כתב 'בפרי עץ חיים', אך כבר נודע דבנוסחאות כתבי אריז"ל היה ערוב וט"ס, והנוסחא אמיתי היא נוסחת הח' שערים שסידר הרב מהר"ש ויטאל, בנו של רבינו מהרח"ו ז"ל, ובשער הכוונות האריך בסוד יומי העומר. . ולא בא בפיו לומר שהוא פטירת רשב"י ע"ה, ואפשר שהכוונה כמ"ש אני בטוב עין, דביום ל"ג התחיל ללמד ר' עקיבא לרשב"י וחביריו, ודוק היטב. ולפי"ז באין הפע"ח, אין מקור של"ג בעומר הינו יום הסתלקות רשב"י, אולם הרי ידועה שדעת רבינו הזקן בהרבה מקומות, בדרוש שער לג בעומר שבסידור דא"ח, וד"ה להבין הילולא דרשב"י שבס' מאמרים אדה"ז משנת תקס"ב ושנת תקס"ד, שאכן ביום ל"ג בעומר הוא יום הסתלקות רשב"י, ומאין מקורו?

סדר דפוסי פע"ח וסדר דרושי רבינו

ובאמת צריכים לברר כאן סדר הדברים, דלפי הרבי, הרי בפע"ח שנדפס לראשונה בקארעץ ובפע"ח שבכתב"י, חסר כל הקטע על הסתלקות. והנה הפע"ח דפוס דובראוונא נדפס בשנת תקס"ג - תקס"ד (עפ"י 'כתבוני לדורות' מכוון 'אהבת שלום' עמ' צ), ואילו מצינו כבר על יום הסתלקות רשב"י בכתבי רבינו הזקן משנת תקס"ב (ראה

מאדה"ז תקס"ב ח"ב עמ' תלא 'וזה הי' בל"ג בעומר כשנסתלק רשב"י ע"ה). אולם באמת מה שכתב הרבי שעיין בפע"ח דפוס קארעץ, צ"ע איזה דפוס, כי כידוע נדפס הפע"ח בקארעץ פעמיים, פעם אחת בשנת תקמ"ב, ופעם שני' בשנת תקמ"ה. וכידוע שיש שינויים רבים בין שני דפוסים אלו, שבפע"ח משנת תקמ"ה, ניתוספו המון הוספות מהמחברים ומרמ"ע מפאנו ועוד. וא"כ יש לעיין, אם נבדק הדבר בשני הדפוסים יחדיו, ועוד ראיתי, שבאמת דפוס דובראוונע הינו מיווג של שני דפוסים הקודמים, וא"כ צ"ע אם כבר מופיע בדפוס הקודם?

והנה החיד"א ב'מראית עין' סבור, שמקור של"ג בעומר הוא מפע"ח שם, ובאמת מסתבר שספר 'מראית עין' שנדפס בשנת תקס"ה מתייחס לדפוס דובראוונא, שנדפס בשנת תקס"ג-ד. אולם בברכ"י שנדפס בשנת תקל"ח, (שאו עדיין הפע"ח הי' רק בכת"י וטרם נדפס כלל) ושם עדיין קיבל כעובדא שבל"ג בעומר יום ההסתלקות, אינו מזכיר להדיא את הפע"ח כמקורו, וצ"ע? ומכך נראה שענין ל"ג בעומר כיום ההסתלקות הי' רווח וידוע (ועפ"ז כתב ב'בברכי יוסף'), וב'מראית העין' דן, בעקבות דפוס דאבראוונא, שנראה לי שמקור הדבר בפע"ח, ולכן מסיק שלפי השער הכוונות אין יסוד לדבר זה.

מקור שבלתי תלוי בפע"ח

ומנין הי' נפוץ ענין זה? בינתיים מצאתי מקור אחד שכידוע הי' בזמנו בעל השפעה מרובה (ולא ראיתי שמציינים אליו המלקטים), והוא בספר 'חמדת ימים' שנדפס לראשונה בשנת תצ"ב בערך (ח"ג ספירת העומר פ"ב ליל לג): "ונמצא כתוב בספר הקדמונים שיום ל"ג לעומר הוא יומא דאתפטר רשב"י ע"ה מן עלמא, ונוהגים לקבוע בליל זה לימוד רזין דחכמתא דילה ובאדרא זוטא וששים ושמיים בהילולא דיליה.

ומזה שכתב "ונמצא כתוב בספר הקדמונים", משמע שלא לפע"ח הכוונה, שהרי פע"ח הוא מכנה כתיבי הרב וכיו"ב, וצריך חיפוש למה כוונתו (כי כפי שכבר הארכנו אשתקד דבריו לקוחים מספרים אחרים), ואז ניתן לברר מהו מקורו של אדה"ז (כי כפי שכבר הארכנו, לא השתמש רביה"ז בספר זה ישירות).

ולהעיר שבספר 'מורה באצבע' (סי' ח אות רכג) על ל"ג בעומר כותב, וז"ל: "ויש מי שנהג לעשות לימוד בליל ל"ג בעומר בי עשרה, ללמוד שבחי רשב"י המפוזרים בזהר ואדרא זוטא". ויש לעיין אם מקורו ב'חמדת ימים' הנ"ל, אם כי יש שינויים בדברי החיד"א.

בכל אופן, נראה שיש מקור בלתי תלוי בפע"ח על היות יום זה יום הסתלקות רשב"י, עכ"ל.

והנראה בזה לבאר בהקדם מה שבשנים האחרונות נתגלו ב' כתבי יד קדומים חשובים מאד בנידון שלנו:

כת"י 'אוקספורד' מספריית רבי דוד אופנהיים (שלפני שנת תע"ב) של 'פרי עץ חיים', ושם (שער ספירת העומר פ"ז) נאמר בזה"ל: "...שאמור לו לאיש הזה שלמה הוא אומר נחם ביום שמחתי. וטעם שמ' [=שמחת] רשב"י ביום ל"ג לעומר, כי הוא מתלמידי רבי עקיבא, שהוא שמ' [=שמת] ל"ג לעומר", עכ"ל.

וזהו הנוסח האמיתי של ה'פרי עץ חיים' הנ"ל. ולפ"ז מתורצים כל הקושיות והתמיות ששאלו על ה'פרי עץ חיים' המודפסים, שבאמת הם משובשים מאד לפנינו. ואילו ה'דברי נחמיה' היה רואה את הנוסח האמיתי הזה של כתה"י של 'פרי עץ חיים' הנ"ל היה שמח שמחה עצומה, שבאמת המקור האמיתי של"ג בעומר הוא יום הסתלקותו של רשב"י הוא אמנם בכתבי האריז"ל כנ"ל.

ב'פרי עץ חיים' שבדפוס היה שרשרת של שגיאות קשות, שנגרמו על ידי המדפיס מפני שהוא פירש בטעות את ה'שמ' הראשון ל'שמת', ולכן שינה (בהתאם) מ'וטעם' ל'והטעם' [ל'יום שמחתי' שלפני זה, מפני] שמת רשב"י ביום ל"ג בעומר, כי הוא מתלמידי רבי עקיבא 'שמתו בספירת העומר' - כאן נמשך ברצף המשך השגיאות מזה שלא היה יכול המדפיס לפענח את 'שהוא שמ' ל'שמת', כי כך כבר פיענח את ה'שמ' הראשון ל'שמת', על כן השמיט את ה'שהוא' מהנוסח ועשה מה'שמ' השני ל'שמתו'. ואחר כך היה 'חייב' להמשיך בשגיאה נוספת, שעשה מ'ל"ג לעומר' ל'ספירת העומר', כי הרי תלמידי רבי עקיבא לא מתו בל"ג בעומר. אבל לפי הכתב יד הקדום האמיתי נאמר כך: "וטעם שמחת רשב"י ביום ל"ג לעומר כי הוא מתלמידי רבי

עקיבא שהוא שמת ל"ג לעומר", והכל בא על מקומו בשלום, ושל"ג בעומר הוא ממש מה שחשבנו תמיד, יום הסתלקותו של רשב"י!

ה'חיד"א' ו'הבן איש חי' מעולם לא אמרו של"ג בעומר אינו יום הסתלקותו של רשב"י ח"ו, הם רק העירו על הנוסח המשובש שבדפוס 'פרי עץ חיים' הנ"ל, כמו שהעיר ה'דברי נחמיה', ותו לא.

ב'אגרות קודש' (כרך ד' ע' ערה) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע (פסח שני תשי"א): "כמה טעמים נאמרו בשמחת ל"ג בעומר וחגיגתו, ואנו אין לנו אלא האמור בכתבי האריז"ל ומוכא בדא"ח, אשר יום זה הוא יום הסתלקותו של רבי שמעון בן יוחאי - הילולא דרבי שמעון".

ובהערה שם נאמר מקורו 'בכתבי האריז"ל' ומוכא בדא"ח [= דברי אלקים חיים' = בחסידות]: "פרי עץ חיים שער ספירת העומר פ"ז, דרוש כ"ק רבנו הזקן (הוזכר בשו"ת דברי נחמיה חאו"ח סי' לד ס"ז). סידור שער הל"ג בעומר, ובלשון מהר"ג מדובראוונא (שם): כבר נתפרסם בכל העולם מכמה דורות ענין הילולא דרשב"י בל"ג בעומר", עכ"ל.

ולפי האמת אין כאן שום תמיה כלל, כי עוד טרם הדפוס של ה'פרי עץ חיים' כבר נתפרסם בכל העולם מה שנאמר בכתב יד 'פרי עץ חיים' הנ"ל, שרשב"י אמנם נסתלק בל"ג בעומר, וזאת היתה בקבלה מכמה דורות, אלא אח"כ נשתבש מאד קטע זה כפי שזה הופיע בדפוס; דבמקום שנדפס "והטעם שמת" צריך להיות "וטעם שמחת", ובמקום שנדפס "שמתו" צריך להיות "שהוא שמת", ובמקום שנדפס "בספירת העומר" צריך להיות "ל"ג לעומר", ולפי זה הכל בא על מקומו בשלום.

גילוי מרעיש של צילום גוף כתבי יד קודש עתיקים של רבנו חיים ויטאל ובונו רבי שמואל זצ"ל של 'שער הכוונות' שב'שמונה שערים' (דרוש יב). ומה שיש באמת הבדל אחד ויחיד ומשמעותי ביותר בין הכת"י הנ"ל לבין מה שמופיע בכל הדפוסים שלפנינו הוא, שבקטע על מעשה הופעת רשב"י לאריז"ל, על פי הכת"י אמר לו רשב"י לאריז"ל: "אמור לאיש הזה אברהם הלוי כי למה אומר נחם ביום שמועתינו" - משא"כ בכל הדפוסים שלפנינו נאמר כאן: 'ביום שמחתנו', וא"כ לא

נאמר כאן אודות 'יום ההסתלקות' [כפי שציין החיד"א ב'מראית עין' הנ"ל].

והנראה בזה לבאר שאמנם בלשון חז"ל יש בכיטוי זה של 'יום שמועה' רק משמעות אחת בלבד - יום פטירה, כדאיתא בגמ' עירובין (מו, א) 'שמועה רחוקה' - ועי' ראש השנה (יח, ב), מועד קטן (כו, ב), שמחות (פי"ב, א), זבחים (ק, א) ועוד. - וכך כבר כתבו ר' עזרא שבט במאמרו על ל"ג בעומר, והרב משה אייזיק בלוי ב'שורון' כרך טו ע' תתסו הערה 65.

ומה שמתלבטים הנ"ל אודות הלשון 'שמועתינו' שהוא בלשון רבים (דלכאורה היה צריך להיות 'ביום שמועתי'), נראה לבאר בפשטות על פי מה שכתב הגה"ק בעל 'מנחת אלעזר' ממונקאטש זצ"ל בספרו 'דברי תורה' מהדורה ט (סי' לג) וז"ל: ברכות (ו, ב) "אמר רב אשי אגרא דבי הלולי, מילי" [=השכר שמקבלים על ההשתתפות בשמחת הנשואין, הוא בעד המילים (כולל דברי שבח על הכלה) שאומרים לחתן כדי לשמחו]. - "הנה בליקוטי הש"ס להאריז"ל פי' בזה (מהרח"ו ז"ל) וז"ל: "הנה זה סוד הלולא דצדיקייא שארז"ל בו ביום פטירת הצדיק מן העולם אין העסק כי אם בתורה ובמעשים טובים אשר חידש הוא, וזה סוד אגרא דהלולא מלולא, פירוש מילוליו ודבריו שחידש הוא. ועי' בזה רות בהלולא דרב חסדא" עכ"ל". והנה לא מצינו לכאורה לישון הלולא על יום פטירת הצדיק רק על רשב"י כדאמרינן באדרא זוטא [זהר ח"ג רצו, ב. ח"א ריח, ב] בעת פטירת והלויית רשב"י עאלו ואתכנשו להלולא דרשב"י. ועי' בשו"ת שם אריה הוספה לערוגת הבושם להגאון מזסלב ז"ל (חאו"ח סי' יד) מה שהאריך בזה. אמנם בדברי האריז"ל בלקוטי הש"ס כנ"ל מצינו דכל יום פטירתו צדיק נקרא הלולא כמו שפי' אגרא דבי הלולא כנ"ל. ויתאחדו הדברים כאחד עם דברי רש"י ז"ל בשם תשו' הגאונים (בסוף יבמות) שנקרא יום זה יומא דהלולא שמתאספין על קבר אדם גדול ביום שמת בו מרחוק ומקרוב ואומרים שמועה מפיו עיי"ש, והיינו מילי או מלולא שאומרים בשמו כמ"ש בלקוטי הש"ס להאריז"ל כנ"ל". עכ"ל ב'דברי תורה'.

הרי בהדיא דביום הסתלקותו של צדיק ('יום הלולא') מתאספין על קברו ['ביום שמת בו'] ואומרים שמועותיו מפיו, דהיינו מילי או

מלולא שאומרים בשמו, כמ"ש האריז"ל ד"זה סוד אגרא דהלולא מלולא, פירוש מילוליו ודבריו שחידש הוא". - וע"פ זה יבואר היטב הכוונה במה שאמר רשב"י לאריז"ל (עפ"י כתי"ק רבי חיים ויטאל ובנו רבי שמואל ז"ל): "אמור לאיש הזה אברהם הלוי כי למה אומר נחם ביום שמועתינו", דהיינו ביום הפטירה - ל"ג בעומר - שאומרים על קברו שמועותיו שיצאו מפיו בחיים חיותו בעלמא דין. - וכלשון ה'חמדת ימים': "שיום ל"ג לעומר הוא יומא דאתפטר רשב"י ע"ה מן עלמא, ונוהגים לקבוע בליל זה לימוד רזין דחכמתא דילה ובאדרא זוטא וששים ושמתים בהילולא דילה", וכלשון החיד"א ב'מורה באצבע' "ויש מי שנהג לעשות לימוד בליל ל"ג בעומר בי עשרה, ללמוד שבחי רשב"י המפורים בזהר ואדרא זוטא הנ"ל.

ועוד י"ל עפ"י מה שכתב בסידור רבנו הזקן (שער הל"ג בעומר סד"ה אתה הצבת, ובסופו) אודות הסתלקותו של רשב"י: "והנה אחר שיום ל"ג בעומר שהוא בחי' הוד שבהוד כנ"ל . . ונעוץ בו מבחי' היותר עליון . . ע"כ בכל זה מובן הטעם לבחי' הלולי' דרשב"י ע"ה שהיה בל"ג בעומר דוקא . . והנה כל ימיו היה עוסק בסודות התורה, וכשהגיע עת הסתלקותו בודאי הגיע בשעה ההיא לתחלת וראש כל המדריגות שלו בבחי' השגות ברזין דאורייתא, וזה היה ענין לימודו עם החברים בשעה ההיא דוקא כמבואר באדרא זוטא בפ' האזינו [רצו, ב], לכך נקרא אז הילולא דרשב"י, ולפי שגם כל מה שעסק כל ימיו ברזין דאורייתא עלו עם שרש נשמתו בעלותו בשעה ההיא, לכך היה אז דוקא גילוי עיקר שרש שרשו ברום המעלות במדריגות היותר עליונה למעלה מעלה, וכמו שאמר על עצמו בחד קטירא אתקטנא כו" עכ"ל. - ולפי"ז יבואר היטב הכוונה במה שאמר רשב"י יום שמועתינו', דהיינו ביום הסתלקותו בל"ג בעומר שאז היה השיא לכל המדריגות שלו בענין 'שמועותיו', וזה היה ענין לימודו עם החברים בשעה ההיא דוקא כמבואר באדרא זוטא שם, והיינו יום שמועתינו' (לשון רבים) - יום השיא בחייו בענין לימודו עם החברים דוקא בזמן הסתלקותו, וא"ש מאד. ולפי"ז יוצא דבר נפלא מאד, שדוקא עפ"י כתבי היד הקדומים והעתיקים של 'שמונה שערים' - 'שער הכוונות' [בכתי"ק של רבי חיים ויטאל ובנו רבי שמואל] ושל 'פרי עץ חיים' הנ"ל, מפורש בשניהם של"ג בעומר הוא הוא יום הסתלקותו של רשב"י - יום שמועתינו' - 'שהוא שמת ל"ג לעומר'.

לעיולי נשמת
הרה"ח ר' חיים צבי הלוי
ב"ר אברהם יצחק הלוי ע"ה
מאשקאוויטש

נבל"ע
ביום שלישי ח"י אייר
ל"ג בעומר התשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
הרה"ת ר' אברהם יצחק הלוי וזוגתו מרת פייגא ומשפחתם שיחיו
מאשקאוויטש
הרה"ת ר' אליהו אריה וזוגתו מרת חנה אסתר ומשפחתם שיחיו
סלאווין

לעילוי נשמת
ר' אברהם ארי' לייב ע"ה
ב"ר אהרן ע"ה
קופערמאן
נלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' חיים אהרן וזוגתו מרת מלכה שרה שיחיו
קופערמאן



לזכות הילדה
איטא אסתר תחי'
נולדה למזל טוב
ביום ראשון י"א אייר ה'תשע"א

ולזכות הורי'
הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת חנה
ובניהם גאולה מושקא ויקותיאל דובער שיחיו
קלמנסון



נדפס ע"י זקני'
הרה"ת ר' יוסף יצחק הכהן וזוגתו מרת תמרה שיחיו
כצמאן

לזכות

ידידנו היקרים והנעלים, בעלי מידות תרומיות

אהרן ליב שיחי' ראבינסאן

יהושע זעליג שיחי' קארפ

גדלי' שיחי' הרץ

זאב שיחי' בוימגארטען

אברהם אליעזר שיחי' גאלדמאן

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



לזכות החתן התמים

הרב שלום דובער שיחי' גינזבורג

והכלה מרת חי' מושקא שתחי' גריי

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום ראשון י"א אייר 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

הורי הכלה

הרה"ת ר' חיים צבי וזוגתו מרת חנה חוה שיחיו גריי

לזכות הילדה
שרה ברכה תחי'
נולדה למזל טוב
ביום ועש"ק ב' אייר ה'תשע"א



נדפס ע"י הוריה
הרה"ת ר' נתן וזוגתו מרת גיטל שיחיו
שטרנברג



לעילוי נשמת
הרה"ח ר' מרדכי ב"ר אליהו ז"ל
שוסטערמאן
זכה לשמש בקודש
אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
בתור "בעל קורא" קרוב לארבעים שנה
נלב"ע ביום כ"ב אייר ה'תשנ"ה

ולעילוי נשמת
האשה החשובה מרת העניא חאשא ע"ה
בת הרה"ח ר' זוסמאן הי"ד
שוסטערמאן
נלב"ע ביום ז' אייר ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת
התלמיד החביב, המיוחד שבחבורה
השקדן בלימודיו, אהוב לשמים ולבריות
מלא חיות ושמחה
שהי' נר להאיר בכל סביבתו
כרצון ונח"ר כ"ק רבינו נשיאנו
התמים
נתן נטע ב"ר זלמן יודא ע"ה
דייטש
נקטף בימי עלומיו
ביום ל"ג בעומר ה'תש"ע
ת.נ.צ.ב.ה.