

ב"ה

קובץ הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי
- ה'תש"מ -

שנה לט
גליון יד [אלף-קמד]
ש"פ תזריע-מצורע

יוצא לאור על ידי
תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה
667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ושמונה לבריאה
מאה וחמש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

ש"פ תזריע-מצורע
גליון יד [אלף-קמד]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

5..... רפואת המחלות והמומים לעתיד לבוא
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

16..... בענין מדת הבטחון
הרב אפרים פישל אסטער

21..... בגדר מוצות ספירת העומר במשנתו של רבינו
הרב בנימין אפרים ביטון

30..... החידוש בדורנו בענין צדיק ורע לו
הרב משה מרקוביץ

31..... סמכות בית דין להכות ולהפקיר מומון ע"פ מושגים מלקוטי שיחות
הרב פרץ בראנשטיין

אגרות קודש

34..... האיסור דבל תשחית במקום ספק
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

נגלה

39..... הנאה להזיקו דשן
הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

חסידות

43..... פרשת קריאת שמע זאת המצוה לעשות בארץ
הרב ישכר דוד קלויזנר

45..... הערת כ"ק רבינו לתניא פרק ל"ו
הרב לוי יצחק נוי

הלכה ומנהג

- 46.....איסור מלאכה בז' של פסח.....
הרב לוי יצחק ראסקין
- 47.....ידיעת המולד בשעת ברכת החודש (גליון).....
הרב ברוך אבערלאנדער
- 48.....תחלת זמן מנחה גדולה.....
הרב שלום דובער לזין
- 53.....שיטת אזה"ז באיסור אכילת בהמתו חמיץ ע"י נכרי.....
הרב אברהם הרץ
- 57.....דעת רבינו הזקן ע"ד תפילת הדרך.....
הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
- 59.....שהה בשתיית הד' כוסות יותר מכדי שתיית רביעית.....
הרב שבתי אשר טיאר
- 60.....נתינת מתנה לאונן לפני הקבורה.....
הרב יעקב אהרן סקוצילס
- 63.....תספורת בל"ג בעומר.....
הת' אברהם גולדשמיד
- 67.....מנהגי אבילות בימי ספירת העומר.....
הת' מנחם מענדל עהרענרייך

עניני חג הפסח

- 76.....דיוק כפל הלשון – 'לספר ביציאת מצרים'.....
הרב משה אהרן צבי ווייס
- 81.....שייכות ד' כוסות – לדברים הנאמרים עליהם.....
הרב שמואל פעוונזנער

פשוטו של מקרא

- 87.....'דם דם' ב' פעמים.....
הרב וו. ראזענבלום

שונות

- 90.....שנת הופעת הלכות פסח משו"ע אדה"ז.....
הרב ברוך אבערלאנדער

הקובץ הבא

**יצא לאור אי"ה ל"ג בעומר - ש"פ אמור ה'תשע"ח
הערות יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ט"ז ה'תשע"ח
"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים
און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)**



למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: haoros@haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

עניני משיח וגאולה

רפואת המחלות והמומים לעתיד לבוא*

הרב שלום צירקינד
תושב השכונה

בגליונות א'ק"ז, א'ק"ח, א'ק"ט, הבאתי לקט של ביאורים שונים למה לעתיד לבוא לא יהיו עוד מחלות¹, ויהיו כל בני ישראל בריאים בתכלית השלימות. ובגליון זה מלוקט אודות רפואת המומים והמחלות לעתיד.

רפואת המחלות לעתיד באופן נסי

בספר יחזקאל² מבואר, שלעתיד יוציא הקב"ה נחל שמוצאו מבית המקדש³, ועל שפת הנחל יגדלו כל עץ מאכל, "והי'⁴ פריו למאכל ועלהו לתרופה".

(* לעילוי נשמת אבי מורי הרב יצחק ב"ר אליעזר צבי זאב ע"ה, בקשר ליום היארצייט ח"י אדר. תנצב"ה. ויה"ר שנוכה תומ"י ממש לקיום היעודים בלע המות לנצח גו' והקיצו ורננו שוכני עפר וגו'.

(1) בנוסף להמקורות שהבאתי שם, יש לציין למדרש ארקים (אוצר מדרשים (אייזנשטיין) ח"א ע' 71), שכותב אודות דור המבול, שלא הי' אחד מהם כואב לא בעיניו ולא בראשו ולא בשאר אבריו, "וישראל עתידין שלא יהא אחד מהם כואב לא בעיניו ולא בראשו ולא באחד מאבריו, שנאמר יבלו בטוב ימיהם (איוב כ"א י"ג)". ושם כותב גם אודות דור המבול "בזמן שמוזקינין מוסיפין כח, שנאמר (איוב כא, ז) מדוע רשעים יחיו עתקו גם גברו חיל, ועתיד הקב"ה לעשות כן לישראל שנאמר (ישעי' מ, ל"א) וקוי ה' יחליפו כח". וראה מצו"ד על זכר' ח, ד.

וראה שיחת כ"ו כסלו תשנ"ב שגם אלו הצריכים למשקפיים או לזכוכית מגדלת, כשיבוא משיח יהי' להם עיניים בריאות בתכלית השלימות ולא יצטרכו לכ"ז. וע"ע מש"כ בגליון א'מה.

(2) מז, א, ואילך.

(3) וראה בחידושי אגדות מהר"ל שם לסנהדרין שפי' שהנחל היוצא מבית ק"ק מורה על שפע האלקי שיוצא משם שעי"ז פועל השלימות שיוצא העולם אל הפועל כפי האפשר ע"ש.

(4) שם פסוק י"ב "ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה כל עץ מאכל, לא יבול עלהו, ולא יתם פריו, לחדשו יבכר, כי מימיו מן המקדש המה יוצאים, והיו [והיה] פריו למאכל ועלהו לתרופה".

ובגמרא⁵ יש כמה דיעות, איזה דברים יתרפאו על ידי העלים: יש אומרים שהוא להתיר פה אלמים, ויש אומרים שהוא להתיר פה עקרות. והערוך מפרש בגמרא⁶, שלדיעה אחת העלים יפתחו לבו למאכל, ולדיעה השני' העלים יפתחו הפה שלמטה לשלשל, ולדיעה שלישית העלים ירפאו כל חולי.

ובפרקי דרבי אליעזר⁷ כתוב אודות הנחל והאילנות שיגדלו על שפתו "וכל אדם שהוא חולה ורוחץ באותם המים, מתרפא ... וכל אדם שיש לו מכה, לוקח מעליהם⁸ ונותן על מכתו ומתרפא".

5) סנהדרין ק, א "מאי ועלהו לתרופה, ר' יצחק בר אבודימי ורב חסדא, חד אמר להתיר פה של מעלה, וחד אמר להתיר פה של מטה, איתמר (נמי) חזקיה אמר להתיר פה אילמין, בר קפרא אמר להתיר פה עקרות. ר' יוחנן אמר לתרופה (ובילקוט שמעוני על יחזקאל שם הגירסא: לתרפיון) ממש, מאי לתרופה, ר' שמואל בר נחמני אמר לתואר פנים של בעלי הפה". ופירש רש"י "להתיר פה של מעלה - להתיר פה אלמים שיהו מדברים. להתיר פה של מטה - רחם של העקרות האוכלות מן העלין נפקדות".

ועד"ו הוא במנחות צח, א. ירושלמי שקלים פ"ו ה"ב. שיר השירים רבה על הפסוק ד, יג (אות כו). מדרש תהלים סוף מזמור כ"ג. [ובשיר השירים רבה, (ועד"ו בירושלמי שקלים שם, ובפרקי דאבי אליעזר סוף פרק נ"א), איתא "אמר רבי יוחנן: לתרפיון, מציץ עליה ותרף מזוניה". וראה ביאורו בהמפרשים לירושלמי שם].

וראה דברים רבה בתחילתו "לעתיד לבא הקב"ה מעלה מגן עדן אילנות משובחים. ומה הוא שבחן שהן מרפאין את הלשון שנאמר "ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה וגו'". מנין שהיא רפואה של לשון שנאמר "והיה פריו למאכל ועליהו לתרופה". רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר לתרפיון, וחד אמר כל שהוא אלם ולועט הימנו, לשונו מתרפא ומצחצחה מיד בדברי תורה".

ובמדרש בראשית רבתי ע' 20 "מהו ועלהו לתרופה כדי לפקח עיני עורים, רגלי חגרים, ולחזק ברכים כושלות, ולתת ולד בבטנות עקרות, ולפתוח כל רחם סגור, ולדבר כל לשון אלם, ולהשמיע און חרשים, ולהשיב דעת לשוטים".

ועיין עוד בפירוש יפה מראה (ופירוש פני זקן) על ירושלמי שקלים שם.

6) ערוך ערך פה (א) "ועלהו לתרופה חד אמר להתיר פה של מעלה וחד אמר להתיר הפה של מטה, פה של מעלה כגון שמיים אדם בפיו מעלהו פותח לבו למאכל, וחד אמר להתיר פה של מטה שמשלשל, להתיר פה של עקרות שעקרה שאוכלת ממנו הרה, לתרפיון פי' לרפואה לכל חולי, לתואר פנים שיהא מראהו נאה".

7) סוף פרק נ"א.

8) היינו מן העלים.

ועל דרך זה מבואר במדרש רבה⁹, שלעתיד לבוא יחדש הקב"ה כמה דברים¹⁰ שירפאו החולים. הראשונה, שהקב"ה יגדיל כוח השמש מ"ט פעמים, והשמש ירפא החולים. השני, שהקב"ה יוציא מים חיים מירושלים, שירפא כל שיש לו מחלה. והשלישית, שעל

9) שמות רבה פרשה ט"ו, כ"א "עשרה דברים עתיד הקדוש ברוך הוא לחדש לעתיד לבא, הראשונה שהוא עתיד להאיר לעולם שנאמר (ישעי' ס, יט) לא יהיה לך עוד השמש לאור יומם, וכי יכול אדם להביט בהקדוש ברוך הוא, אלא מה הקדוש ברוך הוא עושה לשמש, מאיר ארבעים ותשעה חלקי אור, שנאמר (שם ל, כו) והיה אור הלבנה כאור החמה ואור החמה יהיה שבעתים, ואפילו אדם חולה הקדוש ברוך הוא גוזר לשמש ומרפא, שנאמר (מלאכי ג, כ) וזרח לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה.

השנייה, מוציא מים חיים מירושלים ומרפא בהם כל שיש לו מחלה, שנאמר (יחזקאל מז, ט) כל נפש חיה אשר ישרץ אל כל אשר יבא שם נחלים יהיה וגו'. [וראה בפי' יפה תואר לשמות רבה הנ"ל (הובא בעץ יוסף (שם) שרפואת המים חיים הוא ע"י מרחצאות ושתייית תרופות].

השלישית, עושה האילנות ליתן פירותיהן בכל חדש וחדש, ויהיה אדם אוכל מהם ומתרפא, שנאמר (שם, יב) ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה וגו' לחדשיו יבכר כי מימיו מן המקדש המה יוצאים וגו'."

10) וראה בהמשך וככה תרל"ז פרק צ"ו שמפרש דברי המדרש על פי חסידות: "עשרה דברים שעתידי הקב"ה לחדש לעתיד לבא. . . ולכאן' מהו ענין ההתחדשות . . . אך הענין הוא דכל המשכות דעכשיו זהו רק מחיצוניות הכתר לבד ולע"ל יומשך מפנימיות הכתר דהיינו מפנימיות עתיק יומין, וזהו ההתחדשות שיהי' לע"ל שיהי' גילוי אור חדש שלא היו לעולמי' כלל, (וי"ל עשרה דברי' הם בחי' עשר ספירות שבפנימיות עתיק יומין, וע' בלק"ת בד"ה ולא אבה בענין ויהפוך ה' אלקיך לך כו' ע"ס שבמאציל). וענין מ"ש שלא יהי' לך השמש לאור כו', היינו כי עכשיו שמש ומגן הוי' אלקי', שההמשכה שמש' הוי' נמשך דרך ש' אלקי' שבגמ' הטבע, שמעלים ומסתיר על אור ה' וקדושתו, כהעלם והסתר מגן היינו נרתיק השמש על אור השמש. אבל לע"ל לא יהי' לך השמש לאור יומם, והי' לך הוי' לאור עולם היינו שיאיר בחי' ש' הוי' עצמו, וצ"ל שזוהו בחי' ש' הוי' דלעילא, ששם הוי' הוא ש' העצם מה שעד שלא נברא העולם הי' הוא ושמו בלבד, מלכות דאין סוף פנימיות עתיק יומין כו'". עיין שם עוד.

שפת המים יגדלו פירות, ויהי' האדם אוכל מהם ומתרפא¹¹. והרמב"ן¹² מפרש, שדברי המדרש מדברים על תקופת העולם הבא שלאחר תחיית המתים¹³.

כל המומים יתרפאו לאחר תחיית המתים

בדברי חז"ל מבואר, שלעתיד בתחיית המתים, יעמדו המתים במומים שהיו בהם

(11) בפ"י יפה תואר הארוך על שמו"ר שם מבאר למה צריך ג' דברים לרפואה, ומחלק בין מי שהוא חולי שיש בו סכנת חיים שרפואתו ע"י השמש, ומי שיש בו צרעת וכיו"ב שרפואתו ע"י המים (ועי' בפדר"א סופנ"א), ומי שיש בו מום שביצירתו וחרש אלם ועקר שרפואתו ע"י האילנות. אבל לכא"צ ע"מ"ש בזהר ח"א רג, ב שרפואת החגרים והסומים (שהם מום שביצירתו) יהי' ע"י השמש, (וע"ע בבראשית רבה פ"ה, ה שיעקב הוא סימן לבניו, והרי ביעקב השמש ריפא אותו מצלעתו). ואולי צריך לחלק בין אלם ועקר שרפואתו הוא מהעלים (כבגמ' סנהדרין וכו' הנ"ל), לחגר וסומא שרפואתו ע"י השמש. גם צ"ע אם אפשר לתוך הבראשית רבתי שכתב להדיא שרפואת החגרים והסומים יהי' ע"י עלהו לתרופה עם הזהר הנ"ל שכתב שיהי' ע"י השמש.

ולכא"ו אפ"ל שהזהר מיירי לאחר תחיית המתים (כמו שמפורש שם) ואז יהי' הרפואה ע"י השמש, משא"כ בשמו"ר מדובר על הזמן שלפנ"ז, שאז יהי' הרפואה בדרך נס ע"י המים והעלים, שהרי כמבואר לקמן בפנים גם בשמו"ר מדובר לאחר תחיית המתים. ועוד זאת, בשמו"ר משמע שרפואת השמש המים והפירות הם באותו זמן.

עוד מבאר שם ביפה תואר באו"א, שיש חילוק בין חולי מפני רוע המזג וזה רפואתו ע"י השמש, חיתוך או שבירה שרפואתו ע"י המים, או "רוע ההרכבה" שיתרפא ע"י האילנות, (וצ"ע איך לתון זה עם המבואר במקורות הנ"ל אודות המומים וכיו"ב שיתרפאו ע"י השמש והמים). וע"ע בביאור מהרי"פ בשמו"ר שם. בס' לכבודו של מלך (ח"ב) ע' 169.

(12) בשער הגמול.

(13) וצ"ע דלכא"ו לאחר תחיית המתים איך שייך חולה מלכתחילה. [ראה המבואר להלן שלאחר שיתוקן חטא עין הדעת לא יהי' שייך חולי מלכתחילה]. ואפי' אי נימא שזהו לאלו שעמדו במומן ומתרפאין, אבל הרי רפואתם יהי' באופן חד פעמי, ולמה צריך לרפואת העלים בכל חודש כמפורש בפסוק לחדשיו יבכר גי'. (ועוד, שלשיטת הפדר"א סופנ"א הנ"ל אין לומר שריפוי המומים מדבר על אלו שקמים לתחי', שהרי לשיטתו יעמדו המתים בשלימות בלי מום כמ"ש שם פל"ד, וראה לקו"ש חח"י ע' 248-9). ועוד, דרפואת הקמים לתחי' במומם יהי' רק ע"י השמש דוקא, כמבואר לקמן.

ולכא"ו מצד פשטות הכתובים ביחזקאל המדברים על הנחל וכו', הי' אפ"ל דקאי על ריפוי המחלות שלפני תחיית המתים, שהרי פשטות הנבואות ביחזקאל משמע שמדובר על התחלת הזמן של ימות המשיח, ולדוגמא המדובר שם על חינוך המקדש וכו' שזה יהי' בתחילת ימות המשיח, וראה ג"כ בשל"ה בחלק בית דוד שכותב שנראה שהפסוקים ביחזקאל (שמשמע שיהי' מיתה לעתיד וכיו"ב) מדברים בתחילת הזמן של ימות המשיח וכו'. אבל הרמב"ן כתב להדיא שהשמות רבה שמדבר על הרפואה ע"י השמש והנחל וכו' מדבר לאחר תחיית המתים. ועצ"ע.

מקודם, ולאחרי התחי' ירפא אותם הקב"ה¹⁴.

וזה לשון המדרש רבה¹⁵ "כל מה שהכה הקדוש ברוך הוא בעולם הזה, מרפא אותן לעתיד לבא. העורים מתרפאים, שנאמר¹⁶ "אז תפקחנה עיני עורים". והפסחים מתרפאים, שנאמר¹⁷ "אז ידלג כאיל פסח ותרון לשון אלם".

וכשם שאדם הולך כך הוא בא. הולך עור, ובא עור. חרש, ובא חרש. אלם, ובא אלם ... שלא יאמרו כשהם חיים לא ריפאן, משמתו ריפאן הקב"ה ואחר כך הביאן? דומה שאינן אותן אלא אלו אחרים הם, אמר הקדוש ברוך הוא אם כן יעמדו כמו שהלכו, ואחר כך אני מרפא אותן".

ובמדרש תהלים מבואר "איך צער גדול ואיך יסורין גדולים וקשים כעורון עינים ... וכשיבא לרפאות העולם, אינו מרפא תחלה אלא העורים שנאמר ה' פוקח עורים".

איך ירפא הקב"ה המומים לעתיד

בגמרא¹⁸ מבואר על הפסוק¹⁹ "וזרחתם לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה",

14 אמנם בפרקי דרבי אליעזר פל"ד (לפי גירסת הנפוצה), מבואר שבשעת תחיית המתים, "ומעלה את כל הגוף בלא מום". וראה הביאור בדיעות השונות בזה בלקוטי שיחות חלק י"ח ע' 249 הערה 75.

15 בראשית רבה פרשה צ"ה בתחלתו. וראה קהלת רבה א, ד. תנחומא ויגש ח. סנהדרין צא, ב. פסחים סח, א. זהר ח"ג צא, א.

ובמדרש אותיות דרבי עקיבא אות א' מפרט יותר "ואני הוא שמחצתי אותם בעולם הזה בעורת עינים, בחרישת אונים, בחגירות רגלים, בבלילות בלפפי אצבעותים, בפלגות אברים ועצמות אברים ועצמות, בערלות שפתים, באלמות פה ולשון, ואני הוא שמרפא אותם לעולם הבא. . ד"א מחצתי ואני ארפא, כשם שהאדם נפטר במומו מן העולם הזה, כך חוזר במומו לעולם הבא, מי שנפטר חגר חוזר חגר, נפטר סומא חוזר סומא, נפטר חרש חוזר חרש, נפטר אלם חוזר אלם, נפטר גבן חוזר גבן, נפטר דק חוזר דק או תבלול בעינו או גרב או ילפת או מרח אשך חוזר כך, ואחר כך יושב הקב"ה כרופא ומרפא אותם בפניו בל באי העולם, שנאמר (ישעי' נז, ט) בורא ניב שפתים שלום שלום לרחוק ולקרוב אמר ה' ורפאתיו".

16 ישעי' לה, ה.

17 שם שם, ו.

18 נדרים ח, ב. עבודה זרה ג, א. וראה במדרש רבה שמות פרשה טו, כא שהוכא לעיל.

19 מלאכי ג, כ.

שלעתיד לבוא "הקב"ה מוציא כמה מנרתיקה²⁰, צדיקים מתרפאין בה". והרמב"ן²¹ מבאר שזה מדבר על רפואת המומים של אלו שעמדו בתחיית המתים.

וכן מבואר בזוהר²² שלעתיד לבוא ירפא הקב"ה המומים של אלו הקמים בתחיית

20 אודות נרתק השמש, ראה בראשית רבה פרשה ו, 1.

21 רמב"ן בשער הגמול. וראה ג"כ פי' הר"ן על מסכת נדרים שם "לאחר תחיית המתים קאמר".

22 זהו חלק א רג, ב (וראה שם ח"ג פת, א) "רבי חייא פתח ואמר, (מלאכי ג ט) "זורחה לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה", תא חזי זמין קב"ה לאנהרא לון לישראל, ההוא שמשא דגניו קודשא בריך הוא מיומא דאתברי עלמא, (דגנו קב"ה) מקמי רשעי דעלמא, כמה דכתיב (איוב לח טו) וימנע מרשעים אורם, וההוא נהורא גניו ליה קב"ה, דכ נפק בקדמיתא הוה נהיר מסייפי עלמא ועד סייפי עלמא, כיון דאסתכל בדריה דאנוש ובדריה דמבול ובדריה דהפלגה ובכל אינון חייביא, גניו ליה לההוא נהורא. כיון דאתא יעקב ואתדבק בההוא ממנא רברבא דעשו, ואכיש ליה בירכא דיליה והוה נכי, כדן מה כתיב (בראשית לב לב) ויזרח לו השמש, מאן שמש, ההוא שמשא דגניו, בגין דאית ביה אסותא לאתסאה ליה מארכובתיה, ולבתר אתסי בההוא שמשא, דכתיב (שם לג יח) ויבא יעקב שלם, שלם בגופיה דאתסי.

ועל דא זמין קב"ה לגלאה ההוא שמשא ולאנהרא ליה לישראל, דכתיב וזרחא לכם יראי שמי שמש צדקה, מאי שמש צדקה, דא שמשא דיעקב דאתסי ביה, ומרפא בכנפיה, דבההוא שמשא יתסון כלהו, בגין דהא בזמנא דיקומון ישראל מעפרא כמה חגרין וכמה סומין יהון בהון, וכדין קב"ה ינהיר לון ההוא שמשא לאתסאה בה, דכתיב ומרפא בכנפיה, וכדין יתנהיר ההוא שמשא מסייפי עלמא עד סייפי עלמא, ולישראל יהא אסותא, ועמין עעכו"ם ביה יתוקדון, אבל לישראל מה כתיב (ישעיה נח ח) או יבקע כשחר אורך וארוכתך מהרה תצמח והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך".

ובתרגום ללשון הקודש "רבי חייא פתח ואמר, וזרחא לכם יראי שמי שמש צדקה ומרפא בכנפיה. בא וראה, עתיד הקדוש ברוך הוא להאיר לישראל אותו השמש שגנו הקב"ה מיום שנברא העולם (שגנו הקב"ה) מלפני הרשעים של העולם, כמו שכתוב וימנע מרשעים אורם. ואת אותו האור גנו אותו הקב"ה. שכאשר יצא בראשונה, ה' מאיר מסוף העולם ועד סוף העולם. כיון שהסתכל בדור אנוש ובדור המבול ובדור הפלגה ובכל אותם הרשעים, גנו את אותו האור. כיון שבא יעקב ונדבק באותו הממונה הגדול של עשו והכיש אותו בירכו, והי' נכה, אז מה כתוב? ויזרח לו השמש. איזה שמש? אותו השמש שגנו, משום שיש בו רפואה לרפא אותו מארכבתו, ואחר כך נרפא בשמש ההוא, שכתוב ויבא יעקב שלם, שלם בגופו, שנרפא.

ועל כן עתיד הקב"ה לגלות את השמש ההוא ולהאיר אותו לישראל, שכתב וזרחא לכם יראי שמש שמש צדקה. מה זה שמש צדקה? זה השמש של יעקב שנרפא בו. ומרפא בכנפי' - של אותה שמש כלם יתרפאו. משום שהנה בזמן שישאר יקומו מן העפר, כמה חגרין וכמה סומים יהיו בהם, ואז הקדוש ברוך הוא יאיר להם אותה השמש להרפא בה, שכתוב ומרפא בכנפי'. ואז יואר אותו השמש מסוף העולם ועד סוף העולם, ולישראל תהי' רפואה, והעמים עובדי עבודת כוכבים ומזלות ישרפו בו. אבל לישראל מה כתוב? אז יבקע כשחר אורך וארכתך מהרה תצמח והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך".

ועל פי חסידות, ראה אור התורה בראשית כרך א' ע' 176 ואילך, דברים כרך ו' ע' ב'קצט ואילך, וספר המאמרים עת"ד ע' רל, שאור זה של השמש לעתיד לבא הוא בחי' עתיק שמשם נמשך הרפואה. וראה המשך וככה תרל"ז פרק צ"ו. וראה באריכות אודות ענין אור זה על פי חסידות בספר הערכים חב"ד כרך ג', ערך אור שנברא ביום הראשון (ע' תקי"ב ואילך). וראה בספר הליקוטים דא"ח צמח צדק את ש"י, ע' תו ואילך.

המתים, על ידי גילוי אור השמש, והוא האור שנברא ביום הראשון שהאיר מסוף העולם ועד סופו²³, שגנוזו הקב"ה לצדיקים לעתיד לבוא²⁴.

הביאורים בהסרת חולי על פי קבלה וחסידות

ידוע²⁵ שמיתה נגזרה על האדם בסיבת חטא עץ הדעת. ובכתבי האריז"ל מבואר²⁶, שעל ידי חטא עץ הדעת, נתערב רע וזוהמא בגופו ונפשו של אדם, וזה גרם לחלאים ולמיתה לאדם בגופו ובנפשו. ואדמו"ר האמצעי²⁷ מבאר בזה עוד, שעל ידי חטא עץ

23 באגרות קודש חלק ב' ע' ע"ד, (ושם ע' צ"ג), מפרש שדברי זוהר אודות גילוי אור השמש לעתיד, הוא אותו הענין של הוצאת השמש מנרתקה שבגמ'. ולכאור' יש להעיר, כי בזה מפרש שגילוי אור השמש הוא הענין של גילוי האור שנברא ביום הראשון, וצע"ק מהמבואר באגרות קודש חלק ט"ז ע' ר"ה שאור השמש שנגנו בנרתיקו, ואור שנברא ביום הראשון הם שני ענינים שונים. ולהעיר מהדיעות שנסמנו בלקו"ש חלק כ"ה ע' 4 הערה 24, שאור השמש נאצל מאור שנברא ביום הראשון.

24 ראה חגיגה יג, א. ירושלמי ברכות פ"ח ה"ו. בראשית רבה פרשה ג, ו. פרשה י"א, ב. פרשה י"ב, ו. שמות רבה ריש פרשה ל"ה. זוהר חלק א לא, סוף עמוד ואילך. שם מה, ב ואילך. חלק ב קמח, ב. רכד, ב. וראה הנסמן בתורה שלמה על הפסוק בראשית א, ד, אות שפ"ו בהערה.

ולהעיר משמות רבה הנ"ל, שמבאר שאור החמה ירפא מכיון שאור החמה יהי' שבעתים, ואולי כוונתו גם להמשך הפסוק "כאור שבעת הימים", ובכמה מקומות מבואר שאור שבעת הימים קאי על האור שנברא ביום הראשון, והטעם שנקרא אור שבעת הימים ראה ב"ר ג, ו, (ועוד, דלכמה דיעות האיר האור הזה במשך כל שבעת הימים, ראה לקו"ש ח"י ע' 7 הע' 8. חכ"ה ע' 4 הע' 24. ספר הערכים חב"ד כרך ג', ערך אור שנברא ביום הראשון, ע' תקי"ט).

25 בראשית ב, יז. בראשית ג, יט. וראה בראשית רבה פרשה י"ב, ו, ובכמה מקומות.

26 שערי קדושה א, א "ודע, כי אחר שחטא אדם הראשון ואכל מעץ הדעת טוב ורע, חוברו נפשו וגופו גם הם כל אחד מטוב ורע, וזו היא ענין זוהמת הנחש שהטיל בחוה ובאדם, ועל ידי הרע והזוהמא שהטיל בהם גרמו להם חלאים ונגעים ומיתה לנפשם ולגופם, וזהו שכתוב (בראשית ג יז): "כי ביום אכלך ממנו מות תמות", מיתה הנפש ומיתה הגוף". עיין שם באריכות.

27 תורת חיים לאדמו"ר האמצעי על פרשת משפטים (מהדורה החדשה) שב, ג ואילך "כי ידוע דכל סיבת חיי אדם בבריאות שלימה תלוי במזג הרכבה שבארץ ומים טהורים ונקיים שבסביבה כמו שאמרו המרגלים על ארץ ישראל דארץ אוכלת יושביה כו', ויש ארץ מגדלת בני אדם לאורך ימים וזה תלוי גם כן במים שבנהרות שלא יהי' בהן סיבת התחלואים הרעים שממיתים את בני אדם...

והענין הוא כידוע בבחינת עץ הדעת טוב ורע שחטא בו אדם הראשון שעל ידי זה נתקללה הארץ שחזן לנן עדן שנעשה בה תערובות טוב ורע, והעיקר מ[ה]נהרות שיצאו חוץ לנן עדן עד שבכל אקלים יש בדומם צומח חי מדבר שבו תערובות טוב ורע כמו עשבים ממימים ומחיים, וכך יש בחלק החי טורפים ומזיקים וגם בבני אדם רעים וטובים. והיינו גם כן סיבת כל חולי רעה דממית שיש בכל חלקי הארץ מסיבת העכרויות שב[א]רץ ומים שבנהרות כו'

הדעת, נתקלקל האויר ארץ ומים, ומזה בא החולאים²⁸. ולעתיד לבוא שאז יתוקן חטא עץ הדעת, הכל יתוקן, ולכן לא יהי' שייך מציאות של חולי ומיתה²⁹.

הצמח צדק מבאר³⁰, שלעתיד יהי' ההמשכה מספירת הבינה ששם הוא התגלות עתיקא קדישא, שמשם הוא עיקר הרפואה.

והצמח צדק מבאר³¹ עוד ע"פ דברי הזהר, שאלו שיש בהם מום, הוא מפני

ולעתיד לבוא תטהר הארץ מחטא עץ הדעת ועל כן יוסר כל מחלה כו' ויהי' הכל בבחי' טוב ולא רע כלל, וגם בחיות ובהמות וצומח ודומם כמו לא ירעו ולא ישחיתו כו' וכהאי גוונא במ"ש בגן עדן קודם חטא עץ הדעת שלא הי' שם מחלקי הרע כלל וכלל רק בחי' הטוב כו'. וכך הוא בבחינת חיות הרוחני האלקי' הנמשך באדם שהוא בצלם אלקים יבוער ממנו רוח הטומאה ולא יהי' בו רק בחי' הטוב ולא רע כלל וכלל כמו באדם הראשון קודם החטא שלא הי' יניקה לחיצונים כלל שנק' נגעי [בני אד]ם, וזהו שכתוב והסירותי כו' כל מחלה גם ברוחני' הרע שהוא שרש החטא עץ הדעת כו'". וע"ש בהמשך המאמר באריכות. ועין עוד במאמרי אדמו"ר האמצעי ויקרא ח"ב ע' תש"ח ואילך.

28 ובפרטיות יותר מבואר שכמה עיני חולי נתחדשו רק בזמן יצחק ויעקב. ראה בראשית רבה סה, ט. אודות ותכחין עיניו וגו'. בבא מציעא פז, א. סנהדרין קז, ב. פדר"א פנ"ב. וזהר תרומה קעד, ב. וע' במקומות שנשמנו בתורה שלמה פ' ויחי מח, א אות יב בהערה.

איזה מין חולי נתחדש בזמן יעקב - ראה ב"ב טז, ב תוד"ה שכל חולה. ס' תוספות השלם על פ' לך לך כא, יד. טו. פ' ויחי מח, א. פי' גור ארץ' למהר"ל מפראג פ' לך לך כא, יד. פי' יפה תואר לבראשית רבה הנ"ל. וראה אור התורה בראשית כרך א' ע' 200.

29 וכמו שמוכן גם מהגמ' שבת קמ"ו ע"א וברש"י שם ד"ה מזליהו, ומס' עבודה זרה כב, ב ורש"י שם ד"ה ישראל, שבמעמד הר סיני, מכיון שפסקה הזוהמא (שנגרם ע"י הנחש בעץ הדעת) מבני ישראל, לכן נתרפאו כל בני ישראל ולא הי' בהם שום מום.

ועיין עוד במאמר שבתות ה' (מהרמ"ע מפאנו) חלק ו', אודות הסעודה המתוקנת לצדיקים לעתיד לבוא "ורפאל שר האופים, הואיל ובאותו סעודה ירפא לנו ממחלותינו, מקלקול אכילה ראשונה שהביאה תחלואים רבים ומיתה לעולם".

30 אור התורה נביאים וכתובים כרך א' ע' שי"א "ברבות יגש ר"פ צ"ה .. בא וראה כל מה שהכה בעולם הזה מרפא אותן לעתיד לבא. עיין מ"ש בלקוטי תורה פרשת צו, סוף דבור המתחיל ענין שבעת ימי המלוואים על פסוק ומחץ מכתו ירפא, היינו כי המכה נמשך משבירת הכלים שהי' בו' תחתונות, וזהו בעולם הזה מלכות המקבלת מו' תחתונות, אבל עולם הבא בינה נק' עלמא דחירו, שם אין יניקה, ובה התגלות עתיקא קדישא, שמשם עיקר הרפואה להשפיע חיים ממקור החיים, כי עמך מקור חיים כו'. ולכן רפאנו הוא ברכה שמינית, שהוא בינה שהיא שמינית מלמטה למעלה". ועיין שם עוד.

31 אור התורה בראשית כרך ג' ע' 1084 ואילך "הנה כתיב אז ידלג כאיל פסח (ישעי' ל"ה ו') ואמרו רז"ל (סנהדרין צ"א ב') עומדין במומן ומתראפין, כי הנה מום בגימטריא אלקים, (במאורי אור מס י"ז) וזה יניקה החיצונים משם, ועיין בלקוטי תורה מהאריז"ל פרשת חקת על פסוק אשר אין בה מום, וע' בזהר וישב קפ"א א' על פסוק אך אל הפרוכת לא יבא כו' כי מום בו, שסיבת המום נמשך מפגימו דסיהרא, והיינו גם כן שממז"ח צירופים אחרונים דשם אלקים נמשך יניקת החיצונים,

שנשמותיהם נולדו למעלה בחציו השני של החודש, שאז הוא זמן פגימת הלבנה, ולעתיד שיתמלא פגימת הלבנה, יתפארו, ויהי' להם עוד תוספת שמחה יתירה.

הרמז הפנימי בהסרת המומים והמחלות לעתיד

הרמז ברפואת העורים והחרשים לעתיד לבוא, הוא שלעתיד יפתחו עיניהם של בני ישראל להבין בתורה, ויפתחו עיניהם ואזניהם לראות ולשמע דברים מפי הקדוש ברוך הוא³².

ולכן לעתיד לבא שיהי' אור הלבנה כאור החמה כו' והיה הוי' לי לאלקים אזי כולך יפה רעיתי ומום אין בך, לכן אז ידלג כאיל פסח, כי ענין ההרים רקדו כאילים עליית חסד גבורה תפארת דאצילות ליכלל בביטול באור אין סוף, ולעתיד לבוא גם פסח שמקליפת נוגה מדלג כאיל כו'...

וברבות ויגש ריש פרשה צ"ח בוא וראה כל מה שהכה הקב"ה בעולם הזה מרפא אותן לעתיד לבוא, העורים מתרפאין שנאמר אז תפקחנה עיני עורים, והיינו על ידי גילוי עינא פקחא דעתיקא קדישא דלית תמן גבינים דמכסיין, לכן בגילוי זה יומשך גם כן למטה בחי' פוקח עורים, ועיין ברבות וירא סוף פרשה נ"ג אמור פרשה כ"ז, והפסחים מתרפאים שנאמר אז ידלג כאיל פסח כו', והיינו על ידי ועמדו רגליו... וזהו ויורח לו השמש כו' שמש צדקה ומרפא כו' על ידי מוציא חמה מנרתקה כו', וכמן כן ביציאת מצרים על ידי שנגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה יצאו ממ"ט שערי טומאה כו'". וראה באריכות בדרך מצוותך לא, א ואילך, ובמקומות שנסמנו במראי מקומות וצינונים שם בסוף הספר. מאמרי אדמו"ר האמצעי קונטרסים ע' ר"ז ואילך. שיחות קודש תשל"ז ח"ב ע' 648 ואילך.

32) ראה מדרש תהלים על הפסוק קמו, ח "ומי הן העורים, הדורות האלו שהולכות בתורה כעורים, שנאמר נגששה כעורים בקיר (ישעי' נט, י), כלם קורין ואין יודעין מה הן קורין, שונים ואין יודעין מה הן שונים, אבל לעתיד לבוא אז תפקחנה עיני עורים".

אגדת בראשית פרק ע' (ס"ט) "אמר ר' אשיין בשם ר' חלקיה לפי שבעולם הזה גרמו עונות ונעשו ישראל חרשים מן התורה ועורים מלראות השכינה, שנאמר הנה ערלה אונם ולא יוכלו להקשיב וגו' (ירמי' ו, י), לפיכך נתחרשו מללמוד תורה ונסתמו עיניהם מלראות השכינה, וכן ישעיה צווח החרשים שמעו והעורים הביטו לראות (ישעי' מב, יח), והן אומרים לו אין אנו רואין שנאמר נגששה כעורים קיר (שם נט, י), ולא שומעים שנאמר ואני כחרש לא אשמע וגו' (תהלים לח, יג). ומה הקרוש ברוך הוא עושה לעתיד לבוא, הוא מחיה אותן תחילה, ואחר כך הוא פותח עיניהם ואזניהם, שנאמר אז תפקחנה עיני עורים ואזני חרשים תפתחנה (ישעי' לה, ה), והן שומעין דבריו של הקב"ה, שנאמר ואזניך תשמענה דבר וגו' (ישעי' ל, כא), ורואין אותו האידן מלמדן שנאמר ולא יכנף עוד מוריך וגו' (שם שם כ)."

וראה רש"י על ישעיהו לה, ה. מורה נבוכים חלק א' פרק ב (ועיין עוד שם חלק ג' פרק נ"ד בסופו).

וראה דברים רבה בתחילתו "לעתיד לבא הקב"ה מעלה מגן עדן אילנות משבוחים. ומה הוא שבחן שהן מרפאין את הלשון שנאמר "ועל הנחל יעלה על שפתו מזה ומזה וגו'". מנין שהיא רפואה של לשון שנאמר "והיה פרוי למאכל ועליהו לתרופה". רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי, חד אמר לתרפיון, וחד אמר כל שהוא אלם ולועט הימנו, לשונו מתרפא ומצחצחה מיד בדברי תורה".

ובמדרש בראשית רבתי ע' 20 "מהו ועלהו לתרופה כדי . . ולהשיב דעת לשוטים".

והצמח צדק מבאר³³ שהענין הפנימי ברפואת העורים והחגרים לעתיד, הוא שאז יהי' ראוי' באלקות, והילוך בעבודה האלקית.

והצמח צדק מבאר, שהרמז הפנימי בהסרת החולי הוא, על פי מה שאמרו רז"ל³⁴ שחולי זה יצר הרע, וענין הסרת המחלה לעתיד, הוא שהקב"ה יסיר הקליפות והיצר הרע

וראה בפירושו יפה תואר על בראשית רבה ריש פרשה צ"ה ו"על דרך דרש יש לומר שהרפואה הנזכר מהעורים והחרשים והפסחים, הוא הנקות האנשים מרוע המדות והדעות, על דרך ושמעו ביום ההוא החרשים דברי ספר, ומאופל ומחשך עיני עורים תראינה, והפוסח על הסעיפים בדעותיו פעמיו ירוצון ויכונונו בעמידת האמת, וערל שפתים מהגות בתורה לשונו תמהר לדבר צחות, כי בימים ההם ישפך רוח ממרום על כל בשר, להכיר האמת וללכת באורח סלולה, כי אז א' מתכליות התחי' כדברי בעל נחלת אבות בשרשי במשנה הנ"ל [=נחלת אבות להאברבנאל על פרקי אבות סוף פרק ד'].

ואף שיהיו המומין ותרופתם כפשוטם אפשר שרמוז אל זה, כי כמו שרוע התכונות יורה על רוע המדות, כמו כן ענין המומין, כי על הרוב כל מום רע וכל שכן בענין המדע כי כל שיפקד ממנו חוש מחושיו מתפקד ממנו ידיעה מידיעותיו כמה שאמר החוקר, ולא לחנם הרחיק ה' בעלי מומין מעבודתו, ולכן להיות התחי' שעת הכושר לכל טוב, יתראפו גם כן המומים הגופניים.

אבל מכל מקום כשם שהוא הולך הוא בא, כי לא ישים ה' מזגם ישר ורוחם נכון מתחלת התחי' אל הטובה, אלא יהיו על האופן שהיו כשמתו מענין מידתם, שלא יקשה להם למה הושם טבעם ישר וקרוב אלי הכושר עתה ולא בבריאה ראשונה, אבל אחר כך יתראפו ממראה עיניהם אשר יראו נפלאות ה' בתחייה הנועדים להם ובהכרות הנביאים דבריהם וכהודאת המתעתעים הראשונים כי הבל המה מעשה תעתועים, כמה שאמר ר' יצחק אברבנאל שם".

33 אור התורה על נביאים וכתובים כרך א' ע' שי"א ואילך "העורים מתרפאים שנאמר אז תפקחנה עיני עורים, במאורי אור ע' י"ד עינים הם הארת הדעת כו', והוא ענין שאז מרום עיניכם וראו מי ברא אלה, והנה בגלות שהוא ע'י] בור נראה העולם דבר בפני עצמו, והשמן לב העם הזה ועיניו השע כמו שכתוב בתורה אור בדבור המתחיל וארא אל אברהם, אכן לעתיד לבא פוקח עורים להיות עין בעין יראו כו', וזהו אז תפקחנה א' הארת עתיקא שהוא עינא פקחא דלית תמן גבינין דמכסיין על עינא, ועל זה נאמר הנה לא ינום ולא יישן כו', משא"כ בגלות שנאמר עורה למה תישן, והגלות נמשל לשינה ומזה משתלשל למטה ועיניו השע כו', אכן בגילוי עינא פקחא יומשך שגם למטה אז תפקחנה כו'...

הפסחים מתרפאים שנאמר אז ידלג כאיל פסח בישעי' ל"ה ו'. הנה צדיקים נקראים מהלכים, והוה שכתוב ונתת לך מהלכים בין העומדים, שמתחילה צריך להיות עומדים ביראה ואחחר כך מהלכים בהי' אהבה, כנזכר בדבור המתחיל נשא בענין קרשים ויריעות, אך החיגר והפסח אין לו בחי' הילוך הנ"ל, ורגלים ולא יהלכו וגם לא עמידה בטוב, ועיין מה שכתוב במקום אחר על פסוק והוא צולע על יריכו, ובפרדס שער ירך יעקב פרק ג', וזהו שאמרו רז"ל הכל חייבים בראי' חוץ מחרש שוטה וקטן כו' והחיגר והסומא כו', ... והנה עכשיו יש בחי' הקיטע יוצא בקב שלו כו' שאין התגלות הרגל כי אם קב כמו שכתוב בעץ חיים, אכן לע"ל ועמדו רגליו ביום ההוא ואי והפסחים מתרפאים". ועיין שם עוד בארוכה. ובאור התורה בראשית כרך ג' ע' תקמ"ג.

(34) ויקרא רבה פרשה ט"ו, ח. ירושלמי שבת פרק י"ד ה"ג.

מן העולם³⁵.

ועוד מבאר הצמח צדק³⁶ אשר בזמן הגלות, בני ישראל הם בדרגת חולי אהבה להקב"ה, מחמת שאין אז גילוי אלקות, ולעתיד כאשר יהי' גילוי אלקות יתרפאו מחולי זה. ובכתבי האריז"ל מבואר³⁷ ששורש ענין החולי, הוא כי חולה בגימטריא מ"ט, דהיינו שיש לו המ"ט שערי בינה, אלא שחסר לו שער הנו"ן, ולעתיד יתגלה שער הנו"ן ויתרפא^{38, 39}.

ויה"ר שזנכה לקיום כל היעודים הנ"ל תומ"י ממש ובחסד וברחמים.

(35) ראה בספר הליקוטים דא"ח צמח צדק, אות רי"ש, ע' תכ"ב: "כי הרפואה עיקרה לעתיד לבוא כמאמר רז"ל הכל מתרפאין לעתיד לבוא חוץ מן הנחש כו' ורפואה זו זהו הסרת המחלה דעין הדעת דהיינו מה שתצא קליפת נוגה מחלאתה וטומאתה כמו שכתוב בתניא פרק ל"ז. וזהו ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ כו'. וזהו על ידי אתערותא דלעילא שלמעלה מאתערותא דלתתא ... והוא גם כן ענין גילוי שער החמשים כי חולה גימט' מ"ט שחסר ממנו שער החמשים בחי' כתר טובב כל עלמין שימושך בבחי' גילוי כו". ובכמה מקומות.

(36) ראה בספר הליקוטים דא"ח להצמח צדק אות חי"ת, ערך חולה, חולי ע' קנ"א ואילך. שם אות רי"ש ע' תט"ו. המשך בשעה שהקדימו תער"ב ח"ב ע' א"ר.

(37) טעמי המצוות פרשת ירא. וראה לקוטי תורה (לאדמו"ר הוקן) פרשת ברכה צו, ב.

(38) ראה בספר הליקוטים דא"ח צמח צדק, אות רי"ש, ע' תכ"ב שהועתק לעיל.

ועיין עוד כמה פרטים בכל זה בספר הלקוטים דא"ח צ"צ אות ח' (ערך חולה, חולי), ע' קמ"ג ואילך. ובאות ר' ערך רפואה, ע' ת"א ואילך.

(39) האם הכל מתרפאין לעתיד לבוא?: בשולי הדברים יש להעיר, ממה שמצינו במכה מקומות, שיש כמה חוטאים מבני ישראל שלעתיד יהי' להם מומין וכיו"ב, בתור עונש על מעשיהם: ראה רד"ק זכרי' יג, ו (שנביאי השקר יקומו לעתיד עם מכות על גופם). מדרש אגדת בראשית פע"ט, (שהאומר לשון הרע אינו מתרפא אף לעתיד). פרק הדינין שבסוף ספר ראשית חכמה ובמנורת המאור נר א' כלל ב' חלק א' פרק ד', (שמי שלוקח שוחד גם לעתיד אינו מתרפא, ואינו רואה השכינה). ועוד. וראה דברים מבהילים בספר חומת הדת להחפץ חיים פרק י"ח.

ולכא' נראה פשוט, שעל דרך שמצינו לגבי המבואר ברז"ל שיש אלו מבני ישראל שאין להם חלק לעולם הבא, ומכל מקום מבואר בספרים בביאורים שונים שגם הם יקבלו חלק לעולם הבא (סוף סוף), כי לא ידח ממנו נדח, ראה אגרות קודש חלק א' ע' קמ"א ואילך בארוכה וש"נ, כמו כן מובן במכל שכן וקל וחומר, שכל בני ישראל יתרפאו לעתיד (סוף סוף). [ומ"ש בב"ר פצ"ה שהנחש אין לו רפואה גם לעתיד, אין זה שייך להמדובר כאן אודות בני"]. ויש עוד להאריך בזה, והדברים עתיקים ואכמ"ל.

תורת רבינו

בענין מדת הבטחון*

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בשיחה הידועה בריש לקוטי שיחות חלק לו בענין בטחון מבאר ענין הבטחון בב' אופנים. בהתחלה מצייע לומר שענין הבטחון הוא מצב של מנוחת הנפש כיון שיודע שכל מה שקורה לו הוא ביד ה' ואין עליו שום שליטה מכחות הטבע, ולכן אין שום סיבה לפחד מהמצב והטבע שנמצא בו, דבין אם יהי' טוב ובין אם לא ח"ו הכל ביד ה' ובסיבה מיוחדת שכן רוצה ה' שיהי'.

ואחר ביאור זה מסיק דבאמת ענין הבטחון אינו רק מצב של מנוחת הנפש איך שיהי' אלא כפשוטו שבוטח בה' שאכן יהי' בטוב הנראה והנגלה, כי ע"י עבודת הבטחון גופא שסומך כל כולו על ה' בלבד זה עצמו גורם שבמדה כנגד מדה אכן יהי' כן בטוב הנראה והנגלה.

ובפשטות תוכן החילוק בין ב' הביאורים הוא, דלביאור הא' אין בהבטחון שום ודאות שיהי' לו טוב הנגלה רק מצב של מנוחת הנפש, משא"כ לביאור הב' הבטחון הוא בודאות שיהי' טוב הנראה והנגלה.

והנה בביאור הב' מחדש שבטחון הוא עבודה בפ"ע שסומך לגמרי על ה' וזהו המביא ברכת ה'. אבל צ"ב דלכ' פשוט שבטחון (בניגוד לאמונה) הוא עבודה, וגם לביאור הא' שאינו עבודה בפ"ע, הרי עבודה גדולה היא שירגיש במנוחה גמורה כיון שהוא ביד ה'. ובהשיחה מבואר שדוקא עבודת הבטחון באופן הב' גורמת שיהי' בטוב הנראה והנגלה.

אמנם יש לומר שהחילוק בין הביאורים בעומק יותר הוא ב' דרגות שונות בענין הבטחון. דהנה מבואר בכ"מ כמה דרגות בבטחון, ראה בארוכה בלקוטי שיחות חלק י"ח בלק ד, ובכללות הוא שיש דרגא של בטחון שמציאות הטבע עדיין תופס מקום במדה מסויימת, ויש דרגא של בטחון שמציאות הטבע אינו תופס מקום כלל. ועוד שם,

(* כתבתי בענין זה לפני הרבה שנים בגליון התקלב, ועכשיו הנני חוזר ושונה סוגיא זו באופן אחר לזכות אחי היקר אהרן בן חנה לרפואה שלימה וקרובה בכל רמ"ח אבריו וש"ס"ה גידיו ושיקויים בו גל עיני וגו'.

שהחילוק בין ב' האופנים הוא שמצד עבודה שע"פ טו"ד יש חשיבות בהשתדלות בדרכי הטבע, ומצד עבודה שלמע' מטו"ד אין שום תפיסת מקום למציאות הטבע. ובכללות הוא החילוק בין בוטח באדם העליון ללחסות בהוי' כמבואר שם בארוכה ובפרטיות יותר.

ועפ"ז י"ל שעד"ז הוא גם עומק החילוק בין ב' אופני הבטחון שבחלק ל"ו, דכמו שיש ב' אופנים בדרגת הבטחון ביחס למציאות הטבע, עד"ז ישנם ב' דרגות בבטחון ביחס למציאות האדם עצמו. דהנה ב' הביאורים בבטחון בהשיחה הם כדי לת' השאלה מנין הודאות בענין הבטחון שיהי' טוב הרי יכול להיות שמצד מצבו אינו ראוי לזה? וא"כ נמצא שיסוד ביאור הא' הוא שבאמת יתכן שאין האדם ראוי וכו' והבטחון הוא רק זה שמ"מ במציאותו ומצבו נמצא הרי הוא במנוחה שה' עמו גם במצב זה. זאת אומרת, שדרגת הבטחון הוא (שאינו יוצא ממציותו, אלא) שמציאות האדם (האם ראוי או לא) עדיין תופס מקום.

(ולכ' צריך להוסיף דגם באופן זה של בטחון, העיקר שהאדם מצפה ומייחל הוא שה' המרחם עליו ישנה מצבו ויהי' טוב הנראה והנגלה, אלא שגם אם ח"ו לא יהי' טוב הוא עדיין במנוחה גמורה.)

משא"כ יסוד ביאור הב' הוא שמציאות ומצב האדם אינו תופס מקום כלל, דבדרגא זו של בטחון ודאי שיהי' טוב הנגלה הן אם מצד מציאותו ראוי או לא, דע"י עבודת הבטחון גופא ה"ה מתעלה למע' ממציותו ולכן יהי' טוב הנוהג"ג.

(ואם כנים הדברים שזהו החילוק בין ב' האופנים דבטחון בהשיחה, יובן מה שבאופן הא' מביא זה שהבטחון הוא גם כשע"פ טבע אין מקום כלל שינצל, ובאופן הב' חוזר ושונה עוד הפעם שהבטחון הוא גם אם ע"פ טבע נמנע שינצל, דלכשנעייין היטב אינו דומה כלל מ"ש באופן הא' לאופן הב', דבאופן הא' דבטחון (מציאות האדם) יש מקום למציאות הטבע, ולכן הבטחון הוא רק זה שאין לכחות הטבע שליטה עליו כי מי יאמר לו מה תעשה ובידו לשנות הטבע, שע"פ ביאור זה אין מציאות הטבע מושלל לגמרי (ואדרבא יש מקום להשתדלות בדרכי הטבע), משא"כ לאופן הב' דבטחון (למע' ממציות האדם), כתב לשון אחר לגמרי ויתירה מזו שאין המצב הטבעי משנה כלל ושאינו מוגבל בחוקי הטבע ח"ו, שע"פ ביאור זה מציאות הטבע מושלל לגמרי.)

ועפ"ז י"ל לגבי זה שמבאר שדוקא עבודת הבטחון באופן הב' גורמת שיהי' טוב הנראה והנגלה, דלא דמי כלל עבודת האדם בב' האופנים, דאמיתית ענין העבודה (מל' עיבוד עורות) שהאדם יוצא ממציותו הוא רק לאופן הב', דבאופן הא' שמדת הבטחון הוא רק מנוחה במצבו, מציאות האדם (ע"פ טו"ד), אין זה אמיתית ענין העבודה שיוצא

ממציאותו, משא"כ לאופן הב' מבאר בהשיחה שהוא עבודה בפ"ע, והיינו עבודה לסמוך על' ה' ו'כעבד האסור אשר הוא בבית הבור ברשות אדוניו", שזהו אמיתית ענין העבודה שמרגיש את עצמו כעבד, למע' ממציאותו לגמרי, וזהו המביא מדה כנגד מדה שינוי המציאות לגמרי, טוב הנראה והנגלה.

וראה עוד לקמן בביאור (חילוק) עבודת הבטחון בב' האופנים.

ועפ"ז מובן היטב מה שמעתיק בהשיחה באופן הב' הקטע הנ"ל מהחובת הלבבות שבטחון הוא כעבד וכו', דהנה לעיל בהשיחה מביא מהחזה"ל שהיסוד לענין הבטחון הוא ש"הבורא ית' מרחם על האדם יותר מכל מרחם", ולכ' הכוונה בזה שהוא ע"ד רחמי האב על הבן שאין גבול להרחמנות וגם כשהבן אינו ראוי מ"מ האב מרחם עליו (אלא שאצל הקב"ה שהוא א"ס הוא באין ערוך לרחמי האב על הבן), ועד"ז מובן לכ' מהמבואר בד"ה מי מנה תשי"ב עיי"ש. ואעפ"כ כשמבאר מהו עבודת הבטחון מעתיק ענין חדש שהוא שסומך על ה' ע"ד עבד האסור, ולא שהעבודה הוא שירגיש שהוא כבן לאב בין אם ראוי בין לא.

וע"פ הנ"ל י"ל (דנוסף לזה שדוקא העבד אין לו על מי לסמוך חוץ מאדונו משא"כ הבן), דהיות שבאופן הב' עבודת הבטחון הוא באופן שיוצא ממציאותו לגמרי, לכן מביא הדוגמא דעבד, וכידוע המבואר בכ"מ שהגם שהאהבה וההתקשרות של אב ובן הוא למע' מטו"ד - מציאות האדם, מ"מ היא אהבה טבעית שעדיין יש תפיסת מקום למציאות הבן לגבי מציאות האב, משא"כ בהביטול דעבד, ובפרט הביטול דעבד פשוט (ויתירה מזו "עבד האסור", וראה בלקו"ש חכ"ה וישב ב שביטול האסיר הוא יותר מעבד), ה"ה בטל לגמרי. ועד"ז בעבודת הבטחון באופן הב' הוא למע' מטו"ד - מציאות האדם, וכן שמציאות הטבע מושלל לגמרי כנ"ל.

ודאיתין להכי יש לבאר מה שנתקשו רבים בהבנת אופן הב' בבטחון, שעבודת הבטחון היא היא הגורמת שיהי' טוב הנוהג"ג, דלכ' ס"ס השאלה בהשיחה מהו הודאות שאכן יהי' טוב הרי יכול להיות שאינו ראוי, אינו מתורץ כלל, דלביאור זה השאלה נעתקת לעבודת הבטחון, מהו היסוד להודאות בעבודת הבטחון שסומך לגמרי על ה' שיהי' טוב?

ולכ' צריך לומר דאין הכי נמי, דגם לאופן הב' הרי הוא סומך רק על ה' להצילו מ"מ אינו בטוח בודאות שינצל, וכהמשל דעבד אסיר בבור שסומך רק על האדון שיוציאו מהבור אבל אינו בטוח בודאות שיצא מהבור, ובטחון זה גופא גורם שאכן יהי' טוב, ושוב יכול להיות בטוח בודאות שאכן יהי' טוב.

אבל עפ"ז נמצא שעבודת הבטחון באופן הב' הוא בדומה לאופן הא' שאינו בטוח בודאות שיהי' טוב ומ"מ הוא במנוחה כיון שהוא ביד ה', אלא שכאן מוסיף שזה גופא יגרום שיהי' טוב, ובהשיחה שמבאר באופן הב' בסגנון של ענין חדש שעבודת הבטחון הוא שסומך על ה' וכו' משמע, שעצם עבודת הבטחון לביאור הב' הוא באופן אחר ונעלה מהמבואר לעיל באופן הא'.

ועוד הרי לשון הצ"צ הוא "טראכט גוט", דמשמע שגם בהתחלה מורים לו לבטוח שיהי' טוב הנראה והנגלה, ולא רק שהוא במנוחה גמורה שסומך על ה'.

וע"פ הנ"ל י"ל, דהנה ב' הפרטים הנ"ל (מציאות האדם והטבע) הם ב' הסיבות המונעות (או עכ"פ מפריעות) מהאדם (גם אדם המאמין בשלימות ושה' הוא אב הרחמן וכו') שנמצא במיצר, הבטחון בודאות שיהי' טוב: א) מי הוא זה שיכול לומר שהוא ראוי שיהי' לו רק טוב הנוהג"ג. ב) ע"פ דרך הטבע אין סיכוי כלל שינצל מהמיצר.

וי"ל דעיקר המניעה מלחשוב טוב הוא מציאות הטבע, שהרי מצד דרך הטבע שא"א שינצל הוא מן הנמנע שיחשוב שיהי' טוב, משא"כ זה שאולי אין הוא ראוי הוא רק דבר המטיל ספק בהודאות שלו שיהי' טוב (ומובן דמחשבות המטריות שבודאי אינו ראוי וכו' אינן אמת והוא רק עצת היצר).

ומזה מובן שעבודת הבטחון שירגיש בודאות שיהי' טוב הוא (לא כ"כ ביחס למצבו האם ראוי, כ"א) ביחס למציאות הטבע שהיא עיקר המונע ודאות זו, וכשאין מציאות הטבע (המונעת ההצלה) תופס מקום אצלו כלל, הרי הוא בטוח בודאות (כעבד האסור) שה' המרחם עליו ודאי יצילו.

ובענין זה הוא החידוש בעבודת הבטחון באופן הב', דבאופן הא' עבודת הבטחון הוא מצד האמונה, דהגם שמאמין בה' ושאינן שליטה לדרכי הטבע (ומיידל לה' המרחם שיצילו), מ"מ (יתכן ש)מציאות הטבע תופס מקום אצלו. משא"כ באופן הב', עבודת הבטחון (שהיא עבודה בפ"ע בנוסף לאמונה) הוא שסומך על ה' לגמרי כעבד אסיר (למע' מטו"ד), ועי"ז דוקא מציאות הטבע מושלל לגמרי.

ועפ"ז י"ל שהכוונה במ"ש בהשיחה דעבודת הבטחון גופא, שבטוח בודאות שיהי' טוב, היא הגורמת שאכן יהי' טוב, הוא שהבטחון בודאות (למע' מטו"ד) שיהי' טוב ביחס למציאות הטבע, גורמת מדה כנגד מדה שיהי' טוב גם ביחס למציאות האדם אפי' אי אינו ראוי.

וכן משמע להדיא בלקו"ש חכ"ז בשלח ב (ס"ס ב) עיי"ש היטב. אלא שמוסיף ע"ז (הערה 24) "ומכיון שהנהגת הקב"ה היא מדה כנגד מדה הרי האדם בוטח מלכתחילה שיהי' כן, ולכ' צריך לומר, שזה (שיודע מלכתחילה שזהו הדרך הבטוחה שינצל), סיבה נוספת שמחזק (ודאות) הבטחון גם מלכתחילה, (שהרי אם מצד זה לבד, ס"ס מנין לו מלכתחילה בודאות שהוא יבטח בה' כראוי שיתנהג ה' עמו מדה כנגד מדה?) אבל עיקר הביאור הוא כמ"ש בפנים השיחה שע"י שהוא בוטח בפשיטות בה' בלי חשבונות ע"פ טבע, ה' מטיב עמו בלי חשבונות אם הוא ראוי.

וזהו גם כוונת ההוראה "טראכט גוט" (חשוב טוב) ולא אמר בל' "טראכט אז ס'וועט זיין גוט" (שיהי' טוב), שהוא הוראה לחשוב טוב (בעיקר) ביחס לדרכי הטבע, שלא יחשוב כלל ע"פ מציאות דרכי הטבע, אלא יהי' אצלו בודאות שהמצב הטבעי אינו משנה כלל (אלא שע"ז גופא שאינו דואג כלל מדרכי הטבע קל יותר להסיח דעת מלחשוב על מצבו האם ראוי). ועי"ז "וועט זיין גוט" גם ביחס למציאות האדם אפי' אינו ראוי.

או י"ל באופן אחר: ההוראה "טראכט גוט" הוא הן ביחס למציאות הטבע והן ביחס למציאות האדם, אלא שביחס לטבע ה"ה חושב טוב, כיון שבאמת אין הטבע תופס מקום כלל, וביחס למציאות האדם ההוראה הוא להסיח דעת מלחשוב ע"ד מצבו האם ראוי (הגם שבאמת אולי אינו ראוי), אלא ישליך כל גורלו ביד ה' ויחשוב רק ע"ד זה שהוא עבד אסור ביד האדון. וגם זה גופא שמסיח דעת ממציאיותו וחושב רק ע"ד מציאות האדון הוא חלק עיקרי בעבודת הבטחון הגורמת מדה כנגד מדה ש"וועט זיין גוט".

(והיינו שאם הי' ביאור (באיהו אופן שיהי') שמבחינה מסויימת הוא באמת ראוי ולכן חושב טוב, ה"ז ס"ס עבודה ע"פ טו"ד - מציאות האדם, משא"כ כשמסיח דעת ממציאיותו. וא"כ מובן שאין הכוונה בהיסח הדעת באופן חיצוני, שמסיר מדעתו המחשבות המבלבלות שלא יהי' טוב (דא"כ שאין צריך עבודה מצדו בטל כל הענין דשכר ועונש, ראה בהשיחה בחל"ו), אלא עבודה להסיח דעת ממציאיותו כנ"ל).

ואם נאמר באופן זה: א) מובן בפשטות היישוב להשאלה איך יכול לחשוב טוב גם בתחילה, דאכן בתחילה הוא (רק) עבודה לחשוב טוב, דכיון דבשלב זה הבטחון הוא ע"י שמסיח דעת מעצמו ה"ז נגד טבעו, ואח"כ כשנעשה "כלי" לה"וועט זיין גוט" ה"ה חושב טוב מצד זה. ב) זהו החידוש בעבודת הבטחון באופן הב', שהיא עבודה בפ"ע להסיח דעת ממציאיותו ולחשוב רק ע"ד האדון (משא"כ באופן הא' שהעבודה הוא רק שישים ללבו להרגיש האמונה, ועי"ז יהי' במנוחה גמורה).

וכאופן זה משמע קצת בהשיחה בחלק ל"ו עיי"ש היטב. ועצ"ע.

(וכפי' זה בדברי הצ"צ משמע גם מזה שמציין בהשיחה (הערה 43) בקשר לדבריו לאגה"ק סוף סי"א "ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב גם בגלוי", והרי באגה"ק שם אין זה ע"י שחושב שבודאות יהי' טוב הנוהג"ג בפועל, אלא ע"י שיאמין ש"מה' מצעדי גבר . והכל טוב בתכלית רק שאינו מושג". אלא שי"ל שהכוונה במה שמציין לאגה"ק הוא רק לזה שהאדם יכול לפעול שיהי' טוב בגלוי ולא לגבי אופן הבטחון).

ולהוסיף דלפי הנ"ל, הגם ש"טראכט גוט וועט זיין גוט" הוא מדה כנגד מדה, מ"מ מובן שחידוש גדול יותר שאין מצב הרוחני של עבודת האדם (האם ראוי) תופס מקום מזה שאין מציאות הטבע תופס מקום אצלו ית', והוא מדה כנגד מדה אבל באופן שתוספתו של הקב"ה מרובה על העיקר.



בגדר מצות ספירת העומר במשנתו של רבינו

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר

וונקובר, ב.ק. קאנאדא

ביאור הרבי ביסוד שיטת הבה"ג

א. בגליון א'קי עמ' 27-25 כתב הרא"ג שם-טוב שי' להעיר על המבואר במשנתו של רבינו בגדר מצות ספירת העומר, והנראה להבהיר ולבאר כוונת הרבי בכל זה, בתוספת כמה עיונים והערות שנתעוררנו בכל זה.

וז"ל הרב הנ"ל שי' בהערותו שם [בהנוגע לענייננו]:

בשוע"ר סי' תפט, סעי' כג: "[ו]יש אומרים שאם שכח לספור בלילה אחת א"צ לספור כלל בשאר כל הלילות לפי שכבר הפסיד ממצות ספירת העומר לגמרי כשחיסר ממנו יום אחד שנאמר תמימות תהיינה, ויש חולקין ואומרים שצריך לספור בשאר כל הלילות לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה ואינן תלויות זו בזו".

בלקו"ש ח"א עמ' 270 מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את המחלוקת הנ"ל בענין ספירת העומר אי אמרינן שספירת כל לילה היא מצוה בפני עצמה או שהמצוה היא לספור כל

המ"ט יום באופן ד"תמימות⁴⁰. והנפק"מ היא אם שכח לספור לילה א' – האם ממשיך לספור בברכה או בלי ברכה⁴¹.

על הדיעה שכל המ"ט לילות הם מצוה אחת ("תמימות") מקשה למה א"כ מברכין כל לילה בפני עצמה ולא מברכין רק ברכה א' בהתחלה או בסוף? וגם, אי אמרינן שספירת כל המ"ט יום היא מצוה א', היו צריכין לברך רק בסוף מפני החשש שמא יפסיד הספירה באמצע ותהיינה כל הברכות של הימים עד אז לבטלה?

ומתרץ שאכן הספירה כל לילה היא מצוה בפ"ע אבל המצוה היא לספור מספר הכולל מה שספר ע"ע. לכן הפסד הספירה נוגעת רק בנוגע להספירה מכאן ולהבא (כי אי אפשר לספור ארבעה בלי שלשה) אבל לא על הספירה עד כה שהיתה בשלימות.

ולא זכיתי להבין, האם הפירוש בלקו"ש בא להסביר השיטה שאומרת שכל המ"ט יום הם חלק ממצוה א' ("תמימות"), השיטה שכל לילה היא מצוה בפ"ע או האם זה שיטה חדשה "כתוב השלישי" שמכריע ביניהן?

40 בקובץ שם מקשה הרב הנ"ל בא' הערותיו "וצ"ע למה לא מובאת) הן בשוע"ר והן בלקו"ש (שיטה שלישית, דעת הרס"ג, שהובאה בטור", דהרס"ג ס"ל דרק אם שכח לספור בלילה הראשון לא יברך עוד משא"כ אם שכח באחד משאר הימים שבאמצע שפיר יכול להמשיך ולספור, והיא שיטה שלישית ממוצעת בין הבה"ג להתוס' וסיעתם עיי"ש.

ויש לומר בזה בפשטות, שכן עיקר השיחה שם [בלקו"ש ח"א שם; ח"ח עמ' 54; חל"ח עמ' 10 ואילך; סה"ש ה'תנש"א עמ' 452 ואילך – שם נתבאר סוגיא זו באריכות] קאי על ביאור ההלכה הערוכה – המיוסדת על ב' הדעות דהבה"ג והתוס' גרידא – שאם א' שכח לספור ממשיך לספור בלי ברכה, וליתר דיוק, מהלך וחידוש השיחה שם קאי בעיקר על יסוד שיטת הבה"ג דס"ל שאינו יכול להמשיך ולספור, והך דעה השלישית – שלא הובאה בהלכה לא בשו"ע ולא בשו"ע אדה"ז – אינה קשורה ישירות לתוכן הענין שנתבאר בלקו"ש שם, ולכן לא הובאה דעה זו בלקו"ש שם, ופשוט.

41 כ"ה לשון הרב הנ"ל שם "האם ממשיך לספור בברכה או בלי ברכה" – ואינו מדוייק; שכן אין יסוד הפלוגתא והנפק"מ שבין ב' הדעות [התוס' והבה"ג דלקמן בפנים] אם בחיסר יום אחד אם יש להמשיך לספור "בברכה" או שיש להמשיך לספור "בלי ברכה", אלא – האם יש להמשיך ולספור [וכמובן – בברכה] או שאין כל מקום להמשיך לספור כלל ועיקר, שכן לדעה זו הב' הרי מכאן ואילך שוב אין שום משמעות לספירתו, וכבר בלתי אפשר לו לקיים מצות הספירה.

הך סברא דלהמשיך לספור "בלי ברכה" אינה סברת הדעה הב' החולקת, ואי"ז "נפק"מ" בין ב' הדעות, אלא זאת הכרעה ה'הלכה למעשה", דמאחר שנחלקו רברבי דבר, זה אומר שיש להמשיך ולספור [דעת התוס'] וזה אומר שאין להמשיך לספור, הרי להלכה נקטינן כי "ספק ברכות להקל", ולכן מספק יש אמנם להמשיך ולספור [משום חיוששים לדעת התוס'] אך בלי ברכה [משום חיוששים לדעת הבה"ג] – יעויין בשו"ע אדה"ז סימן תפט סכ"ג וש"נ. ופשוט.

לכאורה נראה לומר שהוא הסבר על השיטה הסוברת שכל המ"ט יום הם מצוה א' המחולקת למ"ט מצוות פרטיות וכל לילה תלוי' בהספירה דהלילות שלפני'. ולכן: (1) מברכים על הספירה כל לילה, (2) אין מברכים רק בסוף מחשש ברכה לבטלה שמא יפסיד הספירה באמצע (31) אם הפסיד לילה א' לא יכול להמשיך לספור עם ברכה. ולפי השיטה שכל לילה היא מצוה בפ"ע, אם הפסיד לילה א' או יותר יכול להמשיך לספור בברכה מכיון שכל לילה היא מצוה בפ"ע שלא קשורה להמצוות של ספירת הלילות הקודמות.

אבל צ"ע כי הלשון שם הוא: "קען מען זאגן: באמת זיינען דאס טאקע ניין און פערציק באזונדערע מצוות. יעדע נאכט איז א באזונדער מצוה. די מצוה איז אבער אז די ערשטע נאכט זאל מען ציילן די ערשטע ספירה, די צווייטע נאכט די צווייטע ספירה, די דריטע נאכט די דריטע, א. א. ו. במילא אויב מען פארפעלט איין מאל ציילן קען מען שוין ניט ציילן ווייטער". משמע מזה שאינו לפי השיטה שהמ"ט לילות הם מצוה א'. וגם אינו לפי השיטה שכל לילה היא מצוה בפ"ע כי לפי שיטה זו יכול להמשיך לספור בברכה אם חיסר לילה א' או אפי' כמה לילות.

וראה בספר השיחות ה'תנשא' ע' 452 שמבואר שם "שההכרח דתמימות בהמנין, שאם שכח לספור לילה א' אינו יכול להמשיך ולספור בברכה, הוא (בעיקר) לפי שהחסרון דספירת לילה א' הוא חסרון בהמציאות (לא רק מצד הדין וההלכה בתורה) דספירת הימים הבאים, ולדוגמא: מי ששכח ולא ספר בליל ט', אינו יכול לספור למחרתו "היום עשרה ימים לעומר", כיון שלא קיימת מציאות של ספירת יום עשירי אם לא קדמה המציאות דספירת ט' ימים לפניו".

וראה הע' 40 שם, וזלה"ק: "כלומר: החסרון דיום התשיעי אינו גורע מאומה בספירת שמונת הימים שלפנ"ז שבהם קיים מצות ספה"ע ("לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה"*) – שו"ע אדה"ז שבהערה 9 [סתפ"ט, סעי' כג' . . .] כי אם בנוגע להימים שלאח"ז, שבהעדר ספירת יום התשיעי אינו יכול להמשיך ולספור "עשרה ימים"."

ובשוה"ג: "משא"כ להדעות שכל מ"ט הימים הם מצוה אחת (ראה חינוך מצוה שו. ב"ח לטאו"ח סתפ"ט. ועוד)". ע"כ.

ולכאורה צריך ביאור, מהו הקשר בין הא ד"כל לילה היא מצוה בפני עצמה" לזה ש"החסרון דיום התשיעי אינו גורע מאומה בספירת שמונת הימים שלפנ"ז שבהם קיים מצות ספה"ע", הלא לפי השיטה שכל לילה היא מצוה בפני עצמה אינו צריך בכלל להמשיך של כל הימים, לא לפני"ז ולא לאח"ז, ע"מ לספור בברכה?

וגם אינו מובן מ"ש בשוה"ג "משא"כ להדעות שכל מ"ט הימים הם מצוה אחת", שמשמע מזה שלפי השיטה שספירת כל המ"ט לילות הן מצוה א' יוצא שאם חיסר לילה א' אינו יכול להמשיך לספור בברכה, דלכאורה לפי שיטת הרס"ג (שהובא בטור המצויין בשוה"ג) שכל ספירות הימים מצוה אחת היא הרי היא הסיבה לזה ש"אע"פ ששכח באחד מן הימים לית לן בה ומברך בימים שלאחריו". והסיבה לשיטת הבה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים לא יברך עוד בימים שלאחריו הוא משום דבעינן תמימות וליכא (לשון ה"ח בטור שם).

וגם אינו מובן המשך ההערה הנ"ל: "ועפ"ז מובן הטעם שמברכים על ספה"ע בכל לילה (לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה), אף שיתכן שיחסיר בספירת הימים שלאח"ז (כיון שאין זה גורע בספירת הימים לפני"ז, כנ"ל)". הלא, כנ"ל, לפי השיטה שכל לילה היא מצוה בפני עצמה אינו נוגע הא ד"אין זה גורע בספירת הימים לפני"ז, דהרי אפי' אם הפסיד כמה ימים יכול להמשיך לספור בברכה!

ואולי יש לומר בכ"ז שהרבי בא להסביר שיטת הבה"ג דהא שצריכים "תמימות" אין פירושו שקיום המצוה היא רק ע"י ספירת כל המ"ט ימים – כי אז חוזרות הקושיות של כ"ק אדמו"ר זי"ע – אלא שהשבע שבתות צריכות להיות גם תמימות וזה אפשר רק כשסופר כל המ"ט יום ככה שכל פעם שסופר יש לו ספירה "תמימה". ולכן כל ספירת לילה היא מצוה בפ"ע. כשחיסר לילה א' אינו יכול להמשיך לספור בברכה לא בגלל שזה מצוה א' וחסר בה (שהרי הרס"ג פוסק להמשיך לספור בכגון דא דוקא בגלל שספירת כל הימים היא מצוה אחת) אלא כי בנוסף לזה שהיא מצוה א' צריכים גם (וחסר) התנאי של "תמימות".

וראה בנידון זה גם בלקו"ש ח"ח ע' 54 הערה 36.

עכ"ל הרב הנ"ל.

ב' שיטות בביאור יסוד שיטת הבה"ג

ב. והנראה לומר ולהבהיר כוונת הרבי בכל זה בפשטות [וראה בכל זה גם לקו"ש חל"ח עמ' 10 ואילך, ש"ג יסודי הדברים עוה"פ בארוכה], דדברי רבינו קאי לבאר את יסוד שיטת הבה"ג וסיעתו [וכמפורש בלקו"ש חל"ח שם הערה 24] דבחיסור יום אחד ולא ספר שאינו יכול להמשיך ולספור, דפליג בזה אשיטת התוס' וסיעתם דס"ל ששפיר יכול להמשיך ולספור ובברכה [וכמ"ש התוס' במנחות סו, א ד"ה זכר וז"ל "עוד פסק בהלכות גדולות שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר משום דבעיא תמימות ותימה גדולה הוא ולא יתכן עיי"ש].

והיינו דבביאור שיטת הבה"ג איכא בזה ב' שיטות ואופנים, הא' היא שיטת החינוך מצוה שו וסיעתו דמפרשי דהבה"ג ס"ל דמ"ט ימי הספירה מצוה אחת היא, והיינו דכל יום ממ"ט ימי הספירה נחשבים למ"ט חלקים קטנים המצטרפים יחד לקיום של מצוה אחת שלימה, ולכן ס"ל להבה"ג כי בחיסור יום אחד בטלה מצותו שאינו יכול להמשיך ולספור כיון שחסר לו חלק אחד ממ"ט ימי הספירה⁴².

(42) וראה גם בכל זה: 'מנחת חינוך' מצוה שו; שו"ת 'כתב סופר' או"ח סימן צט; 'צינונים לתורה' להגר"ם ענגיל ז"ל כלל יב; שו"ת 'פרי הארץ' ח"ג סימן א; שו"ת 'אבני נזר' או"ח ח"ב סימן תקלט; שו"ת 'חסד לאברהם' מהדו"ת או"ח סימן נו [וממשמעות דבריהם מתבאר שגם כו"כ מגדולי האחרונים ז"ל הבינו בביאור יסוד שיטת הבה"ג דס"ל דכל המ"ט ימים מצוה אחת היא - ולהעיר מלקו"ש חל"ח וסה"ש ה'תנש"א בהערה ושוה"ג שם דלהלן שכתב על המצדדים בשיטה זו "ועוד"], יעוי"ש בכל זה בארוכה.

ויש להעיר שגם הב"ח בפירושו לטור סי' תפט הזכיר הך סברא בביאור דעת הרס"ג הנ"ל שהובא בטור שם דס"ל דרק אם שכח לספור בלילה הראשון לא יברך עוד משא"כ אם שכח באחד משאר הימים שבאמצע שפיר יכול להמשיך ולספור עיי"ש, וביאר שם הב"ח טעמו דס"ל להרס"ג דהו"ו כל המ"ט ימים מצוה אחת, ועל כן "כשהתחיל לספור בלילה הראשון שהתחיל במצוה אע"פ ששכח בא' מן הימים לית לן בה . . . שאינו רק שגומר המצוה שהתחיל בה, אבל אם שכח בלילה הראשון שוב לא יתחיל לברך עוד כי אין זה מצות הספירה להתחיל ב"ז בניסן או ביום אחר ומאחר שעבר זמן ההתחלה בטלה ממנו המצוה לגמרי" עיי"ש.

והיינו דהן החינוך והן הב"ח הזכירו הך יסוד דכל מ"ט ימי העומר "מצוה אחת היא", אלא שהחינוך ביאר עפ"ז את יסוד שיטת הבה"ג והב"ח ביאר עפ"ז לפי דרכו את יסוד שיטת הרס"ג.

הנהגה מכאן יש להעיר אמה שציין רבינו בלקו"ש חל"ח עמ' 10 הערה 25 על מה שהזכיר בפנים שם יסוד הך סברא שכל המ"ט ימים הם מצוה אחת בביאור שיטת הבה"ג וזלה"ק "ראה חינוך מצוה שו. ב"ח לטאו"ח סתפ"ט. ועוד", וכן ציין עדי"ו גם בסה"ש ה'תנש"א עמ' 452 בשוה"ג להערה 40 דקאי שם ג"כ על ביאור יסוד שיטת הבה"ג וזלה"ק "משא"כ להדעות שכל מ"ט הימים הם מצוה אחת (ראה חינוך מצוה שו. ב"ח לטאו"ח סתפ"ט. ועוד)".

ולכאורה צ"ע כמה שציין רבינו להחינוך ולהב"ח בחדא מחתא, שהרי לא קאי הב"ח אשיטת הבה"ג - עלה הוא דקאי רבינו בהשיחה שם - אלא אשיטת הרס"ג [ולכאורה מדקדוק לשון הב"ח שם בריש דבריו ביסוד שיטת הבה"ג "טעמו מושם דבעינן תמימות וליכא" משמע דמפרש בזה טעם אחר בדעת הבה"ג, וראה לקמן בהערה דבריו נוטים לכאורה לחידושו של רבינו].

אמנם הביאור בזה פשוט, והוא דאה"נ דלא קאי הב"ח אשיטת הבה"ג, אך כוונת רבינו לציין להני מפרשים שהזכירו הך סברא מחודשת דכל מ"ט הימים הם "מצוה אחת" להדיא, וכונתו דלהך סברא שנוכרה בהני מפרשים [החינוך בפירוש הבה"ג, והב"ח בפירוש הרס"ג, "ועוד"], הרי אם נפרש עפ"ז את שיטת הבה"ג דעלה הוא דקאי בהשיחה, נמצא דשוב הו"ו כל המ"ט ימים תלויים זה בזה לגמרי, הן בימים שלפנ"ז והן בימים שלאח"י, ושוב קשה ב' הקושיות שהזכיר שם ובלקו"ש ח"א שם.

זאת ועוד י"ל, דהנהגה על פירוש הב"ח בדעת הרס"ג קשה הך קושיא הא' שהביא שם רבינו על הני דעות דכל המ"ט ימים הם מצוה אחת, והוא דא"כ מדוע מברכים בכל לילה וליילה [אמנם הך קושיא הב' - דיש לחשוש שיחסיר בספירת הימים שלאח"י ונמצאו כל ברכותיו למפרע לבטלה - לא קשה זאת על הב"ח

והב' היא שיטת רבינו שכתב לחדש אופן חדש בביאור שיטת הבה"ג, והוא דגם הבה"ג מודה בעיקרון להסברא דכל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא, והיינו דמ"ט ימי הספירה הם מ"ט מצוות פרטיות, אלא דס"ל להבה"ג דצורת כל ספירה בפ"ע צריכה שתהא "תמימה", דזה אפשר רק אם קיימות אצל האדם בספירתו הפרטית המציאות דספירת כל הימים שלפנ"ז, ולכן ס"ל להבה"ג כי בחיסר יום אחד אף אם אמנם קיים האדם בשלימות את כל המצוות של הימים שלפנ"ז, הנה מכאן ולהבא אינו יכול להמשיך ולספור שכן תהא ספירתו בלתי "תמימה".

ובזה פליג הבה"ג על התוס' דס"ל ששפיר יכול להמשיך ולספור בברכה גם בחיסר יום אחד, והיינו משום דהתוס' פליג אהך סברא דבעינן שצורת הספירה תהא "תמימה", דלעולם ס"ל דאף בסופר ספירה "חסירה" שפיר מקיים בזה המצוה, דלא בעינן שצורת הספירה תהא באופן ד"תמימות", ודי בכך שמזכיר את יום הספירה גם אם בספירתו הפרטית חסר אצלו ספירת הימים שלפנ"ז⁴³.

בדעת הרס"ג, וכמובן], ולפי זה אולי י"ל דגם לזה רצה רבינו לרמוז בצינונו להב"ח, לאמור: גם על פירוש הב"ח בדעת הרס"ג קשה הך קושיא [הא'] שעל פירוש החינוך בדעת הבה"ג. ודו"ק.

43) ודאתינן להכי יש להעיר בזה, דהנה לכאורה יש להקשות ביסוד שיטת התוס' לפי שיטתו של רבינו בביאור יסוד שיטת הבה"ג, שכן בשלמא לשיטת החינוך וסיעתו הרי בזה הוא דפליגי התוס' והבה"ג דלהתוס' מ"ט ימי הספירה נחשבים למ"ט מצוות פרטיות שונות משא"כ להבה"ג דכולם מצוה אחת היא.

אמנם למוש"נ בדברי רבינו דגם להבה"ג כל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא, אלא דבעינן "תמימות" דהיינו שצורת הספירה תהא "תמימה", הנה לפי זה שוב צ"ע בשיטת התוס', שכן לכאורה הרי הך יסוד ד"תמימות" יליף ליה הבה"ג מקרא מפורש דכתיב "וספרתם לכם . . תמימות תהיינה", וא"כ מה יענה התוס' לסברת הבה"ג וצ"ע.

אמנם לאחר העיון נראה דהביאור בזה פשוט וקושיא מעיקרא ליתא, והוא דגם אם אמנם הבה"ג עצמו מפרש כן כוונת התורה במה שאמרה "תמימות תהיינה", הרי אין התוס' מוכרחים לפירוש זה, שכן רבו כמו רבו הפירושים והדינים הנלמדים מהך לישנא דקרא "תמימות תהיינה" [ראה מנחות סו, א ובדברי הגאונים והראשונים ז"ל שהאריכו בזה בכ"מ, ולהעיר גם מדברי בעל 'המכריע' סימן כט (ובשו"ע אדה"ו סי' תפט ס"ג) ד"ודאי לא אמר רחמנא 'תמימות' אלא שיתחיל מניינה מבערב", ואכ"מ].

ואם כן שפיר י"ל כי לשיטת התוס' הך "תמימות תהיינה" לדרשא אחרינא קא אתי, ולעולם דלא כיוונה התורה לחייב את האדם לספור כל ספירה פרטית באופן של "ספירה תמימה" דייקא, אלא גם אם סופר ספירה "חסירה", היינו מבלי מציאות של ספירות הקודמות לה, שפיר מצי לקיים מצוות ספירת העומר בספירת מספר הימים עצמם גרידא. וק"ל.

ג. והיינו דלשיטת החינוך וסיעתו הנה יסוד פלוגתת התוס' והבה"ג תלוי בגדר מצות הספירה אם מ"ט ימי הספירה נחשבים למ"ט מצוות פרטיות נפרדות [שיטת התוס'] או דמצוה אחת היא [שיטת הבה"ג].

אמנם לשיטת רבינו הרי כו"ע ס"ל – הן התוס' והן הבה"ג – דמ"ט ימי הספירה נחשבים למ"ט מצוות פרטיות נפרדות, ולא נחלקו אלא אם בעינין שצורת הספירה תהא "תמימה" [שיטת הבה"ג] או לא [שיטת התוס']⁴⁴.

בסגנון אחר: לשיטת הבה"ג גם אם אמנם כל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא, מ"מ מאחר דבעינין שהספירה תהא "תמימה", וזה יתכן רק באם קדמה המציאות דספירת כל הימים שלפנ"ז, הרי כל ספירה תלויה במציאות הימים שלפנ"ז עכ"פ, משא"כ להתוס' הרי כל ספירה היא מצוה בפ"ע לגמרי שאינן תלויות זו בזו כלל ועיקר, גם לא בהימים שלפנ"ז, דלא בעינין שהספירות יהיו "תמימות".

[ובזה מיישב רבינו בדרך ממילא את ב' הקושיות שהקשה על שיטת הבה"ג לפי הבנת החינוך וסיעתו: (א) מדוע אפוא יש לברך מ"ט ברכות; (ב) מדוע אין לחשוש משום חששא

44 ואולי י"ל דלביאורו של רבינו יבואר גם דקדוק לשון התוס' שהביא את דעת הבה"ג ושוב הקשה עליו בזה הלשון "ותימה גדולה הוא ולא יתכן".

ולכאורה לפירוש החינוך וסיעתו דיסוד פלוגתת הבה"ג והתוס' תלוי באם מ"ט ימי הספירה נחשבים למצוה אחת או למ"ט מצוות, הנה שפיר מובנת סברת הבה"ג בפשטות, דמאחר דהוי "מצוה אחת" הרי הדבר פשוט והגיוני ביותר שבאם שכח יום א' שאינו יכול להמשיך לספור, שכן אנו צריכים לכל חלקי המצוה כדי לקיים המצוה כתיקונה, וכבמצות ד' מינים וכיו"ב, וגם אם אמנם פליגי התוס' על הך עיקרון דמצוה אחת וס"ל כהצד דהווי מ"ט מצוות נפרדות, מ"מ מהי ה"תימה גדולה" ועד כי "לא יתכן" והול"ל ד"אינו נראה" וכיו"ב.

אכן לביאורו של רבינו דכו"ע ס"ל דהווי מ"ט מצוות שונות, שפיר מקשי ומתמה התוס' דא"כ מדוע באם שכח יום א' אינו יכול להמשיך לספור, דזה אפוא "תימה גדולה הוא ולא יתכן" [וסברת הבה"ג למהלך זה המחודש של רבינו הרי אינו "פשוט" והגיוני כל כך, שכן הא דילפינן מהאי קרא ד"תמימות" שגם צורת הספירה תהא באופן ד"תמימה" הרי זהו בגדר "חידוש", וכנ"ל בהערה הקודמת דלהתוס' אין זה מוכרח ושפיר אתי הך קרא לדרשא אחרינא].

ולזה רמזו התוס' בלשונם דבע"כ גם הבה"ג מודה להך סברא דכל לילה מצוה בפ"ע היא [ויתכן לומר דהיינו מפני ב' הקושיות שהקשה רבינו על יסוד הך שיטה דמצוה אחת, וכדלהלן בפנים], וא"כ הך דינא "שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר" הוא "תימה גדולה הוא ולא יתכן". ודו"ק.

דברכה לבטלה מלמפרע⁴⁵, והו"ל לתקן לומר רק ברכה אחת בסוף כל המ"ט ימים, שכן מעתה גם הבה"ג מודה להך יסוד דכל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא].

ג' שיטות בגדר מצות ספירת העומר

ד. ונמצא לפי כל זה דג' שיטות הן בגדר מצות ספירת העומר, הא' היא שיטת התוס' דכל לילה ולילה מצוה בפ"ע ונפרדת היא לגמרי דאין מ"ט ימי הספירה תלויות זו בזו כלל ועיקר, לא מיבעי דאין יום אחד תלוי בימים שלאח"ז אלא גם אינו תלוי בימים שלפנ"ו.

הב' היא שיטת הבה"ג על פי הבנת החינוך וסיעתו דמ"ט ימי הספירה מהווים מצוה אחת ויחידה, והיינו דמ"ט ימי הספירה נחשבים למ"ט חלקים של מצוה אחת, וממילא דכל ספירה תלויה בחבירתה, הן בהימים שלפנ"ו והן בהימים שלאח"ז.

והג' היא שיטת הבה"ג על פי הבנת רבינו המחודשת דאמנם כל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא והו"ו מ"ט ימי הספירה מ"ט מצוות שונות, אך במדה מסויימת הרי תלויה ספירה

45) אגב אורחא יש להעיר בזה, דהנה קושיא הא' שהביא רבינו שם הרי היא קושית בעל 'המכריע' סימן כט שהקשה כן לדעת הבה"ג [על פי הבנת החינוך וסיעתו] ומוזה הוכיח והסיק לפי דרכו כשיטת התוס'.

וה"ל שם 'ודאי לא אמר רחמנא תמימות אלא שיתחיל מניינה מבערב, ולא שיעכבו זה את זה, שכל יום ויום הוא מצוה בפני עצמו, ואם חיסר אחד מהם [1] לא מנה, חיסר מצות אותו היום ולא הפסיד שאר הימים בכך, תדע שהרי בכל יום יום אנו מברכים על ספירת העומר, ואם איתא שאינן אלא מצוה אחת ומעכבין זה את זה, כיון שבירך בלילה הראשון [שוב] לא היה צריך לברך, אלא היה מונה בלא ברכה, ומה שאנו מברכין בכל לילה ולילה שמע מינה שכל יום יום מצוה בפני עצמו הוא ואין מעכבין זה את זה" [וכן הקשה עד"ז גם בפמ"ג א"א ס' תפט סק"ג ועוד].

אלא שהרבי הוסיף בזה קושיא נוספת [וראה בהנסמן בלקו"ש ח"א עמ' 271 הערה 37; חל"ח עמ' 10 הערה 26; סה"ש ה'תנש"א עמ' 452 הערה 40], והוא דאי נימא דמצוה אחת היא וכל מ"ט הימים הם חלקים של מצוה אחת הרי יש לחשוש בזה גם משום ברכה לבטלה, שכן אם ישכח מלספור בימים הבאים יום א' נמצאו כל הברכות שבירך בימים שלפניו זה לבטלה מלמפרע, ולכן בהתאם לזה מציע הרבי דהו"ל לתקן לברך רק ברכה אחת "לבסוף" דייקא, בלילה המ"ט.

והיינו דהבעל 'המכריע' הקשה רק מצד "כמות" הברכות, והרבי מוסיף ע"ז ומקשה יתירה מזו – גם מצד "איכות" וענין הברכות, דלא רק שאינו מובן מבחינה "טכנית" מדוע אנו מברכים מ"ט ברכות, אלא שצ"ע גם מבחינה "עניינית" שכן יש לחשוש שברכותיו תהיו לבטלה מלמפרע.

וזהו כי כד דייקת שפיר הרי בעל 'המכריע' שם בקושייתו מציע שהברכה האחת תהא בלילה "הראשון" [ובפשטות נראה שהציע כן משום דהברכות בד"כ צ"ל עובר לעשייתן; ולהעיר גם מלקו"ש ח"א עמ' 270 בקושיא הא' – היא היא קושית בעל 'המכריע' הנ"ל ועוד – שכתב וזלה"ק " . . מען האט געדארפט מאכן ניט מער ווי איין ברכה, בתחלה אדער בסוף"], אכן הרבי מציע כנ"ל שבנדוד"ד בספה"ע צ"ל הברכה "לבסוף" דייקא, בלילה המ"ט, והיינו כנ"ל משום שכ"ה מסתבר יותר מפאת קושיא הב' שהוסיף רבינו. וק"ל.

האחת בחבירתה, והיינו – לא בימים שלאח"ז, אלא – בימים שלפנ"ז עכ"פ, דכיון דבעינן שיהיו "תמימות", כלומר שמצד ספירתו הפרטית יספור האדם "ספירה תמימה", הרי צריך שקדמה המציאות דספירת הימים שלפנ"ז.

[ונפק"מ מזה טובא בכמה וכמה מדיני מצות ספירת העומר, ולדוגמא בקטן שהגדיל וגר שנתגייר בימי הספירה וכיו"ב, והאריכו בזה האחרונים והפוסקים בכ"מ, ויעויין גם בלקו"ש ח"א עמ' 270-272; ח"ח עמ' 54-55; חל"ח עמ' 10-13; סה"ש ה'תנשא עמ' 452 ואילך, ואכ"מ].

ומעתה מיושבות כל הני הערות שהעיר הרב הנ"ל שי' אדברי רבינו בדרך ממילא, דוק ותשכח שכן הוא⁴⁶ [וכנראה שבסוף דבריו הרגיש אף הוא במעין זה, אלא שאין הכוונה שם

(46) ומהן [על סדר הערותיו]:

א. מעתה, כך הוא תורף דברי רבינו שבלקו"ש ח"א עמ' 270-271: תחילה, בקטע המתחיל "דער טעם אויף דעם איז . . . א באזונדער מצוה", הביא רבינו דעת התוס' וכפי שביאר לה הרא"ש (פסחים פ"י סימן מא) דס"ל דכל לילה מצוה בפ"ע היא, לאחר זה הביא רבינו בקטע המתחיל "נאך א דעה איז . . . אבער אן א ברכה" את דעת הבה"ג כפי שביאר לה החינוך (מצוה שו) וסיעתו דס"ל דכל מ"ט ימי הספירה מצוה אחת היא.

שוב הקשה רבינו על מהלך זה דהחינוך ביסוד שיטת הבה"ג ב' שאלות [איז ניט פארשטאנדיק . . . ברכות זיין לבטלה], ושוב הסיק וחיידש רבינו בקטע המתחיל "קען מען זאגן . . . באזונדער מצוה" אופן חדש בביאור יסוד שיטת הבה"ג, דגם הוא מודה בעיקרון להסברא שמ"ט ימי הספירה הם מ"ט מצוות שונות, אלא דס"ל שצורת הספירה צריכה שתהא "תמימה", וכמוש"נ.

ב. תוכן דברי רבינו שבסה"ש ה'תנשא עמ' 452 ובהערה 40 שם קאי על שיטת הבה"ג לפי הבנת רבינו המחודשת דגם אם אמנם כל לילה מצוה בפ"ע היא, מ"מ צ"ל הקדמת מציאות הספירות הקודמות, והיינו שהספירות תלויות עכ"פ בימים שלפנ"ז [לא בימים שלאח"ז].

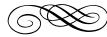
ואה"נ דלשיטת התוס' אין הספירות תלויות זו בזו כלל וכלל, לא בימים שלפנ"ז ולא בימים שלאח"ז, דלא בעינן שצורת הספירה תהא "תמימה" וכמוש"נ, אך לא על שיטה זו קאי רבינו שם בהשיחה ובהערה הנ"ל, וכמובן בפשטות לכל מעיין שם.

ומה שציטט רבינו בהערה שם הלשון "לפי שכל לילה היא מצוה בפני עצמה", שהוא – כפי שציין רבינו שם – לשון אדה"ב בס' תפט סכ"ג בביאורו את דעת התוס' עיי"ש, הנה הביאור בזה בפשטות, דאין כוונת רבינו בזה לציין ולהורות על דעת התוס', אלא רק לצטט ללשון זה המובא שם בדברי אדה"ז, שכן משפט זה אמת ויציב ונכון הוא גם לשיטת הבה"ג [וכנ"ל דכל החילוק בין הבה"ג להתוס' אינו באם כל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא או לא, אלא באם בעינן "ספירה תמימה" או לא, או בסגנון אחר: האם הספירות אינן תלויות זו בזו כלל ועיקר, לא בימים שלפנ"ז ולא בימים שלאח"ז, או שתלויות עכ"פ בימים שלפנ"ז] וכמוש"נ.

ויעויין גם במה שכתבנו לקמן בפנים להעיר עפ"ז בדקדוק לשון אדה"ז בשלחנו שם בביאור יסוד שיטת התוס' עיי"ש, ובמה שכתבנו לדייק עפ"ז בגודל דקדוק לשון הרבי בלקו"ש ח"ב ובהערה הנ"ל, והבן.

ברורה, ומרהיטת הלשון משמע שנתערבבו הדברים והיסודות במקצת, ולמה שנתבאר נמצאת מעתה כוונתו רבינו הק' ברורה ומבוררת וכמוש"נ].

והנה עוד יש להעיר עפ"ז כמה הערות בדקדוק לשון הבה"ג ובדקדוק לשונו הזהב דאדה"ז, ועוד חזון למועד בגליון הבא בע"ה.



החידוש בדורנו בענין צדיק ורע לו

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בשיחת פורים תשח"י (נדפסה בלקו"ש חי"א הוספות לפורים עמודים 330-331) מבואר, אשר דלא כבדורות הקודמים אשר גם מי שהיה שלם בעבודתו מ"מ לפעמים הי' חסר בכמה דברים כדי לנסותו, הרי בדורנו זה דור אשר חרפו עקבות משיחך, באם ההנהגה היא כדבעי או מובטחים אנו שההעלמות וההסתרים של העולם יתבטלו ויהיה הכל כדבעי טוב הנראה והנגלה גם בגשמיות.

ג. כנ"ל, תוכן דברי רבינו שבסה"ש ה'תנש"א עמ' 1452 ובהערה 40 שם קאי על שיטת הבה"ג, ובהתאם לזה תוכן דברי רבינו שבשוה"ג שם הוא דלהני דעות שכל מ"ט הימים מצוה אחת היא, הנה אם נפרש כן ביסוד שיטת הבה"ג וכמ"ש החינוך להדיא [וביאור הדברים: דמאחר שכל המ"ט יום הם מצוה אחת, נמצא כי באם חיסר חלק אחד] יום א' [נתבטלה כל המצוה ושוב כבר א"א לקיימה; הא למה הדבר דומה, למצות ארבעת המינים, שכל א' מארבעת המינים – אינם מצוה בפ"ע, אלא – הם חלקים ממצוה אחת, ובחסר מין א' שוב בטילה כל המצוה, וכך גם לענינינו, דמאחר שכל המ"ט ימים הם חלקים של מצוה אחת, לכן אם שכח יום אחד "הרי כל החשבון בטל ממנו"], הרי נמצא שהחסרון דיום א' גורע לא רק בהימים שלאח"ז אלא גם בנוגע להימים שלפנ"ז [וקשה אפוא ב' הקושיות שהקשה שם אהך שיטה].

[ומה שציין רבינו להב"ח כוונתו בזה לציין להני דעות שהזכירו במפורש הך סברא שכל מ"ט הימים מצוה אחת היא, ואה"נ דאין שיטת הרס"ג – עלה הוא דקאי הב"ח שם – שייכת לכאן, ולא עלה הוא דקאי רבינו בהשיחה, אלא שציין רבינו להני מפרשים שהזכירו בדבריהם הך סברא דמצוה אחת להדיא, וכבלקו"ש חל"ח עמ' 10 הערה 25, וכמוש"נ לעיל בהערה בארוכה].

ד. עפ"ז גם מובן היטב המשך דברי רבינו בהמשך ההערה 40 הנ"ל [ועפ"ז מובן הטעם שמברכים . . שלפנ"ז כנ"ל], שכן הלא כנ"ל הרבי קאי כאן – לא על שיטת התוס', אלא – על שיטת הבה"ג, וכנ"ל דמש"כ רבינו כאן "שכל לילה היא מצוה בפני עצמה" היא לפי מה שחידש רבינו שכן ס"ל להבה"ג גם כן, ולא ע"ז פליג אשיטת התוס' וכמוש"נ בארוכה, ואה"נ דלשיטת התוס' [לא רק שכל לילה ולילה מצוה בפ"ע היא אלא גם ש] אין הספירות תלויות זו בזו כלל ועיקר, ואם חיסר גם כמה ימים שפיר יוכל להמשיך ולספור בברכה, אך לא על שיטה זו קאי רבינו שם מלכתחילה, ופשוט.

והעירני ח"א דיש כאן כמה פרטים הדורשים ביאור.

דהנה כללות השאלה מדוע יש צדיק ורע לו נשאלה עוד בימי משה רבינו ובספר איוב ועוד, ונאמרו עליה כמה ביאורים, ורק אחד מביאורים אלה הוא שהייסורים באים כדי לנסות את האדם, ואם כן מדוע נקט כאן בפשיטות אשר בדורות הקודמים סיבת ענין צדיק ורע לו הייתה כדי לנסותו.

שנית, הרי ביאור זה שהטעם שיש "צדיק" ש"רע לו" משום שאין עבודתו בשלימות, הוא הפירוש הפשוט בדברי הגמרא – "צדיק ורע לו – צדיק שאינו גמור", כלומר, שמכיון שאין עבודתו שלימה לפיכך מקבל יסורים וכדומה.

והשלישית, מה הטעם והיסוד לכך שבענין זה דצדיק ורע לו ארע שינוי דוקא בדורנו, היינו, מהו הקשר של זה לכך שדורנו הוא הדור אשר בו "חרפו עקבות משיחך"?

ואולי אפשר לפרש, שהכוונה בהשיחה היא כעין ברכה ותפילה, אשר הקב"ה יעזור, שבדורנו זה לא יהי' מצב של ייסורים או חסרון בצרכים לשם נסיון (כמו שהיה יכול להיות והיה במצבים מסויימים בדורות שעברו), אלא ע"י עבודה כדבעי למהוי נוכל להגיע למצב של טוב הנראה והנגלה.

ולפי זה מיושבות השאלות דלעיל, דבדאי יש עוד הסברים לשאלת צדיק ורע לו, אלא שכאן בא להתפלל ולברך שההסבר דנסיון לא יחול בדורנו, ואכן יישאר רק ההסבר ד"צדיק שאינו גמור", שזוהו דבר שאפשר לשנותו ע"י בחירה, והשייכות לדורנו היא, שמחמת צוק העתים ד"חרפו עקבות משיחך" יש כאן ברכה ותפילה שאכן כן יקום. ועצ"ע.



סמכות בית דין להכות ולהפקיר ממון ע"פ מושגים מלקוטי שיחות

הרב פרץ בראנשטיין
תושב השכונה

בשולחן ערוך חושן משפט סימן ב' פוסק המחבר שיש לבית דין להכות ולענוש
(ואפילו להרוג) לצורך שעה:

"כל בית דין אפילו אינם סמוכין בארץ ישראל אם רואים שהעם פרוצים בעבירות והוא לצורך שעה דנין בין מיתה בין ממון בין כל דיני עונש ואפילו אין בדבר עדות גמורה ואם הוא אלם חובטים אותו על ידי עכו"ם ויש להם כח להפקיר ממונו ולאבדו כפי מה שרואים לגדור פרצות הדור (טור בשם הרמב"ם בפרק כ"ד מסנהדרין) וכל מעשיהם יהיו לשם שמים ודוקא גדול הדור או טובי העיר שהמחום בית דין עליהם".

ולכאורה מאין לבית דין כח משטרית הזה לעשות דברים שלכאורה נגד גדרי ההלכה (למשל לענוש בלי עדים)? ואפילו "למיגדר מילתא" כמו ר' שמעון בן שטח שהרג שמונים נשים לגדור גדר נגד עבודה זרה, מאיפה לבית דין כח זה? ואף על פי שמביאים דוגמאות מתנ"ך (כמו אליהו בהר כרמל (יבמות דף ז, ב, שו"ת רשב"א ח"ה סי' ל"ח), הרי יש כלל שאין דנים דברי תורה מדברי קבלה (גדה כג ע"א, חגיגה י ע"ב). וגם הפקר בית דין הפקר יש אומרים שיש לב"ד רק כח להפקיר אבל לא להעביר מאחד לשני. (עיין בעליות רבינו יונה בבא בתרא דף ק' ע"א ("וכל היכא דאמרינן הפקר בית דין הפקר בעל הנכסים איבד את זכותו על ידי הפקר בית דין, והרי הן כדבר שאינו שלו, ויש לו רשות להחזיק בו ברשות בית דין, אבל אינו זוכה בו בדיבור בית דין עד שיחזיק").

ואולי יש לבאר דין זה בב' אופנים ע"פ הסברים של הרבי בלקו"ש: 1. שכח זה לב"ד מצד "לשבת יצרה או 2. שב"ד יש כח כמו מלך:

1. מסביר הרבי בענין "לשבת יצרה" שיש חוקים בסיסיים ויסודיים שעליהם עומד אנושיות של כל בן אדם והעולם: "ישנם דברים שלא נכללו במצוות בני נח [וגם לא תרי"ג מצות], אבל בן נח חייב לקיים אותם מצד ישובו של עולם... לשבת יצרה... עד [שבני סדום שהמיתו מי שנתן צדקה] נתחייבו כלי". (התועדויות תשמ"ז ח' ג' ע' 428). ואולי כאן מדובר על הכח לב"ד לענוש במקום שהתורה לא נתן רשות כדי שישמור ב"ד על "לשבת יצרה" ואנושיות של כלל ישראל והעולם ע"י מכות ועונשים.

2. אולי יש לומר שכשאין מלך בישראל יש לבית דין כח המלך להפקיר ואפילו להרוג ע"ד המבואר בלקו"ש חלק י"ב פ' ויקרא א' (סעי' ד') שכשכובש מלך מדינה "קונה אותה כולה – ומזה מובן בנוגע לאדם הראשון דבהיותו יחידי בעולם, נכבש כל העולם תחתיו, ונעשה שלו. והרי זה בדוגמת מלך הכובש מדינה שנכנסת תחת ממשלתו ונעשית שלו." עד"ז כאן כמו שאדם הראשון עמד במקום המלך היום שאין מלך הב"ד שנתמנה ע"י גדול הדור או טובי העיר (עיין לשון המחבר לעיל), יש לב"ד כח ההמלך שנכנס הכל תחת ממשלתה כולל הכח להכות ולהפקיר ממון. ומצאתי בדרשות הר"ן (דרוש י"א) שמסביר שכשאין מלך, גם לסנהדרין יש כח המלך, ומכח זה יכולים הסנהדרין לדון שלא כדין.



אגרות קודש

האיסור דבל תשחית במקום ספק

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דרך השחתה אסרה תורה

במכתב הרבי (שיצא לאור ז"ע בהוספה לשיחת ש"פ שמיני) - הערות על חי' הרמב"ן למסכת חולין - כתב וזלה"ק: בתחלת הספר א' א' - בטעם דעת רש"י דחש"ו אפילו אחרים רואים ישנם בל תשחית, כך שמעתי. ולי נראה וכו' חוששין שמא ידרסו וכו'.

ולכאורה צ"ע, דהרי בל תשחית מן התורה, וחוששין גזירה דרבנן, וחשש בעלמא, ומאי אולמי דולי נראה.

וי"ל ובהקדם דנפק"מ בין שני הטעמים, בשחיטת מסוכנת⁴⁷, דאז הרי אין בזה בל תשחית, משא"כ לטעם דחוששין שמא וכו', ובוה י"ל ג"כ שלכן כתב דולי נראה כיון דבמתניתין אינו מחלק בין מסוכנת וכו' וק"ל.

ועוי"ל ונראה לי יותר דבכגון זה - שחיטת חש"ו כשאחרים רואים - סבירא ליה להרמב"ן דאין בזה בל תשחית, כיון שאין דרך השחתה בכך, דזה עצמו שמעמיד אחרים ע"ג, זה מוכיח היפך השחתה, ובכלל צ"ע אם ענין בל תשחית הוא גם במקום ספק, כיון די"ל שאין דרך השחתה בכך, וצריך חיפוש ועיון. עכלה"ק בענין זה.

וז"ל הרמב"ן שם: מתני' הכל שוחטין ושחיטתן כשרה. אוקימנא למתני' בגמ' דשחיטתן כשרה בדיעבד חוץ מחרש שוטה וקטן דאפי' דיעבד נמי לא שמא קלקלו שחיטתן, והא דקתני שמא יקלקלו בשחיטתן בלשון עתיד לאשמועינן שאין מוסרין להן חולין לכתחלה, ופי' רש"י ז"ל (לקמן יב, ב) אפי' אחרים רואין אותן דמועדין הן תמיד לקלקל, פי' לפירושו וקא עבר משום בל תשחית, כך שמעתי. ולי נראה אף על פי שאחרים רואין אותן מתוך שהן מועדין לקלקל חוששין שמא ידרסו מעט, ולא אדעתיהו דהני אחרים שרואין אותן לפיכך אין מוסרין להן חולין לכתחלה, ומתני' הכי פירושה הכל

(47) ובס' תבואת שור סי' א' ס"ק ל"א כתב נפק"מ בין הטעמים באופן דהנבילה שוה ככשרה דאז ליכא בל תשחית משא"כ לטעם הרמב"ן אסור בכל אופן.

שוחטין לכתחלה, והכל שחיטתן כשרה דיעבד חוץ מחרש שוטה וקטן שאפי' דיעבד שחיטתן פסולה, ולעולם אין שוחטין לכתחלה שמא יקלקלו בשחיטתן ואף על פי שאחרים עומדין על גביהן כדפי' רש"י ז"ל עכ"ל.

(ועד"ז איתא בחי' הרשב"א שם: "מתני'. הכל שוחטין ושחיטתן כשרה, אוקימנא בגמרא דשחיטתן כשרה חוץ מחרש שוטה וקטן דאפילו דיעבד שחיטתן פסולה שמא קלקלו בשחיטתן ואפי' מומחין דמועדין הן לקלקל ואינם יודעין אם קלקלו אם לאו, והא דתני יקלקלו בלשון עתיד לאשמועינן דאין מוסרין להן חולין לכתחלה ופירש"י ז"ל (לקמן יב, ב) אפי' אחרים רואין אותן דמועדין הן לקלקל תמיד, כלומר ואיכא משום בל תשחית, א"נ דאיכא למיחש דכיון דרגילין בכל עת לקלקל דלמא ישוה וידרסו ולא אדעתיהו דאחרים העומדים עליהן", וכ"כ בחידושי הר"ן ועוד).

ושאלת הרבי הוא בהרמב"ן דלמא נראה לו יותר הטעם דחוששין שמא ידרסו וכו' דהרי בל תשחית הוא מן התורה, וחוששין גזירה דרבנן, וחשש בעלמא, ומאי אולמי דולי נראה?

וצריך ביאור בהשאלה, שהרי לפי ב' הטעמים יש כאן רק חשש שיקלקלו, והשאלה היא דאם אכן יקלקלו איזה איסור יש בזה, דטעם הא' סב"ל דיעברו על איסור בל תשחית, וטעם הב' הוא דיעברו עי"ז על איסור אכילת נבילה מן התורה, שהרי אפשר שהעומדים לא ירגישו שהי' קלקול ובא לידי אכילה וא"כ מהו כוונת הרבי?

ובמ"ש הרבי די"ל דבזה ליכא בל תשחית כיון שאינו דרך השחתה, ראה בשו"ת מהרשד"ם (יורה דעה סימן נא) וז"ל: וראיה לדבר דאמרינן בגמ' דמס' חולין על משנת שחיטת חש"ז דייק בגמ' שמא קלקלו לא קתני אלא שמא יקלקלו זאת אומרת אין מוסרין להם חולין לכתחלה ופרש"י ואפי' אחרים רואים אותם, והקשו בתוס' דהא מכולם ששחטו שמעינן דוקא בדיעבד, ופי' ר"ת דאין מוסרין להם חולין אפי' להשליכן לכלבין דלמא אתי למיכל משחיטתן. ואם כדבריך תיפוק לי משום דקעבר על בל תשחית, אלא נראה דליכא משום בל תשחית אלא כשעושה דרך השחתה הרי ששחיטת חש"ז שחיטה אסורה היא ולא אסרה ר"ת אלא מפני שאחד מן הרואין יטעה וכו' עכ"ל.

לכאורה תלוי אם הוא ספיקא בדאורייתא או דרבנן

ובמה דסיים הרבי "ובכלל צ"ע אם ענין בל תשחית הוא גם במקום ספק, כיון די"ל שאין דרך השחתה בכך, וצריך חיפוש ועיון", הנה ידוע שיש פלוגתת הפוסקים אם האיסור דבל תשחית הוא מן התורה רק באילני מאכל או גם בשאר דברים דז"ל הרמב"ם (הל' מלכים פ"ו ה"ח) "כל הקוצץ אילן מאכל דרך השחתה לוקה", ובה"כ כתב: "כל המשבר כלים וקורע בגדים וכו' עובר בלא תשחית, ואינו לוקה אלא מכת מרדות מדבריהם",

ומשמע דסב"ל להרמב"ם דמדאורייתא האיסור להשחית הוא רק באילן מאכל, אבל בשאר דברים אינו אסור להשחית אלא מדרבנן ולוקה מכת מרדות, וכמ"ש בהגהה במל"מ שם מהר"י באסאן, וכן נקט הגוב"י יו"ד מהדו"ת חיו"ד סי' י' ותפארת ישראל ב"ק פרק ח' אות מ' ותורת חיים ע"ו יא, א, ונחל אשכול על האשכול ח"ב סי' נא ועוד⁴⁸.

אבל יש דסב"ל דגם בשאר דברים עוברים מדאורייתא, וז"ל אדה"ז (שם סעי' יד): כשם שצריך להזהר בגופו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו כן צריך להזהר במאודו שלא לאבדו ולא לקלקלו ולא להזיקו וכל המשבר כלים או קורע בגדים או הורס בנין או סותם מעין או מאבד מאכלות או משקין או ממאסם (או זורק מעות לאיבוד) וכן המקלקל שאר כל דבר הראוי ליהנות בו בני אדם עובר בלא תעשה שנאמר (דברים כ, יט) לא תשחית את עצה וגו' עכ"ל, ופי' בלקוטי שיחות חכ"ט ע' 11 בהערה 25 דלדעת אדה"ז האיסור דבל תשחית בשאר מיילי הוא מדאורייתא, (ולא כהרמב"ם) עיי"ש, וכן דעת הסמ"ק סי' קעה; רבנו ירוחם משרים סוף נתיב לא; יראים השלם סי' שפב ועוד⁴⁹.

ולפי"ז לכאורה י"ל הכא בנוגע לשחיטה וכו' דאי נקטינן שהוא מדרבנן, הרי ספיקא דרבנן לקולא, משא"כ אי נימא כדעת אדה"ז דגם הכא הוא מדאורייתא נמצא שזהו ספיקא דאורייתא וספיקא דאורייתא לחומרא, וכ"כ בשו"ת מהר"י אסאד שו"ת יהודה יעלה (אסאד) חלק א - יורה דעה סימן קס"ד וז"ל בטומאה דאינו לאכילה רק בל תשחית דרבנן הוא ולא ודאי בל תשחית הוא אלא ספק דשמא לא שתה מהן נחש וה"ל ספיקא דרבנן ולקולא" עיי"ש בארוכה, שתולה שאלה זו בספק בל תשחית אם הוא מה"ת או מדרבנן.

אמנם הרבי סב"ל דבאופן דמספקא ליה אם יש איסור בל תשחית, כגון דמספקא ליה אם מעולה בדמים כשיקצוץ האילן, כיון דהא שעושה ה"ז בשביל שחושב שזהו למעליותא, במילא אין זה "דרך השחתה" ואפילו אם הוא ספיקא דאורייתא י"ל שמותר, וכ"כ בשו"ת ערוגת הבושם (יו"ד סי' קי"ט) וז"ל: והשתא דאתית להכי עכ"פ לא מוכח דכל דלא ברי שיהי' ריוח הקציצה יותר מהפירות, שיהי' אסור, דהשתא י"ל לפי האמת כיון דלא אסרה תורה אלא דרך השחתה, אין הכי נמי מי שחושב לפי אומדנא דיליה שזה הדקל מעולה בדמים לקציצה, אע"ג דטועה בדמיונו, מ"מ הקציצה אינה דרך השחתה כי היו סבור להרויח ואין זה ספק איסור אלא ודאי להיתר עכ"ל.

48) אבל ראה בס' 'שבעים תמרים' (על צוואת רי"ח) ע' 112 ואילך מה שהביא מספר המצוות, ובהגהת המל"מ הוכיח דהכס"מ נקט לפי הרמב"ם דגם בשאר דברים הוא מדאורייתא, ועי' מג"ח מצוה תקכט ועוד.

49) בלקוטי שיחות שם ציין לאנציקלופדיה תלמודית כרך ג' ריש ערך בל תשחית שהובאו הדעות בזה.

וראה גם שו"ת חת"ס (יו"ד סעי' ק"ב) שהזכיר סברא זו בא"ד, אבל מסיק לאיסור וז"ל: והנלע"ד דהכא צריך אזהרה טפי להזהר מספיקא משום דלא אסרה תורה אלא כריתה דרך השחתה, וא"כ מי שחושב לפי אומדנא דילי' שזה הדקל לא טעין קבא או שקורותיו מעולים בדמים וקוצצו אף על גב דאין הדבר ברור ואולי טועה בדמיונו מ"מ הקציצה איננה דרך השחתה כי היה סבור להרוויח בקציצה, וה"א דאין זה ספק איסור אלא ודאי היתר, קמ"ל קרא דאיכא קפידא אשר תדע ולא זולת בשום אופן, ומ"מ נ"ל אף על גב דלרש"י לא אייתר קרא להכי, מ"מ כיון דבלאו איסור דאורייתא איכא נמי סכנתא כמבואר ב"ב כ"ז ע"א דשכיב שכחת, א"כ חמירא סכנתא דאפי' בכה"ג אסור, באופן דלדינא אין מחלוקת בין רש"י להפוסקים הנ"ל עכ"ל, וראה שו"ת ערוגת הבשם שם סי' קכ"א דשקו"ט בדבריו.

ולכאורה נראה דבנוגע לאילנות שיש סכנה בדבר כנ"ל בחת"ס, וחמירא סכנתא מאיסורא א"כ בפשיטות צריך לומר דספיקא לחומרא ולא יקוץ מספק.

ונראה שיש פלוגתא בזה, דיש דסב"ל שגם באופנים שמותר מן הדין לקצוץ אילן מאכל, מ"מ יש לחוש משום חשש סכנה, ראה בשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' ע"ו) שאפילו היכא שמצד הדין מותר לקוצצו כגון שצריך למקומו או שהוא מחליש עצים אחרים מ"מ יש סכנה בדבר, וכן דייק החיד"א בשו"ת חיים שאל (ח"א סוף סי' כ"ג) מצוואת רבי יהודה החסיד (סי' מה) שכתב "אילן העושה פירות אין לקצוץ אותו" ודייק החיד"א שכוונתו שגם באופן שמותר מן הדין לא יקוץ, כשם שרוב צוואותיו הם דברים המותרים מן הדין, ה"נ אע"פ שמן הדין מותר יש חשש סכנה, ולכן מסיק שם החיד"א דלרווחא דמילתא נראה שיקוץ אותו על ידי גוי⁵⁰.

אבל אדה"ז שם בסוף סעי' ט"ז כתב שם בהדיא דרק אם קוצץ באיסור יש בזה סכנה, אבל אם קוצץ "על דרך שנתבאר למעלה" ליכא סכנה עיי"ש, וא"כ אי נימא כנ"ל דבמקום ספק ליכא איסור כלל כיון שאין זה בדרך השחתה, במילא ליכא גם סכנה ולא שייך לומר משום זה דספיקו לחומרא.

וראה אגרות קודש ח"ז ע' רסד וזלה"ק: במענה על מכתבו במה שנשאל אודות קציצת אילן עושה פירות שרובו יבש וכו' שישנם דיעות לכאן ולכאן ובפרט שבארץ רובם מקילים, אלא שאצלו הי' מעשה בג' שנים מקודם ולא עלה יפה כו'. הנה מלבד כל הנ"ל ידוע ג"כ מ"ש בזה בצוואת ר"י החסיד סימן נ"ג. ושקו"ט בספר שבעים תמרים. וע"פ כל הנ"ל

50) וכ"כ בשו"ת בית שלמה יו"ד סי' קצ"א (ובדפוס החדש בההשלמות שם ציין לשו"ת יביע אומר ח"ה יו"ד סי' י"ב דשקו"ט בדבריו) ועוד, וראה במקור חסד שם (אות סב) ובס' 'שבעים תמרים' ע' 117 ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"ג יו"ד סי' רלד, ושו"ת המהרש"ם ח"ח סי' קסא, ושו"ת מנחת אלעזר ח"ג סי' יג ועוד.

לדעתי ימשוך את ידו מלהורות היתר בזה, כיון שבדידי' הוה עובדא, אף שעל פי מש"כ רבנו הזקן בהל' שמירת גו"נ בסופו יש להתיר, עכלה"ק.

בל תשחית כדי לקיים ספק מצוה

ויש להוסיף עוד בענין זה במ"ש בשו"ת מהרא"ל צינץ (או"ח סי' ה') שנשאל במי שמצא יי"ש בביתו בפסח ואינו יודע אם הוא חמץ ורוצה ללכת לרב לשאול אותו, אבל על הצד שהרב יפסוק שהוא חמץ הרי אסור להשהות חמץ ברשותו, ומאידיך גיסא אם ישרפנו מיד יתכן שיתברר לו שלא הי' חמץ ועבר על בל תשחית, ומסקנתו היא דיש לחוש משום ודאי בל תשחית.. לכן עדיף שלא לעבור בקו"ע ולהשחית בידיים מלהשהות החמץ ואם יעבור אינו אלא בשוא"ת, אבל במנחת פתים להגר"מ אריק (או"ח סי' תמ"ו) כתב דהדברים מחודשים לחוש לבל תשחית בכה"ג, דהרי כוונתו היא לתיקון מצוה, ואע"פ שאינו אלא ספק מ"מ אין לך תיקון גדול מזה.

ובספרו טל תורה (בכורות יח,א) הוסיף דמבואר בתוס' שם ד"ה אפשר בסו"ד דצריך להביא עגלה ערופה מספק ותוס' לא חשש משום בל תשחית, עוד ציין שם דבמנ"ח מצוה תק"ל סוף אות כ"ב כתב דיש לדון אם מביאים עגלה ערופה בספק נפל שנמצא הרוג בין ב' עיירות דמצד אחד ספק כפרה לחומרא, אבל מאידך גיסא אפשר התורה לא חייבה להביא עגלה ערופה רק במקום שאם היו מוצאים הרוצח היו הורגים אותו משא"כ כשמצאו ספק נפל שלא היו הורגים אותו, והמנ"ח לא הזכיר בכלל דעל הצד שאין חיוב להביא עגלה ערופה הרי עוברים בבל תשחית, ולכן הוכיח הטל תורה דהמנ"ח ס"ל דכדי לקיים ספק מצוה אין איסור בל תשחית.

ויל"ע דבשו"ת אמרי יושר (ח"ב סי' קכ"ד) דן בספק חיוב קריעה של אבל, וכתב למסקנא דכשיש ספק, אפשר שאסור לקרוע כיון דספק דרבנן לקולא ואם יקרע יעבור על בל תשחית, וקשה לשיטתו דאם קורע כדי לקיים מצוה אפילו אם רק מספק למה שייך בל תשחית, וע"ע בשו"ת דובב מישרים ח"ב סי' ט"ז דג"כ ס"ל הכי וכתב דלא מיבעי כדי לקיים מצוה דרבנן אין איסור בל תשחית כמו ששנינו בתרומות פ"ב מ"ג דהנוטע בשבת יעקר, אלא אפילו כדי לקיים ספק מצוה ג"כ אין בל תשחית, דגם זה נחשב לצורך, ויל"ע בכל זה עוד.



נגלה

הנאה להזיקו דשן

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. גרסינן בגמרא ריש ב"ק (ג,א) "תולדה דשן מאי היא, נתחככה בכותל להנאתה, וטינפה פירות להנאתה". ונחלקו הראשונים בפירוש היזק זה של 'טינפה פירות להנאתה'; הר"ח פירשו שעשתה צרכיה על הפירות, ובלשונו, "אילולי שעשתה צרכיה היתה מצטערת לפיכך חייב מפני שנהנית", ואילו רש"י מפרש "שנתגלגלה עליהן כדרך סוסים וחמורים דהיינו דומיא דשן שיש הנאה להזיקה".

וזה דרש"י לא פירש כהר"ח, מבואר בדבריו לקמן (יה,ב בד"ה דדחיק לה עלמא, בא"ד) .. ונראה בעיני דכל גללים להנאתה הוא ואפ"ה לאו תולדה דשן נינהו דשן הזיקא דגופה הוא והני צרורות נינהו. והא דאמרין בפ"ק (דף ג) טנפה פירות להנאתה הוי תולדה דשן היינו כגון שנתגלגלה עליהן כדרך סוסים וחמורים שקורים בולטר וכן עיקר".

ובשטמ"ק כאן הובא בשם תוספות שאנץ, דגם הוא פירש 'טינפה פירות להנאתה' כרש"י, אמנם לאו מטעמיה; "שרצצה על הפירות להצטנן או לשכב להנאתה, אבל אין לפרש הטילה גללים, דאיוו הנאה עשו לה הפירות משאם לא היו שם, וכי האי מקרי צרורות תולדה דרגל".

והיינו דלרש"י אין עשיית צרכיה להנאתה נחשבת לתולדה דשן משום דשן הוה הזיקה דגופה משא"כ הני צרורות נינהו, משא"כ לתוס' שאנץ הרי החיסרון היא בזה שההנאה כאן לא הגיעה מהפירות שהזיקה.

ולכאורה מבואר כאן מחלוקת בגדר הא דשן הוה 'הנאה להזיקה', האם הפירוש הוא שהבהמה נהנה במעשה זה שהיא עושה, או שהפירוש הוא שנהנית מדבר זה שהיא מזיקה; לדעת רש"י אינה נוגע זה שהיא מקבלת ההנאה מדבר הניזוק, ולכן אי"ו חיסרון כאן, וכל החיסרון לא הוה אלא בזה שאין כאן הזיק בגופה ושלכן הוה צרורות, משא"כ לתוס' שאנץ הוה הגדר זה שהיא נהנה מדבר הניזוק, ושלכן אי"ו תולדה דשן אחרי שלא מקבלת הנאתה מהפירות עצמן – וכן ראיתי מבארים.

ויל"ע בתוכן ויסוד פלוגתא זו.

ב. ויעויין בתור"פ על דברי הגמרא כאן (ג,א) שכתב "פ"ה נתגלגלה עליהם כדרך סוסים וחמורים או רבצה עליהם להצטנן או לשכב בהנאה יותר. אבל אין לפרש הטילה גללים על הפירות דמה הנאה יש לבהמה מהפירות וכה"ג איקרי צרורות לקמן" – דלכאורה הר"ז כדברי התוס' שאנץ, דהחיסרון הוה בזה שלא קיבלה את ההנאה מהפירות עצמן.

אמנם בדבריו לקמן (דף יח, על אותה סוגיא שכתב רש"י דבריו דלעיל) כתב, "ומ"מ נראה דכל גללים להנאתה הם, ומ"מ לא הוו תולדה דשן, דשן הזיקא בגופה הוא והאי צרורות ניהו .." – אשר אלו הוה דברי רש"י ממש?!

ולכאורה מהו תיווך הדברים, הרי מדבריו בדף ג יוצא דאין כאן עצם הגדר של 'הנאה להזיקה' אחרי שאינה מקבלת ההנאה מדבר הניזוק, ואילו מדבריו אח"ז (בדף יח) משמע שאין חיסרון באופן קבלת ההנאה אלא דהבעי' היא בזה דאין כאן הזיקא דגופא?!

גם ראיתי מביאים מדברי תור"פ בכ"מ במכילתין דיוצא מהם מפורש דגם כאשר הבהמה אינה נהנית מדבר הניזוק, מ"מ נחשבת ל'יש הנאה להזיקה' עד דהוה תולדה דשן:

א) בגמרא לקמן בסוגיא דצרורות (יז,ב) כותב – כתוספות שם – דחזיר הנובר באשפה והתיז צרורות והזיק הוה תולדה דשן. (ב) ולקמן (מד,א) סב"ל כתוספות דשור שהי' מתכחך בכותל להנאתו ונפל על האדם ומת הוה נמי תולדה דשן. והרי בב' מקרים אלו מובן שבהמה לא קיבלה שום הנאה מדבר הניזוק, ומ"מ נחשב לתולדה דשן! וצע"ג לכאורה איך להתאים הדברים עם דבריו דלעיל – בדף ג – ד"מה הנאה יש לבהמה מהפירות"?!?

ג. והנראה לומר בזה ע"פ דקדוק אחד בלשונו של תור"פ לעומת לשונו של התוס' שאנץ: בתור"פ כתוב "דמה הנאה יש לבהמה מהפירות, וכה"ג איקרי צרורות לקמן", ואילו בתוס' שאנץ כתוב "דאיזו הנאה עשו לה הפירות משאם לא היו שם, וכי האי מקרי צרורות תולדה דרגל". והיינו דלעומת התוס' שאנץ שכתב דכה"ג מקרי צרורות דרגל, סתם תור"פ וכ' דאיקרי צרורת (בלי להזכיר דהוה צרורות דרגל)!

ולכאורה הרי הביאור בזה הוא כך: לדעת התוס' שאנץ הרי הגדר של המזיק דשן הוה זה שבאמת מקבלת הנאה מדבר הניזוק, וא"כ במקרה שאינה מקבלת הנאה מאותה דבר, באמת אין זה גדר של 'הנאה להזיקו' ושוב לא הוה תולדה דשן (אלא דרגל), אמנם תור"פ לא סב"ל כוותיה בזה, דסב"ל ד'הנאה להזיקו' לא מחייב שתקבל את ההנאה מדבר הניזוק (כדמוכח מדבריו בכ"מ הנ"ל), אלא דסב"ל שבמקרה שלא מקבלת הנאה מדבר הניזוק, שוב לא נחשב ל'שן רגילה, אלא לצרורות דשן!

ביאור הדבר: מאחר שהגדרת המזיק דשן הוה זה שיש הנאה להזיקה, א"כ הרי כשהנאה לא קשורה לדבר הניזוק, נמצא שהגדרת המזיק ודבר הניזוק הוה נפרדים זמ"ז, וזה הוה התוכן של צרורות, שאין קשר ישיר בין המזיק לדבר הניזוק.

וזהו כוונת תור"פ בדבריו (בדף ג) דלא יתכן לפרש ד'טינפה פירות להנאתה', דהוה הדוגמא של הגמרא לשן גמור, הוה ע"י עשיית צרכים, מאחר דזה הוה 'רק' צרורות דשן, ולא שן עצמה.

ד. ואם כנים הדברים נמצא דיש כאן שלש שיטות בענין מצב שהבהמה לא מקבלת הנאה מדבר הניזוק: מרש"י יוצא דאין בזה בעי' בכלל, דכל הבעי' כאן (היינו הסיבה מדוע אין עשיית צרכיה נחשבת לתולדה דשן) הוה זה דלא הוה הזיקא דגופה, אבל אין חיסרון בזה שלא קיבלה את ההנאה מדבר הניזוק; מתור"פ יוצא דעדיין נחשב הנאה להזיקה, והוה תולדה דשן, אלא דעושהו ל'צרורות' דשן; ואילו מתוס' שאנץ יוצא דבכלל אינה בגדר של 'יש הנאה להזיקה', ושוב לא הוה תולדה דשן בכלל.

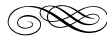
ואולי יש לבאר יסוד ג' שיטות אלו ע"פ מה שיש לחקור בחומרא זו של שן ד'יש הנאה להזיקה', ולפרשו בג' אופנים: א) דמה שנוגע הוה רק הסיבה והכוונה של הבהמה בעשיית ההיזק – והיינו שהיא עושה דבר זה עבור הנאתה; ב) מה שנוגע היא שפעולת ההיזק מביאה לה הנאה; ג) מה שנוגע היא שקיבלה הנאה מהדבר שהיא הזיקה (ובלשון המורגל בכ"מ האם התנאי דהנאה דשן הוה בה'פועל' ה'פעולה' או ה'נפעל').

וי"ל שדעת רש"י היא כאופן הראשון, ושלכן אינו נוגע בכלל אם היא מקבלת הנאה מדבר הניזוק או לא, אחרי שסיבת עשיית הצרכים הוה להנאתה שוב אינו נוגע המשך ההנאה איך קיבלתה בכלל, ולכן אין בזה שום חיסרון לגבי היותו גדר של שן (לולי זה דלא הזיקה בגופה); דעת תור"פ היא כאופן השני דנוגע שפעולת ההיזק היא פעולה של הנאה, וא"כ הרי במקרה זה מחד גיסא יש לה הנאה מפעולת עשיית הצרכים (ולכן הוה תולדה דשן), אבל מאידך הרי הנאה זו נפרדת מדבר הניזוק, ושוב הוה בגדר צרורות (דשן). ודעת התוס' שאנץ הוה כאופן השלישי, ושוב אין כאן הנאה להזיקה בכלל אחרי שלא נהנית מדבר הניזוק, ושוב לא הוה תולדה דשן בכלל.

ה. והנה לעיל בדף ב' כתב הרשב"א במקרה שבהמה נשך באוכל ונפל מפיו ולבסוף לא אכלו, דמ"מ מכיון שהנשיכה היתה עבור הנאתו – אז אף שלפועל לא נהנה ממנו – נחשב לתולדה דשן. אמנם בחי' תלמיד הרשב"א ובמ"מ חלקו ע"ז וסב"ל דאי"ז נחשב 'הנאה להזיקה'.

ולכאורה פשוט דשיטת הרשב"א בזה יתבאר (רק) לפי אופן הראשון הנ"ל בהגדרת הנאה להזיקו; דההנאה היא הסיבה שהביאתו להזיק זה, אשר לכן נחשב הנאה להזיקו אף שלפועל לא הי' שום הנאה לא בפעולת ההזיק, ובודאי לא מדבר הניזוק עצמו.

ועוד אחת יש להעיר מדברי רש"י לקמן (מח,ב) דאם בהמה ראה עשב ע"פ הבור ובא לאכלו ונפל לתוך הבור והרג שם אדם, הוי זה תולדה דשן כיון שלהנאתו קעביד. ולכאורה גם זה מתבאר היטיב ע"פ אופן זה דמה שנוגע בההנאה היא רק מה שהביאה הבהמה להזיק אף דליכא שום הנאה לא בפעולת ההזיק ולא בהנפעל ממנה כמשנ"ת. ונמצא דרש"י לשיטתיה קאזיל בזה.



חֲסִידוֹת

פרשת קריאת שמע זאת המצוה לעשות בארץ

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

ב'לקוטי תורה' ואתחנן (ד, א) ד"ה וידעת היום והשבות אל לבבך וגו' מקשה: "הנה יש להבין . . הנה אחר מתן תורה שראו פנים אל פנים ושמעו בעצמם עשרת הדברות אמרו אם יוספים אנחנו לשמוע וגו' קרב אתה ושמע וגו'. והקב"ה הסכים על ידם ואמר היטיבו כל אשר דברו וגו' לך אמור להם וגו'. וכתוב וזאת המצוה וגו' לעשות בארץ וגו' עד ארץ זבת חלב ודבש. וכתוב בתריה שמע ישראל הוי' אלקינו הוי' אחד ואהבת וגו' שהיא המצוה הראשונה שנצטוו אחר עשרת הדברות מפי משה⁵¹. וצריך להבין למה הקדים לומר וזאת המצוה וגו' לעשות בארץ וגו' דהא פרשה שמע חובת הגוף היא ונוהגת בין בארץ כו"ק? - ע"ש בהמשך התירוץ ע"ז.

וי"ל עוד, ע"פ מה דאיתא ב'דרך מצותיך' (ע' קצט): בד"ה "להבין מצות אהבה, הנה יש לדקדק למה לא נזכרה מ"ע דאהבה בכל התורה כ"א במשנה תורה בלבד ולמה תגרע כחה משאר מ"ע שנאמרה פ' שלימה בציווי ה' אל משה כו"ק?

ומתרוץ שם בהמשך: "ובכל זה יתורץ גם הקושי הנ"ל למה לא נזכרה מצות אהבה בכל התורה כו', כי מפני שהי' ישראל במדבר דור דעה עד שראתה שפחה על הים כו' ומכ"ש בזמן מ"ת שנגלה עליהם בבחי' ראי' ממש, וכמ"ש וכל העם רואים כו' רואים את הנשמע ושומעים את הנראה, כי ראי' דחכ' ושמיעה דבינה נתחלפו מפני שהיו למעלה מבחי' ראי' ושמיעה והיינו בחי' הביטול במציאות דכח מה כו' בבחי' פנימיות הכח שלמעלה מהתחלקות הקוין ימין ושמאל דחו"ב כו' וד"ל עד שפרחה נשמתן כו' וכמ"ש במ"א, וא"כ לא שייך מצות אהבה שהיא הציווי על ההתבוננות והדעת מאחר שהי' אצלם בחי' ראי' ממש שלמעלה מעלה מההתבוננות כו', אך בדור שאחריהם שלא עמדו בהר סיני ולא עברו את הים כו' הוצרך משה רבנו ע"ה לצוות להם שמע ישראל כו' שמע לשון הבנה, דהיינו שע"י ההתבוננות יוכלו עכ"פ לבא לידי מדריגת הראי' שהי' לדור שלפניהם. וגם זאת מפני שגם הם היו נשמות גבוהות מבחי' אצל' כו'. ואז נצטוו במצות אהבה

(51) "זאת המצוה" - זאת לשון יחיד - קאי על פרשת ק"ש (שנאמרה תיכף לאחר פרשה זו דמתן תורה), שנקרא "מצוה" סתם כי היא "כוללת כל המצות". (ס' תקס"ה. ס' פרשיות. ס' תקע"ז).

שבאה מסיבת ההתבוננות דוקא כנ"ל. משא"כ בדור שלפניהם שלא היו צריכים להתבוננות כלל כי עין בעין נגלה עליהם כו' לא נצטוו כלל במצות האהבה וד"ל, עכ"ל.

ב'תורת מנחם' חלק ד (ע' רפג) - שיחת ש"פ וארא, כ"ח טבת, מבה"ח שבט, ה'תשי"ב. נאמר: "החילוק האמור בין דור המדבר לדור שנכנס לארץ, משתקף, בפרטיות יותר, גם בכל דור ודור - בהחילוק שבין יושבי אוהל (שבדוגמת דור המדבר) ובעלי עסקים (שבדוגמת הדור שנכנס לארץ).

"וכשם שנת"ל המעלה שבמשנה תורה שנאמרה לדור שנכנס לארץ - עד"ז היא המעלה שבבעלי עסקים לגבי יושבי אוהל:

"יושבי אוהל - כיון שנמצאים בד' אמות של תורה ושל תפלה, הרי, התעסקותם בתורה ותפלה אינה כרוכה (כ"כ) בנסינות הבאים מחמת עניני העולם; משא"כ אצל בעלי עסקים, אשר למרות היותם שקועים במשך כל היום בעניני העולם מתוך חשק ותענוג (מיט א געשמאק)", ה"ה מנתקים את עצמם ("רייסן זיי זיך אפ") מעסקיהם, ומשקיעים את עצמם בלימוד התורה מתוך חשק ותענוג כזה כאילו שמלכתחילה לא היו שייכים כלל לעניני העולם, ע"ש.

ומעתה א"ש מה הקשר שבין פרשת קריאת שמע ל"וזאת המצוה וגו' לעשות בארץ וגו'" דייקא, [דהא לכאוו' פרשה שמע חובת הגוף היא ונהגת בין בארץ כו'" ובין בחו"ל?]. כי לפני הכניסה לארץ עבודתם "אינה כרוכה (כ"כ) בנסינות הבאים מחמת עניני העולם", "וא"כ לא שייך מצות אהבה שהיא הציווי על ההתבוננות והדעת מאחר שהי' אצלם בחי' ראי' ממש שלמעלה מעלה מההתבוננות כו'",

אך בדור שאחריהם שלא עמדו בהר סיני ולא עברו את הים כו', וגם שלהיות ב'ארץ' דורש להיות שקועים בעניני העולם, הוצרך משה רבנו ע"ה לצוות להם שמע ישראל כו' שמע לשון הבנה, דהיינו שע"י ההתבוננות יוכלו עכ"פ לבא לידי מדרגת הראי' שהי' לדור שלפניהם. וגם זאת מפני שגם הם היו נשמות גבוהות מבחי' אצ"י כו'. ואו נצטוו במצות האהבה שבאה מסיבת ההתבוננות דוקא כנ"ל. משא"כ בדור שלפניהם שלא היו צריכים להתבוננות כלל כי עין בעין נגלה עליהם כו' לא נצטוו כלל במצות האהבה וד"ל - וזאת הקשר שבין המצוה הראשונה פרשת קריאת שמע ל"וזאת המצוה וגו' לעשות בארץ וגו'" דייקא.



הערת כ"ק רבינו לתניא פרק ל"ו

הרב לוי יצחק נ"ו

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע

מאנטריאל תורה סענטער

בספר "מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לספר של בינונים", בתחלת פרק ל"ו (אחר שמביא מראי מקומות לה"מארו"ל" שם שמהם נודע "שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"), כתב כ"ק רבינו וזלה"ק: "וצ"ע ממש"כ והנה תכלית כו".

ב'פענוחים' שבתוך הספר כתבו בביאור ה'צריך עיון', "דלכאורה במארו"ל לא נתפרש שענין זה הוא תכלית הבריאה".

בדא"פ נ"ל לפרש ה'צריך עיון' באו"א. ובהקדם דלכאורה, אם זהו כוונת רבינו, הול"ל "וצ"ע ממש"כ שתכלית כו"ו" שהוא מהתחלת הפרק שעליו מעיר, ולא "ממש"כ והנה תכלית כו"ו" שהוא מהמשך הפרק.

וי"ל בביאור ה'צריך עיון' דהנה בחלק המדרש שמצוטט ע"י רבינו כתב "נתאווה הקב"ה כשם שיש לו דירה למעלה שיהא לו כך דירה למטה". וזה סותר לכאורה למש"כ אדה"ז בהמשך הפרק "והנה תכלית השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליונים ... אלא התכלית הוא עוה"ז התחתון ... ביתר שאת וביתר עז ויתרון אור מן החשך מהארתו בעולמות עליונים" דלא כבמדרש שמשווה - "כשם ... כך" - הדירה בעליונים להדירה בתחתונים.

וקושיא זו הוא דוקא מהמשך הפרק "ממש"כ והנה תכלית כו"ו" ולא מהתחלת הפרק. דאם רק מהתחלת הפרק, היה אפשר לתרץ שמדובר רק עד"ז "שתכלית בריאת עולם הזה" הוא בשביל שנתאווה לדירה למטה "כשם שיש לו (מכבר) דירה למעלה". אבל בהמשך הפרק שמבאר שתכלית כל סדר "השתלשלות העולמות", כולל העולמות עליונים, הוא בשביל הדירה בעולם הזה דוקא ולא הדירה בעולמם, ולא עוד אלא שהארת הקב"ה בהם (ה"דירה" שכבר יש למעלה) הוה "ירידה מאור פניו ית", ועוד שהדירה בעוה"ז הוה ב"יתר שאת וביתר עז", הרי זה מהוה "צריך עיון" לזה שהמדרש משתווה הדירה בעליונים להדירה בתחתונים.



הלכה ומנהג

איסור מלאכה בז' של פסח תקון לשון בסדור עם דא"ח

הרב לוי יצחק ראסקין
רב ומו"ץ דקהילת ליובאוויטש
לונדון, אנגלי

זה לשון סדור עם דא"ח (רפו ב):

ובזה יובן מה שבששת ימים נאמר "כל מלאכת עבודה לא תעשו כו'", וביום הז' לא אמר רק "לא תעשה כל מלאכה", ולא "מלאכת עבודה". כי בהיות שענין מלאכת עבודה הוא שפע המ"ל לנבראים במלאכת עבודה בל"ט מלאכות חורש וזורע כו', שהוא ענין בירורים רפ"ח כו' כידוע, וביום טוב שיש לה עליות למעלה כנ"ל "לא תעשה כלל מלאכת עבודה" הנ"ל, אבל "אשר יאכל לכל נפש כו'" הוא כמו בחינת פרנסת המוחין אליה ע"י אכילת מצה, הותר אליה המלאכה כו'. וכל זה במלכו' דוקא, דכתיב בה "תאכל" לנוכח כו', אבל בפרנסה שמפרנסים לאביהם שבשמים הנ"ל, דכתיב בי' "עצרת" כו', לא נזכר כלל איסור מלאכת עבודה ולא היתר מלאכת אוכל נפש, אלא "לא תעשה כל מלאכה" בלבד, וד"ל.

והלשון קשה, שהרי הלשון "מלאכת עבודת" נאמר בתורה (במדבר כח, יח ו-כה) ביחס ליום ראשון ויום שביעי של החג. גם: הלשון "לא תעשה כל מלאכה" נאמר בתורה בעשרת הדברות, ביחס לשבת.

וצ"ל כמו שרגיל הי' כ"ק אדמו"ר האמצעי לומר: "קאך זיך נישט אין די ווערטער; קאך זיך אין דעם ענין!"⁵²

52) לשון זה זכור לי משיחות כ"ק אדמו"ר זי"ע, אך כרגע לא הצלחתי למצוא הלשון. אבל הראוני שהענין מופיע בתורת מנחם כרך מו' ע' 79, שאדמו"ר האמצעי לא הי' מקפיד על דיוק הלשון, ע"כ.

ואולי י"ל דקמ"ל הוראה בלימוד דא"ח, שלא 'להיתקע' בענינים המובאים בהמאמר בדרך אגב או לשבר את האוזן, כי אם להתמקד על עיקר כוונת המאמר.

יגעתו ומצאתי כי תוכן המדובר בהנ"ל מופיע בס' מאמרי אדמו"ר הזקן משנת תקס"ז (ע' קיט):

ועוד יש להבין למה אמר כאן "לא תעשה מלאכה" סתם, דמשמע אפי' מלאכת אוכל נפש שהותרה בכל יו"ט, והלא בכל המועדי' אמר דוקא "כל מלאכת עבודה לא תעשו", אבל מלאכת אוכל נפש מותר. וגם בשביעי של פסח שרי אוכל נפש, כמ"ש בפ' אמור ובפ' פנחס: "ביום השביעי מקרא קדש כל מלאכת עבודה לא תעשו", מלאכת עבודה דוקא. אך ככאן מפני שאמר "עצרת לה' אלקיך", אמר סתם לא תעשה מלאכה, אפי' אוכל נפש.

ואולי יש לתקן כאן, שבמקום "ובזה יובן מה שבששת ימים נאמר . . .", "צ"ל: "ובזה יובן מה שבשאר יו"ט נאמר . . .".



דיעת המולד בשעת ברכת החודש (גליון)

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבר"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע - בודעפעסט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון י"א ניסן-פסח כתבתי אודות מה שהורה אדה"ז בסידור: "נכון לידע המולד קודם שמברכין החודש", ודנתי בהערת הרי"מ "האם אדמו"ר הזקן הוא הראשון שפרסם הנהגה זו שנתפשטה בכל תפוצות ישראל?", ראה שם בארוכה.

ויש להוסיף, שלאחרונה יצא לאור כרך מ מה'אנציקלופדיה תלמודית', ושם ערך 'מולד' (עמ' תרלב הערה 130) ציינו כמקורות הראשונים למנהג זה ל"שו"ע הרב פסקי הסידור שחרית לשבת; שערי אפרים ש"י סל"ז בשם יש מי שכתב . . . ולא ראו את כל שאר המקורות שהבאתי במאמרי שם.



תחלת זמן מנחה גדולה

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי 'ספריית אגודת חסידי חב"ד'

בין הערבים - מחצות היום עד השקיעה

זמן⁵³ תפלת המנחה הוא כזמנו של קרבן תמיד של בין הערבים, כמוכא בשוע"ר (סי' פט ס"א): "שחרית ומנחה, כנגד ב' תמידין".

וזמנם נתפרש בתורה (פנחס כח, ד): "את הכבש אחד תעשה בבוקר, ואת הכבש השני תעשה בין הערבים".

והוא גם זמנו של קרבן פסח, כאמור (בא יב, ו): "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים".

פירושו של "בין הערבים" נתבאר ברש"י (שם): "לשון בין הערבים נראה בעיני אותן שעות שבין עריבת היום לעריבת הלילה, עריבת היום בתחלת שבע שעות מכי ינטו צללי ערב, ועריבת הלילה בתחילת הלילה. ערב לשון נשף וחשך".

והיינו ש"בין הערבים" פירושו: בין חצות היום לבין שקיעת החמה. שהוא זמנו של קרבן תמיד, ושל קרבן פסח, ושל תפלת המנחה.

מחצי שעה אחר חצות היום

בדרך כלל היו מקריבין את קרבן תמיד כמה שעות אחר חצות היום, אמנם לעולם לא נשחט לפני חצי שעה אחר חצות היום, כדתנן (פסחים נח, א): "תמיד נשחט בשמונה ומחצה ... חל ערב פסח להיות בערב שבת, נשחט בשש ומחצה".

ובגמרא (שם): "אמר רבא מצותו דתמיד משינטו צללי ערב, מאי טעמא דאמר קרא בין הערבים, מעידנא דמתחיל שמשא למערב". ופירש רש"י: "מחצי שבע ואילך שהחמה

53 מוקדש לידיד נעוריי, אשר למדנו בחברותא במשך שנים רבות, הרב ישראל שי' רובין, בהגיעו לשיבה בשעטזמו"צ, שיזכה לאויוש"ט בהרבצת התורה והיהדות במקום שליחותו עיר הבירה אלבאני, באופן של "אבוא בגבורות".

נוטה למערב והצל למזרח ... חצי שש וחצי שבע היא עומדת באמצע הרקיע ואין צל נוטה".

ונתפרש יותר ביומא (כח, ב): "ונשחטיה מכי משחרי כותלי". ומפרש רש"י: "בתחילת שבע שעות. . משחירין אותן הכתלים". והיינו שמיד אחרי חצות היום נראה הצל על הצד המזרחי של הכתלים, ומשחירין הכתלים. ומדוע אם כן אין שוחטין את התמיד מיד אחר חצות, אלא מחכים עד שש ומחצה.

ומתרצת הגמרא: "מאי קושיא ודילמא כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחרי, משום דלא מכווני טובא". והיינו שכיון שכותלי בית המקדש אינן מכוונות, לכן עד חצי שעה אחרי חצות לא נראה הצל על הצד המזרחי של הכתלים, וכיון שחצי שעה אחר חצות משחירין הכתלים, לכן מתחיל אז זמן "בין הערבים".

יוצא לכאורה מכל זה, שעיקר תחלת זמן הקרבת תמיד של בין הערבים הוא מעיקר הדין חצי שעה אחר חצות.

עיקר זמנה מחצות היום

אמנם תנן (פסחים צג, ב): "איזו היא דרך רחוקה מן המודיעים ולחוץ". והיינו שמי שעומד בערב פסח בחצות היום מן המודיעים ולחוץ, נקרא הוא בדרך רחוקה, ופטור מפסח ראשון.

ובגמרא (שם): "אמר עולא מן המודיעים לירושלים חמשה עשר מילין". ומפרשת הגמרא (שם): "כמה מהלך אדם ביום ... תלתין, חמיסר מצפרא לפלגא דיומא וחמיסר מפלגא דיומא לאורתא. עולא לטעמיה, דאמר עולא אי זה הוא דרך רחוקה כל שאין יכול ליכנס בשעת שחיטה".

ומפרש רש"י (שם): "וסבירא ליה לעולא דרך רחוקה, כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה, כל שעת שחיטה מהלך ואינו מגיע".

והיינו שבעת תחלת זמן הקרבת קרבן פסח, שהוא בחצות היום, הוא עדיין חמשה עשר מילין מירושלים, ועד שיגיע לירושלים כבר תשקע החמה, לכן הוא חשוב עומד בדרך רחוקה.

יוצא אם כן מכאן, שעיקר זמן בין הערבים הוא מתחיל (לא חצי שעה אחר חצות, אלא) מיד אחר חצות היום. וכן מפרש רש"י (שם): "ושעת שחיטה מחצות היום ואילך, דבין

הערבים כתיב ביה כתמיד, ותמיד, אף על פי שנשחט בשש ומחצה, זמנו מן התורה מתחלת שבע ואילך".

אלא שמכל מקום הובא לעיל מיומא (כח, ב): "כותלי דבית המקדש בשש ומחצה משחרי, משום דלא מכווני טובא". והיינו שהוא הוא הטעם שחכמים תיקנו שלא להקריב קרבן תמיד של בין הערבים, עד חצי שעה אחר חצות, כדי שגם בכתלי בית המקדש יראה הצל על הצד המזרחי.

והנפקא מינה מכל זה להלכה למעשה (שעיקר זמן בין הערבים הוא מחצות היום ואילך), הוא לענין איסור הנאה בערב פסח, כדאמרינן (פסחים ד, ב - ה, א): "כולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה אסור, מנגלן ... רבא אמר מהכא לא תשחט על חמץ דם זבחי, לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים". ופרש"י "ושחיתת פסח זמנה מתחלת שבע, שהוא בין הערבים, שכבר נוטה חמה לצד שקיעתה". ובתוס' (שם): "כיון דדיעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר ... חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך".

וכן נפסק בשוע"ר (סי' תלא ס"א): "וזמן שחיתת הפסח הוא ביי"ד מחצות היום ולמעלה, מכאן אתה למד שזמן השבתת החמץ הוא בזמן שחיתת הפסח, דהיינו מחצות יום י"ד ולמעלה".

וכן יוצא מזה נפקא מינה לזמן תפלת שחרית, אם הוא עד חצי שעה אחר חצות, או רק עד חצות, כמבואר בשוע"ר (סי' פט ס"ב): "יכול להתפלל שחרית עד חצות ... כיון שלא הגיע עדיין זמן תפלה אחרת, אבל אחר חצות מיד, כיון שהגיע כבר זמן תפלת המנחה. אעפ"י שאינו יכול להתפלל מנחה עד אחר חצי שעה אחר חצות, זהו משום שרוב בני אדם (אינם בקיאים) לכיין השעות כל כך, אבל באמת זמנה מתחיל מיד אחר חצות".

והיינו שכיון שעיקר זמן בין הערבים הוא מחצות היום, לכן גם זמן איסור חמץ מתחיל בחצות, ולכן גם סיום זמן תפלת שחרית הוא בחצות.

תקנת חכמים שאף בדיעבד לא יצא

לפי דברי התוס' הנ"ל "כיון דדיעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר ... חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך", הי' נראה לכאורה שכן הוא גם לענין תפלת המנחה, שבדיעבד אם התפלל מחצות היום ואילך יצא ידי חובתו.

אמנם נפסק בשו"ע (רס"י רלג): "מי שהתפלל תפלת המנחה לאחר ו' שעות ומחצה ולמעלה, יצא". ובמ"א שם (ס"ק א): "משמע דקודם לכן לא יצא, ואף על גב דבאמת זמנה אחר ו' שעות, כדאיתא ביומא דף כ"ח, מכל מקום כיון דאין אנו בקיאים לא יצא".

ומזה למד רבינו הזקן גם לענין סעודה שלישית בשבת, כמבואר בשו"ע ר (סי' רצא ס"ב): "זמן סעודה ג' הוא משיגיע זמן מנחה גדולה עד הערב, דהיינו משש שעות ומחצה ואילך. ואם עשאה קודם לכן לא קיים מצות סעודה שלישית".

ונתבאר בקונטרס אחרון שם (סוף ס"ק א): "שעיקר זמן סעודה ג' הוא גם כן מחצות, כמו תפלת מנחה גדולה, אלא לפי שאין בקיאים הילכך אפילו בדיעבד לא יצא, כמו בתפלת מנחה גדולה כמ"ש המג"א בריש סי' רל"ג].

גם במנהג בעלמא צריך להמתין חצי שעה

עוד הלכה הקשורה לעיקר זמן הקרבת התמיד וקרבת פסח, הוא לישת המצות בערב פסח, שנתבאר בשו"ע (סי' תנח ס"א): "נוהגים שלא ללוש מצת מצוה בערב פסח עד אחר שש שעות, שהוא זמן הקרבת קרבן פסח". ולא נזכר דהיינו חצי שעה אחר חצות.

וביאר המ"א שם (ס"ק א): "אף על גב שזמן הקרבת הפסח הוא אחר ו' שעות ומחצה, מכל מקום עיקר זמנו הוא מחצות".

ואף שכבר הובא לעיל, שלענין מנחה וסעודה שלישית אמרינן "לפי שאין בקיאים הילכך אפילו בדיעבד לא יצא", שתיקנו חכמים שיהיו דוקא חצי שעה אחר חצות. היינו דוקא לענין חיוב תפלת מנחה וחיוב סעודה שלישית, משא"כ לישת המצות בערב פסח אחר חצות, אינה הלכה אלא מנהג, כמובא בשו"ע ר שם (ס"א-ב): "נהגו כל ישראל ... וכל זה אינו אלא מנהג לכתחלה". ולכן אין שייך כל כך לגזור בזה, שיהי' דוקא חצי שעה אחר חצות.

וחלק עליו בח"י שם (ס"ק א): "ולענ"ד נראה עיקר כדעת הב"ח ושאר אחרונים ... ולא מקרי בין הערבים אלא משעה שינטו צללי הערב, דהוא משש ומחצה". והיינו שכיון שזמן בין הערבים הוא משש ומחצה, לכן גם לישת המצות צריכה להיות דוקא חצי שעה אחר חצות.

ורבינו הזקן הכריע בין שתי דעות אלו (רס"י תנח): "נהגו כל ישראל שלא ללוש המצות של מצוה עד אחר חצות היום בערב פסח, שהוא זמן הקרבת הפסח ... ולפי שאין הכל

בקיאים בחצות היום ממש, לפיכך נכון להמתין חצי שעה אחר חצות היום, כי כן היו ממתנינים בשחיטת הפסח שלא לשחטו עד לאחר שש ומחצה".

והיינו שרבינו לשיטתו, שעיקר זמן הקרבת קרבן פסח הוא מחצות היום ואילך. אך מכל מקום נכון להמתין בלישת המצות עד חצי שעה אחר חצות.

ובתור מקור לדבריו מציין "מ"א סי' רלג ס"ק א". והיינו מ"ש לענין תפלת המנחה "ואף על גב דבאמת זמנה אחר ו' שעות כדאיתא ביומא דף כ"ח מכל מקום כיון דאין אנו בקיאים לא יצא".

אלא שהמ"א סובר דהיינו רק לענין הלכה של תפלת המנחה, ואילו רבינו סובר דאמרינן הכי אף לענין המנהג של לישת המצות, אף ש"אינו אלא מנהג לכתחלה".

אמירת קרבנות קודם התפלה

ולכאורה נפקא מינה מכל זה, למנהגינו לומר פרשת קרבן תמיד לפני תפלת המנחה, כאמור בסדור רבינו הזקן (לפני תפלת המנחה של שבת): "אחר וידבר וסדר הקטורת תאמר אשרי ובא לציון".

ואף שאינה הלכה, אלא מנהג, מכל מקום, לשיטת רבינו הזקן הנ"ל, לכאורה גם בזה צריך לחכות עד חצי שעה אחרי חצות היום, כמו לענין לישת המצות, שהוא מנהג ולא הלכה.

והיינו שלא רק בתפלת מנחה צריך להמתין עד חצי שעה אחר חצות, אלא גם באמירת פרשת קרבן תמיד והקטורת צריך להמתין עד אז.

ואף שלענין קרבנות בבוקר, לפני תפלת שחרית, נתבאר בשוע"ר (סי' א מהדו"ב ס"ט): "וכשיאמר פרשת הקרבנות יאמר ביום שהוא זמן הקרבנות, ולא בלילה". וממה שכתב "ביום ... ולא בלילה" נראה דסגי בעלות השחר, ואין צריך לחכות עד לזמן הקרבת קרבן תמיד כשיאיר כל פני המזרח, שנתבאר בשוע"ר (סי' פט ס"א): "וזמן התפלות הוא כזמן התמידין, שתמיד של שחר זמנו מתחיל משעלה עמוד השחר, שהוא אור הנוצץ מהחמה במזרח מהלך ד' מילין קודם נץ החמה. אלא שהיו ממתנינים עד שהאיר כל פני המזרח עד שבחברון, לפי שפעם אחת באו לידי טעות על ידי שעלה מאור הלבנה, ודימו שהוא אור הנוצץ במזרח בשחר".

מכל מקום אין לדמות בזה את אמירת הקרבנות של תפלת שחרית לאמירת הקרבנות של תפלת מנחה. שהרי יתירה מזו נתבאר בשו"ע ר' (סי' פט ס"א): "וזמן התפלות הוא כזמן התמידין . . שהיו ממתנינים עד שהאיר כל פני המזרח עד שבחברון . . לפיכך גם תפלת השחר זמנה מתחיל מעלות השחר. אלא שלכתחלה מצוה להתחיל עם נץ החמה".

והיינו שלענין תפלת שחרית לא גזרו שלא להתחיל התפלה עד שיאיר כל פני המזרח, אף שלא הקריבו קרבן תמיד של שחר עד שיאיר כל המזרח. וכיון שאפילו לזמן התפלה לא תקנו לחכות עד שיאיר כל פני המזרח, מכל שכן לענין אמירת הקרבנות לא תקנו כן, וסגי בעלות השחר.

והטעם לזה הוא, שהרי בתחלה היו מקריבין גם קרבן תמיד של שחר מעולת השחר ואילך, אלא שאחר כך הנהיגו לחכות עד שיאיר כל פני המזרח (כיון שבאו לידי טעות). אבל מעולם לא היתה כאן תקנת וגזירת חכמים לחכות עד שיאיר כל פני המזרח. ולכן גם לענין תפלת שחרית, ומכל שכן לענין אמירת הקרבנות, נשאר עיקר דינו כמו שהי' זמן הקרבת קרבן תמיד של שחר בתחלה, מעולת השחר ואילך.

משא"כ זמן אמירת קרבן התמיד של מנחה, בזה מצינו שבכל ההלכות והמנהגים תיקנו להמתין עד חצי שעה אחר חצות, ולכאורה כן הוא גם לענין אמירת קרבן התמיד.



שיטת אזה"ז באיסור אכילת בהמתו חמץ ע"י נכרי

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

ושליח כ"ק אדמו"ר

בענסענהורסט, נ.י.

בשו"ע אדה"ז סי' ת"נ ס"ח כתב וז"ל "אסור ליתן בהמתו לנכרי להאכילה בימי הפסח אם ידוע לו שהנכרי יאכילנה פסולת של שעורים שהוא חמץ לפי שאכילת הבהמה היא הנאת האדם שעל ידי כן היא מתעלה ומשבחת ומתוספת בדמים ואע"פ שאם היתה אוכלת דברים אחרים שאינן חמץ היתה גם כן מתעלה ומשבחת מכל מקום עכשיו שבח ועילוי זה בא לה על ידי חמץ בפסח הרי זה אסור אע"פ שהחמץ הוא של נכרי (ועיין בי"ד סי' ס' וסי' קמ"ב שאם עבר הישראל והאכילה בעצמו חמץ בפסח שמותר לשחטה ולאכלה

בפסח ואין צריך להשליך דמי הנאת החמץ לאיבוד ע"ש הטעם) ומכל מקום אם אין ידוע לו בודאי שיאכילנה חמץ מותר ליתנה לו ואין חוששין שמא יאכילנה חמץ".

וצריך ביאור מהי הטעם דאם יש ספק אם יאכילנה הנכרי חמץ להבהמה מותר ליתנו לו הרי יש כאן ספק איסור הנאה בחמץ שהיא אסורה מה"ת (דבחמץ אסרה תורה בין אכילה ובין הנאה).

ואין לפרש כוונת אדה"ז דאין חוששין שמא יאכילנה חמץ דאין כאן ספק השקול שיאכילנה חמץ דמסתמא יאכילנה מאכלים שאינן חמץ והוי רק חששא בעלמא, ואין חוששין לה.

שהרי מדוע נימא שאין כאן ספק השקול שהרי פסולת שעורים שהיא חמץ היא מאכל הבהמה כמו שכתב אדה"ז בתחלת הסעיף (וראה בשו"ת מחנה חיים יו"ד סי' כ' ד"ה אך דנדע דטבע של פרות האוכלין פסולת שעורין אם הופסקו מאכילה אשר הורגלו איזה ימים לא יאכלו מאומה).

ובפשטות כוונת אדה"ז היא דמן הדין אין חוששין שמא יאכילנה חמץ, וצ"ב מדוע אין כאן ספק איסור הנאה בחמץ שהיא מה"ת? (וראה פמ"ג סי' ת"נ סקי"ח שיש איסור תורה מה שהבהמה נתפטמה מאיסור הנאה).

ומאי שנא מהא דמבואר בנדרים דף לח דהמודר הנאה מחברו אסור לחברו לזון בהמתו שהרי נהנה, וא"כ ה"נ נהנה מזה שהנכרי מאכילנה חמץ ומדוע בספק מותר?

והנה במקור חיים סי' תס"ו סק"ב מחדש שאיסור הנאה בחמץ ובשאר איסורי הנאה היא רק ע"י מעשה ולא הנאה ממילא (ומביא הסוגיא פסחים כו. ופנ"י שם).

ולכן כתב דאם רואה בהמתו אוכלת חמץ של הפקר אינו מחוייב לגרשה ולמונעה דאע"פ שנהנה האדם, מ"מ אין כאן מעשה האדם ורק בעושה מעשה בגופו ליהנות כגון שניתן לפני בהמתו או שנתנו לעכו"ם שיודע שיאכילנה חמץ דהוי כעושה מעשה בשביל ליהנות בו.

ומשמעות דבריו היא דרך כשיודע שיאכילנה חמץ הוי כעושה מעשה ליהנות בו, אבל כשאינו יודע אף שבפועל נהנה מחמץ, מ"מ לא הי' כאן מעשה ליהנות מהחמץ שהרי לא ידע שיאכילנה חמץ והוי הנאה הבאה ממילא ומותר.

ועפי"ז יש לבאר דכלל זה היא רק באיסורי הנאה שצריך מעשה ליהנות מהאיסור הנאה, אבל בנודר הנאה מחברו האיסור היא עצם ההנאה שנדר מחברו, ולכך אם חברו יזון בהמתו נמצא נהנה מחברו.

אמנם בשיטת אדה"ז משמע שחולק על יסוד זה של המקור חיים שהרי פסק אדה"ז בסי' תס"ו ס"ו "הנותן שעורים לפני בהמתו בפסח ואח"כ מצא בהם ריר שיצא מפי הבהמה צריך לבערם שמא כבר החמיצו. . ואם תאכלם בהמתו נמצא נהנה מהחמץ בפסח".

ונהנה התם החמץ נעשה ע"י הבהמה אח"כ, ונהנה ממילא מאכילת הבהמה ואין כאן מעשה האדם ליהנות מהחמץ, שהרי כשנתן השעורים לפני הבהמה לא הי' חמץ,

ובדין זה חלק המקור חיים על המג"א ואדה"ז וסבר דאין לחשוש אם יאכלם הבהמה שהרי זה הנאה ממילא. ומבואר דשיטת אדה"ז דבאיסור חמץ אסור אע"פ שההנאה היא ממילא בלא מעשה האדם.

וא"כ מדוע באינו יודע אם יאכילנה הנכרי מחץ אין לחשוש, הרי יש כאן סרק איסור תורה והנאת חמץ?

ויש לבאר שיטת אדה"ז ע"פ מה שהאריך בסעי' זה עצמו שכתב "ואע"פ שאם היתה אוכלת דברים אחרים שאינן חמץ היתה גם כן מתעלה ומשבחת מכל מקום עכשיו ששבח ועילוי זה בא לה על ידי חמץ בפסח הרי זה אסור אע"פ שהחמץ הוא של נכרי".

דלכאורה צ"ב מהי השקלא וטריא בזה הרי זה פשוט לכאורה דבפועל נהנה מחמץ, ומה הוא הדין שהי' יכול ליתן לו מאכלים אחרים.

ויש לומר דאדה"ז בא בזה לבאר דבעצם גם עכשיו אין כאן איסור תורה של הנאת חמץ שהרי היות שהי' יכול ליהנות ממאכלים אחרים, נמצא שגם עכשיו הנאתו אינה מחמץ אלא מעצם האוכל שמשיבץ בהמתו, דלישראל אין נפק"מ מה מאכילה.

דבשלמא כשמאכיל הישראל חמץ לבהמתו או שניחא לי' שיאכילנה הנכרי חמץ דוקא, א"כ זה גופו שנותן לו חמץ ולא מאכל אחר, נמצא שרוצה ליהנות מהחמץ.

אבל כאן שהנכרי מאכילה חמץ ואין לישראל נפק"מ מה יאכל אין הנאה מחמץ אלא מהאוכל, ולכך בכה"ג אין כאן איסור הנאת חמץ מה"ת וע"ז כתב אדה"ז דמ"מ עכשיו ששבח ועילוי זה בא לה ע"י חמץ בפסח הרי זה אסור, וכוונתו דמדרבנן אסרו הנאה כזו כיון שסו"ס ההנאה והשבח באה לו ע"י החמץ.

ובהמשך לזה כתב דאם אינו יודע שהנכרי מאכילנה חמץ אין חוששין דכיון דהאיסור היא מדרבנן לא החמירו בספיקו.

ולא דמי למודר הנאה מחבירו שאם חברו זן בהמתו אסור מה"ת, שהרי האיסור שם היא ליהנות מחברו, ולכך מכיון שחברו זן בהמתו באזה מאכל שהוא נמצא חברו מהנהו.

משא"כ כאן האיסור היא ליהנות מחמץ דוקא ולא משאר מאכלים ובכה"ג אין כאן הנאה מכון ליהנות מחמץ.

ויש להביא סמוכין לזה מדין המבואר בשו"ע אדה"ז בסימן זה סי' ת"ג סעי' י"ב וז"ל, "אבל אסור להשכיר לנכרי כלי שמבשלין בו על גבי האור כגון קדירה ויורה וכיוצא בהן אפילו כמה ימים קודם הפסח אם ידוע לו שיבשל בו חמץ בפסח אע"פ שאין הנכרי מפרש לו שיבשל בו חמץ ואפילו להשאיל לו בחנם אסור לפי שאם יבשל בו חמץ בפסח יגיע להישראל הנאה מהחמץ שהרי אם הנכרי היה מערה מן הכלי את החמץ שמתבשל בתוכו על גבי האור והיה הכלי נשאר ריקן על גבי האור היה הכלי מתבקע מחמת האור ועכשיו שהחמץ מתבשל בתוכו על גבי האור אין הכלי מתבקע נמצא שמגיע לישראל קצת הנאה מהחמץ בפסח", ע"כ.

והנה אדה"ז מדייק שמגיע קצת הנאה מהחמץ, והנה דיוק הלשון קצת הנאה משמעותו לכאורה שאינה איסור מה"ת שאין כאן דנמצא הנאה גמורה אלא קצת הנאה שאסורה מדרבנן.

ולהעיר מחי' ר"מ מקזיס חולין עמוד 186 וז"ל בא"ד ונ"ל לומר דס"ל להר"ן שכל הנאה שאין אדם מכוין לה לא מקריא הנאה דהנאה מועטת היא וכיוצא בזה לא אסרה תורה עיי"ש.

ולכן באינו יודע מותר דבספק דרבנן לא החמירו.

והטעם שאי"ז הנאה גמורה יש לומר או משום שלישראל אין נפק"מ מה מתבשל בכלי חמץ או שאר מאכל והעיקר שלא יהי' ריקן שלא יתבקע ונמצא שאין כאן הנאה גמורה מעצם החמץ אלא שסו"ס מגיע לו ההנאה ע"י החמץ, או גמכוון שגם אם יתבקע יצטרך הנכרי לשלם לו כלי אחר א"כ אין כאן הנאה גמורה.

ועכ"פ מדוייק שם שהאיסור היא דרבנן ולכך באינו יודע שיבשל בו חמץ מותר וא"כ עד"ז יש לבאר בנכרי שמאכיל בהמתו חמץ שאסור מדרבנן ולכך באינו יודע מותר.

דעת רבינו הזקן ע"ד תפילת הדרך

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
וועסט בלומפילד, מיישיגן

פסקי הסידור: "צריך לאומרה משהחזיק בדרך חוץ לעיר ביום ראשון כשנוסע מביתו טוב לומר מעומד אם אפשר בקל ובשאר הימים שמתעכב בדרך עד שובו לביתו יאמר אותה בכל בוקר אפילו במלון ויחתם ברוך אתה שומע תפילה בלי הזכרת השם", ע"כ.

כל זה הוא בניגוד למה שהוא עצמו כותב בשו"ע שלו סי' ק"י סעיף ה' שאומרים תפילת הדרך ומסיימים ברוך אתה השם שומע תפילה פעם אחת בכל יום שהוא נוסע. דבריו בשו"ע מיוסדים על דברי המחבר בסעיף ה' "אין צריך לאומרה אלא פעם אחת ביום אפילו אם ינוח בעיר באמצע היום. אבל אם דעתו לנוח בעיר ואחר כך נמלך ויצא ממנה לעבר חוצה לה או לשוב לביתו צריך לחזור ולהתפלל אותו פעם אחרת", ע"כ. דברי המחבר נאמרים שם בלי שום ערעור מהרמ"א. דבר זה שרבינו בשו"ע שלו או בסידור יחלוק על המחבר והרמ"א הוא דבר נדיר ביותר.

עיינ בבדי השלחן ס' ס"ז ו' שהוא כותב שדברי רבינו היא סברת הפרי חדש שחולק על השו"ע. לכאורה דברי הבדי השלחן הם שלא בדקדוק מכיון שדברי הפרי חדש הם מיוסדים על הרמב"ם הסובר שמעולם אין מברכים תפילת הדרך בשם כלל אפילו בפעם הראשונה שהוא נוסע, עיין שם בדברי הפרי חדש. אבל דעת רבינו שצריך לברך תפילת הדרך בשם עכ"פ פעם אחת בתחילת הדרך, דבר שהוא שלא כדעת הרמב"ם.

והנראה לומר בדעת רבינו הזקן בסידורו, שהדין שבשו"ע שצריך לברך בשם בכל יום שהוא נוסע לא הוזכר בתלמוד כלל אלא מקורו הוא הכלבו סי' פ"ז בשם הר"מ, עיין בבית יוסף.

דעת רבינו בסידורו שעל פי הגיון צריך לברך רק פעם אחת בתחילת נסיעתו מכיון שהתפילה כוללת בתוכה כל אורך הדרך וגם חזרתו לביתו "ותגיענו לשלום ותחזירנו לשלום כו".

וכמו כן נראה דעת רבינו הזקן שדין זה המובא בשו"ע שאומרים הברכה רק פעם אחת בכל יום אפילו אם ינוח בעיר באמצע היום אבל בנמלך צריך לאומרו עוד הפעם באותו יום (כמבואר שם) הוא בניגוד לכללי הלכות ברכות הנאמרים רק פעם אחת ביום. דהנה מצינו בברכת השחר שחז"ל תקנו שיאמרו אותם פעם אחת ביום וכמוכן בברכת התורה בסי' מ"ז

יש דעה שאומרים אותו רק פעם אחת ביום (עיין שו"ע"ר סעיף ז'), וכן נוהגים. ולדעה זו אפילו אם הלך לישן שינת קבע אין אומרים ברכת התורה פעמיים ביום אחד כמבואר שם. הסברה נותנת שאם בברכת התורה גם בשינת קבע אין צריך לברך שנית כמו כן בתפילת הדרך גם בנמלך לא היה צריך לברך שנית. ואף שיש לחלק ביניהם מ"מ נראה שיותר מסתברה שאין לחלק ביניהם.

ומשום כל זה בנוגע לאמירת תפילת הדרך בשם שמהגמרא מוכח שאומרים אותו עכ"פ פעם אחת, עיין מס' ברכות דף כט, ב. ובוה סמך רבינו על דעת כמעט כל הראשונים שסוברים שמהגמרא ילפינן שאומרים אותו בשם עכ"פ פעם אחת. וכל זה הוא ושלא כדעת הרמב"ם שכנראה היה לו גרסא אחרת או שהיה לו דרך אחרת לגמרי בהסוגיא וכדברי הפרי חדש. אבל בנוגע לשאר הימים סמך רבינו הזקן בסידורו על הרמב"ם שאין אומרים תפילת הדרך בשם.

והקשבתי לשיעור שהמגיד שיעור א' אמר שכתוב בספר "אמת ליעקב" להגאון רב יעקב קמנצקי זצ"ל שבמקום ספק חיוב תפילת הדרך מותר לאמרה בשם משום שברכת הדרך היא בגדר ברכת תפילה ובספק אם התפלל שמונה עשרי מותר התפלל עוד הפעם עיין בשו"ע סי' ק"ז.

אבל ממה שרבינו סובר שאין אומרים תפילת הדרך בשם (חוץ מהפעם הראשונה) משום הספיקה דדינא אם ההלכה כהרמב"ם או כמו רוב הראשונים האחרים א"כ מובן מאליו שרבינו אינו סובר שמותר לאמר תפילת הדרך בשם במקום ספק. ואפילו אם האמת הוא שתפילת הדרך יש לו הגדר של ברכת תפילה מ"מ אין אומרים תפילת הדרך בשם במקום ספק. דעת רבינו הזקן שחוץ משמונה עשרי לא מצינו שחוזרים להתפלל תפילה שיש בו ברכה עם השם במקום ספק וכידוע הכלל ד"ספק ברכות להקל."



שהה בשתיית הד' כוסות יותר מכדי שתיית רביעית

הרב שבתי אשר טיאר

דומ"ץ במלבורן, אוסטרליא

מחבר קונטרס "ריבית והיתר עסקא בדרך קצרה"

בשו"ע אדה"ז סימן תעב סעיף כ: "צריך ליהזר לכתחלה לשתות רוב הרביעית בבת אחת דהיינו שישתה אותו בשתיה אחת ולא יפסיקנו לשתי שתיות . . . ובדיעבד אפילו הפסיק כמה פעמים באמצע יצא. והוא שלא ישהה מתחלת השתיה עד סופה יותר מכדי אכילת פרס ויש אומרים שצריך שלא ישהה מתחלת שתיה ראשונה עד סוף שתיה אחרונה יותר מכדי שתיית רביעית (עיי' ס' תרי"ב) ויש לחוש לדבריהם לענין שני כוסות הראשונים שאם הפסיק כל כך באמצע השתייה עד שיש מתחלת השתייה עד סופה יותר מכדי שתיית רביעית צריך לחזור ולשתות אותו הכוס בלא ברכה אבל בשני כוסות האחרונים שאם יצטרך לחזור ולשתות היא נראה כמוסיף על מנין הכוסות כמו שנתבאר למעלה יש לסמוך על סברא הראשונה ולא יחזור וישתה אלא אם כן שהה מתחלת השתייה עד סופה יותר מכדי אכילת פרס.

והנה בהשקפה ראשונה נראה שלפי מ"ש אדה"ז בסדר ברכת הנהנין פ"ח ה"ו שהעיקר כסברת הראב"ד שגם בשתי' השיעור הוא בכדי אכילת פרס, לכאורה אין צריך להחמיר כלל לחזור לשתות אפי' את ב' הכוסות הראשונים.

אולם ע"פ מה שקיבל מהרי"ל מאדה"ז (ראה שארית יהודה או"ח סימן טו) שהטעם שהכריע בסדר ברה"נ שהשיעור גם שתיה הוא בכדי אכילת פרס אינו מפני שסובר שהעיקר כהראב"ד אלא מפני שאין סברא כ"כ לשער שתיית רביעית שבמהרה בכדי שתיית רביעית בינונית, ולכן בנוזר וברכה אחרונה ששיעורן ברביעית אף הרמב"ם מודה דשיעור הצירוף הוא בכדי אכילת פרס, ודלא כסברת המג"א דהא בהא תליא, נמצא מובן שלפי מסקנת רבינו "אדחי' לה ראיית הראב"ד מפסול גוויה, דפסול גוויה נמי שיעורו ברביעית וממילא בעינן שיעור גדול יותר, וכמו בנוזר . . . וא"כ כיון דכשל עוזר נפל עוזר." (ראה שארית יהודה שם).

ולפי זה אם שהה יותר מכדי שתיית רביעית, צריך לחזור ולשתות (לא רק את ב' כוסות הראשונים כמו"ש בשוע"ד שם אלא) גם את ב' הכוסות האחרונים אע"פ שלפי סברא האחרונה היא נראה כמוסיף על מנין הכוסות.

ואע"פ שיש להתעקש בזה ולומר דאף שאין סברא כ"כ לשער שתיית רביעית שבמהרה בכדי שתיית רביעית בינונית מ"מ אינו מופרך לגמרי לומר כן⁵⁴ (ושיש לפרש כוונת רבינו ש(רק) ניתן לומר שאף הרמב"ם סובר כן בדברים ששיעורן ברביעית אבל אינו מוכרח), אעפ"כ בודאי יותר מסתבר לומר כשיטת הרמב"ם בדברים ששיעורן פחות מרביעית (כיון ד"אדחי' לה ראיית הראב"ד" ו"כשל עוזר נפל עוזר" כנ"ל), ובמילא נלפענ"ד שיש להחמיר גם בב' הכוסות האחרונים ולחזור ולשתות עוד כוס, אם שהה יותר מכדי שתיית רביעית, אע"פ שלפי סברא האחרונה יהא נראה כמוסיף על מנין הכוסות.⁵⁵



נתינת מתנה לאונן לפני הקבורה

הרב יעקב אהרן סקוצילס

מח"ס 'אוהל יעק' י"כ

מו"ץ וראש כולל

ירושלים תוכב"א

בס"ד. סוף חודש ניסן תשע"ח

לכבוד ידידי היקר הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך ושא"ס שלום וברכה וכלט"ס,

בדבר השאלה ששאלתם אודות אחד שקנה ספר קדוש לחבר שלו של"ע נפטר לו קרוב משפחה בחו"ל והגיע לאר"י לבד בשביל הקבורה ואין אף אחד אחר שהגיע איתו והוא חוזר לחו"ל מיד אחרי הקבורה, וכיון שהספר היה נחוץ לו לקבלו חשבתם אולי הכי טוב הוא לתת לו את הספר כשהוא עדיין אונן לפני הקבורה שאז אולי מותר לו עדיין לקבל מתנות, או גם כשהוא אונן אין לתת לו מתנה, וצ"ע?

תשובה: והנה ראשית כל נפרט שנדון כאן אם ניתן להקל בזה או לא, מאחר ומע"כ כבר הזכיר שכמובן היכן שיש איזה עצה כגון לתת לאחר וכדומה או שאר עצות יש לעשות

54 ולהעיר שבסדר שם לא כתב אדה"ז שלכו"ע השיעור הוא בכדי אכילת פרס כ"א שהעיקר כסברא זו (מפני שי"ל שאף הרמב"ם מודה לזה, ובכל אופן אין סברא כ"כ לשער שתיית רביעית שבמהרה בכדי שתיית רביעית בינונית). ומהרי"ל כתב כן רק לענין יוה"כ והבהיר ד"עכ"פ גבי חולה דספק נפשות להקל ודאי יש להקל כדעת הרמב"ם.

55 וע"ד המבואר בסימן תפט סעיפים כד-כה.

אותם אלא שכאן בקשתם להבין את ההלכה למעשה במקום שאין שום עצה כפי שנראה ממקרה דידן האם פשוט מותר לתת מתנה לאונן או לא.

ומתחילה אני הסתפקתי כדברי מע"כ שליט"א שאולי במקרה כזה שעדיין לא חל עליו דיני אבילות לכאורה לא חל עליו האיסור לקבל מתנות כיון שהוא לא אבל, ומצד שני אולי מאחר ואין זה זמן של שמחה כמ"ש בסמוך, יש בכל זאת להחמיר בזה ולמנוע מלתת מתנות, וכדי לברר הדין היטב למסקנא למעשה ניתן לבאר מהיכן הוא המקור לאיסור נתינת מתנות לאבל והאם מצאנו דינים לגבי אונן שיש לו למנוע מענינים של שמחה וכדומה.

והנה קיימא לן ביורה דעה הל' אבילות (סימן שפ"ה סעיף ג') מה שהביא הדרכי משה משו"ת מהרי"ל (סימן ל"א) שאסור לשלוח מתנות לאבל כל י"ב חודש על אביו ואמו, ואף בשבת במקום דנהגין דאין שואלין שלום בשבת. וראה עוד בדרכי משה או"ח (סימן תרצ"ז אות ד'). וכתב ברמ"א שם שאסור לשלוח מנות לאבל כל י"ב חודש ונקט לשון משלוח מנות כיון שכך כתב בשו"ת מהרי"ל אבל אין חילוק בין שאר מתנות למשלוח מנות. הרי דין הנ"ל לתת מתנה לאבל הובא בסימן שעוסק באיסור שאלת שלום לאבל, ויסוד האיסור של שאלת שלום לאבל הוא משום שמחה, כך מוכח מדברי הרמב"ם ושו"ע (סימן שפ"ה סעיף א') נתינת שלום בין שני יהודים יש בה קירוב הדעת ושמחה. ולכן נראה דאם קיים איסור שמחה (שאלת שלום) באונן יש להחמיר גם כן בכה"ג.

ובאמת אפשר לומר שהדבר מפורש ביורה דעה (סימן שמ"א סעיף ה') ביסוד דיני אונן אם שייך אצלו דינים הנוגעים לאבילות, ונקדים שנחלקו בזה הראשונים אם אונן יש עליו איסורי אבילות או לא, הרמב"ם (פרק א' הלכה ב'), וכן תוס' מו"ק דף כג: ד"ה ואינו ס"ל שאיסורי אבילות מתחיל מהקבורה ואילך אבל האונן אינו אסור בהם, וראה עוד בגדר זה (סימן שע"ה סעיף א'-ב'). ומאידך מצאנו ראשונים שהחמירו בכל הדינים, וטעמם משום דכשם שאסרו עליו בשר ויין משום שהוא צריך להיות טרוד בקבורת מתו ולא ימשך אחר דברים אחרים כן אסרו גם תשמיש וכדומה מהאי טעמא, ועוד טעם מצאנו בתוס' שם וכן בטור, משום מפני שהתשמיש שמחה וחוצפה נאסר עליו. ועוד ראינו ראשונים הובא בטור שנקטו שהאיבול נוהג משעת מיתה כיון שאיבול שלפני הקבורה אף גדול מאוד יותר מלאחר הקבורה ואם אמרו להתאבל אחר הקבורה כ"ש שיש להתאבל לפני הקבורה, אע"פ שמקצת הדינים האונן לא נוהג בהם כגון כפיית המטה וכדומה משום שהוא טרוד בעסקי המת ואי אפשר להחמיר עליו גם בדברים כאלו, וראה עוד בלבוש.

ולענין דינא כתב ברמ"א שם שלפני הקבורה אסור בתשמיש המטה, ויש אומרים דאסור ברחיצה וסיכה ושמחה, ושאלת שלום ותספורת ובמלאכה. הא בהדיא הביא

הרמ"א שיטת הראשונים שסוברים שיש איסור שמחה ושאלת שלום באונן, ואע"פ שהרמ"א הביא כן בלשון יש אומרים, מ"מ הפתחי תשובה (ס"ק כ"ג) כתב כבר שמה שכתב הרמ"א יש אומרים הוי רק משום שלא היה כתוב בהדיא בבית יוסף עי' שם. ועכ"פ לפי זה נראה שיש איסור גם לתת לאונן מתנה כמו שהזכרנו לעיל שהוא מיוסד מאיסור שאלת שלום.

מיהו אולי ניתן להקל במקום דחק כזה על פי מה שראיתי ממרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל הובא בספר ציוני הלכה (עמוד תל"ה) להגר"ב"צ הכהן קוק שליט"א שביאר איסור נתינת מתנה לאבל משום שמחה, ומה שהפוסקים תלו את האיסור בשאלת שלום זהו משום "יש בכלל מאתיים מנה", אם אסור לשאול בשלומו כל שכן נתינת מתנה אסור. אבל כשמתר שאלת שלום כמ"ש הרמב"ם שבשבת נותן שלום לכל אדם בכלל הדברים שאין נוהג בשבת אבלות בגלוי, ממילא אין לאסור נתינת המתנה בזמן שמתר לשאול בשלום האבל. ואע"פ שכבר הזכרנו שיש איסור שאלת שלום אף בזמן שהוא אונן, מ"מ במקרה כזה אולי נוכל לצרף עוד מה שהביא בשם מרן זצ"ל כששאלו אותו אודות נתינת מתנה לאבל שהוא בר מצוה והשיב שבזמנינו אינו ברור איסור שאלת שלום, שאין כבימיהם שהיו שואלים בשלום שהוא שם השם, ועכשיו שואלים סתם בלא שום כוונה, לכן גם לתת מתנה יש קולא, וכמו שכתב המשנה ברורה (סימן תרצ"ו ס"ק כ"א) לגבי משלוח מנות שבמקום שנהגו בשאלת שלום גם מתנה מותרת, וכנ"ל מהרמב"ם. ובצירוף זה שיש עוד כמה צדדים לעודד את הבחור וכדומה כתב שם למעשה שניתן להקל. הא מדבריו חשבנו לענין נידון דידן שאולי ספר זה שהוא יחזק אותו אונן אחרי שיקום מהשבעה וכיון שקשה שיגיע אליו בדרך אחר או על ידי מישהו אחר יש במקרה כזה גם צורך שאולי ניתן להקל על פי הביאור הנ"ל שבמקום ששאלת שלום מותרת גם נתינת מתנה מותר. [ויש להעיר שכל מה שביאר כאן מרן זצ"ל היינו מלבד מה שכתב הרמ"א סימן שפ"ה שבזמנינו אין איסור שאלת שלום ואף שהש"ך חולק מ"מ יש אחרונים שפסקו כדברי הרמ"א שם, ועכ"פ ביאור הנ"ל שפיר עולה למצוא מקום להקל].

הרי לנו דין מפורש שאונן אסור לקבל מתנה כמו שאסור לומר לו שאלת שלום, אלא שיש לדון בכה"ג אולי יש מקום להקל בזה כיון שמצאנו קולות לגבי שאלת שלום, ובגוף הדין של נתינת מתנה כבר הזכרנו לעיל שאנו מקילים לתת מתנה במקום שיש היתר לומר שאלת שלום כמ"ש במשנה ברורה ושו"ע יו"ד שם. ולכן נראה לי שהרוצה להקל בזה יש לו על מי לסמוך, אך לכתחילה אפילו כשאין עצה אחרת כדאי להחמיר ולהמתין עד שיכול לתת את זה לאחר לזכות בשבילו. ולענין לתת ספר בהלכות אבלות נראה דקיל טפי ויכול לתת לאונן, ועדיין צ"ע.

אח"כ ביררתי את הנידון הנ"ל אצל כמה רבנים החשובים שליט"א, וכתב לי הגר"א שלזינגר שליט"א שמתנה לאבל או לאונן, כתבו הפוסקים שהוא אסור משום דהוי כשאיילת שלום, ונלענ"ד דה"ה הכא אף שעדיין אין לו דיני אבילות, אבל שאלת שלום אסורה באונן. ובמח"ס שבט הקהתי שליט"א גם כן כתב לי שבכה"ג אסור לתת לו ספר למתנה. ונהגתי לראות תשובה שכתב למע"כ שליט"א הגר"א שיינברגר שליט"א שהעלה לדינא שאסור לתת מתנה של שמחה לכו"ע ובאינה של שמחה נראה גם מדברי המהרי"ל שרק לגבי משלוח מנות מותר אבל סתם מתנה בשאר ימות השנה אסור כיון שהרי המהרי"ל עצמו כנ"ל כתב שאין לך שאילת שלום גדולה מזו אלא שבמשלוח מנות כיון שהרי התירו שאילת שלום בשבת ויו"ט וה"ה פורים לכן כתב שלא ישלחו רק דברים של שמחה, עכ"ל.

מיהו ברשימות הגר"י שוב שליט"א כתב שמעתי מהגאון רבי שריה דבליצקי שליט"א דמותר. ומהגאון רבי עזריאל אויערבאך שליט"א שמעתי דצ"ע בזה, אולם ספר על אבילות בודאי מותר לתת לו במתנה.

העולה לדינא: אין לתת מתנה אפילו לאונן לפני הקבורה, ויש מקילין ואפשר לסמוך עליהם במקום הצורך. ולתת ספר על הלכות אבילות כמתנה לאונן יש יותר מקום להקל בזה.

בברכת התורה
ידידו עוז
יעקב אהרן סקוצ'ילס



תספורת בל"ג בעומר

הת' אברהם גולדשמיד
תות"ל המרכזית – 770

אודות⁵⁶ תספורת בל"ג בעומר הובא באוצר מנהגי חב"ד משמו של הרה"ח הריל"ג (עמ' רפג):

(56) בעניין זה כבר כתבתי בעבר בגיל' א'צ, וכאן בתוספת המרובה על העיקר.

"כ"ק אדמו"ר זי"ע הזכיר כמה פעמים שכך יש לנהג [שבל"ג בעומר אין מסתפרין], ואעפ"כ אירע פעם (קודם קבלת הנשיאות) שהסתפר בל"ג בעומר, ופעם אחת גם אחר קבלת הנשיאות, מטעם הידוע לו"

בהתאם לכך, נהוג אצלנו שאין להסתפר בל"ג בעומר. אמנם, על פניו מסקנה זו אינה נכונה, ואף עדותו זו של הרה"ח הריל"ג לכאורה איננה מדויקת, וכדלהלן.

הכי פסק רבינו הזקן נ"ע בשולחנו לגבי תספורת בל"ג בעומר (הלכות פסח סי' תצ"ג, ס"ה):

"ל"ג ימים יש אומרים שהם מתחילין מיום ראשון של ספירת העומר ומסיימין בל"ג בעומר שבאותו יום מתו האחרונים של הכ"ד אלף לפיכך נוהגין קצת להרבות בשמחה ביום זה ואין אומרים בו תחנון לפי שבאותו יום פסקו למות... לפיכך כשנוהג אבילות שעה אחת או פחות ביום ל"ג דהיינו שמונע מלהסתפר עד לאחר שהאיר היום בל"ג די בכך ומותר לו להסתפר בל"ג לאחר שעברו משהו מהיום... ואם חל ל"ג באחד בשבת נוהגין להסתפר בערב שבת מפני כבוד השבת..."

ויש מקומות נוהגין שלא לומר תחנון במנחה של ערב ל"ג לפי שסומכין שבתחלת ליל ל"ג פסקו האבילות ולכן אין אומרים תחנון במנחה שלפניו כמו שאין אומרים במנחה שלפני שאר הימים שאין אומרים בהם תחנון שלילם כיומם ולפי מנהגם מותרים ג"כ להסתפר ולישא בליל ל"ג (שלפי דבריהם אין נוהגין אבילות אלא ל"ב יום)"

ובסידור פסק רבינו הזקן כ"ש מקומות" שאין אומרים תחנון כבר במנחה של ערב ל"ג בעומר, ולפי האמור בשו"ע אזי ניתן להסתפר כבר בליל ל"ג בעומר.

אמנם, בפרי עץ חיים (שער ספירת העומר, פרק ז') הביא מנהג האריז"ל שהיה מקפיד שלא להסתפר כלל בל"ג בעומר: "מורי [האריז"ל] זלה"ה לא היה מסתפר מערב פסח עד ערב שבועות כלל ועיקר, לא בר"ח ולא בל"ג בעומר".

ועפ"י מ"ש בשער הכולל (בתחילתו) ש"בדבר שהמקובלים מחולקים עם הפוסקים... יש לנוהג כהמקובלים", אזי לכאורה עלינו להקפיד על מנהגו של האריז"ל ולא להסתפר בל"ג בעומר. וכך באמת נכתב ב'אוצר מנהגי חב"ד' (עמ' רפג): "המנהג הפשוט הוא כדעת האריז"ל, שגם בל"ג בעומר אין מסתפרין".

אמנם, ראשית יש לציין שלע"ע חיפשתי ולא מצאתי שהרבי התבטא שעלינו לנהוג כמנהגו של האריז"ל. ואדרבה על פניו נראה שהרבי לא סובר שעלינו לאמץ את הנהגתו

של הארזי"ל, ומנהג חב"ד הוא שניתן להסתפר בל"ג בעומר, וכפי שיפורט כמה סיבות לזה, וכדלהלן:

א. בכלל, בכל המקומות שראיתי שהביאו את מנהג הארזי"ל (שלא להסתפר בל"ג בעומר) ציינו שהוא מנהג פרטי של⁵⁷, ולא דווקא שמנהג זה מציין את שיטת בעלי הקבלה בעניין, או שזהו הוראה כללית לכולם⁵⁸.

ובפרט שבשו"ת מנחת אלעזר כתב מפורש שהנהגתו של הארזי"ל איננה הוראה כללית (ח"ד, סי' ס): "[ואע"פ שהארזי"ל לא היה מסתפר אף בל"ג בעומר] הוא רק לגדולים ובעלי קבלה, דהא הארזי"ל בעצמו הלך לשם עם בנו למירון לעשות תגלחתו בל"ג בעומר, ועשה אותו יום משתה ושמחה... והרי גילח את בנו".

יתר על כן, גם המקובלים לא בדעה אחידה בעניין זה, כך למשל כתב בספר 'מעין גנים' להרמ"ע מפאנו (סדר ל"ג בעומר): "... אלמה מותר להסתפר ביום ל"ג בעומר..", ונמצא שגם עפ"י קבלה אין ודאות שיש להיזהר ולא להסתפר בל"ג בעומר⁵⁹, וממילא לאו דווקא שעל כך נאמר בשער הכולל שעלינו "לנוהג כהמקובלים".

ב. כך כתב אדמו"ר זי"ע במכתב להרה"ח ר' יוסף גולדברג ע"ה (אג"ק, ח"ט עמ' נח):

"במה שכתב אודות עשיית התספורת – הנה כבר כתבתי דעתי בזה, שאף שע"פ תורת הנגלה יש להתיר, ועוד יותר – ע"פ המבואר בשערי תשובה לאו"ח סי' תקלא. הנה בכל זאת, נשען על מנהג ישראל לעשות במירון תספורת תינוקות בל"ג בעומר וכמובא בכ"מ... ויש לבארו ע"פ המובא בכתבי הארזי"ל ובפע"ח וכו', על אודות השייכות דנטילת שערות דוקא עם ימי הספירה, שמזה גופא מובן ההידור בתספורת בל"ג בעומר (וצ"ע קצת מהמובא באיזהו מקומן שהארזי"ל לא היה מסתפר אפילו בל"ג בעומר)".

57) בשערי תשובה (תצג, ד) הביא רק שזהו מנהג האר"י, וכן כתב גם בכף החיים (שם, יג). אף בפע"ח (שער ספירת העומר פרק ז) כתב רק שזהו הנהגת "מורי זל"ה" (ולא שזהו הוראה כללית). גם מדברי הרבי (אג"ק ח"ט, עמ' נח) משמע שזהו הנהגה פרטית של הארזי"ל.

58) למעט את שכתב בספר שלחן הטוהר (סי' ר"ס ס"ה), ובאמת דבריו שם מצריכים עיון וביאור לענ"ד.

59) אמנם יש לציין שממאמרו של אדמו"ר מהר"ש (שיובא להלן הע' 7) נראה שהבין ששיטת הקבלה היא כך (אך מאוד ייתכן ששם מדבר באופן כללי ולא נחית לחילוקי שעות, ובפרט שאין דבריו שם מכוונים להלכה).

כלומר, שב'פרי עץ חיים' מצינו שייכות בין ל"ג בעומר לתספורת, וכוונת רבינו לנאמר בפרי עץ חיים שאחר שמביא את הטעמים עפ"י קבלה שלא להסתפר מסיק (שער ספירת העומר, פ"ז): "לפי שמתו תלמידיו, אסור להסתפר בימים האלה", הרי שבל"ג בעומר שהוא יום ש"פסקו מלמות"⁶⁰, יש הידור מיוחד בדווקא להסתפר!

ואת הנהגת האריז"ל (שלא להסתפר בל"ג בעומר) השאיר הרבי בצ"ע. ומכך מובן שהוראת הרבי שכן להסתפר בל"ג בעומר מבוססת על נגלה וקבלה, אך לא על הנהגת האריז"ל - הרי להדיא שאיננו נוהגים בזה כמנהג האריז"ל.

ג. לפנינו עדות מפורשת מהרמ"ז גרינגלאס שדעת הרבי שניתן להסתפר בל"ג בעומר. וכך נכתב בספר 'ליקוטי סיפורי ההתוועדויות' (עמ' 350):

"בל"ג בעומר תש"ד, בא הרמ"ז ע"ה לרבי הרי"ץ בפעם הראשונה, והיה זה לאחרי כמה וכמה שנים שלא ראה את הרבי כו', ולפיכך נתנו לו רשות לעמוד קורב מאד לכסאו של אדמו"ר הרי"ץ נ"ע.

בעת ההתוועדות דל"ג בעומר הבחנתי בשערותיו של אדמו"ר נ"ע שהסתפרו זה עתה, ולאחר ההתוועדות שאלתי מאת חתנו של הרבי - כ"ק אדמו"ר נשי"ד - האם באמת נכונה השערתי שהרבי הקודם הסתפר, כי היו שמועות וקבלות שבל"ג בעומר אין מסתפרים, והשיב לי כ"ק אדמו"ר בפשיטות שמסתפרים בל"ג בעומר"

ד. בלוח כולל חב"ד שהרבי עבר והגיהה אותו פעמיים⁶¹, נכתב באסרו-חג של חג הפסח: "אין מסתפרין (לבד מל"ג בעומר) עד ערב שבועות".

60 וזאת למרות השקו"ט שיש בדבר, נראה שכך נקטי הרבי זי"ע בפשיטות. וראה את שהאר"ך בעניין זה הרב שבת' פרידמן בקונטרס 'בירורי מנהגים - מועדים'.

61 הגהות הרבי התפרסמו בכרם חב"ד גילי' 1 ובפרדס חב"ד גילי' 16. אודות לוח כולל חב"ד וההתייחסות המיוחדת של הרבי אליו ניתן לראות בספר 'על מנהגים ומקורותיהם' (הוצאה שלישית) עמ' כה-כז.

מכל זה נראה שצ"ע מה שהביא באוצר מנהגי חב"ד⁶², ונמצא שמנהג חב"ד שאין לחוש למנהגו של האריז"ל שלא היה מסתפר בל"ג בעומר⁶³.



מנהגי אבילות בימי ספירת העומר

הת' מנחם מענדל עהרענרייך
תלמיד בישיבה וחבר המערכת

ידוע המנהג שכבר נהגו כל ישראל במשך כל הדורות שבספירת העומר נוהגים מנהגי אבילות. ובענין זה יש באמת הרבה שיטות שהובאו בספרי גדולי הראשונים והאחרונים כמו הטור, שו"ע ועוד. ונעסוק כאן בענין זה, ונשתדל לברר כל השיטות בסוגיא זו, בעזרת"ת.

המקור למנהגי אבילות

איתא ביבמות דף ס"ב, ב: "אמרו שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס וכולן מתו בפרק אחד מפני שלא נהגו כבוד זה לזה... כולם מתו מפסח ועד עצרת", וממשיך שם: "כולם מתו אותה רעה". עד כאן לשון הגמרא.

נישואין ושידוכין בימי ספה"ע

62 ובכלל מפורסמת הקפדתו של הרבי על אלו הקובעים מנהגי חב"ד על סמך שמועות ושברי שמועות שונות ומשונות - ראה על כך באריכות בספר 'על מנהגים ומקורותיהם' (הוצאה שלישית) עמ' נב-ג ועמ' רסב-רסג.

63 ואין להביא ראיה ממ"ש אדמו"ר מוהר"ש נ"ע במאמרו (ספר המאמרים תרכ"ט עמ' קעז), שכן במאמר שם אין הוראה מעשית כלל וכלל, כל מה שנכתב שם הוא הבנה בדברי הקבלה, אך אין שם כל זכר למתן הוראה מעשית. יתר על כן, ספרי החסידות בכלל אינם ספרי פסקי דינים שניתן להוציא מהם הלכות, הוראות או מנהגים. וכפי שכתב בפירוש אדמו"ר זי"ע (אג"ק ח"ט עמ' קסג-קסד): "הנה מובן, אשר הלקו"ת אינו ספר פסקי דינים, ומובן ג"כ אשר ע"פ נסתר דתורה צריך לבאר לא רק הדיעה דהלכה כמוותה, אלא גם שאר הדיעות כי הרי אלו ואלו דא"ח". ועי' באריכות לעוד דוגמאות בעניין זה בספר 'על מנהגים ומקורותיהם' (הוצאה שלישית) עמ' רס-רסב ובהע' שנשמנו שם.

עיינן בהטור (תצ"ג, א') וז"ל: "נוהגים בכל המקומות שלא לישא אשה בין פסח לעצרת והטעם שלא להרבות בשמחה שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא וכתב הר"י גיאת דוקא נישואין שהוא עיקר שמחה אבל לארס ולקדש שפיר דמי. ונישואין נמי מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו אבל אם בא לעשות בתחילה אין מורין לו לעשות כך, וכזה הורו הגאונים" עכ"ל. וע"ז כותב הב"ח וז"ל "דאין חילוק בין נישואין של מצוה . . לנישואין שאינו של מצוה", עכ"ל.

דהיינו שיטת הטור וגם הב"י והב"ח הוא שמפסח ועד עצרת אין נושאים אשה.

ובשו"ע (תצ"ג, א') כותב הב"י "נוהגין שלא לישא אשה בין פסח לעצרת עד ל"ג בעומר מפני שבאותו זמן מתו תלמידי רבי עקיבא, אבל לארס ולקדש שפיר דמי, ונישואין נמי מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו", ומוסיף עליו הרמ"א, וז"ל: "מיהו מל"ג בעומר ואילך הכל שרי".

והמג"א נותן טעם למה לארס ולקדש מותר "שמא יקדמנו אחר...ונראה לי דמותר לעשות באותו פעם סעודת אירוסין אבל לעשות ריקודין ומחולות של רשות נהגו לאסור. ונראה לי שאף מי שעשה שדוכים אסור לעשות ריקודין ומחולות" עכ"ל.

וזה שהובא בשו"ע מביא ג"כ אדה"ז בשולחנו, ומביא ג"כ טעמו של המג"א, ומוסיף, "אבל מותר לעשות סעודת הרשות כגון שמחת מריעות בלא ריקודים ומחולות ושמחות יתירות"⁶⁴.

ויש ג"כ דבר שאינו מצוי בכלל בין רוב הפוסקים שלעומת זאת ש"מי שקפץ וכנס אין עונשין אותו" כותב אדה"ז וזלה"ק: "אבל מי שהסתפר בימים אלו קונסין אותו על שעבר על המנהג"⁶⁵.

64 עיין החק יעקב שם, סק"ד.

65 עיין אלי' זוטא סי' תצ"ג, א', סק"ב.

תספורת בימי ספה"ע

"ויש מקומות שנהגו שלא להסתפר" (טור שם, ד') ובשינוי קצת המחבר (שם) "נוהגים"⁶⁶ שלא להסתפר".

וכותב הב"י על הטור "וכן המנהג פשוט בינינו", והב"ח כותב⁶⁷ על זה שאין נושאים, וזהו מנהג פשוט בכל המקומות (כמ"ש הטור), משא"כ להסתפר "יש מקומות" (כמ"ש השו"ע) ומסיים "ועכשיו נוהגין כל המקומות שלא להסתפר".

ובשו"ע (שם, ב') "נוהגים"⁶⁸ שלא להסתפר עד ל"ג בעומר שאומרים שאז פסקו מלמות"⁶⁹ וכ"כ הטור (שם) "ויש מסתפרים מל"ג בעומר ואילך שאומרים שאז פסקו מלמות".

מתי מותר ומתי אסור

ועכשיו יש לנו השאלה, מתי צריכים אנו לנהוג מנהגי אבילות ומתי מותר?

וע"פ מה שכתב השו"ע נוהגים שמפסח ועד ל"ג בעומר אסור לעשות נישואין (עם ריקודים וכו') וגם אסור להסתפר, אבל אין זה כל כך קל אלא יש בזה ריבוי שיטות וסברות ואשתדל לפרטם לקצרים ולבארים לפנינו:

הב"י כותב (שם, ב') באריכות, ותמצית דיבורו הוא, שיש במדרש שמתו (תלמידי רבי עקיבא) מפסח עד פרוס העצרת, היינו ט"ו יום קודם שבועות, ואם אתה לוקח ט"ו מהמ"ט יום שבין פסח לעצרת נשאר עם ל"ד יום, וזהו ל"ג ימים שלימים, ומגלחים ביום ל"ד

66 להעיר שהטור השתמש בלשון "ויש מקומות" שבפשטות כוונתו שיש כזה מנהג, משא"כ המחבר שמשתמש בלשון "נוהגים" דהיינו שזהו המנהג (הפשוט בכל תפוצות ישראל), ויש לציין ג"כ שגם בחיבורו על הטור הוא כותב "וכן המנהג פשוט בינינו".

67 ומשמע שהוא עושה כעין פשרה בין הטור והמחבר.

68 דהיינו בכל המקומות.

69 על ענין של מה הוא הטעם להשמחה יתירה כל"ג בעומר, אם הוא מפני שבאותו יום פסקו מלמות או מפני שיום זה הוא היום ההילולא של רשב"י, עיין לקו"ש חל"ב, שיחת ל"ג בעומר.

בבוקר⁷⁰ לפי שמקצת היום ככולו (דהיינו הלילה, אור לל"ד הוה חשוב כמקצת היום) וכן סובר הרשב"ץ, ולפי זה כתב, כל ל"ג אסור ומקצת ל"ד. ולפי דעת הרמב"ן מקצת הלילה סגי. ואם חל ל"ד ביום א' (ובזיון לגלח ביום א' משום כבוד השבת) מותר להסתפר בעש"ק לכבוד השבת.

והדרכי משה (שם, סק"א) "והמנהג פשוט להסתפר⁷¹ ביום ל"ג ומרבים בו משתה ושמחה קצת וכ"כ מהרי"ל והמנהגים דיש להסתפר ביום ל"ג וכתבו טעמים על זה".

וממשיך הב"י (שם) "ודע דכשם שמותר להסתפר מל"ג ואילך כך מותר לישא אשה דכיון שפסקו מלמות למה יהא מותר לישא אשה...ורבינו שלא הזכיר אלא שמסתפרים נקט חד מנייהו" עכ"ל.

וכתב הב"ח (שם) "כתב ב"י דאין מסתפרים . . . ולפי זה אין להסתפר כי אם ביום ל"ד עצמו, לאחר שעלה עמוד השחר ולא בלילה שלפניו, ולפי דעת זו כל ל"ג אסור", ומוסיף הב"ח על מה שאמר הב"י, "וז"ל: "אבל במדינות אלו נוהגין" להסתפר ביום ל"ג עצמו" והוא ממשיך ביותר ביאור למה למעשה מותר להסתפר בל"ג ואילך. וקיצור דבריו הוא, שאנו פוסקין כשיטת התוספות, שסוברים התוס', שלא מתו תלמידי רבי עקיבא אלא בימים שאומרים בהם תחנון, דהיינו לא בו' ימי הפסח, וז' שבתות, וב' ימים דר"ח אייר, ויום א' דר"ח סיון, וזהו סך הכל י"ז יום, יקח שבת אחד לפי שאין פסח בלא שבת, נמצא לבסוף עם ט"ז יום, מ"ט יום חסר ט"ז יום, נשאר ל"ג יום, וזהו שמתו בל"ג מהמ"ט יום, לפי שלא מתו בימים שאין אומרים בהם תחנון, כנ"ל. לפיכך נוהגים אבילות ל"ב יום ולילה של אור לל"ג ומסתפרים ביום ל"ג (ולא בלילה) לפי שמקצת היום ככולו. ואח"כ נתפרש ב' מנהגים, הראשון: שנוהגים אבילות עד ל"ג בעומר, (דהיינו ביום ל"ג מסתפרים, לפי שמקצת היום ככולו, כנ"ל) ומל"ג ואילך מסתפרים (וגם נושאים), והשני: שמסתפרים עד ר"ח אייר, ומר"ח אייר עד חג שבועות נוהגים אבילות, ורק ביום ל"ג עצמו מסתפרים (ונושאים), לפי שמקצת היום ככולו (כנ"ל).

70 עיין הב"ח (שם) והובא דבריו בקיצור לקמן.

71 מנהגינו כדעת האר"י ז"ל, שגם בל"ג בעומר אין מסתפרים. וזהו לכאורה ע"פ מה שהובא בלוח כולל חב"ד. ועיין שו"ת מנחת אלעזר (ח"ד או"ח סימן ס') על זה שאמר האר"י ז"ל הוא רק לגדולים לפי שראים שאכן הסתפר האר"י ז"ל בל"ג בעומר, עיין שם.

וע"ז שמקצת נוהגים להסתפר בר"ח אייר עצמו, כותב הב"י שזהו טעות, שלפי ב' הדיעות⁷², ב' הימים של ר"ח אייר הם חלק מהמספר של ל"ג יום (שבו מתו תלמידי רבי עקיבא, ומשום כך נוהגין אבילות) ואסור להסתפר בהן, (אבל יש להם על מה לסמוך, ועיין שם בהב"י) ובשו"ע הוא כותב בזה הלשון "יש נוהגים להסתפר בר"ח אייר וטעות הוא בידם" (שם, ג').

וכותב הט"ז נגד מה שכתב הב"י "שטעות הוא בידם", שטעמו של ההיתר בל"ג בעומר הוא לא מצד זה שפסקו מלמות לגמרי אלא משום שאין אומרים בו תחנון⁷³ ⁷⁴, ובימים שאין אומרים בהן תחנון לא מתו תלמידי רבי עקיבא, לפיכך להן שנוהגין איסור מפסח ועד עצרת מותר להסתפר בר"ח אייר (ואין הוא טעות כמ"ש הב"י), אבל למנהגינו, שנוהגין אבילות רק מפסח עד ל"ג בעומר, ומל"ג בעומר ואילך נוהגין היתר אין להסתפר בר"ח אייר (כמ"ש הב"י שטעות הוא להסתפר), כדי שיהא ל"ב יום ומקצת יום ל"ג, (ועיין שם לעוד יותר פרטים).

ההיתר והשמחה בל"ג בעומר

וזה שכתב הב"י הב"ח ועוד, מביא המחבר בשו"ע (שם, ב') ואין להסתפר עד יום ל"ד בבוקר⁷⁵ אא"כ חל יום ל"ג ערב שבת שאז מסתפרין בו מפני כבוד השבת", וע"ז כותב הרמ"א בהג"ה; "ובמדינות אלו נוהגין כדבריו, אלא מסתפרין ביום ל"ג⁷⁶ ומרבין בו קצת שמחה⁷⁷ ואין אומרים בו תחנון ואין להסתפר עד ל"ג בעצמו ולא מבערב⁷⁸ מיהו אם חל

עיין הב"ח (שם). וכתבתי בקיצור לעיל מה שכתב הב"ח, עיין שם. 72.

73 וע"פ פשוטות משום שזהו יום ההילולא דרשב"י.

74 וזהו לכאורה ע"פ מה שכתב הב"ח (שם), עיי"ש.

75 וכן נוהגין רוב אחינו עדת הספרדים.

76 לא כהב"י והשו"ע אלא כמו שכתב הב"ח, ועוד. עיין שם.

77 וזהו מה שכתב כ"ק אדה"ז אודות יום זה, והוראות ליום זה . . . שישו ושמחו בה' בכל לב ונפש, ולעשות יום משתה ושמחה בח"י אייר הבעל"ט, יומא הילולא דרשב"י, אשר אנו שותין טיפה תמצית דתמצית וכו' ולהלל ולרנן בשירות ותשבחות לה' מספר תהילים כגון "תהלה לדוד" וכה"ג . . . (אגרות קודש אדמו"ר הזקן, עמ' ק"ז).

78 כנ"ל לפי שמקצת היום ככולו.

ביום ראשון נוהגין להסתפר מיום שישי לכבוד שבת, ומי שהוא בעל ברית⁷⁹ או מל בנו מותר להסתפר בספירה לכבוד המילה.

וכתב המג"א (שם, סק"א) "וכתב בכוונות שגדול אחד הי' רגיל לומר נחם כל יום ואמר בל"ג בעומר ונענש, עיי"ש⁸⁰" עכ"ל.

וטעם נוסף לזה שפסק מיתת תלמידי ר"ע ביום ל"ג בעומר, הובא בגר"א "שבו פסקו מתי מדבר".

וכתב העטרת זקנים "ואין אומרים בו תחנון. מנהג א"י שנוהגין לילך על קבר רשב"י ור' אלעזר בנו ביום ל"ג בעומר"⁸¹ ומובא שם ג"כ הסיפור של ר' אברהם הלוי תלמידו של האר"י ז"ל שאמר נחם, ונענש, בפירוט עוד יותר פרטים, עיי"ש.

ועל זה שאין אומרים תחנון ביום ל"ג בעומר, כתב החק יעקב (שם, סק"ו) שאין אומרים תחנון, ובערב ל"ג ג"כ אין אומרים (דהיינו בתפילת מנחה)⁸² ומדייק שם וז"ל "וא"כ מה שכתב הרב ג"כ דאין להסתפר עד ל"ג בעצמו הוא ממהרי"ל ע"פ מנהגו, אבל לאותן הנוהגין שלא לומר תחינה מבערב הוא הדין דמותר להסתפר דהא תליא, וכהאי גוונא כתב המלבושי יו"ט ועיין שערי תשובה (שם, סק"ה) "דהך מבערב פירושו היום שלפניו... אבל הלילה שלמחרת יום ל"ג בעומר פשיטא דלילו כיומו" ומציין שם להבאר היטב, והוא כותב (סק"ה) ע"ד המלבושי יו"ט והחק יעקב, עיי"ש.

ובנוגע אם חל ל"ג בעומר ביום א' אם מותר להסתפר בערב שבת או לאו, או אם ערב שבועות חל ביום א', וגם מילה ביום א' אם מותר להסתפר בערב שבת, כותב החתם סופר "ומ"מ לא הקלתי ואסרתי בערב שבועות שחל ביום ראשון . . וכן מילה . . שאינה דומה

79) ובשערי תשובה (שם, סק"ח) "ובשם האר"י ז"ל כתבו שלא להסתפר כלל עד ערב חג השבועות, . . שלפי מנהג האר"י ז"ל אפילו אם יודמן ברית מילה אין להסתפר בכל זמן העומר".

80) ועד"ז מביא ג"כ החק יעקב, הבאר היטב ועוד. ועיין לקו"ש חלק ג' עמוד 1003 שמבאר כ"ק אדמו"ר סיפור זה בפרטיות, ובביאור נוסף, וגם לומד מזה הוראה בעבודת ה', ע"ש.

81) אודות הנסיעה לקבר רשב"י, (כמובן הטעם לזה הוא שביום זה הוא יום ההילולא שלו) כותב כ"ק אדמו"ר "בודאי ישתתפו גם אנשי הכפר המתאימים לזה בנסיעה למירון ביום ל"ג בעומר הבעל"ט" (אגרות קודש ח"ג עמוד מ"ו) ולאידך גיסא בנוגע לבחורים הלומדים ביישיבה "אין מההכרח שתסע כל הישיבה וכו'" (אג"ק חי"א עמוד ס"א).

82) כן פסק רבינו הזקן בסידורו. וכן נוהגין. ובשו"ע אדה"ז מביא חילוקי דיעות אם אומרים תחנון במנחה שלפני ל"ג בעומר או לאו, ואינו מכריע ביניהם.

להנ"ל, כיון שאינו אלא יו"ט שלו, ולא לרוב הציבור⁸³, וכתב החק יעקב "לא להחמיר בדינים אלו", עיי"ש⁸⁴.

מחמיר כשניהם

ומכל זה רואים שיש כמה מנהגים וסברות לאיזה משך זמן נוהגין מנהגי אבילות, ומשום כך כתב הרמ"א בהג"ה "ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה ומקצת מנהג זה... וכל שכן שאין לנהוג היתר כשתיהם"⁸⁵.

ועיין במג"א שלאחר השקו"ט בהב' דעות אם נוהגין מפסח עד ל"ג או מר"ח אייר עד עצרת (עיין שם בארוכה) בפיסקא המתחלת אמרינו, וכתב בזה הלשון "וא"כ מפני הספק מותר לנהוג תרי חומרי דסתרי מהדדי. אבל היכא דסתרי מהדדי לגמרי לא שייך לנהוג שניהם מפני הספק, דממה נפשך שרי", ועיין ג"כ החק יעקב (שם סקי"א) "אבל אם נוהג איסור בשתייהן לא הוי ככסיל בחשך הולך, כיון דמסתפק ליה הדין. . אבל מ"מ החומרות יתירות שכתב בזה הוא שלא לצורך".

וכתב הט"ז (שם, סק"ב) "המנהג בכל המקומות שאין נושאים אלא ביום ל"ג בעומר, לא לפניו ולא לאחריו עד עצרת" ועיין במשבצות זהב (סק"ב) והוא מבאר הקושיות על שיטת הט"ז והמחבר וכו'.

ועל פי כל זה יש לנו כמה וכמה שיטות וסברות להתיר ולאסור, מפסח עד ל"ג בעומר, או מר"ח אייר עד עצרת וכו' והחכם יחכם עוד, ויעויין בכל השיטות לבררם עוד יותר.

ומשום כך שמההלכה עצמה אין פסק ברור איך לנהוג למעשה⁸⁶, ואין לנו על מה לסמוך, אלא עפ"י רבותינו נשיאינו, וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בראשם, ישתדל אני בעזוה"ת לברר מה לעשות בפועל ממש.

83) עיין אוצר מפרשים שם, סק"ב.

84) עיין באר היטב שם, סק"ו.

85) עיין מג"א וט"ז שם, לעוד סברות בענין זה.

86) ואפי' בשו"ע אדה"ז (תצ"ג) אינו מכריע בשלימות באיזה דרך לילך, אבל הוא כותב כמו המג"א והחק יעקב (שם) שיכול להחמיר בב' החומרות, וכותב "ומ"מ אין צריך לעשות כן".

ההנהגה למעשה

בספר המנהגים חב"ד אינו מפרט באיזה מהשיטות ינהג⁸⁷.

ובלוח כולל חב"ד מובא מנהגים שלבין פסח ועצרת, וזה הלשון שם⁸⁸ "אין נושאין נושים בין פסח לעצרת, ואין מסתפרין (לבד מל"ג בעומר) עד ערב שבת שלפני שבועות. ובעלי ברית, המוהל, והסנדיק, ואבי הבן מותרים להסתפר מיום שלפני המילה סמוך לערב, ועפ"י האר"י ז"ל⁸⁹ אסור להסתפר אפי' בעלי ברית ואפי' בל"ג בעומר.

"כשהסתפרו⁹⁰ בימי הגבלה, קודם ערב חג השבועות, לא היתה רוח כ"ק אדמו"ר (מורש"ב) נ"ע נוחה מזה". עכ"ל.

ובקביעות שערב חג השבועות חל בשבת קודש, האם מותר להסתפר?

מובא בספר שבח המועדים (עמוד 236 הערה 7 בסופה) "וכן העיד הגאון ר' שמואל הלוי ז"ל לוויטין שכן נהגו בליובאוויטש"

ומתשובת הגאון הרב ר' זלמן שמעון ז"ל דווארקין⁹¹ (משנת תשכ"ד, שאז היתה בקביעות כזו, וכהאי שנה) "ע"ד הנוהגים עפ"י קבלת האריז"ל שלא להסתפר רק בערב שבועות, היאך להתנהג אם ש"ק הוא בערב שבועות? גם בפה שאלו אותו הרבה אנשים, ולדידי פשוט שצריכים להסתפר בערש"ק מחמת הרבה טעמים שיש לי וכן עשיתי מעשה בעצמי וכשהתחיל הספר לספר אותי נקרא הספר ע"י הטעלעפאן מהר' חזקוני וביקש

87 ויש לדייק בדרך אפשר, מזה שכתב בספר המנהגים "נוהגין שאין מברכין שהחיינו בימי ספה"ע" דלשון ספירת העומר משמע קצת כל ימי ספה"ע (וכמובן חוץ מימי הפסח ול"ג בעומר).

88 ההדגשות אינם מן המקור.

89 ולכאורה קשה, אם לפי האר"י ז"ל אין מסתפרין בל"ג בעומר, למה מתירין לעשות נישואין? ומצאתי מה שכתב המנחת אלעזר בתשובותיו על זה (חלק ד' אוה"ח סימן ס') וז"ל, "דבודאי ימים האלו הם ימים מסוגלים לטובת ישראל כמ"ש בקרניים עיי"ש רק לענין התספורת אין לעשות עפ"י האר"י ז"ל גם בל"ג בעומר דסוד השערות שלא נמתק בזה עד חג השבועות, ומפורש בפע"ח (שער ספה"ע ס"ז) בהגהות צמח בפירוש (בלשונו הקדוש) שאין אנו נוהגין אבילות (ימי ספה"ע) אלא שלא לגלח השערות הם דינים וכו' עכ"ל. אבל לענין שאר דברים אין נוהגין אבילות עפ"י האר"י ז"ל בימי ספה"ע אמנם בודאי מדברא יום ל"ג בעומר הוא יום אורה ושמחה גדולה. . ע"כ בודאי יש לעשות בו נישואין. . והוא ראוי כן גם לבעלי הסוד והחסידות כנ"ל". עיי"ש לאריכות.

90 היום יום ג' סיון.

91 הודפס בקובץ רז"ש עמוד 61. והובא בהתקשרות. עיי"ש.

אותו שבאם ביכולתו לבוא תיכף לכ"ק [אד"ש] לספר אותו", ומזה רואים לא רק שנוהגים לספר בעש"ק בקביעות כזו, אלא שגם כ"ק אדמו"ר נהג כן.



עניני חג הפסח

דיוק כפל הלשון - 'לספר ביציאת מצרים'

הרב משה אהרן צבי ווייס
שליח כ"ק אדמו"ר
שערמאן אוקס, קאליפארניא

שאלה

נאמר בהגדה של פסח: ואפילו כולנו חכמים כולנו נבונים כולנו יודעים את התורה, מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים, וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח.

ולכאורה צ"ב מהו יתור הלשון: וכל המרבה לספר 'ביציאת מצרים', אחרי שכבר כתוב לפני זה מצוה עלינו 'לספר ביציאת מצרים', והיה על בעל ההגדה לקצר ולומר 'וכל המרבה הרי זה משובח', או לכל היותר 'וכל המרבה לספר הרי זה משובח', ומאי קמ"ל בזה דהמרבה לספר קאיעל סיפור יציאת מצרים, שהרי על זה מדובר כאן?

תשובה

ביאור בדרך צחות

וראיתי לבאר בדרך צחות וחיידוד, דמכיון שבעל ההגדה עסיק כאן בשבח הענין שיש בלהרבות לספר, ולהזכיר ענין זה שיצאנו ממצרים בלילה הזה, לכן ברגע כמימרא מרמז ומראה לנו בעל ההגדה דוגמא לזה, שאף שלכאורה אין צורך כבר להזכיר את התיבות 'יציאת מצרים', בכל זאת מזכירו, משום גודל השבח והענין שיש בלילה הזה להרבות בסיפור, וזכרון יציאת מצרים, עכ"ד.

אכן כאמור זהו ביאור רק בדרך צחות, ולמעשה מצינו כמה גדולים שעמדו על דיוק זה, ובתחילה נביא חלק מהפירושים שנאמרו על כך, ואח"כ נבאר באופן נוסף, וכדלהלן.

במצרים היו שתי גאולות

בספר יפה עינים - בדרכי שמים האריך לבאר, שהיו בגאולת מצרים שתי גאולות, גאולת הגוף, וגאולת הנשמות שהיו שקועים בקליפת השר של מצרים, ועל שתי גאולות אלו צריך לספר ולהודות. ואמר בעל ההגדה: 'מצוה לספר ביציאת מצרים', כנגד יציאת

הגופות מן השעבוד, וכנגד יציאת הנשמות, אמר 'וכל המרבה לספר ביציאת מצרים',
 שסיפור יציאתם מן הקליפות הוא ענין גדול רם ונשא, וצריך האדם להרבות בשבח
 יתברך, כי הוא ענין חוץ מן הטבע כי אם בחסדו יתברך.

על כן אמר המרבה לשבח בענין זה, הרי זה משובח ומפואר לפניו יתברך, שהמשבח
 זה הרי מגדיל כח גדולתו יתברך ויתעלה וכמ"ש והתגדלתי והתקדשתי... כי כבוד ידוע
 שנשמות ישראל המה כביכול חלק מאורו יתברך, ועל כן גאל אותם הקדוש ב"ה בכבודו
 ובעצמו, עכ"ד. וכעין זה כתב בקצרה גם בספר מאורות ההגדה.

דהיינו כפל הלשון בא ללמדנו שיש להודות על שתי גאולות שונות, גאולת הגוף
 וגאולת הנשמה.

בסיפור ההגדה מותר לכפול את הדברים

ביאור נוסף יש לומר על פי מה שכתב בהגדת הג"ר ראובן מרגליות,
 דאף דאיתא במסכת ברכות דהקורא את שמע וכופלה הרי זה מגונה, וכן האומר
 מודים מודים משתקין אותו, הרי דבעלמא אין לכפול בשבחיו של הקב"ה, ואם כן היה
 מקום לומר שהוא הדין בסיפור יציאת מצרים, אסור לכפול את דברים. לכן הדגיש בעל
 ההגדה שבסיפור יציאת מצרים, הכופל אינו מגונה, אלא אדרבא הרי זה משובח, יעו"ש.

י"א שהעיקר הוא הסיפור ולא החידושים

וראיתי מבארים ענין זה, על פי דיוק הלשון 'סיפור יציאת מצרים', דהעיקר הוא סיפור
 הדברים, ולא החידוש בדברים, ועל סיפור אפשר לחזור ולספר אפילו הרבה פעמים, וגם
 שייך לספר למי שכבר מכיר את הסיפור, וכמו שמביא בעל ההגדה את המעשה עם רבי
 אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא שסיפרו ביציאת מצרים כל אותו הלילה,
 אפילו שבודאי כבר ידעו את כל הסיפור, אעפ"כ חזרו עליו עוד ועוד, להראות שעיקר ענין
 לילה זה, הוא להרבות בסיפור, ואפילו הרבה פעמים.

ואם כן יש לומר שלכן בעל ההגדה חוזר וכופל את המילים וכל המרבה לספר 'ביציאת
 מצרים', ללמד ענין זה, שמותר ומצוה אף לחזור על אותו סיפור כמה פעמים.

רק בסיפור מותר להרבות נוכח ה'

ועל דרך זה ביאר החיד"א, בהקדם דברי ההלכות קטנות שכתב: שאלה גבי מרבה
 בשבחיו של מקום דנעקר מהעולם, וכי חתם דוד המלך עליו השלום ספרו ולא שבק חיי

לכל בריה לשבח כפי כחו? [כלומר האם אחרי חתימת ספר התהילים ע"י דוד המלך, אין אפשרות לכל אחד לשבח את הקב"ה כפי כוחו].

והשיב ההלכות קטנות: דעתי הוא, כשמדבר לנוכח [להקב"ה] אין להרבות יותר ממה שבא בכתובים, שהם השיגו השבחים כללים שראוי לשבח בהם הבורא יתברך, אבל אגן הדיוטות אגן, ואין לנו כח לדבר בפני המלך, אבל בינותנו בינינו שלא לנוכח מותר..., ע"כ.

וכתב על כך החיד"א, שדוקא בשבחים יש איסור להרבות בנוכח להקב"ה, אבל בסיפור של נסים, ומתוך כך יש שבח, מותר, ולכן מותר להאריך בסיפור יציאת מצרים אף שהוא נוכח ה'.

ולכן בעל ההגדה חוזר ואמר כל המרבה לספר בסיפור יציאת מצרים, שדוקא להרבות בסיפור מותר בנוכח, ולא במרבה בשבחים נכח ה'.

למה כתב בעל ההגדה מצוה לספר ביציאת מצרים

מאיך בהגדת 'שיח הגרי"ד' דייק את לשון בעל ההגדה מצוה עלינו לספר 'ביציאת מצרים', דלכאורה היה צריך בעל ההגדה לכתוב מצוה עלינו לספר 'את יציאת מצרים', ויש לעיין למה בחר בדוקא בנוסח זה.

י"א שהעיקר הוא לחדש ולהעמיק בסיפור

וביאר שם דהחילוק ביניהם הוא בזה, ד'לספר את' פירושו לספר את הדבר, ואחרי שסיפרו ויודעו, אז כבר אין מה לספר, משא"כ ל'ספר ביציאת מצרים' פירושו של דבר הוא, להעמיק בו ולהבינו על בוריו, ולא רק לספר את המעשה שהיה, וזהו ביאור דברי ההגדה דאפילו כולנו חכמים ונבונים ויודעים את התורה, כלומר שכבר יודעים ומבינים את הסיפור לעומקה, אע"פ כן מחוייבים להעמיק ולחדש יותר ביציאת מצרים, כלומר בהבנה יתירה, וזהו החיוב של חכמים ונבונים, דלפי דעתו של בן אביו מלמדו, והוא הדין לחכמים.

ומסיים בעל ההגדה וכל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח, כלומר דלא רק מי שמרחיב את הסיפור ומספר הרבה הוא משובח, אלא דגם מי שמעמיק בסיפור יציאת מצרים ומבינו יותר הרי זה משובח.

תירוץ השאלה ע"פ הנ"ל

ומתוך דבריו היה נראה שבא ליישב את השאלה הנ"ל, מדוע בעל ההגדה חוזר על המילים שכל המרבה לספר ביציאת מצרים, מפני שהוא בא להשמיע שיש מצוה גם להעמיק בסיפור, ולא רק לספר את הסיפור בלי עומק והבנה.

ביאור המחלוקת הנ"ל

והנה מתוך הדברים שנתבארו, לכאורה מצינו מחלוקת בעיקר מצוות סיפור יציאת מצרים, האם העיקר הוא סיפור הדברים, או שהעיקר הוא להעמיק בסיפור, ויש מקום לומר שמחלוקת זו היא מחלוקת הרמב"ם והטור.

מחלוקת הרמב"ם והטור במצוות הסיפור

דהנה הטור כתב: חייב אדם לעסוק כל הלילה [של ליל פסח] בהלכות פסח וביציאת מצרים, ולספר בנסים ונפלאות שעשה הקדוש ברוך הוא לאבותינו... והכי איתא בתוספתאחייב אדם לעסוק בהלכות פסח וביציאת מצרים כל הלילה, ע"כ. דהיינו יש מצוה לא רק לספר את הסיפור של יציאת מצרים, אלא גם ללמוד את ההלכות, שהוא ענין של הבנה ועומק.

ומאיך הרמב"ם כתב: לפי שחייב אדם לעסוק כל הלילה בהלכות פסח וביציאת מצרים ולספר בנסים... וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח... ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו... וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח, ע"כ.

דהיינו לפי הרמב"ם, החיוב אינו להאריך בהלכות החג, אלא בסיפורי הדברים שאירעו ושהיו ביציאת מצרים, והוא כמו המהלך הראשון שהבאנו שעיקר הספור הוא הסיפור עצמו.

בעל ההגדה מלמד שיש לספר רק את סיפור יצי"מ

עוד היה מקום לבאר, דאם היה בעל ההגדה כותב 'כל המרבה הרי זה משובח' [בלי לפרט שכל המרבה לספר בסיפור יציאת מצרים], היה מקום לחשוב, שבלייל הסדר יש ענין לשבת כל הלילה ולספר מגדלות הבורא בכלל, ועל שאר נסים שעשה לנו בכל הדורות. דאחר שמודים על נס אחד, יש להודות על כל שאר הנסים.

ואת זה שולל בעל ההגדה, וכותב שכל המרבה לספר בסיפור יציאת מצרים, דהיינו בלילה הזה יש לספר ולהתמקד על הנסים הקשורים ביציאת מצרים, ורק המרבה לספר בנסים אלו, שהם יסוד האמונה, הרי זה משובח.

למה כתוב שהמרבה משובח

עוד יעוין בהדה של פסח 'אמרי שפר', שהקשה הנצי"ב בשהלשון 'כל המרבה לספר ביציאת מצרים הרי זה משובח' לכאורה אינו מובן, הלא באותו לילה יש חובה לספר בסיפור יציאת מצרים, ועל חובה לא שייך לומר את הלשון הרי זה 'משובח', שהרי מי שאינו מקיים את מה שמחוייב, מיקרי רשע ולא רק שאינו משובח.

המצוה אינה לספר בלי הפסקה כלל

ותירץ על דרך הפשט דאף על גב דתניא בתוספתא ובמכילתא שחייב אדם לספר ביציאת מצרים כל הלילה, מכל מקום על כרחך אין הפירוש שצריך לספר כל הלילה בלי הפסק כלל, שהרי בלילה צריך גם לאכול וכדומה, אלא הכוונה היא שבשעה שאפשר לו לספר, הרי זה מקיים מצוות עשה, וכל מה שמרבה להכין את הזמן שיהא באפשרותו לספר יותר, הרי זה זריז ומשובח.

יש מצוה לספר גם אחרי הזמן

והוסיף הנצי"ב פירוש עמוק יותר, שהפירוש כל 'המרבה', הכוונה היא שמרבה לספר יותר מהזמן המחוייב, ולא דמי לאוכל מצה לאחר הזמן, דהתם ודאי אין בזה שום מצוה, ואדרבה אם מכוון לשם מצוה לאחר זמנו, עובר על כל תוס'.

מה שאין כן בסיפור יציאת מצרים, דאפילו בכל יום איכא מצות זכירת יציאת מצרים, והרי גם למצוה זו אין שיעור, ראלא שיוצאים בזכירה כלשהי, ומכל מקום אפשר להרבות בזכירה, וכמו שיוצאים ידי חובת מצה בכזית ומכל מקום כל זמן שאוכל לשם מצוה הרי זו מצות עשה, אם כן אפשר להרבות בסיפור יציאת מצרים יותר מזמן החיוב.

תדע שהרי ר' אליעזר ור' אלעזר בן עזריה [שהם היו מהמסובין בבני ברק שסיפרו בסיפור יציאת מצרים כל הלילה] סבירא להו שמצות אכילת מצה עד חצות, ובכל זאת סיפרו את הסיפור כל הלילה.

ביאור רבינו בשם הנצי"ב

וכן כתב כ"ק אדמו"ר בפסיקא 'כל אותו הלילה' וזלה"ק: גם רבי אליעזר ורבי אלעזר בן עזריה, אף דס"ל דאכילתהפסח הוא רק עד חצות. וראה אמרי שפר שהאריך. במכילתא סוף פרשת בא: ר' אליעזר אומר... צריכין לעסוק בהלכות פסח עד חצות



שייכות ד' כוסות - לדברים הנאמרים עליהם

הרב שמואל פעוונזנער

תושב השכונה

הובא בשולחן ערוך רבה"ז (סי' תע"ט ס"א) מגמ' (רבא פרק ער"פ דף קי"ז ע"ב):
הואיל ותקנו חכמים לשתות ד' כוסות בלילה זה יש לעשות מצוה בכל אחד ואחד.

ובאמת מצינו טעמים שונים לענינים שתקנו חכמים לומר על ד' כוסות.

ובכלל יש לכל כוס שייכות אחרת למה שנאמר עליו.

קידוש נאמר בכל השנה על הכוס, אמנם אפשר לקדש על הפת ובליל פסח צריך לקדש
דוקא על הכוס משום ד' כוסות.

הגדה, אין לו חבר במשך השנה וכל ענינו הוא רק תקנת חכמים בליל פסח על כוס
שני.

ברהמ"ז - שני דעות בהלכה האם צריך כוס בכל השנה, ובליל פסח אף לדעה שא"צ
כוס חייב לברך על הכוס מתקנת ד' כוסות.

הלל - נאמר בכל השנה ללא כוס בבית הכנסת, ובליל פסח נאמר על כוס ד', ויש עוד
שינויים מכל השנה נאמר בישיבה דרך חרות ולא מעומד.

ובכדי לחדד השייכות לכוסות נביא דעת הראשונים שתקנת ליל פסח היתה רק ג' או
ב' כוסות.

לדעת רש"י (פס' ק"ח ע"א): ארבע כוסות - שלשה כנגד ג' כוסות שנאמרו בפסוק זה
וכוס פרעה בידי וגומר ורביעי ברכת המזון: א)

נראה שלדעת רש"י תקנו חכמים ג' כוסות ללילה זה, וכוס ברהמ"ז הוא מדין כל השנה. והתוס' (סוכה ל"ח ע"א ד"ה מי שהיה וכו'): ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל ואגדה. ב)

ולפי"ז קידוש וברהמ"ז הוא כדינם בכל השנה, והתקנה היא על כוסות ב' ו-ד' שנתקנו ללילה זה.

ומ"מ מוכרח לומר גם לדעתם שיש חיוב לשתות סך הכל של ד' כוסות כנזכר מנין זה בכל מקום במשנה וגמ', והחילוק ביניהם האם נחשב את הקידוש הוא משום שאפשר לקדש על הפת, או שתוס' לשיטתו שלעולם אין לקדש על הפת אינו צריך לכוס ראשון תקנת חכמים לומר על הכוס, ואכמ"ל.

והנה בשו"ע רבה"ז מצינו כמה סיבות וטעמים לדברים הנאמרים על הכוסות.

· להפריד בין הכוסות שבכך יהיו מציאות של ארבע

· לעשות מצוה על כוס וכוס

· עצם התקנה לשתות ד' כוסות על סדר זה היא היא תקנת ד' כוסות, וזהו הגורם לאמירת דברים אלו ולמעמדם ההלכתי בליל פסח, ללא שום התחשבות עם חיובם ומעמדם בכל ימות השנה, ונראה מדברי רבה"ז שטעם זה הוא היסוד, והעולה על כולנה למעשה.

ולכל אחד משלבים וטעמים אלו מתייחס רבה"ז בנפרד בשולחנו.

לענין הפרדה מקדיש רבה"ז את סעיף ט"ז בסי' תע"ב: צריך לשתות הד' כוסות על הסדר שיתבאר דהיינו שבין כוס ראשון לשני ובין שלישי לרביעי יפסיק באמירת ההגדה וההלל ובין שני לשלישי יפסיק באכילת מצה וברכת המזון ואם לא הפסיק ביניהם בדברים הללו אלא שתה ד' כוסות זה אחר זה לא יצא ידי ד' כוסות אלא כולן נחשבין לו לכוס אחד וחייב לשתות עוד [ג] כוסות על הסדר שיתבאר. עכ"ל.

והנה פשוט לעין כל רואה שכאן לא עוסק רבה"ז במה נאמר על הכוס אלא רק בהפרדה בין הכוסות, ולכן לא מזכיר קידוש הנאמר על כוס ראשון שאין צורך להפרידו מכוס שלפניו. וכן מזכיר אכילת מצה שהיא אינה שייכת לכוס ג'.

ובכלל רבה"ז מגדיר שני סוגי הפרדה בין הכוסות. א) הבדלה במציאות בין שתי הכוסות הראשונים לשתי האחרונים, ע"י הסעודה. ב) הבדלה שתקנו חכמים לומר הגדה והלל בכדי להפריד בין כוס א' לב' ובין ג' ל-ד'.

ובאמת רבה"ז חידש עוד בגדרי ההפרדה. שבין כוס א' ל-ב' ובין ב' ל-ג' לא הגבילו שתיית עוד כוסות (והם שייכים לכוס' א' או ב' ואינם נחשבים לכוסות נוספים, ובתנאי שאינו פברך עליהם בפה"ג), ומסיום הסעודה היינו גמר אכילת האפיקומן תקנו שלא לשנות עוד כוסות כלל, וז"ל בסי' תע"ג ס"ז לגבי מי ששכח להבדיל: אם לא נזכר (עד לאחר גמר הסעודה דהיינו לאחר שאכל אפיקומן לא יבדיל על הכוס קודם ברכת המזון שלא יהא כמוסיף על הכוסות שחכמים תקנו שני כוסות אחר הסעודה והוא ישתה שלשה (משא"כ באמצע שלא תקנו כלום אין כאן הוספה).

ואם תאמר היכן מצינו תקנה זו, ובפרט שהלשון בגמ' הוא בין כוס ב' ל-ג' אם רצה לשנות ישתה ולא הגבילו שהוא רק עד אכילת אפיקומן אלא פשטות הלשון מורה שעד כוס שלישי עכ"פ עד ברכת המזון מותר לשנות אפילו אחר אכילת אפיקומן. הרי כתב רבה"ז הטעם שחכמים תקנו שתי כוסות אחר הסעודה שמסתיימת באכילת אפיקומן. ולפי התבאר שישנו ענין ההפרדה והסעודה מפרדת בין כוסות הראשונים לאחרונים, מובן שהיתר שתיית הכוסות השייכים לכוס ב' הוא רק עד גמר הסעודה, כי מציאות הסעודה מפסיקה בין הכוסות. ולכן אחר גמר הסעודה אף קודם שתיית כוס ג' אסור לשנות עוד.

ועוד חידוש של רבנו הזקן בענין ההפרדה, והוא בהקדים דבר תמוה בשו"ע רבה"ז לאורך כל הלכות ליל הסדר ג), רבנו הזקן מתייחס להלל הנאמר על כוס ד' בשם ההגדה וההלל, על אף שאין אומרים הגדה על כוס ד'. על כוס ב' אומרים הגדה וחצי ההלל, אך על כוס ד' אומרים אך הלל, ומדוע קוראו רבה"ז בשם הגדה והלל דלא שייכא הכא.

אלא כשרואים את יסוד ההפרדה בין הכוסות, והוא הסעודה, שהוא ענין אחד, והענין השני הוא ההגדה וההלל שהם מציאות אחת אלא שנתחלקו בכדי להפריד בין הכוסות א' ל-ב' וג' ל-ד'. ממילא מובן שהם מציאות אחת (ומודגש ביותר בהיות ההלל עצמו חצוי, חצי הראשון על כוס ב' והשני על כוס ד') וגם לאחר שנחצו עדיין נקראים יחד 'הלל והגדה'.

והטעם שנצרכים להפריד בין הכוסות, מובן בפשטות, דאילו היו בלילה זה רק ד' כוסות במציאות, ניחא. אך מאחר שיכול לשנות בין הכוסות אזי במה יוכר ששותה ד' כוסות מתקנת חכמים ד).

ולאחר שמצינו היכר למנהג מדינות אלו, בברכת בפה"ג שמברך מצד תקנת ג' כוסות, הרי אף שיש להיזהר שלא לברך על כוסות אחרים כמבואר בכ"מ בהל' ליל הסדר, מ"מ הברכה עצמה אינה מפרידה כמבואר בסעיף ט"ז שהועתק לעיל ורק מה שקבעו חכמים.

ענין הב' הוא לאחר שתקנו לשתות ד"כ, תקנו לעשות מצוה על כל אחד ואחד. ואף שחלק מהמצוות עושים בלאו הכי על הכוס, מ"מ בלילה זה עושים אותם לא מצד ענינם אלא מצד תקנת ד' כוסות.

פירוש לא רק בהנהגה שצ"ל קידוש על הכוס ולא על הפת וברהמ"ז לכל אחד על הכוס על אף שנתפשט המנהג שאין היחיד מברך על הכוס תמיד. אלא עצם הקידוש חיובו הוא מצד ד' כוסות. חכמים תקנו לומר קידוש על כוס ראשון.

ומצינו מפורש בדברי רבה"ז בסי' תע"ז ס"ט: (אבל ברכת המזון אינה חשובה הפסק להאומרים שאף היא טעונה כוס שהרי אומרים יקנה"ז על כוס אחד) שישנה להווא אמינא שיהיה איסור לומר הבדלה בקביעות שחל במוצאי שבת, מצד שהוא הפסק בין הקידוש לשתית כוס ראשון. כלומר חכמים תקנו לומר קידוש על כוס א', ומה שאינו מתקנה מפסיק.

ומה דהתירו להבדיל מסיק רבה"ז שמותר לומר כל דבר הטעון כוס יחד עם מה שתקנו חכמים לומר על הכוסות.

והלא דבר הוא שמצד קדושת היום מחוייבים בהבדלה כמו בקידוש, אך מצד תקנת חכמים נצרכים לכעין היתר לומר הבדלה שאינה מתקנה.

סימוכין ומקורות אפשר למצוא בדברי רמ"א בסי' תפ"ג: ויש אומרים שאין עושין קידוש על שאר משקין כמו שנתבאר לעיל סימן ער"ב סעיף ט'. ולי נראה דלענין ד' כוסות יש לסמוך אמאן דאמר דמקדשין על שאר משקין אם הוא חמר מדינה כמו שנתבאר לעיל סימן ער"ב. ע"כ.

כלומר שרמ"א נותן לקידוש ליל פסח דין אחר מכל השנה (לקולא) מצד היותו אחד מ-ד' כוסות.

ועדיין צריך להבין. הלשון הואיל ותקנו חכמים ד' כוסות, נעשה מצוה בכאו"א, משמעו שהוא ענין נוסף על ד"כ, ולא מעצם תקנת ד"כ.

וא"כ למה יהיה אסור להפסיק בין סיום ההלל לשתיית כוס ד' בפיוטים, אף שאינם מתקנה כלל. הרי אמר על כוס זה ההלל שתקנו חכמים, וגם קיים ההפרדה בין הכוסות ואח"כ שותה, ורבה"ז פסק בשו"ע סי' ת"פ ס"ג בשם י"א ובסידור פסק בפשיטות, ומדוייק בהגה עם לקוטי טעמים ומנהגים לכ"ק אדמו"ר נשי"ד: הנוהגים לומר פזמונים אין להפסיק בהם בין כו' לפי שאינם אלא מנהג (רש"ל, ב"ח וט"ז סת"פ. סי' האריז"ל, יעבין) ותקנת חכמים היתה לגמור הלל וברכת השיר על כוס ד' (שו"ע רבינו סת"פ ס"ג).

אלא מיד אח"כ יברך. לכאורה אינו אלא כפל לשון. וי"ל שמדגיש הטעם: מפני מה אין להפסיק, כי צריך לברך מיד, שכך היתה תקנת חכמים לגמור כו', כנ"ל, והפזמונים אינם מהתקנה. ע"כ.

וכן הוא בכ"מ בהל' ליל הסדר. שדן בהפסק בין הדברים הנאמרים על הכוס לשתייה. (לדוגמא: סי' תע"ז ס"ט).

ולכא' יובן על פי היסוד השלישי של רבה"ז והוא מה שנוקט בכל מקום ולגבי כל פרט בעניני ד' כוסות הלשון: תקנו חכמים.

מעיון והשוואה מכמה מקומות בהם רבה"ז כותב תקנו חכמים עולה, שתקנת ג' כוסות אינה רק שישתו ד' כוסות בליל פסח, ואח"כ ישנם הפרטים להפריד בין הכוסות, ולעשות עליהם המצוות וכו'. אלא שכל פרט כפי שנתקן למעשה, ללא שייכות לסיבת התיקון היא תקנת ד' כוסות.

ולכן הדברים הנאמרים על הכוס נחשבים בלילה זה טעונים כוס (תע"ז ס"ט), ואסור להפסיק בינם לשתיית הכוס (ת"פ ס"ג) ואם לא עשה כן לא יצא י"ח ד"כ (תע"ב ט"ז), תע"ט א'). אף שכל דינים אלו אינם מוכרחים מצד הטעם שתקנום. לדוגמא אם הטעם שאומרים הלל על כוס רביעי הוא כדי להפסיק בין כוס ג' ל-ד', או כדי לעשות מצוה על כוס ד' אין זה מספיק לעשות את ההלל לדברים הטעונים כוס, ובכל השנה אינו טעון כוס, אלא מאחר שבפועל כך נתקן מטעמים הנ"ל יש לו תוקף תקנת ד"כ וטעון כוס כי כן תקנו חכמים לגמור עליו ההלל ואסור להפסיק בין ההלל לשתייה. ובלשון הרב תן לחכם ויחכם עוד.

· וראה בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים לכ"ק אדמו"ר נשי"ד, בטעמי תקנת ד' כוסות, פסקא ד' כוסות - מביא הטעם ממנין כוס הנזכר בחלום פרעה אך מציין גם לפסוק י"ג (בראשית פרק מ') שם נזכר פעם רביעית, משא"כ רש"י מביא ג' ורק מפסוק י"א .

· הרבי בהגדה שלו (פסקא ד"ה מצוה עלינו לספר ביצי"מ ה-א') מביא דעת התוס' זה להוכיח שחיוב הלל בלילה זה הוא מדאורייתא, וכן מביא הלשון אגדה לגבי הגש"פ מתוס' זה ופסקא זו יחס 3 לתוס' זה ובכלל צריכה לימוד עיוני. ועוד חזון למועד בע"ה..

· ראה סי' ת"פ ס"א: אחר ששתה כוס של ברכת המזון צריך למזוג כוס רביעי לגמור עליו ההלל וההגדה, ועוד במקומות רבים

· וראה בשיטת רש"י שפירש שתאן בבת אחת שהכוונה, כפשוטו שתה ד' רביעיות בכוס א', ואפשר לבאר שהוא לשיטתו שחכמים תקנו לליל פסח אך ג' כוסות, והרביעי הוא דברהמ"ז, ממילא כל המספר של ג' הוא רק מהמציאות שישנה עוד כוס מלבד מה שתקנו חכמים, ולפי"ז י"ל בדרך אפשר בלבד, שלרש"י אכן יש במציאות ד' כוסות, וסגי בהכי להכיר ששותה ד"כ, וחולק על הרשב"ם שנפסקה הלכה כמותו שהכוונה אפילו אם שתה זא"ז ובכלים שונים, מ"מ אם לא הפסיק ביניהם במה שתקנו חכמים. הר"ז זבבת אחת ולא יצא. ולפי"ז צ"ע מהו דין שתיה בין הכוסות לרש"י, ועצ"ע.



פשוטו של מקרא

דם דם' ב' פעמים

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירוש"י בפ' ויקרא ד"ה את הדם וזרקו את הדם (א, ה) "מה ת"ל דם ב' פעמים להביא את שנתערב במינו יכול אף בפסולים או בחטאות החיצוניות שאלו למעלה והיא למטה ת"ל במקום אחר דמו".

והנה הפירוש הפשוט בפירוש"י, כמובן מכמה מפרשי רש"י הוא, שהי' לו לומר: "וזרקו על המזבח סביב", ולמה נאמר שתי פעמים דם. והיינו שרק דם אחד מיותר.

אבל ראה רש"י זכחים (פא, סע"א): "והקריבן בני אהרן וזרקו אל המזבח הי' לו לומר ואין צריך לכתוב דם, דמה יש לו לקבל ולזרוק ע"י שחיטה אם לא דם מה ת"ל דם דם", עכ"ל. ומשמע ששניהם מיותרים.

ואולי אפשר לומר שרש"י לא פירש כן בחומש היות שפירושו הוא לבן חמש למקרא, ושאלה כזו דמה יש לו לקבל ולזרוק ע"י שחיטה אם לא דם לא יתעורר אצלו. ושאלתו הוא רק למה נאמר שתי פעמים דם, ולא רק פעם אחד.

אבל לפי זה צ"ל, שהרי מצינו כמ"פ הן שהכתוב כופל במלה, ואין רש"י עומד ע"ז.

ולדוגמא: בפסוק (ד, ו) נאמר: וטבל הכהן את אצבעו בדם והזה מן הדם" וגו'. ולמה אין רש"י שואל כאן "דם דם מה ת"ל". שהרי גם כאן השאלה למה נאמר והזה מן הדם במקום שהי' לו לומר: והזה ממנו.

ולהעיר שבתורת כהנים עמד ע"ז, "וטבל והזה על כל הזי' טבילה", ע"כ. וראה שם במלבי"ם וז"ל: "מ"ש שנית מן הדם בא ללמד שתהי' מן הדם לא מן האצבע, ר"ל שלכל הזי' יטבול מחדש בהדם ויזה ממנו ושריים שבאצבע פסולים, וז"ש בספרא ע"כ הזי' טבילה, ולמד לה ממ"ש שנית מן הדם", עכ"ל.

וכן בפ' שמיני נאמר (ט, ט): "ויקרבו בני אהרן את הדם אליו, ויטבל אצבעו בדם ויתן על קרנות המזבח, ואת הדם יצק אל יסוד המזבח".

והרי נאמר כאן שלשה פעמים דם, ולה אין רש"י שואל כאן דם דם מה ת"ל. (ועד"ז יש לשאול על התורת כהנים).

וכן בפסוק (א, ז) נאמר: "וְנִתְּנוּ בְּנֵי אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן אִשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ, וְעָרְכוּ עֲצִים עַל הָאֵשׁ".

ולמה אין רש"י שואל כאן: "אש אש מה ת"ל" שהרי גם כאן השאלה למה נאמר וערכו עצים על האש במקום שהי' לו לומר וערכו עצים עליו.

ולהעיר, שבתורת כהנים עמד על זה, וז"ל: "עצים על האש ולא האש על גבי עצים" עכ"ל.

ופירש שם התורה והמצוה מהמלבי"ם, וז"ל: "כבר בארנו שאין מדרך הלשון להחזיר את השם בכל פעם רק ירמזו ע"י כינוי והול"ל: וערכו עצים עליו.. לכן באר שיהיו דוקא העצים על האש" עכ"ל.

וכן בפסוק (ב, יד) נאמר: "ואם תקריב מנחת בכורים.. תקרב את מנחת בכורך".

ולמה אין רש"י שואל כאן על יתור הלשון, שהרי גם כאן השאלה למה נאמר תקריב מנחת בכורך, ולא נאמר בקיצור תקריבנה. ולהעיר שבתורת כהנים עמד על זה.

ופירש שם המלבי"ם בהתורה והמצוה, וז"ל: "מה שכתב שנית את מנחת בכורך למותר, שהול"ל תקריבנה" עכ"ל.

וכן בפסוק (ד, ג) נאמר: "והקריב על חטאתי.. פר בן בקר".

ובפסוק (ד) ממשיך הכתוב: "והביא את הפר.. וסמך את ידו על ראש הפר ושחט את הפר" וגו'.

ובפסוק (ה) ממשיך הכתוב: "ולקח הכהן המשיח מדם הפר" וגו'.

ולמה אין רש"י שואל כאן למה נזכר כאן פר, ד' פעמים.

והשאלה הוא עוד יותר:

בשלשה פסוקים אחרי פסוקים הנזכרו לעיל נאמר (ד, ח): "ואת כל חלב פר החטאת" וגו'.

ופירש שם רש"י בד"ה ואת כל חלב הפר: "חלבו הי' לו לומר, מה תלמוד לומר פר" וכו'.

ולמה לא שאל רש"י מה שכתוב בפסוק (ד) הנ"ל:

למה נאמר: והביא את הפר, ולא והביאו. ולמה נאמר: על ראש הפר, ולא על ראשו.
ולמה נאמר: ושחט את הפר, ולא ושחטו.

וכן על דרך זה בפסוק (ה) הנ"ל: למה נאמר: מדם הפר, ולא מדמו.



שונות

שנת הופעת הלכות פסח משו"ע אדה"ז

הרב ברוך אבערלאנדער

אב"ד הבד"צ דקהילות החרדים

ושליח כ"ק אדמו"ר זי"ע – בודעפעסט, הונגריה

בהגדה של פסח עם 'לקוטי טעמים ומנהגים' בתחילתו כתב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "הלכות פסח הי' הראשונות שנדפסו משולחן ערוך רבינו הזקן (על ידי בניו, שקלאוו, תקע"ג)..".

וב'הערות התמימים ואנ"ש – 770' (גליון מו, ויחי תשל"ו, עמ' יב) העיר הרשדב"ל: "והנה מ"ש שהל פסח נדפסו לראשונה בשנת תקע"ג, צ"ע, שהרי בשער דהוצאה הראשונה . . הפרט הוא . . תקע"ד. ואולי ישנה איזה הוכחה שההדפסה היתה בשנת תקע"ג... אבל ראה קונטרס תורת החסידות עמ' 27 (ובהערה 10 שם), שחוזר כמה פעמים ומציין שנת ההדפסה הראשונה תקע"ד. ואולי כאן טה"ד הוא, וצ"ל גם כאן תקע"ד. .".

אמנם בהערותיו 'דובר שלום' על ההגדה שנדפס לאחרונה (הערה א) כתב לבאר באופן אחר: "היינו שהעריכה והכנה לדפוס התחילה בשנת תקע"ג, אחרי הסתלקות כ"ק אדמו"ר הזקן (בכ"ד טבת תקע"ג), ונסתיימה הדפסתו בשנת תקע"ד".

והנה יש עדות מפורשת שאדמו"ר האמצעי "הגיע מקרעמענטשוג לשקלאוו באביב של שנת 1813", דהיינו בערך חודש ניסן תקע"ג (ראה 'אגרות קודש' אדמו"ר האמצעי עמ' שג, וראה שם עמ' כו), ויש סברא לומר שבהיותו שם בשקלאוו אכן מסר להדפיס את הלכות פסח, ואחרי כמעט שנה זה אכן הופיע שם.

אבל עדיין אינו מובן למה מציין הרבי לזמן "העריכה והכנה לדפוס", דבר שאינו רגיל כלל. ועל כן נראה שאכן מתאים יותר לומר שיש כאן טה"ד, וצ"ל: תקע"ד, והכל על מקומו בוא בשלום בפשטות.



לעילוי נשמת
הרה"ת ר' יעקב ע"ה
בן ר' יצחק ע"ה
חנוכה
נפטר ביום ד' אייר ה'תשע"א
ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
משפחת בראנשטיין שיחיו

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' ישראל הלוי ע"ה

בן הרה"ח הרה"ת ר' שניאור זלמן הלוי ע"ה

דוכמאן

נפטר ו' אייר ה'תשמ"ט

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' שלום הלוי וזוגתו מרת פייגא

ומשפחתם שיחיו

דוכמאן

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' מיכאל יהודה ארי' לייב ע"ה
 בן הרה"ח הרה"ת ר' ברוך שלום הכהן ע"ה
 נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א



ולעילוי נשמת

זוגתו מרת חי' ע"ה
 בת הרה"ח הרה"ג ר' אהרן ע"ה תומארקין
 נפטרה י' אייר ה'תשל"ו

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנם

הרה"ת ר' דובער הכהן שיחי' וזוגתו מרת חי' פריידא תחי'
 ומשפחתם שיחיו

כהן

לזכות

התמים שרגא מלך שיחי' קפלן

לרגל הגיעו לגיל מצוות

ביום ט' אייר ה'תשע"ח

יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא-שמים ולמדן

ויעלה מעלה בתורה וחסידות

ויצליח בלימוד התורה בהתמדה ושקידה

כרצוה"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר

ויזכו הוריו שיחיו לרוות ממנו רוב נחת חסידי בגו"ר

לאויו"ט



נדפס ע"י אביו הרב לוי יצחק וזוגתו מרת עלקא

ומשפחתם שיחיו

קפלן