

ב"ה
ש"פ תזריע-מצורע
ה'תשנ"ט

גליון טו [תשעג]

תוכן הענינים

רשימות

4 "מתוך שלא לשמה בא לשמה"

לקוטי שיחות

6 אין קוראין אבות אלא לשלשה

10 בענין הסיבה

12 לא נהגו כבוד זה בזה [גליון]

15 הערה בלקו"ש חל"ח

שיחות

15 מכילתא דרשב"י

הגדה של פסח

16 המנהג להניח פתיי חמץ

23 "אמר [להם] ר' אלעזר בן עזרי'ה"

23 הערות ל"הגדה של פסח"

נגלה

26 "לצעורה הוא דקא מכוין"

29 בענין גרם כיבוי

חסידות

31 ב"לוח התיקון" לתניא

32 תיקוני טה"ד בלקו"ת

32 תיקוני טה"ד במאמרי תשל"ב

רמב"ם

33 הערות ברמב"ם ה' ע"ז פ"ה

הלכה ומנהג

36 טעמי נטילת ידיים שחרית

38 מצות אכילת מצה בבת אחת

42 ברכת "שהחינו" בספה"ע בל"ג בעומר ובשבת

43 מכירת חמץ בחמץ גמור

45 מי פירות

48 ברכת מרק עם ירקות ובשר

49 בדיקת פירות מתולעים

50 הקורא ק"ש בלא ציצית ותפילין [גליון]

פשוטו של מקרא

52 המענה נעשה ונשמע ע"פ פרש"י (על התורה) [גליון]

שונות

53 הערות בספר 'שמן ששון מחבריך' ח"א

53 "מוטעה" - האופנים בזה

54 כתס סת"ם של אדה"ז [גליון]

57 עשון סיגירות [גליון]

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
אתרינו באינטרנט: HTTP://WWW.KOVETZ.COM

רשימות

"מתוך שלא לשמה בא לשמה"

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - מגדל העמק

ב"מ"מ, הגהות והערות קצרות לסש"ב" פרק לט, מעיר כ"ק אדמו"ר על מ"ש בסיום הפרק - שכשא' לומד סתם, לא לשמה ולא שלא לשמה "אין הדבר תלוי בתשובה, אלא מיד שחזור ולומד דבר זה לשמה, הרי גם מה שלמד בסתם מתחבר ומצטרף ללימוד זה ופרחא לעילא" - "ולכן לעולם יעסוק אדם וכו'": "י"ל דבזה א"ש יותר לעולם, כי גם לתשובה אינו צריך ולהעיר ג"כ מקו"א סק"א בת"ת לאדה"ז ד' ג". עכלה"ק.

כלומר: לפנ"ז הסביר רבינו הזקן שגם כאשר א' לומד שלא לשמה ממש, סוכ"ס וודאי שיעשה תשובה בסופו של דבר, ואז יעלה כל התורה שלמד - ולכן אין לו להימנע מלימוד התורה, "ולכן אמרו רז"ל לעולם יעסוק אדם וכו' שמתוך שלא לשמה בא לשמה בודאי, שבודאי סופו לעשות תשובה בגלגול זה או בגלגול אחר כי לא ידח ממנו נדח"; וכאן, כשמדבר לגבי א' הלומד סתם, חוזר עוה"פ ומסביר "ולכן לעולם יעסוק אדם וכו'!!" - וע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר, דבא' הלומד סתם, הלשון "לעולם" א"ש יותר, כי אפי' לתשובה אינו צריך. (אלא רק בזה שיחזור וילמד לשמה).

ולכאורה צריך ביאור:

א) אדרבה: אם הדבר תלוי בתשובה - "וודאי סופו לעשות תשובה", משא"כ אם הדבר תלוי בכך שיחזור וילמד דבר זה לשמה - מניין לנו הביטחון שהאדם יחזור וילמד דבר זה?! (וזה קשה קצת גם בל' של אדה"ז, שכ' "אלא מיד שחזור ולומד דבר זה לשמה" - ויש לדחות), ועוד: ה'ל' "לעולם" בא לרבות את כל המצבים, כולל גם א' שלומד שלא לשמה ממש - והפי'

שמפרש אדה"ז כאן מתאים רק לא' שלומד סתם! וא"כ, מדוע "לעולם יעסוק" וכו' מתאים יותר לפי פירוש זה? נהפוך-הוא.

(ב) כ"ק אדמו"ר מעיר מקו"א בהל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ג, והמפענחים העתיקו חלק מלשונו - ולכאו' אין בזה שום תוס' ביאור והערה וכו' על הענין שבתניא. עיי"ש.

ויש לפרש שאין כוונת כ"ק אדמו"ר שהלשון "לעולם" מתאימה יותר בא' שלומד בסתם שאז צריך רק לחזור וללמוד דבר זה לשמה, ואדרבה - כנ"ל. אלא כוונתו, שכללות תוכן מארז"ל זה, "לעולם יעסוק אדם וכו' שמתוך שלא לשמה בא לשמה" משמע שמהווה הוראה ברורה לאדם, שילמד גם שלא לשמה - כי מתוך שלא לשמה בא לשמה.

והנה, לפי הפירוש הא' שמפרש אדה"ז, שזהו מצד התשובה שבוודאי יעשה וכו', קשה קצת: איך אפשר לומר לאדם לעשות דברים ע"פ ענין התלוי בקב"ה, "שבוודאי סופו לעשות תשובה בגלגול זה או בגלגול אחר"! ובהדי כבשי דרחמנא למה לך, וע"ד אין סומכין על הנס.

ובכלל, ענין התשובה הוא הרי ביטול המציאות הקודמת, התחדשות, "אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותם המעשים" (הל' תשובה פ"ב ה"ד) - ואיך אפ"ל לאדם במצבו שלפני התשובה, לסמוך על מה שיהי' אחרי התשובה? בסגנון אחר: אין זה "מתוך שלא לשמה בא לשמה", אלא אדרבה - "מתוך ביטול השלא לשמה בא לשמה"... (ראה בזה בארוכה לקו"ש חכ"ז מצורע ב, והערה 56 שם).

וע"ז הוא שאומר כ"ק אדמו"ר, שלפי הפירוש הב' שאי"ז תלוי בתשובה (שענינה ביטול והתהפכות מקצה לקצה) אלא רק בחזרה על הלימוד לשמה (שזוהי עלי' רגילה שאינה שוללת לגמרי את המציאות הקודמת), זהו ענין התלוי בידי האדם יותר, יובן ויומתק כיצד אפשר להורות לאדם ללמוד גם כשאין לו כוונה לשמה, כי יכול לחזור וללמוד לשמה גם במצבו הנוכחי, ושייך שפיר לומר "מתוך שלא לשמה בא לשמה".

ועל זה (שדוקא לפי הפירוש הב' מובן טוב מארז"ל "לעולם יעסוק אדם" וכו', משא"כ להפי' הא' שסוכ"ס אין זה "חלק") מעיר כ"ק אדמור"ר מקו"א להל' ת"ת לאדה"ז פ"ד ה"ג, ששם נראה ברור שבגדרי ההלכה אין מתחשבים באותה הבטחה ש"לא ידח ממנו נדח" והוי רק ספק אם יחזור בתשובה או לא, וז"ל: "והא דאין מלמדין לתלמיד שאינו הגון י"ל דהרב אין צריך להכניס א"ע לבית הספק, שמא לא יחזור בו";

סאיך שיהי' הביאור בזה, עכ"פ רואים שהפי' הא' "שמתוך שלא לשמה בא לשמה בודאי, כי בודאי סופו לעשות תשובה" כו' אינו מספיק כדי לתת היתר ללמד תלמיד שאינו הגון, שמזה נראה החסרון בפי' הא' והיתרון בפי' הב'. ואחי שי' העירני עוד מלקו"ש (ח"ז ע' 33 הערה 22), "ואף שברור שסוכ"ס יקיים כ"א מישראל את כל המצוות, שהרי לא ידח ממנו נדח - הרי זהו מצד ההבטחה ד"לא ידח" גו'. אבל מצד הציווי עצמו .. אינו מוכרח שיקיימו אותם" ... עיי"ש.

ועדיין צריך ביאור, ואכ"מ.



לקוטי שיחות

אין קוראין אבות אלא לשלשה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בלקו"ש ח"ד (ע' 1068) מבאר שה"אבות" וה"אמהות" הם האבות והאמהות של כאו"א מישראל, משום שהורישו עניניהם לכאו"א מישראל, ובהערה 12 כתב וז"ל: שלכן אין קוראין אבות אלא לשלשה (ברכות טז, ב) כי בחי' השבטים יש לך אדם שאין לו כלל בחי' ומדריגות אלו משא"כ בחי' האבות (וכן האמהות) צריך להיות בכל אדם (תו"א וארא נה, א). ועפ"ז יובן מ"ש הראשונים (ראה ריטב"א יבמות מו, א) דהא דאין קוראין אבות

אלא לשלשה ואין קורין אמהות אלא לארבעה הוא בענין תפלה דוקא (דלכאורה, מכיון שגם את אחרים (לבד אברהם וכו' שרה וכו') מתארים חז"ל (יבמות שם) בהתואר אבות ואמהות, הרי מוכח שגם בהם ישנה המעלה דאבות ואמהות, וא"כ מדוע בתפלה אסור לקוראם אבות ואמהות) - דלפי שהתואר אבות ואמהות מורה שענינם ישנם בכל אחד מישראל, ולכן, בנוגע לענין פרטי אפשר לקרוא גם את אחרים בשם אבות ואמהות, באם ענין זה ישנו בכל אחד מישראל (וכמו הגירות של יוצאי מצרים, שבגמרא שם, שע"י גירות זו, כל יוצאי חלציהם הם בכלל ישראל, וכן בכללות הענין דיציאת מצרים נקראים אבותינו, כי "אילו לא הוציא הקב"ה את אבותינו ממצרים הרי אנו כו' משועבדים כו'") משא"כ בתפלה - מלשון נפתולי נפתלתי - התקשרות כללית דישראל בהקב"ה, מוכרח להיות בכל אחד הבחינות של השלשה אבות וארבעה אמהות, ורק בחינות אלו (משיחת ליל ב' דחג הפסח תשכ"ג) עכ"ל, ועי' שם בהשיחה שע"פ נגלה לא מצינו ביאור בהחילוק שהוא רק בתפלה.

ויש להעיר בזה במ"ש בראבי"ה (ברכות פ"ב ס"ק נ"ז) על הגמ' שם דאין קוראין אבות אלא לשלשה וז"ל: פירוש להתפלל בזכותן כגון זכור לנו ברית אבות, עכ"ל, ועי' גם בס' אור זרוע (ח"א הל' תפלה סי' ק"ו) מובא בספר אוצר הגאונים (מסכת ברכות בפיר"ח שם) וז"ל: פר"ח אין אומרים זכור לנו ברית אבות אלא לשלשה אומר זכור לנו זכות אברהם יצחק ויעקב, מיכן ולמטה אין מזכירין, וכך אין מזכירין זכות אמהות אלא לארבע, אלא עד יעקב חשיבי וזכותיהו גדולה, אבל השבטים לא חשיבי כי הני לפיכך אין מזכירין וניתלין בזכותם, עכ"ל. דלכאורה ה"ז באופן אחר מביאור הנ"ל, דלפי דבריהם משמע דאיירי רק בנוגע להתפלל בזכות אבות, ולפי דבריהם הי' אפ"ל דזהו גם הפירוש בדברי הריטב"א, שכל הדין דאין קוראין אבות אלא לשלשה הוא רק בנוגע להתפלל בזכותם.

ויש בזה לכאורה חילוק עיקרי, דלפי הביאור שבהשיחה (שהוא לפי ביאור אדה"ז בתו"א) יוצא שבכל מקום שמצינו השם "אבות" שלא אצל אברהם יצחק וכו' ה"ז משום שבענין

המדובר שם, גם הם הם אבות לכאו"א מישראל שענין זה שייך בכאו"א מישראל כמו ביצי"מ וכו', ומשמע דאם אין ענין המדובר שייך בכאו"א מישראל, אינם נקראים אבות, משא"כ לפי המבואר בר"ח וכו' י"ל דאפשר לקרות אחרים בשם "אבות" בכל מקום מקום, ורק להתפלל בזכותם מצד אבות לא.

קושיות האחרונים מכמה מקומות

ולפי"ז יש להעיר במה שהקשו אחרונים על הא דאין קוראין אבות אלא לשלשה, דמצינו השם "אבות" גם לא אצל אברהם יצחק וכו', ויש להביא כמה מהם:

(א) החיד"א בס' דבש לפי (מערכת א' אות ז) הקשה מהא דאיתא בירושלמי פ"ק דר"ה אבות העולם רבי ישמעאל ורבי עקיבא, והרי אין קורין אבות אלא לשלשה? וכן הקשה בס' פתח עינים ומראית העין פ"ק דעדיות מ"ד ובמדבר קדמות (מערכת א' אות ב') ממ"ש שם במשנה שם על הלל ושמאי "אבות העולם" וכו'? וראה גם בבית האוצר מערכת א' אות ב'.

(ב) גם הקשה החיד"א דבמסכת דרך ארץ זוטא איתא ז' אבות, וקחשיב בהדייהו משה אהרן פינחס ודוד? ובבית האוצר שם הקשה מתרגום שני דקחשיב אדם ונח ושם ואיוב ביחד עם אברהם יצחק ויעקב בשם אבות העולם? ובב"ר פ' נח פ' ד' איתא ד' צדיקים נקראים אבות העולם אדם אברהם יצחק ויעקב?

(ג) בס' מאור ישראל ועוד (ברכות שם) העירו ממ"ש במדרש רבה אסתר פ"א עה"פ שש מעלות לכסא כנגד שש אמהות שרה רבקה רחל לאה בלהה זלפה, והרי אין קורין אמהות אלא לארבעה?

(ד) כן העירו מהך דברכות נז,ב, הרואה גוב של אריות או כבשן האש אומר ברוך שעשה נסים לאבותינו במקום הזה, (וראה גם שם נד,א) והרי אין קורין אבות אלא לשלשה?

(ה) בסוטה לד,א, סימן לבנים שעברו "אבות" את הירדן וקאי על הקרא למען תהי' זאת אות בקרבכם כי ישאלו בניכם מחר לאמר מה האבנים האלה לכם וגו' עיי"ש, הרי דקוראים לישראל שעברו את הירדן בשם אבות?

(ו) בתוספתא מעשר שני פ"ה הי"ד איתא אשר נשבע לאבותינו, הכל בזכות שבטים שנאמר: (חבקוק ג, ט) "שבועות מטות אומר סלה וגו'", הרי דלשבטים קורא אבותינו? ועי' שירי מנחה שם.

(ז) בס' ברכת אהרן (מאמר ק"כ) הקשה מנוסח מי שברך שעושין לחולה מי שברך אבותינו אברהם יצחק ויעקב משה אהרן דוד ושלמה כו' והרי אין קוראין אבות אלא לשלשה? ומתוך דכיון שאומרים "ויעקב" בוא"ו, הוא"ו מפסיק הענין ומורה דאבותינו קאי רק על אברהם יצחק ויעקב ולא להלאה עיי"ש, ועי' גם בס' בית אהרן ח"א ע' ככ"ג והלאה.

כמה כללים בענין זה

וכתבו החיד"א ועוד בכל הנ"ל שלפי הריטב"א ניחא, כיון שכל הדין דאין קוראין אבות וכו' קאי רק בנוגע לתפלה, אבל במקום שלא מדובר בענין תפלה שפיר יכולים לקרות אחרים בשם "אבות" גם שלא מהשלשה וכו' עיי"ש, אבל לפי הביאור שבהשיחה דמשמע כנ"ל דרק אם מדובר בענין מסויים שיש בכאו"א מישראל כמו יציאת מצרים וכו' שפיר נקראים אבות בנוגע לענין זה, לכאורה צ"ב בכמה מהנ"ל אם שייך לתרין עפ"י הריטב"א, וכמו בהך דגוב אריות וכו'.

וכדאי להוסיף עוד בענין זה, שבחי' הרשב"א ברכות שם הביא בשם הראב"ד שהפירוש הוא דליכא חובה לכבוד זה אלא לג' אבות כו' אבל גם בשאר אם אמר לא הפסיד, והרשב"א כתב דלכבוד בעלמא קאמר ולומר שאין חשובין להקרא אבות לכל ישראל וכו' אלא ג' אבות וד' אמהות עיי"ש. אלא דמהרי"ף והרא"ש שהביאו זה משמע דסב"ל שהוא לדינא.

ועי' בבאר אברהם ברכות נד, א, שכתב דכלל זה ד"אין קורין אבות אלא לשלשה וכו'" לא נאמר אלא לגבי יחידים לומר על ראובן עצמו ראובן אבינו, שמעון אבינו וכו', אבל כשמדברים בנוגע לרבים ביחד, מותר לקרותם בשם אבות כיון שהם בודאי אבותיהם של ישראל, ועי' גם בדבש לפי שם וכבית האוצר שם שכתבו דרק אבות סתם אין קוראין, אבל אם מוסיפים ע"ז איזה תואר כמו אבות העולם וכיו"ב מותר.

ובהריטב"א הנ"ל ביבמות יש לעיין, דלמה הקשה קושייתו מהא דאין קורין אמהות אלא לד' רק על "אמהות" שבגמ' שם, ולא הקשה קושייתו על "אבותינו" שהובא שם לפני זה דאין קורין אבות אלא לשלשה? וצ"ע.



בענין הסיבה

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"א וארא (א) מבואר שיש לחקור בגדר חיוב הסיבה האם הפירוש הוא שהוא דין כללי, היינו חיוב להיות בהסיבה וכדי לצאת י"ח הסיבה צריך להסב בהד' כוסות ובכזית מצה וכו', או שהוא פרט במצוות אלו, היינו שחכמים תיקנו שא"א לצאת י"ח מצה וד' כוסות רק אם אכלם בהסיבה, ומבאר שם נפ"מ להלכה בין שני אופנים הנ"ל, באם אכל בלי הסיבה, דהדין דצריך לחזור ולאכול בהסיבה - האם צריך לברך ברכת המצוות על אכילה זו השני' ע"ש.

ובהערה 11: "לכאורה אפשר להוכיח מדין זה עצמו (שצריך לחזור ולאכול בהסיבה) שהסיבה הוא תנאי באכילת מצה, כי באם היתה הסיבה חיוב בפ"ע, וכאשר אכל הכזית מצה שלא בהסיבה כבר קיים מצות מצה מה מקום לחייב לאכול עוה"פ את הכזית מצה בהסיבה, כיון שכבר קיים מצות מצה.

אבל אינו - כי עפ"ז שהסיבה הוא חיוב בפ"ע אין הפי' שחיובה חל כשמקיים מצות אכילת מצה, כ"א שתקנוה באכילת מצה כו', לפי שהם זכר לגאולה וחירות כו' וא"כ י"ל שאף שכבר קיים מצות מצה חייבוהו חכמים לאכול עוה"פ מצה זכר לגאולה וחירות, בהסיבה" עכ"ל.

ולכאורה צ"ב דהנה חיוב הסיבה במצה הוא לא רק בכזית הראשון, אלא גם בכורך ובאפיקומן, וא"כ אי נקטינן שכבר יצא יד"ח מצה ורק שלא יצא יד"ח הסיבה שעדיין לא היסב במצה, א"כ עדיין צ"ב למה יאכל מצה עוה"פ בהסיבה ואי משום דצריך הסיבה באכילת מצה - שהוא זכר לחרות - הרי יאכל המצה של

הכורך והאפיקומן בהסיבה - שבזה לכאורה נכלל הא דצריך להסב באכילת מצה שהוא זכר לחרות.

והנה בשו"ע אדה"ז (תעה, יז-יח) מבואר דמצוות מצה יוצאים לכל הדעות בלי מרור והיינו בכזית מצה הראשון שאוכלים, אבל מרור לדעת חכ' יוצאים באכילת מרור בלי מצה, אבל לדעת הלל אין יוצאים יד"ח מרור (מדרבנן - בזה"ז) אלא כשאוכלו עם המצה, ולהלל א"א לאכול רק הכורך, דכיון דמצה בזה"ז מה"ת ומרור מדרבנן, נמצא דמרור שאוכל עם המצה מבטל האכילת מצה ולא יצא י"ח מה"ת.

ומשו"ה צריך לאכול הכזית מצה לכתחילה ואח"כ מרור לבד לצאת י"ח לחכמים, ואח"כ לאכול כורך כדי לקיים מצוות מרור להלל. והנה אף שכבר יצא י"ח מצה מה"ת וא"כ איך יקיים מצוות מרור באכילת כורך להלל, הרי המצה שאוכל בכורך אינו מצת מצוה, מ"מ מדרבנן יש עליו חיוב מצה שני מדרבנן כדי לצאת י"ח כורך. (עי' בהגדה של הרבי סי' כורך).

ומשו"ה צריך לזהר שלא להפסיק בין ברכת המצה לאכילת כורך שגם באכילת מצה של כורך מקיים מצות מצה מדרבנן.

ועפ"ז נמצא שיש לנו מפורש ששייכי שרבנן יחייבוהו בחיוב חדש של מצה כדי לקיים מצוות מרור אף שכבר יצא י"ח מה"ת.

ועפ"ז לכאורה יש מקום לומר באכל מצה בלי הסיבה דאף דהסיבה הוא חיוב כללי וכבר קיים מצות אכילת מצה, מ"מ כיון שצריך לקיים מצוות הסיבה וא"א לקיימו א"כ יסב באכילת מצה של מצוה, משו"ה חייבוהו חכמים מחדש לאכול מצה כדי לקיים מצות הסיבה באכילת מצה של מצוה כמו שחייבוהו בחיוב מצה שני כדי לקיים מצות אכילת מרור לדעת הלל בזה"ז.

ואף דפשוט דיש מקום לחלק בין הנ"ל דבשלמא בכורך בזה"ז כך היתה חיובא דמרור מלכתחילה בזה"ז לאכול אותו עם המצה זכר למקדש, והיינו שכאילו חיוב מצה השני מדרבנן נכלל בהחיוב מרור מדרבנן, אבל אין להוכיח מזה ששייך לומר שיש חיוב חדש מדרבנן לאכול מצה כדי לצאת ידי הסיבה למי ששכת. אבל מ"מ לכאורה זה מבטל ההוכחה שהסיבה הוא פרט

במצות מצה דאפשר לומר דכבר יצא ומ"מ יש עוד חיוב מדרבנן, כמו במצה שאוכל בכורך.

אבל לכאורה פשוט שאין זה כוונת ההערה הנ"ל אלא בפשטות שאוכל מצה שהוא בעצם זכר לגאולה ולחירות ולכאורה צ"ב מה מוסיף אכילה זו על אכילת הכורך והאפיקומן, כנ"ל.



לא נהגו כבוד זה בזה [גליון]

הרב ישעי' זוסיא פלדמן
תושב השכונה

בהערות וביאורים של חג הפסח השתא (ע' 32) הקשה הרב מ.מ. שיחי' על הנאמר בתלמידי ר"ע שלא נהגו כבוד זה בזה. ועומד על זה שבכמה שיחות (כגון לקוטי שיחות חלק ל"ב שיחת ל"ג בעומר. וש"נ) מבואר שלכאורה איך מתאים שתלמידי ר' עקיבא שאמר ואהבת. . . זה כלל גדול בתורה, לא נהגו כבוד זה לזה.

ומבאר דאדרבה היא הנותנת להיות שהיו תלמידים דרבי עקיבא זה גרם דוקא שלא נהגו כבוד זה לזה. והביאור: אמרו חז"ל שאין דיעותיהם של בני אדם שוות וכמובן שכן הוא בנוגע לכ"ד אלף תלמידי רע"ק שכאו"א מהם השיג תורת רע"ק לפי דרכו ודעתו ובשיקול הדעת שלו מסקנתו שבודאי כפי שהשיג הוא, כן הפירוש האמיתי בדברי רע"ק ולכן כאשר שמע שחבירו לומד את דברי רבו באופן שונה - ובלתי נכון לפי דעתו - לא הי' יכול לנהוג בו כבוד והערכה, שהרי הוא לומד את דברי רבו באופן מוטעה.

ונמצא שדוקא היותם תלמידי דר' עקיבא היא הסיבה שלא נהגו כבוד זה לזה כל אחד מתלמידי רע"ק הי' מסור ונתון בכל נפשו לתורת רבו, עד שלא הי' יכול לסבול שמישהו מפרש תורת רבו שלא כהלכה (לפי דעתו) ובפרט כאשר זה טועה (בתורת רע"ק) הוא תלמיד רע"ק. עיין באריכות בחלק לב.

על זה שואל לכאורה יש להבין בזה. איך ייתכן לאיש אמיתי לתת כבוד אמיתי למי שלפי דעתו הולך בדרך של שקר. בשלמא אם הוא חושב שהזולת הולך בדרך אמיתית דכמה דרכים למקום אז אפשר לומר דהגם שהזולת לא השיג את הדרך שלו שהיא הטובה מכולם מ"מ יש לנהוג בו כבוד. אבל אם זה נכון שוב קשה לאידך גיסא מדוע באמת לא נהגו כבוד זה בזה ומסיק אלא על כרחך כדברי רבינו שלדעת האחד דרכו של הזולת היא דרך טעות ושקר היפך דעתו וכבודו של רע"ק א"כ כיצד באמת ייתכן לנהוג בו כבוד? ומקשה ומפרק ומסיק.

לפי עניות דעתי הכל מבואר בהשיחה.

(א) ראשית רצוני להעיר שבשיחות לא כתוב הלשונות האלו שלדעת האחד דרכו של הזולת היא דרך של שקר שיכולה להביא לידי דברים היפך רצונו וכבודו של רבי עקיבא, מנא לי' הא הרי מדובר בתלמידי של רבי עקיבא.

הלשונות של השיחה הוא שהרי הוא לומד את דברי רבו באופן שונה ובלתי נכון לפי דעתו - לא הי' יכול לנהוג בו כבוד והערכה. שהרי הוא לומד דברי רבו באופן מוטעה.

דהיינו שמפרש תורת רבו שלא כהלכה (לפי דעתו) ובפרט כאשר זה טועה. ולא הלשונות האלו.

(ב) הרבי בהשיחה עצמו מבאר, למה הנהגה של תלמידי ר' עקיבא אינה הנהגה הראוי'ה, וז"ל: "אף שמוכן שאין זה הנהגה הראוי לתלמידי רע"ק שגם מצד דעותיהם השונות לא הי' צ"ל פגיעה ביחסי הכבוד שביניהם, כי כאו"א הי' לו לתת מקום גם לדעתו של חבירו [מכיון שגם זו היא דיעה בתורה אלו ואלו דברי אלקים חיים] לכן הנהגתם ההפכית נחשבה לדבר בלתי רצוי ובפרט לפי ערך מעלתם".

(ג) ובפרט שענין זה מבואר בעוד כמה מקומות (כפי שהנ"ל עצמו מתחיל בכמה שיחות) כדאי לעיין מה שכתוב שם.

בלקוטי שיחות חלק ז' עמוד 342 מבאר וז"ל מזה מובן שמה שלא נהגו כבוד זה לזה לא הי' מחמת דברים של מה בכך ח"ו אלא הי' להם יסוד וטעם בזה בהתאם לערך לתלמידי רע"ק.

והביאור בזה הוא על פי מה שאמרו חכמינו ז"ל שאין דיעותיהם של בני אדם שוות, שמזה מובן שגם בעבודת השם יתברך, בלימוד התורה וקיום המצוות אינם שווים. אצל אחד כל זה בא בעיקר מתוך אהבת השם, אצל השני הוא בעיקר מתוך יראת השם ואצל שלישי הוא בעיקר מתוך קבלת עול וכי - אף שכמובן ופשוט בנוגע למעשה אין חילוק ביניהם וקיימו התומ"צ במילואם ובשלימותם - ובהיותם תלמידי רבי עקיבא הרי בודאי שהוי אנשי אמת שעבודתם היתה באמיתיות ובפנימיות שהחדירה כל תוך תוכם באופן שדוקא דרכם נראית להם הנכונה באמת. ומי שלא הגיע למדריגה זו הרי לפי דעתם חסר הוא בשלימות, והיות שהוי תלמידי דרע"ק שאמר ואהבת לרעך כמוך - זה כלל גדול בתורה לא הסתפקו בזה שכל אחד הלך מחיל אל חיל בדרכו העולה בית קל אלא השתדלו גם כן להפשיע על חבריהם שגם הם יעבדו באופן זה דוקא ואלה שלא קיבלו הדבר - לא יכלו לנהוג בו כבוד בכל הדרוש מתלמידי רבי עקיבא עכ"ל. הרי הרבי בעצמו מסביר כל זה עיין שם. והרבי מסיים שם ההוראה מתלמידי ר' עקיבא (התוכן):

א) שעבודת השם צריך להיות באמת.

ב) אהבת ישראל באמת ובשלימות הכי גדולה.

ג) ויחד עם האמור צריך וחייב אדם להביט בעין יפה על כל שומר תורה ומצוה ולנהוג בו כבוד גדול אם אפילו דרכו היא לא דרכו הוא. כיון שעובד ה' הוא וההפרש הוא רק - שזה עובד מצד אהבת ה' וזה מצד יראת ה' וכו'.

בעומק יותר מבואר בלקוטי שיחות חלק כב 138 ואילך שיחות לג בעומר שכיון שהי' תלמידי רע"ק הי' להם תשוקה למסירות נפש ובמילא כל ענין של עבודת הי' אצלם במסירות נפש והיו מסורים בכל מציאותם באופן של מסירות נפש להענין העבודה שלהם בכל לב ונפש עד שלא הי' להם (באותה שעה) מקום לענין שני.

ואעפ"כ אחרי כל העילוי של העבודה זו הרי זה שלא כפי הכוונה בשלימותה כיון שהי' עבודה שלהם במסירות נפש שזה מביא לידי רצוא כלות הנפש לא כמו שהי' אצל רבי עקיבא

שנכנס בשלום ויצא בשלום עיין שם באריכות. הרי רואים שהפירוש בזה הוא בפשטות, שמה שהי' לא כשורה הוא שלא נתנו מקום לדעה השני (כמו אלו ואלו דברי אלקים חיים). וק"ל.

מענין לענין שמעתי מהרה"ג והרה"ח ר' הלל שיחי' פעוונזנער שהקב"ה ברא את האדם שאין פרצופיהם שוות, ואין דעותיהם שוות, ככה צריך להיות שככה ברא הקב"ה. וציווה ביחד עם זה, ואהבת לרעך כמוך ממש וד"ל.



הערה בלקו"ש חל"ח

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בלקו"ש חל"ח שי"ל ז"ע, בהוספות לחג השבועות (ע' 183 ואילך) נדפס "מענה שלהי מ"ח תשכ"ז" בענין ידיעה ובחירה. ויש להעיר, שמענה זה כבר נדפס כצורתו בלקוטי שיחות ח"ז בהוספות לפרקי אבות ע' 368, ויש שם רק שינוי אחד קטן, שבמקום [הידיעה] "שבשעת מעשה" (כבחל"ח) נדפס שם "ש(היא) בשעת מעשה". ויש לעיין איזהו הנוסח הנכון.



שיחות

מכילתא דרשב"י

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

בקונטרס "משיחות ש"פ בשלח, י"ב שבט, ה'תשי"ד" שנדפס לאחרונה, הערה 2 נאמר: "מכילתא דרשב"י" לא הגיעה לידינו בשלימותה, ורק מאמרים מלוקטים שהובאו בכמה מקומות

ממכילתא דרשב"י נשמרו לדורות" (ראה הקדמה למכילתא דרשב"י - ירושלים תשט"ו).

וצ"ע לכאורה כי הרי תיאור זה מתאים רק למכילתא דרשב"י כפי שפורסמה בפעם הראשונה ע"י רד"צ הופמן בשנת תרס"ה "מתוך מדרש הגדול וספרים אחרים... ושיחזר את הספר" (ראה הקדמה שם), לא כן כפי שנתפרסמה ע"י אפשטיין-מלמד בשנת תשט"ו שרובו ("קס"ד עמ' מתוך רכ"ד") ע"פ כתבי יד הגניזה?



הגדה של פסח

המנהג להניח פתיתי חמץ

הרב חיים גרשון שטיינמעץ
ר"מ במתיבתא

בפירוש ההגדה לכ"ק אדמו"ר זי"ע בפיסקא ד"ה "המנהג להניח פתיתי חמץ", אחר שכתב שאין חיוב מעיקר הדין, כתב "אבל כבר נתפשט המנהג להניח ומנהג ישראל תורה היא (שו"ע אדה"ז סו"ס תל"ב). ראה בחק יעקב טעמי מנהג זה. ויש להוסיף טעם: כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמיתי, וגם שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה כמ"ש סו"ס תמ"ה".

ויש לבאר בדרך אפשר (וכידוע גודל הדיוק בפ"י ההגדה של כ"ק אדמו"ר זי"ע): דהנה לכאו' יש לדייק למה הביא דוקא מאדה"ז סו"ס תל"ב, והרי כ"ה גם בחק יעקב (סו"ס תל"ב ס"ק י"ד) שמביאו רבינו מיד אח"כ.

והביאור פשוט, שהרי בח"י הביא תחלה דברי הראב"ד שמנהג זה הוא "מנהג נשים", וכן הביא דברי הט"ז שמערער על מנהג זה, ואח"כ מביא ב' טעמים לקיים המנהג, ומסיים "ואין לבטל מנהג של ישראל".

אבל הרי אדה"ז הוסיף על דברי הח"י וכתב "ומנהגן של ישראל תורה היא", היינו לא רק שאין לבטל המנהג, אלא יתירה מזו ש"תורה היא", ולכן מעתיק זה רבינו דוקא מאדה"ז, כיון שהוא בהדגשה יתירה שהוא תורה (ולא רק שאין לבטל המנהג)¹.

ובהמשך לזה (ש"תורה היא"), מבאר רבינו מהו ה"תורה" (היינו טעמים ע"פ דין) בהנחת הפתיתין, ומציין לעיין בחק יעקב בטעמי המנהג, והוסיף עוד טעם מדילי, שכ"ז הוא תוס' הסברה בה"תורה היא".

ואולי יש לבאר למה הוסיף עוד טעמים, ולא מסתפק בטעמי הח"י: דהנה טעם הראשון של הח"י (בשם מהרי"ו סי' קצ"ג) הוא "שמניחין שלא ישכח לבטל למחר משא"כ כשיש לו חמץ נזכר בזמן הביעור לבטל".

ולכאן יל"ע בטעם זה, שהרי כל הביטול ביום בשעת הביעור אינו מדינא דגמרא אלא הוא לפי הנהוג בדורות האחרונים לבער בסוף שעה ה' (כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תל"ד סי"ג), וא"כ כיון שאין ביטול זה מעיקר הדין, לא מסתבר (כ"כ) לתקן להניח פתיתין בשביל שלא ישכח ביטול זה שאינו מחוייב בו מעיקר הדין [משא"כ לטעם הראשון שכתב רבינו, הרי רוצים שנוסח הביטול שאומרים בלא"ה (מצד המנהג), יהי' מדוייק בכל הלשוניות ופרטים שבו]. וראה בא"ר סי' תל"ב אות ב' שהעיר שמלשון המהרי"ו עצמו משמע שהוא בשביל שלא ישכח ביטול

¹ וכמדומני שכן דרכו של רבינו בפי' ההגדה, לציין לדברי אדה"ז רק כשמכוין לאיזה תוס' חידוש או הדגשה וכיו"ב בדברי אדה"ז לגבי הפוסקים שקדמוהו, משא"כ כשמציין לסתם שו"ע הכונה (גם) לשו"ע המחבר, דוק ותשכח. וכמו כאן שמציין לדברי אדה"ז דוקא כיון שהוא בהדגשה שהוא "תורה" ולא רק שלילת ביטול המנהג. - ולפ"ז מה שמציין בקטע זה ל"סו"ס תמ"ה" הכונה (גם) לדברי הרמ"א בסו"ס תמ"ה, ולא דוקא לדברי אדה"ז (שם ס"ז), ופשוט שאין לעשות כאן "טעות הדפוס" כמו שכתב הרב א.ה.ה. בגליון י"א ניסן ש.ז.

הלילה (שהוא מעיקר הדין) ולא בשביל ביטול היום, ואולי הוא מטעם הנ"ל.²

אולם הרי אדה"ז כתב בסי' תמ"ה ס"ז "טוב לשרוף הכלי שלקח לבדיקה כדי שלא ישכח חובת הביעור לשנה הבאה, וגם כדי³ שלא ישכח לבטל ביטול השני שנתבאר בסי' תל"ד", הרי שעושים "תקנה" (שריפת הכלי) כדי שלא לשכוח ביטול היום הגם שאינו מחוייב בביטול זה מן הדין, א"כ שוב הרי י"ל שזהו טעם הנחת הפתיתים כמ"ש הח".

אלא שאכתי יש להעיר: דהנה ראה דרכי משה סי' תל"ד אות א "ובמהרי"ל כתב שלא לשרוף החמץ מיד בלילה משום דצריך לבטל שנית למחר בשעת השריפה עכ"ל, ול"נ כדברי מהרי"ל ולא מטעמי, אלא משום דלמידים שריפת חמץ מותר (פסחים כה). ונותר אינו נשרף אלא ביום כדאיתא פ"ק דפסחים (ג):".

וברמ"א סי' תמ"ה ס"א "וטוב לשורפו ביום דומיא דנותר שהי' נשרף ביום אך אם ירצה לשורפו מיד אחר הבדיקה כדי שלא יגרנו חולדה הרשות בידו", ובמגן אברהם סק"ג כתב "ומהרי"ל כתב לשרוף דוקא ביום כדי שיזכור לבטל עסי' תל"ד ס"ב".

ואדה"ז שם ס"ז כתב "לפיכך נוהגין שהחמץ שמוצאין אותו בבדיקת ליל י"ד אין שורפין אותו מיד בלילה אלא מצניעין אותו לשורפו למחר ביום כדי לדמותו לנותר שמצוה לשורפו ביום כו'

² וראה במנהגי מהרי"ל (הוצאת מ"י) הל' בדיקת חמץ אות ח' ובהערות המו"ל שם. וראה לשון אדה"ז סי' תל"ו בקו"א סק"ב "וכך כתב מהרי"ו בהדיא בסי' קצ"ג הביאו הח"י בסוף סי' תל"ב ע"ש".

³ בשוה"ג מצויין "לבוש", וכנראה הוא ט"ס וצ"ל על טעם הראשון שכתב אדה"ז [ואולי ציין ללבוש דוקא ששם מפורש ההדגשה שהוא לשנה הבאה, משא"כ ברמ"א כאן ע"ש]. ולהעיר שלשון הלבוש הוא "שלא תשתכח תורת ביעור לשנה הבאה שהוא שריפה", משמע שהוא כדי לזכור שהעיקר לשרוף, אבל מלשון אדה"ז משמע שהוא לזכור חובת ביעור בכלל.

אך אם ירצה לשרוף החמץ מיד אחר בדיקה כדי שלא יגרורו קטנים או חולדה ועכברים הרשות בידו⁴.

הרי שהעתיק אדה"ז דוקא טעם הרמ"א (למה לשורפו ביום דוקא), ולא העתיק דברי המג"א (בשם המהרי"ל) לשרוף דוקא ביום כדי לזכור לבטל, והזכיר טעם זה (לזכור לבטל) רק בנוגע שריפת הכלי אם אין לו חמץ (כנ"ל)⁵, ומשמע מזה שלדעת אדה"ז אין טעם שריפת חמץ ביום בשביל לזכור הביטול, וא"כ י"ל עד"ז בנוגע הפתיתים, שאין טעם הנחתם בשביל שריפת הפתיתים ביום כדי לזכור הביטול⁶.

והסברא אולי י"ל, שהרי שריפת הפתיתים מחוייב בלא"ה לשרוף, כיון שהוא חמץ, ואין בזה מעשה מיוחד להזכירו לבטל (וא"כ אולי אינו מועיל כ"כ), משא"כ שריפת כלי שהוא דבר שאין צורך בו, א"כ הרי הוא מעשה מיוחד שיזכירו לבטל.

ועכ"פ איך שיהי' ביאור דעת אדה"ז (אפי' את"ל שסברא הנ"ל הוא דוחק), הרי לא מצינו לאדה"ז שריפת חמץ שהוא כדי

⁴ לכאור' צע"ק מלעיל סי' תל"ד ס"א "אלא צריך להמתין עד למחר בסוף שעה ה' מטעם שיתבאר בסי' תמ"ה", והלא בסי' תמ"ה מצריכו לשורפו ביום (כמו נותר) אבל לא בסוף שעה ה' דוקא, וכן אם רוצה יכול לשורפו מיד. ואולי הכונה שיכול לשורפו מיד רק בתנאים המבוארים בסי' תמ"ה (גרירת קטנים, חולדה כו') אבל בלא"ה יש להניחו לשורפו ביום. אבל עכ"פ שם אינו מבואר טעם להמתין דוקא עד סוף שעה ה' רק טעם למה לשורפו ביום. [ומש"כ אדה"ז כמה פעמים שמנהגינו לשרוף בסוף שעה ה' - ראה סי' תל"ד סי"ג, ובקו"א סי' תל"ב סק"א ועוד - הרי הוא ביחס לזמן שלאחריו, שאין ממתנינים לשורפו עד שעה ו', אבל אינו טעם לאחר עד סוף שעה ה' דוקא]. וראה לשון אדה"ז בסידורו. ואכמ"ל.

⁵ ולהעיר, שבמנהגי מהרי"ל שם כתב בטעם הנחת הפתיתים כדי לזכור ביטול היום (וכן טעם שריפת החמץ ביום דוקא כמו שהביא הרמ"א בשמו), וטעם שריפת הכלי "כדי לזכור בעור" (מובא בד"מ סי' תל"ב), ובשו"ת מהרי"ל החדשות סי' מח כתב הטעם לשרוף הכלי כדי לזכור ביטול השני ע"ש.

⁶ ודלא כמ"ש הרב א.ה.ה. בגליון הנ"ל שטעם השני של אדה"ז לשריפת הכלי הוא טעם הח"י (בשם מהרי"ו), שהח"י קאי על שריפת הפתיתים, ואדה"ז קאי על שריפת הכלי בשביל לזכור חובת הביטול, ולא שריפת החמץ ביום, ואדרבא השמיט דברי המג"א.

לזכור הביטול, ואולי לכן לא ניחא לי' לרבינו (כ"כ) בטעם הראשון של הח"י (בשם מהרי"ו)⁸.

ובטעם השני כתב הח"י "ול"נ טעם המנהג שאם יבדוק ולא ימצא זמן מה יתשל שוב ויטיאש מן הבדיקה ולא יבדוק עוד היטב לכך מניחין לו פתיתים שעי"ז שימצא חמץ יתן לבו לבדוק היטב אולי ימצא עוד וק"ל". ולכאו' גם טעם זה לא ניחא לי' כ"כ לרבינו, משום שלכאו' דחוק שבשביל שהניחו הפתיתים לא יתשל למצוא שאר חמץ, והלא יודע הבודק שהניחו פתיתים, וכי בשביל שיחפש וימצא הפתיתים שיודע מהם יתן לבו על שאר חמץ שאינו יודע לו כלל⁹?

ואולי לכן הוסיף רבינו עוד טעמים¹⁰, טעם ראשון כדי שיוכל לומר בביטול היום "דחמית"¹¹, והיינו ע"פ מה שהעתיק רבינו להלן לבאר דיוק נוסח הביטול השני לאדה"ז (ד"ה דחזית') "אפ"ל: חמית' בשעת בדיקה. חזית' לעולם (ב"ח סתל"ד)", ולכן מניחים פתיתים כדי לראות חמץ בשעת הבדיקה ולא יצטרך לשנות הנוסח אם לא ימצא שום חמץ בבדיקתו.

⁷ ויש לעיין באדה"ז סי' תל"ד סי"ג "ולא רצו לקבוע ביום י"ד קודם שעת הביעור דכיון שאין האדם עוסק אז בביעור חמץ ולא בבדיקתו ויש לחוש שמא ישכח לבטל שע"י מה לזכור", משמע שאם הי שורף אז הי' נזכר לבטל. וראה ג"כ קו"א סי' תל"ו סק"ב. אבל אולי יש לחלק, שהגם שמבואר שם שיזכור ע"י השריפה (שבלא"ה), אבל אינו תקנה מיוחדת כדי לזכור לבטל, והרי כאן הנדון הוא תקנה מיוחדת (- הנחת הפתיתים ע"מ לשורפם כדי) לזכור הביטול, וזה לא מצינו לאדה"ז.

⁸ וראה גם א"ר מה שהקשה על טעם זה.

ובבגדי ישע כתב על טעם המהרי"ו "אך זה אינו שהרי המנהג לשרוף הכלי" (וראה עד"ו בא"ר שם). אך אינו השגה כ"כ על המהרי"ו, שהרי המקור לשריפת הכלי הוא במהרי"ל, ואולי המהרי"ו לא ס"ל כלל משריפת הכלי. ועוד להעיר, שדברי רבינו הוא לכאו' היפך מדבריהם, שהם ס"ל שעדיף לשרוף הכלי מלהניח פתיתים, ולטעם השני של רבינו עדיף להניח פתיתים מלשרוף הכלי.

⁹ ואפי' להמבואר בפוסקים שצריך שדוקא אחר ניחא הפתיתים, ולא הבודק בעצמו, וכן מדויק לכאו' בלשון אדה"ז סי' תל"ב סי"א (וראה גם הלשון בסידורו), מ"מ לכאו' לא מסתבר כ"כ שע"י שמחפש פתיתים שיודע מהם לא יתשל על חמץ אחר שברור לו שאינו בנמצא.

אבל להעיר מבגדי ישע שכתב על טעם הח"י "ודפח"ח.

¹⁰ צע"ק למה כתב "ויש להוסיף טעם" לשון יחיד, שלכאו' הוא ב' טעמים שונים.

ועוד הוסיף רבינו טעם שלא ישכח חובת ביעור ושלא יצטרך לשרוף הכלי כו"¹¹, שדייק שהוא בשביל "חובת ביעור" דוקא ולא בשביל חובת ביטול, שהרי כנ"ל לדעת אדה"ז לא מצינו שריפת חמץ במיוחד בשביל חובת ביטול, ולאידך הרי מדייקים לעשות איזה פעולה של ביעור (עכ"פ שריפת הכלי) כדי שלא לשכוח חובת הביעור לשנה הבאה, ולכן עדיף לשרוף חמץ (למטרה זו) מלשרוף הכלי. ועדיפת שריפת חמץ משריפת כלי, י"ל בפשטות משום שהוא ענין של הפסד כו"¹² (ולכאו' זהו משמעות לשון רבינו ש"לא יצטרך לשרוף הכלי")¹³.

אבל לכאו' ע"פ הנ"ל בשיטת אדה"ז הרי אדרבא, יש מעלה בשריפת הכלי דוקא שע"ז יזכור (גם) לבטל ביטול השני כמ"ש אדה"ז בסי' תמ"ה בטעם השני לשרוף הכלי, משא"כ שריפת פתיתים (- חמץ) לא מצינו למטרה זו (לפי הנ"ל בשיטת אדה"ז), וא"כ לכאו' הרי יש מעלה בשריפת הכלי דוקא.

ואולי י"ל, שהרי בסעיף הנ"ל כתב אדה"ז שיש לשרוף החמץ דוקא ביום, ואם רוצה יכול לשרוף בלילה מיד אחר הבדיקה, "ואם לא מצא שום חמץ בבדיקתו טוב לשרוף הכלי כו" ו"ומביא ע"ז ב' טעמים לשריפת הכלי (כנ"ל). ומבואר לכאו' מדברי אדה"ז, ששריפת הכלי הוא דוקא אם אין לו חמץ כלל, אבל אם מצא חמץ אפי' אינו שורפו ביום אלא שורפו לפנ"ז (שמותר לו לשורפו לפנ"ז מיד אחר הבדיקה "אם ירצה"), א"צ לשרוף הכלי¹⁴. והגם שאכתי שייך טעם השני לשרוף הכלי ביום כדי שלא ישכח ביטול השני ביום (שהרי שרף החמץ בלילה

¹¹ ראה ערוך השלחן סוף סי' תמ"ה.

¹² שו"ר בכף החיים סי' תל"ב אות לב בנוגע שריפת הכלי "והיינו אם הוא כלי עץ וגם בענין שאין בו משום בל תשחית, וע"כ היותר נכון להניח פתיתין אם אפשר". וראה מש"כ בסי' תמ"ה אות לג.

¹³ ומה שהקשה הרב א.ה.ה. בגליון הנ"ל שלכאו' הוא גזירה רחוקה, וע"ד גזירה לגזירה, כיון מניח י' פתיתין כדי שלא יצטרך לשרוף הכלי, כדי שלא ישכח חובת הביעור - לא הבנתי כלל, שכונת רבינו פשוט שעדיף לשרוף פתיתים מלשרוף כלי.

¹⁴ וראה חמד משה סתמ"ה סק"ב שס"ל שגם לדעת הרמ"א יש לשייר מעט חמץ לשורפו ביום שלא לשכוח לבטל (או שלא לשכח חובת ביעור), ובאם לאו ישרוף הכלי ע"ש.

(לפנ"ז), מ"מ כיון שעכ"פ ליתא לטעם הראשון שכתב אדה"ז (שלא ישכח חובת ביעור לשנה הבאה), שהרי קיים מצות הביעור לפנ"ז עכ"פ, לכן אין צריך לשרוף הכלי. וא"כ נראה שלדעת אדה"ז יש לשרוף הכלי רק כשיש צירוף ב' הטעמים ביחד¹⁵, אבל בלא"ה אין צריך (ואין אפי' "טוב") לשרוף הכלי.

וא"כ שפיר כתב רבינו שעדיף לשרוף פתיתים וממילא לא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי (שהו"ע של הפסד כנ"ל), שהרי לתקן לשרוף דוקא הכלי (ולא פתיתים) בשביל לזכור חובת ביטול, הרי לא מצינו ענין כזה (לשרוף הכלי מצד טעם זה לחוד), וכנ"ל שגם המבואר בסי' תמ"ה לשרוף הכלי הוא דוקא כשאין שורף חמץ כלל, וא"כ כיון שיש לו הברירה, לשרוף כלי או לשרוף חמץ (פתיתים), עדיף לשרוף פתיתים ולא לגרום להפסד הכלי.

ולפ"ז מובן היטב המשך הענינים בפיסקא זו: תחלה מבאר שאין חיוב מן הדין, אח"כ מבאר שהמנהג להניח ומנהג ישראל תורה היא, וכדי לבאר איך "תורה היא" מציין לח"י שמביא טעמים לזה, וכיון שלא ניחא לי' כ"כ בטעמי הח"י, א"כ הוכרח להוסיף עוד טעמים¹⁶ (לבאר איך מנהג זה "תורה" היא). ועצ"ע בכ"ז.



¹⁵ ואולי הטעם משום דברי הפר"ח שכתב שאין טעם וסמך לזה (לשריפת הכלי).

¹⁶ בגליון הנ"ל הקשה הנ"ל "וביותר צ"ע דלמה לא הביא מש"כ הפוסקים דהיום חובה הוא מעיקר הדין להניח פתיתי חמץ כי הבתים היום הם ע"ד בית בדוק (מחזיק ברכה סו"ס תל"ב, ועי' בהמצויין בנטעי גבריאל פ"ח)".

ולדידי צ"ע למה פשיטא לי' כן, שהרי צריך בדיקה כדינו לאור הנר בחורים וסדקים (ראה לשון אדה"ז סי' תל"ג סל"ט), וא"כ יל"ע אם מה שכתבו פוסקים הנ"ל הוא דבר מוסכם, ובפרט להחשיב בפשטות כל בית וכל הבית בגדר בית בדוק (ובודאי שאין לכתוב "צ"ע" על רבינו שלא הזכיר טעם זה). וראה בס' "בדיקת חמץ וביעורו" (ירושלים תשנ"ט) פ"ג סעיף ט"ז ואילך מה שהאריך בזה. וראה ערוך השלחן סי' תל"ב ס"ה. ואכמ"ל.

”אמר [להם] ר' אלעזר בן עזרי'ה”

הרב מרדכי שלמה ברים
היכל מנחם, ברוקלין נ.י.

בהגש"פ בפיסקא אמר ראב"ע, כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע די ש גורסים אמר "להם", ומסיים שם שאף לפי גירסתנו אפשר לומר דהיה זה בעת הסעודה בבני ברק.

והגה"ח ר"מ אשכנזי שליט"א חוקר בזה - בכפר חב"ד גליון ח' ניסן ש. ז. - האם היה המעשה לפני או אחרי מינויו של ראב"ע לנשיא, כמסופר בברכות דף כח., וממילא יקשה איך ישבו עם ר' אליעזר בן הורקנוס שהיה בנידוי עי"ש, ונשאר בצ"ע.

ולא זכיתי להבין מאי דוחקיה דכ"ק אדמו"ר לומר שאמירתו של ראב"ע היתה בעת הסעודה בבני ברק, ומדוע א"א לומר בפשטות שבעל ההגדה הביא מאמר זה מטעם ענין זכירת מצרים בכל עת.



הערות ל"הגדה של פסח"

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - מגדל העמק

(א) בהגדת רבינו תחילת "סדר הגדה", מביא מאוה"ח (במדבר ט, יד) ש"יש מקום לומר שאין הגר חייב בפסח לפי שלא הי' לא הוא ולא אבותיו במצרים, דומה למאמרם גר אינו קורא שאינו יכול לומר נשבע ה' לאבותינו", וראה שם מסקנת הענין.

והנה, על המלים "דומה למאמרם גר אינו קורא שאינו יכול לומר נשבע ה' לאבותינו", מציין כ"ק אדמו"ר "בכורים פ"א מ"ד, אבל עיין רמב"ם שם", ולא זכיתי להבין כוונתו, בציון זה האחרון:

הרמב"ם שם - בפיה"מ - כותב: "אלא שפסק הלכה מביא הגר עצמו וקורא, וסמכו זה למה שאמר הש"י לאברהם כי אב המון גוים נתתיך. אמרו, לשעבר היית אב לארם עכשיו אתה אב

לכל העולם כולו. ומפני זה יכול כל גר לומר אשר נשבעת לאבותינו, לפי שאברהם הי' אב לכל העולם לפי שהוא למדם אמונה". עכ"ל.

ולכא' אינו מובן, מה מוסיפים דבריו בנוגע לעניננו: אין-הכי-נמי שהגר מביא וקורא משום שגם הוא מיוחס לאברהם אבינו - אבל במצרים לא הי'! וכשם שאברהם אבינו עצמו לא השתעבד במצרים.

וכמובן, אאפ"ל שכ"ק אדמו"ר מציין לרמב"ם רק כדי לשלול קס"ד שלהלכה נפסק שהגר מביא ואינו קורא, דמה שייך הכא? ועוד: מהו הלשון "אבל" - האם הרמב"ם אינו סובר שכך נאמר במשנה?!

ומחורתא בפשיטות, שכ"ק מתכוון שלפי הרמב"ם אי"ז כ"כ ברור שהגר לא יתחייב בפסח משום שלא הי' במצרים. וזה צ"ע, כי אדרבה: גם הרמב"ם מסכים לכך שלו - יצוייר והגר לא הי' יכול לומר "לאבותינו" - לא הי' אומר; ורק שס"ל שבפועל שייך הוא לאברהם אבינו, וא"כ בנוגע לשעבוד מצרים, שבו לא הי', פשוט גם להרמב"ם שאינו חייב בפסח (לפי קס"ד זה דהאווה"ח). ומהו "אבל עיין רמב"ם שם"?

(ב) בד"ה עבדים היינו גו' אלקינו גו' ובזרוע נטוי" כותב כ"ק אדמו"ר: "מיוסד על הכתוב (דברים ו, כא) ובהוספות התיבות אלקינו, ובזרוע נטוי' שאינם בקרא". ולקמן בד"ה "משם" כותב כ"ק אדמו"ר, "בכתוב נאמר ממצרים. וצ"ע טעם השינוי".

ולכאורה יש לתרץ כל שלושת שינויים אלו (הוספת התיבות "אלוקינו", "ובזרוע נטוי'", והשינוי מ"מצרים" ל"משם") בחדא מחתא, ולבאר שהנוסח כאן מיוסד על הכתוב שמביא כ"ק אדמו"ר - "עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו ה' משם ביד חזקה" - אבל בצירוף עם עוד כתוב - דברים ה, טו - "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלקיך משם ביד חזקה ובזרוע נטוי" וגו'. ומתורץ בפשטות ה"צריך עיון".

[ואין לדחות ולומר, שמסתבר שמחבר ההגדה נסמך דוקא על פסוק ד"עבדים היינו" שבא בתורה כתשובה לבן על שאלתו,

משא"כ הפסוק "וזכרת" גו' - שהרי גם הפסוק "וזכרת" וגו' יש לו קשר ישיר לליל הסדר ולענין "והגדת לבנך", כדברי רבינו הזקן (שו"ע סתע"ב ס"ז) "בכל דור ודור חייב האדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים .. ועל דבר זה צוה הקב"ה וזכרת כי עבד היית במצרים" ... וראה לקו"ש ח"ב שיחה לחג הפסח, באריכות רבה].

אלא שכ"ק אדמו"ר לא פירש כן. וצ"ע.

ג) בשו"ע (סתל"ד ס"ד) כותב אדה"ז, טוב ליהרר שלא לבטל החמץ פעם ב' ביום עד שיבער תחילה מן ביתו כל החמץ הידוע לו כדי שיקיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו, שלאחר הביטול אין החמץ שלו שהרי בטלו והפקירו".

ועפ"ז צ"ע בהגדה, שכתב שם "ביום י"ד בשעה ה' יעשה לו מדורה בפני עצמו וישרפנו ויבטלנו (= שזה לכאור' כאותה הלכה שבשו"ע, שקודם ישרפנו ואח"כ יבטלנו, אבל בהמשך נראה להיפך) (= ובביטול היום יאמר כל חמירא וכו'". (= ורק לאח"ז ממשיך) "ויש לשרוף עשרה פתיתין ובשעת שריפת החמץ יאמר זה, יה"ר וכו'".

ולכאור' הי' צ"ל בהיפך, דהיינו, שיכתוב ע"ד שריפת הפתיתין והיה"ר (שנאמר "בשעת שריפת החמץ"), ורק לאחר מכן נוסח "כל חמירא" של הביטול!

ולפלפולא הי' אפ"ל, שאחרי ששרף חלק מהחמץ (אותו חמץ ששייר לאכילה, וכיו"ב) לפני הביטול, וכבר קיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו - לא איכפת לן שאת שריפת העשרה פתיתין (שזהו לא כ"כ כדי לקיים מצות ביעור חמץ, אלא ע"פ קבלה, כמבואר בהנסמן בד"ה "ויש לשרוף עשרה פתיתין") יעשה לאחר הביטול, בחמץ שאינו שלו. (ויש להוסיף, ששריפת העשרה פתיתין שייכת בעיקר לה"יהי רצון", עיין בהנסמן שם לעיל, ולכן זמנה בעת אמירת ה"יהי רצון").

אבל צ"ע, כי: א) בשו"ע כ' אדה"ז "שלא לבטל החמץ עד שיבער תחילה מן ביתו כל החמץ הידוע לו". - ודלא כנ"ל,

שאפשר לשרוף חלק מהחמץ לאחר הביטול. (ב) סוכ"ס צ"ב, למה אין אומרים את היה"ר קודם ה"כל חמירא"?!

(ד) כ"ק אדמו"ר מדייק כמ"פ בנוסח רבינו הזקן - ראה לקמן ב"מרור" ו"כורך" - שפעם כותב "ויאמר" (סתם), ופעם כותב "ויאמר זה".

וצע"ק שלא מבאר את מ"ש אדה"ז לפני היה"ר דביעור חמץ - "ובשעת שריפת החמץ יאמר זה". וכך את ל' אדה"ז לפני "סדר קרבן פסח": "ויאמר זה".

ובודאי יעירו ויאירו בכ"ז הקוראים שי'.



נגלה

"לצעורה הוא דקא מכויין"

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבת

בגיטין (לב,א) תנן: השולח גט לאשתו והגיע בשליח או ששלח אחריו שליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא, הרי זה בטל. ובגמ' שם: הגיעו לא קתני אלא הגיע, ואפי' ממילא, ולא אמרינן לצעורה הוא דקא מכויין. ופרש"י (ד"ה ולא אמרינן) וז"ל: ולא אמרינן אין בדעתו לבטלו, אלא לצעורי בעלמא חדש או חדשים. עכ"ל.

והק' הרשב"א וז"ל: ותמיהא לי דא"כ מאי נפק לן בין שמתכוין לבטלו או לצערו ולעכבו מליתנו עכשיו, דבין כך ובין כך אינו רשאי ליתנו עד שיאמר לו לשליח עכשיו אני רוצה ליתנו, דאטו מי שלא בטל שליחותו לגמרי אלא שאמר לו איני חפץ ליתנו עדיין, מי יהיב עד שיחזור ויאמר לו עכשיו אני רוצה. עכ"ל. ולכן מפרש הרשב"א שהכוונה ב"לצעורי הוא דקא

מכוי"ן הוא שבפיו הוא מבטלו, אבל בלבו רוצה שיתנו לה עכשיו, עיי"ש בארוכה.

ונדחקו המפרשים לבאר מה יענה רש"י לקושיית הרשב"א. כי דוחק לומר שס"ל לרש"י שכל זמן שלא ביטל הבעל את השליחות, אף שאינו רוצה לגרשה עכשיו, יכול השליח ליתן הגט, ובזה הוא דפליג על הרשב"א, כי איך אפ"ל שכשהבעל עומד וצווח שאינו רוצה שיתן לה הגט עכשיו, אנו אומרים שיכול ליתן, אתמהא!

וי"ל בזה בהקדים דלשיטת רש"י לכאן קשה הלשון "לצעורה הוא דקא מכוי"ן", דמה נוגע ענין הצער כאן. והרי העיקר הוא שאינו רוצה לבטל הגט לגמרי, כ"א לדחות הנתינה לחודש או חדשיים. וא"כ הו"ל להגמ' לומר "ולא אמרינן לדחויי קא מכוי"ן". ואף שבפשטות הטעם הרגיל למה ירצה הבעל לדחות נתינת הגט, ה"ז כדי לצערה, מ"מ אין זה (הטעם) למה ירצה לדחות הנתינה) נוגע כאן כלל וכלל. העיקר הוא שרוצה (רק) לדחות הנתינה ולא לבטל הגט.

ואף שבדוחק י"ל שנקטה הגמ' לשון זה, כדי ליתן טעם למה יש קס"ד שבדעתו (רק) לדחות הנתינה, - לפי שרגיל דבר זה שירצה הבעל לצער את אשתו כשעומד לגרשה, מ"מ הי' עדיף לא לכתוב טעם זה כדי לכלול עוד סיבות אפשריות לרצונו של הבעל (רק) לדחות הנתינה (כמו: שיהי' לו עוד זמן אכילת פירות נכסי', או שאין לו עכשיו כסף לשלם כתובתה, ואינו רוצה שיטרפו הקרקעות שלו, וכיו"ב הרבה סיבות).

וי"ל הביאור בזה, שבדין מי שרוצה לדחות נתינת הגט יש הפרש בין אם רוצה לדחות הנתינה מטעם "לצעורה קא מכוי"ן" לגבי אם רוצה לדחות הנתינה מטעמים אחרים: אם זה מטעמים אחרים פשוט שאין להשליח ליתן הגט עד שיאמר הבעל רוצה אני שתתן עכשיו, כי אין הבעל רוצה שתתגרש עכשיו, אבל אם זה לצערה, הרי גם כשאומר שלא יתן, הרי באמת רוצה היא שתתגרש עכשיו, וה"ז כאילו אומר להשליח רוצה אני שתתן הגט עכשיו, אלא שרוצה אני שתתצער אשתי ביחד עם זה, ולכן

אפשר ליתן הגט, כי מה שרוצה שיהי' לה צער אי"ז נוגע לדין נתינת הגט.

ומטעם זה הלשון בגמ' הוא "אמרי' לצעורה קא מכויין" (ולא "לדחויי קא מכויין"), כי רק מטעם שאמרינן שכל כוונתו הוא רק לצערה, אמרי' שאף שרוצה לדחות הנתינה לחודש או חדשיים, מותר ליתן הגט עכשיו. משא"כ אם הדחי' היתה מטעם אחר. ומתורץ קושיית הרשב"א.

והנה באמת קצת דוחק לומר שגם אם אומר בפירוש "לא תתן הגט לאשתי עוד חודש או חדשיים כי רוצה אני לצערה", יהי' הדין שמותר ליתן הגט עכשיו, כי סוכ"ס אמר בפירוש "לא תתן הגט עוד חודש או חדשיים", אבל בנדו"ד נראה שאי"ז דוחק כלל (כדלהלן).

מכיון שבנדו"ד איירי שלא אמר בפירוש שרוצה לדחות הנתינה לחודש או חדשיים כ"א אמר שרוצה לבטל הגט לגמרי, אלא שאנו אומרים שמוכחא מילתא שבדעתו ומחשבתו ורצונו הי' לדחות הנתינה, בנדון כזה בודאי שהדין הוא שמותר ליתן הגט עכשיו, כי אם דנים אנו כבר את רצונו, הרי רצונו האמיתי הוא שיתן הגט עכשיו, (אלא שרוצה לצערה).

בשלמא כשאומר לא ליתן הגט עכשיו, בזה י"ל שאף שרצונו האמיתי הוא שאכן יתן עכשיו, מ"מ היות ודנים אנו מה שאמר, אא"פ ליתן הגט עכשיו, כי אמר בפירוש שלא יתן, ואין בכח רצונו להפקיע ממה שאמר בפירוש, אבל בנדו"ד שלא אמר כן, אלא שאנו אומדים דעתו ורצונו, ואומרים שרצונו לדחות הנתינה.

א"כ היות שאין כאן שום דבר יותר מהרצון שלו, וזהו מה שאנו דנים, הרי כבר דנים דבר זה עצמו - הרצון - לעומקו ולאמיתתו, ואומרים שרצונו האמיתי הוא שכן יתן הגט עכשיו.

ואם נכון הוא, הרי מובן שיטת רש"י שבנדו"ד שכוונתו בהדחי' הוא רק מטעם שרוצה לצערה, א"כ אף שאומדים דעתו שאין רוצה שיתן הגט עכשיו, מ"מ היות ומה שביטל הגט אין אנו מקבלים, ומקבלים רק שברצונו לצערה ע"י הדחי', אומדין

הרצון לעומק יותר ואומרים שבעצם ברצונו שיתן הגט עכשיו, וכנ"ל.

וע"ז קמ"ל המשנה ד"לא אמרי' לצעורה קא מכוינ", ומקבלים הביטול שלו, ובטל הגט, ואין ליתן הגט כלל לדעת ר"ש שאין חוזר ומגרש בו, או עד שיחזור וימנהו לדעת ר"נ שחוזר ומגרש בו.



בענין גרם כיבוי

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

תנן במתני' (שבת כט, ב) "לא יקוב אדם שפופרת של ביצה וימלאנה שמן ויתננה על פי הנר בשביל שתהא מנטפת". ופרש"י: וטעמא משום גזירה שמא יסתפק הימנו וכיון שהקצהו לנר חייב משום מכבה וכו'.

וידוע הקושיא בדברי רש"י, דבאם יש כאן חיוב משום מכבה אז למאי נפק"מ אם הקצהו לכך או לא, ואיזה קשר יש בין הקצאת האדם להאיסור דמכבה? ועיין בפנ"י, ובערוך השלחן סי' רס"ה שעמדו ע"ז.

ואולי י"ל בזה, בהקדים מה שמצינו בדברי הראשונים כמה אופנים בטעם איסור זה ד"שמא יסתפק הימנו":

דהנה איתא בגמ' ביצה (כב, א) "הנותן שמן בנר חייב משום מבעיר והמסתפק ממנו חייב משום מכבה". ובתוד"ה "והמסתפק" כתב "אינו ר"ל מפני שממהר כיבוי דלא הוי אלא גרם כיבוי וגרם כיבוי ביו"ט שרי אע"פ שממהר כיבוי ושבבת נמי אינו חייב [וכוונת התוס' היא מהא דאיתא בשבת קכ, א' ד"עושיין מחיצה בכל הכלים בין מליאין בין ריקנין שלא תעבור הדליקה, רבי יוסי אוסר בכלי חרס חדשים מלאים מים לפי שאין יכולין לקבל האור והן מתבקעין ומכביין הדליקה", ובגמ' שם מבואר דהמחלוקת היא באם גרם כיבוי אסור או מותר, ובהמשך הגמ' מבואר דגם לר"י אינו אסור אלא משום גזירה דרבנן -

המעתיק] אלא היינו טעמא הואיל דבאותה שעה שהוא מסתפק ממנה מכבה קצת ומכסה אורו דלא יכול לאנהורי כולי האי כי איכא שמן מועט בנר ולכך נראה ככיבוי". ע"כ. והיינו דשיטת התוס' הוא דאין איסור בגרם מהירת הכיבוי.

אמנם הרא"ש שם מחולק עם התוס', ומביא רא' ממתני' דלא יקוב אדם שפופרת וכו', דשם אאפ"ל דכשהאדם יסתפק קצת מהשמן שבהשפופרת ה"ה מכבה מאור הנר, דהרי השמן בכלל לא הי' בתוך הנר אלא דהי' עתיד לטפטף לתוכו, אלא ע"כ דהאיסור הוא משום שגורם למהר כיבוי הנר. ומה שהביא התוס' הרא"י מהסוגיא דשבת דאין חיוב בגרם כיבוי, כ' הרא"ש דתלוי בהאופן שגורמים הכיבוי – דכשהגרם בא ע"ז שנוגע בהנר או בהשמן עצמם אז ה"ה נחשב כמכבה (ובזה הוא המדובר בביצה שם, ובמשנתנו דלא יקוב אדם וכו'), משא"כ כשגורם הכיבוי ע"י שנוגע בדבר שחוץ מהדליקה (וכבנידון דהחביות מלאות מים שכשיתבקעו יכבו הדליקה), אז אין חיוב בגרימת הכיבוי.

והנה לתרץ קושיית הרא"ש על התוס' (דלשיטת התוס' דאין איסור בגרם כיבוי מהו טעם האיסור להסתפק מהשמן שבשפופרת) הביא אדה"ז בשולחנו (סי' רס"ה ס"ב) מה שביאר בזה המהרש"ל, דהגזירה דמשנתנו היתה [לא יסתפק ממקצת השמן שבהשפופרת, אלא] שמא יקח האדם כל השפופרת מע"ג הנר; דאז הרי ברגע שמסיר השפופרת נפסק השמן מלטפטף לתוך הנר, ומיד מכהה קצת מאור הנר, וא"כ הר"ז אותו האיסור דהמסתפק משמן שבנר לשיטת התוס'.

ועכ"פ נמצא דיש לנו ב' שיטות בטעם האיסור דשמא יסתפק וכו' – דלתוס', ה"ה משום דשמא יקח כל השפופרת ויכהה מאור הנר; ולהרא"ש ה"ה משום האיסור לגרום מהירת הכיבוי.

והנה עוד יש בזה שיטה שלישית, והוא שיטת הרמב"ם ביד החזקה (הל' שבת פ"ה ה"ב) שהאיסור הוא מטעם שהשמן שבהשפופרת הוא "מוקצה מחמת איסור" [וזהו דלא כמו שהוא עצמו פי' בפיה"מ דהאיסור הוא משום מכבה, וכבר העירו בזה שהרמב"ם בי"ד חזר בזה מפיה"מ]. ועיין בקו"א סק"א (בסי' רסה) מה שהשאיר אדה"ז דברי הרמב"ם בזה בצ"ע. ואכ"מ.

[ולשלימות הענין אעתיק מדברי הערוה"ש מה שמצינו עוד טעם - רביעי - בטעם האיסור דמשנה זו: ובירושלמי אומר לגמרי טעם אחר משום מבעיר, והיינו דאע"ג דמותר להדליק הנר בע"ש שתהא דולקת כל השבת, זהו כשכולם ביחד אבל כאן שהשמן בפ"ע ונופל טיפות טיפות לתוך הנר אין התחברות לטפה זו עם האחרת ונמצא שהטיפה הנופל בשבת הוי כעשאו בידים וכו', ע"כ מאמר המוסגר].

ונחזור לדברי רש"י, שכ' דהאיסור הוא דכיון שהקצהו לכך אז יתחייב משום מכבה אם יסתפק ממנו; והנה א"א לפרש דבריו כשיטת הרמב"ם, דהרמב"ם אינו מזכיר שיש כאן איסור משום מכבה, וגם לשיטת התוס' אין מקום לפרשו לכאן, דלתוס' הרי האיסור הוא כנ"ל דשמא יכבה אורו ע"י לקיחת כל השפופרת, וא"כ איזה נפק"מ יש בין אם הקצהו לכך או לא?

ואולי י"ל, דמש"כ רש"י יתבאר ע"פ שיטת הרא"ש; דהנה הרא"ש כ' (כנ"ל) דגרם כיבוי אפשר להיות חייב ואפשר להיות פטור, ותלוי באם הגרמא הוא ע"י דנוגע בהנר עצמו או בדבר שחוץ ממנו; וי"ל דזהו מש"כ רש"י דהחויב דכיבוי כאן הוא רק כשהקצהו (השמן שבהשפופרת) לכך, דע"ז נעשה שמן זה כחלק מהשמן שבנר עצמו, ואז יש חיוב כשע"י נגיעתו בזה יש גרם כיבוי.



הסידות

ב"לוח התיקון" לתניא

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בתניא פרק לה (מה, א שו"ה הבהמית) נדפס: "מדותיה הרעים", וב"לוח התיקון" כותב רבינו שצ"ל "הרעות" (ועפ"ז תיקנו בתניא שבקונטרס מ"מ וכו' לפרק זה).

והנה בתניא שם ממשיך ואומר על המדות הרעות הנ"ל:
 "דאתכפין לקדושה, ובע"כ עונין אמן ומסכימין ומתריצין
 לעשיית המצוה".

וצ"ע מדוע לא העיר רבינו על כך שתיבות אלו הן לשון זכר,
 ולכאור' צ"ל: עונות .. ומסכימות ומתריצות.



תיקוני טה"ד בלקו"ת

הנ"ל

במהדורה החדשה של הלקו"ת (באותיות מרובעות), פ' צו,
 דף יג ע"ג, שו' שלישית מלמטה. נדפס: באכילת מצד, וצ"ל:
 באכילת מצה.

שם, בסוף פ' שמיני, דף יט ע"ד, שו' חמישית מלמעלה,
 נדפס: יוכנו לילך, וצ"ל: יוכלו לילך. ואף שגם בכמה
 מהמהדורות הקודמות נדפס "יוכנו", אבל בדפוסים הראשונים
 נדפס "יוכלו", והכי נמי מסתברא.



תיקוני טה"ד במאמרי תשל"ב

הנ"ל

בד"ה ביום עשתי עשר יום, תשל"ב (סה"מ תשל"ב עמ'
 160): שנה"ב עיקרה מצוות, והרי המצוות כמו שהם בשלימותם
 כל אחת כלולה מעשר נעשה מזה שבעים שנה. עכ"ל.

ופשוט שצ"ל: עיקרה מדות, והרי המדות וכו'.

עוד שם (בעמ' 162): כמבואר ברמ"ז, ובפירוש הזהר
 בכללותו, שהמתינו .. בכדי שיהי' שלימות הפרסא בכל העשר
 כחות. עכ"ל.

ובהע' שם ציינו שדברי הרמ"ז הם בפירושו לזוהר ח"ג דף
 קב, ב, וגם הובא באוה"ת פ' בא עמ' רפכ.

ובכל המקומות הללו "פרסא" מאן דכר שמה. וכנראה שצ"ל "שלימות המלכות" וכד'.

עוד שם (בעמ' 157): דאיתא ברמ"ע מפאנו דישראל הוא ר"ת יש ששים ריבוא אותיות לתורה. עכ"ל.

ויש לברר, האם אמנם הזכיר רבינו בגוף המאמר את הרמ"ע מפאנו כמקור הר"ת הללו. וראה שם במאמר הקודם (עמ' 150), שלא ציינו כלל לדברי הרמ"ע הללו, אלא לס' מגלה עמוקות (המאוחר ממנו).



רמב"ם

הערות ברמב"ם ה' ע"ז פ"ה

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

א. נביא שקר או לע"ז האם צריך התראה ועדים

רמב"ם ה' עבודה זרה פ"ה ה"ו "נביא המתנבא בשם עבודה זרה... שמצוה לעשות כך וכך... אפילו כיון את ההלכה... אם התרו בו בפני שנים הרי זה נחנק..."

בענין התראה זו שאינו אלא על דיבור כבר שקו"ט מנחת חינוך מצוה כו אות ו ומצוה תקיז אות ג.

ויש לי בזה צ"ע מטעם אחר. הרי בה"ג נאמר "ואין המסית צריך התראה", וא"כ המתנבא בשם ע"ז לעבדו האם צריך התראה או לא? כאן שהרמב"ם כותב שצריך התראה הרי י"ל שזה רק במקרה שלא ניבא לעבוד ע"ז אלא לעשות דברים בלי קשר לעבודת ע"ז.

ולהעיר שלעיל בה' יסודי התורה פרק ט' לא הזכיר הרמב"ם התראה לנביא שקר למרות ש"מיתתו בחנק על שהזיד לדבר

בשם ה' אשר לא צוהו" (שם ה"א), ולכאורה משמע שנביא שקר אין צריך התראה.

גם בהקדמה לפיה"מ (מהדורת קאפח ע' ג סוף טור ב) הוא אומר על הנביא לע"ז שרק אחרי ש"נתקיימה עליו העדות כפי דין תורה [ר"ל עדים כשרים והתראה. קאפח הערה 63] הרי דינו שיומת בחנק" אבל שם בהמשך (ע' ד טור ב) במתנבא בשם ה' לשנות דברים בתורה הוא אומר "וכיון שידענו מדבריו שדבר סרה על ה' ויחס לו מה שלא אמר לו - נתחייב מיתה", הרי שלא הזכיר כאן התראה. ועצ"ע שהרי בטוח שהוא צריך לפחות עדים כשרים, וכי ימיתו אותו בלי עדים?

ולכאורה מה שהוסיף קאפח גם את המלה "והתראה" הרי זו טעות, שהרי "אין המסית צריך התראה" כנ"ל.

ב. הדיוט המנבא

הר"מ שטרנבוך ב'דעת ומחשבה' כאן כותב בפשטות "ונראה עוד שאפילו אינו מוחזק לנביא את מתנבא בשם ע"ז חייב ולא דוקא נקט נביא ממש".

אבל ראה במנחת חינוך מצוה תקיז סק"ד ומצוה תקיח סק"ד שלא ככה. ולכאורה צ"ע שהרי ב'דעת ומחשבה' מביא ראייה נכונה מלשון הרמב"ם בספר המצות ל"ת כו "האזהרה שהוזהר האדם מלהתנבא בשמה", שכתב שהאזהרה הוא ל"האדם" ולא דוקא לנביא.

ואולי י"ל לכשנדייק קצת בלשונות הרמב"ם שם. שבכל המצות שנוהג בכל אדם הוא כותב בלשון כללי "האזהרה שהוזהרנו", וכאן הוא שינה לכתוב "האזהרה שהוזהר האדם" (ושינוי זה נמצא גם במקור הערבי המופיע במהדורת קאפח האחרונה. וראה הערה 10 במהדורת העליר). ואולי כוונת הרמב"ם ב"האדם" למובחר שבאדם והוא הנביא.

ג. "מפני מעלתו"

שם ה"ט "כל המונע עצמו מהריגת נביא שקר מפני מעלתו... הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר [פ' שופטים יח, כב]... לא תגור ממנו".

ומעיר ע"ז הר"מ שטרנבוך ב'דעת ומחשבה' "לא נתברר לי מנלן ולמה האסור רק כשמנע מפני מעלתו והלוא אפילו נמנע מטעם אחר גם כן עוברים."

והתירוץ מובן מאליו: פשטא דקרא "לא תגורו" פירושו שאינו הורגו מפני הפחד!

וראה מש"כ ב'הערות וביאורים' גליון שלב ע' לט-מ.

ד. איסור הזכרת שם ע"ז

שם ה"י "הנודר בשם עבודה זרה והנשבע בה לוקה, שנאמר [משפטים כג, יג] ושם אלהים אחרים לא תזכירו... ואפילו להזכיר שם עבודה זרה שלא דרך שבועה אסור, שנאמר לא תזכירו".

והעיר ב'דעת ומחשבה' על סוף דברי הרמב"ם "לא נתברר מקורו... להזכיר השם לבד לא מצאתי המקור".

וי"ל בפשטות: מקורו פשטות הקרא! ובה מדויק גם לשון הרמב"ם שבסוף ההלכה מצטט עוד פעם וכותב "שנאמר לא תזכירו", והרי כבר העתיקו בתחילת ההלכה. אבל כוונת הרמב"ם כאן להצביע על מקור ההלכה הפרטי הזאת, נוסף על כללות ההלכה. וראה 'עבודת המלך' כאן. [וידוע הדיון האם אפשר לחדש הלכות מפסוק גם באם אינו מבואר בתלמוד. וראה 'שיחות קודש' תשכ"ח ח"ב ע' 59 מוכיח כ"ק אדמו"ר זי"ע שדעת אדה"ז היה שאפשר.]

שוב ראיתי ברמב"ם ספר המדע מהדורת מוסד הרב קוק (ירושלים תשכ"ד) שמציין לשאילתות סי' נב [נח לפי מהדורת מירסקי] ששם ג"כ נאמר: "ואסור לאדכורי שמא דע"ז, שנאמר ושם אלהים אחרים לא תזכירו". הרי לפנינו שאין זה חידושו של הרמב"ם.

ולפלא מש"כ בהעמק שאלה שם שלשיטת הרמב"ם "בלי ענין שרי להזכירה גם בלי כנוי שמה", ולכאורה נעלמו ממנו דברי הרמב"ם המפורשים כאן.

בספר 'מראי מקומות לספר משנה תורה' לא ציינו מקור לדברי הרמב"ם הנ"ל, למרות שב'מילואים לספר מראי מקומות' ציינו לשאילתות בנוגע לפרט אחר.



הלכה ומנהג

טעמי נטילת ידיים שחרית

הרב שלום דובער לוינ
מנהל ספריית אגודת חסידי חב"ד

שלושה טעמים נאמרו לנט"י שחרית:

(א) לפי שהידים עסקניות ומהסתם נגעו בשינה במקומות המטונפים (שוע"ר מהדו"ק סי' ד ס"ג. מהדו"ב סי' א ס"ו. סי' ד ס"א. סידור הל' נטילה שחרית). טעם זה לחוד שייך כשאינן ידיו נקיות לפני תפלת מנחה וערבית (מהדו"ב רס"י ד).

(ב) לפי שהישן בלילה נסתלקה נשמתו ובאה רוח טומאה וכשניעור נשארה רוח טומאה על הידים (שוע"ר מהדו"ק סי' ד ס"ד. מהדו"ב סי' א ס"ז. סי' ד ס"א. סידור שם). טעם זה לחוד שייך כשהשכים ונט"י וחזר לישון (מהדו"ק סי' ד ס"ד. סידור שם סד"ה אם עשה).

(ג) כשהקב"ה מחזיר נשמתו נעשה כבריה חדשה וצריכים להתקדש בקדושתו ונט"י ככהן שמקדש ידיו מהכיוור (שוע"ר מהדו"ק ומהדו"ב סי' ד ס"א. רס"י ז. סידור סדר הנטילה בתחלתו ובסד"ה אם עשה).

הנפ"מ בין שלושת הטעמים:

(א) נטילה במים ג"פ. לטעם הא' סגי בכל מילי דמנקי (שוע"ר מהדו"ק סי' ד ס"ג. מהדו"ב סי' ס' ס"א) אלא שלכתחלה יחזור אחר מים (מהדו"ב סי' ד ס"א). ולכן לפני התפלה כשאינן לו מים סגי בנקיון בכל מילי (מהדו"ק סי' ד ס"ג. סי' צב ס"ד). לטעם

הב' צ"ל ג"פ בסירוגין (שוע"ר מהדו"ק סי' ד ס"ד. מהדו"ב סי' א ס"ז. סי' ד ס"ב. סידור שם). לטעם הג' סגי בפעם אחד ברביעית מים (סידור ד"ה לכתחלה).

ב) רביעית מים כשרים לנטילה מכלי ומכח אדם. לטעם הא' בלבד (היינו קודם התפלה) נת"ל שסגי בכל מילי דמנקי, וגם במים א"צ רביעית ומים כשרים לנטילה וכלי וכח נותן (מהדו"ב סי' ד ס"א. סידור ד"ה אם עשה). לטעם הב' בלבד מבואר במהדו"ק (סי' ד ס"ג) שיש להסתפק אם צריך דוקא עירווי ג"פ מהכלי דוקא. ולטעם הג' בלבד מבואר במהדו"ק (סי' ד ס"ב-ג) שא"צ שיבואו מכח אדם וא"צ כלי וא"צ רביעית אבל צ"ל מים הכשרים לנטילה. ובמהדו"ב (סי' ד ס"א) כותב את טעם הב' והג' יחד וכותב שצ"ל זריקת מים טהורים מן הכלי ככהן (ובס"ב) שצ"ל דוקא בשפיכה מהכלי ואינם טמאים (וגבי כהן במקדש ובנשיאת כפים ראה שוע"ר סי' קכח ס"ח). ובסידור (ד"ה לכתחלה) שצ"ל רביעית מים כשרים מכח כלי ומכח אדם לפי שכל נטילה הפסולה לסעודה אין לברך עליה בשחר, אבל המטביל בשעת הדחק במי גבאים פחות ממ' סאה מברך (שם ד"ה המהלך). ובשו"ת צ"צ (חאו"ח סי' א') מביא הוכחות שצ"ל מים הכשרים לנטילה.

ג) עד הפרק. לטעם הא' (היינו קודם התפלה) צ"ל עד חבור האצבעות לכף היד (סידור ד"ה אם עשה). לטעם הב' והג' מבואר בשוע"ר (מהדו"ק סי' ד ס"ז. מהדו"ב סי' ד ס"א) שצ"ל כמו בנט"י לסעודה (-אף שכהן במקדש ובנשיאת כפים צ"ל עד חבור היד והזרוע, כמבואר בשוע"ר סי' קכח ס"ח), ותלוי בב' הדיעות שבסי' קסא ס"ח. ובסידור פסק הן בנט"י לסעודה (סדר נט"י לסעודה ס"א) והן בנט"י בשחר (סדר נטילה ד"ה לכתחלה) שצ"ל עד חיבור כף היד לקנה (והוסיף שם) כי עד שם מתפשטת הטומאה. וביוהכ"פ פסק (סי' תריג ס"ב) יטול עד סוף קשרי אצבעותיו. והטעם לזה הוא כיון שביוהכ"פ ות"ב שורה הטומאה רק עד סוף קשרי אצבעותיו (אג"ק אדמו"ר זי"ע ח"ג עמ' קמח).

ד) ברכת ענט"י. לטעם הא' בלבד יש מחלוקת עם צריך לברך ונוהגים שלא לברך (שוע"ר מהדו"ב רס"י ד). ולכן כשאין ידיו

נקיות לפני התפלה יטול ולא יברך (שם ורס"י ז וסי' צב ס"ג. סידור שם ד"ה אם עשה). ובנט"י שחרית כשאינן לו מים ומנקה בכל מילי פסק במהדו"ק (סי' ד' ס"א) שיברך על נקיות ידים, אבל בסידור (סד"ה לכתחלה) פסק שכל נטילה הפסולה אין לברך עליה בשחר. לטעם הב' בלבד, בסידור (ד"ה לכתחלה) כ' "כי הברכה לא נתקנה בשביל העברת הטומאה מעל ידיו בלבד" ויש לפרש זה לכאורה בשני אופנים. אמנם להלן שם (סד"ה אם עשה) ובמהדו"ק (סי' ד ס"ד) מפורש שאם השכים ונט"י וחזר לישון לא יברך על נטילה שני' דבשביל טעם הב' בלבד אין מברכין. לטעם הג' בלבד מפורש בסידור (ד"ה לכתחלה) שצריך לברך. ואולי זהו גם דיוק לשונו (מהדו"ב סי' ד' ס"א) "ולכך תקנו לברך כו'" היינו מטעם הג' בלבד. וכ"נ גם במהדו"ק (רס"י ד), שאחר ביאור טעם הג' בלבד כ' שצריך לברך. וכ"ה ברס"י ז.



מצות אכילת מצה בבת אחת

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

[א] איתא בשו"ע אדה"ז הל' פסח (או"ח סימן תעה סעיף ו): "וב' כזית אלו צריך לאכלם ביחד, דהיינו שיכניסם לפיו בבת אחת, שאם יאכל מתחילה את הכזית שלא המוציא דהיינו של השלימה ואחר כך יאכל הכזית של אכילת מצה דהיינו של הפרוסה, יהי' מפסיק בין ברכת על אכילת מצה לאכילת כזית מהפרוסה באכילת מצה מהשלימה, וכן להאומר שברכת המוציא היא על הפרוסה, אם יאכל מתחילה הכזית מהפרוסה ואח"כ הכזית מהשלימה, הרי הוא מפסיק בין ברכת על אכילת מצה לאכילת כזית מהשלימה, לפיכך יכניסם לפיו בבת אחת, אבל אינו צריך לבלועם בבת אחת, אלא ירסקם בפיו ויבלע בתחילה כזית א' כולו בבת אחת, ואח"כ יבלע כזית השני בבת אחת". עכ"ל.

והנה בספר "ויגד משה" ("מנהגי ליל סדר פסח") סימן כד (אות כ), לאחר שהביא דברי אדה"ז הנ"ל כתב: "והנה פשוט לשון להכניס בפה בבת אחת שכתבו כל האחרונים משמע דלא

די מה שלא יתחיל לבלוע עד שיהיו ב' כזיתים בפיו ואז יבלע כל כזית בבת אחת, אלא גם ההכנסה לפה יהי' ב' הכזיתים בבת אחת, ובפרט משמע הכי לשון התרומת הדשן שבמגן אברהם שכתב "יוכל להכניס כל הג' זיתים ביחד לפיהו ולכוס ביחד וכו'" וכן לשון שו"ע אדה"ז הנ"ל "יכניסם לפיו בבת אחת וכו'", וכן מטין לשון החתם סופר בחידושי חולין דף ק"ג ד"ה כי אתא שכתב: מהכא איכא למילף באכילת מצה, מצוה מן המובחר להכניסו בבת אחת לתוך פיו כפשטי' דקרא דאכילה בבת אחת משמע, עכ"ל. [אות כא שם] ובביאור הגר"א הערה מקורו מגמ' מפורשת פסחים דף (קטו) [קיד] ע"ב אכלן לחצאין יצא ובלבד שלא ישהה יותר מכדי אכילת פרס, משמע מלשון יצא דהיינו דיעבד... עכ"ל ב"ויגד משה", וע"ש שהאריך בזה.

ועי' ג"כ במסגרת השלחן על קצור שו"ע (סי' קיט סק"ז) שלמד ג"כ כך הכוונה בדעת אדה"ז: "ואוכלם שניהם יחד, דהיינו שיכניסם לפיו בבת אחת, אבל אינו צריך לבלעם בבת אחת אלא ירסקם בפיו ויבלע בתחילה כזית אחת כולו בבת אחת ואח"כ יבלע כזית השני בבת אחת (מג"א ורו"ש), וכל זה כשיכול לעשות כן כמ"ש בפנים (אחרונים)". עכ"ל.

ב] והנה באמת להכניס בפיו ב' כזיתים בב"א ואח"כ להתחיל לבלוע כזית ועוד כזית, הרי זה דבר בלתי אפשרי, וא"כ נראה לומר דהכוונה באדה"ז אינו כנ"ל, אלא דבאמת לא צריכים כלל למלאות הפה בב' כזיתים, ומה שכתב אדה"ז "שיכניסם בפיו בבת אחת", הכוונה בזה, דכשמתחיל לאכול יכניס לפיו מב' המצות בבת אחת, מהשלימה ומהפרוסה, ואוכל מב' המצות כזית ובולע, וממשיך לאכול מב' המצות שוב כזית ובולע.

ותמכתי יסודותי במ"ש בהגדה של פסח מכ"ק אדמו"ר (קה"ת תשמ"ז) עמ' לה, ד"ה ביחד: "דהיינו שיכניסם לפיו בב"א, והטעם שלא יהא הפסק בין הברכה דאכילת מצה לאכילת הכזית השייך לה שהוא ממצה הא' או ממצה הב' כנ"ל (טושו"ע שם) עכ"ל.

ובאמת לפי הטעם הזה שכתב אדה"ז, אין שום תועלת למלאות את הפה בב' כזיתים בב"א, אלא שהכוונה כנ"ל.

ג] והנה המקור שהביא הגר"א מגמ' דפסחים הנ"ל שצריך למלאות את הפה בב' הכזיתים תמוה, ואדרכה משם דוקא משמע להיפך, דעל מה שנאמר בגמ' שם "אכלן לחצאין יצא, ובלבד שלא ישהה בין אכילה לחברתה יותר מכדי אכילת פרס" מפרש רשב"ם בד"ה אכלן לחצאין: "חצי זית בפעם ראשון, וחצי זית בפעם שני" עכ"ל – והיינו שהכוונה בזה, דמתי יצא בדיעבד דמיירי כשהפסיק בין אכילה לאכילה (ופחות מכדי אכילת פרס), כלומר שהפסיק לגמרי באמצע פעולת ההכנסה לפיו, אבל אם אינו עושה ב' אכילות, אלא שמכניס לפיו (בלי הפסק) וברגע שיתמלא פיו בכזית בולעו וממשיך להכניס שוב לפה את הכזית השני, (מב' המצות ביחד כמובן כנ"ל), בודאי שזאת המצוה לכתחילה, וצע"ג בדברי הגר"א.

ונראה דזהו נמי הכוונה במהרי"ל שהביא המג"א (בסי' תעה סק"ד) "שיכול לאכול הכזית מעט מעט רק שלא ישהה בכדי אכילת פרס, ומשמע שאף לכתחילה רשאי לעשות כן" – והיינו כנ"ל שאוכל ברציפות את ב' הזיתים שמכניס לפיו בבת אחת מב' המצות בלי הפסק, וברגע שיתמלא פיו בכזית בולעו, וממשיך להכניס ברציפות את הכזית השני כנ"ל – ויל"ע במג"א שם שלדעתו דברי המהרי"ל אינם תואמים את הגמ' דפסחים (קיד, ב) הנ"ל, ודעת השו"ע שם ס"א "אכל כחצי זית וחזר ואכל כחצי זית יצא, ובלבד שלא ישהה באכילתו יותר מכדי אכילת פרס", דמשמע שדוקא בדיעבד יצא, אבל לכתחילה צריך לאכול כל הכזית בבת אחת, ע"ש – ולכאור' אין שום סתירה בין מה שנאמר בגמ' ובשו"ע למה שנאמר במהרי"ל, כי בגמ' ושו"ע מיירי שהפסיק לחלוטין באמצע האכילה ועשה מזה ב' אכילות, ולכן בזה דוקא יצא בדיעבד, משא"כ המהרי"ל מיירי שאוכל ברציפות מעט מעט, ובולע כזית בב"א, ואח"כ את הכזית השני, כנ"ל – עי' מש"כ אאזמור"ר הי"ד בשו"ת משנה שכיר חלק או"ח סי' סב אות ו, אודות הסתירה שהקשה בין מנהגי הח"ס שבלע ב' הזיתים בב"א, למ"ש החת"ס בחידושו לחולין (קיג, א) שאין צריך לבלוע בב"א ע"ש.

ועי' תוס' כתובות (ל, ב) ד"ה "לא" שכתבו דאם תחב לו בבית הבליעה ונהנה מיד חשוב באין כאחת, ע"ש, ומשמע דאם בא בזה אחר זה בתכיפות בלי הפסק חשוב בב"א.

וראה בהגדה של פסח עם חתם סופר (ירושלים תשנ"ו - ע' קצט) שכתב: "לקח [הח"ס] השני זתים סמוך לפיו ובירך עם המסובין ביחד על אכילת מצה, והכניס מהם מעט מעט לפיו, ולעסן והניחו בצד הפה על הלחי השמאלית, ולאחר שלעס כל השני זתים בלען בבת אחת" עכ"ל. וע"ש בהערות ג-ד מה שדנו בזה.

ומ"ש שבלע בב"א את שני הזתים צ"ע, שהרי מספיק לבלוע כל זית בפ"ע כנ"ל.

ובדרש והעיון (תצוה מאמר רמד) מביא ראי' מזבחים (לא, א) כביצה אוכל כו' נפלו שניהם כאחת, וכתב רש"י (ד"ה נפלו) דהוא הדין בזה אחר זה, הרי דב' דברים תכופים זה אחר זה חשיבי בב"א. ועי' בכורות (יח, ב) תוד"ה אפשר, דמה שאמרו (שם ט, ב) דכל בב"א תרווייהו קדשו לאו בב"א ממש רק אפילו קודם משהו מחבירו הוי בב"א.

ביומא (ה, ב) בלבישה: חד אמר אהרן ואח"כ בניו, וחד אמר בב"א, ומקשה בב"א מי משכחת? ומשני לא צריכה דאקדים בזה אחר זה, אבל בסדר אחד ולא הפסיק בגד אחר, ועי' בס' אדני פז (פ' תצוה) דמשמע דאם עושים בזה אחר זה בלי הפסק חשוב בב"א.

ובשו"ת שבות יעקב (אה"ע ח"א סי' קכט) מביא ראי' מזה לחליצת איטר שהדין שחולץ בשתי רגליו, ונחלקו הפוסקים אי יחלוץ בשתייהן כאחד או בזה אחר זה, ומכאן מוכח דאף בזה אחר זה בלי הפסק חשיב בב"א. ועי' ב"ש אה"ע (סי' קסט ס"ק כד) ופתחי תשובה (שם ס"ק כד) הרבה מזה.

ועי' מ"ש בזה אאזמור"ר בשו"ת משנה שכיר ח"א סי' ד, בוקור"א שם (אות טו) ובח"ב (סי' א) ובחלק יו"ד (סי' רו בסוף התשובה).

ועי' פרדס יוסף תצוה (סי' מב), וארא (סי' ז) באורך.



ברכת "שהחיינו" בספה"ע בל"ג בעומר ובשבת

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג
שליח כ"ק אדמו"ר, קנזס

באוצר מנהגי חב"ד – ניסן, אייר, סיון – ע' רנז-רנח – מביא המלקט שי' מס' המנהגים מה שהועתק שם מהיום יום אשר "נוהגין שאין מברכין 'שהחיינו' בימי ספירת העומר". לאח"ז מעתיק מס' השיחות תשמ"ט ב, ע' 745 אשר "אצלנו נוהגים שבימי הספירה אין מברכים 'שהחיינו' על פרי חדש, מלבד ביום השבת ובל"ג בעומר".

וממשיך, אשר "כך ניתן לדייק גם ממה שלגבי ימי בין-מצרים נאמר בלוח 'היום יום' (ע' עב) שאפילו בשבת אין מברכים 'שהחיינו', ואילו לגבי ימי הספירה לא נאמר שם (בעמ' מח) שגם בשבת אין מברכים". דיוק הנ"ל, הובא בתור שאלה ב"המלך במסיבו" וכן שם מענת רבינו (שהמחבר מצביע עליו ומצטט) א' עמ' שיז-שיח): "כך הורה כ"ק מו"ח אדמו"ר לכתוב ש'אין מברכים שהחיינו בימי ספה"ע', וכל הענין הוא חידוש משא"כ בביהמ"צ".

ובהמשך הדברים שם: שאלה: אבל מה בנוגע לפועל – האם מברכים שהחיינו בשבת? כ"ק אדמו"ר שליט"א: לא שאלתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר [באם הייתי שואל – הי' עונה לי, אך לא שאלתיו. (ועי' באוצר מנהגי חב"ד, שמבאר שאף שאכן הורה בפועל בזמן אחר "באותה הזדמנות לא רצה הרבי לפסוק הלכה (שמא בגלל שהיו מסובין אז בחדרו ועל שולחנו של מוהריי"ץ)] – מילתא דמסתברא.

והנה ידוע אשר בנוגע לעניני הנהגות בפועל (ובפרט הכתובים ב'היום יום') הרבה רבינו לשאול את כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ איך נוהגים לפועל וכו', ועל עניינים אלו הרבה לענות לו וכו', וכמו שכותב "באם הייתי שואל – הי' עונה לי". וא"כ לכאורה למה באמת "אך לא שאלתיו"?

ואולי אפשר לבאר זה עפ"י מש"כ בשיחת ש"פ תזו"מ, ב' דר"ח אייר, תשמ"ב (הנחת לה"ק ג', ע' 1395): "[זכורני שבבית

אבא היו נוהגים לאכול חרובים בל"ג בעומר. פרי זה הי' יקר ונדיר, ורק בל"ג בעומר היו אוכלים אותו[ן].

ומובן מהנ"ל אשר ברכו אז "שהחיינו", מאחר ש"רק בל"ג בעומר היו אוכלים אותו". ומכיון ש(כנראה גם) רבינו, ואביו נ"ע, ומשפחתו היו נוהגים לברך "שהחיינו" בל"ג בעומר (וברכת "שהחיינו" בל"ג בעומר ובשבת שוים, כנ"ל) ע"כ לא רצה לשאול מחמיו על הנהגה בפועל שיוכל לסתור הנהגה הנ"ל, ורמז על "שהחיינו" בשבת ובל"ג בעומר ע"י הדיוק הנ"ל אשר בבהמ"צ אין מברכים גם בשבת, משא"כ בימי הספירה שסתם ולא ביאר, וכנ"ל.

מובן, שכ"ז הוא רק השערה וכו', ומי יבוא אחר המלך (במסיבו).



מכירת חמץ בחמץ גמור

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון-הבן כהלכתו

ב'לשמע אוזן' עמ' 58 (הובא ב'אוצר מנהגי חב"ד' ניסן עמ' פ אות י) מביא שאצל אדמו"ר הצמח-צדק [בזקנתו] מכרו לחמץ חלה, שיהיה לו מה יאכל במוצאי חג-הפסח.

גם בשטר המכירה של אדמו"ר מוהרש"ב כלולים מוצרי חמץ גמור.

והנה הרבה מקומות החמירו שלא למכור חמץ גמור, ראה משמרת שלום סי' לד: כל מי שיראת ה' בלבו לא יסמוך ע"ז להניח חמץ גמור, כי לא התירו את הדבר אלא מדוחק. וכן כתבו הרבה אחרונים. וצריך ביאור טעם הדבר שרבותינו נשיאינו לא החמירו בזה.

ונראה בביאור הדבר, דהנה ידוע מה שהקשה ה'בכור שור' (מס' פסחים כא, ב): "דהנה מעיקרא דדינא פירכא על מכירת חמץ הנהוג, הלא מוכחא מילתא דהערמה טובא שזה הקונה לאו גברא דאורחיה מעולם לקנות כך, וזה אין דרכו למכור כך ועל הרוב הקונה הוא עני וקונה בכמה מאות חמץ כנהוג עתה שאין

מוכרים [אלא] בדבר מועט, ושאר הוכחת טובא. אלא נ"ל כיון דהאיסור מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי כמ"ש בפוסקים דצריך ליתן כל ממנו ולא לעבור על ל"ת וכ"ש איסור חמור כזה, ולא נשאר כ"א איסור דרבנן שצריך לבערו מן העולם הם אמרו והם אמרו להתיר מכירה זו".

והיינו דהוא חושש מטעם הערמה ולכן אם הוא רק איסור דרבנן שפיר דמי דבמכירה מדרבנן לא חששו להערמה. ומטעם זה כתבו האחרונים שלא למכור חמץ גמור, וכמבואר בס' משכנות הרועים (דרוש עת מצוא, ע' י'): ראיתי המנהג אצל רבינו הרה"ק מוה"ר אברהם מסטרעטין זצ"ל שלא אכל מפסח עד העצרת מחמץ של ישראל שמכרו לנכרי ע"י הערמה הנהוג אצלנו. וראה גם שו"ת עטרת חכמים (לבעל הברוך טעם) חו"מ סי' טו.

אולם רבינו הזקן דיעה אחרת לו דכ"כ ב'סדר מכירת חמץ': "ומי שעלה על דעתו שמכירת חמץ הוא מדברי סופרים לפי המנהג שהכל מבטלין החמץ ואומרים כל חמירא ליבטל ולהוי הפקר כו', שגגה הוא בידו כי חמץ הנמכר אינו בכלל ביטול והפקר מאחר שדעתו עליו לחזור ולזכות בו אחר הפסח... ולכן אם המכירה אינה כדת עובר עליו בבל יראה ובל ימצא".

הרי שדעת רבינו שמכירת חמץ אינו מדרבנן אלא מדאורייתא, א"כ אמאי אינו חושש להערמה? ע"כ משום דסובר דאי"ז בכלל הערמה כיון דהמוכר מוכרו כדין עם כל הקנינים שבחו"מ והקונה קנאו כדין הוי החמץ חמצו של גוי עד לאחר הפסח, ואח"כ כשחוזר וקונה אותו מהגוי הרי זה כאילו קנה לאחר הפסח חמץ גמור שהיה מאז ומעולם שייך לגוי ולזה לכו"ע אין מקום להחמיר. ועפ"ז מובן היטב על מה סמכו רבותינו למכור חמץ גמור לגוי ולא חששו למה שחששו הרבה אחרונים, דלדעת אדה"ז אי"ז הערמה שמועיל רק במכירה מדרבנן אלא מועיל גם אם המכירה הוא מדאורייתא ואין ממה לחשוש.

ולציין שלכאורה חזר כאן אדה"ז ממה שכתב בסי' תמח ס"ח. ששם משמע דאפי' אם הקנין אינו קנין המועיל מדין תורה נמי מפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא, מטעם סברת הר"ן

כיון שהחמץ לאחר זמן ביעורו אף אם לא היה מוכרו לנכרי לא היה ברשותו של ישראל שהרי אינו רשאי ליהנות ממנו, אלא שהתורה העמידה ברשותו, וכיון דגלה דעתו קודם זמן ביעורו דאין רצונו כלל שיהיה החמץ שלו די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא. ואילו ב'סדר מכירת חמץ' כותב להדיא שאם המכירה אינה כדת עובר עליו בכל יראה ובל ימצא.



מי פירות

הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל – חובבי תורה

בסי' תס"ב ס"ב פוסק המחבר: "מ"פ עם מים ממהרים להחמיץ יותר משאר עיסה, הלכך אין ללוש בהם ואם לש בהם יאפה מיד".

ובמג"א סק"א שם נסתפק: אם נפל מעט מ"פ לתוך העיסה אם אוסר בדיעבד בדבר מועט אינו מחמיץ ע"ד מה שמשמע מהרא"ש שאינו מחמיץ שכ' דקיטוף דבר מועט ואינו מחמיץ. ובסק"ד מקשה על הכת' בהרמ"א "ובמדינות אלו אין נוהגין ללוש במי פירות ואפי' לקטוף המצות אין נוהגין...", "קשה מאי אפי' דאדרבה כשלשין במים וקוטפין במי פירות הוי מ"פ עם מים וממהרין להחמיץ וכ"מ בהרי"ף. וי"ל דה"ק אפי' קיטוף שהוא דבר מועט וכמ"ש בס"ב". והיינו שפוסק שבמי פירות מועטים אינו מחמיץ.

וכן באדמה"ז שם סע' ס"ד "אבל מותר לקטוף המצות במ"פ קודם האפייה אע"פ שנילושה במים, לפי שהקיטוף הוא דבר מועט ואינה ממהרת להחמיץ עי"כ, ומטעם זה יש להתיר אם נפלו מעט מ"פ לתוך העיסה שנילושה במים ולא אפאה מיד".

ויש להמתיק ולהסביר קצת החילוק בין מעט מי פירות לתוך מים שאינו מחמיץ למעט מים, ואפי' "כל שהוא" לתוך המי פירות שאלו מחמיצים חימוץ גמור.

והנה במשנ"ב בשער הציון אות כ"א מביא מג"א דסק"ד (להסביר מה שכתב הרמ"א "ואפי' לקטוף") וכותב "ומ"מ

עדיין אינו מיושב", שהרי אנו פוסקים דאפי' במעט מים ממהר להחמיץ, ובקיטוף רוב פוסקים אוסרים (כן כותב המשנ"ב וביאר לפנ"ז בבה"ל), אבל במי פירות גרידא כמעט כל הפוסקים מתירים וא"כ "מאי אפי'". ומת' דהרמ"א נקט לשון זה לפי הדיעה שהביא, דס"ל דמי פירות גרידא לא קילי ממי פירות עם מים, ולשיטתם שייך רבותא דאפי' בקיטוף שאינו אלא מעט מ"פ ג"כ חיישנן שממהר להחמיץ.

ויש להוסיף קצת ביאור, דלכאורה משמע מהרמ"א שהחידוש שאין מקטפין הוא לכל הדעות (שהרי הא דחושש הרמ"א לשיטת הראב"ד שמ"פ גרידא לא קיל ממ"פ עם מים הוא רק לחומרא אבל לא לקולא). ועוד אדמה"ז גם הוא מביא בסע' ח' "ואפי' לקטף המצות אין נוהגין...", ולשיטתו: גם לסברת הראב"ד שמי פירות גרידא מחמיצים וממהרים להחמיץ הרי"ז קיל ממ"פ עם מים "שאינן חימוצן גמור אלא חמץ נוקשה ואסורה מד"ס", משא"כ מ"פ עם מים הרי לשיטת אדמה"ז הוא חמץ גמור מה"ת וחייבים עליו כרת (כמבואר לעיל ס"ג). ובפשטות דבריו משמע דגם בשיטת הראב"ד מ"פ גרידא הוא מד"ס, אבל לא מ"פ עם מים. (וראה גם בפר"ח שם).

ונראה לבאר בזה: דבמי פירות עם מים יש ב' פרטים: א) שעל ידי המים הוא נותן כח שגם מי הפירות יחמיצו חימוץ (נוקשה לשיטת התוס' וחימוץ גמור לשיטת הרמב"ם ואדמה"ז). ב) שממהרת להחמיץ.

הפרט הא' נעשה ע"י המים וזה גופא כב' אופנים: א- ע"י עצמם כשמעורב במ"פ היא מחמצת גם בכל שהוא. אבל זה נראה דחוק (וכקושיית האבנ"ז או"ח תקל"א) ונראה יותר: שהמים נותנת כח בהמי פירות שהיא עצמה תחמיץ חימוץ גמור (וכפי' האבנ"ז שם). הפרט הב': שממהרת להחמיץ נעשה ע"י המי פירות גרידא. ולכן מהירות החימוץ זה אפשר שהוא רק חמץ נוקשה (ולא חמץ גמור גם לשיטת הרמב"ם ואדמה"ז דבחימוץ ע"י המים ומ"פ חמץ חימוץ גמור) כפי שביאר באבנ"ז שם.

(וראה גם שפ"א ל"ו ד"ה עי' בהרא"ש).

ועפ"ז מובן החילוק בין מעט מים לתוך מי פירות (שפוסקים להחמיר ואוסרים המצה אפי' בדיעבד) בין מעט מ"פ לתוך מים: בנדון הא' הרי בפשטות בלי המים לא היה העיסה מחמיץ כלל (שאינ מ"פ מחמיצין) ובתערובת המים הרי"ז פועל שיבוא לידי חימוץ (גמור לאדמה"ז). בנדון הב': בפשטות ברוב מים (ובמיוחד בקיטוף) היה בא העיסה לידי חימוץ במים גרידא ובין כך היה נזהר שלא ישהא שיעור מיל שלא יבא לידי חימוץ, אלא שהוספת המי פירות יכולים לגרום מהירות החימוץ. ולכן סובר המג"א בשיטת המחבר: שאין לאסור מעט מי פירות (ומותר לקטף) שאין ההוספה דמי פירות מועטים ממהרים (כ"כ) להחמיץ כדי לאסור עיסה זו. ובפרט שבמהירות החימוץ ע"י מי פירות מרובים לא היו באים לחימוץ גמור אלא לחמץ נוקשה (כביאור האבנ"ז).

ועפ"ז מובן גם מה שכותב הרמ"א דיש חידוש יתירה בהמנהג לאסור הקיטוף "ואפי' הקיטוף": הרי טעם הא' בחומרא שלא ללוש במ"פ גרידא, הוא שמא נתערב שם קצת מים (כמבואר באמה"ז שם ס"ז) "כל שהוא", וחשש זה בא להיזהר מחשש חימוץ (שאל"ה הרי היה מותר גם בשהיה כל היום בלי עסק) ולאדמה"ז היה בא בזה לחימוץ גמור, שקצת מים פועלים שכל המי פירות יחמיצו חימוץ גמור. ולכן צריכים להיזהר בזה יותר. אבל קיטוף שהוא מעט מי פירות בעירוב הרבה מים, שכנ"ל בין כך היה נזהר שלא ישהא שיעור מיל, והוספת מעט המי פירות אין בו כדי למהר החימוץ, הו"א שאין סיבה להחמיר בזה וקמ"ל הרמ"א שאפי' בקיטוף אנו מחמירים בזה.

בעצם ביאור האבנ"ז שהמים פועלים שהמי פירות יחמיצו ומדייק כן מל' הרמב"ם, יש להעיר שלכאורה נראה כן גם באדמה"ז שמביא לשון הרמב"ם: "אבל מ"פ שנתערב בהם מים אפי' כ"ש הרי אלו מחמיצים" (שמל' 'הרי אלו' ל' רבים מדייק האבנ"ז שכוונתו על המי פירות, שעל המים כתב ל' יחיד) ומוסיף: "ע"י המים שבהם חימוץ גמור" דבפשטות נראה שהאלו קאי אמי פירות שע"י המים הם, המי פירות, מחמיצים חימוץ גמור.

וכן בנקודה הב' דאבנ"ז: שמהירות החימוץ דמי פירות לא יחמיץ חימוץ גמור גם במעורב במים, כשלא שהה שיעור מיל, שאין הם עושין חימוץ יותר מאילו היה הכל מים לבד. יש לדייק קצת מל' אדמה"ז שסובר כן: שאינו כותב בזה שיחמיץ חימוץ גמור (כפי שכתב בתחילת ההלכה), וכן בס"ד כשמבאר שיטת המחבר שאין לחשוש לקיטוף כ' שאינה ממחר להחמיץ אבל אינו מדגיש שאינו מחמיץ חימוץ "גמור". אבל אי"ז הכרח. אבל יש להוכיח יותר מזה שפסק בסוף ס"ג: שכשלא שהה שיעור בלי עסק אין לאסור להשהותו עד לאחר הפסח, אלא שאסור באכילה, שאין מהירות החימוץ חמץ דאורייתא ולכן מותר להשהותו עד לאחר הפסח.



ברכת מרק עם ירקות ובשר

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - מגדל העמק

ראיתי ב"שו"ע הקצר" פס"ב ס"י: "מרק שבושל עם בשר ועם ירקות או פירות - ברכתו שהכל, כי הבשר חשוב ועיקר יותר מהירקות והפירות ואין מברכין עליהם. אלא שראוי לברך קודם על הירקות בפני עצמן (בלי כוונה על המרק) - כדרך שמבואר לעיל פס"א סי"ב".

והנה מקור דין זה הוא ב"סדר ברכת הנהנין" פ"ז ס"כ, אבל לא דק המחבר בהעתקתו: בסדבה"נ מדבר אדה"ז על מצב שבו אוכל את המרק בפני עצמו, בלי הירקות והבשר, וז"ל שם, "אם נתן בשר בקדירה אין לברך על המרק אלא שהכל נהי' בדברו אם בא לשותו בפ"ע... כי טעם הבשר שבמרק חשוב עיקר יותר מטעם הירקות או הפרי"; אבל לכאור' אין כאן שום ראי' למרק שאוכלים אותו יחד עם הירקות והבשר, שאז הדיון אינו על טעם המרק, אלא על חשיבות הבשר והירקות עצמן. (וכן מדוייק גם ל' בשו"ע סר"ב סי"ד).

וראה במשנה ברורה (סר"ה סקי"ג) שפסק - ע"פ הפמ"ג - דבהאי גוונא מפברך בפה"א, כי הירק עיקר. ויל"ע בזה עוד.



בדיקת פירות מתולעים

הרב מאיר צירקינד

תושב השכונה

בתורה תמימה על פ' שמיני (פי"א פמ"א) אות קפג מביא הגמ' וז"ל: וע' בחולין נח, א, אמר ר' הונא, כל ברי' שאין בו עצם אינו מתקיים י"ב חודש, א"ר פפא, ש"מ מדברי ר' הונא, הא דאמר שמואל (סז, ב) קישות שהתליעה באבי' אסורה, הני תמרי דכדי לבתר י"ב ירחי שתא שרייא, ופירש"י תמרי דכדי שהתליעו ואין ידוע אם במחובר או בתלוש, לבתר י"ב חודש שרי, משום דאי במחובר התליע לא הי' חי עד השתא, עכ"ל (רש"י). והנה מפשטות לשון הגמ' אינו מבואר אם מותרין לאכול בלא בדיקה כלל, אף דיש לחוש שמא נמצא בו תולעת מת שהוא בודאי אסור, כמבואר בפ' אלו טריפות, אך הרא"ש פ' א"ט ס"י נג כתב בשם הראב"ד דמותרין לאכול בלא בדיקה כלל, וכתב בטעם הדבר דלא חיישינן שמא נמצא בו תולעת מת, משום דאפי' אם נמצא אין בו שום לחות והוי כעפרא בעלמא, ומדייק כן מדאמר ר' הונא שאינו מתקיים י"ב חודש ולא קאמר אינו חי, משמע דאין לו שום קיום וממשות כלל אפי' לאחר מותו עכ"ל (הרא"ש).

[יש להעיר במה שמסיים בל' הרא"ש "אפי' לאחר מותו" - דמשמע דבתולעת חי אין לו קיום וממשות, וחדש לן דאפי' לאחר מותו אין לו קיום וממשות? ! (זה היפך שכל הישר).

ובאמת זה אינו מדברי הרא"ש, דהרא"ש כתב ... דאחר י"ב חודש אין בו לחות כלל והויא כעפרא בעלמא, ודייק מלישנא דקאמר אינו מתקיים ולא אמר אינו חי. עכ"ל ותו לא בענינו].

וממשיך בהתורה תמימה להקשות דלשון הגמ' "אינו מתקיים" פירושו - אינו חי, ע"ש שהאריך בזה, ובסוף דבריו כתב: וא"כ מה ראה הראב"ד להתיר ספק איסור דאורייתא ע"י דיוק דק וקלוש כזה, ואחריו החזיקו הפוסקים, ופליאה נמרצת היא לדעתי. עכ"ל.

א. הרמב"ם (בהל' מ"א פ"ב הט"ו) ס"ל ג"כ כהראב"ד דז"ל: ואם שהה הפרי אחר שנעקר י"ב חדש אוכל בלא בדיקה שאין תולעת שבו מתקיימת י"ב חדש. עכ"ל.

ב. לפי דבריו (של הת"ת) מה קמ"ל ר' פפא כשאמר "לבתר י"ב ירחי שתא שריין". הא קודם י"ב חדש ג"כ שריין בבדיקה? (ראה במ"מ על אתר).



הקורא ק"ש בלא עיצית ותפילין [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר [יד] כתב הר' שדב"ל שיחי' על מה שהעירו במ"מ שעל הגליון שו"ע אדה"ז ריש הל' ציצית, על מש"כ כ"ק אדה"ז "כל הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו" עיי"ש שהאריך.

ולדעתי הצדק עם בעל הערה ההוא, דהא תורה היא, ותורה היא אמת ולא היפך האמת. וא"כ הקשו, איך כתב כ"ק אדה"ז ד"מעיד עדות שקר בעצמו" כשבאמת אינו כן.

ולכן תירצו דאולי ר"ל אם לבש טלית בלא ציצית, דבהא (באמת) הוא מעיד עדות שקר בעצמו.

ויש להגדיל קושייתם, דלגבי ציצית (חובת מנא) כתב כ"ק כ"מעיד עדות שקר", אבל לגבי תפילין (דחובת גברא) כתב (בריש סי' כה) "כאילו מעיד עדות שקר". ולכאורה איפכא מסתברא (או עכ"פ בשניהם "כאילו").

ויש להעיר על הר' הנ"ל:

א) כתב באלו לשונות: "יש מקום לאמר ... שגם בציצית הוי כאילו מעיד עדות שקר". "וכנראה גם כאן עיקר הטעם ... שלא יהי' נראה כמעיד עדות שקר". וקשה דכ"ק אדה"ז כתב "מעיד עדות שקר" (בלא כאילו ובלא נראה).

ב) בסוף דבריו כתב: אמנם לכתחילה יש להשתדל להלביש ציצית ותפילין לפני ק"ש (ולא לאחרי') מטעם שלא יהי' נראה כמעיד עדות שקר בשעת ק"ש.

(1) כ"ק כתב צריך ... יתעטף. ולא כתב: והואיל שכל אדם צריך להשתדל להקדים המצוה... לכן תיכף ומיד לאחר נט"י ... ישתדל להתעטף בציצית. ולגבי תפילין כתב "יניח תפילין מיד" ולא כתב: ואחר שלבש טלית מצוייצת ישתדל להניח תפילין מיד. (2) לא הבנתי כוונתו במ"ש " (ולא לאחר) " - האם אסור להניח תפילין וציצית לאחר שקרא ק"ש?

(ג) מש"כ מסי' סו ס"ג הוא תמוה, דנראה דלא עיין במקורם, דבאמת דעת א' הוא דיכול להפסיק לשניהם ציצית ותפילין. ודעת הב' הוא דיכול להניחם (ציצית ותפילין) אבל אין לברך עליהם עד אחר התפלה. ורק שהמנהג הוא (ראה ברמ"א) להניחם (ציצית ותפילין) ככל הדיעות, אבל לא יברך על הציצית עד אחר התפילה.

ובכל אופן, וכי משום שהם שווים שיכול להפסיק להניחם (ולדעה א' לברך עליהם) בברכת ק"ש, וכמו שמותר להפסיק ולברך על הרעמים ולכל מצוה עוברת, יהיו שוים בכל דיניהם. ומה גם דמבואר בסי' סו ס"א דבתפילין יכול להפסיק בין גאולה לתפלה להניחן (בלי ברכה) לכל הדיעות, וציצית אסור לכל הדיעות.

(ד) בראשונה כתב "רואים אנו מכך, שגם אם הוא יניח תפילין באותו יום, אלא שהוא יניחם אחר ק"ש, גם אז הוא "כאילו מעיד וכו'", כיון שבשעה שקורא בק"ש וקשרתם וגו' אין עליו תפילין".

ובסוף דבריו כתב "גם גבי תפילין סובר רבינו הזקן שאם קורא ק"ש בלי תפילין, ואח"כ מניח תפילין וקורא ק"ש פעם ב' לא הוי כאילו מעיד עדות שקר".

ונראה מדבריו דמשום שקרא ק"ש (פעם ב') בתפילין הוא מתקן שהפעם הא' לא יהי' עדות שקר וזה אינו דא"כ מה שכתב כ"ק בסי' סו ס"א (וכן הוא בהסידור) "וכשיבואו תפילין לידו אח"כ יניחן במנחה או יניחן באמצע היום ויאמר בהם איזה מזמור". למה לא כתב לקרות ק"ש בהם לתקן העדות שקר דק"ש של שחרית?



פשוטו של מקרא

המענה נעשה ונשמע ע"פ פרש"י (על התורה) [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין נ.י.

בגליון האחרון העיר הרב יוסף וואלדמאן, שלדעת רש"י בפשוטו של מקרא אין לפרש ענין "הקדמת נעשה לנשמע" כמפורש בגמרא שיש בזה מעלה מיוחדת שהוא היפך סדר דיבור בני אדם.

ומפרש, שלדעת רש"י הרי קאי על מ"ש לפני זה "ויקה ספר הברית ויקרא באזני העם", ופירש רש"י "מבראשית ועד מ"ת, ומצוות שנצטוו במרה".

ולפי זה שייך לפרש, דמה שאמרו נעשה הוא על קריאת ספר הברית ומה שאמרו נשמע הוא על קבלת התורה שלאחרי זה.

ויש להעיר, שאף שעצם סברתו מתקבל על הדעת, מ"מ בפרטי הפירוש, כבר מבואר בלקוטי שיחות חכ"א (ע' 142 ואילך) באופן אחר קצת, ד"נעשה קאי על מצוות שנצטוו במרה", ונשמע קאי על הפרשיות ש"מבראשית עד מתן תורה".



שזנזת

הערות בספר 'שמן ששזן מחברזך' ח"א

הרב ברזך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

(1) ע' 75 "מרן ה'בית ישראל' מגור התפלל בנוסח אדמוה"ז (זו היתה רק הנהגתו בלבד, ולא ראו כן בשאר אדמו"רי גור) וכן נהג גם כשהתפלל לפני העמוד" - זו טעות! והרי ידוע שכל אדמו"רי גור התפללו בנוסח אדה"ז. ולא עוד אלא שכנראה שכל הרביים מבית מדרש קוצק וכו' התפללו בנוסח אדה"ז. ראה 'כפר חב"ד' גליון 100 ע' 88. ובהערות וביאורים אהלי תורה גליון מג (תקנד).

(2) ע' 80 ר' מענדל קמינר היה לא רק "קרוב משפחתו" אלא נדמה לי גם גיסו של האדמו"ר מגור.

(3) ע' 173 בגיל בר מצוה הדפיס הרב הירשפרונג ספרו "פרי פנחס" - צ"ע כי לא נזכר אפילו ב'בית עקד ספרים'. גם לא הכניס צילום השער! ואולי רק כתב ולא הדפיסו?

(4) ע' 180 מצטט מס' ימי מלך [ח"ג] ע' 1146 [הערה 11], לפלא שלא שם לב שמקור המצוטט הוא בשיחה של כ"ק אדמו"ר זי"ע שמצוין שם בסוף ההערה: שיחות קודש תשל"ג ח"א סוף ע' 216!



"מוטעה" - האופנים בזה

הת' שאול רייצס

תות"ל - כפר חב"ד

כותב כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע (באג"ק שלו ח"א ע' סג):
 "... בהכרח שתהי' החרישה לפרר לחלקים קטנים, ומי שהוא מוטעה בעצמו גם במדריגות הדקות (וזה אפשר בקל לידע, ומי שנותן א"ע ע"ז יודע זאת) אינו שייך כלל לענין החרישה הנ"ל. ע"כ בנוגע לענינינו.

ויש לעיין קצת בהלשון, דבפשטות, כוונתו - "מוטעה" אפי' בדרגות דקות היינו שלא כ"כ מודגש שהוא מוטעה - אפשר בקל לידע, כלומר שהוא יכול להבחין שהוא מוטעה - "ומי שנותן א"ע ע"ז" - היינו מי שמחפש להבחין בכך, יודע זאת. ולכאורה עפ"י פשוט במוטעה יש כו"כ דרגות, - מוטעה ביחס לעצמו או לזולת וכו' ובכל האופנים הוא פשוט להעלים את האמת, וכאשר הוא מתרגל להעלים את האמת, הוא כבר כלל לא יודע את החסרון שברע שבו, וחושב שזה טוב וכו', וא"כ איך אפשר בקל לידע.

- אגרת זו נכתבה בשנת תער"ב, ושנתיים קודם לכן ביאר כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע ביאור ארוך בענין מוטעה (סה"מ עת"ר ע' עא ואילך) ובין הדברים מבאר וז"ל: "ויש בזה כמה דרגות ... באופני ההעלמה וההטעה ... וזה קשה מאד תיקונו מפני שיש בזה חלקי הטעה שמטעה א"ע וחושב א"ע לטוב ... וממילא אינו מתקן את הרע מאחר שאינו יודע את החסרון שבו", - וממשיך ומבאר בריבוי משלים והסברים, עיי"ש. וא"כ צ"ב.



כתס סת"ם של אדה"ז [גליון]

הרב טוביה זילברשטרום
עיה"ק ירושלים תונב"א

בלגיון תשעב (ע' 89) יצא הרה"ג י. ש. גינזבורג שליט"א להשיג על הערותי אודות כתב אדה"ז כאשר בראשית דבריו כותב "הבוחר יבחר" וסיים ב"הלכה למעשה".

* אתחיל במה שסיים שאנ"ש יחיו סומכים על מה שהרב לנדא אב"ד בני-ברק מוכר בלשכת הגהה כתב המיוחס לאדה"ז.

ויפה הורה: כי נפש היפה שבוחרת וקונה כתב המיוחס לאדה"ז, לא יקנה אלא אם עבר ע"י מגייהם מומחים שיש בידם כתב קבלה וכיו"ב, וכוונתי לדברי הרב במאמרי הקודם אות וא"ו.

* מה שכתב בתחילת דבריו, שיש מפקפקים בכתב זה אחר שפירסם דברים ברורים בזה, הנה במחילת כת"ר לא עלי תלונתו,

כי יעיין מה שכתב הרב עצמו ב"התקשרות" וז"ל: "כמה מזקני הרבנים לא ראו זאת בעין יפה בשעתו, אם מפני שלא היתה בידם מסורת ברורה או משום שכמה פרטים לא נראו להם מתאימים להלכה", והוספתי במאמרי שלא רק בשעתו אלא עד היום הזה, וגם לאחר שפרסם מאמרו ב"התקשרות", לא שינה אף רב דעתו. וגם לאחר שכתב: שהרב לנדא שליט"א ורוב רבני אנ"ש באה"ק ובעולם מעדיפים כתיבה בנוסח אדה"ז, ממשיך אני עדיין לומר שלא נמצאו כאלו, ולעשות רצון הרב בהשגתו לפרסם ביתר פרטים הריני מקיים דבריו, למרות שפירסם במאמרו או בהשגתו בשם הרב לנדא שליט"א, הרי העיד הרב לנדא בימים אלו שמעולם לא הורה לאחד לקנות כתב זה, וביותר אינו נכון שלצאצאיו קונה בכתב זה, אלא רק כתב האריז"ל, וממילא הריני בשאלה, האם זה הרב שנכתב במאמר השני, אתמהה.

* בהשגת הרב אך מנסה שוב לתלות עצמו בדברי רבותינו נשיאנו והוראתם, למרות שכתבתי שלא ידוע לי עד היום מי קיבל הוראה זו, ואדרבה, עד היום לא קם סופר או רב שיעמידנו על טעותי, ואז כמובן חוזרני מכל דברי, כמו שכתבתי בראשונה, ובבקשתו אפרט עוד: הרב מנסה לתמוך יסודותיו באגרת אדמו"ר הריי"צ נ"ע אל הרב גרינגלאס שליט"א, ובזה אגלה את אזנו: הרב גרינגלאס קריינא דאיגרתא איהו פרוונקיה, והוא סיפר שאדמו"ר הריי"צ נ"ע אמר לו ביחידות שיש לברר במסורת מה כתב ר' ראובן סופר בהוראת אדה"ז ומה יצא לו כן והוא לאו בדווקא.

* אפרט עוד-בבקשתו, הסופר המומחה הרה"ח ר' שמעון שי' כהנא שהזכיר במאמרו, הוא בעל השמועה שסיפר לי דברי אדמו"ר נשי"ד אליו ביחידות כששאל על האותיות ואלו שיצאו עליהן עוררין וכן נאמר לו (בשינוי לשון קצת); מכיון שלא קיבל בזה מסורת אינו מורה בזה איך לכתוב, ממילא בשני עדויות נוספות אלו ואין החי יכול להכחיש, וכמו שכתבי בעבר שכל הסופרים עד היום לא מצאו בזה מסורת, א"כ מי נוטל על עצמו שהיתה בזה הוראה?

* לא קבלתי רשות לנקוב בשמות הסופרים: (א) אחר שביחידות ביקש אדמו"ר לברר אצלו על כתב אדה"ז, בכ"ז הזמינו אצלו מזוזות בכתב האריז"ל. (ב) סופר מומחה, שלרגל הזמנות ובקשות כותב כתב המיוחס, אבל עבור צאצאיו כותב אך ורק כתב האריז"ל (ג) אלו רבנים ות"ח מובהקים, שפרשיותיהם נדונו לגניזה מחמת הסופרים שאינם מומחים, ושוב מניחים להם ולבניהם כתב האריז"ל.

* מנסה לתאר לעצמי אילו א' מכלל ישראל ובמיוחד מאנ"ש שי' עומד לפני ביצוע עיסקת ממון וכיו"ב, והיה שואל בדעת רבותינו נשיאנו, והיו עונים לו בהסתייגות (גם אם לא שוללים), לא היה מעיז לבצע העיסקא וכיו"ב, וכ"ש וק"ו בתפילין שכל התורה כולה הוקשה להם, עאכו"כ וכו'.

* ולבסוף גם שאלת תם: מדוע כל יומן או רשימה (אף שיודע לכו"כ שאינם בדוקים ומוגהים), וכדומה ספרי אחרונים בני דורינו וכיו"ב [שאינן כאן המקום לפרט שמם], ובכ"ז נכנסים פעמים רבות בכותרת "הלכות ומנהגי חב"ד", ודוקא דברים אלו שהבאתי עדויות ומפי אמרם, שרבותינו נשיאנו אמרו וכתבו על הכתב המיוחס לאדה"ז - ולמרות שהוא כתב ידו של ר' ראובן הסופר, יש לברר ולמצוא מסורת לכתב זה.

ועד עצם היום הזה לא נמצא כדבר הזה! ולכאורה זהו מאלו דברים שלא ניתן יותר לבירור. ובפשטות זה הטעם שאדמו"ר הריי"צ ואדמו"ר נשי"ד לא הניחו תפילין בכתב זה, והרי בכל דבר של הלכות והליכות החסידים מנסים ומשתדלים להדמות וללכת בדרכיהם.

וא"כ תקפים דברי הרב בתחילת השגתו "אחר פירסום דברים ברורים ביותר שנאמרו ונכתבו בזה, עדיין יש עוררין ח"ו".



עשון סיגריות [גליון]

הרב שמואל זיאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בגליון יד [תשעב] ע' 72-73 מעיר הרב ברוך שי' אבערלאנדער על מה שכתבתי בגליון י"א על מה שכתב בגליון י, בנדון עשון סיגריות. כתבתי שלענ"ד שיטת הצ"צ (אהע"ז פ"ט) היא דהא דיכולים לסמוך אשומר פתאים ד' הוא רק במקרה "שם הבורא יתברך בטבע הבריאה" שמצד הטבע לא יבא לידי מצב סכנה, ובמילא אי"ז נוגע לעישון. וכותב הרב"א: "אינני מבין החילוק שאותו הוא ניסה לחלק, ובפרט שבנוגע לעישון ישנו דבר שאותו "שם הבורא יתברך בטבע הבריאה" שלא יבא לידי סכנה, והוא מערכת החיסון של הגוף, שכידוע תפקידו "לזרוק" ולהשמיד מחלות שונות ומשונות שנכנסים לגוף האדם. וזה גם מה ששומר על רוב רובם של האנשים המעשנים שלא יבואו לידי מחלות ח"ו. כלומר: אין זה "מקרה" שרוב המעשנים לא נהיים חולים, אלא זה הודות למערכת החיסון שאותו שם בורא העולם בגוף האדם".

לענ"ד החילוק פשוט וברור (ומתחזק מתוך דבריו): המדובר בדברי הצ"צ הוא שהעיבור הוא הדבר ומצב המביא לידי סכון לקטנה כו'. אבל כיון שהקב"ה שם בטבע הבריאה שע"פ רוב קטנה אינה מתעברת, א"כ תשמיש מביאה לידי מצב סכנה כלל לחכמים ויכול לסמוך אשומר פתאים ד'. והיינו שע"פ רוב איננו באים כלל להמצב של סכון. וע"ז כותב הצ"צ שיכולים לסמוך אשומר פתאים ד'.

אבל בעישון: הרי העשון עצמו מביא מחלות (הממיתות) והיא עצמה מביאה לידי סכון, אלא שמערכת החיסון "זורקת" ומשמידה מחלות שונות. וע"ז: כיון שהעישון עצמו הוא דבר המסכן אין ראיה שיכולים לסמוך אשומר פתאים, על יסוד טבע הבריאה להשמיד המחלות, כיון דכבר בא למצב של סכון אין לסמוך אשומר פתאים בזה (גם אם רובא אינם ניזוקים מפני מערכת החיסון, כיון) שאין לאדם ליכנס במצב של סכנה, ואפי' אם ישנו מערכת שיגין עליו במצב של סכנה.

(וכנ"ל בגליון העבר: הרי הנקודה דהתשובה שם היא דמותר לשמש במוך כשיש סכנה להאשה להתעבר, ואם רוב מתעברות גם חכמים יודו שמותר בזה, ויתירה גם אם כשתתעבר אינו סכנה ודאית יש ג"כ להקל, כמו לר"מ מותר גם בענין שיש ב' ספיקות במינקת, דילמא לא תתעבר ודילמא תשכור מינקת אחרת או ע"י מסמוס ביצים כו'. והיינו דאם הוא בגדר סכנה ואפי' חשש (רחוק) דסכנה צריכים ליזהר מזה, ואין מתחשבים בזה ברוב. ורק כשע"פ טבע (רוב שלה) אינו נכנס בכלל בגדר חשש סכנה בזה א"צ ליזהר).

ויש להוסיף עוד נקודות (ע"פ נקודה הכללית שהכל תלוי האם זה מצב של סכנה, וע"ז אמר הצ"צ שבדבר שהוא טבע הבריאה איך שנקבע מהבורא ברוב הפעמים אי"ז בגדר מצב של סכנה ולכן חל ע"ז שומר פתאים ואי"ז ע"ז הציווי דונשמרתם, ואין סומכין על הנס כו'): היות שלערך ארבעים רבבות מתים בכל שנה מחולי הקשור לעישון בארצות הברית (ובכל העולם אולי שלש מאות רבבות כו') ועוד מהם נכנסים במצב של סכנה (שצריכים לשמור ממכמה וכמה מחלות ומהנשאים יש חלק גדול שנזוק במיעוט בריאותם בכמה עניינים) דמסתבר לומר שגם בדברים שמצד טבע הבריאה רוב אינם מסתכנים (היה הצ"צ סובר, שהרי בענין בו מדבר הצ"צ אינו במיעוט המצוי ושכיח):

ב- שהיות שיש לכה"פ מיעוט השכיח ומצוי שנכנסים בגדר סכנה שלא שייך לומר בזה שאינו דבר המביא לידי סכנה, מצד שהרוב אינם מסתכנים מצד טבע הבריאה, כיון שמיעוט המצוי ושכיח אכן מסתכנים למרות טבע הבריאה. וע"ד המבואר בגמ' פסחים ח' דבשכיח היזיקא אין אומרים שלוחי מצוה אינו ניזוקים עאכו"כ בדבר שאינו מצוה (אע"פ שבפשטות אין הכוונה שרובם ניזוקים, אלא כיון ששכיח ההיזק ומצוי נחשב למצב של סכנה).

ג- וכן יש להעיר: שבמספר גדול המתים וחלים אין שייך לומר מן השמים ירחמו, כשרואים שרבבות ורבבות אינם מתרחמים מהשמים לענין זה.

ובמילא לכאורה נראה פשוט דאם קובעים הרופאים שבהווה
עישון היא סכנה הרי זה דין יסודי בשו"ע להישמר מזה כפי שכ'
כ"ק אדמו"ר במכתב שם.

