



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה
מביעים אנו בזה את ברכותינו הלבביות,
שפע ברכות מאליפות ואיחולים לבביים,
לידידנו וחברינו היקר והאהוב,
ברוך הכשרונות, בעל חושים נפלאים,
הן בנוגע לעצמו והן בנוגע להשפעה על הזולת,
קשור לאילנא דחיי בכל נימי נפשו,
ראש המערכת בשנת תשנ"ז-ח,
וגם עכשיו נהנין ממנו עצה ותושיה
החתן התמים הנעלה והחשוב, איש חי ורב פעלים
הרב מנחם מענדל שי' גריזמאן
לרגל נישואיו בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג הכבודה תחי'
ביום ג', י' סיון הבעל"ט
שנת ה'תשס"ב – שנת הקהל
יה"ר שתזכו לבנות בית נאמן בישראל,
בנין עדי עד לנח"ר רבינו
מתוך אושר ושמחה והצלחה תמיד כה"י

המערכת



ב"ה
חג השבועות
ה'תשס"ג
גליון טז [תתל"ח]



תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 6 תחיית המתים ע"י אליהו הנביא או ע"י משיח
10..... הנבואה ד"וגר זאב עם כבש . . כי מלאה הארץ דעה"
12..... מצוות זכירת יצי"מ בימיה"מ [גליון]

לקוטי שיחות

- 12..... גדר ספירת העומר
14..... שני שלבים בביטחון בה'
18..... איך משה העמיד את המשכן בכל יום
20..... השמטה בשיחת ל"ג בעומר ה'תשי"ז בעת ה"פאראד"
23..... "חנוכה" - חיוב גברא ?
23..... מראי מקומות לדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע [גליון]
24..... ברכת שהחיינו על מצוות מצה [גליון]
25..... גניבה וגזילה פעולה נמשכת [גליון]

שיחות

- 26..... מראי-מקומות לשיחות
27..... סמכות ה"שבחי הבעש"ט"

נגלה

- 29..... יאוש והפקר
37..... בענין הנ"ל
41..... "וכי פליגי אבית הלל"

חסידות

- 43..... מאמרי אדה"ז מתקופת ליאזניא
48..... נעוץ תחלתן בסופן וסופן בתחלתן
50..... משל זריקת האבן על התהוות יש מאין
51..... החיבור דעליונים ותחתונים והגילוי עצמות שבמ"ת
54..... מאחז"ל עתיד חזיר לטהר [גליון]
57..... "ויהי ביום השמיני קרא משה גו'" [גליון]

רמב"ם

- 59..... דינו של כופר בתורה ו"בני התועים"

הלכה ומנהג

- 69..... בענין 'עשאן הכתוב כאילו ברשותו'
71..... שמיעת קריאת התורה ומגילה
73..... אופן אחיזת הס"ת בהוצאה והכנסה
74..... שמיעת קרה"ת ליחידים שלא שמעו קרה"ת בציבור
76..... עירוב תבשילין כשאין בדעתו להכין מיו"ט לשבת
80..... ברכת בפה"ג על כוס הזימון לאחר ברהמ"ז
82..... ההי"ן של שם הוי"ה
83..... קריאת מגילת רות בחג השבועות
84..... סדר חליצת התפילין
85..... מקור האיסור לשנות דיבורו [גליון]
93..... עשה דוחה ל"ת במ"ע התלויה בדעת האדם [גליון]

פשוטו של מקרא

- 97..... הזאה ומיצוי בחטאת העוף
99..... ב' לשונות במילה "כהן"

שונות

- 100..... רשב"י וחבריו
104..... שלא להיות בער"פ סמוך לירושלים העתיקה

- האם קיים איסור ללמוד מן הכתב ממי שאינו הגון? 105.....
הסתמכות בקבלה - רק על הבעש"ט ותלמידיו 107.....
ציות מוחלט בכל הפרטים 108.....
קריאת עשרת הדברות בטעמי עליון לפי אדה"ז 109.....
ספר חמדת ימים בכתבי רבותינו נשיאינו [גליון] 115.....

הוספה מיוחדת לרגל חג השבועות

- הגהות הרה"ק מהרי"ל מיאנאוויטש על גליון שוע"ר 117.....

**הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת בהעלותך,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג' י"ז סיון בשעה 10:00 בלילה.**

מספר הפאקס למשלוח הערות

756-3411 (718) או 773-4115 (718)

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ בכתובת:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

תחיית המתים ע"י אליהו הנביא או ע"י משיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בסיום מסכת סוטה (לאחר ה'הדרן עלך'), מובא מאמר רבי פנחס בן יאיר: "זהירות מביא לידי זריזות וכו', ורוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים, ותחיית המתים בא ע"י אליהו הנביא ז"ל במהרה בימינו יבוא ויגאלנו כן יהי רצון אמר". ופשטות הפי' בזה הוא, דתחיית המתים תהי' ע"י אליהו הנביא, ובירושלמי שקלים (פ"ג ה"ה) מובא מאמר זה ומביא ע"ז הפסוק דסוף מלאכי "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ה' וגו'", וראה מצודת דוד שם עה"פ 'והשיב' וז"ל: "הוא ישיב לב האבות למקום ע"י הבנים וגו', כי תחיית המתים יהי' על ידו, וכמ"ש רז"ל וכשיחיו בני האבות אשר הם חיים וקיימים בזמן ההוא, אז הבנים ההם אשר יעמדו בתחיה יספרו לאבותם אמתת הגמול הנפשי, ועי"ז ישיבם הנביא אל ה' וכן ישיב לב הבנים ע"י אבותם העומדים בתחי', כי הם יספרו לבניהם אמתת הגמול ובזה ישיב אותם לה'". עכ"ל.

ובס' גליוני הש"ס' להגר"י ענגל סוטה שם, הביא מס' 'בנין אריאל' סוף פ' ברכה, שביאר הטעם בזה שיהי' ע"י אליהו הנביא דוקא, כיון שנעשה נס זה ראשונה ע"י אליהו וגם אצל אלישע מברכת אליהו ויהא נא פי שנים וגו' (עי' חולין ז, ב) וגם הרי אלישע תלמידו הי', והוא השורש גם למעשה אלישע. נמצא דאליהו השורש לכל הכח דתחיית המתים דצדיקים, ועל כן ראוי הוא ביותר לזה. וגם מפאת שלא מת ולא שלט בו ענין מיתה, לכן הוא הראוי ביותר לסלק המיתה ולהחיות המתים בב"א, ועי' תוס' תענית ב, א - דמפתח תחיית המתים נמסר לאליהו. עי"ש עוד.

ועי' גם בשיחת ליל ערב חגה"ש תש"כ בה"הדרן" על מסכת סוטה, שהרבי הקשה על מאמר זה דרפב"י, דלמה הזכיר רק הענין דתחיית המתים ולא הזכיר הגאולה ע"י משיח צדקנו, ומבאר שם הענין בעבודה, ובתוך הדברים אמר וזלה"ק: "און דער ענין פון תחיית

המתים בא ע"י אליהו הנביא זכור לטוב, ווארום אליהו הנביא האט מזכך געווען את גופו ביז אז עלה בסערה השמימה, איז דאס ברענגט דעם ענין פון תחיית המתים, אז אויך במקום הישות - מיתה וועט זיך הערן אלקות כו". עכלה"ק.

בלשון הירושלמי תחא"מ מביאה לידי אליהו

ואף שבירושלמי הלשון הוא: "ותחיית המתים מביאה לידי אליהו זכור לטוב" [ולא כבגמ' סוטה שבא ע"י אליהו הנביא], ופי' הר"ש סיריליאו שם, וז"ל: "כלומר דאליהו בא בשביל תחיית המתים, והוא מקדים לבא דכתיב "הנה אנכי שולח לכם את אליהו הנביא לפני בא יום ה' וגו'", דהיינו תחיית המתים, וכיון דבשביל אותו יום אתי אליהו, נמצא דזמן תחיית המתים גורם לאליהו ז"ל שיבוא תחילה". עכ"ל. וכ"כ הר"ן בע"ז כ, ב (ו, א מדפי הרי"ף) שהביא ג"כ לשון הירושלמי ופי' כנ"ל. וכ"כ בפירוש הרא"ה ע"ז שם. מ"מ נראה בפשטות, דגם הכא הכוונה היא דתחיית המתים תהי' ע"י אליהו הנביא, אלא שהוקשה להם על הלשון דתחיית המתים מביאה לידי אליהו הנביא, דמשמע דאליהו בא אח"כ, ולזה ביארו דכיון שהוא בא בשביל תחיית המתים, והוא מקדים לבא, נמצא דזמן תחיית המתים גורם לביאת אליהו, אבל הכוונה הוא כהלשון בסוטה.

וראה ב'מאמר תחיית המתים' (שבריש ס' 'מגדים חדשים' על מס' ברכות), שכתב לבאר כוונת הירושלמי בדרך אפשר, דאי נימא דמתים לעתיד צריכים הזאה (ראה נדה סט, ב), א"כ נצטרך לאליהו שהוא יהי' המזה, שהרי אנחנו כולנו טמאי מתים, ולא יהי' בנמצא שום אדם טהור בעולם מלבד אליהו שלא מת, ולפי"ז א"ש שנצטרך לאליהו שיזה עלינו מי חטאת, אבל אין הכוונה דדוקא אליהו יחיה המתים, עכתו"ד. אבל לכאורה קשה לפרש כן כוונת הירושלמי, כיון דשאלה זו לא נפשטה בגמ' נדה שם, ואי נימא דזהו כוונת הירושלמי, למה לא מצינו בשום מקום למיפשט מיני' שהמתים דלע"ל צריכים הזאה? ועוד, דבמהרש"א שם פי' כוונת הגמ', דמסיק דאין צריכים הזאה לפי שגוף הראשון כבר נתבטל, עיי"ש. וראה גם לקו"ש חיי"ח פ' חוקת ב' ורשימות חוברת קכט בענין זה, ולכן נראה כהמבואר לעיל, דגם לפי לשון הירושלמי הכוונה הוא שאליהו הנביא יחיה את המתים.

אבל בפרקי דר"א (פל"ב) איתא: "מלך המשיח מנין, שנאמר לפני שמש ינון שמו, ולמה נקרא שמו ינון שהוא עתיד לינון ישיני עפר", דמבואר, דסב"ל דתחיית המתים תהי' ע"י משיח. ועי' גם רש"י

סנהדרין נא, ב בד"ה "הכ"י שכתב: "כשיבא המשיח ויחיה המתים". וכ"כ הרשב"ץ בס' 'מגן אבות' ח"ג ד"ה "ואתחיל": "לפי שתחיית המתים תהי' ע"י מלך המשיח". ועי' גם ב'חיבור התשובה' להמאירי (מאמר ב' סוף פ"ז): "בהגדות יעדו שמלך המשיח יחיה מתים". (וראה בס' 'זכות יצחק' סי' כא).

אולי יש לתווכ דאיירי בב' תחיות

ואולי אפשר לתווכ בזה, עפ"י הידוע שיהיו שתי תחיות לעת"ל, אחת לצדיקים בתחילת ימות המשיח ותחי' שניה לכל ישראל בתקופה השני' שבימות המשיח. וכמ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תתלט וח"ג סי' תרמד. ובלקו"ש ח"ב ע' 518 ציין בזה לזהר ח"א קלט, א. וראה בחי' הריטב"א ר"ה טז, ב ותענית ל, ב שכ"כ שתהי' תחיית המתים בתחילה לצדיקי ישראל שחיכו לישועה. וראה גם רד"ק יחזקאל לז, א וישעי' כו, יט. וכ"כ ב'ערוך לנר' סנהדרין צ, ב דמשאלת הגמ' יומא ה, ב כיצד ילבישום לע"ל, ותשובתה כשיבוא אהרן ובניו ומשה עמהם וזהו לפני תחיית המתים, מוכח מזה, שבתחילה תהי' תחיית המתים לצדיקים לפני זמן התחי' לכל העולם. וכ"כ בנדה סא, ב ומביא שכ"כ בזהר עי"ש. ובלקו"ש שם כתב, דתחיית המתים של יחידיים אפשרית גם לפני ביאת המשיח, (וראה לשון הגמ' סוטה מח, ב: "כאדם שאומר לחבירו עד שיחיו מתים ויבא משיח בן דוד"), א"כ אולי אפ"ל דתחיית המתים הא' שלפני ביאת המשיח תהי' ע"י אליהו הנביא (לפי הדעה שאליהו בא לפני ביאת המשיח, כמבואר ברמב"ם סוף הל' מלכים, ובפרט לפי הביאור של הרבי שבס' 'הדרנים על הרמב"ם' ע' קיט שלכו"ע הוא בא לפני ביאת המשיח), משא"כ תחי' הכללית בתקופה השני' לאחר ביאת המשיח, תהי' ע"י מלך המשיח עצמו, (אלא דלפי"ז נצטרך לפרש הפ' ד"והשיב" וגו' באופן אחר מהמצודת דוד הנ"ל).

תחה"מ ע"ל בארץ ישראל דוקא

ובענין זה דתחיית המתים, כתב בשו"ת 'עטרת צבי' (נקרא גם שו"ת מהר"ץ, לבוב תקס"ד, בחלק הדרושים שבסוף הספר דף נד, ב) בהא דמבואר בכתובות קיא, א ובירושלמי פ"ט דכלאים, דתחיית המתים תהי' רק בארץ ישראל, ומתי חו"ל יבואו לא"י בתחילה ע"י מחילות וכו', ואח"כ יחיו. והקשה, ה"פה מראה' שם, הא יחזקאל החיה מתים בבקעת דורא שהיא חו"ל, וא"כ מאי שנא הכא דבעינן שהתחי' תהי' בא"י דוקא?

ותירץ בשו"ת הנ"ל, עפ"י מ"ש המהרש"א בחדא"ג ערכין י, ב בהא דמבואר שם: עד שלא נבחרה א"י הוכשרו כל הארצות לומר שירה, ומשנבחרה א"י לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, וכיון שגלו חזרו להתירם הראשון. וביאר המהרש"א הטעם - שנס שנעשה ע"י הקב"ה ראוי לומר עליו שירה, אבל נס שנעשה ע"י שליח, אין ראוי לומר עליו שירה, וקודם שנבחרה א"י הי' נעשה הנס אף בחו"ל ע"י הקב"ה, ומשנבחרה א"י אז יקרא אלקי הארץ, אז הקב"ה אין עושה נס בעצמו בחו"ל אלא ע"י שליח, ואין ראוי לומר עליו שירה. משא"כ כשגלו, שאז גם השכינה בגלות עמהם כביכול וכו', אז לא נקרא הקב"ה אלקי הארץ והי' עושה נס בחו"ל בעצמו, ואז יכולים לומר עליו שירה. עכ"ד המהרש"א. וכן הוא בנוגע לתחיית המתים, דידוע שמפתח של תחי' לא נמסר ביד שליח (תענית ב, א; סנהדרין קיג, א) וא"כ לא תוכל התחי' להיות בחו"ל, כיון ששם אין הקב"ה עושה נס ע"י עצמו, ותחיית המתים לא נמסרת ע"י שליח, והא התחי' דלעתיד תהי' אחרי ביאת המשיח שאז הקב"ה יקרא אלקי הארץ, לכן צ"ל התחי' בא"י דוקא. משא"כ כשגלו, שאז גם השכינה בגלות ויכול לעשות נס ע"י עצמו בחו"ל, והמתים שהחי' יחזקאל הי' בשעה שכבר גלו לבבל ואז הקב"ה עושה נס בחו"ל. עכ"ד.

אבל לכאורה הרי רש"י בתענית סב"ל - שכל הג' מפתחות ביחד אין נמסרים ע"י שליח, אבל מפתח אחד שפיר נמסר לשליח. וכן התוס' שם כתבו שלא נמסר לשליח על עולם, אבל למשך זמן שפיר נמסר לשליח. וראה בשיחת י"ג תמוז תשי"א בענין זה בארוכה, גם בכלל צ"ב דהרי אמרינן שתחיית המתים תהי' ע"י אליהו או משיח וכו', ואין הזמן גרמא כעת להאריך בזה.

ועי' ב'תשובות וביאורים' סי' יא בענין תחיית המתים בהערה 13, שהביא הטעם שתחיית המתים צ"ל בא"י דוקא, מהזהר (ח"א קיד, א): א"ל נשבע הקב"ה לבנות ירושלים ולא תהרס לעולמים כו', לפיכך אין מקבלין נשמתן אלא במקום קיים לעולמים כדי שתהי' הנשמה קיימת בגוף לעולמים, וכל א"י בכלל ירושלים, עיי"ש. ועי' גם בס' 'אמונת התחייה' פ"ה בזה בארוכה. ובזה מתורץ גם הקושיא ממתי יחזקאל ששם הי' בחו"ל, כיון ששם לא הי' התחי' לעולם, לכן לא הוצרך התחי' להיות בא"י. ודו"ק.



הנבואה ד"וגר זאב עם כבש . . כי מלאה הארץ דעה"

הרב מנחם מענדל רייצס

קריית גת, אה"ק

בשיחת ש"פ לך לך תנש"א מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות, שיש הבדל בין תחילת פי"ב מהל' מלכים להרמב"ם - לבין ההלכה האחרונה שם. שבתחילת הפרק מדבר ע"ד גדרו של מלך המשיח בהלכות התורה - שעל ידו יהיה קיום כל הלכות התורה ופעולתם בעולם בשלימות, שלצורך ענין זה אין צורך בביטול מנהגו של עולם וחידוש מעשה בראשית, ולכן הרמב"ם כותב "עולם כמנהגו נוהג";

מה שאין כן בהלכה האחרונה מוסיף ("בקיצור וברמז") ענין נוסף, והוא שלימות גילוי התורה בעולם באופן שלמעלה ממציאות העולם ומבטל מנהגו של עולם, שהעולם עצמו משתנה והופך להיות "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". עיי"ש בארוכה.

ויש להעיר על פרט בדברי הרמב"ם שלכאורה כמו סותר לחלוקה זו, והוא שהרמב"ם מביא את אותה הנבואה הן בה"א בפ"ב שם - והן בהלכה האחרונה, שמזה משמע שכן מדובר אודות אותו הענין ואותו השלב שבימות המשיח. והכוונה היא לנבואת ישע' על דבר "וגר זאב עם כבש" (יא, ו), שמסתיימת במלים "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" - שבה"א שם מביא הרמב"ם את הפסוק "וגר זאב עם כבש", ובהלכה האחרונה מביא את הפסוק "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", ואם כן, כיצד אפ"ל שמדובר אודות ב' ענינים נפרדים, בשעה שהרמב"ם מביא אותו המשך הנבואה בשתי המקומות?

אך באמת, מדברי הרמב"ם גופא אפשר להוכיח שאין הכרח לקשר בין התחלת הנבואה, "וגר זאב עם כבש", לבין סיומה, "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". דהנה, באגרת תחיית המתים מוכיח הרמב"ם שאי אפשר ללמוד את הפסוק "וגר זאב עם כבש" כפשוטו, ועכצ"ל שאינו מתייחס לבעלי החיים - אלא לאומות העולם, וז"ל:

"...סוף הדברים יורה עליו, והוא אמרו: לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו'. הנה כבר נתן העילה: בהיותם אז בלתי חומסים ולא מזיקין - לדעתם השם. התראו אתם, קהל ישראל, מי שיש לו שכל, שיהיה מציר: האריה בזמננו זה מורה -

ולזה הוא טורף; ואז ישוב וידע מבוראו מה שצריך, וידע שאין ראוי להזיק - וישוב לאכול תבן"!?!

והנה, לפי זה, שמוכרחים לפרש דברי הכתוב שלא כפשוטו משום שסיום הכתוב מורה עליו, "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" - קשה להבין את המשך דברי הרמב"ם באגרת על אתר, ששם כותב שייתכן ואפשר כן לפרש הכתוב כפשוטו: "ואפשר שיאמר גם כן, כי כשירבה הישוב ותשמך הארץ ימעט נזק בעלי חיים בהתקרב קצתם אל קצתם. . ואם הוא על פשוטו, יהיה מופת שיראה בהר הבית לבד, כמו שאמר: בכל הר קדשי". ותמוה: הרי הרמב"ם עצמו הסביר שאי אפשר לפרש הפסוק כפשוטו (לא רק בגלל שיטתו הכללית שבימות המשיח "עולם כמנהגו נוהג", אלא בפרט בנידון דידן) משום שלפי זה לא יובן הקשר לסיום הכתוב: "כי מלאה הארץ גו' - ולפי מה שכתב עתה, שיוסבר "וגר זאב עם כבש" כפשוטו, איך יתאים עם סיום הכתוב ד"כ מלאה הארץ גו'?

ולכאורה צ"ל שלפי חידושו של הרמב"ם עתה, הרי שאין הכרח לקשר את סיום הנבואה להתחלתה, ואפ"ל ש"כי מלאה הארץ גו' הוא ענין נפרד ונוסף על מ"ש בהתחלת הנבואה "וגר זאב עם כבש". ולפ"ז יובנו דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת ש"פ לך לך הנ"ל. -

אלא שאי אפשר לתרץ כן, שהרי גם עתה - כשהרמב"ם מפרש כפשוטו את "וגר זאב עם כבש" - הוא מביא את המלים "בכל הר קדשי", שכתובים באותו הפסוק של "כי מלאה הארץ גו' ("לא ירעו ולא ישחיתו בכל הר קדשי, כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"), הרי שגם לפי פירושו עתה אין הוא מפריד בין התחלת הנבואה לסופה!

וא"כ נשאר קשה להבין את דברי הרמב"ם, איך יתרץ - לפי פירושו עתה - את הקושיא שהקשה לעיל מסיום הכתוב (שהרי מעצם הקושיא מובן שלא ס"ל כהביאור המבואר בחסידות על זה, שזה שהבע"ח טורפים וכו' מגיע מחוסר בדעת). וכן את שיחת ש"פ לך לך הנ"ל. ובוודאי יעירו בזה הקוראים שי'.



מצוות זכירת יצי"מ בימוה"מ [גליון]

הת' מנחם מענדל הכהן רוט
משפיע בשיבת תות"ל ביתר, אה"ק

בגליון האחרון - תתלז (עמ' 5), שקו"ט הגראי"ב גערליצקי שליט"א בענין מצוות זכירת יצי"מ לימוה"מ, ומביא פסק הרמב"ם גבי פלוגת חכמים וכן זומא גבי "כל ימי חייו". וכן את דברי הגר"ח שלמד מדברי הרמב"ם שפסק כבן זומא. ומביא קושיית רבינו ע"ז, מדוע לא פסק הרמב"ם הלכה כחכמים שהם דעת רבים.

ואולי כדאי להעיר ע"ז, מהא דאיתא בספר 'שדי חמד' (חלק ג דף 49 כלל ה): "יחיד ורבים. . . כי אסתבר טעמא דיחיד, הלכה כיחיד". וכן בשו"ת הרשב"א (חלק יא סימן קיד). ועוד ב'שדי חמד', דהיכא דפשטיה דקרא כהיחיד אינו מוכרח לפסוק כרבים. והמלבי"ם כתב דפשטיה דקרא משמע כבן זומא (ראה הגדת 'כי ישאלך בנך' עמ' מח בזה). ולא באתי אלא להעיר.



לקוטי שיחות

גדר ספירת העומר

הרב יעקב ליב אלטיין
חבר 'ועד להפצת שיחות'

בלקו"ש ח"א פ' אמור מבאר הרבי שלכו"ע כל יום של ספירה היא מצוה בפני עצמה, וטעם הדעה דמי שלא ספר יום אחד שוב אי אפשר לספור, הוא לפי שחסרה לו המציאות של יום הקודם, כי אי אפשר לספור "היום שני ימים" אם לא ספר יום ראשון.

וממשיך, שיש חקירה אם עצם ענין הספירה היא מציאות, או שלולי המצוה אין לספירת הימים שום מציאות ורק מצותי' אחשבי'. והנפק"מ לדינא בעבד שנשתחרר באמצע הספירה (וספר הימים בימי עבדותו) אם יכול להמשיך בספירה, דאם נאמר שיש לספירה מציאות מצד עצמה אם כן יש לו המציאות דימים הקודמים ויכול להמשיך לספור,

אבל אם כל מציאות הימים היא רק מחמת המצוה, אזי כיון שלא הי' חייב בספירה אין לו המציאות דימים הקודמים.

ואח"כ ממשיך שה'מנחת חינוך' עומד על שאלה זו, אלא שחקירתו אינה מצד מציאות הספירה, אלא לפי הסברה (שהרבי שולל בתחילת השיחה) שכל הימים הם מצוה אחת. ולפיכך שאלתו תיתכן לא רק בעבד שנשתחרר אלא גם בקטן והגדיל, כי גם קטן אינו מחוייב בספירה (וחיוב חינוך שמדרבנן אינו מועיל להשלים חיוב דאורייתא).

אבל לפי משנ"ת בהשיחה, שלכו"ע כל יום הוא מצוה בפני עצמה, וטעם הדיעה שאם החסיר יום אחד שוב אינו יכול לספור, הוא מפני שחסרה לו מציאות הימים, הנה שאלה הנ"ל היא רק גבי עבד שנשתחרר שאין לו שום מצוה כלל, ובמילא לפי הסברה דרך מצותי' אחשבי' אין כאן מציאות הימים הקודמים. משא"כ גבי קטן שהגדיל, הרי אע"פ שספירתו בקטנותו היא רק מצד חינוך דרבנן, מכל מקום זה מספיק להחשיבו מציאות, שהרי סוף סוף ספירתו היא בגלל מצוה.

ושאלני ידידי הרה"ח ר' גדלי' שייפער שי', והרי עבד חייב במצוות כנשים, ונקטינן (כפי שנפסק בשו"ע אדה"ז הל' ציצית ובכמה מקומות) דנשים יכולות לברך גם על מצות עשה שהזמן גרמא "אשר קדשנו במצותיו וצונו", וא"כ אדרבה, דעבד, להיותו בר חיובא ויכול לקיים מצות ספירה (עכ"פ בתור רשות) ולברך אשר קדשנו כו', לכאורה יותר מסתבר ששייך כאן לומר "מצותי' אחשבי'" עוד יותר מקטן שאינו בר חיובא וסופר רק מטעם חינוך.

והנה אף שלפום ריהטא נראה כשאלה אלימתא, אך לאחר העיון ב'מנחת חינוך' יוצא שאין מקום לקושיא זו לכתחילה.

דהנה לפום שטחיות לשון השיחה, הי' מקום לחשוב ששאלת ה'מנחת חינוך' אם עבד שנשתחרר או קטן שהגדיל יכולים לספור, תלוי בב' הדיעות אם מי שהחסיר יום אחד בספירה יכול להמשיך לספור או לא. אבל באמת אין זו חקירת ה'מנחת חינוך', אלא כל חקירתו לכתחילה היא לפי הדעה דאם לא מנה יום א' הפסיד המנין, וז"ל: "אני מסופק לשיטה זו אם הקטן אע"פ שאינו חייב מ"מ מנה כדרך הקטנים, או עבד מנה קודם שנשתחרר ג"כ כי רשאי לעשות מצות עשה שהזמן גרמא כו', מי נימא דבחיוב ופטור תליא מילתא, וכיון שהי' פטור, אף שמנה, מ"מ כיון שמצוה א' היא ומקודם לא נתחייב, גם עתה אינו חייב מה"ת, או דילמא, כיון שמנה אף שהי' פטור, מ"מ לא בטל החשבון עכ"פ וחייב מכאן ולהבא".

ונמצא שה'מנחת חינוך' עצמו מביא הא דיכולים לקיים מצות עשה שהזמן גרמא, וזוהי אכן סברת הצד שיכולים להמשיך לספור.

ואילו כאן בהשיחה בא הרבי לומר, שאף להצד ב'מנחת חינוך' שקטן ועבד אינם יכולים להמשיך לספור, הנה על פי ההסבר בהשיחה יכול להמשיך.

כלומר: להצד ב'מנחת חינוך' שאין יכולים להמשיך לספור מפני ש"בחיוב ופטור תליא מילתא", הרי לא יועיל הא שמותרים לעשות מצות עשה שהזמן גרמא שאין מחוייבים בהם. ועל זה אומר בהשיחה, דהסברא ש"בחיוב ופטור תליא מילתא", הוא רק לפי הבנת ה'מנחת חינוך' בשיטת הראשונים, דמי שהחסיר יום א' של ספירה הפסיד המנין, שכל הימים הם מצוה אחת.

אבל לאחר שנתבאר בהשיחה שטעם דעה זו הוא לפי שחסר במציאות הימים, א"כ פשוט שאינו תלוי בחיוב ופטור, ולא נוגע כלל אם הי' בר חיובא קודם, כי גם לשיטה זו כל יום ויום הוא מצוה בפני עצמו. ותלוי רק בכך אם ישנה ל"מציאות" הימים אם לאו, והחקירה היא אם ספירת הימים היא מציאות מצד עצמה, או רק משום דמצותי' אחשבי' כנ"ל.

ולפי זה, גם אם נאמר שאין כאן חיוב (כצד השני במנ"ח), מכל מקום גבי קטן שעכ"פ יש חיוב מדרבנן מטעם חינוך, הרי זה מספיק להחשיבו למציאות. משא"כ גבי עבד, שאין כאן חיוב כלל (שהרי זה שמותרים לעשות מצוות שהזמן גרמא אינו מועיל להחשיבו חיוב, כנ"ל מה'מנחת חינוך'), לא יתכן הענין דמצותי' אחשבי'.



שני שלבים בביטחון בה'

הנ"ל

בלקו"ש חלק לו שיחה א לפר' שמות, שואל הרבי על גדר מידת הבטחון, שלכאורה אינו מובן מהו היסוד לבטחון האדם שהקב"ה יחלצו מצרה, עד שהאדם במנוחה גמורה בלי דאגה, והלא יתכן שהאדם אינו ראוי להצלה וישועה, והצרה היא עונש על מעשיו הלא טובים.

ובסעיף ג שם, שלכאורה יש לבאר זה, דענין הבטחון מיוסד על האמונה שהכל מאת הבורא ית', וא"כ ממה נפשך אין מקום לדאגה,

דאם אינו ראוי לעונש, אם כן בוודאי שהקב"ה יחלצהו, אף אם אין סיכוי על פי טבע לישועה, כי הקב"ה אינו מוגבל בדרכי הטבע ח"ו, ואם הוא ראוי לעונש, אם כן שוב אין זה יראה מפני שיש איזה דבר שיכול לשלוט עליו, אלא גם זה מהבורא ואין מקום לדאגה (ובפרט שעונשי הקב"ה הם ג"כ לטובתו).

אלא שהרבי מקשה על ביאור זה, כי לפי זה גדר הבטחון הוא רק מצב הנפשי דמנוחה בלי דאגה, אבל פירוש בטחון לפי פשוטו הוא, שהאדם בוטח שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה, והדרא קושיא לדוכתא, מאין הוא הבטחון שהקב"ה יחלצהו מצרה, אולי אינו ראוי לכך.

ומבאר (בסעיף ד), על פי פתגם הצמח צדק "טראכט גוט וועט זיין גוט" - והנני מעתיק לשון קדשו:

"חובת הבטחון שנצטוונו עלי' אינה רק פרט (ותוצאה בדרך ממילא) מהאמונה שהכל בידי שמים . . . אלא חובה זו היא עבודה בפני עצמה, שמהותה וגדרה - שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה, עד שישליך כל גורלו ביד השם, כמ"ש "השלך על ה' יהבך", שאין לו שום משען בעולם בלעדו ית' . . . כמ"ש בחובת הלבבות שבטחון הוא "כעבד האסיר . . . שכל בטחונו של האסיר הוא רק על אדונו, שמסור בידו ולא יוכל אדם להזיקו ולהועילו כו' זולתו" . . .

"וזה גופא הוא היסוד לבטחונו של האדם שהקב"ה ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, גם אם אינו ראוי לחסד זה . . . בטחון הוא עבודה יגיעה בנפשו, והיא מביאה את חסדי השם הבאים כתוצאה מעבודת ויגיעת האדם לבטוח בה': ע"י התעוררות זו גופא פועלת שהקב"ה מתנהג עמו באופן זה, שמטיב עמו (גם אם לולא זאת אינו ראוי לזה).

[ובהערה שם: "וכן מפורש בעיקרים . . . הבוטח בה' חסד יסובכנו, כלומר, אף אם אינו ראוי מצד עצמו, מדרך הבטחון להמשיך חסד חנם על הבוטחים בהשם" (וראה המובא בהמשך ההערה)].

"וזהו תוכן הציווי "בטח בה'" - שאדם צריך להשליך את יהבו על הקב"ה שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל כו'), אז ההנהגה עמו מלמעלה הוא מדה כנגד מדה, שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו, גם אם ע"פ חשבון אינו ראוי לכך שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה.

"וזהו פירוש דברי הצ"צ שהבטחון עצמו יביא לתוצאות טובות, שאינו ענין צדדי בבטחון, אלא זה גדר הבטחון שנצטוונו עלי". עכ"ל הנוגע לעניננו.

ושמעתי שואלים, שלכאורה סוף סוף אינו מובן התירוץ, מהו היסוד להבטחון, דהן אמת שעל ידי הבטחון זוכים לכך ש"חסד יסוכבנו", אבל זהו רק תוצאה מן הבטחון. ונשאר השאלה, איך מגיעים לבטחון ("טראכט גוט"), כלומר, מהו היסוד שהאדם יחשוב טוב - שפירוש הפשוט בזה הוא שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה - שעי"ז ימשיך חסדי השם. סוף סוף מאיפה זה מתחיל?

ולכאורה נראה לבאר כוונת השיחה, שהבטחון מיוסד על כך שהאדם יודע מלכתחילה שבטחון ממשיך ישועת ה', ובמילא טראכט ער גוט, היינו מאחר שיודע שאם יחשוב טוב בוודאי יהי' טוב, א"כ מצד זה גופא חושב שיהי' טוב.

ובאמת לכאורה זהו פירוש דברי השיחה בסוף הענין, בביאור פתגם הצמח צדק "טראכט גוט וועט זיין גוט", "שאינו ענין צדדי בבטחון, אלא זה גדר הבטחון שנצטוונו עלי" - שלכאורה כוונתו הק', דלפי פשוטו ענין הבטחון הוא חצי הראשון של הפתגם, "טראכט גוט", ואילו סוף הפתגם הוא ברכה ותוצאה מן הבטחון, ועל זה מחדש בהשיחה, שפירוש דברי הצמח צדק הוא, שכל הפתגם כולו הוא גדר בטחון. היינו שגם ה"וועט זיין גוט" הוא חלק ממהות הבטחון, כי יסוד הבטחון שיהי' טוב הוא מפני זה גופא, שהאדם יודע מה שהקב"ה הבטיח שאם יחשוב טוב יהי' טוב.

ואולי יש לומר עוד יותר, דענין הבטחון מתחלק לשני שלבים.

דמה דמבאר בתחילת הענין, שגדר הבטחון הוא "שהאדם יסמוך וישען על הקב"ה", אין סמיכה זו פירושה שהאדם סומך על ה' שבוודאי ייטיב לו בטוב הנראה והנגלה (כי הא מנין לאדם), אלא רק שהאדם מרגיש בנפשו (באמת) שחיייו הם אך ורק ביד ה', אבל איך תהי' הנהגת הקב"ה עמו אינו פרט במשענתו על ה'.

ובאמת מפורש כן במשל של החובת הלבבות שהועתק בהשיחה שם: כעבד האסיר . . שכל בטחונו של האסיר הוא רק על אדונו, שמסור בידו ולא יוכל אדם להזיקו ולהועילו כו' זולתו". הרי להדיא בין להזיק בין להועיל, וכך בנמשל, שהאדם מרגיש שהוא ביד ה' בין לשכר בין לעונש.

וזהו שלב הראשון בבטחון, לפעול בעצמו רגש זה בלב כאמת עד שהוא במנוחה גמורה.

אלא שבשכר רגש זה גופא (שבא ביגיעה עצומה), מבטיח הקב"ה שבוודאי טוב יהי' לו בטוב הנראה והנגלה, והבוטח בה' חסד יסובבנו. ועל כן, לאחר שהאדם פעל בעצמו הרגש ד"השלך על ה' יהבך" באמת, עד שהוא במנוחה גמורה בידעו שהוא ביד ה', אזי יבא לשלב השני דבטחון, שהוא בטוח שאכן יהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה, מאחר שהקב"ה הבטיח "טראכט גוט וועט זיין גוט".

ולפי ביאור זה יוצא, שהאריכות בסעיף ג היא גם למסקנא, והיינו דזה שהרבי מתחיל "לכאורה יש לבאר כו'", הנה גם לפי מסקנא יציבא מילתא (וכמו שהובא כמה פעמים בהשיחות, דיתכן לשון "לכאורה" גם אם לפי המסקנא הוא כן), כי זהו שלב ראשון דבטחון. אלא שאין זה ביאור מספיק, כי הביאור בסעיף ג מתרץ רק ענין מנוחת הנפש שבבטחון (שלב ראשון הנ"ל), וזהו שמוסיף בהשיחה, שאמיתית ענין הבטחון הוא דמאחר שידוע שהקב"ה הבטיח "והבוטח בה' חסד יסובבנו", על כן כאשר פועל בעצמו מנוחת הנפש מחמת "השלך על ה' יהבך", שוב בא לידי מנוחה גמורה טוב יהי' לו בטוב הנראה והנגלה.

אלא שלכאורה לא משמע כן בלשון השיחה הנ"ל: "וזהו תוכן הציווי "בטח בה" - שהאדם צריך להשליך את יהבו על הקב"ה שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה, וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל כו'), אז ההנהגה עמו מלמעלה הוא מדה כנגד מדה, שהקב"ה שומר עליו ומרחם עליו גם אם ע"פ חשבון אינו ראוי לכך שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה" - הרי להדיא, דזה שהאדם צריך להשליך את יהבו על הקב"ה פירושו "שייטיב לו בטוב הנראה והנגלה דוקא".

ואולי יש לומר (אף שדוחק קצת), דכאן כבר כולל הרבי שני שלבים בבטחון גם יחד, שהרי מפרש כאן הציווי "בטח בה'" שפירוש "בטח" לפי פשוטו הוא (לא רק מנוחת הנפש, אלא) שיהי' טוב בטוב הנראה והנגלה. וסיום הקטע הנ"ל לא בא לבאר גדר מדת הבטחון, אלא להדגיש עוד פעם, שהשכר דמידת הבטחון הוא מדה כנגד מדה, שעבור בטחונו בה' הקב"ה ייטיב לו בפועל בטוב הנראה והנגלה.

וקצת משמעות לפירוש זה מלשון השיחה, "וכאשר הוא סומך אך ורק על הקב"ה לבד (מבלי לעשות חשבונות, אם אפשר לו להנצל

כו'), "שבמוסגר לא הזכיר שלא יעשה חשבון "אם ראוי לכך" אלא רק "אם אפשר לו להנצל", ולכאורה קשה, הלא כל עיקר השאלה בהשיחה מהו היסוד לבטחון, והלא יתכן חשבון שאינו ראוי לינצל.

אלא שזה מתאים לביאור הנ"ל. שראשית ענין הבטחון הוא שלא לעשות חשבונות אם אפשר להנצל, כי הוא משליך רק על ה' יהבו ובמילא אין נוגע שוב חשבונות טבעיים, ומצד חשבון זה אכן יתכן שלא ינצל בפועל מפני שאינו ראוי לכך. אלא שלאחרי שפועל בעצמו להשליך על ה' יהבו, שוב הוא בא לבטחון גמור שיהי' טוב לו בטוב הנראה והנגלה, מחמת ההבטחה והבוטח בה' חסד יסובבנו.

ועצ"ע בכל זה.



איך משה העמיד את המשכן בכל יום

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בלקוטי שיחות חלק יא (ע' 181 ואילך) מקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע: "על הפסוק 'ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן', אי' במדרש והובא בפרש"י, דמה שנאמר הוקם המשכן, שמזה משמע שהמשכן הוקם מאליו - כי כל ישראל לא היו יכולים להקימו (מחמת כובד הקרשים), וגם משה לא הי' יכול להעמידו, ואמר לו הקב"ה "עסוק בידך ואתה מראה להעמידו והוא עומד מאליו ואני כותב עליך שאתה הקימתו, שנא' ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן, ומי העמידו, משה, שנא' ויקם משה את המשכן".

"וצלה"ב: להלן במדרש אי' (וכ"ה בפרש"י) דכל שבעת ימי המילואים (שתחלתם בכ"ג באדר) הי' משה מעמיד את המשכן ומפרקו - והרי לא הי' אדם יכול להקימו (מחמת כובד הקרשים), והאיך הי' משה מעמידו ומפרקו בכל יום?...".

ובס"ג-ד מבאר בזה: "העילוי שבר"ח ניסן, יום השמיני למילואים הוא שאז הי' "וכבוד ה' מלא את המשכן", דשרתה בו שכינה. משא"כ בז' ימה"מ לא שרתה בו שכינה. וע"פ דעת רש"י מובן בפשטות מה שלא שרתה שכינה בז' ימה"מ, אף שנא' 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שהשראת השכינה - 'ושכנתי בתוכם', תלוי' אך ורק בעשיית

והקמת המשכן - ב"ועשו לי מקדש"), כי המשכן שהעמיד בז' ימי המילואים הי' פרט בחינוך אהרן ובניו ולא הענין דהקמת המשכן.

"וגם לדעת הרמב"ן, שגם הקמתו בז' ימה"מ היתה כי "אמר לו בתחלה והקמות את המשכן כמשפטו אשר הראת בהר" - הרי מפרש ש"אולי הי' כן להרגיל הלויים במעשהו (היינו שזהו פרק בהרגלת (בחינוך) הלויים), או הי' להכתיר היום (דר"ח ניסן) בעטרה זו (דהקמתו לעמדה - קבע) - היינו דהחילוק בין המשכן שבז' ימה"מ להמשכן שהועמד ביום השמיני, הוא ע"ד ההפרש שבין המשכן - שהי' דירת עראי - לביהמ"ק - שהי' דירת קבע של הקב"ה - ולכן לא שרתה שכינה עד יום השמיני.

"והנה יחודו של יום הח', מעלתו לגבי ז' ימי המילואים - מתבטא בכמה ענינים שביום זה, וכמרז"ל ובל' פרש"י אשר "הוקם המשכן בו ביום ונטל י' עטרות", ופשיטא שצ"ל חילוק באופן הקמת המשכן עצמו.

"ובהקדם: א) ידוע ע"ד הקמת כו"כ בנינים באבנים גדולות וכו', מתחיל מבנין עיר ומגדל וראשו בשמים, ואין בזה כל פלא כלל, כי נעשה ע"י כו"כ אנשים ביחד. ואמרו בנדר"ד "שלא הי' יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים שאין כח באדם לזקפן, ו(רק) משה העמידו. . (וג"ז - רק) נראה כמקימו", הדיוק בזה "שום אדם" - יחיד, שכן הי' צ"ל ביום הח' (משא"כ בז' ימה"מ - שהקימוהו בד"כ ביחד). (ב) אף שלא מצינו ציווי שצ"ל הקמתו (ראשונה) ביחיד, הרי כו"כ ציוויים יודעים אודותם רק מהסיפור שכן עשו בפועל.

"ובפרשות אלו עצמן - נמצאו כו"כ פרטים בעשית המשכן שלא נמצאו בהציווי עליהם, ולא עוד אלא שבהם גם פרטים שהם, לכאורה, בסתירה להציווי עד"ז, ובלשון רש"י: הקשתי בה כאן הוא אומר כו' ובענין הצוואה הוא אומר כו'.

"ועוד י"ל שזהו פי' הציווי: והקמות (ל' יחיד) את המשכן כמשפטו אשר הראית (רק משה) בהר - לפרש"י (כנ"ל) שמדבר בהקמתו בר"ח ניסן. וי"ל שזהו ג"כ דיוק לשון רש"י בפי' עה"פ: שאני (יחיד) עתיד ללמדך ולהראותך (דבפשוטו פי' - שהקב"ה, כביכול, הקים בעצמו (וב)סדר הקמתו - שהרי סדר פי' לא רק הקדימה ואיחור אלא (גם) פרטי הענין בכלל, וכמו "סדר הגדה" וכיו"ב. ופשוט". עכ"ל.

והנה מצאתי סעייתא [רמז] לחידושו של כ"ק אדמו"ר זי"ע - שרק ביום השמיני היה צריך להעמידו אדם יחידי בלבד, משא"כ בז' ימי המילואים הקימו כו"כ ביחד, ממה שכתב הספורנו בפ' פקודי בפסוק [שמות מ, יח] "ויקם משה את המשכן" וז"ל: "עשר היריעות מעשה חושב שנקראו משכן, הוקמו קודם הקמת הקרשים, אם בידי אדם מחזיקין בו, ואם על דרך נס כדבריהם ז"ל, ועל זה הסדר נעשה והובא אל משה, כי אמנם אותן עשר יריעות הן היו עיקר המשכן, ושאר הנכנס באותו הבנין והם האדנים והקרשים והבריחים והעמודים והאוהל, היו להעמיד המשכן ולכסותו". עכ"ל.

וצ"ב מה שמזכיר ב' האופנים ד"אם בידי אדם מחזיקין בו" ו"אם על דרך נס".

ברם, לפי מ"ש בלקוטי שיחות הנ"ל א"ש מאד, דהך ד"בידי אדם מחזיקין בו" מיירי בשבעת ימי המילואים, והך ד"על דרך נס" מיירי ביום השמיני שהיה צריך להעמידו אדם יחידי בלבד, דהיינו משה רבינו ע"ה.



השמוטה בשיחת ל"ג בעומר ה'תשי"ז בעת ה"פאראד"

הרב צבי הירש נאטיק

תושב השכונה

בלקוטי שיחות ח"ב הוספות/ל"ג בעומר (עמ' 555 ואילך), נדפסה שיחת ל"ג בעומר ה'תשי"ז, שנאמרה בעת ה"פאראד.

והנה לפני שנה (או ב') אנה ה' לידי לעשות רשימה מילולית מסרט-הקלטה של השיחה הנ"ל (ע"פ בקשת מערכת "JEM"). ומעת לעת בעת התקתוק של הרשימה, הייתי מביט בהשיחה הנ"ל כפי שנדפסה בלקו"ש שם כדי להשוות כו'.

וכאשר הגעתי לסעיף הרביעי של השיחה (שהוא סעיף ח' בלקו"ש שם), הבחנתי שבסרט-הקלטה יש קטע נוסף, בסוף הסעיף, שאינו מופיע בהשיחה כפי שנדפסה בלקו"ש. וז"ל בסרט-הקלטה:

"און אַזוי ווי דעמאָלט זיינען די קינדער געווען די וואָס דורך זייער אויפפירונג איז מען אַרויס פון גלות און מקבל געווען די תורה - אַזוי אויך איצטער, אין אונזער דור, הענגט דאָס אָפּ אין אַ גרויסער מאָס,

אין דער אויפפירונג פון די קינדער אויף פאַרשנעלערן די גאולה, און אז זי זאָל קומען וואָס גיכער, און אין גאולה האמיתית".

וחשבתי אז, שבפשטות הוא טעות הדפוס, כי בהשקפה ראשונה אין שום סיבה שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ישמיט קטע זה בעת ההגהה.



והנה לקראת ל"ג בעומר שנה זו יצאה-לאור ע"י "ועד הנחות בלה"ק", חוברת הכוללת את השיחות דל"ג בעומר בעת ה"פאראד" דהשנים ה'תשט"ז-ה'תשי"ז, ובהערה בהתחלת השיחה דל"ג בעומר ה'תשי"ז כתבו חברי המערכת, שהשיחה הוגהה (בשעתה) ע"י כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו ונדפסה בלקו"ש ח"ב הנ"ל (באידיש) ובבטאון חב"ד חוברת טו (בלה"ק).

וכאשר הסתכלתי בהשיחה כפי שיצאה-לאור זה-עתה (שהיא העתקה מבטאון חב"ד הנ"ל, בהוספת איזה ציוני מ"מ) - אורו עיני, כי שם אכן מופיע הקטע החסר הנ"ל. וז"ל:

"וכמו שאז על-ידי התנהגות ילדי ישראל יצא העם כולו מהגלות וקבל את התורה, כך גם כיום, בדורנו אנו, תלוי הדבר במדה רבה בהתנהגותם של ילדי ישראל, להחיש את הגאולה, שתבוא מה שיותר מהר הגאולה האמיתית על ידי משיח צדקנו".

אחרי ראותי זאת, התחלתי להתעניין ולברר, מתי הופיעה שיחה מוגהת זו בפעם הראשונה, כדי לבדוק האם בשיחה המקורית אכן מופיע הקטע החסר לפנינו?

ואחרי ההתעניינות והחיפוש בספריית אגודת חסידי חב"ד (בעזרתם האדיבה של הספרנים הרב יצחק שי' ווילהעלם והרב אפרים שי' קעלער), מצאתי, שלראשונה (?) יצאה-לאור שיחה זו (בשעתה?), הן באידיש והן בתרגום לאנגלית, בחוברת בפני עצמה, בפורמט קטן (כמו שהי' רגיל בכל השיחות כגון דא), עם ב' דפי-שער, הן באידיש והן באנגלית.

[ומשם נדפסה השיחה האידית בהוספות ללקו"ש ח"ב (שנדפס לראשונה בתאריך כ' מנחם אב ה'תשכ"ב), עם שינויי-לשון קלים, ועם הוספת מראי-מקומות (חלק מהשינויים והמ"מ ע"י כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו וחלקם ע"י חברי המערכת, כרגיל בכגון דא)].

אך דא עקא, שגם בהשיחה כפי שנדפסה בחוברת הנ"ל, חסר הקטע הנ"ל! היינו שכאשר נמסרה השיחה הנ"ל להדפיסה בלקו"ש, כבר הי' חסר בה הקטע הנ"ל.

אמנם כאשר מעיינים בהשיחה כפי שהיא מופיעה בחוברת הנ"ל בתרגום לאנגלית - אכן מופיע שם הקטע החסר.



אך גם לאחר תגלית זו עדיין לא הי' בידי בירור בקשר להשיחה כפי שהיא באידיש - האם השמטת הקטע הנ"ל באידיש הוא טעות הדפוס או שהושמט ע"י הרבי בעת ההגהה.

והנה עלה בדעתו של הר"י ווילהעלם הנ"ל לחפש בין כרכי ה"הנחות" הנמצאים בהספרי' (הנקראים "ספרינג-ביינדערס"), ואכן נמצאות שם שתי רשימות מתוקתקות של שיחת ל"ג בעומר הנ"ל - שניהם הנחות הרה"ח הרה"ת ר' יואל הכהן שי' כהן: א) רשימת השיחה כפי שהוכנה עבור "הנחה בלתי מוגה" (שהיא רשימה מסרט-הקלטה בשיפור הלשון ושינויים קלים, כרגיל בכגון דא); ב) רשימת השיחה כפי שהוכנה להגהה, כפי הנראה עבור החוברת הנ"ל. ועל שניהם נרשם בראש העמוד (כפה"נ בכת"י אחד המזכירים): "נדפס".

ואכן בשניהם מופיע הקטע החסר הנ"ל! וז"ל: "און אַזוי ווי יעמולט זיינען די קינדער געווען אָטאָ די וואָס דורך זייער אויפפירונג איז מען אַרויס פון גלות, און מקבל געווען די תורה, אַזוי אויך איצטער, אין אונזער דור, היינט עס אָפּ אין אַ גרויסער מאָס אין די אויפפירונג פון די קינדער, אויף פאַרשנעלערן די גאולה, אַז זי זאָל קומען וואָס גיכער, די גאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו".

וכיון שהן ברשימת השיחה באידיש כפי שהוכנה להגהה, והן בתרגומה כפי שנדפס בבטאון חב"ד (שהוגה ע"י כ"ק אדמו"ר או שנעתקה מרשימת השיחה המוגהת באידיש שהיתה אז תחת-ידם) מופיע הקטע הנ"ל - הרי בודאי שהשמטתו בחוברת הנ"ל (ומשם - בלקו"ש ח"ב) הוא טעות הדפוס.

ועפ"ז כדאי שלפני ההוצאה הבאה של לקו"ש ח"ב הנ"ל, ידונו בזה המוציאים-לאור בכובד ראש, ובודאי יחליטו להוסיף את הקטע החסר הנ"ל (בשיפור לשון קל).

ומה טוב הי', אם ימצא מישהו מהקוראים שיחיו שיש תחת-ידו הגהת כ"ק אדמו"ר מהשיחה הזו, שאז יוכלו להוסיף את הקטע הנ"ל בדיוק. וזכות הרבים תלוי בו.



"חנוכה" – חיוב גברא?

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חל"ב שיחה א לפ' אמור, בקשר להלכות הרמב"ם בספר זמנים: "...דיני המועדות כפי שהם בספר הרמב"ם, בספר של הלכות וחיובי האדם - הרי עיקרם הוא ע"ד חיובי הגברא: שביתה בשבת, שביתה עשור, שביתה יו"ט, קיום המצות - הלכות חמץ ומצה, שופר סוכה ולולב, מבלי הדגשת היחוד של הזמן (יום כפור, חג הפסח וכיו"ב) הגורם להחייבים והאזהרות של הגברא.

ויתירה מזו י"ל, שהגדרת החיוב על הגברא (בספר הלכות) הוא - שישנם חיובי גברא מסויימים: שביתה ממלאכה, שביתה מאכו"ש, קיום מצות מיוחדות - והתורה קבעה זמנים מיוחדים שבהם צריך האדם לקיים מצות ואזהרות אלו (כפועל)".

וצריך ביאור, איך אפשר לומר ביאור זה בנוגע להלכות חנוכה, שנקרא שם ההלכות דוקא אודות הזמן ולא אודות הפעולות וחיובי הגברא שבו. ודו"ק.



מראי מקומות לדברי כ"ק אדמו"ר זי"ע [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

(1) ב'הערות וביאורים' גליון יג [תתלה] מזכיר ר"א חסידיק שיחה ששמע מכ"ק אדמו"ר זי"ע "שביאר שאף [א]ם מחבר חזר במקום אחד, אפשר שלא עבר על כל כתביו לשנות בכל המקומות", ומבקש שיציינו מקומו של השיחה.

ויש לציין, שכנראה הכוונה ל'התועדויות' תשד"מ ח"ג עמ' 2074-2076. וראה עד"ז 'אגרות קודש' שלו ח"ט עמ' מ.

(2) שם גליון טו (תתלז) עמ' 75 הזכיר ר"נ גרינוואלד ש"הרבי התבטא במכתב על ספר יוסיפון (או ספר היסטורי אחר כמותו) שצ"ע כמה סמכותי הספר".

ויש לציין שכנראה הכוונה ל'אגרות קודש' חט"ו עמ' רסז.



ברכת שהחיינו על מצוות מצה [גליון]

הרב משה נתן הלוי פישער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון תתלו (עמ' 23), הביא הרי"ח לאזאר מש"כ כ"ק אדמו"ר בהגדה "ואין מברכין שהחיינו על מצות מצה, כי די לו בברכתו והגיענו הלילה הזה לאכול בו מצה ומרור. אי נמי כבר אמרו בקידוש". וטעם השני צע"ג, דא"כ צריך הי' לכוון בשהחיינו דקידוש גם על מצה, וע"ד שהחיינו דקריאת מגילה שצריך לכוון על משלוח מנות והסעודה.

ורצה הרב הנ"ל לבאר, דמה שבקריאת מגילה צריך לכוון בשהחיינו על משלוח מנות, הוא כי שהחיינו שמברך שם, אינו על עצם היום ורק על קריאת המגילה שאינה קשורה לשאר המצוות. משא"כ שהחיינו שמברך בליל פסח, שהוא על החג. הרי הוא כולל בתוכו כל מצות החג, כמו אכילת מצה שנפטר בדרך ממילא בברכה זו. ומשווה זה לשהחיינו בסוכה, שהשהחיינו שמברך בקידוש היום בליל סוכות, חל גם על מצות סוכה, כיון שסוכה הוא ממצוות היום.

אבל נתקשה, דא"כ גם אם עשה הקידוש בבית בליל סוכות, יפטור שהשהחיינו את מצות סוכה ג"כ, ולהלכה נפסק (שו"ע אדה"ז תרמא, ב) שבאופן כזה צריך לברך שהחיינו עוה"פ כשישב בסוכה, עכת"ד.

והנה ברור, שכ"ק אדמו"ר לא למד כן, שכתב שאם רוצים שהשהחיינו של הקידוש יוציא את המצה, צריך לכוון במיוחד על כך, ואינו מוציאו ממילא. וטעם הדבר הוא, דשהחיינו אינו מוציא ממילא דבר אחר - גם כשהוא דבר שקשור אליו בתוכו - רק כשמקיים גם אותו בשעת מעשה, כמו בסוכה שמברך שהחיינו בקידוש היום כשיושב בסוכה בשעת מעשה, שהרי הוא מקיים את המצווה ברגע זה, ואז מובן שהשהחיינו חל גם עליו, ולכן כשעושה את הקידוש מחוץ

לסוכה, שאינו מקיים מצות סוכה בשעת מעשה, אין הברכה פוטרתו, וכמו שפסק אדה"ז, ול"ק כלום.

ולכן במצות מצה, שמברך שהחיינו בקידוש שהוא בתחילת הסדר, ומצות מצה אינו מקיים עכשיו ממש, אלא לאחר משך זמן כשיגמור אמירת ההגדה וכו', אין השהחיינו מוציאו בדרך ממילא, ואם רוצה להוציאו, צריך לכוון על כך, כמו בפורים שמכוון בשהחיינו לפני המגילה, להוציא שאר המצות שיקיים משך זמן אח"כ כשיגמור.

וזה שכוונה מועילה, הוא רק אם עכ"פ כבר הגיע זמן חלות של החיוב השני, דאז ע"י הכוונה עכ"פ יכול להוציאו, משא"כ במצות לולב ושופר שעוד לא הגיע זמן מצוותם עד למחר, לא שייך אפי' לכוון להוציא, וצריך לברך בנפרד. (וכמ"ש הרב הנ"ל, וכמבו' ג"כ ב'ערוך לנר', כמו שצינו במערכת), ונמצא דג' חלוקות בדבר: (א) אם מקיים ב' המצות בשעת מעשה, ברכת שהחיינו עולה בדרך ממילא לשניהם (כמו העושה קידוש בהסוכה)¹; (ב) אם יקיים המצוה האחרת לאחר משך זמן מה, אבל כבר הגיע זמן חיוב עשייתה, יכול לכוון עלי' (כמו במגילה על משלוח מנות וכד'); (ג) אם עוד לא הגיע זמן קיום מצוה האחרת, לא שייך אפי' לכוון, וצריך לברך עלי' בנפרד כשיגיע זמן מצותה (כלולב ושופר).



גניבה וגזילה פעולה נמשכת [גליון]

הת' מנחם מענדל הכהן רוט
משפיע בישיבת תות"ל ביתר, אה"ק

בגליון האחרון - תתלז (עמ' 10), שקו"ט הגרי"ל שפירא שליט"א, גבי הא דאיתא בלקו"ש חי"ז (עמ' 209) דהאיסור דגניבה וגזילה יש לו חומרה מיוחדת, שהוא פעולה נמשכת, והיינו שבכל רגע שאין

(1) ולכאורה זהו דוקא כשב' המצות קשורות בתכנם, כמצות ישיבה בסוכה וחג הסוכות. משא"כ כשהם ב' דברים נפרדים, צריך לכוון דוקא שיוציא גם יד"ח הדבר השני, ע' בשו"ע אדה"ז הל' ר"ה סי' תר ס"ו לגבי שהחיינו בליל ב' דר"ה: "וילבוש מלבוש חדש . . . או יקח פרי חדש ויניחנו לפניו בעת הקידוש ויברך שהחיינו, ויהא דעתו גם על המלבוש או על הפרי", ומשמע מכאן, דכדי שהשהחיינו יחול גם על הפרי והמלבוש, שזהו דבר שאינו קשור כלל לתוכן החג, צריך לכוון עליו בדוקא, ויל"ע בזה.

מחזירים את הגניבה (וגזילה) עוברים על לאו של לא תגנובו (ולא תגזלו).

והביא הרב הנ"ל, אשר שמע קושיא - איך לתווך זה עם סוגיא דרב דבקרן משלם כעין שגנב ותשלומי כפל דו"ה כשעת העמדה בדין. ושם בגמ' "איתבר ממילא משלם זוזא" וקשא אי גזילה הוי פעולה נמשכת אמאי משלם כשעת זוזא ולא לפי מה שנתייקר.

ותירץ הרב הנ"ל, דפעולה נמשכת דהגזילה חלה נמי על החפץ, והיינו שפעולת הגזילה של חפץ שווה זוזא' נמשכת תמיד. ולכן משלם זוזא חד.

ואולי אפשר להביא סייעתא לדברי הרב, מלקו"ש חי"ד עמ' 467, וזלה"ק: "מיט דעם זעלבן חיות (פעולה נמשכת) און נאכמער מעלין בקודש אגאנץ יאר". והתרגום: עם אותו החיות (פעולה נמשכת) ויותר מזה, מעלין בקודש כל השנה. והיינו שפעולה נמשכת קאי על אותו החיות, ויותר מזה הוא כבר לא בשייכות לזה. ומזה נידון לדידן שבהתחלה היה החפץ שווה זוזא כזה נמשך כל הזמן.



שיחות

מראי-מקומות לשיחות

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר יעד הנחות בלה"ק

א. בשיחת ש"פ שלח תשט"ז ס"ח (שיחות קודש עמ' 283):
"דערפאר שטייט אַז די אבות האָבן מתקן געווען דעם חטא עה"ד פון אדה"ר, און עס ווערט אויסגערעכנט בפרטיות וואָס פאַר אַ ענין האָט יעדער איינער פון די אבות מתקן געווען".

ויש לעיין ולחפש איפוא המקור ע"ז בספרים כו'.



ב. בשיחת ש"פ בלק תשט"ז ס"ח (שיחות קודש עמ' 314): "וואָס דאָס איז דאָך דער טעם אַז די יחודים שע"י התורה קומען ניט צו די יחודים שע"י התפלה".

ויש לעיין ולחפש בספרי קבלה וחסידות המקור ע"ז שהיחודים שע"י התפלה נעלים יותר מהיחודים שע"י התורה.



ג. בשיחת ש"פ מטו"מ תשט"ז סי"ב (שיחות קודש עמ' 329): "ווי עס קומט אויס אין גמרא (מגילה לא, ב) איז אַז די פריערדיקע פיר ספרים האָבן מער מעלה ווי דער ספר אלה הדברים, פונדעסטוועגן זאָגט ער אין פסוק זכרו תורת משה עבדי, איז הגם אַז דער פירוש הפשוט ופירוש האמיתי איז אַז דאָס גייט אויף גאַנץ תורה, אָבער וואָס עס טייטשט זיך אָפּ בפירוש, איז תורת משה עבדי, וואָס דאָס גייט אויף אלה הדברים דבר משה".

ויש לעיין ולחפש איפוא נאמר שהפסוק "זכרו תורת משה עבדי" קאי על "משנה תורה", ספר דברים.



ד. בשיחת ש"פ ראה תשט"ז ס"ז (שיחות קודש ריש עמ' 346): "אויף דעם זאָגט ער ווייטער אין פסוק "תאנה ורמון". שטייט אין אַ מאמר אויף תאנה ורמון - יש לומר שזהו ענין הלבושים (מחשבה דיבור ומעשה)".

ויש לעיין ולחפש לאיזה מאמר הכוונה.



סמכות ה"שבחי הבעש"ט"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בשיחת ש"פ ויקרא תשמ"ב (התוועדויות תשמ"ב ח"ב ע' 1114) איתא, ש"אין הכרח לומר שכל הפרטים המובאים בספר "שבחי הבעש"ט" הם בתכלית הדיוק (למרות שמסופר שם אודות צדיקים אמיתיים וכו'). וכדמוכח גם מזה, שלא רגילים כל כך להביא את הספר

"שבחי הבעש"ט" בתור מקור לענינים המבוארים בדרושי חסידות (אבל ראה תו"ח סוף בראשית)."

והעירני חכם אחד, דלכאורה במ"א משמע להיפך, והוא בשיחת ש"פ האזינו תשמ"ה (התוועדויות ח"א ע' 72), דאיתא שם "כמסופר פרטי הדברים בספר "שבחי הבעש"ט", והרי ידוע - ע"פ דברי חסידים הראשונים - שמחבר הספר שמע את הדברים מפי אדמו"ר הזקן, ולכן מצינו שרבותינו נשיאינו מביאים ספר זה בדרושי חסידות - בעיקר בדרושים הכתובים, ולעתים נדירות - מוצאים זאת גם בדרושים הנדפסים". [וכמדומה שכבר דנו בזה פעם באחד הגליונות].

ונ"ל, דכשמעיינים בפרטי הדברים נראה שאין כאן סתירה: דהנה לכאורה אינו מובן, מה שנאמר בשנת תשמ"ב שמזה שאין הספר מובא בחסידות בתור מקור, מוכח שאין שם הכל בתכלית הדיוק, והרי זהו ספר של סיפורים בלבד, וכיצד יש להביא רא' מזה שהוא הובאו סיפורים מהספר בחסידות, והרי תורת החסידות אינה עוסקת בסיפורים.

אלא שיש הפרש בין שתי השיחות, במה שמביאים מספר השבחים: בשיחת תשמ"ב, קאי במ"ש שם שהבעש"ט הוא גלגול הרס"ג, והרי זהו ענין הנוגע למהותה של תורת החסידות, ועל זה צריכים סמכות מיוחדת, ועל ענין חשוב כזה אפשר להביא מקור רק מספר שהובא רבות בחסידות בתור מקור מבוסס (ולכן זה שהובא במקומות נדירים בחסידות, אינו עושה אותו לספר מדויק כל כך, שאפשר לבנות עליו ענין יסודי כזה, המנוגד לשיטת אדמו"ר במהותו של הבעש"ט, כמבואר בשיחה שם). משא"כ בתשמ"ה לא הובאו השבחים, אלא כדי לתאר את פרטי סיפור הדברים, כיצד נולד הבעש"ט וכיצד ציוהו אביו שלא יפחד וכו'. ועל ענין כזה מספיקה הסמכות של ספר שהובא אפילו במקומות נדירים בחסידות. ועצ"ע.



נגלה

יאוש והפקר

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"ק (סו, א) "אמר רבה . . יאוש אמרי רבנן דניקני (כשגזל מחבירו ונתיאשו הבעלים אין צריך להחזיר החפץ בעין, כ"א יכול לשלם דמים), מיהו לא ידענן אי דאורייתא אי דרבנן; אי דאורייתא מידי דהוה אמוצא אבידה, מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי ליד' קני לי', האי נמי (בגזילה) כיון דמייאש מרה קני לי', אלמא קני; או דלמא לא דמיה לאבידה, אבידה הוא דכי אתאי ליד' בהתירא אתאי ליד', אבל האי כיון דבאיסורא אתאי ליד', מדרבנן הוא דאמור רבנן נקני מפני תקנת השבים, ורב יוסף אמר יאוש אינו קונה ואפילו מדרבנן".

והנה על מ"ש בגמ' "מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה . . קני לי'. האי נמי כיון דמייאש מרה קני" הקשו בתוס' (ד"ה "הכא"), וז"ל: "אע"פ שאין יאוש מועיל באבידה בטר דאתי ליד', כדקאמר לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דאתי ליד' קני לי', וכדאמר באלו מציאות (ב"מ כא, ב) בהדיא, מ"מ בעי למילף שפיר דיאוש קני בגזל בטר דאתי ליד'. דבמציאה נמי נהי שלא הי' קונה לענין זה שלא יצטרך להשיב ולהפטר לגמרי, הואיל וכבר נתחייב בהשבה, מ"מ הי' קונה לענין זה שלא יתחייב לשלם כי אם דמים כמו לגבי גזל". עכ"ל.

וצלה"ב סברת התוס', דהיכא דמתיאש באבידה לאחר דאתי ליד' נהי דעדיין חייב לשלם דמי שוויות החפץ, מ"מ אין צריך להשיב עצם החפץ, דלכאור' אם יאוש קונה צריך לקנות לגמרי, ואם אינו קונה למה מהני לגבי עצם החפץ. דבשלמא בגזילה מובן שאא"פ לקנות כ"א עצם החפץ, כי גזל החפץ ויש עליו מתחילה גם חיוב השבת הדמים, ואא"פ להפטר מזה. אבל באבידה, אם יאוש מועיל, למה לחלק בין העצם להדמים? ואם הטעם שחייב להחזיר הדמים לפי ש"כבר נתחייב בהשבה", הרי כבר נתחייב להשיב עצם החפץ ג"כ (וראה קצוה"ח ששנ"ג סק"ב, חי' הרי"ם ד"ה "ומיושבים". ובכ"מ).

וי"ל בזה, בהקדים מה שכתבתי במק"א בביאור שיטת רש"י עמ"ש בגמ' דבמוצא אבידה ודאי מהני יאוש מדאורייתא, וז"ל (ד"ה

"מוצא": "דתניא באלו מציאות (ב"מ כב, ב) מנין לאבידה ששטפה נהר הואיל ונתייאשו הבעלים שהיא מותרת, ת"ל אשר תאבד ממנו, שאבודה ממנו ומצוי' לשאר בנ"א, יצתה זו, אלמא קני". עכ"ל.

וקשה בזה קושיית השטמ"ק בשם הרא"ש, וז"ל: "ול"נ דהתם אין הטעם משום יאוש, דאפילו עומד וצווח שאינו מתייאש מותר, דגזה"כ היא, דנעשה כצווח על ביתו שנפל". עכ"ל. וכ"ה ברא"ש בב"מ (כד, א) על מ"ש בגמ' "המציל מן הארי ומן הדוב ומן הנמר ומן הברדלס ומן זוטו של ים ומשלוליתו של נהר, המוצא בסרטיא ופלטיא גדולה ובכ"מ שהרבים מצויין שם, הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתייאשין מהן, וז"ל: "האי מתייאשין, אסרטיא ופלטיא ורבים מצויין שם קאי, אבל אינך, אפילו עומד וצווח נעשה כצווח על ביתו שנפל". עכ"ל. ולכאור' קושיא אלימתא היא, דהרי כאן לא משום יאוש הוא, כ"א גזה"כ היא, שהיכא שאינה מצוי' אצל כל אדם ה"ה מותרת. ואף שבירושלמי נפקא לן יאוש מאשר תאבד ממנו, כמצוין בהגהות הב"ח כאן ומובא בתוד"ה "מה" (ב"מ כז, א), הרי הקושיא היא גם על הירושלמי עצמו (וכן הקשה בתוס' רבינו פרץ כאן, וברמב"ן ב"מ כז, א).

ולהבין זה יש להקדים מ"ש התוס' כאן (ד"ה "כיון"), שיאוש אינו כהפקר גמור (ואדמוה"ז בשו"ת שלו (סוף סי' יד) כותב שגם הרמב"ם ס"ל כן). והחילוק בין יאוש והפקר כתבו האחרונים (ראה נתה"מ סי' רסב סק"ג. קצו"ה סי' שסא סק"ב. סי' תו סק"א, ובכ"מ), דבהפקר מצינו מחלוקת ר' יוסי ורבנן בנדרים (מג, א) דר"י ס"ל דהפקר כמתנה, מה מתנה עד דאתי לרשות זוכה, אף הפקר עד דאתי לרשות זוכה, ורבנן פליגי עלי', והלכתא כרבנן דהוי הפקר גם לפני שאתי ליד זוכה, משא"כ יאוש ענינו הוא שלא יצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה.

וידוע מ"ש כמה מפרשים שהתוס' לא ס"ל כן, וא' מהראיות היא, כי לפי"ז אין מקום לקושיית התוס' לקמן (קטז, א ד"ה "אדעתא", ראה נתה"מ שם). דהנה אי' שם וז"ל: כי הא דרב ספרא הוה קא אזיל בשירתא לוינהו ההוא ארי, כל לילא קא שדר לי' חמרא דחד מינייהו וקא אכיל, כי מטא זמני' דרב ספרא שדר לי' חמרא ולא אכלי', קדים רב ספרא וזכה בי'. א"ל רב אחא מדיפתי לרבינא למה לי' למיזכי בי', נהי דכי אפקרי' אדעתא דארי' אפקרי', אדעתא דכו"ע לא אפקרי', א"ל רב ספרא לרווחא דמילתא הוא דעבד", עכ"ל.

ובתוס' כתבו וז"ל: "לא דמי להא דאמר באלו מציאות (ב"מ כד, א) המציל מן הארי ומן הדוב וכו' ה"ה שלו מפני שהבעלים מתייאשים מהן - דהתם ודאי שהארי בא לטרוף, כדמשמע המציל מן הארי, מתייאש לגמרי, אבל הכא שהארי ה' עממה והי' מלוה אותם לשמור בהמותיהם מחיות ולסטים, רק שהיו נותנים לו לאכול חמור בכל לילה, ואפשר שפעמים הי' שבע ולא אכיל, הלכך אין מפקיר אלא אדעתא דאכיל לי' ארי' והא לא אכיל לי'". עכ"ל.

ולפי חילוק הנ"ל, בין יאוש והפקר, מעיקרא אין להקשות מהא דהמציל מן הארי וכו', כי ע"פ חילוק הנ"ל מובן, שבהפקר מכיון שיצא מרשות בעלים תומ"י, הרי אם רוצה לקנות בעצמו צריך לעשות קנין חדש, כי כבר יצא מרשותו. אבל ביאוש, מכיון שלא יצא מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, הרי אם חוזר בו מן היאוש, אי"צ לעשות קנין חדש, כי מעולם לא יצא מרשותו. ובמילא מובן החילוק בין מעשה דר"ס והדין דמציל מן הארי וכו' בפשטות: במציל מן הארי וכו' איירי שלא חזר בו הבעלים מן היאוש, ולכן הרי אלו של המציל המוציא, לפי שהבעלים מתייאשין מהן, אבל במעשה דר"ס, הרי ראה ר"ס שהארי לא אכל החמור, וא"כ בודאי חזר בו מן היאוש, וא"כ לא הי' צריך לקנותו מחדש. ולכן מבואר בגמ' שלרווחא דמילתא הוא דעבד.

ומדהקשו התוס' הקושיא, וגם תירצו תירוץ אחר, ראי' לכאור' שהתוס' לא כיונו לחילוק זה בין יאוש והפקר (אבל ראה ב'מרחשת' קונטרס יאוש'). וא"כ צלה"ב: מה החילוק בין יאוש והפקר.

ולהבין זה, יש להבין תחלה מהות ענין היאוש, דלכאור' קשה מאד להבין למה ע"י שהאדם מתייאש מותר להמוצא לקחתו. בשלמא הפקר, הרי עשה זה ברצונו, וכמו שיכול אדם להקנות וכו' דבר לחבירו, כמו"כ יכול להפקיר דבר [וידועה השקו"ט בדעת הרמב"ם שכתב (הל' נדרים פ"ב ה"ד) "ההפקר אע"פ שאינו כנדר, ה"ה כמו נדר שאסור לחזור בו"]. אבל יאוש, הרי גם בעת היאוש רוצה הוא שיחזירו לו החפץ, אלא שסובר שעוד לא יוחזר אצלו, אבל ברצונו גם עכשיו שאם הי' באפשרות שיוחזר החפץ לו, בודאי שהי' טוב (שלכן כתב ב'שיירי קרבן' על הירושלמי (סנהד' פ"ו ה"ב) דכל יאוש הוה בטעות, וכמ"ש בההערות ל'תרומת הכרי' (לאחי הקצוה"ח, סרס"ב סק"א), או כמ"ש הקצוה"ח (סי' קמ"ב סק"א), דאם הי' יודע היכן האבידה לא הי' מתייאש. וראה ש"ך סי' שנ"ח סק"א). וא"כ למה אמרי' שזה גופא שמתייאש מפקיר החפץ.

ויובן זה בהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש (חי"ז ע' 289 ואילך) בביאור גדר שמיטת כספים, וזלה"ק (מתורגם מאידיש): בשמיטת כספים אי' במשנה במס' שביעית (פ"י מ"ח, גיטין לז, ריש ע"ב): "המחזיר חוב בשביעית (לאחר זמן השמיטה) יאמר לו משמט אני, אמר לו אעפ"כ, יקבל ממנו שנאמר וזה דבר השמיטה" - ואם שמיטה היא אפקעתא דמלכא ונתבטל החוב, אינו מוסבר כל צרכו לשון המשנה "המחזיר חוב", משמט אני", וגם (אינו מוסבר) פי' המפרשים באמירת הלוח "אעפ"כ" שרוצה "לפרוע" החוב?

ויתירה מזו: היות והתורה אמרה ששביעית משמט ומבטל החוב, לכאור' הי' צ"ל איסור להלוה לעשות פעולה הפכית - להחזיר המעות כחוב - והמשנה אומרת ש(לא רק שמותר להלוה לעשות כן, כ"א) "רוח חכמים נוחה ממנו" (כמ"ש בהמשנה השני')?

שמכל זה משמע, ששמיטת כספים בשביעית אינו בגדר אפקעתא דמלכא - שהחוב נפקע ונתבטל לגמרי בדרך ממילא - כ"א (א) ה"ה חובת גברא על המלוה לשמט החוב, וגם (ב) שגדר החיוב אינו להפקיע ולבטל החוב לגמרי, כ"א שהוא עוזב (משמט) את החוב: אינו תובעו (לא יגוש).

ועפ"ז מוסבר מ"ש הרמב"ם (פ"ט הכ"ח. וראה רדב"ז וכס"מ שם): "וצריך המלוה לומר למחזיר משמיט אני וכבר נפטרת ממני, אבל אמר לו אעפ"כ רצוני שתקבל, יקבל ממנו שנא' לא יגוש והרי לא נגש". ז.א. שהחיוב והמצוה על המלוה ("משמיט אני") ה"ה מוגדר בזה שהוא מקיים ה"לא יגוש" - אינו לאו ואיסור בפ"ע בשמיטת כספים, כ"א (גם) החיוב של חיוב השמטה (כמ"ע); וכלשון החינוך (מצוה תעז): "לעזוב החובות" - לעזוב, ז.א. לא לתבוע; וכמשמעות הכתובים: "שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו לא יגוש את רעהו ואת אחיו גו' ואשר יהי' לך את אחיך תשמט ידך".

והיות שה"לא יגוש" מחייב ומכריח המלוה לעזוב ולא לתבוע החוב, מובן, שבדרך ממילא נפקע השעבוד וחובת גברא של הלוח לפרוע החוב (דהרי הא בהא תליא) - וכלשון הרמב"ם: "משמיט אני וכבר נפטרת ממני", שהלוח נפטר מהשעבוד להמלוה; אבל זה רק ביטול השעבוד בהיחס (דגדר גברא) בין המלוה והלוח, אבל נשאר שעבוד על נכסי הלוח, לפי שעצם החוב כשלעצמו לא נפקע.

ולכן מובן מה שלדעת רוב הפוסקים (חוץ מהדעה יחידה דהיראים), אין כאן גדר דמצוה על הלוה לפרוע החוב להמלוה (גם לפני שאמר המלוה "משמיט אני"); ואעפ"כ ה"ה נקרא "מחזיר חובו", כי הגם שהלוה פטור מלפרוע ההלוואה, עדיין יש כאן החוב, וזה לא נפקע; בסגנון אחר: כשלוה - הנה על חלק מנכסיו (בסכום דההלוואה) - חל מעין בעלות המלוה. עכלה"ק (ועיי"ש עוד פרטים בזה).

נמצא שיש כאן גדר חדש, אופן שהחוב לא נתבטל, ומ"מ אינו חייב לפרוע, לפי שיש איסור על המלוה לתבוע, היינו שחייב לעזוב החוב, ומפאת זה שאינו תובע ואסור לתבוע החוב (שמשמיט החוב), אי"צ לפרוע. ולכן גם אחר שנפטור מלפרוע, יש על נכסיו שעבוד להמלוה, כי החוב עדיין נשאר. ומתי מתבטל השעבוד - לעולם נשאר השעבוד על נכסי הלוה, ומ"מ לעולם אין חייב לפרוע. ולכן "המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו", כי החוב עדיין נשאר.

וככל הדברים האלה וכל הגדר הזה, י"ל שזהו"ע יאוש: האדם מחליט שלא יוחזר לו הדבר, ובא למסקנא שכבר בא הזמן לסלק את דעתו מזה, שלא לחשוב עד"ז עוד, ולא יתעסק עוד למצוא אותו ולא ילך למצוא מישוהו לתבוע ממנו החפץ שלו - הנה עי"ז כאילו הוא מסלק את עצמו מן החפץ, אבל לא שעי"ז מתבטלת שייכותו להחפץ. כ"א שכאילו הוא אמר שמקבל ע"ע שלא לתבוע את החפץ עוד. ובמילא פטור המוצא מלהחזירו (כי הא בהא תליא). ואעפ"כ נשאר שעבוד ושייכות בהחפץ לבעליו הראשונים, ושעבוד זה אינו נפקע לעולם, ומ"מ לעולם אין חייב להחזיר החפץ.

וכמו בענין שמיטת כספים, הרי זהו הטעם למה "המחזיר חוב בשביעית רוח חכמים נוחה הימנו", כי עדיין נשאר שעבוד החיוב, אף שפטור מלפרוע. כמו"כ י"ל בענין יאוש, שזהו הטעם להדין שכתוב בשו"ע אדמוה"ז (הל' מציאה ופקדון סי' יח-יט) וז"ל: "וכן בדבר שאין בו סימן, אם יודע בבירור של מי הוא, יחזירו לו, אע"פ שכבר נתייאשו, שהיאוש אינו כהפקר גמור שאינו מתייאש ומפקיר מרצונו. וכן המציל מהארי ומהדוב ומן הנהר ששטף ועבר, אע"פ שנתייאשו הבעלים, יש לו לעשות לפני משורת הדין ולהחזיר, אע"פ שמן הדין אינו חייב...". עכ"ל. ומקורו בב"מ (כד, ב) "חייב להחזיר . . . לפני משורת הדין". ולכאור' אם החילוק בין יאוש והפקר, הוא בזה שיאוש לא יצא מרשותו עד דאתי לרשות זוכה, הנה לאחר צאתו לרשות זוכה שוים יאוש והפקר, וא"כ איזה טעם הוא להחזיר לפני מש"ה לפי

"שהיאוש אינו כהפקר גמור", והרי כאן איירי לאחר שאתי לרשות זוכה.

וע"פ הנ"ל ה"ז מובן בפשטות: דגם לאחר היאוש נשאר שעבוד על החפץ לבעליו הראשונים, ולכן לפנים משורת הדין טוב להחזירו לו.

וזהו החילוק בין יאוש להפקר: דבשניהם חל ענינם תומ"י (ולא כחילוק הנ"ל), אלא שהחילוק הוא במהותם: מהות הפקר הוא שהבעלים מסלקים א"ע לגמרי מהחפץ ונעשה של כל העולם כולו, או שאינו שייך לשום אדם (ראה צפע"נ הל' נדרים פ"ב הי"ז. מת"ע פ"ב ופ"ד); משא"כ יאוש, אף שג"כ פועל שאין הבעלים יכולים לתובעו והמוציא פטור מלהחזירו, וגם זה נעשה תומ"י, מ"מ עדיין נשאר שעבוד על החפץ לבעליו. וכמפורש בתשובת אדה"ז (שם סו"ס יד) שנשאר בעליו גם אחר יאוש.

וא"כ מובן שגם ביאוש אא"פ לחזור בו, כי הסילוק והפטור מלהחזיר נעשה תומ"י בפועל, ואיך אפשר לחזור בו. ולכן מובן היטב קושיית התוס' לקמן במעשה דרב ספרא, כי גם שם הי' צריך לחזור ולזכות בו, כדאי' בב"מ שהמציל מן הארי הרי אלו שלו, כי הבעלים מתייאשין מהם, וא"כ אמאי קאמר "לרווחא דמילתא הוא דעבד", והוכרחו לתרץ שארי דר"ס שונה מארי דדין המציל מן הארי.

ועפ"ז מתורץ איך אפשר ללמוד גדר יאוש מהדין דשטפה נהר וכו', אף ששם גם בעומד וצווח שאינו מתייאש ה"ז מותרת - כי אדרבה, זה גופא הוה הלימוד, דשם רואים שאף שבפועל לא הפקירו, ועומד וצווח שזה עדיין שלו, ובמילא כן הוא באמת, שנשאר בפועל שזה עדיין שייך לו, ואעפ"כ ה"ז מותר, כי היות וזה אינו מצוי לכל העולם, בד"מ נסתלק הוא מן החפץ, ואי"צ להחזירו לו, אף שעדיין שלו הוא, עד"ז הוא ביאוש, שהיות ונסתלק מן החפץ, ה"ז מותר, אף שבפועל עדיין נשאר החפץ משועבד לו.

ומדויק הוא בהלשון "מנין לאבידה ששטפה נהר . . . שהיא מותרת..." - היינו לא שע"ז אינו עוד של הבעלים, כ"א עדיין נשאר של הבעלים, אלא שמותרים לקחתו - עד"ז יאוש, שעדיין היא של הבעלים, אלא שמותרת, כנ"ל בארוכה.

ועפ"ז י"ל בנוגע להלימוד לענין יאוש לשיטת התוס' (ד"ה מוצא) שזהו מהא דאמרו באלו מציאות (כז, א) "מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנים ויש לה תובעים - פי' ע"י שיש לה סימנים יש לה תובעין, שאין

הבעלים מתייאשים כיון שיש בהם סימן". - הנה גם בזה מודגש מה שע"י יאוש "אין לה תובעים", ז"א זהו רק מה שאין לתבוע את החפץ, אבל לא שהחפץ יצא מרשותו לגמרי, וכ"ז כנ"ל שגדר יאוש הוא רק שאסור לתובעו, אף שנשאר שייך לו.

והנה, עפ"ז יש לבאר סברת התוס' לחלק - דביאוש קודם דאתי לידו דהמוצא, מועיל לגמרי; ויאוש לאחר שאתי לידו, מועיל שאי"צ להחזיר עצם החפץ, אבל אינו מועיל לגבי הדמים, ועדיין צריך להחזיר הדמים:

כנ"ל - הרי ענינו של יאוש הוא שעדיין נשאר שעבוד ושייכות לבעלים הראשונים, וס"ל להתוס', שכל גדר "שעבוד" הו"ע השייך להשוויות של החפץ ולא להעצם, וכמו שהוא בשעבוד נכסים בהלואה, שאין עצם הקרקע וכיו"ב שייך להמלוה, כ"א שהקרקע בשוויות סכום ההלואה משועבדת היא להמלוה, אבל מה ענין עצם קרקע הלוה להמלוה. וכ"ה בנדר"ד, שאין עצם החפץ שייך לבעלים הראשונים, ומה שאומרים שהחפץ משועבד לו, הפ"י הוא ששייך הוא עדיין לשוויות החפץ, ולכן אם אתי לידו לאחר יאוש, הנה אף שעדיין נשאר שעבוד למי שאבד החפץ, מ"מ מכיון שבפועל א"א לתבוע החפץ, והוא נפטר מלהחזירו, הרי אא"פ לחול על המוציא שום חיוב, גם לא חיוב השבת השוויות, כי נפטר הוא מלהחזירו. אבל אם בא לידו קודם יאוש, וכבר חל עליו חיוב השבה, בין דעצם החפץ ובין דשוויות החפץ, ואח"כ נתייאש, הנה מה שנתבטל ע"י היאוש הוא שייכותו להעצם, אבל השעבוד נשאר, א"כ לא נסתלק ממנו חיוב השבת השוויות, מכיון שאין יאוש בכלל מסלק שעבוד זה.

בסגנון אחר: בשלמא כשמצא לאחר יאוש, הנה אין בכח השעבוד שנשאר, לחייב ולחדש חיוב חדש דהחזרת הדמים. אבל כשחל עליו כבר חיוב החזרת הדמים והחזרת העצם, הרי אא"פ להיאוש לסלק ממנו יותר ממה שענין היאוש הוא מצ"ע, ומכיון שהיאוש רק מבטל שייכותו לעצם החפץ, ושייכותו להשוויות נשארת, א"כ נשאר גם החיוב דהחזרת הדמים עליו. [וכידוע בכ"מ שכדי לבטל דבר שכבר ישנו, קשה יותר מכדי לפעול שלא יקרה הדבר מלכתחילה].

והנה עפ"הנ"ל יש לתרץ עוד קושיא: דהנה איתא במס' ע"ז (מג, א) שר"א הקפר בריבי מצא ע"ז בדרך וכפה עכו"ם לבטלו, והק' בגמ' וז"ל: "ולית לי' לר"א הקפר בריבי הא דתנן המציל מן הארי . . והמוצא בסרטיא ופלטיא גדולה ובכ"מ שהרכים מצויין שם, הרי אלו

שלו מפני שהבעלים מתייחסין מהן. (ומתרגם:) אמר אב"י נהי דמינה מ"אש, מאיסורא מי מ"אש, מימר אמר אי עכו"ם משכח לה מפלח פלח לה, אי ישראל משכח לה אידי דדמי' יקרינ מזבין לה לעכו"ם ופלח לה. עכ"ל הגמ'.

ולכאור' ה"ז סותר מ"ש לקמן (נג, ב) בהמשנה "ע"ז שהניחיה עובדי' בשעת שלום מותרת...". ופרש"י (ד"ה "בשעת") וז"ל: "הואיל ויצאו לדעת ולא נטלוה עמהם, ביטלוה". עכ"ל. ולכאור' מנ"ל דביטלוה, דילמא רק הפקירוה, ואז עדיין נשאר אסור, כדאי' לעיל "נהי דמינה מ"אש, מאיסורא מי מ"אש, מימר אמר אי עכו"ם אשכח לה מפלח פלח לה, אי ישראל משכח לה אידי דדמי' יקרינ מזבין לה לעכו"ם ופלח לה", היינו, שמנ"ל שע"י שהפקירוה ביטלה מן הדעת לעבדה [שזהו גדר ביטול, וכלשון רש"י שם (ד"ה "מתייחסין") "בטלה מדעת" דלא למפלחה וכו'], ובכ"מ] הרי אינו יודע מי ימצאנה אחר שהפקירה, אולי ימצאהו עכו"ם ויפלח לה, ואפי' אם ימצאנו ישראל דלמא ימכרנה לעכו"ם ופלח לה.

ותירה מזו: לעיל הקשו בתוס' (ד"ה "אידי") עמ"ש בגמ' "מאיסורא מי מ"אש מימר אמר וכו'", ממ"ש לקמן (נג, א) מכרה או משכנה לצורף ישראל מותרת, משום דבטלה, ולא קאמרינן "דאידי דדמי' יקרינ מזבין לה לעכו"ם". ותירצו, "דשאני הכא דאיכא תרי ספיקי לאיסורא, שמא עכו"ם ימצאנה ויעבדה, ואף אם ימצאנה ישראל שמא אידי דדמי' . . אבל התם ליכא אלא חדא ספיקא, דהא קיימא היא ביד ישראל ולהכי ודאי מבטל לה", ולכאור' למה לא הקשו מהמשנה "ע"ז שהניחיה עובדי' בשעת שלום מותרת", למה לא אמרי' שם כנ"ל. ובפרט שתירוצם אינו מתאים לתרג' קושיא זו, כי בעו"ז שהניחיה עובדי' וכו' ישנם שתי הספיקות לאיסורא, שמא עכו"ם ימצאנה ויעבדה, ואף אם ימצאנה ישראל שמא אידי דדמי' וכו'.

אמנם עפ"הנ"ל י"ל בזה, דבאמת כשמפקיר העכו"ם את הע"ז, ומסלק דעתו מלעבדו, זה גופא הוה ביטול, ולא איכפת לן מה שחושב שמישהו אחר יעבדנו, כי מאחר שהי' שלו, והוא סילק דעתו מלעבדו, ה"ז ביטול, ומה שחושב שאחר יעבדנו אינו מעלה ואינו מוריד, כי מה נוגע לנו המחשבה שלו בנוגע להחפץ כשכבר אינו שלו. וכמובן בפשטות שמחשבה של מישהו, אפשר לפעול רק על חפץ השייך לו, ולא על חפץ שאינו שלו [שזהו יסוד הדין של "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", כמבואר באג"ק כ"ק אדמו"ר ז"ע ח"א (ע' רלט) וראה

שו"ת אחיעזר ח"ב סי' שה] -ולכן "ע"ז שהניחוה עובדי' בשעת שלום מותרת", כי מה שהם הפקירוה, ה"ז גופא הוה ביטול. ולא איכפת לן מה שחושבים שאולי מישהו אחר יעבדנה.

משא"כ בדין ר"א הקפר שמצא ע"ז בדרך, שלא הי' מדין הפקר, כ"א מדין יאוש, וכפי שמביא ע"ז בגמ' הדין ד"המוצא כו' בכ"מ שהרבים מצוין שם הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתייאשין מהן", בזה אכן נוגע מחשבתו של העכו"ם שאבדו, כי כנ"ל ביאוש עדיין נשאר שעבוד בעלים הראשונים עליו, ובמילא אכן נוגע לנו מחשבתו ש"מאיסורא מי מיאש, מימר אמר וכו'", כי בדבר שהוא שלו יש למחשבתו השפעה, ולכן אי"ז ביטול אמיתי.



בענין הנ"ל

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא'

א. בענין שינוי מעשה שקונה בגזילה (ב"ק סו, א, ובכ"מ), ידוע, שיש ב' אופנים כלליים בהסברת אופן הקנין: א) עצם הקנין הנה מצד הגזילה עצמה, ורק שמחמת חיובו להשיב את הגזילה, אין הקנין יכול לחול, וע"י שמשנה הגזילה אז נפקע חיוב ההשבה, ובד"מ חל הקנין. (ב) שמעשה השינוי עצמו הוה הקנין לקנות את הגזילה.

ובכלל נקטינן דרש"י ותוס' פליגי בהא: דרש"י סב"ל כאופן השני, ותוס' כאופן הראשון. [ושלכן: א. לתוס' (סה, ב, ד"ה "הן") לא בעינן קרא מיוחד ללמד ששינוי שאינו חוזר לברייתו קונה בגזילה, ומספיק הילפותא מ'הן' שנאמר גבי אתנן. משא"כ לרש"י (צג, ב, ד"ה "וכ"ש") כן בעינן לזה קרא מיוחד. ב. לרש"י (סו, א, ד"ה "שינוי") בעינן שהשינוי יהי' בידים. ג. לרש"י, הרי הלימוד מראשית הגז דשינוי קונה, הוה מחמת דיש שם גדר של גזילה (מהכהנים) ע"י שינוי זה (עיין בדברי רש"י בענין זה סו, א וצג, ב), משא"כ לתוס'. ד. לתוס' (גיטין מג, ב ד"ה "גזלן") יוצא דהשינוי מהני לקנותו להגזלן גם בעל כרחו. משא"כ לפי רש"י שם א"צ לומר כן. ועוד].

וצלה"ב, מהו שורש והסברת פלוגתא זו?

ב. והנה בהמשך הסוגיא (סו, א), מסתפק רבה באם גם יאוש קונה בגזילה (מדאורייתא), כמו שמהני גבי אבידה, או דגבי גזילה לא מהני

משום "דבאיסורא אתאי לידיה". וכתבו התוס', "מכאן משמע שיאוש אינו כהפקר גמור, דא"כ אפי' בתר דאתא לידיה באיסורא יכול לקנות מן ההפקר".

וידועים דברי ה'נתיבות' (סי' רסג) בביאור חילוק זה בין יאוש להפקר; דהפקר הוה פירושו שיצא מרשותו של המפקר. משא"כ יאוש פירושו נתינת זכות שכל אחד שירצה יכול לזכות בחפץ זה (מרשותו של המייאש). ברם, מדברי רש"י בכו"כ מקומות, מוכיחים האחרונים, שחולק על הנ"ל, וסב"ל שבאמת פעולת יאוש הוה כמו פעולת הפקר - שמוציא הדבר מרשותו לגמרי (והרי זהו א' מההסברים מדוע מביא רש"י בסוגיין עוד פסוק למילף בו דין יאוש - בנוסף להפסוק שמביאים התוס' כאן ורש"י בעצמו בב"מ כז, א - דמפסוק זה (הנוסף) למד דדין יאוש הוה כהפקר).

והנה, הרי התוס' כתבו דסוגיין מתבאר רק אי יאוש לא הוה כהפקר ("דא"כ אפי' בתר דאתא לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר"), וע"כ דרש"י פליג עליה, וסב"ל, דגם אי יאוש הוה כהפקר, מ"מ קיימת האי סברא "דבאיסורא אתאי לידיה". וצלה"ב במה פליגי?

ג. ובהמשך הסוגיא (סו, ב) מבואר, דאף למ"ד דיאוש קונה, מ"מ הרי זה מהני רק כשהגזלן רוצה לקנותו, משא"כ כשאינו רוצה לקנותו, עדיין יכול לפטור את עצמו בטענת הרי שלך לפניך (היינו, במקרה שאין החפץ שוה כלום עכשיו, כמו בחמץ שעבר עליו הפסח).

ובקצוה"ח (סי' תו) הביא מכאן רא"י לדעת התוס' הנ"ל, דביאוש הרי החפץ לא יצא מרשות הבעלים עד שיזכה בו השני, דאל"כ, הרי מה בכך שהגזלן לא רצה לקנותו, מ"מ הרי החפץ כבר יצא מרשות הבעלים, ואיך יכול לומר לו הרי שלך לפניך?!

אולם, בס' 'תרומת הכרי' (סי' רסב) מבואר, דגם אי נימא דאכן יצא מרשות הבעלים ע"י היאוש, מ"מ היות והגזלן לא קנאו (דהא לא רצה לקנות), יכול לומר להבעלים הרי שלך לפניך. וא"כ אין רא"י מגמ' זו לדעת התוס'. ולפי מה שהבאנו מהאחרונים שרש"י אכן פליג על שיטת התוס' בגדר יאוש, אז צריכים לומר לכאן שרש"י סב"ל כדעת ה'תרומת הכרי'. וצלה"ב, מהו יסוד והסברת פלוגתא זו בדין הרי שלך לפניך; באם הוה רק במקרה שהחפץ עדיין ברשות הבעלים (כדעת הקצות בשיטת התוס'); או דהוא כל זמן שלא קנאו הגזלן (כדעת רש"י ע"פ ה'תרומת הכרי')?

ד. והנראה לומר בכ"ז, ע"פ מה ששמעתי וראיתי כתוב, דיש ב' אופנים לפרש יסוד הדין תשלומין בגזילה: א. דין בפנ"ע בנוסף לדין השבה. והיינו, דכשגזל נתחייב בב' דינים: דין של 'והשיב' כל זמן שהגזילה קיימת, ודין של 'ושילם' במקרה שהגזילה לא תהא קיימת. ב. שהוא המשך להדין השבה. והיינו, שכשגזל נתחייב להשיב את הגזילה. ובאם אח"כ כבר א"א להשיבו, אז חייב עכ"פ להשיבו ע"י תשלומין. ומדברי רש"י בריש מכילתין (צ, ב ד"ה "וגזלן") מדייקים דסב"ל כאופן השני, דהרי הביא הפסוק ד"והשיב" וגו' כמקור מה"ת על הדין תשלומין בגזילה. ושיטת התוס' - רוצים לפרש - הוא כאופן הראשון.

[ועפ"ז מצאתי דיש לבאר (בקיצור נמרץ): (א) פלוג' רש"י ותוס' בענין 'קרן כעין שגנב, כפל ודו"ה כשעת העמדה בדין' (סה, א). דלרש"י הרי החידוש הוא הא דקרן כעין שגנב, ולתוס' הרי החידוש הוא בדין כפל ודו"ה כשעת העמדה בדין; דלרש"י הרי התשלומין הן במקום ההשבה, ובאם ה' משיב גוף החפץ ה' בודאי משיבו כמו שהוא עכשיו, וא"כ בפשטות הרי התשלומין צ"ל ג"כ כדהשתא. משא"כ לתוס', הרי נתחייב בהתשלומין בשעת הגזילה (יחד עם החיוב השבה), וא"כ מסתבר לחייבו כמו שהי' שזה אז.

(ב) פלוג' רש"י ותוס' בדין הוכחשה או נתפטמה מאליה. דלרש"י משלמים כפל ודו"ה כדהשתא, ולתוס' כדמעיקרא; דלרש"י הרי בפשטות צריכים לשלם כדהשתא, היות ומשלם במקום ההשבה כנ"ל, משא"כ לתוס' הרי משלמים על שעת הגניבה. וא"כ במקרה שנשתנתה הבהמה מאז (היינו, שגוף הבהמה נשתנה, ולא שנתייקרה לחוד), אז אין מקום לשלם על בהמה כזו שלא הי' במציאות בשעת הגניבה.

(ג) לכאורה יש להוסיף: פירוש רש"י ב'טלאים כדמעיקרא' - שכשמשלם עם טלאים אז משלם כדמעיקרא (דלכא' תמוה, דמאי נפק"מ איכא בין תשלומין ע"י כסף או ע"י טלאים?) - דהיות דלשיטתו גדר התשלומין הוא במקום ההשבה, הרי במקרה שמשלם ע"י אותו סוג חפץ שגנב, נחשב כאילו החזיר גוף הדבר לבעליו, ואינו כתשלומים סתם (ועצ"ע).

(ד) פלוג' רש"י ותוס' בביאור חידושי' דרבא (לקמן קה, א, הובא בתוד"ה" גופא" בסוגיין סה, א) ב"גזל ג' אגודות בג' פרוטות והוולו ועמדו על ב' והחזיר לו ב' חייב להחזיר לו אחת": דלרש"י פירושו דיש חיוב השבה על האגודה הג'. ולתוס' פירושו, דאע"פ דאין חיוב

השבה על האגודה הג', מ"מ באם נאבדה יש חיוב תשלומין; דלהנ"ל מובן דלרש"י א"א להיות חיוב תשלומין באם אין חיוב השבה, משא"כ לתוס' דלא תלויין הא בהא.

ה. וי"ל, דזהו גם יסוד ג' הפלוגתות בין רש"י לתוס' שהבאנו לעיל: (א) מה שפליגי באם יש מושג של קנין מצד עצם הגזילה או לא (שמזה מסתעף - כמובן - השאלה, באם השינוי הוא מעשה של קנין חדש או לא); הרי לרש"י מכיון שכשגזל חל עליו רק חיוב של השבה, אז אין במעשה זה שום קנין. אדרבא, התורה אומרת לו שאין כאן מעשה קנין וצריך להשיב החפץ לבעליו. אמנם לתוס', הרי בשעת הגזילה גם חלה עליו חיוב תשלומין, וא"כ מובן דכבר אז יש איזושהו 'קנין' בהדבר הגזול, אלא שכל זמן שדבר זה הוא בעין, יש עליו חיוב של השבה, וא"כ לא חל הקנין לגמרי.

(ב) ועד"ז במה שפליגי, דאי נימא דיאוש הוה כמו הפקר (שמוציא מרשות הבעלים), האם שייך לומר הסברא ד'באיסורא אתא לידיה' או לא; הרי לתוס' מובן שכבר אין מקום לסברא זו, דמכיון שבצעם הרי הגזול כבר קנה החפץ, ורק שחיוב ההשבה מעכב, וא"כ עכשיו שהבעלים הוציאו החפץ מרשותם, כבר אין שום מעכב, ויכול לקחת את החפץ ולקיים החיוב תשלומין (שהיתה עליו משעת הגזילה). אמנם לרש"י, הרי מעולם לא הי' לו שום זכות לקחת את החפץ לעצמו, וה'באיסורא' (חיוב השבה) אומר שאינו יכול לקנותו אלא צריך להחזירו, וא"כ אפ"ל שאיסור זה מונע ממנו הרשות מלקנות החפץ לעצמו, אפי' במקרה שכבר הוציאוהו הבעלים מרשותם ע"י האוש.

(ג) ועד"ז במה שפליגי בענין אמירת "הרי שלך לפניך"; די"ל דהטעם שהגזול יכול לומר הש"ל משתנה לפי ב' השיטות האלו. דלפי השיטה (רש"י) שעל הגזול (כשגזל) איכא רק חיוב השבה, אז י"ל דזה שיכול לומר הש"ל הוא משום שזה הוא החיוב המוטל עליו - להשיב החפץ לבעליו, וכ"ז שיכול לקיים חיוב זה, אז א"א לתבוע ממנו שום דבר אחר. משא"כ לפי השיטה (תוס') שעל הגזול חל מעיקרא גם חיוב תשלומין, א"כ זה שיכול לפטור א"ע באמירת הש"ל, הרי"ז רק 'פטור' שאפשר להשתמש בו - דאע"פ שבאמת חייב לשלם עבור החפץ (שעכשיו אינה שוה כלום), מ"מ היות וזהו עדיין החפץ של הבעלים, א"כ אם יחזיר להבעלים חפצם, א"א לחייבו בתשלומין.

והנפק"מ בין ב' האופנים הוא, במקרה שיצא מרשות הבעלים, אמנם עדיין לא קנאו הגזול; דלאופן הא' מובן שעדיין יכול הגזול לומר

הש"ל (משום שעדיין מקיים עי"ז החיוב השבה). משא"כ לאופן הב' שעכשיו כבר נתחייב בהחיוב תשלומין ושוב לא יועיל ה'פטור' דהש"ל. והיא היא המחלוקת בין רש"י ותוס' ע"פ הקצוה"ח וה'תרומת הכרי' שהוזכרו לעיל.



"וכי פליגי אבית הלל"

הת' אליהו קמינצקי
תלמיד בישיבה

ב"ק דף סה, ב: "אמר ר' אילעא, גנב טלה ונעשה איל, עגל ונעשה שור, נעשה שינוי בידו וקנאו. טבח ומכר, שלו הוא טובח שלו הוא מוכר. . . א"ר ששת, הא מני ב"ש היא דאמרי שינוי במקומו עומד ולא קני, דתניא נתן לה באתננה חיטים ועשאן סולת, זיתים ועשאן שמן, ענבים ועשאן יין, תני חדא אסור ותני חדא מותר. ואמר ר' יוסף תני גוריון דמאספורק, ב"ש אוסרין וב"ה מתירין, מ"ט דב"ש דכתיב גם לרבות שינוייהם, וב"ה הם ולא שינוייהם..."

והקשו בתוס' ד"ה "הם ולא שינוייהם: תימה, דבסמוך נפקא ליה לרבה דשינוי קונה מקרא אחרינא. . . ועוד קשה דרב חסדא קאמר דשינוי אינו קונה. . . ובהגוזל קמא (צד:) קאמר ר' יוחנן דבר תורה גזילה המשתנית חוזרת בעיני' [דהיינו כר' חסדא דשינוי אינו קונה] . . . וכי פליגי אבית הלל?"

וצריך להבין שאלת התוס', דהא איתא בהגוזל קמא (צד, א) "א"ל ה"ק לא נחלקו ב"ש וב"ה בדבר זה". ז.א. דלכל שאר התנאים המוזכרים שם, לא סבירא להו כגוריון דמאספורק - ד"תני חדא אסור ותני חדא מותר" היינו ב"ש וב"ה (כמבואר במהוד"ב למהרש"א), אלא ס"ל, שב"ה סברי בזה כב"ש. ולפ"ז אינו מובן מה שהקשו התוס' כאן "וכי פליגי אבית הלל", שהרי ארבעה תנאים לא ס"ל כגוריון שאמר שההוא תנא ב"ה הוא? וכן צ"ל גם בשאלה הראשונה שמקשה על רבה, דהגם שבלאו הכי קשה עליו, שאם מסכים הוא לתנא חדא למה צריך פסוק אחר, מ"מ האי קרא בגבוה מיירי, ומהיכי תיתי שלא ס"ל כה'תנא האוסר", משום דאמאיס לגבוה, וכרבא?¹

(1) עיין תוד"ה "הא מני" סה, ב.

ותי' בספר 'דרכי דוד' (בדף צד, א) "שלפי מ"ש שם¹ דקושיית התוס' היא רק אליבא דסוגיא דהתם דנקטה כאב"י, ה"נ י"ל דהקושיא היא אליבא דסוגיא דהתם דנקטה כגוריון דמאספורק לתרץ אליבא דר' אילעא (דהיינו תירוצו של ר' ששת), ורצו ליישב דברי האמוראים גם אליבא דסוגיא דהתם". אמנם עדיין צ"ל, מה הכרחו של התוס' ליישב דברי האמוראים אליבא דסוגיא זו, ולא לתרץ בפשטות שהם סוברים כאב"י, וכשאר התנאים המוזכרים שם (דף צד)?

ואולי יש להוסיף ביאור בזה, דהנה תירוצו של ר' ששת בא ליישב הסתירה שבין ר' אילעא להב"י דהקשה ר' חנינא, ותשובה זו (דהב"י דהתם ב"ש היא) נתקבלה במסקנת הגמ' בפירוש דברי ר' אילעא, ונמצא שהוא סובר כב"ה. ובהגוזל קמא (דף צו, ב) "זה הכלל כל הגזלנין משלמים כשעת הגזילה: (זה הכלל) לאתויי מאי, לאתויי הא דר' אלעא גנב טלה...", ואין שום מחלוקת בדבר. והכי איתא בהדיא ברי"ף (דף כז, א בדפי הרי"ף) "דאמר ר' אלעאי . . . והלכתא כוותיה דאמרינן לקמן . . . כל לאתויי מאי, לאתויי הא דר' אלעאי".

ועפ"ז תובן שאלת התוס', דהא קי"ל דהלכתא כר' אילעא, שדבריו מתיישבים רק אליבא דגוריון דמאספורק, ולא עוד, אלא שזה הרי רבותא של המשנה ("זה הכלל, כל"²). ומאחר שכבר דנין בענין הנוגע להלכה, שבזה שייך רק פשט אחד, א"כ לדידן קשיא לפשט זה, דהא מצאנו דברי ר' יוחנן ור' חסדא שנאמרו בסתם נגד ב"ה, ואפי' רבה שסובר דשינוי קונה, הוא לומד זאת מפסוק אחר. ונמצא קשה, איך דין זה מתקבל להלכה כשאף אמורא לא סובר כך לכתחלה³.

ועד"ז כ' הרשב"א בסוגיין בתירוצו לשאלה אחרת (בד"ה "מ"מ קשיא"), וז"ל: "ונ"ל דאנן דקי"ל כר' אלעא, מדקתני כל הגזלנין, הוא דאמרינן הכי⁴, כלומר, אנן דקי"ל כר' אלעא קשיא ברייתא דלא משבשינן לה, ואוקימנא כב"ש דאמר שינוי במקומו עומד".



(2) עיין נ"י לר. בדפי הרי"ף ד"ה "כל לאתויי".

(3) מלבד יישוב ר' ששת אליבא דר' אלעא.

(4) כמו הרי"ף המובא לעיל.

חסידות

מאמרי אדה"ז מתקופת ליאזניא

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ת ר"פ בהר, נדפס מאמר "כי תבואו גו' ושבתה", מאמר זה הוא מפ' בהר שנת תק"ס (ע"י במ"מ בסו"ס הלקו"ת), מאמרי שנים אלו נקראים בשם דרושי ליאזני,

כי כידוע מתחלקים מאמרי אדה"ז לב' תקופות: (א) הדרושים עד סוף שנת תקס"א, וזהו מה שדרש בעת היות מקום מגוריו של אדה"ז בעיר ליאזני. דרושים אלו מציין אליהם כ"ק אדמו"ר הצ"צ פעמים רבות בספרי אוה"ת בשם דרוש דליאזני. (ב) הדרושים משנת תקס"ב ואילך, אחרי שהעתיק מושבו לעיר ליאדי (זה הי' בסוף שנת תקס"א אחרי מאסרו בפטרבורג), מאמרים אלו נקראים ג"כ בכתבי רבותינו בשם המאמרים שלאחרי פטרבורג (ראה ס' תורת שלום עמ' 26. קונטרס לימוד החסידות עמ' 9. ועוד).

לשון הצ"צ: ד"ה כי תבואו דלאזני

באוה"ת דברים ע' (א'תקמו) כותב: "ובד"ה כי תבואו את הארץ דתקס"ב חילק . . ועיין מזה בד"ה כי תבואו הנ"ל דלאזני". ופירושו שבתחילה הוא מציין לד"ה כי תבואו גו' ושבתה שנאמר בשנת תקס"ב (נדפס בסה"מ תקס"ב, ואינו הנדפס בלקו"ת), ואחרי זה מציין לד"ה כי תבואו גו' ושבתה שבלקו"ת לפנינו (שהוא משנת תק"ס בלאזני).

מה שהצ"צ כותב: "כי תבואו הנ"ל" הוא להוציא מד"ה כי תבואו אל ארץ מושבותיכם דפ' שלח וכיו"ב, וע"כ הוא מדגיש שהוא ד"ה כי תבואו הנ"ל [ושבתה] כמו בתקס"ב. ותי' "הנ"ל" קאי על הפסוק לא על הדרוש.

ב"סקירה כללית" אשר בסו"ס מאמרי אדה"ז הקצרים (ע' תקצג) הבין בלשון זה באוה"ת "כי תבואו הנ"ל דלאזני", שר"ל אותו הדרוש הנ"ל של תקס"ב, ומזה מסיק הכותב אשר גם מאמרי תקס"ב אפשר לקרואם בשם דרושי ליאזני ע"ש באריכות. אולם כבר כתבנו בעז"ה, אשר הפי' באוה"ת אינו כן אלא שמציין כאן לשני מאמרים נפרדים,

וגם מסקנת הדברים שם אינו נכון לענ"ד אלא דרושי ליאזני לחוד ודרושי תקס"ב לחוד.

סגנון הלשון בדרושי ליאזני

בכלל יש לציין אשר מאמרים רבים יש להכיר בהם מן הסגנון והענינים המדוברים בהם, אם הם מדרושי ליאזני או מדרושי ליאדי. קשה לראות הבדל במאמרי שנים הסמוכות (כגון בין מאמרי תקס"א למאמרי תקס"ב) אבל יש הבדל ניכר באופן כללי בין מאמרי השנים הראשונות למאמרי תקס"ב ואילך. ולא בתוכן הענינים ח"ו כי כולם מרועה אחד ניתנו וכל המאמרים מלאים בענינים רבים ועמוקים מני ים כו', אך בכל זאת כמדומה יש חילוק בסגנון הרצאת הדברים (וכמובן זה אינו בכל המאמרים, וגם תלוי במי מהכותבים, עי' תורת שלום ע' 114 ואכ"מ).

להלן נציין איזה ענינים בתחילת מאמר זה בלקו"ת (כי תבואו גו' ושביתה), שלענ"ד ניכר בהם שהם מלשונות דרושי ליאזני. [במסגרת זו נוכל לציין רק מעט, מפאת קוצר הזמן וגם כדי לא להלאות את הקוראים].

מדת הצדיקים, דביקות תמידית

בלקו"ת ריש המאמר (לט, ד): "זאת היא מדת הצדיקים מצד נפש אלקית אשר בקרבם חשקם ותשוקתם להתכלל באור ה' ולהבטל במציאות אליו ית' בכלות הנפש ממש מעומקא דלבא, וכל ימיהם תמיד הם בביטול הנ"ל מחמת טבע נפשותם שנעשה להם טבע, ואין צריכים שום התבוננות והכנה לעורר את האהבה, וכמ"ש אם זכרתיך על יצועי באשמורות אהגה כן וכתוב בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך". ע"כ.

ענין זה נמצא פעמים רבות בדרושי ליאזני:

בד"ה אם זכרתיך על יצועי (ליאזני תק"ס), בסה"מ "אתהלך - ליאזניא" (ע' קל): "אבל ענין הזכירה בחי' חכמה אף על יצועי משכבו בשעה ששוכב על מטתו ופושט מלבושי גופו בלי שום תנועה עד שירדם וישוב וימשיך ממקור השכל אל הלב והלב ימשיך אותיות המח' לידבק בה' אותיות מחשבתו בדיבוריו בת"ת, וזהו לדבר בס, ויהי' כל העתים שוות ולא יפסיק אפי' רגע מפני שנתאמת מאד התבוננות ממקור שכלו והרי הוא בחי' ראי' אצלו שכבר הדבר כן הוא

כאדם הרואה את המלך וא"צ הכנה ושעת הכושר כי כל העתים שוות.
[מאמר זה נמצא ג"כ בנוסח אחר בס' מאמרי אדה"ז כתובים ע' סז].

בד"ה ענין ג' עליות המלכות (ליאזני תקס"א), ס' מאמרי אדה"ז ענינים (ע' ריז): "אלא בתמידות הוא דבוק בה' בשוה ממש כמו הנפש עם הגוף שלא יהי' שינויים בהשפעתו חיות לגוף כו' כמ"כ כתיב אם זכרתיך על יצועי שיש מדריגות בצדיקים המופלגים שהשכיבה בעת פשטו רגלם במטה כו' והקימה בעת צעקתו בתפילה לצאת מנרתיק הגוף לגמרי ביציאת הנפש כו' שוין אצלו במדריגות דביקות א"ס ב"ה והוא מפני שנשתאבה נפשו בגופא דמלכא ממש והיו לאחדים עד בלי יצטרך כלל לעלי', כמו רשב"י שאמר על נשמתו בי' אחידא בתמידות וכמו בחי' נוני דימא רבא כו'". ע"כ.

בד"ה פדה בשלום (דרוש ליאזני) בס' מאמרים הקצרים ע' רטז:
"והנה יש ב' מיני מס"נ, א' שבשעת התגברות התשוקה לה' לבדו מבטל כל רצונותיו באמת אבל זהו רק בביטול רצון א' מפני רצון הגדול ממנו שאין זה נק' ביטול גמור כי כשילך לו ישאר הרצון הראשון בתקפו כו', משא"כ [אופן ב'] אם אין לו באמת רק רצון אחד שרצון אחר אין תופס מקום אצלו כלל וכלל כו' מדת השתוות שאין לו יסורים מהעדר עוה"ז ואפילו אם יעבור עליו מה זה סימן שאין לו שום רצון בעוה"ז כו' מסירת הרצון לה' בתכלית האמת" [ומבאר בהמשך שם שאופן הב' הוא פדי' בדרך שלום בלי מלחמה כלל]. וענין זה נמצא באריכות בשע"ת לאדהאמ"צ מט, ד ואילך.

בתו"א תשא ד"ה שמאלו תחת לראשי (ליאזני, דובראוונא תקס"א) פה, סע"ד: "שיהי' דבקות אמיתי ותמידי וזהו יתיר ותדיר ולדא די בזה שהוא מעורר את האהבה בשעת התפילה וכיו"ב ואח"כ חולפת ועוברת כדכתבי קרוב לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת ושפת אמת תכון לעד כתיב משא"כ ועד ארגיעה כו'". [וראה ג"כ בהמשך הלשון בלקו"ת פרשתינו בהר שמביא בענין זה הפסוק שפת אמת תכון לעד כו' ומבארו בארוכה יותר].

להלן בלקו"ת פ' תבוא, בד"ה תחת אשר לא עבדת (ליאזני תקנ"ו): "רשב"י שתורתו אומנתו כמו שאמר בחד קטירא אתקטרנא נשמתא בי' אחידא בי' להיטא וכו' פי' שלא היה בבחינת שינה ולא היה צריך לעורר את האהבה ולכן היה פטור מתפילה".

בד"ה מלאים זיו, בס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' תפא: "וזה הי' בחי' מדריגת דוד שהי' מבחי' מל' שאמר אם זכרתיך על יצועי באשמורת אהגה כך כי הי' שוה בכל עת ובשעה שהי' עסוק במילי דעלמא שהוא בחי' על יצועי או בשעת ק"ש כמ"ש בשכבך ובקומך הי' הכל שוה לו כו' לא הי' בו בחי' עליות וירידות כלל ועל יצועי אם אשמורת שהוא בשעה שהוא עוסק במילי דעלמא ובשעה שהוא במס"נ בק"ש הכל שוה, וזהו ואלה שמות הגבורים כו' בלא לב ולב, ובשעה שהוא מתפעל ובשעה שאינו מתפעל הכל שוה מחמת שהוא בחי' עצמיות". ע"כ. ויש עוד בענין אם זכרתיך יש ג"כ בד"ה זכור בסה"מ תקס"ב.

דרגא זו של דביקות תמידית מלבד על דוד ועל רשב"י ונשמות דנוני ימא, מבואר ג"כ עד"ז לגבי יוסף שהי' בדביקות גם כשהי' טרוד בעניני העולם ועד"ז במשה ועוד, עי' בארוכה תו"ח ויחי רמה, ג. בשלח רעט, ב. משפטים תכו, ב. וראה בלקו"ת בחוקותי ד"ה בשברי לכם מטה לחם (ליאזני תקנ"ה) דף מח, ג: "מסותרת ונעלמת בלב כאו"א מישראל באהבה ותשוקה לדבקה בו ית' שאף שהוא טרוד בעסקיו הגשמיים כי [אוצ"ל: כו'] לבו בוער תמיד לאהבת ה' כמ"ש צעק לבם אל אד' כי הלב צועק בהעלם והסתור לדבקה בו כו'". ע"כ. ויל"ע בתו"א פ' נח בענין מים רבים שטרדות הפרנסה אינם מכבים את האהבה שבלב ישראל כו'. וראה גם תו"א ויחי מז, ב.

דביקות תמידית, בחי' יחידה

ענין זה של מדת הצדיקים שדביקותם בה' היא בתמידות, הוא לכאורה אותו הענין שמבואר במאמרי רבותינו ובלקו"ש, אודות נשמות הגבוהות שאצלם מאיר גילוי בחי' יחידה (ועי' לקו"ת שה"ש ו, ב). אך תקצר היריעה מלהכנס כאן בענין זה.

דביקות באמת לאמיתו

בהמשך הלשון בלקו"ת כאן, מבאר החילוק בין האהבה שהיא רק בעתים מזומנים בשעת ק"ש ותפילה ואח"כ יש לה הפסק שאהבה זו אכן יש בה אמת ונקראת שפת אמת, אבל אינה אמת לאמיתו מאחר שיש לה הפסק ולא נעשית עדיין טבע בנפשו, וכתוב קרוב ה' לכל אשר יקראוהו באמת, באמת דייקא, היינו בנקודת אמת ולא שפת אמת בלבד. ומציין ע"ז בהגה"ה בלקו"ת כאן: "ועמ"ש במ"א בענין ח' פעמים אמת באמת ויציב, הד' פעמים אמת הראשונים עד עזרת הוא רצון ותשוקת הלב להדבק בה' עד כלותו הנק' היכל הרצון ואח"כ עוד

ד"פ אמת דהיינו אמת האמיתי שמסייעהו מלמעלה להתאמת הד' אמת שלמטה להיות אמת האמיתי במס"נ ממש עד כלותה". ע"כ.

ענין זה מבואר בד"ה אין ערוך לך (דרוש לאזני), בס' מאמרי אדה"ז על מארז"ל ע' תעד ואילך: "כי האמת האמיתי א"א שיגיע בזה העולם השפל בלתי סיוע מן השמים כי ה' אמת ומקרב לקוראיו באמת לתת להם אמת דהיינו מס"נ רק שצריך אתעדל"ת כו' יסייעהו מלמעלה להיות לו אמת גמור במס"נ כו' וזהו ד"פ אמת וד"פ אמת שבשבחים הללו, הד"פ הראשונים הוא בחי' היכל הרצון שרוצה להדבק בבוראו ע"י התבוננות בפ" ד' שבחים הללו, והאמת האמיתי דהיינו בחי' האצילות שהוא מס"נ עד כלותה א"א להיות כאן עד שייסייעהו מלמעלה, והוא ענין הד"פ אמת העליונים שמאמיתין הד"פ אמת שלמטה". ע"כ.

גילוי אהבה המסותרת ע"י העברת כח המתאווה

בלקו"ת שם ממשיך לבאר מדוע האהבה והדביקות חולפת ועוברת: והסיבה שמונע את האהבה מליכנס לעומק נקודת הלב ממש, כי הנה אהבה זו מלובשת ומוסותרת בכח המתאווה לדברים גשמיים מנפש החיונית ששרשה בחי' גסות הרוח משכא דחויא החופף ומסתיר על כח ובחינת אהבה זו כו', צריך הוא להסיר כו' לפתוח את המכסה כמשל אדם שרוצה לפתוח נקב בכותל המפסיק שצריך לחתוך ולשבור הכותל עד שיעשה מקום חלל, כך צריך האדם שרוצה להיות אהבה זו תקועה בלבו כו' בכלות הנפש וביטול במציאות אליו ית' כו' להסיר גסות רוחו וכח המתאווה לדברים גשמיים כו' רק ישים אליו לבו כו' והבא לטהר מסייעין אותו יאיר אור האהבה כשלהבת העולה מאל"י להכלל ולהדבק באורו ית'". ע"כ.

ענין זה נמצא ג"כ בעוד מקומות:

בתו"א ד"ה ויהי מקץ (ל, א), ליאזני תקנ"ז: "בחי' אהבה מסותרת לשמוח בה' והיא ירושה לנו מאבותינו כו', א"א לגלות מצפוני האהבה כ"א ע"י בחי' מבטשים והוי שפל רוח בפני כל אדם כו' ונפשי כעפר לכל תהי' כאסקופה הנדרסת כדי להסיר קליפת ערלה החופפת על הלב, והיינו אפילו מי שלא פגם ונטמא בח"נ ממש מ"מ צריך הוא למול ערלת לבו כו' דהיינו מה שלבו בוער ומתאווה למותרות כו'".

בתו"א ד"ה ויהי מקץ השני (ל, ג), ליאזני תקנ"ח: "עור דק המכסה וחופף והוא בחי' תאוות גשמיים שמקליפת נוגה שהוא

לדברים של היתר המכסים ומסתירים אור ה' כו' והעצה היעוצה לזה הוא מה שאומרים ונפשי כעפר לכל תהי' כו', יקרע המסך שעליו שהוא נמשך מבחי' גסות הרוח שמחמת גסות רוחו שמחשיב א"ע ליש ודבר בפ"ע הוא מתאוה תאוה וחפץ הוא שימלא רצונו דוקא וצריך הוא לבטש גסות רוחו כו'".

בלקו"ת שלח ד"ה ויהיו בני גו' מקושש עצים, ליאזני תקנ"ו (מב, ג): "והנה בחינת אהבה זו אינה באה להתגלות אלא על ידי כריתת ערלה החופפת ומכסה כו' והוא בחי' אהבה רעה בתענוגות בני אדם אף שהוא בהיתר רק שהוא בחמימות והתלהבות התאוה כו', ואה"ר זו שהיא בחי' עץ החיים כו' לא יבטל ויפסיק האהבה זו כו' מקדשין אותו הרבה מלמעלה שממשיך עליו מבחי' סוכ"ע כו'".

בלקו"ת תבוא ד"ה היום הזה, ליאזני תקנ"ז, (מב, א): "שאי אפשר לדבקה בו בפנימיות הלב אלא א"כ מעביר ערלת הלב כו' היא ההתקשרות בתאוות ושאר גשמיות העולם כו' וזהו שאמר ירמיהו הנביא הסירו את ערלת לבבכם והמולו לה' פירוש שלימד דעת את העם שלא יפול לב האדם עליו בראותו חיצוניות לכו מקושר בגשמיות העולם לאמר ח"ו נגזרנו אבדה תקותנו אלא הסירו את ערלת לבבכם כו' ממילא יתגלה הברית וההקשרות כו' כרשפי אש שלהבת העולה מאליו". ע"כ.

ועד"ז נמצא ג"כ בלקו"ת ד"ה ראה (ליאזני תקנ"ח) יח, ג. ועי' אגה"ק ס"ד. ולא ראיתי ענין זה בסגנון דברים אלו בתו"א ולקו"ת בשאר הדרושים, בהדרושים שלאחרי ליאזנא.



נעוץ תחלתו בסופן וסופן בתחלתו

הרב מיכאל אהרן זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

מובא בחסידות בשם 'ספר יצירה', הביטוי הידוע "נעוץ תחלתו בסופן וסופן" ואף שבכללות ה"ז בנוגע לסדר השתלשלות העולמות והספירות, בדוגמת נעיצת כתר ומלכות (אגה"ק ס"כ) וכיו"ב - הנה יש להעיר, שהרבי הרחיב ענין וסוגיא זו, ולימדנו היאך שענין זה משתקף גם בכמה ענינים דתורה וקדושה.

וי"ל, מכיון שזה נמצא בעולם (השתל'), במילא מוכרח לומר שזה ג"כ בתורה, כיון שאסתכל באורייתא וברא עלמא. ומכיון שכן, במילא מובן, שלוקחים מזה הוראות ולימודים בעבודת השם.

בתורה - כיצד? התכפת התחלה לסיום. הרבי נהג בעת שערך סיום מסכת (ולפעמים גם ספר התניא), להתכיף התחלת הספר לסיומו. ובאותו מעמד הזכיר ע"פ היסוד של שמחת תורה שאז מתכיפין התחלה לסיומה, היינו תכיפת סיום הקריאה בספר תורה והתחלת הקריאה מבראשית ברא וגו'.

שלילת "סיום" בלימוד דתורה. ומזה לימד הרבי לקח מיוחד בסדר של לימוד התורה. שמיד שיש סיום של שלב מסוים, אזי ממשיכים לשלב נעלה יותר, ולא מפסיקים באמצע בין שלב ישן לשלב חדש (ראה שיחה כ"ף סיון תשד"מ).

בעניני קדושה - כיצד? בשיחת יום שמח"ת תשל"ה ס"א ביאר הרבי, שבקדושה ישנו התכללות דתחילה וסוף. ועפ"ז נמצאת למד בנוגע לענין התורה, "התכפת התחלתה לסיומה", שזהו מצד ענין ההתכללות שבתורה, במילא בסיום התורה, מתכיפין (ל' תכיפה) התחלתה לסיומה.

בקירוב הזולת - כיצד? מכיון שבקדושה יש התכללות דראש וסוף, ולכן נלמד מזה בנוגע לקירוב הזולת, לקרב הן את היהודי הנמצא במצב הירוד, והן את זה שנמצא בשלב הכי נעלה.

בטבע אויר העולם - כיצד? אור השמש נרגש במיוחד בהדגשה מיוחדת באויר התחתון שבעולם, ואף שזה הכי רחוק מהשמש, אעפ"כ נרגש זה שם כיון שנעוץ תחלתן בסופן.

בטבע השיר - כיצד? מובא ששיר נק' בשם שיר שהוא גם מל' טבעת, שהוא עגול, ולכן מיד שמסיים איזה שיר, במילא מתחיל עוה"פ מחדש. וכך הוא טבע של בעלי השיר. וי"ל ששרשו הוא גם מצד נעוץ תחלתן בסופן כנ"ל. או אולי י"ל שבשיר הוא כדוגמת עיגול, אשר "מבלי אשר ימצא ראש וסוף", ולכן חוזר עוה"פ להתחלת הניגון. ויש לחקור, אולי זה גופא הוא מפני שסדר הבריאה הוסד ע"פ הכלל נעוץ תחלתן בסופן ובתחלתן.

ואולי עפ"ז יש לבאר ולקשר עם מאמר הידוע בחסידות, כל הגבוה ביותר נופל למטה ביותר (ראה 'שערי אורה' דרושי פורים. וד"ה באתי לגני תשי"ט), ובמיוחד ע"פ המבואר במאמר סד"ה "וידבר גו' אכה"ד

וגו' תשכ"ט, שהטעם לזה, כיון שלמטה מטה ישנם ניצוצי קדושה גבוהים, לכן כל הגבוה ביותר יורד למטה ביותר, כדי לבררם. והרי זהו המכוון בנעיצת התחלה בסיומה, ע"פ המבואר באגה"ק מעלת ספי' המלכות, כח ההתהוות שנעוץ בה, תכלית כוונת כל ההשתל', שעולה בקנה אחד עם עבודת הבירורים, שהוא שלימות הכוונה של דירה לו ית' בתחתונים.



משל זריקת האבן על התהוות יש מאין

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בד"ה "וישמע יתרו" תרמ"ו, מביא כ"ק אדמו"ר הרש"ב את המשל הידוע מזריקת האבן על התהוות יש מאין, דכשם שבזריקת האבן צריך כח הזריקה להחזיק תמיד את האבן, וכשסר ממנה היא נופלת, כך הוא בהתהוות יש מאין, שהכח המהווה צריך להיות תמיד ביש המתהווה. וברישומי דברים שבסוף המאמר (ע' פ) כותב, "המשל מכח זריקת האבן אף שלא מצאתיו מפורש על ענין זה, דכח האין צ"ל תמיד בהיש, מ"מ נ"ל שהוא משל מכוון. . אח"כ מצאתי ת"ל מפורש משל דזריקת האבן על התהוות היש הגשמי, בד"ה "להבין ענין אוא"ס" (הגדול) מכ"ק אאמו"ר וצוקללה"ה זיע"א. יעו"ש היטב".

ובהערות המו"ל: "אולי הכוונה לד"ה "להבין ענין שאור א"ס" תרכ"ח (סה"מ תרכ"ז ע' תכא ואילך)".

אך המעיין בד"ה הנ"ל יראה, ששם לא הובא כלל המשל דזריקת האבן, ובד"ה "להבין ענין אור אין סוף" שלאחריו, הובא ענין כח הזריקה, אבל לא על התהוות יש מאין. [גם לא מובן מדוע נק' "הגדול", כי אין זה מאמר ארוך].

ולכאורה אולי יש מקום לומר, שבמקום "אאמו"ר" צ"ל "אאזמו"ר", והכוונה היא לד"ה זה לאדמו"ר הצמח-צדק הנדפס באור התורה ענינים (עמוד קי ואילך), והוא אכן מאמר "גדול" ובו מפורש המשל הנ"ל דזריקת האבן על התהוות יש מאין.



החיבור דעליונים ותחתונים והגילוי עצמות שבמ"ת

הת' זלמן משה אברהם
תלמיד בישיבה

החידוש שנתחדש במ"ת (לפי המבואר בחסידות), הוא ביטול הגזירה שעליונים לא יוכלו לרדת לתחתונים ותחתונים לא היתה באפשרותם להתחבר עם העליונים, וביטול גזירה זו היתה עי"ז ש"וירד ה' על הר סיני" העליונים ירדו לתחתונים ואיפשר (נתן כח) לתחתונים בגדרם הם, לעלות ולהתחבר עם העליונים, ע"י מעשה המצוות (מלשון צוותא וחיבור) ולימוד התורה (שאינן יחוד כמוהו ולא כערכה נמצא כלל וכו' - תניא).

אמנם מכיון ש"תחתון" ו"עליון" מצד גדרם, הפוכים זה מזה, וסותרים זה את זה (דמה שנמצא בתחתונים לא יתכן להיות [באותו הזמן] גם בעליונים וכן הפוך - אמנם זה מוכיח רק שתחתונים ועליונים לא מסתדרים זה עם זה באותו הזמן, דוה שהם הפכים ה"ז פשוט דההיפך מ"תחתון" הוא "עליון" וההיפך מ"עליון" הוא "תחתון" - ופשוט, וא"כ), כיצד ניתן לחבר שני הפכים, ואכן איך התאפשר חיבור זה במ"ת?

יש לבאר זאת בהקדם הסבר כללי, כיצד שני דברים שונים במהותם, מתאחדים ומתחברים יחד.

בדרך כלל חיבור של שני דברים הוא ע"י דבר שלישי או ענין שלישי המאחד ומחבר אותם יחד, וזה יתכן בשני אופנים (א) "ממוצע המפסיק" - שהדבר השלישי עומד ומפסיק בין שני הדברים הסותרים זה את זה - ובאמצעותו מתהווה קשר בין ב' ההפכים, לדוגמא ה"עליון" ו"תחתון" מה שעומד ביניהם הוא ה"אמצעי" שנמצא מתחת ל"עליון" ומעל ל"תחתון" והוא מקשר את העליון והתחתון יחד. אמנם חיבור זה אינו חיבור אמיתי מכיון שה"עליון" נשאר "עליון" ומצד עצמו וגדרו הפוך ל"תחתון", ו"תחתון" נשאר "תחתון" והפוך ל"עליון" רק שיש קשר ביניהם ע"י השלישי, ואין זה נוגע להם עצמם.

(ב) "ממוצע המחבר" - גילוי ענין רוחני שלישי שלגביו אין שני דברים סותרים זה את זה, וההסבר בכך יובן מהסיבה ששני דברים יכולים להוות סתירה זה לזה, והוא מכיון ששני הדברים מוגבלים בהגבלות מסויימות, והגבלות אלו מהווים גדרם, לדוגמא "תחתון" מוגבל בזה שאין באפשרותו להתחבר עם "עליון" (לכה"פ "עליון"

ביחס אליו), והגבלה זו מהווה גדרו של "תחתון", ש"תחתון" הוא בסתירה ל"עליון", וכן להיפך. מזה מובן שהסתירה בין שני דברים הוא רק מצד הגדרים וההגבלות של שני הדברים. אבל שלישי שאינו מוגבל בהגבלות ומוגדר בהגדרות, לגביו מלכתחילה לא היתה סתירה בין שני ענינים שמצד גדרם סותרים זה את זה - מכיון שאינו מוגבל גם לגדרים אלו. וכשמתגלה דרגא זו או ענין זה שני הדברים שמקודם סתרו זה את זה מתחברים יחד. וזהו הנקרא "ממוצע המחבר". ואחרי חיבור זה שוב אין שני הדברים בסתירה א' לשני.

וי"ל גם בנוגע למ"ת, שבמ"ת הי' גילוי "אנכי מי שאנכי" - עצמות שהוא השלישי (כבי') המחבר את ה"עליונים ו"תחתונים" אע"פ שמצד גדרם ה"ה סותרים וכו'.

אבל לכאורה אפשר להקשות בזה; שא"כ מה נתחדש במ"ת, הרי גם קודם מ"ת, לגבי עצמות לא היה סתירה בין "תחתונים" ל"עליונים", וגם אחרי מ"ת הגדר של "תחתון" הוא בסתירה ל"עליון" וכן להיפך, אלא שנתבטלו מצד המשכת העצמות ולכן אין ניכר סתירה זו? וא"כ הדרא קושיא לדוכתא, מה התחדש במ"ת, שאחרי מ"ת יתכן חיבור של שני דברים שסותרים א' את השני?

ויש לבאר זאת, ובהקדים נסביר שני אופנים בגילוי עצמות לחבר ב' הפכים:

(א) גילוי עצמות כנ"ל, ש'עצמות' מתגלה, ומכיון שלגבי 'עצמות' אין גדרים מגבילים ששני דברים ש(מצד גדרם) סותרים זה את זה - יתחברו יחד, שמלכתחילה לגביו שני הדברים אף פעם לא סתרו אחד את השני. אבל כמבואר לעיל אין חיבור זה בפנימיותם של הדברים המתחברים דהרי מצד גדרם הם, עדיין הם סותרים זה את זה. ואם נסביר את החידוש במ"ת לפי אופן זה, יצא שהחידוש במ"ת בחיבור של עליונים ותחתונים לא היה מצד הגדרים "עליון" ו"תחתון" אלא מצד העצמות, היינו שלגבי הגדרים "עליון" ו"תחתון" - לא היה חידוש במ"ת!

(ב) גילוי עצמות שפועל חיבור בין שני הפכים, וחיבור זה נפעל בפנימיותם מצד גדרם הם, שה"תחתון" וה"עליון" ישארו בגדרם של "תחתון" ו"עליון" ובכל זאת יתחברו יחד מכיון שבכוונתו של עצמות (ועצמות בלבד) לפעול חיבור זה (ועל דרך כמו להכניס פיל בתוך עין של מחט [שכתוב בגמרא שאפילו בחלומות א"א לדמיין כזה דבר] -

וזהו כשהפיל ישאר גדול כגדלותו והעין של המחט ישאר קטן כקטנותו, דגדלותו של הפיל וקטנותו של עין המחט מהווים גדרם, ומצד גדרם א"א להכניס את הגדול בהיותו גדול לתוך הקטן בהיותו קטן, ואם יקטינו את הפיל עד שיוכל להיכנס לתוך עין של מחט - אין הפיל המוקטן בגדר פיל - ושוב לא הכנסת פיל לתוך עין של מחט. ועד"ז בנוגע לחיבור "עליון" ו"תחתון", שאם ה"עליון" ירד ל"תחתון" ה"ה" "תחתון" ולא בגדר "עליון" - ובכדי שה"עליון" בהיותו "עליון" ירד ל"תחתון" בהיותו "תחתון" זקוקים לכח העצמות), וחיבור זה נעשה ע"י עבודה (עבודת האדם) אבל בכח העצמות, וחיבור בסוג הזה הוא בפנימיות בתוך גדרי ה"תחתון" וה"עליון".

וא"כ ע"י "וירד ה' על הר סיני" ניתן הכח שהתחתון מצד עצמו יזדכך, ע"י עבודת האדם בתורה ומצוות ממשיכים עצמות בעולם, עד שלע"ל יהיה גילוי העצמות ויהיה באופן פנימי בתוך גדרי התחתון והעליון - שיגיעו לזה מצד מדריגתם ועבודתם בכח העצמות.

ולפי ביאור זה יוצא שבמ"ת היה רק אופן השני - שניתן הכח לחבר את ה"תחתון" וה"עליון" יחד אבל לא היה גילוי עצמות במובן שנחבטל גדרי העולם, אבל המעיין במחז"ל ימצא שהגילוי במ"ת ביטל גדרי העולם "ציפור לא צווח", "פרחה נשמתן" וכו', וא"כ מוכרחים אנו לומר שבמ"ת היו ב' הענינים אלא שהגילוי עצמות שביטל את גדרו של העולם - ביטל את הגדרים ד"עליון" ו"תחתון" - היה רק לפי שעה, היינו בשעת מ"ת בלבד. ואז העליונים ירדו למטה "וירד ה' על הר סיני" שהוא הנתינת כח להעלות התחתון. ואחרי מ"ת, לאחר שהתסלק גילוי זה (אופן הראשון) נשאר לא רק תורה ומצוות - שזה הדרך להעלאת התחתון, אלא גם הנתינת כח להעלות התחתון ע"י שה"עליונים ירדו לתחתונים" - "וירד ה' על הר סיני" שזהו ענין פנימי יותר, שישנו כח לחבר ב' הפכים ע"י כח העצמות. ועד שלע"ל יהיה שלימות חיבור זה, שיהיה גילוי עצמות באופן שכל הענינים ישארו בגדרם ובכ"ז יתאחדו יחד - דבר והיפוכו בבת אחת - "עליון" ו"תחתון" יחד בבת אחת באופן פנימי מצד גדרי התחתון והעליון.

ובאופן אחר י"ל שבמ"ת נתבטל גדרי העולם, וניתן הכח לישראל ע"י עבודתם לפעול בעולם ביטול פנימי יותר - שבמקום להתגבר על גדרי העולם ולבטל אותם לגמרי, יעבדו שהעולם יהיה בטל בתכלית מצד גדריו - היינו שגם גדרי העולם יהיו בתנועה של ביטול. ואולי י"ל שלכן היה צורך לביטול גדרי ה"תחתונים" ו"עליונים" במ"ת, בכדי שיהיה אפשרות שביטול זה יהיה אח"כ גם באופן פנימי מצד גדרי

העולם, וכידוע שבכדי שיהיה ביטול במציאות ועד לביטול בתכלית יש צורך להקדמת ביטול היש ורק אחר כך אפשר להמשיך ביטול זה בפנימיות.



מאחז"ל עתיד חזיר לטהר [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וולפא

ראש כולל זכרון יהוסף - קרית היובל, ירושלים עיה"ק

בסה"מ מים רבים תרל"ו (עמ' פז) מובא מאמר חז"ל "עתיד חזיר ליטהר". וכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו כותב שם בהערה שכח (וכן נעתק בלקו"ש ח"ב ע' 6-175) וז"ל:

"מרז"ל בלשון זה הובא: בשל"ה פ' חיי שרה, מדרש תלפיות ענף חזיר בשם ר' בחיי. ס' הקנה (?), לקו"ת ד"ה וכל בניך ס"ג. קהלת יעקב מע' חזיר. בס' הברית ח"א מ"כ. דרך אמונה פל"א בשם מדרש תנחומא (כ"כ בס' נפש חיים). - (וראה ג"כ עשרה מאמרות מאמר חקור דין ח"ד פי"ג. אור החיים פ' שמיני). - בלשון: שעתיד הקב"ה להחזירו לישראל (לנו): בחיי שמיני י"א ז' (לנו). שו"ת הרדב"ז ח"ב תתכ"ח ומגן דוד להרדב"ז ט' (לישראל). אור יקרות (לישראל להתרו הראשון), ראש אמנה למהר"י אברבנאל פי"ג. ריטב"א קידושין מ"ט א, רקנטי פ' שמיני, ישועות משיחו בשם בראשית רבה (כ"כ בשד"ח). תורת משה להחת"ס פ' שמיני. כמה פי' במרז"ל אלו נקבצו בשדי חמד: כללים אות ג' עו'. פאת השדה ג' ז' ואות ח' ח', שיורי הפאה ג' ז'".

ומסיים: "ואחרי שכל הנ"ל שקו"ט במאמר זה - תמוה דעת היפה-תואר ויק"ר פי"ג ג' - הובא בס' ערכי-הכינויים לבעהמ"ס סדר-הדורות - שמאמר זה לא הי' ולא נברא!" עכ"ל.

לאחרונה הגיע לידי קובץ "הערות וביאורים" גליון תשכח (מיום י"א ניסן תשנ"ז), ומצאתי שם בע' 103-105 את מה שהעיר בזה הרב י. מ. וז"ל: "ונראה ללמד זכות על בעל היפ"ת (שהיה מחכמי קושטא, נפטר בשנת שנ"ה), שהרי הרואה בדבריו בפנים (ולא כפי שנתקצרו בדפוסים הנפוצים של המד"ר) יווכח שכוונתו לשמים, לסתום פיהם של הנוצרים הטוענים שזאת התורה תהא מוחלפת, וכבר הוחלפה ח"ו ונכרתה "ברית חדשה" כמ"ש בייעודי הנביאים.

"וז"ל על דברי המדרש "תורה חדשה מאתי תצא - חידוש תורה מאתי תצא": לכאורה מאמר זה קשה מאד, שנראה נותן פתחון-פה למינים האומרים בשינוי תורתנו ח"ו. . . תדע לך, שהרי אחד מהמקומות אשר מצאו מקום לטעון כנגדו הוא מאותה שאמרו במס' נדה. . . מצות בטלות לעתיד לבוא. . . וכיוצא בפירושים פה פירש [האברבנאל] בעל 'ראש אמנה' בפ"ג על מאמר הזכירו הטועים כנגדן להוכיח ממנו אפשרות ביטול התורה בזמן העתיד, והוא אמרו למה נקרא שמו חזיר מפני שעתיד להחזירו לישראל, שמפני המלחמות להוראת שעה יתירהו הקב"ה לישראל, כמו שהתירו להם בכבוש הארץ וכמ"ש ובתים מלאים כל טוב אפילו כותלי דחזרי, ועוד פירש שנא' על אדום שנקרא חזיר כמ"ש בפרקין. והאמת שב' הפירושים נכונים אילו נמצא המאמר הזה לרז"ל, אבל לפי דעתי לא היה ולא נברא, כי לא מצאנוהו בשום מדרש. ואחשוב שאי זה מהאחרונים המציאו לדרך הלצה לפרש בו א' מהפירושים הנזכרים. ולפי דעתי שלהיות המדרשות קשה המציאות ביד כל אדם בימים הראשנים להעדר הדפוס, היה מי שהיה רוצה להתחכם ממציא איזה מאמר יפורש בו פירוש הלצי, והיה תולה אותו באיזה מהמדרשים הרחוקים להמצא ביד כל אדם, וכן היה ענין מאמר זה. ואחר שהיה שגור בפי הדרשנים, ובאו הטוענים עלינו ונתלו בו. והואיל ואתא לדין, ראיתי להביא פה כל המאמרים אשר נמצאו לרז"ל שמצאו בהם פתחון-פה למינים לטעות זולת הנ"ל, והתשובות הראויות להשיב עליהם, כי יסכר פי דוברי שקר כו' כי מלאכת מצוה היא. עכ"ל.

"ברור א"כ שהוא השתדל להכחיש את מציאותו של מארז"ל זה, כדי שלא ליתן פתחון-פה למינים. ועד"ז מצינו בוויכוח הרמב"ן עם המינים, שמיעט כמעט לחלוטין את ערכן של אגדות חז"ל, והכל מפני תשובת המינים, כידוע. וזכר לדבר יש בדברי היפ"ת בויק"ר פרשה כ"ב סי' ז', וז"ל: ואע"פ שנמצא מי שאמר שעתיד להתיר חזיר לישראל, כבר פירשתי לעיל בפ"ג שאין הדבר כמשמעו, או שלא אמרו רק בשעת חירום. עכ"ל. הרי שמקבל את דברי האברבנאל הנ"ל ללא שום הסתייגות, ואינו פוטרם בטענת "לא היה ולא נברא".

"ובדברי רבינו בהע' הנ"ל יש לעיין טובא, מה טענה היא זו "אחרי שכל הנ"ל שקו"ט במאמר זה", הרי רובם המכריע של "כל הנ"ל" הם מאחרוני המחברים, וחלקם בני זמנו של היפ"ת או אף מאוחרים לו. ותו, חלק ניכר מאותם מקורות אינם ברורים כלל, כגון אלו שמביאים בשם "מדרש תנחומא" או "בראשית רבה", שבעל היפ"ת ידע היטב שאין ממש בדברים אלו.

"בין המקורות הללו מצויין גם לשל"ה פ' חיי שרה, ויש להעיר ששם אין מאמר זה מתייחס במפורש לרז"ל. ועוד יש להעיר מדברי רבינו באחת משיחותיו (ועפ"ז בלקו"ש חלק כו עמ' 173 הע' 45), בענין דברים המובאים בדא"ח בשם רז"ל ולא מצאנום אלא בשל"ה ובראשית-חכמה וכד', וביאר שהלשון 'רז"ל' יכול להתייחס גם לרבותינו בעלי השל"ה והראשית-חכמה. ע"כ. ועד"ז ניתן לומר גם בנדוד"ד, שבלקו"ת (דברים דף ל, ב) אכן מובא זאת בשם רז"ל, אך אפשר לפרש - כנ"ל - שכוונתו לשל"ה וכד'. וה"ה לשאר הספרים שמביאים מאמר זה בשם רז"ל, שכוונתם לספרי הקדמונים. ואילו בעל היפ"ת בא לשלול את המאמר מרבותינו בעלי המשנה והתלמוד, אך לא משאר החכמים הקדמונים".

עכ"ל של הרב י. מ. שם. ובתחילה עלי להסתייג מהלשון שכתב "ובדברי רבינו בהע' הנ"ל יש לעיין טובא, מה טענה היא זו וכו'". ובפרט שה"לעייין טובא" הוא לא כהקדמה לביאור הענין אלא שנשאר בקושיא.

ולגופו של ענין הריני להעיר בדבריו על הסדר:

א. מה שכתב שיש ללמד זכות על ה"יפה תואר", שרצה להלחם נגד המינים ולכן ביטל את מציאותו של מאמר זה. - הנה כשם שהיפ"ת מבאר שם את מאמר רב יוסף בגמרא שמצוות בטלות לעתיד לבוא (באופן שלא תהיה מזה יניקה למינים), וכמו"כ את הענין דתורה חדשה מאתי תצא, כן מבאר הרי גם את המאמר דעתיד חזיר להטהר, ובשני פירושים שחוזר עליהם גם בפרשה כב (כפי שציין הרי"מ). וא"כ אינו צריך להכחיש מאחז"ל זה, כשם שלא הכחיש את הענין דמצוות בטלות לעת"ל, וכשם שלא הכחיש את מאחז"ל במדרש תהלים סימן קמו עה"פ ה' מתיר אסורים, שכל הבהמות הטמאות יהיו מותרות לעת"ל. (ומש"כ הרי"מ שגם הרמב"ן בויכוחיו עם המינים "מיעט בערכן" של אגדות חז"ל, הרי הרמב"ן לא הכחישן אלא רק לכל היותר הוציאן מפשרטן, והרי זה גם מה שעשה היפ"ת בשני פירושו במאחז"ל זה, ולמה היה לו להכחישו ?!).

ב. מה שכתב ש"רובם המכריע של "כל הנ"ל" הם מאחרוני המחברים, וחלקם בני זמנו של היפ"ת או אף מאוחרים לו". - איני מבין איך נתעלמו מעיניו המקורות הקדמונים שהביא כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו: "ספר הקנה" שהיה לפחות 600 שנה לפני היפ"ת. "רבינו בחיי" שנכתב 300 שנה לפני היפ"ת ונדפס יותר מ-100 שנה לפניו.

הריטב"א שכתב חיבורו כ-300 שנה לפני היפ"ת. מהר"י אברבנאל (בשני ספרים שלו שמציין הרבי) שחי והדפיס ספריו יותר מ-100 שנה לפני היפ"ת. הרקנטי שחי 300 שנה לפני היפ"ת וספרו נדפס כ-70 שנה לפני פטירת היפ"ת. והרב"ז שחי כשני דורות לפני היפ"ת. (וגם הרמ"ע מפאנו והשל"ה הקדוש חיו וכתבו חיבוריהם בדורו של היפ"ת). והאם כל גדולי עולם אלו שמזכירים מאמר זה בשם חז"ל אינם מספיקים בכדי שהרבי יתמה על היפ"ת שהחליט דמאמר חז"ל זה לא היה ולא נברא?!

ג. ויותר מזה יש לומר, שכמדומני עיקר תמיהת הרבי אינה על היפ"ת עצמו, אלא שבא לדחות את "דעת היפ"ת", היינו את שיטתו שצוטטה בכמה ספרים, וכפי שמדייק הרבי שדעה זו הובאה גם בספר "ערכי הכינוים לבעל המחבר ספר סדר הדורות". ולכן כתב שלאחר שכל גדולי האחרונים שהזכירם שקו"ט במאמר זה וביארו אותו בכמה אופנים, הרי אין כלל מקום ל"דעת" היפ"ת בזה. (וראה גם "תורה תמימה" פ' שמיני פי"א אות כא שהולך בדרכו של היפ"ת ודוחה מציאותו של מאחז"ל זה, עד שעושה את האוה"ח הקדוש כטועה ח"ו).

ד. ומה שכתב עוד שציטוט בשם "מאחז"ל" שבדא"ח יכול להיות מכון גם לשל"ה הקדוש וכדומה. - הרי כאן מדובר במאמר שמובא בשם חז"ל בספרי כמה מגדולי הראשונים כנ"ל. וא"כ אין ספק שכוונתם לחז"ל שבגמרא ובמדרשים.



"ויהי ביום השמיני קרא משה גו'" [גליון]

הרב משה רבינוביץ
תושב השכונה

בגליון האחרון - תתלו (עמ' 43), תמה ר' מנה"פ בזה שהקשו בכמה מאמרים על מה שכתוב בתורה "ויהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו וגו'" - דלכאורה מכיוון שהיו מצווים ועומדים שלא לצאת כל שבעת ימי המילואים מפתח אהל מועד, א"כ למה הי' צריך לקרוא אותם?

ותמה הנ"ל - "הרי בפסוק הנ"ל בס"פ זו מפורש "לא תצאו שבעת ימים לילה ויום" היינו שהאיסור לצאת מאו"מ הי' רק למשך ז' ימי המילואים, אבל לאח"ז מותרים לצאת לבתיהם... וא"כ מובן שביום

השמיני, אחרי שהלכו לאהליהם, ה' משה צריך לקרא להם לבוא לאוהל מועד כדי לעשות עבודת יום השמיני, ומה הקושיא בהמאמרים?!"

והתירוץ פשוט לכאורה, ובהקדם שהפסוק שמצטט "לא תצאו שבעת ימים לילה ויום" לא נמצא בתורה. הפסוק הוא להיפך! בסוף פרשת צו (ח, לה) "ופתח אוהל מועד תשבו יום ולילה שבעת ימים".

היינו שז' ימי מילואים התחילו בבוקר ונגמרו רק בבוקר של יום השמיני! ורק אז הותרו לצאת. ולכן מקשה שפיר בהמאמר שהיות שאהרן ובניו היו שם בבוקרו של ר"ח ניסן, שהוא "ביום השמיני", למה צריך לקרוא להם?

וידוע הרי הכלל, דבקדשים הלילה הולך אחר היום שעבר (חולין פג, א). וק"ל.

[ועיין השקו"ט במס' יומא (ו, א) אודות פרישת כה"ג ז' ימים לפני יוה"כ וכן לפני שריפת פרה האדומה (שלמדין מז' ימי המילואים, יומא ב, א)] אם זה התחיל בבוקר או בערב שלפנ"ז. יעו"ש.

ולהעיר השקו"ט בדיוק הציווי של לימוד התורה "והגית בו יומם ולילה" (יהושע א, ח), שהוא בדווקא שהלילה בא אחר היום, לענין ברכת התורה ותשלומים. ואכ"מ].

ויש לומר גם באופן אחר. דהנה, כ"ז הוא באם נאמר שהציווי של ז' ימי המילואים הוא שלא לצאת כלל - היינו ששבוע ימים מעת לעת היו צריכים להיות בתוך העזרה. וכמו שה' בשבעת הימים שלפני יוה"כ ושריפת הפרה, שמפני הטומאה הפרישו את הכהן לגמרי, שלא יצא ממקומו כלל.

אבל בשבעת ימי המילואים הנה כתב הרמב"ן (ויקרא ח, לה. י, ז) שהאיסור בז' ימי המילואים הוא ע"ד האיסור שעל הכהנים בכל הדורות שלא לצאת בשעת העבודה. שחל האיסור דווקא בשעת העבודה, והכוונה שאסור להם לצאת מן המשכן "עד שישלימו כל העבודה המוטלת עליהם באותו עת". אבל לאחר גמר עבודתם מותרים הם לצאת, ואדרבא, מוכרחים הם לצאת לעניניהם הפרטיים כמ"ש ברבינו בחיי (ויקרא ז, לח). וא"כ חזרה ונתחזקה קושייתו לכאורה.

אך נ"ל בד"א, שהקושיא בהמאמרים הוא לפי האופן הראשון (דהו' ימים נסתיימו בבוקרו של יום השמיני), דלפי פשוטו של מקרא, אין שייך תירוץ השני. דהנה, יסוד הרמב"ן הנ"ל (וכ"ה בתו"כ) דהאיסור לצאת הוא רק בשעת עבודה, הוא ממ"ש בפרשת אמור (כא, יב) אודות כה"ג "ומן המקדש לא יצא ולא יחלל וגו'", ולמדין שם שדווקא בשעת עבודה אסור לצאת וכו'. אבל בפירוש רש"י לא הובאה דרשה זו, אלא פי' שם כפשוטו שקאי על מה שכה"ג אינו הולך אחר המטה וכו'.

וכמו"כ על מ"ש בז' ימי המילואים "ופתח אוהל מועד תשבו יום ולילה שבעת ימים", גם לא העיר רש"י כלום. ואדרבא, מדמה הוא זה להפרשת הז' ימים שלפני יוה"כ ושריפת הפרה (ח, לד), ששם האיסור הוא תמידי לכל השבעת ימים. הרי שלפי פשוטו של מקרא איסור דיין, הוא לכל השבעה מעת לעת.

וא"כ לפי פשט"מ נצטרך לומר, דמכיון שבסוף ז' הימים - היינו בבוקרו של יום השמיני, כנ"ל - הרי אהרן ובניו כאן הי' וכאן נמצאו, שפיר מקשה למה היו צריכים לקרוא להם. וק"ל*.



רמב"ם

דינו של כופר בתורה ו"בני התועים"

הרב ברוך אבערלאנדער

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

דברי הרמב"ם בהל' ממרים

כתב הרמב"ם בהל' ממרים פ"ג. וזה לשונו (ע"פ מהדורת פרנקל):
[הלכה א:] "מי שאינו מאמין¹ בתורה שבעל פה אינו זקן ממרא²

(* וכ"כ גם הת' מנחם מענדל שי' רוט. המערכת.

(1 ברפוס ראשון רמ: "מודה".

האמור בתורה, אלא הרי הוא³ בכלל המינים ומיתתו ביד כל אדם. [הלכה ב:4] מאחר שנתפרסם שהוא כופר בתורה שבעל פה מורידין [אותו]⁵ ולא מעלין כשאר המינים והאפיקורסין והאומרים אין תורה מן השמים והמוסרים והמשומדים⁶, כל אלו אינן בכלל ישראל, ואינן צריכין לא עדים ולא התראה ולא דיינין⁷, אלא כל ההורג אחד מהם עשה מצוה גדולה והסיר מכשול⁸.

[הלכה ג:] "במה דברים אמורים? באיש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו"⁹ ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה ואחר שרירות לבו וכפר בתורה שבעל פה תחילה וכן כל הטועים¹⁰ אחריו.

[הלכה חדשה במהדורת פרנקל וקאפח:] "אבל"¹¹ בני אותן הטועים ובני בניהם שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות וגדלו אותן עליו¹²,

(2) אצל קאפח: "ממרה", אבל לקמן בהלכות ד-ה גם אצל קאפח מופיע "ממרא". וראה ילקוט ש"נ כאן שמביא גירסא כזו, אבל לא ציין כלום בהלכות ד-ה. ובדפוס ראשון רמ הגירסא בשניהם: "ממרה".

(3) כ"ה במהדורת פרנקל ע"פ כת"י תימן ועוד (כמצוין בילקוט ש"נ שם). ולפלא שדוקא במהדורת קאפח מופיע נוסח הדפוסים (גם דפוס ראשון רמ): "זה". אבל בהערה להל' עדות (שופטים, א, עמ' שכ) מעתיק הרב קאפח: "הוא".

(4) חלוקת הלכה זו לא מידי הרמב"ם יצאה אלא המדפיסים עשאוהו. ראה "לתשומת לב המעינים" בראש מהדורת פרנקל סעיף ב ובמהדורת קאפח.

(5) הוספתי ע"פ נוסחת הדפוסים ודפוס ראשון רמ.

(6) כ"ה במהדורת בפרנקל, אבל אצל קאפח (ובדפוס ראשון רמ): "והמוסרין והמשומדין". אבל בהערה להל' עדות שם מעתיק קאפח: "והמוסרים והמשומדים" עם ממי"ם בסוף המלה.

(7) כ"ה במהדורת בפרנקל, ואצל קאפח (ובדפוס ראשון רמ): "דיינים". אבל בהערה להל' עדות שם מעתיק קאפח: "דיינין". המבואר בהערות 2, 3, 6 ו-7 מוכיח לכאורה שלא בכל הרמב"ם מהדורות קאפח ישנו דיוק על פרטים 'הקטנים'.

(8) נוסחת הדפוסים ודפוס ראשון רמ: "המכשול".

(9) נוסחת הדפוסים ודפוס ראשון רמ: "במחשבתו".

(10) ראה לקמן הערה 16.

(11) הרב קאפח כותב: "כ"ה נוסח ההלכה בכל כ"י שברשותי, ובנדפס הוסיפו וגרעו ושינו עד לבלי הכר", ועד"ז כותב בילקוט ש"נ (פרנקל): "הלכות א' ב' ג' שובשו ע"י הצנזורה". לפי הדפוסים הנפוצים מדבר הרמב"ם בקשר לקראים, ולפי גירסת מהדורת

הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגוים¹³ וגדלוהו הגוים על דתם שהוא אנוס. ואע"פ ששמע אח"כ שהיה¹⁴ יהודי¹⁵ וראה היהודים ודתם הרי הוא כאנוס, שהרי גדלוהו על טעותם, כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו¹⁶. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם¹⁷ בדרכי שלום¹⁸ עד שיחזרו לאיתן התורה, ולא ימהר אדם להרגן.

פרנקל וקאפח אין כאן התייחסויות לקראים, והוא מדבר בלשון כללי יותר בנוגע למעמד כל מי שטועה ובניו.

(12) אצל קאפח: "אותם עליה".

(13) יותר מדויק לשון זה מאשר הלשון (בעקבות הצנזורה?): "נשבה לבין העכו"ם", שהרי עיקר ההדגשה היא על שלא קיבל חינוך יהודי, ואפילו באם לא קיבל חינוך מיוחד לעבודה זרה. ובשו"ע אדה"ז (הל' רבית סע"ט) נאמר: "שנשבה בין הנכרים".

(14) נוסחת הדפוסים ודפוס ראשון רמ: "שהוא".

(15) לשון נדיר אצל הרמב"ם, בד"כ הוא משתמש בהגדרה "ישראל". הביטוי "יהודי" מופיע ברמב"ם בעוד 9 מקומות, בהל' גירושין פ"ג הכ"ז, יבום וחליצה פ"ב הט"ו, איסורי ביאה פ"ג הי"ד, פ"ח ה"ג, מאכלות אסורות פ"א הכ"ו, נדרים פ"ב ה"ח, מתנות עניים פ"ח ה"ז, רוצח ושמ"נ פ"ב ה"ז, שכנים פ"ו הי"א. וראה הל' אישות פכ"ד ואיסורי ביאה פ"ז הכ"א: "דת יהודית". לעומת זה חיפוש ההגדרה "ישראל" ברמב"ם לפי התקליטור בר-אילן גילה יותר מאלפיים פעם! ואולי יהודי - זה העם, וישראל - הדת.

(16) בעוד שכאן נאמר "תעו" עם תי"ו, הרי לפני זה נאמר פעמיים "טועים" עם טי"ת. ואולי י"ל שכאן מתאים להדגיש את התעיה שמשמעו לפי המילון: "שוטט אגב חפוש הדרך, הלך לכאן ולכאן בלי ידיעת הכוון הנכון", וע"ד הלשון (משפטים כג, ד): "כי תפגע שור . . תעה, השב תשיבנו", או: "התועה בין הכרמים" (הל' נזקי ממון פ"ה ה"ג אות ח. בבא קמא פא, א). "כל הגולה ממקומו ואינו מיושב קרוי תועה" (רש"י וירא כ, יג). ואף כאן בניהם של הטועים נמצאים במצב של תעיה, שאינם מוצאים את הדרך הנכונה, למרות שכבר יודעים "שהיה יהודי".

כ"ז ע"פ מהדורות פרנקל וקאפח ע"פ כת"י תימן (ראה ילקוט ש"נ כאן ולעיל). אבל בדפוסים ובשאר כת"י הוא בדיוק הפוך (לעיל נאמר: "תועים" וכאן: "טעו"). וצ"ב.

(17) אצל קאפח: "אותן".

(18) מובנו של "דרכי שלום" בהלכה הוא: "שלא תהא מחלוקת ביניהם" (רש"י גיטין נט, ב). ראה במובן זה גם ברמב"ם הל' ע"ז פ"ה ה"ה ומלכים פ"ה ה"ב. וגם כאן הכוונה שראוי לקרבן ליהדות אבל בתנאי שהנסיון להתקרבות לא תתלקח למחלוקת ביננו לבינם. ולא כתב הרמב"ם תנאי זה בדיני תוכחה שבהל' דעות שם? ואולי מבואר זה ג"כ ע"פ המבואר לקמן סעיף 5 והערה 38 שבהל' דעות מדובר רק על חברים שגס

1. מהו גדר "נתפרסם"?

מבואר הדין ד"מורידין ולא מעלין" חל "מאחר שנתפרסם שהוא כופר", ויל"ע מהו גדר "נתפרסם", והרי בהמשך אומר הרמב"ם: "ואינן צריכין לא עדים ולא התראה ולא דיינין"?

ולהעיר מגדר "יצא עליה קול" וקול שהוחזק בבית דין שבהל' אישות פ"ט הכ"ב. וגדר קלא דלא פסיק ראה ב'ביאור הלכה' שב'משנה ברורה' סי' כה סכ"ה. ותמוה שבלי דיון בבי"ד והמסתעף יותר דמו של מי שהואשם במינות?¹⁹ ובפרט שהרי גם ההלכה מכירה במציאות של "אויבים שמעבירים הקול" (הל' סוטה פ"ב הי"ד ומקורו ביבמות כה, א), וא"כ מי המחליט?²⁰ וראה לקמן סעיף 2.

והעירני הרב נחום שי' גרינוואלד: לכאורה פירסום הוא בפרהסיא לפני עשרה, כמו במחלל שבת ועוד²¹, שמכריז קבל קהל ועדה שאינו מאמין בתורה שבעל פה.

עוד העיר הרנ"ג: להעיר משו"ע אדה"ז סי' נג ס"ו (ממג"א סק"ז בשם הראב"ח) על ש"ץ קבוע שמינו אותו: "ואם יוצא²² עליו שם רע

בהן, וא"כ ודאי שלא יבוא לידי מחלוקת, ואין הרמב"ם צריך להזכירו. (ואולי נכלל בהנאמר בה"ח שם: "לא ידבר לו קשות עד שיכלימו...").

נוסחת הדפוסים ודפוס ראשון רמ: "ולמשכם בדברי שלום".

19) סמוכין לזה העיר הרנ"ג מ'אגרות קודש' אדה"ז מעמ' טו ואילך, ובמיוחד עמ' יט, ע"ד מה שדנו את החסידים "בדיני נפשות... לכנותם בשם מלעיגים על דברי חז"ל... ונתנו אותנו כבני בליעל וכאפיקורסים גמורים...", והרי "נודע בשערים, שערי ציון המצוינים בהלכה, דבדיני נפשות לא אזלינן בתר אומדנא, כי אם בעדי ראי' וחזקה... ואין מקבלין עדות שלא בפניו...".

20) בעוד שני מקומות מכנים הרמב"ם "נתפרסם" לתוך ההלכה. ראה הל' תשובה פ"ג ה"ט: "...מומר לעבירה אחת זה שהחזיק עצמו לעשות אותה עבירה בודון והורגל ונתפרסם בה...", ובהל' גניבה פ"ה הי"ב: "...גנב שהוחזק ונתפרסם שנכנס לתוך בית חבריו...". ויל"ע.

21) ברוב המקומות נאמר רק "פרהסיא" וכדומה, ולא פורש לפני כמה אנשים נקרא פרהסיא, ורק בקצת מקומות מפורש הדבר בנו"כ. ראה הל' יסודי התורה פ"ה ה"ב, שו"ע יו"ד סי' ב ס"ה ובבאר היטב ובגליון מהרש"א ואדה"ז בקו"א סק"י, שם סי' קנו ס"א.

22) בדפוסים הנפוצים: "יצא".

עתה והוא קול שאינו פוסק (ואין לו אויבים המוציאים הקול)²³ אפי' יחיד יכול למחות להעבירו". מאידך²⁴ ראה שם סל"א (מהרמ"א סכ"ה ומג"א סקכ"ט): "ואין מסלקין ש"ץ מאומנתו אלא א"כ נמצא בו פסול בעדים אבל לא משום רנון בעלמא כגון שיצא עליו שם שנתפס עם הנכרית או שמסר ממון ישראל ביד נכרי, ומ"מ יש להושיב בית דין על ככה ואם יבואו עדים בזה וכיו"ב מעבירין אותו".

ולכאורה אין זה נוגע לעניננו כי בש"ץ יש דין מיוחד שצריך שיהיה הגון (שם ס"ד) וברצון הקהל (סכ"ט), וע"כ גם יחיד יכול לעכב (סכ"ג). משא"כ כאן במי שהואשם במינות איך אפשר לדון בו דיני נפשות רק על יסוד "רנון" ו"קול שאינו פוסק"?

וכדאי להעתיק מש"כ בזה בשו"ת 'אגרות משה' אה"ע, א, סי' פב ענף יא (עמ' רטו סוף טור א): "...פסול הכופרים הוא מחמת שהם גרועים מהעכו"ם. . . שלכן ודאי שאינם בכלל כשרי עדות שבתורה. . . אמנא שברור שא"צ ע"ז דין עדים שיעידו עליהם בפני ב"ד ובפניהם שהם כופרים, דאף בלא עדים אם הוחזק לכופר פסול לעדות. דהא לענין מורידין ולא מעלין א"צ לדין עדים כדאיתא ברמב"ם פ"ג מממרים. . . כ"ש הוא, דאם סומכין על הפרסום לדיני נפשות כ"ש שנסמך ע"ז לפוסלו לעדות. ולכן אלו הכופרים שמוחזקין לכל המכירין אותן לכופרים פסולין לעדות אף בלא עדים שהעידו בפני ב"ד...".

2. תפקיד הדיינים

בהמשך פוסק הרמב"ם: "ואינן צריכין לא עדים ולא התראה ולא דיינין", ולכאורה באם לא צריך "לא עדים ולא התראה" למה צריך הרמב"ם להוסיף "ולא דיינין", מה יכולים דיינין לעשות במקרה שאין שם לא עדים ולא התראה?

וי"ל ע"פ מה שהארכתי במק"א²⁵ לגבי חייבי מיתה, שתפקיד הבי"ד אינו מסתיים בהכרזת הפסק-דין, אלא עליהם מוטלת גם חיוב ההוצאה

(23) הסוגריים במקור.

(24) בתיווך שתי ההלכות ראה מחצית השקל סק"ז ופרמ"ג א"א סקכ"ט ומה שהעתיק בביאור הלכה משו"ת חת"ס או"ח סי' יא ועוד.

(25) ראה 'הערות וביאורים' גליון תשנ"ד עמ' 72-73. ובהנסמן שם. והעיר הרנ"ג מהמבואר בהל' שחיטה לאדה"ז ס"א קונט"א סק"ז: "...שחיבים [=בית דין] לטרוח

לפועל, כלומר ההריגה בפועל. אבל כאן בנוגע למינים מדגיש הרמב"ם "ואינן צריכין . . דיינין", היינו שאפילו ההוצאה לפועל אינו חיובם של הבי"ד.

ועוד י"ל שכוונת הרמב"ם שאין צורך בדיינין המאשרים מה שנתפרסם שהוא כופר" (וראה לעיל סעיף 1).

ופירוש הראשון נראה לי עיקר, כיון שעפ"ז מובן מאד המשך ההלכה: "אלא כל ההורג אחד מהם עשה מצוה", שלפירוש השני לא מובן למה אומר "אלא", והרי הדין שכ"א חייב להורג את המין יכול להיות גם במקרה שכן צריך דיינין²⁶. אבל לפירוש הראשון הרי זה מובן מאד: הריגת המין אינו מצות הדיינין אלא מצות "כל ההורג", חיובו של כל העם.

שוב עיינתי בזה, וי"ל בפשטות שכוונת הרמב"ם כאן בדרך "זו ואין-צריך-לומר זו", כלומר אין צריך לעדים שיעידו שהוא מין, ואין צ"ל שאינו צריך שהעדים יתרו בו, ואין צ"ל שאין צריך פסק הדיינין בשביל זה.

3. טעם החיוב להרגם

אומר הרמב"ם: "כל ההורג אחד מהם עשה מצוה גדולה והסיר מכשול", השווה עם הלשון בהל' ע"ז פ"י ה"א: "...מצוה לאבדן ביד ולהורידן לבאר"²⁷ שחת, מפני שהן מצירין לישראל ומסירין את העם מאחרי ה'..." ובהל' תפלה פ"ב ה"א: "בימי ר"ג רבו המינים

ולכוף בעצמם לקיים הפסק אם יש לאל ידם בחרמות ונידוים ולצוות לשוטרים, שזהו עיקר מצות הדיינים כמ"ש שופטים ושוטרים..."

אגב: בקונט"א ההוא כתוב עוד דבר מעניין: "...ואם היו שואלין ממנו איזה הוראה חייב להשיב להם במכתב בחנם", היסוד לחיוב כתיבת שו"ת, ולכן נהגו כך רבותינו מעולם. ולפועל היה נהוג שהשואל היה שם דמי הבולים במכתב השאלה, וגם כ"ק אדמו"ר זי"ע נהג ככה במכתבו להגאון הרוגוצ'ובי, ראה 'אגרות קודש' שלו ח"א סוף אגרת א. וראה ספר 'הכנה דרבה', צוואת בעל ערוגת הבשם, סכ"ח. ואכ"מ.

26 אבל באם היה צריך עדים אז הרי המצוה היא שרק העדים הורגים, ראה הל' סנהדרין פ"ד ה"ח ופ"ו ה"א.

27 כ"ה ברמב"ם מהדורת קאפח, וע"ד לשון הכתוב (תהלים נה, כד). אבל במהדורת פרנקל הגירסא: עד באר. וראה ילקוט ש"נ שם.

בישראל, והיו מצירין לישראל ומסיתין אותן לשוב מאחרי ה', כישוע הנצרי ותלמידיו²⁸, וצדוק וביתוס ותלמידיהן שם רשעים ירקב"²⁹.

ובפיה"מ חולין פ"א מ"ב: "ייהרג לכתחלה כדי שלא יטעה את ישראל ויקלקל דת האמונה". ובהקדמה למס' סנהדרין פ"י, פרק חלק, לאחר שמפרט את י"ג עיקרי הדת הוא אומר: "וכאשר יהיו קיימים לאדם כל היסודות הללו ואמונתו בהם אמתית, הרי הוא נכנס בכלל ישראל, וחובה לאהבו ולחמול עליו . . . וכאשר יפקפק אדם ביסוד מאלו היסודות הרי זה יצא מן הכלל וכפר בעיקר ונקרא מין ואפיקורוס וקוצץ בנטיעות, וחובה לשנותו ולהשמידו, ועליו הוא אומר [תהלים קלט, כא] הלא משנאיך ה' אשנא..."

ויל"ע למה מותר וחיוב להרגם, ולכאורה באם יש להם דין מסית הרי אז עדיין צריך עדים ובי"ד (ראה הל' ע"ז פ"ה ה"ב-ג)³⁰?

ואולי י"ל שההדגשה היא לא על "ומסירין את העם" שאז דינו רק כמסית, אלא על "מצירין" שמסכנים את העם³¹, כי כך היו דרכם של המינים מעולם שלחמו באחיהם היהודים ושיתפו פעולה עם האויב, ומפני הסכנה שבדבר נפסק שכל המקדים להרוג זכה במצוה. וע"ד דין רודף (הל' רוצח פ"א ה"ו). ולפ"ז דין מיתה של המין אינו מחמת הכפירה שלו אלא מחמת דבר 'צדדי' - שמצירים! וצ"ע.

והנה ההלכה הנ"ל דהורגים את המין הוא רק באם הוא יהודי, אבל באם אינו יהודי "אסור [להורגו], מפני שאינו עושה עמנו מלחמה",

28) וראה מש"כ הרמב"ם בסוף פי"א מהל' מלכים בנוגע לישו: "...וזה גרם לאבד ישראל בחרב ולפזר שאריתם ולהשפילם, ולהחליף התורה ולהטעות רוב העולם לעבוד אלוה מבלעדי ה'".

29) וראה הל' תשובה פ"ג ה"י שצדוק ובייתוס הם "מחטיאי הרבים . . . שהחטיא בדבר גדול".

30) הרב יצחק שילת בספרו 'הקדמות הרמב"ם למשנה . . . עם ביאור נרחב' עמ' רכב מבאר: "המצוה לשנוא ולאבד את המינים אינה במישור העקרוני, אלא במישור הטקטי, כלומר: זוהי התגוננות החברה מפני הקלקלה העלולה לצאת מהם לאחרים". ועדיין צ"ב מהו השורש והגדר דהריגה זו.

31) השווה הל' עבדים פ"ח ה"ב: "...שבאו על האדון מצירים ובקשו להרגו..."

וכמפורש בהל' ע"ז פ"א ה"א³². הסיבה לזה בפשטות כיון שאין אנחנו ערבים ואחראים למעשי ואמונת אינו יהודי. אבל באם נסביר את סיבת הריגת המין כיון שהוא "מיצר" ומפני הסכנה שבזה, לכאורה לא ניתן לחלק בין יהודי לאינו יהודי. ואולי י"ל שמין אינו יהודי אין לו עסק עם היהודים ואינו מסכן אותם.

4. דין יהודי שיוצא למינות לא כמייסד

יש מי שכתב³³: "הרמב"ם שם את הדגש על הדור הראשון למינות זו, ויש כאן אי-בהירות מסויימת לגבי היהודי הרבני העובר מאוחר יותר לקראות. הוא אינו מוזכר בפירוש וכאילו בין הכסאות של דור המייסד מכאן ותינוק שגדל במינות מכאן".

ואין דבריו נכונים³⁴, כי הרי הרמב"ם אומר בפירוש: "...באיש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו ובדברים שנראו לו. . . וכן כל הטועים אחריו"³⁵, ופשטות כוונתו לכל אלו שמדעת עצמם טועים ושנו ופרשו, ולא שהתחנכו לכך ע"י אבותיהם. ולאו דוקא בדור הראשון!

גם הרב קאפח כאן בהערה ב מציין שמדובר דוקא "ביוצר השטה" ! וכן בפיה"מ חולין פ"א מ"ב הוא תרגם: "כלומר המתחיל את השטה הזו בראשונה מדעתו הנפסדת כדין המינים. . . הרי כל מי שהתחיל אותה השטה תחלה ייהרג לכתחלה", ואין התרגום מדויק כ"כ³⁶, אבל

(32) ר"מ גיפטר ב'הרהורי תשובה' על הרמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ט העיר מדברי הרמב"ם שם: "המומרים מישראל", שרק מומר שהוא יהודי נאמר עליו "שאין להם חלק בעולם הבא". ולא ידע שאין זה רק גירסא של הצנזורה, והנכון כבמהדורת פרנקל וקאפח: "המשומדים".

(33) פרופ' יעקב בלידשטיין ב'תחומין', ח, עמ' 503.

(34) ומפורש כדבריי בשו"ת 'אגרות משה' אה"ע, א, סי' פב ענף יא (ריש עמ' רטז). ראה שם.

(35) וראה גם הל' שחיטה פ"ד ה"ז: "אלו הצדוקין והביתוסין ותלמידיהן וכל הטועים אחריהן...".

(36) ובתרגום הנפוץ אין ההדגשה הזאת כאן, כיון שבמהדור"ק הרי לא חילק הרמב"ם בדין הבנים שהם כתינוק שנשבה. ולעיל נאמר: "שני הכתות שהתחילו להכחיש בדברי הקבלה".

כוונת הדברים מובנת ובאה להוציא מהכלל אלו שנתחנכו כבר על ברכי שיטה זו.

5. האם יש חיוב לקרב "בני התועים"?

אומר הרמב"ם שאת בני התועים "ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם בדרכי שלום", ויש לדייק בלשון זה שהרי אין הרמב"ם אומר "חייב" אלא "ראוי", לשון שאין משמעו חיוב אלא כמו המלצה על ההנהגה הרצויה. ראה לדוגמא ברמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ד שבפורים "מותר בעשיית מלאכה ואע"פ כן אין ראוי לעשות בו מלאכה". ובהל' אישות פי"ד הי"ז: "...ואמר לה הרי כתובתיך. . שומעין לו, ואין ראוי לעשות כן מפני דרך ארץ". ועוד³⁷.

ויל"ע למה רק "ראוי להחזירן בתשובה ולמשוך אותם..." ואין זה חיוב מדיני תוכחה המבואר בהל' דעות פ"ו ה"ז?

ואולי י"ל, ע"פ מה שביארתי במק"א³⁸ דיוק לשון הרמב"ם בהל' דעות שם "הרואה את חברו שחטא או שהלך בדרך לא טובה מצוה להחזירו למוטב..." ע"פ מה שנפסק בשו"ע אדה"ז סי' קנו ס"ז שאינו מחויב להוכיח רק "עמיתו שהוא חבירו שהוא גס בו" כדי שלא יביא למחלוקת, וא"כ באופן כללי אין בני התועים יכולים להכלל בגדרי החבר, שהרי "...צריך אדם להתחבר לצדיקים. . ויתרחק מן הרשעים ההולכים בחשך כדי שלא ילמוד ממעשיהם..." (הל' דעות שם ה"א). וע"כ אין זה חיוב להוכיח את בני התועים, אבל הוא ראוי.

ויל"ע באם אין כאן החיוב של הוכח תוכיח מהו המקור להמלצה ש"ראוי להחזירן בתשובה"? ומה קורה באם אדם מתיידד עם השכנים הגרים בקרבתו שהם מבני התועים, והרי הוא גס בהן, האם אז כבר יש חיוב לקרבן ולא רק "ראוי לקרבן"?

והעיר הרנ"ג: ברור שאין כאן חיוב תוכחה, מכש"כ מהמבואר בשו"ע אדה"ז סי' קנו ס"ז שב"איסור שאינו מפורש בתורה ופרצו בו

(37) ויל"ע בעוד מקומות ברמב"ם, וכגון הנאמר בהל' ע"ז פ"א ה"ג שאברהם "...התחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם ולו ראוי להשתחוות. . וראוי לאבד ולשבר כל הצורות...", ולמה אינו חיוב? ואולי כיון שהם בני נח ולפני מ"ת, וראה לקמן סעיף 6, ואכ"מ.

(38) 'הערות וביאורים' גליון תשל עמ' 61-64.

רבים מפני חוסר אמונתם באיסור" שאז אין אפילו על הבי"ד חיוב להוכיח, והרי ודאי אצל תינוק שנשבע ישנו חוסר באמונה. ולי נראה מזמן, שחיוב "החזרה בתשובה" אינו כלל וכלל מדין תוכחה אלא מצד מצות אהבת ישראל לנסות להחזירם לחיק ישראל. ונראה שלכן זה מחייב שזה יהיה מצד דרכי שלום (בניגוד לתוכחה המחייבת ש"מכלימין אותו ברכים . . ומחרפים אותו בפניו ומבזין ומקללין אותו . . כמו שעשו כל הנביאים בישראל" - הל' דעות פ"ו ה"ח). ונראה שרק "ראוי להחזירם בתשובה", כי מצד אהבת ישראל לפעמים יש להשאירם במצבם ולהתחבר עמהם אם זה יגרום למחלוקת ולשנאת הדת ולא בצורת מחאות (שדינן תוכחה, שלא שייך גבם כלל) שאסור לעשותם. ויש עוד להאריך בזה.

6. מהו "איתן התורה"?

לפי הרמב"ם ראוי לקרב בני התועים "בדרכי שלום, עד שיחזרו לאיתן התורה". לשון בלתי רגיל לגבי התורה³⁹. ולהעיר בפירוש המלה 'איתן' מהל' רוצח וש"נ פ"ט ה"ב: "...ומורידין אותה אל נחל שהוא שוטף בחזקה, וזהו איתן האמור בתורה". ואולי גם כאן הכוונה שיחזרו לאמונה חזקה ואמיתית בתורה.

והעיר הרנ"ג: הרמב"ם משתמש בביטוי זה על אברהם בהל' ע"ז פ"א ה"ג: "כיון שנגמל איתן זה...". ומקורו כנראה מהפסוק (תהלים פט, א) "איתן האזרחי", שחז"ל דרשו על אברהם (ראה רש"י עה"פ שם). ולכן נראה שיש כאן יותר מרמז להחזרת אברהם לחיק האמונה למרות שגם הוא גדל על ברכי האלילות. וכן על הגישה של אברהם לקרב רחוקים מתוך אהבה. ועם הנ"ל מובן לשונות הרמב"ם בהל' ע"ז "ראוי" בנוגע אברהם (ראה הערה 37).

וי"ל עוד שבאברהם לא הי' שייך דין תוכחה כלל, כי הלכה זו המבוססת על ערבות לא שיית לעכו"ם (ולכן נח לא נתפס בעון דורו בגלל שלא הוכיח אותם), ואברהם לא היה שופטם אלא יהודי נודד. אלא זה מצד אהבת ה' כמו שדרשין בספרי (עה"פ ואתחנן ו, ה): "ואהבת את ה' אלוהיך. אהבהו על הבריות כאברהם אביך כענין שנא' [לך יב, ה] ואת הנפש אשר עשו בחרן...". ולפ"ז אפשר לבאר כך גם

39 ולהעיר ממאמר אדה"ז עה"פ משכיל לאיתן האזרחי, שנעתק ב'אגרות קודש' אדמו"ר מוהרי"צ ח"ג עמ' שלה. וראה ספר השיחות תש"ג עמ' 59.

החוב לקרב התועים מצד "אהבהו על הבריות". והכל צריך להיעשות מצד אהבה לאהבם על הבריות בלי כפיה כלל, בניגוד למשיח ש"כוף כל ישראל" (הל' מלכים פי"א ה"ד), אף התועים. ובמק"א ביארתי שזה דין מיוחד השייך למשיח דוקא (ולא מדיני תוכחה), ולמדים זה מפסוקי נבואה.



הלכה ומנהג

בענין 'עשאו הכתוב כאילו ברשותו'

הרב משה הבלין

רב העיר וראש ישיבות תות"ל - קרית גת, אה"ק

בשו"ע אדה"ז סי' תמה סעי' ג כתב: "ואם הוא מבער חמץ בזמן הביעור, דהיינו מתחילת שעה שישית עד כלות ימי הפסח, צריך לבערו מן העולם לגמרי, ולא די במה שמוציאו מרשותו ומניחו במקום הפקר, שהרי משהגיע שעה שישית כבר נאסר בהנאה ואינו שלו כלל, ואעפ"כ עשאה אותו כאילו הוא שלו שיעבור עליו בב"י ובב"י. ולפיכך אף כשמוציאו מרשותו, הוא עובר עליו בב"י ובב"י שעשאתו התורה כאילו הוא מונח ברשותו ממש, ואין לו תקנה אלא שיבערנו מן העולם לגמרי. דהיינו, שישליכנו לאיבוד בענין ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו. ואע"פ שבריות אחרות יכולות ליהנות ממנו, מ"מ כיון ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו, ה"ז נקרא ביעור מן העולם". עכ"ל.

והנה ה'שאגת אריה' סי' פג ופד כתב, דבהוציא מרשותו אפילו אחר זמן הביעור, אינו עובר עוד בב"י, וכ"כ הנוב"י קמא או"ח סי' טו. והם כתבו אליבא דהרמב"ן, שכדי לעבור עליו בב"י צ"ל ברשותו, כלומר היות ובפועל אינו ברשותו שהוציאו לרה"ר, אינו עובר עליו בב"י ובב"י, ולכאורה צריך להבין סברת פלוגתתם.

והנה צ"ע מה יהיה אם ימכור לגוי אחר זמן הביעור, האם בפועל יעבור ישראל על כל יראה: משיטת אדה"ז בסימן תמג סעי' ט וי"ג משמע, שבעל החמץ אינו עובר עליו בב"י ובב"י, רק שאסור ליהנות ממנו, מצד חמץ שעבר עליו הפסח, ולהלכה הגוי מצדו זוכה בזה, וכן

משמע מקו"א סי' תלה; אבל המקו"ח בסי' תמ סק"ה ד"ה "וא"ש" ס"ל, דגם אם הוציאו הישראלי לרשות הנכרי לא מהני מידי, ולא ברשותו הוא להקנותו, וכיון שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, לא פקע ממנו והרי הוא ברשותו הוא כמקודם, ועובר על ב"י וב"י, כלומר, שזה שעשאו הכתוב כאילו ברשותו פועל שהגוי לא יקנה. אבל משיטת אדה"ז משמע, שאינו פועל שלא יקנה, אלא שהגוי קונה, וכן הישראל אינו עובר עליו בב"י וב"י, רק שאסור מצד חמץ שעבר עליו הפסח.

ואילו החת"ס יש לו שיטה שלישית; ששיטתו בשו"ת או"ח שלו סי' קיד שלעולם הנכרי שפיר קנה, אלא דאעפ"כ אי"ז מועיל שלא יעבור הישראל בב"י, דאעפ"י שקנאו הגוי קנין גמור, מ"מ מחייב הישראל ועובר כל שעה בב"י, כל זמן היות החמץ בבית הגוי, אע"פ שאינו תו ברשותו של ישראל, שהרי הגוי קנאו קנין גמור, מ"מ כל עצמו של חמץ כן הוא, שאינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו לעבור בב"י בכל מקום שהוא, עד שיבערנו מן העולם.

והנראה לומר בזה, דהנה יש כמה אופנים לבאר הדין דעשאו הכתוב כאילו ברשותו, דלשיטת ה'שאגת אריה' והנוב"י הכוונה שאע"פ שזה איסור הנאה ואינו יכול ליהנות ממנו, וא"כ אינו ברשותו מצד שאינו יכול ליהנות ממנו, עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו. אבל אם בפועל אינו ברשותו שלו כגון שהוציאו אותו לרה"ר מחוץ לרשותו, על זה לא נאמר שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, כי בפועל אינו ברשותו, כלומר, שמצד האיסור הנאה אינו נקרא שיוצא מרשותו, מצד שעשאו הכתוב כאילו ברשותו, אבל אם בפועל יצא מרשותו אפילו אחר זמן ביעורו, הוי הפקר ואינו עובר בב"י וב"י.

אבל שיטת אדה"ז היא, שיש שני סוגי בעלות: יש זכות ממונית - קנין ממוני; ויש עצם הבעלות על החפץ - החמץ. ובאיסור הנאה אה"נ שמצד הקנין הממוני אין בו קנין, מצד שאסור ליהנות וכו', אבל עצם הבעלות על החפץ נשאר. וזהו החידוש שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, כמו שמסביר אדה"ז בכמה מקומות בסי' תלד סעי' ז שהכתוב עשאו כשלו, שיהיה שמו נקרא עליו שיעבור עליו בב"י ב"י, וכן בסי' תמח סעי' ח עיי"ש, שהכוונה שעצם החפץ נקרא שלו ולא יכול להיפטר מזה, מצד שאין בו קנין ממוני, ולכן אינו יכול להפקיר ולעשות קנין וכו', ולכן גם כשהוציא לרה"ר אחר זמן ביעורו, עובר בב"י וב"י, כי בפועל שמו עליו - עצם הבעלות על החמץ. אבל אם הגוי זוכה בזה, אע"פ שהישראל אינו יכול להקנותו מצד שאין לו קנין

ממוני, מ"מ כשהגוי זוכה בזה מצד שאצל הגוי יש קנין ממוני, שאינו אסור בהנאתו, ולכן ממילא עוברת אליו גם עצם הבעלות של החמץ, ולכן בעל החמץ אינו עובר עליו בב"י ובב"י.

ולפ"ז יובן גם מה שחולקים הנוב"י והאדה"ז בענין אם בעל החמץ מת אחר זמן האיסור, האם היורש עובר בב"י וב"י; ששיטת האדה"ז בקו"א סי' תלה היא, שהיורש עובר בב"י וב"י, כמש"כ בלשונו בקו"א שם "ואפשר . . . דירושה ממילא הוא, וחיילא על כל מה ששם אביו נקרא עליו", כלומר שיוורש את עצם הבעלות - שמו עליו, כי זה הביאור שעשאן הכתוב כאילו ברשותו, ויש להעיר משו"ת אדה"ז סי' יד בחלק ה-ו חו"מ; אבל הנוב"י סובר שאינו יורש, כמש"כ הנוב"י בשו"ת קמא סי' כ שאין כאן דין ירושה, שסובר שבפועל אם יוציא מרשותו אחר זמן איסורו, לא יעבור על ב"י וב"י, כמש"כ בסי' טו בשו"ת קמא, היות שזה לא הבעלות האמיתית על החמץ, רק שעשאן הכתוב כאילו ברשותו, אבל אם בפועל אינו ברשותו, אינו עובר, ולכן גם היורש אינו עובר על ב"י.

אבל שיטת המקו"ח שהבאנו לעיל, שגם כשמוכר לגוי הקנין לא חל, שהגוי אינו קונה החמץ, היינו שסובר שעשאן הכתוב כאילו ברשותו, החידוש בזה שאינו יכול להפקיע ממנו הבעלות בכלל. [וכן גם סובר בסי' תמח סוף סק"ט שהיורש יעבור בב"י וב"י], שהמקו"ח סובר שהחידוש שעשאן הכתוב כאילו ברשותו, הוא שעצם הבעלות אינה יכול להיפקע ממנו, וא"כ גם היורש עובר על ב"י וב"י שהבעלות עוברת אליו.

אבל שיטת התת"ס היא, שהחידוש בגדר שעשאן הכתוב כאילו ברשותו, הוא בזה שיש לו קשר אליו רק לגבי איסור ב"י וב"י, אפילו כשבפועל נמצא ברשותו של השני, ויותר מזה, גם כשזכה בזה השני בפועל ממש, עדיין יש קשר לגבי איסור ב"י וב"י על הבעלים. וזה החידוש שעשאן הכתוב כאילו ברשותו.



שמיעת קריאת התורה ומגילה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

שוע"ר סי' רפד סעי' יא: "לא יתחיל המפטיר להפטיר עד שיגמר הגולל לגולל הס"ת, כדי שגם הגולל יוכל להבין ולשמוע ממנו,

שחובה הוא על הכל לשמוע ההפטרה כמו הפרשה שבס"ת...". מדברי רבינו הנ"ל מוכח, שסובר שיש חיוב על כל איש לשמוע קריאת התורה וקריאת ההפטרה.

והנה, בנוגע לחיוב הקורא לדקדק בקריאת התורה, איתא בשו"ע סי' קמב סעי' א: "קרא וטעה אפילו בדקדוק את אחת מחזירין אותו". ע"כ. ואעפ"כ לא מצינו בשו"ע או בנושאי כלי השו"ע, כתוב, שאם השומע לא שמע תיבה אחת שלא יצא ידי חובתו. דהנה בנוגע מקרא מגילה כתב המ"א סי' תרץ ס"ק טו, שמתשובת הרשב"א מוכח שאם השומע לא שמע אפילו תיבה אחת שלא יצא ידי חובתו, ועיין בהמ"ב וכן שאר פוסקים שנקטינן כפסק המ"א.

ולפי דברי רבינו שכותב שיש חיוב על כל אחד לשמוע קריאת התורה, צ"ל שגדר המצוה הוא, שיש חיוב על הציבור שאחד יקרא הפרשה בדקדוק, ויש חיוב על השומעים "להבין ולשמוע", אבל אין שום חיוב עליהם לשמוע כל דקדוק הקריאה.

והנה, אע"פ שהמ"א הנ"ל מדייק מתשובת הרשב"א שאם השומע לא שמע את אחת מהמגילה שלא יצא, הנה הב"ח והט"ז מדייקים מהרשב"א להיפך - שהשומע א"צ לשמוע כל תיבה מהמגילה. ובאמת פשטות הגמרא במגילה יח, א נוטים לדברי הב"ח והט"ז עיין שם, "הלועז ששמע אשורית יצא וכו' והא לא ידע מאי קאמרי מידי דהוה אנשים ועמי ארץ . . . אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא...". ועיין רש"י שמפרש, שאע"פ שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעים ואומרים מה היא הקריאה הזו, ואיך היה הנס ומודיעין להן. ולכאורה זה מתאים יותר לדעת הב"ח והט"ז שאין שום חיוב שהשומע ישמע לכל אות, אלא החיוב הוא שהקורא יקרא כל המגילה, ועל ידי זה יש קריאה ופרסומי ניסא. ולכאורה הב"ח והט"ז יסברו שהחיוב של שמיעת המגילה הוא ממש כהחיוב של שמיעת קריאת התורה, ז.א. שיש חיוב שאחד יקרא בדיוק כל התיבות, אבל אין שום חיוב על השומעים לשמוע כל תיבה וכנ"ל.

ולכאורה לפי דעת הב"ח והט"ז, צריך לומר דהקורא מברך הברכה על מקרא מגילה, ובזה הוא מוציא הרבים ידי חובתם בהברכה, שהשמעות של וצינונו על מקרא מגילה, אין פירושו שכל אחד צריך לקרות המגילה, אלא הפירוש הוא, "שצינונו" או שיקרא המגילה או שישמע המגילה במקום שקוראים אותה. ואע"פ שזה קצת מוזר, מ"מ יש קצת פלא על המ"ב ושאר אחרונים שאין מביאין כלל דעת הב"ח

והט"ז. ולכאורה כיון שיש כאן ספיקא דדינא, אפשר שיש מקום להקל בדבר המצוי תדיר, והיינו במקום שאדם מסתפק אם שמע כל התיבה מפי הקורא והיינו אפילו להסוברים דלא אמרינן במגילה ספק דרבנן להקל, כיון שמגילה נקרא דברי קבלה (עיי' כל זה בספר 'מועדים בהלכה'), מ"מ מצד הספיקא דדינא, אפשר שיש מקום להקל עכ"פ במקום שנסתפק לו אם שמע כל התיבה.



אופן אחיזת הס"ת בהוצאה והכנסה

הרב דוד טייכטל

שליח ומשפיע בנצרת עלית, ארה"ק

בקונטרס "התקשרות" חוברת רצג פרשת ויקהל-שקלים תש"ס, מביא ב'לוח השבוע - הלכות ומנהגי חב"ד' הערה 13, בדבר אופן אחיזת הס"ת בהוצאה והכנסה, ומציין שהרבי החזיקו תמיד (גם בהקפות) כשהכתב כלפי חוץ, ואולי הרה"ח הרש"ג ע"ה החזיקו תמיד להיפך. וי"א שכך הי' מנהג חב"ד בדורות שעברו, אלא שהנשיאים נהגו אחרת. ואילו בהערה 11 כותב: "בדבר החזקת ס"ת, ב'בית חיינו' גליון 68 עמ' 2 (יומן כ"ה כסלו תשנ"א) מובא: בשחרית בדרכו למקומו אחר קרה"ת סימן (הרבי) לזה שהחזיק את הס"ת - להפכו (הנ"ל החזיק הס"ת כשהכתב כלפי חוץ)". ע"כ המובא בהתקשרות הנ"ל.

וי"ל בדא"פ הטעם הפנימי בהנ"ל: דהנשיאים ענינם המשכת המקיף בדוגמת גביעי המנורה בביהמ"ק שהיו הפוכים, המורה על ההשפעה כלפי חוץ, כמבואר בשיחת קודש אדמו"ר נשיא דורנו (וכפי שראינו זאת פעם אחת בהתוועדות, שהורה כ"ק אדמו"ר להפוך הגביעים כלפי מטה).

ואילו מנהג החסידים בהחזקת הס"ת כלפי פנים, מורה על השפעת המקיף בפנימיות, וכהלשון בדברי הרב, קבלת התורה בשמחה ובפנימיות, ולכן אופן החזקתו הוא כלפי פנים, וכהלשון בתורה "ויקחו לי תרומה", אותי אתם לוקחים והלקיחה היא כלפי פנים.

ועצ"ע המנהג המקובל בזה.



שמיעת קרה"ת ליחידים שלא שמעו קרה"ת בציבור

הנ"ל

כידוע חג השבועות נקרא חג המצו"ת, בגין הרבנים השוהים בבית חיינו בחג זה. השתא, שיו"ט שני חל ביום הש"ק, תדחה קרה"ת דפרשה"ש פרשת נשא, לשבת לאחמ"כ. ואילו באה"ק יקראו פ' נשא בסמיכות לחג השבועות. וא"כ הרבנים כשיחזרו לאה"ק יפסידו שמיעת קרה"ת דפ' נשא, כיצד עליהם לנהוג בנדו"ד*.

אציין בזאת המובא בשו"ת 'משנה שכיר' - לאאזמו"ר הי"ד - ח"א סימן צ: "איקלע לאתרן על חג השבועות דהאי שתא - תרפ"ג, גיסי חביבי הרב המאור הגדול צדיק תמים כמו"ה מרדכי פריעדמאן נ"י מתושבי עיר הקודש ירושלים תבב"א, בן יקיר לאדמו"ר הגאון הצדיק מו"ה דוד פריעדמאן זצ"ל שהי' אב"ד דק"ק צעהלים יע"א, וביום שני של שבועות נזרקה שאלה מפיו - מה נעשה ביום שידובר בו לעלות לתורה, כיון דלדידי' כחול הוא ואינו בר חיובא בקריאה, א"כ אינו עולה לה' קרואים, או דלמא כיון דעכ"פ בפרהסיא אינו נוהג בו מנהג חול, שפיר רשאי לו לעלות ולברך על התורה, עכ"ד ספיקתו . .

"והוא דנראה לי לחלק בין חיובא דקריאת התורה בצבור לחיובא דשאר מצות דאו' או דרבנן, דחיובא דשאר מצות כמו תפלה וק"ש וכדומה, הוא חוב המוטל על אדם פרטי על כל א' וא' מישראל, משא"כ חיובא דקריאת התורה מעיקרא לא נתקנה כלל להיות חיובא דיחיד רק חיובא דצבור הוא, ובמקום דליכא צבור אין חלות כלל שום חיוב על היחיד, והוא כמו תפילת המוספין לת"ק אליבא דראב"ע בסופ"ד דברכות, דאמרו שם דאיכ' בינייהו יחיד שלא בחבר עיר דפטור משום דלא נתקנ' אלא בצבור בחבורת העיר אבל לא ביחיד, עיי"ש, וכאן גבי קריאת התורה, גם לדידן כן הוא דלא נתקנה אלא לצבור אבל ליחיד ליכא שום חיוב ע"ז ופטור, וכבר כתבתי כן לעיל בסי' א' וב'. וכעת מצאתי בספר תשב"ץ הקטן מתלמוד של מהר"מ מראטענבורג ז"ל בה' קריאת התורה אות קפה שכתב בזה"ל ואומר, שאין חובה לקרות הפרשה ליחיד בשני ובחמישי ואפילו בשבת במקום שאין מנין, כדאיתא במגילה אין קורין בתורה פחות מעשרה, וראה למהר"מ שקרא הפרשה ביום חמישי בע"פ, כי אמר מה שיש בגיטין

(* וראה בכל זה בשו"ת 'בצל החכמה' ח"א ס"ח, ובספר 'אהלך באמתך' פרק נא והלאה, אודות כל פרטי הדינים בענין זה. המערכת.

דברים שבכתב אסור לאומרם בע"פ רוצה לומר במקום שהוא חובה, אבל בכאן אינו חובה, תדע שאין מברכין ברכת התורה ביחיד לכך יכול לאומרן בע"פ עכ"ל - הרי שכתב בפירוש דבמקום שאין מנין אין שום חובה ליחיד לקרות בתורה, א"כ אינו דומה לתפילה וק"ש דאף דאין מנין יש חובה על היחיד, וזהו ג"כ הטעם דקיי"ל בסי' סט דפורסין על שמע אף על יחיד שלא שמע קדושה וברכו, וגבי קרה"ת קיי"ל דאין קורין בשביל יחיד שלא שמע - והטעם הוא כנ"ל, כיון דתפלה או קדושה וברכו אף דאין אומרין אלא בעשרה, מ"מ לאו חיובא דעשרה הוא רק חיובא דיחיד הוא, ורק המצוה הוא שיאמר אותה כל יחיד ויחיד בעשרה דוקא כיון דהוי דבר שבקדושה, ע"כ באמת היכא דאיכא עשרה אומרין אף בשביל היחיד, משא"כ קרה"ת דהוא חוב צבורי ולא חוב יחידי, ע"כ באמת אין קורין בשביל יחיד אף דאיכא עשרה, וכן משמע מרש"י מגילה דף לב דאיתא שם ואמר ר' שפטיה אמר רבי יוחנן עשרה שקראו בתורה הגדול שבהן גולל, ופירש"י שם וז"ל: "עשרה שקראו שנאספו וקראו הג' או הז' כחוק היום ולפי שאין קורים בתורה בפחות מיו"ד נקט יו"ד שקראו בתורה" עכ"ל, - ולכאורה קשה דהלא כל דבר שבקדושה אין פחות מיו"ד ומה רבותא דקרה"ת - אבל בהנ"ל יובן היטב, דשאר דבר שבקדושה אף דל"ה פחות מיו"ד עכ"ז היכא דהוי יו"ד עושין אף בשביל יחיד, משא"כ קריאת התורה דהוא חיובא דכללות הצבור, אין עושין רק בשביל עשרה שלא שמעו, ע"כ שפיר נקט עשרה שקראו בתורה להודיענו זאת דצריך דוקא עשרה שלא שמעו לקריאת התורה משום דהוא חיובא דצבור ולא דיחיד, וא"ש בכונת הדברים בעזה"י והוא ראי' טובה לדברינו הנ"ל..."

ומוסיף ומביא ראיות לדבריו, דחיוב קרה"ת אינו חיוב על היחיד אלא רק חיוב לציבור, ועיי"ש במ"ש בארוכה.

ב. בשו"ע אדה"ז בסימן רפב הל' קריאת התורה והמפטיר בסעיף ה כותב: "הכל עולים להצטרף למנין ז' קרואים בשבת אפילו אשה וקטן היודע למי מברכין, אע"פ שאינן מחוייבים בדבר, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור..."

ג. ובסעיף יז כותב: "מי שעלה לקרות בתורה והלך לבית הכנסת אחר, וקראוהו לעלות שם ונזדמנה לו אותה פרשה שקרא' כבר צריך לחזור ולברך עליה תחילה וסוף".

ולכאורה מהנ"ל ניתן להסיק - כי קריאת התורה חובת הציבור היא ולא חובת היחיד.



עירוב תבשילין כשאין בדעתו להכין מיו"ט לשבת

הרב חיים רפפורט
רב ומו"ץ אילפארד, אנגלי

בשור"ת 'אגרות משה' או"ח ח"ה סימן כ אות כו כתב וז"ל: "אם הכין כל מה שצריך לאפות ולבשל לצורך שבת וגם שיש לו נר דלוק, ליכא מצוה לעשות ע"ת. וכן הוא כמפורש במג"א סימן תקכז סק"א שכתב: דמי שהוא בביהכ"ס ולא הניח ע"ת ואם ילך לביתו להניח ע"ת יעבור זמן המנחה, יתפלל מנחה ולא יניח ע"ת דיוכל להקנות קמחו לאחרים. ואם הוא חיוב מצוה בכל אופן, הרי יש לחייבו לילך לביתו ולעשות ע"ת מצד המצוה [א"ה: וביתר לפמ"ש המג"א בסרפ"ו סק"ג דבאין שהות ביום להתפלל שתיחה, מוסף קודמת למנחה לפי שמנחה יש לה תשלומין במעריב, ע"ש ובקו"א לשו"ע רבנו שם סק"א ובהגהות הגרעק"א ובדגו"מ ובבי"מ על המג"א שם ועוד. ואכמ"ל], אלא משמע דרק כשצריך לבשל לצורך השבת איכא חיוב מצות ע"ת, ולא כשאינו צריך". עכ"ל.

וכדברי ה'אג"מ' מבואר ב'מאמר מרדכי' או"ח שם סק"ח, שכתב: דכיון שנחלקו הפוסקים אם מותר להדליק נר מיו"ט לשבת כשלא הניח ע"ת, לכן מי שא"צ לעשות שום מלאכה מיו"ט לשבת כ"א הדלקת הנר בלבד, יניח ע"ת בלא ברכה. עכת"ד. ומבואר מדבריו, דהיכא דא"צ אפילו להדליק נר אין שום חיוב להניח ע"ת, ואין שום מצוה בהנחתו ולכן אינו יכול לברך עליו ברכת המצוה.

ב. והנה לשיטת רב אשי ביצה טו, ב דתקנו ע"ת לכבוד יו"ט, כדי שיאמרו אין אופן מיו"ט לשבת ק"ו מיו"ט לחול, נראה פשוט דע"ת אינו אלא מתיר שבא לסלק איסור הבישול מיו"ט לשבת, וכשאין לו צורך במתיר זה, אין מצוה בהנחתו. רק לפי שיטת רבא דהע"ת בא לכבוד שבת, להזכירו מאחר שבא להשכיחו, כדי שיברור מנה יפה לשבת, ולא יכלה הכל ליו"ט (שמרבה בסעודת היום ואינו מניח לשבת כדי כבודו, פרש"י), יש לחקור בזה, דמצד אחד י"ל - דמה בכך אם אין דעתו לבשל מיו"ט לשבת, הא מ"מ בעי היכרא להזכירו שלא יכלה הכל ליו"ט וא"כ הנחת הע"ת הוה מצוה חיובית ולא רק להתיר הבישול. ואדרבה, איסור הבישול כשלא הניח ע"ת אינו אלא כדי לחזק את התקנה דע"ת, וכעין קנס על שלא קיים המצוה (ועדמ"ש הר"ן שם לענין נאכל או נאבד העירוב ד"מוטב שלא יתעדן שבת אחת ויתעדן שבתות הרבה וכו', ע"ש), וכ"מ ב'ראש יוסף' ביצה שם בא"ד שכתב

"למ"ד עיקר האיסור הוא שעבר על תקנת חכמים שלא הניח ע"ת", וכ"מ ב'בית מאיר' או"ח סתקכ"ז סי"ד, ויעויין בשו"ת 'אבני נזר' חאו"ח ששצ"ט סק"ג וסק"ד, ובלקו"ש חט"ז פ' בשלח, ואכמ"ל.

[ויתירה מזה מבואר בפנ"י שם יז, ב, ע"ש שביאר לפי דרכו, דלר' אליעזר יסוד תקנת ע"ת הוא "כדי שיברור" וכרבא, ואילו איסור הבישול בדיעבד כשלא הניח ע"ת הוה מטעמא דר"א כדי שיאמרו וכו', ע"ש. הרי דאין האיסור שייך לעיקר תקנתא דע"ת].

ובשלמא מי שסמוך על שולחן הוריו לסעודת שבת ויו"ט (אף שדר בבית בפ"ע), י"ל דגם לרבא אינו מחוייב להניח ע"ת, דמצות ע"ת לא נתקן אלא לבעל הסעודה שהוא המברר המנות לשוי"ט, אבל זה שאין מנותיו בידיו ול"ש לברור, ואין בידו לכלות הכל, א"צ להניח ע"ת. משא"כ בנדר"ד, שאוכל הסעודות בביתו והוא המכין והוא המברר, י"ל דאף שכבר הכין כל סעודותיו מעיו"ט, שפיר שייכא גביו הכן חששא ד"שמא יכלה הכל ליו"ט", ואשר ע"כ גם הוא מחוייב להניח ע"ת.

ג. ויעויין ברמב"ם הל' יו"ט פ"ו ה"ו שכ' וז"ל: "המניח עירובי תבשילין כדי שיסמוך עליהם הוא ואחרים, צריך לזכות להן כדרך שמזכה בעירובי שבת". ע"כ. ושם ה"ז: "...ויש לו לאדם לערב על כל העיר ועל כל הקרוב אלי' בתוך התחום, ולמחר מכריו ואומר כל מי שלא הניח ע"ת יסמוך על עירובי". ע"כ.

ומסתימת דבריו, גם מזה שהשמיט לגמרי דין הפושע, נראה מבואר דס"ל דגם לכתחילה יכול לסמוך על עירוב שהניח אדם אחר. וצע"ק, מה יענה הרמב"ם להוכחת הרא"ש ביצה שם ס"ג מסוגיית הגמ' שם, דלכתחילה צריך כאו"א לערב בעצמו והסומך על עירובו של גדול העיר לכתחילה, פושע הוא ואינו יוצא בעירובו. ואולי י"ל דס"ל להרמב"ם דדינים אלו לא נאמרו אלא לשיטת רבא דאיכא מצוה חיובית להניח ע"ת, ולכתחילה תקנו שכאו"א יעשה המצוה בעצמו ולא יצא ע"י גדול העיר, וגם דאם יפשע ולא יניח ע"ת אינו יוצא אפילו בדיעבד ע"י עירובו של גדול העיר, והרמב"ם (שם בתחילת הפרק) פסק כרב אשי דהע"ת לא בא אלא לסלק האיסור, ולפ"ז אין צורך שיניח ע"ת בעצמו, וגם ליכא לדין פשיעה.

ד. וסבור הייתי ליישב עפ"ז מנהג העולם, דגם בזה"ז וברוב המקומות שאין אופים מיו"ט לשבת (מפני שאי"צ בזה, וגם מפני הקשיים בהשתמשות בתנורי חשמל ביו"ט וכיו"ב), לוקחים פת עם התבשיל לע"ת, ועוד מהדרים לצרפו ללח"מ בסעודת ש"ק עפמ"ש

במג"א שם סקט"ו. ולכאורה הידור זה מה טיבו, כיון דאין אופים פת מיו"ט לשבת, הרי אי"צ בהפת וכמאן דלית' דמי, ומה שייך לומר בזה הואיל ואיתעביד ב' מצוה חדא נעביד ב' מצוה אחרית, וכבר העיר בזה בס' ע"ת הערוך ח"ב ע' תכב ויישב עפ"ז מנהג כמה אדמורי"ם שאין נוהגים לקחת פת העירוב ללח"מ, ע"ש. וע"פ הנ"ל י"ל, דמש"כ ר"ת בתוד"ה 'אמר' ביצה יז, ב ובעוד ראשונים דדוקא "אם הי' רוצה לאפות הי' צריך פת", אבל בלאה"כ לא, ז"א אלא לר"א ולפי מה

(1) ואולי י"ל, דאף דכשאין בדעתו לאפות מיו"ט לשבת אינו חייב להניח פת לע"ת, מ"מ אם הניח פת בעירובו, כיון דע"י הנחתו נסתלק איסור האפי', והעירוב מועיל להתירו לאפות מיו"ט לשבת, הר"ז מצוה ושפיר קיי"ל דאתעביד בהך פת מצוה חדא וכו'. וכ"ז דלא כמשנ"ת מדברי המאמר מרדכי הנ"ל.

ולכאורה הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים [יו"ד סי' יט] לענין שוחט לכלבים או לעכו"ם, אם צריך לברך או לא. דשיטת ה'פר"ח' היא שאין לברך על השחיטה, כיון שאין בדעתו לאכלו. ומבואר לכאורה, דס"ל דבכה"ג אין מצוה בשחיטתו ולכן א"א לברך ע"ז ברכת המצוה, דמצוה שכל ענינה הוא להתיר איסור איננה מצוה, אם לא נעשתה כדי להתיר האיסור בפועל (דהיינו כדי "להשתמש" בהיתר הנפעלת על ידה). אבל ה'תבו"ש' שם סק"ד ס"ל, דמאחר שיכול לחזור מדעתו ולאכלו, יכול לברך. ומבואר לכאורה דס"ל, דכל שמצות שחיטה המתרת הועילה לסלק האיסור ועי"ז אפשר לו לאכול מבשר הבהמה, אע"פ שאין בדעתו לאכלו, מ"מ הוה מצוה ואשר ע"כ שפיר שייך לברך ע"ז ברכת המצוה.

והעירני חכ"א, מ"ש הריטב"א חולין קו, ב [והו"ד להלכה במחזיק ברכה או"ח בקו"א לסקנ"ח ס"א], וז"ל: "והנוטל ידיו לאכילה וברוך ענט"י, ואח"כ נמלך ולא אכל עכשיו אין בכך כלום, ואין מחייבין אותו לאכול כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, דהא מכיון שנטל ידיו גמרה לה ברכת [א"ה: אולי צ"ל: מצות] הנטילה שעלי' הוא מברך וההיא שעתא דעתו הי' לאכול", ע"כ. וע"ש בהגהות המו"ל מש"כ בזה.

עכ"פ, מדברי הריטב"א משמע, דרק בכה"ג שבשעת נט"י הי' בדעתו לאכול, הוה הנטילה מצוה והברכה לא היתה לבטלה, משא"כ היכא דגם בשעת הנטילה לא הי' בדעתו לאכול. ודכותי' בנדו"ד, היכא דגם בשעת הנחת הע"ת לא הי' בדעתו לאפות ולבשל מיו"ט לשבת [באם נימא דבכה"ג אין חיוב להניח ע"ת], הרי אפילו לדברי הריטב"א אין בזה שום מצוה וברכתו ע"ז תהי' לבטלה.

אמנם יש לדחות ראייתו, די"ל דהריטב"א אזיל לשיטתי' דס"ל (חולין שם ובהל' ברכות פ"ג הי"ט): ש"הנוטל ידיו שלא לדעת אכילה אפילו לשעתה, צריך לחזור וליטול ידיו לאכילה ומברך ענט"י דבנטילה קמייא לא מצי אכיל".

וע"כ הוא דכתב הריטב"א הנ"ל "וההיא שעתא דעתו הי' לאכול", דבלא כוונה לא יצא יד"ח נטילה, משא"כ בע"ת י"ל, דבשעת הנחת הע"ת אי"צ כוונה לאפות ולבשל [גם כשבאמת דעתו לבשל ולאפות], וא"כ לדברי הריטב"א הנ"ל י"ל, דעצם הנחת הע"ת הוה מצוה, גם כשאין דעתו לבשל או לאפות מיו"ט לשבת. ועצ"ע בזה.

דקיי"ל מעיקר הדין דהתבשיל הוה מתיר להבישול והפת להאפי', אבל לרבא צריך זכרון והיכר לברור מנה יפה מפת ותבשיל בכל אופן. ועצ"ע בזה).

ויעויין בפנ"י בסוגיין (טו, ב; יז, ב) שמצדד לומר דרק "לטעמא דכדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט, משו"ה בעינן פת ותבשיל כדי שיברור ג"כ מנה יפה לאפוי ולמבושל. משא"כ לטעמי' דרב אשי כדי שיאמרו אין אופין, דהיינו להיכר בעלמא סגי בחד מינייהו", ו"לכתחילה צריך פת ותבשיל לחוש לטעמא דכדי שיברור מנה יפה", ע"ש.

ואף שמדברי הראשונים והפוסקים מבואר דגם לטעמא דרב אשי צריכים פת ותבשיל, מ"מ חזינן מיהא מדבריו דגם לטעמא דרבא יש מקום להצריך גם פת לע"ת.

ה. ומצד שני י"ל, דגם לרבא אין מצוה בהנחת ע"ת אא"כ דעתו לבשל מיו"ט לחול, וגם לדידי' איסור הבישול הוה מעיקר התקנה דע"ת, דאף שתקנו הע"ת לכבוד שבת, מ"מ לא תקנו דין מצוה בפ"ע (ביחד עם איסור לחזקה), אלא תקנו דין איסור שלא יבשל מיו"ט לשבת אא"כ עירב. וההסברה בזה י"ל, דאם הכין כל צרכי שבת לפני יו"ט אין חשש שיכלה הכל ליו"ט, וא"כ איסור הבישול מיו"ט לשבת שמכריחו לבשל עבור שבת לפני יו"ט, הוה בכלל התקנה שתקנו כדי שיברור מנה יפה לשבת וכו'.

והדברים מבוארים במאירי שכתב וז"ל: "עיקר גזירתם שלא לאפות ולבשל מיו"ט לשבת אלא ע"י תבשיל שנתבשל מעיו"ט, מ"ט גזור הכי וגו' ופירש רבה דעיקר גזירתם לכבוד שבת היתה, שאילו היו צרכי שבת נעשין ביו"ט ולא הי' צריך להתחיל בהכנתם מעיו"ט, מתוך שהם טרודים ביו"ט הקודם לא יהיו משתדלים לצרכי שבת אלא ע"י גלגול יו"ט ותהא שבת טפלה ליו"ט, אבל עכשיו שאנו אוסרים שלא לבשל מיו"ט לשבת אא"כ התחיל בהכנה שבה מבערב, זוכר הוא את השבת קודם יו"ט ובורר לכ"א מנה יפה לפי כבודו וכו'". עכ"ל.

ומבואר מדבריו, דאיסור הבישול לרבא אינו רק כעין קנס לשמור את התקנה, אלא דהוא מעיקר תקנת ע"ת. ועוד נראה מבואר מתו"ד, דהיכא דהכין צרכי שבת ובשלם לפני יו"ט אין חשש שיכלה הכל ליו"ט, דלא יכלה מה שהכין וייחד להדיא לכבוד שבת, ורק היכא שהשבת טפלה ליו"ט אז הוא דאיכא להך חששא, וא"כ אם יבשל צרכי

שבת לפני יו"ט, אין טעם וצורך להניח ע"ת אפילו אליבא דרבא. ודו"ק.

ו. והנה בשו"ע סתקכ"ז סי"ד נפסק: "אם הניח העירוב על דעת לסמוך עליו כ"ז שיהי' קיים אפילו ליו"ט אחר, לכתחילה לא יסמוך עליו ליו"ט אחר, אבל בדיעבד יכול לסמוך עליו". ע"כ. ובביאור דינא ד"לכתחילה", כתב בלבוש שם ובמג"א שם סק"ג ובשו"ע רבינו שם ס"א דלכתחילה צריכים לחשוש לשיטת רבא, וכ"כ בבהגר"א סי"ד שם (בטעם השני) וז"ל: "ועוד דאין שייך טעמא כדי שיברור". [וצע"ק בשעה"צ להמשנ"ב ס"ק ס"ו שכתב בא"ד: "ודלא כט"ז דמשמע מיני' דהחומרא הוא מפני סברת רבא כדי שיברור, דא"כ הלא אין מקום לחומרא זו דהא קי"ל כרב אשי לגבי רבא", ע"כ]. וע' במג"א שם סקכ"ג שכתב בטעם מחלוקתו עם היש"ש דאמירת בדין כו' מעכבת "אבל הכא אמירה הוא עיקר שיברור מנה יפה לשבת" (ועי' בשו"ת אבנ"ז שם סק"ג, וצע"ק).

וא"כ, כיון שהראנו לדעת ב' אופנים בביאור שיטת רבא, ולפי מהלך הראשון נ"ל דאפילו אם אין בדעתו לבשל מיו"ט לשבת ואין לו צורך בכך, מ"מ צריך להניח ע"ת דהוה מצוה חיובית, אולי טוב לחשוש לזה ולהניח ע"ת בלא ברכה ככה"ג.

ולפ"ז יש לפקפק בהוכחת האג"מ מהמג"א (הנ"ל אות א'), די"ל, דע"כ לא קאמר המג"א דמנחה קודמת לע"ת משום דיכול להקנות קמחו לאחרים אלא לר"א דמעיקר הדין קיי"ל כוותי', אבל היכא דלא יפסיד מצוה אחרת ע"י הנחת העירוב, הרי קיי"ל דלכתחילה צריכים לחשוש לשיטת רבא וכנ"ל, וא"כ גם אם אין לו צורך לבשל יש להניח ע"ת בלא ברכה, וכמשנ"ת.



ברכת בפה"ג על כוס הזימון לאחר ברהמ"ז

הרב ישראל חיים לאזאר
תושב השכונה

הנה בלמדי בשו"ע רבינו הזקן בהלכות ברכת המזון סי' קצ סע' א, נעקלתי ולא יכולתי ללכת הלאה, כי המילים נראים ממש כמו חידה בלי פתרון. וז"ל:

"אחר שסיים ברכת המזון, צריך לברך בפה"ג על הכוס של בהמ"ז אפילו אם כבר בירך על היין שבתוך הסעודה, שכל מה שאוכל ושותה אחר בהמ"ז סעודה אחרת היא, לפי שבהמ"ז היא סילוק והיסח הדעת למה שלפניה, וגם א"א לשותות ולאכול בעודו מברך, ומפני זה נשתנה בהמ"ז מכל הדברים הטעונים כוס כגון קידוש והבדלה ברכת חתנים ומילה, שבכולם ברכת היין קודמת וכאן מברך ברכת בפה"ג אחר ברהמ"ז ולא לפניה אפי' אם לא בירך על היין בתוך הסעודה, ואפילו בירך הרי כשנטל הכוס בידו לברך בהמ"ז הסיח דעתו מלשותות קודם בהמ"ז, ואם היה נמלך לשותות הי' צריך לחזור ולברך, וכיון שכן למה אינו מברך בפה"ג קודם בהמ"ז, אלא לפי שבבהמ"ז הוא מודה ומשבח לבוראו על מה שאכל ושתה, הוא סילוק והיסח הדעת על מה שעשה ואפי' על [ברכת המזון] (בפה"ג) שמברך והכוס בידו לכך צריך לברך תיכף לשתייתו." עכ"ל.

המילים "אפילו אם לא בירך על היין בתוך הסעודה ואפילו בירך", לכאורה אין להם הבנה כלל. כי ממ"נ, אם החידוש הוא כאשר לא בירך על היין בתוך הסעודה, אז מה זה שמיד חוזר בו ואומר ואפילו בירך, הרי משמע שכאשר כן בירך הוא יותר חידוש, ולכאורה סותר דברי עצמו?

ואחרי עיוני בדברי הרא"ש בפרק ע"פ סי' יו"ד שזהו מקורו של הלכה זו של רביה"ז, נ"ל שיש כאן חסורי מחסרא. דהנה הרא"ש שם כותב בין השאר וז"ל: "ואין לומר משום דא"א לברך בורא פרי הגפן תחילה, שהרי אם הי' רוצה לשותות הי' שותה בלא בפה"ג, ואיך יתכן שיברך בורא פרי הגפן? דהא ליתא דהא מכי אמר הב לן ונברך אסור לשותות בלא בפה"ג." עכ"ל הרא"ש, עיי"ש.

ולפי"ז דברי רביה"ז מובנים בטוב טעם, כי דברי הרא"ש נאמרים במקרה שכבר בירך על היין שבתוך הסעודה, וא"כ אין כאן מקום לברך עוד פעם קודם ברהמ"ז, כי זה נראה כמברך ברכה שאינה צריכה או כמברך ברכה לבטלה. ועי"ז מוסיף רביה"ז עוד חידוש, ש"אפילו לא בירך על היין בתוך הסעודה", א"כ הרי אין כאן שום מניעה מלברך ברכת היין קודם ברהמ"ז, כי אין כאן משום נראה כמברך ברכה שאינה צריכה, כי אילו רצה עכשיו לשותות יין לא הי' יכול בלא ברכה ואמאי תיקנו לברך דוקא אחרי בהמ"ז ולא לפני? ועי"ז מוסיף עוד רבינו ע"פ דברי הרא"ש, שבאמת לפי ההלכה אילו רצה לשותות יין עכשיו הי' חייב לברך, ואפילו אם כבר בירך על היין בתוך הסעודה, כי מיד

שנוטל הכוס בידו לברך בהמ"ז הסיח דעתו כבר מלשתות, ובמילא מיד כאשר נטל הכוס בידו אין נ"מ להלכה בין בירך על היין בתוך הסעודה ללא בירך, ובשניהם צריך לברך אם נמלך עכשיו לשתות יין. וא"כ מתחזקת הקושיא עוד יותר, למה תיקנו לברך דוקא אחרי בהמ"ז ולא לפני? וע"ז מתרץ, ע"פ דברי הרא"ש "כי בברהמ"ז הוא מודה ומשבח וכו'".

ולפי זה צריך להוסיף בדברי רבינו כך - אפילו אם לא בירך על היין בתוך הסעודה, וא"כ אילו רצה עכשיו לשתות יין הי' צריך לברך בפה"ג ואין כאן משום חשש נראה כמברך בשא"צ, אבל לפי האמת הרי ההלכה היא שאפילו אם בירך על היין שבתוך הסעודה הי' צריך עכשיו לברך, כי הרי כשנטל הכוס בידו לברך בהמ"ז הסיח דעתו וכו'.

ומאן דמתרגם לי דברי רבינו אלה בלי חסורא מחסרא, מובילנא לי' מאני' לבי מסותא.



ההי"ן של שם הוי"ה

הרב מרדכי שלמה ברים
ברוקלין, ניו יורק

בשו"ע אדה"ז הנדפס מחדש בסי' לו עמ' קלט צורת אות ה', כתב אדה"ז, שההי"ן של שם הוי"ה ב"ה יש בהם קבלה אחרת, כמו שיתבאר. ובהערות המו"ל נכתב לא נמצא מקומו. והוא הערת כ"ק אדמ"ר זי"ע, כפי שהוא בס' 'שולחן המלך' (אשר צויין בהערת הנ"ל) או"ח ח"א סי' לו עמ' סט.

ויש להעיר שבקונ' אבות על בנים (פשעווארסק. אנטווערפן תשנ"ח) עמ' קלב הביא מתורה אור פ' תצוה שבה"א ראשונה תחלה כותבין היו"ד ואח"כ ממשיכין ממנה לרוחב ואורך, והוא מוסיף אשר מוכח דעתו תחלה כותבין הגג ואח"כ הרגל וכדעת משנ"ח ורמ"ז. וכן הביא מלקו"ת פ' מסעי בשם ע"ח, שרגל שמאל של ה"א ראשונה הוא ויו זעירא.



קריאת מגילת רות בחג השבועות

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

ב"תשורה" לשמחת נישואין (ח"י אלול תשס"א), נדפס צילום ממענה כ"ק אדמו"ר לשאלת הרה"ח ר' אוריאל צימער ע"ה (ג' סיון תשי"ז), בטעם שאין מנהגנו לקרות מגילת רות בחג השבועות, ונעתיק כאן את השאלה והמענה:

לשון השאלה היא: "הנה ענין קריאת ג' המגילות (שה"ש קהלת רות) בג' רגלים, יסודו בדברי הקדמונים, עד שיש מקומות שאפילו קורין אותן בברכה. . . שאלתי בענין זה. . . הטעם למה אין קורין אותן בבית הכנסת".

ועל זה ענה כ"ק אדמו"ר: "הרי גם המחבר לא הביאו. ואלו שהביאו רובם ס"ל שאינה אלא "מנהג בעלמא" [ענין משנה וש"ס רפט"ז דשבת דאין לקרות בכתובים בשבת. ובירושלמי מגילה (פ"ג, ה"ד) דלכן אין קורין מג"א בשבת, אף שמחוייבין בקריאתה. ועאכו"כ שמוכן מה שלא הנהיגו לכתחילה קריאת כתובים בש"ק"].

וז"ל המשנה שבת שם (קטו, א): "ומפני מה אין קורין בהם [בכתובים] מפני ביטול בית המדרש", ופרש"י "דמשכי לבא, ובשבת היו דורשין דרשה לבעלי בתים שעסוקין במלאכה כל ימות החול, ובתוך הדרשה היו מורין להן הלכות איסור והיתר, וטוב להן לשמוע מלקרות בכתובים".

ובירושלמי מגילה שם: "חל ט"ו להיות בשבת לקרות במגילת אסתר אין את יכול שאין קורין בכתבי הקודש אלא מן המנחה ולמעלן", וב'קרבן העדה' "שאין קורין בכתבי הקודש בשבת בבוקר, מפני ביטול בית המדרש כדתנן במס' שבת ואז עיקר זמן הפירסום".

והנה פשוט לכאורה, שאין כוונת רבינו לבאר שזהו טעם מנהגנו שלא לקרות את המגילות, שהרי גם אותם שקבעו את המנהג (ששרשו מימי הגאונים) ידעו אודות דברי הגמרא והירושלמי ומכל מקום קבעו מנהג זה, אלא רק לבאר מדוע לא קשה למה לא נתקבל אצלנו המנהג, כי יש טעם ומקור על פי נגלה שלא לנהוג כך. אבל הטעם מדוע באמת אנו נוהגים כך ולא כפי שהנהיגו הגאונים הוא לכאורה טעם אחר.

ובאמת כן יש לומר בביאור הרבה מנהגים בתורת רבינו, שיש בהם שני חלקים, הא' הביאור מדוע אין אנו נוהגין כמנהג העולם (שיש מקור בנגלה למנהגנו), והב' מהו באמת הטעם שאנו נוהגים באופן מסוים (ולא כמנהג רוב העולם וכיו"ב).

ולפי זה עדיין יש לעיין, מהו באמת הטעם שאנו נוקטים כאלה החוששים לאותו איסור קריאת כתובים בשבת, ובפרט שמצינו ביאורים ע"פ חסידות בטעם השייכות דמגילת רות לחג השבועות, כפי שנלקט ב"אוצר מנהגי חב"ד" במקומו.

גם צ"ע קצת לאידך גיסא, דאחרי שרבינו כתב מענה זה בשנת תשי"ז אל ר' אוריאל צימער שהי' מהעוסקים בהו"ל במערכת קה"ת וכו', מדוע לא נכלל הטעם הנ"ל בספר המנהגים.



סדר חליצת התפילין

הת' מ"מ זילברשטרום
ישיבת תות"ל - מגדל העמק, אה"ק

במכ' י"א תמוז תשכ"ג (תשורה 'שטערן' - כסלו תשס"א): מזכיר הרבי במכתבו, דמנהגנו להסיר קודם חליצת תש"ר, גם כמה כריכות מהזרוע (ולא רק מהאצבע, ודלא כבהנחתן). ובודאי ראה או שמע כן כו', ות"ח אם יודיענו בפרטיות, כי לא שמעתי בזה [תלוי בשתי הגירסאות בכתהאריז"ל הובא באחרונים לאו"ח סכ"ח].

ולהעיר משע"ת סי' כה ס"ק טו בשם ס' הכוונות, "שקודם חליצת תש"ר יסיר הכריכות מהאצבע, וב' או ג' כריכות מהזרוע".

וכן בספר 'אשכבתא דרבי' מהנהגת כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע (בעמ' יא): "בעת שהיינו חולצים להתפילין לגמרי, היינו אחרי הש"ר דשמו"ר ג"כ, היינו נוהגים כן (מובן שאני ידעתי איך להתנהג בזה ממה שהראה מקום כק"ש¹, או ממה שהראה לי בשעת מעשה בעצמו), שהיינו מסירים הכריכות מעל האצבע ועוד כריכות האחרונות שסביב הזרוע עד הפרק הנ"ל, ונשארה הרצועה תלוי', ואח"כ היינו חולצים תש"ר דשמו"ר ואח"כ תש"י".



(1) כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ.

מקור האיסור לשנות דיבורו [גליון]

הרב מרדכי שמואל אשכנזי

רב ומד"א כפר-חב"ד, אה"ק ת"ו

בגליון האחרון - תתלו (עמ' 56) הביא הרב מרדכי פרקש דברי כ"ק אדה"ז בהל' מכירה ומתנה ס"ב, ד"בשעה שאומר לו ליתן לו - צ"ל בדעת גמורה, ולא יהא בדעתו לשנות, כי לדבר א' בפה וא' בלב אסור מן התורה, שנא' איפת צדק והין צדק יהיה, מה ת"ל הין צדק והלא הין בכלל איפה, אלא שיהא הן שלך צדק ולא שלך צדק".

ולענין לחזור בו מדיבורו, הביא מ"ש שם בס"א: "הרי החזור בו ממחוסרי אמנה ואין רוח חכמים נוחה הימנו, כי ראוי לאדם לעמוד בדבורו כמ"ש שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב וגו'".

- היינו, דלענין שהאמירה עצמה צריכה להיות מכוונת לדעתו, שלא יהא א' בפה וא' בלב, הנה זה נלמד מהפסוק "הין צדק", והאיסור הוא מה"ת; אמנם לענין שלא יחזור בו מדיבורו, הנה זהו כבר ענין ש"אין רוח חכמים נוחה הימנו" ו"ראוי לאדם וכו'" - היינו ענין דרבנן - וזה נלמד דוקא מהפסוק "שארית ישראל וגו'".

ועפ"ז הקשה הרב הנ"ל מה שבסי' קנו (הל' משא ומתן) ס"ב מביא אדה"ז את הלימוד מ"הין צדק" - [שבחל' מכירה ס"ב כנ"ל הביאו כמקור לדין שלא יהי' א' בפה וא' בלב ש"אסור מן התורה"] - לענין "שלא יחליף את דבורו". כלומר, כשאתה מדבר הן או לאו קיים דברך והצדק אותם, שבפשטות [ראה מה שמביא שם מהמ"מ שצויינו בסוגריים בסי' קנו שם], הלכה זו ד"לא יחליף" הוא דבר א' עם ההלכה שכ' בהל' מכירה ס"א ש"ראוי לאדם לעמוד בדבורו", (ושם נלמד זה מהפסוק "שארית ישראל" דוקא), דאינו אלא ענין דרבנן, ולכאור' אחליפו דוכתייהו¹. עכת"ד.

ויש להוסיף, דכמו כן יש להבין בדברי אדה"ז - מדוע בהל' מכירה לענין ד"יעמוד בדבורו" הלשון הוא ד"ראוי", ו"אין רוח חכמים נוחה הימנו", דמשמע שאינו חמור כ"כ, ואילו בסי' קנו לענין ד"לא יחליף את דבורו" אינו מביא לשון זה ד"ראוי" וכדומה, אלא משמע שם

(1) ולהעיר בזה מלקו"ש חל"ב עמ' 157 הע' 24.

שהוא חיוב, דהוי איסור מדינא, "שלא יחליף וכו'", ו"כל המחליף את דבורו כאילו עובד כומ"ז" - דלא נאמרו לשונות כגון אלו בהל' מכירה; ומהמשך הלשון אף יש משמעות שהוא מן התורה, שלא כ'פירשו חכמים" וכיו"ב - עי"ש.

ב. ולחומר הענין י"ל בדא"פ², שבדברי אדה"ז יש לחלק בין מ"ש בהל' מכירה ד"ראוי לאדם שיעמוד בדבורו" - לבין מ"ש בסי' קנו "שלא יחליף את דבורו",

דהחילוק בין ב' לשונות אלו - ["יעמוד בדבורו" ו"שלא יחליף את דבורו"] - י"ל: שהכוונה ב"לעמוד בדבורו" היא, שעליו לקיים, במעשה בפועל, את אשר הוציא בפיו; ואילו הכוונה ב"שלא יחליף את דבורו" היא, שאת הדבור עצמו - לא יחליף בדבור אחר הסותר דבורו הראשון, [דזה שייך גם כשמסוס מה אינו מקיים את דבריו במעשה בפועל].

וכמו שמתבטא חילוק זה גם בדברי הרמב"ם הל' דעות הל' יג³: "משאו ומתנו של ת"ח באמת ובאמונה, אומר על לאו לאו ועל הן הן . . אינו מחייב עצמו בדברי מקח וממכר במקום שלא חייבה אותו תורה כדי שיעמוד בדבורו ולא ישנהו". ולכאז', אם יעמוד בדבורו הרי במילא לא ישנהו. אלא הכוונה כנ"ל, שיתכן שלא יעמוד בדבורו - אבל לאידך, עכ"פ, גם לא ישנה את דבורו; וכגון באחד שהבטיח לחברו למכור או לתת מתנה, ולפועל אינו מקיימה - הרי אינו משנה את דבורו, שהרי לא אמר לחברו בהדיא שמתחרט מדבורו הראשון, ואין זה אלא שאינו עומד כאן בדבורו, דהא אינו מקיים את מה שהבטיח בדבור.

(2) וראה עוד בזה בספר "הערות וצינונים לשו"ע אדה"ז - סי' קנו - מצוות שבין אדם לחברו", שעומד לצאת לאור אי"ה בקרוב.

(3) המצויין תוך הסעיף בסי' קנו שם. וי"ל שבציון זה מורה אדה"ז על ההבדל שיש בין מי ש"מחליף בדבורו" להענין ד"לעמוד בדבורו". ובמקו"א הארכתי לבאר איך שיחד מכל שלשת הציונים לרמב"ם המובאים בסי' קנו - עולה לנו חילוק זה בדין, בין המחליף דבורו למי שאינו עומד בדבורו. וכמו כן יש להאריך בדברי הרמב"ם בפיה"מ המצויין שם כפי שהוא במהדורת קפאח. ואכ"מ.

ג. ועפ"ז אולי יש לבאר⁴, דהנה מ"ש רבינו בהל' מכירה ד"ראוי לאדם לעמוד בדבורו", הרי מבואר, כנ"ל, דמיירי באדם שאינו מקיים בפועל את דבורו הקודם, ונמצא שדבורו הקודם הי' כזב.

- דההבדל בין 'כזב' ל'שקר' הוא (ראה בזה בפ' הגר"א משלי יט, ה - הובא ב"הערות וציונים להלכות ת"ת" פ"ד ס"ג הע' 153א), שהמשקר, בשעה שמדבר - אין בדעתו כן (ע"ד א' בפה וא' בלב); ואילו ב'כזב' הכוונה (וכמבואר בכ"מ בדברי רבותינו נשיאינו⁵), שמתחלה הי' דוקא בדעתו לעשות כמו שמדבר, אלא דאח"כ נפסק ממנה מלבצע דיבורו [וע"ד מ"ש בישעי' (נח, יא) "אשר לא יכזבו מימיו", שלא יפסקו מימיו⁶]. וכמו שהוא כאן באדם זה שאינו עומד בדבורו, דבעצם הרי בעת דבורו היה בכוונתו לקיים מה שאומר, ורק שבפועל אינו מקיים דבורו -

ולכן נלמד זה מ"שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב". ולפיכך גם כ' בדינה הל' - ש'ראוי לאדם וכו', כלומר שאין דין זה חמור כ"כ, והוא כיון דסו"ס את הדבור עצמו אינו משנה (א' דרייער' איז ער ניט), ורק שאינו מקיימו, אינו עומד בדבריו⁷.

משא"כ בסי' קנו איירי במי שנבנוסף לזה שאינו מקיים בפועל דבורו הראשון - הרי הוא] גם מחליף הדבור הראשון - [וכמו שהי'

4) עכ"פ בדברי אדה"ז. ועדיין יש להרחיב את הדיבור, כנ"ל, וליישב איך מפרש אדה"ז לשונות הראשונים והפוסקים המובאים בסוגריים בסי' קנו שם ועוד. ויש להאריך בזה, ואכ"מ. וראה לקמן הערה 16 מה שעוד י"ל בכללות הענין.

5) ראה עד"מ לקו"ת מטות פג, ג.

6) ואשר על כן, דוקא "כזב" הוא מה שהיפך מן האמת, וכל' הלקו"ת שם: "ועיקר פי' אמת אין ר"ל הפך מן השקר לבד ח"ו אלא היינו כמ"ש וכמוצא מים אשר לא יכזבו מימיו דהיינו הפך נהרות המכזבים במשנה פ"ח דפרה שהוא מה שנפסקים לפעמים...", וראה שם עוד.

7) וזהו גם הכוונה בהל' "החזור בו" שבהל' מכירה שם, דמיירי שם רבינו באופן כללי במי שאינו מבצע את דבריו, שחוזר בו, דבכל אופן שיהי' חזרה זו בעצמו - ישנו להמבואר בהל' מכירה, ד"ראוי וכו'"; אלא דבפרטיות - הנה אם החזרה שלו מדבריו הוא על ידי שהחליפו בדיבור אחר הסותרו, כגון שאומר לחברו בהדיא שמתחרט מדבורו הראשון, הנה נוסף בזה עוד איסור, חמור יותר, הנלמד מ"היך צדק", המבואר בסי' קנו, כדלקמן בפנים.

אצל הרמאי הראשון שהוזכר בתורה, שכתוב בו (בראשית לא, ז ואילן): "והחליף את משכורתו" - וכפשוטו הכתובים שם, דכשלבן אמר ליעקב "עקודים יהי' שכרך", וילדו כל הצאן עקודים - החליף את דבורו ואמר "נקודים יהי' שכרך"; וראה גם ל' רש"י שם בפסוק מא, על "ותחלף את משכורתו": "היית משנה תנאי שבנינו, מנקוד לטלוא, ומעקודים לברודים"⁸ - דבזה יש מקום לומר שהוא בעצם ענין אחד עם האיסור שלא יהי' א' בפה וא' בלב⁹, דתוכן שניהם שוה: שלא יהי' סתירה למה שידבר - לא ע"י מחשבתו ("א' בפה וא' בלב") ולא ע"י דיבור אחר שיסתור דבורו הראשון ("שלא יחליף דבורו"),

ועל כן נלמדים שני איסורים אלו מהפסוק "היין צדק", "יהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק" - פי', שלא יעמדו סתירות לנגד דבריו ויישארו בצדקותן. ועל כן גם דין זה חמור יותר, דאסור מדינא ולא רק "ראוי" וכיו"ב - [וכן "כל המחליף את דבורו כאילו עובר כו"מ"ז, שכנ"ל, לא נאמר ל' זה אלא על המחליף] - כיון שהוא (גם) סותר לדבריו ונכלל ב"היין צדק" יחד עם האיסור דא' בפה וכו"¹⁰.

(8) וע"ד הצחות י"ל, דאדם כזה המחליף דבורו בכו"מ - הוא בדוגמא ל'ההוא' המתואר בניגון הידוע "עך טי דורין מארקו"... אינו קונה ואינו מוכר (ניט ער קויפט און ניט ער פארקויפט), אלא סתם מבלבל, סתם א' דרייער...

(9) ומ"מ, בחלוקה הנ"ל ד"כזב" ו"שקר", הנה ראה בהמשך הסעי' בסי' קנו: "...לא יבטיח שקר לחבירו", ולכאורה יש לומר דזהו דוקא במי שהוא 'א' בפה וא' בלב', שבעת הדבור אין דעתו כפי מה שמדבר, ולכן נכלל בגדר "שקרן"; משא"כ זה המחליף דבורו, שבעת הדבור הרי לא דבר שקר, שהרי בדעתו הי' כן, ורק שאח"כ החליף את דבורו - הנה אינו נכלל בגדר "שקרן". ועפ"ז הנה הרי שלך לפניך, שבסי' קנו סעי' א העוסק בדינא ד"היין צדק" ובמה שאפשר ללמוד ממנו, מביא את ב' ההלכות הקשורים בה. גם הדין ד"שלא יחליף", וגם ה"מבטיח שקר" - א' בפה וא' בלב.

(10) והסיפור המובא בגמ' ב"מ מט, א: "מעשה ברבי יוחנן בן מתיא שאמר לבנו "צא ושכור לנו פועלים", הלך ופסק להם מזונות, וכשבא אצל אביו אמר לו: בני, אפילו אתה עושה להם כסעודת שלמה בשעתו לא יצאת יד"ח עמהם שהן בני אברהם יצחק ויעקב, אלא עד שלא יתחילו במלאכה צא ואמור להם על מנת שאין לכם עלי אלא פת וקטנית בלבד", וקאמר ע"ז בגמ': "ואי ס"ד דברים יש בהן משום מחוסרי אמנה - היכי אמר ליה זיל הדר כך", ומשמע מזה שאף שהדר בהו, כלומר שהחליף דבורו, אינו אלא משום מחוסרי אמנה, ולא נכלל בלימוד ד"היין צדק"; - הנה הכא שאני שהדבור הראשון נאמר על ידי השליח מדעת עצמו, שהרי ר' יוחנן בן מתיא לא אמר לו כמה לפסוק להם מזונות כששלחו, ובמקרה כזה י"ל דשוב אי אפשר לומר בו

ד. ואולי יש לומר, דהמקור למשמעות דברי רבינו אדה"ז, דבמחליף דיבורו האיסור הוא משום "הין צדק", הוא ממ"ש בעל העיטור ב"אות שי"ן - שלישות ממון" (מד, א - הובא ב"י חו"מ סי' קפג סק"ד ד"ה 'כתב בעל העיטור'): "ראובן דאמר ליה לשמעון 'אית זבונתא בדוכתא פלנית - זיל זבנה ביני לבינך", ואזיל שמעון וזבנה, וא"ל ראובן 'פלוג לי", וא"ל שמעון "לא פליגנא" - אי דיהב ליה זוזי ראובן לשמעון וכו' מחייבי ליה בי דינא וכו', ואי לא שקל זוזי שמעון, ודברים בעלמא הוא דהוה ביניהון, והשתא הוא דהדר ב"י - מודעין לי' בי דינא עונשא דקא עבר אדאורייתא דכ' איפת צדק והין צדק, שיהא הין שלך צדק ולאן שלך צדק, דמתבעיה לקיומיה למימריה"¹¹. עכ"ל.

ותשובה זו דבעל העיטור הובא גם בשו"ת חכמי פרויניציא ח"ב סי"ח, ולשונו שם: "ראובן דא"ל לשמעון "אית לי זבינתא בדוך פלך - זיל זבנא ביני ובינך", א"ל [שמעון] "הן, אזבון לי ולך"¹². . א"ל שמעון "לא פליגנא" . דקא עבר אדאורייתא דכ' איפת צדק והין צדק - דמתבעי לי' לקיומי' למימרא ולמהוין הן שלו צדק". עכ"ל.

והנה הנידון כאן הרי איירי בשמעון, דלא רק שלא עמד בדיבורו - דלא קיים מה שאמר לראובן - אלא שגם החליף דבורו, שבתחלה אמר "הן, אזבון לי ולך", ולאחמ"כ התחרט ואמר ליה לראובן "לא פליגנא"; וא"כ לכא' מבואר מזה, דמ"ש הגאונים במקרה זה דקעבר שמעון על "הין צדק" - אינה בגלל דס"ל דהחיוב "לעמוד בדבורו"

שהוא "מחליף את דבורו", שהרי מלכתחלה לא אמר כן. ומ"מ משום מחוסרי אמנה, מצד הפועלים, איכא להו. וזה לכא' פשוט.

(11) סוף דברי בעל העיטור - "דמתבעי לי' לקיומי' וכו'" - לא הובא בב"י שם.

(12) ולהעיר, שהל' בבעל העיטור עצמו, וכן כפי שהביאו הב"י בשמו, לית תמן לישנא זו ד"א"ל [שמעון לראובן]: הן, אזבון לי ולך", וכפי שהובא לשונו לעיל; אמנם, מ"מ מובן הוא מהמשך הלשון בעיטור ד"דברים הוא דהוה ביניהון, והשתא הוא דהדר ב"י", כלומר, שהיה דיבור משמעון שיתחלק עם ראובן, ועכשיו הוא דהחליף דבורו ואמר "לא פליגנא". וזה פשוט. [וראה גם הגהמ"ר סו"פ הזהב, בהגהות השניות].

והמשך הלשון בשו"ת חכמי פרויניציא הנ"ל: "זהו לשון קדומי הגאונים, ודברי קבלה הם שיש לסמוך עליהם, מפני שהם מיוסדים על אשיות תושיה האמת בלי נטייה". וגם זה לא נכתב בבעל העיטור.

הוא מצד "הין צדק"¹³, אלא כיון דשינה והחליף את דבורו, שעל זה הוא דכתבו הגאונים דמדכתיב "הין צדק" - הרי ד"דמתבעי לי' לקיומי' למימרא ולמהוי הן שלו צדק". והוא ממש כדברי רבינו בסי' קנו, שאסור להחליף דבורו משון "הין צדק".

ה. ולהעיר שלשון בעל העיטור עצמו הוא: "דקא עבר אדאורייתא דכ' אפת צדק וכו'", וכן הוא בשו"ת חכמי פרוכניציא שם: "דקא עבר אדאורייתא דכתי' אפת צדק כו'", וכמו כן בהגהות מרדכי ב"מ פ"ד רמז תנא: "דקא עבר אדאורייתא דכ' אפת צדק". והיינו, שהאיסור דלהחליף דבורו הוא מדאורייתא.

אמנם לשון בעל העיטור כפי שמוכא בב"י הוא - "וקא עבר אדכתיב הין צדק", דהשמיט הב"י תיבת "אדאורייתא", וציין שם ג"כ להמרדכי. ומשמע קצת שהאיסור דלהחליף דיבורו הוא מדרבנן. [וראה גם מ"מ המצויינים בסוגריים בסי' קנו שם].

והנה לכאור' יש לדייק מלשון הרא"ש בב"מ בפרק הזהב (סי"ב) - "אלא עיקר קרא אתא לאחד בפה ואחד בלב" (וראה בגמ' ב"מ מט, א) - דכוונתו הוא, דקרא אתא גם לענין ש"לא יחליף דבורו", ורק דעיקר קרא הוא דאתא לענין "א' בפה כו'".

וע"פ ל' הרא"ש זה - יומתק מה שאין אדה"ז מזכיר בסי' קנו בהדיא שהוא אסור מן התורה [ועפ"ז גם מתאימים דבריו עם לשון הב"י], והוא כיון דכנ"ל, הנה נראה שמ"מ עיקר הלימוד מ"הין צדק" הוא לענין שלא יהי' א' בפה וא' בלב, ורק שמזה מסתעף (ואולי אפילו כאיסור דרבנן) גם הדין שלא יחליף דבורו, כיון שתוכנם זהה, כנ"ל¹⁴.

(13) וכמו דמשמע כן להלבוש והסמ"ע - ראה הע' 14-15.

(14) שו"ר שה"אמרי יעקב" האריך בענין זה, אם החיוב ד"לעמוד בדבורו" הוא מה"ת או מדרבנן, ולדעתו נראה דכיון דהל' הוא ד"אין רוח חכמים נוחה הימנו" - הרי ע"כ שהוא מדרבנן. והביא שהמנחת פתים העלה שענין זה תלוי במחלוקת הראשונים אי הוה מדאורייתא אי לאו.

ומכיון שה"אמרי יעקב" לא נחית לחלק בין "לעמוד בדבורו" לבין ש"לא יחליף את דבורו" - ונראה ברור דאשתמיטתיה דברי אדה"ז בסי' קנו (כמו שכבר העיר הרב הנ"ל בהערות) - ע"כ הוקשו לו דברי הראשונים שהביא המנחת פתים דמשמע משם שהוא מדאורייתא, מתחיל מדברי העיטור הנ"ל, דבזה ש"הדר בי' - מודעין לי' בי דינא עונשא דקא עבר אדאורייתא דכ' אפת צדק והין צדק". ורחק לחלק, דכיון שראובן

הוא שהראה לו מקום וגרם לו לקנות, ע"כ דוקא הכא הוא דאמרינן שהוא אסור מה"ת, אבל בכל שאר דין ודברים - לא אמרינן הכי. והעיקר חסר מן הספר.

אמנם עפ"י הנ"ל דא"ל דא"ל שפיר מה שהעיסור ס"ל שהוא מדאורייתא, דהרי לא איירי כאן בהחיות "לעמוד בדבורו" - שדוקא עליו הוא דאמרו ש"ראוי" ו"רוח חכמים נוחה" - אלא במי שמחליף, כנ"ל, ואם כן שפיר נלמד זה מ"הין צדק", ושייך אכן שיהיה חייב עליו מדאורייתא.

[וכן אואפ"ל במה שדחק לפרש שם בדברי רש"י אמ"ש בגמ' (כתובות פו, א) "פריעת בעל חוב מצוה": "מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו דכתיב הין צדק שיהא הן שלך צדק ולאן שלך צדק", וכתב שגם כאן עושה המלוה טובה ללוה, ועל כן הוא דחייב אדאורייתא, ובעלמא לית לן הא; הנה עפ"י הנ"ל אולי יש לפרש בדבריו - [ולהעיר מקושת הריטב"א על רש"י שהובא בשיטמ"ק, דהא כבר אוקימנא בגמ' שם"הין צדק" נלמד שלא ידבר א' בפה וא' בלב, ואילו כאן, בפריעת חוב, הרי פיו ולבו שוין שלא לפרוע כמו שבתחלה היו לפרוע. וראה שם עוד. ובדברי רעק"א שציין באמ"י שם] - דאפשר לומר שהמצוה לפרוע חובו הוא לא רק בשביל שבכך יקיים ויעמוד בדבריו בלבד, אף שגם זה הוא ענין "ראוי" הנלמד מ"שארית ישראל", אלא העיקר הוא - [ומובן זה גם מהמעמד ומצב של הלוח ד"הין [פיו ולבו] שוין עכשיו שלא לפרוע" (כל' הריטב"א הנ"ל ברש"י), ומשמע דאיירי גם במי שמוכן להחליף את דבורו] - שעל ידי שיקיים ויאמת את דבריו, הרי שוב לא יוכל להחליפם ולסותרם, ועי"ז יישארו דבריו אמתיים וגם צודקים לעד, וזהו, כנ"ל, מצוה דאורייתא מדכתיב "הין צדק". וזהו ש"מצוה עליו לפרוע חובו ולאמת דבריו - [כיון] דכתיב הין צדק וכר"י [וראה לקמן הע' הבאה].

ועפ"י"ז גם ליכא סתירה [או 'הוכחה' לדברי האמ"י] מדברי רש"י בגמ' ב"מ מט, א שמביא שם את הפסוק ד"שארית ישראל וגו'" ולא מביא הלימוד מ"הין צדק" שהוא מן התורה - דהרי שם איירי בעצם הענין שלא יחזור בו מדבריו, דכלל אופן שהוא החזרה - כנ"ל הע' 7 - אינו רשאי לחזור בו מדכתיב "שארית ישראל". אמנם כשהוא חוזר בו על ידי שמחליף את דבורו, הנה בזה מתווסף לו האיסור מ"הין צדק", שי"ל שהוא מה"ת].

וכמו כן גם ליכא ל"סתירה" שהביא מדברי הנמוק"י. עי"ש.

והנה, מה שהביא מהסמ"ע על זה ש"ראוי לו לעמוד בדבורו" - דנלמד מהא ד"הין צדק" [ולא במי ש"מחליף את דבורו" דוקא, כנ"ל בדברי אדה"ז], הנה בדברי הסמ"ע והלבוש נראה - דשיטה אחרת היתה אתם בהלימוד ד"הין צדק", כדלקמן בהערה הבאה.

ומכיוון שכן, הרי אין צורך לדחוק בדברי אדה"ז [ושאר הפוסקים (ראה הערה הבאה)] כדי להתאימם שיהיו לפי אופן הסמ"ע והלבוש, ולומר [כפי שכתב הרב הנ"ל בהערות], דלכו"ע הא ד"עמוד בדבורו" וש"לא יחליף" נלמדים מ"שארית ישראל", והם מדרבנן, ורק דאסמכוהו רבנן אקרא ד"הין צדק"; - דלאדה"ז הרי חילוק גדול יש

[ועפ"י כל הנ"ל, הנה המשך דבריו של אדה"ז בסי' קנו - "שלא יחליף. . כלומר, כשאתה מדבר הן או לאו קיים דבריו והצדק אותם" - יש לומר דכוונת אדה"ז לרמז בזה ב' הלימודים שבפסוק זה; ד"קיים דבריו" - אין הכוונה (רק) שיקיים בפועל מה שהוציא בפיו, אלא שבשעה שמוציא בפיו יהי' במחשבה לקיים¹⁵. ו"הצדק אותם" היינו שאח"כ לא יחליף דיבורו, שלא יסתור אותם. ולהעיר בזה מלקו"ש חל"ב שציינתי בהע' 1¹⁶].

בין החיוב לעמוד בדבריו, שזהו אכן נלמד מ"שארית ישראל. . ולא ידברו כזב" כנ"ל, לבין הא ד"לא יחליף את דיבורו", שזה נלמד מ"הין צדק" כנ"ל.

(15) דהנה, באופן כללי נראה, שהלשון "קיים דבריו" כולל בתוכו גם הא שדבריו יתקיימו במחשבתו בשעה שמדבר, וגם הא שלאחר שמדבר - יתבצע במעשה בפועל. ולכן רואים אכן, דלדעת הסמ"ע (בחו"מ סי' רד סק"ב) והלבוש (שם ס"ז) - גם 'מחוסר אמנה', דהיינו מי שאינו עומד בדיבורו אח"כ, נלמד מ"הין צדק", כיון שלדעתם גם זה נכלל ב'קיים דבריו' שאפשר לפרשה על ש"הא הן שלך צדק".

אמנם בדברי אדה"ז, הנה כפי הנראה, הא שדבריו יתקיימו בפועל - אין לזה שייכות ל"הין צדק" אלא ל"לא ידברו כזב", וכמשנת"ל. וכן נקטו גם הדרישה בסי' רד ד"ה 'לעמוד בדבריו', ורבינו יונה בשע"ת או' קפג - דלענין ש"עמוד בדבריו" נסמכו עה"פ ד"לא ידברו כזב" דוקא. ע"ש. [ולהעיר דלענין א' בפה וא' בלב, הנה רבינו יונה באות קפב שם הסמיכו עה"פ ד"נצור לשונך מרע", ולא הזכיר כלל הלימוד ד"הין צדק". וכן הוא גם משמעות דברי בעל העיטור המובא לעיל בפנים.

ועוד נראה לומר באופן פשוט יותר לבאר הכוונה ב"קיים דבריו והצדק אותם" - דהא שאומרים כאן למחליף שיקיים דבריו במעשה, הוא [לא רק בשביל המטרה שלדבריו יהיה המשך במעשה בפועל ולא יהיה להם הפסק ("כזב"), אלא עיקר המטרה שבא לומר כאן הוא ההמשך], שעל ידי זה יהיו דבריו עצמם - צודקים וקיימים לעד, "ההצדק אותם", דשוב לא יוכל להחליפם לאחר מכן. וזהו הלימוד מ"הין צדק, שיהא הן שלך צדק" - דהאופן הכי טוב להראות ש"הין שלו צדק" הוא על ידי שיקיים את דבריו (ע"ד "קיום שטרות"). דשוב לא יוכל לסתור לו. וזהו המשך הלשון "קיים דבריו והצדק אותם". [ועפ"ז אפשר גם לפרש דברי רש"י בכתובות ודברי שאר ראשונים, ראה הע' הקודמת. - וכבר כתבתי שיש עוד להאריך בכל זה, ואכ"מ].

ולהעיר בלשונו דאדה"ז - "קיים דבריו והצדק אותם" - מל' בעל העיטור בתשו' חכמי פרובינציא המובא לעיל: "דמתבעי לי' לקיומי' למימרא ["קיים דבריו"], ולמהו הן שלו צדק ["ההצדק אותם"]".

(16) ובכללות הענין ייתכן גם ליישב, דהשינוי בדברי אדה"ז בין הל' מכירה לסי' קנו הוא - שבהל' מכירה נקט כהדרישה הנז"ל הע' 15, שהענין ד"עמוד בדבריו" אינו שייך ללימוד ד"הין צדק" אלא ל"ולא ידברו כזב"; אמנם בסי' קנו יתכן שאדה"ז חשש גם לדעת הלבוש והסמ"ע שגם זה נכלל ב"הין צדק", כנ"ל הע' 14-15, ועל כן כללם

ויש עוד הרבה להאריך בכ"ז, ועוד חזון למועד.



עשה דוחה ל"ת במ"ע התלויה בדעת האדם [גליון]

הרב משה הבלין

רב העיר וראש ישיבות תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתלו (עמ' 38), הביא הרב גבריאל ציננער שליט"א - מחבר ספרי 'נטעי גבריאל' - משו"ע אדה"ז בקו"א סי' תצח אות ה, שכתב, "דאין מ"ע זו [דשמחת יו"ט] דוחה את שום ל"ת, כיון שהיא תלויה בדעת האדם, שהרי מותר להתענות תענית חלום ביו"ט, משום דהתענית עונג לו, כמ"ש בסי' רפח, וכל מצוה שתלויה בדעת האדם אינה דוחה את ל"ת, כדאיתא בפ"ג דכתובות גבי אונס ומפתה" - דאילו אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל.

והעיר הרב הנ"ל, משו"ת ה'כתב סופר' או"ח סי' עא, דלא ס"ל כן, שהעיר השואל: "לשיטות הסוברים דכזית פת בשבת ויו"ט דאורייתא, אם אין לו אלא כזית פת של איסור, אם מצוה זו דוחה לאיסור כמו דעשה דוחה ל"ת". ומבאר ה'כתב סופר', שאין דומה עונג שבת ויו"ט להדין גבי אונס, מצד דאילו אמרה לא בעינא ליכא לעשה כלל, מצד ש"התם טובתה והנאתה רשות הוא וברצונה תלי' ותוכל למחול על הנאתה, ממילא צריכה למחול ולומר לא בעינא, אבל בעונג שבת ושמחת יו"ט מצוה שיהי' מתענג ושמח לב, ואין שמחה אלא באכילה ושתייה, ודלסוברים דכזית פת דוקא, דעיקר אכילה הוא פת דסעד לב ועל הלחם יחיה וכו', והעונג והשמחה היא היא מצוה, פשיטא שא"י לומר שמוחל על זה והריני כאלו אכלתי, והחילוק רב ופשוט, והא דמתענה ת"ח, משום שעונג הוא לו, דמי שנפשו עגמה עליו וירא לנפשו, לא יערב עליו אכילה ושתי', וגורמים לו צערא דנפשי' ולב אבל תחת לב שמחה, והתענית שמחה הוא לו, ועכ"פ האכילה והשתי' מגרע גרע, לכן מותר להתענות, ואינו מן המדומה למי שיש לפניו דבר איסור, דוודאי נהנה ולבו שמח באכילה זו לולי שהוא אסור לו, מפני שאינו רוצה לעשות עבירה, וכיון שהותר לו כדי לקיים מצות ה', הוא ית"ש אסר והוא שרי, למה יצטער ולא יהנה כיון שמחוייב הוא ומצוה

בלימוד ד"הין צדק", והעלה בזה את חומרת הדבר. ולעולם הא ד"יעמוד בדבורו" והא ד"לא יחליף" - ענינם אחד. ודו"ק.

תחשב לו, וכ"ז פשוט וברור לפע"ד". עכ"ד ה'כתב סופר', וא"כ לכאורה צריך להבין את סברת אדה"ז.

והנראה לומר, ששיטת אדה"ז בגמ' בכתובות פ"ג (דף מ, א) היא, שאין אומרים עשה דוחה ל"ת באונס ומפתה, משום דאי אמרה לא בעינא, כמו שמגדיר את זה אדה"ז כאן בקונטרס אחרון, "משום דהוי מצוה התלויה בדעת האדם", הכוונה היא, דמתי אומרים עשה דוחה ל"ת, כשנפגשים שני 'רצון העליון' כמו 'מילה' ב'צרעת' או 'ציצית' ב'שעטנז', ועל זה אומרים מה קודם למי, איזה רצון גובר ועל איזה ישנו הכלל דעשה דוחה ל"ת. אבל מצוה התלויה בדעת האדם, כמו המצוה 'ולו תהיה לאשה' באונס ומפתה, או מצוות עונג ושמחת יו"ט, דאונס ומפתה הוא בכדי לפייסה, ועונג שבת ויו"ט שישמח וירגיש בטוב, כלומר, שכל המצוה היא שהאדם ירגיש טוב, ולכן, באם מתנגש עם רצון העליון אחר כמו ל"ת, וזה לא תלוי בדעת האדם, בודאי אנו אומרים שלא יתכן שהאדם ירגיש בטוב בדבר שהוא מנגד לרצון העליון, היות והמצוה היא לא פעולה מיוחדת, אלא עצם הרגשת האדם, כמו שאומרים, "אין שמחה אלא בבשר ויין", וכן "ולחם לבב אנוש יסעד", אבל מזה שרואים שאפשר להתענות תענית חלום, משמע, שזה תלוי בדעת האדם.

אבל בכלל יש להעיר בענין זה משו"ת הצ"צ או"ח סי' לו, על הקושיא שלכאורה ביוהכ"פ שחל בשבת יכול לאכול כזית כדי לקיים חיוב עונג שבת לדיעות שהוא מדאורייתא, ולענין יוהכ"פ הוי רק חצי שיעור, היות והשיעור הוא ככותבת. וא"כ אליבא דר"ל שחצי שיעור מותר מן התורה, יכול לאכול כזית בשביל עונג שבת אף שחל בו יוהכ"פ. ועי"ש שמאריך שהעמידו חכמים דבריהם דאסור לאכול חצי שיעור, גם אם היה מפורש בתורה שמצוה לאכול בשבת - וכ"ש שגם להרמב"ם אין זה מפורש בתורה - ומאריך שם, שיוהכ"פ הוי עשה ול"ת, ולכן אינו דוחה עשה של שבת גם איסור דרבנן של יוהכ"פ. וכן ממשיך ומביא עוד תירוצים, שאפי' הוי רק ל"ת גרידא, לא שייך שידחה. ולכאורה לפי שיטת אדה"ז כאן (הל' יו"ט סי' תצח קו"א אות ה) דמצוה התלויה בדעת האדם אינה דוחה ל"ת, א"כ, אפשר לתרץ בפשטות, דכאן הוי מצוה התלויה בדעת האדם ואינה דוחה ל"ת.

והביאור בזה הוא: ששם מחדש חידוש יותר גדול, משום כיון דבהדיא אמרה תורה "תענו את נפשותיכם" ביוהכ"פ, היינו, דאף כשחל להיות בשבת, ביטלה תורה מצות אכילת שבת ועונג שבת,

שהמצוה להתענות היא היפך העונג מאכילה ושתייה וכו'. ועיי"ש שממשיך ומביא מתענית חלום, שמבואר בסי' רפח בהל' שבת וכן בגמ' פסחים (סח, ב), דמר בריה דרבינא היה מתענה לגמרי ולא אכל אפילו כזית, וא"כ הדברים, ק"ו אלף פעמים ביוהכ"פ שחייבה התורה להתענות, דהיינו להצטער במניעת מאכל ומשתה, דשוב אינו שייך שום חיוב דאכילת כזית בשבת שהיא משום עונג, כדי שלא יצטער, שהעונג הופך לצער. וא"כ כשחל יוהכ"פ בשבת, שהציווי דוקא להצטער במאכל ומשתה, אין שום חיוב מחמת שבת אפילו באכילת כזית, כמו ביוהכ"פ שחל להיות בחול ממש. וא"כ מבואר מדברי הצ"צ גם הראיה מתענית חלום, רק ששם הוא אפי' יותר מזה, שבכלל אין מצות עונג שבת כשחל בה יוהכ"פ.

ולכאורה אפשר להקשות: דהיות וכל הראיה של אדה"ז שמצות שמחת יו"ט אינה דוחה שום ל"ת, הוא מהא דמתענין תענית חלום בשבת ויו"ט, א"כ, בחג השבועות שמבואר בשו"ע אדה"ז בסימן תצד בסעיף יח בסופו [ומקורו ממהרי"ל הובא ב'חק יעקב' שם], וז"ל: "אסור להתענות תענית חלום בחג השבועות, לפי שהוא יום שנתנה בו התורה, וצריך לאכול ולשמוח בו להראות שנוח ומקובל לישראל יום שנתנה בו התורה, לפיכך אינו דומה לשאר יו"ט ושבתות שמותר להתענות בו תענית חלום". וא"כ יוצא שבחג השבועות מצות שמחת יו"ט דוחה הל"ת של חילול יו"ט, היות ולא הוי מצוה התלויה בדעת האדם, ולא אישתמיט מילתיה לכתוב כך בקו"א. ולכאורה קשה, דבפשטות מה שכותב בסי' תצח (שם) מדובר על כל יו"ט.

ואפשר לומר עפ"י המבואר בלקו"ש חלק כג שיחה ב' לחג השבועות (עמ' 27-32), שההבדל בין שבת ויו"ט לחג השבועות הוא: שמצד חלום הגלות והעלם והסתר העולם, היות וחלם חלום, נותנת לו התורה עצה מצד ההסתר שבגוף, איך להימנע מאכילת שבת ויו"ט ולהתיר לו להתענות, היות ובמצבו זה התענוג שלו.

אבל בחג השבועות, מצד התגלות האלוקות שהיתה בשעת מתן תורה, שחדרה בכל הבריא כמ"ש שהקול נשמע בכל ד' רוחות ומלמעלה ולמטה, וצפור לא צווח ושור לא געה, וכל העולם שתק והחריש והקול נקלט אפילו בדומם, א"כ חג השבועות שזה היום שניתנה בו התורה, הוא חדור בכל הבריא בלי הגבלה, עד שאין מקום בבריא ובאדם שלא תגיע בו השמחה של מתן תורה, ובשמחה זו לא שייך הסתר, וחודרת בכל המדרגות אפילו במדרגות הכי תחתונות,

שגם שם נוח ומקובל הענין של מתן תורה, ולכן זה גם יורד בעולם החלומות, שאפילו כשאחד חולם חלום שברגילות לא היה יכול הגוף ליהנות מאכילה, גם בו פועלת השמחה של חג השבועות, שגם אצלו יש שמחה, וגם אצלו נהי' נוח ומקובל יום שניתנה בו התורה. עד כאן המבואר בלקו"ש.

וא"כ משמע, שאין חג השבועות פועל שהמצוה תהי' באכילה דוקא, אלא שחג השבועות פועל שגם אצלו יש תענוג מאכילה ושתיה, אבל המצוה היא עדיין התענוג והשמחה והיא מצוה התלויה בדעת האדם. וכמובן שיש ענין בשמחה הגלויה באכילה ושתיה, כמ"ש השפ"א בחידושו בפסחים (ד' סח, ב) ד"ה "מר בריה דרבנא" (הובא בלקו"ש שם בהע' 9), שיש ענין להראות השמחה בחג השבועות שנוח ומקובל יום שניתנה בו התורה. אבל אם תהיה התנגשות עם איסור כמו איסור אכילה וכדומה, וכן חילול יו"ט, בודאי היות והוא מצוה התלויה בדעת האדם, זה לא ידחה הל"ת שזה נגד רצון העליון.

ולהעיר מהתוס' ישנים בכתובות (מ, א) ד"ה "אי אמרה לא בעינא", ש"הקשה הר"ר עזרא, אמאי איצטריך קרא בפ"ק דיבמות (ה, ב) דאין עשה דכיבוד אב דוחה שבת, הא ליכא עשה, דאי אמרה לא בעינא לכיבוד, מי איתא לעשה כלל". ומתרץ שם "וי"ל דהתם מ"מ מיד כשצוה אב הוי עשה לעשות מצותו".

ולכאורה זו מצוה התלויה בדעת האדם, ואם זה מתנגש נגד רצון העליון, למה שידחה הל"ת? ואפשר לבאר התירוץ של הר"ר עזרא, שהיות ואביו צוה כבר, לגביו הוי רצון העליון שחייב לשמוע, ולא הוי כמו באונס ששם עיקר המצוה לפייסה התלוי בדעת האדם, וכן עונג שבת ויו"ט שהמצוה היא ההנאה התלויה בדעת האדם. ואולי אפשר לבאר, שזה גופא הלימוד בגמ' יבמות (שם) שכולכם חייבים בכבודי, וא"כ הוי מצוה התלויה בדעת האדם.

והנה איתא בגמ' ב"מ (ל, א) גבי השבת אבידה שלא דחי איסור ל"ת של טומאת כהן, שלא דחינן איסורא לגבי ממונא. ומבאר הרמב"ן שם, דכיון דאפילו בעל אבידה כהן אינו רשאי להטמא, האם יטמא זה בשבילה, והרי אם באו בעלים ואמרי לא בעינן לה, ליתא לעשה כלל, הלכך לא דחינן מצות עשה שבממון. וממשיך, ששניהם חייבים בכבודו של מקום, והתורה אמרה להחזיר אבידה לחבירו ולכבד אביו בממונו בלא לעבור על המצוות, ומדמי זה לגמ' בכתובות (שם).

כלומר, דמצוה שבין אדם לחבירו - מצוה התלויה בדעת האדם, כשמתנגשת עם ל"ת של רצון העליון, אינה דוחה אותו. וכן משמע שזה גופא הלימוד בכיבוד אב בגמ' ביבמות (שם), שאתה ואבך חייבים בכבודי, דהוי גם מצוה שבין אדם לחבירו התלויה בדעת האדם, ולכן אינה דוחה כיבוד אב ל"ת דשבת.

ולהעיר מ'מנחת חינוך' מצות כיבוד אב ואם, דדן האם כיבוד אב ואם הוי מצוה שבין אדם למקום, או בין אדם לחבירו, ועיי"ש שמביא נפ"מ. ויש להאריך בכל זה, ולא באתי רק להעיר.



פשוטו של מקרא

הזאה ומיצוי בחטאת העוף

הרב אלחנן יעקבוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

ויקרא (ה, ט) רש"י ד"ה "והזה מדם החטאת": "בעולה לא הטעין אלא מיצוי, ובחטאת הזאה ומיצוי, אוחו בעורף ומתיו...". צ"ע, למה רש"י צריך לומר (לפרש) שבעולה לא הטעין אלא מיצוי, והרי זה פסוק מפורש (ויקרא א, טו) "ונמצה דמו על קיר המזבח", ולא כתוב שם והזה. וכן צ"ע, מה מוסיף רש"י בדבריו "ובחטאת הזאה ומצוי", והרי זה כתוב במפורש בפסוק "והזה מדם החטאת על קיר המזבח והנשאר בדם ימצה".

ואם נאמר שרש"י בא לפרש באיזה אופן הי' מזה, שהוא לא כבקרין שמקבל את הדם במזרק ואוחז בכלי וזורק, אלא ש"אוחז בעורף ומזה", הנה, הי' צריך לכתוב הד"ה "והזה מדם החטאת" (כפי שאכן עשה), ולפרש (מיד) אוחו בעורף ומזה, ותו לא.

וי"ל בדא"פ, שכיון שלגבי קרבן בהמה לא מצאנו חילוק לענין זריקה בין עולה לחטאת, כלומר, שאף שיש חילוק באופן זריקת הדם - אם בכלי או באצבע, וכן במקום הזריקה - אם הם שתי מתנות שהן ד' או על ארבע קרנות, אבל עדיין שניהם טעונים זריקת הדם, שזה אחד מהדברים המעכבים את הקרבן. א"כ מסתבר, שגם בקרבן העוף יהיו

שניהם (עולה וחטאת) בזריקה, ואם לא כתוב במפורש גבי עולת העוף זריקה, יתכן שיש ללמוד את זה בבנין אב מחטאת העוף; או מעולת בהמה; או מכל הקרבנות בכלל, שאין קרבן בלא זריקה. וזה שלא כתוב במפורש, יש מקום לומר שזה בגלל החידוש של מיצוי הדם, לכן דילג על דבר הפשוט (שנלמד בבנין אב).

ויש להוסיף בדא"פ, שגם האופן איך שנכתב ענין המיצוי קצת מוכיח כן, שנכתב אחר והקטיר המזבחה, שלכן שואל ברש"י "אפשר לומר כן, מאחר שהוא מקטיר הוא מוצה"? ומבאר רש"י בשני אופנים. אבל מזה שנכתב בפסוק אחרי הקטרה, יש גם מקום לומר שהכוונה שכל מה שהי' נצרך לעשות עד ההקטרה, בודאי עשו, וכנ"ל שזה דבר הלמד בבנין אב, ואת הדבר החדש (היוצא מן הכלל) כתבה התורה לאחר מכן, אף שבודאי הי' לפני ההקטרה.

שבגלל כל הנ"ל י"ל - בדא"פ - שכתב רש"י כאן (בקרבן עולה ויורד) (ה, ט) ש"בעולה לא הטעין אלא מיצוי, ובחטאת הזאה ומיצוי", שלא נטעה כנ"ל שבעולה הי' גם הזאה, אלא "בעולה לא הטעין אלא מיצוי".

ומה שחיכה רש"י עד כאן (חטאת העוף), לבאר שעולת העוף אינה טעונה אלא מיצוי, י"ל שמוכן בפשטות, שלעיל גבי עולת העוף, כיון שבפשש"מ אין הזאה, לא הייתי מעלה בדעתי שצריך להזות, אבל כשרואים שבחטאת העוף יש הזאה, אז יש מקום לומר שאין עולת העוף שונה משאר כל הקרבנות (בין בבהמה בין בעוף), שכולם טעונים הזאה (זריקה) ע"ג המזבח. לכן פירש"י כאן, ש"בעולה לא הטעין אלא מיצוי", והמיצוי משמש כזריקה.

וזה שבחטאת העוף טעון הזאה ומיצוי, ובעולת העוף רק מיצוי, י"ל בדא"פ, שחטאת באה לכפר, משא"כ עולה שבדרך כלל באה בנדבה. וגם העולה שבאה בחובה, כמו כאן בקרבן עולה ויורד, וכיו"ב, הנה החטאת היא לכפר והעולה היא לדורון.

ומה שבעולת בהמה זריקה כרגיל, י"ל שעולה מכפרת על מ"ע בנוסף שבאה בדרך דורון. וצ"ע אם עולת העוף גם מכפרת על איזה דבר, ולכאורה לא. וא"כ, זהו אולי ההבדל בין עולת העוף לחטאת העוף (בענין הזאה).

אבל כמובן שאין הפי' שחסר ענין זריקת הדם (לגמרי) גבי עולת העוף, שאצל עולת העוף הנה המיצוי על קיר המזבח זהו זריקת דמים שלו.



ב' לשונות במילה "כהן"

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר, טוויין סיטיז, מיניסוטה

בראשית (ויגש) מז, כב מעתיק רש"י: "הכהנים" ומפרש: "הכומרים. כל לשון כהן, משרת לאלהות הוא חוץ מאותן שהם לשון גדולה כמו כהן מדין כהן און". ע"כ.

וצלה"ב: א) לפי הכלל שרש"י מביא הפסוק המוקדם למה מקדים רש"י הפסוק משמות ("כהן מדין") להפסוק מבראשית ("כהן און")?

ב) למה לא פירש רש"י מהו כהן אצל כהן און - שזהו לשון גדולה ולא כומר - וכיו"ב?

ג) בבראשית (לך לך) יד, יח אודות "מלכי צדק" כתוב: "והוא כהן לא-ל עליון" - ולא פירש תיבת "כהן".

ולכאורה יש ליישב שבפרק יד לא קשה להבין חמש למקרא כלל, כי יודע מהו "כהן"! ובפרט כאן שכתוב שהוא "כהן לא-ל עליון" היינו להקב"ה. ולא צריך לפרש כלום. ועל זה מדייק רש"י בפרק מז "כל לשון כהן משרת לאלהות" - לא מיבעי כשמדבר אודות הקב"ה או אף להבדיל לע"ז. ולהבין חמש למקרא קשה למה כתוב "כהנים" אודות מצרים!?

אלא עדיין צריך ביאור למה לא פירש שכהן הוא לשון גדולה אצל כהן און. ובפרט שמפרש אצל "כהן מדין" "רב שבהם".

ואולי יש ליישב שהבין חמש יודע ש"כהן" פירושו לשון גדולה, ויודע את זה מפרק מא (כהן און) מפני שרש"י מפרש ש"פוט פרע" - "הוא פוטיפר" ומכירין אותו כאיש גדול - ולכן כאן (בפרק מז) נצרך רש"י: א) לפרש שכל כהן לשון משרת לאלהות (כנ"ל - לא רק להקב"ה) וממשיך רש"י "חוץ מאותן שהם לשון גדולה (שיודע הבן חמש שכהן לשון גדולה אלא שזה יוצא מהכלל דגדולה ונכנס לכלל שירות).

ומביא כהן מדין תחלה, שהוא ידוע ומפורסם יותר עד שישנו פרשה שנקראת על שמו וכו' - ואת זה יודעים לפני הלימוד בפנים, ואח"כ מביא כהן און שכבר למד ואף הבין שזה לשון גדולה.



שונות

רשב"י וחבריו

הרב שמואל הלוי הבר
תושב השכונה

תמיהה בדברי הרמב"ם

הרמב"ם בהקדמתו למשניות בסופו, ד"ה הפרק הרביעי, מחלק דורות התנאים שהיו אחר החרבן לארבעה כתות, הנה בחבורה השלישית מביא את ר"מ ר"א ר' יוסי ור' יהודה, ואילו את ר' שמעון בן יוחאי (חברם) מביאו בחבורה הרביעית יחד עם רבי יהודה הנשיא ובניו ורשב"א ור"א בן ר' שמעון.

והדברים תמוהים מאד, דהרי ברור בכל הש"ס שר"ש היה חברם של החבורה השלישית, ואיך השמיטו מהם והכניסו בחבורה שלאחריהם - יחד עם בנו ר' אלעזר ור' יהודה הנשיא שהיה תלמידו, ועם בני ר' יהודה הנשיא, וצע"ג.

והדברים ברורים לכאורה בכל הש"ס להיפך מדברי הרמב"ם, ובעיקר מהא דאיתא ביבמות כדלהלן.

רשב"י וחבריו

איתא ביבמות סב, ב דלאחר שמתו לר"ע כ"ד אלף תלמידיו - "והיה העולם שמם עד שבא ר"ע אצל רבותינו שבדרום ושנאה להם, ר"מ ור' יהודה, ר' יוסי ור' שמעון ורבי אלעזר בן שמוע, והם הם העמידו תורה אותה שעה".

ובבראשית רבה פרשה ס"א אות ג' איתא שהעמיד שבעה ומוסיף את ר' יוחנן הסנדלר ור' אליעזר בן יעקב, ואית דאמרי ר' יהודה ור'

נחמיה, ר' מאיר, ר' יוסי, רשב"י, ר' חנינא בר חכנאי ור' יוחנן הסנדלר.

והנה ר"מ הוא ר"מ בעל הנס הידוע, (הנקרא כן משום מעשה שהיה הובא בגמרא ע"ז יח ע"א), ולא נזכר בשום מקום שם אביו אלא ידוע שהוא מזרע נירון קיסר כדאיתא בגיטין נו, א - ויש מקום לומר שהוא היה אביו - ולא נמצא עוד תנא (או אמורא) אחר בשם מאיר. (עיי' עירובין יג, ב "תנא לא ר' מאיר שמו אלא רבי נהוראי שמו ולמה נקרא שמו ר"מ שהוא מאיר עיני חכמים בהלכה").

ר' יהודה הוא ר' יהודה בר אילעי כדאיתא ברש"י ביצה כו, א, דסתם ר' יהודה הוא ר' יהודה בר אלעי, וכן הובא בסה"ד.

ר' יוסי הוא ר' יוסי בן חלפתא כדמוכח בשבת דף קטו, א, וכ"כ תוס' ישנים סוף יומא דסתם ר' יוסי הוא ר' יוסי בן חלפתא - הובא בסה"ד.

ר' שמעון הוא ר' שמעון בן יוחאי כמפורש ברש"י שבועות ב, ב, ורשב"ם ב"ב קב, ב, וכן הביא משמם בסדר הדורות, והארכתי בזה במקום אחר להוכיח כן מכמה מקומות בש"ס.

ר' אלעזר בן שמוע הוא סתם ר' אלעזר במשנה וברייתא - כ"כ רש"י שבת דף יט רע"ב, ובערובין לח, ב ובכ"מ, וכן הובא בסה"ד.

והא דבכולם כתב שמם בלבד ורק בר' אלעזר כתב גם שם אביו, נראה לי לומר בפשטות משום דשאני ר' אלעזר דדוקא במשנה וברייתא סתמו ר' אלעזר בן שמוע, משא"כ סתם ר' אלעזר בגמרא הוא ר' אלעזר בן פדת (האמורא), כדאיתא ברש"י שבת שם (דף יט רע"ב), לכן מן ההכרח בגמרא כאן לומר במפורש ר' אלעזר בן שמוע.

והנה הטעם מדוע חמשה תנאים אלו דווקא נקראים בשמם בסתם מבלי שם אביהם, אף שהיו הרבה אחרים בשמות אלו, נראה לומר בפשטות משום שהם אלו החמשה שהעמידו את התורה לאחר שהיה העולם שמם כנ"ל, והיו לכן ידועים ומפורסמים.

מחלוקת ר"ש וחבריו בש"ס

כמו כן בכל מקום בש"ס - ר"ש הוא הבר פלוגתיה של ר' יהודה, וכמו כן חולק עם כל אחד מארבעת החברים.

והרי הרמב"ם עצמו באותה הקדמה לפיה"מ בסופה, ד"ה הפרק התשיעי, כ' וז"ל: "ר"מ ור' יהודה ור"ש ור' יוסי אלו הארבעה נפל מחלוקת בין כל שנים מהם ובין ארבעתם, גם כן ר' אלעזר (ובדפוס

רמב"ם לעם כתוב "אליעזר" וזה טה"ד) כמו כן תמצאנו חולק עם כל אחד מאלו הארבעה אבל פחות מן המחלוקת הנופלת מן הארבעה".

והנה מה שכ' שגם ר' אלעזר תמצאנו חולק עם כל אחד מאלו הארבעה, הנה לא נמצא ברור שחולק עם ר"ש מלבד בכריתות כב, א "דתניא איזהו דם הנפש כל זמן שמקלח דברי ר"א ר"ש אומר מטיפה המשחרת ואילך", אלא דשם עה"ג בשיטה מקובצת כ' דהגירסא צ"ל: "דברי רבי, ר"א ברבי שמעון אומר".

וכן בנגעים פי"ד מ"ט איתא פלוגתת ר' אליעזר ור"ש, ועיי"ש מלאכת שלמה דמסתפק אולי צריך לגרוס ר' אלעזר, דהרי ר' אליעזר לא היה בדורו של ר"ש (אלא של ר"ע רבו), אך בכל מקום שמובא פלוגתא זו בש"ס מביא ר' אליעזר (ויותר משמע כן בנזיר מו, ב).

ובפסחים טז, א מצאנו שר"ש ור' יוסי חולקים על ר"א ור"מ.

אך בדרך כלל נראה דר"ש ור"א לא חולקים, ואדרבה, איתא בגמרא (פסחים צא, ב) דמתמה "וכי לית לי' לר"ש הא דאמר ר' אלעזר", ובגיטין י, ב איתא "ירד ר"ש לשיטתו של ר"א".

עכ"פ מכל הנ"ל ברור שר"ש היה חברם של ארבעת התנאים הנ"ל, והתמיהה עצומה לכן על הרמב"ם בהקדמתו למשנה שהשמיט את ר"ש מהם וכללו בחבורה שלאחריהם.

ואכן מצאתי בסה"ד (ר' יהודה בר אילעי בסופו) שמביא דהיוחסין תמה כן על הרמב"ם עד שכ' על זה "וזה ודאי טעות מפורסם כפי הנראה מהתלמוד".

כמו כן מצאתי שכבר העיר כ"ק אדמו"ר בקיצור אודות זה בלקוטי שיחות חיי"ז עמ' 310 בשוה"ג, וז"ל: "וכבר הקשו על הקדמת הרמב"ם בפיה"מ בסופה שרשב"י בדור לאחרי דורו דר"י, ועוד להוסיף - דעפ"ז קשה גם מה שבכ"מ (בכמה מקומות - המעתיק) הוקדם ר"ש עכלה"ק.

והנה אכן נמצא בכמה מקומות בש"ס ר"ש לפני ר' יהודה, כמו פסחים עז, א; סנהדרין ב, א; מנחות צב, א; מעילה יט, א; כלים פ"ג מ"ב; נגעים פי"ד משנה יא; וכן נמצא בספרא ובספרי ועוד. וצריך בירור מדוע דווקא במקומות אלו בחרו להקדים ר"ש לפני ר' יהודה, (בסנהדרין ובכלים הטעם ברור עי"ש). על כל פנים הערת אדמו"ר חזקה להוכיח מזה ששקולים הם.

אלא שיש לעיין מאהלות פיי"א מ"ז שמקדים דברי ר"ש לר' יהודה בן בתירא, והרי ריב"ב היה חבירו של ר' עקיבא רבו של ר"ש, עיין סה"ד, ומוכרח לומר שיש טעם מיוחד שם.

ישוב דברי הרמב"ם

ולחומר הקושיא נראה לומר בדוחק, דס"ל לרמב"ם דרשב"י האריך ימים, עד שגם צעירי תלמידי רבי יהודה הנשיא שמעו ממנו תורה ונחשבו לתלמידיו.

והוכחתו לזה נראה מיוסדת על מה שכ' בהקדמתו למשנה ד"ה הפרק החמישי "וכל שתמצא במשנה רבי פלוני בשם רבי פלוני דע שהוא תלמידו ולפיכך קיבל ממנו".

ומ"ש "במשנה" - כוונתו לכל התלמוד כדמוכח למעיין בהקדמתו, שהרי כמו כן כ' (להלן ד"ה הפרק השישי) "ורבי שמעון הנזכר במשנה סתם הוא רבי שמעון בר יוחאי", והרי כן הוא בכל התלמוד כידוע, וכן על רבי יהודה וכיו"ב.

והרי עשרות מאמרים נמצא בתלמוד שאמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי (עיין ברכות דף ז, ב קרוב לעשר מאמרים כאלו), ומזה מוכרח שרשב"י היה רבו, ולא מצאנו כן בחבריו של ר"ש שלימדו את דורו של ר' יוחנן, ומשום הכי כלל הרמב"ם את ר"ש בחבורה הרביעית שהם סוף התנאים ורבותיהם של ראשוני האמוראים.

והנה יסוד זה שכל היכא שנאמר "משום" מוכרח שהיה רבו - נראה דכן דעת התוס' ד"ה 'אמר' בנדה דף י, ב, דכ' על רבי שמעון בן יהוצדק שהיה רבו של רבי יוחנן מהא דדר' יוחנן אמר בשמו, (ומפורש כן בגמרא ר"ה לד, ב ויומא מג, ב דרבי שמעון בן יהוצדק היה רבו של ר' יוחנן).

ואכן נמצא כמה וכמה מאמרים מר' יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק, אך הרבה יותר מאמרים והלכות אמרם משום רבי שמעון בן יוחאי.

אלא דרש"י בחולין קיג, ב ד"ה 'הא דרביה' שיטה אחרת לו בזה שכ' "וכל היכא שקתני משום פלוני לא שמע מפיו אלא מפיו אחרים ששמעו מפיו".

ומהרשב"ם ב"ב קיד, ב ד"ה משום נראה דס"ל כשיטת תוס' והרמב"ם אלא שמוסיף דכל היכא דאמרינן "משום", היינו שלא היה רבו מובהק, עי"ש.

ועיין הליכות עולם שער שני כלל יט ובספר יד מלאכי כלל ע"ה שהאריך קצת בזה.



שלא להיות בער"פ סמוך לירושלים העתיקה

הנהגת הרה"ק ר' אהרן מבעלזא

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'הצופה' מערב חג הפסח השתא, התפרסמה רשימתו של הרב נרי' גוטל אודות שיחת כ"ק אדמו"ר נשיא-דורנו, האם חייבים להתרחק מירושלים בערב פסח?!

והנני להעיר בזה מספר הערות: (1) הימנעותו של כ"ק אדמו"ר בדרך כלל מפסקי דינים; ראה מקומות שצויינו בספר 'המלך במסיבו' (קהת תשנ"ג), כך א' ב"מבוא" - עמודים כד-כה והערות 69-74.

(2) הנהגה כזו לא נודעה בירושלים עשרות ומאות שנים שלפני מלחמת השחרור - דברים לא מדויקים לגמרי. כדוגמא תצויין העובדה הבאה: בספר 'הרב הקדוש מבעלזא', שהופיע בעשור להסתלקותו (מנ"א תשכ"ז, הוצאת 'אור החסידות' - ירושלים ת"ו), עמ' עה מסופר: בשנת תש"ד, כאשר עלה רבינו - הרה"ק רבי אהרן מבעלזא - לארץ ישראל, הגיע לירושלים בט"ז שבט, ולאחר ימים ביקש למצוא עבורו דירה בתל-אביב, "אם אפשר - הוסיף - הייתי רוצה להיות בתל-אביב כבר בשבת הבאה". כיון שהדבר נמשך כמה שבועות, הביע שוב את רצונו שעכ"פ בפסח יוכל כבר להיות בתל-אביב. אחיו הרב מבילגוריי [=אביו של האדמו"ר הנוכחי מבעלזא שליט"א], הביע השערות שרבינו לא רצה בשום אופן להשאר בירושלים בחג הפסח. . כדי לא להכנס בחשש חיוב הקרבת קרבן פסח, דהנמצא במרחק ט"ו מיל מירושלים נקרא "בדרך רחוקה", ואינו חייב לבוא לירושלים על מנת להקריב קרבן פסח. [וראה שם לפני כן על השקו"ט של רבי שמעון סופר מערלוי בשנת תרצ"ד אודות הנסיון להקרבת ק"פ באותה שנה וכו'].

(3) חידוש זה כה גדול, עד שכנראה אפילו בחב"ד מיעוט - עם בכלל - נהגו כמותו, וזה בהחלט אומר דרשני: עם עובדות לא מתווכחים. בשנת תשכ"ט, בחורף שלאחר פירסום שיחת הרבי (מאחש"פ תשכ"ח) נוסדה "נחלת הר חב"ד" בקרית מלאכי. רבים מחשובי החסידים, בראשות הגאון החסיד ר' משה וובר ז"ל, נסעו לנחלת הר חב"ד לחוג את ליל הסדר שם. (עדות בכתב של הגה"ח ר' ישעי' הרצל שליט"א - רבה של נצרת-עילית, מראשוני המשתכנים בקרית מלאכי, אצלו התאכסן הרב וובר). רבים אחרים נסעו לשיכוני חב"ד האחרים בלוד ובכפר חב"ד, ובמקומות נוספים אצל קרובים ברחבי הארץ.

קבוצה גדולה אחרת נהגה מאז (ועד שנת תשל"ו) לרדת בכל ערב פסח ל"מוצא" הסמוכה, ושובו משם רק בליל הסדר ממש. (עדות הגאון החסיד רב קהילת חב"ד בנווה יעקב הרב טובי' בלוי שליט"א).

לטענת הכותב בדבר אי תיעוד לעזיבה וכו', יש להשיב כי באותן שנים כמעט לא היה כלי-שרת של עיתון לחסידי חב"ד. (ו'בטאון חב"ד' לא טרח לתעד שימור מנהגי חב"ד או הוראות מפורשות של הרבי).



האם קיים איסור ללמוד מן הכתב ממיי שאינו הגון?

הנ"ל

בשו"ע אדה"ז הל' ת"ת פ"ד סי"ז: "הרב שהולך בדרך לא טובה . . אין למדין ממנו עד שיחזור למוטב". והעיר הגה"ח רמ"ש אשכנזי שליט"א בספרו (כרך ד' עמ' 494): "צריך עיון אם זהו דוקא כשלומד מהרב עצמו, או שהוא-הדין כשלומד מתוך ספר שכתב רב שיוצאין עליו שמועות רעות, דיתכן שאין כל-כך החשש דשמא ילמוד ממעשיו".

והנה, ב'לקוטי אמרים' להה"מ ממעזריטש - רבו של רבינו הזקן - אות נב: "אל ילמד אדם בספר אדם רשע, אפילו יש בו דברי-תורה כראוי, לפי שנתדבק בנשמת אדם שעשה זה הספר". עכלה"ק.

דברים אלו עולים בקנה אחד עם המובא ב'ספר חסידים' מרבי יהודה החסיד סימן רמט: "אחד היה רגיל להתפלל בכלילה שהיתה מיוחדת לו בטהרה והיה נענה. אחר זמן היה מתפלל ולא נענה, והיה

מתענה ולא הועיל. שאל לחכם, אמר ליה, אתה מתפלל ומתחנן אתה בספר שרשע כתבו כו'".

ושם בסי' תשעא: ולא אתפלל בסידור שכתב לו כי אין קטיגור נעשה סניגור.

אלא שלכאורה צריך ביאור: ר"י החסיד עצמו בענין לימוד התורה כתב (ב'ספר חסידים') שם סימן תתקעז: "אדם ששומע טעם טוב או קושיא טובה או תירוץ טוב ממין או ממומר או מאדם שמחטיא את הרבים, אל יאמר דבר משמו..." , כלומר מותר לו לחזור על הדברים, רק שלא יזכיר שמו?

[וראה גם שם סימן תתקעח: "מי שלומד לפני יהודי ולאחד שלמד, המיר הרב - לא יאמר הטעמים ששמע ממנו שהרי רשב"ג שינה שמו של ר"מ וקרא לו אחרים כו' כ"ש מי שכופר בכה"ת כולה"].

אצל כ"ק אדמו"ר מצינו כמה פעמים (ראה 'היכל מנחם' כרך א' עמ' צד-צט), שעורר עורכי ספרים וכתבי-עת על הזהירות בציטוט ממחברים שאינם כדבעי - "בקראי בספריו ראיתי לתמהוני כי מביא את . . ובטח ידוע לכבודו דברי ימי חייו והשקפותיו וכו'. וכיון שכב' קנה לו יד ושם ומתחשבים בדעתו, הרי יוכל זה לשמש כעין הכשר וכו' בה בשעה שהנ"ל לא ראוי לזה לגמרי". "ובאותו פרק עצמו, צירף ממחברים אשר עליהם עצמם צריך לעורר קינה ודי-למבין".

וב'יחידות' לאחר מאנ"ש שי', אמר כ"ק אדמו"ר בקשר לסופר מסויים, שדווקא היותו של אותו סופר בחייו הפרטיים שומר תומ"צ, אבל מכיון שהשקפתו אינה כדבעי צריך זהירות בהתעסקות בכתביו וכו' (וראה גם 'היכל מנחם' שם עמ' צט).

וביום כ"ח אדר תשכ"ח ('שיחות-קודש' תשכ"ח בהוספות ומשם ב'ספר היחידות' (לרא"ח גליצינשטיין) עמ' 199), הורה, "לא להשתמש בספרי קריאה של מחברים חילונים . . הציע להוציא את הסיפורים הטובים, ולסדר בפורמט אחר עם שער חדש (אחרי כה שנים אין קפידה מצד החוק).". כלומר: מתאים לדעת ה'ספר חסידים' הנ"ל (לענין לימוד), שאפשר להשתמש ורק שלא בשם אומרו, ז.א. שאין כאן החשש של כח הפועל בנפעל - ורק מצד אי נתינת הכשר.

ובאמת ב'לקוטי שיחות' חכ"ג (עמ' 19 הע' *21) בענין הדפסת ספרים (טכנית) ע"י מי שאינם בני ברית: "להעיר מהשקו"ט אם ספרים

שנדפסו ע"י גוי יש בהם קדושה, ואם רשאים ללמוד בהם (שד"ח 'פאת השדה' כללים מערכת הדל"ת כלל לח. וש"נ. וראה 'פתחי תשובה' יו"ד סרע"א סק"כ) . . שלא מצינו גם עתה מי שנוזהר בזה....".

ובענין ציטוט ממחברים או סמכויות בלתי ברורות גם מדורות ראשונים, ראה 'לקוטי שיחות' כרך טו (עמ' 368 הע' 17): "ראה ספר חשמונאים . . אבל לעת-עתה לא מצאתים מוזכרים בספרי פוסקי ישראל . . מובא בספר 'מאור עינים', אבל ידוע היחס לספר זה. ואכ"מ".

ולהעיר עוד ממענה כ"ק אדמו"ר לשאלה - האם אפשר לעשות תקליט על פסוקים בניגוני אומות-העולם ('שערי הלכה ומנהג' כרך ג' עמ' מט): "צריך להיות הוראת רב מאנ"ש שי' מורה הוראה ועסקן, האפשר וכדאי להכשירם. ספיקו לחומרא". מה נשתנה כח פועל בנפעל זה! ? וצריך למצוא הגדרות וחילוקים מתאימים לתווך בין כהנ"ל!

הוספה: למה שהביא הגרמ"ש אשכנזי (שם עמ' 492) מהש"ך בסי' רמו - יש לציין גם לאוה"ח הק' עה"פ בדברים יב, ח: "בזמן הזה אין דעת שלמה שתיקרא גדול להתיר לו ללמוד מחכם רשע, שדווקא ר"מ שהיה שלם בדעת ובידיעה הותר לו . . שאין לחוש שילמדו ממנו רשעו . . הדורות התמעטו ואין לנו היתר זה".



הסתמכות בקבלה – רק על הבעש"ט ותלמידיו

הנ"ל

בענין ההסתמכות על דברי המקובלים הזהירות וכו', כותב כ"ק אדמו"ר ('אגרות-קודש' כרך יא עמ' קסז): "האחרונים לא רצו להכנס במקום הספק, משא"כ הבעש"ט הה"מ ורבינו הזקן וממלאי מקומם - שהיתה להם בזה קבלה איש מפי איש . . ידעו באיזה ענינים יש לסמוך..." (וראה עוד במקומות שהובאו ב'המלך במסיבו' כרך ב' עמ' רצב. ועוד).

ולהעיר מעין זה, ממ"ש הרה"ק בעל 'דברי חיים' (מצאנז) בשו"ת שלו (ח"ב יו"ד סי' קל): "אולם אין דעתי נוחה בעניני הקבלה הנמצאת בספרים ישנים, אפילו מביאן אדם גדול, כי דשו בהמכתבים [כ"ה בנדפס ואולי צ"ל: בכתבים] רבים מכת הש"ץ ימ"ש ואפיקורסים וכתבו לתוך ספרים ישנים דברים בדויים ואפיקורסות, כאשר ראו עיני,

והגדול המביאן הוא שלא בכוונה רק שהעתיק מספרים, ודעתי אין נוחה לשמוע רק הספרים אשר הורינו רבותינו תלמידי בעש"ט ז"ל לא זולת".

מובן שיש לחלק בין "במקום הספק" שבמכ' כ"ק אדמו"ר לבין חששו של הדברי חיים [וכן צ"ב לכוונתו "והגדול המביאן הוא שלא בכוונה רק שהעתיק מספרים"]. מ"מ המסקנא זהה - רק הבעש"ט ותלמידיו ניתן לסמוך עליהם בכגון דא.



ציות מוחלט בכל הפרטים

הנ"ל

ב'ספר השליחות' (קה"ת תשמ"ז) עמ' 77-78: "אחרים . . מנסים להסביר לעצמם . . כי אין הדבר נורא אם בפרט אחד לא מצייתים, כיון שבאופן כללי הוא חסיד ומקושר, - האם ע"י זה שאינו מציית בפרט אחד, ייהפך לבלתי מקושר?

"ידוע פסק הדין בנוגע ל"מומר לדבר אחד", שאע"פ שבכל התורה הולכים אחר הרוב . . אעפ"כ נקרא הוא מומר לדבר אחד וכו'. . רצון אינו ניתן לחלוקה . . אפילו פרט אחד . . ואם אינו רוצה לעשותו . . הריהו מורד במלכות". עד כאן.

לכאורה, הדברים חריפים מאד?

ובאמת, הרעיון מפורש כמעט ב'שערי-תשובה' - לרבינו יונה - שער ראשון פסקא ו': "כל אשר אינו נזהר מחטא ידוע [=מסויים], ואינו מקבל על נפשו להשמר ממנו, גם אם הוא מהעוונות הקלים, אע"פ שהוא נזהר מכל העבירות שבתורה, קראוהו חכמי ישראל (חולין ד, ב) מומר לדבר אחד ואת פושעים נמנה, וגדול עווננו מנשוא, כי, אם יאמר העבד לרבו, כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד, כבר שבר עול אדוניו מעליו, והישר בעיניו יעשה. ועל הענין הזה נאמר (דברים כז, כו) "ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת לעשות אותם". ביאורו, אשר לא יקבל על נפשו לקיים כל דברי התורה מראש ועד סוף, ויורה על זה אמרו, "אשר לא יקים לעשות", ולא אמר אשר לא יעשה אותם".



קריאת עשרת הדברות בטעמי עליון לפי אדה"ז

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

א

כותב רבינו הזקן בשלחנו סי' תצד ס"ח: "בעשרת הדברות יש ב' מיני נגינות: האחד עושה מכל דיבור פסוק אחד אף שהוא ארוך או קצר מאד, דהיינו "שאנכי ולא יהיה לך" ו"לא תעשה לך" ו"לא תשתחוה" ו"עושה חסד" הם פסוק אחד- שאנכי ולא יהיה לך בדיבור אחד נאמר, ולפיכך תיבת "פני" - הנור"ן נקודה פתח ולא קמ"ץ שהרי אין שם אתנחתא ולא סוף פסוק, וכן "זכור" ו"ששת ימים" ו"יום השביעי" ו"כי ששת" הם פסוק אחד ולפיכך הכ' של תיבת "כל" הסמוכה לתיבת "ועשית" היא רפויה ולא דגושה. וב' תיבות "לא תרצח" הם פסוק אחד שלם, ולפיכך הצד"י היא נקודה קמ"ץ כיון שיש שם סוף פסוק, והתי"ו דגושה לפי שתיבת "לא" היא מוטעמת בטעם מפסיק דהיינו טפחא. וכן "לא תנאף" הוא פסוק אחד שלם והתי"ו דגושה והאלף נקודה קמ"ץ. וכן לא תגנוב התי"ו דגושה:

ס"ט: "והשני עושה מ"אנכי" פסוק אחד ומ"לא יהיה לך" פסוק ב'. ולפי זה הנור"ן של "פני" הוא בקמ"ץ שיש שם סוף פסוק, וכן "זכור" הוא פסוק א' ו"ששת ימים" הוא פסוק ב' ולפי זה הכ"ף של תיבת "כל" היא דגושה. "לא תרצח" ו"לא תנאף" ו"לא תגנוב" ו"לא תענה" הכל פסוק אחד ולפי זה כל תי"ו מהם רפויה והצד"י של תרצח היא בפת"ח והאלף של תנאף היא בקמ"ץ לפי שיש להם אתנחתא:

ס"י: "וטעם ב' נגינות הוא - שהראשון הוא מסודר לפי הכתוב שנכתב כל דיבור ודיבור בפרשה בפני עצמה, שמ"אנכי" עד "לא תשא" היא פרשה אחת סתומה ודיבור אחד - לכך נעשה ממנו פסוק אחד, וכן מ"זכור" עד "לא תרצח", אבל מ"לא תרצח" עד "לא תחמוד" נכתב בד' פרשיות סתומות והם ד' דבורים - לכך נעשה מהם ד' פסוקים:

סי"א: "והשני הוא מסודר לפי הקרי - שלענין הקריאה אין מ"לא תרצח" עד "לא תחמוד" אלא פסוק אחד בלבד, דהיינו שאסור להפסיק לגמרי בתוך אמצע פסוק זה אפילו כשקורא ביחיד - שכל הפסקות הפסוקים הם הלכה למשה מסיני, ואסור להפסיק במקום שלא פסק לנו משה מסיני. וכיון שאסור להפסיק הקריאה לגמרי באמצע ד' פרשיות קטנות הללו, אם כן גם כשקוראין בפעם אחד, הם נקראים בנגינה

המחברת אותן לעשות מכולן פסוק אחד כמו שהם באמת פסוק אחד, שאין לנו בכל התורה פסוק פחות מג' תיבות. וכן מ"אנכי עד לא תשא", ומ"זכור" עד "לא תרצח", הן מופסקים לכמה פסוקים לענין הקריאה, דהיינו לענין שהיחיד מותר להפסיק לגמרי באמצע פרשת "אנכי" ו"זכור" רק שיהיה בסוף פסוק, ואף בציבור אין איסור להפסיק שם, אלא משום הנכנסין ויוצאין כמשנ"ת בסי' קלח, לכך הם נקראים בנגינה המפסקת אותן לעשות מהן כמה פסוקים כמו שהן באמת כמה פסוקים לענין מנין הפסוקים.

"ומכל מקום בעצרת נוהגין לקרות בציבור בהראשון - לעשות מכל דיבור פסוק אחד פסוק אחד, לפי שבו ביום נתנו עשרת הדיברות, לכך קורין אותו כמו שנתנו - כל דיבור בפסוק אחד. ויש נוהגין לקרות בציבור בהראשון לעולם, אף בשבת פ' יתרו ובשבת פ' ואתחנן, רק היחיד הקורא לעצמו קורא בשני".

והנה יסוד הסברת רבינו, ששני סוגי הטעמים תלויים בקרי וכתוב - הם דברי המדקדק רבי זלמן הענא בספרו 'שערי תפילה' אות שכה (במהדורת יצחקי בהוספות ל'לוח ארש' - בעיקר בעמ' שג). יסוד זה בשם רז"ה אף מובא בשו"ת 'נודע ביהודה'.

אולם, למעשה במסקנה חולק רבינו עליו, דלדעת רז"ה מסיק שם: "בהא סליקנא ובהא נחתנא, כי ברור ונכון הוא לקרות בכל זמן בטעם התחתון ולא בטעם העליון, ושמעתי ממגיד אמת מאנשי מדינת פולין, שיש שם קהילה אחת במדינת פולין הנוהגים ע"פ מנהג קדמונים לקרות תמיד בטעם התחתון. ואי איישר חילי, אראה לבטל מנהג זה מה שנוהגים האשכנזים לקרות בחג השבועות בנגינות טעמי העליון". דהיינו שדעתו ברורה שאין לשנות אף פעם בין בעצרת ובין פר' יתרו ופר' ואתחנן, ואילו רבינו מביא להלכה את שתי הדיעות כיצד נוהגים בפועל: מנהג אשכנז המבואר ב'חזקוני' (יתרו יג) ובשו"ת 'משאת בנימין' סי' ו, ש"מכל מקום בעצרת נוהגין לקרות בציבור בהראשון - לעשות מכל דיבור פסוק אחד", דהיינו כטעמי העליון. וכן מנהג ספרד שמוזכר לראשונה ב'עין יעקב' לר"ל חביב במס' שקלים פ"ו, וב'אור תורה' לרבי מנחם די לונזאנו (פרשת יתרו) ש"יש נוהגין לקרות בציבור בהראשון לעולם, אף בשבת פ' יתרו ובשבת פ' ואתחנן, רק היחיד הקורא לעצמו קורא בשני".

אמנם דעת רבינו אכן צריכה תלמוד גדול, דהרי טעמו ונימוקו של הרז"ה עמו, שהלא תינח לפי הנימוקים האחרים בטעם ההבדל של

טעם העליון והתחתון המבוארים ב'לוח ארש' ליעב"ץ (מהדורה הנ"ל), אם לפי הטעמים האחרים שיש בדבר, שכן נמסרו מסיני שני אופנים עבור שני זמני הקריאה, או שהיא מחלוקת מן מדינחאי ומערבאי, כיצד יש להטעים עשרת הדיברות, ולכן עשו פשרה בקריאתם, שבחג השבועות קוראים לפי טעמי העליון, ובשאר השנה לפי טעמי התחתון – הרי מובן היטב מנהגי אשכנז וספרד, שמבחינים בקריאתם בין עצרת לשאר קריאות, או בין ביחיד לבין בציבור.

ברם לפי נימוק הרז"ה שרבינו מביא בשלחנו - תמוה הדבר מאד, דהרי זו סתירה מניה וביה, דאם נוקטים שטעמי העליון הם הכתיב מהלכה למשה מסיני (כמבואר בנדרים שהקרי והכתיב הם מהלכה למשה בסיני) – כיצד יתכן איפוא להנהיג מנהג לקרות ברבים כהכתיב, מכיון שהכתיב, הלא כשמו כן הוא - שרק בכתיבה צריך להיות כתוב כן, אך לא בקריאה, ואם כן, כיצד יתכן להפוך ולקרות לפי הכתיב? ובשל כך אכן הסיק הרז"ה נגד המנהגים הקיימים המבחינים בין הקריאות השונות, ודברי רבינו צע"ג.

והנה דברי רבינו, אעפ"י שיסודם בדברי ה'שערי תפלה' מהר"ז הענא, בכל זאת הגדרת רבינו שונה קצת מדברי הר"ז. דהנה כך מבאר שם הר"ז שיטתו: "כי זאת היא הסיבה בהנחת שני מיני הטעמים שבעשרת הדברות, כי גם המה לסיבת שתי הבחינות האלה, רצוני לומר בחינות הקריאה והכתיבה. ודעתי בזה, שטעמי העליון המה בבחינת הכתיבה, וטעמי התחתון המה בבחינת הקריאה, לכן יהיה הפסק סתומות בפסוק לא תרצח, לא תנאף, לא תגנב, לא תענה ברעך עד שקר, עד שנפסק בעבור זה לארבעה פסוקים. וכל זה בחינת הכתיבה. האמנם יש שם ג"כ טעמים המורים שארבעתם פסוק אחד הוא, וזהו בבחינת הקריאה. וההיפוך בפסוק אנכי ובפסוק זכור, שבבחינת הכתיבה המה פסוקים ארוכים, ובבחינת הקריאה המה נחלקים לארבעה וחמשה פסוקים. ומה שיוורה על זה -]שהפסוקים הארוכים מדי והקצרים מדי נ.ג.[הם הכתיב - הוא לפי שהם פסוקים ארוכים מאד, עד שלא נמצאו ארוכים כמותם בכל המקרא, ובפסוק לא תרצח לא תנאף לא תגנב המה פסוקים קצרים מאד, עד שלא נמצאו פסוקים קצרים כמותם בכל המקרא, וכיון שיוצאים ממנהג שאר הפסוקים בגודל ובקוצר חוץ ממשפט הלשון יהיו בבחינת הכתיב, כי כבר מבואר כי בכל מקום שיש קרי וכתיב, תמיד יהיה הכתיב שלא כמשפט הלשון, והקרי הוא כפי משפט הלשון".

נמצא לדבריו, דעיקר הסיבה שטעמי העליון הם בגדר כתיב, הוא מפני שצורה זו משונה היא ודומה היא לכתיב - שבכל מקום משונה הוא הכתיב; אך טעמי התחתון הוא הקרי, משום שהם למטרת קריאה נוחה, ולכן הוא בפסוקים רגילים שבכל התורה כולה. ברם, רבינו מוסיף לבאר הבחנת שני הטעמים - שקריאת הפסוקים באופן של עשרת הדיברות, נקראים כתיב, ואילו קריאה הרגילה נקראת קרי - באופן אחר לגמרי. דלפי דברי רבינו, הקריאה של הדיברות באופן של עשרה פסוקים - הם בגדר של הפסקת הפרשיות שבכל התורה כולה, דבין כל דיבור ודיבור קיימת הפסקת הפרשיות [ואמנם יסוד זה מוזכר כבר אצל הרז"ה, אך אינו עיקר אצלו, אלא מוזכר לסימנא בעלמא, אך לדברי רבינו הפסקת הפרשיות היא מגופו של ההסבר כפי שיתבאר].

לעומת זאת הקריאה לפי פסוקים קטנים שהוא בבחינת הקרי, מבאר רבינו, הוא מיוסד על איסור הפסקת פסוקים במקום שלא פסק משה, שלדעת רבינו, משום הלכה למשה מסיני נגעו בו, דכל פסוק שלא פסקה משה אסור להפסיק בו.

ב

והנה בפשטות כוונת דבריו כך היא, דהרי בכך חלוק גדר הפסקת הפרשיות מגדר הפסקת הפסוקים, דהרי הפסקות הפרשיות הן ביסודן דין בכתיבת ספר תורה, שכל ספר תורה שלא נכתבו בהפסקת הפרשיות פתוחות וסתומות כדבעי - פסול, כמבואר ברמב"ם (הל' ס"ת פ"ח הל"א ובפ"י הל"א), אולם דין איסור הפסקת פסוקים, ביסודו הינו דין מדיני קריאה, שאסור להפסיק הקריאה באמצע כפי שמאריך רבינו כאן בשלחנו.

ומכיון שכך, מובן היטב שחלוקת הדיברות באופן של עשר הרי היא מגדרי הכתיב, שהרי חלוקתה היא דין בחלוקת הפרשיות שהוא מדיני כתיבה בלבד, אך החלוקה הרגילה של הדיברות לפי פסוקים, יסודן בהלכה למשה מסיני.

לפי"ז אף מדוייקים מאד דברי רבינו שמכנה את הדין המבואר במגילה (כב, א) ובתענית (כז ב), שכל פסוק שלא פסקא משה אנן לא פסקינן כהלכה למשה מסיני, דלכאורה לא מצינו בגמרא שם שמייחסים דין זה להלכה למשה מסיני? וכן מה טעם שרבינו מדגישו כאן כלל ועיקר? יתירה מזו תמוה מאד, דהרי לשון רבינו כך הוא: "שכל הפסקות הפסוקים הם הלכה למשה מסיני", דהיינו שעצם הפסקת הפסוקים אין לנו רק מהלכה למשה מסיני, ולא רק שדין

הפסקה רק איפה שפסק משה, הוא מהלכה למשה מסיני, ולכאורה הפסקת הפסוקים הרי היא חלק מעצם מסירת התורה, כמו אותיות התורה ותוכן התורה וכיוצא בזה, וכיצד שייך לקרותו בגדר הלכה למשה מסיני, שמשמעו שקיים דין מסוים וחיצוני להפסיק הפסוקים באופן מסוים, אך אין זה כחלק מעצם ומהות התורה, וצ"ע פשר הדבר? אולם לאור המבואר נראה, שבדיוק רב נקט רבינו ייחוס זה, שהרי בכך מדגיש רבינו, שדין זה על הפסקת הפסוקים אכן אינו חלק מכתיבת ומהתהוות חפצא של תורה, אלא כל דינו הוא דין בחובת קריאה שבתורה, שקיים בתורה פסוקים עבור הקריאה ושכל הניקוד מיוסד על חיוב זה.

ונראה לומר עוד, שקריאה זו בתורת פרשיות, היתה גדר הקריאה המבואר בברכות (יא, ב יב, א) שקראו בבית המקדש עשרת הדיברות ושמע, ושבתלום בגבולין מפני התרעומות, ולכן ניקודו הי' ניקוד מיוחד לפי הפרשיות ולא לפי הפסוקים.

ויסוד לדברינו, דהרי באמת להלן בסוגיא בברכות שם (יב, ב) מבארת הגמרא מדוע לא תיקנו פרשת בלק – "משום טירחא דציבורא, מאי טעמא [רצו לתקן לקרות פרשת בלק]? . . משום דכתיב בה האי קרא כרע שכב כארי וכלביא מי יקמנו, ולימא האי פסוקא ותו לא, גמירי כל פרשה דפסקה משה רבינו פסקינן דלא פסקה משה רבינו לא פסיקנן". והדבר תמוה מאד, דלא מצינו מעולם שבדיני קריאת התורה יש איסור להפסיק במקום שלא נפסקה הפרשה?

אולם כבר ביארו אחרונים¹ שיש כאן דין מיוחד ומסוים בהל' קריאה ככתבה, דכל היכא דלא פסק משה אנן לא פסקינן, דהיינו שתקנת קריאת שמע וכן שאר תקנת אמירה, הינה תקנה של אמירת פרשה מסוימת ככתבה דוקא, דהיינו בחלות חפצה כמו שכתוב בתורה דוקא, והוא מדין כתיב שבתורה דוקא, ולכן חל שם גם גדר איסור הפסקת פרשיות. וזאת בניגוד לדין קריאת התורה שקריאתה הוא מצד הקרי דוקא, ואין שם איסור הפסקה בפרשה שלא פסק משה.

[ומה מדוייקים איפוא דברי הגמרא, שהביטוי "גמירי" - שהוא הלכה למשה מסיני - שהיא נוקטת, לא מתייחס על עצם חלוקת הפרשיות, דבאמת חלוקת הפרשיות היא מעצם גדר של נתינת התורה

(1) ראה שיעורים לזכר אבא מארי ח"א עמ' ז' ליסוד זה.

כמו שנתבאר, אלא על האיסור להפסיק בפרשיות בלבד נאמר הלכה למשה מסיני זו. ונראה לומר, שבאמת ההלכה למשה מסיני כאן, מעיקרא חלה רק על חכמינו מתקני הפרשיות לקריאה, שמותר להם לתקן לקריאה פרשיות שלימות בלבד, כי הקריאה בהן אינה אלא בתורת פרשה ככתבה. מאידך, ביחס לפסוקים, הרי כל עיקרו של החלוקה לפסוקים, הוא מדין הלכה למשה מסיני בלבד, וכדלעיל.

ולפי"ז נראה, שדין עשרת הדיברות שאמרו במקדש שנאמרו בהדי קריאת שמע, הוא בוודאי מצד פרשה ככתבה ולא מצד דין קריאת התורה כלל, ולכן בוודאי קריאתה היתה בטעמים המחלקים הדברות לעשר בטעמי העליון.

[אך באמת דברינו צ"ע, דמדברי רבינו משמע לכאורה, שאין כלל איסור הפסקה באמצע פרשה, ורק מצד הנכנסים ויוצאים, אולם אין זה קשה, דרבינו מתכוון להפסקה בפועל, שבוודאי אין כאן איסור כלל אפילו בקריאת שמע, ולא מצד עצם תקנת אמירה של פרשה שבתורה כמבואר בברכות שם. ואיסור הפסקה בקריאת שמע המבואר בשו"ע סי' סו הוא כפשוטו, מצד כוונה ועומד לפני המלך דוקא ולא מצד דין איסור הפסקה בפרשה, ועדיין יש לעיין בגדר הפסקה בין הפרשיות מפני הכבוד והיראה והשייכות לכאן, ואכמ"ל].

ולפי"ז נראה, שלפי דברי רבינו גדר הכתיב של עשרת הדיברות, אינו מגדר הכתיב שבכל התורה שהן מלות מיוחדות ומשונות שהם רק בכתיב ולא בקרי, דנראה, דבכך שונה נימוקו של רבינו מנימוקו של הרז"ה, דלפי הרז"ה גדר הקרי והכתיב הם מגדר קרי וכתיב שבכל התורה. ואילו לפי רבינו, זה דין מיוחד, שבעשרת הדיברות קיימת הקריאה בפרשיות שבתורה שהוא מגדר הכתיב, וגדר הקריאה בתורת קרי שהוא מצד הפסוקים.

ומעתה מיושב היטב את ששאלנו, כיצד יתכן איפוא לקרות לפי הכתיב, דהרי גדר הכתיב כשמו כן הוא כתיב דוקא, וכן מדוע חולק על הרז"ה. אולם במה שביארנו מובן היטב, שהרי כתיב זה הוא דין מיוחד של כתיבת התורה באופן של פרשיות, וקריאה זו הינה דין מיוחד מתורת קריאת פרשיות שקיים בעשרת הדברות דוקא, וכמו שהתבאר, ולכן יש לקרוא לפי הכתיב דוקא, ואילו הרז"ה לשיטתו שזה מדין כתיב שבכה"ת, ולכן לא יתכן לקרוא לפי הכתיב כלל, וכמשנת"ב.



ספר חמדת ימים בכתבי רבותינו נשיאינו [גליון]

הרב מנחם מענדל גרינפלד

צפת עיה"ק

בעקבות הפולמוס בגליונות האחרונים (בין בן-דודי שי', והרנ"ג שי') אודות הספר ח"י, ראיתי צורך לציין להגהות רבינו, על שיחת שק"מ תולדות ה'תשמ"א*, וכדלהלן:

באחת משיחות השבת, הזכיר רבינו את המנהג שהובא באחרונים, שילדי ישראל יתנו צדקה בימי החנוכה.

המו"ל כשלא מצאו היכן מופיע מנהג זה באחרונים, הכניסו אל רבינו פתק ובו כתבו שלא מצאו מראה-מקום למנהג זה (ואדרבא במג"א ריש הל' חנוכה נאמר ש"נוהגים . . . לסבב על הפתחים", היינו - לקבל).

ועל זה ענה להם רבינו: "...להוסיף ציון למנהג שהת' נהגו להביא להמלמדים שלהם (משכורתם? דמי חנוכה?) בימי חנוכה ולכן נקראו . . . [לברר בדיוק אצל הרח"ל שי' - ע"פ המלון דווינריך ריבקין? וכן המקור (פוקס? ...)". עכלה"ק.

המחבר נ"ל - ע"פ פתק זה - אולי יתכן שרבינו ר"ל (המחבר) לא מצא את המקור המדויק, ולכן נקראו . . . [לברר בדיוק אצל הרח"ל שי' - ע"פ המלון דווינריך ריבקין? וכן המקור (פוקס? ...)". עכלה"ק.

לאחר קבלת מענה זה, וסידור השיחה ע"פ המענה, הכניסו המו"ל עוד פתק בו כתבו: "מצו"ב קטע מהשיחה . . . וכפי שסדרנו ע"פ מענה כ"ק אדמו"ר שליט"א . . . הס' חמדת ימים ומ"ש שם (נעתק בהערה ומצו"ב) - נעתק בס' "יידישע געלט" למר יצחק ריבקין ע' 103 (מצו"ב)". עכ"ל.

(* צילומי הכתי"ק, עם פיענוחים וביאורים, נדפסו בתשורה מחתונת לאבקאווסקי (כסלו, תש"ס).

ובקטע השיחה שציירו, כתבו בהערה: "וראה ס' חמדת ימים . .
נפשט מנהג ...".

אלא שרבינו העביר את קולמוסו ומחק את מראה-המקום, כלומר
את שם הספר, והשאיר את הציטוט המלא (כמעט) מספר זה!

בס"ד.

וואס אין חנוכה איז דא א הדגשה מיוחדת בנוגע צו אידישע קינדער - ווי
ס'איז דא דער מנהג וואס ברענגט זיך אין אחרונים וועלכער פארבינדט אידישע
קינדער מיט צדקה - להנהיג אז בימי החנוכה זאלן אידישע קינדער געבן צדקה.

(155) מג"א או"ח ר"ס עהר¹¹ (ריש הל' חנוכה). הועתק בדברי נחמ" - השלמה
לשו"ע אדה"ז סו"ס עהר¹² (שבחנכה "נוהגין הנערים העניים לסבב¹³ על הפתחים בו"*)
וראה ס' חמדת ימים (לידורגו הק"ג, ע"ג) "מנהגו בכמה מקומות
שהתנוקות מוליכים מעור לרבן בחנוכה עם יתר מנות".

כלומר: רבינו בעצמו ציין לספר "ידישע געלט", שמביא את
חמדת-ימים, בפשטות כדי שלא לציין אליו, והמולי, שהביאו את
מקורו של "ידישע געלט" (ח"י), נוכחו לדעת שדעת רבינו אינה נוחה
מזה.

כי, הרי באם ספר זה הי' מקובל, וכו', קשה לומר שרבינו לא יציין
אליו מעצמו, או לכל הפחות ישאיר אותו כמקור (למנהג שהוא היחיד
שמביאו!), ויתרה מזה, יציין לספר (שאינו תורני - י"ל בשנת תש"כ!)
המביא מנהג זה.

אלא שלאידך גיסא, מציין אליו רבינו כמקור ליישב את מנהגנו,
לומר היה"ר על התפוח בליל ר"ה, לאחר ברכת בפה"ע (כפי שציין
ב"ד שי'), והרי רבינו הי' יכול לציין להשד"ח, ולא להזכיר שח"י הוא
מקורו, וע"ד המנהג הנ"ל.

ולכן, דומני שדבריו של הרנ"ג (בגליון די"א ניסן) ב"סיכום",
ראויים לחתום נושא זה: "אכן לא נשלל הספר בחסידות מכל וכל . .
לא קירבוהו ולא ריחקוהו השאירו אותו תולה בין חיוב לשלילה . . אך
במפורש, לא אישרוהו ולא ציטטו ממנו".



הוספה מיוחדת

– לרגל חג השבועות –

**פיענוח הגהות הרה"ק מהרי"ל מייאנאוויטש
על גליון שו"ע ר – הל' פסח***

נערך ע"י הרב שלום דובער לויין
ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

סי' תכט ס"א: שכל אחד ואחד הדר בא"י חייב להביא ברגל ג' קרבנות עולת ראיה ושלמי חגיגה ושלמי שמחה. פי' שיש לו שם קרקע, כמ"ש בפ"ק דפסחים ד"ח ע"ב¹. ועי' בתוס' דפ"ק דפסחים ד"ג ע"ב² ובמ"ל פ"ב דחגיגה³, דלא כמ"ש רפ"א דהל' ק"פ שהניח דברי תוס' אלו בצ"ע. מיהו מ"ש התוס' שם דפטור מפסח צ"ע כמ"ש המ"ל רפ"א מה' ק"פ. ולכן לא הזכיר רבינו אלא הג' קרבנות.

שם ס"ד: לפי שהכל כתב בספר. אין טעם זה מספיק להמון עם שאין יודעים ספר וצ"ע.

סי' תלא קו"א ס"ק א: ומדחה את המצוה לאחר כך. צ"ע⁴ דהא הר"ן⁵ כ' הילכך כיון דאמרת שאור הנר כו' הרי שאינו מדחה עד שאין

(* על גליון שו"ע רבינו (הל' פסח) דפוס ראשון (שקלאוו תקע"ד), שנמצא בביתכ"נ בהרי אורל ברוסיה, והובא ע"י הרב דוד דרוקמן בשנת תשנ"ב.

ההגהות זוהו ככתי"ק הרה"ק מהרי"ל, עפ"י השוואת כתב היד ועפ"י התוכן (ראה גליון תתלו עמ' 47 ואילך, וראה במצויין לקמן אצל ההגהות לסי' תלא קו"א ס"ק א ולשו"ע סי' תמוז ס"ו).

(1) אמר ר' אמי כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאיין לו קרקע אין עולה לרגל.

(2) ד"ה מאליה, שכשאיין לו קרקע פטור מראיה.

(3) הלכה א, שהביא דברי התוס' הנ"ל.

(4) עיקר קושיה זאת כבר הקשה מהרי"ל אצל רבינו, בהערתו שכתב "כדי להראות לפניו" (נדפסה בקובץ מבית חיינו ח"ג ע' 25), שמלשון שמא יתירשל שבראב"ד ושבר"ן נראה שהוא רק לכתחלה ולא לעכוב. ומתוך קושיה זו בקו"א שלפנינו. וע"ז מקשה כאן שוב, שמלשון הר"ן נראה לכאורה שהוא רק לכתחלה.

אור הנר יפה דהיינו למחר. וגם מדמסיים וישכח מלבדוק משמע שאין לחוש אלא שמא ישכח לגמרי. ומ"ש ב[שם] הראב"ד⁶ היינו דראוי לבדוק ולכתחלה משמע. ותדע דהא הטעם משום שמא ישכח או שמא יתרושל, ושמא ישכח היינו הא חששא דאביי⁷ לפי הר"ן, ושמא יתרושל היינו לס"ד דמשום זריזין הוא. ומ"ש רבינו לקמן דמשום זריזין נמי קבעו הדבר חובה, ל[א] [מ]שמע[ה] הכי מדברי הר"ן במ"ש ועכ"כ מצוה כו' למסקנא דטעמא משום דאון[ר] הנ[ר] ולא לס"ד דמשום זריזין.

שם: מה שכתב החק יעקב. תיקן: ומה כו'.

שם: ואין מצות הקדמת התדיר דוחה את שאינו תדיר לגמרי. וע' מ"א סוס"י רפ"ו⁸.

שם: אתי במכל שכן מלימוד ע"ש. י"ל⁹ דלענין לכתחלה כ"ש הוא ולא לענין דיעבד. וע"כ צ"ל כן גם לפמ"ש לקמן¹⁰ בדעת הטור ע"פ הלח"מ, והרי הלח"מ פי' כן דעת הרמב"ם¹¹ ע"ש.

(5) ריש פסחים (א, ב) ד"ה אמר אביי: כיון שאמרת שאור הנר יפה לבדיקה בלילה יותר מביום ועכ"כ מצוה תלוי בדבר, לא ליפתח בעידנא, לא יתחיל להתעסק בשמעתא באורתא דתליסר נגהי ארביסר ליל יציאת י"ג שהוא כניסת י"ד והוא ליל בדיקת חמץ עד שיבדוק, דילמא משכח ליה שמעתיה וישכח מלבדוק.

(6) שם (א, סע"א): שבתחילת הלילה שיש בו אור עדיין ראוי לבדוק כדי שלא יתרושל או שלא ישכח. . ומכאן אתה למד שהב[דיקה] צריך להקדימו עם אור היום כדי שלא יתרושל.

(7) ד, ב: וכי תימא זריזין מקדימים למצות נבדוק מצפרא. . אמר רב נחמן בר יצחק בשעה שבני אדם מצויין בבתייהם ואור הנר יפה לבדיקה. אמר אביי הילכך האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידיניה באורתא דתליסר דנגהי ארביסר דלמא משכח ליה שמעתיה ואתי לאימנועי ממצוה.

(8) שמשום מצוה - הקדמת תפלת מנחה לא ידחה לגמרי תפלת מוסף.

(9) על מ"ש הח"י ס"ק ח, שדוקא התחיל ללמוד צריך להפסיק אבל התחיל בשאר דברים אין צריך להפסיק, מקשה בקו"א שא"כ איך כתבו המ"מ והב"י (לענין לכתחלה) דאיסור אכילה אתי במכל שכן מלימוד. וע"ז בא ליישב כאן שיטת הח"י.

(10) בהג"ה שבקו"א, שלשיטת הטור צריך לחלק כמ"ש הלח"מ (הל' ק"ש פ"ב ה"ו) שחשש שמא ישכח יש רק בלימוד ולא באכילה ומלאכה.

(11) שמבואר בסוף ההג"ה דלקמן, שהוא חולק על שיטת הטור, ומ"מ מחלק בין לימוד לאכילה ומלאכה, וא"כ גם הח"י יוכל לסבור כן.

שם, בהג"ה ד"ה והן: דלא דמי (לאכילה. העביר את תחלת המוסגר לפני: ולהכי הרר"י.

סי' תמא ס"ד: עובר עליו בבל ימצא. כלומר מד"ס כיון שלא השאיל לו כו'. עס"י ת"מ¹² ובק"א שם¹³.

סי' תמב ס"ז: כדי לחוש לדברי האומרים. ע"ש¹⁴.

שם ס"י, במ"מ שעה"ג: יח ח"י¹⁵. [בשם] אחרונים.

שם: כ ח"י. מדעת עצמו.

שם סי"ח: ואסור ג"כ. תיקן: אסור ג"כ¹⁶.

שם סכ"ה: וי"א. טור על פי' הב"י¹⁷.

סי' תמז סכ"ט, במ"מ שעה"ג: פא רא"ש ש"ע י"ד סי' ק"ט. תיקן: ס"ט¹⁸.

שם סל"ו: שישורנו שלשה פעמים במים בתוך כלי של פסח וידיחנו יפה. תיקן: שלשה פעמים במים ואם ישורנו בנהר או בתוך כלי של פסח קודם הפסח וגם ידיחנו יפה¹⁹. ועה"ג ציין: ח"י²⁰ א"י²¹.

(12) סעיף א.

(13) ס"ק ב.

(14) עולת שבת ס"א. הובא בח"י ס"ק א.

(15) סוף ס"ק טז.

(16) שעד כאן נמשך מ"ש בתחלה "כיון שאסור... לאכלו בפסח", וא"כ לא מתאים כאן וא"ו החיבור.

(17) ד"ה וכתב עוד בגדים.

(18) ראה שו"ע שם סי"ח "כשיעור שיתנו מים על האש". ובסי' קה ס"א "כדי שיתנו על האור". וראה גם לקמן סי' תסז סנ"ו. סי' תקכז סי"ב. סי' תרמח סכ"ה. וראה פסקי אדה"ז ע' 54.

(19) הגירסה בדפוס ראשון: "ומותר לאכלו בפסח על ידי הדחה שישורנו שלשה פעמים במים בתוך כלי של פסח וידיחנו יפה ויעבור מעליו משהו חמץ הדבוק בו הרי זה משובח". ולגירסה זו אינו מובן כלל מה משובח ומה אינו משובח.

בלוח התיקון שבדפוס ראשון וקוין: "ומותר לאכלו בפסח על ידי הדחה ג' פעמים במים ואם ישורנו בתוך כלי של פסח וגם ידיחנו יפה ויעבור [מ]עליו משהו חמץ הדבוק

בו הרי זה משובח". וכן תוקן בדפוסים הבאים. ולפי גירסה זו הנה האופן הא' הוא רק הדחה ג' פעמים, ואופן המשובח יותר הוא שריה והדחה.

אמנם בדפוס זיטאמיר תרט"ז ואילך נוספה בתחלה גם תיבת "שישרנו" (ע"י הדחה שישרנו ג' פעמים). ולפי גירסה זו הנה האופן הא' הוא רק שריה ג' פעמים, ואופן המשובח יותר הוא שריה והדחה.

בלוח התיקון שבסוף דפוס זיטאמיר תרט"ז נוספה הג"ה: "ובכתבים של הרב המפורסם מוה' יהודא לייב ז"ל אחיו של הגאון הקדוש ז"ל נמצא שצריך להגיה כאן וכצ"ל: ע"י הדחה שישרנו שלשה פעמים במים בתוך כלי של פסח וידיחנו יפה ויעבור מעליו משהו חמץ הדבוק בו והמחמיר בכל ענין ה"ז משובח (ב"ח לבוש)" [נהיינו הב"ח בשו"ת סי' כג בשם המהרש"ל, שנהגו לא לסמוך על ההדחה בבשר מלוח, והלבוש ס"ה, שנהגו להחמיר בדגים אפילו יבשים]. ולפי גירסה זו אין כאן ב' אופנים, רק אופן אחד שריה והדחה, והמחמיר בכל ענין ה"ז משובח. המקור להג"ה הנ"ל היא בכת"ק מהרי"ל - מהדורה של שוע"ר (שנדפסה בקובץ יגדיל תורה נ"י. חוב' ה ע' כג-ד): "מותר לאכלו בפסח ע"י שישרנו במים בתוך כלי של פסח (ט"ז) וידיחנו יפה ויעבר מעליו משהו חמץ הנדבק בו. . והמחמיר בכל ענין ה"ז משובח (ב"ח לבוש)". ועל הגירסה הזאת המליץ בקונטרס השלחן שהיא קילורין לעינים. אלא שמ"מ לא התקבלה בדפוסים, גם לא בדפוס זיטאמיר תרט"ז; ואפשר שלא רצו ללמוד ממהדורה הנ"ל בכת"ק מהרי"ל, שהרי יש כמה חזרות בשוע"ר מאותה מהדורה (וכבר הרבו לדון בה ואכ"מ).

עוד גירסה יש בשו"ת צמח צדק סי' קטז: "ול"נ שכן צריך להיות בהג"ה, הדחה ג"פ לפני הפסח ואם ישרנו לפני הפסח בתוך כלי כו', ורא' מדכ' בתוך כלי של פסח אי מיירי תוך הפסח פשיטא דבכלי פסח ידיחנו, וכ"ג ממ"ש סעיף מ"ב ולא הדיחם קודם הפסח כו'". גם בקונטרס השלחן המליץ שלכאורה צריך להגיה כאן "קודם הפסח", וגם הוא הוכיח כן מסעיף מב. וגם לפי גירסה זו הנה האופן הא' הוא רק הדחה ג' פעמים, ואופן המשובח יותר הוא שריה והדחה (אלא שהוסיף שכ"צ צ"ל לפני הפסח).

והנה אנו רואים, שכעין המלצת הצמח צדק כעין זו היא גם הגירסה בכת"ק שלפנינו; אלא שמ"ש "קודם הפסח" קאי רק על השריה שבתוך כלי של פסח ולא על ההדחה.

20) ס"ק כג: "דהיינו על ידי שרייה קצת ולא בהעברה בעלמא. ויש לשרותו בנהר או בכלי פסח ע"י מים החולפים ג"פ אבל לא בכלי חמץ לכתחלה (אחרונים) והכי נהיגין לשרות דוקא. אף שבמ"א ס"ק י"ז כתב דמשמע מתשובת מהרי"ט סימן א' גבי דגים מלוחים דהדחה עדיף משריה, לא העתיק יפה לשונו כי שם לא הקפיד רק שלא לשרותו תוך הפסח אבל קודם פסח אין לחוש כלל, ויש לשרותו דוקא כמשמעות אחרונים, ומנהג יפה לשרותו בנהר". וא"כ מובן שאופן הא' שבשוע"ר הוא כדעת המ"א שגי בהדחה, והמחמיר כדעת הח"י, שהצריך אף שריה קודם הפסח, הרי זה משובח.

21) ס"ק ח (ואליה רבה ס"ק כ): ואמר זקני הגאון ז"ל שלכתחילה ידיחו בנהר משום קילוח. . ונראה לי דבעבר פסח עד הלילה יכול להדיחן כדי לאכול בפסח".

שם: הרי זה משובח. ותקנה זו אין נוהגין אלא מדוחק קצת ואין עושין כן אלא בבשר מלוח (שמעריץ הכל מן הכלי ושורין במים קודם הפסח) משום מניעת שמחת יו"ט שאין שמחה אלא בבשר כמ"ש בסי' תקכ"ט אבל דגים מלוחים (ובפרט דגים המלוחים בחבית שקורין הערינג) אין נוהגין כן אא"כ אין לו בשר כלל (לפי שצריך לערות הכל מכל החבית קודם הפסח ולא יטול מן החבית בפסח שמהו חמץ הדבוק בא' מן הדגים) הוא כבוש בציר ואוסר גם שאר דגים הכבושים עמו ולערות מן החבית קודם הפסח לשרות במים חוששין שמא יחוס שלא יתקלקלו הדגים לפיכך נוהגין לאסור בכל ענין. ואם הוא שעת הדחק [עי' סמ"ב].

שם סעיף עא, במ"מ שעה"ג: ריט לבוש. תיקן: ריט טוש"ע (ואח"כ על שהסממנים מעכבים ציין) לבוש וצ"ע בסעיף ל"ח.

שם סעיף עג, במ"מ שעה"ג: רכה רמ"א. תיקן: רשב"א ר"ן ש"ע.

שם: רכו רשב"א ר"ן ש"ע. תיקן: רמ"א סמ"ג ב"י.

שם: רכו סמ"ג ב"י. תיקן: מ"א.

סי' תנג ס"ו: כמון. שקורין פעלד קימל²².

סי' תסו ס"ז: ולפיכך אם אפה קודם פסח מותר לדברי הכל עס"י תנט. (העביר תיבות אלו לפני ויש לסמוך כו').

סי' תעז ס"ח: ויברך על נטילת ידיים. עי' סי' קנח²³.

סי' תפג ס"ה: שתקנו חכמים בלילה זה. ציין עה"ג: גמרא דף קי"ז [ע"ב].

סי' תפו ס"א: וא"כ במרור שהוא מד"ס. ציין עה"ג: גמרא דף קכ [ע"א].



22) ראה לעיל ס"ד שיש ב' מיני כמון, וכאן מיירי בזרעים המותרים, שהן פעלד קימל.

23) אצ"ל: קעח (ס"ז): אם הסיח דעתו מלאכול עוד . . וגם צריך לחזור וליטול ידיו, וש"נ.