

ב"ה

ו' תשרי - ש"פ האזינו - שבת שובה - יוהכ"פ
ה'תשס"ג

גליון א [תתמוד]



ברכת חברים

לידידנו היקרים השלוחים
חברי המערכת דשנת ה'תשס"ב
מבחירי ומצוייני תלמידי ישיבתנו
לרגל נסיעתם לשליחות כ"ק אדמו"ר
לישיבות הק' ברחבי תבל

הת' דוד הכהן שיחי' כהן - ראש המערכת, שהשקיע מזמנו וממרצו
בעמל ויגיעה לשגשוג והצלחת הקובץ, וחפץ ה' בידו הצליח
- ניו הייוון

הת' מרדכי לייב שי' זאנדהויז - שהשקיע מכשרונותיו הנפלאים
להצלחת הקובץ, ובפרט בבניית אתר האינטרנט - מיאמי

הת' שלום דובער שי' וואלאסאון - ראסטאון

הת' משה שי' זילבערשטיין - ישי"ק מעלבון

יה"ר שימלאו שליחותם הק' בהצלחה רבה ומופלגה בגו"ר
כרצון ולנח"ר המשלח, כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בברכת גמר חתימה טובה

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5..... חנוכת בית השלישי ביוהכ"פ

לקוטי שיחות

7..... תשובה אי הוה מ"ע ע"פ משנת הרבי

11..... האם חנה היתה עקרה

13..... אכילה או שינה קובעת עיקר הדירה בסוכה

14..... נתינת צדקה קודם התפילה

15..... ביטול לשיטת הר"ן

נגלה

16..... 'לשיטתם' דב"ש וב"ה

21..... "זכרון תרועה" קאי אשבת - למסקנת הגמ'

31..... "הבודק צריך שיבטל" - לשיטת הר"ן

32..... "לעולם יכנס אדם בכי טוב" לרש"י ולתוס'

חסידות

35..... ישוב לקושיות רח"א ביחובסקי בתניא פל"ב

36..... נפש האלוקית, נפש הבהמית ויצר הרע

38..... בטעם שנקרא בשם "בן" (ולא נ"ב)

39..... "לגרמייהו עבדין"

41..... התהוות חומר וגוף האותיות

פשוטו של מקרא

42..... כפל הלשון "ובשמו תשבע"

44..... "לא כארץ מצרים היא"

48..... ברש"י פ' בלק ד"ה "גם אתם" [גליון]

רמב"ם

50..... דין טומאה במחי' בקרחת ראש וזקן

הלכה ומנהג

- 51.....שני הטעמים לבדיקת החמץ וביעורו
60.....החילוק בין ציבור דתפילה לשל זימון
62.....בסיס לדבר האסור והמותר
66.....וידוי במנחה עיוה"כ לשיטת אדה"ז
67.....שיטת הט"ז בהיתר ריבית דרבנן במקום מצוה
69.....בענין הנ"ל
71.....בגדר "יהרג ואל יעבור"
76....."הואיל ואין בו שבות גמור"
77.....לפשפש במעשיו או למשמש במעשיו
79.....תוספת יום הכפורים ביציאתו
80.....כל שהוא לנאותו אינו חוצץ
82.....הברכה שמברכים על שניצל וגעפילטע פיש [גליון]
85.....ישוב לקושיות בשו"ע אדה"ז [גליון]

שונות

- 87.....תמיהה בדברי השער הכולל
88.....השגת-גבול בתניא
88.....הצנועים מושכים את ידיהם
89.....מצווה לדאוג שתהיה סתורה בשוק בע"ש
90.....הנסים בהצלת כתבי הרלוי"צ [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לקראת שבת בראשית
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג' כ"ה תשרי

מספר הפאקס למשלוח הערות

(718) 756-3411 או (718) 773-4115

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

חנוכת בית השלישי ביוהכ"פ

הרב דוד ווייס
ירושלים, עיה"ק

בשיחת קודש דאור ליום ח' תשרי תשנ"ב איחל כ"ק אדמו"ר זי"ע: "יהי רצון שכמו שהי' בחנוכת בית ראשון בזמן שלמה ביום הכפורים, שלא הוצרכו לצום ואדרבה היו ברוב שמחה מצד חנוכת בית המקדש, כן תהי' לנו גם עכשיו בבנין בית השלישי, שיתגלה תומ"י ממש ויחתל חנוכת בית המקדש השלישי באופן שלא נצטרך לצום ביוהכ"פ ונשמוח בחנוכת בית המקדש כו". עכ"ל.

ויש להעיר בזה ממ"ש בתקוני זוהר (חכ"א דף נז, ב) פורים אתקריאת על שם יום הכפורים דעתידין לאתענגא ביה ולשנויי ליה מענוי לענג. והמהרש"ם ז"ל ב'דעת תורה' או"ח (סוס"י תרפו) כתב בכונת התק"ז, אולי ר"ל בחינוך ביהמ"ק לא יתענו ביוהכ"פ כשם שעשו בימי שלמה, כדאיתא במו"ק, ע"ש.

והדברים צ"ב, דהרי גם אז בימי שלמה היה רק בתורת הוראת שעה, וגם היו דואגים ואומרים שמא נתחייבו כו', ומהיכי תיתי שגם לעתיד יעשו כן.

[ובביאור דברי התק"ז, עיין ב'פרי צדיק' (מוצאי יוה"כ אות ב'), שכתב דר"ל דלעתיד תתבטל מצות שאר עינויים ביוהכ"פ, ותשאר רק מצות ענוי מאכילה ושתייה לכפר על העבר, ע"ש].

והנה בענין זמן חינוך הבית לעתיד, כתב ה'בני יששכר' בחודש חשון (מאמר א' אות ב') בשם המדרש, דבית ראשון שבנה שלמה נשלם בחודש מרחשון כמבואר בכתוב ירח בול, ועפ"י רוה"ק לא חנכו שלמה עד ירח האיתנים תשרי, והיה מרחשון מתבייש, והבטיח השי"ת לשלם שכרו לעתיד ב"ב בבנין הג' דחינוכו יהיה בחודש חשון, ע"ש. וכ"כ עוד בחודש תשרי (מאמר ה' אות ז').

והנה המדרש שהביא הוא ב'ילקוט מלכים' (רמז קפד), ושם איתא הלשון, וכן מרחשון עתיד הקב"ה לשלם לו. ואינו מבואר להדיא מה התשלום. ובפסיקתא רבתי (פ"ו) הלשון סתום יותר, והפסיד מרחשון, לאו, אמר הקב"ה עלי לשלם לו ע"ש. וה'בני יששכר' הבין בדעת המדרש דר"ל דחינוך הבית לעתיד יהיה בחשון. אמנם אינו מוכרח בכוונת המדרש כן, וכמדומה דלא נמצא בספרי קדמונים ענין זה דחינוך הבית לעתיד יהיה במרחשון, ועל כרחך שלא הבינו כן בדברי המדרש.

ובספר 'מי החסד' למרחח"ף ז"ל על הילק"ש מלכים שם כתב, ומש"כ בעל המאמר וכן מרחשון עתיד הקב"ה לשלם לו, נלענ"ד דבחודש הזה ראוי לעורר להתפלל על הגאולה, וכבר תקנו תעניות אחר החג מטעם אחר, וזה יצטרף לטובה דהא החודש הזה מסייע להיות עת רצון דמצפה לגמולו הטוב, ע"ש.

מבואר שהבין בכוונת המדרש דהגאולה הכללית תהי' בחודש זה, ולא מיירי מחינוך הבית. וראיתי בספר 'שער החצר' בסוה"ס בהשמטות לסימן תקמה, שהביא דברי ה'בני יששכר', וכתב על דבריו ולא מצאתי כעת שום גילוי לדברי הרב ואם קבלה נקבל, ע"ש.

ומצינו ביחזקאל (מה, יח) כה אמר ה' בראשון באחד לחדש תקח פר בן בקר תמים וחטאת את המקדש, פירש"י לימד כאן שיהיו המלואים באחד בניסן. וכ"כ הרד"ק שם דלעתיד יגאלו קודם ניסן ויחנכו את המזבח באחד בניסן, ע"ש.

וכן משמע מדברי המסכת סופרים (רפכ"א), דאיתא התם באחד בניסן הוקם המשכן כו', וכן לעתיד לבא עתיד המקדש להבנות בניסן לקיים מה שנאמר אין חדש תחת השמש, ע"ש. וכן נקטו בכמה ספרי דרוש, דחינוך הבית דלעתיד יהיה בחודש ניסן.

ועיין בסו"ס 'ארבעה טורי אבן' לבעל ה'מעשה רוקח', ובספר 'אבן שלמה' (פי"א אות א') מובא מביאור הגר"א לתק"ז, דבעצרת יהיה קיבוץ גלויות, ובסוכות בנין ביהמ"ק ע"ש. ולכאורה ר"ל תחילת בנין ביהמ"ק. וצ"ב ממ"ש ב'ילקוט ריש ירמיה' (רמז רנט) דבנין הבית דלעתיד יתחיל בחודש אב שמזלו אריה. ועיין ב'פני יהושע' ר"ה (ג' א) בד"ה 'ואימא סיון', שהביא דברי ה'ילקוט', ע"ש.



לקוטי שיחות

תשובה אי הוה מ"ע ע"פ משנת הרבי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברמב"ם ריש הל' תשובה: "כל מצות שבתורה בין עשה בין לא תעשה אם עבר אדם על אחת מהן בין בזדון בין בשגגה, כשיעשה תשובה וישוב מחטאו חייב להתוודות לפני הא-ל ברוך הוא, שנאמר איש או אשה כי יעשו וגו' והתודו את חטאתם אשר עשו זה וידוי דברים, וידוי זה מצות עשה כו'". ודייקן באחרונים, דלמה לא כתב הרמב"ם שהמצוה היא התשובה עצמה דאם עבר כו' חייב לשוב? ומלשונו משמע שהמצוה היא הוידוי ולא גוף התשובה, וראה גם בספר המצוות (מ"ע ע"ג): "שצונו להתודות על העונות והחטאים שחטאנו לפני הא-ל ולאמר אותם עם התשובה וזהו וידוי", דגם הכא משמע שהתשובה עצמה אינה מצוה אלא הוידוי.

שיטת המנ"ח דתשובה אינה מצוה חיובית

והמנ"ח (מצוה ססד) באמת הוכיח מכאן ששיטת הרמב"ם היא דתשובה עצמה אינה מצוה, ואם אינו עושה תשובה אינו מבטל שום מ"ע, והמצוה היא רק דאם עושה תשובה ה"ז צריך להיות ע"י וידוי דוקא, וזה דומה לכמה מצוות שאינן מצוות חיוביות כמו שחיטה דליכא חיוב לשחוט, אלא דאם ירצה לאכול בשר ה"ז צריך להיות ע"י שחיטה דוקא, וכך מצות גירושין דאמרה התורה דאם ירצה לגרש ה"ז צ"ל באופן מסויים ע"י גט כריתות כו' וכיו"ב, וכן הכא בנוגע לתשובה שהמצוה היא דאם ירצה לעשות תשובה, ה"ז צ"ל באופן מסויים של וידוי כו', וכ"כ בס' 'עבודת המלך' ועוד.

ובס' 'משנת יעבץ' (או"ח סי' נד) מביא ראי' לזה מהא דכתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ה) כבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין ומפרש דזהו כוונת הכתוב (נצבים ל, א-ב): "והי' כי יבואו אליך כל הדברים וגו' עד ה"א וגו'", והרי בנוגע לתורה ומצוות כתב הרמב"ם (פ"ה שם) שיש בחירה

חפשית ולא שייך בזה כפיה וכו', ואי נימא שהתשובה היא מצוה, איך שייך בזה שהבטיחה התורה שישראל עושיין תשובה? ומוכח כהמנ"ח שתשובה אינה מצוה. אבל דבריו אינם מובנים, דהלא אפילו נימא שתשובה אינה מצוה, אבל עכ"פ הבטחה זו שישראל עושיין תשובה ודאי כוללת גם שישראל יקיימו מצוות, דהרי ענין התשובה הוא עזיבת החטא כו', וא"כ ממ"נ לפי דבריו קשה בכל אופן, דאיך שייך בזה הבטחה כאשר קיום תומ"צ הם רק בבחירה חפשית, ובס' התשובה ח"ב ע' תכה הביא שכן הקשה בס' דעת קדושים' להגר"ר האמבורגער, דאיך זה מתאים לענין הבחירה, ומבאר דטבע ישראל הוא לעשות תשובה אלא שישנם דברים המונעים ומעכבים, ובסוף גלותן יסיר ה' הדברים המונעים ויעשו תשובה מצד עצמם, ועי' גם לקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי ב' (ע' 215) ולקו"ש ח"א פ' שמות א' ובהערה 57, וב'תורת שלום' ע' 220 הערה 4. ובכל אופן אין מזה שום ראיה.

קושיית הרבי ע"ז ועיווים כוללים

וב'חידושים וביאורים לש"ס' ח"א סי' י"ח, ולקו"ש חל"ח פ' נשא א' ועוד, הקשה ע"ז הרבי מלשון הרמב"ם בהכותרת להל' תשובה: "מ"ע אחת והוא שישוב החוטא מחטאו לפני ה' ויתודה", הרי מוכח דשיטת הרמב"ם דתשובה עצמה היא מ"ע ולא כהמנ"ח.

ובלקו"ש ח"ט ע' 532 באג"ק וכן בחידושים וביאורים ולקו"ש חל"ח שם, ביאר הרבי הענין באופן אחר, דידוע מה שהשריש הרמב"ם (בספהמ"צ שורש ד') שציוויים הכוללים כל התורה ואין בהם חידוש מיוחד אינם נמנים בתרי"ג המצוות, היינו דאף שזהו מצוה כדכתיב "ומלתם את ערלת לבבכם וערפכם לא תקשו עוד", דמשמע דאיירי שכבר עבר עבירות כו', מ"מ אין זה נמנה במנין המצוות, כיון דאין כאן שום חידוש שלא ידעין ממקום אחר, דהרי ענין התשובה היא עזיבת החטא, וזה גופא כבר נכלל בשאר מצוות כמו קבלת עול מלכות שמים כו' (מצוה ב') או מצות יראה (מצוה ד'), ולכן חושב רק ענין הוידוי במנין המצוות כיון דזהו מעשה מיוחד שלא ידענו ממצוות אחרות, עיי"ש. ועי' גם בס' משך חכמה' פ' וילך עה"פ ואמר ביום ההוא עד"ו.

אבל גם על ביאור זה מקשה הרבי, דהרי כתב הרמב"ם דבתשובה בעינן גם 'חרטה על העבר' וכמ"ש בפ"ב ה"ב: "וכן יתנחם על שעבר", ונמצא שיש בתשובה עצמה חידוש מיוחד, כיון דחרטה על העבר אינו נכלל בשאר מצוות, דאף דעזיבת החטא בנוגע להבא נכלל כנ"ל, אבל לא חרטה על העבר, ואף די"ל דבתשובה בכדי שיוכל

להיות אצלו עזיבת החטא צריך במילא גם לחרטה על העבר, דאם אינו מתחרט על העבר לא יוכל להיות אצלו עזיבת החטא (ולפי"ז יש לבאר דיוק הרמב"ם שם שהתחיל בנוגע לעזיבת החטא שיעזוב החוטא חטאו, וממשיך בחרטה על העבר כנ"ל שיתנחם על מה שעבר, ואח"כ שוב ממשיך ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם, דזהו ג"כ הענין דעזיבת החטא, ולכאורה למה הפסיק באמצע עם חרטה על העבר? ולפי הנ"ל י"ל דרק ע"י חרטה על העבר אפ"ל עזיבת החטא שיעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לחטא זה לעולם כו'). ונמצא דגם חרטה על העבר נכלל בשאר המצוות, כיון דבבעל תשובה הרי זה הכרח בשביל עזיבת החטא, אבל מסיק דזה אינו, דבדודאי צ"ל דשייך עזיבת החטא בלי חרטה על העבר, והביא רא"י לזה מחו"מ סי' לד לענין עדות, דלשון הרמ"א שם (סעי' לג): "מיד כשקיבל עליו כבי"ד שבעירו שלא לעשות עוד סגי ליה", הרי מוכח דאפילו בלי חרטה על העבר שייך ענין התשובה, [אף שבכלל נוגע חרטה על העבר לקבלה על להבא, כנ"ל] ונמצא דהענין דחרטה על העבר הוא מעשה מיוחד שלא ידענו ממצוות אחרות?

מסקנת הרבי - ב' חלקים בתשובה

ומסיק הרבי הביאור באופן אחר, דמצוות כאלו שהן מורכבות משני חלקים מחשבה ומעשה כו', הנה הרמב"ם מונה במנין המצוות רק חלק המעשה ולא המחשבה, ובנוגע לתשובה כתב ב'קריית ספר' בריש הל' תשובה: "התשובה והיודי מצוה אחת היא, שאין וידוי בלי תשובה, כי מי שמתודה ואינו גומר בלבו לשוב מחטאתו הוא כטובל ושרץ בידו והיודי הוא גמר התשובה". ויש לבאר זה דבמצוות יש "פעולת המצוה" ו"קיום המצוה", דבכלל קיום המצוה הוא ע"י הפעולה והם ענין אחד, כמו נטילת לולב אכילת מצה וכו', אבל בתשובה הפעולה והמעשה הוא היודי, והקיום הוא התשובה בלב, דבפעולה לבדה בלי תשובה בלב לא קיים כלום, וזהו כוונת הרמב"ם שהביא דוגמא במתווה ולא גמר בלבו לעזוב ה"ז כטובל בשרץ בידו, ולכאורה למה צריך להביא דוגמא זו? אלא כוונתו לומר דכשם שבטובל ושרץ בידו דלא עלתה לא הטבילה, אי"ז משום שחסר לו תנאי צדדי בהטבילה כמו כשטובל עם חציצה וכו', אלא דזה דבר והיפוכו דלא שייך שיטהר כשבשעת מעשה אוחז שרץ, כן הכא דמתווה ואינו עוזב חטאו בלבו אין זה כלום, כי כנ"ל דהתשובה עם היודי הוא ענין אחד, וכשאומר הרמב"ם דיידי הוא מ"ע, זה כולל במילא גם התשובה כיון דיידי בלי

תשובה אינו כלום, (אבל ראה בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי שם בענין טובל ושרץ בידו באופן אחר קצת, עיי"ש).

ועד"ז הוא במצות התפלה, דפעולת המצוה היא הדיבור, וקיום המצוה הוא העבודה שבלב, כדכתיב ועבדתם ה"א עבודה שבלב זו תפלה, שזהו ענין ההרגש כו' כמבואר בלקו"ש חכ"ב ע' 117, ושיטת הרמב"ם במצוות כאלו שהוא מונה הפעולה של המצוה ולא הקיום של המצוה, ולכן מונה רק ענין הוידוי, וכן בהל' תפלה מונה הענין דלהתפלל שהו"ע הדיבור ולא הענין שבלב, עיי"ש.

(ואולי יש להוסיף, שכל זה הוא בההלכות עצמן בספר היד, וכן בספר המצוות כנ"ל, משא"כ בהכותרת שלפני ההלכות שם מבאר הרמב"ם גם קיום המצוה, דלכן כתב בריש הל' תפלה שהמצוה היא לעבור את ה' בכל יום עיי"ש, וכן הכא בהל' תשובה כתב כנ"ל שישוּב החוטא מחטאו).

ב' אופנים בוידוי

וראה לקו"ש ח"ז פ' אחרי, שהביא מ"ש הרמב"ם בענין הוידוי בריש הל' תשובה שאומר חטאתי עויתי פשעתי והרי נחמתי ובושתי כו' במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה. ובפ"ב הל' ח' כתב שעיקר הוידוי הוא כשאומר חטאתי. ומקשה, דלמה מספיק במה שאומר חטאתי הרי זה קאי על שוגג בלבד? ובכלל מהו ב' הענינים שבוידוי? ומבאר, דכיון דוידוי הוא שמגלה התשובה שבלבו, הנה כשם שבתשובה עצמה ישנם ב' ענינים, עד"ז מתבטא בוידוי שישנם ב' ענינים.

וממשיך לבאר שם בארוכה במ"ש אדה"ז בריש אגרת התשובה, דמצות התשובה היא עזיבת החטא בלבד, דמשמע דזה גופא שלהבא אינו חוטא והו"ע התשובה ונשתנה מצבו מרשע לצדיק, וכל שאר הפרטים שמצינו בתשובה חרטה על העבר ווידוי כו', זה נוגע לשלימות התשובה, דלא רק שהאדם ישתנה מצדיק לרשע, אלא שגם יתכפר לו על מה שעבר עד שיהי' כאילו לא חטא מעולם כו', שכל זה הוא שלימות במצות התשובה, אבל תשובה עצמה היא עזיבת החטא. ומביא ראי' לזה מהדין (קידושין מט, ב) דהמקדש את האשה ע"מ שאני צדיק אפילו רשע גמור חוששין לקידושין שמא הרהר תשובה בלבו, ולכאורה הלא לא התוודה כלל כו', ומוכח מזה דע"י עזיבת החטא בלבד נעשה לצדיק גמור (וכ"כ המנ"ח שם). ונמצא שבתשובה ישנם ב' ענינים: עצם התשובה, ושלימות התשובה, ובמילא גם בוידוי

ישנם ב' ענינים השלימות דוידוי, דזה כולל גם חרטה על העבר כו', ועיקר הוידוי שאומר רק חטאתי, דכיון שזה קאי על שוגג לא מודגש בזה הענין דחרטה על העבר, ויש כאן רק קבלה על להבא הענין דעזיבת החטא בלבד, עיי"ש בארוכה.

אבל לכאורה אכתי צריך ביאור, דלמה הביא הרמב"ם הדין דעיקר וידוי רק שם בנוגע ליום הכפורים ולא לפני זה?

ויש לבאר זה עפ"י מ"ש בלקו"ש חכ"ט יוהכ"פ, דמבאר הענין דתשובה בכלל, דזה תלוי בהגברא, דכשחטא צריך לעשות תשובה, ובעשרת ימי תשובה כתב הרמב"ם (פ"ב ה"ו) דאז מתקבלת יותר כו', דאין הפירוש שאז משתנה החיוב לגבי הגברא אלא שמתקבלת יותר כו', אבל בהל' ז' שם כותב דיוהכ"פ הוה "זמן תשובה לכל", לפיכך חייבין הכל לעשות תשובה, עיי"ש, דביוהכ"פ ניתוסף חידוש דאין החיוב רק מצד הגברא אלא מצד החפצא דהזמן עצמו, דזמן דיוהכ"פ שהוא זמן של מחילה וסליחה וכו', הוא מצד עצמו מחייב תשובה, ולכן זה שייך לכל אפילו כשאין לו חטא כו', וכמ"ש שם שאפילו כבר התוודה בערבית צריך להתפלל בשחרית וכו'. וכן ביאר הרמב"ם בהל' ח' דאפילו אם כבר התוודה עליהם ביוהכ"פ העבר ועומד בתשובתו, חוזר ומתודה עליהם ביוהכ"פ זה כדכתיב וחסאתי נגדי תמיד, וזהו כנ"ל דאפילו אם בכלל הוא במצב שאינו צריך לתשובה, מ"מ שאני יוהכ"פ כיון שהזמן עצמו מחייב תשובה, צריכים הכל לעשות תשובה, עיי"ש.

ולפי"ז יש לומר, דאתי שפיר למה בהל' ח' לגבי יוהכ"פ מביא עיקר הוידוי כנ"ל שהוא רק עזיבת החטא כו', כי מכיון דכאן איירי לא אודות כפרת התשובה כנ"ל דאינו צריך לזה, דמ"מ צריך תשובה מצד הזמן, במילא שייך כאן להביא עיקר הוידוי ששייך לעצם התשובה ולא להכפרה, וא"ש דמיד בהמשך לזה בא הדין דעבירות שכבר התוודה עליהם חוזר ומתוודה כו', כיון דכל זה בא בהמשך אחד. וראה עד"ז בס' 'הררי קדם' להגר"ד ס' ז"ל ס' מד.



האם חנה היתה עקרה

הנ"ל

בלקו"ש חכ"ט ר"ה - ו' תשרי מבאר בארוכה למה נלמדו "הלכתא גברוותא" דתפלה מתפלת חנה דוקא, ולא מתפלות של האבות וכו'.

ומבאר שהחידוש שנפעל ע"י תפלת חנה לא מצינו בשום מקום, דנוסף לזה שהתפלה פעלה שעקרה תלד בנים שזהו ההיפך מסדר הטבע - בריאתו של הקב"ה, הנה גם נתקיים תפלתה במה שביקשה שתלד בן צדיק דוקא, וכן מה שאמרה ונתתיו לה' כל ימי חייו שזהו לגמרי למעלה ממדידות והגבלות של התורה, שהרי הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים וצדיק ורשע לא קאמר, עיי"ש בארוכה.

וכדאי להעיר במה שכתב בס' 'בית אלקים' (שער היסודות' פ"ד בד"ה "ושם", מובא בקונטרס 'אוצר הידיעות' ח"א ע' קב) בנוגע לחנה, וז"ל: "כי היא ידעה שלא היתה עקרה בטבעה שאמר הכתוב (ש"א א) ולחנה אין ילדים, ולא אמר שהיתה עקרה אלא שה' סגר רחמה, כמ"ש "וה' סגר רחמה" מפני שהי' בעלה אוהבה כמ"ש "כי את חנה אהב" והי' לה געגועין עליו, מתוך כך לא יצא הולד שלם ומוכן לנבואה שהי' מעתוד לה, שהי' שקול כמשה ואהרן כמ"ש "משה ואהרן ככהניו ושמואל בקוראי שמו", וז"ש ר' לוי (פרק השותפין טז) פנינה לשם שמים נתכוונה כדי שתתפלל על שלא היו לה בנים, כיון שלא היתה עקרה בטבעה כמו שאמרנו, וז"ש הכתוב (ש"א א) "וכעסתי צרתה גם כעס בעבור הרעימה כי ה' סגר רחמה", כי בשביל שהי' נודע שלא היתה עקרה בטבעה, היתה מכעיסה כדי שתתפלל, ואחר שהתפללה והרבתה להתפלל וגם עלי בקש עליה ואמר ואלקי ישראל יתן את שאלתך וגו', אמר הכתוב ויזכרה, ולא אמר ויפתח את רחמה כי לא היתה עקרה בטבעה כנזכר, אלא כיון שהוכנה אחר הבקשה והתפלה ללדת המוכן לנבואה כנזכר, אז זכרה ה' לתת לה מה שהי' ראוי לטבעה, וזהו לשון זכירה שיחזור הדבר למה שהי' בתחילה, שאם היה עקרה עתה מחדש הי' פוקד אותה והי' צ"ל ויפקדה ה', ומה שאמרו עקרה ילדה שה דרשו אותו על לאה". עכ"ל, עיי"ש עוד.

ועי' גם ב'אברבנאל' שם שכתב עד"ז וז"ל: "ואמרו ויהי' לפנינה ילדים ולחנה אין ילדים. ויקשה אצלי, למה לא אמר שהיתה חנה עקרה כמ"ש ותהי שרי עקרה אין לה ולד, ואני אחשוב שלא היתה חנה עקרה בטבעה, אבל כפי מזגה והרכבתה היתה ראויה להוליד והי' ית' ברצונו ועל דרך נס מנע ממנה ההולדה, וז"ש אח"כ וה' סגר רחמה ולא תאמר סגירה כי אם במה שהיתה פתוח ומוכן, וזה יורה שהי' חנה ראוי' להוליד והקב"ה סגר רחמה ומנע ממנה ההולדה, כדי שתתפלל עליו ותהי' הריונה ולידתה ברצון אלקי ובדרך נס, וכ"כ בפ"י הרי"ף ב'עין יעקב' ברכות לא, ב.

דלפי דבריהם נמצא, דבפרט זה בלידת הבן, הי' חידוש גדול יותר בתפלת יצחק כיון שרבקה שהיתה עקרה נפקדה, משא"כ בחנה הרי בטבעה היתה ראויה להוליד ואין זה חידוש גדול כ"כ.

וראה בס' 'מגדים חדשים' ברכות שם שהקשה ע"ז דמצינו בכ"מ שחנה היתה עקרה, כדאיתא במד"ר פ' נשא (פי"ד א): "אם יאמר לך אדם שאין ה' פוקד עקרות, הרי אלקנה שמהר אפרים מעיד שפקדתי את חנה, שנאמר כי פקד ה' את חנה" (ש"א ב, כא). וכן איתא ב'ילקוט שמעוני' פ' לך (רמז עח) צא ולמד מחנה שהיתה עקרה י"ט שנה וכו', ולפי דבריהם צ"ל שהוא שם המושאל, כיון שלפועל לא ילדה אבל לא היתה עקרה בטבעה, ובמה דדייק המבי"ט דכתיב ויזכרה ולא ויפקדה, אף דכתיב "כי פקד" צ"ל דסב"ל דלשון פקידה שייך גם בזה, אבל לשון "זכרון" שייך רק במקום שמחזירה כמקדם.



אכילה או שינה קובעת עיקר הדירה בסוכה

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי שיחות' חכ"ט עמ' 217 הערה 54: "...ולעהיר, שהחיוב דליל א' [דסוכות] הוא אכילה בסוכה ולא שינה (וראה ריטב"א לסוכה כז, א)".

הנה הריטב"א שם (במהדורת מוסד הרב קוק - עמ' רמז-רמח) הביא: "שמעתי בשם גדול מגדולי הדור אשר בצרפת, שהיה מחייב לישן בסוכה בלילה הראשונה של סוכות ואפילו ירדו גשמים שינת עראי מיתה, ולא התירו לו לירד מן הסוכה אלא בשאר ימים שהם רשות, אבל בלילה הראשונה הכתוב קבעו חובה מגזירה-שוה דט"ו ט"ו מחג המצות".

וכתב הריטב"א שם על-דבריו של אותו גדול ודחהו, וז"ל: "והא ליתא כלל לפום האי דכתיבנא, שאין חיוב ליל הראשון אלא באכילה דומיא דליל ראשון של פסח, דחיוב שינה לא אתי מהתם דלא מחייב בשינה. . ומה שכתבנו נכון ועיקר לכל מודה על האמת...".

אמנם מצאנו למי שאימצו אותה דעה לפס"ד בפועל ממש, והכוונה למ"ש בספר 'לקט יושר' - "והוא ספר הנהגות דהמחבר תרומת הדשן" (לקו"ש ח"ה עמ' 134 הערה 18; וראה בשיחת שבת פרשת אחרי

תשכ"ב על מחבר הספר) - בדפוס ברלין תרס"ג עמ' 144: "ואינו ישן בערב סכות בצהרים כדי שיוכל לישן לתיאבון בלילה, כי בסכה השינה קובע עיקר הדירה" (וכנראה שהוא לפי דעת אותו גדול הדור מצרפת). ולא באתי אלא להעיר.



נתינת צדקה קודם התפילה

הנ"ל

בלקו"ש חט"ו (עמ' 375) מבאר שכשהרמב"ם כותב דין מסויים בהלכות מסוימות, ולא בהלכות אחרות שגם בהן היה לכאורה מתאים לכותבם, הוא כדי ללמדנו שגדרו של דין זה שייך לגדרן של ההלכות שנכתב בהן.

ועוד מבואר (שם, סוף עמ' 373 ואילך), טעם החילוק שבטור והשו"ע הובאו דינים יותר מפעם אחת, משא"כ הרמב"ם לכאורה פחות רגיל בזה (וראה גם לקו"ש חל"ד עמ' 138 הע' 4) [וראה בפרטיות ס' 'כללי רמב"ם' פרק ששי כלל 4 ואילך, וש"נ], כי השו"ע כשמו כן הוא דינים ערוכים לידע איך לעשות המצוות בזמן חיובם, ומתאים שיבוא הדין יותר מפעם אחת; משא"כ ספר היד שענינו ידיעת התורה ודיניה וכו', עיי"ש.

ויש להביא דוגמא לזה: הדין שיש להקדים נתינת צדקה לתפילה הובא הן ע"י הטור והן ע"י השו"ע ב' פעמים, הן באורח-חיים (הלכות תפלה) ס"י צב (הטור): "וטוב ליתן צדקה קודם תפלה דר"א הוה יהיב פרוטה לעני ומצלי, דכתיב אני בצדק אחזה פניך", והשו"ע: "טוב ליתן צדקה קודם תפלה", והן ביורה-דעה (הלכות צדקה) ס"י רמט (בטור בסוף הסימן: "גדולי חכמים היו נותנין פרוטה לעני קודם כל תפלה שנאמר וגו'", ובשו"ע: "טוב ליתן פרוטה לעני קודם כל תפלה שנאמר וגו'").

אבל הרמב"ם כתב דין זה פעם אחת בהלכות מתנות עניים פ"י חט"ו: "גדולי החכמים היו נותנין פרוטה לעני קודם כל תפלה, ואח"כ מתפללין שנאמר אני בצדק אחזה פניך".

והביאור בזה פשוט: דין (נתינת) צדקה שייך להלכות מתנות-עניים, רק שיש כאן גם מעלת הצדקה שלכן הקדימו חכמים נתינתה לתפילתם [למרות שבד"כ שאר צרכים אסורים לפני התפילה] (וכמבואר בדא"ח

מעלת הצדקה שקודמת לתפילה; וראה גם מאירי ב"ב י, א: "וגדולי החכמים היו נותנים פרוטה לעני קודם התפילה שתהא מצות צדקה פרקליט בינו לאביו שבשמים", ולכן הרמב"ם כתב דין נתינת הצדקה לפני התפילה בהלכות מתנות עניים, כי שם זה עיקר מקומו. וק"ל.

דא"ג: פשוט שהמנהג שהובא בכתהאריז"ל ליתן צדקה ב"ויברך דוד", אינו סתירה לזה שצריך לתת קודם התפילה, כי תפילה הכוונה לשמו"ע - תפילת העמידה. ואולי לכאורה, אדרבה, מלשון הרמב"ם שכתב "ואח"מ מתפללין" [תיבות אלו הושמטו ע"י הטור והשו"ע - והוא בפשטות (אולי) מפני שאכן כללו דין זה בהלכות תפילה, וממילא א"צ להוספה זו, משא"כ הרמב"ם כתבם, כי טרח להדגיש מעלת הצדקה הקודמת לתפילה, שהרי הביאו רק בהלכות מתנות עניים] אולי משמע שיש להסמיך מה שיותר את נתינת הצדקה לשמונה-עשרה (וראה מכתבי כ"ק אדמו"ר ב'שערי הלכה ומנהג' כרך א' עמ' קב-קג; ושם, שמדברי אדה"ז בשו"ע משמע שהן שתי נתינות: קודם התחלת כל התפלה, וב"ויברך דוד"), עיי"ש*.



ביטול לשיטת הר"ן

הרב אפרים פישל אסטער
נו"נ בישיבה

בלקו"ש חי"ח ע' 69 מבאר בנוגע לגר קטן וז"ל: "ווייל די גירות בקטנותו, איז דאס (מער ניט ויי) א מעשה פון גירות, אבער ער ווערט נאך ניט קדוש בקדושת ישראל ביז ער ווערט א גדול. בשעת אבער הגדיל און ער איז ניט מוחזק ווערט ער קדוש בקדושת ישראל למפרע, וואס דערפאר דארף ער ניט האבן נאכאמאל קיין טבילה (און ניט קיין הטפת דם ברית) נאר ס'איז מספיק די מעשה הגירות (פון ב"ד אדער פון אביו) בקטנותו", ע"כ. וכן מבואר בנוגע לנזירות שמשון, עיי"ש.

ואולי יש להביא עוד דוגמא לזה ממ"ש הר"ן ריש פסחים, שהביטול הוא מדין הפקר. ומבאר שם, דשאני דין ההפקר בביטול חמץ משאר

(* וראה שו"ת 'מנחת אליעזר' ח"ד סי' מה, וראה ג"כ שיחת כ' מנ"א תשד"מ, אודות הדין המובא ברמב"ם הל' בית הבחירה פ"א הי"ד, דאין מבטלין תינוקות של בית רבן לבנין ביהמ"ק. המערכת.)

הפקר, ד"חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא לי' דליהוי זכותא בגווי' כלל סגיי". וכבר העירו האחרונים על דבריו, דלכ' בשעה שמבטל החמץ עדיין הוא ברשותו ממש, שהרי א"א לבטלו אחר זמן איסורו, וא"כ בזמן זה לא יחול הביטול מדין הפקר כיון שאינו מפקירו כדין, וע"כ שחלות הביטול הוא בזמן איסורו, דאף שאז א"א לבטל, אבל מכיון שביטל כבר לפני זמן איסורו וגילה דעתו דלא ניחא לי' שיהי' ברשותו, הרי כשבא זמן איסורו חל ממילא הביטול ואינו זוכה בהחמץ. היוצא מזה: דלפני זמן איסורו אפשר לו לעשות מעשה הביטול ותו לא, ורק כשבא זמן איסורו יהי' חלות הביטול למפרע. ולכ' זהו ע"ד מש"כ הרבי בהשיחה בנוגע לגר קטן ונזירות שמשון, שמעשה הגירות או הנזירות הוא לפני כן, ורק כשנתגדל חל למפרע הגירות והנזירות. ויל"ע*.



נגלה

'לשיטתם' דב"ש וב"ה

הרב יהודה ליב שפירא
ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

ידועה ומפורסמת שיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע בביאור הרבה פלוגתות בין ב"ש וב"ה, שהצד השווה שבהם הוא - שב"ש סברי שאזלינן בתר בכח, וב"ה סברי שאזלינן בתר בפועל. (הדברים מבוארים בכ"מ בלקו"ש, ורובם נלקטו (עם הוספות) ב"הדרן על ששה סדרי משנה" שיצא לאור לקראת השלשים של הרבנית חי' מושקא ע"ה, ומשם הודפס בספר "הדרנים על הרמב"ם וש"ס" ובספר "הדרנים על הש"ס", וגם בקונטרס בפ"ע שי"ל ע"י ועד להפצת שיחות, בקשר עם סיום ה"שלשים" לכ"ק אדמו"ר זי"ע).

(* ראה בס' 'מקראי קודש' (פסח ח"א) עמ' רט, מה שהביא בזה מהצל"ח ושו"ת 'ארץ צבי' סי' פד ועוד. המערכת.)

אמנם יש להעיר, שמצינו פלוגתא בין ב"ש וב"ה שבמושכל ראשון נראה שהיא בדיוק להיפך - שב"ש אזלי בתר בפועל וב"ה בתר בכח: דהנה איתא בפסחים (ג, א מכריתות ז, ב): "המפלת אור לשמונים ואחד [שכבר עברו ימי מלאות מהלידה הראשונה, שהם פ' יום, אבל עדיין לא נכנסה לזמן שאפשר להקריב הקרבן על הלידה הא', כי אין מביאין קרבן בלילה], ב"ש פוטרים מקרבן [שני על הלידה הב', לפי שהפילה בזמן שעדיין אא"פ להקריב הקרבן על לידה הא'] וב"ה מחייבים [קרבן אחר על לידה הב', לפי שהפילה בזמן שכבר נגמרו ימי מלאות של לידה הא', וכבר נתחייבה בקרבנה על לידה הא']. אמרו (להן) ב"ה לב"ש, מאי שנא אור שמנים וא' מיום שמנים וא', אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן".

ולכאור' כאן נתחלפו להם השיטות: דב"ש סברי שהיות ובפועל א"א להביא קרבן באור לשמונים וא', ה"ז כאילו עדיין לא נשלמו ימי מלאות לידה הא', ופטורה מקרבן ב'. וב"ה סברי, שהיות והוא אותו היום שלמחרת בבקר תוכל להביא קרבנה, הרי בכח זהו כבר הזמן של הקרבן הא', ולכן אינה נפטרת בקרבן הראשון, כי הלידה השני' היתה לאחר שכבר נכנסה בכח לזמן הקרבת הקרבן. ולפי"ז נמצא ששיטתם היא להיפך מבכ"מ [ואף שאי"ז קושיא, כי בודאי יש יוצא מן הכלל (כמו שפלוגתא זו גופא ה"ה יוצאת מן הכלל הידוע שתמיד ב"ש לחומר א"א וב"ה לקולא, כמפורש במס' עדיות פ"ד), מ"מ כדאי להשתדל להסביר באופן שיהי' מתאים עם כללות שיטתם].

והנה כד דייקת (שפיר), נראה שלא רק שאי"ז היפך שיטתם בכ"מ, כ"א שאכן גם פלוגתא זו מיוסדת על כללות שיטתם. ובהקדים דהנה כו"ע מודי שאם הפילה ביום פ"א, חייבת בקרבן אחר, אף שכשהפילה עדיין לא הביאה קרבנה. וטעם הדבר י"ל בב' אופנים (כדלהלן). ומב' אופנים אלו מסתעפות ב' השיטות במפלת אור לפ"א, וב' אופנים אלו מיוסדים הם על ב' השיטות האם אזלינן בתר בכח או בתר בפועל - אשר לכן נחלקו בזה ב"ש וב"ה, ואזלי בזה לשיטתם:

ובהקדים דבגמ' על המשנה שם בכריתות (ח, א) מבואר שטעם שיטת ב"ה ה"ז לפי שנלמד מן הכתוב (תזריע יב, ו) "או לבת לרבות אור לשמונים ואחד" (ראה תוס' כאן ד"ה "אם"), אבל זהו רק אם ס"ל ד"לילה מחוסר זמן", אבל אם ס"ל ד"לילה לאו מחוסר זמן", אי"ז מטעם הפסוק, כ"א לפי ש"לילה לאו מחוסר זמן", וה"ז כאילו כבר בא זמן הקרבן.

והנה לפי הצד שלב"ה זהו גזה"כ הנלמדת מן הפסוק "או לבת", הקושיא דלעיל מעיקרא אינה על שיטת ב"ה (שכאן לא אזלי בתר "בפועל"), כי אדרבה, זה שצריכים פסוק מיוחד ע"ז, ה"ז ראי' שבעצם הי' צ"ל הדין (לשיטתם) שתהי' פטורה מקרבן, כי עדיין אין ה"בפועל", וע"ז מחדש הפסוק שאעפ"כ חייבת, והקושיא היא רק על ב"ש, שלדעתם היתה צ"ל חייבת. אמנם, ע"פ הצד שסברת ב"ה ה"ז לפי שלילה לאו מחוסר זמן, קשה גם על ב"ה, שהרי סו"ס עדיין לא הקריבה הקרבן בפועל, וגם אינה יכולה להקריבה בפועל, וצ"ל שתהי' פטורה מקרבן ב'.

וי"ל בזה, דהנה כו"ע מודי שאם הפילה ביום פ"א חייבת בקרבן ב', אף שבשעה שהפילה עדיין לא הביאה קרבנה, כנ"ל, ולכאור' הטעם ע"ז הוא לפי שהיות שכבר היתה יכולה להביא קרבנה, ה"ז כאילו הביאה כבר קרבנה, וזהו שיטת ב"ש, כי ב"ש לשיטתם שאזלינן בתר בכח, סברי שהיות ובא כבר זמן שיכולה להקריב הקרבן, הרי שבכח ישנו כבר הקרבן, וכיון שאזלינן בתר בכח, ה"ז כאילו כבר הביאה הקרבן, ולכן כשהפילה אז חייבת בקרבן ב'. והיינו כשיטת ב"ש בכל הש"ס שאזלינן בתר בכח. ומטעם זה, סברי ב"ש, שאם הפילה בליל פ"א, היות ועדיין א"פ להביא הקרבן, הרי שאין כאן הקרבן אפילו בכח. ופשוט שפטורה מקרבן ב', כי הפילה לפני הבאת קרבן הא' אפילו בכח.

אמנם ב"ה לשיטתם סברי שאזלינן בתר בפועל, וממילא אין לומר שהטעם במפלת ביום פ"א שפטורה מקרבן ב' (אם הפילה לפני הבאת הקרבן) הוא מפני שכבר יש הקרבן בכח, שהרי לא אזלינן בתר בכח, כ"א בתר בפועל, והרי אין כאן הקרבן בפועל. לכן מוכרחים לומר שאין הבאת הקרבן (ללידה הא') גורמת החיוב (לקרבן חדש על לידה נוספת) כ"א אך ורק זמן הקרבת הקרבן הוא הוא גורם החיוב, וזה כבר יש בפועל תיכף בבוקר יום פ"א, ולכן כשהפילה ביום פ"א אפי' לפני הבאת הקרבן, חייבת בקרבן נוסף, כי הפילה בזמן כזה שכבר ישנו בפועל זמן הקרבת הקרבן ללידה הא'.

ומטעם זה סברי ב"ה שגם כשהפילה באור לפ"א חייבת בקרבן, כי היות וזמן הקרבן גורם החיוב, הרי זה ישנו בפועל כבר בליל פ"א, שהרי "לילה לאו מחוסר זמן", וכמפורש בזבחים (יב, א) "לילה אין מחוסר זמן . . . לילה לקדושה ויום להרצאה". [וראה מ"ש רש"י (סוכה לג, ב) דמתחלת היו"ט, גם בלילה, נק' זמן נטילת ד' מינים, אף

שבפועל אא"פ לקיים המצוה עד למחרת - ביום]. ולכן המפלת אור פ"א ג"כ חייבת, כי יש כאן בפועל דבר הגורם החיוב - זמן הקרבן, כי לילה לאו מחוסר זמן לגבי קרבן.

וזהו תוכן קושיית ב"ה לב"ש: "מאי שנא אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד", ותשובת ב"ש (כמובא ברש"י כאן ד"ה "אם") "לא אם אמרתם ביום שמונים ואחד שכן יצתה לשעה הראוי' להביא בה קרבן, לפיכך נתחייבה בקרבן הראשון, ושוב אין לידה השני' נפטרת בו, תאמרו במפלת אור לשמונים ואחד, שלא יצתה מידי וולד הראשון לשעה הראוי' לקרבן" - היינו שלב"ש החיוב ביום פ"א הוא מפני "שכן יצתה לשעה הראוי' להביא בה קרבן", וכבר ישנו ה"בכח" של הקרבן, ולכן פטורה כשהפילה אור לפ"א. משא"כ לב"ה לא שנא אור פ"א מיום פ"א, כי אזלי בתר בפועל של זמן הקרבן, כנ"ל. וזה ישנו בליל פ"א כמו ביום פ"א.

ויש להוסיף, שפלוגתא זו בין ב"ש וב"ה קשורה גם עם ביאור אחר שכ"ק אדמו"ר זי"ע מבאר בנוגע לכמה פלוגתות בין ב"ש וב"ה: והוא בלקו"ש (חט"ז שיחה ד' לפ' תרומה), שמבאר וז"ל (באות ה' שם): "ב"ש סברי שע"פ תורה נקבעים ענינים בעיקר על יסוד תוכנם הכללי, כפי שנתפסים ע"י הגדר (מבט) הכללי הראשון (ע"ד הכלל "אין לו לדיין אלא מה שענינו רואות"). ושיטת ב"ה היא, שבעיקר מתחשבים כפי שהענינים מתחלקים לפרטיהם ואופניהם, אף שאין הפרטים ניכרים תיכף וצריכים דרישה וכו' - ורק זה מכריע בדיני התורה, עכ"ל (בתרגום ללה"ק). ועפ"ז מבאר כו"כ פלוגתות בש"ס בין ב"ש וב"ה, עיי"ש.

והנה כאן הביאו ב"ה ראי' לשיטתם "אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן". שהכוונה בזה, כפי שפרש"י (ד"ה "אם") וז"ל: "דהואיל ושוה לו לטומאה שעד שקיעת החמה של שמונים דמי' טהורים, ואם תראה לאחר שקיעת החמה דמי' טמאין, כאילו היא רואה למחר, ולמה לא ישוה לו אף לקרבן, שכשם שאם תפיל למחר תתחייב, כך תתחייב על הוולד של לילך", וע"ז השיבו ב"ש: "והדמים שאתם אומרים אינן מוכיחים, שהרי הפילה תוך מלאות דמי' של לידה טמאין, ופטורה מן הקרבן". היינו, שאין להביא ראי' מזה שאם היא רואה דם בליל פ"א שטמאה היא (ולא כפי שהי' עד אז שדמי' טהורים) ולומר שכ"ה גם בנוגע קרבן, כי רואים שטומאתה אינה קשורה עם חיוב קרבנה, כי הרי

שכשהפילה תוך מלאות דמי' של לידה טמאין, ואעפ"כ פטורה מן הקרבן.

ולכאור' ראוי' אלמיתא היא, ומה יענו ב"ה לזה [ואף שלדעת התוס' (ד"ה "אם") "חזרו ב"ה מזה הטעם מתשובתם של ב"ש, וטעמייהו וכו', מ"מ צלה"ב מה הי' הקס"ד שלהם, שהרי תשובת ב"ש פשוטה היא] -

אלא שב"ה סברי, שאף שבכללות טומאת נדה הבאה מראיית דם סתם וטומאת לידה הם ענין א', וכמפורש בכתוב (תזריע יב, ב) "כימי נדת דותה טמא", מ"מ בפרטיות הם ב' גדרים. ולכן מה ש"אם הפילה תוך מלאות דמי' של לידה טמאין, ופטורה מן הקרבן", אי"ז נוגע כלל לזה ש"אם תראה (דם נדה) לאחר שקה"ח דמי' טמאין כאילו היא רואה למחר . . אף לקרבן . . תתחייב על הולד של לילו", כי מה שדמים של לידה טמאין כליל פ"א, ה"ז מדין לידה, והיות וילדה עוה"פ ה"ה טמאה עוה"פ, ואי"ז נוגע להקרבן. משא"כ מה שטמאה היא ע"י ראיית דם סתם באור לפ"א, ה"ז אכן ראוי' שהלידה הא' נגמרה, ומזה ראוי' גם לקרבן שחייבת עוד קרבן, כי הלידה נגמרה.

הרי שפלוגתתם זו היא תוצאה משיטתם הכללית, שב"ש אזלי בתר הכלל, ולשיטתם טומאת דמים של לידה היא ענין א' עם טומאת ראיית דם סתם. ולכן אם טומאת דם נדה היא ראוי' שצריכה עוד קרבן, הי' צ"ל כן גם בנוגע טומאת דמים של לידה, והיות ושם כו"ע מודי שאף שטמאה היא, אעפ"כ פטורה מן הקרבן, ה"ז הוכחה שאין טומאה ראוי' לקרבן. משא"כ ב"ה אזלי בתר הפרטים, והרי אפשר לחלק ביניהם, ולכן אין כאן שום הוכחה מדין טומאת דמים של לידה לגבי טומאת דם נדה סתם.

ולפ"כ נמצא שב' השאלות ששאלו ב"ה את ב"ש [א] "מ"ש אור שמונים ואחד מיום שמונים ואחד". (ב) "אם שיוה לו לטומאה לא ישוה לו לקרבן"] הם בעצם ההסברה שלהם איך ששיטתם בדין זה היא לשיטתייהו בכ"מ בש"ס מטעם ב' האופנים שהרבי מסביר. וכו"ל.

ועפ"ז מתורץ גם קושיית הפנ"י - שהקשה למה הביא רש"י כאן תשובת ב"ש לשאלת ב"ה, והרי אי"ז דרכו של רש"י. - ועפנה"ל י"ל שאי"ז סתם להביא מה השיבו ב"ש, כ"א שעיי"ז יש לנו עומק ההבנה בשיטת ב"ה, וכו"ל שעיי' שרואים מה השיבו ב"ש [א] "שכן יצתה לשעה הראוי' להביא בה קרבן". (ב) "שהרי הפילה תוך מלאות, דמי'

של לידה טמאין. ופטורה מן הקרבן" [מבינים ששיטת ב"ה היא תוצאה משיטתם הכללית שאזלינן בתר בפועל, ושאזלינן בתר הפרטים.

[ואף שזה גופא אין נוגע להסוגיא דילן, שרק רוצה להוכיח פי' תיבת "אור", - מ"מ היות והגמ' הביאה שאלת ב"ה לב"ש (להוכיח ש"אור" היינו לילה, "מ"ש אור שמונים ואחת מיום שמונים ואחת"), הרי כבר צריכים להבין אמיתית כוונתם בשאלות אלו, וע"י תשובת ב"ש רואים כוונת שאלות ב"ה, ע"פ ביאור הנ"ל. (משא"כ בלי ביאור הנ"ל, נראה לכאור' שאין תשובות ב"ש נוגעים להבנת שאלות ב"ה, כ"א הם דבר נוסף. וא"כ קשה קושיית הפנ"י - למה הוסיף רש"י להביא תשובות ב"ש, דבר שאין נוגע כלל להבנת הענינים המובאים בגמ', כ"א דבר נוסף על מ"ש בגמ').]



"זכרון תרועה" קאי אשבת - למסקנת הגמ'

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

ראש השנה כט, ב: במשנה: "יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש הי' תוקעין אבל לא במדינה". ובגמרא "מנה"מ, אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה (רש"י: "ולא תרועה ממש אלא מקראות של תרועה יאמרו") וכתוב אחד אומר יום תרועה יהי' לכם, ל"ק, כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות בחול. אמר רבא (והקשה ב' קושיות) . . אלא אמר רבא מדאורייתא מישרא שרי, ורבנן הוא דגזור ביה כדרבה דאמר רבה . . גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירונו ד"א ברה"ר".

וראה בירושלמי כאן (- מובא לקמן) שכנראה לומד גם למסקנא שאין מצוה לתקוע בר"ה שחל בשבת בגבולין מצד הפסוק "זכרון תרועה", אבל אין כן מסקנת הבבלי, כנ"ל.

והנה הקשו המפרשים¹, שלמסקנא שרבא ס"ל שהטעם שאין תוקעים בשבת הוא משום גזרת שמא יעבירונו, על מה קאי הפסוק "זכרון תרועה", ואין לומר שקאי על פסוקי שופרות כו', שהרי קיי"ל שאמירת הפסוקים היא רק מדרבנן, ודוקא לר' לוי יש סברא שהוא מה"ת, שהפסוק זכרון תרועה קאי על שבת (דוקא), וא"כ הפסוקים בשבת י"ל שהם מה"ת (כמ"ש רש"י) (ראה 'יום תרועה' וטו"א כאן (ועוד) בארוכה). משא"כ למסקנא, הרי חיוב תק"ש הוא מה"ת גם בשבת, ולומר שזכרון תרועה קאי על הפסוקים (בין בחול בין בשבת) הוא היפך המסקנא בפוסקים כו'.

וב'שבולי הלקט' סי' רצד² יש בזה דבר פלא, וז"ל: "יש תמיהין ל"ל גזירה דרבה, הא תרי קראי כתיבי זכרון תרועה ויום תרועה ומוקמינן חד בשבת וחד בחול. ומפרשין, י"ל דרבה גופיה מפרש להו לקראי, מ"ט אמרה תורה זכרון תרועה משום גזירה דשמא ילך אצל בקי ללמוד כו"'. - היינו שבאמת קאי הפסוק זכרון תרועה על שבת, ומימרא דרבה באה לפרש "טעמא דקרא" דזכרון תרועה³.

אולם לפועל הרי בפוסקים כו' מבואר - דלא כ'שבולי הלקט' הנ"ל- שגם בשבת ישנו מצוה מה"ת, אלא שחכמים גזרו לבטל המצוה כו'. וא"כ הדק"ל מהי כוונת הפסוק "זכרון תרועה" לפי המסקנא.

כן יש להעיר קצת ממה שאומרים בסדר התפלה ובקידוש בר"ה שחל בשבת "זכרון תרועה" כמו שנפסק בשו"ע סי' תקפב⁴, שלכאור' כיון שלפועל מה"ת הוא "יום תרועה", ורק משום גזרה אין תוקעין, הרי נמצא שבאמת הוא "יום תרועה", אלא שלפועל אין תוקעין מפני איזה סיבה כו', ולמה אומרים "הנוסח "זכרון תרועה", כאילו שזהו "חפצת היום", והרי באמת "חפצת היום" הוא "יום תרועה" אלא

(1) ראה מקומות המובאים לקמן, וכן הקשה ב'דבר בעתו' (לר"א טיטקין), והניח בקושיא. וראה ב'קרבן ראשית' (עמ"ס ר"ה) מש"כ בזה.

(2) וכ"ה בשינויים קלים בתניא רבתי סי' עז.

(3) וראה 'פרדס יוסף' (החדש) פנחס אות רלג מה שהביא בזה.

(4) ובשו"ע אדה"ז סי' תקפב ס"ז. - ולהעיר שכנראה בנוסח הרמב"ם (בסדר תפלות לכל השנה) אומרים תמיד "זכרון תרועה" ! וצל"ע בספרים הדנים בנוסחאות התפלה כו'. וראה לקמן בהע' מה שי"ל בזה ע"פ הח"ס.

שלפועל אין תוקעין מצד גזרה⁵. ומה ענין לרמז "גזרה דרבה" בתפלה ובקידוש היום⁶.

ובפיוט של שחרית יום ר"ה: "חכם חניטיו לתקוע בזה החודש, יום זה אם יקרה בשבת קודש, זכרון תרועה מקרא קודש. טבעו אם בחול יבואכם, צו לתקוע בכל גבולכם, יום תרועה יהיה לכם". משמע שמבאר הפסוקים כפי ההוא בגמרא, ש"זכרון תרועה" קאי על ר"ה שחל בשבת, ו"יום תרועה" קאי על ר"ה שחל בחול⁷.

ובמכתב כללי ח"י אלול תשמ"ו כתב⁸: "ראש השנה ווערט באצייכנט אלס "יום זכרון", ובהע' שם: "יום זכרון: כן נקרא בתפלות ובקידוש דר"ה (ולפי נוסח חב"ד - גם בברכת הדלקת נר יו"ט דר"ה). וראה אמור כג, כד: בחודש השלישי באחד לחודש יהי לכם שבתון זכרון תרועה. - ולהעיר לקביעות שנה זו מירוש' (ר"ה פ"ד ה"א) דזכרון תרועה הוא כשחל בשבת - דאז אין תוקעין מן התורה (משא"כ לבבלי ר"ה (כט, ב) שהוא רק אסמכתא)".

ולכאו' צ"ב מש"כ שלבבלי הוא "אסמכתא", שהרי למסקנא שדחה רבא דברי ר' לוי, אין הכרח שהפסוק "זכרון תרועה" קאי על ר"ה אפי' בתור אסמכתא.

[והנה בעצם הקושיא מהו פי' הפסוק "זכרון תרועה" לפי המסקנא, ראה שו"ת 'כתב סופר' או"ח סי' קד שהקשה קושיא הנ"ל וז"ל: "והיום חנני ה' בישוב נכון, די' ליישב המקראות דכתיב יום תרועה

(5) וראה 'לבוש' (תקפב ס"ז) שכתב הטעם "שכיון שאין תוקעין בשבת אלא מזכירין התרועה בפה לא שייך לומר יום תרועה".

(6) וראה בביאור הגר"א בשו"ע שם: "רא"ש סוף ר"ה וגמרא שם כט, ב וע' בירושלמי שם". והדברים צ"ע, שהרי הגם שבאמת מקור הדין הוא ברא"ש (ע"ש באורך), אבל מה שצייין לגמרא כט, ב אינו מובן, שהרי למסקנא אין "זכרון תרועה" קאי על שבת, ומה שצייין להירושלמי - הרי לא קיי"ל כהירושלמי. - ולהמבואר לקמן יש לבאר דבריו.

(7) אבל ראה 'שער יששכר' (לבעל מנח"א) מאמר 'מאזניים למשפט' אות נד, מה שהביא בשם הישמח משה'. וראה ג"כ שם אות נח - אבל לכאו' הפי' שם בדברי הפיוט הוא יותר בדרך החסידות ודרוש, ולא פשטות הפי'.

שו"מ שהעיר בדברי הפייטן בדרשות ח"ס ח"א ע' ז, ד ד"ה "בפיוט", ע"ש מה שכתב בזה.

(8) נדפס ג"כ בלקו"ש חכ"ט ע' 530.

יהי לכם, דצריך שיתקע כאו"א וא"י בתקיעת ב"ד, והי' צריך כ"א לתקוע בעצמו, ולא סגי בשליחות, דהא הוא מצוה שבגוף דל"מ שליחות. . אלא דלא בעי כ"א מעשה תקיעה דוקא אלא שיוצא גם בשמיעה והיא העיקר. ועיי' רמב"ם ריש הל' שופר ועיי' ס' יום תרועה' ר"ה כט, א ד"ה חש"ו. ונ"ל דנפקא לן דסגי בשמיעה מקרא דזכרון תרועה יהי' לכם, שא"צ לעשות מעשה תקיעה אלא בזכרון סגי, והיינו ע"י שמיעה מאחר, ותרת' בעי מעשה תקיעה מאחד, ואחרים ישמעו קול יוצא מזה המחוייב בשמיעה ומתכוונים לשמוע ויוצאים, כנ"ל, ועיי' ר"ה (כח, ב): "אבל הכא זכרון תרועה כתיב", ומסתבר יותר דצריך כוונה. ועיי' לח"מ שכ' בשופר דבשמיעה בלי מעשה תלי', ביותר צריך כוונה ממצה וכדומה שיש בה מעשה, ודמי' יותר לברכה דתלי' בכוונת הלב דכ' ר"י דלכ"ע בעי כוונה, ויש להאריך. והא"ש יישוב המקראות יום תרועה וזכרון תרועה. ויש להוסיף, דמסתבר דלא צייתה תורה שכ"א יתקע ויעשה מעשה תקיעה בעצמו, דהוא חכמה ואינו מלאכה, וכמה ב"א בכל יגיעות לא יוכלו לתקוע, והנסיון ילמדנו, ולא העמיס התורה מצות שבגוף מה שא"א לכ"א שיעשה. . ומסתבר לפרש קרא יום תרועה שישמע ומפורש במקום אחר זכרון תרועה כהנ"ל, ומרומז ליישוב להמקראות במה שאמר הכל חייבים ואין הכל בקיאים, ובא קרא זה דזכרון תרועה ומפרש קרא דיום תרועה כמ"ש דסגי בשמיעה כנ"ל, והוא דבר יקר בעזה"י.

ולכאו' פי' זה צ"ע, שלפ"ד הרי לר' לוי אין ראי' שיוצאים תק"ש בשמיעה, כיון שאדרבא, הפסוק "זכרון תרועה" מיירי באופן שאין חיוב של תק"ש, וא"כ א"א ללמוד שיוצאים בשמיעה לחודי'! וא"כ ממ"נ, אם לומדים מפסוק זה דין תק"ש שיוצאים י"ח בשמיעה, הרי לא קשה מעיקרא סתירת הפסוקים, ואם מוקמינן הפסוק על שבת (כהו"א של ר' לוי, וכ"ה מסקנת הירושלמי), איך יודעים שיי"ח בשמיעה.

ויש להעיר מפנ"י ר"ה (כט, א) ד"ה "במשנה", שמבאר שהפסוק "זכרון תרועה" הוא למעט מתעסק (של התוקע והשומע), שבאופן כזה "אין כאן זכרון תרועה, לפי שאין מעלה זכרונם בתקיעה זו לאביהם שבשמים. . משו"ה בעינן שמתכווין עכ"פ בתק"ש, אבל אי לאו האי קרא דזכרון תרועה, היה בדין למר דלא בעינן כוונה כלל אפי' במתעסק גמור נמי יצא, והיינו מדכתיב באידך קרא בר"ה יום תרועה יהיה לכם, ולא כתיב בלשון ציווי שיתקע התרועה בשופר, כדאשכחן ביובל דכתיב ביה והעברת שופר תרועה שהוא לשון ציווי כדאשכחן בכל

המצות, משא"כ לשון יום תרועה יהיה לכם שהוא לשון שלילה ולא לשון ציווי, דהיה משמע להדיא דבכל עניין שהוא יום תרועה אפי' בלא כוונה כלל אפי' במתעסק נמי יצא, דהכי משמע יום תרועה מ"מ, ומש"ה איצטריך נמי קרא זכרון תרועה למעוטי מתעסק בין דשומע בין דתוקע". ע"ש.

ולכאור' גם לפ"ד קשה כנ"ל, איך יפרנס הגמרא כט, ב שהקשה קראי אהדדי ומוקמי לה ליום שבת.

ויש להעיר מעצם הסוגיא כח, א (שהעיר בכ"ס הנ"ל): "אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא, פשיטא היינו הך, מ"ד התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב והאי מתעסק בעלמא הוא, קמ"ל". שמשמע (בתור הו"א עכ"פ) שלמדים דין כוונה מהפסוק "זכרון תרועה". - ובכמה ראשונים אין גורסים התיבות "אבל הכא זכרון תרועה כתיב". וראה 'יום תרועה', פנ"י (ועוד) על הסוגיא שם. - ולג' שלנו הרי דורשים דין כוונה מ"יום תרועה", וא"כ איך הו"א ש"יום תרועה" קאי על שבת דוקא שאין חיוב תקיעה.

וי"ל משום ששם הוא אליבא דרבא, ורבא הרי חולק על עיקר דרשת ר' לוי לקמן כט, ב, ולדידי' שפיר יש לדרוש זכרון תרועה שצריך כונה (עכ"פ בתור הו"א).

אבל עדיין יל"ע, שהרי סו"ס נמצא שלר' לוי הרי ע"י שדורש הפסוק "זכרון תרועה" על שבת, הרי בזה נשתנה כל הגדר של תק"ש. ואכמ"ל⁹].

וי"ל בכהנ"ל, ע"פ המבואר באגרות לוי יצחק ע' רפט (ממכתב ער"ה תרצ"ג), וז"ל: "כי הנה לכאור' צ"ל לפי מסקנת הגמרא בר"ה שם שמדחה דעת ר' לוי ב"ל שס"ל שמדאורייתא אין תוקעין בשבת רק זכרון תרועה דהיינו אמירת המקראות דתרועה¹⁰, אלא שמדאורייתא משרא שרי בשבת, א"כ ישאר קושיית רלב"ל למה בפסוק א' כתוב זכרון תרועה ובפסוק א' כתיב יום תרועה, ולא נמצא בגמרא שום תירוץ ע"ז¹¹. וע"פ נגלה י"ל שיתרצו כך, היינו שהם יפרשו ג"כ

(9) וראה לקו"ש חל"ט ע' 46 ובהע' 24.

(10) כ"ה בפרש"י בהסוגיא שם. וראה 'יום תרועה' וטו"א ועוד.

(11) ולא העיר מהגמרא לעיל כח, ב. ואולי משום ששם הוא רק הו"א אליבא דרבא, ובפרט שכמה ראשונים לא גרסי תיבות אלו בגמרא שם.

שהפסוק דשבתון זכרון תרועה מיירי בשבת כמ"ש שבתון, היינו כשר"ה חל בשבת. אך הפירוש דזכרון תרועה אינו כמו שפי' רלב"ל שרק יזכיר את התרועה, דהיינו אמירת המקראות של התרועה, אלא הפירוש דזכרון הוא שצריך להיות זכרון שיזכור ששבת היום ולא יעבירנו ד' אמות ברה"ר, ואז מותר תרועה דהיינו לתקוע, והתורה אינה גוזרת שמא לא יזכור וישכח.

"או יתפרש זכרון תרועה, היינו שיזכור וידע את התרועה, דהיינו שיהא בקי בה ואז מותר תרועה דהיינו לתקוע, כי אל"כ הרי צ"ל שילך אצל הבקי ויעבירנו ד"א ברה"ר, והתורה אינה גוזרת את הבקי משום שאינו בקי, ורבנן גוזרים שמא לא יזכור, וגוזרים הבקי משום שאינו בקי.

"ובזה א"ש מנין להם לרבנן לגזור גזירה זאת לבטל בשבילה מצות תק"ש כשחל ר"ה בשבת. וע"פ האמור א"ש, כי מן התורה יצא להם זאת, כי מאחר שהתורה אמרה זכרון שצריך לזכור ששבת היום ולא יעבירנו כו', ואמרה שצריך לזכור דהיינו שיזכור וידע מהו תרועה שלא יצטרך לילך אצל הבקי, הנה ממה התורה מזהרת על זה, מזה גופא מוכח שיש חשש שמא לא יזכור וישכח ששבת היום, ושמא לא יהי' בקי בתרועה. אך התורה אינה גוזרת הזוכר משום האינו זוכר, והבקי משום האינו בקי, ורבנן גוזרים מאחר שהתורה מזהרת על זה. אך זהו לפי פשט הנגלה". עכ"ל.

ומבואר מדבריו: א) שמחלוקת ר"ל ורבא אינו בפ"ה הפסוק - אם קאי על שבת או לא, רק שחולקים אם הפסוק "זכרון תרועה" בא להפקיע החיוב תקיעה ביום השבת, או רק שבא לומר באיזה אופן יהי' התקיעה בשבת, אבל לעולם גם לרבא עצם הפסוק קאי על שבת ג"כ. ב) שהתורה עצמה מרמזת להחשש "שמא יעבירנו", רק שהתורה באווארנט חשש זה ע"י הציווי "זכרון" - לזכור ולא לבא לחשש, ומזה דנו חכמים שיש לחשש זה "מקום" גם מן התורה.

ועפ"ז אולי י"ל, שמה שאומרים בתפלה בר"ה שחל בשבת "זכרון תרועה", אין הכוונה שהוא זכרון לבד מצד גזירה דרבה, וגם אין הטעם משום שרק מזכירים תרועה בפסוקי שופרות כו' - שהרי קיי"ל שהפסוקים כו' הם רק מדרבנן; אלא י"ל הכונה, שהרי לפי הנ"ל פסוק זה קאי על ר"ה שחל בשבת גם לפי המסקנא, ולכן בכל ר"ה מזכירים הפסוק "יום תרועה", שזהו הפסוק שמדבר בר"ה שחל בחול, ובר"ה

שחל בשבת מזכירים הפסוק "זכרון תרועה" שמייירי בר"ה שחל בשבת - אבל אינו שייך לאם תוקעים מה"ת או לא¹².

ואולי יש לבאר בזה פיוט הנ"ל, שאומרים "יום זה אם יקרה בשבת קודש, זכרון תרועה מקרא קודש", והיינו משום שבעצם הפסוק "זכרון תרועה" מייירי בשבת, רק שמרמזים בזה ג"כ שבוה"ז לפועל אין תוקעים (מצד הגזירה), ולכן (ג"כ) הוא רק "זכרון תרועה", אבל סו"ס הפסוק קאי גם על שבת. משא"כ כשחל בחול הרי "טבעו אם בחול יבואכם, צו לתקוע בכל גבולכם, יום תרועה יהיה לכם", שאז הוא רק הפסוק "יום תרועה".

ויבואר מש"כ רבינו בהע' במכ' כללי הנ"ל שבבבלי הוא "אסמכתא", שלפי הנ"ל באגרות לוי"צ הרי באמת יש אסמכתא בהפסוק לעצם הגזירה דרבה, וכנ"ל.

ואולי י"ל בזה בדא"פ דברי ה'שבולי הלקט' ותניא רבתי הנ"ל¹³, שס"ל שגם לפי המסקנא קאי הפסוק "זכרון תרועה" על שבת, וראיתם מהא גופא שלא אוקמי הגמרא הפסוק באו"א אחר דחייתו של רבא. וע"ז הקשו, שאם באמת קאי על שבת, למה צריכים הגזירה דרבה. וע"ז מתרצים: שבאמת יש חיוב בשבת לתקוע, ורבה בא לבאר הפסוק למה כתיב "זכרון", ומתריך שרבה גופיה מתריך לקראי - היינו למה כתיב זכרון דוקא - שהוא משום שמא ילך לבקי, ולכן עליו לזכור כו' כנ"ל. אלא שאח"כ גזרו כן חז"ל בפומ"מ, אבל הכל על סמך הפסוק.

12) ובאו"א י"ל ע"פ מש"כ בדרשות ח"ס ח"א ע' ח' (ד"ה ר"פ), שכיון שאין מבואר בפסוק בנוגע ר"ה מה יום מיומים, כיון שלא נעשה בו שום נס, רק שכתוב בנוגע ר"ה מ"ע לתקוע בשופר, והו"א שדוקא ע"י תק"ש עושים היו"ט, וכשאינן שופר וכן עכשיו שתקנו שלא לתקוע בשבת אין יו"ט של ר"ה כלל, אלא ה"ה כשאר שבתות השנה [וע"ש בח"ס שהביא דוגמא לזה מדברי הרמב"ן בנוגע שבועות ויה"כ], ולזה קמ"ל הפסוק "זכרון תרועה", שהיום נקרא "זכרון" ולא "יום" תרועה, וא"כ אפי' אם אין תוקעין בפומ"מ, הוא יו"ט של זכרון תרועה, וביום זה של "זכרון תרועה" יש מצוה לתקוע ("יום תרועה") והוא טפל לעצם היום, וא"כ אפי' באופן שביטלו חז"ל מצות תק"ש מ"מ קדושת היום לא בטל. עכת"ד.

ולפ"ז נמצא, ש"חפצת היום" נקרא "זכרון תרועה". וא"כ א"ש מה שאומרים בתפלה וקידוש בשבת "זכרון תרועה", כיון שזהו חפצת היום, וכשחל בחול אומרים יום תרועה לרמז ג"כ על מצות היום.

ולפ"ז מובן נוסח הרמב"ם שמובא לעיל בהע'.

13) הגם שלכאור' עדיין דחוק לפרש כן בלשונם.

ואגב, בהמשך להנ"ל, יש להעיר ממה שמצאתי לע"ע בדא"ח השייך לענין הנ"ל:

ובהקדם, דשיטת הירושלמי הוא כר' לוי, שלמדים מזכרון תרועה שאין לתקוע בשבת, והא דמ"מ תקעינן במקדש יש ע"ז ילפותא מיוחד בירושלמי, ע"ש¹⁴.

וז"ל הירושלמי¹⁵: "רב אבא בר פפא א"ר יוחנן ורשב"ל הוון יתיבון מקשיי אמרין תנינן יו"ט שר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה אין דבר תורה הוא אף בגבולין ידחה אין לית הוא ד"ת אף במקדש לא ידחה, עבר כהנא אמרין הא גברא רבה דנישאל ליה, אתון שאלון לי אמר לון כתוב א' אומר יום תרועה וכתוב א' אומר זכרון תרועה, הא כיצד, בשעה שהוא חל בחול יום תרועה, בשעה שהוא חל בשבת זכרון תרועה, מזכירין אבל לא תוקעין. ר' זעירה מפקד לחבריי' עולון ושמעין קליה דרבי לוי דרש, דלית אפישר דהוא מפיק פרשתיה דלא אולפן, ועל ואמר קומיהון כתוב אחד אומר יום תרועה וכתוב אחד אומר זכרון תרועה, הא כיצד, בשעה שהוא חל בחול יום תרועה, בשעה שהוא חל בשבת זכרון תרועה, מזכירין אבל לא תוקעין, מעתה אף במקדש לא ידחה, תנא באחד לחודש [פני משה': "וזהו במקדש ששם היו קובעין החודש ויודעין מתי הוא באחד לחודש"] מעתה אפי' במקום שהן יודעין שהוא באחד לחודש ידחה [פנ"מ: "מעתה אפי' במקום המדינה שהן יודעין שהוא באחד לחודש שהרי שלוחין יוצאין כו', מ"מ מאי שנא מקדש שנקט אפי' בירושלים ידחה שהרי הן יודעין שקבעו ב"ד את החודש היום"], תני רשב"י והקרבתם במקום שהקרבנות קריבין". ועד"ז - בשינויים כו' - הוא במד"ר אמור פ' כט.

(1) באור התורה להצ"צ דברים ע' א'שה: "רפ"ד דר"ה דכ"ט ע"ב כתוב א' אומר שבתון זכרון תרועה (ולא תרועה ממש אלא מקראות של תרועה אמרו) וכתוב א' אומר יום תרועה יהי' לכם, לא קשיא, כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כאן ביו"ט שחל להיות בחול, עכ"ל⁽⁶⁾ וכ"ה במד"ר אמור ס"פ כ"ט, ויש להקשות ע"ז, דהא מה שאין תוקעין

(14) ובזה מתורצת קושיא הראשונה של רבא למה הותר במקדש.

(15) וכ"ה בקיצור ובשינויים בויק"ר כט, יב (וראה פ"י מהרז"ו שם ד"ה "בזמן").

(16) חסר סיום המוסגר, ואפשר שצ"ל קודם תיבת ירושלמי.

בשבת אינו מדאורייתא כ"א מדרבנן, ויש ליישב דמ"מ הענין אמת, דאף כשתוקעין בשבת אינו רק זכרון תרועה, כי התרועה מורה על מדת הדין כמ"ש עלה אלקים בתרועה והוא בחי' יצחק, ובשבת ע"י וקראת לשבת עונג אז מדה"ר ג"כ אינו כלל בבחי' דין ע"י שמאיר שם הוי', וע"כ אין התרועה כמו התרועה שבר"ה שאינו חל בשבת אלא הוא רק בחי' זכרון תרועה ירושלמי ר"ה פרק ג"ד סוכה נ מגילה ב". עכ"ל.

והנה לכאור' הקושיא היא שאיך מתאים הפסוק "זכרון תרועה" לפי האמת שתק"ש בשבת היא מה"ת.

ולכאור' הקושיא צ"ב, שהרי באמת זהו החילוק בין שיטת ר"ל ושיטת רבא בהסוגיא, שלרבא (וכ"ה המסקנא) הוא רק מדרבנן, וא"כ באמת הפסוק "זכרון תרועה" לא קאי על שבת, ודוקא לר"ל הוא מה"ת וכמבואר במד"ר וירושלמי שהביא.

ולמש"כ באגרות לוי"צ י"ל, שאכן גם לפי האמת - למסקנא דרבא - קאי הפסוק "זכרון תרועה" על שבת, וכל החילוק בין הבבלי וירושלמי הוא אם למדים מהפסוק פטור בשבת או לא, אבל לכו"ע קאי הפסוק על שבת. וזהו שהקשה, שכיון שלפי האמת תוקעין גם בשבת מה"ת, א"כ למה נקרא גוף התקיעה בשם זכרון (הגם שע"פ נגלה יל"פ הטעם שצריך לזכור כו' וכנ"ל, אבל מ"מ משמע שעצם התקיעה ג"כ נקרא בשם זכרון), וע"ז מתרץ ע"פ דא"ח שהתקיעה של שבת היא רק בגדר זכרון כו'¹⁷.

(2) ב"מאמרי אדמו"ר הצ"צ תרי"ד-תרט"ו ע' קעו ד"ה "יו"ט של ר"ה" (הנחה): "ובגמ' ירושלמי איתא שהוא מדאורייתא, כי הנה כתיב יום תרועה יהי' לכם וכתיב זכרון תרועה, בחול הוא יום תרועה ובשבת זכרון תרועה, אך באמת הנך קראי הם רק אסמכתא בעלמא אבל הוא רק דרבנן".

(17) וצריך לחפש אם מבואר במ"א ג"כ עד"ז במהות החילוק בין תקיעות שבת לתקיעות חול?

מבואר לכאור', שנקט בשיטת הירושלמי שהוא רק אסמכתא. ולכאור' הוא חידוש גדול בשיטת הירושלמי. ובפרט שבירושלמי לא נזכר גזירה דרבה בנוגע תק"ש¹⁸.

ואולי מש"כ "באמת הך קראי הם רק אסמכתא" - היינו לפי הבבלי (שקיי"ל כבבלי לגבי הירושלמי). ולפ"ד נמצא שהצ"צ מפרש שגם לפי המסקנא יש אסמכתא לגזירה דרבה, וכמ"ש לעיל בפ"י הערת רבינו זי"ע בהמכ' כללי.

3) בספר המאמרים תרנ"ט ד"ה יו"ט שר"ה ע' א: "ואם היות דבגמרא שם אי' דיש רמז מה"ת דאין תק"ש ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת ממ"ש זכרון תרועה, היינו בשבת שצ"ל זכרון לבר, וכ"ה במד"ר אמור ס"פ כ"ט ובירושלמי ר"ה פ"ד ה"א (ומשמע שם שזהו מצד ספיקא דיומא, ולכן במקדש תוקעין מפני שהוא בדוגמא של מעלה שגלוי וידוע שהיום ר"ה כו"¹⁹, יעו"ש בירושלמי וביפ"מ שם, ובזה מתורץ קושיית הגמ' אי מדאורייתא במקדש היכא תקעין כו') אמנם באמת לא קיי"ל כן, אלא מדאורייתא מצוה לתקוע בשופר גם בר"ה שחל להיות בשבת אף במדינה, ורק משום גזירה דרבה נדחה

18) ב'זרע אברהם' (ענינים) סי' נח העיר בעל 'אור שמח' בזה שלא נזכר בירושלמי גזירה דרבה, ע"ש. וראה ב'תורה שלמה' כרך יג במאמר סוד העיבור פרק יב בזה, ומביא ראשונים שמביאים בשם ירושלמי הגזירה דרבה. ורג"כ ב'דברי מנחם' (כשר) ח"ד סי' יד. וראה לקו"ש ח"ט ע' 541-540 מש"כ בזה.

וכנראה דעת אדמו"ר זי"ע ג"כ שאין לומר כן, ש"הרי גזירה דרבה היינו ג"כ טעמי דמגילה ולולב, והרי שם אין לימוד מפסוק, וגם הירושלמי ס"ל דאסור, וכסתם משנה". ויש להעיר, שהרי ה"אור שמח" הנ"ל כותב שלולב ושופר ילפי מקרא, וצ"ע איפא לומד הירושלמי לולב מפסוק.

19) להעיר מהערת רבינו זי"ע במכתב כללי ו תשרי תש"מ ד"ה יו"ט שר"ה: "לשון המשנה רפ"ד דר"ה. ולכאור' יו"ט" מיותר. וי"ל דנפק"מ כשבאו עדים מן המנחה ולמעלה דיו"ט הוא למחר - גם תק"ש למחר (ולא כתב כן בצפע"נ לרמב"ם הל' יו"ט פ"א הכ"ב. מהד"ת ע"א, ג). ויש לעיין בשו"ע אדה"ז סת"ר ס"ד. ואכ"מ". - נדפס לקו"ש ח"ט ע' 605.

ונמצא שלא תקעו בבית המקדש רק באופן שכבר ידעו ברור שהוא ר"ה.

ולהעיר ממש"כ בהגהות 'חשק שלמה' ר"ה שם באו"א קצת. וראה ג"כ במראה פנים על הירושלמי. ואכ"מ"ל.

תק"ש כו' (וכ"ה במס' סופרים פי"ט ה"ח סתם שאין תק"ש דוחה שבת בגבולין משום גזירה), וזה יפלא" כו', ע"ש.

ולכאור' יל"ע מהי הכוונה שהדין זכרון תרועה הוא מצד ספיקא דיומא, שהגם שבירושלמי תחלה נקט מצד הפסוק "באחד לחודש" שמשמעו שכיון שהוא ודאי ר"ה (שבקיאין כו') לכן תוקעין, אבל הרי הירושלמי הקשה ע"ז שא"כ בכל מקום שיודעין יתקע, וע"ז מתרין בלימוד חדש של ועשיתם גו' (ששייך לענין הקרבנות), וא"כ מה ההכרח שהוא מצד בקיאות בקביעא דירחא. וכנראה למד אדמו"ר הרשב"ב פי' הירושלמי שלא ניד מהלימוד באחד לחודש, אלא שס"ל שהא דבקיאיין בקביעא דירחא מהני דוקא במקום שהקרבנות קריבין, ובשאר מקומות אפי" אם יש ה"באחד לחודש", מ"מ אינו מקום קרבנות.

ויל"ע בזה במפרשי הירושלמי²⁰.



"הבודק צריך שיבטל" - לשיטת הר"ן

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

הר"ן ריש מכילתין מביא פרש"י דהבדיקה במתניתין הוה כדי שלא יעבור בב"י וב"י. ומעיר ע"ז: "והקשו בתוס' דהא קי"ל דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי כדאיתא בגמ', וסוף סוף לא סגי בלא ביטול כדאמר' בגמ' (ו, ב) הבודק צריך שיבטל. וכיון שכך הוא, היכי אתיא בדיקה כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י, הא לא פטר נפשיה בלא ביטול ובביטול לחודיה סגי. וי"ל, דמדאורייתא בחד מינייהו סגי. . . דבדיקה לחודה נמי מהניא כדאמרינן עלה בגמ' (ז, ב) לאור הנר מנא לן ופשטינא ליה מקראי, אלמא דבדיקה נמי מדאו' היא, וכל שבדק מן התורה אינו צריך לבטל. הלכך שפיר איכא למימר דבדיקה אתי כדי שלא יעבור עליו בב"י, שמה שהצריכו חכמים ביטול אחר הבדיקה, אינו אלא מדבריהם שמא ימצא גלוסקא יפיה ודעתיה עלויה כדאיתא בגמ' (ו, ב)".

(20) וראה פי' תוס' רי"ד על הירושלמי שם.

ולכאו' צ"ע טובא מה שהר"ן הביא אותה גמ' (דף ו, ב) גם בקושייתו וגם בתירוצו: דבקושייתו רצה להוכיח משם דהיות והבודק צריך שיבטל לכן אין לבדיקה עיקר מה"ת; ובתירוצו כתב, דבודאי בדיקה בכדי מהני, והביטול הוא רק "מדבריהם שמא ימצא . . כדאיתא בגמ' (ו, ב)!" וצ"ע, דמעיקרא מאי קסבר ולבסוף מאי קסבר בפירוש אותה הגמ', ואיך נשתנה הפירוש מהקושיא להתירוץ?

והנראה, עפמ"ש"כ הר"ן בסוף דבריו (בסוגיין); שמוכיח שאפ"ל שמי שבדק וביער ואח"כ מצא גלוסקא יפיה, עבר עליו למפרע, דא"כ הי' צריך לבטל (אפי' אחר שבדק) מדאורייתא, ושוב "אי אתה מוצא בדיקה [וביעור] מה"ת".

וי"ל, שזה הי' ההבדל בין הקושיא להתירוץ בריש דבריו: דבהק' אכן רצה להוכיח שאין לבדיקה וביעור עיקר מה"ת, ושוב אפ"ל דכשימצא גלוסקא יפה יעבור עליו למפרע, ואז אכן יתפרש אותה גמ' (בדף ו, ב) שחייב לבטל מדאו'. משא"כ בתירוצו שמוכיח מקראי שיש לבדיקה וביעור עיקר מה"ת, שוב א"א לפרש כך אותה גמ' (כנ"ל - דבאם יעבור עליו למפרע אז יתחייב מדאו' לבטל, ושוב "אי אתה מוצא בדיקה וביעור מה"ת"), ולכן צריכים לפרשה שהחשש דשמה ימצא וכו', הוא רק שאז יעבור עליו להבא, וא"כ הוה חששא דרבנן כמבואר בהמשך דבריו.



"לעולם יכנס אדם בכי טוב" לרש"י ולתוס'

הנ"ל

א. בטעם הדבר שהאדם יכנס וכו' בשעת האור, כתב רש"י כאן (ב, א) ד"ה "בכי טוב") ..ומה היא טובתו מפני החיות ומפני הלסטים". ובב"ק פ"י (ס, ב ד"ה "בכי טוב"): "..מפני המזיקין והליסטיין". ובתענית (י, א ד"ה "ויכנס") ..בעוד שהחמה זורחת שאין ליסטיין מצויין. א"נ שלא יפול בבורות ובקעים שבעיר, ושלא יעלילו עליו עלילות מרגל אתה או גנב". ועכ"פ נמצא דלרש"י איכא כו"כ טעמים וחששות שמחמתם יש ליכנס בכי טוב וכו'.

אמנם ראה בתוס' ב"ק (שם) דלר"ת הוה החשש רק מחמת "מוקשים ופחתים" (ובמקרה דליכא חששא זו לא נאמר הדין). ומדברי הר"י (הובאו בתוס' בסוגיין) נראה דהטעם הוה רק מחמת "מזיקין". ולדברי

הרשב"א (בתוס' כאן) הרי"ז שלומדים דין זה מתרי קראי ("לא תצאו איש מפתח ביתו וגו'", ו"הבוקר אור והאנשים שלחו"), - הוא ללמדנו ב' החששות, דמזיקין ופחתים. ומשמע א"כ דרק ב' אלו נתרבו, וליכא לשאר החששות.

וצ"ב, מדוע לרש"י אפ"ל כו"כ חששות וטעמים להאי דינא, משא"כ לכל הני שיטות בתוס' שמפרשים שהוא מטעם חשש מיוחד (או שתיים). [ולהעיר, שיש נפק"מ לדינא במקרה שלא שייך חשש פלוני, דלפי רש"י מ"מ יש עוד חששות, משא"כ לפי שיטות אלו, אם נסתלק אותו חשש שהוא טעם הדין, אז ליכא לדין זה].

ב. ועיין ב'ראש יוסף' (כאן) שדייק מדברי רש"י (כאן, ד"ה "הבקר אור"), "ולפי דרכו לימדך הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף וכו'", שרש"י בא בזה לתרץ קושיית התוס' (הנ"ל) דמדוע בעינן לדינא דר"י אמר רב תרי קראי? וע"ז מת' רש"י, דבאמת אין מכאן "מקור" לדין זה, אלא דהתורה מספרת מה שקרה, ודא"ג מספרת שהתנהגו האחים בד"א כדינא דר"י אמר רב.

ונראה לומר, דהא דלרש"י לא בעינן תרי קראי, הוא משום דמהפסוק ד"לא תצאו איש וגו'", גמרינן כלל - שאדם יש לו לשמור את עצמו מלצאת החוצה, מחמת איזה חשש שיכול להיות. ולכן לא בעינן איזה לימוד אחר עבור חששות פרטיות אחרות (שאולי לא היו קיימות באותו מקרה שבו נאמר "לא תצאו איש וגו'").

משא"כ התוס' סב"ל דמהפסוק (או מהפסוקים) גמרינן דינים פרטיים בהאיסור יציאה, ולכן: הרשב"א סב"ל דהיות ויש ב' פסוקים גמרינן ב' דינים פרטיים, הפ' ד"לא תצאו" מדבר בפשטות על מזיקין (כמו משמע בהגמ' ב"ק שם, דהמדובר שם היתה בזה שניתנה רשות למשחית וכו'), והפ' ד"הבקר אור" צריכים לפרש על פחתים, דהא אחי יוסף י"א היו, ולכן ליכא בהם שום א' מהחששות האחרות.

והרי"ו ור"ת סב"ל - י"ל - שאכן הפ' ד"הבקר אור" אינו עוד 'מקור' לדין זה, אלא סיפור דברים בעלמא (כרש"י הנ"ל), ונמצא דיש רק מקור לדין א' פרטי. ולכן הרי"ו מפרש דנלמד הדין דמזיקין, דהא זהו מה שמשמע מאותו פסוק כנ"ל. ועפ"ז צ"ל שחששא דמזיקין איכא גם בכמה בנ"א ביחד, דהא התורה מספרת לנו שגם אחי יוסף התנהגו כן מחמת חשש זה (וכ"כ בחת"ס כאן לשי' ר"י),

משא"כ ר"ת סב"ל - י"ל - שאכן אין חשש מזיקין כשכמה בנ"א הולכים ביחד, וא"כ מזה שהתורה מספרת לנו שגם אחי יוסף התנהגו כן, מוכח שהחשש שנלמד מהפ' ד"לא תצאו", הוה חששא כזה ששייך באחי יוסף, ש(כנ"ל) זהו רק חששא דפחתים [ואע"פ שהפ' ד"לא תצאו" נאמר להם במקרה דשם לא שייך האי חששא, היות וזה הוה עירם? כבר תי' ר"ת (בב"ק שם) דאז מחמת הסכנה המיוחדת הי' אותו דין נוהג גם בעירם].

לסיכום: רש"י למד שמהפ' דלא תצאו למדנו דין כללי - להשמר מכל החששות. ובעלי התוס' למדו שמפס' זה למדנו דין פרטי מחשש מסויים - להרשב"א ולהר"י, חששא דמזיקין, ולר"ת חששא דפחתים. ולהרשב"א יש עוד לימוד מקרא דהבקר אור - חששא דפחתים, משא"כ לרש"י, ר"י ור"ת - הרי קרא זה הוה רק סיפור דברים.

ג. והא דרש"י שינה בהבאת החששות בכל א' מהגמרות כנ"ל, אולי י"ל, דהמעלה בחששא דלסטים הוא שקיים עד נה"ח (ושלכן מחמת חשש זה צריך האדם להמתין מלצאת עד שעה זו), ולכן מביא רש"י חשש זה בכל א' מהמקומות. ובהגמ' דב"ק מביא גם החשש דמזיקין, היות ושם הובא הפ' דלא תצאו וגו' ש - כנ"ל - החשש הפשוט שהי' אז הי' מזיקין.

ולאידך בגמ' דידן מביא רש"י גם חיות (בנוסף לליסטים הנ"ל). משום דגם בחיות (כמו ליסטים) קיים החשש עד נה"ח (כמבואר במפרשים כאן), ובגמ' דידן נוגע במיוחד שהדין דר"י אמר רב הוה עד נה"ח (כמבואר במהרש"א כאן).

ובגמ' דתענית הביא רש"י (בנוסף לליסטים, כנ"ל) גם שאר החששות שלא הוזכרו בהסוגיות האחרות [וכנ"ל, שנפק"מ לדינא לדעת כל החששות, דגם במקרה שלא קיימות כמה מהחששות, מ"מ צריכים להשמר מחמת החששות האחרות המוזכרות בדברי רש"י].



חסידות

ישׁוב לקושיות רח"א ביחובסקי בתניא פל"ב

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

בס' כתבי רח"א הכהן ביחובסקי ז"ל, הקשה ב"לשון רבינו הגדול בספר הקדוש תניא פל"ב והן לא לא הפסיד שכר מצות אהבת ריעים, דלכאור' אחרי שמצוה לשנאותו לפ"ד הסמ"ד [במ"ע ט דוקא לרעך שהוא רעך בתורה ומצות [ישנו המצוה של ואהבת לרעך כמוך], אבל אדם רשע ואינו מקבל תוכחה מצוה לשנאותו וכו'... עכ"ל]. א"כ איזה מצות ריעים נקיים בזה?

וכתב ליישב: "ע"פ מ"ש הרמב"ם הל' גניבה פ"ב הט"ו, לרעהו ולא להקדש, ולרעהו ולא לעכו"ם, היינו שהקדש הוא למעלה מגדר רעהו, ועכו"ם הוא פחות מגדר רעהו.

ועפ"י נפרש לרעך כמוך, דלרעך צ"ל האהבה שוה לך, אבל להקדש צ"ל האהבה יותר מכמוך, וכמ"ש בכל נפשך, אפילו נוטל את נפשך, ולעכו"ם ולמי שאינו כשר, שאינו רעך, אז אולי דאפשר לאהוב אותו, אבל לא כמוך".

..ולפי מה שביארנו דרק אימעט מענין אהבה שאין עמה שנאה שהיא דוגמת כמוך, אבל מאהבה שיש עמה גם שנאה מזה לא אימעט, וזהו שכר מצות אהבת ריעים סתם שאינם כמוך". עכ"ל. [וכ"ה ב"יגדיל תורה - ירושלים קובץ ג' (תמוז תשל"ז) ע' 37].

ולע"ד זה תמוה מאד לומר בכוונת רבינו, שהרי מ"ש שם אדה"ו: "והן לא לא הפסיד שכר מצות אהבת רעים", קאי על "מי שאינו חבירו ואינו מקורב אצלו, הנה ע"ז אמר הלל הזקן הוי מתלמידיו של אהרן אהוב שלום וכו' אוהב את הבריות ומקרבן לתורה" - (ולפנ"ו כתב): "ומ"ש בגמ' שמי שרואה בחבירו שחטא מצוה לשנאותו וגם לומר לרבו שישנאהו, היינו בחבירו בתורה ומצות וכבר קיים בו מצות הוכיח תוכיח את עמיתך...". עכ"ל. מבואר, דאלו שאינם חבירים בתורה ומצות אין לשנאתם כלל (אפי' מצד הרע שבהם) וכמ"ש בהדיא בקונטרס "אהבת ישראל" (ע' 25) מכ"ק אדמו"ר זי"ע: "משמע אבל גבי עם הארץ גם מצד הרע אינו צריך לעורר שנאה אצלו", עכ"ל. וע"ש ע' 40 הע' 91.

ולפי"ז איך אפשר לבאר דכאן "אימעט מענין אהבה שאין עמה שנאה שהיא דוגמת כמוך", והכוונה ל"שכר מצות אהבת ריעים סתם שאינם כמוך"? הלא בכאן דן רבינו לגבי אלו שאין לשנאותם כלל - וממילא מעיקרא לק"מ מהסמ"ג, כיון שלדעת רבינו המצוה דלשנאותו איכא רק לגבי חבירו בתורה ומצות בלבד - וא"כ שפיר צ"ל אצלם "אהבה שוה לך" - כמוך.

ובלא"ה לק"מ מהסמ"ג, כיון שגם לגבי חבירו בתורה ומצות כתב בהדיא רבינו שם: "וגם המקורבים אליו והוכיחם ולא שבו מעונותיהם שמצוה לשנאותם מצוה לאהבם ג"כ", עכ"ל. - ולפי"ז מיותר לגמרי לחדש "דאפשר לאהוב אותו אבל לא כמוך". [ויתירה מזו: דבר זה אינו, (א) כיון שגם לעצמו אם חטא, צריך לשנוא את הרע שבו, א"כ שוב הוי "כמוך". (ב) לפי מה שכתב רבינו הזקן להלן: "והרחמנות מבטלת השנאה" שוב הוי "כמוך" ממש (אפילו לשיטתיה)]. ומבאר שם אדה"ז: "ושתייהן הן אמת, שנאה מצד הרע שבהם, ואהבה מצד בחי' הטוב הגנוז שבהם שהוא ניצוץ אלקות שבתוכם, המחיה נפשם האלקית, וגם לעורר רחמים רבים עלי'. . . והרחמנות מבטלת השנאה ומעוררת האהבה". עכ"ל. ועי' בביאור כ"ז בקונטרס "אהבת ישראל" (ע' 25) בארוכה מכ"ק אדמו"ר זי"ע. וע"ש (ע' 26) מ"ש מלקוטי הגהות לס' התניא בקשר ל"מצות אהבת ריעים".



נפש האלוקית, נפש הבהמית ויצר הרע

הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בתניא פ"א, מביא את דברי הרח"ו ז"ל בשער הקדושה: "דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות . . . נפש אחת...". ובפ"ב: "ונפש השנית...". ואינו מסיים וקוראם בשמם וזהו נפש הבהמית וזהו נפש האלוקית, אלא הדברים מובנים מאלהן מהתוכן.

בפעם הראשונה שמופיעה לנשמה שמה "נפש האלוקית", הוא כבדרך אגב בפ"ג: "...מיסוד האש שבנפש האלוקית...". וכן ממשיך אח"כ בשם זה בתחילת פ"ד: "ועוד יש לכל נפש אלוקית...". בפ"ב עדיין הנשמה נקראת בשם "נפש רוח ונשמה" שמזכיר שם זה כו"כ פעמים או "נשמה" לבד.

וכן לגבי נפש הבהמית בפ"ו שמזכיר את כל פרטיה, כחותיה ולבושיה לא קוראה בשמה, אלא: "הנפש דסטרא אחרא". רק בפ"ז כשמדבר על קליפת נוגה הרי בדרך אגב מזכיר "אך הנפש החיונית הבהמית"; "לא עדיפי מעשה דבור ומחשבות אלו מנפש החיונית הבהמית בעצמה". בהמשך הפרק משמיט את "החיונית", "אך מי שהוא בזוללי בשר וסובאי יין למלאת תאות גופו ונפשו הבהמית". וכן בתחילת פ"ט "והנה מקום משכן נפש הבהמית...". מ"מ בפרק זה חוזר לכנותו ג"כ חיונית [בדף יד, א]: "כך שתי הנפשות האלוקית והחיונית הבהמית...". ובסוף הפרק דף יד, ב: חוזר לכינויו המקורי רק בהמית: "אך נפש הבהמית שמהקליפה...". וכך בכל משך הפרקים לעיתים מכנהו ג"כ חיונית ולעיתים רק בהמית. וצ"ל שינויי השמות, ובעיקר מדוע לא קובע שמותם אלא רק כבדרך אגב תוך כדי המשך הביאור.

בפרק ח בתחילתו, מוסיף עוד שם ופרט בנפש הבהמית והוא - "היצר הרע". (אע"פ שגם קודם הזכיר יצה"ר ויצ"ט. אבל רק בציטוט מחז"ל אבל לא משתמש בזה בלשונו הוא), ומובן שהיצה"ר הוא לא הנפש הבהמית כולו, אלא הרע שבו וכח המתאווה כמו שמזכיר כאן, שהרי גם צדיק יש לו נפש הבהמית כמ"ש הרח"ו: "דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות...". ומ"מ יצר הרע אין לו שהרגו בתענית. וכן כל עבודת הבירורים וקיום המדות הוא ע"י זה שמקיימן ע"י נפש הבהמית.

וכמ"ש בפרק לה דף מה, א: "גם כח נפש החיונית שבגופו ממש שמקליפת נוגה נתהפך מרע לטוב. . שהוא הוא הפועל ועושה מעשה המצוה שבלעדו לא היתה נפש האלוקית פועלת בגוף כלל...". וכן בפרק לז: "וכן כח נפש החיונית הבהמית שבאברי גוף האדם המקיים המצוה הוא מתלבש ג"כ בעשיה זו. . כי אי אפשר לנפש האלוקית לבטא בשפתיים ופה ולשון ושיניים הגשמיים, כי אם ע"י נפש החיונית הבהמית...".

הרי שגם לצדיק יש נפש בהמית, וזה מובן וגם פשוט, שהרי לנה"ב יש תפקיד להחיות הגוף, כמ"ש: "כי הדם הוא הנפש", וכמ"ש בפרק א, ואדרבה תפקיד זה מופיע ראשון, ורק אח"כ מופיע ש"ממנה באות כל המדות רעות מארבע יסודות רעים שבה...".

וצ"ל, מדוע גם כאן לא קורא וקובע את השם יצה"ר של חלק זה של הנפש הבהמית, הרי זה חסר להבנת כל הענין, רק לפעמים מופיע השם יצה"ר במקום נה"ב ואין חלוקה ברורה.

בפרקים ט-י הנלחמות הן האלוקית והבהמית, בפ"ט: "כך שתי הנפשות האלוקית והחיונית הבהמית שמהקליפה נלחמות זו עם זו על הגוף...". וכן בפרק י בתחילתו: "והנה כשהאדם מגביר נפשו האלוקית ונלחם כל כך עם הבהמית...".

ובפרק יג הנלחמות הן היצ"ט והיצה"ר: "...כך היצה"ר אומר דעתו בחלל השמאלי שבלב. . ומיד חולק עליו השופט השני שהוא הנפש האלוקית שבמוח המתפשט בחלל הימני שבלב מקום משכן היצר הטוב...". מלשון זה נראה ברור החלוקה בין הנפש האלוקית כולה - שמשכנה במוח, ליצר הטוב שבנפש האלוקית - שמשכנה בלב.

מ"מ צ"ל כנ"ל, הרי יש כאן ביאור ופירוט כל חלקי הנפשות תפקידם וכו', מדוע אינו קובע שמם בכלל וכן את פרטי החלקים שבנפשות, אלא משתמש לפעמים בשם זה ולפעמים בשם זה. בפ"ג דף יח, ב: "שנפש האלוקית מתאמצת ומתגברת על נפש הבהמית...". ובפ"ט: "שהיא המלחמה עם היצה"ר"; "אינו עושה שום מלחמה עם היצר לנצחו"; "אין יצרו עומד לנגדו כלל"; ואח"כ לקראת סוף הפרק: "לשלוט על הטבע. . הנפש הבהמית...".



בטעם שנקרא בשם "בן" (ולא נ"ב)

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת, אה"ק

באגרות קודש לכ"ק אדמו"ר (ח"א עמ' קעט) שקו"ט בטעם "מה שבשמות עב סג מה מספר המרובה קודם, מה שאין כן בשם בן" [היינו, מדוע נקרא בשם "בן" ולא "נב"]. ומבאר מה שאפ"ל בזה, שיש שייכות תוכנית בין המילה "בן" לתוכן הענין. עיי"ש.

ולכאורה יש להעיר מהמבואר במאמר אדה"ז (סה"מ תקס"ב ח"ב ע' תקלו), הסבר מובן לענין זה, וז"ל: "והנה ענין רו"ש הנ"ל נקרא בלשון המקובלים בשם מ"ה וב"ן. . הרצוא שהוא העדר התפיסה והשגה ונקרא מ"ה, כמ"ש מה פשפשת מה ידעת, והיינו כשאלקות אצלו

בבחינה שלמעלה מן ההשגה . . וכשיש לו השגה באלקות הוא מבחינת ב"ן, לשון התכונות דבר מה בגדולת ה' והתפשטותו כו". ופשוט.



"לגרמייהו עבדין"

הרב שלום דובער חזן
ברוקלין, ניו יורק

ידועים דברי כ"ק אדה"ז בלקוטי אמרים ספ"א: "וכל טיבו דעבדין האומות [ע"פ לוח התיקון, הושמטו כאן תיבות "עובדי גילולים"] לגרמייהו עבדין, וכדאיתא בגמרא ע"פ וחסד לאומים חטאת שכל צדקה וחסד שאומות העולם [ע"ש] עושין אינן אלא להתייהר כו".

והוא, בבארו החילוק בין נפשות בני" לבין - להבדיל - נפשות אוה"ע, שבישראל גם "נפש זו דקליפה היא מקליפ' נוגה", ולכן "גם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם . . באות" מנפש זו דקליפה. "משא"כ נפשות אומות העולם הן משאר קליפות טמאות שאין בהן טוב כלל".

והנה, ישנם שלוחים ואחרים הלומדים תניא עם יהודים שעדיין לא למדו ריבוי תורה וכו', ומתקשים בהסברת וביאור ענין זה. שהרי, טוענים הם או תלמידיהם, כ"ק אדה"ז מזלזל בערכם של אומות העולם - באמרו שאין ביכלתם לגמול טוב וחסד באמיתיות, ורק לאינטרסים שלהם עצמם. והרי כל "גוי טוב" ישמח לעשות טובה עבור בן אדם אחר.

האמת היא, וזה ברור ופשוט, שאין אדה"ז "מזלזל" כאן באף אחד, ולא מוריד את ערכם של אוה"ע - והר"ז רק אי-הבנה בפירוש הדברים, כדלהלן.

ראשית כל, יש לציין לדברי כ"ק אדמו"ר (הובאו ב"לקוטי ביאורים בספר התניא" להר"י קארף, ועוד) שמביא משער חהמ"צ בסידור, ולקוטי ב' להר"ה מפאריטש, ש"יוצאים מכלל זה אותם הנקראים חסידי אוה"ע, ששייך אצלם מדות טובות כו' ולא לגרמייהו מפני שנלקחים מנוגה כו". אך הרי עדיין אין זה מיישב את ה"תמיהה" הנ"ל.

ובכדי לבאר זאת, יש להקדים ולהביא את דברי כ"ק אדה"ז באגה"ק סי"א (אגרת "להשכילך בינה" הידועה), שם מבאר את ענין האמונה איך היא לאמיתתה, וזלה"ק: "אבל המאמין לא יחוש משום יסורין בעולם ובכל עניני העולם הן ולא שוין אצלו בהשוואה גמורה, ומי שאין שוין לו מראה בעצמו שהוא מערב רב דלגרמיייהו עבדין...". עכלה"ק.

יראה הרואה ויווכח, שאותו תואר ממש שנתן כ"ק אדה"ז לגויים בספ"א - באותם מלים ממש הוא מתאר את האיש הישראלי שאין אמונתו שלימה. (אגב, "לגרמיייהו עבדין" הר"ז ציטוט מדברי ה"תיקוני זהר"). והרי בזה מיישבים כבר את ה"דאגות" על "השפלת ערכם" של אומות העולם - שהרי אותו הדבר נאמר על יהודים.

ועתה - לביאור הענין עצמו: הקב"ה הרי ברא את העולם שיהי' מדוד ומוגבל להגבלותיו ולא ייצא מהם. שהרי אם לאו, אין זה טבע אלא למע' מדרך הטבע, ואין זו הכוונה (בדרך כלל, כפשוט).

אחד הטבעיים שהטביע הקב"ה בעולמו הוא, שכל נברא דואג לטובת עצמו. ורואים את זה במוחש: במין הצומח, רואים איך שכל צמח מנסה לקבל לעצמו את המים הנצרכים לו, ואת אור השמש הנצרך לו, וכו'. וכן במין החי, כפשוט וכנראה בחוש. וכן הוא גם במין המדבר - הנתונים גם הם תחת דיני הטבע הזה שהטביע הקב"ה בעולמו. בן-אדם רוצה בטובת עצמו, ולכן גם בטובת אשתו ובניו, בפרנסתו ובפרנסתם וכו' וכו'.

זהו טבעו, וזה נורמלי, ולא נדרש ממנו לבקוע ולצאת ממדידותיו והגבלותיו אלו, ואדרבה. וזהו מה שאמר כ"ק אדה"ז על אוה"ע, שעושינן "לגרמיייהו" וכו' - ואין בזה שום זלזול והשפלה וכו', רק תיאור הענין כמות שהוא.

הרי אף גוי נורמלי לא יעלב אם יאמרו לו שכל שור או חמור, נמצא בדרגא ש"לגרמיייהו עבדין". למה? כי זהו מצבו וזהו עניינו, ואין בזה שום דבר רע או שלילי. ועד"ז בעניננו.

אך מאיש הישראלי נדרש שישאוף¹ להגיע לדרגא שלמעלה מן הטבע, ואכן, שייצא ממדידותיו והגבלותיו, שלא לפי טבע הבריאה.

(1) עיין באגה"ק שם, "אף שאינו יכול...". ואכ"מ.

נדרש ממנו שלא יאהוב את עצמו כלל, עד כדי "הן ולאן שוין אצלו". והר"ז אכן "לא נורמלי", אך זה מה שדורשים מיהודי - שלא יהי' כמו בן-אדם נורמלי. כמובן מדבריו הברורים של כ"ק אדה"ז ב"להשכילך בינה"², ע"ש וק"ל.



התהוות חומר וגוף האותיות

הנ"ל

באגה"ק סימן ה' דף קז, ב כתב כ"ק אדה"ז אודות התהוות האותיות: אבל בחינת החומר וגוף התהוותן [בניגוד ל"צורתן" המבואר לעיל]. . הוא ההבל היוצא מהלב שממנו מתהווה קול פשוט היוצא מהגרון ואח"כ נחלק לכ"ב הברות וביטוי כ"ב אותיות בה' מוצאות הידועות. . ומבטא ההבל הוא אות ה'. . והוא מקור החומר וגוף האותיות טרם התחלקותן לכ"ב...". עכלה"ק.

והנני מקשה קלאץ קשיא: לכאור' מוצאות הפה היוצאות מאות ה"א אינם אלא כ"א, שהרי אחת המוצאות היא אות ה' גופה. ואבקש מקוראי הגליון יחיו להאיר עיניי בזה.



פשוטו של מקרא

(2) הביאור הזה, בכללותו, ראיתי אחרי כתיבי ב"פניני התניא", אך בלי הציון ל"להשכילך בינה". לביאור מורחב על כל הענין, עיין ב"שיעורי ה"ג" להר"ז גולדשמידט ז"ל.

ויש להוסיף דיוק בזה בד"א - שבספ"א הרי הוא מוסיף ומביא גם את דברי הגמרא ש"אינן עושין אלא להתייהר" - שבפשטות הר"ז עוד יותר מאשר רק "לגרמייהו". משא"כ בדברו על בנ"י אינו אומר עד כדי כד, ורק "לגרמייהו עבדין...".

כפל הלשון "ובשמו תשבע"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת ואתחנן ד"ה "ובשמו תשבע" (ו, יג): "אם יש בך כל המדות הללו, שאתה ירא את שמו, ועובד אותו, אז בשמו תשבע, שמתוך שאתה ירא את שמו תהא זהיר בשבועתך, ואם לאו לא תשבע", עכ"ל. ובפרשת עקב פירש"י בד"ה "את ה' אלקיך תירא" (י, כ): "ותעבוד לו ותדבק בו, ולאחר שיהיו בך כל המדות הללו אז בשמו תשבע", עכ"ל.

והנה זה שחזר הכתוב עוד פעם בפרשת עקב: "את ה' אלקיך תירא אותו תעבד . . . ובשמו תשבע", הגם שכבר נאמר זה בפרשת ואתחנן (ו, יג), ואין רש"י מתרץ זה כמו שרגיל לתרץ בכמה וכמה מקומות למה שנה הכתוב על ענין מסוים עוד פעם, - אולי אפשר לומר שהטעם הוא, כמו שרש"י בעצמו כבר פירש (כדלקמן), שכשיש איזה הוספה בפעם השני על פעם הראשונה, אז חוזר הכתוב על כל הענין, ובלשון הגמרא (סוטה ג, א) "כל פרשה שנאמרה ונשנית, לא נישנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה". והנה בפרשת עקב מוסיף הכתוב "ולדבקה בו", שלא נאמר בפרשת ואתחנן.

ומצינו שרש"י פירש זה בפרשת נשא בד"ה "למעול מעל בה" (ה, ו): "הרי חזר וכתב כאן פרשת גזול ונשבע על שקר היא האמורה בפרשת ויקרא . . . ונשנית כאן בשביל שני דברים שנתחדשו בה...". עכ"ל. וכן פירש"י בפרשת ראה (הגם שפרשה זו הוא אחר פרשת עקב) בד"ה "השסועה" (יד, ז): "..אמרו רבותינו, למה נשנו, בבהמה מפני השסועה, ובעופות מפני הראה, שלא נאמרו בתורת כהנים".

אבל מה שלכאורה עדיין אינו מובן הוא: א) למה צריך רש"י לפרש מה שפירש עוד פעם לאחר שכבר פירש זה בפרשת ואתחנן.

ב) כנ"ל, זה שנאמר בפרשת עקב: "ולדבקה בו", זהו הוספה על מה שנאמר בפרשת ואתחנן. דהיינו שלא לבד שצריכים לירא את ה', אלא גם צריכים לדבקה בו, שזהו דביקות נפשית בהקב"ה מתוך אהבה וחיבה, וע"ד שכתוב בפרשת וישלח (לד, ג) "ותדבק נפשו בדינה . . . ויאהב את הנערה וגו'".

ואם כן, זה שפירש"י בפרשת עקב "...ותדבק בו, ולאחר שיהיו בך כל המדות הללו אז בשמו תשבע", הוא לכאורה סתירה למה שפירש בפרשת ואתחנן, ששם משמע שכשיש בו יראת השם מספיק, ויש לו רשות לישבע, משא"כ כאן בפרשת עקב משמע שהגם שיש לו יראת השם, זה עדיין לא מספיק, רק שצריך להיות עוד העבודה של "ולדבקה בו", ואז דוקא יש לו רשות לישבע.

אבל אולי אפשר לומר שאין זה סתירה, שבפרשת ואתחנן מסיים רש"י: "ואם לאו לא תשבע". משא"כ בפרשת עקב אין רש"י מסיים ואם לאו לא תשבע. שמה משמע לכאורה, שיש חילוק בין אם חסר לו יראת השם או חסר לו אהבת השם. שאם חסר לו יראת השם אז גם בדיעבד אין לו רשות לישבע, לכן מסיים רש"י "ואם לאו לא תשבע". משא"כ בנוגע לאהבת השם, הנה לכתחילה ישתדל שלא לישבע רק אם יש לו גם אהבת השם. אבל בדיעבד שאין לו אהבת השם אבל עכ"פ יש לו יראת השם מותר לו לישבע, ולכן אין רש"י מסיים ואם לאו לא תשבע.

אבל עדיין צריך עיון בתירוץ זה, שהרי רש"י כולל גם יראת השם עם אהבת השם, שהרי כתב: "ולאחר שיהיו בך כל המדות הללו אז בשמו תשבע". שמה משמע שאין שום חילוק בין שחסר לו יראת השם או שחסר לו רק אהבת השם.

ג) רש"י כתב בפרשת ואתחנן: "...שמתוך שאתה ירא את שמו תהא זהיר בשבועתך". ואם כן למה באמת צריך להיות לו גם אהבת השם קודם שישבע. הרי גם בלי אהבת השם, אם יש לו רק יראת השם יהא זהיר בשבועתו.

ד) ראיתי ב'תורה תמימה' בפרשת עקב (י, כ) שמביא דרשת הגמרא (תמורה ג, ב): "מה ת"ל והא כבר נאמר בזה (פ' ואתחנן), ואלא אתיא לכדרב, דאמר מניין שנשבעין לקיים את המצוה, שנאמר (תהלים קיט) נשבעתי ואקימה לשמור משפטי צדקך". עכ"ל.

ועיין שם בתמורה בפירש"י ד"ה "הכתיב קרא אחרנא ובשמו תשבע", וז"ל: "דתרי קראי כתיבי ובשמו תשבע, חד בואתחנן וחד בוהיה עקב, חד מיבעי ליה דנשבע לקיים את המצוה ואידך לשבועת אמת", עכ"ל.

וצריך עיון למה לא פירש רש"י כן בחומש, לתרץ הכפל של פסוקים אלו. בפרשת ואתחנן מעתיק רש"י תיבות "ובשמו תשבוע" מן הכתוב. משא"כ בפרשת עקב מעתיק רש"י תיבות "את ה' אלקיך תירא" מן הכתוב.



"לא כארץ מצרים היא"

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

עה"פ "כי הארץ אשר אתה בא שמה . . לא כארץ מצרים היא גו'" (דברים יא, י), מפרש רש"י (ד"ה "לא כארץ מצרים היא") "אלא טובה הימנה, ונאמרה הבטחה זו לישראל ביציאתם ממצרים, שהיו אומרים שמא לא נבוא אל ארץ טובה ויפה כזו כו'".

וצ"ע: א. למה (רש"י צריך להוסיף "אלא טובה הימנה", שמזה משמע שיש קס"ד לומר שהכוונה "לא כארץ מצרים", היינו שהיא גרועה ממנה (מארץ מצרים), ולמה) שנחשוב שהארץ שאתה בא שמה (ארץ ישראל) יותר גרועה מארץ מצרים, וכמו שרש"י ממשיך אח"כ "יכול בגנותה הכתוב מדבר כו'".

ובפרט שבפסוק זה ("כי הארץ גו'") נאמר לאחרי פס' ט' "ולמען תאריכו ימים על האדמה . . ארץ זבת חלב ודבש", שבדאי תיבות אלו מבטאות הרבה בקשר למצב הארץ שבאים שמה, שהיא ארץ טובה וכו', ודוקא כאן המקום לחשוב שמה שאומר לא כארץ מצרים היא, היינו גרועה ממנה, ולא זו בלבד אלא שצריך אריכות גדולה והסבר להוכיח שאינו כן, וכפירש"י ("יכול בגנותה הכתוב מדבר וכך אמר להם . . אלא רעה ממנה) "תלמוד לומר וחברון שבע שנים כו'". ועם היות שכך (התוכן) כתוב בספרי, אבל - לפי שיטת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - אין דרכו של רש"י להעתיק מדרשים אם זה לא שייך לפשש"מ.

ב. מה חשוב לומר ש"ונאמרה הבטחה זו לישראל ביציאתם ממצרים שהיו אומרים כו'". ואף שכן כתוב בספרי, אבל כנ"ל שרש"י לא מעתיק סתם מדרשים.

וי"ל בדא"פ, שבעצם יש כאן קושיא חזקה, שלכאורה למה לי בכלל, לכתוב לא כארץ מצרים גו', שאם התורה באה לשבח את ארץ ישראל,

הנה מיד אחרי שכתבה הפסוק הקודם (פסוק ט) "...ארץ זבת חלב ודבש", הי' צריכה להמשיך "ארץ הרים ובקעות למטר השמים גו' ארץ אשר . . דורש אותה תמיד עיני ה' אלקיך בה גו'".

שלכן יש מקום לומר שפרשה זו (של "כי הארץ גו'") אינה באה בהמשך ל"זבת חלב ודבש" (שבחה של ארץ ישראל), אלא היא פרשה בפני עצמה, והיא נאמרה בתור תוכחה כשאר הפרשיות שנאמרו עד כאן, וכפירוש"י בתחילת הספר: "לפי שהן דברי תוכחות כו'".

ובאמת גם הפסוק שלפני פרשה זו שמסתיים "ארץ זבת חלב ודבש", הוא סיום דברי תוכחה של הפרשה הקודמת שמתחילה (פ' י פס' יב) "ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך גו'", ומסיימת (הפרשה) "ולמען תאריכו ימים על האדמה . . (שהיא) ארץ זבת חלב ודבש". שכדאי לכם לשמור (פס' ח) "...את כל המצוה אשר אנכי מצוך היום למען תחזקו גו'", שאז תזכו להכנס לארץ ישראל ולהאריך ימים עלי', ונמצא שאין סיום הפסוק (יא, ט) "זבת חלב ודבש" עוסק בשבח ארץ ישראל, אלא סיום דברי התוכחה, אלא שבמילא מובן גם מעלתה של ארץ ישראל. אבל אין שייך כאן (כ"כ) להמשיך לדבר במעלתה של ארץ ישראל (כהמשך לפסוקים הקודמים).

וגם לפי סדר הפרשיות, הנה מ"ועתה ישראל" עד "כי הארץ" (י, יב-יא) היא פרשה בפני עצמה, ומ"כי הארץ גו'" היא פרשה אחרת, שלכן (כנ"ל) יש מקום לומר שאדרבה שענין הפרשה החדשה של "כי הארץ אשר אתה בא שמה גו'", תוכנה ככל הפרשיות שלפני, שבאה להוכיח את עם ישראל מפי משה כהכנה לכניסה לארץ ישראל. ואם זה דברי תוכחה, הרי מסתבר יותר לומר ש"בגנותה הכתוב מדבר, וכך אמר להם לא כארץ מצרים היא אלא רעה הימנה".

ולהעיר, שבספרי הלשון "אתה אומר (על הפסוק "כי הארץ גו'") בשבח ארץ ישראל הכתוב מדבר או אינו אלא בשבח ארץ מצרים", ואין שם הלשון יכול בגנותה כו', וגם לא כל הקטע "לא כארץ מצרים אלא רעה הימנה" (אולי נמצא בספרים אחרים וגירסאות אחרות). וזה פלא גדול, למה הוסיף רש"י גנות ו"רעה הימנה", שאין כתוב זאת בספרי.

ועפ"י הנ"ל מובן, שכל הסיבה שהביא התוכן מהספרי הי' כדי לבאר שלכאורה מצד תוכן הפרשיות שהם דברי תוכחה הי' מתאים שגם פרשה זו תהי' דברי תוכחה, ואם זה דברי תוכחה מה מתאים כאן לומר "יכול בשבח מצרים", והרי אין זה ענין תוכחה לישראל, אף שבתוכן

מובן מזה תוכחה, שאם הכתוב מדבר בשבח מצרים, הרי שהארץ שאנו באים שמה אינה כשבח ארץ מצרים, אבל הרי זו דרך ארוכה, לכן נקט רש"י בלשון קצרה וברורה, "יכול בגנותה" (שהרי בא להוכיח אותם) ו"רעה הימנה".

ועל זה ממשיך רש"י (מהספרי) "ת"ל וחברון שבע שנים נבנתה וגו'", שמזה מוכרח שאפי' חברון שהיא הגרועה שבארץ ישראל, היא טובה פי שבע מהמובחר שבמצרים.

אלא שעדין צ"ע לפי האמת לא בגנותה הכתוב מדבר אלא בשבחה, ואיך זה מתאים עם הפרשיות שלפני' שהן דברי תוכחה. הנה ע"ז ביאר רש"י בתחילת הדיבור (מהספרי - בשינוי לשון) "ונאמרה הבטחה זו לישראל ביציאתם ממצרים שהיו אומרים שמא לא נבוא אל ארץ טובה ויפה כזו". ואמר להם משה שהיא טובה ויפה ממנה. כלומר, שבאמת אין פרשה זו באה בהמשך לפרשיות דלעיל, אלא היא נאמרה לישראל ביציאתם ממצרים שהיו אומרים כו'. ובודאי ששם לא הי' ענין של תוכחה אלא אדרבה דברי חיזוק ועידוד.

וזה שהובא פרשה זו לכאן, י"ל בדרך אפשר, שזה ככל הפרשיות שלפני זה שיש בהם דברי תוכחה, אבל מפעם לפעם מעודדם בדברי נחמה ועידוד. וכיון שכאן סיום הפרשה "ולמען תאריכו ימים על האדמה גו'", האריך בטובת ומעלת ארץ ישראל כדי לעודדם.

ועפ"י הנ"ל יובן - לכאורה - דבר פלא בדברי רש"י להלן (יא, יג) בד"ה "והי' אם שמוע". שכותב: "והי', מוסב על האמור למעלה למטר השמים תשתה מים", כלומר שאם שמוע תשמעו גו' אז יהי' מטר, וכבשפתי חכמים: "שאם תשמעו אז ונתתי מטר ארצכם, ואם לאו יעצר".

שלא כהנהגה צ"ע: א. מה קשה לרש"י בפשט"מ בתיבות והי' אם שמוע שצריך לומר "והי' מוסב על האמור למעלה כו'", שמדבריו משמע שאם לא הי' מוסב על האמור למעלה לא הי' כתוב והי' אם שמוע גו'. והרי כמה וכמה פרשיות בתורה מתחילות בתיבת והי', וביניהם פרשה זו (פ' עקב) ורש"י לא מבאר שזה מוסב למעלה.

ואמנם בספר דברים כמדומה אין עוד (הרבה, ואולי בכלל) פרשיות (חוץ מתחילת עקב ופ' והי' אם שמוע) שמתחילות בתיבת והי', ואם נאמר שבעבור זה ביאר רש"י שמוסב על האמור למעלה, א"כ למה לא באר כן ב"והי' עקב תשמעו גו'", שגם שם יש אפשרות לומר שקאי

על למעלה על הפסוק "שומר הברית והחסד לאוהביו ולשומרי מצותיו גו'", או ביאור אחר עכ"פ, ובע"כ שאין צריך שום ביאור, וזה מפני שאין כאן שום אי הבנה או קושי בתיבת והי', ואדרבה, מובן היטב כל ענין הפרשה ש"והי' עקב תשמעון גו' אז ושמר וגו'", ולכאורה גם כאן מובן תוכן הפרשה עם תיבת והי', וקשה מדוע הוזקק רש"י לפרש.

ב. גם אם נאמר שתיבת והי' צריכה ביאור (על מה קאי), אבל איך אפשר לומר שוהי' אם שמוע מוסב על האמור למעלה למטר השמים תשתה מים, הרי בפרשה זו (של והי' אם שמוע) עצמה נאמר במפורש שאם תשמעו גו' אז ונתתי מטר ארצכם, ואם לא ("..פן יפתה לבבכם גו'") "ועצר את השמים גו'", ואיך "תלי תניא בדלא תניא", כלומר שבמקום להמשיך את ה"והי' אם שמוע גו'" למה שנאמר בפרשה זו מפורש, מושך את ה"והי' גו'" על הפרשה שלפני, שזה יותר בדרך רמז.

וב'רש"י פירושי התורה מביא מדפוס ראשון הוספה (לאחרי "והי' מוסב למעלה למטר השמים תשתה מים") "אם שמוע תשמעו ונתתי מטר ארצכם ואם לאו ועצר". ומסיים (המגיה): "וכן נכון כי מבאר בתחלה פשטות הענין, ואח"כ הוא מביא דרשות הספרי". ולכאורה על גירסא זו הקושיא תגדל עוד יותר, שמשתמש (רש"י) בתיבות של פרשת והי' אם שמוע (הנאמרים להלן) ואומר שזה מוסב למעלה למטר השמים גו'.

ועפ"י הנ"ל שפרשה זו נסמכה כאן כדי לעודד את ישראל לאחר דברי תוכחה, כשם שעושה בכל הפרשיות שביחד עם התוכחה מנחם ומעודד אותם. ולכן - אף שפרשה שנאמרה לישראל ביציאתם ממצרים (ולא כאן) - הביאה כאן. - הנה כשם שבכל הפרשיות ביחד עם דברי עידוד מסיים אזהרה (וכיו"ב) על שמירת דברי התורה והמצוה, הנה גם כאן שכל הפרשה הזאת של כי הארץ גו' מדברת כולה בשבח ארץ ישראל, שהם דברי עידוד, הנה נדרש שיסמך דברים אלה לשמירת התורה וכו' (כבכל הפרשיות בכה"ג).

וע"ז - י"ל בדא"פ - אומר רש"י ש"והי' מוסב על האמור למעלה כו'", שבכוונה הכניסו פרשה זו כאן לפני והי' אם שמוע גו', כדי שפרשה זו (והא"ש) שיש בה אזהרה תהי' סמוכה לפרשה שלפני שכולה עידוד.

ועפ"י יש לבאר דיוק נפלא, שלכאורה למה רש"י נקט את הפסוק "למטר השמים תשתה מים", שהוא פסוק אחד לפני סוף הפרשה, ולא

את הפסוק האחרון "ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה גו'", שגם מדבר בגשמים כדפירש"י, ולא עוד אלא ששם מבואר חשיבות של ארץ ישראל שבגללה דורש כל הארצות (כדפירש").

- ובפשטות י"ל שתפס פסוק זה (למטר השמים גו') ששם נאמר במפורש (על גשם), משא"כ בפסוק של ארץ אשר ה' אלקיך דורש אותה גו' לא כתוב במפורש במה הוא דורש. -

ולפי הנ"ל, שכוונת רש"י "והי' מוסב על האמור למעלה למטר השמים תשתה מים", היינו שהאזהרות שבפרשת ויהי' א"ש מוסבים על הפרשה שלמעלה שכולה ערוד וחזוק, וצריכה גם אזהרה וכו', וזה נאמר בפרשה שלאחרי בוהי' אם שמוע, א"כ אינו יכול להביא פסוק ארץ אשר ה' אלקיך גו', שהרי בפסוק זה יש גם רמז ל"עתים לרעה", כדפירש"י בד"ה "תמיד עיני ה' אלקיך בה" לראות מה היא צריכה כו' עתים לטובה עתים כו', הרי שבפסוק זה יש גם ענין התוכחה והאזהרה.

ואין לשאול, לפי"ז, א"כ למה צריך את פ' והא"ש לאזהרות שזה יהי' "מוסב על האמור למעלה כו" שהם דברי עידוד, והרי יש כבר בפרשה זו עצמה דברי תוכחה? דהרי מובן שאין זה דומה כלל לאזהרה ותוכחה שבפ' והי' אם שמוע, שהרי בפשש"מ (בל' פירש"י) אין כאן שום משמעות של תוכחה, ואדרבה פסוק שכולו ברכה, ו(חלק) פסוק זה (תמיד עיני ה' אלקיך בה) הי' שגור בפי כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו לברכה. שלכן צריכים את פ' והי' אם שמוע (שיש בה אזהרות ותוכחות), שתהי' "מוסב על האמור למעלה למטר השמים תשתה מים".



ברש"י פ' בלק ד"ה "גם אתם" [גליון]

ר' יוסף וולדמן
תושב השכונה

בגליון תתמב (עמ' 73) מביא הרב וו. ר. הפירש"י פ' בלק בד"ה "גם אתם" (כב, יט): "פיו הכשילו, גם אתם סופכם לילך בפחי נפש כראשונים", עכ"ל. ושואל: הרי הראשונים שהלכו בפחי נפש היינו שבלעם לא רצה לילך עמהם כמסופר (שם, יג) "...ויאמר אל שרי בלק לכו אל ארצכם וגו'. אבל שלוחים אחרונים כתוב (שם, כא) "ויקם בלעם. . וילך עם שרי מואב" (וכן אח"כ בהמשך בפסוק לה "וילך

בלעם עם שרי בלק"). וא"כ צריך להבין, איזה פחי נפש הי' להם, הרי הלך בלעם עמהם?

ומציע הרב וו. ר. שאפשר שאין כוונת רש"י על יום המחר, אלא על התוצאה הסופית שלא הצליח בלעם לקלל את בני ישראל. ועל זה שואל: שאינו דומה כלל בזה להפחי נפש של השלוחים הראשונים - שהי' רק בזה שלא רצה בלעם לילך עמהם אלא רק עם שרים גדולים יותר.

על שאלתו זו יש להעיר מן פירש"י (כג, יז): ד"ה "ושרי מואב אתו": "ולמעלה הוא אומר וכל שרי מואב, כיון שראו שאין בו תקוה, הלכו להם מקצתם, ולא נשארו אלא מקצתם", עכ"ל. וזה הי' לפני שניסו ע"י שינוי מקום לקלל בשני נסיונות האחרונים, שזה עדיין רחוק מהתוצאה הסופית.

ויש להדגיש בזה עוד (הגם שזה בלי סמך של פירש"י מפורש), שאחרי פירש"י הנ"ל שפעם שנית נשארו רק "מקצתם" של שרי מואב, הנה בפעם השלישית שבלק לקח את בלעם למקום ראש הפעור לקלל משם (ושם חזרו ונשנו ההכנות של שבעה המזבחות וכו'), הרי כבר לא נזכרים שם שרי מואב כלל! וקרוב לומר על יסוד פירש"י הנ"ל, שאפילו המקצת שנשארו עזבו אחרי שפגעו באכזבה השנית.

ועוד מביא הרב וו. ר. פירש"י על ד"ה "לא אוכל לעבור" (כב, יח): "על כרחו גילה שהוא ברשות אחרים, ונתנבא כאן שאינו יכול לבטל הברכות שנתברכו האבות מפי השכינה", עכ"ל. ושואל: הרי כבר כאן גילה בלעם שסופם לילך בפחי נפש, ומה הוסיף בפסוק שאחר זה בתיבות "גם אתם".

הנה בפירש"י הנ"ל יש לראות הרכבה של שני חלקים: תיבת "גילה" שבפירש"י שייכת רק לתחילת דברי רש"י, "על כרחו גילה שהוא ברשות אחרים". ולא לשאר דברי רש"י שממשיך: "ונתנבא כאן שאינו יכול לבטל הברכות. וכו'".

אבל יוצא מדברי רש"י ד"ה "ואך" (שם, כ באמצע דיבורו) "אעפ"כ וילך בלעם, אמר שמא אפתנו ויתרצה", שזה שהוא "ברשות אחרים" אינו מכריח תוצאה של הילוך בפחי נפש. וזה שנתנבא כאן וכו' בפירש"י הנ"ל, בהכרח שמשמעותם הנבואית של דבריו נעלמה ממנו. כמו שמוכרח לומר שנעלמה ממנו משמעותם הנבואית של דברי המלאך בפירש"י ד"ה "לך עם האנשים" (השני) (כב, לה) "כי חלקך

עמהם וסופך ליאבד מן העולם". ונעלמו מהם משמעותם הנבואית של דברי בלק "האמנם לא אוכל כבודך" (כב, לז) שפירש"י "נתנבא שסופו לצאת מעמו בקלון".

וכמו כן הוא הדבר גבי "פיו הכשילו" באומרו "גם אתם", שבאופן זה יש לראות הנ"ל בתור המשך מהמתנבא וכו' דלעיל מיני'.



רמב"ם

דין טומאה במח' בקרחת ראש וזקן

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

ברמב"ם הל' טומאת צרעת (פ"ו, ה"ב) "הראש והזקן שנשר כל שערן והשחין והמכוה שהעלו צרבת, מטמאין בבהרת כמו שביארנו, ואין מצטרפין זה עם זה ואין נגע עור הבשר פושה לתוכם ואינן מטמאים משום מחי', אבל מעכבין את ההופך כולו לבן".

והנה מפשטות ל' הרמב"ם לכאורה נראה, שאף שבהרת בעור הבשר טמאה ע"י סימן של "מחיה", מ"מ בראש וזקן שנשרו או שחין או מכוה שהעלו צרבת, אף ש"בהרת מטמאה" מ"מ אין מחי' סימן טומאה בה.

והנה שחין ומכוה שהעלו צרבת, הרי מפורש לעיל (פ"ה) שסימני הטומאה שלהם הוא שער לבן ופשיון ולא מחי', אבל בנוגע ראש וזקן שנשר צ"ע (וכמו שהקשו באחרונים ראה ס' המפתח רמב"ם פרנקל) דהא מפורש לעיל (ה, ט) שמטמא במחי', וכל' הרמב"ם (שם הי"א): "הראש או הזקן שנקרחו כעור הבשר לכל דבר אלא שאין מטמאין בשער לבן".

ואולי י"ל בזה, דהנה בריש פ"ו מבואר: "אלו מקומות באדם שאין מתטמאין בבהרת תוך העין . . כל אלו המקומות אין מתטמאין בנגעים ואין מצטרפין בנגעים ולא הנגע פושה לתוכן ואין מתטמאין משום מחי' כו'".

ולכאורה צ"ב, מהו החידוש שאין מתטמאין משום מחי', הא אין במקומות אלו נגעים בכלל. והבי' בזה הוא כמבואר בכס"מ, דאין הכוונה באין מתטמאין משום מחי', כגון שיש נגע בתוך הקמט וכיו"ב שאין הנגע הזה מיטמא ע"י מחי', דפשיטא, ומאי קמ"ל, אלא הכוונה היא דאם יש בהרת בעור הבשר הגלוי ובתוך הנגע יש מחי', אף שמחי' היא סימן טומאה, אבל אם המחי' שבתוך הנגע היא בתוך הקמט, אף שאר הנגע הוא במקום גלוי, מ"מ אין מחי' כזו סימן טומאה. והיינו דהא דבית הסתרים אינו מטמא, הוא לא רק דנגע דבית הסתרים אינו מתטמא, אלא גם סימן טומאה בבית הסתרים אינו מטמא נגע שבמקום גלוי.

ועפ"ז י"ל דהא דפסק הרמב"ם (י, ב) ש"הראש והזקן שנשר . . ואין נגע עור הבשר פושה לתוכן ואינן מתטמאין משום מחי'...", והקשו ע"ז המפרשים, דלכאורה הוא סתירה להא דפסק לעיל שמטמא בסימן מחי'. ועפהנ"ל י"ל בפשטות, שהכוונה ב"ואינן מתטמאין משום מחי', הוא אדלעיל מיני, והיינו "שאינן נגע עור הבשר פושה לתוכן", והיינו שאין המקום הזה יכול להצטרף לטמא נגע עור הבשר ע"י פשיון. ועד"ז "ואינן מתטמאין משום מחי'", הכוונה היא שעור הבשר אינו מתטמא ע"י מחי' שנמצא בעור הזקן שנשר, והיינו שאף שאם הי' נגע בעור הזקן שנשר מתטמא הנגע ע"י מחי', מ"מ אין מחי' במקום זה יכולה לשמש כסימן טומאה לנגע בעור הבשר, כמו שאין פשיון בעור הזקן יכול לשמש כסימן טומאה לנגע בעור הבשר.



הלכה ומנהג

שני הטעמים לבדיקת החמיץ וביעורו

הרב שלום דובער לזין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תלא ס"ג-ד: "חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ . . אלא הוא צריך לחפש אחריו במחבואות ובחורים . . ולברוק ולהוציאו מכל גבולו . . ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך הא'

לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי ולפי שאין דעת כל בני אדם שוין ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו . . הב' לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה שישכח את איסורו ויאכל ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו קודם שיגיע זמן איסור אכילתו".

המקור לטעם הא' הוא בר"ן ריש מכילתין (א, א) ד"ה "אלא" וד"ה "ומה", והטעם הב' מבואר בתוס' (ב, א) ד"ה "אור". אמנם צריך הדבר ביאור, שלכאורה שני הטעמים האלו הם ב' אופנים בביאור טעם תקנת חכמים, וכדיוק לשון הר"ן שם: "מפני שבטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם . . או מפני שחששו שאם ישנו בתוך ביתו יבא לאכלו", ומדוע אם כן כותב רבנו כאן שטעם תקנת חכמים הוא "מפני ב' דברים"?

הנפק"מ להלכה מזה שרבינו כותב את ב' הטעמים יחד היא פשוטה, שבפשטות משמעות התוס' והר"ן הוא, שגם אם יש רק טעם אחד (מב' הטעמים) לבדיקת החמץ חייבים לבדוק את החמץ ולהוציאו מרשותו, ומשמעות שוע"ר הוא שדוקא כשישנם ב' הטעמים צריך לבדוק ולהוציא מרשותו, משא"כ כשיש רק אחד מב' הטעמים אין חיוב זה*. ומנין הוציא רבינו דיוק זה והלכה זו.

עוד צריך להבין, מה שהוסיף במסקנת הטעם הראשון: "לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום", ובמסקנת הטעם השני הוסיף: "לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק". מהו המקור לשינוי זה שבין ב' הטעמים ומה היא הנפקא מינה להלכה משינוי זה (ואף שלא נתפרשה הלכה זו כאן, מ"מ מבוארת בסימנים הבאים, בכל הלכה השייך לה, וכדלקמן).

והביאור שיש לומר בזה הוא, שכד דייקנין שפיר רואים שבתוס' גופא מרומזים ב' הטעמים, שהתוס' שואל מדוע דוקא כאן בחמץ החמירו חכמים לבער החמץ כדי שלא יבוא לאכלו, יותר משאר האיסורים. ומבאר ב' אופנים בזה, ובאופן הב' כותבים: "אי נמי שאני

(* לכאורה אפ"ל באופן אחר, דהנפק"מ היא שצריך לבדוק בכל מקרה שיש אחד משני טעמים אלו. (ראה לקו"ש חט"ז עמ' 131). המערכת.

חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא, החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו משום דילמא אתי למיכליה". פירוש הדברים הוא, זה שהחמירו חכמים לבדוק ולבערו הוא: (א) כיון שהתורה החמירה בחמץ בבל יראה ובל ימצא. (ב) משום דילמא אתי למיכליה. ודוקא כשיש ב' הטעמים האלו הצריכוהו חכמים לבדוק ולבער.

ואפשר שזאת היא כוונת הר"ן לבאר את דברי התוס' שכתב "שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בבל יראה ובל ימצא", דהיינו שחיישינן שהביטול לא יהיה בלב שלם ואז יעבור על כל יראה ובל ימצא, ולכן החמירו חכמים לבדוק ולבערו**.

וקצת נראית כן הכוונה במקור דברי תוס', בתוספות הרשב"א משאנ"ץ (ב, א ד"ה "בודקין"): "דמשום שהחמירה תורה [בין] כל כך לעבור בבל יראה ובל ימצא היכא דלא ביטל, אמרו חכמים שיהא צריך בדיקה אפילו היכא דביטלו גזירה שמא יאכלנו". וככל מקום שגזרו חכמים ביטול אטו לא ביטל, הטעם בזה הוא דחיישינן שלא יבטל כהוגן, ומבאר הר"ן הטעם לחשש זה, שחיישינן שהביטול לא יהיה בלב שלם.

ואפשר שזהו המקור לדברי רבינו בשו"ע שלו "ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך", שהרי גם בפירוש השני הזה שבתוס' (וכ"ה בתוס' הרשב"א משאנ"ץ) מוסיף ומסיים: "משום דילמא אתי למיכליה", היינו שלפי הפירוש השני של התוס' נזקקו חכמים להחמיר כאן מפני ב' הטעמים האלו גם יחד. ואפשר שלפי"ז, גם הר"ן בטעמו הראשון (שחוששים שהביטול אינו בלב שלם) יודה שצריכים אנו גם לטעם השני (שמא ישכח ויאכל).

(ב) אלא שדיוק זה בדברי התוס' אינו ברור כ"כ, ואפשר לפרש בתוס' שאין כאן אלא טעם אחד שהצריכו לבדוק לבאר "דילמא אתי למיכליה", אלא שהחמירו בזה כאן כיון שהתורה החמירה בבל יראה; משא"כ בטעם הר"ן יש לומר לכאורה, שלפי טעם זה איננו זקוקים לגמרי לטעם "דילמא אתי למיכליה". וגם אם נפרש כן בדברי התוס',

** (לכאורה א"א לומר כן, דלפי"ז העיקר חסר מן הספר, דבתוס' לא מבואר החשש דלא יבטלנו בלב שלם משום שביטול זה תלוי במחשבת של בנ"א וכו', כמ"ש הר"ן. המערכת.

עדיין יוקשה על התוס' עצמו, מה הכריח לומר שחכמים החמירו בזה מפני ב' טעמים, ומדוע לא סגי באחד משני הטעמים הללו?

ויש לומר שזה גופא מבואר בתוס' עצמו, שהן בתחלה הביא מהגמרא (י, ב): "זימנין דנפל ואתי למיכלה"***. והן בסוף מוכיח התוס' (בשם הרשב"א) מהמשנה (מת, ב): "שיאור ישרף והאוכלו פטור", שהכוונה לחמץ נוקשה שאסור רק מדרבנן, ומ"מ חייבים לבערו מטעם שמא יבא לאוכלו**** [ראה לקמן סי' תמב קו"א ס"ק יב, אם גם לתירוץ הב' שבתוס' אוסרים להשהות חמץ נוקשה. וראה מ"א סי' תמב ס"ק א איך יפרשו את המשנה הנ"ל הסוברים שאין איסור להשהות חמץ נוקשה]. ועד"ז מוכיח התוס' לקמן (י, ב ד"ה "ואם") מהמשנה שם: "לא בדיק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד", וכותב ע"ז התוס' שם: "כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו"*****.

ומכל זה מוכח, שגם (לפי הטעם הב' שבתוס', וגם) לפי הטעם שבר"ן: "מפני שבטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי" (שהוא הטעם הא' שבשוע"ר), עדיין מוכרחים אנו לומר גם את הטעם המפורש בגמ' (י, ב) ומוכח במשניות (י, ב; מת, ב) - גזירה שמא ישכח ויאכל. זאת אומרת שגם הר"ן יודה שמפני ב' טעמים נזקקו לזה חכמים.

ג) ולפי זה קשה לאידך גיסא, כיון שהטעם של שמא יאכל מוכח בגמ' ובמשנה, וזהו הטעם שבפירוש הא' שבתוס', מדוע א"כ צריכים אנו דוקא לטעם הר"ן, וכי היכן מצינו מקור במשנה או בגמ' לטעם זה, עד כדי שנאמר: "מפני ב' טעמים נזקקו חכמים".

*** יש להעיר ממ"ש בתוס' רבינו פרץ וז"ל: "והאי ראי' לא נהירא לרבינו יחיאל מפרי"ש, דשאני כיכר בשמי קורה, דלהכי צריך בדיקה לשם אי לאו משום דלא אטרחוה כולי האי, משום שהוא ידוע שהכיכר מונח לשם. אבל בבדיקה דהכא, אינו ידוע דודאי דאיכא חמץ בבית. ולהכי לא דמי זה לזה". עכ"ל. המערכת.

**** לכאורה י"ל לטעם הא' בר"ן, דזה שצריכים לבער חמץ נוקשה, אע"ג דאין בו האיסור ד'בל יראה' (וא"כ לא שייך בו הטעם שמא לא יבטלנו בלב שלם), הוא משום לא פלוג, כמו שתי' רשב"א בתוס' דידן. ולא משום שמא יבא לאכלו. המערכת.

***** לכאורה אין ראייה משם שהבדיקה היא - כדי שלא יאכלנו, שהרי אפשר לפרש את הגמ' כרש"י שכתב שם: "לאחר המועד: פי' משש שעות ולמעלה עד שתחשך". המערכת.

אמנם מצינו שב' הלכות אלו, ביעור חמץ שלאחר המועד (שבמשנה י, ב) וביעור חמץ נוקשה (שבמשנה מח, ב), שתיהן מובאות בשוע"ר, ובשתיהן פוסק רבינו שאין לברך עליהם, שאין לברך על ביעור שמטעם שמא יאכל, רק על הביטול שמטעם בל יראה ובל ימצא.

הדין הא' הוא בסי' תלה ס"ד: "עבר כל הרגל ולא בדק חייב לבדוק לאחר הרגל. . . ואם לא יבדוק ויחפש אחריו כדי לבערו יש לחוש שמא ימצאנו מאליו וישכח ויאכלנו. ועל בדיקה שלאחר הרגל לא יברך כלום. . . אינו אלא משום חשש תקלה שלא יבא לאכלו אבל הביעור הזה מצד עצמו אין בו מצוה כלל. . . מה שאין כן כשהוא בודק ומבער בתוך הפסח. . . ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח שאינו מצווה לבערו מן התורה, מכל מקום כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים, הרי חמץ זה כאלו לא נתבטל ועובר עליו בכל יראה ובל ימצא מדברי סופרים וגם יש בו מצות תשביתו מדברי סופרים, ולכך מברך וצונו על ביעור חמץ".

הדין הב' הוא בסי' תמב ס"כ: "אין אסור מן התורה אלא חמץ גמור שהוא ראוי לאכילה אבל עיסה שהתחילה להתחמץ ולא הגיעה לחימוץ. . . וכן כל כיוצא בזה הרי זה נקרא חמץ נוקשה ומותר לאכלו בפסח מן התורה שאין זה חמץ כלל. אבל חכמים אסרוהו באכילה ובהנאה והצריכו גם כן לבערו בערב פסח גזירה שמא ישכח ויאכל ממנה בפסח שעל ידי הדחק הוא ראוי לאכילה ואם שכח ולא ביערו בערב פסח ונזכר בתוך הפסח צריך לבערו מן העולם לגמרי אבל לא יברך מטעם שנתבאר למעלה".

ויותר מבואר דבר זה בסי' תמו קו"א ס"ק א: "פשיטא דא"צ לברך, כיון שאין מצוה בביעור זה מצד עצמו אלא משום חשש תקלה, והרי זה דומה לממית עופות הנדרסים שאסור למוכרן ולהשהותן משום תקלה כמ"ש ביו"ד סוף סי' נ"ז, ופשיטא שאין לברך על זה, וכ"מ בהדיא במ"מ שהעתיקו האחרונים לפסק הלכה בסי' תלה. ומה שמברך על בדיקה וביעור חמץ שבתוך הפסח אע"פ שביטלו וא"צ לבער אלא שלא יאכל ממנו כמ"ש התוס' ריש פרק קמא, היינו כיון שחמץ זה חייב בביעור מן התורה וחכמים גזרו שביטול אינו כלום, א"כ אם אינו מבערו הרי הוא עובר בכל יראה ובל ימצא מדרבנן".

הרי לנו מפורש בדברי רבינו, שגם לדברי התוס' שצריך לבער כדי שלא יאכל ממנו, מ"מ טעם זה אינו מספיק כדי לברך על הבדיקה והביעור הזה, אלא במקום שחייב בביעור מן התורה, שאז גזרו חכמים

"שביטול אינו כלום", וע"כ צריך לברך בקיום מצוה זאת, ביעור חמץ שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא מדרבנן.

וזהו שגם כאן בסי' תלא ס"ד מבאר את הטעם הא' לבדיקת חמץ, כמבואר בר"ן, ומוסיף ומסכם "לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו", שמשמע זה מצות הבדיקה והביעור הוא חובה ממש מדרבנן, שיש לברך עליה. ואח"כ מוסיף שיש עוד טעם "שישכח את איסורו ויאכל ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח, לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו", שזהו טעם מספיק לבדוק ולהוציא מכל גבולו (שלא יבא לתקלה), אבל אינו טעם מספיק לומר "שאין ביטול והפקר מועיל כלום" (כמו לפי טעם הא'), ולכן כשחויב הבדיקה הוא רק מטעם הב' אינו צריך לברך עליו.

עוד מבואר בשוע"ר סי' תמב ס"ז וסי"ג וס"כ, שכל מקום שטעם הבדיקה הוא רק כדי שלא יבא לאכלו, אין קונסים אותו כשעבר עליו הפסח לאסרו באכילה ובהנאה, משא"כ כשטעם חיוב הבדיקה הוא שגוזרים שאין הביטול מועיל כלום, אזי קונסים אותו כשעבר עליו הפסח. ומבואר טעם הדבר בסי' תמב קו"א ס"ק ט: "ולא אמרינן דהיכא דלא עבר אדאורייתא ליכא למיקנסיה, אלא בדבר שלא הצריכוהו לבער משום מצות ביעור עצמה אלא משום חשש תקלה שלא יאכלנו, כגון חמץ נוקשה ומשהו חמץ בתוך הפסח וכיוצא באלו, אבל דבר שהצריכוהו לבער משום מצות ביעור בעצמה, כגון פחות מכזית גזירה משום כזית, וכן דבר המעמיד אף שיש ס' לבטלו מן התורה לרוב הפוסקים, כמ"ש הפרי חדש והחק יעקב, מ"מ כיון שמדברי סופרים אינו בטל הרי עבר על ביעור דרבנן ובל יראה ובל ימצא דרבנן".

ועד"ז מבואר בסי' תמו קו"א ס"ק ב (לענין חובת הביעור במוצא חמץ בשביעי של פסח), שבכל אלו "אינו עובר עליו ואינו צריך לבערו אלא משום חשש תקלה, ואפילו מדרבנן לא עבר בכל יראה ובל ימצא".

ומטעם כל האמור כאן, הנה כשבא רבינו לבאר את טעם הבדיקה, כותב שיש ב' טעמים, כי דוקא כשיש גם הטעם הא' אזי חיוב הבדיקה והביעור הוא כאילו לא ביטל כלל, הן לענין ברכה והן לענין קנסא וכיו"ב.

ד) אמנם לפי כל האמור לעיל נראה לכאורה, שעיקר טעם בדיקת חמץ (אחר הביטול) הוא משום שהחמירה תורה בכל יראה ובל ימצא, וחכמים חששו שלא יבטל בלב שלם, שרק זוהי תקנת חכמים שמברכים עליה כמו על שאר תקנות חכמים, ורק זוהי תקנת חכמים שקנסו עליה כשעבר עליה הפסח (משא"כ במקום שלא שייך טעם זה, ונשאר רק חשש תקלה). א"כ אינו מובן איך יוצדק על זה הלשון "מפני ב' טעמים", כלומר שגם במקום שיש הטעם של בל יראה עדיין צריכים אנו לטעם של שמא יאכל.

אלא שאת זה לומדים מההלכה השלישית המובאת בתוס', האיבעיא שבגמרא (י, ב), אם צריך לבער ככר בשמי קורה "דזימנין דנפל ואתי למיכלה", ואם צריך לבער ככר בבור "דזימנין דנחית לצורכיה ואתי למיכלה". ולהלכה נפסק בשו"ע ר"ס' תלח סי"א: "כזית חמץ שהוא מונח בתוך הבית למעלה על הקורה אף על פי שכבר ביטלו מחייבין אותו להביא סולם להורידו בליל י"ד מפני שלפעמים יפול מהקורה ושמא ישכח ויאכלנו, אבל אם היה חמץ בבור בין שיש בו מים ובין שאין בו, אם אין דרך לירד בתוכו להשתמש בו כל השנה אין חוששין שמא ירד לתוכו בפסח ויאכל מהחמץ, לפיכך אין מטריחין אותו להביא סולם להעלות החמץ משם אלא מבטלו ודיו".

מפורש כאן בגמרא ובשו"ע, שכל מקום שאין חשש שמא ישכח ויאכל, אין כל חיוב לבדוק כשכבר ביטל. ולכאורה מאי טעמא? ומדוע לא נחייבו לבער מחמת הטעם הא' בלבדו, שאפשר לא יפקירנו בלב שלם? אלא ודאי צריך לומר, שעיקר טעם הגזירה הוא שמא ישכח ויאכל (וכשאינן טעם זה לא גזרו כלל, אפילו כשיש הטעם הא' בלבדו).

ומפורש יותר בשו"ע ר"ס' תלו סי"ט: "שהרי עיקר תקנת בדיקת החמץ אחר שביטלו אינה אלא משום גזירה שמא יבוא לאוכלו בפסח וזה החמץ שהוא מונח במקום שאינו יכול להכניס ידו לתוכו בודאי לא יאכלנו בפסח".

וכ"ה שם סי"ל: "שהרי עיקר גזירת חכמים שגזרו שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ, אינה אלא כדי שלא ישכח ויבא לאכול ממנו בפסח אם יבטלנו ולא יבערנו מן העולם לגמרי, וחמץ זה שנפלה עליו מפולת גבוהה ג' טפחים שאין הכלב יכול להוציאו משם ולהניחו במקום מגולה, אין לחוש בו שמא יבוא אדם לאכול ממנו בפסח, כיון שכל ימי הפסח יהיה טמון ומכוסה מן העין".

[ועד"ז מצינו לקמן סי' תמב סוף סכ"ח, גבי פחות מכשיעור שצריך לבער, ואם הוא דבוק לכלי או לכותל או שהוא מטונף קצת אין צריך לבערו. ומבואר הטעם ע"ז בקו"א שם סי"ק טז (בהג"ה הא'): "דהא דפחות מכזית צריך ביעור, היינו מדרבנן שמא יבא לאכלו. . והיינו דוקא כשהוא בעין, משא"כ כשהוא דבוק. . ולא גרע מאילו היה מטונף קצת שאינו ראוי לאכילה". ולכאורה תימה הוא, הרי בפנים שם סכ"ח מבואר שהטעם שהצריכו ביעור פחות מכזית הוא גזירה משום כזית, ונתבאר לעיל מכמה מקומות בקו"א דהיינו שהוא כאילו לא ביטל כלל (ולא רק מחשש תקלה שמא יבוא לאכלו). אלא שהביאור הוא כנ"ל, שבמקום שאין לחשוש שמא יבא לאכלו לא אסרינן אף מגזירה משום כזית (שבזה צריך לבער שמא לא ביטל בלב שלם)].

וזהו דיוק רבינו כאן בסי' תלא ס"ד: "ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך", כאמור לעיל שדוקא כשישנם ב' הטעמים אזי תיקנו חכמים לבדוק ולבער בברכה, ככל שאר תקנות חז"ל, הטעם הראשון והחמור שבהם הוא, לפי שאפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו (שכשיש טעם זה אזי צריך לברך על הבדיקה ואזי קנסוהו כשעבר עליו הפסח, וכנ"ל), והטעם השני הוא, שמא ישכח ויאכל, ומחשש תקלה הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציא מכל גבולו, שאף שטעם זה אינו עושה את הבדיקה למצוה דרבנן, ואין צריך לברך עליה ואין קונסים עליה, מ"מ הוא הטעם העיקרי, כי בגלל הטעם הראשון בלבד (במקום שאין חשש שישכח ויאכל) לא תיקנו בכלל שיבדוק ויבער, ורק כשיש שני הטעמים, אזי הצריכוהו לברך ולבדוק ולבער.

ולכן הוצרך רבינו לבאר כאן בסי' תלא את ב' הטעמים, והחילוק שיש ביניהם, שזוהי הקדמה כללית לבאר את טעמי כל ההלכות המבוארות לקמן סי' תלג סי"ט וס"ל, סי' תלה ס"ד, סי' תלח סי"א, סי' תמב ס"ז וסי"ג וס"כ וסכ"ח, וקו"א שם סי"ק ט וסי"ק טז, וסי' תמו קו"א סי"ק א וסי"ק ב, ועוד.

(ה) אחרי כל האמור לעיל עדיין צריך להבין, דיוק הוספת רבינו בסיום הסעיפים ג-ד: "ולבדוק ולהוציא מכל גבולו ולעשות לו כמשפט שיתבאר בסי' תמ"ה. . עד שיוציא את החמץ מכל גבולו. . ולבדוק ולהוציא מכל גבולו". ושינה בזה מלשון התוס' והר"ן שם, שכתבו "לבדוק ולבער".

והן אמת נכון הדבר, שזוהי הלכה מפורשת לקמן סי' תמה ס"א: "אם קודם שהגיע זמן הביעור הוציא החמץ מרשותו והפקירו והניחו במקום שהוא מופקר לכל, כגון בדרכים וברחובות שרשות לכל אדם לעבור שם וליטול החמץ, אפילו אם לא נטלו שום אדם והרי הוא מונח שם כל ימי הפסח ובעליו רואין אותו מונח שם, אין צריך לבערו, כיון שאינו שלו שכבר הפקירו וגם מונח במקום שאינו שלו והתורה אמרה בכל גבולך וגבול זה אינו שלו אלא הפקר לכל, עיין סימן תל"א", וגם כאן בסי' תלא ס"ד, אחרי שכתב "עד שיוציא את החמץ מכל גבולו", הוסיף וציין: "עיין סי' תמה". אבל עדיין אינו מובן מהו הטעם שמצא רבינו לנכון להזכיר דוקא פרט זה כאן בסי' תלא, בה בשעה שיש עוד כמה אופני ביעור שיתבאר לקמן סי' תמה, ומדוע אם כן לא הסתפק כאן רבינו במה שכתב כאן בס"ג: "ולעשות לו כמשפט שיתבאר בסי' תמה".

אמנם באמת דבר גדול דיבר רבינו בזה, שהרי יש עוד סוגיה אחת שבה נידון הטעם הזה של "שמא יבא לאכלו", והוא בגמרא (ו, א): "אמר רב יהודה אמר רב חמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר". ומפרש רש"י שם ד"ה "עושה לו מחיצה": "משום היכר שלא ישכח ויאכלנו". וכך נפסק בשו"ע ר סי' תמ ס"ג וס"ה.

נשאלת אם כן השאלה, לפי האמור בהלכה זו שמחיצה עשרה טפחים מועלת שלא ישכח ויאכלנו בפסח, א"כ מדוע לא נסמוך על זה גם בחמץ של הישראל, שיבדוק ויבטל ויוציאו ממקום שמשמש בו בפסח, ויניחם מאחורי מחיצה גבוהה עשרה טפחים, במקום שאינו הולך לשם בפסח; ומדוע צריכים דוקא "להוציאו מכל גבולו"?

שאלה זו שואל ומתרחץ רבינו לקמן סי' תמ קו"א ס"ק יא בהג"ה: "למה הצריכו לבערו, יבטלנו ויעשה לפניו מחיצה ולא יבא לאכול ממנו, שהרי להתוס', וכן כתבו כל האחרונים, דהא דלא סגי בביטול לחוד היינו משום דילמא אתי למיכל מינה, על כרחך צריך לומר הא דלא סגי במחיצה היינו משום דלא בדיל מיניה כלל וישכח אף על המחיצה, מה שאין כן בחמצו של נכרי דבדיל מיניה מעט ודי לו במחיצה לזכרון".

[מכאן נראה לכאורה שאין המחיצה מועילה אלא בחמץ של נכרי, אבל באמת מצינו עוד כמה מקומות שהמחיצה מועלת: א) לקמן סי' תנא ס"א כותב רבינו (גבי כלים של חמץ שאינו רוצה להכשירן לפסח,

שאחרי שמנקה אותם) "יצניעם במקום צנוע שאינו רגיל לילך לשם כל ימי הפסח כדי שלא ישכח וישתמש בהן בפסח". (ב) אפילו באוכל שנתבשל בכלים אלו קודם הפסח, ואין בו ס' כנגד חמץ הנפלט מהכלים, מבואר בסי' תמב ס"ח: "יזהר להצניעו בחדר שאינו רגיל לילך לשם". וראה בנסמן שם ושם].

וזהו שמדייק כאן רבינו להוסיף ולבאר, שהטעם שמא ישכח ויאכל האמור כאן אינו דומה לטעם האמור לקמן סי' תמ ס"ג וס"ה, כי שם בדיל מיניה מעט ודי לו במחיצה לזכרון, משא"כ כאן לא בדיל ולא די לו במחיצה, עד שיוציאנו מכל גבולו, ובאופן המבואר לקמן סי' תמה ס"א.



החילוק בין ציבור דתפילה לשל זימון

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, משיגן

כבר ביררנו בגליון האחרון - תתמג (עמ' 36 ואילך) שדעת רבינו הזקן שאם יש רוב מנין המתפללין תפילת העמידה, נקראת תפילה בציבור (ושלא כדעת בעל האג"מ המצריך עשרה מתפללין כדי להקרא תפילה בציבור). וצריך להבין דבשו"ע או"ח סי' קצז נפסק שכדי לברך ברכת המזון בשם ה' צריך רוב הניכר, ז.א. עכ"פ שבעה שאכלו דגן, והוא מיוסד על הגמרא בברכות (ד' מא). וצריך להבין החילוק בין ברכת המזון שצריכה רוב ניכר, לבין תפילה בציבור שרוב בעלמא סגי.

והנראה לומר, שבכלל יש חילוק גדול בין חיוב של זימון שהוא חיוב גמור לזמן כששלושה או עשרה אוכלים ביחד, לבין החיוב של תפילה בציבור שאינו חיוב החלטי כל כך. דהנה בגדר החיוב של תפילה בציבור איתא בפסחים (מו, א): "א"ר אבהו אמר רב שמעון בן לקיש לגבל ולתפילה ולנטילת ידים ארבעה מילין". והובא כן בשו"ע או"ח סי' צ סעי' טז. ועיין ברש"י ד"ה "לגבל": "...וכן לתפילה אם מהלך אדם בדרך ובא עת ללון ולהתפלל, אם יש בית הכנסת לפניו ברחוק ארבע מילין הולך ומתפלל שם", ע"כ. ויש להסתפק אם עיקר הטעם שצריך להלך ד' מילין הוא כדי להתפלל העמידה בעשרה, או אפשר עיקר הטעם שצריך ללכת ד' מילין הוא משום הקדיש והקדושה.

ועיין שו"ע"ר (סי' צ סעי' יז) שתפילה בציבור אע"פ שהיא מצוה מדבריהם, היא גדולה ממ"ע של תורה, הואיל ומקדשין בה ה' ברבים, שהרי מותר לעבור על מ"ע של תורה ולשחרר עבדו כדי להשלימו ל"י כמ"ש ביו"ד סי' רסז. ולכאורה מדבריו משמע, שעיקר המצוה דרבנן היא משום הקדיש וברכו, ומשום שבהם מקדשים ה' ברבים, וא"כ במקום שהאדם עונה לכל הקדישים, יש להסתפק אם יש החיוב ללכת עד ד' מיל כדי להתפלל העמידה בציבור.

וכמו כן יש להסתפק במי שהולך לעבודה בהשכמה, האם יש חיוב עליו לוותר על חלק מעבודתו כדי להתפלל תפילה בציבור. דהנה בכל מצות עשה יש כלל שצריך לבזבז עד חומש (כתובת סז, ב). ויש לחקור מה הדין כאן - האם צריך הוא לבזבז עד חומש.

דהנה לשון השו"ע כאן הוא, שאם יש לפניו עד ד' מילין ועד בכלל מקום שמתפללין בעשרה צריך לילך שם, אם יבא שם בעוד היום גדול. ומשמע, שחכמים לא הטריחוהו להתפלל בציבור אם יש טרחה גדולה כ"כ, שלא יכול להגיע למחוז חפצו (כדי לעסוק בעסקו?) בעוד היום גדול. ולכאורה בפועל ההולך לעבודתו בבקר, אם יגיע לו הפסד כשלא יבא לעבודתו מיד בבקר משום תפילה בציבור, וכן אפילו בעל הבית אם על ידי תפילה בציבור לא יכול להרויח כראוי, אפשר שלא חייבוהו חכמים תפילה בציבור.

וכן משמע מלשון השו"ע סעי' ט' וכן בשו"ע"ר סעי' י': "לעולם ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הציבור", ומשמע דאינו חיוב החלטי כמו שאר מצות עשה. וא"כ יש חילוק בין החיוב של זימון הצריך רוב ניכר, לבין תפילת שמו"ע בציבור שאין צריכה רוב ניכר.

ועוד נראה לומר בהחילוק שבין תפלה בציבור שאינה צריכה רוב ניכר, לברכת הזימון הצריכה רוב ניכר: דהנה דעת רבינו שבברכת הנהנין ובברכת המזון שרבים יוצאים בברכת האחד, היינו משום שכשהם אוכלים יחד אמרינן שקביעתן מצרפתן להיותם נחשבים כגוף אחד, עיין בשו"ע רבינו סי' קסז סעי' יז ובסי' קצב סעי' א' ובסי' ריג סעי' ו'.

והנה הצורך להיות נחשבים כגוף אחד, הוא דוקא בברכת הנהנין ולא בשאר מצות, וכמובן שם מדעת רבינו.

וא"כ י"ל שהיא דצריך רוב ניכר בברכת המזון כדי לברך בשם השם, היינו משום שכדי להיות נחשבים כגוף אחד צריך להיות רוב ניכר, משא"כ בתפלה בציבור שאין שם צורך להיות נחשבים כגוף אחד, ע"כ ברוב דעלמא סגי.



בסיס לדבר האסור והמותר

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פידיון-הבן כהלכתו', 'בנתיבות התפילה' - דיני טעויות בתפילה

נשאלתי על מה שסומכין העולם שאם מניחים בכניסת השבת על שלחן של שבת החלות, אז מותר לטלטל את השלחן אפי' שיש שם גם הנרות שבת, כיון דהוי השלחן 'בסיס לדבר האסור והמותר' שמותר בטלטול, - הלא לפי דעת ר"ת בתוס' מס' שבת נא, א ד"ה "או" (הובא כדיעת יש אומרים בשו"ע סי' שט ס"ד): דאם אין בדעתו להשאיר את האיסור כל השבת אינו נעשה בסיס לאיסור, א"כ ה"ה להיפך, - אם אין כוונתו להשאיר את ההיתר לכל השבת אינו נעשה בסיס להיתר. ועפ"ז החלות שאוכלים אותן בסעודה ואינן נשארים עליו לכל השבת, לא עושים את השלחן בסיס להיתר, ולהאיסור שכן נשאר עליו לכל השבת נעשה בסיס, ולא הוי כ"א בסיס לדבר האסור ואסור בטלטול?

ובאמת הפמ"ג (א"א סוס"י רעט וברמיזה בסי' שט מש"ז סוסק"א) כותב: דצריך שיהי' דבר ההיתר על השלחן כל זמן שיש שם הדבר איסור. וכ"כ בשו"ת 'איגרא רמא' לר' משולם איגרא (או"ח סי' ב): דאם נתנו ההיתר רק לחצי שבת ואילו האיסור נתנו לכל השבת, הוי השלחן בסיס רק לאיסור ולא להיתר.

אולם אדה"ז בשו"ע (סי' רעז ס"ו. ובסי' שי ס"ח); והמ"ב (סי' רעז סק"י"ח), כתבו להדיא שגם החלות שאוכלים לסעודת שבת, מועילין לעשות את השלחן בסיס לאיסור ולהיתר. וע"כ דהם סוברים דהעיקר הוא כדעת רש"י - שהכל תלוי בבין השמשות, ואם בבין השמשות היה שם איסור והיתר, נעשה בסיס לאיסור ולהיתר אפי' אם אח"כ נשאר רק האיסור. והטעם דאינו נעשה בסיס לאיסור כשנטלו משם ההיתר, הוא דפסקו כדעת ה'בעל המאור' בשבת פרק "מי שהחשיך" - דדבר שלא היה בסיס בבין השמשות אינו נעשה בסיס באמצע השבת.

אולם מה שצ"ע הוא, שהרי רבינו בסי' רעז ובסי' שט ס"ז מביא גם את דעת ר"ת - שלא נעשה בסיס לאיסור אא"כ היה בדעתו שישאר שם כל בין השמשות, ופוסק במקום הפסד כדיעה זו להקל, א"כ גם להיפך, אם ההיתר אינו נשאר שם כל בין השמשות, יהא השלחן בסיס לאיסור ולא להיתר.

וראייתי בספר 'מגילת ספר' (סי' מד אות ה) שכותב: דעיקר המנהג לטלטל את השלחן הוא אחרי שהנרות כבר כבו, שאז כבר נסתלק מהשלחן השלהבת שהיא מוקצה, והפמוט הוא מוקצה רק מחמת שהיה בסיס לשלהבת ואינו מוקצה בעצם, ואין בסיס עושה בסיס, ולכן כשכבר כבו הנרות כיון שנסתלק גם האיסור עצמו באמצע שבת ולא נשאר שם כל השבת, שפיר מועיל גם הלחם אע"פ שהוא לא נשאר שם כל השבת. וראייתו מדברי המג"א סי' רעט סק"ה - דכשמניחים ככר על גבי נר בשביל לטלטלו, אין למדוד את החשיבות של הככר כלפי השמן אלא כלפי השלהבת, כיון שהשמן אינו מוקצה בעצמותו אלא רק בסיס לשלהבת. אבל בזמן שהנרות דולקים יש מקום להחמיר שלא לטלטל את השלחן.

אולם למעשה המנהג לטלטל השלחן גם כשהנרות דולקים, וגם הפוסקים שמקילים ע"י לחם לא חילקו בזה. ועוד, התינה אם אין לו פמוטות חשובים, אבל להנהוג היום להדליק בפמוטות של כסף הוי הפמוטות מוקצה מצד עצמם מטעם חסרון כיס, שהרי אדם מקפיד עליהם ולא רק משום בסיס להשלהבת, א"כ לא הועילו חכמים בתקנתם ועדיין הוי השלחן בסיס לאיסור מצד עצמו לכל השבת, ולהיתר רק לחצי שבת.

(וב'מגילת ספר' שם, רוצה ליישב זאת, שכל זמן שהנרות דולקים, הרי הפמוטות משמשים את הנרות ואינם מוקצה בעצם רק משום בסיס, ורק אם לא הדליקו בהם ואינם משמשים לכלום הוי הפמוטות מוקצה מצד עצמם מחמת חסרון כיס. ומביא ראייה ממש"כ ב'תוספות רע"א' על המשניות סוף פרק "כירה" לגבי פתילה, דאף פתילה שלא הדליקו בה היא מוקצה ואינה ראויה לשום תשמיש, מ"מ פתילה שהדליקו בה אין היא מוקצה בעצמותה כיון שמשמשת את השלהבת, ואסורה רק מחמת היותה בסיס לשלהבת. וכעין זה כתב גם ביגליון הש"ס' (שבת מב, ב): דאף ששמן המטפטף מהנר הוא מוקצה גמור הואיל והוקצה למצותו ולא חזי למידי, מ"מ כל זמן שהוא דולק, הרי הוא משמש להאיר ואינו אסור אלא רק מחמת היותו בסיס לשלהבת. ומזה הוא מדמה אותו לפמוטות.

ובאמת אין הנדון דומה לראייה, דהרי ב'תוספות רע"א' מיירי בדבר שמוקצה מחמת גופו משום שאינו ראוי לשום תשמיש, א"כ כשמשתמש איתו להדלקה אין עליו מוקצה מחמת גופו - דהרי ראוי הוא להדלקה, ויש עליו רק איסור בסיס לשלהבת. וכן ב'גליון הש"ס' לגבי שמן שטיפטף מהנר, שכל זמן שהנרות דולקים (לר"ש) כיון שאינו ראוי לכולם הוי מוקצה מחמת גופו, אבל כשמשתמש בשמן להדלקה, אין עליו שם מוקצה מחמת גופו דהרי ראוי ועומד להדלקה, ויש עליו רק איסור בסיס לשלהבת. אבל לגבי הפמוטות שכל זמן שאדם מקפיד עליהן יש עליהן דין מוקצה מחמת חסרון כיס, למה אין עליהן מוקצה זו גם בשעה שמשתמשים בהן).

ועלה בדעתי לחדש דבר שעדיין לא ראיתי זאת להדיא באחרונים, והוא - דאפי' לדעת ר"ת יש חילוק בין בסיס לדבר האסור שצריך שיהי' האיסור על הבסיס כל השבת, לבין בסיס לדבר המותר שמשפיק אם עליו רק כל בין השמשות. דבעצם שלחן שמיועד לאכילה הוי דבר המותר, דכל עצם מציאותו הוא השתמשות לדבר מותר, ולכן אין צריך שיהי' עליו בבין השמשות דבר היתר ע"מ שיהי' זה בסיס לדבר היתר, דאם אין עליו דבר אסור, נשאר זה דבר המותר, דכל עצם מציאותו והשתמשותו הוי לדבר היתר. רק אם יש עליו דבר איסור ולא דבר היתר, נעשה השלחן בסיס לדבר האסור, כיון שבבין השמשות הי' עליו רק דבר איסור, הוי זה כאילו גילוי דעת שההשתמשות של השלחן לשבת זו היא רק לאיסור, ונעשה בסיס לדבר האסור. ולכן אם יש על השלחן בבין השמשות גם דבר היתר, זה מספיק כדי שלא יחשוב השלחן להשתמשות רק לדבר האסור, דיש לנו גילוי דעת ע"י דבר ההיתר בבין השמשות שהשלחן משתמש גם לדבר היתר, ונשאר בהיתרו הראשון של השלחן שעצם השתמשותו היא להיתר.

וקצת דיוק מלשון אדה"ז בסי' שט ס"ד, כשכותב דיני בסיס הוא כותב: "דבר האסור בטלטול שמונח על דבר המותר אם הניחו עליו מבע"י מדעתו על דעת שישאר מונח שם גם בשבת, הרי נעשה ההיתר בסיס להאיסור ונאסר בטלטול כמוהו ממש, אבל אם לא היה בדעתו שישאר מונח שם בשבת ושכח להסירו ממנו קודם כניסת השבת שלא נעשה בסיס אליו, וכן אם נעשה בסיס לאיסור ולהיתר כגון שהניח עליו מבע"י גם דבר המותר בטלטול שחשוב יותר מדבר האסור כמ"ש בסי' ש"י, כיון שלא נעשה בסיס לאיסור בלבדו הרי הוא עומד עדיין בהיתרו ומותר לטלטלו אף שגם האיסור שעליו מיטלטל עמו מאיליו...". עכ"ל. הרי דמרומו ענין זה בדברי רבינו - שכיון שהיה

היתר, כדי שיצא מהתירו הראשון צריך שיהיה רק בסיס לאיסור, שאז הוי זה גילוי דעת שההשתמשות של היתר זה לשבת זו הוא רק לאיסור ונעשה בסיס לדבר האסור, ודו"ק היטב.

שוב ראיתי במכתבו של האדמו"ר בעל האמרי אמת מגור זצ"ל להגאון ר' מנחם זעמבא זצ"ל, נדפס בראש ספר 'גור ארי' יהודה' לבנו של הנ"ל (ווארשא תרפ"ח), ובסוף הקטע כותב בעל האמרי אמת:

"וע"ד תשובת ר' משולם איגרא ז"ל שאחרונים הביאו כהלכה פסוקה, שכתב דאם הניח בערב שבת על השלחן דבר איסור וגם דבר היתר ודעתו ליטול בשבת את ההיתר, דשוב מקרי בסיס לדבר איסור מטעם דכמו דדעת ר"ת דלא מקרי בסיס אא"כ דעתו להניח כל השבת וכיון שדעתו ליטלו להיתר תו לא הוי בסיס לאיסור ולהיתר רק לאיסור גרידא. וכ' לדון דרק איסור תלוי בכל השבת אבל היתר אין לו ענין לשבת דוקא, וגם דהוא כעין מוקצה לחצי שבת. באמת יש לפקפק בזה מטעם אחר, דכל זמן שגם ההיתר מונח ודאי אז בסיס לשניהם וממילא ממעט את האיסור שלא יהי' נקרא שמונח כל הזמן כשיטת ר"ת [דהרי חסר אותו זמן שהי' בסיס לשניהם]."

כלומר דשניהם כתבו סברא נגד ר' משולם איגרא, ר' מנחם זעמבא רצה לומר דרק איסור צריך להיות לכל השבת, כיון דכל ענין השבת אינו אלא לגבי דבר האסור, ובדבר איסור לא שייך לחלק את הזמן באמצע שבת, דאם הוא מוקצה, הוא מוקצה לכל השבת, ואם אין האיסור על השלחן כל השבת, לא שייך לומר על השלחן שיהי' בסיס לדבר איסור, כיון שיש זמן בשבת שאינו בסיס. משא"כ לגבי דבר היתר שאין לו שייכות להשבת, כל זמן וזמן הוא דבר בפני עצמו, ובזמן שהוא על השלחן הוי השלחן בסיס לדבר היתר.

והאמרי אמת כותב חידוש אחר, דכל זמן שגם ההיתר מונח על השלחן, הוי השלחן בסיס לשניהם ולא נקרא בסיס לאיסור כיון שיש גם היתר, וכיון שאותו זמן שיש היתר לא נקרא בסיס לאיסור לא שייך שהשלחן יהי' בסיס לאיסור, דכדי שיהא חל עליו שם בסיס צריך שיהי' שם בסיס עליו לכל השבת, וכאן נתמעט מהאיסור הזמן שהיה על השלחן דבר היתר, דאז לא היה נקרא בסיס רק לאיסור.



יודוי במנחה עיוה"כ לשיטת אדה"ז

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

אדה"ז בשו"ע בריש סי' תרוז מביא ב' דעות בענין זמן הוידוי ביוה"כ: אם הוא בהתחלת זמן כפרה, דהיינו משיחשך ליל יוה"כ; או שהוא קודם התחלת זמן כפרה, דהיינו עם חשיכה כדי שיכנוס ליום בתשובה. ועיי"ש בסוס"ב שהלכה כסברא הא', מ"מ ראוי לכל אדם להחמיר ע"ע כסברא הב', וכשרואה בין השמשות ממשמש ובא יעמוד ויתוודה".

והנה לפי ב' הדעות, חשו חכמים לדבר קלקלה באמצע הסעודה שלא יוכל לעשות מצות וידוי כתיקונה [בהתחלת זמן כפרה או קודם זמן הכפרה], לכך תקנו שיתוודו בתפילת מנחה בעיוה"כ. אמנם יש לחלק בעיקר התקנה לב' הדעות, ועפ"י יובנו זה כמה דיוקים בלשונו הזהב של אדה"ז.

דהנה לפי דעה הא' שזמן הוידוי הוא בהתחלת זמן הכפרה, הא דתקנו שיתוודה במנחה י"ל בתרי אנפי: שמפני חשש שמא יארע לו דבר קלקלה בסעודה ולא יוכל לעשות המצוה כתיקונה, ולכן עכ"פ יתוודה במנחה קודם זמן הכפרה. אמנם י"ל באופן אחר, דתקנו זמן חדש למצות וידוי במנחה עיוה"כ, וכאילו אז הוא התחלת זמן הכפרה, ולכן הוא זמן וידוי [דוגמא לדבר שתקנו לתקוע מיושב ומעומד, ולדעת אדה"ז מיושב הן העיקר].

ועיי' בלקו"ש חכ"ד עמ' 562, דזה שמתוודים במנחה קשור עם התחלת זמן הכפרה. ובהערה 1 שם מבארו עפ"י דעה הא', עיי"ש. ומשמע כפי אופן הב' הנ"ל, והיינו שהוידוי במנחה עיוה"כ מפני התקנה מהווה קיום מצות וידוי בזמן התחלת כפרה.

ולפי זה שפיר מובן מש"כ אדה"ז לדעה הא' שאע"פ שהתוודה במנחה חוזר ומתוודה בערבית, שהוא התחלת זמן הכפרה והוא עיקר זמן וידוי של יוה"כ. וכבר העיר בציונים ומ"מ כאן, דאין מקור לדברי אדה"ז אלא שרצה לתרץ קושיית הרמב"ן [יומא פז, ב] על הדעה הא', דהנה לפי אופן הא' הנ"ל בודאי חוזר ומתוודה ערבית, דהא עדיין לא קיים בכלל מצות וידוי בזמנו, אמנם לאופן הב' הנ"ל י"ל שאדה"ז מבאר שחלק מהתקנה היתה שיתוודו ב"פ: בשעת מנחה שקשור עם התחלת זמן הכפרה, ובערבית שאז הוא עיקר זמן וידוי, משא"כ לאופן

הא' לא צריכים להדגיש דאז הוא עיקר זמן וידוי, אלא שרק אז הוא זמן וידוי.

אמנם לפי דעה הב' דזמן מצות וידוי הוא קודם התחלת זמן הכפרה, שונה תקנת חכמים להתוודות במנחה בעיקרה, דלפי דעה זו הרי זמן הוידוי הוא קודם זמן הכפרה שיכנוס ליום בתשובה, ולא יהי' לו שהות לחטוא, א"כ הא' דחששו לענין תקלה בסעודה ותיקנו להתוודות במנחה, הוא שה"קודם זמן כפרה" יהי' במנחה, ואע"פ שיהי' שהות לחטוא, אמנם התקנה היתה משום שמא לא יוכל להתוודות אחרי הסעודה עם חשיכה, וא"כ מועיל עכ"פ הא' להתוודות במנחה. וזה דצריך להתוודות עוה"פ עם חשיכה, הוא לקיים עיקר זמן הוידוי מן הדין, דסו"ס מכיון שלא אירע לו קלקלה בסעודתו, א"כ צריך לכנוס ליוה"כ בתשובה באופן דלא יהי' לו שהות לחטוא, וזה לא הועיל הוידוי דמנחה דהא' יש לו שהות אחרי מנחה לחטוא, ולכן צריך להתוודות עוה"פ עם חשיכה. משא"כ לדעה הא' ה"אע"פ דהתוודות במנחה צריך להתוודות עוה"פ, הוא משום התקנה הגופא כנ"ל. אמנם להדעה הב' התקנה בכלל לא "נגע" הא' דצריך להתוודות עם חשיכה, ונשאר עיקר הדין דצריך להתוודות עם חשיכה.

דא"ג: מש"כ בגליון האחרון בענין קדיש אחרי קדיש, בזכרוני דבשו"ת 'מבשר טוב' [להגר"מ אייזיקסאהן (מקווינס)] שקו"ט בזה.



שיטת הט"ז בהיתר ריבית דרבנן במקום מצוה

הרב משה אהרן צבי ווייס

שליח כ"ק אדמו"ר - שערמאן אוקס, קאליפורניא

בשו"ע אדה"ז חלק תו"מ דיני מציאה ופקדון סעי' כ"ו, אחרי שמפרט הדין במי שמצא ספרים אם יוכל להשתמש בהם, כתב וזלה"ק: "ומ"מ אם הלוח מעות על ספרים, לדברי הכל אסור ללמוד ולהעתיק מהם אפי' ת"ח משום איסור רבית, אא"כ הי' משאילם לו אף בלא הלואה כמו שכתוב בהלכות רבית".

ובס' אמרי יעקב¹ הקשה ע"ז, דמ"ש אדה"ז דלדברי הכל אסור, צ"ע, דהרי הרמ"א ביו"ד סי' קעב סעי' א' כתב, דיש מתירין להלוות על ספרים דהוי לצורך מצוה. ואף שהרמ"א מסיים שם דטוב להחמיר, מ"מ משמע דזה רק בתור חומרא, אבל מעיקר הדין יש לסמוך על המתירים. וא"כ קשה, איך כתב כאן אדה"ז דלדברי הכל אסור? וע"ש שהאריך עוד בדברי הקו"א כאן, אבל הניח בצ"ע, ואף דלפום ריהטא קושיא אלימתא היא, דאכן כן פסק הרמ"א שם, אך כד דייקת שפיר נראה שיש לחלק טובא, ושדברי אדה"ז מובנים היטב, ולא עוד, אלא שי"ל שאף אדה"ז כבר מתרץ קושי' זו במק"א.

ובהקדים, דהו"ל להמחבר הנ"ל להקשות דמר אדמר, דבהל' שבת סי' רמב הל' ט' התיר² אדה"ז רבית דרבנן לצורך מצוה, וזלה"ק: "מותר ללוות בריבית של דבריהם לצורך סעודת שבת ויו"ט או לצורך שאר סעודת מצוה, אם אי אפשר ללוות בלא ריבית", ע"ש.

וא"כ, מאי שנא כאן בחו"מ, דהלוה מעות על ספרים, דהרי לימוד תורה היא מצוה, וכל האיסור כאן הוא רק דרבנן ואעפ"כ מחמיר אדה"ז.

ואשר נראה לבאר בזה, דו"ל הרמ"א שם: "ויש מתירין להלוות על ספרים או מקומות בית הכנסת ולישב עליהם אפילו בלא נכייטא (ניכוי דמי השתמשות בספר או הכסא מהחוב) דהוי לצורך מצוה ומותר ללוות בריבית לצורך מצוה, וטוב להחמיר לעשות בנכייטא". ע"כ.

אפ"ל, שנדון הרמ"א כאן הוא במי שצריך³ ספר או מקום בביהכ"ס, ורוצה להשתמש בהספר⁴ או בהמקום⁵ ומשום זה מלוה לו

(1) שם, בביאורים, וע"ש שמאריך.

(2) וראה בהערה הבאה (עמ' 68).

(3) ואולי יש לדייק מלשון הרמ"א - "מותר להלוות על ספרים", דאולי משמע דמלוה בשביל הספרים, אך צ"ע, דכ"ה גם הלשון בשו"ע אדה"ז חו"מ שם "אם הלוה מעות על ספרים".

(4) וראה בשו"ת רגמ"ה בשט"מ ב"מ דף סד, ב דכיון שאין דרך להשכיר ספרים, ודאי דנתכוין למצוה, כמו שאמרו (כתובות נ, א) "הון ועושר בביתו זה המשאיל ספרים לחבירו".

(5) וראה בס' 'תורת רבית' פ"א הע' קג וז"ל: "וכן מקומות ודאי שאינו מתכוון לשכר מעותיו אלא לשם מצוה". וזהו כדברינו.

הכסף, ואם ישתמש בהספר או המקום בלי ניכוי מהחוב יהא שימוש זה רבית (מדרבנן) שהרי מקבל משהו יותר מהחוב, אעפ"כ מותר דרבית זו הוי לצורך מצוה.⁶

וכן הדין בסעודת שבת, דמי שאין לו כסף לסעודת שבת מותר ללות כסף ברבית כדי לעשות המצוה.

אבל בנדו"ד בחו"מ י"ל שאינו מלוה לו מעות לצורך הספר אלא לקח הספר כמשכון על ההלוואה שבין כך עשה לו. ואין כאן שום מצוה, ובנדון כזה אפי' הרמ"א יודה דאסור ללמוד ולהעתיק מהם, משום איסור רבית דהרי אין כאן שום מצוה. וי"ל שתירוץ זה כבר מרומז בדברי רבינו עצמו בקו"א שם בהל' שבת דזלה"ק שם (אחרי שמביא הרמ"א הנ"ל בהל' רבית סי' קע"ב): "ומה שמתירין להלוות על מקומות בית הכנסת היינו שהרבית היא המצוה". עכלה"ק. ולכאור' הוא הוא הביאור שאמרנו, היינו דהיכא שמטרת ההלוואה היא המצוה עצמה וכמו סעודת שבת ומקום ביהכנ"ס או לימוד בספר מהווה הרבית עצמה מצוה, ומותר, אבל היכא שמטרתו אינו לשם מצוה אלא שכתוצאה מההלוואה צדדית, יכול לקיים איזה מצוה כמו לימוד בספר, בזה שפיר יש לאסור לד"ה. ודברי אדה"ז מיושבים היטב.



בענין הנ"ל

הנ"ל

הנה מקור דברי רבינו הזקן הנ"ל הוא מירושלמי סנהדרין פי"ח ה"ב לזין לחבורת מצוה ולקידוש החודש. וכ"ה במו"ק, והובא בראשונים ב'אור זרוע צדקה' סי' ל', 'מרדכי' פ' המפקיד רמז רפ"ז, 'תשובות מיימוני' השייכים לסדר משפטים י"ד, רקנטי סי' ס"ה, ומהרי"ל בתשובות סי' לז, ובשבה"ל סי' נה שה"ה לסעודות שבת ויו"ט, שסעודת מצוה הם, והובא במג"א או"ח שם. וכן סב"ל להגר"א ביו"ד סי' קס ס"ק מג, דציין להירושלמי הנ"ל כפשוטו, וכ"ה בשו"ת חת"ס יו"ד סי' קלה (מיהו בערך ש"י מחלק שאפשר לומר דהחת"ס לא התיר

(6) ובדרכ"ת סי' קס ס"ק קמח כ', דהיינו אפי' ליחיד לצורך מצוה, ול"ד מצוה דרבים. ואולי עפ"ז מותר להקדים מעות בזול על ספר קודם הוצאתו, אף שבד"כ זה נחשב לרבית דרבנן, אך במנח"י ח"ד סי' צט משמע שמחמיר בספרים.

אלא לצורך מצוה המוטלת על הקהל, דאפשר דהוי כמצוה דרבים, וצ"ע), וכ"ה בשו"ת 'תשובה מאהבה' (ח"ג בהגהות לשו"ע או"ח סי' רמ"ב). וכן דעת הנוב"י יו"ד שם, ועוד.

והארכתי בכל זה שהמשנ"ב או"ח רמב שם ס"ל דמותר ללות ברבית רק באופן דמותר כגון מנכרי וכדו'. וכן ס"ל להפרמ"ג וכן ס"ל בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג סי' תכה.

ובשעה"צ שם ס"ק טו כתב וז"ל: "ודלא כמו שראיתי לאחד שהתיר ברבית דרבנן". ע"כ. ומאד תמוה לשון המשנ"ב כאן בשעה"צ, דכאילו אינו מתייחס בהדרת כבוד לדברי אדה"ז, אף שתמיד מתייחס לו בכל הידורי הכבוד, ופעם שמעתי להסביר זה דכידוע עזרו לו לבעל הח"ח זצ"ל בעריכת המשנ"ב בנו וחתנו, ויש כמה סי' שהם ערכו, ואולי סי' זה בכללם, ודו"ק ואין להאריך. וכנראה שכוונתו לדברי שו"ע אדה"ז. והיינו שהמ"ב חולק על רבינו בזה, דלדבריו דברי הירושלמי אינם כפשוטם אלא דמותר ע"י היתר או ע"י גוי.

וחוץ מזה דכדברי אדה"ז בהירושלמי כן ס"ל כל הראשונים הנ"ל והגר"א (שהמ"ב בד"כ פוסק כוותי' - וצ"ע) ועוד אחרונים, הרי דברי המ"ב תמוהין הן, דאטו צריכין היתר ללות מעכו"ם ברבית? שלא אסרו חז"ל אלא להלוות לעכו"ם ברבית כדי שלא ילמד ממעשיו, אבל ללוות מעכו"ם לא גזרו, וכ"ה בחיד"א ב'מחזיק ברכה' סי' רמב סק"ו, וראה בזה בשו"ת 'ביע אומר' ח"ה יו"ד סי' יג אמצע אות ה', שמביא כדרכו חבל פוסקים להתיר זה בפשיטות. וא"כ מאי חידש לן המשנ"ב (והפרמ"ג) דמותר ע"י עכו"ם או בדרך היתר?

ובר מן דין, דלדברי המ"ב מוכרחין להוציא דברי הירושלמי מפשוטן, דלדבריהם מה שאיתא בירושלמי לוין לחבורת מצוה היינו (וכן פי' בס' 'דברי סופרים' יו"ד סי' קס ס"ק קיז) דמותר ללוות ע"מ לפרוע רבית, ויוכלו ע"י הרבית לעשות סעודת מצוה, משא"כ לדברי אדה"ז ודעימי' הפירוש הוא פשוט, דלוין ע"מ לעשות עם הקרן סעודת מצוה. וכ"ה פשטות הפשט בהירושלמי.

אלא דלדברי אדה"ז יש להקשות קושי' חזקה. דאם נפרש - כדברי כל הראשונים והפוסקים דלעיל - דברי הירושלמי כפשוטם דאינו מיירי בעכו"ם, אלא דמותר ללוות ברבית דרבנן לצורך סעודת שבת, הנה ממאי ילוה? הרי אמרנו שאינו מיירי בגוי, א"כ מדובר שילוה מיהודי, וג"כ יעבור היהודי על איסור רבית והלוה יעבור על לפני עור? ובאיזה

ציור יתקיים ההלואה? נהי דלהלוה מותר ללוות אבל לכאו' המלוה שיש לו כסף למה מותר לו לקחת רבית דרבנן. שילוח בלי רבית?

ואף שיש לומר דיכול ללוות ממענות יתומים וכדו', הרי דברי הירושלמי והמג"א ואדה"ז וכו' כותבין לוין סתם ולא דוקא מיתומים וכדו'.

ומצאתי בס' 'דברי סופרים' על הל' רבית יסוד שחזור עליו כמו"כ פעמים, דאיסורו של הלוה תלוי באיסורו של המלוה, וכל שאין על המלוה איסור לישוך, אין על הלוה איסור להשיך. ע"ש בס' קנט בד"ס סקי"ב.

וא"כ לדברי אדה"ז וכו' י"ל יותר, דכל שאין על הלוה איסור רבית, וכנדו"ד שהלוה מותר ללוות ברבית דרבנן לצורך סעודת שבת, אין על המלוה איסור להלוות ברבית. דאי לא תימא הכי, איך יצויר ההלואה לצורך מצוה, ממי ילוה, דלא יתכן שתיקנו רק הלוה אבל המלוה באיסורו עומד. אלא מוכרחין לומר כנ"ל, וזה יסוד וחידוש גדול, דהיכא דאין על הלוה איסור לא יתכן על המלוה ג"כ איסור, וכמשנ"ת. וא"כ מובן דהלוה יכול ללוות אפי' מיהודי ברבית דרבנן לצורך מצוה.

ומצאתי שבס' 'ברית יהודה' פ"ז הערה נג לומד זה בפירוש מדברי אדה"ז בקו"א הל' שבת הנ"ל, דמתחלה כתב שהמלוה הוא רשע דומיא דלוין לצורך פקו"נ, אלא שבסוף דברי הקו"א הנ"ל כ' שאפשר שברבית דרבנן לצורך מצוה לא גזרו אף על המלוה. וכן משמע בשו"ת חת"ס יו"ד סי' קלה דלעיל ע"ש ע"כ. וכ"ז הוא דלא כמ"ש בס' 'שער דעה' סק"ח ובפרמ"ג שם, שמשמע שכל הטעם שאסור ללוות הוא רק משום שהמלוה עובר, משא"כ לדעת אדה"ז שמותר ללוות, מוכרחין לומר שאין המלוה עובר.



בגדר "יהרג ואל יעבור"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

א. בהדין דבג' עבירות החמורות ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים, יהרג ואל יעבור, כתבו התוס' (סנהדרין עד, ב תוד"ה "והא"): "דמהני טעמא דקרקע עולם לענין דלא מיחייב למסור עצמה משום עריות, דהא מרוצח ילפינן, ורוצח גופי' כי מחייב למסור עצמו, הני מילי קודם

שיהרג בידים, אבל היכא דלא עביד מעשה כגון שמשליכין אותו על התינוק ונתמעך, מסתברא שאין חייב למסור עצמו, דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחבראי סומקי טפי, דלמא דמא דידי סומק טפי, כיון דלא עביד מעשה".

ומבואר, דתוס' מחלק בין מעשה עבירה באופן של "קום ועשה", דאז אמרינן יהרג ואל יעבור, לאופן של "שב ואל תעשה" שאין חייב למסור עצמו.

וברמב"ם (הל' יסודי התורה פ"ה ה"א-ב) כותב "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה . . . כיצד כשיעמוד עובד כוכבים ויאנוס את ישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה או יהרגנו יעבור ואל יהרג . . . בד"א בשאר מצות חוץ מעבודת כוכבים וגלוי עריות ושפיכות דמים, אבל שלש עבירות אלו אם יאמר לו עבור על אחת מהן או תיהרג יהרג ואל יעבור".

ובדיוק לשון הרמב"ם כותב הגר"ח (חידושי רבנו חיים הלוי על הרמב"ם. שם) "והרמב"ם דסתם ולא הזכיר כלל הך דקרקע עולם, משמע דחולק ע"ז, וס"ל דבכל גווני יהרג ואל יעבור בגילוי עריות", והיינו דלהרמב"ם בין כשעובר העבירה ב"קום ועשה" או אפי' ב"שב ואל תעשה", בכל אופן יהרג ואל יעבור.

ומקשה: "אלא דצ"ע, דהרי התוס' הוכיחו מרוצח דהיכא דהוי "שב ואל תעשה" אינו מחויב למסור עצמו. ולמה פסק [הרמב"ם] דבכל גווני תהרג ואל תעבור?"

ובסג"א: הרי גילוי עריות ילפינן מרציחה כמבואר בגמ' שם (עד, א) ואם ברציחה אמרינן דבשב ואל תעשה יעבור ואל יהרג, הרי לית לן ילפותא דבעריות אפי' בקרקע עולם תהרג ואל תעבור?

ושאלה זו מתרץ הגר"ח: "וי"ל דכיון דברציחה גופא הא דחלוק שב ואל תעשה ממעשה בידים, הלא אין זה משום חומר דמעשה בידים", ביחס ל"שב ואל תעשה", היינו שמעשה בידים הוא יותר חמור, ולכן יהרג ואל יעבור, אבל בלי מעשה הוי קיל יותר ולכן יעבור ואל יהרג, דמהיכי תיתי לומר שבאיסור בלי מעשה אכן יעבור ואל יהרג. אלא החילוק הוא: "רק דכיון דשני הנפשות שקולות הן, ע"כ צריך להיות שב ואל תעשה, ודינו כשני רציחות שאין דוחות זא"ז, ודינו בשב ואל תעשה". וכפשטות הסברא בגמ' שם: "מי יימר דדמא דידך סומק טפי, דילמא דמא דהוא גברא סומק טפי", וכן להיפך, מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי וכו', "וע"כ לא שייך זאת בעריות דנימא דפקוח נפשו שקול כעריות". והיינו דבג"ע השאלה היא רק האם לעבור

האיסור או ליהרג, ואין כאן סברת "מאי חזית". "וכיון דילפינן מרוצח בעיקר הדין דאינו נדחה בפני פקו"נ, מילא הדר דינא - בגלוי עריות - דשב ואל תעשה ומעשה בידים, שוין. ובכלל גווני תהרג ואל תעבור". וזהו סברת הרמב"ם שלא מחלק ביניהם.

ב. וממשיך הגר"ח, שבשפ"ד הרמב"ם ג"כ חולק על תוס', וס"ל דאפי' באופן של "שב ואל תעשה" חייב למסור נפשו [נומקדים לומר שראיית התוס' משפ"ד בשב ואל תעשה, הוא בודאי די איסור רציחה בזה, דהרי רוצים ללמוד מזה לגילוי עריות שבודאי איכא איסור, ועיי"ש]. ומבאר, דנחלקו בפ"י "מאי חזית וכו'": תוס' ס"ל: "דכיון דשקולין שניהם ע"כ ממילא הוה דינא דצריך להיות בשב ואל תעשה, ועל מעשה בידים יהרג ואל יעבור".

והיינו דהסברא ד"מאי חזית" אומרת, דכיון דשקולים הם לכן אסור לעשות מעשה הריגה, אבל כשכופין אותו להרוג בלי מעשה יעבור ואל יהרג. וא"צ למסור נפשו להצלת חברו משום דמאי חזית וכו' כמבואר בתוס'.

אבל הרמב"ם ס"ל: "דכיון דשקולין הן ממילא - שפ"ד - אינה נדחית בפני פקו"נ, ואין חילוק בין שב ואל תעשה למעשה בידים, דלעולם אין בה דין דחיה. וממילא דהוי דינא דיהרג ואל יעבור בכל גווני". דהסברא ד"מאי חזית" פירושו, דכיון דשקולים הם לא יהרוג אף בשב ואל תעשה, דסוכ"ס מציל א"ע בהריגת חברו, וכשלא יתן להיזרק על חברו לא יעבור שום איסור אף בשב ואל תעשה, ולכן מצד זה גופא דשניהם שקולים יהרג ואל יעבור בכל גווני. וכפי שהוא ברציחה כן הוא בגילוי עריות, דילפינן מיני', ואה"נ רק בשפ"ד שאין בו כלל איסור רציחה אז יעבור ואל יהרג. ועיי"ש הראיה מגמ' מס' ב"מ סב, ואכ"מ.

ג. אבל לכאורה צ"ב בדעת הרמב"ם: בעצם, הכלל דכל האיסורים נידחים מפני פיקוח נפש כולל גם איסור רציחה, דבכדי להציל חייו מותר לו לעבור על כל איסור כולל איסור רציחה, רק בכדי לקבוע האם נחשב הצלת חייו ע"י רציחת חברו, כ"פיקוח נפש", ע"ז אמרה תורה הסברא ד"מאי חזית", שמלמדנו שלהרוג בידים אין דין פיקוח נפש. וכמבואר ברש"י (סנהדרין שם, ד"ה "מאי חזית"): "מי יודע שיהא דמך חביב ונאה ליוצרך יותר מדם חברך, הלכך אין כאן לומר וחי בהם ולא שימות בהם, שלא התיר הכתוב אלא משום חביבות נפשם

של ישראל להקב"ה, וכאן שיש אבוד נפש חבירו, לא ניתן דבר המלך לדחות שצוה על הרציחה". ועיין ברש"י בד"ה "סברא הוא".

מבואר בזה לכאורה, דהפי' בגמ' הוא, שמצד סברת "מאי חזית" אין כאן לומר "וחי בהם", וממילא לא נכלל איסור רציחה בהא דפיקוח נפש דוחה איסור. אבל כ"ז נכון ברציחה במעשה, אבל ברציחה בלי מעשה דאין כאן הסברא ד"מאי חזית" - ואדרבה י"ל סברת מאי חזית להיפך כמבואר בתוס' - הרי בפשטות כשמדובר להציל חייו מדוע שהאיסור לא ידחה מפני פקו"נ כשאר האיסורים, ולמה פוסק הרמב"ם דיהרג ואל יעבור*?

ד. ואולי י"ל קצת ביאור בזה: הרמב"ם בהל' יסוה"ת (שם, הלכה ה) כותב: "וכן אם אמרו להם עובדי כוכבים תנו לנו אחד מכם ונהרגנו, ואם לאו נהרוג כולכם, יהרגו כולם ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל, ואם יחדוהו להם ואמרו תנו לנו פלוני או נהרוג את כולכם, אם היה מחוייב מיתה כשבע בן בכרי יתנו אותו להם, ואין מורין להם כן לכתחילה, ואם אינו חייב מיתה יהרגו כולן ואל ימסרו להם נפש אחת מישראל".

וב'כסף משנה' מביא קושיית הרמ"ך: "לא ידענא טעמא מאי, דהא מסיק בגמ' דמשום הכי אמרינן בשפ"ד יהרג ואל יעבור, דסברא הוא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי, והכא ליכא הא סברא, דהא יהרגו כולם והוא עצמו, ומוטב שיהרג הוא עצמו ואל יהרגו כולם".

ומתרץ הכס"מ: בעובדא שאמרו העכו"ם "תנו לנו אחד מכם ונהרגנו", "בכל אחד מהם שירצו למסור אותו איכא למימר להו מאי חזיתו שתמסרו את זה, תמסרו אחד מכם ותצילו את זה, דמאי חזיתו דדמא דהאיך סומק טפי דלמא דמא דהאי סומק טפי, וע"פ טענה זו א"א להם למסור שום אחד מהם".

ובעובדא ש"יחדוהו להם" כותב הכס"מ: "שמש"כ דבשפ"ד "סברא הוא", אינו עיקר הטעם, דקבלה היתה בידם דשפ"ד יהרג ואל יעבור, אלא שנתנו טעם מסברא להיכא דשייך, אבל אין הכי נמי דאפילו היכא דלא שייך האי טעמא, הוי דינא הכי דיהרג ואל יעבור".

(* ראה רבינו יונה ע"ז כח, ב שהביא ב' פירושים ב"מאי חזית", ולפי' הא' ה"ז משום שב ואל תעשה, אבל לפי' הב' (שהוא כרש"י הנ"ל), נמצא דמאי חזית רק מגלה דברציחה לא נאמר כלל ההיתר ד"וחי בהם", ואפי' אם הוא בשב ואל תעשה. ובמילא ילפינן מזה לעריות. המערכת.)

לפ"ז י"ל דהרמב"ם סובר דשפ"ד הוא כע"ז וג"ע, דבכל אופן יהרג ואל יעבור, וכדברי הכס"מ הנ"ל ד"קבלה היתה בידם" מבלי הסברא ד"מאי חזית", ואה"נ דאיסור זה אף פעם לא נכלל בכלל ש"איסורי תורה נדחים מפני פיקו"נ". ולכן אין לחלק בין שפ"ד במעשה או בלי מעשה. ולהעיר ג"כ מלשון הר"ן (בחידישוו סנהדרין שם): "חוץ מע"א וג"ע וש"ד, לפי שאלו העבירות הם חמורות מכולן אמרו חכמים יהרג ואל יעבור, ע"א טעמא מבואר שלא יכפור בהקב"ה, ושפיכות דמים ג"כ שלא יציל נפשו בדמו של חברו, ג"ע נמי מפני שיש בהם פגם, שהרי מצילין אותה בנפשו, וא"כ בדין הוא שיהרג ואל יעבור".

וזהו סברת הרמב"ם שג' עבירות אלו חומרתם יתירה, ולכן יהרג ואל יעבור, וכיון שהדבר מיוסד על חומרת העבירות, א"כ שוב י"ל כנ"ל, דמלכתחילה לא נכלל בהיתר פיקו"נ, וא"כ אין לחלק בין מעשה ללא מעשה.

אבל התוס' סוברים דאיסור רציחה הוא כלל שאר האיסורים דנדחה מפני פקו"נ. רק ברציחה בידים היות שיש סברת "מאי חזית" שפירושו שאין כאן גדר פקו"נ, ולכן אמרינן יהרג ואל יעבור, אבל בשב ואל תעשה, הרי הסברא ד"מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי" אומרת שיש כאן גדר פקו"נ של עצמו, ומש"ה חוזרים לדין הרגיל דהאיסור נדחה מפני פיקו"נ.

ה. אבל עדיין צ"ב לומר כן בדעת הרמב"ם, דהרי כתב מפורש בהלכה ז' הטעם דמאי חזית, ובלשונו הזהב: "ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו... והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס, דבר שהדעת נוטה לו הוא, שאין מאבדין נפש מפני נפש". משמע לכאור' שעיקר הטעם דשפ"ד הוא סברת "מאי חזית"?

ובאמת קושיא זו היא ג"כ על הכס"מ שלומד בדעת הרמב"ם שהיסוד הוא ד"קבלה היתה בידם". הרי הרמב"ם עצמו כותב הטעם?

ואוי"ל, שמסידור ההלכות ברמב"ם נראה אכן שסבר דהיסוד הוא חומרת העבירות עצמם וכנ"ל. דמתחיל פרק חמישי ה"א "כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה... ומוזהרין שלא לחללו", ולאחרי הקדמה זו מבאר החילוק בין כל מצוות האמורות בתורה לשלש העבירות, ומאריך בכמה הלכות: (1) החילוק בין שעת הגזירה לשלא בשעת הגזירה. (2) הדין במי שנאמר בו לא יהרג ונהרג. (3) מעלת

הנהרג במי שנאמר יהרג. וכן להיפך, חילוקי דינים בכל מיני אונסין וחלאים וכו'. ורק בהלכה ז' כותב "ומנין שאפילו במקום סכנת נפשות אין עוברין על אחת משלש עבירות אלו, שנאמר וכו', משמע לכאור' שיש כאן ב' גדרים: א) מצות קידוש השם, שזהו מחמת עצם חומרת עבירות אלו. ב) הסברא שאין מאבדין נפש וכו', והסברא נאמרת היכא דשייך האי סברא כדברי הכס"מ הנ"ל.

ואולי ג"כ מדויק הוא בלשון הרמב"ם שכתב: "והריגת נפש מישראל לרפאות נפש אחרת או להציל אדם מיד אנס דבר שהדעת נוטה לו הוא, שאין מאבדין נפש מפני נפש". והמעייין רואה שלשון זה הוא לישראל קלילא ביחס ללשון הגמרא "סברא הוא", שזה דעה ברורה, וכלשון הגמ' בכ"מ "למה לי קרא סברא הוא", ובפרט כביאור בד' הראשונים תוקף הסברא בזה. אבל הרמב"ם סובר כד' הכס"מ, דהיסוד הוא משום "דקבלה היתה בידם", וכנ"ל שהוא מחמת חומרת העבירות, וזה מתחייב מחמת עצם מצות קידוש השם, רק מביא בהמשך שם הסברא להיכא שנצטרך, כדברי הכס"מ. וז"ע העירוני שבספר המפתח ברמב"ם מהדורת פרנקל ה"ז, מביא מסדר משנה שכתב "מדלא כתב שהדעת מחייבת וכיו"ב, משמע דהוא נטיית דעת על הרוב בלבד. וראי' לדברי הכס"מ ה"ה בישוב שיטת הרמ"ך".



"הואיל ואין בו שבות גמור"

הרב ישראל חיים לאזאר
תושב השכונה

בשוע"ר הלכות ר"ה סי' תקפח סעי' ד' כותב בין השאר וז"ל: "ולמה אין דוחין איסור קל כזה (עובדין דחול) מפני מ"ע של תורה (תקיעת שופר) כמו שדוחין אותו בכל יו"ט של ר"ה הואיל ואין בו שבות גמור". עכ"ל לענינינו.

(ור"ל, דהרי אפי' ר"ה שחל בחול יש כאן איסור דעובדין דחול כשתוקעין בשופר, אלא שדוחין איסור קל כזה מפני מ"ע של תקיעת שופר. א"כ למה לא דוחין את האיסור הקל הזה של עובדין דחול גם בר"ה שחל בשבת?)

ולכאורה המילים "הואיל ואין בו שבות גמור" אין להם הבנה, כי משמע מהם שאילולא שזה איסור קל לא הי' נדחה אפי' כשחל ר"ה

בחול ולא היו תוקעין אפי' כשחל בחול, והרי א"כ ה"ז כאילו ביטלת את כל המצוה של תקיעת שופר! והרי אפי' באיסור גמור אמרינן יבוא עשה וידחה את ל"ת, כמו מילה בשבת וכלאים בציצית ויבום של אשת אח במקום מצוה וכדומה הרבה מצוות, כי כך צותה התורה לקיים את המצוה, א"כ מה זה שאומר רבינו כאן שרק מפני שהוא איסור קל לכן זה נדחה, והרי אפי' הי' זה איסור חמור הי' נדחה כי כך צותה התורה? ויש לי ליישב את זה בדוחק, אלא שרציתי לשמוע מהקוראים החשובים להביע דעתם ביישוב מילים אלו*.



לפשפש במעשיו או למשמש במעשיו

הרב אברהם אלאשוילי
לוד, אה"ק

בסוף הלכות ראש השנה בסי' תרג כותב הרמ"א: "ויש לכל אדם לחפש ולפשפש במעשיו ולשוב מהם בעשרת ימי תשובה". והנה אדה"ז שם מעתיק את דברי הרמ"א בשינוי קל "ויש לכל אדם לחפש ולמשמש במעשיו ולשום מהם בעשרת ימי תשובה", כלומר במקום "ולפשפש" העתיק "ולמשמש". וצריך להבין מהו פשר שינוי לשון זה, שבודאי יש לזה משמעות, ובפרט ע"פ הידוע גודל דיוק לשונו הזהב של אדה"ז (אלא א"כ נפל כאן טעות הדפוס וצ"ל לפשפש במקום למשמש). וביתר תמוה שהלשון "לפשפש" מופיע בגמרא ברכות ה, א בענין התשובה "אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו", ובכל זאת העדיף אדה"ז להשתמש בלשון "למשמש".

והנה מקור לשון אדה"ז כנראה הוא בגמרא עירובין יג, ב "נמנו וגמרו נוה לו לאדם שנברא יותר משנברא עכשיו שנברא יפשפש במעשיו ואמרי לה ימשמש במעשיו". הרי ששתי הלשונות מופיעים בגמרא, אלא שהרמ"א נקט בלשונו כלשון הראשון (יפשפש), ואדה"ז העדיף להשתמש בלשון הב' (ימשמש).

(* ראה לקו"ש ח"ג פרשת צו הערה 4. ונתבאר בארוכה בס' 'שלחן המלך' על שו"ע שם, דמשמע מזה דאדה"ז חולק על הט"ז הידוע, דסב"ל דאפי' בדבר המפורש בתורה להיתר יכולים חכמים לאוסרו. ומצינו שחכמים העמידו דבריהם על דברי תורה משום גזרה וכו'. המערכת.)

אבל עדיין קשה, דהנה המפרשים (רש"י, ריטב"א, הערוך) פירשו פירושים שונים בהבדל שבין "יפשפש" ל"ימשמש", ולכל הפירושים ההבדל העיקרי שבין לפשפש ולמשמש הוא, שלפשפש משמע על העבר, כלומר על המעשים שכבר עשה, ולמשמש משמע על העתיד, כלומר על המעשים שעתידי לעשות. ולפי זה תוגדל התמיהה על אדה"ז שהיה לו להעתיק את הלשון לפשפש ולא למשמש, שכן המדובר כאן הוא על "לחפש . . במעשיו", דהיינו על מה שעבר, "ולשוב מהם".

ואולי י"ל, שאדה"ז מפרש את ההבדל שבין שתי הלשונות בגמרא "יפשפש במעשיו" ו"ימשמש במעשיו" באופן שונה מפירוש הראשונים הנ"ל, דהלשון לפשפש משמעותו: א) חיפוש יסודי ועמוק, ב) באופן חד פעמי. ואילו הלשון למשמש משמעותו: א) חיפוש שטחי, ב) תמידי.

וההוכחה לכך, דהנה הלשון לפשפש מופיע בגמרא ברכות ה, א גבי יסורים שבאים על האדם, אומרת הגמרא "יפשפש במעשיו . . פשפש ולא מצא כו'", הרי שמדובר בחיפוש יסודי ועמוק אבל באופן חד פעמי (במצב של יסורים באים עליו), וכן מוכח גם מהפסוק שהגמרא מביאה לכך (איכה ג) "נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה'". ואילו הלשון "למשמש" מופיע בגמרא הרבה פעמים במושג של משמוש שטחי ולא חיפוש לעומק אך מאידך באופן תמידי, לדוגמא בגמרא שבת יב, א "חייב אדם למשמש בתפילין בכל שעה ושעה", או בגמרא בבא קמא פב, ב "אדם עשוי למשמש בכיסו בכל שעה", ועוד כיו"ב.

ועפ"ז מפרש אדה"ז את המחלוקת בגמרא בעירובין אם "יפשפש במעשיו" או "ימשמש במעשיו", באופן כזה, דלדעה הא' האדם צריך לעסוק כל ימיו בחיפוש ופשפש וחקירת מעשיו באופן מעמיק, ואילו לדעה הב' אי אפשר שאדם יעסוק כל ימיו באופן כזה של חקירת מעשיו באופן עמוק, אלא בדרך כלל מספיק ש"ימשמש במעשיו", כלומר שיעקוב אחר מעשיו באופן שטחי (ורק בזמנים מסוימים יש לו להתעסק בחשבון נפש מעמיק, כמובא בתניא).

ועפ"ז יש לבאר את דברי אדה"ז בסי' תרג, דהוקשה לו לאדה"ז כפל הלשון שמביא הרמ"א: "ויש לו לכל אדם לחפש ולפשפש במעשיו בעשרת ימי תשובה", שהרי חיפוש בלשון הכתוב הוא לפשפש, (שכן חיפוש משמעותו לחפש באופן עמוק גם בחורים וסדקים), וכמובא בפסוק "נחפשה דרכינו ונחקורה גו'" שמביאה הגמרא בברכות גבי "יפשפש במעשיו". ולכן שינה אדה"ז מלשון הרמ"א וכתב "לחפש

ולמשמש", שבוה רצה לומר שבעשרת ימי תשובה יש לאדם לעסוק בשני האופנים של בדיקת מעשיו, הן "לחפש" שמשמעותו לפשפש לעומק ובאופן פנימי, והן "למשמש" באופן חיצוני אך תמידי, כי עשרת ימי תשובה, אלו ימים מתאימים שהאדם יבדוק במעשיו בכל הדרכים, כדי שישוב מהם. ואם כנים הדברים, הרי נפלא הדבר עד כמה מדויקים הם דברי אדה"ז בשלחנו*.



תוספת יום הכפורים ביציאתו

הנ"ל

בהלכות יום הכפורים בסי' תרח ס"א מביא אדה"ז את דברי הברייתא ביומא פא, ב בענין תוספת מחול על הקדש ביום הכפורים, שלומדים זאת מהפסוק "ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש בערב מערב עד ערב תשבתו שבתכם" - "יכול יתענה בט' לחדש תלמוד לומר בערב, אי בערב יכול משתחשך תלמוד לומר בתשעה, הא כיצד, מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפים מחול על הקדש, אין לי אלא מלפניו, מלאחריו מנין, תלמוד לומר מערב עד ערב". עד כאן לשון הברייתא כפי שהעתיק אדה"ז. אלא שאדה"ז מוסיף מיד על לשון הברייתא וכותב "הוקשו שני הערבים זה לזה", כלומר שהלימוד שצריך להוסיף מחול על הקדש במוצאי יוה"כ הוא מהיקש של שני הערבים (מערב עד ערב) זה לזה, דכמו שבערב הא' (בכניסתו) צריך להוסיף מחול על הקדש, כך בערב הב' (ביציאתו) צריך להוסיף מחול הקדש.

אך צריך להבין מהו מקורו של אדה"ז ללימוד זה, הרי הדבר אינו מפורש בברייתא, וגם המפרשים לא הזכירו מענין זה, ואדרבא מצינו שרש"י מפרש אחרת את דברי הברייתא, דהנה בר"ה ט, א ד"ה "עד ערב" כותב רש"י "לילה הוא ועד בכלל", כלומר שרש"י לומד שהלימוד הוא מהתיבות "עד ערב" שהוא במשמעות "עד בכלל", דהיינו שיש להוסיף מחול על הקדש לתוך הלילה של מוצאי יוה"כ. ופירוש זה העתיק הלבוש בסי' תרח ס"א וז"ל: "עד ערב, והיינו עד הלילה ועד בכלל, כלומר מעט תוך הלילה". וא"כ צריך להבין מדוע

(* ראה לקו"ש חל"ד עמ' 90 הערה 21. המערכת.)

לא ניחא ליה לאדה"ז פירוש זה, ולומד באופן אחר ומחודש את הברייתא?

[אגב, כאן המקום להעיר שב'אנציקלופדיה תלמודית' ערך יום הכפורים העתיק רק פירוש זה של רש"י, ולא הבחינו שישנו פירוש נוסף של רבנו הזקן].

ויש לומר שמקורו של אדה"ז הוא מלשון הרמב"ם הל' שביתת העשור פ"א ה"ו וז"ל: "וצריך להוסיף מחול על הקדש בכניסתו וביציאתו שנאמר ועניתם את נפשותיכם בערב, כלומר התחל לצום ולהתענות מערב תשעה הסמוך לעשירי, וכן ביציאה שוהה בעינויו מעט מלילי אחד עשר סמוך לעשירי שנאמר מערב עד ערב תשבתו שבתכם". והנה מזה שהרמב"ם השווה בלשוננו בין ערב יום הכפורים "מערב תשעה הסמוך לעשירי", לבין מוצאי יוה"כ "מלילי אחד עשר סמוך לעשירי", הרי שס"ל שהלימוד לתוספת יוה"כ ביציאתו הוא מהיקש של שני הערבים זה לזה, וכמו שהרמב"ם מעתיק מיד "שנאמר מערב עד ערב", שרצה לומר שהלימוד הוא בהיקש, שכמו שבערב הא' צריך להוסיף מחול על הקדש סמוך לכניסה, כך בערב הב' צריך להוסיף מחול על הקדש סמוך ליציאה.

ועפ"ז י"ל מדוע לא הביא אדה"ז את פירושו של רש"י, כי היה לו דוחק לפרש כן, שכן לפי רש"י יוצא שיש הבדל בין הערב הא' לערב הב', שהערב הא' הוא במשמעות של יום, ואילו הערב הב' הוא במשמעות של לילה. ולכן ניחא לי לאדה"ז לפרש באופן ששני הערבים לא יסתרו זה לזה אלא יסייעו זה לזה, שכן לפי פירוש זה של הרמב"ם ואדה"ז אין הערב במשמעות של לילה או יום, אלא במשמעות של זמן הסמוך לעשירי, ששניהם סמוכים לעשירי, זה בכניסתו וזה ביציאתו.



כל שהוא לנאותו אינו הוציץ

הרב אפרים הלל הלוי העלער
ברוקלין, ניו יורק

כתב אדה"ז בסי' תקפו סט"ז: "צריך שלא יהא שום הפסק בין פי התוקע להשופר לפיכך אם ציפהו זהב במקום הנחת הפה כדי לנאותו

. . פסול, לפי שהתוקע מכניס קצתו בפיו ושפתו מכסה עליו ונמצא הזהב חוצץ בין שפתו לשופר...". עכ"ל.

והנה ביסוד הפסול בשופר שציפהו זהב, מצינו כמה ביאורים בזה בראשונים (עי' רא"ש ור"ן בר"ה דף כז), ובדברי אדה"ז מבואר - שהפסול הוא מפני שהזהב חוצץ בין שפתו לשופר.

ומה שצ"ע בזה, דאמאי לא אמרי' כאן שכל שהוא לנאותו אינו חוצץ. וכמש"כ אדה"ז לענין איגוד הלולב שאינו חוצץ בין ידו ללולב, וז"ל בסי' תרנא ס"ד: "ומותר לאחוז את הלולב בידו במקום האגוד בשעה שאוחזו לצאת בו י"ח, ואע"פ שהאגוד חוצץ בין ידו ללולב ומיניו, אין בכך כלום, כיון שהאגוד הוא לנוי ולהידור מצוה, וכל שהוא לנוי אינו חוצץ מפני שהוא בטל לגבי הלולב ומיניו וכאלו הוא מגוף הלולב ומיניו". עכ"ל. וצ"ב מש"נ שופר שציפהו זהב לנוי, שהוא פסול מפני שהזהב חוצץ, ולא אמרי' שהוא בטל להשופר וכאילו הוא גוף השופר.

וראיתי בדעת"ס תקפ"ו סט"ז שעמד ע"ז והניח בצ"ע. וכן השפ"א ר"ה דף כז עמד בזה, וכתב לתרץ בדוחק כמה חילוקים עיי"ש.

אבל לכאור' י"ל דחלוקים הם בעיקרם, ואינו דומה כלל ההידור בשופר ע"י ציפוי זהב, לההידור בלולב שמאגד הג' מינים, דמה שמצוה מן המוכחר לאגד הלולב ה"ה הידור בקיום המצוה ד"ולקחתם לכם", דמעשה המצוה דנטילת לולב מתקיים בהידור ע"י שהם מאוגדים, ויש כאן הידור בפעולת המצוה, הנה בזה שפיר אמרי' ד"כל שהוא לנאותו אינו חוצץ".

אכן בשופר שציפהו זהב, הרי אין כאן הידור בקיום מצות תקיעת שופר, שהרי אינו מתהדר בשמיעת קול השופר או בתקיעתו, ורק שהחפצא דהשופר - שע"י מתקיים התקיעה - הוא נאה יותר בציפוי זהב, אך אין כאן שום הידור במצות תקיעת שופר, ובזה וודאי דהוה חציצה בין פיו לשופר בזמן התקיעה והשמיעה - שהוא עיקר המצוה.



הברכה שמברכים על שניצל וגעפילטע פיש [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תתמ (עמ' 40) העתקתי דברי אדה"ז בשו"ע סי' קסח סי"א: "...וכן אם עירב בה תבלין הרבה יותר ממים אע"פ שנלושה במים לבד, ואפי' אם עירב בה תבלין ודבש יותר מקמח שכמעט הדבש והתבלין הם עיקר והקמח הוא לדבקם ולהקפותם, אין הקמח טפל אצלם לברך עליהם ברכה הראויה להם, לפי שמלבד מה שהקמח מדבק ומקפה התערובת הוא מכשירו ומתקנו ג"כ לאכילה, ומן הסתם ניתן הקמח בתערובת זה על דעת שניהם לדבק ולהכשיר, וכיון שהוא מין דגן הוא חשוב ואינו בטל בתערובת כל שבא ג"כ להכשירו לאכילה ולכן מברכין על תערובת זו בורא מיני מזונות...". הרי לנו מפורש שלמרות ש"הקמח הוא לדבקם ולהקפותם", הרי כיון שזה גם מוסיף טעם באוכל ("מכשירו ומתקנו ג"כ לאכילה"), אנן סהדי ("מן הסתם") שהקמח ניתן גם על דעת הטעם ומברך עליו במ"מ. ועפ"ז הסקתי בנוגע לשניצל וגעפילטע פיש דבאם פירוורי הלחם מוסיף טעם לשבח הרי ברכתו מזונות, אפילו באם לא זה היה עיקר כוונת הטיגון בפירוורי הלחם. וראה שם בארוכה.

נתינת הקמח "אלא לדבוקי" ונתינת הקמח "סתם"

ובגליון תתמג עמ' 77 העיר הרי"י הענדל על הנ"ל: והרי חילוק זה אם הקמח בא לדבק או שבא לתת טעם מביא אדה"ז בסדר ברכת הנהנין פ"ג ס"ג, ומובא גם בשו"ע או"ח סי' רד סי"ב, ומקורו ברמב"ם הל' ברכות פ"ג ה"ו. וא"כ לכאורה מ"ש אדה"ז בשו"ע סי' קסח סי"א שאם הוא מכשירו לאכילה אעפ"י שנתנו לדבק הרי ברכתו במ"מ כנ"ל, הרי זה סותר למ"ש שאם זה לדבק אין ברכתו במ"מ, כי הרי גם כשבא לדבק הוא ג"כ מכשירו לאכילה, ותמיד צ"ל ברכתו במ"מ, כי אין מציאות שיהיה לדבק ולא יכשירו ג"כ לאכילה.

והנה באם נעיין במקור הדברים יתבהרו הדברים. הרי מקור דברי אדה"ז בסי' קסח הוא (כמצויין באות קצה בהוצאה החדשה): "פר"ח ביו"ד סי' קיב [על רמ"א סי' 171], "וז"ל ה'פרי חדש' שם בנוגע לבישול

(1) בהוצאה החדשה של קה"ת הוסיפו העורכים: "סקי"ז (על רמ"א סי' 2), ואיני יודע למה הכוונה. וצריך תיקון.

עכו"ם: "ולי נראה דהני מיני מתיקה מברכין עליהם בורא מיני מזונות ומעיקר הדין אסירי משום בשולי עובד כוכבים. וזה שנים שנשאלתי על המלבי"ן שעושים בחברון תוב"ב, דהיינו שלוקחין תירוש ומרתיחין אותו על האור ומערבים עמו קמח ומתעבה והתירוש מרובה על הקמח מה מברכין עליו.

"והעליתי בראיות דכל שאינו עושהו אלא לדבוקי בעלמא הוי טפלה ומברכין על העיקר, אבל סתם קמח שמימין בו ממיני המשקין כיון שמלבד ממה שמדבק ומקפה התערובת מכשירו ומתקנו נמי לאכילה, א"כ מסתמא הקמח שניתן בתערובת זה אדעתא דהא והא ניתן, ומברך עליו בורא מיני מזונות.

"ומכח זה העליתי שהמלבי"ן ראוי לברך עליו בורא מיני מזונות. . . וא"כ בנידון דידן נמי נראין הדברים שקמח זה עשוי לדבק ולתקן ולהכשיר ג"כ הדבש לאכילה וצריך לברך עליו בורא מיני מזונות ויש בו משום בשולי עובדי כוכבים".

הרי לנו מפורש שבאם כוונתו בנתינת הקמח אך ורק ("אלא") לדבק אז אין ברכתו במ"מ, אבל "מסתמא הקמח שניתן בתערובת זה אדעתא דהא והא ניתן". ודבר זה אנחנו יכולים ללמוד גם מדברי אדה"ז עצמו, שכותב: "ומן הסתם ניתן הקמח בתערובות זה על דעת שניהם לדבק ולהכשיר". וא"כ לק"מ מההלכה בסדר ברכת הנהנין פ"ג ס"ג שבאם ניתן לדבק שאין ברכתו במ"מ, ששם מדובר באם אין לו שום כוונה לטעם הקמת. וגם שם בהמשך הדברים זה מפורש, כי בס"ד ממשך אדה"ז: "במה דברים אמורים שאין מתכוונין כלל לאכילת הדגן, אבל...".

מעלתו של הקמח רק כשבלעדי לא היה ראוי לאכילה?

והנה הרי"י הענדל לומד מדברי ה'פרי חדש' רק שיש מציאות שנותן לדבק ואז אין ברכתו במ"מ. ולשיטתו זה תלוי באם הקמח עושה אותו ראוי לאכילה. ה'פרי חדש' מדבר על תירוש שמרתיחין אותו והקמח לא רק מדבק אותו ומעבה אותו אלא ג"כ מכשירו לאכילה, כי בלי הקמח א"א לעשות ממנו מאכל משא"כ בשניצל, הרי הבשר ראוי לאכילה בלי הקמח ואינו נקרא מכשירו לאכילה. וא"כ מכיון שלא מתבטא בשניצל המעלה של מיני דגן, והשימוש בו הוא רק לצורך צדדי, הרי הוא טפל ובטל למאכל וברכתו כברכת המאכל. אלו תוכן דברי הרי"י הענדל.

ודבריו אינם מקובלים עלי, שהרי:

(א) לא הבחין שה'פרי חדש' ברור מללו שהחילוק הוא במחשבתו, באם הקמח "אלא לדבוקי" או נתינת הקמח "סתם".

(ב) לשון ה'פרי חדש' (ועד"ז אדה"ז בסי' קסח) הוא: "...סתם קמח שמשמין בו אחד ממניי המשקין. . מכשירו ומתקנו נמי לאכילה", ולכאורה אין לנו שום הכרח לפרש שברכת מזונות הוא רק באם בלעדי הקמח לא היה המאכל ראוי לאכול, שהרי זיל בתר טעמא: הסברא שה' מינים מאבד חשיבותו וברכתו כשמשמשים בו לדבק, הוא כיון שיוצא מגדר מאכל, אבל באם זה גם מוסיף טעם ומשפר את האוכל, והרי "מסתם" ניתן לצורך זה, הרי הקמח הוא בגדר אוכל ונשאר בחשיבותו וברכתו במ"מ.

פירווי הלחם מוסיפים טעם לשבחה!

שוב ממשיך הרי"י הענדל: ומ"ש שישנם מבשלות שטוענות שהציפוי של השניצל הוא כדי להשביח את טעמן, הרי כבר כתבתי (בגליון תתטז) שזה נכון שזה משפר טעם השניצל, אבל זה לא מחמת טעם הקמח שהכניסו, אלא שהקמח עוזר שהטיגון יהי' מוצלח יותר והבשר או הדג יהי' פריך ולא יתייבש. ויותר מזה, הרי כל מי שאוכל שניצל הוא בפירוש רוצה לטעום את טעם הדג או הבשר, ואינו מעוניין לטעום טעם קמח, וכן בדג ממולא וקציצות הרי רוצים לטעום את טעם הדג או הבשר, וזה שמכניסים את הקמח הוא רק כדי להחזיקו שלא יתפורר או שיהי' יותר קל לעיכול, ואינו מעוניין לאבד את טעם הבשר או הדג.

ועד"ז כותב גם הרה"ג הרה"ח יצחק רייטפארט שליט"א (בקונטרס ט"ו באב תשס"ב) שדן בנידון זה באריכות, ונימוקו הוא המבואר שם עמ' עו: "הקמח שמעטפים בו את הבשר או את הדגים לא בא לשנות את טעמם של הבשר והדגים, אלא הכוונה היא שמעטפים בהקמח כדי שלא ישרף ולא יתייבש, ולא עושים זה בשביל הטעם, אלא שממילא נותן זה קצת טעם...".

ולדעתי א"א להתווכח בדבר שהוא במציאות. אין הנידון כאן בנוגע לקמח המועט ששמים על הבשר, שהרי טעמו ודאי שאינו נרגש כלל, אלא הדין כאן הוא בנוגע לשכבה עבה או דקה של פירווי לחם מבחוק, שטעמו נרגש וחזק, וא"א להכחיש שהוא מוסיף טעם לשבחה.

וכל חך אוכל יטעם לו². וכי אפשר להגיד ע"ז שאינו "שאינו עושהו אלא לדבוקי בעלמא"?! פשוט ומסתבר יותר להגיד שפירורי לחם אלו "מסתמא... ניתן בתערובת זה אדעתא דהא והא... ומברך עליו בורא מיני מזונות" (וכנ"ל מדברי ה'פרי חדש')³!



ישוב לקושיית בשו"ע אדה"ז [גליון]

הרב יהושע דובראווסקי
תושב השכונה

בגליון האחרון - תתמג (עמ' 60) מביא הרב י"ד קלויזנר קושי' ה'תהלה לדוד' עמ"ש אדה"ז בשו"ע (סי' עד, סעי' ג): "מים אפי' הן צלולין, חשובים כסוי לערוה, ובלבד שיוציא ראשו ולבו חוץ למים, שלא יהי' עם ערותו תחת מכסה אחד...". וה'תהלה לדוד' ממשיך: "משמע דגם לבו עם הערוה תחת מכסה אחד אסור. ובאמת גם מגוף דין זה לכאורה מוכח דלבו עם הערוה תחת מכסה אחת לא איכפת לן, דאל"כ למה מותר במים עכורים אף אם לבו תוך המים, וצ"ע".

וי"ל מהו תוכן הקושיא של התל"ד, דהנה כותב: "משמע דגם לבו עם הערוה תחת מכסה אחת אסור"? ולכאורה הלא זה מפורש בלשונו של אדמה"ז כאן: "...ובלבד שיוציא ראשו ולבו חוץ למים, שלא יהי' עם ערותו תחת מכסה אחד...", ולהלן בסעי' זה: שאם לבו בתוך המים "אסור משום לבו רואה את הערוה". ולמה כותב שזהו רק משמע? והלא כל האיסור כשהם תחת "מכסה אחד" הוא מפני שאז לבו רואה את הערוה! והלא כו"כ הלכות מפורשות בכגון דא בשו"ע לפני סעיף זה ואחריו - ב"ערום ומתכסה בטליתו", דהיינו תחת מכסה א' משום שלבו רואה את הערוה ועוד ועוד. ומה נשתנה בנדו"ד (במכסה א' תחת המים) מכל האופנים כעין זה? ומהי תמיהתו של התהל"ד?

(2) לשון הפסוק איוב יב, יא.

(3) ועדיין עומד לנגדי מה שהעתיק הרי"י הענדל מדברי ה'פתח הדביר' באו"ח סי' רח: "...דהדגים איתנהו בעיניהו והקמח לתשמיש הדגים הוא בא... בדג שהוא שלם כברייתו הוא העיקר ולא חששין אנחנו למה שמוסיף קצת טעם", ואין הספר תח"י לעיין בו, ולא הבנתי בדיוק סברתו האם זה מסברת בריה אינה בטלה, או כיון שאין זה תערובת, וסברות אלו צע"ג נגד הכלל דכל שיש בו מה' המינים מברכין עליו במ"מ. ואי"ה עוד נחזור לדרך בזה.

ובפרט המשך קושייתו: "ובאמת גם מגוף דין זה לכא' מוכח דלבו עם הערוה תחת מכסה אחת לא איכפת לן, דאל"כ למה מותר במים עכורים אף אם לבו תוך המים? וצ"ע". איך אפ"ל "מוכח . . דלא איכפת"? הלא ברור ומבורר מכל ההל' בסי' זה, שאיכפת ואיכפת! דלבו רואה את הערוה תחת מכסה א' הוא איסור ברור ומפורש בפוסקים וכו'! ומה שבמים עכורים מותר, אין זה היתר מצד מכסה א', אלא כמפורש בסעיף זה: "...מפני שהם (מים העכורים) חשובים הפסק בין לבו לערוה". ומה יש לפרש יותר מזה? והלא טעם היתר ההפסק נאמר גם לפנ"ז, במתראה ערום תחת טלית (מכסה א') שמתור אם עושה הפסק בטליתו או בהפסק אחר. וכן מוזכר היתר ההפסק להלן כוכ"פ, גגון: "המחבק גופו בזרועותיו, ה"ז חשובה הפסקה בין לבו לערוה..." (סעיף ד') והיינו משום שאז אין לבו רואה את הערוה; וככה במים עכורים המונעים את לבו מלראות את הערוה.

ומעתה, איך אפשר להבין מה שמתרץ הרב קלוזנר: "וי"ל, דמים עכורים שאני, כיון דהסיבה שאין המים צלולין, היינו בגלל שנתערבו בהן דברים זרים שהם דברים נפרדים מהמים, וא"כ הוי דומיא דשני כיסויים (א' ללב וא' לערוה . . והשיעור של "מים עכורין...". והוא מביא לזה מ"ש אדה"ז הטעם "מפני שהם חשובים הפסק..." ואיני מבין כלל למה אין להשים לב על עיקר הטעם (לפי שהם מפסיקים) ולעשותו סיבה ו"שיעור של 'מים עכורין' שיחשב לכיסוי נפרד! ?

ובכלל: (א) למה לן שני כיסויים במקום שמספיק הפסק אחד? (ב) כיסוי ללב וכיסוי לערוה ל"ל? והלא כיסוי ללב לחוד או לערוה לחוד מהני? (ג) מכל דברי ההערה נראה שכל יסודו הוא בהיתר הכיסוי, וכאילו נאמר שההפסק הוא ג"כ כמו כיסוי או מסייע לכיסוי - ואין זה מובן לי כלל וכלל! ועוד כמה וכמה דברים בלתי מובנים.

והענין הוא לפום ריהטא לענ"ד (ולנגוע בקצהו): דחכמים למדו מהתורה שדבר שבקדושה אסור במקום שהצואה מגולה או שהערוה לנגד עיניו של המתפלל וכו', לפי שהמקום בו הוא נמצא ומה שרואה צ"ל קדוש וטהור בלי ערוה וצואה. אבל כשהערוה או הצואה מכוסה, מותר.

ויש בזה כו"כ פרטים ואופנים: דכשהערוה מכוסה בבגד או אפי' במים צלולין, (בנדרו"ד) מותר מן התורה לברך, מפני שמים חשובים כיסוי (שלא יחשב במקום ש"רואה ערוה" וגו') ומהני אפי' כשלבו בתוך המים (מכסה א').

אמנם חז"ל הוסיפו והחמירו באופן שגם כשרק לבו עם הערוה תחת כיסוי א' (של מים או טלית וכו'), עדיין אסור, משום שלבו רואה את הערוה (ולא מהני מה שהמים נחשבים כיסוי כלפי חוץ), אלא צ"ל הפסק וחציצה ביניהם.

וכיון שהמים צלולין הרי לפנינו לבו רואה את הערוה תחת מכסה א'. אבל כשמכסה את לבו ואת ערותו כ"א בנפרד, או אפי' כשיש איזה הפסק של יד הדוקה ביניהם או מים עכורים שאין הערוה נראית וכו', הרי מותר לברך ולהתפלל.

ובטח ישנן עדיין כאן כו"כ ענינים שצריך להבינם ולהסבירם (לפע"ד) כגון: במים צלולין, כשראשו ולבו חוץ למים, הרי המים נחשבים כיסוי לגבי המקום סביבם, וכמו"כ הוא בערוה בעששית - והלא סו"ס הערוה נראית מהם, והכתיב "ולא יִרְאֶה בך ערות וגו'"? וצריך א"כ לחלק בין ערותו לערוה סתם; ולחלק שכנגד פניו אמנם אין זה כיסוי אבל לצדדין נחשבים כיסוי, ועוד ועוד כמה פרטים לעיין.

ובנדו"ד, עוד נחוץ לעיין וליישב ההפרש בין לבו וערותו במים צלולין, שאז לבו רואה את הערוה, ובין לבו חוץ למים, שהערוה אמנם מכוסה אבל לבו "רואה" ערותו במים אף שהיא מכוסה. ואולי הסברא נותנת שהיות שהענין ד"לבו רואה" אין זה ענין של ראי' ממש כפשוטה, אלא "כאילו" רואה, ולזה מהני כיסוי של מים או עששית וכו'. ועוד ישנן כמה ענינים הדורשים ביאור.

וגם אינה מובנת הקושי' השני' של ה"תהלה לדוד" שמביא הרב קלוזנר בהערה הנ"ל, וכך ישובו הוא, ועוד, אבל דיינו הפעם.



שזנות

תמיהה בדברי השער הכולל

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', 'בנתיבות התפילה' - דיני טעויות בתפילה

בשער הכולל על סידור אדה"ז פרק לו כותב: "אמנם הצצתי וראיתי שבכל הסידור הזה כל מקום שיש חשש הזכרת חטא ועון ושאלת צרכיו לא התיר לומר בשבת רק מה שמקור מנהגו לאומרו בכל יום

הוא מן הקדמונים מחכמי הש"ס. כמו יה"ר שתצילנו שאומרים בברכות השחר מקור מנהגו מן רבינו הקדוש (ברכות ט"ו ע"ב), אלקי נצור כו' מקור מנהגו מן מר בריה דרבינא (שם י"ז ע"א)...".

וצ"ע מן השמטת רבוש"ע שיכבשו רחמיך את כעסך שאומרים לאחר פרשת העקידה שמקור מנהגו הוא מן רבי ישמעאל כהן גדול (ברכות ז, א), וצ"ע. ואבקש מקוראי הגליון להשיב בזה.



השגת -גבול בתניא

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

מקובל לומר שהביטוי "השגת גבול" לעניין "יורד לאומנות חבירו" וכדומה, אינו אלא שיגרא דלישנא, כי הלאו וה"ארור" על איסור זה בתורה, אינם אלא על המשיג גבול של קרקע חבירו [ראה גם ב'אנציקלופדיה תלמודית' בערך זה]. אולם בשו"ת מהרש"ל סי' פט הביא את דברי הרוקח, שהמקפח מחייתו של חבירו עובר ב"ארור משיג גבול רעהו", ומביא מקורות לכך שאכן לומדים זאת מאותו פסוק ולא רק שנקרא כך בלשון העם. ולהעיר מתשובות הרמב"ם (מ'הדורות בלאו' סו"ס רעג), שכתב: "כל מי שמעכב חברו לעסוק במעשיו, הרי הוא בכלל 'מסיג גבול רעהו' לפי דעתי".

בעקבות דעה זו, כנראה, הלך אדמו"ר הזקן, שכתב בסוף הקדמת ספר התניא: "ולהיות כי מקרא מלא דיבר הכתוב 'ארור מסיג גבול רעהו' . . . על-כן, כיהודה ועוד לקרא קאתינא...". - הרי שהבין שזה פירוש הפסוק, כאמור בשו"ת מהרש"ל הנ"ל. וראה המובא בס' 'זכות היוצרים במקורות היהודיים' עמ' 188 בנדון.



הצנועים מושכים את ידיהם

הנ"ל

עה"פ (שמואל-א כא, ז) "לשום לחם חום ביום הלקחו", כתב הרד"ק: "שהיו [ככרות לחם הפנים] נחלקות לכמה כהנים, והיה מגיע לכל אחד דבר מועט כזית או יותר מעט, עד שאמרו כי הכהנים הצנועים היו מושכים את ידיהם והגרגרנים חולקים ואוכלין. ואחר

שהצנועים מושכין את ידיהם ממנו ולא היו אוכלים, היה נשאר ממנו פעמים אחר השבת...". עיי"ש.

ולכאורה הרי עניין זה ש"מושכים את ידיהם" נאמר בגמ' (יומא לט, א) רק על אחרי מ' שנה של שמעון הצדיק, שאז כבר לא היתה ברכה בלחם הפנים, אך לא נאמר מה אירע - לחיוב ולשלילה - בזמנים שלפני זה. ואולי כיוון שעדיין שימשו אז בני עלי בכהונה גדולה (עד שעלה אביתר ונכנס צדוק), והם נאשמו שלא נהגו כהוגן בביהמ"ק (כדלעיל ש"א פ"ב), היה גם כאן עד"ז. וע"ע.



מצווה לדאוג שתהיה סחורה בשוק בע"ש

הרב מרדכי מנשה לאופר
שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בשבת קיט, א בסיפור של יוסף מוקיר שבת - "מאן דיזיף שבתא פרעיה שבתא", ופירש ה'בן יהוידע':

"זה שקנית בודאי עשית יותר מכדי חיובך מנדבת הלב, יען כי זה הדג קנהו לעת ערב, שלא היה זמן לבשלו והוא כבר קנה דגים ובישולם ולא היה צריך לדגים עוד, ורק קנה זה הדג כדי שאלו הציידים לא יתראו מלצוד בערב-שבת, כי יראו שזה הדג הוטל לפניהם בלא מכר, ולכך קנאו, ולא היה שהות ביום לבשלו כו".

ונראה שפירוש זה מיוסד על סיפור הגמרא תענית (כ, ב), אודות הנהגתו של רב הונא שבכל ערב שבת עם פנות היום היה משגר את שלוחו לשוק, וכל ירק שהיה נותר בידי מגדלי הירקות בסוף היום כשנסגר השוק, היה קונה אותו וזורקן לנהר. כך הגן על סוחרי היקרות מפני הפסד, כדי שתמיד יבואו בערב שבת לצורך סעודות שבת, עיין שם.

והנה לפי הנ"ל נמצא, שישנו הידור מיוחד דכבוד שבת - לדאוג שהסוחרים יביאו סחורה לכבוד ש"ק, וזהו, כאמור, מכבוד השבת.

[ואולי כשם שמחד גיסא הרי יש תקנות לטובת הקונים, ולדוגמא הגבלות על יוקר מחיר הדגים - עיין שו"ע אדה"ז סרמ"ב סעי' ז' ובקונטרס אחרון שם. ועוד. הרי לאידך השתדלו מהדרי מצוות כו' לטובת הסוחר, כדי שסו"ס יכול כאו"א מישראל לקיים כבוד (ועונג)

שבת כדבעי] עכ"פ מצינו דרך הנהגה דלפנים משורת הדין לדאוג שהסוחרים ירצו להביא סחורה טובה לש"ק.



הנסים בהצלת כתבי הרלוי"צ [גליון]

הרב שלום דובער חזן
ברוקלין, ניו יורק

בגליון תתמב עמ' 83 הביא הרב"א שי' מס' "שליחות חיי" שכ"ק אדמו"ר אמר למחברת ביחידות ש"ראינו נסים בארבעים השנים האחרונות: שיחרור הרבי הקודם, הוצאת כתבים משם בעזרת אמי, מלחמת ששת הימים...", ומפטיר הרב הנ"ל: "הרי שלדברי הרבי הצלת הכתבים היא בדרגא שבין חג הגאולה י"ב תמוז ומלחמת ששת הימים".

והנה - א': אינני מבין בדרגותיהם השונות של הניסים, אך השכל הפשוט יאמר, שהדברים נאמרו בסדר כרונולוגי.

ב': ב"שחרור הרבי הקודם" (חוץ מהברור ופשוט, שאין זה לשונו של כ"ק אדמו"ר, ממנו הי', מן הסתם, אפשר ללמוד משהו בהבא לקמן) הנה מי יאמר אשר הכוונה לחג הגאולה י"ב-י"ג תמוז? אולי מדובר על שחרורו - הלא פחות נסית - מאירופה הבווערת. (מלבד זאת שיש לברר אם חג הגאולה י"ב-י"ג תמוז הי' ב"ארבעים השנים האחרונות" כשנאמרו הדברים). ולא באתי אלא להעיר.

