

ב"ה
ט"י כסלו – ש"פ ויצא
ה'תשס"ג
גליון ה [תתמח]



כוס תנחומין

משתתפים אנו בצערו ובאבלו הכבד
של ידידנו היקר, החשוב והנעלה
הגאון החסיד, הנודע לשם ולתפארת
חריף עמקן ובקי
משתתף קבוע בקבוצינו בהערותיו העשירות והחשובות

הרה"ת ר' יעקב יוסף שליט"א קופרמן

עם הילקח ממנו אביו היקר באדם
החסיד המופלא במעשי צדקה וחסד
הרה"ח ר' ברוך קופרמן ע"ה

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים
ובקרוב ממש יקויים היעוד הקיצו ורננו שוכני עפר
והוא בתוכם
בגאולה האמיתית והשלימה

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 תחיית המתים אם הוא לישראל בלבד
10 בענין "אז ימלא שחוק פינו" [גליון]
13 בענין הנ"ל
17 בענין הנ"ל

לקוטי שיחות

- 21 שיטת ר"ע ב'לחלק יצאת'
26 זמן הקרבת פסח
28 עבודתו של אברהם אבינו

שיחות

- 31 מתים שהחיה יחזקאל
33 קבורה בתחתיות שבעפר
34 על איזה כינוס מדובר?
34 הערות קצרות

נגלה

- 35 זמן חלות האיסור ד'בל ימצא' לרש"י ולתוס'
40 לשיטתי' - בפלוגתת ר"א ור"י בענין גשמים
40 תולין כל חמש
42 דיבור בלשון נקי'
45 בענין השבתה לשיטת רש"י
47 לשון הגמרא "שביעי לחג . . שמיני דחג" [גליון]
49 שיטות רש"י ותוס' בקנין מסירת המפתח [גליון]

חסידות

- 51 בינוני לא עבר עבירה מימיו
53 כח החכמה כ'אב' למדות
58 מאמר ד"ה "פתח אליהו"
59 דוקא או דווקא
60 הערה בד"ה "והוא עומד" תשי"ג
60 יו"ט שר"ה שחל להיות בשבת [גליון]

הלכה ומנהג

- 61 קונטרס אחרון אבוד שנמצא חלקו
63 ברכת הגומל
65 תפלת נדבה
68 תפלת הדרך, ותפילין דר"ת
69 הפסק בחצי הלל
71 איטר יד בתקיעת שופר - לדעת אדה"ז
73 תקיעות דמעומד
74 חיוב קרבן פסח לדר בחו"ל
76 אמירת קדיש באמירת תהילים בליל הו"ר [גליון]
77 הפסק לעניית ב"ה וב"ש [גליון]
77 מספר הקדישים בשבת ויו"ט [גליון]
78 דעת אדה"ז בסידורו לגבי שינה בסוכה [גליון]

פשוטו של מקרא

- 78 "אל תירא כי אתך אנכי"
80 בראשית ברא אלקים
81 לא תבשל . . עשר תעשר
82 "חסד ואמת" (עפ"י יינה של תורה)
83 פירש"י "ברכוש גדול" - "בממון גדול" [גליון]
85 קבלת המתנות מפרעה ולא ממלך סדום [גליון]

שונות

- 86 תיקון במחזור בתפלת נעילה
87 טעות בתרגום אות וא"ו
87 בקשת צרכיו [גליון]
88 האם אומרים 'עלינו' בסוף תפילת מנחה? [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לקראת שבת וישב
נא לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"א כסלו

מספר הפאקס למשלוח הערות

(718) 773-4115 או (718) 756-3411

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

תחיית המתים אם הוא לישראל בלבד*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בענין 'תחיית המתים' יש לעיין אם תהי' רק אצל בני ישראל בלבד, או גם אצל ב"נ כגון ב"חסידי אומות העולם".

והנה ב'בראשית רבה' (פי"ג, ו) איתא: "ר' חייא בר אבא אמר וגדולה (גשמים) מתחיית המתים, שתחיית המתים לאדם וזהו לאדם ובהמה, תחיית המתים לישראל וזו לישראל ולעובדי כוכבים כו",

וראה גם בס' 'דניאל' (יב, ה) ב'מצודת דוד' על הפסוק "ורבים מישני אדמת עפר יקיצו" שכתב וז"ל: "ורבים על כי לא יעמדו בתחיה כ"א בני ישראל, לזה אמר ורבים ולא כולם". עכ"ל, (וראה גם זהר ח"א קפא, ב, דמשמע כן), דבפשטות מוכח מזה שהוא לישראל בלבד.

ולכאורה יל"ע אם זה מתאים למ"ש הרמב"ם (הל' תשובה פ"ג ה"ה, והל' מלכים פ"ח הי"א, ועי' גם באגרת הרמב"ם לר' חסדאי הלוי הוצאת לויין ע' טז) דגם חסידי אומות העולם יש להם חלק לעוה"ב? ומקורו הוא מסנהדרין קה, א, כמ"ש בכס"מ שם שהיא פלוגתא דר' אליעזר ורבי יהושע ופסק כרבי יהושע, וכתב בפיהמ"ש שם "דהכי משמע מתניתין דמני לבלעם בהדי ארבעה הדיוטות שאין להם חלק לעוה"ב", עכ"ל.

ומבואר כן בגמ' שם: "בלעם הוא דלא אתי לעלמא דאתי, הא אחריני אתו", ובפירש"י שם כתב "מדקא חשיב תנא דמתניתין דבלעם שהי' נכרי בהדי הדיוטות, וקאמר דאין לו חלק, מכלל דשאר נכרים יש להם חלק", עכ"ל.

(* לעילוי נשמת אמי מורתי מרת חנה עטקא ב"ר נטע זאב ע"ה, בקשר ליום היארצייט ביום ועש"ק פ' וישלח י"ז כסלו.

לדעת הרמב"ם עולם הבא ותחיית המתים הם ב' זמנים

ולכאורה אפ"ל דלהרמב"ם הרי "עולם הבא" קאי על ג"ע, עולם הנשמות שלאחר התחי' (כמ"ש בפיהמ"ש סנהדרין פ' חלק ובהל' תשובה פ"ח ובאגרת תחיית המתים), משא"כ תחיית המתים שהוא נשמות בגופים הוא קודם לזה, והוא חלק מימות המשיח, והרמב"ם מפרש ד"עולם הבא" המדובר בפרק חלק, לא מדובר אודות תחיית המתים אלא אעולם הנשמות שלאחרי התחי'. וכמבואר בלקו"ש חי"ז ע' 346 בהערה 26, דעפ"י המבואר בפנים השיחה שם בביאור המשנה דכל ישראל יש להם חלק לעולם הבא וכו', שהקרא ד"ועמך כולם צדיקים וגו' מעשה ידי להתפאר" קאי על הגוף דוקא, ואיירי אודות עולם התחי' (וכ"כ גם ב'תשובות וביאורים' סי' ח'), מתורץ מה שהתנא מביא גם סיום הפסוק (כקושיית המפרשים) - כי דוקא מזה מוכח דאיירי בעולם התחי' שהוא נשמות בגופים, ומבאר, דעפ"ז מובן מה שהרמב"ם לא גריס סיום הכתוב במשנה (ראה פיהמ"ש הוצאת קאפח סנהדרין שם, רמב"ם הל' תשובה פ"ג ה"ה), כי לדעתו עולם הבא קאי על ג"ע עולם הנשמות, עכתוה"ד עיי"ש. נמצא מזה, דאין כאן שום סתירה, די"ל דחסידי אוה"ע יש להם חלק בעולם הבא שהוא ג"ע וכו', אבל אין להם חלק בתחיית המתים שהוא נשמות בגופים דוקא.

(ומ"מ מובן, דאפילו לפי מה שנת' בנוגע לאוה"ע, שיש לחלק בדעת הרמב"ם בין עוה"ב ותחיית המתים, מ"מ אין לתרץ עפ"ז מה שהקשו המפרשים ממ"ש הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פי"ד ה"ד בענין קבלת גרות וז"ל: "ואומרים לו הוי יודע שהעוה"ב אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל וכו' וכו'". עכ"ל. דלכאורה זה סותר למ"ש בהל' תשובה והל' מלכים דחסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב? דאין לתרץ דבהל' איסו"ב איירי בנוגע לתחיית המתים שכנ"ל י"ל דסב"ל שהוא רק לישראל בלבד, (וכמו שר"ל בס' רינת יצחק דניאל שם), כי מכיון דגם הכא אומר "עולם הבא" סתם, הרי ודאי איירי בנוגע לעולם הנשמות, וכבר האריכו המפרשים לתרץ סתירה זו, וראה בס' המפתח ברמב"ם פונקל שם, ואכ"מ).

ואולי עדיפא מזה אפשר לומר, דעי' ברמב"ם פיהמ"ש שם (בפרק חלק) שכתב בנוגע לתחיית המתים וז"ל: "אלא שהיא לצדיקים, ולשון בראשית רבה גבורת גשמים לצדיקים ולרשעים ותחיית המתים לצדיקים בלבד, והאיך יחיו הרשעים והם מתים אפילו בחיים, וכך

אמרו ע"ה רשעים אפילו בחייהם קרואים מתים וצדיקים אפילו במיתתם קרויים חיים", עכ"ל. (וב'תשובות וביאורים' (ע' 36 הערה 9) העיר הרבי, דצ"ע במה שהביא כן מב"ר ולא מתענית ז, א), ולכאורה גם הכא יש להקשות ממ"ש הרמב"ם בהל' תשובה שם: "וכן כל הרשעים וכו' ויש להם חלק לעולם הבא, שכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב אעפ"י שחטאו, שנאמר ועמך כולם צדיקים לעולם ירשו ארץ, ארץ זו משל כלומר ארץ החיים והוא העולם הבא". עכ"ל, ואילו לגבי תחיית המתים כתב שהוא רק לצדיקים בלבד כנ"ל? ולפי הנ"ל לכאורה גם הכא יש לחלק לשיטתו בין עולם הבא לתחיית המתים.

אלא שבתשובות וביאורים שם סי' ח' הביא מימרא דר' אבהו הנ"ל (תענית ז, א), דתחיית המתים הוא רק לצדיקים, והקשה דאין זה מתאים עם המשנה דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב? ותירץ, דצדיקים דקאמר ר"א הם הם צדיקים דקרא דועמך כולם צדיקים, שזה קאי על כל ישראל, ובפרט דקודם שיזכו לתחיית המתים יתבררו ויתלבנו ויוטהרו מעונם עד שיהיו במעלת צדיקים ורק אז ירשו ארץ, נמצא דמאמרו של ר' אבהו מתאים להמשנה עיי"ש, ולכאורה אפשר לתרץ כן גם לפי דעת הרמב"ם, אבל לאידך גיסא יש מקום לומר שכל קושיית הרבי הם רק לדידן דנקטינן דעולם הבא הוא עולם התחי', במילא לכאורה יש סתירה בין מאמר דר' אבהו להמשנה, אבל לדעת הרמב"ם, כיון שעולם הבא ותחיית המתים הם ב' זמנים שונים, לכאורה אין שום סתירה כלל, כיון דאיירי בב' זמנים נפרדים, ויל"ע.

טעמים בתחיית המתים נשמה בגוף דוקא

אבל הא גופא צריך ביאור, דמהיכי תיתי לחלק בין עוה"ב לתחיית המתים, דנימא דאוה"ע יש להם חלק לעוה"ב, אבל לא בתחיית המתים דמאי שנא?

ואולי אפ"ל בזה, דהנה בהענין דתחיית המתים שהיא נשמה בגוף דוקא, לכאורה צ"ב, דאם מטרת התחי' היא לתת לנשמה שכר רוחני, מדוע צריך לתת להן שכר כשהן בגופים דוקא, ומצינו שאמר הרבי בזה כמה ביאורים.

א) בס' 'תורת מנחם מנחם ציון' ע' 390 איתא שתחה"מ הוא בהגוף של ישראל, כמבואר בגמ' (סנהדרין צא, א) אודות המשל ממלך בשך ודם, שהי' לו פרדס נאה והי' בו בכורות נאות, הושיב בו שני שומרים אחד חיגר ואחד סומא, אמר לו חיגר לסומא בכורות נאות אני רואה

בפרדס בוא והרכיבני ונביאם לאכלם, רכב חיגר ע"ג סומא והביאום ואכלום, לימים בא בעל הפרדס אמר להם בכורות נאות היכן הן? אמר לו חיגר כלום יש לי רגלים להלך בהן? אמר לו סומא כלום יש לי עינים לראות, מה עשה הרכיב חיגר ע"ג סומא ודן אותם כאחד, וממשיך שזהו אחד הביאורים בענין תחיית המתים בגוף דוקא, כדי שיהי גם קיבול שכר ע"י הנשמה והגוף כאחד, כיון שכללות קיום תורה ומצוות לא הי' יכול להיות בלעדם (מובא גם בתשובות וביאורים ריש סי' י"א בשוה"ג ובאג"ק ח"ב ע' 10), וראה גם בס' 'בית אלקים' להמב"ט פרק נו עד"ז.

(ב) כפי שהאריך הרבי בתשובות וביאורים שם, שהשלימות בכל דבר ניתן למדוד לפי התכלית שלמענה נברא, ותכלית הבריאה אינה עולמות העליונים, אלא שנתאוה הקב"ה להיות לו ית' דירה בתחתונים דוקא בעולם הזה לנשמה המלוכשת בגוף גשמי, כדי שהיש של הגוף ושל העולם יתבטלו ויהיו כאין, ולכן השכר ינתן לנשמה כשהיא מלוכשת בגוף דוקא, כיון שאז תתמש תכלית הבריאה לבנות להקב"ה דירה בתחתונים דוקא, ולכן יש לצורך בתחיית המתים נשמה בגוף דוקא, עיי"ש בארוכה. וראה גם בחי"ז שם (סעי' ה') עד"ז, ומוסיף שם גם שזהו"ע הבחירה שישנה בגוף הישראלי, ושלכן הוה גוף של ישראל מציאות נצחית שאינו נפסד, ע"י עצם לוז שממנו נבנה כל הגוף בתחיית המתים עיי"ש, וראה גם רשימות חוברת מו, וספר המאמרים מלוקט ח"ג עמ' לד.

והנה לפי טעם הא' שאין הקב"ה מקפח שכר של הגוף כנ"ל, כיון שבלעדו לא הי' באפשריות לקיים המצוות, לכאורה טעם זה שייך גם אצל חסידי אומות העולם, אבל לפי טעם הב', שזה קשור עם הענין שהעבודה היא לעשות לו ית' דירה בתחתונים נשמה עם גוף וכו', י"ל שזה שייך רק אצל ישראל, משא"כ אצל ב"נ שכל קיום המצוות שלהם אינו אלא בשביל ישראל, בכדי לעשות את העולם שיהי באופן ד"לשבת יצרה", שעיי"ז יוכלו בני ישראל לקיים תומ"צ בעוה"ז התחתון ולעשות לו ית' דירה בתחתונים, וכמבואר בלקו"ש ח"ה ע' 158 וחט"ו ע' 150 ובכ"מ, נמצא דכיון שענין זה דלעשות לו ית' דירה בתחתונים אינו שייך לאומות העולם, במילא גם הענין דתחיית המתים שהיא תוצאה מזה לא שייך אצלם, ובפרט לפי המבואר בחי"ז שזה קשור גם עם ענין הבחירה בגוף הישראלי, ולפי"ז יש לבאר דאף שיש להם חלק לעוה"ב מצד שיש להם שכר וכו', אבל הענין דתחיית המתים נשמה בגוף דוקא לא שייך אצלם.

ואף שנת' בלקו"ש חכ"ג פ' בלק ב' לדעת הרמב"ם, שהגאולה באוה"ע לא תהי' רק בתור טפל לישראל אלא בהם מצ"ע, ולשיטתו אזיל דחסידי אוה"ע יש להם חלק עוה"ב עיי"ש (וראה בארוכה בגליון תתמג ע' 4 והלאה בענין זה לדעת הרמב"ם), י"ל שכל זה הוא לגבי הגאולה וכן לגבי שכר בכללות, אבל בנוגע לענין זה בפרטיות של תחיית הגוף שנובע מצד הענין דדירה בתחתונים וכו', אין זה שייך להם.

לדידן דעוה"ב הוא עולם התחי' י"ל דגם חסידי אוה"ע קמים

והנה כל הנ"ל הוא לפי שיטת הרמב"ם דעולם הבא הוא עולם הנשמות וכו', אבל לדידן דנקטינן ד"עולם הבא" הוא "תחיית המתים" כידוע, וכמ"ש בלקו"ש ח"י"ד שם ע' 344, ובהערה 9 * ציין להרע"ב שם ומדרש שמואל בריש אבות, על המשנה דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב, (וראה בס' 'תורת יעקב' ע' קצה, שציין בזה גם להרמב"ן ב'שער הגמול' ענין עולם הבא אות צ, ולהריטב"א ר"ה טז, ב, ור"ן נדרים ח, ב, ובשל"ה בהקדמת תולדות אדם, ותושב"כ פ' וישב אות ח' ובביאור הנצי"ב ספרי פ' שלח נד, ב). נמצא, דאם פסקינן כרבי יהושע דחסידי אוה"ע יש להם חלק לעוה"ב, וכטעמו של הרמב"ם לעיל שכן משמע במתניתין, הרי זה קאי על תחיית המתים, וכן משמע מרש"י שם בד"ה מתניתין מני, שביאר דעת רבי יהושע כמ"ש ורעו זרים צאנכם ובני נכר אכריכם לעולם הבא עיי"ש, הרי דאיירי כשהם בגופים, ועיין גם סנהדרין קיב, ב "קטן מאימתי בא לעוה"ב", ופירש"י דאיירי בנוגע לתחיית המתים, וכ"כ בחידושי הר"ן שם, וכן הוא בהדיא בירושלמי שביעית פ"ד סוף ה"ח.

ויתירה מזו כתב ב"יפה תואר' ב"ר שם (צא, א), די"ל שכל פלוגתתם של ר"א ורבי יהושע הוא רק בסתם גויים, שאינם לא חסידים ולא רשעים, אבל בחסידי אוה"ע כו"ע לא פליגי שקמים בתחיית המתים, עיי"ש בארוכה, דר"ל דאפילו לפי שיטת הרמב"ם הוא כן, ומבאר דהא דקאמר המדרש שהיא רק לישראל, כוונתו לצדיקים ולא לרשעים, דסתם ישראל צדיקים הם וסתם עכו"ם רשעים הם, וזהו גם הכוונה בגמ' תענית שהיא רק לצדיקים ולא לרשעים, דהיינו לישראל ולא לעכו"ם שהם רשעים, אבל חסידי אומות העולם ודאי קמים בתחיית המתים עיי"ש. ועי' גם ב'תפארת ישראל' בר"פ חלק שכן כתב בפשיטות, דחסידי אוה"ע יש להם חלק גם בשכר דתחיית המתים עיי"ש, והחידוש בכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב הוא שזהו בכאו"א

מישראל, כיון דועמך כולם צדיקים, משא"כ באוה"ע הרי זה רק בחסידי אומות העולם לבד עיי"ש, ולפי טעם הא' הנ"ל בתחיית המתים, דאין הקב"ה מקפח שכר הגוף וכו', מובן בפשטות למה זה שייך גם אצל חסידי אוה"ע.

ויל"ע לשיטת הרמב"ם ד"עולם הבא" הכוונה לעולם הנשמות כנ"ל, מהמבואר בסנהדרין ר"פ חלק בהא דתנן במתניתין דהכופר בתחיית המתים אין לו חלק לעוה"ב, ומבאר בגמ' הטעם, דכיון שהוא כפר בתחיית המתים, לפיכך אין לו חלק בתחיית המתים, שכל מדותיו של הקב"ה מדה כנגד מדה, עיי"ש. ולכאורה משמע מכאן דמתניתין איירי אודות תחיית המתים, ועי' גם מהר"ץ חיות שם שהביא שיש גורסים לפיכך אין לו חלק בעוה"ב, והקשה דכיון דקאמר שהיא מדה כנגד מדה, עכצ"ל דאיירי אודות תחיית המתים ולא אודות עולם הנשמות, עיי"ש.



בענין "אז ימלא שחוק פינו" [גליון]

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

בגליון האחרון - תתמו (עמ' 11), מפלפל הר"ח שי' רפפורט במש"כ כ"ק אדמו"ר בהשיחה קדושה די' אלול תנש"א (תו"מ התועדויות ח"ד עמ' 211-210) (הנחה בלתי מוגה), אשר בדורנו "לא רק שניתנה רשות, אלא יתירה מזה, שיש חיוב להתנהג באופן ש"ימלא שחוק פינו ולשונונו רינה". ומקשה ע"ז, אשר לכאורה הנ"ל עומד בניגוד להדין ש"אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז, שנאמר אז ימלא שחוק פינו".

ולאחרי שמפלפל ומברר "שיטת הפוסקים ושיטת רבינו בזה", מסיק אשר לאחרי ששאל וכו' האם הותרה הרצועה וכו', שמע מפורש יוצא מפי כה"ג אשר מחויבים להתנהג רק באופן המותר עפ"י שו"ע (חידוש נפלא! - אשר כנראה באם לא הי' מקבל הבירור מהנ"ל, הי' יכול (ח"ו) לחשוב אחרת (מיוסד על שיחה הנ"ל)). ומסיק, שא"כ הדרא קושי' לדוכתי', שלכאורה דברי רבינו וכו'.

והנה בתחלה עלי להעיר, אשר חבל שבחר לו הדרך ד"חריף ומקשה" משיחה בלתי מוגה, בעת שהי' יכול להיות "מתון ומסיק" עיי' הציטוט משיחה מוגה, שהוא עצמו מזכירה: "ועד"ז אמר רבינו

בשיחת ש"פ כי תצא (ומימים קודמים דאותו השבוע) התנש"א (שיחה קדושה מאותו שבוע, המבררת וכו' מה שדובר באותו השבוע באופן שלמסקנא וכו' (שהרי"ז מוגה וכו').

וזלה"ק של השיחה, בנוגע לעניינינו (סה"ש ה'תנש"א ח"ב ע' 808):
 "...לפרסם בכל מקום שעומדים בסיום וחותרם דמעשינו ועבודתינו . .
 ובהתחלת התקופה דתשלו"ם השכר (ההדגשה שלי - שד"ו) . .
 ובהתאם לכך צריכה להיות העבודה גם בעניינים השייכים לימות
 המשיח, החל מלימוד התורה בענייני משיח וגאולה וביהמ"ק, ועוד
 ועיקר - מתוך מנוחה והתיישבות, שמחה וטוב לבב . . מעין ודוגמא
 והכנה (ההדגשה שלי - שד"ו) לקיום היעוד אשר "אז (לעתיד לבוא)
 ימלא שחוק פינ"ו", אשר, בדורנו זה, שהנשיא הדור, כ"ק מו"ח
 אדמו"ר, ששמו השני 'יצחק', ע"ש הצחוק והשמחה, הוא נשיא
 השמיני ('אז' בגימטריא שמונה) להבעש"ט, נעשה הענין ד'ימלא
 שחוק פינ"ו' (לא בלשון עתיד, 'אז', אלא) בלשון הוה".

וכמדומני אשר בזה סרו כל הקושיות, וכו'.

ורק להעיר: (א) גם בהשיחה שהר"ח שי' מצטט, הרי הלשון שם:
 "...ולא נשאר אלא להוסיף בהענין של 'עמדו הכן' . . ובמילא ישנם
 תיכף ומיד . . כל העניינים של יצחק, שזהו הצחוק והשמחה באופן
 ד'ימלא שחוק פינ"ו". והרי זה כנ"ל, אשר תובעים מאתנו העבודה
 דשמחה וצחוק בתור הכנה - "עמדו הכן" - אשר עי"ז זוכים תומ"י
 להשמחה וצחוק דלעת"ל.

(ב) ענין הנ"ל אשר גם עכשיו יכול וצריך להיות (כענין) השחוק
 דלעת"ל, מבואר גם במאמר "ושבתי בשלו"ם" תשל"ח - לפני כ"ה שנה
 (סה"מ"ב' ע' קעה (בנוגע לעניינינו)), ושופך אור נוסף על כללות
 הנושא, וזלה"ק (ועיי"ש יותר בארוכה, ואשר כן הוא בנוגע לענין
 השלו"ם, וכו'): "וזהו ג"כ השייכות דענין ושבתי בשלו"ם . . שקאי על
 ההשבה והחזרה מחרן לבית אביו שתהי' בהגאולה לע"ל [וכמובן גם
 מזה שיצחק (אבי) הוא לשון עתיד, כי ענין הצחוק והתענוג יהי' לע"ל
 כמ"ש אז (דוקא) ימלא שחוק פינ"ו. דזהו ג"כ מה שלעתיד דוקא יאמרו
 ליצחק כי אתה אבינו]...".

"והנה הגם שיצחק הוא לשון עתיד לפי שהצחוק והתענוג שלמעלה
 יהי' לע"ל (כנ"ל), מ"מ, מזה שהוא נקרא עכשיו בשם יצחק, מובן,
 שגם עכשיו יש תענוג וצחוק זה [וכמ"ש צחוק עשה לי אלקים, עשה

כבר], שהרי הצחוק והתענוג נעשה מהעבודה דאתכפיא ואתהפכא עכשיו, ורק שגילוי התענוג יהי' לע"ל (כשיושלמו כל הבירורים). [וכ"ה גם בנוגע לזה שלע"ל יאמרו ליצחק כי אתה אבינו, מצד זה שיציל את ישראל מהגלות, שמעין ענין זה יש גם עכשיו...].

ועפ"י המובא שם (ועוד) ש"גילוי התענוג יהי' לע"ל כשיושלמו כל הבירורים", לכאורה מובן ביותר הלשון בהשיחה "שעומדים . . . בהתחלת התקופה דתשלום השכר", שהרי ביאר רבינו בכ"מ, אשר נמצאים אנו בתקופה ש"לאחרי השלמת עבודת הבירורים". שמזה מובן, שהצחוק דעכשיו הוא יותר מעין דלע"ל מכמו שהי' בזמן קודם לזה, (אף, שכפשוט, באופן רק של "מעין ודוגמא והכנה").

ובפרט אשר מכיון שההכנה צ"ל מעין ההמשכה (עי' "באתי לגני" תשכ"ט, סהמ"מ ג' ע' מז ואילך, ובפרט בנוגע לענין השמחה, עיי"ש), ונשיא השמיני, משיח שבדורנו וכו', "אז" ענינו צחוק, הרי מובן שצריך להוסיף בהשמחה וצחוק וכו', כדי לזכות לזה.

(ויעויין ג"כ בד"ה "ועבדי דוד" (סהמ"מ ב' ע' רכג), ובד"ה "ביום השמיני" (סהמ"מ ד' ע' קיג) שבהם מבאר רבינו איך שההכנה צ"ל מעין דלעת"ל, ואשר ע"י העבודה ממשיכים מעין אותם הגילויים דלעת"ל, עיי"ש).

וליתר הבהרה: ענין איסור הצחוק עכשיו (שהרי לכאורה הפירוש "דאז ימלא" הוא ענין מציאותי, שרק אז שייך מילוי פיו בצחוק, אבל עכשיו בזמן הגלות "לאכט זיך נישט און עס קען זיך נישט לאכען" באופן דמילוי פיו וכו'): הכוונה בזה היא, (גם) אשר באם ממולאים צחוק בזמן של העלם, הרי בל ימלט שהצחוק נובע (או עכ"פ שיכול לתת יניקה, וכו') מענינים (ולענינים) שאינם של קדושה (וזהו (גם) הטעם לשבירת הכוס בעת השמחה, וכן לתעניות בה"ב. ובדקות יותר: מה שהצ"צ לאחרי ליל שלם של שמחה עצומה בשמחה"ש, ישב ללמוד חו"מ כדי לייבש הזיעה של מצוה שלא תהא יניקה, וכו'). ו(ג"כ) מטעם זה "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז".

והיינו, שבפנימיות הענינים אין האיסור ד"אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז", רק משום "זכרון החורבן" ו"זכר לחורבן", אלא מצד "מצב החורבן", דגלות שפועל בנפש איש הישראלי, שא"א שיהא לו שמחה שלימה מאלקות בזמן של העלם והסתר, ובאם אינו אפשר שיהא מאלקות, א"כ המילוי פיו משמחה עכשיו הרי"ז מענין אחר וכו'.

אשר מכל הנ"ל מובן, שככל שמתקרבים למצב של גאולה, ובפרט באופן של "אז" וכו', ולאחרי עבודת הבירורים וכו', הרי"ז מקטין יותר חששות הנ"ל, ומגדיל יותר האפשרויות שהשחוק יהא יותר מעין המילוי שחוק דלעת"ל.



בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון - תתמוז (עמ' 11), העיר הרב רפפורט שי' אודות דברי כ"ק אדמו"ר בשיחת יו"ד אלול תנש"א (אור לי"א אלול), שמבאר שם שכבר בזמן הזה אפשר לשמוח כמו בזמן הגאולה, באופן של "אז ימלא שחוק פינו", ומקשר זה לשמו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, "יצחק", ובהיותו נשיא דורנו והמשיח שבדור כו' הרי ממנו נמשך לכל הדור כו', ובפרט לאור בשורת הגאולה שבישר כו'.

וכמובן שבהשקפה ראשונה הדברים תמוהים, שהרי זה איסור מפורש בשו"ע: "אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה" - וא"כ, איך אפשר לומר שאכן מותר לאדם למלא פיו שחוק כבר בתקופה זו, למרות שעדיין לא התחילה הגאולה? ועיי"ש בדבריו באריכות.

ויש להעיר בכללות הענין: ידוע מה שהדגיש כ"ק אדמו"ר כמה וכמה פעמים, שה'הנחות' מדבריו הק' כמו שנאמרו בעת ההתוועדויות - שאינן מוגהות - יתכן ונפל בהם אי דיוק וכיו"ב בלשון וסגנון השיחה, או מכיון שה'מניחים' לא כיוונו לדבריו המדויקים של הרבי, או מכיון - כפי שביאר כ"ק בא' הפעמים (עכ"פ) - שיש דברים שמתחדשים בעת הדיבור עצמו, כך שאומרים אותם בקיצור ולא מספיקים להבהיר את כל הפרטים כו', וכך יכולות להתעורר קושיות וכו'.

ואם כי בודאי אין בזה כדי לשלול את הלימוד וההתעמקות בדבריו הק' של הרבי שלא זכינו להגהתם, עד כמה שידינו מגעת - הרי לאידך גיסא וודאי שבמקום שיש להסתמך על הדברים כפי שיצאו מוגהים, בגושפנקא דמלכא, הרי שיש לעשות כן, והוא העיקר.

ובנידון דידן: תוכן שיחה זו יצא לאור מוגה על ידי כ"ק אדמו"ר, משולב עם שיחת ש"פ תצא - וכמצויין בשוה"ג לתחילת השיחה:

"משיחות ש"פ תצא - כולל גם ענינים אחדים מהשיחות די"א [=שהיא השיחה דידן], י"ג וט"ו אלול". ולכן מובן שכאשר יש חוסר בהירות בכוונת השיחה יש לעיין בשיחה המוגהת.

ובכן, בשיחה המוגהת רואים במפורש שמעולם לא התכוון כ"ק לומר שבתקופתנו כבר מותר למלא פינו שחוק כמו בזמן הגאולה, והיינו: שכבר עכשיו אפשר למלא פינו שחוק בדיוק כמו בזמן הגאולה, שהרי זה לשונו שם: "...צריכה להיות העבודה . . מתוך מנוחה והתיישבות, שמחה וטוב לבב, כולל גם ע"י עריכת התוועדויות של שמחה . . מעין ודוגמא והכנה [=הדגשה זו אינה במקור] לקיום היעוד "אז ימלא שחוק פינו", אשר, בדורנו זה, שנשיא הדור, כ"ק מו"ח אדמו"ר, ששמו השני "יצחק", על שם הצחוק והשמחה, הוא נשיא השמיני ("אז" בגימטריא שמונה) להבעל שם טוב, נעשה הענין ד"ימלא שחוק פינו" (לא בלשון עתיד, "אז", אלא) בלשון הווה". -

שכאן רואים ברור את ב' הקצוות, היינו שמחד גיסא אומר כ"ק שאכן אפשר להיות "ימלא שחוק פינו" בלשון הווה, אבל לאידך מדגיש ברור שזהו רק "מעין ודוגמא והכנה" לקיום של "ימלא שחוק פינו" - ולא הענין עצמו ממש. ופשוט.

ב

אלא שלכאורה, בהשיחה כפי שנאמרה יש פרט נוסף, שלא נכנס לשיחה המוגהת, וממנו משמע שהדברים הם כן כפשוטם, וז"ל ההנחה: "מכיון שנשיא דורנו היה משיח של דורנו, והוא נתגלה בכל התוקף - הרי לא רק שניתנה רשות, אלא יתירה מזה, שיש חיוב להתנהג באופן ש"ימלא שחוק פינו ולשונו רנה".

שמהוספת פרט זה - שנשיא דורנו משיח שבדורנו התגלה בכל התוקף - נראה לכאורה הכוונה, שכיון שכבר יש התגלות המשיח לכן כבר יכול להיות "ימלא שחוק פינו" כמו לעתיד לבוא ממש. -

אבל כמובן שאין כל הכרח לפרש כן, ופשוט שגם בזה יל"פ שזהו "מעין" השמחה דלעתיד לבוא.

ולהוסיף, שמקור רעיון זה - שכיון שכבר היתה בשורת הגאולה ומשיח שבדור התגלה כו', לכן אפשר להתחיל ולשמוח מעין מה שישמחו בגאולה - מפורש הוא בדברי השל"ה הק' (בפ' בשלח), וזלה"ק:

"...מדת צדיקים הוא מיד שהובטחו לדבר טוב לומר שיר ושבח לה' יתברך מיד, אף שעדיין לא נתקיים, כי זהו מצד האמונה שמאמינים בדבריו, ברוך הוא וברוך שמו.

"ובזה מבואר המדרש, שעתידין ישראל לומר שירה לעתיד לבוא, כלומר: עתידין כשיתבשרו להגאולה, יאמרו שירה על מה שעתיד לבוא, דהיינו, על הנסים שיבואו כשיתבשרו עליהם, יקדימו לשורר מיד ויהיו בחזק אמונתם כאילו נעשה...". "עיי"ש באריכות (והועתק בס' 'הנה ימים באים' ח"א ע' 170) - ולכאורה הם הם הדברים. וכשם שבדברי השל"ה נפרש שאין בזה סתירה להאיסור של "ימלא פיו שחוק" כי סוכ"ס הרי זה רק "כאילו נעשה" (כלשונו), כך נפרש גם כאן*.

ג

ויש להוסיף בביאור והתאמת ב' קצוות הנ"ל: הנה לכאורה האיסור על האדם למלא פיו שחוק, אינו ענין מעשי גרידא, אלא ענין שברגש. והיינו: שאף שהאיסור הוא במעשה בפועל, אבל תוכנו הוא הרגש שבדבר, שכיון שנמצאים בזמן הגלות ובחורבן כו' לכן אין אפשרות שהשמחה תהיה אמיתית ושלימה, שהרי נמצאים בגלות - ולכן גם בפועל ממש אין על האדם למלא פיו שחוק. ובמלים פשוטות: האיסור על "ימלא שחוק פינו" בזמן הגלות כולל בתוכו שני פרטים: (א) האיסור בפועל, ע"פ גדרי ההלכה כפי שנתבארו בשו"ע. (ב) תוכן האיסור, שכיון ונמצאים בזמן הגלות, הרי שאי אפשר לשמוח בצורה מלאה.

ואם כן, זהו שאומר כ"ק אדמו"ר, שבדורנו זה, בהתקרבנו לגאולה, הרי "נעשה הענין ד"ימלא שחוק פינו" בלשון הוה" (כלשון השיחה המוגהת), ומדוייק בלשונו שאומר "הענין ד"ימלא שחוק פינו", - והיינו, שאף כי בפועל ממש לא הגיעה הגאולה, ולכן אי אפשר בפועל ממש להתנהג באופן של "ימלא שחוק פינו" (מצד ההלכה שבדבר - שהיא נקבעת דוקא לפי חיצוניות הדברים כפי שהם בעוה"ז ממש), הרי מבחינת "הענין דימלא שחוק פינו", היינו: תוכן האיסור שהוא משום ש"ערבה כל שמחה" כו', הרי בזמננו אנו כבר שייך שפיר להרגיש ענין זה ברגש הלב - [אם כי אסור להביא זאת בפועל, מתאים

(* וראה בענין זה בגליון תתיט בארוכה. המערכת.)

לזה שהגאולה לא באה עדיין בפועל, ובעיקר משום שגם ברגש הלב הרי אין זה בצורה כזו שבאה לידי ביטוי באופן חיצוני עד כדי כך, משום שהענין אינו מספיק בעומק הלב, וכמבואר בכ"מ] - שהרי "עניני הגאולה התחילו כבר" (ל' שיחת ש"פ שופטים תנש"א סי"א - מוגה).

[או נאמר בסגנון אחר קצת, וע"ד שאמר כ"ק אדמו"ר כמ"פ בשנת תש"י לענין הסתלקות כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ, ועד"ז בשנים האחרונות לענין הגאולה - שבאמת כל מציאות ההסתלקות והגלות כו', אין להם כל 'מציאות' וכו', וזה שבפועל ממש צריך לנהוג בהתחשבות עמם ע"פ הלכה ומנהגים וכו' - הרי זה פלא מיוחד ש'צריך עיון'. ועד"ז בנדו"ד, שכוונת כ"ק אדמו"ר היא שבאמת על פי הסברא יש מקום לומר שכבר מותר לשמוח כמו בזמן הגאולה, מצד שמרגישים כבר את עניני הגאולה, אך יחד ע"ז ברור שצריך לנהוג כמבואר בהלכה, ואכן 'צריך עיון' בזה ו'אין לזה הסבר כלל וכלל'].

ולפי זה מדויק הלשון בשיחה, שאומר שהשמחה עכשיו היא רק "מעין ודוגמא והכנה לקיום היעוד" אז (לעתיד לבוא) ימלא שחוק פינו" - ולאידך אומר ש"הענין דימלא שחוק פינו בלשון הוה";

כי יש חילוק בין היעוד של "ימלא שחוק פינו" - היינו: בפועל ממש, בגשמיות - שהוא עדיין לא התקיים (ומתאים לזה אסור לאדם למלא פיו שחוק), לבין הענין של "ימלא שחוק פינו" - היינו: ברוחניות, ברגש הלב וכו' - שהוא כן התחיל כבר בעולם.

[ואולי זו גם הכוונה בלשון ה'הנחה' הבלתי מוגהת, ש"אף על פי שיש איסור של "ימלא שחוק פינו" כו' הרי במה דברים אמורים כו" - שאין כוונתו להאיסור עצמו, אלא לתוכן האיסור, הפרט ה' הנ"ל, שעל זה מבאר שאין בזה סתירה כו'].

אלא שמוכן ופשוט שכאשר אדם שמח ברגש הלב באופן של "ימלא שחוק פינו", הרי זה משפיע גם על השמחה החיצונית שלו, בפועל ממש, שתהיה רבה ככל האפשר - אם כי באופן המותר על פי שולחן ערוך.

[ויש להוסיף ולהעיר ממה שמבאר כ"ק אדמו"ר בענין זה של "אז - דוקא - ימלא שחוק פינו", בשיחת ש"פ ויק"פ תשל"א ובאג"ק חט"ו

ע' עב, שגם לפי המבואר שם עולה ברור שעדיין לא שייך בפועל ממש לקיים "אז ימלא שחוק פינו", עיי"ש ודו"ק].



בענין הנ"ל

הת' יצחק נפרסטק

תות"ל - 770

בגליון האחרון - תתמו (עמ' 11), מבקש הרב חיים רפופורט מקוראי הגליון ליישב את לשון שיחת י' אלול תנש"א אשר בדורנו "לא רק שניתנה רשות, אלא יתירה מזה, שיש חיוב להתנהג באופן שימלא שחוק פינו ולשונו רינה".

ומקשה ע"ז, אשר לכאורה הנ"ל עומד בניגוד להדין ש"אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעוה"ז, שנאמר אז ימלא שחוק פינו".

הנה שיחה זאת הוגהה ע"י הרבי (כמצוין בתחילת השיחה), ונדפסה בקונטרס "משיחות ש"פ תצא, י"ד אלול". ובסעיף טו שם הובא ענין זה בנוגע למעשה בפועל, שעבודת השמחה צריכה להיות "מעין ודוגמא והכנה לקיום היעוד "אז (לעתיד לבוא) ימלא שחוק פינו", עיי"ש¹.

(1) ראה גם ברכת הבנים דערב יוהכ"פ תשנ"ב (התוועדויות תשנ"ב ח"א ע' 56) וזלה"ק: "גם הענין ד"עמדו הכן כולכם" ישנו כבר, ובשלימותו, - לאחר כל הענינים שפעלו במשך כל השנים עד עתה, כולל ובמיוחד אחרי שזכו ללמוד ולהפיץ פנימיות התורה בכלל, ובפרט פנימיות התורה דכ"ק מו"ח אדמו"ר נשיא דורנו, שעל ידו נעשה לימוד פנימיות התורה באופן של הוספה, כמרומו בשמו הראשון (יוסף), ובאופן של שמחה (ועד לאופן שהוא מעין ודוגמת "ימלא שחוק פינו ולשונו רנה"), כמרומו בשמו השני (יצחק)". עכלה"ק.

דוגמא לזה שאע"פ שלעת עתה נמצאים עדיין בזמן ומצב הגלות, יש להשתדל בדורנו זה (בו אנו נמצאים על סף הגאולה), שכבר עכשיו תהי' העבודה מעין ודוגמא והכנה לעבודה שתהי' בגאולה האמיתית והשלימה:

בשיחת ח' מרחשון ה'תשנ"ב סעיפים ה-ז (התוועדויות תשנ"ב ח"א ע' 248), והובא גם בקונטרס "משיחות ש"פ לך לך, י"א מרחשון ה'תשנ"ב" סיד" (סה"ש תשנ"ב ח"א ע' 84): בנוגע הלימוד וההשתדלות לקיים בפועל הענינים הקשורים עם עבודת המוחין, אפילו כשאין זה נוגע לעבודתו או לעבודת שאר בני בענין המדות [שזה עיקר העבודה בזמן הגלות], כי אם להמוחין בפני עצמם [שזמנה בעיקר לעתיד לבוא]. ועד"ז בנוגע לאופן ההשתדלות באהבת ישראל - בקונטרס "משיחות ש"פ מטות-מסעי, ב'

ובנוגע לשאלה, דלכאורה, מאחר ונמצאים אנו עדיין במעמד ומצב גלות המר, ועדיין לא נבנה ביהמ"ק וכו', א"כ מה כוונת הרבי לומר "הרי נשיא דורנו, דור השמיני, הוא הוא "אז" (שמספרו שמונה)" וש"נשיא דורנו הי' המשיח של דורנו והוא נתגלה בכל התוקף", והרי מאי נפק"מ.

והנה ודאי יש נפק"מ, והביאור בזה בפשטות: זה שאסור למלא פיו שחוק בגלות מפני חורבן ביהמ"ק הוא, כי ע"י שמחה כזו הוא מראה שלא איכפת לו מכל הגלות, ולא נגע ולא פגע לו זה שאין ביהמ"ק. ולכן אם במצב של גלות יתנהג האדם בשמחה במלואה ("ימלא שחוק פיו"), הרי זה לועג על החורבן ח"ו,

אבל בדורנו זה, שבלשון הרב: "נשיא דורנו, דור השמיני, הוא הוא "אז" (שמספרו שמונה) כו", וש"נשיא דורנו הי' המשיח של דורנו, והוא נתגלה בכל התוקף" - הרי אם אחד ישמח בשמחה גדולה בגלל זה, שאז ביכלתו לשמוח (רק?) מעין ודוגמא והכנה ל"ימלא שחוק פינו" דלעת"ל, אי"ז לועג ח"ו על החורבן והגלות שאנו עדיין נמצאים בו, ואדרבה, השמחה היא על ההודעה והכרזה של נשיא דורנו ש"לאלתר לגאולה" ו"הנה זה בא", ובמילא תיכף ומיד ממש זוכים לגאולה העתידה וביהמ"ק השלישי. וידיעה זו ובאופן כזה לא הי' לפני דורנו זה (ובמילא לא הי' שייך ענין כזה אצל "אנשים נשים וטף").

אבל לאידך, מובן וגם פשוט, ששום דין לא השתנה, וצריכים לקיים כל הלכות אבלות בימי בין המצרים, וגם צריכים לקיים כל ההלכות הקשורות עם עשיית זכר לחורבן³. וח"ו לומר שהשתנה שום דין.

מנחם-אב ה'תשנ"א" סי"ג (סה"ש תנש"א ח"ב ע' 717), בהוראות בנוגע למעשה בפועל, עיי"ש.

(2) כי שלימות השמחה אי אפשר שתהי', כי אם לאחרי משיח צדקנו בגאולה האמיתית והשלמה.

ואו"ל, שלכן מבאר הרבי בהמשך השיחה דיו"ד אלול ס"ז שיש צורך עדיין לתבוע מהקב"ה שיתן כל הענינים של "יצחק". וכן מובן גם משיחת ט"ו אלול תנש"א ס"ו (התוועדיות שם ע' 248).

(3) להעיר, שבפרטיות יותר הדינים של "לעשות זכר לחורבן" קשורים עם הפסוקים (מתהלים קלז) "אם אשכחך ירושלים גו' אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי", כמפורש בשו"ע שם ס"ב.

וי"ל, שמקור לזה ו"מעשה רב" מצינו בסיום מסכת מכות, דאיתא שם: "וכבר הי' ר"ג וראב"ע ור"י ור"ע מהלכין בדרך, ושמעו קול המונה של רומי מפלטה ברחוק מאה ועשרים מיל, התחילו בוכין ור"ע משחק, אמרו לו מפני מה אתה משחק. . אמר להן לכך אני משחק, ומה לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ. שוב פעם אחת היו עולין לירושלים, כיון שהגיעו להר הצופים קרעו בגדיהם, כיון שהגיעו להר הבית ראו שועל שיצא מבית קדשי הקדשים התחילו הן בוכין ור"ע משחק, אמרו לו מפני מה אתה משחק. . אמר להן לכך אני משחק דכתיב ואעידה לי עדים נאמנים את אורי' הכהן ואת זכרי' בן יברכיהו. . עד שלא נתקיימה נבואתו של אורי' הייתי מתיירא שלא תתקיים נבואתו של זכרי', עכשיו שנתקיימה נבואתו של אורי' בידוע שנבואתו של זכרי' מתקיימת, בלשון הזה אמרו לו עקיבא נישמתנו עקיבא נישמתנו".

שמצד אחד גם ר"ע קרע בגדיו והתאבל על החורבן (כן מבואר בלקו"ש דלהלן), ומצד שני "משחק", והרי זה מדובר בזמן החורבן. ומבואר בלקו"ש (חי"ט ע' 67 ואילך) הביאור בזה, כי אצל ר"ע הי' נרגש העילוי והיתרון מה שיהי' בהגאולה העתידה, וזה הכריע במצבו בהווה, עד כדי כך ש"משחק". וא"כ, בעמדנו "על סף הגאולה", ו"הנה זה בא", ו"הגיע זמן גאולתכם", בודאי שאפשר לשמוח מעין ודוגמת ובתור הכנה ל"אז ימלא שחוק פינו".

וראה בשו"ת 'שבות יעקב' (ח"א סי' קפב) פירוש להמסופר בגמ' נדרים (נ, ב): "רבי עבד לי' הלולא לר"ש ברבי. . ולא אזמני' לבר קפרא ("לפי שהי' איש ברחן ומתיירא שמא יעשה שום דבר שישחוק". רש"י), אמר לי' אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ ("אמר בר קפרא לרבי אם לעוברי רצונו משפיע לו טובה כ"כ, לעושי רצונו כו', שהי' מגנהו על שלא זימנו". רש"י), אזמני', אמר לעושי רצונו בעוה"ז כך ("משפיע לו בעוה"ז טובה כ"כ שהתחיל לספר בשבחו בשביל שזימנו". רש"י) לעוה"ב עאכו"כ".

ולכאורה תמוה, כיון שמתחלה לא הזמינו כדי שלא ישחק, א"כ אחר שאמר דבר זה למה זימנו, ואדרבה הי' צריך לכעוס עליו ביותר, וגם עדיין יש חשש אולי ישחק כמו שלא הזמינו תחלה בשביל טעם זה? ומבאר בשו"ת 'שבות יעקב' בהקדם מ"ש הט"ז (או"ח סתק"ס סק"ז): "דלענין שמחה שאינה של מצוה ודאי אסור אפי' שלא בזמן הגלות למלא פיו שחוק, אבל בשמחה של מצוה היה היתר בזמן שביהמ"ק

קיים כו', ובזמן הגלות ערכה כל שמחה אפי' בשמחה של מצוה כגון בחתונה או פורים, מ"מ לא ימלא שחוק פיו". עכ"ל הט"ז. ועפ"ז מבאר, שבודאי לא התכוון ר"ע לסתם שחוק, אלא לפי שרבי הי' בזמן הגלות אחר החורבן (וכפרש"י ג"כ בפ"ק דחולין ד' ו, ב ד"ה "את בית שאן") לכן הי' מתיירא שישחוק. וזה הי' שקו"ט בין רבי ובר קפרא, דרבי לא אزمני' לבר קפרא כדי שלא ישחוק בזמן הגלות, א"ל בר קפרא אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ, לרמז שהוא כדעת ר"ע דלעיל בסוף מכות, שמטעם זה מותר לשחוק, עכ"פ בשמחה של מצוה, וע"כ אזמני' רבי.

ולהעיר משו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קכה) וז"ל: "והנה שמחה ובכי' על חורבן ביהמ"ק בזה"ז, שאנחנו בגלות והישראלים ובפרט התלמידי חכמים והתוה"ק המה בשפל המצב מאוד, עד שכמעט כשל כוחינו מלסבול (ורק שבחסד ה' עלינו נותן לנו כח לסבול), האם יש לנו רק לבכות ולהתאונן כל היום, או אדרבה יש לנו עכ"ז להיות תמיד בשמחה, בזה יש ג"כ ב' דרכים. ואני מצאתי שבדבר זה נחלקו תנאים בגמרא בסוף מסכת מכות [הגמרא הובא לעיל].

"ואגב גמרא זו תמהתי על מש"כ המג"א בסי' רכד סק"ג בשם הב"ח בשם ס' 'האשכול', דאם תשמע קול עכו"ם שמחים על קניגאות שלהם תאנח ותצטער על חורבן ביהמ"ק, עיי"ש, ובעט"ז שמביא איזה תפילה יאמר, והוא פלא, דהלא זהו רק דעת ר"ג, אבל ר"ע לא כך אמר, אלא אדרבה יש לו לשמוח ולומר אם לעוברי רצונו כך יש שמחה ותענוג, לעושי רצונו עאכו"כ?

"ועוד קשה לי על הראב"ד הנ"ל, ממה שמבואר בסי' רכג, והוא ממשנה דברכות "חייב אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה", ופירש"י ורעב"ט והרמב"ם והש"ע שהפי' הוא בשמחה, הרי שאפי' בכה"ג אין לו לאדם לבכות ולהיות עצב? ואפשר שהראב"ד הוכיח לה מהך דינא דסי' תקס שאסור לשורר, מזה הוכיח דקיי"ל דלא כר"ע אלא כאינך תנאים, אבל אכתי קשה, שהרי בגמרא ובמדרש משמע שלבסוף הודו לו ואמרו לו "עקיבא נחמתנו עקיבא נחמתנו", וא"כ איך אפשר שנפסוק דלא כוותי'? ועל כרחך ליישב הא דסי' תק"ס, דרק בקום ועשה אין לעשות שמחות שלא לצורך, אבל בשו"א אין לנו להיות עצב, אלא אדרבה להיות שמח במה שאנו יהודים, כמו ר"ע אם לעוברי רצונו כך לעושי רצונו עאכו"כ". עכ"ל.



לקוטי שיחות

שיטת ר"ע ב'לחלק יצאת'

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

איתא בפסחים (ה, א): "ר"ע אומר אינו צריך [ראיות אחרות ש"אך ביום הראשון תשביתו" הכוונה לערב פסח, כן] הרי הוא אומר אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתים, וכתוב כל מלאכה לא תעשו, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה". ומסיק אה"כ (ע"ב): "אמר רבא ש"מ מדר"ע תלת, ש"מ אין ביעור חמץ אלא שריפה, וש"מ הבערה לחלק יצאת, וש"מ לא אמרינן הואיל (מתוך) והותרה הבערה לצורך (אוכל נפש) הותרה נמי שלא לצורך (או"נ)".

ובביאור ענין "הבערה לחלק יצאת" פרש"י (ד"ה "וש"מ") וז"ל: "שלא תאמר העושה ארבעה או חמשה אבות מלאכות בשוגג בשבת אינו חייב אלא אחת, דהא חד לאו איכא בכלהו, וחד כרת, לפיכך פרט בה בפ"ע להקיש אלי', מה היא מיוחדת שהיא אב מלאכה, וחייבין עלי' לעצמה כו", עכ"ל.

וידועה קושיית המפרשים, דרש"י עצמו לא פי' כן בכל המקומות, כי ביבמות (ו, ב ד"ה "לחלק") פי' שהקס"ד היא "שלא תאמר אינו חייב סקילה עד שיחלל שבת בכל מלאכות, לכך יצתה הבערה מן הכלל לחלק, מה הבערה מיוחדת שהיא אב מלאכה וחייב עלי' כרת וסקילה בפ"ע, אף כל שהוא אב מלאכה כו".

וצ"ע, למה כאן פרש"י דוקא שקס"ד שאם עושה ד' או ה' מלאכות בשוגג אינו חייב אלא אחת, היינו שזהו פשוט שחייב גם על עשיית מלאכה א' בשבת, והקס"ד היא רק אם עשו כמה מלאכות שיתחייב רק א'.

והנה הערוך לנר' (יבמות שם) מבאר, שענין זה שיש קס"ד שיתחייב רק אם עושה כל המלאכות, תלוי במחלוקת ריב"ב וחכמים, דהנה אי' בסנה' (עח, א הובא גם בב"ק (י, ב)) "הכוהו עשרה בני"א בעשרה מקלות ומת... פטוריין. ריב"ב אומר בזה אחר זה האחרון חייב... אמר ר' יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו ואיש כי יכה אדם. רבנן סברי: כל נפש עד דאיכא כל נפש, וריב"ב סבר: כל נפש "כל דהוא

נפש", ולכן לריב"ב חייב האחרון, אף שלא הכה כל הנפש, ולרבנן נטור כי צ"ל שיכה כל הנפש, ולא עשה.

נמצא, שנחלקו איך מפרשים תיבת "כל", או שזהו כל אחד ואחד ("יעדעזער" בל"א), או כולם ("אלע" בל"א).

ועד"ז הוא במלאכת שבת שכתוב "כל מלאכה לא תעשו", שלשיטת ריב"ב הפי' כאו"א מהמלאכות, ולשיטת רבנן הפי' כל המלאכות, ולכן לשיטת ריב"ב אין קס"ד כזה שיתחייב רק אם עשה כל המלאכות, שהרי "לא תעשה כל מלאכה", פירושו, שלא תעשה שום מלאכה (אפי' אחת). משא"כ לשיטת רבנן אפ"ל קס"ד כזה. ולריב"ב אפ"ל רק קס"ד שאם עשה כמה מלאכות בשוגג, שיתחייב רק א'. ולכן פרש"י פעם באופן המתאים לרבנן, ופעם באופן המתאים לשיטת ריב"ב.

אבל לכאו' דוחק לומר שרש"י מפרש באופן מסוים, רק מפני שרוצה לפרש אופן זה, בלי כל קשר למה שמדובר כאן. וצריכים לומר, שבמקום שפירש באופן מסוים, ה"ז לפי שבמקום זה דוקא מתאים יותר לומר כאופן כזה.

וי"ל בזה, בהקדים המבואר בה"הדרן על מס' פסחים" שאמר כ"ק אדמו"ר זי"ע י"א ניסן תשל"ב (נדפס בהגש"פ עם לקוטי טעמים מנהגים וביאורים. בהוצאה האחרונה הוא בעמ' תנט), בביאור מחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא בכמה מקומות בש"ס, והוא בהקדם דישנם שני גדרי "בעלות" בתורה: (א) בעלות הקב"ה. (ב) בעלות ישראל. לרבי ישמעאל בעלותם של ישראל קובעת, ולרבי עקיבא - בעלותו של הקב"ה.

ומנקודה זו נובעות, לדברי הרבי, כמה מחלוקות בין שני תנאים אלו: א. סוטה (לז, ב): "רבי ישמעאל אומר כללות נאמרו מסיני ופרטות באהל מועד, רבי עקיבא אומר כללות ופרטות נאמרו בסיני ונשנו באהל מועד".

ב. מכילתא יתרו כ, א: "וידבר ה' את כל הדברים האלה לאמר: רבי ישמעאל אומר מלמד שהיו עונין על הן הן ועל לאו לאו, רבי עקיבא אומר, על הן הן ועל לאו הן".

ג. שם פסוק טו: "וכל העם רואים את הקולות: רבי ישמעאל אומר רואים הנראה ושומעים הנשמע, רבי עקיבא אומר רואין את הנשמע ושומעין את הנראה".

ד. בסוטה (ג, ב) נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא לגבי כמה דברים: לרבי ישמעאל הם רשות ולרבי עקיבא - חובה.

ה. בתוספות מסכת סוטה כד, ב - ר"ע ס"ל "דברה תורה כלשון בני אדם", משא"כ רבי ישמעאל.

ו. בלקו"ש חלק יא (עמ' 146 הערה 49 בשולי-הגליון) הוסיף כ"ק אדמו"ר לבאר על-פי נקודה זו, גם מחלוקתם במסכת עבודה זרה (כא, ב): "עבודה זרה של עכו"ם אינה אסורה עד שתיעבד, ושל ישראל אסורה מיד, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר חילוף הדברים, עבודה זרה של עכו"ם אסורה מיד ושל ישראל עד שתיעבד", עיין שם הביאור.

והנה בספר 'מקדש מלך' ח"ד (ע' תקלו) נדפס מאמר שכתבתי לבאר, שאף שכ"ק אדמו"ר תפס רק מחלוקת אלו בין רבי עקיבא ורבי ישמעאל, יש לומר בדרך-אפשר, שנקט מחלוקת אלו רק בתור דוגמאות, אך באמת צפון ונעלם בדבריו אלו יסוד לדברי ר"ע ור"י כמעט בכל הש"ס כולו, שרוב המחלוקות בין ר"ע ור"י הינן כתוצאה מנקודה זו. אם כי פעמים בולטת יותר נקודה זו ופעמים שאינה בולטת כל-כך. אך גם באותן המקומות שיש מקום להסתפק אם זו באמת נקודת מחלוקתם, הרי היא מהווה סניף על-כל-פנים, בבחינת יהודא ועוד לקרא, לסיבת מחלוקתם. זאת אומרת: גם באותן המקומות שמפורש בהן טעם אחר לסיבת מחלוקתם (פסוק מיוחד, סברא מיוחדת וכיו"ב), גם בזה יש לומר שנקודה הנ"ל תפסה מקום לנטיית דעת תנאים אלו, איזה לימוד וסברא לתפוס כעיקר. כי ידיעתינו שבהרבה מחלוקות בולטת נקודה זו ביותר, מוכיחה, שגם בשאר המקומות חודרת וחורזת נקודה זו, כנימא אחת, על-כל-פנים, לטעם המחלוקת (בין שאר הטעמים והסיבות).

והבאתי שם קרוב לשלשים דוגמאות לכך, אבל בהקדים שלא בכל פעם בולטת במחלוקתם הנקודה בצורה הנ"ל: אם החיוב הוא כמו שהוא מצד "בעלות" הקב"ה או מצד "בעלות" בני, כי-אם בצורה אחרת הנובעת מנקודה הנ"ל:

בכל מצוה ומצוה, ציווי וחיוב וכו' ישנם שני דברים: א) הענין כמו שהוא מצד-עצמו; ב) הענין כמו שהוא ביחס להאדם העושה הדבר; ואף שהמצוה וכו' מבלי האדם המקיימה איננה מציאות של מצוה, וכן להיפך, האדם מבלי המצוה אין לו שום קשר להמצוה, מכל מקום, אפשר לדון כל דבר (כשמתעורר ספק איך להתנהג, באיזה פרט וכו')

מב' צדדים: א) הדבר (הנעשה ע"י אדם) כמו שהוא מצד-עצמו; ב) הדבר, כמו שקשור כבר עם עשיית האדם, כלומר: עם פעולותיו והרגשותיו.

שני אופנים אלו תלויים (בדרך אפשר) בנקודה בה חלוקים ר"ע ור"י: אם העיקר הוא "בעלות" בנ"י, אז צריכים לדון כל ספק בתורה בעיקר כמו שהוא ביחס עם בנ"י מקיימי המצוה וכו'; אבל אם העיקר הוא "בעלות" הקב"ה, צריכים לדון כל דבר כמו שהוא "מצד עצמו", מצד עצם מציאותו ובריאתו (במובן הרוחני) מהקב"ה, בלי עירוב תכונות והרגשי בני-אדם הקשורים בזה.

ועפ"ז ביארתי שם גם המחלוקת בין ר"י ור"ע בסוגיא דידן בפסחים. ובהקדים שאף שאין מוכרח לומר שר"י לומד דכוונת "ביום הראשון" הוא ערב פסח מכתוב אחר, הוא לפי שחולק על ר"ע בג' ענינים דשמעינן מדברי ר"ע, אבל לאחר שמוכח משאר מקומות שחולקים בנקודה הנ"ל, י"ל עד"ז בנדו"ד:

ידועה הסברת הגאון הרגצ'ובי (ומובא הרבה פעמים בלקו"ש) במחלוקת ר' יהודה וחכמים (פסחים כא, א): דלר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכ"א אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים. ומבאר, דחולקים בגדר "השבתה": דלר"י פי' השבתה הוא השבתת עצם הדבר, וזה נעשה רק ע"י שריפה, שאז נעשה אפר, מציאות חדשה. ולחכמים מספיק השבתת התואר והצורה, וזה נעשה גם ע"י שמפרר וזורה לרוח או מטיל לים. והנה אם דנים הדבר כמו שהוא ביחס לבנ"א, אז די ומספיק השבתת התואר, כי כשבטל התואר אין לבנ"א שום הנאה וכו' מהדבר, משא"כ אם דנים על הדבר כמו שהוא לעצמו, אין מספיק השבתת התואר, דהרי הדבר כמו שהוא לעצמו נשאר, והרי צריכים להשביתו, לכן מוכרחים להשבית העצם. נמצא, דר"ע הסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה, לשיטתו אזיל, משא"כ ר"י, אולי חולק ע"ז, כי לשיטתו שהעיקר הוא "בעלות" בנ"י, מספיק השבתת התואר.

וכן י"ל בנוגע להא דלא ס"ל לר"ע הואיל והותרה הבערה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. דכיון שאצלו העיקר הוא "בעלות" הקב"ה, ממעט הוא ביותר היתרים שאינם נובעים ישר מאיזה כתוב וכו' (ע"ד שממעט הוא בעניני רשות). משא"כ ר"י, אולי סובר שאמרינן הואיל והותרה וכו', כי לשיטתו נוגע "בעלות" בנ"י, לכן אפשר להרבות גם בהיתרים אלו.

וי"ל שעד"ז הוא בנוגע לענין הג' שר"ע ס"ל שלא אמריןן "הבערה ללאו יצאת", ולא הוה הבערה בגדר מלאכה להתחייב עלי'. כ"א ס"ל ש"הבערה לחלק יצאת", ואכן נשארת הבערה כאב מלאכה. ואולי פליג ע"ז ר"י, וס"ל שאכן "הבערה ללאו יצאת".

והביאור: ר"ע לשיטתי' שהעיקר הוא "בעלות" הקב"ה, לכן כשיש ספק האם להחמיר בחומרת האיסור או להקל ולמעט בחיוב האדם, ס"ל ש"בעלות" הקב"ה גוברת, ולכן ס"ל שהבערה הוה אב מלאכה ככל המלאכות. אבל ר"י ס"ל ש"בעלות" בני"י גוברת, לכן ממעט הוא באיסורים, וס"ל שהבערה לא הוה אב מלאכה, ולא יתחייב האדם ע"ז כרת או סקילה.

והנה עפ"הנ"ל יובן ג"כ, למה כאן פרש"י בענין דלחלק יצאת כפי שפירש, ולא כפי שפי' ביבמות: כי כאן לשיטת ר"ע עסקינן, ולשיטתי' מוכרח לומר כן, ובהקדים הידוע שגדר מלאכה בשבת, הוא מה שע"י הפעולה נעשה איזה שינוי בהדבר, שינוי כזה שהוא בדוגמת ענין "בריאה חדשה" כביכול, ורק פעולות אלו נלמדות ממלאכת המשכן (ומטעם זה הוה הוצאה "מלאכה גרועה" כמ"ש תוס' ראשונים ריש מס' שבת), וכמבואר בכ"מ.

והנה בעצם יש בכל מלאכה ומלאכה תכונה זו. ולכן ר"ע שמביט על כ"ד כפי שהוא מצד העצם, אין מקום לקס"ד שלא יתחייב עד שיעשה כל הל"ט מלאכות, כי ע"י עשיית יותר ממלאכה א', אינו מוסיף ב"עצם" ענין המלאכה (וכידוע בענין כל עצם בלתי מתחלק). מה שכן מוסיף, ה"ז רק בפעולת המלאכות לגבי האדם, שהרבה שינוים נעשו. ולכן רק אם נקטינן כשיטת ר"י, אפ"ל קס"ד שלא יתחייב עד שיעשה כל המלאכות. אבל לר"ע אין מקום לקס"ד זה, ולכן כאן כשמפרש רש"י שיטת ר"ע, אין יכול הוא לפרש באופן כזה.

לאידך, מטעם שיטת ר"ע גופא, יש מקום לקס"ד שאם עשה כמה מלאכות בשוגג בשבת, יתחייב רק חטאת א', כי מצד "עצם" המלאכות, כל המלאכות שוות, העצם שלהם אחד הוא, מה שפועל שינוי ו"בריאה" בשבת. וכל החילוקים בין המלאכות הוא רק באיזה אופן מצטייר העצם הזה, אם ע"י בישול או הבערה וכיו"ב, שזה כבר כפי הוא ביחס לבנ"א. ולכן לר"ע המביט בעיקר על העצם, הנה כשעושה כמה מלאכות בשבת, מצד העצם ה"ז כאילו עשה אותה הפעולה עצמה כו"כ פעמים, והרי הדין הוא שאם עשה מלאכה א' כ"פ

בשבת חייב רק א', א"כ גם כשעשה מלאכות שונות, יתחייב רק חטאת א', כי מצד העצם ה"ז כאילו עשה אותה הפעולה כ"פ.

ומטעם זה רש"י כאן, כששקו"ט אליבא דר"ע, מוכרח לומר שפי' "לחלק יצאת", הוא, "שלא תאמר העושה ד' או ה' אבות מלאכות בשוגג בשבת אינו חייב אל אחת", ולא כפי שפי' ביבמות שקס"ד שלא יתחייב עד שיעשה כל הל"ט מלאכות.

והנה י"ל, שזהו גם טעם שיטת ר"ע שלא אמרינן "מתוך שהותרה לצורך (או"נ) הותרה נמי שלא לצורך" (נוסף על הנ"ל שממעט בהיתרים), כי מבואר בלקו"ש (חי"א ע' 309 ואילך), שהפלוגתא בין ב"ש לב"ה היא, האם היתר או"נ ביו"ט הוא רק "טעם" להיתר, ולכן כשאינו לצורך או"נ, אין כאן היתר זה, או שהוא בחי' "סימן" לאיזה מלאכות מעיקרא אינן מלאכות ביו"ט, ולכן לא נאסרו ביו"ט, והן הסוג ד"מלאכות או"נ", עיי"ש בארוכה. (וכן מבאר שם המחלוקת בין רש"י לתוס' (ביצה יב, א) באם צ"ל צורך היום קצת מה"ת או רק מדרבנן).

והנה זה שמלאכות מסוימות הן "מלאכות או"נ", ה"ז רק כפי שהוא ביחס בנ"א, אבל בעצם יש גם למלאכות אלו התכונה דמלאכה כשאר המלאכות, כמובן, וא"כ לר"ע אין לומר "מתוך", כי היות ומביט בכ"ד על העצם, ובעצם גם אלו מלאכות הן, איך אפ"ל שביו"ט אינם מלאכות מעיקרא. לכן מוכרח לסבור שלא אמרי' "מתוך", היות ובעצם גם אלו מלאכות הן, אלא שהותרו רק לצורך או"נ.



זמן הקרבת פסח

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקו"ש חט"ז (ע' 215 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר את מאמר המכילתא "יכול מר"ח . . אי ביום ההוא יכול מבעוד יום כו", אשר מכיון דבר"ח הי' הציווי על עשיית ואכילת פסח, מצה ומרור, על כן נתחדש אז גדר החפצא דפסח, מצה ומרור. שלפני הציווי הוא ע"ד המצות שע"י האבות (עיי"ש לפני זה בארוכה), ולכן יש קס"ד שאז יש חיוב לקיים מצות והגדת לבנך, והקס"ד השני הוא אשר אה"נ שלומדים מ"ביום ההוא", אשר אינו מספיק גדר החפצא שנתחדש בר"ח, אמנם אולי די מבע"י אשר אז גדר החפצא דפסח הוא לא רק

מחמת ציווי הקב"ה, אלא גם מצד זמן וחיוב הגברא, שבערב פסח הוא זמן החיוב בפועל דהקרבת הפסח.

ובהערה 41 מבאר, דבזמן דמבע"י יש כמה דרגות זו למעלה מזו: (א) קודם חצות, אף שאסור להקריב אז מצד לא תזבח על חמץ, הרי לדעת בן בתירא כשר כשהקריבו (בדיעבד) וכל היום מקרי זמנו (ראה פסחים קח, א, זבחים יא, ב). (ב) לאחר חצות, אבל קודם הקרבת התמיד, דאף שאסור אז להקריבו מקרי זמן שחיטה, ראה פסחים (ה, א תוד"ה "לא תשחט"). (ג) בין הערביים - הזמן דחייב להקריבו בפועל. ע"ש.

ובהערה 42 מוסיף ע"ד מצה ומרור, אשר גם בהם נתוסף בגדר החפצא ב"כיום ההוא", כי מצה ומרור הם מצוה אחת עם הפסח ונקראים מכשירי פסח, ועוד אשר (גם בזמה"ז) אסור לאכל מצה ומרור בער"פ, ואיסורו אחשבי' כבכורות י, ב, ורש"י ביצה כז, ב.

ויש להעיר בענין זמנו של פסח במבע"י קודם חצות לב"ב מקרי זמנו, הנה מש"כ אף שאסור להקריב אז מצד לא תזבח, הרי זה רק לדעת התוס' בפסחים (קח, א).

אמנם, הרבה מהראשונים מביאים הירושלמי אשר מובא בהמלחמות ור"ן סוף פרק אלו עוברין (אשר הובא בהערה הבאה בנוגע למצה!) דלבן בתירא אין לאכול לא חמץ ולא מצה, מצד שאז "זמן הקרבת הפסח".

וכמובא ג"כ בתוס' הרשב"א ותוס' הרא"ש (ה, א), ונמצא דלא רק מקרי "זמנו", אלא פועל ג"כ איסור אכילת חמץ כל היום. ועל זמנו של פסח לאחר חצות מש"כ מהתוס' פסחים (ה, א) דמקרי זמן שחיטה, יש לעיין מה הכוונה, דהרי הגמ' קרי ל"י זמן שחיטה, דהרי זה הלימוד דרבא (עייג"כ שו"ע אדמוה"ז סי' תלא, א בסופו - ועיין בהוצאה חדשה מה שמביא מכת"י גם אך חילק, ודו"ק!) וברש"י ד"ה לא תשחט: "ושחיטת פסח זמנה מתחילת שבע שהוא בין הערביים".

ובפשטות משמע אשר זה שצריך להקריב לפני כן התמיד, אינו מגרע, שאז הוא זמנו של הפסח מצד שאז הוא בין הערביים, ורק יש דין מסויים בסדר הקרבה דהפסח אשר התמיד צריך להיות נקרב קודם הפסח בהבין הערביים דערב פסח.

ולפי רש"י לכאורה אין לומר אשר הזמן הקרבה בפועל (אחרי התמיד) הוא דרגא נעלה יותר בה"זמן" דפסח, אלא מחצות ואילך הוא

הוא הזמן דההקרבה, ואופן ההקרבה הוא אשר התמיד צריך להיות לפני כן.

אמנם התוס' שם לא כתבו כרש"י, ולכן הקשו דהרי צריך להקריב התמיד לפני הפסח, וא"כ איך קאמר בגמ' דבחצות הוה זמן פסח, ותירצו: "וי"ל כיון דדיעבד אם שחט הפסח קודם תמיד כשר כדתנן התם חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך", והיינו שיכול לקרותו זמן פסח מחמת הדדיעבד [כ"מ בפשטות מתוס', ועיי' מהר"ם חלאווה].

ולכן מצויין בהערה 41 בשוה"ג ה'לקח טוב' (כלל ד) ו'הבית האוצר' (אות א, כלל קכא), דאף בדיעבד מקרי ראוי [ולהעיר אשר ב'לקח טוב' מביא שיטת בן בתירא לראי', ו'בבית האוצר' מביא התוס' בפסחים דף ה' לראי', עיי"ש, וכ"ק אדמו"ר מציי'ן השוה"ג על אות ב' בהערה על אות א ובפשטות קאי על שניהם], ולכן לפי תוס' דוקא מביא בהערה אות ג' דיש עוד זמן - זמן הקרבה בפועל.



עבודתו של אברהם אבינו

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
תות"ל - 770

בלקו"ש חכ"ה (עמ' 79 ואילך), מבואר מעלתו של אברהם אבינו שמסר נפשו וויתר על קבלת פני שכינה, עבור הכנסת אורחים לאנשים שהיו נראים משתחוים לאבק שברגליהם. ומקשה הרבי (מובא כאן בתרגום חופשי): מהיכן הגיע לאברהם כזו הנהגה? זה שיהודים אחרי זמן אברהם מתנהגים כך, אין זה חידוש, מפני שזוהי הוראה מפורשת בתורה ש"גדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה", אבל מהיכן אברהם בעצמו למד זאת? אלא היות ואברהם היה בתכלית הביטול "ואנכי עפר ואפר", היה מונח אצלו, שכל אחד, מי שרק לא יהיה, מגיע לפניו, עד שאפילו את הרוחניות שלו צריך להניח בצד בשביל לעזור לשני בגשמיות". (עיי"ש בהביאור, שבשכר זה זכו בניו לאפר פרה אדומה ועפר סוטה).

היינו, שאברהם ויתר על דביקותו באלקות - "קבלת פני השכינה", עבור עשיית טובה לא רק ברוחניות אלא גם בגשמיות לאדם אחר.

והדבר דורש ביאור מהמבואר בד"ה "ועתה אם שמוע" תשי"ז (אות ד'): "...אשר הביטול (שמצד אהבה מסותרת) אינו ביטול במציאות, כי

אם הוא רוצה דבר מה, שרוצה להיות דבוק באלקות ואינו רוצה ליפרד ממנו בשום אופן. . דבחי' אהבה מסותרת באה בירושה מאברהם אבינו שאמר על עצמו ואנכי עפר ואפר שהיה בביטול, אמנם ביטול זה הוא שרוצה להיות דבוק באלקות".

ולכאורה היאך עולה זה בקנה אחד עם המבואר לעיל מלקו"ש, שאברהם הניח את דביקותו באלקות עבור עשיית טובה ברוחניות ובגשמיות עבור אדם אחר? וניתן היה לומר שביאורים חלוקים הם, ובכל מקום מדובר בנוגע לגופו של ענין, ואין לשייכם זל"ז. אך מכיון שיודעים אנו שכל דבר הכתוב בחסידות מדויק הוא, מוכרח שגם בענין זה אין סתירה, ויתירה מזה, ענין אחד מסייע להבנת הענין השני.

והביאור בזה: בענינו של אברהם שמסר נפשו עבור הכנסת אורחים, למדים אנו ג' ענינים:

(א) אברהם היה ראוי לקבל פני שכינה, ובכך היתה נשלמת טובתו, דביקותו באלקות, דלמרות שתמיד היה בטל ודבוק באלקות, מ"מ בקבלת פני השכינה היה מתווסף לו עוד יותר בדביקותו באלקות.

(ב) אברהם לא רק דאג לעצמו שיהיה דבוק באלקות, אלא הלך ופירסם זאת לרבים, כפי שכותב הרבי הרי"צ בד"ה "ויטע אשל" תש"א (אותיות א' וב'): "אברהם אבינו האט געגעבן צו פארשטיין די זאך פון געטלכקייט דורך עניני הסבר, אז אפילו אנשים המוניים האב דאס פארשטאנען, און די וואס האב ניט פארשטאנען האבן געפילט אז אזוי איז דאס, און האבן מודה געווען צו דעם וואס אברהם האט זיי געזאגט, אזא לעבן און ליבשאפט צו דעם בורא ב"ה איז געווען אין זיין ריידן, אז אויך די וואס האבן ניט געקענט פארשטיין בהשגה ממש, הודו לדבריו מפני הרגש החיות והאמת". דביאר להם התהוות היש מאין. וענין בחירה חופשית, עד שהכירו גדולתו של הקב"ה.

(ג) אברהם אבינו לא רק דאג להשפיע רוחניות, אלא השפיע גם גשמיות לאחרים. כמוכא לעיל מלקו"ש חכ"ה, שאברהם עזב את כל עניניו הרוחניים, בשביל להכניס אורחים כדבעי. אך מאידך לא היתה לו מטרה שהגשמיות עצמה תהפך לאלקות, אלא שידעו שהגשמיות היא בשביל הרוחניות, כפי שמוכא בלקו"ש ח"י עמ' 89 שהוכיח לכל שהגשמיות אינה מפריע לטוב וקדושה. אבל לא בירר את מציאותם, אלא ביטל את התנגדותם לענינים רוחניים.

והנה ישנה העבודה שיעקב פעל בה, שהגשמיות עצמה לא רק שאינה מנגדת לקדושה, אלא אדרבה מסייעת ונותנת כוחות שיהיו כלים לרוחניות. ולכן הלך להתעסק בתחתון כמו שהוא "חרון אף של מקום", לעלותו לטוב וקדושה. שלמדריגה זו אברהם לא הגיע בעבודתו, וסיבת הדבר: מפני שאברהם היה משפיע אלקות בדרך מלמעלה למטה, ולכן כל זמן שההשפעה קשורה באופן כזה, יכול הוא להמשיך להשפיע, הן בעצם קבלת השכינה לעצמו, והן בהשפעה לאנשים אחרים. רוחניות - שיכירו את מקור חיותם, גשמיות - שידעו שאי"ז מנגד לקדושה.

אבל שהתחתון יישאר במקומו, ובכ"ז יתעלה ויהפוך להיות כלי אלקות מצד עצמו, זה לא יכל להיות מצד אברהם, מפני שלא זוהי דרך עבודתו.

וכמבואר בד"ה "ביום השני הקריב" (סה"מ מ' מ' מ' מ' מ' עמ' ריא) מסדר וגילוי הנפש הוא מהרצון למחשבה, ומהמחשבה לדיבור, ומדיבור למעשה, שהמשפיע ישפיע את מה שיש לו בפועל למקבל, אבל לא חלק זה שבמעשה שאינו קשור בו - המשפיע. היינו שהמקבל ישתמש בפועל עם מה שקיבל. כי זה נבדל מעצם ההשפעה, ואין בכוחו של המשפיע לקבוע כיצד המקבל ישתמש עם זה.

ועד"ז בעניננו, שאברהם מצד דביקותו באלקות: (א) היה ראוי לקבל פני שכינה. (ב) היה יכול לפרסם אלקות בעולם. (ג) יכל לדאוג לצרכיהם הגשמיים של העוברים ושבים.

אבל לא היה בכוחו לפעול שיראו בגשמיות, שגם היא מצ"ע מסייעת ונותנת כוחות לקדושה. כי זה כבר קשור בקבלת ההשפעה אצל המקבל, שיודע שהגשמיות שלו, שבה הוא משתמש יום יום היא מסייעת לקדושה (ראה גם את המבואר ע"ז בלקו"ש ח"א עמ' 194). ולכן בד"ה "ועתה אם שמוע" תשי"ז קורא הרבי לעבודתו של אברהם - אף שהי' בבחי' "ואנכי עפר ואפר" - שהוא רוצה להיות דבוק באלקות, כיון שדביקות באלקות אינה רק בגדר קבלת פני השכינה לעצמו, אלא אפילו פרסום אלקות לכל עובר ושב, והשפעה גשמית שאינה מגלה שהיא מסייעת לקדושה, אלא רק אינה מנגדת לקדושה, זה בכלל דביקותו באלקות של המשפיע, כי המקבל - התחתון לא השתנה מצד עצמו.



שיחות

מתים שהחיה יחזקאל

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בפסחים (ג, ב) מובא הסיפור עם ריב"ב איך שבהיותו בנציבין בא אליו גוי א' והתפאר שאוכל מן הק"פ, וא"ל ריב"ב, שבהזדמנות הבאה יבקש שיתנו לו מן האלי, ועי"ז נתגלה שהוא גוי והרגוהו, ושלחו לריב"ב "שלם לך ריב"ב דאת בנציבין ומצודתך פרוסה בירושלים".

והקשו בתוס' (ד"ה "מאלי") דלמה לא עלה ריב"ב בעצמו לרגל, ותירצו וז"ל: "י"ל שלא הי' לו קרקע, או זקן הי' שאינו יכול להלך ברגליו דפטור מפסח כמו מראי' (לקמן ח, ב). א"נ נציבין חו"ל היא וכו". עכ"ל.

וביארו המפרשים (ב'מרגלית היס' מביא כן בשם הגר"א. וכ"ה ב'קול ארי' להגר"א פ' ראה סי' קטו. ובש"ס דפוס 'מאורות' הובא בשם הר"מ מסאוורט), דאיך אפ"ל שלא הי' קרקע לריב"ב, הרי כ"א מישראל יש לו ד"א בארץ ישראל. ותי' ע"פ מ"ש בסנהדרין (צב, ב) בנוגע להעצמות היבשות שהחיי' יחזקאל, ש"ר' יהודה אומר משל הי' . . ר"א בנו של ר"י הגלילי אומר מתים שהחיה יחזקאל עלו לא"י ונשאו נשים והולידו בנים ובנות. עמד ר"י ב"ב על רגליו ואמר, אני מבני בניהם, והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם". הרי שריב"ב הי' נכד אלו שהחיי' יחזקאל. ובגמ' שם מבואר "ומאן נינהו מתים שהחיי' יחזקאל, אמר רב אלו בני אפרים שמנו לקץ וטעו" (שיצאו ממצרים לפני הקץ ונהרגו בדרך). והרי להם לא ניתן חלק בארץ, ולכן ריב"ב שהי' מבני בניהם לא ירש שום חלק בא"י.

אמנם בהתוועדות דאחש"פ תש"ל, הקשה כ"ק אדמו"ר זי"ע על פי' זה, באמרו שריב"ב לא הי' מבני בניהם של הבני אפרים, והביא הוכחה לזה מאותה סוגיא גופא, כי לכאור' מה היתה כוונתו במה שהוסיף "והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם". ובפשטות אמר כן כדי לאמת דבריו, שלא יצטרכו להאמינו, אלא שיראה חפץ מהם בפועל. אבל אין לומר כן, כי סו"ס לזה גופא, שאלו אכן התפילין שלהם, צריכים בנאמנות שלו, ומה הרויח.

ומוכרח לומר, שכונתו להוכיח ענין אחר, דהנה בגמ' כמה דעות בנוגע להעצמות היבשות: (א) משל הי'. (ב) הם היו מבני אפרים, כנ"ל. (ג) לא היו מבני אפרים, כ"א אלו שכפרו בתחה"מ וכו'. וריב"ב רצה להוכיח שאינו מבני אפרים, כי היות והם יצאו ממצרים שלושים שנה לפני יצי"מ, הרי יצאו לפני שנצטוו להניח תפילין, א"כ לא הניחו תפילין, ומזה שהיו לו תפילין מאלו שהחי' יחזקאל, ראי' שאינם מבני אפרים, כ"א אלו שכפרו בתחה"מ וכו'. ז.א. עי"ז רצה להוכיח ב' דברים: (א) שלא הי' משל, כ"א מעשה בפועל. (ב) שלא היו מבני אפרים, כנ"ל.

ולפי"ז אאפ"ל הסברא הנ"ל, שלכן לא הי' קרקע לריב"ב - כי הי' מבני בניהם של הבני אפרים שיצאו ממצרים לפני הקץ, ולא קיבל חלק בארץ, כי אי"ז נכון, וכנ"ל. ע"כ תוכן השיחה.

אבל יש להעיר בזה, דלכאו' אף שיצאו ממצרים ונהרגו לפני הציווי על התפילין, מ"מ לאחר שעמדו בתחה"מ, בפשטות נתחייבו בתפילין אז כשאר בני"י, וא"כ איזו הוכחה היא שלא היו בני אפרים עי"ז שהניחו תפילין. בשלמא אם הי' מבואר שזהו התפילין שמצאו אצלם בעת שהחי' יחזקאל, הי' זה ראי' שאינם מבני אפרים, כי לבני אפרים לא היו תפילין אז, אבל לא אמר כן, כ"א שזהו התפילין שלהם. וא"כ איך זה ראי' שלא היו בני אפרים, והרי גם בני אפרים הניחו תפילין כשעמדו בתחה"מ.

ואם נאמר שאין זה נכון, ובני אפרים לא נתחייבו בתפילין גם לאחר שעמדו בתחה"מ, כי היות שמעולם לא נתחייבו בתפילין לפני מיתתם, פטורים הם גם לאחר תחה"מ [וצ"ע אם כן הוא, כי א"כ נמצא שהאבות והשבטים וכל בני"י שמתו לפני מ"ת, יהיו פטורים מכל המצוות כשיעמדו בתחה"מ! וצריכים לחפש בספרים הדנים בזה] - צ"ע מצד אחר:

לפי זה נמצא שלא הי' להם דין בני"י, כ"א בני"י, וא"כ היו אסורים לבוא בקהל, ולישא אשה מבני"י, וא"כ כל בניהם ונכדיהם ג"כ אינם מבני"י, כולל ריב"ב עצמו, וזה ודאי אינו אמת, כפשוט.

ואם נאמר שנתגירו אחר שעמדו בתחה"מ, הרי שוב נתחייבו בתפילין, והדרא קושיא לדוכתא, מה ראי' היא, שלא היו בני אפרים מזה שהי' להם תפילין, אולי זהו התפילין שהניחו לאחר שנתגירו.

ובדוחק י"ל, דהרבי זי"ע לומד דמוכרח לומר שכוונתו באמרו "והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם", הוא, שהם היו תפילין שמצאו אצלם כשהחי' אותם יחזקאל (ומזה ראי' שאינם בני אפרים, כי בעת שיצאו עדיין לא הניחו תפילין). כי אל"כ אי"מ כלל, מה היתה כוונתו באמירת: "והללו תפילין שהניח לי אבי אבא מהם".

ואף שלפי"ז העיקר חסר מן הספר, שבדברי ריב"ב לא נמצא דבר וחצי דבר שהתפילין נמצאו אצלם בעת התחי', מ"מ מצד גודל הקושיא דלמה אמר כן ריב"ב, שהרי אפ"ל שאמר כן להוכיח שלא הי' משל, כי אין כאן הוכחה, כ"א מאמינים הם לדבריו, הרי יש להם להאמינו בכלל שזה לא הי' משל, מבלי התפילין, וכנ"ל מהשיחה. לכן מוכרח לומר שנתכוין לומר שכוונתו היתה שמצאו התפילין אצלם בעת התחי'. אבל פשוט שדוחק הוא, כי העיקר חסר מן הספר, כנ"ל. ואולי יש לקוראי הגליון פי' טוב יותר בהשיחה.



קבורה בתחתיות שבעפר

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בר"ד כ"ק אדמו"ר מיום ג' י"א אייר תשמ"ט (התוועדויות תשמ"ט כרך ג' עמ' 140) בענין קבורה במעומד וכו', מובא שם: "ופס"ד להלכה שקוברין בשכיבה ולא בעמידה, כיון שאין זה דרך כבוד". עיין שם.

המעייין בסנהדרין מו, ב באותה בעיה שלא נפשטה אם קבורה משום בזיונא או משום כפרה, מפרש רש"י (ד"ה "או"): "כי היכי דתיהוי לי' כפרה בהטמנה זו, שמורידים ומשפילין אותו בתחתיות". וכן משמע בטושו"ע שסס"ב (שנסמן בר"ד שם הע' 142): "יפה לקוברו בארץ דקבורת ארץ ממש מצוה וכו'".

ובכמה מפרשי התורה (כמו 'עקדת יצחק' פרשת תצא), האריכו בחשיבות הקבורה באדמה ובקרקע מן הכתובים (כמו בקהלת (יב, ז): "ישוב העפר אל הארץ כשהיה . . תשוב אל אלוקים").

(וראה ב'מרגליות הים' סנהדרין שם שהביא מחדר"ן, שמכיון שהוא הי' מושל על בע"ח, הרי עתה אדרבה ע"י ההשפלה בתחתיות כו').

מכל זה משמע שישנו הדגש על מעמקי האדמה - כמו שמפורש: "ואל עפר תשוב", והכוונה ע"ד דברי רש"י - השפלה בשולי הקרקע וכו'. ובטוב מסיימין.



על איזה כינוס מדובר?

הרב ישראל שמעון קל מנסון
חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

בשיחת ש"פ ראה, מבה"ח אלול ה'תשי"ז סוס"ז (שיחות-קודש ריש עמ' שפט): "אזוי ווי היינטיגע וואָך איז דאָ אַ כינוס אויף מחזק זיין תורה בכלל און פנימיות התורה בפרט, אויף מפיץ זיין די מעיינות פון פנימיות התורה אין אן אופן פון הפצה ביו חוצה . . זאָל דער אויבערשטער געבן עס זאָל נמשך ווערן אַ סך ברכה אין דעם כינוס, אַז אלע ענינים זאָלן זיין בהצלחה כו'".

ויל"ע ולברר ע"ד איזה כינוס מדובר.



הערות קצרות

הת' זאב ווינשטיין
תלמיד בישיבה

בשיחת ט"ז תמוז תשי"ז ב"קעמפ אמונה" קרוב לסופה (נדפסה עם מ"מ וציונים בספר "בנאות דשא" ע' 79), איתא:

"עס איז פאָראַן געדרוקט די ביאָגראַפיע פון רבין פון שווער . . און דאָרט געפינט זיך אויך זיינער אַ בריוו אין וועלכן ער שרייבט, אַז מען קען ניט יוצא זיין מיט לערנען אַליין נאָר מען דאַרף דעם עיקר - 'מצוות מעשיות'".

וכ"ק אדמו"ר ממשיך שם שהוא יחלק את החוברת לכאו"א מחניכות הקעמפ ע"י המדריכות. ובהערות שם ע"ד ה"ביאָגראַפיע" מצינים המו"ל: נדפס בתחלת סה"ש תש"א (בלי המכתב), וראה הערה הבאה.

וע"ד המכתב מצינים: (אולי) מכתב אל אחיות התמימים שנדפס באגרות-קודש אדמו"ר מוהרי"צ ח"ו ע' מ. המו"ל.

וזה כבר זמן רב שמנסה הנני לברר איזו חוברת חילק רבינו שם, ולאחרונה העירני ח"א שהכוונה היא לחוברת שנדפסה (בשנית בשנת תש"ז) בשם "Some Aspects Of Chabad Chassidism" ושם נמצא גם הביאגראפיע וכן המכתב (שנדפס לאח"כ באג"ק אדמו"ר מוהרי"צ ח"ג ע' תקלב ואילך). וחוברת זו חילק כ"ק אדמו"ר בהיותו במחנה אמונה.

ועפ"ז יש לתקן בס' "בנאות דשא" שם.



במאמר ד"ה ודוד עבדי תשל"ב קרוב לסופו (סה"מ מלוקט ח"ו ע' פד) מביא שדוד המלך ע"ה קרא עצמו "עני ואביון". ובהערה 49 צויין תהלים ע, ו.

ולכאורה הרי נמצא בתהלים בכמה מקומות (מ, יח.]הבא לפני קאפיטל ע] פו, א. קט, כב).

ואולי י"ל בדרך אפשר שצייץ לקאפיטל ע שהוא הי' הקאפיטל שאמרו עד י"א ניסן בשנת תשל"ב.

ולא באתי אלא להעיר.



נגלה

זמן חלזת האיסור ד'בל ימצא' לרש"י ולתוס'

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בגמ' פסחים ד, ב: "אמר אביי תרי קראי כתיבי, שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם, וכתיב אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם, הא כיצד? לרבות ארבעה עשר לביעור". ובפירוש תמיהת אביי בב' פסוקים אלו ("הא כיצד") נחלקו רש"י ותוס': לרש"י, יש כאן סתירה בין הפסוקים, דאיך אפשר להשבית ביום הראשון באם יש איסור לא ימצא' על כל היום (והרי בזמן ההשבתה "שהה בו שעה אחת").

ולתוס', אין כאן סתירה, דבודאי אפשר להשבית בזמן האיסור (ולכן מפרש דרשת אביי דהוה מיתורא דקרא או באופן אחר, ראה בתוס').

ובגליון הש"ס להגרעק"א מצויין לתשו' הר"ן סי' נא. והמתבאר מדברי הר"ן שם, דפלוג' רש"י ותוס' תלו' בפירוש החיוב שחל על האדם, מחמת הציווי ד"שבעת ימים שאור לא ימצא בכתכם": דרש"י ס"ל שכשהתורה מצוה שבמשך ז' ימים לא ימצא שאור וכו', הרי חל על האדם החיוב להשבית השאור קודם הז' ימים, כדי שבהגיע רגע הראשון של הז' ימים אכן לא ימצא שאור בכיתו. משא"כ התוס' ס"ל, שהחיוב חל על האדם בתחילת ז' הימים להשבית את השאור, כדי לקיים הציווי דלא ימצא (עיי"ש באריכות, ובהנפק"מ בהל' נדרים).

וצלה"ב: א) מהו סברת פלוגתתם בהנ"ל. ב) ובעיקר, בדעת התוס', הרי כו"כ מצוות התורה נאמרו על זמנים מיוחדים, ופשוט הוא שעל האדם להכין את עצמו מבעוד מועד, כדי שיוכל לקיים המצוות בזמן שיחולו עליו (כמו ד"מ לפני סוכות וכדו'). וא"כ מה נשתנה מצות לא ימצא משאר מצוות זמניות, שאין חיוב על האדם להכין את עצמו לקיום מצוה זו כראוי, עד שיגיע התחלת זמן חלות המצוה (התחלת שבעת הימים)?

והנראה בזה, בהקדים, דזה שאדם מחוייב כנ"ל להכין את עצמו קודם זמן הגעת המצוה, בכדי שיוכל לקיימה בזמנה, יש לבאר בב' אופנים: א) שאמנם המצוה עצמה חלה על האדם בזמן החיוב שלו (ד"מ בזה"ס וכדו'), אלא שעל האדם להכין את עצמו קודם לכן, בכדי שבבוא הזמן יוכל לקיים המצוה שתחול עליו אז (והוא ע"ד הענין דהכשר מצוה, שאף שאינה גוף המצוה, מ"מ חייב האדם להכשיר את עצמו (וגם את כל הדרוש) עבור קיום המצוה עצמה). ב) שהמצוה עצמה כבר חלה על האדם קודם זמן קיומה, ומחוייב בעשיית הפעולות הדרושות שיאפשרו קיום המצוה בזמנה כהלכתה.

וראה מש"כ בזה רבינו זי"ע בלקו"ש (חל"ה פ' וירא א, אמצע אות ה): "ולהעיר דהחיוב לקיים כל התורה כולה הוא חיוב תמידי, וגם מצוות שעצם קיומן צ"ל בזמן מסויים, מ"מ החיוב שיתקיימו בזמן הוא תמידי. ולכן מי שנתעצל להשיג ד"מ קודם החג, ולכן לא הי' יכול לקיים מצוות נטילתם בזמנה, נחשב כמבטל מ"ע". (וכתוכן זה הוא בלקו"ש חל"ב פ' אמור א' ובהערה 33 שם). ועכ"פ מתבאר מזה כאופן השני הנ"ל.

ואוי"ל, דזהו גם יסוד פלוג' רש"י ותוס' הנ"ל: דרש"י ס"ל כאופן השני (וכפי המתבאר מדברי רבינו בהשיחה), וא"כ הרי החיוב ד'בל ימצא' כבר חל על האדם לפני הפסח ומחייבו אז להשבית חמצו, ושוב הוה הפסוק "אך ביום הראשון תשביתו וגו'" סתירה על חיוב זה של לפני הפסח, כמבו' בדברי רש"י.

אולם, התוס' ס"ל - י"ל - דהחיוב ד'בל ימצא' חל על האדם בתחילת היו"ט, ורק מדין הכשר מצוה יתחייב האדם להשבית חמצו לפני החג. וא"כ בנידון שהתורה אמרה 'אך ביום הראשון תשביתו', הרי גילתה התורה שכאן אין צורך להכשיר המצוה קודם הזמן שהיא חלה, שהרי ניתן זמן עבור ההשבתה בהתחלת זמן חלות המצוה - בראשית שבעת הימים (ובסגנון אחר: דכאן הרי ה'הכשרה' היא חלק מהמצוה עצמה, משום שהתורה ציותה על ההשבתה שעל ידה יתקיים ה'לא ימצא', וא"כ זמנה הוא בזמן חלות המצוה על האדם, שהוא בתחילת החג).

ב' דרכים בלקו"ש ביסוד חיוב הכנה למצוה לפני זמן

ונראה לומר, דב' דרכים אלו בהבנת החיוב שעל האדם להכין את עצמו באופן שיוכל לקיים המצוה בזמנה, הן היסוד לשקו"ט גדולה שמצינו בדברי רבינו בלקו"ש:

דהנה בכו"כ שיחות (ראה ח"ז ע' 240, ח"ז ע' 70, חכ"ו ע' 75 ואילך) נקט רבינו בפשטות, שיש חיוב מדאורייתא על קטן להתחנך לפני הברמ"צ, באופן שיוכל לקיים כל המצוות שיחולו עליו מיד שיתגדל, וכתב עוד שהוא ע"ד הכשר מצוה.

ועד"ז מוכיח בחל"ה (בהתחלת השיחה שהעתקנו ממנה לעיל) שהחיוב שעל הקטן להכין את עצמו לפני הברמ"צ, הוא ע"ד החיוב על גדול להכין את עצמו קודם זמן חלות המצוה בכדי שיוכל לקיים מצות לולב וכיו"ב בזמנו.

אולם, בהמשך השיחה (מאות ד' ואילך) כ' רבינו באו"א: שבאמת כשהתורה מחייבת באיזו מצוה, הרי "אם קיומה דורש שהיית זמן, אינו עובר על החיוב כל אותו הזמן". והיינו, שהתורה נותנת לאדם כל הזמן הדרוש לו עבור ההכנה וההכשרה להמצוה בזמן חיוב המצוה עצמה.

וממשיך: "והנה במצות שקיומן בזמנים מיוחדים, אם קיום המצוה דורש הכנה והכשרה. . מובן לכאו' שחיוב ההכנה מתחיל לפני זמן

קיום המצוה . . דהחיוב לקיים כל התורה כולה הוא חיוב תמידי . . ולכן מי שנתעצל . . נחשב כמבטל מ"ע.

"אמנם בקטן שנתגדל, כיון שקטן פטור מכל התורה כולה . . והתחלת כל המציאות של חיוב אינו אלא משנתגדל, לכן אם מצד טבע הדברים נחוץ זמן של לימוד והכנה עד שיוכל לקיים כל המצות, הרי זמן הכנה זו (מה"ת) מתחיל רק אחרי שנתגדל, ושוב אא"ל שעובר על שום מצוה, עד שחולף הזמן של ההכנה הדרושה לקיום אותה מצוה." ע"כ תוכן הדברים בקיצור.

ועכ"פ נמצא, די שחילוק גדול בין השיחות:

דמהשיחות בח"ז, חי"ז, חכ"ו והתחלת השיחה בחל"ה, יוצא, די ש על קטן חיוב הכנה מדאו' להזמן שיהי' גדול, משא"כ ע"פ הבנת השיחה בחל"ה, דהחיוב בהכנה שעליו מתחיל בעת שיהי' גדול (מהברמ"צ ואילך).

ונראה, דיסוד החילוק תלוי בהשאלה הנ"ל - בגדר החיוב שעל האדם (גדול) להכין את עצמו לפני בוא זמן המצוה; דבאם נימא שהמצוה חלה על האדם רק בזמנה, ומ"מ עליו להכין את עצמו לפני בוא זמנה, בכדי שיהי' מוכן ומוכשר לקיימה מיד שיגיע זמנה, אז עד"ז צ"ל בקטן, שמחוייב להכין את עצמו לפני זמן הגדלות, בכדי שיוכל לקיים המצות שיחולו עליו אז, וכמבואר בכל השיחות הנ"ל.

אמנם באם ננקוט כדרך השני' (המבוארת באותה שיחה), שהחיוב הכנה על גדול אינו חיוב הכנה גרידא (דהרי כנ"ל - מהשיחה - מצד חיוב הכנה לבד הי' התורה נותנת לו זמן בהתחלת חלות המצוה עליו), אלא מחמת חלות המצוה עליו תמיד (היינו, גם קודם זמן חיוב קיומה לפועל), אז אין ראי' לחייב גם קטן בהכנה והכשרה לפני זמן חלות חיובים עליו.

פלוגתת העל"ח והמנ"ח במי שהי' בדרך רחוקה קודם זמן הפסח

והנה התוס' לעיל (ג, ב ד"ה "מאליה") הקשו מדוע לא עלה ריב"ב לרגל, וכתבו בזה כמה ביאורים שמחמתם "פטור מפסח כמו מראיה". וביאר בזה העל"ח (דלכאו' אי"מ, הרי הביאורים שכתבו התוס' הוו פטורים מעלי' לרגל, אבל מה ענין אלו להפטור מהבאת ק"פ?) "דודאי הי' בדרך רחוקה ופטור, ולא מצינו שיהי' מחוייב לעלות להתקרב קודם זמן הפסח, ובי"ד שמגיע הזמן הרי הוא בדרך רחוקה וכו'".

והמנ"ח (מצוה ה' אות ז) הרבה להשיג עליו, בכתבו בדודאי כאו"א מחוייב לעשות כל התלוי בו קודם הגעת זמן הקרבת הפסח, בכדי שבבוא הזמן יוכל לקיימו כדינו! כמו שבכל מצות התורה, שמחוייבים להכין מבעוד מועד וכו' כנ"ל!

וראה בשיחה הנ"ל (חל"ה, בהערה 32) שמתרץ דעת הצל"ח: "ובפשטות גם הצל"ח יודה דבשאר המצוות מחוייב להכין א"ע קודם הזמן. ודבריו אמורים רק לענין דרך רחוקה שהוא פטור מיוחד". (ובפשטות, דדרך רחוקה הוא 'פטור' גם בעת זמן המצוה ממש, ולכן גם פטור אותו מהכנה לפני זמן המצוה).

אלא דלפ"ז צ"ע לאידך גיסא - מדוע ס"ל להמנ"ח שהפטור ד'דרך רחוקה' אינו פוטר אותו מהחיוב להכין א"ע להמצוה?

ונראה, דגם פלוגתא זו תתבאר ע"פ החקירה הנ"ל: דבאם נקטינן דהחיוב הכנה אינו מחמת חלות גוף המצוה עליו קודם הזמן, אלא חיוב מיוחד שעל האדם להכשיר א"ע וכו', הנה אז מובנת דעת המנ"ח: שאינו נוגע מה שיש פטורים בהמצוה עצמה בעת שתחול, משום שעכשיו לא באים עליו מדין חלות המצוה עצמה, אלא שצריך לעשות התלוי בו שכן יתחייב בהמצוה כשיבוא זמנה.

משא"כ לאופן השני - שהחיוב הכנה הוה מחמת חלות גוף המצוה עליו (גם) לפני זמנה, אז הרי כשמצוה זו חלה עליו, ה"ה חלה יחד עם ה'פטורים' המיוחדים שיש בה, וא"כ הרי הפטור של 'דרך רחוקה' פוטר אותו גם מההכנה קודם זמנו.

ומה מאוד יומתקו הדברים: שבהשיחה בחל"ה (שבה הולך רבינו לפי הצד שההכנה הוה מחמת חלות המצוה עליו לפני זמנו כנ"ל), מבאר דעת הצל"ח - שהפטור דרך רחוקה פוטר אתו גם מההכנה כנ"ל.

אמנם ראה בהשיחה דח"ז (הנ"ל) מש"כ בא"ד: "וע"ד המוכן בנוגע לק"פ, שאף שלא מצינו איסור להיות טמא או בדרך רחוקה קודם זמן הקרבת הפסח. . מ"מ מוכן שכדי לאפשר הקרבת הפסח בזמנו, צריך הוא להזהר קודם זמן חיוב הקרבת הפסח, שלא להיות טמא או בדרך רחוקה".

הרי הן הן דברי המנ"ח! ולדברינו מתבאר היטב, דלפי הדרך של אותה שיחה בהבנת חיוב ההכנה בכלל (כנ"ל באורך), אכן צדקו דברי

המנ"ח בענין זה. משא"כ לפי הדרך השני' (של השיחה בחל"ה), צדקן דברי הצל"ח, ושלכן באותה שיחה ביאר שיטתו.



לשיטתי' – בפלוגתת ר"א ור"י בענין גשמים

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

במסכת תענית ט, ב מובאת ברייתא בה נחלקו התנאים רבי אליעזר ורבי יהושע בענין גשמים: "תניא רבי אליעזר אומר כל העולם כולו מימי אוקיינוס הוא שותה, שנאמר (בראשית ב, ד) "ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה", אמר לו ר"י . . . רבי יהושע אומר: כל העולם כולו ממים העליונים הוא שותה וכו'".

ולכאורה יש לקשר פלוגתא זו [שהגמ' שם שקו"ט אודותה ומבארת כמה פסוקים ומימרות שיתאימו עם פלוגתא הנ"ל] ולתלותה בשיטתם הכללית של ר"א ור"י לגבי זמן הבריאה (ר"ה י, ב ואילך. וש"נ) והגאולה (שם יא, א) - כפי המבואר ע"י אדמו"ר הצ"צ ואדמו"ר נשי"ד, דר"א ס"ל אם ישראל עושין תשובה נגאלין ואם לאו אין נגאלין, ולכן ס"ל דבתשרי עתידין ליגאל, כי אז התשובה מתקבלת ביתר שאת, ור"י ס"ל דאפילו אין עושין תשובה נגאלין, ולכן ס"ל שבניסן עתידין ליגאל, כשם שהגאולה דניסן היתה לא מצד עבודתם דבנ"י, אלא מצד הגילוי שלמעלה וכו'.

ועד"ז יש לבאר פלוגתא זו: מבואר בדא"ח שירידת גשמים תלוי' בעבודת האדם - וכן ס"ל לר"א שזה תלוי בעבודת האדם למטה, וכמו שזה מתבטא בגשמיות ש"אד יעלה מן הארץ", משא"כ ר' יהושע ס"ל שזה כמו תשובה וגאולה שאינה תלויה (כל-כך) בעבודת האדם, אלא זה בא מלמעלה.



תולין כל חמש

הת' יואל נפרסטק
תלמיד בישיבה

במתניתין בדף יא, ב: "ר"מ אומר אוכלים כל חמש ושורפין בתחילת שש, ר' יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש

ושורפין תחילת שש". ובגמ' (יב, ב) מבאר רבא הטעם דר' יהודה דגזור ב' שעות, "גזירה משום יום המעונן".

ולכאור' קשה, מהו החילוק בין איסור אכילה לאיסור הנאה, שאיסור אכילה מתחיל משעה חמישית ואיסור הנאה מתחיל משעה שישית? והנה ב'תפארת ישראל' מבאר וז"ל: "דאדם טועה בב' שעות, משא"כ לענין איסור הנאה דאינו הפסד מרובה, לא חיישינן רק לטעות שעה א". עכ"ל. ועיין גם בפנ"י.

ולכאור' עדיין קשה, דממ"נ, אם חוששין שיטעה בזמן, מה הרווח בזה שאוסרים רק את האכילה, הרי יתכן שיהנה בזמן האסור? ומאי שנא איסור הנאה מאיסור אכילה? דבשלמא בשבעת ימים עצמם, באכילה ישנו איסור כרת והוי יותר חמור, משא"כ בהנאה, אבל לפני החג, לכאור' אין חומרא בהאכילה יותר מאשר בהנאה, וא"כ למה מחמירים טפי באכילה?

ויש לבאר זה עפ"י תוס' בגמרא גיטין דף (ז, א), דקתני בגמ': "השתא בהמתן של צדיקים אין הקב"ה מביא תקלה על ידם, צדיקים עצמם לא כ"ש". ובתוס' ד"ה "השתא בהמתן של צדיקים" מבאר שענין זה נאמר רק לגבי אכילה, דהוה גנאי לצדיק שיאכל דבר האסור, ותוס' מחלק בין אכילת היתר בשעת האיסור לאכילת דבר האסור, שאכילת דבר האסור הוא גנאי יותר גדול, ובדבר זה לא יכשל הצדיק.

וענין זה מובא בלקו"ש חלק ה פרשת וישב ב בהערה 23 וז"ל: "ויש להטעים זה עפ"י המבואר בתניא פ"ח "אשר מכל מאכל ומשקה נעשה תיכף דם ובשר מבשרו". וע"פ המבואר בתניא (פ"ז וח') שמאכלות אסורות הן מגקה"ט - יומתק מ"ש בתוס' שם שיש הפרש אם האיסור הוא בהמאכל עצמו או שהוא רק בשעת האיסור". עכלה"ק.

והנה בנוגע להאיסור של חמץ בפסח, בלקו"ש חלק כב פרשת קדושים א' הערה 21 מביא: "לשון אדמוה"ז בשולחנו הלכות פסח סתמ"ז סמ"ח "ועכשיו הוא כחתיכת נבילה" . . ומשמע מזה שס"ל שחמץ בתוך הפסח הוא איסור חפצא". עכלה"ק.

ולפי"ז י"ל למה חששו לגזור באכילה יותר מההנאה, מאחר שכל הקדמת ב' שעות היא גדר וסייג שלא יבוא לעבור ע"ז אחר זמנו, ומאחר שבאכילה אחר זמנו שיש שם איסור חפצא ישנו חומרא, לכן גזרו עליו יותר.

אלא דאכתי צ"ב, דמ"מ כיון שאסרו על האכילה, למה לא אסרו גם על הנאה, ובזה י"ל כפי מ"ש המפרשים כנ"ל, דבהנאה שיש בזה הפסד לא רצו לגזור¹.



דיבור בלשון נקי

הת' ישראל נח רייטשיק
תלמיד בישיבה

בנוגע לדיבור בלשון נקי, ישנה מחלוקת ראשונים: (א) שיטת רש"י - בד"כ יש שני דיבורים: (א) נקי. (ב) מגונה. ובד"כ צריך לדבר בלשון נקי, והגמ' מוכיחה מזה שכתוב טמא בתורה, שאם מגונה הוא קצר יותר יכולים לדבר בלשון מגונה. (ב) שיטת בעל המאור, שיש ג' דרגות: (א) לשון נקי. (ב) לשון מגונה. (ג) לשון שאינה לא נקי ולא מגונה אלא לשון רגילה. ולומדים שרשב"ל ותנא דבי ר' ישמעאל לומדים שני לימודים שונים. ולפי שיטתם צריכים לדבר בלשון נקי, אבל במקום שקצר יותר יכולים לדבר אפי' בלשון שאינה נקי, אבל בשום אופן לא יכולים לדבר בלשון מגונה.

ונמצא דלומדים הקושיא של הגמ' "ובאורייתא מי לא כתיב טמא" באופן אחר.

דלפי רש"י הקושיא היא, דרואים דכתיב באורייתא לשון טמא שהוא לשון מגונה? ותי' הגמ', דמכיון שהוא לשון קצר, לכן התורה מדברת בלשון מגונה. משא"כ לפי שיטת הראשונים שסוברים שהתורה לא מדברת בלשון מגונה בשום אופן, הם לומדים דשאלת הגמ' היא, דרואים דהתורה לא חשה לדבר בלשון נקי, דבתורה כתיב טמא. ואע"ג דאינו מגונה, דבהתורה כתיב זאת להלכה, אעפ"כ אינו נחשב נקי.

ובלקו"ש ח"י פר' נח (עמ' 24 ואילך) הרבי הקשה [על אופן הא' הנ"ל - שיטת רש"י], דהשאלה של הגמ' "מי לא כתיב טמא", הי' צריך

(1) וזה מתאים גם לפי הגר"ז (הלכות חמץ ומצה פ"א הל"ט), שמבאר שיטת הרמב"ם, שבשעה חמישית הוי רק איסור גברא, עיי"ש בארוכה, כי למרות דהוה עכשיו איסור גברא, מאחר שכל האיסור דרבנו הוא גדר וסייג שלא יבוא לאכ"י אחר זמנו שהוא איסור חפצא, לכן גזרו עליו יותר.

להיות השאלה הראשונה של הגמ', דטמא כתוב הרבה פעמים בתורה, ולמה שואלת תחילה מענין רכיבה, וגם מהו הלשון "מי לא כתיב טמא" בדרך שאלה, הרי פשיטא דכתיב טמא.

והרבי מבאר, דשאלת הגמ' היא רק בונגע ל"פעמים אחדים" שכתוב בתורה טמא שלא לקבוע הלכתא. דכשהתורה רוצה לומר ולקבוע שדבר מסויים הוא טמא, פשוט שצריכים לומר טמא, היות שההלכה צ"ל בלשון ברורה. וזהו מה ששואלת הגמ' לשון שאלה "מי לא כתיב טמא", היינו מלבד הפעמים שכתוב טמא לקבוע האיסור, הא יש פעמים אחדים שכתוב טמא שלא לקבוע איסור? ולמה דיברה תורה בלשון מגונה שלא לצורך. וע"ז תי' הגמ': דהוא לשון קצר, ובשביל לשון קצר יכולים לדבר בלשון מגונה.

ועפ"ז לכאורה יש להקשות על ה'בעל המאור', דלשיטתו שאלת הגמ' היא רק במקום שכתוב טמא להלכתא, ולכן אין הוא לשון מגונה, ורק הוא לשון שאינה נקי', ובשביל לדבר בלשון קצר יכולים להשתמש בלשון שאינה נקי', אבל לשון טמא שאינו בשביל הלכה, בשום אופן אין התורה משתמשת בלשון כזה. ולכן מציינו בציווי ה' על הכנסת החיות לתיבה, שעיקם הכתוב לומר "הבהמה אשר איננה טהורה". ולפי"ז איך יכול להיות מקומות בתורה שכתוב טמא לא בשביל הלכה.

(ולכאורה אפשר לתרץ זה, ע"פ מ"ש הרבינו דוד שהיכן שמוזכר טמא שלא לענין קביעת הלכה הוא לגבי טמא מת, וטמא מת אינו מגונה, ואולי אפ"ל שאלו הם הפסוקים שעליהם מדבר הרבי בשיחה. אבל דוחק לומר כן בבעל המאור, דאין רמז לזה בפירושו, ורק כותב דאינו מגונה לפי שכתובים בשביל הלכות).

וי"ל ובהקדם: שבשניהם, בבעל המאור ובהשיחה, מביאים דוגמא לזה דכשואמרים טמא שלא בשביל הלכה, צריכים לעקם ולומר אינו טהור, - דבנוגע לטומאת קרי כתוב בתורה "כי יהי' בך איש אשר לא יהי' טהור", רואים שהתורה עיקמה לדבר בלשון נקי'. רק שמציינו חילוק בזה בין השיחה ובין הבעל המאור, דבהשיחה כתוב: ראי' לדבר הציווי "כי יהי' בך איש אשר לא יהי' טהור וגו', ויצא אל מחוץ למחנה", הגם שברור שהכתוב לענין הלכה - דין האיש המדובר, אבל מכיון שבכתוב לא מיירי בדינו לקבוע שהוא טמא, אלא שעליו לצאת "אל מחוץ למחנה" (לפי שידוע מכבר שהוא טמא), לכן "עיקם הכתוב", ובמקום טמא הוא מאריך ואומר "אשר לא יהי' טהור".

משא"כ בבעל המאור כתוב: "וכן במה שכתוב כי יהי' בך איש אשר לא יהי' טהור, מאחר שכבר הוזהרה טומאתו במקום אחר, והתחיל להזהיר ולומר ונשמרת מכל דבר רע, שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה, ולפי שהוא ענין מגונה למי שלא נזהר ובא לידי כך, עיקם בו הכתוב ואמר אשר לא יהי' טהור".

ולכאורה אינו מובן האריכות בבעל המאור, דהי' לו לומר רק "מאחר שכבר הוזהרה טומאתו" (וכאן אינו קובע האיסור), ולמה ממשיך בדבר שלכאורה אינו לצורך כלל, והתחיל להסביר ולומר "ונשמרת מכל . . . שלא יהרהר ביום . . . ולפי שהוא ענין מגונה למי שלא נזהר . . . עיקם הכתוב".

אלא מכאן משמע, דלפי שיטת בעל המאור, זה שטמא אינו לשון מגונה, הוא לא רק במקום שקובע הלכתא, אלא אפי' במקום שבא לדבר רק בהלכות טומאה, וכלשון הבעל המאור "להזהיר בני ישראל ולהפרישם מכל טומאה". ולכן לא מסתפק בעל המאור רק בהלשון "שכבר הוזהרה טומאתו במקום אחר", דאי משום כך עדיין אינו נחשב מגונה, ואין לכתוב להאריך בלשונו לכתוב "אשר לא יהיה טהור", דצריך גם (להזהיר ש"יצא אל מחוץ למחנה כו" להזהיר . . . ולהפרישם מכל טומאה), ולכן ממשיך וכותב: "שהתחיל להזהיר ולומר ונשמרת מכל דבר רע שלא יהרהר אדם ביום ויבוא לידי טומאה בלילה, ולפי שהוא ענין מגונה, למי שלא נזהר ובא לידי כך עיקם הכתוב". היינו, שהוא מגונה למי שלא נזהר ובא לידי טומאה, דיש כאן צד אחר שבשביל זה הוא מגונה, דאדם זה לא נזהר מהציווי שלא יהרהר, ולכן בא לידי טומאה. ואעפ"כ הוא צריך לומר שאינו קובע טומאה, דאם הי' קובע, אזי במקום הזה (שקובע טומאה), גם הבעל המאור מודה שצריך לומר טמא.

משא"כ בהשיחה אומר רק שלא בא לקבוע איסור, ולכן עיקם הכתוב. ועפ"י הנ"ל מובן בפשטות שה"פעמים אחדים" שכתב טמא בתורה שלא בשביל לקבוע הלכה, אינו קשה להבעל המאור. היות שהוא מדבר בהלכות טומאה, ואעפ"י שאינו קובע טומאה, מ"מ אינו מגונה.

משא"כ בהשיחה (לפי שיטת רש"י), שהתורה משתמשת בלשון טמא רק כדי לקבוע הלכה, קשה מהפעמים אחדים שכתוב בתורה שלא ע"מ לקבוע, וע"ז תי' הגמ' שהוא לשון קצר.

ומסתבר לומר כן, דרש"י סובר שגם אם קובע הלכה הוא לשון מגונה, ובלשון השיחה: "אזי צריך ה"פסק" להיאמר בלשון היותר ברורה - אפי' אם הוא לשון מגונה". ולכן אם כבר הוזהרה טומאתו במקום אחר, ורק בא לומר שצריך לצאת אל מחוץ למחנה, צריך לאומרו בלשון נקי, דרך במקום שמוכרחים ביותר, רק אז יש היתר לדבר בלשון מגונה. משא"כ הבעל המאור סובר, דטמא דכתב באורייתא "אינו מגונה", היות שמדבר בהלכה, ובהלכה לשון זו אינה נחשבת מגונה, אף שבכ"מ היא לשון מגונה, ולכן מסתבר, דאפי' אם רק מדבר בהלכות טומאה ואינו קובע הלכה, אינו מגונה, מכיון שהוא ענין של הלכה.



בענין השבתה לשיטת רש"י

הת' איתן משה הלוי גאלדבערג
תלמיד במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בגמ' מס' פסחים ד, ב: "בדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה". וחולקים רש"י ותוס' בטעם דביטול בעלמא סגי ליה. רש"י: "דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה". ותוס' מסביר: "שביטלו הוי הפקר..." (שרש"י סבר שהביטול הוא דין השבתה, ותוס' סבר שביטול הוא דין הפקר, וזה שאמרה התורה "תשביתו" הוא רק הבערה).

והקשה מהר"ם חלאווה (ו, ב) על שיטת רש"י - "ומשוי ליה עפרא, וכיון דבטליה תו לא עבר עליה . . . ואם כן יהא מותר בהנאה אפילו בפסח. דבשלמא באכילה . . . אלא בהנאה להוי נמי כעפרא; עפרו מי אסור בהנאה . . . אבל אי אמרינן הפקר (שיטת תוס') לא קשיא . . . כל מה שנהנה בו הרי חזר וזכה . . . והרי הוא שלו".

והנה ה'מנחת חינוך' (מצוה ט' השבתת חמץ) מסביר, שלשיטת רש"י מצות השבתת חמץ הוא באופן ד"שב ועל תעשה", ולשיטת תוס' הוא מסוג "קום ועשה" (עיי"ש כל הנפק"מ והכרחים לזה).

ועד"ז כתב חדושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פ"א ה"ג), לבאר מה שהרמב"ם כתב "אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא אם כן קנה חמץ בפסח", והלא לאו דלא יראה ולא ימצא הוי לאו הניתק לעשה דתשביתו? והביא מה שהקשה הגרע"א על מה שכתב הטור "דלר' יהודה . . . מצותו (ביעור חמץ) בשריפה, אפרו מותר

בהנאה כדין כל הנשרפים (בהקדש) דאפרן מותר, ולרבנן דתשביתו בכל דבר . . אפרו אסור כדין הנקברין (בהקדש)". ומקשה - הגר"ח - דלכאורה אפילו לשיטת רבנן שהשבתה היא בכל דבר, הרי אם שרפו למה יהא האפר אסור בהנאה, הרי נתקיים בו מצוותו? (שאין דמיון בין חמץ לנקברין בהקדש, שבהקדש אין שום מצוה דשרפה, ולכן אפרו אסור, אבל בחמץ אם שרפו, קיים בזה מצות תשביתו (עיי"ש)).

וכתב הגר"ח (לתרץ קושיית רעק"א), שיש חילוק בין ר' יהודה ורבנן אם המצוה של תשביתו היא בחפצא (לר' יהודה, ולכן אפרו מותר), או על הגברא (לרבנן, ואפרו אסור; כיון שהוא מצוה על הבעלים לקיים תשביתו כדי יהיה להם חמץ). ומסביר, שהרמב"ם פסק כרבנן שהשבתה הוא בכל דבר, על כן שפיר פסק דלא הוי ניתק לעשה; ולוקין (עיי"ש), "דליכא בהך תשביתו רק איסור עשה לחוד שלא יהיה להם חמץ".

ואולי ע"פ כל זה יש לתרץ קושיית מהר"ם חלאווה על רש"י (שלשית רש"י יהיה החמץ מותר בהנאה), שגם רש"י סבר שמצות "תשביתו" הוה רק שלא יהיה לבעלים חמץ (שוא"ת - וכמו שאכן מוכיח המנ"ח), ואם כן המצוה אינה נעשית בגוף החמץ, ולכן מי שביטל חמץ ונעשה "כעפרא דארעא", הרי זה אסור בהנאה כאפר של נקברין (וכמ"ש הטור בדין אפר חמץ לדעת רבנן).

ואף דלכאורה יש להקשות ע"ז, דהרי נקטינן דרש"י פסק כר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה (רא"ש לקמן פ"ב סי' ג), והרי לשיטה זו כתב הטור (כנ"ל) דאפרו מותר בהנאה, וא"כ קושיית המהר"ם חלאווה במקומה עומדת (שאם מבטלו להיות כעפרא, אז צ"ל מותר בהנאה בפסח)?

י"ל, ע"פ מש"כ המנ"ח שם בהמשך דבריו, שגם לדעת ר"י אפ"ל דהחייב תשביתו הוה בשוא"ת, והא דמחייב שריפה דוקא, הוה דין צדדי שיליף מנותר, אבל אינו קשור עם עיקר החייב דתשביתו.

ועפ"ז נמצא לכאור', דגם אליבא דר"י הרי הדין בחמץ יהי' שאפרו אסור - כדין הנקברין בקדשים - משום דאין בהשריפה 'קיום מצותו' (וזהו דלא כהגר"ח, שבא לבאר דעת הטור כנ"ל).

ושוב תתורץ קושיית המהר"ם חלאווה כנ"ל - דאכן החמץ גם כשיעשה 'עפרא דארעא', מ"מ נשאר אסור בהנאה כמו שנתבאר.



לשון הגמרא "שביעי לחג" . שמיני דחג" [גליון]

הרב לוי יצחק שטרן

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

איתא בגמ' ד, ב - ה, א: "כולי עלמא (מיהא) חמץ משש שעות ולמעלה אסור. מנלן? . . . [ומתריך] רב נחמן בר יצחק . . . ראשון דמעיקרא משמע ("ראשון במשמעות דקרא, שהוא יום קודם לכל שבעה דקרא" - רש"י) [ומקשה הגמ'] אלא מעתה ולקחתם לכם ביום הראשון הכי נמי מעיקרא משמע? [ומתרתצת הגמ'] שאני התם דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג".

בגליון האחרון - תתמו (עמ' 26 ואילך) הקשה הרי"ל שפירא שליט"א וצע"ק לשון הגמ' "שאני התם דכתיב ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים, מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג", לכאור' הול"ל "מה שבעת ימים לחג אף וכו'" שהרי קאי על לשון הפסוק "ושמחתם וגו' שבעת ימים", ולמה ייחד בקושייתו יום השביעי דוקא?

ותירץ - דבמס' סוכה מג, א איתא דמהכתוב "ושמחתם לפני ה"א שבעת ימים" למדים שבמקדש ("לפני ה' אלקיכם") חייבים בנטילת לולב בז' ימי החג. ולכאור' הא מנ"ל? אולי כוונת הכתוב היא "ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ וגו'" - יום קודם לחג הסוכות, "ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים" - היינו; היום קודם חג הסוכות - יום הראשון - ועוד ששה ימים, וא"כ ביום השביעי דחג הסוכות אין מחוייבים בנטילת לולב ואין מחוייבים בשמחה בביהמ"ק (וא"כ אין מדובר כאן בז' ימי החג, אלא רק בששת ימי החג, ועיו"ט)?

אמנם פשוט שאאפ"ל כן, כי אין מקרא יוצא מידי פשוטו. ובפשטות הכוונה היא (ראה לקו"ש ח"י עמוד 270) שנטילת לולב בחג הסוכות והשמחה בחג הסוכות הם בשבעת ימי החג.

ולפי"ז הראיה היא רק מיום השביעי, דרק מטעם יום השביעי אאפ"ל ש"ולקחתם לכם ביום הראשון" הוא בערב יו"ט. כי אם פירושו עיו"ט, אזי לא יתחייב בנטילת לולב בביהמ"ק ביום השביעי דחג הסוכות, ונמצא שכל הראיה כאן היא מיום השביעי. ולכן איתא "מה שביעי שביעי לחג אף וכו'". ע"כ תוכן דברי הרב שפירא.

ב. והנה ע"פ ביאור הנ"ל יתורץ עוד קושי בלשון הגמרא, והוא; דהכא הלשון הוא "מה שביעי שביעי לחג אף וכו'", ובהמשך הגמרא הלשון הוא "דחג". דאיתא [מקשה הגמרא] "כתיב ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון, אימר ראשון דמעיקרא משמע? [ומתרצת הגמרא] שאני התם דאמר קרא וביום השמיני שבתון מה שמיני שמיני דחג אף ראשון ראשון דחג". ולכאורה צ"ע שינוי הלשון לחג דחג?

וי"ל דההבדל בין "לחג" ל"דחג" הוא; ד"לחג" פירושו שהוא בהמשך למשהו. כגון הכא דיום השביעי הוא המשך ליום הראשון. משא"כ "דחג" פירושו שהוא מציאות לעצמו ולא המשך למשהו. כגון הכא דיום השמיני הוא עצמו חג ולא שהוא בהמשך ליום הראשון של חג הסוכות. וכדלקמן.

ג. ויבואר זה ע"פ הנ"ל, דבתירוץ הגמרא "מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג", רצון הגמרא הוא להוכיח, שראשון הנאמר בקרא - "ולקחתם לכם ביום הראשון" - אין פירושו עיו"ט, אלא פירושו יום הראשון של יו"ט. וזה מוכח מיום השביעי, דכיון דצריכים אנו לומר דביום השביעי דחג הסוכות ג"כ נוטלים לולב בביהמ"ק, כנ"ל, הרי בהכרח לומר דיום השביעי הוא המשך ליום הראשון דחג הסוכות. א"כ מוכרח להיות שיום הראשון הוא יום הראשון דשבעת ימי החג, ואשר לכן הלשון הוא "מה שביעי - יום השביעי דלולב, הוא - שביעי לחג", הוא היום השביעי שהוא המשך ליום הראשון דחג הסוכות (והראיה שביום השביעי נוטלים לולב בביהמ"ק), א"כ "אף ראשון - יום הראשון לולב, הוא - ראשון לחג", הוא ביום הראשון לשבעת ימי חג הסוכות ולא ערב חג הסוכות.

משא"כ בתירוץ הגמרא "מה שמיני שמיני דחג אף ראשון ראשון דחג", רצון הגמרא הוא להוכיח דה"שבתון" הנאמר בקרא - "ביום הראשון שבתון" - אין פירושו עיו"ט. אלא פירושו יו"ט עצמו. דה"שבתון" הוא ביום הראשון דחג. וזה מוכח מיום השמיני. היינו; ד"מה שמיני - ביום השמיני שבתון - שמיני דחג", פירוש שה"שבתון" הוא ביום השמיני עצמו ולא יום אחר כך, א"כ "אף ראשון - ביום הראשון שבתון - ראשון דחג", פירוש שה"שבתון" דיום הראשון הוא לא יום קודם החג, אלא הוא ביום הראשון דחג הסוכות.

ובאו"א: בתירוץ הגמ' "מה שביעי שביעי לחג אף ראשון ראשון לחג" רצון הגמרא להוכיח דראשון ושביעי הם קשורים זה בזה. דכמו דשביעי הוא שביעי לראשון, כך ראשון הוא ראשון לשביעי. משא"כ

בתירוץ הגמרא "מה שמיני שמיני דחג אף ראשון ראשון דחג", רצון הגמרא להוכיח דכמו שה"שבתון" דיום השמיני הוא ביום השמיני עצמו, כך גם ה"שבתון" דיום הראשון הוא ביום הראשון עצמו ולא בעיו"ט.



שיטות רש"י ותוס' בקנין מסירת המפתח [גליון]

הת' מנחם מענדל וולבובסקי
שליח בישיבת תורת"ל - רוטשוב ע"נ דון

בגליון האחרון - תתמו עמ' 27 ואילך, העיר הרי"ל שי' שפירא בנושא של מסירת המפתח לשיטת רש"י ותוס', שישנם שני סיבות שמסירת המפתח אינה מועילה כקנין רגיל, א) שהמקנה מסתלק מהדבר. ב) שהקונה קונה דבר. משא"כ במסירת המפתח יש כאן רק פעולה של המקנה, וכן שפעולת מסירת המפתח מבטא רק זכות השתמשות בקרקע, ולא שגוף הקרקע נעשה שלו, ומכירת הקרקע צ"ל דבר המבטא גם קנין גוף ועצם הקרקע (עיי"ש בארוכה).

וביאר, שהנפק"מ בין שני האופנים הוא: האם בשכירות קרקע יספיק מסירת מפתח להיות קנין, כי אם לומדים לפי אופן הא', הרי גם בשכירות אין מסירת המפתח מועלת, דגם פה יש מקנה וקונה וצריך להיות השתתפות שניהם, אבל אם לומדים כאופן הב', אז החסרון שהמפתח אינו מבטא קנין אלא השתמשות, ישנו רק במכירת קרקע ולא בשכירת קרקע, דבשכירות אינו קונה הקרקע אלא רק זכות השתמשות וכמו שמביא את לשון הק"נ (עיי"ש).

ועפ"ז רוצה לבאר מחלוקתם של רש"י ותוס' בסוגייתנו אם מפתח הוי קנין, שלפי רש"י החסרון במסירת מפתח הוא כאופן הב' ולכן מועיל כשכירות, משא"כ תוס' ס"ל דהחסרון הוא כאופן הא' ולכן אינו מועיל גם בשכירות. וממשיך שם עוד (בסוף הערתו) וכות"ב שרש"י ס"ל שמסירת המפתח מועילה בשכירות כי בשכירות צריכים רק קנין להשתמשות. ע"כ.

והנה לכאורה יש לעיין במה שכתב, שלפי רש"י הוי שכירות רק זכות להשתמשות. ובהקדים, דהנה בגמ' ב"מ (קב, א) בסוגיא דמשכיר ביתו, ופסקינן שכל זבל הבהמות בחצר הם של בעה"ב, שואלת הגמ' "במאי עסקינן אילימא בחצר דאגיר ליה לשוכר, ותורי דשוכר אמאי של בעה"ב? אלא בחצר דלא אגירא לשוכר ותורי דמשכיר - פשיטא?

לא צריכא בחצר דמשכיר ותורי דאתו מעלמא, ומסביר רש"י שמדובר בחצר דמשכיר היינו: "שלא השכיר את החצר", ולכן שייך החצר עדיין לבעה"ב ותורי דאתו מעלמא וסתם גללים אפקורי אפקרינהו, ולכן קונה החצר לבעה"ב.

יוצא מכאן לשיטת רש"י, דדווקא אם לא השכיר את החצר לשוכר יזכה החצר לבעה"ב, אבל אם הי' משכיר את החצר, היתה החצר קונה לשוכר, ודלא כשיטת הרמב"ם (מהל' שכירות פ"ו, ה'): "שחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ואע"פ שהיא שכורה ביד אחרים", והשיג עליו הראב"ד (עיי"ש).

ולכאורה יסוד מחלוקתם הוא - תלוי בגדר של מהי שכירות, ועד כמה זוכה השוכר בגוף הקרקע, ובהקדים דהנה בגמ' ב"מ (נו, ב) "בעי ר' זירא שכירות יש לו אונאה או אין לו אונאה ממכר אמר רחמנא אבל לא שכירות או דלמא לא שנא, א"ל אביי מי כתיב ממכר לעולם, ממכר סתמא כתיב, והאי נמי ביומיה מכירה הוא", ותוס' שואל שם, דלכאורה בפ"ק דע"ז מוכח דשכירות לא קניא וכו', ומתוך דהכא גבי אונאה כתיב ממכר מיותר, לרבות שכירות.

ומכל הנ"ל יוצא, דאמנם תוס' אינו סובר ששכירות (ליומיה) ממכר הוא, ורק באונאה שגילה לנו הכתוב, ששכירות קניא, ותוס' לשיטתו (ב"מ יא, ב ד"ה "וכי בצד שדהו של ר"ג היו עומדין") שלומד את הסוגיא דזבל (בדף קב, א) שמדובר אף כאשר השוכר משתמש בחצר, היינו ששכר גם את החצר, ומ"מ זוכה לבעה"ב וכשיטת הרמב"ם (וכמ"ש הש"ך סימן שי"ג עיי"ש).

אמנם ראשונים אחרים (המאירי וכו') מתרצים ששכירות לא קניא, ומ"ש בב"מ ששכירות ליומיה ממכר הוא, ומסביר שהיא שכירות לא קניא הוא רק דלענין איסור לא נפקע שם בעלים מהדבר, אבל לדיני ממונות הוי שלו לגמרי, (וכמ"ש הרמב"ן (כתובות נט) בגדר שכירות דהוי קנין הגוף לפירותיו) ולכאורה זה יהיה גם שיטת רש"י, וכך פסק הטור בסימן רס שהשוכר חצר קנה החצר לשוכר.

והסברת הענין הוא, דלכאורה יש שני דרכים עיקריות להסביר גדר שכירות.

א. שזהו רק זכות השתמשות, שאני נותן כסף כדי להשתמש בדבר שאינו שייך אלי, ורק שאני יכול להשתמש בזה, ולכן כאשר חצר זה

קונה דבר הפקר, הרי קונה אותו לבעה"ב (המשכיר) שהדבר שייך אליו ולא לשוכר שהוא רק משתמש בזה, וזה יהי' שיטת הרמב"ם והתוס'.

ב. כלשון הרמב"ן בכתובות "קנין הגוף לפירותיו", היינו שאני קונה את הדבר לכל דבר רווח שיצא לי מזה, ובכלל זה שיקנה לי כל דבר הפקר וכו', ורק ההבדל בינו לשכירות הוא, שהגדר דקנין הוא שזה יוצא מרשות המוכר ונכנס לרשות הקונה ושוב אינו שייך למוכר, משא"כ בשכירות הרי לענין איסור לא נפקע שם המשכיר, וזה יהיה שיטת רש"י והטור, (בסימן ר"ס, ובשי"ג שג"כ פוסק כשיטת רש"י).

לפי כל הנ"ל יוצא, שלכאורה לשיטת רש"י שכירות זה לא רק זכות השתמשות, אלא גם קנין בגוף הקרקע (קנין הגוף לפירותיו), ודלא כמ"ש הרב שפירא.



חסידות

בינוני לא עבר עבירה מימיו

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

איתא בתניא ריש פרק יב: "בינוני . . לא עבר עבירה מימיו . . ולא נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת ורגע אחד כל ימיו". עכ"ל.

וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע ברשימות על תניא שם [בלקוטי פירושים]: "אף מי שעבר עבירה ושנקרא לו שם רשע פעם אחת בימי חייו, יכול להיות בינוני - כדמוכח ממ"ש לקמן [רפ"ד] "שכל אדם (אפילו רשע גמור) יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה". והפירוש ש"לא עבר כו'" - אף שדוחק קצת (בסגנון) - שמצבו עתה כזה שלא עבר כו', שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא במצב (שאינן כל רושם בנפש כו'), ואף שאפשר שבעבר הי' במצב אחר, הרי נשתנה בינתיים ע"י עבודתו ופעולותיו כו'.

ומוכרח גם ממרוז"ל שתשובה מועלת לכל, ואין לך דבר העומד בפני התשובה [רמב"ם הל' תשובה ספ"ג], ומוכרח גם מדוד המע"ה

שחטא בשנים - כמארז"ל [יומא כד, ב] ועליו נאמר צדיקים יצ"ט שופטן כו". עכ"ל.

ונראה להביא לזה גם ראייה מ'נגלה', ד"מימיו" אין הכוונה (תמיד) לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים. מהך דברכות (לא, א): "אמרו עליו על ריש לקיש שמימיו לא מלא שחוק פיו בעולם הזה, מכי שמעה מרבי יוחנן רביה".

[דלפנ"ז "אמר ר' יוחנן משום רשב"י: אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה, שנאמר וכו'"].

ולכאור' אם תיבת "מימיו" משמעותה לכל ימיו כפשוטו, מצד הזמן של הימים, לא מובן איך אמרו עליו "שמימיו לא מלא שחוק פיו בעולם הזה, והרי נזהר בזה רק מהזמן שבו שמע אימרה זו מר' יוחנן רבו? ובפרט שבתחילת ימיו היה ליסטים כמבואר בב"מ (פד, א), וא"כ לא שייך לומר "שמימיו ממש לא מלא שחוק פיו בעוה"ז? והול"ל "אמרו עליו על ר"ל שלא מלא שחוק פיו" וכו', בלי "מימיו"?

אלא מבואר מכאן, ש"מימיו" אין הכוונה לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, אלא "שמצבו עתה - מששמע אימרה זו מר' יוחנן רבו כאחד שלא מלא כו' שאינו שייך למלא שחוק פיו לא בעתיד ולא בעבר (שאינן כל רושם בנפש כו'), ואף שאפשר שבעבר היה במצב אחר, הרי נשתנה בינתיים ע"י עבודתו ופעולותיו כו'". - והה"ד בנדו"ד, שהבינוני לא עבר עבירה מימיו, הכוונה "שמצבו עתה כזה. . . שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר". וא"ש מאד.

ולפי הנ"ל נראה ליישב בענין מה שכתב 'בית האוצר' (להגאון האדיר ר' יוסף ענגל זצ"ל) מערכת א-ס כלל קפט: "אי שייך לשון אסור אדבר שאינו אלא מדת חסידות. . . וכזה נלענ"ד ג"כ ראייה מברכות (לא, א) אמר ר' יוחנן משום רשב"י אסור לאדם שימלא שחוק פיו בעולם הזה כו', אמרו עליו על ריש לקיש שמימיו לא מלא שחוק פיו מכי שמעה מר' יוחנן רביה.

וע"כ דהאי אסור היינו רק מדת חסידות, דאם הוא איסור ממש, מאי רבותיה דריש לקיש שלא עשה איסור". עכ"ל. והנה בפוסקים מבואר דהוה איסור גמור, ע"י בטוש"ע (סי' תקס ס"ה).

ונראה לבאר עפ"י הנ"ל, דלכאור' הול"ל "אמרו עליו על ר"ל שלא מלא שחוק פיו" וכו', בלי תיבת "מימיו"?

ואיתא בגמ' נדה (כג, סע"א): "עד כאן הביאו ר' ירמיה לר' זירא לידי גיחוך ולא גחיק". ופירש"י שם (ד"ה "לידי גיחוך"): "שחוק, בכל תחבולות הללו עסק ר' ירמי' להביא ר' זירא לידי שחוק ולא שחק, דאסור לאדם שימלא פיו שחוק. ור' זירא מחמיר טפיו". עכ"ל.

ונראה דהך ד"ר' זירא מחמיר טפיו" שלא לשחוק כלל, זהו מדת חסידות, וה"נ גבי ריש לקיש שהוא היה במצב של "מימיו לא מילא שחוק פיו" - היינו שמצבו עתה שאינו שייך למלא שחוק פיו לא בעתיד ולא בעבר וכו' כנ"ל, זהו מדת חסידות ע"ד ר' זירא דמחמיר טפיו, אבל עצם הדין [מבלי "מחמיר טפיו" - "מימיו"], אינו מדת חסידות אלא איסור גמור, וא"ש.

וזהו ע"ד שכ"ק אדמו"ר זי"ע מבאר באבות (פ"ה מכ"ב): "בן חמש שנים למקרא, בן עשר שנים למשנה, בן י"ג למצות וכו'" - דאיזה מילתא דחסידותא יש באלו, והרי למשל בן י"ג למצות זהו הלכה, ואבות הרי הוה רק מילתא דחסידותא?

ותירץ, דהול"ל "למקרא בן חמש וכו' למצות בן יג וכו'" וזהו הלכה ולא מדת חסידות, מדת חסידות היא - ש"בן חמש" בעצם מציאותו הוא למקרא וכו'.

ועד"ז בנדו"ד, ר' יוחנן קודם אמר ההלכה, ואח"כ מוסיפים: "אמרו עליו" - מילתא דחסידותא - על ריש לקיש שממיו, עצם מציאותו היה, "שלא מילא שחוק פיו". וא"ש.



כח החכמה כ'אב' למדות*

הרב מנחם מענדל רייצס
קרית גת, אה"ק

בתניא פ"ג מבאר ש"כל בחי' ומדרגה משלש אלו נפש רוח ונשמה כלולה מעשר בחי' . . שלש אמות ושבע כפולות . . וחב"ד נקראו אמות ומקור למדות כי המדות הן תולדות חב"ד". וממשיך לבאר כיצד המדות הן תולדות של האמות - כחות חכמה בינה ודעת, "כי השכל שבנפש המשכלת שהוא המשכיל כל דבר נקרא בשם חכמה, כ"ח מ"ה,

(* נרשם בשעתו על פי שיעור של ה"חזור" הרה"ג הרה"ח ר' יואל כהן שי'.

וכשמוציא כחו אל הפועל, שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו ולעמקו מתוך איזה דבר חכמה המושכל בשכלו, נקרא בינה, והן הם אב ואם המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו". וכפי שמבאר שם בפרטיות, שע"י ההתבוננות בגדולת ה', מתעורר האדם ביראה ובושה מה', וכן בהתלהבות של אהבה עזה לגדולתו האינן סופית.

ובהמשך הענין מוסיף, וז"ל: "והצמאון הוא מיסוד האש שבנפש האלקית, וכמ"ש הטבעיים וכ"ה בע"ח שיסוד האש הוא בלב ומקור המים והליחות מהמות, וכמ"ש בע"ח שער נ' שהיא בחי' חכמה שנקרא מים שבנפש האלקית". עכלה"ק. ובהשקפה ראשונה תמוה, מה נוגע כאן - כשבא לבאר כיצד אהבה ויראה הן תולדות של החכמה והבינה בגדולת ה', (שבזה בא לבאר מדוע המדות הן תולדות חב"ד, וכפי שממשיך ומסיים על אחר: "ושאר המדות כולן הן ענפי היראה והאהבה ותולדותיהן") - זה שהצמאון הוא מיסוד האש, וזה שיסוד האש הוא בלב? מה מוסיפים פרטים אלו בהבנת הענין?

וביותר צריך להבין המשך דבריו, ש"מקור המים והליחות מהמות, וכמ"ש בע"ח שער נ' שהיא בחי' חכמה שנקרא מים שבנפש האלקית" - שלכאור', מאי בעי הכא "מקור המים והליחות"? הרי כאן איירי בצמאון של הנפש האלקית שמתעורר ע"י ההתבוננות בגדולת ה', שבזה מבואר שפיר מדוע המדות הן תולדות חב"ד - ולא שייך כאן לכאור' כלל זה ש"מקור המים והליחות מהמות"! ואפי' את"ל שכיון והזכיר זה שהצמאון הוא מיסוד האש והוא בלב הזכיר גם זה שמקור המים והליחות מהמות, הרי וודאי שאינו מובן מה מוסיף ע"י שמביא מע"ח "שהיא בחי' חכמה שנקרא מים שבנפש האלקית"?! סוף דבר: כל פיסקא זו אומרת דרשני.

ואולי י"ל הביאור בזה, שבהוספה זו ע"ד "מקור המים והליחות מהמות", בא לתרץ קושיה המתעוררת בכללות הביאור כאן.

דהנה, בא כאן לבאר כיצד חכמה ובינה "הן הם אב ואם המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו". וכשלומדים לפום ריהטא נמצא הסבר הדברים, שכשם שוולד גשמי נוצר ע"י שותפות של אב ואם, שהאב נותן את עצם מציאות הוולד, והאם משכללת את הנקודה העצמית לכדי מציאות שלימה ומפורטת - כך בנדו"ד, החכמה היא עצם נקודת ההשכלה, "כ"ח מ"ה", והבינה מפרטת ומרחיבה את הענין לכדי השגה שלימה ומפורטת, "מוציא כחו אל הפועל שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו ולעמקו מתוך איזה דבר חכמה המושכל בשכלו", וכך

ב'שותפות' של החכמה (ה'אב') והבינה (ה'אם'), לאחר שיש את עצם נקודת החכמה - ואת הפיתוח וההרחבה של הבינה, אז נוצרות המדות: "נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות . . . ושוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש" וכו'.

אבל כד דייקת שפיר, הרי שלפי ביאור זה - אין המשל דומה לנמשל (לכאור'). כי, באב ואם גשמיים, הרי שאכן הבן נוצר בשותפות של שניהם יחד: האב נותן את עצם מציאותו, והאם את הפרטים וה'ציוור' שלו; אבל בנדו"ד, הרי לכאור' המדות נולדות מהבינה - ההתבוננות - לבד, (ובלשון התניא: "כשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה'" אז "נולדה מדת יראת הרוממות . . . ושוב יתלהב לבו באהבה עזה"), וכל ענין החכמה כאן אינו אלא 'גרם' ו'סיבה' רחוקה - שכדי שתהי' התבוננות מוכרח להיות לפני כן עצם הרעיון, נקודת החכמה, אבל לא שיש שייכות (ישירה) בין החכמה למדות עצמם.

במלים פשוטות: אב גשמי נקרא אב ע"ש שממנו באה עצם מציאות הוולד עצמו - משא"כ ביחס שבין חכמה למדות, הרי אין התהוות המדות עצמם באה מהחכמה, ומה שנותנת החכמה היא רק עצם ההשכלה שמתפרטת אח"כ בבינה, (ודווקא מהבינה באים אח"כ המדות), ולמה איפוא תיקרא 'אב' למדות? ! (ולכאור' בינה היתה צריכה להיקרא ה'אב' של המדות, וחכמה תיחשב 'אב' כלפי הבינה?).

והביאור בזה צ"ל, ובהקדים:

החילוק הכללי בין מוחין למדות הוא, שבדרגת המוחין מאיר הרעיון השכלי כמו שהוא, ללא שינוי מצד התאמה וירידה אל אישיות האדם ומהותו, ואין זאת אלא ששכל האדם הוא ה'שטח' שבו מתקבל ומתגלה הרעיון השכלי בטהרתו; מה שאין כן בדרגת המדות יורד הדבר המושכל ממהותו המקורית, ונהפך לחלק מתוך האדם המרגיש, שבדרגת המדות הרי פרטים אלו הם הקובעים את מהותו של הדבר עצמו.

שלכן, מצד אחד הרי דרגת המוחין יותר גבוהה מדרגת המדות, ולאידך גיסא, להבין דבר שכל קל שלא בערך מאשר להגיע לרגש של אהבה ויראה; כי, בדרגת המוחין אין מעורבות של אישיות האדם, ולכן הרי זה גבוה יותר - הרעיון השכלי בטהרתו. מצד שני, להגיע לרגש של מדה קשה יותר, כי כדי שהרעיון השכלי המופשט יירד ויהפוך לחלק מתוך אישיות האדם, נדרש מאמץ מיוחד.

מכל מקום, נמצא שהמעבר בין מוחין למדות, כלומר: החידוש (אויפטו) של מדות, הוא שבמדות מתחילה לתפוס מקום אישיותו של האדם עצמו. במוחין עדיין אין התחשבות במציאות האדם, ודווקא במדות מתחיל הענין, שהשכל יורד מדרגתו הנעלית ונעשה לחלק מתוך האדם.

אך לאמיתו של דבר, אין הכרח שהשכל ירד מדרגתו לצורך יצירת המדות. כי, אף שבדרך כלל אכן המעבר מהרעיון המופשט לרגש האדם הוא ירידה גדולה, הרי תיתכן מציאות של מדות, היינו, רגש האדם כלפי הדבר המושכל, גם כשהשכל נשאר בטהרתו. והוא, כאשר (במקום שהשכל יורד אל מציאות האדם, הרי) מציאות האדם מתעלה והאדם הופך להיות ביטוי של השכל, שאז יש כאן מצד אחד כבר ענין המדות, מציאות האדם, אבל הרי זה באופן שהוא התבטל ממציאותו האישית והפך את מציאותו גופא לדבר אחד עם השכל, לכלי ביטוי של השכל.

ולפי זה נמצא, שיש ביצירת המדות שני אופנים: יש את עצם המדות, דהיינו, ההתחלה של מציאות האדם, ולצורך זה לאו דווקא שהשכל יורד מדרגתו - בשלב זה אמנם מתחילה כבר המציאות של האדם, אבל זה באופן שמציאות האדם מתעלית ונהפכת לביטוי של השכל; אך שלימות המציאות של האדם, ענין המדות, היא כמובן במדות כמו שהן בהתפשטות, היינו, כמו שהאדם נמצא במציאותו השלימה והמפורטת, והשכל מצטמצם ויורד להיות חלק ממציאות זו.

ושני אופנים אלו מתאימים עם שני השלבים שבלידה גשמית: האב נותן את עצם מציאות הוולד, שבמצב זה אין כאן עדיין צמצום עד כדי מציאות אחרת ושונה, אלא אדרבה, שכל מציאות הוולד (היא מציאות חדשה אמנם, אבל כל מציאות זו) אינה אלא חלק וביטוי של מוח האב; אולם לאחר שהאם נותנת את חלקה, אז מקבל הוולד את כל ההתפשטות שלו, ונעשה למציאות חדשה ועצמאית ממש.

ומעתה מובן מדוע החכמה נקראת 'אב' למדות. כי, (לאמיתו של דבר אין החכמה רק סיבה רחוקה להיווצרות המדות, אלא) מהחכמה עצמה (ללא הבינה) גם כן מתהוות מדות, אלא שהן מדות מסוג אחר לגמרי מהמדות כמו שהן לאחר כל ההתפשטות, וכנ"ל, שבשלב הראשון ביצירת המדות, עצם המדות, הרי אין זה שהשכל הצטמצם וירד לתוך מציאות האדם (כמו שהוא במדות באופן של התפעלות והתרגשות), אלא שמציאות האדם מתעלית ומתבטלת אל השכל.

וכמבואר כל זה בהמשך ר"ה תש"ח (סעיפים כא-כב), וז"ל שם:

"...כל ענין הבינה להיות בבחי' יש ודבר מה כו', לכן גם המדות הם ג"כ בהתפעלות מורגשת, וכמו שאנו רואים במוחש שכל מה שישגי מורגש יותר יותר יתפעל במורגש שהוא ההתלהבות בהתגלות כו', כי להיות שהבינה היא בבחי' השגה מורגשת ע"כ תוליד בדומה לה בחי' התפעלות מורגשת בהתלהבות גדולה כו',

"משא"כ חכמה היא בחי' כח מה בבחי' העדר התפיסה וכמו מה שפשפת שאינו מציאות מושג עדיין . . ולזאת גם בחי' ההתפעלות שנולד מכח מה זה הוא בדומה לו שהוא בחי' ביטול במציאות ובהעדר הרגשה כו'.

"דע"י בחי' ראי' דחכמה עי"ז נעשה בחי' יראה וביטול במציאות כו', וגם בחי' האהבה שמצד החכ' הוא בבחי' דביקות, שהוא למעלה מהתפעלות אהבה כו', וגם בחי' האהבה שמצד החכמה הוא בבחי' דביקות, שהוא למעלה מהתפעלות אהבה כו'". ועיי"ש עוד באריכות.

ועכ"פ, נקודת הענין היא שגם מהחכמה נעשית התהוות של מדות, אלא שהן באופן אחר, בביטול ובדביקות, ולכן שפיר נקראת החכמה 'אב' למדות, שממנה בא עצם ענין המדות.

ולפ"ז י"ל, שזוהי הכוונה בתניא כאן: "והצמאון הוא מיסוד האש . . שיסוד האש הוא בלב" - זאת אומרת, כל זה שנתבאר שהצמאון הוא מהמדות שנולדות מההתבוננות, הרי אלו הן המדות כפי שהגיעו לכלל 'ציור' שלם ומפורט, שאלו המדות שבאות לאחר ההתבוננות של כח הבינה, שהיא המצמצמת את השכל ומביאה אותו לתפיסה מוחשית אצל האדם ועד לרגש הלב;

אבל, קיים סוג נוסף במדות, המדות כמו שהן בנקודתן העצמית, והן המדות שנולדות מחכמה, כמו שהן בתכלית הביטול והדביקות, ועל זה ממשיך "ומקור המים והליחות מהמוח, וכמ"ש בע"ח שער נ' שהיא בחי' חכמה שבנפש האלקית" - שיש בנפש גם ענין של "מים וליחות", אהבה כמים - דביקות והתבטלות, שהן גם כן ענין של מדות, אבל באופן שהמדות אינן אלא ביטוי של המוח ("מקור המים והליחות מהמוח"), והן המדות שבאות מחכמה ("בחי' חכמה שבנפש האלקית"), ומסיבתם נקראת החכמה 'אב' למדות.



מאמר ד"ה "פתח אליהו"

הת' אליעזר וואלף

משפיע בישיבת תות"ל - רוסטוב ע"נ דון

ב'התמים' ח"ב ע' פה, נדפס מכתב (נמצא באוצר הכתבי יד של הרבי הקודם) מא' מחסידי כ"ק אדמו"ר האמצעי, שכותב כמה שאלות על מאמר ד"ה "פתח אליהו" (תו"א פ' וירא).

בשאלה הראשונה שלו הוא מביא הביאור במאמר, את ההפרש בין התהוות דאצילות - שהוא ע"י צמצום ומקום פנוי, להתהוות ב"ע - שהוא ע"י פרסא המפסקת. וממשיך: "וענין הצמצום הוא, שהאור שהוא שמו נכלל במאור, כי מהאור (שם כתוב המאור ולכאור"ט"ד הוא) עצמו לא היו העולמות יכולים לקבל. וקודם שנבה"ע הי' הוא ושמו בלבד דהיינו כלול בעצמותו". עכ"ל. וע"ז הוא שואל ('נבערה דעתי'): דאם כבר קודם הצמצום הי' האור כלול בעצמותו, למה הי' צריך להתצמצם לבה"ע, מכיון שכבר הי' התכללות זו, ובמאור עצמו ליכא שום שינוי בין קודם הבריאה לאחרי הבריאה?

והנה ראשית כל, הנקודה האחרונה שלו "...דהיינו כלול בעצמותו" (שע"ז לכאור' מיוסדת כל שאלתו) לא מצאתי מוזכר בכל המאמר כאן.

ושנית, בנוגע לגוף ענין השאלה, דהא לשון זו אכן מובאת בחסידות, דלפנה"צ הי' הכל כלול בעצמותו, וא"כ מה נתחדש ע"י הצמצום? ולכאור' באופן שטחי מאד יש ליישב קושייתו בקל, וכפי שמוכן להדיא במאמר זה גופא. דכד דייקת שפיר בדברי אדה"ז תראה (לא פעם א' אלא כו"כ פעמים), שמדגיש "לכך צמצם האור שיוכלל במאור (להיות רק בכח ולא בפועל) ויתעלם בו, שלא יהי' גילוי האור רק המאור כו'", וכן הלאה: "ולכן נק' צמצום זה מקום פנוי וחלל כו', פי' שהוא חלל וריק מן האור שאין בו אור והתגלות כלל אלא נשאר בכח במאור כו'". ז.א. שפעולת הצמצום והסתלקות האור במאור, היתה שהאור יכלל בבחי' כח ויכולת ולא בבחי' פועל של אור, וכפי שמסביר שם. דאל"כ (ויהי' מציאות של פועל (גילוי) האור), אז אין העולמות יכולים לקבל, והיו בטלים במציאות ממש.

וע"ד המבואר בכ"מ (וראה סה"מ תרס"ו ע' קפב ואילך), שכשהאור כלול במאור, הוא עילוי לאין קץ מכמו שנתגלה אפי' לפני הצמצום, ועל בחי' זו אי' בזוהר "לאו אינון נהורין", וראה לקמן שכותב "כי אז הכל בבחי' הוא לבר, שלא יש עוד דבר כלל גם לא בחי' אור".

ועפ"ז הי' אולי אפשר ליישב קושייתו: דלפני הצמצום היו אז גילוי והתפשטות בפועל של האור מן המאור (או אפי' כלול בהמאור), ואח"כ ע"י הצמצום נעשה שהאור יוכלל במאור בבחי' כח ויכולת לבד - וק"ל, וא"כ, כשהמקום נהי' ריק מאור, אז יתכן להיות שם עולמות.

ובשאלה ב' הוא שואל, בענין הפרסא, שהוא ע"ד המשל שהרב מעלים על חכמתו כדי שיבין התלמיד. והוא מדייק בלשונו של אדה"ז, וז"ל: "וזהו ענין הפרסא המפסיק בין אצי' לבריאה, שהוא בחי' מסך מבדיל לדבר מענינים אחרים שלא מענין אצי', ששם החכמה היא באופן אחר ומהות אחר, שאינה מערך תוכן ומהות חכמה שבעולם הבריאה כו". וכתב השואל: שמכאן רואים שיש שלשה דרגות של השכל, (א) באצילות, (ב) בהפרסא, (ג) בבריאה. ומדייק מהלשון: "ששם החכמה היא באופן אחר ומהות אחר", שנראה (לדעתו) שזה קאי על השכל שבפרסא, וא"כ בזה שממשיך אח"כ "שאינה מערך אופן ומהות חכמה שבעולם הבריאה", משמע שזוהי דרגה שלישית בהסדר.

ובאמת, לא הבנתי את הדיוק בדברי אדה"ז, ולכאור' הכוונה היא פשוטה, "באופן אחר ומהות אחר" קאי (לא על איזו שהיא דרגה, אלא) על הרוממות והתעלות של החכמה באצי', וממשיך שזה אינו בדומה לאיך שהיא בעולם הבריאה. ולא באתי אלא להעיר.



דוקא או דווקא

**הת' יהודה לייב הלוי הבר
תלמיד בישיבה**

ראיתי להעיר איזה הערות קצרות בענין כתיבת תיבת דוקא בווא"ו אחד או בשני ווא"וין. ואולי יבואר הדבר על ידי א' מקוראי הגליון.

(א) בספר התניא חלק ראשון, הנה בשבע מקומות נכתב בווא"ו אחד (בפרק יז ב"פ, כו, לב, לז ב"פ ופרק מט) ובשש מקומות נכתב בשני וואוויין (ב, לא, לה, לט, מז ופרק מט).

ומוכרח שיש איזה הפרש ביניהם, כי הרי ידוע עד כמה מדויק ספר התניא אפילו באותיותיו.

בשאר חלקי התניא, הנה בעשרות מקומות באגה"ק (למעלה מארבעים) וקצת באגה"ת ושעהיוה"א נכתב בווא"ו אחד מלבד בשעהיוה"א פרק ז ובאגה"ק סימן ב' ששם נכתב בשני ווא"וין.

ב) בהערות וציונים לתניא על פרק מט מעיר כ"ק אדמו"ר: "נמצא בש"ס גם בשני ווא"וין". ויש לתמוה מדוע לא נכתבה הערה זו בפרק ב' שהוא מקום ראשון שנכתב כך, או בפרק לא שהוא המקום הראשון שנכתב בשני ווא"וין לאחר שנכתב בפרקים קודמים בווא"ו אחד.

והנה בש"ס נמצא למעלה ממאה ושבעים פעם תיבת דוקא וברובם ככולם כתובה בווא"ו אחד מלבד במקומות אחדים (פחות מעשרים) שנמצא בשני ווא"וין.

ג) ברשימות כ"ק אדמו"ר על התניא - הנדפס בשנים האחרונות - על פרק מט מעיר: "מנחות ל, א ב' ווא"וין", יש לתמוה, מדוע מציין למנחות דווקא, ולא למקומות בש"ס קודם למנחות, שגם שם נכתב בב' ווא"וין (כמו שבת קכז. ערובין כח. תענית יד. ועוד).



הערה בד"ה "והוא עומד" תשי"ג

הרב יהודה אריה ראזענבערג
ברוקלין, ניו יורק

בד"ה והוא עומד" תשי"ג קרוב לסופו, מבאר שי"ל בדא"פ, שע"י הצדיקים נמשך גם אצל שאר העם שיהי' אצלם אכילת אדם כו', ע"ש. והנה כן מפורש בד"ה "כי הוא יברך" - הש"ת ובעוד מאמרים שבענין זה, ואבוהן דכולהו ד"ה "כי הוא יברך" - תקס"ה לאדה"ו.

וצע"ק הלשון כאן "וי"ל בדא"פ" (אך מאמר זה אינו מוגה ואולי אין לדייק כ"כ בלשון).



יו"ט שר"ה שחל להיות בשבת [גליון]

הנ"ל

בגל' תתמו (עמ' 13), שאל הרי"י קופרמן בענין ר"ה שחל בשבת שאין בו תק"ש, איך נפעל בו ענין התשובה (וכ' מה שנ"ל בזה ע"ד הרמז והדרוש).

ובפשטות י"ל בזה, ע"ד מ"ש בלקו"ש, חל"ד שיחה לר"ח אלול, בנוגע לשכתות דחודש אלול שאין בהן תק"ש, "והביאור בזה

בפשטות", שענין תק"ש להביא לידי התשובה, ושבת אותיות תש"ב כו', ע"ש. ועד"ז י"ל לעניננו.



הלכה ומנהג

קונטרס אחרון אבוד שנמצא חלקו

הרב שלום דובער לויין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תמח סכ"ט: "חמץ הנמצא ברשות ישראל לאחר הפסח מיד וידוע שעבר עליו הפסח, אע"פ שבדק בליל י"ד כתקנת חכמים וביטל כל חמצו שנשאר ברשותו, שלא מצאו בבדיקה ונמצא שלא עבר בכל יראה ובל ימצא אפילו מדברי סופרים על חמץ זה שנמצא ברשותו לאחר הפסח, אף על פי כן הוא אסור בהנאה. אפילו יש לו עדים שביטל כל חמצו או שהפקירו בפניהם בלשון הפקר ממש.

"שאם יהא מותר בהנאה, יש לחוש שמא יניח כל אדם חמצו עד לאחר הפסח ויאמר שהפקירו קודם הפסח, כדי שנתיר לו ליהנות ממנו. ואפילו חמץ שנמצא מושלך במקום הפקר, שהשליכו שם ישראל קודם שעה ששית בערב פסח כדי שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא בפסח כמו שנתבאר בסי' תמ"ה שמותר לעשות כן לכתחלה, מכל מקום לאחר הפסח אסור לכל אדם מישראל ליהנות ממנו".

על הגליון מצויין המקור לכמה פרטים שבסעיף זה, אבל לא צויין שם המקור לפרט האחרון והעקרי, ש"אפילו חמץ שנמצא מושלך במקום הפקר שהשליכו שם ישראל קודם שעה ששית בערב פסח כדי שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא בפסח כמו שנתבאר בסי' תמ"ה שמותר לעשות כן לכתחלה, מכל מקום לאחר הפסח אסור לכל אדם מישראל ליהנות ממנו".

ובמ"מ וציונים צויין לסי' תלו קו"א ס"ק ו, ושם: "כדאיתא בירושלמי לפי פירוש האמיתי של המ"א והפרי חדש, וכמו שיתבאר בסי' תמ"ח ע"ש".

לפי התוכן נראה שהכוונה לירושלמי פסחים פ"ב ה"ב, שהוא מקור ההלכה שבסעיף זה. אמנם מה שכתב שם שבסי' תמח, זה לא נמצא אצלינו, כי הקו"א שהגיעו לידנו להל' פסח הם רק עד אמצע סי' תמז, ואילו הקו"א שבסי' תמח נאבדו.

שוב ראיתי שב'שארית יהודה' או"ח סי' יד דן בהלכה זו, וכותב קרוב לתחלתו: "אבל הרב נר"ו בא בתלמוד ערוך".

מכך למדנו ב' דברים: א) שאת התשובה הזאת כתב בתקופת כ"ק אחיו רבנו הזקן. ב) שהי' לפניו הקו"א הנזכר לסי' תמח, שמעתיק קטעים ממנו. ג) כפי שכבר ראינו במקומות אחרים, הרי הוא דן בקו"א זה לפני כ"ק אחיו רבנו הזקן.

ומתוך דבריו השלמתי כמה קטעים העיקריים שבקו"א זה, וכך כותב בשארית יהודה שם:

האחרונים יש מהן שמקילין בהפקיר בפני עדים . . . ויש מהם שמקילין אם בדק וביטל כתקנת חכמים (וכבר כתב הרב דלשון הרא"ש [פסחים פ"ב סי' ד] וישראל שמצא [חמץ בביתו אחר הפסח מן הדין הוא מותר] כו' דכיון שביטלו כו' [ובירושלמי פליגי כו'], לא משמע הכי). וכולם תלו זייני בלשון הרא"ש, אבל הרב נר"ו בא בתלמוד ערוך בפירוש בש"ס פ"ו דעירובין (דס"ד ע"ב [שהיא ההלכה דלקמן ס"ל]) גבי ר"ג שמצא חמץ בדרך אחר הפסח ונתנו לא"י, וקאמר דלמדנו הולכים אחר רוב עובדי דרכים ורוב עובדי דרכים הם א"י, וחמץ של א"י שעבר עליו הפסח מותר בהנאה, הרי להדיא דאילו היה חמץ של ישראל זה שמצא בדרך היה אסור בהנאה, ואע"ג דאין לך הפקר גדול מזה שמונח על אם הדרך, ואנן סהדי דודאי מתייאשי בעליו, שהרי המוצא נוטלו לעצמו ואינו צריך להחזיר, וגם יצא ידי תקנת חכמים, דמאי הוה ליה למעבד, אפילו הכי אסור. וכתב הרב דהיינו מטעם הירושלמי [שם] דחיישינן שמא יבאו להערים בפעם אחרת (עיי' באליה זוטא [ס"ק ה]). וכן גבי (פסחים ל"א ע"ב [שהיא ההלכה דלקמן סי' תמט]) חנות של ישראל, ומלאי חמץ בתוכה, והפועלים אין יהודים כו', או להיפך, חמץ הנמצא בתוכה תלינן בבועלים לדעת רש"י [כמצויין לקמן שם], ולדעת ר"ח תלינן בפועלים, והרי נאבד מהם ומתייאשי, ואעפ"כ אם של ישראל אסור . . . [ומ"ש בשיירי כנסת הגדולה הגב"י אות ז, מפסקי מהר"ם מרקנטי סי' קנז, שמותר להפקיר חמץ קודם שעה ששית על

מנת לזכות בו אחר הפסח ושרי אף באכילה, והוא עצמו מסיק שם שאם הפקירו בעדים שרי, הנה מירושלמי הנ"ל נראה שאסרו מטעם הערמה] שמא יערים ויפקיר על מנת לזכות בו, ולהכי לא מהני עדים . . [ואילן] להכנסת הגדולה ור"מ מרקנטי דעדים מהני א"כ לימא איכא בינייהו עדים [ומדוע אמרו בירושלמי שם דאיכא בינייהו מפולת שאין בזה הערמה, אלא ודאי הכל מודים בהפקיר בעדים שאסור מחשש הערמה]. וראה עוד מה שהאריך בזה שם. וראה הערות לשו"ע אדה"ז.



ברכת הגומל*

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

לוח ברכת הנהנין פרק יב הלכה י': "מי ששמח בלבו על הצלת חבירו, רשאי לברך ברכה זו במטבע זו [ויכול לומר שגמלני כל טוב, כיון שזו היא טובה לו מה שניצל חבירו מחמת אהבתו לו ושמחתו בו], או במטבע אחרת כגון בריך רחמנא אלקנא מלכא בעלמא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא ואין צריך לברך בפני עשרה", ע"כ.

והנה בסדר ברה"נ פרק יג ה"ד השמיט מה שכתוב כאן שרשאי לומר שגמלני כל טוב, וכתב סתם שיכול לברך במטבע זו - היינו בנוסח שגמלני שכתוב בסידור (ולא בנוסח שגמלך שבטור וש"ע).

ולכאורה מפשטות דברי הסידור משמע, שיותר לומר כל הנוסח, ז.א. "הגומל לחייבים טובות שגמלני כל טוב", ולכאורה הא דיכול לומר "שגמלני כל טוב" אתי שפיר, וכדברי אדמה"ז "כיון שזו היא טובה לו מה שניצל חבירו מחמת אהבתו לו ושמחתו בו", אבל מה שייך לומר הגומל לחייבים טובות, כיון שהוא לא היה במקום סכנה.

ולכאורה יש מקום לומר, שכשהוא אומר "הגומל לחייבים טובות", הכוונה של התיבה "חייבים", היא על האיש הניצל מהסכנה. אבל כד דייקת, אי אפשר לומר זה, כי מנוסח הברכה מוכח שהכל הולך על איש אחד, ז.א. שהתיבות "לחייבים טובות" והתיבות "שגמלנו כל טוב", הולכות על איש אחד ולא על שתי אנשים נפרדים.

(* לע"נ אבי מורי ר' דוב בער בן נפתלי הכהן בקשר עם יום השלשים י"ב כסלו.

והנה בלקוטי שיחות חלק לג (עמ' 138) מביא כ"ק אדמו"ר סיום המאמר של אדמו"ר הרי"צ זצוקללה"ה: "וזהו נוסח ברכה זו הגומל לחייבים טובות, דהלא כל ישראל מחוייבים בלימוד התורה ובקיום המצוות . . . ואם מצד איזה סיבה לא קיים זה, הלא הוא האשם בזה . . . כל המניעות ועכובים שבזמן הגלות הם רק נסיונות, ולכן בברכה זו מזכיר חוב לעצמו".

ומסביר רבינו בדברי האדמו"ר הרי"צ, שהפירוש ב"הגומל לחייבים", הוא שמודה שהיה חייב בדבר הסכנה ח"ו - דזה שייך בברכת הגומל שהוא הודאה על הצלה, כלומר כאשר לפנ"ז היה מצב של סכנה ואח"כ ניצל ממנה, ולכן שייך לומר "הגומל לחייבים", שמודה שהיה חייב בדבר הסכנה ח"ו (היינו שבאשמתו נעשה המצב שדרש הצלה מלמעלה).

ולפי דברי האדמו"ר הרי"צ, וכפי ההסבר של רבינו, לכאורה אי אפשר לומר הגומל לחייבים טובות" אם המברך לא היה במצב של סכנה, והוא לכאורה שלא כפשטות דברי אדמוה"ז בהסידור. והנראה לומר, שבכל פעם שחבירו של אדם נמצא במקום סכנה, אם ח"ו יוזק חבירו, אזי תהי' עגמת נפש גדולה לא רק למי שהוזק, כי אם גם לכל אוהביו, ומשום זה יש מקום לחבירו לברך הגומל לחייבים טובות, ועל ידי זה להזהיר שהעגמת נפש שהיה מוכן לבוא לו אם חבירו היה נפצע או נהרג ל"ע, היא באשמתו, היינו אשמתו של המברך, וכדברי אדמו"ר ריי"צ בהמאמר: "דהלא כל ישראל מחוייבים בלימוד התורה ובקיום המצוות . . . הלא הוא אשם בזה".

האמת היא, שמה שכתוב בהסידור שהחבר יכול לומר כל הנוסח של ברכת הגומל, הוא חידוש גדול ולא נמצא בטור ושו"ע שמביאים רק הנוסח של אשר גמלך כל טוב. והנראה לומר בדעת אדמוה"ז, שאם אין החבר יכול לומר הנוסח העיקרי של ברכת הגומל, א"כ אין שום מקום להמברך לומר "מי שגמלך, וכטענת הביאור הלכה' בס' ריט ד"ה "דאין זה ברכה לבטלה", שהאיך מצינו שחז"ל יתקנו ברכת רשות, עיין שם. וע"כ סובר אדמוה"ז, שבאמת המברך יכול לברך הברכה העיקרית של ברכת הגומל, וכיון שהברכה העיקרית היא חיוב למי שניצל מסכנה, ע"כ התירו חז"ל בתורת רשות גם לחבירו לברך או הברכה העיקרית או ברכת מי שגמלך שהיא הסתעפות של הברכה העיקרית.

והנה עיין בשו"ע או"ח במ"א ריש סי' ריט, שכותב שקטן א"צ להודות, דל"ש לומר לחייבים טובות, דהא לא בר עונשין הוא כו', עיין

שם. אבל לפי דברי אדמוה"ז, לכאורה מותר לאב לברך ברכת הגומל על הצלת בנו הקטן, ואף שהקטן אין יכול לומר לחייבים טובות, וכנ"ל, אבל האב שפיר מצי לברך "לחייבים טובות" על הצלת בנו הקטן, וכפי דברינו בהסברת שיטת אדמוה"ז.



תפלת נדבה

הרב משה בנימין פרלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

איתא במס' ברכות דף כא, א: "ספק התפלל ספק לא התפלל אינו חוזר ומתפלל, ור"י אמר ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו". הרמב"ם בהל' תפילה (פ"י ה"ו) פסק: "מי שנתספק לו אם התפלל אם לא התפלל, אינו חוזר ומתפלל, אא"כ מתפלל תפלה זו על דעת שהיא נדבה".

המחבר בסימן קז ס"א כתב: "אם הוא מסופק אם התפלל, חוזר ומתפלל, ואינו צריך לחדש שום דבר". ובמג"א שם: "ומתנה ואומר אם לא התפללתי תהא לחובתי, ואם התפללתי תהא לנדבתי", והמחבר לא הביא תנאי זה. ובשו"ע אדמוה"ז סימן קז ס"א פסק כהמחבר (לא כהרמב"ם): "צריך לחזור ולהתפלל", והוסיף כדברי המג"א "ומתנה ואומר".

בגמרא ברכות (שם): "הי עומד בתפלה ונזכר שהתפלל, פוסק ואפילו באמצע ברכה". הרמב"ם (שם) הביא דין זה, והוסיף: "ואם היתה תפילת ערבית, אינו פוסק, שלא התפלל אותה מתחילה אלא על דעת שאינה חובה".

ובמחבר שם הביא הדין: "פוסק אפי' באמצע ברכה", ומוסיף: "אפילו יכול לחדש בה דבר". ובמג"א ס"ג כתב: "דסתם משמע דס"ל כהראב"ד, דאפילו בערבית שהיא רשות פוסק, מאחר דשוי' עלי' חובה".

ואדמוה"ז שם סעי' ב' הוסיף על דברי המחבר וכותב: "ואפילו יכול לחדש בה דבר, אינו יכול לגומרה לשם נדבה, כיון שכבר התחיל בה לשם חובה, וא"א להביא קרבן שחציו חובה וחציו נדבה".

הרמב"ם (שם פ"א ה"ט) כתב: "תפלות אלו אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהם, אם רצה אדם להתפלל כל היום כולו הרשות בידו. וכל

אותן התפלות שיוסיף כמו מקריב נדבות, לפיכך צריך שיחדש דבר בכל ברכה וברכה מן האמצעיות מעין הברכות. ואם חידש אפילו בברכה אחת, דיו כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה."

במחבר (שם סעי' ב') הביא ג"כ ש"יחדש איזה דבר בכל ברכה מהאמצעיות מעין הברכות, ואם חידש אפילו בברכה אחת דיו כדי להודיע שהיא נדבה ולא חובה". והרמ"א כתב: "וי"א דלא מיקרי חידוש, אלא אם נתחדש אצלו דבר שלא הי' צריך אליו קודם לכן".

ואדמוה"ז (סעי' א' שם) כתב: "ומתפלל בתורת נדבה צריך לחדש איזה דבר בתפלתו, כדי להודיע שהוא נדבה וכו'", ובסעיף ג' כתב כלשון המחבר.

ב. יוצא לנו מכל הנ"ל, שיש ג' חילוקים בהלכה וחילוק אחד בהבנה בתפלת נדבה, בין הרמב"ם, המחבר ואדמוה"ז. א) לשיטת הרמב"ם ספק התפלל אינו חוזר ומתפלל, ורק יכול להתפלל תפלת נדבה. ומשמע שהיא כשאר תפלת נדבה דצריך לחדש בה, ולא סבר ל"י להרמב"ם דמאחר שמתפלל מספק "אין לך חידוש גדול מזה". שיטת המחבר ואדמוה"ז דחוזר ומתפלל בספק, אלא שההבדל ביניהם אם צריך להתנות, אבל לשניהם אינו צריך לחדש שום דבר.

ב) לשיטת הרמב"ם אם התחיל להתפלל ערבית ע"ד שלא התפלל כבר, ונזכר שהתפלל, יכול לסיים תפלתו. ולשיטת המחבר ואדמוה"ז גם בערבית פוסק אפילו באמצע הברכה, וכהסברת המג"א: "מאחר דשוי' עלי' חובה".

ג) ובכדי להבין ב' חילוקים הנ"ל, יש להבין החילוק ביניהם ביסוד ענין תפלת נדבה. והוא החילוק הג' שהבחנו לעיל. והוא דכד דייקת בלשון הרמב"ם הנ"ל פ"א ה"ט, רואים שענין העיקרי של חידוש, אינו "כדי להודיע שהיא נדבה", אלא רק "לפיכך צריך שיחדש", ר"ל, דמאחר שכתב שענין תפלת נדבה הוא כמו מקריב נדבות, כתב "לפיכך צריך שיחדש", היינו דכמו שקרבן נדבה הוא התנדבות שלו, כ"כ תפלת נדבה צריכה להיות תפלה שלו. ובמילא צריכים "לחדש בכל ברכה. ואח"כ כתב: "ואם חידש אפילו בברכה אחת דיו כדי להודיע", היינו דבברכה אחת ג"כ יכולין לעשותה תפילה שלו, עי"ז שמודיע שהיא נדבה. משא"כ המחבר ובפרט אדמוה"ז (שכבר בסעיף ב' כותב רק הטעם של "כדי להודיע"), כותבים רק הטעם "כדי להודיע". ולא כתבו "לפיכך". גם יש לדייק, דהרמב"ם כתב "שיחדש דבר בכל ברכה", והמחבר ואדמוה"ז כתבו שיחדש רק איזה דבר" בכל ברכה.

ג. ואפ"ל בכיבור דברי המחבר ואדמוה"ז, דלשיטתם ענין חידוש בתפלת נדבה, אינו שיהא חפצא של תפלה שלו כמ"ש בשיטת הרמב"ם, רק דבעינן שהכוונה שלו תהי' לתפילת נדבה היינו שסיבת התפילה תהי' לנדבה, וצריכין לעשות היכר והודעה על כוונתו וסיבתו. וכמ"ש הרמ"א שהבאנו לעיל, שכל ענין תפלת נדבה וחידושה הוא, שתהא סיבה חדשה להתפלה.

ובקיצור: שיטת הרמב"ם היא שתפלת נדבה היא תפלה אחרת לגמרי משאר התפילות, ומש"ה צריכים לחדש בה לעשותה חפצא של תפילה אחרת. ושיטת המחבר ואדמוה"ז היא, שתפלת נדבה אינה חפצא של תפלה אחרת, אלא היא אותה תפלה, רק צריכין לכוון שהיא נדבה ולהודיע כוונתו.

ובזה יש לפרש הדיוק לשון של המחבר והשו"ע "איזה דבר", שאינו ענין עיקרי, אלא טפל, כמשמעות לשון "איזה". אבל הרמב"ם לא כתב "איזה", מפני שזהו עיקר ענין של תפלה זו, שהיא תפלה אחרת לגמרי.

ד. ולפ"ז יש לפרש ב' החילוקים בין הרמב"ם והמחבר ואדמוה"ז הנ"ל: דכל ענין של ספק תפלה בלי חידוש, לא שייך להרמב"ם, דלדידי' אם היא נדבה צריך לחדש בה, דע"י החידוש היא נעשית תפלה אחרת - תפלה שלו. וא"כ מוכרח הוא לפסוק שכשמסתפק אם התפלל, אינו חוזר ומתפלל, וא"א לחייבו להתפלל נדבה, שזהו היפך ענין נדבה.

אבל המחבר ואדמוה"ז סברי דבחפצא של התפילה, תפלת נדבה היא אותה תפילה כמו חובה, והחידוש הוא רק גילוי דעתו שמתפלל נדבה, וכשמסתפק, יכול להתפלל אותה חפצא רק בתנאי (כאדמוה"ז), או אפי' ללא תנאי (כדעת המחבר), ושייך לומר הסברא, ד"אין לך חידוש גדול מזה".

וגם יש לפרש הפלוגתא בענין תפלת ערבית: והיינו דתפלת ערבית בעצם היא רשות, היינו דהחפצא של התפלה אינה חובה, והא דקבלוה חובה, זהו רק דין בהגברא, שיש לו חיוב, אבל עצם התפלה אינה חובה. וא"כ אתי שפיר, דלשיטת הרמב"ם בערבית אינו פוסק ומסיים תפלתו, שלא התפלל אותה מתחילה אלא ע"ד שאינה חובה, ר"ל שהתפילה מעולם לא נעשתה חובה, ובמילא יכול לסיים אותה. אבל המחבר ואדמוה"ז סוברים דפוסק אפילו בערבית, היינו מאחר שכוונתו היתה לחובה, מאחר דשו"י עלי' חובה, ר"ל שהגברא מתפללה לשם

חובה, וא"כ אין כוונתו לשם נדבה, וא"כ צריך להפסיק אפילו באמצע הברכה.



תפלת הדרך, ותפילין דר"ת

הרב הלל העלער

ראש ישיבת חב"ד ליובאוויטש - קווינס

בהיום יום י"ט תמוז: "מהנהגת אדמו"ר: כשנסע מביתו, אף שנשאר במקום אחד כמה חדשים, הי' אומר בכל יום אחר התפלה תפילת הדרך - בלא שם ומלכות", עכ"ל.

והנה, מה שהי' אומר תפלת הדרך כל יום שנמצא מחוץ לביתו, אינו נראה לכאורה כחידושו של אדמו"ר נ"ע, דהרי כבר מבואר כן בסידור אדה"ז וז"ל: "ובשאר הימים שמתעכב בדרך עד שובו לביתו, יאמר אותה בכל בוקר אפי' במלון ויחתום 'ברוך אתה שומע תפילה' בלי הזכרת השם" עכ"ל. ותפילה זו צריך לאמרה בכל הימים שמתעכב, בין אם מתעכב לימים ספורים או אפי' כמה חודשים, (וכ"ה ב'שער הכולל' ע"ש, ועי' ב'לקוטי מהרי"ש' סדר משא ומתן שאדה"ז יחיד בזה, וראה 'בדי השולחן' ס"ו, כ, אות ז').

ואולי יש כאן עוד חידוש במנהג אדמו"ר נ"ע. והוא בזה שנהג לומר 'תפילת הדרך' לאחר התפילה דוקא, דלכאורה אינו כהמובא בשו"ע אדה"ז (ק"י, ז), וז"ל: "תפילת הדרך חותמת בברוך ואינה פותחת בברוך, לפי שאינה אלא בקשת רחמים, ואעפ"כ טוב להסמיכה לאיזה ברכה כדי שתהי' ברכה הסמוכה לחברתה שא"צ לפתוח בברוך. . ואם הולך באמצע היום, יאכל או ישתה כשיעור שיברך ברכה אחרונה או יטיל מים ויברך אשר יצר, ואח"כ יתחיל מיד יהי רצון מלפניך כו", עכ"ל. ומשמע שצריך לומר תפילת הדרך בסמיכות לברכה מסויימת, ובמנהג אדמו"ר נ"ע לא ראינו שברך בסמיכות לברכה, ואדרבה איך אמר לאחר התפילה בלי לצרף לברכה, שזה אינו כפי המופיע בשו"ע, אלא נראה לומר, שגם כשאומרה לאחר התפילה חשיב סמוך לברכת שמו"ע, וכל סדר התפילה שאומר אח"כ לא חשוב הפסק, כל עוד שלא הפסיק בעניני חול.

וכדברים הללו מבואר בהדיא במכתב אדמו"ר (לקו"ש חכ"א עמ' 358) וז"ל: "כדאי ונכון להניח תפילין דר"ת תיכף אחרי התפילה שאז

מקושר לברכת תפילין דרש"י (שאינו דומה הפסק תפילה להפסק עניני חול), ולהעיר מתפילת הדרך על דרך זה (היום יום י"ט תמוז). "עכ"ל.

ומזה מובן שתפילין דר"ת שייכים לברכת תפילין דרש"י, והגם שמפסיק ביניהם כל סדר התפילה, ועל דרך זה הוא בתפילת הדרך שאומרו לאחר התפילה דחשיב סמוך לתפילת שמו"ע והגם שהפסיק בתפילה, לכן מדמה לן אהדדי, והוא יסוד המנהג לאמרו לאחר התפילה דוקא וכמשנ"ת.

ולכאורה צריך ביאור במכתב הנ"ל, שמדמה את השייכות של תפילת הדרך עם תפילת שמו"ע לתפילין דר"ת ושייכותם לרש"י, דבתפילת הדרך מדמה אותה לתפילת שמו"ע רק בכדי שתייה סמוכה לברכה, משא"כ בתפילין דר"ת צריך רק שהברכה תחול גם על זה, והמשמעות בשו"ע היא שאין ברכת תפילין דרש"י חלה גם על תפילין דר"ת (עי' שו"ע אדה"ז סי' ל"ד ס"ה, ודו"ק).

ובדרכי חיים ושלום (אות ס"ב) כתב: "בין תפילין דרש"י לר"ת השיח כ"פ עם תלמידיו במילי דחסידותא וכיוצא פעמים בא בארוכה ופעמים בקצרה", עיי"ש. וראה ב'דמשק אליעזר' (ס"ו ל"ד סוף או"ז) דלר"ת התפילין של רש"י פסולים הם לגמרי, והוי הברכה על של רש"י ברכה לבטלה, ואיך יוצא בברכה של רש"י על של ר"ת עיי"ש.

אכן בא"א שם כתב: "ובברכת תפילין כונתי תמיד גם על דר"ת ז"ל, גם אם אני מניחם מופלג הרבה מהברכה וכו', ועל כל זה יותר נוח לי להסמיך תפילין דר"ת ז"ל לתפילין דרש"י ז"ל בכל האפשר, דהיינו להברכות". עכ"ל. והוא כמש"כ במכתב הנ"ל עיי"ש, ובשם ספר 'רזא דעובדא' הובא, שקודם ברכת תפילין דרש"י יאמר בפירוש "הריני מכוון בברכה זו לפטור גם תפילין דר"ת. ויש להאריך בכ"ז עוד.



הפסק בחצי הלל

הרב יואב למברג
מח"ס 'הפסק בתפילה'

א. ב'נטעי גבריא' (הל' פסח ח"ג פ"ז יב) כתב גבי דין ההפסקה בחצי הלל: "דיני ההפסקה באמצע ההלל הם כמו באמצע פסוקי דזמרה". ובהערה שם מנמק: "מבואר בשו"ע סי' תכב ס"ד דמותר להפסיק באמצע [חצי] הלל אפילו באמצע הפרק, לשאול בשלום אדם

נכבד ומשיב שלום לכל אדם . . [ו] יכולים ללמוד מזה דמותר להפסיק לענות כל אמנים כמו בפסוקי דזמרה ודו"ק". עכ"ל.

והנה הא דכתב דבמקום שמותר להפסיק לשאול מפני הכבוד ולהשיב מפני דרכי שלום, יהיה מותר גם לענות לכל אמן, היא סברא השנויה במחלוקת.

דהנה בין הפרקים דקריאת שמע דינו זהה לחצי הלל, ש"שואל בשלום אדם נכבד מפני כבודו ומשיב שלום לכל אדם מפני דרכי שלום" (שוע"ר סי' סו ס"א), ואעפ"כ כתב המשנ"ב (סי' סו ס"ק כג): "לענין אם מותר לענות אמן בין הפרקים של ק"ש וברכותיה, החיי אדם בכלל כ' ס"ד כתב דאינו מותר לענות רק האמן מן הברכה עצמה שסיימה מתחלה, אבל הפרי מגדים בסימן נ"א וכן בחידושי רע"א בסימן זה הסכימו דכל אמן מותר לענות בין הפרקים".

וכן היא דעת אדה"ז דכתב (שם ס"ה) "אחר שאר ברכות אין עונין אמן בקריאת שמע וברכותיה אפילו בין הפרקים",

נמצא דדעת אדה"ז (והחיי אדם) שבמקום שהותר לשאול מפני הכבוד ולהשיב מפני דרכי שלום - אין זה גורר עניית אמן. וא"כ הוא הדין בהלל, דאף שהותר לשאול מפני הכבוד ולהשיב מפני דרכי שלום, מ"מ יהיה אסור לענות אמן.

ויש להוסיף: למנהג שאומרים אף בר"ח "יהללוך" בסיום ההלל, ההשוואה בין הלל לברכות ק"ש אינה רק השוואה בדין, אלא גם השוואה בגוף המקרה. דהרי ברכת "יהללוך" שבסוף הלל אינה מתחלה ב"ברוך אתה ה'" משום שחשיבא ברכה הסמוכה לחברתה, כלומר, סמוכה לברכת "לקרוא את ההלל" הנאמרת בתחילה (ופסוקים שביניהם אינם חשובין הפסק - ראה משנ"ב סי' נד ס"ק א וש"נ), וא"כ בין שתי ברכות אלו הוא ממש כמו בין הפרקים (=הברכות) דברכות ק"ש (וראה שוע"ר סי' נא ס"ג דמשווה דין כל הברכות לברכות ק"ש).

וכן ראיתי שפסק למעשה ב"דיני ומנהגי ר"ח - חב"ד" (פ"ח הל' יב): "אסור להפסיק באמצע אמירת הלל, אבל מותר להפסיק ואפילו באמצע הפסוק לעניית קדיש (- אמן יהא שמיה רבא כו' ואמן דאמירן בעלמא), קדושה (קדוש ברוך וימלוך), מודים (- רק "מודים אנחנו לך"), ברכו (גם של העולה לתורה) ואמן על ברכת המברך בתורה, האל הקדוש ושומע תפלה".

ב. עוד כתב בנטעי גבריאל שם: "מותר להפסיק בעניית אמן גם באמצע ברכת יהללוך", ובהערה: "היכלי שן תנינא סי' נ"ה דברכת יהללוך אינו מוזכר בגמרא והיא תקנת הגאונים".

ראשית, צ"ע כוונת הדברים ד"אינו מוזכר בגמרא והיא תקנת הגאונים", הרי הברכה שאחר ההלל מוזכרת במשנה במסכת סוכה דף לח, א (וכפירוש הגמ' בדף לט, א), ובשם ברכת "יהללוך" מוזכרת היא במס' פסחים קיח ריש ע"א (כפירוש הרשב"ם והתוס' שם).

שנית, סברא מעין זו הביא אדה"ז בנוגע לברכת ברוך שאמר (בסי' נא ס"ה) ש"יש מי שאומר שאפילו באמצע הברכה שלפניהם מותר לענות אמן, אף על פי שהיא פותחת בברוך וחותרמת בברוך אין לחוש במה שמפסיק בין פתיחה לחתימה בעניית אמן, הואיל וברכה זו אינה מוזכרת בתלמוד". עכ"ל. ובשולי הגליון שם (ובסעיף ג) "עיטר" אדה"ז דעה זו ב"צריך עיון",

למעשה בקצה"ש כתב (סי' יח ס"ב) דממשמעות הסדור עולה דאין לענות אמן בברוך שאמר. ובפשטות הוא משום ב' ה"צריך עיון" הנ"ל, ולכאורה נראה דסברות אדה"ז שם מתאימות גם לנדו"ד, עיי"ש ואכמ"ל.



איטר יד בתקיעת שופר - לדעת אדה"ז

הרב מנחם מענדל לאשאק

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ע הלכות ר"ה סי' תקפ"ה ס"ב כותב הרמ"א וז"ל: "וטוב לתקוע בצד ימין". ובטעם הדבר ביאר המג"א (בס"ק ד): "...משום דכתיב והשטן עומד על ימינו לשטנו. . . ובהג"מ [הגהות מנהגים] כתב ולא בשמאל מפני שהתפילין של יד מגינה וא"כ איטר יש לתקוע בימין דידיה [=שמאלן]".

והנה ה'משנה ברורה' (בשער הציון ס"ק י"ח) ועוד אחרונים - הבינו שיש כאן שני טעמים לתקוע בימין: א) מפני שהשטן עומד על ימינו. ב) שהתפילין מגינים על צד שמאל.

ולפי טעם הא' אין נפק"מ בין איטר לאחר, כי השטן עומד על ימינו של כל אדם. משא"כ לטעם הב' יש הבדל, כי איטר מניח תפילין על ימינו, ונמצא שהתפילין מגינים שם, ולכן צריך לתקוע בצד שמאל.

וע"פ הנ"ל מובן, דמכיון שאדה"ז מעתיק רק טעם הא' (כנראה משום דס"ל שהוא הטעם העיקרי), לכן משמיט החילוק דאיטר, כי לפי טעם הא' אין נ"מ. ועיין בדברי המ"ב (שם) שכתב ש"קרוב לומר" שזוהי כוונת אדה"ז.

[דא"ג ב'דרך החיים' (סי' קמד ס"ג) מביא החילוק דאיטר (ודלא כמ"ש ב'קצה המטה' ס"ק י"ח ע"ש), ולא העיר ב'נתיב חיים' שאדה"ז משמיט זה].

אולם ראה זה פלא, שבפמ"ג (בא"א סק"ד) תולה החילוק דאיטר - בטעם הא'! וז"ל: "והא דמקיפין בעזרה בימין דעלמא משא"כ זה, הטעם דשטן על ימינו, אזלינן בתר ימין דידיה". עכ"ל. וכן משמע ב'באר היטב' (סק"ד) שמעתיק רק טעם הא' ואעפ"כ מיד אח"כ כותב החילוק דאיטר.

וי"ל בדא"פ, שבאמת אין כאן שני טעמים נפרדים, אלא שני פרטים של טעם אחד. ושיעור הדבר כך הוא: שתוקעים בימין כי השטן עומד שם, והסיבה שהשטן עומד שם דוקא (ולא על שמאלו) הוא מפני שבשמאל התפילין מגינין, והשטן נדחה משם מפני התפילין. ואכן במקור הדברים במנהגי מהרי"ל - כותב שני הפרטים בחדא מחתא. וז"ל: "צריך להפוך פי השופר לצד ימין ששם השטן דכתיב והשטן על ימינו והתפילין בצד שמאל מגינים". ועין ב'אלי' זוטא' (על הלבוש ס"ב) שעל המלים "והשטן עומד על ימין של אדם" מעיר: "דבשמאל תפילין של יד מגינה". ומשמע להדיא כמו שכתבתי.

ועפ"ז נמצא, שגם מצד זה שהשטן עומד על ימינו צריך איטר לתקוע בשמאלו, כי הסיבה שהשטן עומד על ימינו הוא מפני שנדחה מהצד השמאלי ע"י התפילין. משא"כ באיטר שמניח תפילין על ימינו, אזי השטן נדחה משם ועומד על שמאלו, ולכן עליו לתקוע בשמאלו.

ולפ"ז אתי שפיר - מדוע הפרמ"ג וה'באר היטב' מביאים הנ"מ דאיטר מצד הפרט דשטן עומד על ימינו. וי"ל שהם מפרשים כן המשך דברי המג"א. ולפי זה המילים במג"א "ולא בשמאל" - פ"י שהשטן אינו עומד בשמאל (ולא שאין תוקעין בשמאל).

אלא שלפ"ז יל"ע שוב בדעת אדה"ז, דבשלמא לפי סברת המ"ב שהם ב' טעמים, ולטעם הא' אין הבדל בין איטר לאחר - מובן מדוע משמיט אדה"ז החילוק. אבל לפי הנ"ל שהם טעם א' לכאורה צ"ל הבדל בין איטר לאחר, וע"כ אין אדה"ז סובר כן כי השמיטו לגמרי.

וי"ל, שגם לפי אדה"ז אפשר לפרש שהכל טעם א', ומ"מ סובר שאיטר ינהוג ככל אדם. כי י"ל שאזלינן בתר תפלין דעלמא ולא בתר התפילין שלו, וכמ"ש ב'חמד משה' (הובא במ"ב שם). ובסברא דלעיל, שהשטן עומד על ימין האדם כי צד השמאל הוא מקום התפילין דעלמא.



תקיעות דמעומד

הת' מנחם מענדל וולבובסקי

שליח בישיבת תות"ל - רוטוב ע"נ דון

בשו"ע אדמוה"ז (הלכות ר"ה תקצב', סעיף ב') מוסבר הטעם שקוראים לתקיעות שעל סדר הברכות דר"ה "תקיעות-במעומד", וז"ל: "תקיעות אלו נקראים תקיעות מעומד, לפי שאף השומעין צריכים לעמוד בעת שמיעת תקיעות הללו, משא"כ תקיעות במישוב . . . כמ"ש בס"י תקפ"ה", ושם כתב: "השומעין . . . אע"פ שעדיין לא יצאו ידי חובתן אע"כ אינן צריכים לעמוד".

והנה בטעם העמידה בעת שמיעת תקיעות אלו, מציין אדמוה"ז ל'לבוש' שנמצא בריש סימן תקפה שם, שבתקיעה שעל סדר הברכות שהיא דאורייתא (גם) השומע צריך לעמוד, משום דילפינן מקרא "יום תרועה יהיה לכם", וילפינן האי לכם מלכם האמור בעומר דכתיב וספרתם לכם, וספירה היא מעומד, דכתיב "מהחל חרמש בקמה" כו', אל תקרא בקמה אלא בקומה, משא"כ בתקיעות דמיושב, שאינם עיקר התקיעות ואינם מצד המצווה דתק"ש בר"ה, לא הטריחו על הציבור לעמוד. (ורק התוקע צריך לעמוד מצד כבוד הציבור).

וב'לבוש' שרד' מוסבר שיטת הרדב"ז, שפסק שאחד שלא שמע תקיעות שעם הברכות, ועכשיו הגיע לביהכנ"ס לשמוע תקיעות שתוקעים בשבילו, צריך לעמוד בשעת תקיעות אלו, דהרי בשבילו אלו הם עיקר התקיעות (המצווה מדאורייתא). דהרי מצד מצות תקיעת שופר יש חיוב גם על השומעין לעמוד (מהלימוד דיום תרועה יהיה לכם וספרתם לכם מה כאן וכו'), ורק שהתירו לקהל לישוב בזמן תקיעות דמיושב, דהרי יעמדו בתקיעות דמעומד שהם עיקר התקיעות. אבל מי שלא שמע תקיעות שעל סדר הברכות, הרי בשבילו תקיעות שתוקעים עכשיו, אף שאינם על סדר הברכות, הם עיקר התקיעות, ולכן צריך לעמוד.

ואמנם יוקשה קצת, דיוצא כאן תרי קולי, דבזמן תקיעות דמיושב נתיר לכל הקהל לשבת, מפני שיעמדו בתקיעות (שעל סדר הברכות), ובתקיעות שעל סדר הברכות נאמר שאי"צ לתקוע כל הל' קולות, כיון שיצאו כבר ידי חובתן בתקיעות דמיושב.

אבל שיטת אדה"ז היא, שעיקר התקיעות הם התקיעות דמיושב, וכמ"ש בסימן תקצב (סעיף ז'), וז"ל: "ע"כ נהגו כל ישראל לחלק את התקיעות של תורה וד"ס לשתי פעמים ותוקעים מיושב כדי לקיים מצוה מן התורה. . של ד"ס בתקיעות דמיושב". וכן בסימן תקצ (סעיף יט) דא"א דאם טעה בתקיעות דמיושב נסמוך על התקיעות דמעומד, אלא כיון שבירך עליהם צריך לעשותן כהוגן. וכן סובר אדה"ז שמצד מצוות תקיעת שופר אין חיוב עמידה כלל (אלא על התוקע), ולכן פוסק, דאף אם השומעין לא יצאו ידי חובתן אינם צריכים לעמוד, ואינו פוסק כהרדב"ז הנ"ל.

ולפי"ז צלה"ב למה לשיטת אדה"ז צריכים השומעין לעמוד בתקיעות דמעומד, ובפשטות היה נראה לומר דזה שצריכים לעמוד אינו מצד המצוה בשופר, אלא דבפועל אז עומד בתפלת שמו"ע, אבל הרי פסק אדה"ז (תקצב סעיף יא) שלכתחילה אין לתקוע בשעת תפילת הלחש ורק בחזרת הש"ץ, והדרא קושיא לדוכתא, ויל"ע.



חיוב קרבן פסח לדר בחו"ל

הנ"ל

כתב אדה"ז בריש הלכות פסח (סי' תכט סעי' א') וז"ל: "חכמים הראשונים תיקנו. . לפי שכאו"א הדר בא"י חייב להביא ברגל ג' קורבנות עולת ראייה ושלמי חגיגה ושלמי שמחה". עכ"ל. והגיה במהרי"ל שדר בארץ ישראל: "פי' שיש לו קרקע, וכמ"ש בפ"ק דפסחים ח, ב, ועיי' בתוס' דפ"ק דפסחים ג, ב. וב'משנה למלך' פ"ב דחגיגה, דלא כמ"ש רפ"א דהלכות קרבן פסח שהניח דברי תוס' אלו בצ"ע. מיהו מ"ש התוס' שם דפטור מפסח צ"ע, כמ"ש ה'משנה למלך' רפ"א מהלכות קרבן פסח ולכן לא הזכיר רבינו אלא הג' קורבנות". ולא הזכיר ג"כ קרבן פסח.

ולכאורה בא כאן המהרי"ל לבאר, שזה שאומר אדה"ז שכל הדר בא"י מחויב לעלות לרגל, אין מספיק שדר שם באופן של שכירות וכו'.

(כמו שהיינו לומדים בפשטות), אלא צריך שיהי' לו קרקע בא"י, וכמ"ש בגמ' ד"ח עמוד ב'.

וע"ז מביא מתוס' בסוגיא דריב"ב (דף ג, ב תוס' ד"ה "מאליה"), שמבאר הסיבה למה לא עלה ריב"ב לרגל, וכן למה לא הקריב קרבן פסח, (משמע מלשונו דפטור מפסח כמו מראיה, דמדובר גם על פסח, ודלא כמ"ש הצ"ח שתוס' מבאר רק למה לא עלה ריב"ב לרגל). וע"ז מתרץ תוס', שכיון שלא היה לו קרקע בא"י, היה פטור מעלי' לרגל ומקרבן פסח (וכן כיון שהי' זקן ולא הי' יכול לילך ברגליו, א"נ שנציבין בחו"ל הי', וסבר תוס' שמי שדר בחו"ל פטור מפסח ומראיה). ומזה מביא המהרי"ל ראייה שתוס' סבר להלכה את דברי הגמ' בדף ח, ב, שדווקא מי שיש לו קרקע בא"י חייב בראי'.

וממשיך ומביא מהמשנה למלך פ"ב דחגיגה, שתמה על הרמב"ם, למה לא הביא להלכה את הדין דמי שאין לו קרקע בא"י פטור מראיה, שמזה רואים שגם המל"מ סובר להלכה (כשיטת התוס') דין זה, דדווקא מי שיש לו קרקע בא"י חייב בראי'. וממשיך המהרי"ל, שמל"מ זה דפ"ב בחגיגה, הוא "דלא כמ"ש המל"מ ברפ"א דק"פ, שהניח דברי התוס' בצ"ע", היינו שברפ"א דק"פ אומר המל"מ שתוס' זה צריך תלמוד, ובמילא (לשיטתו) לכאורה א"א לפסוק כדברי תוס' זה להלכה, וזה אינו כמ"ש בפ"ב דחגיגה, ששם מביא דעת התוס' (בנוגע לראי'), ותמה על הרמב"ם שאינו פוסק כן להלכה, היינו שהוא כן סובר כתוס' זה להלכה (בנוגע הפרט דראי'), אמנם לגבי הפרט של תוס' שנוגע לקרבן פסח, אומר המהרי"ל: שמ"ש התוס' שם דפטור מפסח צ"ע, כמ"ש המ"ל רפ"א מהלכות ק"פ, ולכן לא הזכיר רבינו אלא הג' קורבנות.

היינו, שכיון שפה מדבר אדה"ז על חיוב קורבנות (ראי') מצד כל מי שיש לו קרקע בא"י (דר בא"י), לא הזכיר קרבן פסח, דהוא סובר דאף מי שאין לו קרקע בא"י חייב בקרבן פסח (ודלא כמ"ש התוס').

והנה בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז (שיצא לאור בקונטרס מיוחד על הלכות אלו), מצייין העורך הרשד"ב שי' לויין לאחר הגהת המהרי"ל: "אבל ראה לקמן סימן תסח ס"א", ששם כותב אדה"ז בנוגע לאיסור עשיית מלאכה בערב פסח, שזה אף לאלו שפטורים מהקרבת הפסח כגון שדר בחו"ל, ובמילא הוקשה לעורך, שלכאורה מהגהת המהרי"ל משמע שסבר אדה"ז שגם מי שדר בחו"ל חייב בקרבן פסח, ולכן לא מנה אותו בין הקורבנות שחייבים אלו הדריס בא"י, ובתס"ח

רואים בפירוש שהדר בחו"ל פטור מהקרכת הפסח, ובמילא יוצא שתירה, וזהו לכאורה כוונת הערתו.

אבל לפי מה שביארנו, אין קשה כלל, דהרי בתכ"ט מדבר אדה"ז בנוגע לאלו שדרים בא"י, היינו שיש להם קרקע בא"י, ולכן לא הזכיר קרבן פסח, דאף מי שאין לו קרקע בא"י חייב בקרבן (ודלא כמ"ש התוס').

משא"כ בתס"ח הרי שם דר הוא כפשוטו, שאינו נמצא בא"י, ופטור מקרבן פסח כסברת התוס' בתירוץ הג', שהדר בחו"ל פטור מקרבן פסח, ועפ"ז אתי שפיר ואינו קשה מההלכה בתס"ח, ודלא כמו שהעיר הרשד"ב שי' לוין בשו"ע שם.

ואולי אפשר לומר, שהסיבה דפטור אדה"ז בתס"ח הדר בחו"ל מעשיית הפסח, היא מצד הדין דדרך רחוקה, שמי שנמצא בדרך רחוקה פטור מלעשות הפסח.

ואמנם לפי"ז קשה, למה לא כתב אדה"ז כגון מי שנמצא בדרך רחוקה, וכתב חוץ לארץ, אמנם אולי אפשר לבאר דרצה אדה"ז לומר לנו דבר חידוש, שאף מי שנמצא בחו"ל אסור בעשיית מלאכה בע"פ, דמי שהוא בדרך רחוקה סתם, הרי יש עליו חיוב כמ"ש המנ"ח לעשות כפי יכלתו להתקרב ולבוא (ודלא כמ"ש הצ"ח), משא"כ מי שהוא כ"כ רחוק, ונמצא בחו"ל, ולכאורה מופקע לגמרי מדין ק"פ, הרי מי יאמר שגם הוא יהיה אסור בעשיית מלאכה בע"פ, וע"ז אומר לנו אדה"ז שגם הוא אסור בעשיית מלאכה בע"פ. ויל"ע בזה ואכ"מ.



אמירת קדיש באמירת תהילים בליל הו"ר [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון תתמו (עמ' 17) נדפס ע"ד אמירת קדיש בליל הו"ר אחרי כל ספר.

ומצוה לפרסם: כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו אמר קדיש אחרי כל ספר וספר בליל הו"ר, הן בשנת תשכ"ה והן בשנת תשמ"ט.



הפסק לעניית ב"ה וב"ש [גליון]

הרב מאיר צירקינד

ר"מ בישיבה קטנה, מיאמי רבתי

בגליון תתמו (עמ' 63 ואילך), כתב הרב יואב למברג שיחי' הערה ארוכה בנוגע הפסק לעניית ב"ה וב"ש בין ישתבח ליוצר, עיי"ש.

ולפע"ד טעה ביסודו של דבריו בנוגע לנוסח "יתברך וישתבח", דהנוסח של "יתברך וישתבח" של אותן שאומרים אותו בין ישתבח ליוצר אינו מנוסח הקדיש (המוכא בשוע"ר רבנו בסי' נו ס"ז), רק הוא נוסח תפלה שנדפס בסידורים נוסח ספרד ואשכנז, וכן כתוב שם (בהסידורים): "בשעה שהחזן אומר ברכו אומרים הקהל יתברך".



מספר הקדישים בשבת ויו"ט [גליון]

הת' משה הילדסהיים

תות"ל - 770

בגליון תתמו (עמ' 16 ואילך), תמה ידידי הרב שלמה שי' ביסטריצקי איך לתווך מה שעונה הרבי ב'אגרות קודש' שמספר הקדישים הוא טז, עם מה שנרשם על מה שאמר הרבי באבילות של בוטמאן, שבשבת אין ענין של גיהנם וממילא לא צריכים לקדיש. ומסיים שם: "ועפ"ז דבשבת ויו"ט אין ענין של מספר קדישים, לכאורה יהי' זה כתי' מתאים לשאלתו של הנ"ל". [-באג"ק חיי"ז עמ' ער].

ובאמת כשמעיינים בגוף האגרת, רואים שהרבי עונה לו על י' דברים ששאל, עם מראה מקומות וטעמים, ומהתירוץ משמע - ששאל כמה קדישים צריכים לומר, וע"ז בא המענה: "...נכון הדבר שיהי' מספר ט"ז...". ומה שמוסיף לגבי שבת, זה רק כדרך אגב שלומדים משניות, וממילא יהיה לך אותו מספר גם בשבת, אבל לא שהמענה הוא על מספר קדישים בשבת. וכנראה לא ראה שיש פסיק בין תחילת המענה שנוגע לאמירת קדיש בכללות, להמשך ההערה שנוגע לש"ק וכיו"ב [באגרת שם]. שמזה כנראה נפלה לו הטעות ששאל שיהי' נראה כסתירה.



דעת אדה"ז בסידורו לגבי שינה בסוכה [גליון]

הנ"ל

בגליון תתמה (עמ' 66 ואילך), כתב הרב א. אלאשוילי בנוגע שינה בסוכה - שזה חידוש מהאדמו"ר האמצעי, ושם: "ועפ"ז יש לומר שיתכן אמנם שגם אדה"ז עצמו לא ישן בסוכה בגלל הארת המקיפים דבינה . . . ורק אדמו"ר האמצעי הוא שגילה זאת לכל". ויש להעיר שכך אמר הרבי בפירוש לראש ישיבה אחד שהגיע לשאול את הרבי בענין שינה בסוכה, ובין השאר אמר לו הרבי [מסרט הקלטה]: "...מיטלען רבין א גרויסער למדן, א זון פון אלטן רבין, און ער האט זיך אזוי געפירט, ווייל אזוי האט דעם אלטן רבין זיך געפירט..." ע"כ. הרי לך ברור שהרבי אומר ככה ולא "שיתכן אמנם..." כמו שכותב.



פשוטו של מקרא

"אל תירא כי אתך אנכי"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

א. בפרשת תולדות (כו, כד) כתיב: "וירא אליו ה' בלילה ההוא . . . אל תירא כי אתך אנכי וגו'". והנה מצינו בפרשת לך לך (טו, א) שאמר הקב"ה לאברהם: "...אל תירא אברם וגו'". ושם פירש"י בד"ה "אחר הדברים האלה", למה אמר הקב"ה לאברהם "אל תירא". וכן על דרך זה מצינו בפרשת ויגש שנאמר: "...אל תירא מרדה מצרימה וגו'". וגם שם פירש"י למה אמר הקב"ה ליעקב "אל תירא".

ואם-כן, לפי זה צ"ב, למה לא פירש"י בפרשת תולדות למה אמר הקב"ה ליעקב "אל תירא", ממה או ממי הי' לו לירא. ולכאורה השאלה עוד יותר חזקה, בשני פסוקים קודם לפסוק זה נאמר (שם, כב): "ויקרא שמה רחובות ויאמר כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ", הרי מפשטות דברים אלו משמע, שהי' מצב רוחו של יעקב היפך היראה לגמרי. ולמה הי' צריך עכשיו להבטחת הקב"ה שלא לירא.

ולאידך גיסא, בפרשת לך לך גם ללא פירש"י הי' לכאורה מובן בפשטות למה אמר הקב"ה לאברם "אל תירא", היות שהי' זה אחר המלחמה עם המלכים, והי' אפשר לומר שאברהם חשש שמא ינקמו בו המלכים וכו'. ולכן אמר לו הקב"ה "אל תירא".

וכן על דרך זה בפרשת ויגש שאמר הקב"ה ליעקב "אל תירא מרדה מצרימה", גם שם הי' מובן בפשטות אף ללא פירש"י, שהרי כל הדרכים בחזקת סכנה, והשטן מקטרג בשעת הסכנה. וכמו שמצינו שיעקב עצמו חשש לזה באמרו "...וקראהו אסון בדרך וגו'" (מקץ מב, לח).

וראיתי בחומש בשם 'אוצר הראשונים', שהביא מכמה מפרשים לתרץ שאלה הנ"ל. מר' מנחם מביא,

וז"ל: "מפני שאמרתי לך שתגור בארץ הזאת, ואתה עלית לכאן בלי דברי, כי מסכים אני על ירך", עכ"ל.

מהרמב"ן, וז"ל: "בעבור שהבריתו אבימלך מעליו מקנאתם בו, וגם רועי גרר רבו עמו, הי' מתיירא פן יאספו עליו ויכוהו הוא וביתו, והבטיחו הקב"ה שלא יירא מהם, ויברך אותו", עכ"ל. אבל לכאורה צריך עיון בפירושו של הרמב"ן, שהרי כנ"ל ממה שיצחק אמר "...כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ", משמע שיצחק לא הי' מתיירא מזה.

מה'ספורנו', וז"ל: "שימעטו נכסיך במריכותם", עכ"ל. אבל כנ"ל, קשה לומר שיצחק הי' ירא מזה.

מר' שלמה אשתריק, וז"ל: "ראוי לעיין על אמרו אל תירא, אמנם ראוי לבאר כי יצחק כבר ידע ממראה בין הבתרים שנאמר בה כי גר יהיה זרעך וגו', על זה נאמר לו אל תרד מצרימה, ועתה כשאמר לו אבימלך לך מעמנו, נתיירא שעתה יתחיל בו הגירות בארץ לא לו והעינוי, ולזה, גם כן שכבר ראה עסק הבארות וקנאתם במה שעצם והגדיל עליהם, ובאה לו ההבטחה אל תירא כי אתך אנכי וברכתיך בעבור אברהם עבדי, כי אם לא יספיק עתה זכותו, ישתף זכות אברהם עם זכותו, או הבטיחו כי זכות אברהם לבד יספיק להאריך לו, או רמז כי בסיבת אהבת יצחק את עשו, לולי זכות אברהם שהרחיק ישמעאל מעליו, היה ראוי שיתחיל בו הגירות, וכבר נענש על זה במאור עיניו, שהיה סיבת הרחיק עשו מגבולו", עכ"ל.

ב. מהו הפירוש של "בלילה ההוא" (ולא נאמר סתם בלילה), שמשמע לאיזה לילה ידוע ומפורש בפרשה, ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש.



בראשית ברא אלקים

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

בראשית א, א - רש"י ד"ה "בראשית ברא: אין המקרא הזה אומר אלא דרשוני".

יש להעיר בסגנון הלשון (איני יודע מאין מקור לשון זה, או שזה לשונו של רש"י בעצמו) "אין המקרא הזה אומר אלא דרשוני" ולא "אין לפרש מקרא זה אלא עפ"י מדרשו", וכיו"ב, שי"ל בדא"פ, שכיון שרש"י נקט כלל (בראשית ג, ה) ש"ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אפניו", א"כ איך יתכן שיתחיל עם מדרש, ובפרט שאח"כ אומר "ואם באת לפרש כפשוטו כך פרשהו כו'", הרי שיש לזה פירוש (גם) כפשוטו.

ולכן אומר "אין המקרא הזה אומר", כלומר שזה כאילו המקרא בעצמו "אלא דרשוני", ואם המקרא בעצמו אומר כן, איני יכול (ואיני צריך) לפרש כפשוטו. ואולי זה גם (כמו) פשוטו. וזה נכנס בכלל של "ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אפניו".

וי"ל שעפ"י"ז גם יובן למה נקט רש"י פירוש זה בתחילה, אעפ"י שבדרך כלל מפרש תחלה בפשוטו של מקרא ואח"כ אם יש צורך מביא גם מדרש (המיישב דברי המקרא), כי אם "המקרא אומר (אלא דרשוני)", הרי זה צריך להיות פירוש הראשון.

ובטעם הדבר י"ל, שלפי פירוש השני ("ואם באת לפרש כפשוטו") יוצא שצריכים לשנות את הכתוב בפסוק, שבמקום בראשית ברא גו' צריך שיהי' כתוב בראשית בריית שמים וארץ.

- ועם היות שאין הכוונה, כמובן, שצריך לשנות את הכתוב בתורה, רק שאנו מפרשים את זה כאילו כתוב כן, אבל עצם הפירוש הזה שאני מפרש לא כמו שכתוב בפשוטו (במפורש) זה כמו שינוי.

ואין זה (כ"כ) מסתבר שמיד בתחילת התורה. כבר יהיו צריכים לשנות (ולתקן) את הלשון, ולהבינו לא כמו שניתן להבין מפשוטו של מקרא שהמקרא בא להורות סדר הבריאה, אלא עלי לפרש ש"ולא בא המקרא לתורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו כו".

משא"כ לפי "דרשוני", הנה אין כאן לכתחילה ענין של סדר (הבריאה), שהרי תיבת "בראשית" אינה מתפרשת בכלל "בתחילה (או בתחילה)", אלא "בשביל ב' ראשית" שבשביל ב' דברים שנקראו ראשית (תורה וישאל) ברא אלקים את השמים ואת הארץ, ואין חסר (ושינוי) במקרא זה כלום. וכך נאה וכך יאה להתחיל ספר התורה.

אלא שמ"מ כיון שסוף סוף אין כתוב זה (המדרש) במפורש, הרי בע"כ שצריך להיות לזה גם פירוש שניתן לפרש בלי מדרש, אלא שאז נצטרך להתאמץ ולבאר מקרא זה שלא יוקשה ממה שנראה בפשוטו של מקרא, (שבא להורות סדר הבריאה, אלא) ש"ולא בא המקרא להורות סדר הבריאה לומר שאלו קדמו כו", ואין, ע"י שנפרש "בראשית ברא אלקים גו" כאילו הי' כתוב בראשית בריית אלקים את השמים ואת הארץ (הנה אז) והארץ היתה תוהו ובוהו כו'. שע"פ פירוש זה אין התורה מתכוונת להורות (ולדייק ב) סדר הבריאה, אלא שזה סיפור דברים איך נבראת הבריאה. (ולכן גם אינה מספרת מתי נבראו המים, כי אין זה חסר לצורך הסיפור).



לא תבשל . . עשר תעשר

הנ"ל

דברים יד, כב. רש"י ד"ה עשר תעשר, מה ענין זה (לא תבשל גדי בחלב) אצל זה (עשר תעשר גו') אמר להם הקב"ה לישראל כו', וב'שפתי חכמים' "ואע"ג שרש"י אינו דורש סמוכים אלא אותן שנכתבו שלא במקומן י"ל דבמשנה תורה דורש סמוכים כו".

וי"ל בדא"פ, שגם כאן פרשה זו וכתבה שלא במקומה, שלכאורה מקומה לעיל גבי קרבנות, שהתורה מזהירה שלא להקריב בכל מקום כי אם במקום אשר יבחר, ובפרק יב פסוק ו "והבאתם שמה . . ואת מעשרותיכם גו'", וכן בפסוק יא "שמה תביא מעשרותיכם גו'", וגם כאן (יד, כג) נאמר: "ואכלת לפני ה' אלקיך במקום אשר יבחר . . מעשר דגנך גו'", ולכן דורש סמוכים.

ולעצם הענין: "לא תגרמו לי לבשל גדיים של תבואה כו' שאם אין אתם מעשרים כו' כשהוא סמוך להתבשל אני מוציא כו' והיא משדפת כו'".

הנה עפ"י פנימיות התורה, אין זה ענין של נקמה כו', אלא דכשמעשרים מעשרות כראוי, הנה אז אפשר להמשיך קדושה בתבואה שאוכלים, ועי"ז מבררים ומעלים הניצוצות דקדושה שנפלו שמה בשבה"כ, ובזכות עלי' זאת, גם נפשו מתעלית. וזהו תכלית ירידת הנשמה בעולם וגוף גשמי, אבל כשאין מפריש מעשרות כו', אז הנה לא די שאינו מעלה את התבואה וכו', אלא עוד שהמאכל מוריד את האדם, ובמכ"ש וק"ו שאם אוכל מאכל מותר, הנה אם אינו אוכלו לש"ש וכו', הנה האוכל יכול להורידו, וכמבואר בלקו"ת פ' מטות (ובב"מ), שזהו ענין הנדר שמפחד שהאוכל יורידו. עאכו"כ אם אינו מעשר. וכדי שלא יזיק לישראל, כנ"ל, הנה מוציא הקב"ה רוח קדים וכו'.



"חסד ואמת" (עפ"י יינה של תורה)

הרב דוד שרגא פאלטער
דעטראיט, מישיגן

בגליון האחרון - תתמו (עמ' 70), הקשיתי על השפ"ח פרשת ויחי (פרק מז פסוק כט), שכותב הטעם שהתורה משתמשת בהלשון "חסד ואמת", לאו דוקא מתי שעושה חסד עם המתים, אלא בכל מקום שלא מצפה לקבל שכר, וכמו בפר' חיי שרה (כד, מט) בהמאורע של שידוך יצחק ורבקה, שאליעזר מזכיר הלשון "חסד ואמת", והוא מפני שאליעזר ביקש שיתנו לו את רבקה ללא תמורה. והקשיתי, שלכאורה משמע שם מפורש שהבטיחו מתנות לא רק לרבקה אלא גם לאחי' ואמה, ע"ש.

הנה יש לבאר הנ"ל בהקדים סיפור חסידי (הנדפס ב'שמועות וסיפורים' וגם במעייני החסידות על הפרשה) עה"פ: "ותאמר אל העבד מי האיש הלזה ההולך בשדה לקראתנו, ויאמר העבד הוא אדוני, ותקח הצעיף ותתכס" (כד, סה). ורש"י מבאר בד"ה "ותתכס": "לשון ותתפעל כמו ותקבר ותשבר:

בשעת חתונת הרה"ק ר' יעקב ישראל מטשארקס עם בתו של אדמו"ר האמצעי, ביקש אבי החתן, הרה"צ ר' מרדכי מטשרנוביל,

מהרבי האמצעי שיגיד דבר תורה תחת החופה לכבוד החתן והכלה, הרבי סירב, וביקש שהרה"צ ר' מרדכי יגיד, פתח הרה"צ ר' מרדכי ואמר: ישנם שלשה זמנים בחיי האדם בהם עושים ממנו "רעש", כשנולד, כשנכנס לחופה ובעת שמלוין אותו לעולם האמת, מובן שבזמן הראשון והשלישי אין האדם מתגאה ומתפאר מה"רעש" שעושים סביבו, ואולם כשנכנס האדם לחופה, עלול הוא לבוא לידי גאווה, עליו לדעת ולזכור שמאורע זה צריך להיות דומה בעיניו, לשני המאורעות האחרים.

והרמז לכך מרש"י: כאשר רבקה הלכה לחופה, היתה לה אותה ההתפעלות ("ותתפעל") כמו בעת "ותקבר" ובעת "ותשבר" (מלשון יושבת על המשבר), כלומר שלא גרם לה הדבר כל התפארות והתנשאות. ע"כ תוכן הסיפור.

הרי לפנינו שלשה זמנים בחיי רבקה, שהיו דומים ביחס להעדר רגש של התפעלות והתנשאות: הלידה, בענינו השידוך והפטירה.

ובד"א י"ל, שזוהי סיבת ההשתמשות בלשון של "חסד ואמת", בעת השידוכין שלה, בגלל שרבקה הצטיינה במדת האמת, והיתה חדורה בזה עד כ"כ שלא הרגישה את עצמה עד כדי להתפעל ולהתנשא מהמאורע והרעש סביבה.

ויש להמתיק הנ"ל עם המובא בספה"ש תש"ט (ע' 303) בהביאור הפנימי של מלת "אמת", שכוללת האות הראשונה, האמצעית והאחרונה שבא"ב, היינו, שכל כולה חדורה במדת האמת (אמת השוללת מצב של התפארות וגאווה וכדומה).

והיות שתורה מלשון הוראה, הרי י"ל שבזה ששידוך זה הוא הראשון שמובא בתורה, הרי הוא הוראה לכולנו שהשידוכין יהי' דומה לזמן הראשון - הלידה, והזמן השלישי - הפטירה, ביחס למדת האמת, ושלא יהי' איזה שמץ של גאווה והתפארות.



פירש"י "ברכוש גדול" - "בממון גדול" [גליון]

ר' יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בגליון האחרון - תתמו (עמ' 67), חזר הרב וו. ר. להביא מה ששאל בשנת תשמ"ז בפירש"י: ד"ה "ברכוש גדול" (לך לך טו, יד): "בממון

גדול, כמו שנאמר וינצלו את מצרים, עכ"ל. ושאל, מה הכריח את רש"י לפרש תיבת "רכוש" שזה ממון. ובכלל מה אינו מובן בפסוק עצמו שצריכים לפירש"י.

והביא מפסוקים לפני כן, שנזכר בהם תיבת "רכוש" ואין רש"י מפרש בהם שהפירוש הוא "ממון" כדלהלן: "ויקחו את לוט ואת רכושו וגו'" (יד, יב); "וישב את כל הרכוש" (שם טז); "והרכוש קח לך" (שם כא); (וכן "כל רכושם אשר רכשו" (יב, ה)).

וכותב, שמובן למה שאין רש"י מפרש ממון, שאדרבה מפשטות הכתובים שם משמע שרכוש הוא לאו דוקא ממון, אלא כל חפצי לוט. והקשה על הראי' שבפירש"י מן "וינצלו את מצרים" (בא יב, לו), שמשם גופא ראי' שרכוש הוא לאו דוקא "ממון", שהרי נאמר שם "וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלות", ועל זה ממשיך הפסוק אחריו "וישאלום וינצלו את מצרים".

וגם שואל, שבנוגע לממון אין מתאים כ"כ הלשון "גדול" אלא "הרבה".

והוסיף להביא בגליון הנ"ל כמה מפרשי רש"י שמבארים פירש"י הנ"ל, ולא מצא סיפוק בדבריהם.

אעתיק כאן דברי שניים מהם: מה'מזרחי': "לא כשאר רכוש שבמקרא המורה על קנין, כי זה הממון שהשאלום וינצלו אינו מקנינם", עכ"ל; מהגור ארי': "פירוש, אינו כמו שאר רכוש במקרא, דפירוש שהרויחו על ידי משא ומתן, וכאן לא הי' משא ומתן. אלא פירוש 'בממון גדול'", עכ"ל.

הנה, כנראה ששאלותיו מיוסדים על תפיסתו, שתיבת "ממון" בפירש"י הנ"ל מוגבלת למעות ודמים, אבל באמת נראה שהכוונה היא שווי' שכולל כסף ושוה כסף יחד.

ודוקא מתוך דברי ה'מזרחי' הנ"ל שהשאירם הרב וו. ר. בצריך עיון, מהם גופא יש להוכיח זה, שכותב "כי זה הממון שהשאלום . . אינו מקנינם" (והנ"ל מקשה עליו, הרי השאלום "כלי כסף וכלי זהב ושמלות" ולא ממון).

הנה נראה שהכוונה שעולה מן דבריהם הנ"ל בביאור פירש"י, היא שסתם "רכוש" שבמקרא כמו אלו שהזכרו לעיל, מורה על הון וכו', שבא לאדם כתוצאה מן רווח במשא ומתן, עסק ושכר עבודה וכו'.

אבל בזה שנאמר בברית בין הבתרים "ואחרי כן יצאו ברכוש גדול", ע"כ אין הכוונה כמו בשאר המקומות - הון שנאסף ע"י הצלחה בעסק ומשא ומתן וכו'. וזהו מה שבא רש"י לשלול ע"י הפירוש "ממון", ועל ידו להסיר מובן הרחב שבשאר המקומות שמופיע בהם תיבה זו, ולהגבילה כאן אך ורק למובן שווי' והון. ואם-כן שהכוונה לשווי' ולא רק למעות ודמים, הרי כבר מתאים שם התואר "גדול" לממון.

ויש להעיר בקשר להנ"ל, שבפעם הראשונה שמופיע בפירש"י תיבת ממון, זה בתחלת פרשת לך לך (יב, ב) בד"ה "ואברכך": "בממון" (ובפירש"י לפני זה "לפי שהדרך גורמת . . וממעטת את הממון"). וע"כ שהכוונה כסף ושווה כסף יחד, שבפשטות הכתובים התחלת קיומו של "ואברכך" הי' ע"י "ויהי לו צאן ובקר וחמורים וגו'" שקבל מפרעה, ואחר כן ביציאתו משם: "ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב".



קבלת המתנות מפרעה ולא ממלך סדום [גליון]

הרב אהרן חיטריק

חבר מערכת 'אוצר החסידים'

בגליון האחרון - תתמוז (ע' 65), כתב הרה"ח יוסף שי' וואלדמאן בפ"י המפרשים למה הסכים אברהם לקבל המתנות מפרעה וסירב לקבל ממלך סדום.

מכל הפירושים שראיתי ע"ז, הפירוש הפשוט ביותר ע"פ פשוטו, מובא בספר 'מושב זקנים' מבעלי התוס', ומובא גם בפ"י רבינו חיים פלטיאל, וז"ל: "תימ' מה ראה לקבל מעות ומתנות [מפרעה] ומסדום לא רצה לקבל, י"ל כדי שיראו שאחותו היא, ועוד מה שפרש"י למען ייטב לי בעבורך, וכי רצה להתעשר, אלא שלא יבינו שהיא אשתו". וכן משמע מפשטות הפסוקים, שמלבד פרעה לא ידעו עבדיו שהיא אשתו.

בכלל צ"ע מה הקושיא, לכאורה הביאור בזה פשוט, כשהיה אצל פרעה לא היה לו כסף, ולכן הסכים לקבל מתנות, אבל לאחר שעברו כמה שנים שהיו לו כמה עבדים ועובדים אצלו כמבואר בהפסוק, [וכמבואר בהפסוקים דלעיל כשלוט נפרד ממנו], וכבר היה בכחו לצאת למלחמה נגד מלכים אדירים, לא רצה לקבל מתנה ממלך סדום אפי' "מחוט ועד שרוך נעל".

וכיון דאתינן להכי, יש להעיר כמה שאמר אברהם למלך סדום "הרמותי ידי" (לך לך יד, כב), פי' רש"י "לשון שבועה", ומביא כמה ראיות מן הפסוקים ע"ז. וצריך הסבר מה מכריח לרש"י לפרש כן בפשטות הפסוקים, הרי במדרש רבה פ' לך לך פ' מג, ט יש ג' דיעות: "ר"י אומר עשאן תרומה . . . ורב נחמיה אמר עשאן שבועה . . . ורבנן אמרי עשאן שירה", הרי יש ג' פירושים בהתיבה, מה מכריח בפשוטו של מקרא לפרש לשון שבועה.

[באורה"ת שה"ש ע' א' מובא המדרש הנ"ל, ומפרש שהפסוק הנ"ל אינו נחשב בין העשרה שירים].



שונות

תיקון במחזור בתפלת נעילה

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

במחזור השלם - יום הכפורים של הוצאת קה"ת, העירני הרה"ח כו' מוה"ר לוי פרסמן שי' שחסר [בע' 442] קטע בחזרת הש"ץ של תפילת נעילה, שאחרי ברכת מחיה המתים - לפני "ימלוך ה' לעולם" וכו', מופיע בכל המחזורים פיוט אודות יעקב אבינו: "טַבַּע זֵיו תְּאָרָה. יְהַקְקוּ בְּכֶסֶם יְקָרָה: חֲזַן פֶּשֶׁר תָּם מְקוֹם מֵה נֹרָא. לְעֵת קָץ חָזַן וַיִּירָא": שקאי על זיו תארו של יעקב איש תם, ואצלינו זה לא מופיע.

והיינו שזה בא כהמשך לאחר הפיוט "אב ידעך מנוער" [שקאי על אברהם אבינו שהכיר את בוראו בן ג' שנים (נדרים לב, א)] בברכה הראשונה, ואחרי הפיוט "הנקרא לאב זרע" [שקאי על יצחק אבינו (בראשית כא, יב)], וא"כ מסתבר שצ"ל אח"כ הפיוט אודות יעקב אבינו.

ולכאור' הדבר צריך תיקון, וכמו שבחזרת הש"ץ של תפילת מנחה של יוה"כ מופיעים שלשת אבות בפיוטים שם [ע' 413]: "איתן הכיר אמונתך" [שזה אברהם אבינו כדאיתא בב"ב (טו, א)], "מאהב ויחיד לאמו" [שזה יצחק, ע"ש הכתוב "קח נא את בנך את יחידך אשר

אהבת" (בראשית כב, ב), "אראלים בשם תם ממליכים" [שזה יעקב אבינו "איש תם" (בראשית כה, כז)], כמו-כן צריכים להופיע שלשת האבות גם בתפילת נעילה, והשמטה זאת היא פליאה עצומה לכאור. [שוב ראיתי ב"אוצר מנהגי חב"ד" - יוה"כ (ע' רלט) שמעיר ע"ז ש"מאז נדפס המחזור בסידור תורה אור, נשמט חרוז זה מכל מחזורי חב"ד"].

ויתכן דנדו"ד דומה להך דפעם היה נדפס בסידור בהוצאת ספר תורה, רק את הפסוק "רוממו ה' אלקינו והשתחוו להר קדשו, כי קדוש ה' אלוקינו" בלבד, בזמן שבכל הסידורים נדפס לפני"ז פסוק נוסף "רוממו . . . והשתחוו להדום רגליו קדוש הוא". - ואחר הרבה זמן כ"ק אדמו"ר ז"ע העיר לתקן זאת בסידור.



טעות בתרגום אות וא"ו

הרב אורן פופר

תושב השכונה

כשלומדים חומש במוסדות החינוך שלנו, הן דהבנים והן דהבנות, נוהגים לפרש (בטעות לכאורה) את אות וא"ו ההיפוך כוא"ו החיבור בנוסף להיפוך. לדוגמא: "ויאמר" - מתרגמים "און ער האט געזאגט". ולכאורה תיבת "און" אין לה כל מקום כאן כלל. דהרי אות וא"ו שבתיבת ויאמר אינה משמשת כחיבור לענין שלפניו, אלא כהיפוך הפועל מעתיד לעבר, ותרגומה "האט גע..", וכן רבות.

ואבקש מקוראי הגליון ומחנכים מנוסים להעיר בזה, האם יש לתקן שיבוש זה? האם זה בגדר ד"שבשתא כיון דעאל עאל", או שיש בזה מסורת שכך יש לתרגם?



בקשת צרכיו [גליון]

הרבי יוסף יצחק איידעלמאן

נחלת הר חב"ד - אה"ק

בגליון תתמה (עמ' 86), כתב הר"ב אבערלאנדער בנוגע למה שהשמיט אדה"ו בסידורו. ובהערה 14 דן אודות בקשת צרכיו בר"ה ויוה"כ.

ויש לציין אודות אמירת יו"ט היא מלזעוק בנוסח מי שברך בר"ה מיוה"כ, למטה אפרים תקפד, כה. תרכא, א.

ובהערה 3 שמנהגנו בפועל לא לומר בשויו"ט הרבוש"ע שבתחילת קרשעהמ"ט.

ויש לציין שכן הוא בהיום יום כ"ח אדר א' ובספר המנהגים ע' 24 301. ויש לתקן מה שנסמן בהערה בע' 24: היום יום ע' צב, וצ"ל כמו בעמוד 30: לב.



האם אומרים 'עלינו' בסוף תפילת מנחה? [גליון]

הרב משה אלעזר רפפורט

ציריך, שווייץ

בגליון תתמה (עמ' 89) תמה ידידי הרה"ג ר' ברוך אבערלאנדער שי', על אשר לא מצינו שנדפס בסידורים עם דא"ח, שאומרים 'עלינו לשבח' וקדיש יתום אחרי תפילת מנחה. ומביא גם את שיטת המג"א שצריכים להגיד עלינו אחרי כל תפילה. וגם מציין שיטות הגאונים והרמב"ם. ושואל האם 'עלינו' הוא חלק מתפילת מנחה או לא.

וכפי שנשמע מדבריו, אשר אולי אין לדייק יותר מדי על יתרות וחסרות בסידורים כאלו, היות שלפעמים לא דייקו המדפיסים, וכידוע אשר אין דפוס בלא טעות. וראה גם דברי הרב מ.י. מארק שיחי' בגליון תתמג (עמ' 91), שטעויות הדפוס כאלו קרו גם אצל סידורי חב"ד.

ולרווחא דמילתא, הנה ראיתי מנהג מעניין כאן בציריך יצ"ו בנוגע ל'עלינו' שלאחרי מנחה - בביהכנ"ס קהל עדת ישורון, אשר רוב מנהגיהם הם עתיקים לפי שיטת אשכנז - פרנקפורט דמיין.

והיינו, שבימות החול, וגם בעש"ק הם מתפללים מנחה ומעריב מבעוד יום ביחד, בלי הפסקה. ז"א שלאחרי חזרת הש"ץ דמנחה אומרים ק"ש, ותיכף אומרים והוא רחום וברכו, ורק לאחרי תפילת מעריב מסיימים בעלינו וק"י.

אבל לפעמים כשיש צורך להפסיק בין מנחה למעריב - למשל כשאומרים תהילים בציבור בעד חולה ר"ל וכדומה, אזי מסיימים מנחה עם עלינו וק"י.

גם במנחה בש"ק גומרים בעלינו וק"י, מאחר שיש הפסקה בין מנחה לתפילת ערבית עד צאת השבת.

נמצא לפי מנהג הנ"ל, ש'עלינו' הוא כעין סיום של סדר התפילה (בציבור), ובדרך כלל לא אומרים עלינו אחרי מנחה מאחר שעדיין עומדים באמצע התפילה.

אבל מ"מ קצת תמוה על מנהגיהם בנוגע למנחה דעש"ק. דהנה מנהגיהם הוא שהחזן מתחיל קבלת שבת כשהוא עומד ע"י הבימה באמצע הביהכנ"ס ולא אצל העמוד קדימה, והוא הולך להעמוד רק אחרי סוף של לכה דודי. וטעמא דמילתא הוא - שכנתפשט אמירת לכו נרננה ולכה דודי מארץ הקודש לאירופה לפני יותר מ-400 שנה, לא הסכימו מתפללי פרנקפורט לשנות נוסחיהם העתיקה, ולבסוף עשו 'פשרה' להוסיף המזמורים בתור תחינות ולא כחלק התפילה עצמה. אבל לפי זה היו צריכים לשיטתם להגיד 'עלינו' אחרי מנחה דעש"ק היות שיש הפסק בסדר התפילה.

ומ"מ, אולי כל הנ"ל נותן קצת תשובה על שאלתינו. ולמעשה היות שאצלנו מנחה ומעריב הם תפילות נפרדות, הרי ברור וגם פשוט שאומרים עלינו אחרי מנחה. וכן נוהגים יחידים מן האשכנזים כאן שמחמירים להתפלל מעריב בנפרד בלילה - וקוראים לזה "מעריב בזמנו", שאומרים לעצמם עלינו בלחש אחרי תפילת מנחה.

