

ב"ה

ש"פ ויגש

היתשס"ג

גליון השמונה מאות וחמישים

גליון ז [תתנ]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 ימי חנוכה בימות המשיח.
10 "יאכלו דבר המותר בנחת כ"ש"אל"
12 בענין "אז ימלא שחוק פינו" [גליון].

שיחות

- 14 אחד היה הרמב"ם
15 נרות חנוכה בביהכ"נ כל היום
15 מקורות לדברי רבותינו נשיאנו.

נגלה

- 16 "איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ"
20 גדר 'לך' בהאיסור דלא יראה לך חמץ
24 זמן חלות האיסור דבל יראה [גליון].
24 "בנפול אויבך אל תשמח" והשייכות לדוד
27 אי בעי דיבור בפגול ושלא לשמה
31 בגדר ההודאה ד"נר חנוכה" - בשיטת הראשונים
38 בעל משנה ולא בעל מקרא

39חזקת איסור חמץ בבית.....

חסידות

42הערות בתו"א פ' ויגש - ויחי.....

45 "כהדין קמצא" - מי הוא?

46 ריקוד בלא שיר

46 האם היה דהע"ה נביא?

47 ביטול אריכות הגלות

47 כח החכמה כ'אב' למדות

48 מילוי המבוקש מיד אחר הבקשה [גליון].....

50 פעולת הצמצום [גליון].....

רמב"ם

51 שיטת הרמב"ם בלשון נקי' ודרך קצרה

53 הערות בסדר ובעריכת מנין המצות שבמשנה תורה

61 "הבה נתחכמה לו"

61 הריגת אנשי שכם [גליון]

62 בענין הנ"ל

הלכה ומנהג

65 הקטנת האש ביו"ט

66 לוחשין על נחשים ועקרבים בשבת

69 הנחת ספר על הכסא שעליו מונחת החנוכיה

70 ברכת לולב בבית הכנסת [גליון].....

70 מתי מסתובבים הכהנים בשעת נשיאת כפים

72 בענין איטר יד בתקיעת שופר - לדעת אדה"ז

73 החילוק בין הנותר מנ"ח לנותר מסוכה ונ"ש

פשוטו של מקרא

75 רש"י ד"ה "הולך ערירי" (טו, ב)

76 אם השמאל ואימינה וגו'

שונות

77 הערות וציונים בשו"ע אדה"ז - הל' פסח

79 משה המבשל בסעודת לוי'

79 האמיתיות של תורת החסידות

80 פתיחתה של תפלת ערבית - עפ"י מנהג חב"ד

82 כיצד מיוסד נוסח אדה"ז ע"פ האריז"ל
83 עונת הנדרים בנקבות
84 השייכות ד"שבר" לרבקה דוקא
86 וא"ו ההיפוך (והחיבור?) [גליון]
87 בענין הנ"ל
88 פנימיות התורה נק' אש [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לקראת ש"פ שמות
נא לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ט טבת

מספר הפאקס למשלוח הערות

[718] 756-3411 [או 773-4115 (718)]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

ימי חנוכה בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ימי הפורים אינם בטלים, האם גם חנוכה

ב'עטרת זקנים' בשו"ע או"ח סי' תרעו כתב וז"ל: "להדליק כו' עיין מ"ש מו"ח ריש סי' זה בשם רש"ל, וכ' הוא ע"ד רש"ל שמצא כתוב בשם אבי זקני הגאון מוה"ר ליב רופא זצ"ל מק"ק ווינא שכ' בכ"י: ואולי סמך מהרש"ל על דרשת חז"ל שכל המועדות יהיו בטלים חוץ מחנוכה ופורים לרמז זה אנו מברכין להדליק נ"ח, של חנוכה, ומורה גם על העתיד וכו'". עכ"ל. (דמבאר בזה מ"ש בשו"ת מהרש"ל סי' פה, דנוסח הברכה הוא להדליק נר של חנוכה, דכיון דחנוכה לא בטל לעת"ל, מברכין גם על לע"ל, היינו לחנוכה דלע"ל, וכפי שהביא דרשת רז"ל עה"פ מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת וכו'), וראה גם לקו"ש ח"ה ע' 172 וז"ל: "ביז אפילו לע"ל ווען "כל המועדים בטלים" וועט חנוכה (און פורים) ניט בטל ווערן", ובהערה 4 כתב שזהו מדרז"ל הובא באגרת הטיול דרוש אות מ', ובס' החיים (לאחי מהר"ל) ח"ג רפ"ז, וכן איתא בח"כ ע' 456 הערה 7, וראה גם בס' 'שער המועדים' חנוכה סי' גא משיחת חנוכה תשד"מ, ובשיחת ש"פ מקץ שבת חנוכה תשח"י (שי"ל ז"ע) סעי' ד' ועוד בכ"מ. ויש להוסיף שכ"כ גם בס' 'מנות הלוי' בהקדמה: "כי לזאת אמרו דחנוכה ופורים אינם בטלים לעולם". וכן איתא בס' 'מגידי מישרים' (פ' ויקהל) בדברי המלאך: "והיינו דאמרו רבנן חנוכה ופורים אינם בטלים לעולם וכו'".

וכבר הקשו ע"ז, דאיפה הוא המקור דגם חנוכה אינה בטילה לע"ל, שהרי במדרש משלי פ"ט ו'ילקוט שמעוני' משלי (סי' תתקמד מובא בשו"ת הרשב"א ח"א סי' צג) עה"פ טבחה טבחה איתא: "שכל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינם בטלים לעולם, א"ר אלעזר אף יום הכפורים לא יבטל לעולם וכו'", אבל לא הוזכר אודות חנוכה, גם הרמב"ם סוף הל' מגילה כתב דימי הפורים קיימים לעולם גם בימות המשיח, ולא הזכיר כלום אודות חנוכה? וראה בס' 'דעת תורה'

להמהרש"ם סי' תרעו ובס' 'יומין דחנוכה' שם שהקשו כן על ה'עטרת זקנים', ובשו"ת רשב"ן סי' קסו, וראה בס' 'חוקי רצונך' ח"א סי' ט' וח"ב סי' ז', ועוד בכ"מ.

פי' הגרי"ז דכל המועדים בטלים קאי על מגילת תענית

והנה בס' 'חי' הגרי"ז עה"ת ע' 112 עה"פ 'וימי הפורים האלה לא יעברו וגו'', הביא לשון הרמב"ם בסוף הל' מגילה: "ואעפ"י שכל זכרון הצרות יבטל, שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתר מעיני, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה וגו'", ופירש הגרי"ז דבריו וז"ל: "דכל זכרון הצרות יבטל לימות המשיח, ולא ישאר דבר מכל התקנות שנתקנו בשביל הצרות, ומיית ע"ז קרא דכי נשכחו הצרות הראשונות וגו', דהצרות שסבלו ישראל בגולה יהיו משוכחים לגמרי לימות המשיח, ולא יהי' להם עוד זכרון כלל, [ונראה דזהו ביאור מה שאמרו ואם כל המועדות יהיו בטלין, ר"ל המועדות של מגילת תענית שנתקנו בשביל הצרות]. אבל ימי הפורים לא יבטלו, אף שגם הם נתקנו בשביל הצרות". עכ"ל. הרי שפירש מאמר רז"ל דכל המועדים בטלים, דלא איירי אודות המועדים שהם מה"ת, אלא המועדים של מגילת תענית, וכן איתא בסידור 'אוצר התפלות' על 'יוצר לפ' זכור' (מובא דבריו בס' 'תכלת מרדכי' ויקרא כג, ב) דאיתא שם: "ואם כל המועדים יהיו בטלים ימי הפורים לא נבטלים", וכתב ב'עיון תפלה' שם וז"ל: "כך הוא במדרש משלי וכו', ופירש הגאון ר' מרדכי גימפל יפה וצ"ל שאין הכוונה על מועדי ה' הנזכרים בתורה, כי אפילו אות אחת מן התורה אינה עתידה להתבטל, אלא הכוונה על המועדים הנזכרים במגילת תענית, שגם פורים נזכר שם". עכ"ל. וכן ר"ל גם בשו"ת רשב"ן הנ"ל, וכן הובא בס' 'פרדס יוסף' תצוה כז, ב, עיי"ש.

דלפי פירוש זה לא קשה קושיית הרשב"א בשו"ת הנ"ל, דאיך שייך שמצוה מן התורה תעקר ח"ו, וכן הקשה בשו"ת הרדב"ז סי' תרסו וסי' תתכח ועוד עיי"ש, (וראה גם תו"א צ, ד; ומגילת אסתר קכא, ב; ובס' 'שערי מגילה' עמ' קצט) דלפי"ז ניחא כיון דקאי רק על המועדים שבמגילת תענית.

והנה בר"ה יח, ב, פליגי אי בטלה מגילת תענית או לא, ובדף יט, ב מסיק להלכה, דבטלה מגילת תענית לגבי כל מילי לבד מחנוכה ופורים, ומבאר שם דחנוכה שאני משום דמפרסם ניסא עיי"ש. וכן הוא בירושלמי תענית פ"ב הי"ב: אפילו תימא בטלה מגילת תענית, חנוכה ופורים לא בטלו (מובא ב'פרדס יוסף' שם), דלפי פירוש זה יש

מתרצים שזהו הכוונה בהא דאמרינן כנ"ל דחנוכה ופורים לא יבטלו, דכיון שהטעם בזה דחנוכה לא נתבטל, הוא משום פרסומי ניסא, א"כ גם בימות המשיח יהי' כן, כיון דלפי"ז הרי נקטינן שכל המועדים שמן התורה לא יבטלו בימות המשיח, ויבטלו רק מועדים אלו של מגילת תענית, במילא גם חנוכה לא יבטל משום פרסומי ניסא, (ראה בשו"ת רשב"ן שם ובס' 'גבורת יצחק' חנוכה סי' לה).

קושיות על הנ"ל

אלא דלכאורה פירוש זה צריך ביאור, דהרי קימ"ל בר"ה יט, ב, (כנ"ל) שכבר בטלה מגילת תענית אחר חורבן בית שני, וא"כ איך אמרינן דיבטלו רק לעתיד בימות המשיח?

ואולי יש לפרש זה, לפי שיטת הראב"ד (בהשגות על בעה"מ מגילה ד, א, מדפי הרי"ף), דאעפ"י שבטלה מגילת תענית היינו לענין שאין לנו לעשותן יו"ט ולהמנע מהם מהספד, אבל ודאי אין גוזרין בו תענית ציבור עיי"ש. וכ"כ הרא"ש סוף פ"ב דתענית ובטור או"ח סי' תקעג בשם הראב"ד בלי שום חולק, וכ"כ בס' 'האשכול' ה'ל' חנוכה ופורים סי' ח, וראה בזה בה'הקדמה' לס' מגילת תענית (ווארשא תרלד), דלפי"ז נמצא, דגם עכשיו נשאר תקנה ממגילת תענית שלא לקבוע אז תענית ציבור, וא"כ שפיר אמרינן דלע"ל יבטלו. אבל אכתי קשה, דכיון דעכ"פ בנוגע שלא לעשותן ליו"ט נתבטלו כלשון הראב"ד, א"כ איך שייך לקרותם בשם "מועדים", ועוד שהרי הר"ן תענית סוף פ"ב חולק על הראב"ד, וכן הריטב"א בחי' תענית י, א, ור"ה יח, ב, עיי"ש, ובב"י שם (וראה גם ב"ח שם) הביא שהר"ן חולק ע"ז, וכתב שאין המנהג כן, ותמה על הטור שהביא דברי הראב"ד בלי חולק עליהם ולא כתבו שאין המנהג כן.

עוד קשה, שהרי בילקוט שם איתא (כנ"ל) אר"א אף יוהכ"פ לא יבטלו וכו', אלמא דאיירי אודות המועדים שהן מן התורה, וראה גם בס' 'חסידים' סי' שסט שכתב וז"ל: "אל תזכרו ראשונות אלו מועדות ראשונות שבימי משה, אבל פורים אינו בכלל המועדות הראשונות כו', לכן ימי הפורים לא יהיו בטלים". עכ"ל. הרי שפי' בהדיא דקאי על המועדים שבתורה, (ראה בס' 'קונטרס המועדים' ע' נז שהקשה כן).

גם אי נימא כהנ"ל, צ"ב דלמה הוזכר בילקוט רק פורים ולא חנוכה, וגם הרמב"ם הזכיר רק פורים בלבד, ובמאי פליגי?

אולי אפ"ל שהמקור הוא מבמדב"ר לפי' הרמב"ן

ואולי אפשר לומר שהמקור לזה הוא, הא דאיתא בבמדבר רבה (פט"ו, ו) ובתנחומא שם (סי' ה), בהא דאהרן לא הקריב עם הנשיאים וחלשה דעתו וכו', אמר לו הקב"ה: "אל תתיירא, לגדולה מזו אתה מתקן וכו', הקרבנות כל זמן שביהמ"ק קיים הם נוהגים, אבל הנרות לעולם אל מול פני המנורה יאירו, וכל הברכות שנתתי לך לברך את בני אינן בטלים לעולם". ופירש הרמב"ן (ר"פ בהעלותך, הובא במפרשי המדרש שם) דקאי על נרות חנוכה חשמונאי עיי"ש. והנ"ל פירשו כוונת המדרש שאינם בטלים לעולם גם בימות המשיח, ובפרט שנכלל ביחד עם מצות "ברכת כהנים", דבפשטות תתקיים גם לע"ל.

ולפי"ז אפ"ל דהילקוט דקאמר דרק ימי הפורים אינם בטלים, לא סב"ל כהך דרשה שבמדרש, אלא מתרין הקושיא דלמה נסמכה פ' המנורה לפ' הנשיאים באופן אחר, וכמ"ש במדרש 'לקח טוב' שם, (הובא ב'תורה שלימה' ר"פ בהעלותך אות ג), או אפ"ל דאף דסב"ל כהמדרש, מ"מ סב"ל דקאי רק על זמן הגלות ולא על ימות המשיח, או אפשר שמפרש דנרות אינם בטלים לעולם דקאי על נרות שבת ונרות ביהכנ"ס, וכדאיתא בס' 'קדושת לוי' פ' בהעלותך (קדושה שלישית) וב'אמרי יושר' במדרש שם, וראה גם לקו"ש ח"ח פ' בהעלותך א', שנתבאר הענין בהא דאמר לו הקב"ה שלך גדולה משלהם וכו' לפי רש"י בפשוטו של מקרא, אבל אלו שהביאו דגם ימי חנוכה אינם בטלים, סב"ל כפירוש הרמב"ן דקאי על נרות חנוכה וקאי גם על ימות המשיח.

אם הרמב"ם לשיטתו קאי בזמן תקנת נ"ח

והנה ידוע מה שדייקו באחרונים בלשון הרמב"ם ריש הל' חנוכה (ה"ג), שכתב: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן מליל כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב וכו'". ויש לדייק למה כתב "ומדליקין" ולא "להדליק" בהמשך ל"התקינו חכמים שבאותו הדור"?

ועי' גם שבת כא, ב, דאיתא: "מאי חנוכה: דתנו רבנן בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל כו', לשנה אחרת קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה". עיי"ש. והקשה הרא"ם (על הסמ"ג הל' חנוכה) דלמה לא נזכר בגמ' דקבעום גם במצות הדלקת הנרות?

וישנם אלו שרצו לחדש, דמצות הדלקת הנרות נתתקן רק לאחר חורבן הבית, משא"כ בזמן שביהמ"ק קיים קבעום רק להלל והודאה בלבד, וא"ש למה לא הזכירה הגמ' מצות הדלקת הנרות, כיון דאיירי לשנה האחרת, וכך אתי שפיר לשון הרמב"ם הנ"ל שחכמים שבאותו הדור תיקנו רק לשמחה והלל, ומ"ש "ומדליקין", הנה זה נתתקן אחר החורבן. וראה בכ"ז בשו"ת 'דברי סופרים' סי' נח, ובס' 'חסדי אבות' נדפס בסוף הספר 'יכין דעת' להגרי"י מקוטנא ובס' 'קול צופיך' בסופו ועוד.

ובטעם הדבר כתבו, דהרי מבואר דמצות הדלקת נ"ח הוא במקום נרות המקדש, דכיון שהנס קרה בנרות המקדש, תיקנו שכא"א ידליק כמו נרות המקדש, וראה בר"ן שבת פ"ב ריש הל' חנוכה, דלכך אסור להשתמש לאורה שכן הי' בנרות המקדש. וראה גם ראב"ד הל' ברכות פ"א הט"ו לגבי נוסח הברכה דנר חנוכה, דהדלקת נרות חנוכה הוה כדאורייתא כמו נרות המקדש, ולכן מברכים "להדליק". וכיון שכן, י"ל דבזמן הבית שהי' הדלקת המנורה בביהמ"ק עצמו, לא עשו לזה שום זכר כו', ורק לאחר החורבן דליכא הדלקה בביהמ"ק, תיקנו זה לזכר הדלקת הנרות בביהמ"ק, או משום דכיון דאמרו רז"ל עשרה נסים נעשו לאבותינו בביהמ"ק, מהיכי תיתי לתקן מצוה דוקא לנס הנרות בלבד, ולכן רק אחר חורבן הבית תיקנו מצות הדלקה.

(וב'קול צופיך' שם ביאר הטעם עפ"י מ"ש הצפע"נ (הל' חנוכה שם), דאחר שבטלה מגילת תענית כנ"ל, ורק חנוכה ופורים נשארו, עיקר החג הוא משום הנרות, כיון שכל עניני המלחמה מצד מגילת תענית בטלו, משא"כ לפני שבטלה מגילת תענית בזמן שביהמ"ק קיים עיקר החג הי' על הנצחון, ולפי"ז י"ל, דכיון דאחר החורבן הוה עיקר החג משום הנרות, תיקנו אז מצות הדלקת הנרות. ומה דאיתא בר"ה יח, א, על ששה חדשים שלוחים יוצאים להודיע קביעות דר"ח, ואחד מהם הוא כסלו, משום מצות הדלקת הנרות, עיי"ש, י"ל שהכוונה הוא ללאחר החורבן, שג"כ היו מקדשים עפ"י הראי', וראה בחי' הריטב"א שם. אבל ראה לקו"ש חט"ו ע' 531 וח"כ ע' 632 שהרבי כתב על צפע"נ זה: "לע"ע לא מצאתי לו חבר, וצע"ג שהרי אומרים ועל הנסים").

דאי נימא כן בדעת הרמב"ם, לכאורה הי' אפ"ל שהרמב"ם לשיטתו קאי, שלא רצה לפרש המדרש דנרות חנוכה אינם בטלים לעולם דקאי גם על ימות המשיח, שהרי לשיטתו בזמן הבית שמדליקים המנורה

עצמה בביהמ"ק, לא תיקנו מצות הדלקה דנ"ח אצל כאו"א וכפי שנת', וא"כ גם בימות המשיח כן.

אבל כבר הקשו על זה ממ"ש הרמב"ם בהדיא בספר המצות שרש א' בתחילתו: "ומונה נר חנוכה, שקבעו אותו חכמים בבית שני", דזה סותר מפורש למה שכתבו. וראה עוד מה שהאריך להקשות ע"ז בס' 'בינו שנות דור ודור' ע' נב והלאה ועוד בכ"מ, וראה גם הערות וביאורים גליון רסז בזה, ואכמ"ל.

ולכן י"ל, שהרמב"ם סב"ל כהמדרש דמשלי, דרק ימי הפורים אינם בטלים, ובפ' בהעלותך אפשר דפירש כה'לקח טוב' הנ"ל, או דלא סב"ל דקאי על נרות חנוכה כנ"ל, או דלא קאי על ימות המשיח רק על זמן הגלות בלבד וכפי שנת'. (ויל"ע בלשון הרמב"ן עצמו, דלגבי הנרות כתב: "שהיא נוהגת אף לאחר החורבן בגלותינו", ולגבי ברכת כהנים כתב: "שנוהגת לעולם", וראה 'פדרס יוסף' החדש פ' בהעלותך ח, ב, אות ו).

אבל ראה לקו"ש ח"ה שם בהערה 4, דלאחר שהביא דגם חנוכה אינו בטל לע"ל, כתב וז"ל: "ועפ"ז יש להוסיף ביאור במדרז"ל הובא ברמב"ן ר"פ בהעלותך". עכ"ל. היינו דלפי"ז יש לפרש כוונת המדרש דאינם בטלים לעולם גם לימות המשיח, ואילו לפי מה שנת' יוצא מדרש זו עצמו הוא הוא המקור לזה.

וממה שאמר הרבי כמ"פ (ראה בס' 'מגולה לגאולה' ע' 203) דלע"ל דהלכה כב"ש ידליקו באופן דפוחת והולך וכו', מוכח דסב"ל בפשיטות שתתקיים גם לע"ל, ועי' גם מנ"ח מצוה שא את ב שכתב דלע"ל יהי' חנוכה ט' ימים וכו'.



"יאכלו דבר המותר בנחת כישראל"

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

כתב הרמב"ם (הל' מלכים פי"ב ה"א): "אל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהיה שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם ממנהגו נוהג, וזה שנאמר בישעיה 'וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירביץ' - משל וחידה. ענין הדבר: שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם המשולים בזאב ונמר, שנאמר 'זאב

ערכות ישדרם נמר שוקד עם עריהם, ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו - אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישראל, שנאמר 'ואריה כבקר יאכל תבן'."

ובפשטות כוונת הרמב"ם בסיום דבריו - "אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישראל" - היא שגם אומות העולם יאכלו רק מאכלי היתר, כמו בני ישראל. וזו הכוונה בדברי הנביא "ואריה כבקר יאכל תבן", שגם ה'אריה' - אומות העולם - יאכל 'תבן', שהוא משל לדבר המותר, 'כבקר' - כמו עם ישראל.

אבל קשה: יש מפרשים שלעתיד לבוא יתגיירו כל אומות העולם ו"ישוּבו לאמונתנו בכל פרטי המצות ודקדוקיהן" (דרשות הר"ן דרוש ז'), ולפי זה מובן מה טעם יאכלו דוקא דבר המותר;

אבל כ"ק אדמו"ר לומד בדברי הרמב"ם כאן (לקו"ש חכ"ג עמ' 179 הערה 76), ש"אין כוונתו בזה שיתגיירו ויקבלו דת ישראל" - והיינו, שישארו גוים לכל דבר* (שלכן בלקו"ש חכ"ז עמ' 246 צריך ליישב כיצד ילמדו תורה אז, שהרי נכרי שלמד תורה חייב מיתה), ואם כן, מה טעם וענין יש בכך שישמרו על דיני הכשרות?! ובפרט שענין זה דכשרות הוא א' המצוות היחידות שמפורש בתורה שגור תושב אינו צריך לשמרם, ועד כדי כך שהיהודי מסייע לו באכילת טריפות - "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה" (ראה יד, כא), והרי התורה היא נצחית!

ובדוחק היה אפ"ל בזה ע"פ פסק הרמב"ם (הל' מלכים פ"י ה"י), ש"בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו לעשות אותה כהלכתה", וכן בנדו"ד, שאוה"ע ירצו מצ"ע לקיים מצוה זו דכשרות; אבל, אין זה מספיק כדי שהנביא יזכיר זה כאחד מייעודי הגאולה, היינו, כנבואה וודאית ומוחלטת (ובפרט לפי הנ"ל שמפורש בתורה "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה")!

ויובן זה בהקדים עוד דיוק בדברי הרמב"ם: ל' הרמב"ם הוא: "לא יגזלו ולא ישחיתו - אלא יאכלו דבר המותר בנחת כישראל", והיינו, שענין זה ("יאכלו דבר המותר בנחת כישראל") בא כהקבלה וכניגוד של מ"ש לפנינו, "לא יגזלו ולא ישחיתו", שע"ז ממשיך "אלא יאכלו דבר המותר" - ומה הקשר ביניהם?

(* ראה בגליון התמב. המערכת.)

ויש לומר הביאור: דבר זה - שאכילת דבר המותר הוא כהמשך והקבלה של העדר הגזילה והשחתה - מובן גם מדברי הנביא שאותם בא הרמב"ם לפרש, ששם "ואריה כבקר יאכל תבן" בא כהמשך וכהקבלה ל"וגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבץ", והיינו, שכשם שלפי פשוטו המלים "ואריה כבקר יאכל תבן" באים להשלים את היעוד של "וגר זאב עם כבש", שלא תקשה: אם הזאב יפסיק לטרוף בשר - מה יהיה לאכילתו? ע"ז מבאר "ואריה כבקר יאכל תבן" - שהתבן יהיה למאכלו,

ומזה מובן גם לפי פירוש הרמב"ם, שלאחר שלמדנו כי "וגר זאב עם כבש", שאומות העולם יגורו בשלום ובשלוה עם ישראל, מתעוררת קושיה: ממה יתפרנסו אומות העולם באם לא יגזלו ולא ישחיתו? על זה מבאר ש"ואריה כבקר יאכל תבן", שאומות העולם יאכלו דבר המותר.

ומעתה מובן הכוונה ב"דבר המותר", (אינן הכוונה לדבר המותר ע"פ דיני הכשרות, אלא) הכוונה היא לדבר המותר, שיושג באופן כשר ולא על ידי גזילה והשחתה. וכפשטות לשונו של הרמב"ם: השגת מזונם ופרנסתם תהיה באופן כזה ש"לא יגזלו ולא ישחיתו" - אלא יאכלו דבר המותר, ללא גזילה והשחתה. ואתי שפיר.



בענין "אז ימלא שחוק פינו" [גליון]

הת' שניאור זלמן גרשוביץ
שליח בישיבת תות"ל - ברלין, גרמני'

בגליון תתמו (עמ' 10), כתב הר"ח רפפורט בענין אסור שימלא אדם פיו שחוק בזמן הזה, והקשה, דלכאורה דברי רבינו בשיחת י' אלול התנש"א, אינם כפי ההלכה. ובגליון תתמח (עמ' 10 ואילך) העירו בזה כמה, וראיתי להוסיף בנידון (כמובן רק כתוספת לכל מה שהאריכו בזה):

דהנה, על דברי הגמרא אסור לאדם שימלא פיו שחוק בעולם הזה, מביא הר"י ענגיל, בספר 'בית האוצר', מערכת א-ס כלל קפט: "אין 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.

ולפי דבריו משמע, שאין כאן איסור ממש, אלא חומרא בעלמא, וממילא יש מקום להקל בזה, אלא שתיקשי לן הא דפסקו רוב הפוסקים שזהו איסור ממש. ובגליון תתמה (עמ' 51 ואילך) עמד בזה הרב יששכר קלוזנר וכתב (בתוספת הוכחה על הענין שעוסק שם), והביא על זה את הגמרא במסכתא נדה (כג, סע"א): "עד כאן הביאו ר' ירמיה לר' זירא לידי גיחוך ולא גיחוך". ופירש"י שם (ד"ה "לידי גיחוך"): "שחוק, בכל תחבולות הללו עסק ר' ירמיה להביא ר' זירא לידי שחוק ולא שחק, דאסור לאדם שימלא פיו שחוק. ור' זירא מחמיר טפ"י. עכ"ל.

ונראה דהך ד"ר' זירא מחמיר טפ"י" 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 טפ"י, אבל עצם הדין, 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 בנדר"ד, ר' יוחנן קודם אמר ההלכה, ואח"כ מוסיפים: "אמרו עליו" - מילתא דחסידותא - על ריש לקיש, שמימיו, עצם מציאותו היה, "שלא מילא שחוק פיו". וא"ש. ע"כ דבריו,

ועפ"ז יש לומר בנדר"ד, דהנה בזמן שלאחרי חורבן ביהמ"ק, גם בלא תקנת חכמים, לא מילאו בני ישראל את פיהם בשחוק, וגם לאחר שתיקנו חכמים, החמירו בנ"י על עצמם יותר מתקנת חכמים, אך מה שנכתב בפוסקים באיסור השחוק בעוה"ז, הוא רק האיסור מעיקרא דדינא, ולא החומרא שהחמירו על עצמם, שזהו ענין שבהרגש הלב, וענין זה אינו קיים עכשיו, כיון שישנו המציאות דמשיח בדורנו, אך

מובן שהאיסור נותר בעינו, ולכן כיום מה שיש להקל, הוא הכל בגדר ההלכה.



שיחות

אחד היה הרמב"ם

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

באג"ק ח"ז (עמ' קלד), כתב הרבי אודות שלילת שיטת ההצטדקות כלפי אוה"ע בקשר להשקפת התורה, וז"ל: "...ומי לנו גדול מהרמב"ם, אשר עליו אמרו גדולי ישראל "ממשה עד משה לא קם כמשה", הנה המעיין בספרו יד החזקה יראה עד כמה הפירושים אשר במורה נבוכים, ובפרט טעמי המצוות, (ראה פירוט בקשר לזה בס' 'מה רבו מעשיך ה', מהדורת תש"ס עמ' 42), לא היו שיטתו הוא בעצמו בתורה...".

ולכאורה הפירוש הוא, שאם יש הבדלים בין חלקי הפרד"ס שבתורה, שמבינים פסוקים בצורה שונה, ומגיעים למסקנות שונות זה מזה, כל-שכן שיהיו הבדלים בין המורה-נבוכים שבנוי ע"פ הפילוסופיה (אע"פ שהיא חקירה אמיתית ע"פ תורה), לבין היד החזקה, שהפירושים והמסקנות שבהם שונים אלו מאלו.

ואם כן צריך ביאור איך לתווך זאת עם דברי הרבי ('תורת מנחם' - תשמ"ה ח"ב עמ' 1028, שיחת כ' טבת) וז"ל: "שלא כדעת הטועים לחלק בין אישיותו של הרמב"ם בספר הי"ד לאישיותו בספר מו"נ (אף שבעבר היו גדולי ישראל שרצו לחלק כן) - רחמנא ליצלן מהאי דעתא לתאר את הרמב"ם ז"ל בתור "אישיות מפוצלת"!"

(ומביא שאדה"ז מביא במאמריו ובספר התניא ריבוי ביאורים מהמו"נ, ומזכירם בקשר עם הביאורים ע"פ הקבלה, עיי"ש).



נרות חנוכה בביהכ"נ כל היום

הרב אפרים הלל הלוי העלער

ראש ישיבת חב"ד ליובאוויטש - קווינס

בסה"ש תש"נ ח"א (עמ' 193 הע' 81) כתב, וז"ל: "ולהעיר, שכדי להוסיף בההתעוררות דנרות חנוכה - כדאי שתהי' מנורה דלוקה בביהכ"נ (שכולם מתכנסים שם) במשך כל המעת לעת, אם אין חשש כלל שישחקו התינוקות", עכ"ל.

והנה, בשיחה זו לא צויין מקור למנהג זה - שתהי' דלוקה המנורה כל המעל"ע בביהכ"נ - ומכאן משמע שמנהג זה נתחדש בשיחה זו, אך באמת הדבר מפורש כבר בד"מ סוסי' תרעב, וז"ל: "ואין ראייה מנרות חנוכה של ביהכ"נ שהמנהג לעשותן רק גדולות, דשאני התם דאיכא מצוה להדליק נרות כל היום כן נ"ל". עכ"ל. וכ"ה ב'מנהגי וורמזא' עמ' רמב, ע"ש.

ולכאורה ע"פ הנ"ל, לא מובן מש"כ ב'שערי תשובה' סי' תרעט בשם 'שבות יעקב', ד"לא מצינו בשום מקום מצוה זו שהיו צריכים להיות דולקים בערב ובבוקר משום פרסומי ניסא". עכ"ל. דהרי נמצא בכ"מ, וכ"ה ב'מקור חיים' סי' תרעב כתב, שחוזרים ומדליקין בבוקר בביהכ"נ, וכ"ה בשו"ת 'מלמד להועיל' או"ח סי' קכא.

ובטעם הדבר - שיהי' דלוק גם ביום בביהכ"נ - נתבאר בארוכה בשו"ת 'בנין שלמה חנוכה', שהוא ע"פ דעת הרמב"ם שמצות הדלקת נרות ביהמ"ק הי' בין בערב ובין בבוקר, ונמצא שהי' הנס גם בבוקר, לכן עושים זכר לזה ומדליקין גם ביום בביהכ"נ משום פרסומי ניסא, עי"ש.



מקורות לדברי רבותינו נשיאנו

הת' שמואל לובעצקי

שליח בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א) בתורת מנחם (ח"א) ה'תש"י ש"פ שלח (עמ' 110), מספר כ"ק אדמו"ר סיפור ששמע מחותנו כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ, משמו של אדמו"ר מהר"ש, שפעם נסע האור החיים עם שיירה במדבר, וכאשר נכנסה השבת לא רצו אנשי השיירה לחכות לו ונשאר לבד. במשך הזמן בא אליו אריה, והראה לו האוה"ח את אות הברית, וכשראה זאת

האריה, הנה לא זו בלבד שלא עשה לו מאומה, אלא ששמר עליו מכל החיות, ואחרי שבת רכב עליו האוה"ח עד שהשיג את השיירא. ע"כ סיפור המעשה.

והנה ב'תורת מנחם' הנ"ל לא מופיע מקור לסיפור הנ"ל, וע"כ מצד "מילתא אלבישייהו יקירא", יש לציין את מקור הסיפור מספר - 'מלכי רבנן' מערכת אוה"ח, בשם ספר 'אות ברית קודש', ועיין גם בספר תולדות אוה"ח (להרא"ז מרגליות) עמ' מה, ומציין שם למ"ש באיוב (ה, כג) וז"ל: "כי עם אבני השדה בריתך וחית השדה השלמה לך".

(ב) ידוע המובא בספר 'שער האמונה' (פרק כז), הסיפור מהה"מ, שעל ידי ראיית כלי הכיר הוא את האומן שעשה את הכלי (שהי' סומא בעין א), ועיין ג"כ בלקו"ש חכ"ט (עמ' 23) וספה"ש תשמ"ט (עמ' 474 ועמ' 590 בהערה 107). ויש להעיר ממ"ש בספר 'אגרא דכלה' פ' ויקהל עה"פ "וכל חכם לב", שמי שעיני שכל בו יכול להכיר בנדבות הצדקה כוונת המנדב. ועד"ז ב'ספר חסידים' (סי' תסח) לגבי שוחט. ועיין ג"כ בספר 'זכרון שם' (דף יא) שהבעש"ט היה מכיר בניגון, את מה שעשה המנגן מיום הוולדו.

והנה עפ"ז יש להמתיק מחז"ל בזבחים (טו, א) מה לבע"מ שפוסל עבודתו שכן גם בקרבן מום פוסל, משא"כ זר לא שייך בקרבן. די"ל הביאור בזה, דמתי שבעל מום מקריב, אז כוחו נכנס בקרבן, והו"ל כקרבן עם מום, וע"כ סברא היא שבעל מום העובד חילל.



נגלה

"איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ"

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א"י בפסחים (ה, רע"א) שאף שיש קס"ד שמ"ש "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", הכוונה "ימים אין לילות לא", מ"מ אינו כן, ודבר ברור הוא שחמץ אסור בב"י וב"י מליל ט"ו, "דהא איתקש השבתת שאור לאכילת חמץ, ואכילת חמץ לאכילת מצה, השבתת שאור

לאכילת חמץ דכתיב שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה, ואכילת חמץ לאכילת מצה דכתיב "כל מחמצת לא תאכלו בכל מושבותיכם תאכלו מצות", וכתיב ב' במצה "בערב תאכלו מצות", ע"כ.

וכתבו התוס' (ד"ה "דהא") וז"ל: "בפרק כל שעה (לקמן כח, ב) יליף ר' יהודה לאוכל חמץ מו' שעות ולמעלה שהוא בלא תעשה, ור' שמעון פליג עלי' - ומהכא לא מצי למילף מידי, דלא הוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור שמשש שעות ולמעלה, אלא להשבתת שאור של שבעת ימים", עכ"ל. ז.א. שהוקשה להו לתוס', למה לא אמרי' שהיות וישנו היקש בין חיוב להשבית חמץ לאיסור אכילת חמץ, כבר צריכים להקיש ולומר שכמו שחיוב השבתת חמץ מתחיל מו' שעות בע"פ, כך איסור אכילת חמץ מתחיל מו' שעות בע"פ, ולמה ס"ל ר"ש שאין איסור אכילת חמץ בע"פ, (וגם למה צריך ר"י לימוד מיוחד ע"ז, ולא יליף לה מהיקש זה), ותירצו, שההיקש הוא רק מחיוב השבתת-שאור בשבעת ימים עצמם לאיסור אכילת חמץ בז' הימים עצמם, ולא מחיוב השבתת שאור של ערב פסח מו' שעות ולמעלה.

ולכאור' מאי קס"ד דהתוס' שיש להקיש גם אכילת חמץ דע"פ להשבתת שאור דע"פ, והרי בפסוק זה, בו נמצא ההיקש, מפורש "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה", הרי שאיירי רק בנוגע להשבעת ימים, ואיך קס"ד שיש להקיש אכילת חמץ גם להשבתת שאור דע"פ?

ובפשטות צ"ל, שבהקס"ד ס"ל התוס' שההיקש הוא מה שמקישם "הענינים", ענין "אכילת חמץ" לענין "השבתת חמץ", ומה שבהקרא איירי בהזמן ד"שבעת ימים", אין זה חלק מההיקש, כי זהו רק פרט צדדי, הזמן, מתי חייב בהשבתת-חמץ ואיסור באכילת חמץ, אבל ההיקש הוא מהענינים עצמם, ולכן הוקשה להם, שא"כ יכולים ללמוד איסור אכילת חמץ בע"פ ע"י ההיקש הזה.

אבל עפ"ז צע"ק לאידך גיסא: מהו תירוץ התוס' "דלא הוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור שמשש שעות ולמעלה, אלא להשבתת שאור של שבעת ימים", הרי בפשטות ההיקש הוא מענין "השבתת חמץ" לענין "אכילת חמץ", ואף שהפסוק איירי ב"שבעת ימים", אין זה סיבה לומר שההשבתת דע"פ משש שעות ולמעלה, הוא דבר שונה מההשבתת דשבעת הימים.

בסגנון פשוט: מהי סברת התוס' לחלק בין ההשבתה דע"פ וההשבתה דיו"ט עצמו, שלכן אפ"ל שההיקש הוא רק מההשבתה דשבעת הימים, ואין כלול בזה ההשבתה דע"פ, והרי בפשטות היא אותה השבתת שאור, ורק שנעשה בזמן אחר, ומה מכריחנו לומר שמכיון שנעשה בזמן אחר ה"ז גדר אחר של השבתה?

לכאור' הי' אפ"ל, שחילוק הסברות בין הקס"ד דהתוס' והמסקנא, תלוי בענין אחר, ובהקדים דיש מקום לומר שהיקש זה [המלמד שכמו שאכילת חמץ מתחלת מליל ט"ו, כ"ה בהשבתת שאור] אינו היקש רגיל - שהתורה מדמה ב' ענינים נפרדים ללמדנו שהדינים שבא' חלים גם על הב', כ"א שפשטות תוכן הפסוק מלמדנו שבזמן שאסור באכילת חמץ חייב בהשבתת שאור. שהרי הפסוק הוא "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה", היינו שהטעם למה "שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם", הוא לפי שאסור לך לאכול חמץ, הרי פשוט שכ"ז שיש איסור אכילת חמץ יש חיוב ליפטר מן החמץ, כי התורה תלתה זה בזה - וא"כ אין זה "היקש" כ"א פי' הפשוט בהפסוק (ומה שנק' היקש הוא רק בשם המושאל).

ולפי"ז אין מקום להקשות שניליף מהיקש זה שאסור לאכול חמץ בע"פ, כי אי"ז היקש אמיתי, כ"א בשם המושאל, שהתורה מלמדתנו רק הדין שהשבתת שאור חלה על ליל ט"ו ג"כ (על כל חלקי השבעת ימים), כמו איסור אכילת חמץ, אבל אין להשתמש בהיקש זה לשום לימוד אחר, כמובן.

וזהו החילוק בין סברת קושיית התוס' והתירוץ: בהקושיא קס"ד שזה היקש רגיל, ולכן הוקשה להם למה לא ילפינן מהיקש זה גם שאסור לאכול חמץ מו' שעות ולמעלה. וע"ז תירצו, שאי"ז היקש רגיל, ו"לא הוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור שמשש שעות ולמעלה, אלא להשבתת שאור של שבעת ימים". ז.א. שזה רק מגלה חיוב השבתת שאור לכל השבעת ימים ולא יותר.

אמנם מובן שפי' זה דוחק הוא, כי אי"ז פשטות משמעות לשון התוס', וגם: אם זהו תירוץ של התוס', אין מקום להמשך התוס', שכתבו וז"ל: "וקשה לרשב"א אמאי לא יליף כרת להשבתת שאור מדאיתקש לאכילת חמץ". עכ"ל. ואם ס"ל להתוס' בהתירוץ הנ"ל, שאי"ז היקש רגיל, א"כ פשוט שאין ללמוד שום ענין אחר מההיקש, ומהי קושיית הרשב"א ליליף כרת להשבתת שאור מטעם היקש זה.

ומוכרח לומר, שס"ל להתוס' שהוה היקש גמור, והטעם שאין ללמוד איסור אכילת חמץ בע"פ מהיקש זה, הוא לפי שהפסוק איירי בהשבתת שאור של שבעת ימים ולא של ערב פסח, אבל לפ"ז הדרא קושיין לדוכתא, למה נאמר שהם ב' גדרים נפרדים של השבתה, כנ"ל?

וי"ל בזה בהקדים מה שמובא בשם האבנ"ז, בביאור מחלוקת הרמב"ם ועוד ראשונים (הובאו ברמ"א יו"ד סק"ב ס"ד), בטעם איסור חמץ במשהו ואינו בטל בששים: שלהרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"ט) ה"ז לפי שחמץ הוא דבר שיש לו מתירין, שהרי אחר הפסח נעשה היתר מה"ת, ודבר שיש לו מתירין אפי' באלף לא בטל. ולשא"ר ('מרדכי' פסחים פ"ב סתקע"ג וביצה פ"א סתר"מ, או"ז ח"ב סרנ"ו) החמירו חכמים באיסור חמץ לאסרו במשהו, מטעמים אחרים.

והטעם למה ס"ל לשא"ר שאי"ז מטעם דהוה דבר שיש לו מתירין, ה"ז לפי שזהו דבר שיש לו היתר וחוזר ונאסר, כי בפסח הבא ייאסר עוה"פ, הרי שאי"ז דבר שיהי' מותר באופן החלטי.

אבל האבנ"ז מבאר באופן אחר: בהקדים החקירה האם איסור חמץ בפסח הוא איסור "חמץ" [- ומתי אסור:] בפסח, שפסח הוא רק הזמן שבו נאסר חמץ; או שהאיסור הוא "חמץ-בפסח", שהזמן אינו רק זמן האיסור, כ"א חלק מגוף (חפצא) האיסור, ז.א. כשמצטרף חמץ עם הזמן דפסח, צירוף זה אסור. וה"ז כמו בשר בחלב שפשוט שלא אמרינן שהחפצא דהבשר אסור, ובלבד שנתערב עם חלב, כ"א אמרי' שהצירוף דשניהם, הבשר והחלב יחד, הוא חפצא האיסור. כמו"כ בחמץ, אין הפי' שחמץ אסור אלא שזהו רק בהזמן דפסח, כ"א הזמן דפסח הוא חלק מחפצא האיסור.

וזהו מחלוקתם: אם חפצא האיסור הוא "חמץ", ופסח הוא רק זמן האיסור, ה"ז דבר שיש לו מתירין, כי חפצא זה עצמו יהי' מותר כשיעבור הזמן. אבל אם חפצא האיסור הוא "חמץ-בפסח", הרי חפץ זה לעולם לא יהי' מותר, כי "חמץ-בפסח" לעולם אסור, ומה שיהי' מותר אחר הפסח, ה"ז לפי שהחפצא תשתנה ולא יהי' עוד "חמץ-בפסח", כ"א יהי' חפצא ד"חמץ" סתם.

ועד"ז י"ל בנוגע לעניננו: הקס"ד דהתוס' הוא, שהזמן דפסח הוא רק הזמן דאיסור חמץ, ולא חלק מחפצא האיסור, ולכן ההיקש הוא בין ענין דהשבתת שאור כשלעצמו לענין דאכילת חמץ כשלעצמו, ולכן

הוקשה להם, שא"כ ניליף ג"כ שאסור לאכול חמץ בע"פ כמו שחייב להשבית חמץ בע"פ.

וע"ז תירצו, שהאיסור הוא "חמץ-בפסח", וא"כ פשוט, שאם התורה הקישה חיוב השבתת חמץ בפסח (בהשבעת ימים), לאיסור אכילת חמץ בפסח (בהשבעת ימים), אין לנו להקיש אכילת חמץ בערב פסח לחיוב השבתת חמץ בע"פ. כי היות והזמן הוא חלק מחפצא האיסור, הרי כשהוא זמן אחר, ה"ו חפצא אחרת של איסור, ולא בזה קאי הקרא, ולכן "מהכא לא מצי למילף מידי, דלא הוקשה אכילת חמץ להשבתת שאור שמשש שעות ולמעלה, אלא להשבתת שאור של שבעת ימים".



גדר 'לך' בהאיסור דלא יראה לך חמץ

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בגמרא פסחים (ה, ב) מבואר, שמן הפסוק "לא יראה לך וגו'" הי' הדין יוצא שהאדם פטור על כל חמץ שאינו שלו הנמצא ברשותו, כולל גם פקדונות שקיבל מן הנכרי. משא"כ הפסוק ד'לא ימצא' בא לרבות גם חמץ כזה שאינו שלו ("דהכא לא כתיב לך" - רש"י), ולכן מרבינן מיניה פקדונות שקיבל מן הנכרי וקיבל עליהן אחריות - שהאדם חייב עליהן. ע"כ תוכן הענין בקיצור נמרץ.

ויש להסתפק בביאור הך ריבוי דפקדונות באחריות, דלכאור' יש לפרשו בב' אופנים: א) שהפסוק דלא ימצא גילה, דלא בעינן 'לך' גמור, ומספיק דרגא פחותה ב'לך' בכדי להתחייב. ופקדון באחריות אכן אינו נחשב 'לך' גמור, אמנם כן נחשב 'לך' קלוש (ובלשון רבא "כדילכון דמי"), וגילתה תורה שלענין חמץ מספיק גם 'לך' כזה. ב) שהפסוק דלא ימצא הוא גזה"כ מיוחדת, שלענין חמץ נחשב פיקדון באחריות 'לך' גמור'.

ובסגנון אחר: האם הגזה"כ הוא בהלכות חמץ, שחמץ לא צ"ל שלך ממש, ומספיק דרגא פחותה בבעלות כנ"ל; או שהגזה"כ הוא בגדר פקדון באחריות, שלענין חמץ בפסח נחשב 'לך' ממש'.

ב. וראה בהמשך הגמ', שקו"ט היכי ידעינן שגם חמץ של נכרי שכיבשתו, הנמצא ברשותו של ישראל, אינו עובר עליו. ובתוס' הקשו: "דבשום דוכתא לא מצריכנא תרי קראי לכיבשתו ושלא כיבשתו וכו'?"

וראה בבעה"מ שתי"מ מאחר דגלי רחמנא איסורא בפקדונות מן הנכרים בדקביל עליה אחריות, סד"א להוי נכרי שכיבשתו דלא קביל עליה אחריות, כנכרי דקביל עליה אחריות וכו'".

ולכאור' הי' אפשר לבאר ההבדל בין התוס' (שלא תירצו כן) לבעה"מ, ע"פ השאלה הנ"ל: דבאם נקטינן דלא ימצא גילה שמספיקה דרגא פחותה ב'לך', אז מובנת הסברא (דבעה"מ) שכמו שמספיק ה'לך' של פיקדון וכו', ע"ד"ז יספיק ה'לך' של כיבשתו. משא"כ באם נפרש שלא ימצא הוא גזיה"כ מיוחדת בגדר פיקדון באחריות, אז מובנת (דעת התוס') שאין מקום כ"כ לסברא זו.

ג. ובגמ' לקמן (ו, א) איתא דנכרי שהפקיד חמצו אצל ישראל, ויחד לו (הישראל) בית, "אין זקוק לבער, שנא' לא ימצא". ורש"י פירש שהמדובר הוא כשלא קיבל עליו אחריות. והקשה הרמב"ן, דא"כ הרי המקור לזה הוא הפ' ד"לא יראה לך", שמזה גמרינן - כנ"ל - דבלא קבלת אחריות אינו עובר עליו, ומדוע מביאה הגמ' שהמקור הוא לא ימצא?

ותי' החת"ס (על הדרף), שלא יראה לך ממעט רק מקרה שאין לו שום שייכות להחמץ, כמו כשהנכרי עומד בבית הישראל ומחזיק החמץ בידו. משא"כ כשהנכרי כבר הפקיד החמץ אצל הישראל, הרי - גם בלי קבלת אחריות - יש להישראל יותר שייכות להחמץ, וא"כ אינו נתמעט מלך, ולכן בעינן למילף שהוא פטור עליו מלא ימצא. עיי"ש.

ולכאור' נראה, דגם מכאן יש להוכיח כפי הסברא דלעיל - דהא דאמרה תורה 'לא יראה לך', לא הוה פירושו דבעינן לך גמור להתחייב, ובאה למעט רק מקרה שאינו לך בכלל, היינו שאין לו שום שייכות להחמץ. (וראה בהמשך החת"ס שם שתי' עפ"ז השגת התוס' על רש"י, ולדברינו מבואר, דהתוס' לשיטתייהו דלעיל, שכן בעינן לך' גמור, ולכן לא ס"ל כסברא זו של החת"ס).

ד. ויש להעיר נמי מדין חמץ של שותפין: דראה במנ"ח (מצוה יא אות ג') מש"כ שלכאור' לא יעבור אדם על חמץ של שותפין, דהרי אינו שלו ממש (וע"ד אתרוג של שותפין). אמנם בט"ז (תמה סק"ה) ובח"י (שם, סק"א) כתבו בפשיטות שכן חייבים על חמץ של שותפין.

ולכאור' גם זה יהא תלוי בהנ"ל: דאם לא בעינן לך ממש, ומספיקה דרגא פחותה כנ"ל, אז מובנת דעת הט"ז והח"י שבשותפין כן חייבים,

דבודאי יש כאן בעלות. משא"כ לאופן השני מתבאר דעת המנ"ח, דבעינן שלך גמור כמו בד' מינים כנ"ל.

ה. והנה, רבינו זי"ע (בלקו"ש חי"ט שיחה א' לחה"ס) שקו"ט בביאור דברי אדה"ז בשלחנו שסוכה צ"ל 'שלך', ומ"מ "יוצא אדם י"ח בסוכה שאולה, דכיון שנכנס לה ברשות ה"ה כשלו" - דאם שאולה נחשבת 'שלו', א"כ מדוע אינו יוצא י"ח בד"מ שאולים?

ותחילה תי' רבינו, דמגזה"כ (ד'כל האזרח בישראל וגו') לומדים, שהדין 'לך' שבעינן בסוכה הוא דרגא פחותה ב'לך', שגם 'שאולה' נחשבת 'לך' בדרגא זו, משא"כ הדין 'לך' בד"מ מחייב 'לך' גמור, ושלכן לא מהני שאולה.

ואח"כ דוחה רבינו תי' זה ע"פ דיוק לשון אדה"ז בשלחנו, דהא דמהני שאולה בסוכה הוא משום "שהשאלה לו מדעתו וה"ה כשלו ממש", שנמצא מזה, דשאולה נחשבת שלו ממש ולא דרגא פחותה בשלו, דלא כהנ"ל! ?

ומסיק, דהגזה"כ בסוכה חידשה - לא שבסוכה לא בעינן לך ממש, אלא - שסוכה שאולה נחשבת לך ממש. עיי"ש באריכות.

ונראה, דכשנדייק בלשונו של אדה"ז כאן בענין פיקדון באחריות, יוצא ברור שיטתו (שהיא דומה לשיטתו גם בסוכה), שאכן הגזה"כ דלא ימצא גילתה - לא שמספיק 'לך' פחות, אלא - שפיקדון באחריות נחשב לך ממש:

וז"ל (סי' תמ ס"ט): "...הרי פקדון זה נחשב להישראל לענין ביעור חמץ, כאילו הוא שלו ממש, כיון שהוא חייב באחריותו . . שנא' לא ימצא בבתיכם ולא נאמר לא ימצא לכם . . הא אין הכתוב מדבר אלא כשקיבל עליו אחריות . . הרי הוא כשלו ממש לענין ביעור חמץ בלבד מגזירת הכתוב".

והרי לנו: (א) מדייק בלשונו פעמיים דנחשב כשלו ממש. (ב) שהגזה"כ היא - לא בהל' חמץ, שמספיקה דרגא פחותה בלך, אלא - שפיקדון זה "ה"ה כשלו ממש לענין ביעור חמץ בלבד מגזה"כ".

ו. והנה בהשיחה הנ"ל, כשרבינו מבאר שיכול להיות דרגות שונות ב'לך', מצייין בהערה 11: "ועד"ז בכר"כ ענינים: קנין הגוף או לפירות . . סוגי משכון בנוגע ללא יראה לך (שו"ע (ואדה"ז) או"ח סי' תמא (ובנ"כ). ט"ז סי' תמג סק"ד. ועוד), ועוד".

(ויש להעיר, דמזה שמציין לדיני משכון אשר בסי' תמא, ולא לדיני פקדון בסי' תמ, משמע כדברינו - שהחיוב בפיקדון באחריות אינו מחמת חידוש בהדרגא דלך הנצרך להתחייב, אלא מגזה"כ מיוחדת בדיני פיקדון, כנ"ל, ושלכן אינו מציין לדינים אלו).

ובפשטות הרי כוונת ההערה היא, שגם בהאיסור דלא יראה לך, רואים שלא צריכים לך ממש, ומספיק דרגא פחותה בלך. והראי' היא, מזה שפסקינן שהמלוה עובר בבל יראה על משכון שקבל מהלוה (ישראל), מחמת זה שיש לו קנין בהמשכון. ואע"פ שגוף המשכון בודאי קנוי להלוה, מ"מ מחמת הקנין שיש להמלוה ג"כ בהמשכון, ה"ה עובר עליו. ונמצא דלא בעינן לך ממש, אלא מספיק זה שיש (גם) לו קנין בהחמץ להקרא "לך".

ואע"פ שהוכחנו שזה שעוברים על פקדון באחריות, הוא מחמת גזה"כ מיוחדת המחשיבתו כשלו ממש, ואינו מספיק הסברא של "לך" פחותה וכו' ?!

נראה שהחילוק פשוט: דבמשכון הרי יש להמלוה קנין אמיתי בהחמץ (ושלכן יכול לקדש בו אשה וכו'), ולכן מספיק האי דרגא ב'לך' שיעבור על כל יראה בלי גזה"כ מיוחדת. משא"כ בפיקדון באחריות, הרי באמת אין כאן שום 'קנין' בהחמץ (לדידן דקי"ל דדבר הגורם לממון לאו כממון דמי), ושלכן בכדי שיחשב לשלו צריכים לגזה"כ מיוחדת כנ"ל.

[ולהעיר משינוי לשונו של אדה"ז בב' הדינים: בפיקדון באחריות "נחשב להישראל לענין ביעור חמץ כאלו הוא שלו ממש וכו'". ולענין משכון "לפיכך הוא עובר עליו כאילו הוא שלו ממש". ומתבאר לכאן החילוק שכתבנו: דבפיקדון הרי מגזה"כ נחשב שלו ממש, ובמשכון אינו שלו ממש, אלא מחמת שיש לו קנין בו, ה"ה עובר עליו ג"כ 'כאילו הי' שלו ממש'].

לסיכום: מדין משכון אכן נראה דלא בעינן לך ממש בכדי לעבור על ב"י, ומספיקה דרגא פחותה בלך, היינו כל זמן שיש לו קנין בהחמץ (אע"פ שאין גוף החמץ קנוי לו), [ומבואר עפ"ז דעת הט"ז והח"י הנ"ל לענין חמץ של שותפין].

אמנם, הדין דפיקדון באחריות אינו שייך להנ"ל (עכ"פ לדעת אדה"ז ורבינו), והוא גזה"כ מיוחדת להחשיב פיקדון באחריות כשלו ממש לענין חמץ בפסח. [ומה שעצ"ע הוא, מה הי' באמת המקור

לחז"ל, שה'לך' בהאיסור דב"י אינו מצריך 'לך' גמור, ושלכן חייבים גם בקנין כמו משכון. ואולי יעירו בזה הקוראים הנכבדים שיחיון].



זמן חלות האיסור דבל יראה [גליון]

הנ"ל

ראיתי מה שהעיר על דברי הת' גבריאל לויין שי' בגליון האחרון (עמ' 46), ויפה השיג, ותודתי נתונה לו בזה.

ולקיים מה שכתבתי נראה, דע"י שינוי קטן בדברי יתורץ השגתו, והכל על מקומו יבא בשלום: דהנה כתבתי, שלדעת התוס' הרי 'בל יראה' חל על האדם בזמן הפסח, ורק שקודם לכן מוטל עליו החיוב להכין את עצמו לקיום המצוה ע"י ביעור חמץ, וא"כ בנידון שהתורה אומרת אך ביום הראשון תשביתו, כבר אין צורך שהאדם יכין את עצמו לפני החג, ויכול להשבית החמץ בחג. והקשה ע"ז, דא"כ איך קאמרי התוס' שהפס' ד'אך ביום הראשון' הוה מיותר, הרי הוא בא לגלות לנו שלא צריכים לבער החמץ - מחמת חיוב הכנה - בערב פסח?!

וע"כ י"ל באו"א קצת: דהיות שכל החיוב לבער קודם הפסח - לפי תוס' כנ"ל - הוא רק מחמת ההכנה לקיום המצוה דב"י, א"כ כשהתורה אומרת ומצוה על ההשביתה גופא, א"כ נמצא דלמצוה זו לא צריכים להכנה קודם המצוה, משום שההכנה היא חלק מהמצוה עצמה (ובפרט לדעת התוס' בכ"מ, שהמצוה דתשביתו הוה לאינתוקי לעשה, והיינו שכל תוכנה הוא קיום המצוה דב"י).

ושוב כבר אין צורך שהתורה תשמיענו שהחיוב הזה הוא 'ביום הראשון' - דהרי זהו התחלת זמן המצוה - וא"כ הוה הפסוק ייתורא. (ועיין בתוס' הרא"ש וברש"ש שהייתורא הוה רק המילים 'אך ביום הראשון', ולא הציווי ד'תשביתו' כמובן).



"בנפול אויבך אל תשמח" והשייכות לדוד

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

במסכת ברכות (ט, ב) אומרת הגמרא: "ק"ג פרשיות אמר דוד ולא אמר הללוי", עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר 'יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללוי'".

והקשה על כך המהרש"א (בחדא"ג שלו) וז"ל: "מכאן קשה, למה שכתבו האחרונים בשם המדרש שאין אומרים הלל ביום אחרון של פסח, משום שאמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים, ואתם אומרים שירה (סנהדרין לט, ב, מגילה י, ב), והרי הכא אמרו בהיפך, דלא אמר דוד הלל עד שראה במפלתן של רשעים, גם בפ"ב דערכין (י, ב עיי"ש) אמרינן טעם אחר, דלכך אין אומרים הלל ביו"ט אחרון של פסח משום דאין חלוקים בקרבנותיהן, ודו"ק", עכ"ל.

[ב"האחרונים בשם המדרש", כוונת המהרש"א לדברי ה'בית יוסף' (סת"צ ד"ה "כל הימים") שהביא מ'שבלי הלקט' על יסוד מדרש הרנינו "שהטעם שאין גומרין ההלל כל ימי הפסח הוא לפי שנטבעו המצריים, וכתוב בנפול אויבך אל תשמח", ומפורש כן בפסיקתא דר"כ: "למה אין כתיב שם שמחה? - בשביל שמתו בו המצריים. וכן אתה מוצא כל שבעת ימי החג אנו קורין בהן את ההלל, אבל בפסח אין אנו קורין בהן את ההלל אלא ביום טוב הראשון ולילו, למה? דאמר שמואל 'בנפול אויבך אל תשמח'"].

וכן בשו"ת 'חוות יאיר' סרכ"ה (בסוף התשובה) הקשה ע"כ שא"א הלל שלם בפסח מטעם שמעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה וכו', שלכאורה הרי מהגמ' בברכות נמצא שמפלת הרשעים מהווה סיבה כן להלל לה?

ותירץ בחו"י ב' תירוצים: א. בשעת דין הרשעים ואבדנם אין לומר שירה (ועד"ז בימים טובים שהם זכר למפלת הרשעים), משא"כ דוד אמר הללו' לאחר זמן, ולא באותה שעה ממש. ב. אמירת הלל שלם שהוגדרה ע"י חז"ל כ"שיר" - מהווה שמחת אלוקים, משא"כ אמירת הללו' בעלמא. ואמירת חצי הלל מלמדת שאין השמחה שלימה.

(ומעין תירוץ השני מצינו ב'חק יעקב' (תצ, ט) שיישב קושיית בעל 'שיירי כנה"ג' על המנהג שבמהרי"ל לומר בשש"פ "זמן שמחתינו", "משום שמחת טביעת המצרים", שהרי אין גומרין ההלל משום מעשי ידי טובעים בים? וכתב ב'חק יעקב': "דווקא ההלל, לומר שירה לפני הקב"ה, כאילו יש שמחה לפניו, אין אומרים משום מעשי ידיו טובעים בים. אבל אומרים זמן שמחתינו, שיש באבוד רשעים רינה") (וכבר האריכו בכו"כ מקומות ובפרט במפרשי הש"ס והעי' בסנהדרין (לט) ובמסכת מגילה ועוד בענין בנפול וגו' והסתירה לבאבוד רשעים וגו').

ולכאורה יש ליישב קושיות הנ"ל - ובהקדים: רבינו יונה מפרש את 'בנפול אויבך אל תשמח', וז"ל: "גם בהיות האויב רשע, אין לשמוח

בדעתו בלתי מפני ה' לבדו. רצוננו לומר, כי זה הצדיק לא ישמח במפלת הרשעים, אך אם כוונת שמחתו מפני שמפלתו כבוד שמים הוא, לא מפני שנאתו אותו" (וראה גם 'ביאורים לפרקי אבות' כרך א' עמ' 230).

ועד"ז פירש ב'דרך חיים' למהר"ל מפראג (ד, כ): "והא דכתיב באבוד רשעים רינה, היינו היכא שבא האיבוד בשביל הרשעות. לסלק הרשעות מן העולם. אבל אם לא היה משום הרשעות, רק נפילה אחרת הגיע לרשע - אסור לשמוח. . . אבל אם לא בא האיבוד בשביל זה לסלק הרשעות, הרי בוודאי אין דבר זה טוב, ואף שהוא לרשע, ואין לשמוח, ואיסור גמור הוא".

כלומר: עצם הרעה שבאה לרשע אסור לשמוח בגללה. מותר לשמוח רק בגלל כבוד שמים שניצח, והרשעות שסולקה וכיו"ב.

והנה בשאר בנ"א קשה להפריד בין הרגש האישי והשמחה לש"ש.

(ולהעיר שגם כשהודה דוד לה' על הצלתו שלו כמ"ש "וידבר דוד לה' את דברי השירה הזאת ביום הציל ה' אותו מכף כל אויביו ומכף שאול" - איתא במו"ק (טז, ב) - א"ל הקב"ה לדוד: "דוד שירה אתה אומר על מפלתו של שאול אלמלא כו").

וי"ל שאצל דוד שאני משאר בנ"א, שהרי איתא בתניא פ"א (ה, ב) [מירושלמי ברכות פ"ט ה"ה] שהעיד על עצמו "ולבי חלל בקרבי - שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית", ולכן השמחה על מפלת הרשעים היתה כל כולה לש"ש בלבד.

והנה, מה שמצינו עוד בכ"מ שדוד שמח על מפלת אחרים: א. בסדר 'אליהו רבה' פי"ח (שם עומד המדרש על הסתירה בין "באבוד רשעים רנה" ו"בנפול אויבך על תשמח" - "כיצד יתקיימו שני כתובים הללו"?) איתא ש"באבוד רשעים רינה" מוסב כלפי רשע, שבאבדנו מותרת השמחה. והראיה מנבל הכרמלי אויבו של דוד ולא שב בתשובה גם כשניתנה לו הזדמנות לכך, וכששמע דוד שמת "ויאמר ברוך ה' אשר רב את ריב חרפתי וגו'". ופירושו המפרשים (ישועות יעקב' על א"ר שם) "ששמח ונתן הודאה על מפלתו של נבל שהיה רשע גמור". (ב. במסכת מו"ק טז, ב כנ"ל).

- הנה כל הנ"ל באמת היה זה: א. על הצלתו, ב. על נצחון האמת והקדושה, והוא עפ"י מאחז"ל (סנהדרין קיג, ב) "רשע אבד מן העולם - טובה באה לעולם, שנאמר ובאבד רשעים רנה".

וחיזוק לדברים אלו, באחד מביאוריו של כ"ק אדמו"ר (בלפ"א עמ' 230) ש"בנפול אויבך" הכוונה למין ואפיקורס עליו נאמר "תכלית שנאה שנאתים, לאויבים היו לי", ואעפ"כ "אל תשמח" - שאין רשאים לשמוח במפלתו, עיי"ש.

והנה, דוד המלך הוא זה שאמר (תהלים קלט, כב. שבת קטז, א) הפסוק תכלית גוי, ובוודאי קיים הציווי דאל תשמח, כפירוש הנ"ל, משא"כ כשמדובר בשמחה על הצלתו - שהוא דבוק בשכינה וכנ"ל שלבו חלל בקרבו - ונצחון האמת על השקר.



אי בעי דיבור בפיגול ושלא לשמה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

פסחים סג, א, תוס' ד"ה "ר"מ סבר" כותב וז"ל: "מכאן מדקדק ר"י דהא דקרי בכל דוכתי פיגול פסול מחשבה, לאו דוקא, דאינו פיגול עד שיוציא בשפתיו וכו'". ע"כ. דברי תוס' אלו הם ברורים, דפיגול בעי דיבור ולא סגי במחשבה. והנה בכמה מקומות בש"ס נשא ונתן התוס' בענין זה, ולפעמים בא למסקנא כמ"ש כאן בפסחים, ולפעמים נראה שהוא מסופק בזה:

בזבחים ד, ב ד"ה "מחשבה בעלמא" כתב וז"ל: "ואפי' יהא צריך דיבור, כיון דליכא מעשה הוי כמחשבה בעלמא". ע"כ. הרי דכאן נראה דאין לו מסקנא בענין זה. וכן בחולין לט, א ד"ה "אלא זביתה", דמקשה "אי חשיב פיגול אף במחשבה בלא דיבור, אם כן וכו'", דמשמע דעדיין מספקא לי'.

ואבוהון דכולה היא במס' ב"מ דף מג, ב ד"ה "החושב לשלוח יד" וז"ל: "הך מחשבה הוי דיבור כדיליף מעל כל דבר, וכן מחשבת פגול נמי הוי בדיבור ולא בלב וכו'". עכ"ל. ולכאורה יש לעיין בדברי תוס' אלו: (א) מה ענין פיגול אצל שליחות יד, אטו מפני שמדבר אודות שליחות יד צריך להזכיר סוגיא דפגול. ואע"פ שיש לומר שרצונו להוכיח שהלשון מחשבה הוא לאו דוקא, כמו שמצינו בפיגול, מ"מ צ"ע, דהו"ל לומר כן, היינו שהיל"ל וכן מצינו, ומלשונו יותר משמע שבא כאן לברר ההלכה אודות פיגול. וצ"ע.

(ב) גם צ"ע, דבנוגע לשליחות יד, כתב מקור למה "הך מחשבה הוי דיבור", והוא משום דילפינן מעל כל דבר פשע, אבל בנוגע לפיגול,

מהיכי תיתי דבעינן דבור, הלא בפסוק לא כתוב בכלל לשון דבור, ואדרבה כתיב "לא יחשב" דמשמע מחשבה.

(ג) התוס' בב"מ ובפסחים שניהם נקטו הלשון פגול, וכתבו שפגול אינו במחשבה כ"א בדבור, ומתוך דבריהם הי' אפשר לדייק דשאר פסולי מחשבה בקדשים, היינו מחשבת שלא לשמה, אינו בדיבור כ"א במחשבה. דאל"ה הול"ל דמחשבה בקדשים היינו דבור, וכלשון רש"י בזבחים (מא, ב) ד"ה "כגון שנתן" שכתב: "וכל מחשבה דקדשים מוציא בפה הוא". וכיון דבשני המקומות כתב רק פיגול, משמע דשלא לשמה לא בעי דיבור.

וצ"ע, דבריש מס' זבחים (ב, א) בתוס' ד"ה "כל", שמדבר שם באריכות אודות שלא לשמה, כתב שם בסופו וז"ל: "ובפ' המפקיד פירשתי הא דמחשבה פוסלת בקדשים, אי בדיבור הזבח נעשה שלא לשמה או אפילו במחשבה". עכ"ל. וצ"ע, דשם בהמפקיד מדבר רק אודות פיגול ולא אודות שלא לשמה. ואולי לזה נתכוון, היינו מדיוק לשונו דרק פיגול צריך דיבור, אבל זה דוחק גדול, דלזה לא שיך לשון "פירשתי", וא"כ משמע מדברי התוס' אלו שמ"ש התוס' בהמפקיד (ואולי גם בפסחים) "פגול" הוא לא בדוקא, וגם שלא לשמה צריכא דיבור ולא סגי במחשבה, ועדיין צ"ע.

היוצא מדברינו, דאודות פגול יש תוס' מפורש בפסחים ובב"מ דבעינן דיבור, אע"פ שבמקומות אחרים נראה שאינו ברור כ"כ להתוס'. ובנוגע לשלא לשמה לא מצינו עדיין מפורש בתוס' דבעינן דיבור, רק דממשמעות דברי התוס' בריש מס' זבחים משמע דבעינן דיבור.

(אגב, דברי התוס' בזבחים (ב, א) צריכים עיון, ובפרט לפי הכלל דישנה בדרך קצרה, למה לו לכתוב כאן באופן של שאלה ולכתוב ב' הצדדים, ולציין התוס' בפ' המפקיד, לכאורה היל"ל דפ' המפקיד פירשתי דמחשבה פוסלת בקדשים רק בדיבור ולא במחשבה. ולמה ציין לפ' המפקיד, ולא כתב מה שפירש שם, דבודאי הי' זה הדרך הקצרה, וצ"ע).

והנה מצאתי תוס' שבפשטות מפורש שם דבנוגע לשמה ושלא לשמה לא בעי דבור, ובמחשבה סגי. והוא בזבחים (ב, ב) בד"ה "קיימי ב"ד ומתני" שכתב וז"ל: "ונראה לפרש דמי שלא הי' בלבו, [היינו מ"ש בהמשנה אף מי שלא הי' בלבו לשם אחת מכל אלו כשר, פירוש שלא חישב לשמה], היינו שלא אמר בהדיא לשם אחד מכל אלו אבל

חישוב בלבו למה שדינו להיות, הא סתמא פסול וכו'". ע"כ. הרי מפורש בדברי התוס', דלולי דהיינו צריכין מחשבה לשמה וסתמא היתה פסולה, הי' סגי בלא דיבור. ולכאורה ה"ה דשלא לשמה הוא ג"כ במחשבה ולא בעי דיבור, דמאי נ"מ שייך להיות בזה. וא"כ הרי מוכרח מהתוס' דפסול שלא לשמה אינו צריך דיבור וסגי במחשבה.

ואולי י"ל דתוס' זה (זבחים ב, ב) אינו חולק על התוס' בפסחים וב"מ, רק שאירי בשלא לשמה, והתוס' דפסחים וב"מ אירי בפגול, ויש לעיין מהו החילוק ביניהם.

ואפשר לומר בהקדים דברי הרמב"ם בפ"ג מהל' פסולי המוקדשין הל' א וז"ל: "שלוש מחשבות הן שפוסלים את הקרבנות, ואלו הן: מחשבת שינוי השם, ומחשבת המקום, ומחשבת הזמן וכו'". והולך ומפרש המחשבות כאו"א, ומתחיל במחשבת שינוי השם, ומסיים "זו היא מחשבת שינוי השם", ואח"כ מפרש מחשבת שינוי המקום, ומסיים "זו היא מחשבת המקום, וזבחים שחשב בהם מחשבה זו, הם הנקראים זבחים ששחטם חוץ למקומם". וכן בנוגע מחשבת הזמן מסיים ג"כ "זו היא מחשבת הזמן, וזבחים שחשב בהם מחשבה זו, הם הנקראים זבחים שנשחטו חוץ לזמנם". ע"כ.

והנה לשון הרמב"ם מעניין מאד. למה הוסיף בנוגע מחשבת המקום והזמן מה שהם נקראים "זבחים שנשחטו חוץ לזמנם או למקומם", הרי הרמב"ם הוא ספר של הלכות, ומאי נ"מ להלכה מה שהם נקראים?

ואפ"ל דכוונת הרמב"ם בזה להסביר יסוד מחשבת המקום והזמן, דהיינו, דאינם רק פסולי מחשבה גרידא, כ"א שהם מחשבות הנחשבות כמעשה, דהיינו ע"י מחשבת המקום והזמן הוה כאילו נשחטו חוץ לזמנם או למקומם, וזהו גדר הפסול. ונמצא שאין זה רק מחשבה הפוסלת, כ"א שהמחשבה פועלת כאילו נעשה הקרבן חוץ לזמנו או מקומו.

והנה המקור לדברי הרמב"ם הוא הפסוקים שמהם נלמדו הדין דמחשבת המקום והזמן, והיינו דהפסוקים נכתבו בלשון עשי', "ואם האכל יאכל ביום השלישי". ועוד שהרמב"ם בעצמו בפרק הנ"ל הל' ב' הביא הפסוקים, והוצרך לשלול העשי' ולומר שהפסוק מדבר רק במחשבה. ומזה למד הרמב"ם, שהפסול הוא פסול בעשי', ואפילו לאחר שמפרשים הפסוק במחשבה, והיינו דהמחשבה נחשבת כעשי', כמשנת"ל.

ולפ"ז אפ"ל, דזהו החילוק בין שלא לשמה ופגול, דשלא לשמה הוא פסול מחשבה, וכלשון הרמב"ם שם (טו, ג): "אסור לחשב בקדשים מחשבה שאינה נכונה וכו'", היינו דפסול שלא לשמה הוא פסול מחשבה שאינה נכונה, ומש"ה לא בעינן דיבור. משא"כ בפיגול, שהפסול הוא פסול מעשה, ר"ל שהמחשבה נחשבת כמעשה, משו"ה צריכים דבור, דממחשבה גרידא אינן יכולין להתייחס למעשה.

ואפשר שזהו כוונת התוס' דהמפקיד, שמדמה ענין שליחות יד לענין פגול, דהנה בשליחות יד סברי ב"ה דבעינן מעשה, ושיטת ב"ש דע"י מחשבה נחשב כמעשה של שליחות יד. ומאחר שבהפסוק כתוב "דבר פשע", חזינן דבעינן מעשה. וזהו מה שתוס' מדמה עינן פיגול לשליחות יד, דבשניהם הענין הוא מחשבה או דבור הנחשב מעשה. ומאחר שמצינו בשליחות יד, שבכדי שמחשבה תהא נחשבת מעשה, צריכין שהמחשבה תצא לפועל ע"י דיבור, ה"ה כן גם בנוגע לפיגול, שכדי שתהא המחשבה נחשבת כמעשה, צריכין שתצא ע"י דבור. וא"ש הדמיון של התוס' בין ענינים הנראין כענינים נפרדים. ודו"ק.

והנה התוס' בפסחים מביא ראי' לדבריו בנוגע לפגול, מר"מ דאיירי בלאוכליו ושלא אוכליו, וא"כ יש לעיין אם שלא לאוכליו הוא פסול מחשבה כמו שלא לשמה, או פסול מחשבה הנחשבת כמעשה פגול, ולפי דברינו צריכין לומר שפסול דשלא לאוכליו הוא כפסול פגול.

ואפשר לדייק בדברי ברמב"ם כדברינו, דבפרק ב' מהלכות ק"פ ה"ה כתב: "שחטו למי שיכול לאכול ולמי שאינו יכול לאכול כזית. . . כשר, שאלו הראויין לו אוכלין כהלכה, והאחרים כאילו לא חשב עליהם". ע"כ.

ולשון הרמב"ם צע"ק, מה שכתב "אוכלין כהלכה", ולכאורה הול"ל "ראויין לאכול" וכדומה, מה הדגש על מה שיעשו בשעת האכילה. וגם צ"ע, הרי השאלה היא אם מקצת אוכלין פוסלין או לא, והרמב"ם לכאורה בא להסביר טעם שאינו פוסל, ומה טעם כתב בזה. וגם מה השייכות של "אוכלין כהלכה" ל"והאחרים כאילו לא חשב עליהם".

ואולי אפשר לפרש, שדעת הרמב"ם היא, שפסול שלא לאוכליו הוא שבזמן השחיטה צריכין שיהא הפסח עתיד להאכל, היינו שיהא מצב ברור של אכילת פסח. והפסול שלא לאוכליו הוא שהפסח נחשב בשעת שחיטה שלא נאכל. ומש"ה כתב הרמב"ם מאחר שהראויין "אוכלין כהלכה" בלשון הוה, הרי במילא "האחרים כאילו לא חשב

עליהם", דמאי איכפת לנו מחשבה כזו שלא לאוכליו, מאחר שכבר אוכלין כהלכה. ולפ"ז יש עכ"פ משמעות מדברי הרמב"ם שפסול שלא לאוכליו הוא כפסול פגול.

אבל עדיין צריך עיון בכל זה, מאחר שמהתוס' בנדרים ב, א משמע, שפירוש התוס' בהמפקיד הוא לא רק לגבי פיגול, כ"א גם בלשמה, וקשה לומר ששני התוס' חלוקים בפירוש התוס' בהמפקיד, וצ"ע*.



בגדר ההודאה ד"נר חנוכה" – בשיטת הראשונים*

הרב לוי יצחק שטרן

ר"מ במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. איתא במסכת פסחים (ז, א-ב) "אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך, [מקשה הגמרא] מאי מברך? [מתרצת הגמרא] רב פפי אמר משמיה דרבא 'לבער חמץ', רב פפא אמר משמיה דרבא 'על ביעור חמץ', [מבאר הגמרא] ב'לבער' כולי עלמא לא פליגי, דודאי להבא משמע, כי פליגי בעל ביעור. . והלכתא על ביעור חמץ".

והנה בטעמי הברכות נחלקו הראשונים ב"מה שחלקו במטבע הברכות, דיש מהן ב'על..'. ויש מהן בלמ"ד"; ומהם: (הרא"ש בפסחים פ"א ה"י, כתב את שיטת) הריב"א, (אזיל בשיטת) הר"ן (בפסחים ג, ב (מדפי הרי"ף), ד"ה "וקשיא"), כתבו: (הבא לקמן, הוא לשון הר"ן) "יש לנו שני מיני מצות; א. מצוה שעל כרחיה יש לו לקיימה, ואי אפשר להפטר ממנה ע"י אחרים, כתפילין וציצית. . ובאלו הכל מודים שצריך לברך עליהם בלמ"ד, לפי ששמוש הלמ"ד מורה שהמצוה מוטלת עליו, . . ב. מצוה שאע"פ שמוטלת עליו, אפשר להפטר ממנה ע"י אחר, כביעור חמץ ומילה. . ומצות הללו, כשהן נעשות ע"י אחר, הכל מודים שאותו אחר מברך עליהן ב'על..'. . על מה נחלקו, על המצות הללו המוטלות עליו כחובה, ואפשר לעשות ע"י אחר, כשהוא בעצמו עושה אותן. . מר [רב פפי] סבר לבער, כיון דחיובא עליה רמיא

(* ראה בכל זה באג"ק ח"א עמ' רלט הערה ח; רשימות חוברת סא ס"ו; וחוברת קנא עמ' 18 וש"נ. המערכת.)

(* לזכות בני שיחי' שנולד ביום השבת קודש פרשת מקץ זאת חנוכה, והברית תהיה אי"ה ביום השבת קודש פרשת ויגש.)

. . ומר [רב פפא] סבר דבביעור . . ליכא לברוכי בלמ"ד, כיון שאפשר להתקיים ע"י אחר (ונפסק בגמרא: "הלכתא, על ביעור חמץ").

הרמב"ם (בהלכות ברכות פי"א הי"א), כתב: כל העושה מצוה . . אם עשה אותה לעצמו, מברך - לעשות. עשה אותה לאחרים, מברך - על העשיה.

ב. ונמצא, דישנם ב' דיעות בטעם ברכת על ביעור חמץ: סברת הר"ן, דעל מצוה המוטלת עליו חובה, ואפשר לעשותה ע"י אחר, כשהוא בעצמו עושה אותה - פליגי, ופסקינן בבדיקת חמץ: "הלכתא, על ביעור חמץ". כמו שמבואר לעיל (בפירוש דברי הר"ן), דעל מברכינן, אפילו כשעושה לעצמו, מ"מ כיון שאפשר להתקיים ע"י אחרים, מברכינן על.

סברת הרמב"ם, דאם עשה אותה לעצמו - מברך לעשות. מ"מ פסק הרמב"ם (שם הט"ו), "המברך אחר שעשה, מברך על העשיה". לכן, כאן בבדיקת חמץ, סבירי ליה להרמב"ם שמברך על ביעור חמץ, כיון (שכתב הרמב"ם שם הט"ו בסופו), ש"משעה שגמר בלבו לבטל, נעשית מצות הביעור קדם שיבדוק". הרי שמברך על ביעור חמץ, כיון דעל פירושו, לשעבר, וכאן כבר עשה (חלק מ)המצוה.

ג. אלא שע"פ הנ"ל הקשו הראשונים, בנוגע להדלקת נר חנוכה: הרא"ש הקשה (שם) וכן הקשה הר"ן, דלדידן, דמברכינן להדליק נר חנוכה בלמ"ד, דנר חנוכה, הרי אפשר לעשותה ע"י שליח, א"כ לשיטתם, היה לו לברך בעל, כיון שאפשר להתקיים ע"י אחר?

הר"ן תירץ, "דצריך לאשתתופי בפריטי, כיון שאינו יוצא אלא בשל עצמו. הרי אין מצוה זו, יכולה להתקיים ע"י אחר".

אמנם להרמב"ם, לא קשה כלל מזה, כיון דלשיטתו כל שעושה אותה בעצמו, מברך לעשות (ואפילו אם אפשר לעשותה ע"י אחרים), והרי כאן, בהדלקת נר חנוכה, מברך להדליק נר חנוכה בלמ"ד.

אכן נראה, דלהרמב"ם באם מדליק בשביל אחר, הרי מברך על הדלקת נר חנוכה, דהרי פסק, דכאשר עושה אותה לאחר, מברך על העשיה. אמנם זה אינו כלל וכלל, מכיון דהרמב"ם לא הזכיר כלל מזה (דבנרות חנוכה מברך על כאשר מדליק לאחר), לא בהלכות ברכות ולא בהלכות חנוכה, ולפחות היה לו להזכיר מדין זה בהלכות חנוכה?

והנראה, דלהרמב"ם לא יהיה דאחד מדליק לאחר. ולא מפני שמשנתף עמו (כנ"ל בדברי הר"ן, דלכן יכול להיות כזו הו"א - דשליחות), אלא מטעם אחר, כדלקמן.

ד. והנה, לבאר זאת, יש להקדים תחלה ביאור בדברי הגמרא בשבת (כג, א). דאיתא; "אמר רב ששת, אכסנאי (אורח), חייב בנר חנוכה. א"ר זירא, מריש, כי הוינא בי רב, משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא", ונחלקו בזה הראשונים, אי אמרינן דהאורח מחויב להשתתף בהדי אושפיזא או דזהו תלוי ברצונו, דיכול להדליק או להשתתף.

דהנה, הרמב"ם פסק (בהלכות חנוכה פ"ד הי"א), וז"ל: "אורח . . . [ש] אין לו בית להדליק עליו, צריך להדליק במקום שנתארח בו, ומשתתף עמהן בשמן". ומבואר מלשון הרמב"ם, דכתב ומשתתף וכו', ולא כתב ואם רוצה יכול להשתתף וכו', דבאורח הוי קיום המצוה דנ"ח רק ע"י שישתתף עם בעה"ב.

אכן, הטור פסק (בהלכות חנוכה סימן תרעז), "אכסנאי חייב להדליק בפ"ע . . . ומיהו בפרוטה שיתן לו וישתתף עמו, סגי". ומבואר מדבריו, דבעצם יכול להדליק בעצמו, אלא דסגי ליה במה שישתתף.

והנה, ביסוד סברת מחלוקתם, ראיתי דברשימות שיעורים - להרה"ג י. י. קלמנסון שליט"א, ר"י דישיבה גדולה נ.ה. - עניני חנוכה (סימן לג), ביאר (ע"פ דברי השפ"א שבת כא, ב), דנחלקו בביאור החידוש דרב ששת - דגם אכסנאי חייב בנ"ח, אע"פ שאין לו בית. דיש לפרש חידוש זה בכ' אופנים: הא' דמשמענו דחויב דנ"ח לא הוי חובת בית כמזוזה, אלא הוי חובת גברא, דלמכתחילה חייבו חז"ל במצות נ"ח את הגברא, ואי"ז תלוי כלל בבית. והב', דעיקר תקנת חז"ל, דמצות נ"ח הוי חובת הבית, אלא דחייבו ג"כ בנ"ח מי שאין לו בית, משום חובת גברא, והוא חויב נוסף לעיקר התקנה דמצות נ"ח.

והוכיח - מלשון הרמב"ם (בהלכות חנוכה פ"ד ה"א), דכתב וז"ל: "...מצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד". ולפי הנ"ל מתבאר דהמצוה היא חובת הבית. ולפ"ז צריך לומר דהרמב"ם מפרש, דהחידוש דרב ששת - דלא נימא דאכסנאי אינו חייב כלל בנ"ח כיון דאין לו בית, אלא שחייב בנ"ח והוא משום חויב נוסף דהטילו חז"ל על הגברא, וכנ"ל.

ולפ"ז ביאר - דהרמב"ם סבירי ליה, דהא דאכסנאי משתתף עם הבעה"ב, הוא משום דלשיטתו מצות נ"ח היא חובת הבית, וא"כ

אכסנאי שאין לו בית אין לו להדליק בעצמו, אלא ישתתף עם בעה"ב ואז הרי זה הדלקה דבית, והרי הוא יוצא ידי חובתו רק בגלל השתתפו בהדלקה דבית.

אמנם הטור י"ל דסבירי ליה, דאכסנאי יכול להדליק בעצמו, ואין צריך שישתתף עם בעה"ב, דסבירי ליה דמצות נ"ח לא הוי חובת הבית כלל, אלא דהוי חובת גברא.

ה. והנה לפי ביאורו יוצא, דלהרמב"ם, אכסנאי יוצא ידי חובתו בהדלקת נ"ח, רק באם משתתף עם בעה"ב. ולכאורה עדיין צריך ביאור בדברי הרמב"ם, דהמעין בדברי הרמב"ם יראה דפסק (שם פ"ד הי"א); "אורח . . . [ש]אין לו בית להדליק עליו, צריך להדליק במקום שנתארח בו, ומשתתף עמהן בשמן", ומבואר להדיא דהאורח "צריך להדליק בעצמו" וגם "ומשתתף עמהן בשמן". ולפי דברי ה'רשימות שיעורים' למה צריך האורח להדליק, הרי מצות נ"ח זהו חובת הבית, וא"כ די לו שישתתף ויקרא ההדלקה "הדלקה דחובת הבית"? ועוד היה לו להרמב"ם לכתוב בקיצור, "אורח . . . [ש]אין לו בית להדליק עליו, צריך במקום שנתארח בו להשתתף עמהן בשמן", מהו דכתב "צריך להדליק במקום, ומשתתף וכו'?"

ולבאר זה, יש להקדים עוד קושיא כללית, מהו מקור דברי הרמב"ם דגם האורח מחויב להדליק, הא הבאנו לעיל דברי הגמרא, ולא הוזכר שצריך ב' דברים, הדלקת נ"ח והשתתפות?

והנראה לומר, דהרמב"ם סבירי ליה, דר"ז דאמר, כי הוינא בי רב, משתתפנא בפריטי, בא להוסיף על דברי רב ששת - דאכסנאי חייב בנ"ח. היינו, דרב ששת אמר, דאכסנאי מדליק בעצמו נ"ח, ור"ז בא והוסיף, דצריך נמי להשתתף עם בעה"ב בדבר זה. עפ"ז נראה, דזהו מקור דברי הרמב"ם, ד"אורח צריך להדליק, במקום שנתארח בו". וכדלקמן.

ו. והנראה לומר, בסברת ר"ש לפי שיטת הרמב"ם - דאורח מחויב להדליק בעצמו. ע"פ הא דמבואר בלקוטי שיחות חט"ו (עמוד 366), דכתב, דמדאמרינן בנוסח הנרות הללו, "(הנרות הללו) אנו מדליקין על התשועות ועל הנסים ועל הנפלאות", ומזכירים ג' לשונות, מוכח דמצות הדלקת נר חנוכה היא לא רק זכר לנס פך השמן, אלא לכל מיני סוגי ישועה שהראה הקב"ה, בימים ההם בזמן הזה. כמו שמצינו

(בסנהדרין לב, ב תוד"ה "קול"), שאחד מהדרכים לבטא זכרון והלל להקב"ה, זהו דרך הדלקת נרות.

ובהערה 4 שם מציין להרמב"ם (בהלכות חנוכה פ"ד הי"ב), וז"ל: "מצות נר חנוכה. . צריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס, ולהוסיף בשבח הקל והודיה לו על הנסים שעשה לנו". ומבואר היטב, דלשיטת הרמב"ם נר חנוכה אינו רק זכרון הנס, אלא הוא גם שבח והודיה להקב"ה (ומציין ל'צפנת פענח' (על הרמב"ם), הל' מגילה פ"ג ה"ג, שכתב, "יש בזה [בהנרות] ב' נסים. נס אחד מהנרות, והנס [השני] גם מה שנצולו מן העכור"ם). נמצא דישנם בנרות חנוכה ב' מיני הודאות, הא' על נס פך השמן, והב' על נס דנצחון המלחמה (ע"כ מלקו"ש הנ"ל). וב' הודיות אלו הם עיקר בהדלקת נרות חנוכה (וכדלקמן).

והחילוק בין ב' סוגי הודיה אלו, הוא לא רק בתוכן ההודיה, אלא באיזה אופן מודה האדם להקב"ה על נסים אלו: די"ל דההודיה על נס נצחון המלחמה שייכת להגברא, היינו שהגברא מודה להקב"ה על הנסים שנעשו עמו - עם הגברא, אלא שמודה ע"י הדלקת נרות. משא"כ ההודיה על נס פך השמן שייכת להנרות, היינו, שעצם זה שהנרות דולקים בחנוכה, ואמר ברכה עליהם, זה כדי להראות שהדלקת הנרות אינם סתם הדלקה, אלא הדלקת מצוה, הרי נעשה ההודיה על נס פך השמן.

(וראה ב'צפנת פענח' (שם), שכתב, שלכן הרואה מברך רק שעשה נסים (ובלילה הראשון גם שהחיינו), אבל אין מברך על הדלקת נר חנוכה. וע"פ דברינו מבואר היטב, דכיון שההודיה על נס הנצחון תלוי בהגברא, הרי מברך שעשה נסים ומודה להקב"ה על הנסים שנעשו עמו, (-והודיה זו היא ע"י הנרות). אבל ההודיה על נס פך השמן תלוי בהנרות דוקא. היינו, דהנרות הם נרותיו של האדם, וכשהם דולקים, הרי הוא מודה להקב"ה גם על נס פך השמן).

ז. והנה, יסוד זה (בביאור דברי ר"ש לפי הרמב"ם), מתאים עם פירושו של הרמב"ם, בשאלת הגמרא (בשבת כא, ב) "מאי חנוכה?". דהנה, בלקו"ש ח"י (עמוד 142) - מבאר בשיטת הרמב"ם, דקושית הגמרא "מאי חנוכה?" היא, על איזה טעם קבעוה כ"ימי שמחה" וכ"ימי הלל"?

והוכיח זאת - מהא דהגמרא תירצה על קושיתה - מאי חנוכה? - ד"כשנכנסו יוונים להיכל, טמאו כל השמנים . . . וכשגברו . . . בית חשמונאי ונצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן", ולכאורה צריך ביאור, למה אמרו בגמרא, שימי החנוכה הוקבעו מצד הנס דפך השמן, ולא מפני הנס דנצחון המלחמה? ומצד חומר קושיא זו, ס"ל להרמב"ם שכוונת הגמרא בקושיתה - מאי חנוכה? - לא "על איזה נס קבעוה"? , אלא - מאי חנוכה? - "על איזה טעם קבעוה, בהלל והודאה"?

ולכן, כתב הרמב"ם, ד"מפני זה התקינו חכמים . . . שיהיו שמונת ימים האלו . . . ימי שמחה והלל", היינו, דמפני ב' המאורעות והניסים האמורים לעיל (בה"א ובה"ב), התקינו ב' ענינים: "ימי שמחה" - מפני "שהושיעם מידם והצילם" . . . וחזרה מלכות לישראל". ו"ימי הלל" - באו בעיקר מפני הנס שהיה בפך השמן (ע"כ מלקו"ש הנ"ל).

אכן שא"ר, פירשו קושית הגמרא - מאי חנוכה? - "על איזה נס קבעוה"? ותירצה הגמרא (כנ"ל), על שמצאו פך שמן, נמצא דלשא"ר, קושית הגמרא היא מהי מהות חנוכה? ותירוץ הגמרא היא שמהותה של חנוכה היא, נס פך השמן.

אמנם, כבר נזכר לעיל, דמהנוסח ד'הנרות הללו' משמע שאת הנרות מדליקים מפני ב' הניסים; הא' הוא נס דפך השמן, והב' הוא נס דנצחון המלחמה. א"כ י"ל, דלשיטת שאה"ר העיקר בהדלקת נר חנוכה, הוא נס פך השמן. אכן להרמב"ם דאין זה שאלת הגמרא, י"ל דפשיטא ליה דהעיקר בהדלקת נר חנוכה הוא, ב' הניסים, נס פך השמן, ונס דנצחון המלחמה.

ויומתק זה, דבלקו"ש חכ"ה (שם), אחרי שמבאר דבנרות חנוכה ישנם ב' ניסים וכו' (כנ"ל), מבאר דהעיקר בהדלקת נר חנוכה הוא נס פך השמן, ומבאר זה לפי הביאור בקושית הגמרא - מאי חנוכה? - "על איזה נס קבעוה"? דמשמע, דקושית הגמרא היא, מהי מהותה של חנוכה (כנ"ל). וזה מתאים עם ביאור הגמרא לפי שאה"ר. אמנם לפי הרמב"ם י"ל (כנ"ל), דב' הניסים הם עיקר בהדלקת נר חנוכה, וכנ"ל בארוכה.

(ויש להוסיף, דהרמב"ם (בהלכות חנוכה פ"ג ה"ד) פסק, וז"ל: " . . . כל הרואה אותה ולא ברוך - מברך . . . שעשה ניסים", ודייק במגיד משנה, דנראה מדברי הרמב"ם, דזהו אף על פי שהדליקו עליו בביתו,

מ"מ כיון שהוא עצמו לא הדליק, מברך. משא"כ שא"ר ראשונים (כהטור (סימן תרעו) והרשב"א (שבת כג, א, ד"ה "הרואה מברך שתים") ראה במגיד משנה (שם) והר"ן (שבת, שם) ועוד) כתבו, "הרואה הנרות מברך . . . שעשה ניסים . . . ודוקא . . . [ד]אין מדליקין עליו".

ולפי דברינו מובנת מחלוקתם, דהם חולקים מהו העיקר בנר חנוכה, אי אמרינן דהעיקר הוא ב' הניסים בשוה, או רק נס פך השמן הוא העיקר: דלהרמב"ם (כנ"ל), דהעיקר הוא ב' הניסים בשוה, א"כ כאן, כיון דהוא לא הדליק, הרי עדיין לא יצא ידי חובת נ"ח כדבעי, דהרי חסר לו אחד מהעיקרים בהדלקת נ"ח - הודאה על נס נצחון המלחמה התלוי בהאדם דוקא, ולא די שנרותיו יהיו דולקים. לכן כשרואה נרות, מברך שעשה ניסים, על נס נצחון המלחמה. משא"כ להטור (ושא"ר כנ"ל), דהעיקר הוא נס פך השמן, א"כ כאן באם מדליקין עליו, הרי יוצא ידי חובת ההדלקה כדבעי, וא"כ לא שייך שיברך. ועצ"ע ואכ"מ להאריך בזה).

ח. המורם מכל האמור, דלהרמב"ם מצות נ"ח, הוא לא רק על נרותיו של הגברא, אלא על הגברא עצמו, וכנ"ל שהאדם עצמו צריך להלל להקב"ה על הניסים שנעשו עמו, וזהו ע"י הדלקת נ"ח, אמנם הטור ושא"ר, י"ל דהעיקר בהדלקת נ"ח, הוא ההודיה על נס דפך השמן, ע"כ י"ל שדי באם הנרות רק שייכים להאדם, ואפילו אם הוא בעצמו אינם מדליקים.

עפ"ז יש לבאר הא דאכסנאי - לפי הרמב"ם - "צריך להדליק במקום שנתארח בו". כיון שעליו על הגברא מוטלת החובה להלל על נס דנצחון המלחמה, דכך תקנו חז"ל שע"י מצות נ"ח מהלל האדם להקב"ה גם על נס הנצחון, וזהו דבר עיקרי בנרות חנוכה, כנ"ל.

והא דאמרינן, דצריך גם ל"השתתף עמהן בשמן", י"ל דצריך האורח להדליק בשמן משותף לו ולבעה"ב, כדי שיקרא הדלקה זו הדלקה דבית, ולא די שידליק בשמן שלו או בשמן של בעה"ב שאינו של האורח, וזהו דכתב הרמב"ם, "מצוה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד", ומובן דמפרש דהמצוה הוא חובת הבית, י"ל דפירושו, דזהו חובת הבית, להודות להקב"ה על הניסים שנעשו עמהם, היינו, שבנ"א שהם בני הבית, תקנו חז"ל שיוודו כאחד להקב"ה על הניסים הנ"ל, והא דלא צריכים להשתתף עם ראש הבית, הוא, כיון שהם בני בית אחד, לכן יוצאים בדרך ממילא בהדלקה דבעה"ב (ולכן גם אינם צריכים

להדליק בעצמם). אבל אכסנאי שאינו מבני הבית (צריך להדליק בעצמו וגם) צריך להשתתף עמהן בשמן (וכנ"ל מרשימות שיעורים).

ט. ואם כנים הדברים, יש לבאר עפכ"ז, הא דבנר חנוכה תירץ הר"ן, דכיון דמשתתף בפריטי הרי לא שייך דאחר ידליק לו, אלא מדליק בנרות שהם שלו, אלא שהמדליק זהו חברו. וכמו (שביאר ה'מהדיר על חידושי הר"ן' (שם) הערה 379) גבי הנחת תפילין דאחד מניח על אחר, אין לומר דהאחר הוא שליח להאדם המניח, אלא אדרבה האדם המניח תפילין הוא נקרא מניח, אלא דזה נעשה ע"י (ובעזרת) אחר. כמו"כ גבי חנוכה, אין זה דהאחר הוא שליח אלא אדרבה הרי נרות אלו הם נרותיו דבעה"ב, והאחר מדליק את נרות הבעה"ב [באו"א: זהו עיקר בהחפצא, והיינו דבתפילין העיקר הוא האדם שהתפילין מונחים עליו (ולא נוגע שזה נעשה ע"י אחר), כמו"כ בנ"ח העיקר הם הנרות שידלקו (ולא נוגע שזה נעשה ע"י אחר)].

וכ"ז הוא מפני, דלהר"ן העיקר בנר חנוכה הוא נס פך השמן, וכנ"ל דבזה העיקר הם דנרותיו יהיו דולקים, ולכן למאי נפק"מ מי מדליקם העיקר הוא דנרות בעה"ב יהיו דולקים.

אכן להרמב"ם, הרי כנ"ל בארוכה, לא שייך כלל דאחר ידליק בשביל בעה"ב, ואפילו לא ע"י שישתתף, ולכן אינו מזכיר כלל דין זה - דאחר המדליק בשביל בעה"ב יברך "על הדלקת נר חנוכה" - דהרי כנ"ל לא שייך שאחד לא ידליק ומ"מ יצא ידי חובת נ"ח.



בעל משנה ולא בעל מקרא

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בהגהות וחדושי הרש"ש על מסכת בבא בתרא (ח, א) בדברי הגמרא "רבי פתח אוצרות בשני בצורת, אמר יכנסו בעלי מקרא, בעלי משנה, בעלי גמרא" וכו'. ומביא שם הגהות וחדושי הרש"ש וז"ל: "משמע דאפשר שיהיו בעלי משנה או בעלי גמרא ולא בעלי מקרא, וכן כשהשיבו ריב"ע דלא קרא שאלהו שוב אולי שנית, ודלא כאותן ששופכין בוז על מקצת גדולי זמנינו בש"ס ופוסקים ואין להם כ"כ במקרא", עכ"ל.

ולהעיר, שלכאורה עד"ז מפורש בתוס' ב"ב (דף קיג, א, תוס' ד"ה "תרווייהו נמי ידבקו כתיב בהו") "פעמים שלא היו בקיאיין בפסוקים, וכן מצינו בסוף שור שנגח את הפרה (ב"ק נה ע"א) מפני מה לא נאמר בדברות הראשונות טוב כו', א"ל עד שאתה שואלני כו' שאינו יודע אם נאמר בהן טוב או לאו, כלך אצל ר' תנחום כו'", עכ"ל. הרי לפי הנ"ל מבואר ג"כ דלכאורה שאפילו בעלי הגמרא לאו דוקא היו בקיאים במקרא, וכדו' הרש"ש הנ"ל.



חזקת איסור חמץ בבית

הת' מנחם מענדל קל מנסון
תלמיד בישיבה

הב"י סי' תלז בסוס"ק ב, וז"ל: "אבל בית כל השנה בחזקת שאינו בדוק הוא", עכ"ל. והמ"א בד"ה "שואלו" מפ' דבריו, וז"ל: "אבל הכא כל השנה הי' בחזקת חמץ ובחזקת בדוק, אתה בא להוציא מחזקת חמץ, לא סמכנין עלי' לכתחילה וכו', כן נראה לי בפירוש דברי הרב"י". עכ"ל.

והנה הרמ"א ביו"ד סי' קכז (סו"ס ג), פסק בפירוש דבדיקת חמץ נקרא מקרה דלא איתחזק באיסורא, ועל זה שואל המ"א בס"ק ח וז"ל: "...וצ"ע על רמ"א שכתב ביו"ד סי' קכז דחמץ לא איתחזק איסורא ולפיכך נאמנין, דהא חמץ איתחזק איסור? וכמו שכתב הריב"ש בהדיא בסי' רמ"ה אלא יש נאמנין משום שהוא בידם". ע"ש.

וב'מחצית השקל' מפ' שאלת המ"א - "דהא חמץ איתחזק איסורא", ואומר וז"ל: "דהא ידוע שמשתמשים בו כל השנה חמץ".

היינו שהב"י והרמ"א חולקים אם בית ישראל נק' בחזקת איסורא או לא. ולכאורה סברת הב"י פשוטה מאד, והיינו מכיון דמשתמשים כל השנה עם חמץ בהבית, לכן עכשיו הבית הוא בחזקת חמץ ואיסור, וצ"ע בשיטת הרמ"א כמו ששאל המ"א.

אך כד דייקת, לכאורה שיטת הב"י דורשת ביאור, ובהקדים: ב'שב שמעתתא' ו' פ"ה, הובא דברי הרמ"א ביו"ד סי' קכז וז"ל: "וכל היכא דאיתחזק באיסור כגון טבל או חתיכת בשר שאינו מנוקד...". עכ"ל.

ועליו מתמה הט"ז וז"ל: "ותמהתי על פה קדוש שיאמר כן דוקא בטבל וכיוצא בו שהוא אסור בודאי כולו לאכול קודם התיקון, ולא הי'

שום היתר בכל הכרי הזה, אמרינן כיון דאתחזק איסורא בודאי אין ע"א נאמן להוציא מחזקתו להתיר, אבל בשר שאינו מנוקר, הוא לא איתחזק הבשר לאיסור כלל, אלא משום גיד או חלב שיש בו, ודומה למ"ש אח"כ דאם היו כאן ב' חתיכות, אחת של היתר ואחת איסור ע"א נאמן לה". עכ"ל.

היינו ששואל, דהרי החתיכה עצמה אינה חפצא דאיסור, אלא יש כאן תערובת הגיד עם הבשר, ודומיא דב' חתיכות א' של היתר וא' של איסור, ואין כאן חזקת איסור.

ולכאורה י"ל, דבית של ישראל הוא בדיוק כמו חתיכה של בשר שאינו מנוקר, דהרי בהבית יש חמץ (איסור) וגם יש מקומות שאין כאן חמץ (היתר), והרי"ז מקרה של תערובת איסור בהיתר, ולכאורה אין הבית חפצא של איסור ואינו איתחזק באיסורא כלל! ? וא"כ איך אומר הב"י דבית ישראל הוא בחזקת איסורא כל השנה, ולכאורה דברי הרמ"א מובנים בפשטות, וצ"ע על דברי הב"י [בדיוק ההיפך משאלת המ"א]?

ויש לבאר שיטת הב"י לפי דברי הש"ך בנקה"כ, שכתב לת' שאלת הט"ז (שם) וז"ל: "לא קשה מידי, דחתיכת בשר שאינה מנוקרת דמיא לטבל, היכא דטבל קודם תיקונו כולו אסור, ואח"כ כשמפריש ממנו המעשר הוא מותר, ה"ה בחתיכה שאינו מנוקר, שקודם הניקור כולו אסור ואיתחזק איסורא דהאי חתיכה, ומה לי בזה שיש כאן ספק איסור, סוף סוף איתחזק איסורא פעם אחת בודאי בהאי חתיכה, משא"כ בב' חתיכות, דמעולם לא איתחזק איסורא ודאי בהאי חתיכה, אלא כל חתיכה וחתיכה, בפני עצמה ספק איסורא הוא כו". עכ"ל.

ולפי דבריו י"ל, דבנוגע להמקומות שבבית שאין שם חמץ, אכן הם היתר והחמץ בבית ה"ה איסור, אבל הבית עצמו אסור לגור בו בפסת, היינו שאיתחזק באיסור עד שיבדוק הבית. וכמו בשר שאינו מנוקר, דאכן יש בו תערובת איסור והיתר, היינו הגיד (איסור) ושאר הבשר (היתר), אבל הבשר עצמו איתחזק באיסור עד שיפריש ממנו האיסור, היינו עד שיפריש הגיד מחתיכה. וא"כ מובן בפשטות סברת הב"י, דכמו"כ אצל בית ישראל שנמצא בחזקת איסור, עד שיבדוק ויוציא ממנו את האיסור.

והי' אפשר לומר, דבזה חולקים הרמ"א והב"י, דהרמ"א סובר כמו הט"ז והב"י כהש"ך, ואלא דאין לומר כן, דהרי הש"ך עצמו מפרש

דברי הרמ"א שם, נמצא דיש חזקת איסור, ולפי"ז יהי קשה לרמ"א דימצא דסותר א"ע. ועיין ההמשך שם בהש"ש שמיישב שאלת הש"ך.

וי"ל הביאור בזה בדרך אפשר ובהקדים: בנוגע להתקנה של בדיקת חמץ, יש חקירה אם תקנת חכמים לבדוק, היא תקנה על הגברא, שעליו רמיא חיוב לבדוק הבית, או שחפץ הבית מתחייב בדיקה, היינו אם מצות בדיקת חמץ רמיא על הגברא¹ או על החפצא דהבית, וטעמי חקירה זו תלויים בטעם תקנה זו של החכמים לבדוק את הבית.

דהנה בתקנת חז"ל דבדיקת חמץ, נכלל ב' דיני בדיקה: חדא היכא דהחמץ שלו, דבזה תקנו דלא יועיל הביטול [מצד החשש דשמא לא יבטלנו בלב שלם כמ"ש בהר"ן], דצריך לבדוק ולבערו דוקא. ואם אינו בודק ומבער עובר הוא באיסור דב"י ותשביתו מד"ס, וכמבואר בשו"ע אדה"ז. והב', דין בדיקה משום שלא יבא לאוכלו (כמ"ש התוס'), וטעם זה אינו תלוי בהחייב של ב"י כלל, דהא אפי' אם אינו עובר על ב"י ותשביתו, ישנו חיוב לבדוק את הבית מצד חשש זה דשמא יבא לאוכלו.

והנה ב' דינים אלו חלוקים הם, דדין בדיקה הא' ה"ה מצוה דרמיא על מי שהחמץ שלו, ולכן יעבור על ב"י ותשביתו אם לא יבדוק, היינו נמצא מצוה על הגברא רמיא לבדוק הבית בכדי שלא יעבור בב"י. ולפי דין הב' בבדיקה, נמצא דהמצוה רמיא על החפצא דהבית, שיהי' בודק, שלא יהי' שם חמץ ולא יבא אף א' לאכול חמץ. ולפי"ז י"ל דבזה חולקים הב"י והרמ"א:

דהב"י סובר דהמצוה רמיא על החפצא דהבית, ואי"ז קשור לגברא מסויים, דהא החשש דשמא יבא לאכול חמץ נוגע לכל יהודי שימצא בבית זה², ונמצא דהבית מצ"ע מחייב בדיקה, ולכן סובר דהבית הוא בחזקת איסורא בפסח, דהרי הבית מחייב הבדיקה, ועד שיבדוק מוחזק הוא בחזקת איסור מצד החמץ הנמצא בו כל השנה כולה.

(1) עיין קובץ 'רשימות שיעורים' על פסחים ח"ב סי' ח', ואלא דשם מבואר באו"א.

(2) ולכאורה הי' אפ"ל, דחשש זה דשמא יבא לאכול חמץ, ה"ה רק על מי שהחמץ שלו, אבל בנוגע לחמץ של ישראל אחר, אין לחשוש שיבא לאכול, דהא אינו רגיל לאכול? ואלא דמהגמ' דף ו, א דצריך לעשות גדר "חמצו של נכרי עושה לו מחיצה... משום היכר", ורש"י מפ' "...שלא ישכח ויאכילנו...", היינו שגם על חמץ של נכרי חוששים שיאכלו, וכ"ש בנוגע לחמץ ישראל אחר [שכל האוכל שלו כשר וכר'] שיש לחשוש כן.

והרמ"א סובר, דמצוות בדיקת חמץ תקנו מצד החשש שמא לא יבטלנו בלב שלם, שאז נשאר עליו האיסור דב"י וב"י דרבנן³, ולכן המצוה רמיא על הגברא [היינו דוקא מי שהחמץ שלו והוא יעבור על ב"י וב"י דרבנן], דהיינו שהגברא צריך להוציא האיסור [החמץ שבהבית] מן ההיתר, [היינו שאר הבית שאין בו חמץ]. ולפי"ז נמצא דאין הבית בחזקת איסור שצריך להוציא הבית מאיסורו, ורק על הגברא להוציא האיסור שבו שלא יעבור הוא על ב"י, ונמצא מובן בפשטות, דאינו סובר שאין חמץ בתוך הבית כל השנה, דהא זהו פשוט [וכמו שפי' ה'מחצית השקל' בשאלת המ"א כנ"ל], ואלא שיש חמץ בבית ואעפ"כ אי"ז פועל חזקת איסור בהבית, אלא חיוב בדיקה על הגברא. ומובן סברת המחלוקת הב"י והמ"א בנוגע לחזקת איסור של הבית בפסח, [ותתורץ קושיית המ"א על הרמ"א].



חסידות

הערות בתו"א פ' ויגש – ויחי

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

דרגת ספירת המלכות לעת"ל

בתו"א ס"פ ויגש נמצא ביאור על הברכות "משמח חתן וכלה", "משמח חתן עם הכלה", דמשמח חתן וכלה הוא עתה בזה"ז שהכלה

(3) וכמו שפוסק אדה"ז בסי' תלה סעי' ד. ולכאורה צ"ע במקורו לזה דעוברים ב"י וב"י דרבנן, אם לא ביטל, דהא בפשטות י"ל, דבדיקת חמץ היא תקנה חדשה, אבל אינו המשך מהאיסור דב"י אלא תקנה חדשה, דהרי הביטול "אינו מספיק" (לשון הר"ן), היינו שעדיין יש לנו חשש שמא לא ביטל בלב שלם. [ואפשר לפרש, דדברי הר"ן "אינו מספיק", היינו שאינו מספיק ביטול בכדי שלא יעבור בב"י דרבנן, ולכן צריך לבדוק, והיינו מקור לאדה"ז. ועצ"ע]. וי"ל דמקורו הוא מרש"י דף ב, א ד"ה "בודקין" "שלא יעבור בב"י וב"י". והיינו רש"י מפ' דטעם בדיקה הוא מצד ב"י וב"י דרבנן [דהא ביטול מועיל דאורייתא]. ואפשר שסובר הרמ"א בנוגע לחיוב הבדיקה על הגברא מצד הטעם דשמא לא ביטל בלב שלם, דהרי"ז תקנה חדשה, אבל עכ"פ הנקודה היא שסובר שהתקנה הוא מצוה על הגברא.

היא המלכות מקבלת האור ע"י החתן ז"א, אך משמח חתן עם הכלה קאי על זמן דלעתיד כי אז נאמר אשת חיל עטרת בעלה שתהי' המלכות עטרת לז"א שתתעלה יותר למעלה הימנו, ולכן אז משמח חתן עם הכלה שעל ידי הכלה הוא משמח את החתן מפני שאשת חיל היא עטרת בעלה.

ובאורה"ת בראשית (תקנא, ב) מציין אל מאמר זה, וז"ל: ועי' בתו"א פ' ויגש בענין משמח חתן וכלה וענין משמח חתן עם הכלה בהשוואה אחת כו'.

והקשה ע"ז ח"א (בא' מגליונות תשס"א) שהרי בתו"א איתא משמח חתן ע"י הכלה שהכלה במדריגה גבוהה יותר, ואיך מביא כ"ק אדמו"ר הצ"צ שהיא בהשוואה אחת. ולכאורה היא קושיא אלימתא.

אך ביאור ענין זה נמצא מאדמו"ר הצ"צ בעצמו (ע"ד ד"ת כו' עשירים במקום אחר) באורה"ת בראשית ד"מ ע"ב,

כי יש שם דרוש יקר המתחיל: "לבאר המאמר שטענה הלבנה", ובתוך הדברים מביא לשון הע"ח (שער לה) בעליית המלכות לעת"ל שהוא "היות ב' מלכים משתמשים בכתר אחד שתקבל היא ג"כ מאורות אימא עצמה שלא ע"י ז"א",

וכותב הצ"צ: "אכן לכאורה יש לתמוה ע"ז איך אמר דתכלית העלי' של המל' שיהיו שוין בקומתן כו' הלא בדוכתי טובא משמע שתתעלה למעלה מהז"א" (והולך ומביא ע"ז ממקומות רבים, זוהר פ' תרומה ע"פ אשת חיל עטרת בעלה וזוהר פ' שלח ע"פ יצאו מים חיים מירושלים, ופרדס וע"ח ודרושים מאדה"ז, שבכל אלו מבואר שהמל' תהי' לראש פינה למעלה מכל הספי', ומביא ג"כ מהדרוש בתו"א כאן: "וכן מבואר מענין משמח חתן עם הכלה שהחתן שהוא ז"א יקבל לעת"ל השמחה מהכלה ספי' המל' שתהי' היא עיקר נקבה תסובב גבר כו'. ועיין בפ' ויגש ע"פ קורות בתינו כו'"), "וא"כ זה סותר למש"ל דתכלית העלי' שיהיו שוין בקומתן".

ומתרץ ע"ז הצ"צ: "אשר מכל הנ"ל מוכרח לומר דשוין בקומתן שכתב האריז"ל מ"מ בכלל זה יש בחי' שהיא למעלה ממנו עטרה על ראשו כמעלת הכתר על החכמה". ומאריך הצ"צ בזה. ובתוך הדברים שם: "לכן קול חתן וקול כלה שלשניהם יהי' קול המשכה והתגלות ב' המאורות הגדולים".

וממשיך באוה"ת, דלכאורה יש קושיא אלימתא יותר: "ויש לעמוד על ענין עמוק, והוא כשתתעלה המל' בבחי' זו להיות עטרת בעלה, א"כ לכאורה לא שייך עוד יחוד זו"נ, כי איך שייך בחי' נוק' ומקבל הלא היא למעלה ממנו. ושנאמר שיתהפך הוא להיות נוק' ומקבל ממנה ג"כ אינו במשמע. ועוד דהפסוק אומר עטרת בעלה מ"מ יהי' הוא בעלה ודכר והיא בחי' נוק' וא"כ זהו ב' הפכים". ע"ש באריכות.

ומביאור דברי הצ"צ שם מובן דאין שום סתירה דאף שבמאמר מבואר שהיא תתעלה למעלה מז"א, מ"מ שייך ע"ז גם הלשון שוין בקומתן, כי כללות הענין הוא נקרא כלשון הע"ח "שוין בקומתן", רק שבכלל זה יש ג"כ הבחי' שהיא גם משפיעה בז"א, וגם מקבלת מז"א שהיא נוק', וז"א דכר כו'. [ועדיין יל"ע בזה בעוד מקומות בדא"ח].



הגהות אדמו"ר הצ"צ בתו"א

בתו"א נמצאים בפנים המאמרים הגהות ומראי מקומות, שעיקרם הם הגהות ע"פ ספרי הזוהר וקבלה וציונים למאמרים אחרים של אדה"ז ועוד. הגהות אלו הם מכ"ק אדמו"ר הצ"צ כידוע.

הגהות אלו נדפסו בתו"א בתוך חצאי מוסגרים, וחלק מההגהות נדפסו באותיות גדולות ורגילות כמו שאר כל המאמר, וחלקם באותיות קטנות יותר.

ובאמת שאין שום חילוק בין ההגהות שבאותיות רגילות להגהות הבאות באותיות קטנות [ובדפוס ראשון כל ההגהות הם באותיות רגילות כמו כל המשך המאמר]. חילוקים אלו בסוג וגודל האותיות הם מעשה ידי המדפיסים בלבד (בדפוס שני של התו"א, זיטאמיר תרכ"ב), וניכר שלא דייקו בזה בכלל, רק שעשו כפי אשר הי' נדמה להם ליופי הקריאה. (וכאשר עשו בנקודות המפסיקים בין ענין לענין, ששמו אותם במקומות הלא נכונים).

הגהות בחצאי עיגול בתוך התו"א

גם מוסגרים רבים של הגהות אלו, לא תמיד כך יצאו מידי אדמו"ר הצ"צ בעצמו, כי הצ"צ רשם לפעמים הגהות בפנים המאמר שלא בתוך מוסגרים, והמדפיסים הוסיפו מוסגרים בעצמם. ולפעמים הם קלקלו בהוספת מוסגרים, ונרשום כאן דוגמא אחת.

בתו"א פ' ויחי מת, ב: וזהו חכלילי עינים כו' כי יש ב' בחי' בעינים הא' האדמומית והזהרורית שבעינים והב' חוורי דעינא כו', וזהו ענין ש"ע נהורין כו' שהוא בחי' עינא דאיהו חוור כמ"ש באד"ר (דף קכ"ט ב' ובדף קל"ו ב') ואתסחן בחד חוורא דעינא טבא כו'. ע"כ. המובן מן המוסגר שלפנינו אשר בב' מקומות באידרא נאמר ואתסחן בחד חוורא דעינא טבא כו', בדף קכ"ט ובדף קל"ו.

אך המעיין בזה יראה שזה נמצא רק בדף קל"ו ולא בדף קכ"ט, ואין זאת אלא שאדמו"ר הצ"צ כתב כאן שני דברים: וזהו ענין ש"ע נהורין כו' שהוא בחי' עינא דאיהו חוור כמ"ש באד"ר דף קכ"ט ב' [שזה נמצא שם]. ואחרי זה מוסיף: ובדף קל"ו ב' ואתסחן בחד חוורא דעינא טבא כו'. אולם כאשר המדפיס מוסיף חצאי עיגולים לשני המ"מ ביחד (ובלי נקודה המפסקת בין שני המ"מ) הלא הוא נוטה מכוונת מ"מ אלו. כך נלענ"ד.



"כהדין קמיצא" – מי הוא?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

ב'תניא' ס"פ כא מביא אדמוה"ז את הביטוי "כהדין קמיצא דלבושי" מיני' ובי", והוא מובא מבראשית רבה (פכ"א, ה).

ושם ב'מתנות כהונה' פירש, שהכוונה לשרץ כלשהו, ומסיק שהוא חגב. ולא מצאתי פירוש אחר במפרשים שם. ודורות רבים לפני-כן, פירש כך 'רבנו בחיי' עה"ת לבראשית (ג, כה), שצויין אליו ב'לקוטי הגהות לתניא' (עמ' כד). ובספר 'מ"מ, ליקוט פירושים וכו' לתניא' (להרב חיטריק- עמ' שצו) העתיק מספר 'הגהות לתניא', ושם צויין לרש"י בשבת (מו, ב) וז"ל: "מין חגב, ולי נראה שהוא מין נמלה", עכ"ל. ומשם נעתק הדבר בפני 'משכיל לאיתן' כאן (עמ' 639), וחבל שלא בדקו בפנים, כי צ"ל: שבת (עז, ב).

וב'ערוך השלם', ערך 'קמץ' האחרון, הביא מקומות רבים שהובא שם זה. ומהם: בפ' שלח (יג, לד) כתוב: "ונהי בעינינו כחגבים" ותרגמו "כקמץין" (ובגירסאות המדוייקות בפירש"י שם (מסוטה לה, א) כתב "נמלים" וצ"ע) ובתענית (כא, ב) "אתו קמצי" (ופירש"י: ארבה); וכן בשבת (קי, ב) "מוניני דקמצי" (ופירש"י: ציר חגבים) ובעדיות (פ"ח מ"ד) "אייל קמיצא", (ובפיה"מ להרמב"ם: מין ארבה).

וב'ירושלמי' ע"ז (פ"ה ה"ד) "ר' חזקיה אכל קמצי"ן" (וב'פני משה': מין חגבים טהורים). ומאידך ברכות (נד, ב) "קמצי" (ופירש"י: נמלים) וביבמות (קכא, ב) "ודילמא קמצא בעלמא" (ופירש"י: חגב או נמלה).

ואחרי כל האמור, לפלא שבספר 'שיעורים בספר התניא' תירגם זאת 'צב השיריון' (וכן בשיעורי הרב יואל כהן), ובתרגום האנגלי של התניא כתבו "Snail" דהיינו שבלול/חילזון. אם כי הדברים מתאימים מבחינת התוכן (במדרש ובתניא), אינם נכונים מבחינת הלשון. וכדאי לתקן זאת.



ריקוד בלא שיר

הנ"ל

בספר המאמרים תרס"ו, מאמר ד"ה ויצא (המשך תרס"ו עמ' צט) איתא: "שתענוג העצמי שבעצם הנפש בא בהגשמה דווקא . . . וכריקוד בעת שמחת בית השואבה בלא שיר כלל . . . המרקד ברגליו ממילא בלי הכנה (וכ"ש כאשר הוא בלי שיר כו') ה"ז מצד הזזת עצמות נפשו...".

והנה ע"פ המבואר במשנה ובגמ' רפ"ה דסוכה, בשמחת בית השואבה במקדש היו ג' דברים: א. חליל (שבגללו היתה השמחה רק בימי חוה"מ כשמותר לנגן בו, ועמו שאר כלי שיר "בלא מספר"). ב. ריקוד (חסידים ואנשי מעשה באבוקות של אור). ג. דברי שירות ותושבחות (שנאמרו לפניהם - כנראה ג"כ על ידם). ואם כן, צריך ביאור איזה ריקוד היה שם "בלא שיר כלל"?



האם היה דהע"ה נביא?

הנ"ל

בספר המאמרים תרס"ט, בסד"ה "ושאבתם" (עמוד לז) איתא ש"דוד המלך ע"ה לא היה נביא, כ"א היה מקור רוח"ק". ושאלו ע"ז מפרש"י (מגילה יד, א) שמנאו בין מ"ח הנביאים שעמדו להן לישראל. אך כבר צויינו ע"ז כמה מקורות לכאן ולכאן ב'לקוטי שיחות' כרך חי (עמ' 275 הערה 31), עיי"ש*.



(* וראה גם בס' 'מחזה עליון' עמ' רלז בארוכה. המערכת.)

ביטול אריכות הגלות

הרב חיים דלפיין

ברוקלין, ניו יורק

במאמר ד"ה "עם לבן גרתי" תשמ"ב (נדפס בסה"מ תשמ"ב עמ' 66-69) מבאר אדמו"ר דקליפת עשו קשה יותר מקליפת לבן - דלבן אע"פ "שאינו כדבעי", בכ"ז אינו מרמה את עצמו, "משא"כ קליפת עשו הוא למטה מזה, שמרמה את עצמו שאין לו וכו' ויש לו אמתלאות וכו', דזה אינו רוצה און דאס לייגט זיך ניט ביי אים וכו'. אשר בירור קליפה זו הוא קשה יותר מבירור הקליפה דלבן, כי בקליפת לבן אינו מתערב בזה הענין דעמלק בגימטריא ספק...".

ושם מציינים המו"ל לד"ה מאמרי אדה"ז - הקצרים - ע' תנב-תנא, ולשיחת ש"פ ויצא תש"מ סמ"ט. ולכאו' הציונים הם ממש הפוכים, דשם בשיחת פ' ויצא ע' מג אומר פונקט פארקערט - שקליפת עשו קלה יותר מקליפת לבן - דלבן ענינו "לבן הארמי", ועשו ענינו "מלחמת גוג ומגוג - שהיצה"ר עומד בפרהסיא ובהתגלות, במהרה ינצח וכו'".

ולכאו' מה שאדמו"ר אומר בהמאמר דש"פ וישלח תשמ"ב הוא חידוש נפלא!

ומענין לענין: מדברי כ"ק אדמו"ר נראה, דאופן ביטול אריכות הגלות, הוא ע"י נישט אפנארן זיך ע"י אמתלאות וספיקות וכו'. ולכאו' לזה כל אחד שייך כפשוטו, בעבודתו היום יומית וכו'.



כח החכמה כ'אב' למדות

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בגיליון תתמה הבאתי - בשם ה"חוזר", הגאון החסיד הר"י שי' כהן - מה שיש להקשות כמה שמבואר בתניא פ"ג שהחכמה נחשבת כ'אב' אל המדות שבלב - דלכאורה, הרי המדות בפועל נולדות מהבינה דוקא, ואילו החכמה היא רק נקודת השכל ועדיין לא שייך ממנה לידה של מדות כלל - ואם כן, למה נקראת החכמה 'אב' אל המדות, ולכאורה יותר מתאים היה לומר שחכמה היא 'אב' של בינה - אבל לא

של המדות, שאינן שייכות אליה - לכאו' - כלל! ועיין משנ"ת שם מה שיש לומר בזה.

והעירני ח"א שלכאורה מבואר ענין זה בלקו"ש חל"ט ע' 63 (באופן אחר), וז"ל:

"... אבל בנוגע לענין החכמה, שהיא רק נקודת השכל, השורש ומקור ההתבוננות דבינה - לכאורה אינו שייך לומר שהיא "נמצאת" ב"עסק התורה והמצות" עצמו.

וכדי לשלול קס"ד זו (שחכמה היא רק שורש ומקור להתבוננות) - מצרף אדמו"ר הזקן "להשכיל" עם ענין הבינה, ומדגיש "להשכיל" באמתתו יתברך", שבזה מדגיש שנקודת החכמה "נמצאת" גם בהרחבת הביאור דבינה, והיינו מה שהיא "שומרת" את "ההרחבה" דבינה לא לנטות מאמיתית הענין. וכידוע, שמצד ה"רוחב" דבינה, למצוא ריבוי סברות לכאן ולכאן, אפשר לתעות בדרך עקלתון, ונקודת הענין (נקודת החכמה) היא השומרת על השקו"ט של השכל, שלא לסטות מהאמת - ונמצא שגם "חכמה" שבנפש מלובשת ב"עבודה האמיתית בעסק התורה והמצות", כיון שהיא נקודת ה"אמת" שבהתבוננות כו' (החיות של (המדות ו)עסק התורה והמצות).

ועי"ש אריכות הביאור.



מילוי המבוקש מיד אחר הבקשה [גליון]

הרב מנחם מענדל מלול

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בקובץ האחרון - תתמט, (עמוד 47) העיר הרב נ. גורארי' על חידושו של אדמוה"ז בפ"א מ'אגרת התשובה', בקשר לברכת 'חננו המרבה לסלוח' (וכן שאר ברכות, שהברכה תיכף אחר הבקשה), וז"ל אדמוה"ז שם: "כי חפץ חסד הוא, וחננו ורחום ורב לסלוח תיכף ומיד שמבקש מחילה וסליחה מאתו ית'. . . בלי שום ספק וס"ס בעולם", והיינו שמילוי המבוקש מוכרח להיות אחר הבקשה.

ולכאורה צ"ע בחידוש זה, מנין לקח מקור לכך, שהרי בפשטות הענין דתפילה הוא בקשת רחמים ושאלת צרכיו, ולא מצינו לכאורה שהוא גם מילוי הבקשות. וכן מפורש בספר 'טעמי המצוות' להצ"צ ריש שורש מצות התפילה, וז"ל: "ועפ"ז פשוט הוא שמצוות התפילה

אינה מיוחדת לכל אשר הוא מקורב . . אלא גם לכל מי שצריך לבקש מ"ע שיבקש בקשתו מהש"י, ופעמים יקובל וימולא בקשתו ופעמים לא, וה"ז כמו עד"מ המוסר בקשה למלך ב"ו, שיוכל כל איש למסור לו בקשה, אף מפחותי הערך מאד, ואפשר שימלא המלך משאלותיו, כי מטבע הטוב והחסד של המלך לשמוע דייקא אל השפלים".

ועיינן בלשון אדה"ז (סימן צח ס"ה) שכתב וז"ל: "אל יחשוב, ראוי אני שיעשה הקדוש ב"ה בקשתי כיון שכוונתי בתפלה . . אלא יחשוב שיעשה הקב"ה בחסדו, ויאמר בלבו, מי אני דל ונבזה, בא לבקשה מאת ממה"מ הקב"ה", עכ"ל. וכן במש"כ לעיל (בסי' נג ס"ו) בנוגע לעדיפות ש"ץ צדיק בן רשע, "שאינן בוטח בתפילתו על מעשה אבותיו כמו בן צדיק, כי אם על חסדו של הקב"ה", וג"כ בזה צ"ע האם הכוונה היא שע"י שיחשוב שיעשה הקב"ה בחסדו אז בטח ימולא בקשתו, או הכוונה היא כנ"ל, שיש ביכולת הקב"ה ובחסדו למלאות בקשתו². וצ"ע.

ומה שהעיר הנ"ל למצוא מקור ממ"ש הרמב"ם, וז"ל: "ואח"כ נותן שבח והודי' על הטובה שהשפיע לו", יפה העירו המערכת שאין ענינו לכאן, שהרי, א. "שבח והודיה" קאי על ברכות ההודיה שבסוף י"ח, ואילו ב'תניא' מדובר אפילו בברכות אמצעיות. ב. אפי' בברכות הודאה אין הכרח לומר שחיוב ההודאה הוא ממה שהשפיע לו עכשיו, כי אפשר לומר שהכוונה היא להודיה כללית, והדרא קושיא לדוכתא לבאר מקור והכרח הדברים³.

והנה, אחרי העיון במאמר ד"ה "ויגש אליו יהודה" (מלוקט ח"ה), וכן בהמ"מ המצויינים שם הנוגעים לענייננו, והם: מאמרי אדה"ז תקס"ב (ח"ב ע' שפב), ואור התורה להצ"צ (ענינים עמוד קכב) המיוסד על הנ"ל נראה לבאר מקור הדברים:

(1) וכ"כ בערוך השולחן.

(2) וכן משמע קצת מזה שהשמיט אדה"ז שיעשה הקב"ה "בקשתו" המועתק בטושו"ע מלשון הסמ"ק.

(3) ועי' בסידור התפילה לרוקח (ע' צ), "הנה זה סוד מופלא . . קיי"ג תיבות מן בא"י מגן אברהם, בא"י מחיה המתים, בא"י האל הקדוש, בא"י חונן הדעת, כך מכל י"ח ברכות, מן ברוך אתה - עד סיום כל ברכה וברכה, לפי שמתפלל בשברון לב ובדכאות לב תפילתו נשמעת".

דהנה תוכן המבואר בהמ"מ הנ"ל הוא, "דהנה לכאורה צ"ל ענין תפלת יחיד שאומר רפאינו, ואף שבגשמיות לא נתרפא או מחי' המתים, ואף שאינו נתקיים, ואיך תקנו אנשי כנה"ג שיהי' חי' ברכה לבטלה?"

וביאור השאלה הוא, דבנוגע לתפילת ציבור כתיב: "הן אל כביר לא ימאס, שהיא רצוי' ומקובלת לעולם"⁴, והיינו שבתפילת ציבור מוכרח להיות מילוי הבקשות, אבל בנוגע ליחיד, שלא מצינו לכאורה שמוכרח להיות מילוי הבקשה, ואם כן איך תיקנו אנשי כנה"ג תפילה ליחיד, והלא ספק ברכות להקל?

ומפאת שאלה זאת מוכרחים לומר, שגם בתפילת יחיד ישנו מילוי הבקשות, אמנם לא כמו בקשות הציבור, שבהם מילוי הבקשה הוא בגילוי, ואילוי ביחיד מילוי הבקשה אפשר שיהי' רק בהעלם.

ולפי המבואר שם אפשר ליישב, דהא דכתב ב'טעמי המצוות' הנ"ל ד"פעמים יקובל וימולא בקשתו, ופעמים לא", הכוונה היא ג"כ לתפלת יחיד, ולפעמים מילוי הבקשה הוא בהעלם, ולפעמים הוא בגילוי, משא"כ בתפילת צבור, ועיין במאמר ד"ה "ויגש אליו יהודה" הנ"ל באורך.



פעולת הצמצום [גליון]

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליון תתמח הביא הת' א.ו. בענין מ"ש בתורה אור פ' וירא ד"ה פתח אליהו, ששם נתבאר ענין הצמצום שנכלל אור אין סוף במאור, שבהתמים (חוברת ב' ע' פה) נדפסה שאלת אחד מחסידי אדמו"ר האמצעי: "ענין הצמצום הוא שהאור שהוא שמו נכלל במאור כי המאור עצמו לא היו העולמות יכולים לקבל, וקודם שנבה"ע הי' הוא ושמו בלבד דהיינו כלול בעצמותו, ובזה נבערה דעתי שמאחר שקודם שנברא העולם הי' שמו דהיינו האור כלול במאור ולא נתפשט למה הי'

(4) לשון אדה"ז או"ח הל' ברכות השחר רסנ"ב.

צריך להתצמצם לכה"ע כי מאחר שכבר הי' הצמצום בלאו הכי ובעצם המאור ליכא שום שינוי בין קודם הבריאה לאחמ"כ". [ונעתקו הדברים בהערות וציונים שבמהדורא האחרונה של התורה אור].

והנה קודם כל יש להעיר, שב"התמים" חוברת ד' ע' נה נדפס מענה מר' יהודא האנפליג על שאלה זו (ופלא קצת שבציונים הנ"ל הובאה רק השאלה ולא התירוץ).

ולגופו של ענין, מלבד מ"ש הת' הנ"ל ומ"ש ב"התמים" שם, לכאורה הרי כאן דנים באופן היותו של האור באופן ש"לא הי' מקום לעמידת העולמות", היינו במדריגה כזו שבה העולמות תופסים מקום והאור שולל את מציאותם. ומה שאומרים על מדריגה זו שאז הכל כלול בעצמותו הכוונה בזה היא, שבמדריגה זו האור מבטא את העצמות כל כך עד שאינו מרגיש שום "יציאה" מחוץ למקורו. אבל זה גופא שיש כאן סתירה למציאות העולמות, מכריח שזוהי כבר מדריגה של אור. ואילו זה שלפעמים איתא הלשון שע"י הצמצום נכלל האור במאור, הכוונה בזה היא להיפך, שהאור במדריגה זו הוא באופן שאינו מאיר ובמילא אינו נוגד למציאות העולמות. היינו שהמושג ד"אור הכלול במאור" כאן הוא מושג שונה. ויש להאריך בזה עוד.



רמב"ם

שיטת הרמב"ם בלשון נקי' ודרך קצרה

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

רמב"ם הל' דעות (ב, ד) "לעולם ירבה אדם בשתיקה, ולא ידבר אלא או בדברי חכמה או בדברים שצריך להם לחיי גופו . . . ואפילו בצרכי הגוף לא ירבה אדם דברים . . . וכן בדברי תורה ובדברי חכמה יהיו דברי האדם מעטים ועניניהם מרובים, והוא שצו חכמים ואמרו לעולם ישנה אדם לתלמידיו בדרך קצרה".

והנה מפשטות המשך ההלכה משמע, דהא דצריך לדבר ד"כ בלשון קצרה, הוא מצד מעלת השתיקה והמיעוט בדבור.

והנה בהא דצריך לשנות לתלמידו דרך קצרה, פרש"י ד"ה "וכל" (פסחים ג, ב) "שישנה אדם לתלמידו לשון קצרה, לפי שמתקיימת גירסא שלה יותר מן הארוכה". והיינו, דהא דצריך לשנות לתלמידו דרך קצרה, אי"ז כדי למעט בדיבור, אלא לטובת התלמיד כדי שיתקיים אצלו הגירסא יותר.

וכן מובא בכ"מ בדא"ת, דהרב יכול לגלות להתלמיד רק חיצוניות השכל ולא פנימיות השכל, וזהו לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה, והיינו לגלות לו רק חיצוניות השכל ולא הפנימיות. ועפ"י ביאור זה, אין הענין דלעולם ישנה אדם דרך קצרה שייך להענין דלמעט בדיבור, אלא שזהו לטובת התלמיד, כדי שיוכל התלמיד לתפוס שכל הרב, וזהו דוקא כשמלמדו בדרך קצרה.

אבל מפשטות ל' הרמב"ם לכאורה משמע, דהא דצריך ללמד בל' קצרה, הוא דין ב'הל' דעות', והיינו שמצד הל' דעות יש הלכה שצריך להרבות בשתיקה ולמעט בדבור, ומש"ה אף אם לומד תורה עם תלמיד, עדיין לא נדחתה הל' זו, וצריך למעט בדבור כמה שאפשר ע"י שישנה בדרך קצרה.

ועפ"י צ"ב, במקרה שלומד לעצמו ומסדר הענינים בדבור (לעצמו), האם יש ג"כ מעלה בזה שידבר בל' קצרה, ולכאורה אם תוכן ההלכה הוא כדי למעט בדבור, א"כ יש מקום לומר דאף אם מדבר בינו לבין עצמו, ג"כ כדאי שידבר בל' קצרה. אבל לכאורה צ"ב, כיון דמדבר בד"ת, מהו החסרון באריכות הדבור (מצד הדיבור שבו), הא הדבור הוי ערב, ואולי הגדר ד"דברי האדם", אינו אלא רק כשמדבר להזולת.

והנה בהסוגיא ד"דבור" בריש פסחים, מבואר דלעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, ומסיק שם ד"כל היכא דכי הדדי נינהו, משתעי בל' נקי', וכל היכא דנפישין מילי, משתעי בל' קצרה. . לעולם ישנה אדם לתלמידו דרך קצרה".

והנה פשטות הדברים הם, שיש ב' סוגי מעלות: מעלה דדבור בל' נקי', שהיא מעלה בענין הדבור; ומעלה דלמוד בל' קצרה, שהיא מעלה בלמוד, וזהו מסקנת הגמ', דאף דמצד מעלת הדבור יש עדיפות בל' נקי', מ"מ כדי ללמוד בל' קצרה כדאי לוותר על המעלה דל' נקי'.

אבל לפי הרמב"ם נמצא, דב' הענינים - הדבור בל' נקי' והדבור בל' קצרה - הם שניהם מעלה בענין הדבור, וא"כ מסקנת הגמ' היא דדבור

בל' קצרה הוא יותר חשוב מהדבור בל' נקי', ומשו"ה היכא דנפישין מילי משתעי בל' קצרה.

[ואולי זהו קצת מקור לשיטת הרמב"ם, דאולי ס"ל, דאין מסתבר לוותר על המעלה בדבור בל' נקי', בשביל מעלת הלימוד דהתלמיד, וא"כ ע"כ הא דצריך לדבר בל' קצרה, הוא ע"כ מעלה בדבור, ומשו"ה שפיר דוחים מעלה דל' נקי' בדבור, משום מעלה דל' קצרה].

אבל לכאורה צ"ב, דלכאורה הי' נראה פשוט, דהא דאמרינן דהיכא דנפישא מילין משתעי בל' קצרה אף שאינה לשון נקי', הוא רק בדברי תורה. אבל במילי דעלמא, לכאורה פשוט, דאף בנפישין מילי צריך לדבר בל' נקי', וא"כ ע"כ הא דבד"ת מדבר בל' קצרה אף שאינה נקי', הוא מצד המעלה דתורה בל' קצרה, אבל לפי דיוק ל' הרמב"ם הנ"ל, דיסוד הדין לדבר בל' קצרה הוא דין בהל' דיבור, א"כ אין מקום לחלק בין ד"ת למילי דעלמא, ואם בד"ת צריך לדבר בל' קצרה אף שאינה לשון נקי', ה"ה במילי דעלמא ס"ל שהדין כן.

האם יש מקום לומר, דלרמב"ם הפי' בהסוגיא דהיכא דנפישא מילין משתעי בל' קצרה אף שאינה נקי', קאי גם על מילי דעלמא, לכאורה זה אינו מסברא. וצ"ב.



הערות בסדר ובעריכת מנין המצות שבמשנה תורה

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערוי

שמות ההלכות הם שמות המצות מלבד הנוכה

כידוע ומפורסם (ובמיוחד עסק בכך הרבי בשיחותיו) שהרמב"ם ערך את ספרו בדיוקנות רבה, וגם כותרות של כל הלכה, והמלים במספרי המצות, הכל נעשה בדיוק גדול. לאור זה יש לעיין (ונשאלתי על כך מח"א אשתקד, ודבריי כאן הם הרחבת המענה) מדוע הרמב"ם בהלכות חנוכה קורא את הלכותיו בשם הל' חנוכה על שם החג, ואילו בפורים קורא ההלכות הל' מגילה - על שם קיום המצוה?

אמנם לאמיתו של דבר המעיין בספר 'יד החזקה' ספר זמנים יראה, שכל הלכות נקראות לפי קיום המצות ולא לפי שם היום: הלכות חמץ ומצה ולא הלכות פסח; הלכות שביתת עשור ולא הל' יום כיפורים (אך בזה יש לומר שבא שם זה בכדי להבדילו בין הל' יום הכיפורים

שבספר קרבנות); הלכות שופר ולא הלכות ר"ה; הלכות סוכה ולא הלכות סוכות; הל' לולב ולא הל' חג הסוכות, הל' מגילה ולא הל' פורים, ולפי"ז השאלה חזקה ביתר שאת, שכן רק בדיני חנוכה קרא הרמב"ם שם ההלכות על שם החג, ולא על שם קיום המצות של הדלקת הנר.

[וזה פשוט שבכל המצות כולן כינה הרמב"ם את ההלכות לפי המצוה המרכזית והעיקרית, כפי שרואים במצה (שיש מצות רבות בליל זה כגון סיפור יציאת מצרים ועוד) ובשביתת העשור (שיש מצות הצום) וכן בהל' לולב (שיש השמחה היתירה)].

ואכן בדבר זה חלוק עריכת הרמב"ם מעריכת השו"ע, למשל (וכבר העיר הרבי על זה בלקו"ש חט"ו 'חנוכה לענין אחר'). הרמב"ם מסודר לפי ערכים ומושגים, ולכן יש בספרו "הל' מגילה" ולא "הל' פורים", כי הרמב"ם לא הכניס את כל הלכותיו של יום הפורים בהל' מגילה, שהרי דין תענית אסתר למשל מבואר בהל' תענית ולא בהל' מגילה. וכן דין עשרת ימי תשובה מבואר בהל' תשובה ולא בהל' שופר; ברם ה'טור' וה'שולחן ערוך' בנויים לפי המציאות המעשית, ולכן יש הל' יום הל' ר"ה ודיני עשרת ימי תשובה בתוכם, והל' יום הכיפורים, הל' פורים שכוללת בתוכה דיני תענית אסתר, הל' פסח שכוללת בתוכה סדר התפילה וקריאת התורה (ואילו ברמב"ם כל דיני קריאת התורה תפילה כלולים בהל' תפילה). וכיו"ב בשאר הלכות.

ולפי זה יש לבאר נקודה אחרת בספר זה של הרמב"ם, מדוע קרא הרמב"ם סדר מועד בשם "זמנים" ולא בשם "מועדים" כבמשנה? כי באמת לא כתב כאן הרמב"ם דיני המועד בספר זה, אלא ההלכות שעושים בזמנים של המועדים.

שמונת ימי חנוכה אלו

אך כעת השאלה הנ"ל עומדת בעינה ואף קשה יותר. מדוע א"כ בחנוכה קרא להלכות חנוכה, ולא הלכות נר? ברם, בפשטות י"ל, דמכיון שהל' נר לא ניתן לכתוב, דהרי יש גם נר שבת, ולכתוב "נר חנוכה", הרי כבר השם של מועד מוכרח להיות ממילא בתוך שם של המצוה, לכן השמיט את ה"נר" והשאיר רק מלת חנוכה. עד כאן פשט הפשוט ביותר.

אולם י"ל עוד, ובזה יתיישב גם שאלה אחרת, מדוע כתב הרמב"ם רק בחנוכה קורות הנס, דבר שאינו מצוי בכל הספר, דנראה דשאני

פורים מחנוכה אליבא דהרמב"ם. דבחנוכה עצם קביעת ימי חנוכה מהווה קיום של הזכרת הנס וכלשון הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ג הל"ב): "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שהתחלתן כה בכסליו ימי שמחה והלל. . . וימים אלו הן הנקראים חנוכה", דהיינו שהתקינו שהימים עצמם הם ימי שמחה והלל. וחובות הנר והלל נובעות מעצם התקנת ימים האלו לימי שמחה (וראה מש"כ מנקודה זו הרב חיים גרשון שטיינמעץ בגליון העבר (עמ' 37)).

ובביאור הדבר י"ל עוד, דנראה לומר, דשונים ימי חנוכה גם משאר ימי המועדים כפסח וסוכות. דהנה בשאר החגים אעפ"י שבוודאי חלות הקדושה חלה על עצם היום מן התורה, אך מספר ימי החג אינם קשורים בעצם מהות החג. דהיינו דזה שחג המצות הינו שבעת ימים דוקא, הוא מטעם גזירת הכתוב שחגיגת יציאת מצרים ימשך שבוע שלם, אך אין בחגיגת שבוע ימים דוקא, קשר מיוחד ליציאת מצרים, ואף חגיגת יום הראשון כגון בליל יציאת מצרים ממש, הרי אין ענין מיוחד בקביעת כ"ד שעות הקשור במהות המאורע, אלא שכך הוא בכל חג, שאעפ"י שנקבע היום לזכר מאורע שאירע בשעה מסויימת ביום מסויים, בכל זאת רק מכיון שאין ימים לחצאין, לכן כל היום כולו קדוש לאלוקינו, אך אין זה קשור במהותו של החג. וכך הוא בחג השבועות ובחג הסוכות שאין שום גדר מיוחד בהיקף הזמן.

משא"כ בחנוכה, שעצם היות החג בר שמונה ימים הוא מגופו ועצמו של קביעת החג. דהיינו שאין השמונה ימים בחנוכה דבר צדדי, אלא כשם שנקבע החג ביום כ"ה לחודש ונקבע בו חיוב הדלקת נרות, הרי כך לזכרון הנס (לפי שיטות השונות בגמרא ובמדרשים ובמגילת תענית בזה) נקבע שהחג הוא בן שמונה ימים. (וראה לקו"ש ח"י עמ' 143 הערה 13, שלפי הרמב"ם עיקר קושיית הגמרא "מאי חנוכה" היא, "מפני מה תקנו ח' ימי חנוכה". וראה שם הע' 14 ביאור בזה).

ולפי"ז מובן מדוע כתב הרמב"ם בהלכות חנוכה דוקא קורות הנס, דמכיון שעיקר החנוכה הוא בהיות הימים בעצם מהותם מגלים ומפרסמים הנס, כי בזה מסביר משמעות עצם הימים האלו שהם מזכירים את הנס. [וידוע ביאור הרבי בטעם שהרמב"ם פירט דוקא בהל' חנוכה קורות הנס (מובא בס' 'בארות נתן' עמ' מ) מטעם חובת פירסומי ניסא, ועיי"ש מה שביאר דברי הרבי ומה שטען נגדו ח"א. ולפי דברינו יש לומר שזוהי אולי כוונת הרבי בזה].

לפי זה מובן היטב, מדוע רק בחנוכה ולא בשאר ימים טובים קורא הרמב"ם הלכות חנוכה בשם החג ולא במצותיו, בניגוד שאר ההלכות, שם החג הוא בעצמו מצוותו. (אולם צ"ע לשון הרמב"ם בהל' ג' שם, וז"ל: "וימים אלו הן הנקראין חנוכה והן אסורים בהספד ותענית כימי הפורים", הרי שגם בפורים יש חלות על היום, וי"ל בזה, ואכמ"ל).

ועיין ב'חידושי רבינו יהונתן מלוניל' (על הרי"ף דף ט, ב) "לשנה אחרת קבעום [שמונה] ימים טובים כל השמונה ימים, ולא נעשה נס כזה לישראל, שאלו פרעה לא גזר על המצות ויון הרשעה גזרה, לפיכך האריכו אלו הימים כשיעור החג שהיא שמונה ימים, להזכיר בהם הנס. ואפילו לא היה נעשה בהם בשמן, כמו כן היו שמחים ומזכירין מעשה ניסים, כשיעור יום טוב הארוך מכל המועדות, אך לא הי מדליקין נרות כלל אלא מהללים ומרוממים כשאר מועדות, וכשבא ונכפל להם נס בשמן, הוסיפו להדליק הנרות להזכיר כפילת הנס". הרי מדבריו שענין השמונה ימים מגופו ועצמו של החג, ונראין הדברים שדבריו מתאימים לדעת הרמב"ם, (וגם סובר כהרמב"ם שהם ימי שמחה מצד נצחון המלחמה), וכמש"נ.

[לפי"ז יש להבין שיטת המאירי הידועה בשבת (נג, ב) שכותב: "מי שאין לן להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות, י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה הראשון, והדברים נראים". ושיטה זו מקויימת על פי דברי רבינו יהונתן מלוניל (ושניהם היו מבני פרובנצ'א שהרבה משיטותיהן תואמות יחדיו), שכן כמבואר שגם בלעדי הנרות, היו ימים אלו זמן של שמחה. אולם ידוע שבמגילה (ד, א) אומרת הגמרא שאומר שהחיינו בלי קריאת מגילה בפורים, ש"אין דבריהם כלום. . . והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום". וא"כ חוזר בו מהגדרת החג בחנוכה שגדר חנוכה מצד היום, וכל קיום של חנוכה הוא מצד הנרות בלבד, ולכאורה, לפי דברינו לעיל הי' אפשר לחלק בין חנוכה לפורים כדלעיל, ועיין בגליון האחרון תתמט מה שהביא ידידי הרב מרדכי פרקש מ'אגרות משה' שהמאירי בשבת שיבוש הוא בכת"י, אך כידוע שבעל האגר"מ בגודל גאונותו אינו חש לשבש גם דברי רש"י המצויים בדינו, ואכמ"ל].

מצות דרבנן שנמנו ושלא נמנו בסדר המצות שב"יד"

ב. בפירוט המצוות לפני הלכות פורים וחנוכה, כותב הרמב"ם: "יש בכללן שתי מצות עשה ואינן מן המנין". ובמנין המצוות על סדר

ההלכות, הלשון: "יש בכללן ב' מצוות עשה מדברי סופרים ואינם מן המנין". ותמוה מאד בעיני, דהרי יש בהלכות אלו גם מצוות הלל שהיא חובה מדרבנן, ולמה אינו מזכירה?

והנה בנוסף לכאן, מזכיר עוד מצוה עשה מדברי סופרים - בהלכות עירובין: "מצוה עשה אחת והיא מדברי סופרים ואינה מן המנין". וצ"ע למה בהל' תענית אינו מזכיר מצוה דרבנן של תשעה באב, שהרמב"ם עצמו מנה אותם בסיום מנין המצוות של תחילת היד, כשמביא דוגמאות של מצוות דרבנן: "כגון מקרא מגילה ונר חנוכה ותענית תשעה באב ועירובין וידיים". וכן, מדוע בהל' מקוואות אינו מזכיר מצווה דרבנן של נטילת ידיים? ובהל' תפילה אינו מונה מצוות קריאת התורה? ובהל' ברכות אינו מונה ברכה ראשונה?

[זה שאינו מביא אבילות, שהסמ"ג מונה אותה כאחת מחמש מצוות דרבנן, הוא מטעם שלדברי רבינו אבילות דאורייתא ביום ראשון, אך למה אינו מונה שבעת ימי אבילות ושבעת ימי המשתה, שמרע"ה תיקנם כמפורש ברמב"ם ריש הל' אבל? ובעיקר, למה כאן בסיום מנין המצוות כאשר נוקט דוגמאות של מצוות עשה דרבנן, אינו מביא דוגמאות מהלל ושבעת ימי המשתה? וכן קריאת התורה לא הביא כאן? ואולי י"ל, שכאן מביא מצוות אלו בתור שאלה, כיצד יכלו החכמים והנביאים לתקן מצוות חדשות, כאשר אין נביא רשאי לחדש מאומה, וי"ל שהלל וקריאת התורה ושבעת ימי אבילות וימי המשתה, אינה קשה כל עיקר, שהרי כל אלו תיקן משה ובית דינו. דהרי הלל לפי המ"ד שנראין דבריו "משה וישראל אמרם", וקריאת התורה משה תיקן, כמבואר בריש פי"ב דהל' תפילה: "משה תיקן להם לישראל שיהיו קורין", וממילא יתכן שעל משה לא חל איסור שאין נביא רשאי לחדש דבר.]

וברור ופשוט הוא, שאין הרמב"ם כותב מצוות עשה מדרבנן רק באופן שכל ההלכה היא מדרבנן, כמו בעירובין ופורים ותנוכה. אך זה עצמו צ"ב, מדוע רק מנה מ"ע אלו שהם בנפרד? ובמיוחד צ"ע שבקטע הנ"ל כותב הרמב"ם על מצוות אלו דרבנן, תענית תשעה וידיים ועירובין: "ויש לכל מצווה ומצווה מאלו פירושיין ודקדוקין. והכל יתבאר בחבור זה", הרי שמדגיש שכל המצוות יבואו ביאוריהם בחיבור, ובכל זאת אינו מזכירן במפורש? ויתירה מזו תמוה, דבהקדמת ספר המצוות נימק הרמב"ם הטעם שמונה את מנין המצוות לפני כל פרק, ב"כדי שתכלול חלוקת הספר את כולן, ולא תשאר מהן מצוה

שלא נדבר על כל דיניה . . . כל זה כדי להישמר לבל ימלט ממני דבר שלא אדבר עליו, אבל כשאקיף אותן במנין המצות אהיה בטוח מזה", וא"כ למה לא זכר שאר מצוות עשה דרבנן, שלא ישכח שום דין?

והנראה (ומפאת המסגרת כאן אכמ"ל, רק אעיר נקודת הענין), דהנה אחרי שרבינו הרמב"ם מונה כל המ"ע ול"ת בהקדמתו לספר היד, מוסיף רבינו קטע הנזכר, בו מבאר למה אין המצוות עשה דרבנן של הנביאים עוברות על כל תוסיף, ועל ההלכה שאין הנביא רשאי להוסיף, ומבאר איפוא, שאין מתקני המצוות דרבנן מייחסים מצוותיהם לתורה אלא כגון במגילה היא באה להודות לה' עיי"ש. ולכאורה תמוה מאד, מאי שייכא להכי דוקא כל השאלה ויישובה? אלא נראה, שהרמב"ם בא לבאר בזה את שיטתו מדוע אכן לא מנה כאן גם מצוות דרבנן ביחד עם המצוות דאורייתא? שכן, עצם חשבון של מצוות דרבנן כהמשך למנין מצוות התורה, עוברים בכך על האיסור שאין נביא רשאי לחדש, כי אליבא דהרמב"ם (אולם לא כך דעת הרמב"ן בהשגותיו לספר המצות, שכותב בטעם הוספות מגילה כי מצאו פסוק מיוחד להוספתו, עיי"ש) כל ההיתר להוסיף הוא רק בתנאי שאין הם חלק ממנין המצות, (ובזה יובן ביתר שאת, מדוע הרמב"ם בסה"מ חולק בחריפות על דעת הגאונים שגם מנו מצוות דרבנן, כי לדעתו אף יש איסור בדבר).

לפי זה מובן, שבדרך כלל השתדל הרמב"ם למנוע מלהזכיר ולמנות מצוות עשה דרבנן, בהדי מצוות עשה דאורייתא כמצוות עשה נפרדות במדת האפשר. אולם בהלכות האלו שאין להם שום מצוות עשה מן התורה (כמו בעירובין ופורים וחנוכה), ה"י הרמב"ם מוכרח להזכיר מקורן, אך הדגיש אצלן בהדיא: "והיא מדברי סופרים ואינה מן המנין", דלכאורה מאי נפק"מ לציין שוב ושוב "שאינן המנין"? ברם, עם משנ"ת יובן היטב, שאדרבה, כל הסיבה שהרמב"ם הזכיר מקור מצוותן, היא רק בכד לדייק ולהבליט שאין הן מן המנין, בכדי להבדילם ולהפרישם משאר מצות עשה דאורייתא, וכמשנ"ת.

על מנין המצוות שבתחילת ספר היד בפי' אחד הראשונים

ג. בנוגע לדיוק במצוות שכתבן הרמב"ם בראש ההלכות ובתחילת ספרו. יש לציין מה שמצאתי דברי אחד מהראשונים¹, רבינו קרשביה

(1) נדפס כנספח לספר 'תולדות היהודים ברואן' ת"א תשל"ו.

הנקדן בר יצחק מרדום שבצרפת (בן דורו של הרמב"ן), שכתב בסגנון של פיוט על מנין המצוות שבספר היד (וכפי הנראה טרם הגיע לידי ספר המצוות להרמב"ם ולא ידע עליו מאומה. וידוע שהראשונים בצרפת לא ראו אותו).

ובהקדמתו לפיוטו מאריך בדברי שבח של ספרי היד החזקה, וממנו יש ללמוד כמה דברים, כיצד בחן אחד מבעלי התוס' את עריכתו המיוחדת והמופלאה של ספר היד. אצטט להלן קטעים מדבריו ואעיר הערותיי.

הכת"י ממושטש וחסר ההתחלה, וזה מה ששרד:

"בארבעה עשר ספרים, ויחלק הספרים להלכות, מערכות מערכות, ובכל הלכה שם מעשה - מצות עשה ולא תעשה, אשר בה נמצאו ומן הפסוקים יצאו. ויחבר כללות ופרטות על פי ראשי המטות, יודעי התלמוד והגמרא, באמד והסברא, אשר בתלמוד הבבלי - תורת איש ישראלי. ועל כל הלאוים נטה קוים, ויתו תוים. ולכל מצוות עשה שם חשבון ומעשה, כתורה וכהלכה. ויכל משה את המלאכה.

והנה ידועה הדגשת הרבי בענין לשון הרמב"ם "הלכות הלכות" שמשמעה שכל הלכה הינה הלכה מעשית, וכבר ראיתי שואלים, דלכאורה אין זו במשמעות הלשון שמדובר בהלכה מעשית, רק שהחלוקה היא באופן של הלכות.

אך אולי מלשון רבינו קרשביה שכותב "ובכל הלכה מעשה", ניתן לדייק שגם הבין כך בדברי הרמב"ם, שבכל הלכה יש מעשה ואין כאן מוסר.

ובראותי את הענין, והגזירה והבנין, והמספר והמנין, והמקנה והקנין על ספר חקה. וכל הי"ד החזקה. אשר עשה משה נצח לא יחשה, ועין ואישון לא הניח לישון, כי אם לחרוץ לשון בדברי משה הראשון, אשר בספרו חקוקים כי כתב הפסוקים על כל המצות.

מדייק ומדגיש שהבאת הפסוקים מהתורה שבכתב הינה ענין עיקרי, ש"כתב הפסוקים על כל המצות", וכבר דנו בזה לאור הקפדת הרמב"ם להבאת הפסוקים בכל הלכה, וראה הערה הבאה.

...כי יחם לבכי ברשפי אהבה ובשלהבתיה, נין ונכד לבתיה. . שני האנשים. . הנחמדים מזהב הנפרדים מרהב מארץ המצרים שני

העברים, משה הראשון והשני, ביתו לבוש שני, ואוצרו בלום ורוחו גלום, אדרת שנער, יושב בשער, שמו תחכמוני השר, אדני מסיני בא.

רבינו קרשביה מבטא כאן את הקשר הגלוי שבין משה רבינו "הראשון" לבין רבינו משה בן מימון "השני". וידוע המליצה 'ממשה עד משה לא קם כמשה', כמובא בספר האמונות לרבי שם טוב כאשר שוללו בחריפות: ומן התימה לאיש מוחזק לגדול שבדורות עד שהפליגו לומר עליו בסכלותם ממשה עד משה לא קם כמשה".

ומובא בהרבה ספרים. אך כלשונו כאן "משה הראשון והשני" יש להשוותה לאגרת ר' הלל חסיד (סוף תשובת הרמב"ם, ליפסיא, עמ' יד) כי רבינו משה הי' כמעט משנה בדורו של משה רבינו".

ושם (בתשו' ליפסיא - בעמ' 23) מביאים מכתב על דבר המורה (והוא לרבי שם טוב אבן פלקירא): מרגלא בפום הקורא אותו משה השני.

אך נראה ששונה מליצת ר"ק כאן משאר המליצים, שכן הר"ק כאן אינו בא לפאר את גדלות הרמב"ם שעשה ספר מיוחד ומפליא, אלא שבא להדגיש את היסוד והבסיס של פסוקי התורה בספר היד החזקה, ששילבם הרמב"ם בספרו ובלשון המצות, ובכך "אדני מסיני בא", כלומר שביסס ספרו על פסוקי סיני!

ואני במוקד אש אהב קראתי הבהב, ויהי בעלות הלהב לקנאת לשון הזהב ואל האדרת לכבוד ולתפארת להיות כותרת על ראש העמודים.

בקובץ 'אור ישראל' (גליון כ'), הארכתי על הביטוי על סגנון אדה"ז "לשון הזהב", ומאז מצאתי מקורו בהקדמת הרה"ק רבי חיים אברהם לשו"ע, ושם חקרתי האם גם על הרמב"ם השתמשו בביטוי זה, שכן כידוע הדמיון בין לשון הרמב"ם ללשון רבינו הזקן, אך במקור זה כמדומני מופיע לראשונה הביטוי על הרמב"ם - "בעלות הלהב לקנאת לשון הזהב", שהיינו שמבטא את תשוקה שחש לעשירות לשון הזהב של רבינו.

העתקתי רק קטע קטן מדבריו, רבינו קרשביא מאריך שם עוד בקושיות על שיטתו במצוות שבספר היד, וכן ערך בדרך של חריזה את המצוות ול"ת בדרך מיוחד. אך כבר התארכו הדברים.



“הבה נתחכמה לו”

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ו ה"ג): "אפשר שיחטא אדם חטא גדול או חטאים רבים עד שיתן הדין לפני דין האמת, שיהא הפרעון מזה החוטא על חטאים אלו שעשה ברצונו ומדעתו - שמונעין ממנו התשובה ואין מניחין לו רשות לשוב מרשעו, כדי שימות ויאבד בחטאו שעשה . . . לפיכך כתוב בתורה: וחזקתי את לב פרעה, לפי שחטא מעצמו תחלה והרע לישראל הגרים בארצו, שנאמר: הבה נתחכמה לו - נתן הדין למנוע התשובה ממנו עד שנפרע ממנו, לפיכך חזק הקב"ה את לבו".

והקשה בלקוטי שיחות (ח"ו ע' 63 הערה 37), מדוע מביא הרמב"ם את הפסוק "הבה נתחכמה לו" בתור חטאו הגדול של פרעה שעליו נענש במניעת התשובה, שהרי פסוק זה הוא רק דיבורו של פרעה ועדיין לא החטא בפועל - והיה לו להרמב"ם להביא המעשים שעשו בפועל וההשלכה ליאור. ועיי"ש מה שמתרין.

ויש להעיר, שע"פ המבואר בלקו"ש במקום אחר (חכ"ז ע' 154), שבאמת אי אפשר להעניש את פרעה על עצם המעשים שעשה לישראל, שהרי היה מוכרח בזה מצד הגזירה של "ועבדום וענו אותם" - וכל זה שנענש הוא מפני מחשבתו וכוונתו, שהוא עשה זאת לא כדי לקיים את גזירת הקב"ה, אלא מצד רשעות הלב שלו, ולכן נענש. עיי"ש באריכות הביאור -

מובן שפיר, ובפשטות מה שהביא הרמב"ם דוקא פסוק זה של "הבה נתחכמה לו", שמדבר על מטרתו וכוונתו של פרעה, ולא על המעשים בפועל שעשה לישראל - כי באמת, העונש שהעניש אותו הקב"ה היה (לא על המעשים בפועל שעשה, אלא) דוקא על כוונת הלב שלו, שהיא התבטאה בדבריו "הבה נתחכמה לו". וק"ל.



הריגת אנשי שכם [גליון]

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, ניו יורק

במ"ש הרה"ג ריי"ק בגליון הקודם - תתמט (עמ' 12), שלדעת הרמב"ם נתחייבו כל אנשי שכם מיתה על שלא דנו את שכם וחמור,

ומטעם זה הרגו אותם שמעון ולוי לפני שהרגו את שכם וחמור, כי חיוב מיתה על ביטול מ"ע הוא רק באופן שעדיין אפשר לו לקיימה, ואילו היו הורגים את שכם וחמור קודם, שוב לא היו כל אנשי העיר מחוייבים מיתה, כי שוב אינם יכולים לדון את שכם וחמור. [ובזה מיישב קושיא זו של האור החיים לפי שיטת הרמב"ם] - לכאורה עדיין צ"ע לפי פירוש זה, מדוע באמת לא הרגו קודם את שכם וחמור, ואז לא הי' אכן צורך להרוג את השאר. והרי לכאורה אין עליהם חיוב להרוג דוקא אלא לוודא שהדין יתקיים, ומה איכפת להם באיזה אופן יתקיים.

אך באמת קושיא זו של האור החיים (מדוע לא הרגו את חמור ואת שכם תחילה) לא נראית לכאורה כקושיא אלימתא, דמאי איכפת לן את מי הרגו תחילה.

לאידך גיסא יש מקום לומר, שכיון שחל על אנשי העיר חיוב מיתה, הרי הם בגדר גברא קטילא, ואין הם יכולים לשנות זאת. ועצ"ע בזה.



בענין הנ"ל

הת' מנחם מענדל אלישביץ

תות"ל - 770

בפ' וישלח לד, כה-כו: "ויהי ביום השלישי גו' ויבואו על העיר בטח ויהרגו כל זכר. ואת חמור ואת שכם בנו הרגו לפי חרב, ויקחו את דינה מבית שכם ויצאו".

והקשה האוה"ח: "למה יהרגו מי שלא חטא. ועוד למה לא הקדימו בבעל עבירה תחילה?"

ומתרץ בב' אופנים: (א) ש"בני יעקב לא הי' בדעתם להרוג אלא בעל עבירה, אלא שכל בני העיר רצו לעמוד בפרץ כנגדם לבל יהרגו מלכם, אשר ע"כ הרגום מדין רודף, והוא אומרו ויהרגו כל זכר, ובזה השיגו להרוג את חמור ואת שכם, וזולת זה לא היו יכולים לנקום נקם מהמחוייב להם מיתה".

(ב) עוד טעם שהרגו "כל בני העיר" לצד שהם היו בעזר שכם לגזול דינה, ובני נח מחוייבים מיתה על הגזל...". ע"כ. (ובהמשך הביא דברי הרמב"ם שהטעם להריגת אנשי שכם, הוא משום שלא הושיבו דיינים על גזל שכם, והקשה עליו, עיי"ש).

ובגליון האחרון - תתמט (עמ' 12 ואילך), הקשה הרב י.י.ק. על פירוש הראשון דהאזה"ח, דלכאורה תי' זה אינו מובן, דהא אין לזה רמז בכתובים, שבני יעקב רצו תחילה להרוג את חמור ושכם, ובני העיר עמדו בפרץ כנגדם, דהרי כתיב "ויענו בני יעקב וגו' במרמה וידברו" (שם, יג), ולכן כתיב בדברי חמור ושכם בנו אל אנשי העיר "האנשים האלה שלמים הם איתנו" (שם, כא), והאזה"ח עצמו שם מפרש: "פי': ואין בלבם שנאה על המעשה לחוש להערמה".

ונראה דלא קשה מידי, דאמנם כוונת שמעון ולוי היתה שע"י הערמה יוכלו להרוג בעלי העבירה באין מפריע, אך למעשה כשראו אנשי שכם ששמעון ולוי באים (לא עם "מקניהם וקנינם וכל בהמתם", אלא) "איש חרבו", הבינו (או חששו עכ"פ) שלא הי' כאן אלא מעשה הערמה.

[ולפי פירוש זה צ"ל שהמרמה היתה רק שימולו ויהיו כואבים, ועי"ז יהי' קל יותר להשיג את שכם (וחמור). וע"ד שכתב האזה"ח לקמן עה"פ "ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי עכרתם אותי" (שם, ל), שניכרים הדברים, כי יעקב לא ידע כי במרמה זו דברו, אלא חשב שהערמה היתה כדי שיקחו דינה מבית שכם בעל כרחו, או להרוג שכם לבד בעל הדבר.

אך שם איירי לפי פירושו הב', וע"כ הוכרח לומר שיעקב לא הבין כוונת שמעון ולוי, אך לפי פירושו הא', הנה גם שמעון ולוי עצמם כיוונו כנ"ל].

עוד הקשה הרב י.י.ק. דאיך אפשר לומר "שביום השלישי בהיותם כואבים", יהיו לכל בני העיר דין רודף, "והרי כל הדין דרודף אין לו דמים, הוא רק בשעה שרודף בפו"מ, וכל' הרמב"ם (הל' גניבה פ"ט הי"א) "הואיל ופנה עורף ואינו רודף יש לו ודמים", ע"ש, וכ"ש בנדו"ד. וכן עוד כמה תנאים הדרושים לדין רודף שלא מצינו כאן".

וי"ל (בדוחק עכ"פ), שאכן היו רודפים בפו"מ, וזה אפשרי בכמה אופנים אף שהיו כואבים, ואכמ"ל, (ווש"כ האזה"ח: "רצו לעמוד בפרץ כנגדם לבל יהרגו מלכם", אין הכוונה שהי' רצון בלי מעשה, כ"א שרצו לעמוד כנגדם ולא הצליחו), ובנוגע לשאר התנאים שלא מצינו כאן, הרי אין הכרח שתנאים אלו מעכבים בבני-נח, ואפשר שבגלל קושי זה עצמו לא הסתפק באזה"ח בתירצו הא'.

עוד הקשה, דלדעת הרמב"ם דהטעם שנתחייבו בעל שכם הריגה, הוא משום ש"שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו", תקשה קושיית האוה"ח, למה לא הרגו חמור ושכם תחילה שהם היו בעיקר הבעלי עבירה?

וע"כ מחדש, דגם לדעת הרמב"ם אין ב"נ נהרג על בטול מ"ע, אלא כשבזמן שבאים לדונו יש לו עדיין אפשריות לקיים המצוה והוא נמנע מלקיימה במזיד, אבל אם כעת כבר לא שייך לקיים המצוה, אין להרגו על זה שבעבר לא קיים המצוה. ולכן אם היו הורגים את חמור תחילה לא היו מותרים להרוג את שאר העיר, כיון שעכשיו הם יטענו: "תביאו את החוטא ונהרגנו", והרי אין כאן שום מניעה מצידנו, עכת"ד.

אך מסתימת לשון הרמב"ם לא משמע כן, ואדרבה בהל' מלכים פ"ג ה"ח פסק הרמב"ם "כל המורד במלך ישראל - יש למלך רשות להרגו. אפי' גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך. . . חייב מיתה, ואם רצה להרגו יהרג. . . ואין למלך רשות להרוג אלא בסיף בלבד". וברור שכ"ה הדין אפי' צווח ואומר שעכשיו רוצה ללכת למקום פלוני. ואף דשם איירי בדיני מרידה במלכות, וכאן במרידה במלכות שמים, מהיכי תיתי לחלק? (וגם לא מסתבר לומר שאנשי שכם היו מוסרים נפשם עבור שכם וחמור).

וע"כ נראה לומר, שלדעת הרמב"ם אצ"ל שסדר זה הי' תחבולה כדי שיוכלו להרוג את אנשי שכם, ואין מוקדם ומאוחר בהריגה, וזה שהרגו אנשי העיר תחילה, הוא משום שהי' קל יותר לבצע ההריגה בסדר כזה, דאף אם לא ס"ל להרמב"ם ש"הרגום מדין רודף", מ"מ יכול להסכים עם שאר דברי האוה"ח שרצו בני העיר לעמוד כנגדם לבל יהרגו מלכם, וע"כ הרגום תחילה - כיון שבלאה"כ היו מחוייבים מיתה (וי"ל שהאוה"ח עצמו לומד עד"ז בפי' הב', ודו"ק).

[ולהעיר מפיי' ה'ספורנו' עה"פ "ואת שכם ואת בנו הרגו" - "שבקשום ומצאום", ויתכן דגם הוא בא ליישב קושיא זו. עוד יש להעיר מבראשית יד, יא-יב: "ויקחו את כל רכש סדם ועמורה ואת כל אכלם וילכו. . . ויקחו את לוט ואת רכושו בן אחי אברם וילכו", ובפרדר"א שם (פכ"ז) "אמרו נתחיל ראשון בבן אחיו, ואח"כ נתחיל בו, ובשביל לוט לקחו את כל רכוש סדם ועמורה, ואח"כ שבו את לוט ואת רכושו..."]



הלכה ומנהג

הקטנת האש ביו"ט*

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

בגליון האחרון - תתמט (עמ' 55), בענין היתר של עשיית מלאכה ביו"ט לצורך אוכל נפש, שיש בזה גדר של מלאכת אוכל נפש וגדר של מכשירין, הבאתי, דדעת רבינו היא, דכל שאין המלאכה נעשית בגוף הדבר שנהנה בו, כגון גריפת התנור ותיקון השפוד, נקרא מכשירין, ומשום זה לרבנן שאוסרים הכשר אוכל נפש ביו"ט (ביצה כח), אסור לגרוף התנור, משום דהוה מכשירין, אע"ג דא"א לאפות בע"א.

ועיין בקו"א סי' תצה ס"ק ד, שרבינו מבאר, שלרא"ש יש שיטה אחרת בחילוק של מלאכת אוכל נפש לגבי מלאכת הכשר אוכל נפש. דלפי דעת הרא"ש, בגריפת תנור שא"א לאפות בע"א הוה או"נ ממש, ושרי אף לרבנן, כמ"ש הרא"ש בפ"ב ובפ"ד דביצה. אבל רבינו כותב שם בקו"א, דכיון שרש"י והרמב"ן ורשב"א ורא"ה ומגיד משנה מסכימים, דכל שאין גופו נהנה מהמלאכה עצמה נקרא מכשירין, ואם היה אפשר לעשות מעיו"ט אסור לעשותו מן התורה ביו"ט, אע"פ שא"א בענין אחר, הכי נקטינן דלא כהרא"ש. דבשל תורה הלך אחר המחמיר, ובפרט שהן רבים, עיין שם כל זה בקו"א.

ועיין ב'אגרות משה' או"ח סי' קטז, שהוא סובר שלהקטין את הגאז ביו"ט כדי שלא ישרף ולא יתקלקל התבשיל שבקדירה, מותר, ואף אם יכול להניח אש גדולה זו, ולהדליק אש אחרת קטנה, סובר האג"מ, שיכול להקטין האש, ואינו צריך להדליק אחרת, כי כשהוא לצורך התבשיל, אין חילוק בין הדלקה לכיבוי, כיון שגם כיבוי מותר לצורך אוכל נפש כמו ב"בישרא אגומרי", כמפורש בביצה כג, א. ודעת האג"מ היא בניגוד להא דכתב המ"א ס' תרד ס"ק ה, על הא דכתב

(* לזכות בני הרה"ח ר' אליהו נתן שי' ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא, לרגל יום הולדתו ז' טבת - שנת בן שלושים לכת - יה"ר שיזכה להמשיך בעבודתו בהרכבת תורת הנגלה והפצת המעיינות בישיבתו ובכל אתר. ועבודתו תהי' לנח"ר למשלחו כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

הרמ"א: וי"א דווקא אם אפשר להציל הקדירה בלא כיבוי, כגון שיכול לעשות אש במקום אחר, הרי מפורש במ"א שהדלקה עדיפא.

והנה לפי הבנת אדמה"ז בהחילוק של אוכל נפש לגבי הכשר אוכל נפש, א"כ פשיטא דנקטינן כהמ"א ולא כהאג"מ, דהרי דעת רבינו שהדלקה הוה אוכל נפש ממש, משא"כ כיבוי הוה הכשר אוכל נפש, ואין מלאכת הכשר אוכל נפש מותרת במקום שיכול לעשות מלאכת אוכל נפש ממש.

העולה מכל זה, שלדעת אדה"ז אסור להקטין הגאז כדי שלא ישרף האוכל, אם יכול להניח האש הגדולה ולהדליק אש אחרת שתהיה קטנה ממנה.



לוחשין על נחשים ועקרבים בשבת

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

כתב המחבר בשו"ע או"ח (סי' שכח, סמ"ה), וז"ל: "לוחשים על נחשים ועקרבים בשביל שלא יזיקו, ואין בכך משום צידה" עכ"ל. וכתב ע"ז ה'תהלה לדוד' שם (ס"ק עד): "כתב ה'אליה רבה' (ס"ק נד), צ"ע, הא (בסי' שטז, ס"ז) מותר לצודן אף בידים?"

ואפשר דמיירי במקומות שאין נושכין וגם אין רציץ אחריו, ואפ"ה מבקש לצודן שמא יזיקו, דאז נראה דאסור לצודן בידים וכו', וצ"ע. ע"כ.

ולשון הרמב"ם ז"ל (בהל' שבת, פ"י ה' כה), "רמשים המזיקין אע"פ שאינם ממיתין, הואיל ונושכין, מותר לצוד אותם בשבת", ע"כ. ומבואר דבאינם נושכין אסור לצודן. אבל לא אדע אם בכה"ג מותר ללחוש, דלשנא דבשביל שלא יזיקו, שכתב רש"י ז"ל בסנהדרין (קא, א), וכ"כ המחבר, לא משמע הכי. ועיין תוספות שבת (ס"ק עה) שתירץ, דהכא מיירי שבטוח שלא יזיק עתה, אלא שלוחש כדי שלא יזיקנו בעת אחרת, דלצוד בידים אסור דשבות רחוקה לא התירו, ע"כ.

ועי' בהרב ז"ל שם סי"ז כמבואר להדיא דס"ל דאף בכה"ג מותר לצודן בידים, וצ"ע. עכ"ל - ונשאר בתימה על רבנו הזקן.

והנראה בזה לתרץ, בהקדם מ"ש בשו"ע רבנו הזקן סי' שכח ס"נ: "לוחשין על נחשים ועקרבים בשביל שלא יזיקו, אע"פ שאינן רצין אחריו, ואין בכך משום צידה. ואפילו להמחייבים במלאכה שאצל"ג". עכ"ל.

ועי' בגליון תתכט (עמ' 38 ואילך), מה שכתבתי בזה לדייק, דצ"ב למה שינה רבנו הזקן מלשון המחבר ומוסיף "אע"פ שאינן רצין אחריו". וידוע שכל דבריו המה "בדקדוק גדול לא חסר ולא יתר אות א'" [הסכמת הרבנים בני המחבר בתחילת ספר התניא].

והנה בסי' שטז (סי"ז) כתב רבינו הזקן: "ואפי' לכתחלה מותר לצוד כל מיני רמשים שדרכן להזיק, כגון נחשים ועקרבים וכיוצא בהם אפי' במקומות שאינן ממיתין בנשיכתן, ואפי' אין רצין עתה אחריו כלל, אלא שחושש על העתיד שמא ירוצו אחריו או אחר אדם אחר וינשכוהו, או שמא לא ישמר עצמו מהם וינשכוהו, או שמא יזיקו לאחרים שלא ידעו להשמר מהם, שכיון שאינה צריכה לגופה, ואף שכל מלאכה שאצ"ל פטור אבל אסור מד"ס, כאן התירו חכמים לנכרי מפני חשש היזק הגוף, ואף להאומרים שמשאצ"ל חייב עליה, ואין מחללין שבת במלאכה גמורה של תורה בשביל היזק הגוף אלא בשביל סכנת נפשות, מ"מ כאן כיון שאינו צדן כדרכו אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק, שכופה עליהן כלי או מקיף עליהן או קושרן כדי שלא יזיקו, לפיכך התירו לעשות כן אפילו ברמשים שאינן ממיתין כלל אלא שמזיקין בלבד", עכ"ל.

והנה בדין שמותר לצוד נחשים ועקרבים שלא יזיקו, כותב רבנו: "ואפילו אין רצין עתה אחריו כלל, אלא שחושש על העתיד שמא ירוצו אחריו או אחר אדם וינשכוהו", וכאן בסי' שכח, גבי לוחשין על נחשים ועקרבים שלא יזיקו כותב רבנו: "אע"פ שאינן רצין אחריו", ולא כותב "שאינן רצין עתה אחריו". וצ"ל למה שינה רבנו, דבסי' שטז כותב "עתה" ובסי' שכח אינו כותב "עתה"?

והנה בגמ' שבת (קיד, ב) נאמר: "שבות קרובה התירו, שבות רחוקה לא התירו". ופרש"י שם בד"ה "שבות קרובה": "כלומר, דחיוב שבות התירו לצורך דבר קרוב, ולא לצורך דבר רחוק", עכ"ל. וכ"ה בפסחים (מז, א). ובפרש"י שם ד"ה שבות קרובה: "של יום טוב עצמו, או של אותה שבת עצמה, שצריכה לבו ביום, במקדש התירו. ובד"ה שבות רחוקה, לדחות שבות יום טוב זה בשביל שבת שניה, לא התירו במקדש" עכ"ל.

ומעתה מיושב היטב תמיהת ה'באר שבע' [בחידושו על סנהדרין קא, א], דהך דסנהדרין דלוחשין על נחשים ועקרבים מיירי אפילו גבי שבות רחוקה, דלא רק שלא רצין עתה אחריו כלל, אלא שגם אינו חושש על העתיד הרחוקה - "אע"פ שאינן רצין אחריו", אפ"ה מותר הדבר רק מפני "שאינן בכך משום צידה", כלומר שמעיקרא לחישה נחשים אינו בכלל בגדר של מלאכת צידה כלל, דאילו היה בגדר מלאכת צידה, היה באמת אסור, משום דשבות רחוקה לא התירו, והרי כאן מיירי גבי שבות רחוקה, כנ"ל.

משא"כ בסי' שטז ובמשנה דעדיות ובגמ' דשבת (קז, א) מיירי בצידה ממש, שחושש על העתיד הקרובה באמת אסור לצוד אפילו "שאינו צדן כדרכו אלא מתעסק בהם שלא יוכלו להזיק, שכופה עליהן כלי" וכו', כיון דכל ההיתר הוא משום דהוי מלאכה שאצל"ג, שבעצם פטור אבל אסור, וכאן התירו חמכים את השבות מפני חשש הזק הגוף, וזה אינו אלא בשבות קרובה, אבל גבי שבות רחוקה לא התירו, ואף למ"ד דמשאצל"ג חייב, התירו לצוד שלא כדרכו, שמתעסק בהם שלא יוכלו להזיק ע"י שכופה עליהם כלי וכו', זה רק לגבי חשש על העתיד הקרובה בלבד, משא"כ לגבי חשש לעתיד רחוקה לא התירו שבות. וההיתר של לחישה נחשים מיירי אפילו בשבות רחוקה, כיון שאינו מעיקרא בגדר מלאכת צידה כלל, וא"ש מאד ולק"מ קושיית ה'באר שבע'. [שוב ראיתי שכיוונתי בזה - בעיקר הראיון - להתוספת שבת שמביא ה'תהלה לדוד'].

ולפי"ז מבואר היטב מה שהוסיף רבנו הזקן "אע"פ שאין רצין אחריו" עמ"ש בגמ' ובשו"ע, דהיינו כדי לבאר עומק כוונת הגמ' והשו"ע דמיירי גבי שבות רחוקה, וכדי להשמר מפליאתו של ה'באר שבע', ושזהו "אפילו להמחייבים במלאכה שאצל"ג". ולפי"ז מבואר גם ההבדל שבין סי' שטז שכתב "עתה" לסי' שכח שלא כתב "עתה" וא"ש.

ועיין בגליון תתכט (ע' 38 ואילך) מה שהארכתי בזה עוד, ומעתה מיושב היטב ה"צ"ע של ה'תהלה לדוד', דבאמת גם רבנו הזקן ס"ל גבי שבות רחוקה דאסור לצוד בידיים, ומה שכתב רבנו שמתר לצוד נחשים ועקרבים שלא יזיקו "אפילו אין רצון עתה אחריו כלל, אלא שחושש על העתיד שמא ירוצו אחריו או אחר אדם וישכוהו", מיירי גבי העתיד הקרובה בלבד. משא"כ גבי הדין דלוחשין כו', מיירי אפילו בחשש רחוקה דמותר. ואמנם באם אין אפילו חשש רחוקה, אסור גם

הך דלוחשין, ולכן כתב אדמוה"ז רק "אע"פ שאינן רצין אחריו" - בלי "כלל", דהיינו חשש רחוקה, וא"ש ולק"מ קושיית ה'תהלה לדוד'.



הנחת ספר על הכסא שעליו מונחת החנוכיה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בערב שבת חנוכה, ישנם הנוהגים להניח ספר קודש על הכסא שעליו מונחת החנוכיה, כדי שיהיה בסיס לאיסור ולהיתר, ויוכל להזיזו בשעת הצורך. ובנושא זה דנו כבר בכ"מ בגדר ההיתר שבזה, דהרי מלשון השו"ע מובן בפשטות שההיתר צריך להיות חשוב יותר מהאיסור, וכיצד נמדדים כאן החשיבות והשוויות שלהם, וכבר ביארו הלכה זו ואכ"מ, (וראה 'קצות השלחן', סימן קיב, הערה כד; ובס' 'לחמי השלחן' עמ' קט, ועוד).

וראיתי בקובץ 'אור ישראל' (מאנסי, טבת תשנ"ז) שמבאר (בעמ' פג שם) דהעצה להניח ספר "שפיר מהני, על פי מה שמצאתי ב'לבוש' (סימן שלד, טו) לענין הצלה מהדליקה, וז"ל: מצילין תיק הספר עם הספר, ותיק התפילין עם התפילין, אעפ"י שיש בתוכם מעות, דכלהו בטלין גבי הספר, והתפילין משום קדושתן, וה"ה לשאר ספרי קודש עכ"ל. הרי דספר הוא לעולם יותר חשוב משאר דברים והכל בטל אצלו... וא"כ גם כאן לגבי נרות חנוכה מהני להניח ספר", עכ"ל ועיי"ש.

ואולי אפשר לבאר זה יותר, עפ"י מש"כ אדמוה"ז בשו"ע (סימן שי, סט"ז) וז"ל: "כבר נתבאר בסי' שט, שכלי שנעשה בסיס לאיסור ולהיתר מותר לטלטלו, והוא שדבר המותר חשוב מדבר האסור, אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר, הרי ההיתר בטל אצל האיסור, ואסור אפילו לנער האיסור, כמו שאם היה בסיס לאיסור בלבדו שאסור אפילו לנער", עכ"ל. וכ"ה בשו"ע המחבר (סי' שי ס"ח) וז"ל: "אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר, בטל אצלו ואסור לטלטלו". ולכאורה על פי הנ"ל מובן דמה דבעינן היתר חשוב הוא דמבלעדי זאת הוא מתבטל לאיסור.

ולפ"ז מובן שיש לחלק בין חפצים גשמיים החלוקים בשוויים ובחשיבותם, ולכן אחד יכול להתבטל בפני חבירו החשוב יותר, אבל,

ספר קדוש אינו יכול אף פעם להתבטל, והוא חשוב בעצם. וכדברי ה'לבוש' שהביא בקובץ שם, ולכן לעולם יהני השארת ספר קודש להחשיבו כבסיס לאיסור ולהיתר.



ברכת לולב בבית הכנסת [גליון]

הנ"ל

בגליון תתמו (עמ' 76) רצה לבאר, מש"כ אדמוה"ז בסידורו בדיני נטילת לולב וז"ל: "ואם בירך על הלולב אחר התפלה בב"ה [בבית הכנסת] וכו'", והקשה שם מהו הוספת המילים בבית הכנסת? ור"ל שם שזהו לאו דווקא, עיי"ש, ובעמ' 79 הקשה עליו וכו'.

ולהעיר שבשו"ע אדמוה"ז הל' תפילין (סימן כה, ס"מ) כותב וז"ל: "ובחול המועד של סוכות שיש שהות קודם ההלל בשעה שמוכרין האתרוג גם הש"ץ יחלוץ קודם הלל". ובסימן שו, סיו כתב ג"כ אודות קניית האתרוג ביום ראשון של חג, עיי"ש.

הרי מבואר לכאורה, שרגיל היה לעשות הפסקה קודם הלל בשביל קניית אתרוג, לפ"ז י"ל, שהיות שזהו מילתא דשכיחא שהאתרוג הגיע לידם רק בעת שהותם כבר בביהכ"נ, לכן כדי שיסתדר ויהיה שייך למציאות הקיימת כתב רבינו "בית הכנסת".



מתי מסתובבים הכהנים בשעת נשיאת כפים

הרב שמואל הכהן וויספיש
ר"מ במתיבתא דתות"ל מאנטרעאל

בברכת כהנים ישנם כהנים שנוהגים להסתובב בשעת הברכה, ובטוש"ע (סקכ"ח) איתא וז"ל: "וכשמחזירין פניהם בין בתחלה בין בסוף, לא יחזרו אלא דרך ימין", ובב"י (שם) ד"ה "וכשמחזירין פניהם" כתב וז"ל: "וראיתי טועים לפרש בלשון זה, דהיינו לומר שצריך לחזור פניהם לצד שמאל, ושיבוש הוא בידם, ואין להם על מה שיסמכו, אבל הדבר פשוט דהיינו לומר שיחזיר פניו לצד ימינו וכו', וכ"ה בשו"ע אדמוה"ז הל' נשיאת כפים (סקכ"ח סכ"ו) כתב וז"ל: "כשמחזירים פניהם וכו' לא יחזרו אלא דרך ימין, שכשעומדים תחלה

ופניהם למזרח, יפנו לצד דרום ואח"כ למערב נגד הצבור, ובחזרתם למזרח יפנו לצד צפון שהוא ימינם כשפניהם כלפי הצבור למערב.

וב'חדושי צמח צדק על הש"ס' (דף סט, ב, - וכמצויין בשו"ע אדמוה"ז הוצאת תשס"א) מכריע כהשיטה הנ"ל שהובא בב"י לחזור פניהם דרך שמאל, דכיון דכשמסתובב לצד צפון [שמאלו], ה"ז דרך פנים, משא"כ לצד דרום [ימינו] דה"ז לאחוריו, לכן הפנים חשוב יותר מהימין, וצריך להסתובב לשמאלו, ומסיים הצ"צ ד"אף שקראם (הב"י) בלשון "טועים", באמת לענ"ד דבריהם נכונים" (וע"ש באריכות, וגם נשאר שם בצ"ע לגבי הנעוועים דהלוכל אם ינענע תחלה לצד דרום או צפון).

והנה, דבר זה ראינו בברור אשר כ"ק אדמו"ר הסתובב ב"בואי בשלום" לצפונה דהיינו שמאלו, וכן בחזירתו הסתובב לשמאלו, כפי הכרעת כ"ק אדמו"ר הצ"צ הנ"ל. (וכמצויין בשו"ע הוצאה הנ"ל, ומביא שם ג"כ ע"ד הגבחה הס"ת שיסתובב לשמאלו תחלה, ודרך אגב לכאורה אין ראי' מזה לכאן, כיון שכ"ק אדמו"ר עמד לצד דרום הבימה ופניו לצפון, א"כ המגבי' התחיל להסתובב להצד אשר ממנו יראה כ"ק אדמו"ר הס"ת תחלה, (מביא שם מגליון "התקשרות" ואינו תח"י לעיין שם)).

עכ"פ בנוגע לעניננו, כדאי לברר האם מנהג כ"ק אדמו"ר הנ"ל שייך בכל מקום, שתמיד צריכים להסתובב דרך פנים, דהיינו לשמאלו, כהכרעת הצ"צ נגד שיטת אדמוה"ז הנ"ל, והאם ישנו מסורת אצל זקני הכהנים מאנ"ש, מהו מנהגינו לגבי ברכת כהנים.

ומענין לענין בברכת כהנים, הנה בשו"ע אדמוה"ז הל' נשיאת כפים (סי' קכח סעי' יז) איתא, וז"ל: "כשמחזירים פניהם כלפי העם מברכין וכו', ויש אומרים לברך ברכה זו כשפניהם כלפי ההיכל קודם שיחזירו פניהם, ויש נוהגין להתחיל הברכה כשפניהם כלפי ההיכל ומחזירים פניהם, וגומרים לצאת ידי ב' הסברות". עכ"ל. מלשון אדמוה"ז יוצא, וכמדומני שכן נוהגין הרבה כהנים מאנ"ש, שנוהגין להסתובב באמצע הברכה, ובזה יוצאים ב' שיטות הנ"ל, וכהכרעת אדמוה"ז בשו"ע שלו.

והנה ראה ב'שער הכולל' (פ"י ס"ג) דמאריך לבאר מלשונו של אדמוה"ז בסידורו, "והכהנים מחזירים פניהם כלפי העם ומברכים", שזהו "מפורש בלשון דלא לשתמע לתרי אפי" (לשונו של השעה"כ

הנ"ל), שצריכים לברך אחרי שהחזירו פניהם כלפי העם, ומבאר שם טעמו באריכות, שהעם צריכים לכוון בשעת אמירת הברכה ע"י הכהנים בהשני פסוקים שקודם יברכך, היינו הציווי שנצטוו הכהנים לברך את ישראל, ולכן לא יתכן אשר בעת שהכהנים צריכים לשלימות הקהל יעמדו אחוריהם להקהל וכו', ע"ש.

(וכן מובא ג"כ בפסקי הסידור מהגרא"ח נאה).

ועפ"י הנ"ל כדאי לעורר הכהנים שצריכים לנהוג כדיוק השער הכולל בלשונו של אדמוה"ז בסידורו להתזיר פניהם ואח"כ לברך. אם ידוע למישהו המנהג בכל הנ"ל, בטח יזכה בו הרבים.



בענין איטר יד בתקיעת שופר – לדעת אדה"ז

הת' שניאור זלמן גרשוביץ

שליח בשיבת תות"ל - ברלין, גרמני'

בגליון תתמח (עמ' 72 ואילך), העיר הרב מ. מ. לאשאק בדברי אדמוה"ז בהל' ר"ה (בסי' תקפה ס"ב), בטעם דצריך לתקוע בצד ימין דוקא, ומביא על כך אדמוה"ז שני טעמים: א. משום שהשטן עומד על ימינו של כל אדם, וכתב שלכן אין אדמוה"ז מחלק בענין זה, בין איטר לשאר אדם. ב. זהו משום שבצד שמאל מניחים תפילין, ולפי טעם זה יש לחלק בין איטר שמניח תפילין בימינו לבין כל אדם. ולאחרי זה מוכיח מספרי הראשונים ששתי הטעמים טעם אחד הם, וגם מוסיף נימוק, שהוא משום שעל ידי שמניח תפילין בשמאלו, גורם ל'שטן' לעמוד על ימינו, ולכן צריך לתקוע שם בשופר, וביאר שם דלדעת אדמוה"ז אזלינן בתר תפילין דעלמא.

ודבר זה צ"ע, דלפי זה היה לאדמוה"ז להביא לכה"פ ענין זה דאזלינן בתר תפילין דעלמא, שעל ידי זה לא יהיה מקום לטעות בדין איטר, ועוד דאדמוה"ז כלל לא הביא את התירוץ השני של הנחת תפילין בשמאל, וצ"ע מדוע השמיט תירוץ זה?

אלא מסתבר לומר, שדעתו היא דאין חילוק בין איטר לשאר אדם, וי"ל הביאור בזה: דהנה זהו דוחק גדול לומר שאצל איטר ה'שטן' עומד על צד אחר מאשר אצל כל אדם, אלא יש לומר, דבאמת שתי הטעמים הם טעם אחד כפי שכתב, אך מטעם אחר, דזה שהשטן על ימינו, הוא לא מפני שהתפילין מגינים בשמאלו, אלא דכך היא

המציאות, ועל ידי שתוקעים בשופר בצד מסוים, פועלים לבטל כל קטרוג שישנו באותו צד, וכיון שבצד ימין החשש לקטרוג גדול יותר, שהרי השטן עומד ימינו של אדם, משא"כ בצד שמאל שהתפילין מגינים שם לכן תוקעים בצד ימין דוקא.

ושתי טעמים אלו הם למעשה טעם אחד של ביטול הקטרוג, ובאיטר אע"פ שישנם התפילין שמגינות, עכ"ז ראוי שגם תקיעת שופר תהיה בצד ימינו, דכיון ש"השטן עומד על ימינו לשטנו", ולכן צריך להרבות דוקא בצד ימין בכל דבר אפשרי, הן בתפילין והן בתקיעת שופר בצד ימין דוקא.



החילוק בין הנותר מנ"ח לנותר מסוכה ונ"ש

הת' צבי הירש רימלער

תות"ל - 770

בדין הנותר מנרות חנוכה שעושה מהם מדורה ושורפים בפנ"ע, כיון שהוקצו למצותם ואסורים בהנאה, (טושו"ע סו"ס תרעז), כ' הר"ן (הביאו ב"י שם) טעם לחלק בין זה לעצי סוכה ונו"י שמותרין בהנאה לאחר החג: "דהתם לא מקצה להו אלא לימי החג, לפי שעשוין להשאר אחר החג, ולא מקצה להו למצותן לגמרי, אבל שמן ופתילה שעשויים להתבער לגמרי, כי יהיב להו בנר לגמרי, מקצה אותן למצוה, דאין אדם מצפה אימתי תכבה נרו, ואם נשתיירו הרי הן אסורין שהרי הקצה אותן לגמרי למצותן. . ולא דמי לנר של שבת שעשוי' להיות כולה למצוה, ואפי' הכי נהנין אחר השבת מן השמן ומן הפתילה, משום דהתם אף בעודו דולק לעצמו למצותו נהנין ממנו, משא"כ בנר חנוכה". ע"כ.

וגם התוס' בפ' כירה דף מד, א ד"ה "שבנר" (מצויין בב"י שם) תי' עד"ז בשם ר"י, "דנר חנוכה עקרו לא להנאתו בא אלא לפרסומי ניסא, ומשום חביבותא דנס אינו מצפה שיכבה אלא מקצה לגמרי למצוה, אבל נר שבת להנאתו בא יושב ומצפה שיכבה, ולכך מותר". ע"כ.

ולכאורה תוכן דבריהם (הר"ן והתוס') שוה, דבנר חנוכה דוקא מקצהו לגמרי למצוה, דאין אדם מצפה שיכבה נרו, משא"כ בעצי ונו"י סוכה שעשויים להשאר אחר החג, וכן בנר שבת שמותר בהנאה, אינו מקצהו לגמרי למצותן.

אך באמת כד דייקת, י"ל דחלוקין קצת בסברתם: דלפי הר"ן, הטעם שנר חנוכה הוקצה למצותן לגמרי (וממילא הוקצה לאיסורו), הוא משום גדרו ה"טכני" בהיותו 'נר' שעשוי להתבער לגמרי, וממילא אמרינן דמסתמא דלדעת כן נתנו בנר שמתבער לגמרי, דאין אדם יושב ומצפה אימתי תכבה נרו (ויהנה ממותרו), וממילא מקצה אותו לגמרי למצותן. ולכן גם אם נשתייר מהנר לאחר מצותו יהא אסור בהנאה, כיון שהוקצה כולו למצותו, וממילא הוקצה לאיסורו כמו בשעת מצותו.

משא"כ עצי ונויי סוכה שאדרכה עשויין להשאר גם לאחר החג, וממילא בדעתו כשעשהו למצותו שישתמש בהן גם אחר החג להנאתו, ומסתמא על דעת כן עשאו, ולא הקצה למצותו לגמרי. ונר שבת, אע"פ שענינו ג"כ שעשוי כולו למצותו, ומ"מ מותר בהנאה לאחר השבת, שאני התם דגם בשעת מצותן נהנין ממנו, וא"כ מעולם לא הוקצה מהנאה כשנתנו לנר למצותו, ול"ד לנ"ח שאסורה בהנאה.

ואילו התוס' לא כתבו טעם הנ"ל (דנר עשוי להיבער), אלא הטעם דבנ"ח מקצהו לגמרי, הוא משום דלא להנאתו בא אלא לפרסומי ניסא, משום חביבותא דזה אינו מצפה שיכבה (ויהנה ממותרו), אלא מקצהו לגמרי למצוה, ועל כן אסורים הנאה גם לאחר מצותם, ואינו דומה לנר שבת שלהנאתו הוא בא, ולכן שפיר מצפה שיכבה (ויהנה ממותרו), ואינו מקצהו למצוה לגמרי, ולכך מותר בהנאה אחר השבת.

דמהנ"ל יוצא, דלהתוס' הא "דאין אדם יושב ומצפה אימתי תכבה נרו", אינו מוכרח בתור כלל כדסבירא להר"ן, דלפי התוס' הא ד"אינו יושב ומצפה" וכו', אינו מוכרח מטעם גדר הנר עצמו - (שעשוי להתבער) - אלא תלוי לאיזה ענין משמש הנר: אם לפרסומי ניסא, דאזי משום חביבותא דנס אינו יושב ומצפה וכו'; ואילו להנאתו, אזי יושב ומצפה וכו'.

והנ"פ, דלפי הר"ן כיון דטעם ההקצאה הוא מחמת גדר הנר עצמו (שעשוי להתבער), א"כ כמו"כ הי' צ"ל בנר שבת דמקצהו לגמרי, והי' אסור בהנאה אם לא הטעם שמעולם לא הוקצה מהנאה, דגם בשעת מצותו נהנין ממנו.

ולפי התוס' שהטעם דהקצאה הוא תלוי בדעתו בסיבת הדלקת הנר (פירסום נס), א"כ בנר שבת שבא להנאתו, הטעם שמותר אח"כ בהנאה, הוא משום שהוא אינו מקצהו (אלא יושב ומצפה כו'), ולכן מותר, ולא משום שמעולם לא הוקצה מהנאה. ונמצא דלפי התוס',

אילולי הטעם שאינו מקצהו לגמרי, לא הי' מועיל מה שנר שבת מותר בהנאה בשעת מצותו, להתירו בהנאה אחר מצותו (כהר"ן), דאפשר דבשהוקצה למצותו, הוקצה נמי להנאתו מחמת מצותו דוקא. וצ"ע.



פשוטו של מקרא

רש"י ד"ה "הולך ערירי" (טו, ב)

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

בראשית (טו, ב) רש"י ד"ה "הולך ערירי": "מנחם בן סרוק פירשו לשון יורש וחבר לו ער ועונה . . ולי נראה ער ועונה מגזרת ולבי ער".

הנה הלשון "וחבר לו ער ועונה" זה (לכאורה) מלשון רש"י שמביא ראי' למנחם בן סרוק, ואח"כ אומר ול"נ ער ועונה מגזרת ולבי ער.

ונמצא שיש מחלוקת בין מנחם בן סרוק לרש"י בפירוש תיבת ער (ועונה) (במלאכי ב, יב), שלמנחם הפירוש יורש, וזה מתאים עם התרגום יונתן (על ער ועונה): "בר ובר בר" - בן ובן של בן, היינו נכד, ועד"ז ב'אבן עזרא' "מטעם הענין בן ונכד". ולכאורה מתאים עם כללות הענין המדובר במלאכי שם, לגבי מי שבעל בת אל נכר שרצה להרבות בנים לעוע"ז, ולכן יכרת ה' בן ונכד כו'.

ולרש"י הפי' ער (ועונה) הוא מלשון ערנות (וחורבן - כדלהלן). ויתכן שמפני שתיבת ער כתובה ליד עונה, ותיבת עונה אין לזה (כ"כ) משמעות של יורש-נכד. לכן נוטה רש"י יותר לבאר תיבת ער מלשון ערנות שאז היא דומה לתיבה שלאחרי' "עונה". שזה ענין של עני' (בדברי תורה) וכדפירשו חז"ל ער בתלמידים ועונה בחכמים. שעפי"ז מבאר תיבת ער - אדם חריף לענות.

ולהעיר שהגירסא בגמ' שלנו סנהדרין (פב, א) "ער בחכמים ועונה בתלמידים", ער בחכמים - להבין ולהורות בחכמה, ועונה בתלמידים - שחריף לענות מהר על שאלות וכו' ששואלים אותו. ולגירסת רש"י הוא כנ"ל ער בתלמידים ועונה בחכמים, וכן במצו"ד "ער הוא תלמיד

המעורר לשאול לרבו את ספקותיו, ועונה הוא חכם העונה ומשיב על שאלות הספיקות", שלכאורה כן גם כוונת רש"י. ולכאורה גירסה זו מתאימה יותר לתיבות ער (תלמיד ער לשאול) ועונה (חכם הוא שעונה).

ולענין תיבת "ערירי", הנה לשניהם הוא אותו ענין שאין לו ילדים, אלא שלמנחם "ערירי" מובנו הוא ההיפוך מ"ער" ש"ער" הוא יורש, וערירי הוא היפוך מזה, כמו תיבת שרש, ותיבת השרש, היינו לעקור את השרש. ולרש"י ערירי אינו היפך מ"ער" ואדרבה מחזק ומוסיף במשמעות התיבה (עצמה), שתיבת "ער" היא מלשון ערנות משינה, שאינו ישן, שהשינה נחרבה, וא"כ הוא מלשון חורבן. וערירי הוא כפל (ענין) ער, שער הוא העדר (חורבן) שינה. וערירי הוא (יותר) ענין חורבן הבנים. ומביא ראי' מ"ערו ערו" שזה (בודאי) לשון חורבן, ועוד ראיות.

ומה שאומר רש"י בתחילת הדיבור וחבר לו (חבר לפי' מנחם), הוא כמו תרגמא אביי אליבא דרבא, שאף שאביי חולק על רבא, עמל לתרץ שיטת רבא (שלא יוקשה עליו מברייתא). וכן כאן אף שרש"י חולק עליו, מביא ראי' לדבריו. אלא שלמעשה בנידון דידן מהווה אותו פסוק ראי' גם לדברי רש"י, אלא בפירוש אחר (בפסוק).



אם השמאל ואימינה וגו'

הנ"ל

בראשית (יג, ט) רש"י ד"ה "אם השמאל ואימינה", בכל אשר תשב (אשב) לא אתרחק ממך כו'. ובד"ה "ואימינה", אימין את עצמי כו'.

מפירוש רש"י נראה לכאורה, שהפירוש (והכוונה) בתיבות (אם השמאל) ואימינה, (ואם הימין) ואשמאלה, הוא לא כמקובל לפרש שאם אתה תלך לשמאל אני אלך לימין, ואם אתה תלך לימין אני אלך לשמאל, שזה מתאים - לכאורה - עם תחילת הפסוק, הלא כל הארץ לפניך הפרד נא מעלי, שבאים להפרד, שלזה מתאים אם אתה תלך לשמאל אלך לימין וכו'.

ואכן כך תרגם אונקלוס "אם אתה לצפונא (ששמאל הוא לצד צפון) - אם הפנים למזרח (- ואנא לדרומא (שדרום הוא לצד ימין), ואם את לדרומה ואנא לצפונא".

אבל לדברי רש"י "בכל אשר תשב לא אתרחק ממך כו'", הרי בא לומר לו להיפך שאינו מתרחק ממנו, וא"כ הפי' אם השמאל ואימינה אם תפנה לצד שמאל, אני אתקרב אליך ואשתדל להיות לצד ימינך, כמו שיד ימין קרובה ליד שמאל, ועד"ז ואם הימין ואשמאילה, שלא יתרחק, אלא יתקרב לצד שמאל שלו.

וי"ל בדא"פ בטעם פי' רש"י, שאם נאמר ש"אם השמאל ואימינה וגו'", הכוונה אם אתה הולך לשמאל אלך לימין וכו', יש לשאול לשם מה אומר לו כן, ולמאי נפקא מינה, לאיפה שילך וגם שיש בזה משמעות שרוצה להתרחק ממנו ביותר, ואין זה מתאים לדרכי אברהם, דזה שאמרו לו הפרד נא מעלי אינו ענין של שלילה כ"כ, לאחרי שהקדים ואמר לו (בפסוק ח') 'אל נא תהי מריבה ביני ובינך כי אנשים אחים אנחנו'. וזה כמוכרח, שהרי (יג, ו) הי' רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדו, אבל מה הצורך לומר לו אם השמאל - ואימינה.

ולכן פירש"י שאדרבה בתיבות אלו התכוון לומר לו שלא יתרחק ממנו. וא"כ מוכרח הי' להוסיף לו תיבות אלו (אם השמאל גוי), כדי להראות לו שאינו מתכוון להתרחק ממנו.



שונות

הערות וציונים בשו"ע אדה"ז - הל' פסח

הרב אהרן חיטריק
חבר מערכת אוצר החסידים

תכט, א: שלשים יום לפני הרגל - ראה 'פני יהושע' מגילה ד, א בד"ה בתוס' שלאו דוקא בפסח, לא כהבית יוסף כאן שלא בענין ל' יום אלא בפסח, וכתב שנעלם מהב"י דברי התוס' שם ד"ה "מאי איריא", ע"ש.

תכט, ב: עצרת אין בו הלכות מיוחדות - ובסעי' ד' בתקנת מרע"ה כתב דג"כ ידרוש וכו' והלכות עצרת בעצרת, וע"כ כוונתו דתקנת מרע"ה היתה גם על עצרת דיש שתי הלחם, אבל אין לנו הלכות מיוחדות בעצרת. - תהל"ד הל' פסח סי' א.

ושם מעיר, דמה שכתב במ"מ על הלכה זו "ב"י", ט"ס, וצ"ל "ב"ח". אבל בדפוס ראשון משו"ע רבינו נרשמו "ב"י וב"ח".

תכט, ז: חייבים ליתן לו מצה בפסח - ראה בתהל"ד הל' פסח סי' ג, מה שכתב על המ"א סק"ב וה'חק יעקב' סק"ה, ומדייק שהעיקר החידוש שבעני הדר ל' יום צריכים ליתן "חיתים", ולעני העובר רק "מצה" בפסח, ע"ש.

תכט, ט: בתהל"ד הל' פסח סי' ד מציין למ"א סק"ה, שכתב: "דאם הוא סמוך לעשור בחדש יתענה בי' לחדש". ועל זה העיר: "והרב ז"ל השמיט זה, ונראה טעמו כיון דעיקר הוא שיתענה תיכף ביום ראשון כמ"ש בסי' רפ"ח ס"ד, וכן לא הביאו הח"י".

תכט, טו: נוהגין מראש חודש ואילך לקרות פרשת הנשיא - צ"ע למה אינו מזכיר בענין יהיה רצון שאומרים, המוזכר בזכ"ג פ' בלק קצו, ב.

תל, ג: שבת הגדול ערב פסח . . וערבה - [בספר 'בית אברהם' דרוש לשבת הגדול דף א, א מציין לדברי אדה"ז].

תל, א: שבת שלפני הפסח קורין אותו שבת הגדול - בפ"י רבינו שלמה בן היותם [בן דורו של רש"י] בפ"י למו"ק ה, א, כתב שגם שבת קודם עצרת ר"ה וסוכות נק' שבת הגדול, וראה מה שכתב כ"ק רבינו נשיאנו בפ"י על הגדה.

תלא: ראה בתהל"ד הל' פסח סי' ה, בביאור בדעת הרא"ש פ"א סי' י, מה שמברכין על ביעור חמץ הוא עיקר המצוה מה"ת, ולא צותה תורה שריפה אלא לאחר שכבר נאסר.

תלא: קו"א ד"ה "מה שכתב הח"י" - "ואין מצות הקדמת התדיר דוחה את שאינו תדיר לגמרי". והעיר ע"ז בס' 'משנת יעקב' לעיין מה שכתב רבינו לעיל בקונטרס אחרון בשם הירושלמי, דתדיר קודם אפילו לדחות את שאינו תדיר, ועיין בספר 'אגרא דפרקא' סי' יא דכתב ג"כ דתדיר מדחה לגמרי את שאינו תדיר, אפילו אם תדיר אינה עוברת, [ובהוצאת שו"ע רבינו תש"ב הערה כט, מציין שמהר"ל אחי כ"ק אדה"ז העיר זה].

תלא, א: ראייה לדבר זה - לשון הרמב"ם פ"ב ה"א, ושם "וראייה", וגירסת אדה"ז הוא כדפוסים ישנים מהרמב"ם.

תלא, א: וזמן שחיטת הפסח הוא בי"ד מחצות היום ולמעלה - הרמב"ם פ"ב ה"א כתב: "ושחיטת הפסח הוא יום ארבעה עשר אחר חצות". ואדה"ז כותב "ולמעלה". והתוס' שנץ [וכ"ה בר"ץ בשמו] הקשה ששחיטת הקרבן פסח היה אחר קרבן התמיד, ראה רש"י ה, א ד"ה "אך חלק" שהלימוד מתי' "אך" לחצאין, וראה ב'ספר המכתם'.

ואולי בתי' "ולמעלה" מכוון אדה"ז לתירוץ הר"ן שמחצות ואילך זמנו איקרי. וראה לקמן סי' תנח, א. וראה במנחת חינוך מצוה ה, ג שכתב שבקרבן פסח שצריך להמתין עד שיגיע זמן הפסח.

תלא, ב: הרי אין לו שום זכות בו ואינו שלו כלל - ראה בארוכה בספר 'חקרי הלכות' ח"א ע' 44, שמציין לשו"ת 'אבני נזר' או"ח סי' שטז.



משה המבשל בסעודת לויתן

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בסידור ר' יעקב עמדין כסא שן בית לה, דרוש "בסעודת לויתן", כתוב בתו"ד "ולזה אמרו במדרש שהביאו בשלחן ארבע, שמשו רבינו עליו השלום יתקן סעודה ההיא ויהיה המבשל והקפילא".

האם ידוע לא' מהקוראים לאיזה מדרש הכוונה ואיזה מקומו.



האמיתיות של תורת החסידות

הרב דוד שרגא פאלטער

דעטראיט, מישיגן

בנוגע לסיפור הידוע שאירע עם אדה"ז במאסרו בפטרבורג, שתמה הגוי על פשר שאלת "איכה", ישנו כנראה לקח עמוק בבקשת הגוי מאדה"ז, דהנה הגוי לא הסתפק בפירוש רש"י על קושייתו, אלא הוא בעצמו ובמצבו בתור גוי הפציר לשמוע פירוש הרבי על הפסוק.

לכאורה יכולים לשאול איך סברא דקה כזו, שבנוסף לפירוש הנגלה שבה, יש בה גם פירוש פנימי על איזה פסוקים, מגיעה עד כדי כך שגם גוי יכול להבינה? ואיך הרגיש חוסר הסתפקות מהפירוש הנגלה על

הפסוק, ורק כששמע פירוש הרבי (הפנימי) נרגע והי' בהתפעלות יתירה?

יש לומר, שזה גופא הוא חלק מהפעולה של פטרבורג, שאח"ז התפשטה תורת החסידות ביתר שאת, שהעולם הגיע למצב שאפילו גוי מרגיש צורך בפירוש פנימי וחסיד. ובאמת זה בעצמו מורה על אמיתיות של תורת החסידות והוא הוכחה יותר משאר הוכחות וגילויים.

וכעין זה הוא בשיחת י"ט כסלו תש"כ, ובזה"ל: "זה שגוי בפטרבורג קיבל את המסירה שאדה"ז רוצה להקים ממלכה בארץ ישראל ולמלוך שם, ולכן הוא שולח לשם כסף - הרי זה משום שבפנימיות הענינים זה הי' כך, שכן גוי אינו בעל בחירה, וכאשר דבר מסויים מתקבל אצלו, הרי זה סימן שיש לדבר יסוד מסויים למעלה, הרי ברור שהסכם הגוי על איזה ענין שיהי', משמש כסימן ברור שכן הוא למעלה, שהרי גוי אינו בעל בחירה".



פתיחתה של תפלת ערבית – עפ"י מנהג חב"ד

הרב שלמה לוי יצחק ז"רנו
ירושלים עיה"ק

בפתיחתה של תפלת ערבית, בנוסח רבינו הזקן, ישנו מנהג ששונה מכל מנהגי הקהילות בישראל, ובכללות ישנם שני מנהגים: א. פתיחת התפלה בפסוק "והוא רחום" ולאחריו "ברכו"¹. ב. אמירת פסוקים שונים, ולאחריהם: קדיש, והוא רחום, ברכו².

המשותף בשני המנהגים הנ"ל הינו סמיכת פסוק "והוא רחום" ל"ברכו".

(1) בטור ס"י רלו הביא טעם לאמירת "והוא רחום", לפי שבשחרית ומנחה יש תמידין שמכפריין, אבל ערבית שאין תמיד לכפר תקנו לומר והוא רחום", ושם הביא טעם נוסף מלקות, והב"ח הביא ג' טעמים, עיי"ש.

(2) מנהג זו נוהג בימינו בין חוגי החסידים (מלבד שבת, שפותחים בתפלת ערבית באמירת "ברכו" ללא הקדמת הקדיש), וכמו כן לפי מנהג הספרדים וארצות המזרח, ולהעיר, בסידורי הספרדים שהודפסו לפני תקופת האר"י ז"ל לא נהגו באמירת הקדיש אלא כסברא ראשונה.

ובסידור אדה"ז הפתיחה היא שונה, דהיינו: והוא רחום, שיר המעלות, פסוקי ה' צ-באות וכו', קדיש וברכו. ויש לעיין במנהג זה.

מעין זה הוא בתפלת שחרית: אחרי ברכת ישתבח, אמירת קדיש וברכו. וכבר כתב בענין זה הרמ"א בשו"ע (סימן סט סעיף א): "י"א שפורסין בק"ש של ערבית כמו בשחרית", עכ"ל, והוא מר"ן מסכת מגילה. וכן פסק אדמוה"ז בשו"ע (שם סעיף ג): "יש אומרים שפורסין על שמע בערבית כמו בשחרית, ובמדינות אלו נהגו להקל בערבית, לפי שאין אומרים קדיש בערבית קודם ברכו, ומשום ברכו לבד אין מקפידים כל כך (ומ"מ אם אחד רוצה להחמיר על עצמו לפרוס בערבית אין מוחין בידו ותבא עליו ברכה)". עכ"ל.

עפ"י דברי הטור, המובאים בהערה 1, מובן שפתיחתה של תפלת ערבית הוא באמירת "והוא רחום", ואילו אמירת "ברכו" אינו שייך ל"והוא רחום". ולכן נהג אדמוה"ז כפי סידור בסידור, ומה שהוסיף קדיש בניהם הוא משום "פורס על שמע".

ב'שער הכוונות להאר"י ז"ל' (דף נ"ב), דרושי הלילה (דרוש א), כתב וז"ל: "ובתחילה אכתוב המנהגים אשר בתפלת ערבית המזמורים שנהגו לומר קודם תפלת ערבית לא היה נוהג מורי ז"ל לומר שום מזמור כלל זולתי ג' פסוקים אלו ה' צ-באות עמנו משגב' וכו', ה' צ-באות אשרי אדם בוטח בך', ה' הושיעה המלך וכו', ואח"כ אומר קדיש וברכו ותפלת ערבית". עכ"ל.

וב'פרי עץ חיים' שער מנחה וערבית פרק ג כתב את כוונת "והוא רחום", ובפרק ד כתב בשם עץ חיים לומר מזמור "שיר המעלות הנה ברכו וכו'".

ויש לומר שסדר פתיחת תפלת ערבית, שקבע אדמוה"ז בסידור, מתאים למנהג האר"י ז"ל, ואף שלא ראה את שער הכוונות, דהיינו פתיחת תפלת ערבית ובפסוק "והוא רחום", וכנ"ל, מזמור "שיר המעלות הנה ברכו וגו'", ולאחר מכן כפי הסדר שמופיע בשער הכוונות.

וראה בספר 'אשל אברהם' על השו"ע לאב"ד בוטשטש (סי' ט), ששיבח מאוד את נוסח אדה"ז הנ"ל, וכותב שם שכך נהג הוא.



ביצד מיוסד נוסח אדה"ז ע"פ האריז"ל

הנ"ל

נוסח התפילה המובא בשער הכוונות מבוסס על סידור נוסח ספרד משנת רפ"ד¹ שהודפס בוינצ'א. ועליו ציין רבי חיים ויטאל את השינויים כפי שעולים ע"פ כוונות האר"י ז"ל. והנה יש להבין מדוע אדמוה"ז לא העתיק את נוסח התפילה המובא בשער הכוונות? (או לאלו הטוענים שלא היה בפני אדמוה"ז שער הכוונות, הרי היה בפניו פע"ח וספר הכוונות, שבהם מצויינים אותם השינויים המובאים בשער הכוונות), וכפי שכבר טענו מגדולי הספרדים² בדורינו, והוא בהסתמך על ספרי החיד"א ו'הבן איש חי', שנוסח הספרדים וארצות המזרח הוא הנוסח העולה בכל הי"ב שערים, אילו נוסח התפילה המונהג בחוגי החסידים הנקרא "ספרד" דומה ברובו לנוסח אשכנז ואינו נוסח האר"י ז"ל, והרי אדמוה"ז הביא בסידורו נוסח המתאים בחלקו לנוסח הנהוג בחוגי החסידים "ספרד".

אך הנה ודאי שאין לומר שכוונת האר"י ז"ל בנוסח התפילה להוסיף נוסח תפילה על הנוסחאות הקיימות או "לשפץ" את נוסח הספרדים ועדות המזרח. אלא, יש לומר, עפ"י מה שכתב האר"י ז"ל בשער הכוונות בהקדמה לנוסח התפילה: "אך יש שער הי"ג הכולל כל הי"ב שערים והוא למי שאינו מכיר את שבטו, שהוא מיוסד עפ"י הדין המפורש בתלמוד זה הוא דבר השווה לכל נפש ואין חילוק ביניהם כלל בכל השבטים". דהיינו אך ורק מה שמיוסד עפ"י דין המפורש בתלמוד והפוסקים הוא השווה לכל נפש והוא הוא שער הי"ג.

והנה נוסח ספרד כפי שגובש בסדור הנ"ל, משנת רפ"ד, מבוסס ברובו על האבודרהם, שגיבש את ספרו עפ"י הדין העולה מהתלמוד והפוסקים, וכפי שכותב בהקדמה לספרו: "ומפני אורך הגלות וגודל הצרות, נשתנו המנהגות בתפלות בכל המדינות, ורוב ההמון נושאים קולם, בהתפללם לפני אלהי עולם, והן ממששים כעור באפלה. ואינם מבינים דברי התפילה, וגם אינם יודעים סדר המנהגות וטעמיהם להעמידם על אפניהם, רק זה אומר בכה, וזה אומר בכה, וכלם ביער

(1) ברוב דפוסי הפע"ח נכתב שנת רפ"ז אך הוא טעות דפוס.

(2) ראה 'ביע אומר' ח"ו או"ח סימן י בסופו. וראה בהשגת הרב מאזוז בספרו של הרב ש"ב וולפא 'תורה יבקשו מפיהו'.

המנהגות נבוכו. סגר עליהם מדבר התפילה ושערינו. אין יוצא ואין בא אל תוך חדרינו, וכאשר ראיתי כי ננעלו שערי התפילה והעבודה, ונתמעטו יודעיה להגידה, עלה בלבי לחבר זה הספר, הנותן אמר שפר, מבבלי וירושלמי ודברי הגאונים והמפרשים ראשונים ואחרונים ואעמיד אהל בביאור התפילות להסתופף בצלו עיפי הגלות, ואהיה ממצדיקי הרבים במסלות, בהדריכו בדרך ישרה ההולכים ארחות עקלקלות, וגם אביא מאשר שמעתי מנוטריקון וגימטריאות, אשר הם לחכמה פרפראות. וגם אכתוב סדר עיבור השנים, אשר נמסר בידי חכמינו הנבונים, וגם אביא טעם למנהגות אשר הנהיגו הראשונים. כפי אשר אמצא בספר המנהיג וספר המנהגות ובחבורי הקדמונים, ואקראם אחד מעיר ושנים ממשפחה ביחד, לחבר את האהל להיות אחד, עד אשר לא יחסר לקורא בספר הזה טעם למנהג בעולם ופירוש התפלה על מתכונתו יעלה בידו וישלם".

לפיכך יש לומר שהאר"י ז"ל קבע את נוסחתו עפ"י נוסח ספרד שהינו מיוסד עפ"י התלמוד והפוסקים.

והנה האדה"ז קבע את נוסח התפלה עפ"י נוסח המבוסס על סידורי אשכנז (רוקח) ולא עפ"י נוסח ספרד (אבודרהם), והוא משום שיש בו את מעלת נוסח התפלה כפי שנתקן ע"י אנשי כנסת הגדולה, שיש בהם את הגדר של "תלמוד ופוסקים", ומעלת שער הי"ג. (וראה בכללי היסוד, שהועתקו ע"י הכותב, מנר מצוה ותורה אור ע' פח ואג"ק חי"ב ע' יט, בגליון תתמט ע' 81). ולפיכך לא גרע אדה"ז מכוונת האר"י ז"ל בקביעת נוסח התפלה בסידורו. ומתאים למה שכתב אדה"ז³¹: האר"י ז"ל "תיקן נוסח תפילה מלוקט מאשכנז ומספרד ומשאר נוסחאות בענין שכפי התיקון".



עונת הנדרים בנקבות

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין, ניו יורק

ידוע מה ששאל כ"ק אדמו"ר מהגאון מרוגוטשוב (אג"ק ח"א ע' יד) אודות מ"ש הרמב"ם בפיה"מ (נדה מה, ב), בטעם הדבר שעונת

(3) מאמרי אדה"ז הקצרים עמ' תקפא.

הנדרים בנקבות מתחילה לפני עונת הזכרים, (י"א שנה ויום אחד לנקבה לעומת י"ב שנה ויום אחד לזכר), הוא מפני שנשים חיות עפ"י רוב הם פחות מאנשים. והשאלה היא למה שינה הרמב"ם מטעם המובא שם בגמרא, שהוא מפני הבינה יתירה שנתנה באשה וכו', וראה בהנסמן שם בשוה"ג, ומענת הגאון הנ"ל לא הגיע אלינו.

ולהעיר, שכנראה נשתנו הטבעיים. ובזה"ז הוא להיפך, ועפ"י רוב, חיי הנשים ארוכים יותר. אבל בשנים קדמוניות חיי הנשים היו קצרים מחייהם של האנשים.

וראי' על כך מוכחת מפרשתינו, עפ"י מ"ש רש"י (מו, כו) וז"ל: "ולדברי האומר תאומות נולדו עם השבטים, צריכים אנו לומר שמתו כולם לפני ירידתן למצרים, שהרי לא נמנו כאן". עכ"ל. ומכאן רואים קבוצה שלימה של יב' אנשים שהאריכו שנים יותר מהנשים שנולדו יחד אתם!

ולהעיר גם מזה שכל אחד מהג' אבות האריך שנים הרבה יותר מהד' אמהות. אברהם 175 - שרה 127, יצחק 180 - רבקה 121 או 133, יעקב 147 - רחל בין 46-36, לאה בין 51-40, סדר הדורות ב"א פ"ח וקצ"ב, יעו"ש.



השייכות ד"שבר" לרבקה דוקא

הת' שמואל לובעצקי
שליח בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בקובץ התמים חוברת ב', מקשה הרה"ג הרה"ח מד"ב ריבקינ ז"ל, על הסיפור אשר כשאסרו את אדמוה"ז שלח שלוחים להרה"ק מבארדיצ'וב ולא ידעו לשמו של אם אדמוה"ז, ופתח הרה"ק חומש ונודמן בפסוק "וירא יעקב כי יש שבר במצרים", ואמר ש"שבר" ר"ת שניאור בן רבקה, וכן הוא שם אמו של אדמוה"ז. והקשה, שלכאורה אין הוכחה מתיבת "שבר" לשם רבקה, כי הרי יכול להיות רחל וכיו"ב, וכמו"כ מקשה על השייכות ד"שבר" למאסרו של אדמוה"ז.

ועיי"ש באריכות איך שמבאר הקשר ד"שבר" למאסרו של אדמוה"ז, אולם אינו מתרץ לכאורה, מאיפה היא ההוכחה מ"שבר" דוקא לרבקה ולא רחל וכיו"ב.

והנה נראה לבאר בזה (בדא"פ עכ"פ), דהנה ידוע המובא בכו"כ (ועיין גם ברשימות חוברת קסד בפרטות) השקו"ט אשר הי' להרה"ק מבארדיצ'וב עם אדמוה"ז, וע"ז שלקח ע"ע יסורים בעת שהי' יכול לעשות א"ז במקיפים, וע"ז ענהו אדמוה"ז, שהוא פנימי ולפנימי להמשיך בבחי' מקיפים זהו דמיון, ואי"ז אמת, היות ונתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים, וא"ז עושים דוקא ע"י פנימים ולא ע"י מקיפים. והיינו שהנהגתו של אדמוה"ז, היתה בבחי' פנימיות (וידוע ג"כ מה שבחב"ד מאנט מען פנימיות).

והנה מבואר בכו"כ מקומות בדא"ת, אשר הנהגת רבקה היתה בבחי' פנימיות, וכמבואר באוה"ת פ' משפטים (עמ' קלד) אשר זה שרבקה עשתה מטעמים ליצחק, הוא שהמשיכה ההשגת אלוקות (בחי' הטעמים) שיהיו בבחי' פנימיות.

וע"כ, היות שהרה"ק מבארדיצ'וב ידע מהנהגתו של אדמוה"ז, שהיא בבחי' פנימיות כנ"ל, לכן במצאו הפסוק "שבר", ידע שזוהי רבקה, היות שהנהגתה היתה בבחי' פנימיות כהנהגת אדמוה"ז.

והגם ששקו"ט הנ"ל בין אדמוה"ז והרה"ק מבארדיצ'וב היה בשנת תקס"ח-ט כמובא ברשימות הנ"ל, היינו לאחרי מאסרו של אדמוה"ז, מ"מ י"ל שהרה"ק מבארדיצ'וב ידע שהנהגתו של אדמוה"ז היא בבחי' פנימיות גם לפני"ז, אלא שאז תבע ממנו שמ"מ לא הי' צריך לקבל ע"ע יסורים, ולצורך השעה הי' יכול להמשיך במקיפים. וע"ז ענה לו אדמוה"ז, שעבור פנימי להמשיך בבחי' המקיפים הוא בחי' דמיון כנ"ל.

גם יש לבאר הרמז ב"שבר" שהוא רבקה, דוקא באופן אחר, והוא, דהנה ברשימות כ"ק אדמו"ר חוברת א, מבאר כ"ק אדמו"ר הרמזים דתאריך ושמות כ"ק אדמוה"ז והוריו.

ומבאר שם, דאדמוה"ז הוא בחי' פטר דקדושה, להיותו "בן ברוך ורבקה". ומבאר השייכות דרבקה למאסרו של אדמוה"ז מהמבואר בתו"א תולדות יח, א. ובשולי הגליון מציינים המו"ל, שכנראה הכוונה היא להמבואר שם שרבקה ענינה בירור והעלאת נפה"ב, שכזה מודגשת השייכות להבירור דפ"ב. (המבואר לפני"ז ברשימה). תוקף הלעו"ז. ועפ"ז מובן מה שהרה"ק מבארדיצ'וב בראותו בפסוק תיבת "שבר", ידע שמדובר על רבקה.



וא"ו ההיפוך (והחיבור?) [גליון]

אורן פופר
תושב השכונה

בגליון תתמח (עמ' 87) שאלתי על תרגום וא"ו ההיפוך, ולדוגמא מתרגמים "ויאמר" "און ער האט געזאגט", ולכאורה הפשט הוא "ער האט געזאגט", שהוא"ו מהפך את תיבת "יאמר" המורה בלשון עתיד ללשון עבר ותו לא.

ובגליון האחרון - תתמט (עמ' 86) הביא הרבצח"א מספר "נחמד ונעים" להרה"ק ר"ב מקאסוב ד"הפירוש אמיתי של וידבר הוא בלשון לעז "ער האט גערעט", כי הוא"ו מהפכת כאן העתיד לעבר, כי ידבר בלא וא"ו הוא עתיד ער וועט רעדען, והוא"ו מהפכן לעבר, ער האט גערעט, ובפרט ראוי להודיע למלמדי תינוקות כי שבשתא כיון דעל על".

ולהעיר, דלכאורה לא חידשו המתרגמים את וא"ו ההיפוך "און" דבר, דכבר קדמם אונקלוס שמתרגם בכל מקום את וא"ו ההיפוך גם כוא"ו החיבור, דהיינו דאף שאונקלוס מתרגם את הפועל בלשון עבר, אעפ"כ מוסיף וא"ו בתחילתו, ולדוגמא "ויאמר" מתרגם אונקלוס "ואמר", לא "ויימר" ולא "אמר".

ועוד יש להעיר מפרש"י ויצא טו, ב: "ועבדתני כמו ותעבדני וכן כל תיבה שהיא לשון עבר הוסיף וי"ו בראשה והיא הופכת התיבה להבא", דגם רש"י פירש את הוא"ו גם כוא"ו החיבור, דאל"כ הל"ל "כמו תעבדני" בלא וא"ו בראשה!

והנה, עוד קודם שנדפס גליון תתמח שאלתי כו"כ עד"ז ויש שאמרו כנ"ל, שאכן שבשתא היא. אולם העירני ח"א דלכאורה יש מקום לפירוש "און", שאף שהוא"ו הוא וא"ו ההיפוך ואמר שכל התורה היא המשך אחד ולכן יש חיבור בין ענין לענין ובין פסוק לפסוק.

ואוי"ל ההכרח לפרש כן הוא, דאילו הי' הפירוש שהוא"ו רק מהפך מלשון עתיד ללשון עבר ומלשון עבר ללשון עתיד, הו"ל למכתב מלכתחילה בלשון עבר: אמר, דבר וכיו"ב, וכיון שרוצה להורות גם על חיבור הענין, כתב בלשון ויאמר, וידבר וכיו"ב.

וכיון דעסקינן בוא"ו, יש להקשות מהו פירוש אות וא"ו בפסוק (בראשית א, ב) "והארץ היתה גו". דלכאורה ע"פ פירש"י (בראשית א, א) פירוש ב' הפסוקים "כפשוטו . . בראשית בריאת שמים וארץ והארץ היתה תהו", היינו שזוהי התחלת התורה והבריאה ממש, וא"כ מהי הוראת אות וא"ו בתיבת "והארץ", דלא נכתב שום ענין לפני"ז שאפשר לומר שמחבר בין הענינים*?



בענין הנ"ל

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בגליונות האחרונים דנו בענין "ו' ההיפוך" שבמקרא, שלכאורה המתרגמים והמלמדים שמפרשים אותה כוא"ו החיבור הם טועים. למשל, כשמפרשים "וידבר ה' אל משה לאמר", "און ג-ט האט געזאגט צו משה וכו'", "הרי תיבת "און" היא טעות, כי הו' אינה אלא ו' ההיפוך המהפכת את העתיד לעבר, ואין היא ו' החיבור שתרגומה "און".

ולענ"ד יש מקום לומר באופן אחר, שו' זו יש בה שתי תכונות, הן ו' ההיפוך והן ו' החיבור. וההכרח לדבר הוא, כי אם נפרש שווי ההיפוך אינן אלא מהפכות בלבד, יש לפנינו חסרון בתחביר.

למשל: "ויצא יעקב מבאר שבע". לפי הפירוש שהו' אינה אלא ו' ההיפוך, הרי זה כאילו ה' כתוב "יצא (יו"ד קמוצה צדי קמוצה) יעקב מבאר שבע". וכי זהו משפט עברי נכון? לכאורה, לא זוהי דרך התחביר העברי.

ובאמת יש ראי' מוכחת לדבר שהו' היא גם ו' החיבור, מן התרגום אונקלוס, שבכל מקום הוא מתרגם את התיבה בלשון הנכון, כגון "ויאמר" תרגם "ואמר", "דאמר" הוא לשון עבר (ובלשון עתיד הוא "ימר"), וכן "ויצא" תרגם "ונפק", "דנפק" הוא לשון עבר (ובלשון עתיד הוא "יפוק" - תרגום משפטים כא, ג-ד), ומ"מ השאיר את האות ו'. ולא באתי אלא להעיר.



(* וכן העיר הרה"ח הרה"ת ר' משה לברטוב שליט"א.)

פנימיות התורה נק' אש [גליון]

הת' שמואל לובעצקי

שליח בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון האחרון - תתמט (עמ' 88 ואילך), העיר הת' פ.י. שטערן והשיג על מ"ש בגליון תתמוז, בקשר להמובא ב'היום יום' (ט"ז מנ"א) וז"ל: "פנימיות התורה נקרא אש, און פאר פייער האט מען מורא, דערפאר דארף דעם משפיע גיין צום מקבל, און זאגן איהם: האב קיין מורא ניט, ווייל ה' אלוקיך אש אוכלה הוא", עכ"ל.

והנה, הגם שצדק במ"ש אשר מלשון "ווייל ה' אלוקיך אש אוכלה הוא", משמע שזהו גופא הטעם לזה שאי"צ לפחד, ואם הי' טעם לפחד כמ"ש, הי' צ"ל דאע"פ שה' אלוקיך אש אוכלה הוא, מ"מ יש דרך אחרת להידיבק בו".

אולם מה שביאר בהמשך, אשר באש ישנם ב' ענינים, חיובי ושלילי שהם: א. האש מצד אחד היא מחריבה ומכלה. ב. ומצד שני היא מכניסה ומקרבת כל דבר. ועפ"ז מבאר דזהו מה שהמשפיע צריך להסביר למקבל, שאע"פ שמפחדים מהאש, זהו מצד השלילי שבהאש, אולם בפנימיות התורה אין בו צד שלילי, ורק צד חיובי שזהו שמכניס ומקרב, כ"א להתקרב לאלוקותו, הנה בזה צע"ג:

דהנה בדברי כ"ק אדמו"ר ב'היום היום' הנ"ל, לא משמע כלל וכלל מ"ש, דהנה הלשון הוא כך: "האב קיין מורא ניט ווייל ה' אלוקיך אש אוכלה הוא", דהפירוש הפשוט ב'אוכלה' הוא שמכלה ומבעיר, וכמ"ש רש"י בפ' עקב (יא, כד), "ולדבקה בו, אפשר לומר כן והלא אש אוכלה הוא", והיינו שא"א לדבקה בו, היות ואש אוכלה הוא, ואם הי' כדבריו, הי' כ"ק אדמו"ר צריך לרמז את זה עכ"פ.

וגם דב'היום יום' י"ז מנ"א (יום שלאחרי ט"ז מנ"א, בו מובא הלשון הנ"ל) מסביר כ"ק אדמו"ר, דזה שמייחסין האש לפנימיות התורה, זהו מצד זה שפנימיות התורה מכניסה חיות בנגלה דתורה, ודלא כפי שרצה הוא לייחס פנימיות התורה לאש מצד זה שמכניס ומקרב כ"א לאלוקות.

וע"פ הנ"ל נראה לפרש, דזה שמסביר כ"ק אדמו"ר ב'היום יום' אשר אי"צ לירא, היות ו"הוי' אלוקיך אש אוכלה הוא", יוכן יותר ע"פ המובא ביום י"ז מנ"א, ששם מסביר כ"ק אדמו"ר אשר פנימיות התורה מתייחסת לאש, היות והיא הנותנת חיות בגליא דתורה, וכלשונו הק'

"גיט עם אריין א פייערעל", ועפ"ז י"ל, דזהו מ"ש 'אש אוכלה הוא', דמבואר בכ"מ (ועיין ב'תניא' פ"ה) בענין האוכל שנכנס בקרבו של האדם עד שנהפך להיות דם ובשר כבשרו ויתקיים, עד"ז הוא בפנימיות התורה שמייחסים לאש, שזהו מצד זה שמכניסה בתוכו חיות ומקיימת אותו.

וי"ל דמרומו זה בלשונו הק' של כ"ק אדמו"ר הזקן ב'תניא' ספ"ה וז"ל: "והתורה היא המזון לנשמות שעסקו בעולם הזה בתורה לשמה", עכ"ל.

וזהו שמבאר כ"ק אדמו"ר דפנימיות התורה נק' אש, היות ואוכלה הוא שמכניסה בתוכו חיות בגליא דתורה.

