

פתח דבר

לרגל יום הבהיר יו"ד שבט - העשירי יהי' קודש - יום ההילולא דכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע וג"ן שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, הננו מוציאים לאור בזה גליון חגיגי מוגדל, הערות וביאורים בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובכל חלקי התורה.

יו"ד שבט כיום קבלת נשיאות של רבינו הגדול זי"ע, בוודאי הינו יום חובק עולם. יום המציין סיום של עוד שנה בנשיאות הכבירה של הרבי, המציעד אותנו בצעדי ענק לקראת משאת נפשו הקדושה, להכין את העולם כולו על כל יושביו לקראת ביאת משיח. וביחד עם זה, מסמן התחלה חדשה של פעילות רבת ממדים של שנה חדשה תחת נשיאותו הקדושה. "ראש השנה" הוא לנשיאות הרבי. אף מוסד "הערות וביאורים", כמוסד שבא לעולם לחיות עם תורת הרבי, לעסוק בדבריו הקדושים ובתורת רבותינו, מציין ביום זה סיום של שנה שמליאה בעיסוק בתורתו הקדושה, שהוא ותורתו כולא חד, והתחלה של שנה חדשה, שנה פוריה בהתקשרות דרך תורתו, תורת נשיאנו הק'.

יש סתים וגליא: ישנן הפעולות הגלויות, העולמיות, הבינלאומית, המגשימות את רצון הרבי בפועל במציאות היישות של העולם הרחוק והמנוכר מ"ד' אמות של הלכה", ברחובה של רומי; וישנו הצד הפנימי המוסתר, הטמון בארון הברית מבפנים לפרוכת ב"בית רבינו שבבבל". שם מצויה תורתו הגדולה והקדושה ה"מעייין" עצמו. שם דרש הרבי פעילות מסוג אחר. כשם שביקש הרבי חדשות ונצורות חובקות עולם חיצוני, כך ביקש הרבי חדשות ונצורות בעולמו הפנימי. כך הפציר, ביקש לחדש ולדון, להקשות ולברר.

קובץ "הערות וביאורים" צנוע הוא בממדיו ליד הפעולות רבי פירסום, אך למרות מיעוט כמותו, בכל זאת מבטא הוא את הרצון הפנימי בדיוק כמו פעילות רבת אנפין.

אך אין קובץ בלי כותבים. אי לזאת פונים אנו שוב לכל אלו שדבר רבינו יקר לליבם, לזכור ולהתעורר, שרצון קדשו הוא לפלפל בדבריו מעל גבי במות תורניות. לא לחשוב מחשבות בלבד, אלא אכן לכתוב, לפרסם ולהדפיס. אנא ממכם, אלו שביכולתם לכתוב, נא לקיים את רצון קדשו לנחת רוח רבינו הק'.

בהזדמנות זו, נודה שוב לכל אלו שכבר השתתפו ומשתתפים בכתיבת הערות וביאורים בקובץ דילן, ובפרט להמשתתפים באופן קבוע. ולמותר להאריך בגודל הזכות והנח"ר שגורמים בזה לרבינו נשיאנו - וכפי שהזכיר ושיבח בזה כמה פעמים בשיחותיו הק', ויה"ר שיתברכו בהצלחה רבה ומופלגה בלימוד התורה, נגלה וחסידות, ובכל עניניהם בגו"ר.

ואנו תפלה להשי"ת, אשר תיכף ומיד תקויים בפועל ממש, בשורת הגאולה שנתבשרנו ע"י כ"ק אדמו"ר - "הנה הנה משיח בא - וכבר בא".

ונזכה זעהן זיך מיטן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונזכה לשמוע עוד שיחות ומאמרים וללמוד ולפלפל בהם, ובאופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך", תורתו של משיח, "תורה חדשה מאתי תצא", למטה מעשרה טפחים, ותיכף ומיד ממש.

.

בברכת חסידים

המערכת

ימים הסמוכים ל' שבט ה'תשס"ג
מאה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ב"ה

שי"פ בא

י' שבט - ג'ן שנה לנשיאות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ה'תשס"ג

גליון ט [תתנג]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 7 מעמדם של מלכי ישראל שבכל הזמנים לע"ל
12 הבאת קרבן תודה לעת"ל [גליון]
13 קטן מאימתי קם לתחיית המתים [גליון]

לקוטי שיחות

- 15 קיום המצוות בדרך הטבע ולא ע"י נס
16 שינויים (ח"ו) במצוות? !
17 בענין יתרון האור הבא מן החושך
19 אמיתית עבודה דקבלת עול - בעבד נאמן דוקא
20 הריגת אנשי שכס [גליון]

שיחות

- 27 מראי מקומות לשיחות
28 השכר בנתינת צדקה
28 ההשפעה דבחי 'אינו מצוי' בעולם

נגלה

- 31 ברכת המצוות
34 בעלות באיסורי הנאה לדעת אדה"ז
37 חמץ של איסורי הנאה לדעת אדה"ז
40 תשלומין בק"ש ובתפילה

44	"מדאורייתא בביטול בעלמא סגי"
51	ביאור מחלוקת הראשונים במפקיד חמץ אצל חבירו.
57	"כיון שרבתה מצה מותרת"

חסידות

58	קרקע המשכן נשתנה ממסע למסע
59	ב' פרשיות ראשונות דק"ש
61	שלא לשוח שיחה בטלה שחרית ערבית ומנחה
62	נפשות אוה"ע - תניא פ"א
63	ג' בחינות ארץ
65	איסורי דרבנן - ק"נ או גקה"ט
67	ביאור הפסוק "פדה בשלום נפשי"

הלכה ומנהג

69	גירות רק ע"מ לישא אישה ישראלית
70	הוצאה ביו"ט [גליון]
70	פיעפוע איסור בלוע
80	התבשיל שנוטלין לערובי תבשילין
82	הקטנת האש ביו"ט [גליון]
83	קריאת שמע קודם האכו"ש בבוקר
88	הליכה לבית אחר קודם הסעודה [תקון טעות]
89	נוסח סיום ברכה מעין ג'
90	עיונים בצוואת ריה"ח במשנת רבו"נ
94	קריאת ההפטרה לאחר קריאת התורה
96	מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית [גליון]
98	בענין הנ"ל
100	בענין הנ"ל
100	כתב מתחת תמונה של הרבי [גליון]
101	סחיטת פירות ביו"ט [גליון]
102	"צריך לגוף המוקצה" [גליון]
103	הערות למהדורה החדשה של שוע"ר [גליון]
104	משהה חמץ ודעתו לבערו [גליון]
106	קדיש בתרא - קדיש תתקבל

פשוטו של מקרא

107	בביאור פי' 'נא'
-----	----------------------

113	לשון "סבלות" בפירש"י
114	בעבור אברהם עבדי
116	וישב יצחק ויחפור

שונות

117	תיקון טעויות בסה"מ באתי לגני ח"ב (וסה"מ תשל"ח)
119	מנהג חב"ד באמירת פרשיות "קדש לך" ו"והיה"

התנצלות והודעה

בצער רב אנו מתנצלים על שימוש בלתי הולם לחלוטין בשם ובתואר של הרב אלכסנדר זיסל שיחי' פיקארסקי בגליון הקודם, בלי ידיעתו ובלי רשותו. הדבר נעשה בעורמה, בלי שיכולנו לברר האם נכון הדבר. ומבקשים אנו ממנו בזה סליחה על העבר, מתוך תקווה שבעתיד נוכל בל"נ לברר שלא ישונה המקרה. וביחד עם זה, אנו מגנים נמרצות את אלו שידיהם היו במעל, שפעלו מתוך "הנחות" פסולות ובלתי מקובלות, ומבקשים אנו מהם בכל "לשון" של בקשה, שיחדלו בעתיד ממעשים שלא יעשו. ועושה שלום במרומיו הוא יעשה שלום עלינו, אכ"ר.

המערכת

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לקראת ש"פ יתרו,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ח שבט

מספר הפאקס למשלוח הערות

756-3411 (718) או 773-4115 (718)

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

מעמדם של מלכי ישראל שבכל הזמנים לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

איתא בפסחים קיט, ב: "עתיד הקב"ה לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמול חסד עם זרעו של יצחק, לאחר שאוכלין ושותין נותנין לו כוס של ברכה לאברהם לברך, אומרים לו ברך, אומר להם אני לא אברך וכו', נותנין לו ליצחק, אומר להם איני ראוי לברך וכו', נותנין לו ליעקב, אומר להם אני לא אברך וכו'. וכן במשה ויהושע, אומרים לו לדוד טול אתה וברך, אומר להם אני אברך ולי נאה לברך, שנאמר כוס ישועות אשא ובשם ה' אקרא". ועד"ז איתא ב'שמות רבה' פכ"ה, ח.

וב'עץ יוסף' (ב'עין יעקב) פסחים שם ביאר הטעם דדוד מברך וז"ל: "לפי שלו ניתנה המלוכה וכבוד מלך שבשמים שהמלך יהי' מברכו, ועוד שלא הי' יכול למחול, שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול". עכ"ל. וכ"כ ב'עץ יוסף' בשמו"ר שם והוסיף שם: "וזהו שאמר ונותנין לדוד הכוס (כלשון המדרש שם), מה שלא אמר כן באחרים, משום שנמנו וגמרו שדוד נאה לו לברך, לא חלקו לו כבוד בדיבור לבד, אלא מיד נתנו לו הכוס".

ולכאורה יל"ע, שהרי סעודה זו תהי' בימות המשיח (ראה בפרטיות בקונטרס 'תורה חדשה מאתי תצא' הערה 108, וב'תשובות וביאורים' סי"א הערה 23), שאז יהי' מלכותו של "מלך המשיח", והרי קיימ"ל (ברכות מח, ב, שבת ל, א, ובכ"מ) ד"אין מלכות נוגעת בחברתה אפילו כמלא נימא", ו"אי אפשר לב' מלכים שישתמשו בכתר אחד" (חולין ס, ב), ו"דבר אחד לדור ולא שני דברים", (סנהדרין ח, א). וא"כ איך שייך אז ענין המלוכה לדוד, עד דאמרינן ביה דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול? וממשמעות הלשון לא משמע שמתכוון למלך המשיח וסב"ל שהוא דוד המלך, שהרי הזכיר דוד סתם, וראה לקו"ש חל"ה ע' 206 הערה 6 אם שייך לומר דדוד המלך עצמו הוא מלך המשיח.

וראה בס' 'מגולה לגאולה' ע' 203, שהביא שם משיחת קודש ש"פ פינחס תשמ"ה וז"ל: "יש לעיין באיזה אופן תהי' נשיאותם של כל

נשיאי ישראל לאחר ביאת משיח צדקינו, כאשר הנשיא יהי' מלך המשיח, ולדוגמא לגבי הנשיא הראשון משה רבינו, שהרי מובן מאליו שביאת משיח לא תפעל ירידה ח"ו בדרגתם של נשיאי ישראל, ואדרבה ביאתו תפעל עליו בכל דבר, גם אצל נשיאי ישראל, וראי' לדבר, ממה שאמרו רז"ל (דב"ר פ"ב, ט ובפי' מהרז"ו שם) דלע"ל יבוא משה רבינו "בראש העם" (בראש דור המדבר), היינו בתור נשיא ורועה ישראל". עכ"ל, ועד"ז יש לעיין בנוגע להמלכים שיקומו בתחה"מ כמו דוד שלמה וכו', מה יהי' מעמדם אז.

מלך שעבר האם יש בו דין דאימת מלכות

והנה בשו"ת 'אבני נזר' (או"ח סי' שצא אות ו) דייק מהרמב"ם הל' סנהדרין פ"ז ה"ט, בנשיא שעבר, שכתב שם דאינו חוזר להיות כאחד משאר הסנהדרין, דמעלין בקודש ואין מורידין, דמשמע מזה, שעדיין שם וקדושת נשיאות עליו אף שאינו הנשיא בפועל. וממשיך, דעד"ז י"ל במלך שעבר, שעדיין שם מלך עליו והוא מצווה בהציוויים שעל המלך, עיי"ש. ועי' בס' 'כלי חמדה' פ' שופטים ע' קכב שהביא דבריו ושקן"ט בזה. ועי' גם בס' 'בית אהרן' הל' סנהדרין שם.

ועי' הוריות ט, א: "נשיא שנצטרע מהו (בקרבן עולה ויורד, כיון שנשיא פטור בהן, אחרי שאינו בא לידי עניות ועשירות, כמבואר בגמ' שם), מידחא דחי או מפטר פטיר, א"ל דילך או דגזא". ופירש"י: "כיון דמחייב מגזא דידיה, האי נשיא שנצטרע נמי אינו בא לידי עניות, דגזא דידיה כדקאי קא"י". עיי"ש. ובתוס' הרא"ש שם הקשה בשם הרמ"ה, דאעפ"י שעכשיו יש לו ממון הרבה, מ"מ הרי יכול לבוא לידי עניות, כיון שעבר ממלכותו ואין בידו ליקח מעם הארץ מסים, והו"ל כעשיר שיש לו אוצרות הרבה, ומ"מ חייב בקרבן עולה ויורד, כיון דאפשר שיבוא לידי עניות, וא"כ ה"ה הכא? ולכן פי' שבאמת חייב בעולה ויורד, עיי"ש.

ולפי מ"ש ב'אבני נזר' הנ"ל, א"ש דברי רש"י, כי גם מלך שעבר אעפ"י שאינו מלך ושלט בפועל (כדאיתא ברש"י שם כמ"ש וישב בבית החפשיית דנעשה חפשי ממלכותו), מ"מ עדיין שם מלך עליו, ובמילא אף שאין לו אוצרות לצורך הנהגת המלוכה, אבל אכתי יש לו זכות מהעם כדי שיהי' לו צורך עצמו כמו מלך בפועל, (וראה בס' 'באר מרים' ח"א ע' קט).

שו"ר בס' 'יושר הורי' הוריות שם, שהאריך בכל זה, והביא לפרש מסקנת הגמ' לפי רש"י, דאף במלך שעבר חייבין לגדלו, דהרי חייבין

בכבודו גם אחר מיתה כדתנן סנהדרין יח, א, ואין נושאים אלמנתו, ולא גרע עבר ממת, וא"כ אינו בא לידי עניות, הרי מוכח מזה דגם במלך שעבר יש דין דגדלהו משל אחיו. וכ"כ ב'חזון יחזקאל' (שבועות פ"ה ה"ד), ודייק כן מלשון התוספתא שם "יצא נשיא ומשיח שאין באים לכלל עוני שקדושתן עולמית", והביא שכ"כ גם בה'עמק שאלה' (שאלתא ל' ע' קצה, וראה גם 'מרומי השדה' הוריות שם) דמלך שעבר אינו עובר מדין אימת המלך כלל, אלא בטל מעבודתו מעול הציבור, וכ"כ בפשיטות ב'קובץ הערות' אות כה, במלך שעבר דלענין כבודו עדיין דינו כמלך, דהא צריך לנהוג בו כבוד גם לאחר מיתתו, וכ"ש כשעבר, עיי"ש.

וראה בס' 'מרגליות הים' סנהדרין יח, א, אות יב שנסתפק במלך שעבר, ואח"כ נשא אשה וגירשה או מת, אי מותר להדיוט לישאנה, עיי"ש. וי"ל שזה תלוי בהנ"ל.

ועי' גם בס' 'רנת יצחק' שמואל א (פט"ו, ל) ו'גבורת יצחק' פ' תשא סי' קכה, שהאריך ג"כ בענין זה, שיש תורת מלך ויש הנהגת המלכות, ושקו"ט בנוגע למעמדו של דוד לאחר שנמשח, אבל עדיין לא הי' אצלו הנהגת המלכות, אם יש דין כבוד מלך וכו', (וזה הי' הדין ודברים בין דוד לאביגיל במגילה יד וראה גם בס' 'מאורי ציון' פ"ז בארוכה, ואכמ"ל), ומסיק שם ג"כ, דהדין כבוד המלך תלוי בדין מלך ולא בהנהגת המלכות, עיי"ש.

כבוד מלך משום משיחה בשמן המשיחה

ויש להוסיף בזה עוד טעם, ע"פ מ"ש בכ"מ (ראה 'כלי חמדה' פ' שופטים קיט, א, ובס' 'מלכי בית דוד' סי' יב וס' 'מאורי ציון' שם ועוד), דבאימת מלכות יש ב' ענינים: א) ענין המשיחה בשמן המשיחה וזהו קדושת גבוה. ב) מפני כבוד ישראל שקיבלו אותו למלך, וכבודו הוא כבוד כל ישראל. וי"ל דאימת המלכות שמצד ענין המשיחה, לא שייך שתבטל, כיון שגופו נמשח ונתקדש והוא קדושת גבוה. וראה לקו"ש חכ"ה ע' 111, דמשיחה בשמן המשיחה פועל ענין הנצחיות, ומשום זה אפילו במלך שעבר ואין בו הנהגת המלכות, מ"מ יש דין דאימת המלכות.

והנה ידוע הראי' שמביאים, דאדם שקם לתחי' בתחיית המתים יש לו כל הדינים שהיו עליו לפני שמת, כי הוא אותו האדם, והוא מסנהדרין צ, ב: "מנין לתחיית המתים מן התורה, שנאמר ונתתם ממנו תרומת ה' לאהרן הכהן", והיינו שזה יתקיים לע"ל, ואי נימא דהוה

גברא אחרינא, היכי מתקיים קרא, הא קרא משתעי באהרן הכהן שהי' אז, אלא ע"כ דאותו גברא הוא, (ראה בארוכה בזה בס' 'שיח השדה' קונטרס הליקוטים סי' ד, ובס' הזכרון לה'פחד יצחק' ע' תרס, שהגר"ח ברלין הביא ראי' זו, וראה בההערות מהאדר"ת שבסוף הקונטרס אמנות התחי', וראה בגליון תתו בענין זה בארוכה).

נמצא עפ"ז, דגם בדוד המלך וכו', כשיקום בתחיית המתים יהי' בו תורת מלך. ועוד, דעפ"י המבואר בתו"כ פ' צו פי"ח וכן בבמדב"ר פ' נשא פי"ח, דאהרן ובניו לא יצטרכו משיחה לעתיד לבוא בתחיית המתים, כי משיחה הראשונה פעלה גם על הזמן שלאחר התחי', במילא י"ל גם לגבי המלכים שנמשחו בשמן המשחה, שמשיחה הראשונה עדיין תתקיים בהם.

ועפ"י המבואר בשיחת ש"פ וירא תשמ"ג דאף דבן מלך אי"צ למשיחה, אין הפי' שענין זה חסר אצלו, אלא הפירוש הוא דהמשיחה בהאב הוה משיחה גם להבן, והוה כמו משיחה בהבן עצמו, עיי"ש שהביא ראי' לזה מלשון הרמב"ם (וראה בגליון תתי בזה). נמצא דגם לע"ל בתחיית המתים יהי' דין "אימת מלכות" בשאר המלכים וכו' מצד ענין המשיחה שבהם, אף שבפועל לא יהי' אצלם הנהגת המלוכה כלל, כיון שיהי' רק מלך אחד - מלך המשיח שהוא יהי' באופן שבאין ערוך, (ראה בס' 'שערי הגאולה' 'ימות המשיח' סי' יד בנוגע למלכות ותורה של מלך המשיח, דמעלתו גדול יותר אפילו ממשה עיי"ש). אבל מ"מ י"ל דאכתי יהי' בהם הדין דאימת מלכות וכו'.

ואי נימא כן, מתורץ היטב מ"ש ב'עץ יוסף' בנוגע לדוד המלך לע"ל, שיהי' בו דין מלך, ומלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ולכן רק הוא יברך.

האם אמרינן במשה ויהושע מלך שמחל וכו'

אלא דלפי"ז יל"ע, הלא גם משה רבינו מלך הי', כמ"ש הרמב"ם בהל' ביהב"ח פ"ו הי"א, וכן הוא בר"ח ורש"י שבועות טו, א. וכן יהושע הי' מלך, כמ"ש ברמב"ם הל' מלכים פ"א ה"ג, (וראה לקו"ש חכ"ג ע' 198), ולמה בהם שייך שימחלו על כבודם ולא רצו לברך?

עוד יש להקשות בהמדרש (שהובא בגליון תתנ ע' 79 וגליון תתנא ע' 88) שהביא היעב"ץ בסידורו בשם 'רבינו בחיי', שמשה רבינו ע"ה יתקן הסעודה ההיא ויהי' המבשל והקפילא בסעודת הלוייתן, דלכאורה למה לא נימא בזה מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול?

והנה מצינו קושיא כיו"ב שהקשה בס' 'המקנה' (קידושין לב, ב), דכיון שמבואר דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, איך הי' משה עומד ומשמש לפנייהם בהסעודה עם יתרו, כמבואר במכילתא פ' יתרו ובפירש"י שם יח, יב, הלא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול? (ועי' גם ב'פרדס יוסף' שם ובתו"ש שם ע' קכד, ובס' 'פרדס יוסף' החדש' שופטים יז, טו, ועוד בהרבה מקומות דשקו"ט בזה).

ובהמקנה תירץ, דדין זה דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ילפינן ממ"ש בפ' שופטים שום תשים עליך מלך, דהתורה ריבתה שימות הרבה כמ"ש רש"י בכתובות יז, א, דאפילו אם מוחל על כבודו חל על ישראל חיוב חדש דשום תשים. וראה גם בשטמ"ק שם שכ"כ, וכל זה נוהג דוקא מ"כי תבואו של הארץ" כמ"ש בפ' שופטים, אבל בזמן מלכותו של משה, עדיין לא הי' קיים דין זה דמלך שמחל וכו'.

ובס' 'משך חכמה' בפ' יתרו (וראה גם בס' 'באר יעקב' סי' סו) תירץ למ"ד יתרו קודם מ"ת בא, וכיון דכתיב ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם, שזה קאי על מתן תורה, נמצא דרק אז נעשה למלך, אבל לפני זה לא הי' לו עדיין דין מלך, וא"ש. וראה גם בס' 'אמרי חן' על התורה סי' סט.

אבל אכתי יוקשה מלע"ל כנ"ל, שכבר חל על משה דין מלך, וכן הוא כבר לאחר הציווי דשום תשים עליך מלך וגו', א"כ נימא דאין כבודו מחול? (אלא דלפי תירוצ' 'המקנה' י"ל, דכיון דבזמן מלכותו של משה לא הי' קיים דין זה, א"כ לא יתקיים דין זה במשה גם לע"ל, כי כל מה שיתקיים לע"ל, הוא המשיך להקודם, ולא יתחדש שום דין, ויל"ע).

מלכותם של משה ויהושע מצד נשיאותם בתורה

ונראה לתרץ עפ"י מה שביאר הרבי בלקו"ש חכ"ג פ' פינחס ג, דבכלל ישנם ב' ענינים נפרדים: מלוכה, ונשיאות בסנהדרין. והם ב' משרות שונות שאינם סותרות זו את זו, דדרגת הנשיא אינו כמו מלך, ולא שייך לומר בזה שיש חסרון דדבר אחד לדור ולא שני דברים. משא"כ נשיאותם של משה ויהושע שכל ענין המלוכה שלהם בא מצד נשיאותם בתורה. ז.א. שנשיאותם בתורה גדלה כ"כ במעלה, שהיתה כמו מעלת המלוכה, לכן אצלם לא הי' שייך לחלק מלוכה ונשיאות לב' משרות. ומבאר שם שענין מלכותם באה כתוצאה מנשיאותם בתורה, עיי"ש בארוכה בדברים הנפלאים. ועפ"י ביאר למה לא הי' יהושע צריך למשיחה אלא סמיכה, כיון שכל מלכותו באה מצד תורה,

ואכמ"ל. (וכן יהי' גם אצל מלך המשיח שיהי' מלך ונשיא, וראה לקו"ש ח"ט ע' 170 וחל"ה פ' ויגש שם).

ולפי"ז אפ"ל, דכיון שכל מלכותם של משה ויהושע באה מצד התורה, במילא כיון דמצד נשיאותם בתורה אם מחלו על כבודם כבודם מחול, כמבואר בקידושין לב, ב, במילא גם משום מלכותם כבודם מחול, כיון שכל מלכותם היא תוצאה מנשיאותם בתורה. ולפי"ז א"ש למה במשה ויהושע לא שייך לומר דאין כבודם מחול לענין ברכת המזון. ומתורץ גם בהא דמשה יהי' המבשל וכו', וכן מתורץ קושיית המקנה, וראה גם בגליון קצב בענין זה. ועפ"ז יש לתרץ עוד כמה קושיות כמבואר שם, ואכמ"ל.

ולפי כל זה, לכאורה יש לדון גם בנוגע למעמדם של נשיאי ישראל לע"ל, כמובא לעיל מס' 'מגולה לגאולה' משיחת ש"פ פינחס תשמ"ה, וז"ע ראיתי בגוף השיחה (אות ד) שהאריך בזה יותר, וביאר, דמשה רבינו הי' מקבל התורה, וזהו מעלה גם בזמן שלאחר ביאת המשיח, כידוע הפתגם דמתן תורה הו"ע חד פעמי ולא יהי' עוד הפעם מ"ת, ומכיון שמעלת כתר תורה גדולה יותר מכתר מלכות, הרי לא יתכן שלע"ל יהי' גרעון ח"ו במעלת הנשיאות של משה רבינו מפני נשיאותו של משיח צדקינו, וכן הוא בכל הנשיאים, שגם לאחר ביאת משיח צדקינו יהי' אצלם מעלת הנשיאות, עיי"ש.



הבאת קרבן תודה לעת"ל [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון תתמט (עמ' 4 ואילך), הביא הגראי"ב שי געליצקי דברי איזה מחבר שכתב דהפי' במ"ש חז"ל "קרבן תודה אינו בטל", הוא, שיתחייבו קרבן תודה על עצם זה שיקומו לתחי', ובמכ"ש ממי שהגיע רק עד שערי מות וכו', ע"ש. וכבר דחה שם את כל דבריו מכמה צדדים. ובין הדברים הזכיר, דמהעקידה ג"כ רואים שיצחק לא בירך ברכת הגומל, שהוא ענין אחד עם קרבן תודה, אלא רק מחי' המתים. אלא שמעיר, דבעקידה יש סברא אחרת לא לברך הגומל, כיון שהיה ע"פ ציווי ה'. ע"ש.

ויש להעיר מבין השונמית שהחי' את אלישע, דכתב ה'ביאור הלכה' בסי' ריח (ד"ה "כגון מעברות") בענין ברכות הנעשים על הנסים,

בנוגע לדברי ה'כפתור ופרח' על הנס דאלישע: "ועוד דלא ידענא אם תחיית המתים בכלל הני שתיקנו ברכה, דהברכה נתקנה רק על מי שהיה בסכנה וניצל, ולא על מי שכבר מת ונביא החי' אותו, ויותר טוב לברך בכגון זה ברכת מחיה המתים".*



קטן מאימתי קם לתחיית המתים [גליון]

הת' שאול רייצס

מכון לסמיכה - תות"ל מאריסטאון, ניו דזשערזי

בגליון תתמא, כתב הרה"ג אי"ב גערליצקי שליט"א באריכות גדולה את הדעות וכן את ההלכה בעניין קטנים מאימתי הן באים לעוה"ב, דיש בזה ה' דיעות בגמ' בסנהדרין (ק"י ע"ב): א. משנולד. ב. משידבר. ג. משעה שנזרע (ובלשון הירושלמי שביעית פ"ד סוף הח' "אפי' נפלים"). ד. משעה שנימול. ה. משעה שיאמר אמן.

ופי' הרא"ג הנ"ל שבגמ' זו מדובר בפשטות בנוגע לתחיית המתים, כהלשון בירושלמי "מאימתי הן חיין", וכמובא במפרשים.

ומביא שם, דבלקו"ש (ח"ג ע' 801 הע' 10) הביא פסק אדמוה"ז באו"ח (סי' קכד) כהדעה שהוא משעה שיאמר אמן, והקשה ע"ז מההלכה דזהו דווקא משעת המילה (עיי"ש). ותיירן, וזלה"ק: "י"ל שהדיעות שבגמרא שם אף שנאמרו בלשון מחלוקת, לא פליגי, כי מדברים במדריגות שונות בעוה"ב", עכלה"ק.

וסיכם הרב גערליצקי, שיש לעיין בשיטת רבינו ביאור הדברים בנוגע לתחיית המתים.

וי"ל הביאור בזה כך: הנה בפשטות רבינו מדבר במדריגות שונות שיהיו בעוה"ב, היינו חילוקים בעליות ושכר וכו', ולא בעצם התחיה - דמה חילוקים שייך בזה - אבל לאידך כשכותב כ"ק אדמו"ר שהדיעות בגמ' לא פליגי, כוונתו לא רק להדיעות אם הוא משימול או משעה שיענה אמן (שבזה מצינו סתירה בפסקי אדמוה"ז), אלא כוונתו בנוגע לכל הדיעות כולל הדיעה שאומרת שהוא "משנזרע", שגם הוא - אותו

(* וראה גם בשער הגלגולים (סוף הקדמה לח) מהרח"ו ז"ל בעובדא ידיד' שפרחה נשמתו, וכשחזרה לתחיה בירך ברכת מחיה המתים, עיי"ש, ולא הזכיר שבירך ברכת הגומל. המערכת.)

שנזרע ואח"כ נמחה - יזכה לדרגא מסויימת בעוה"ב, וא"כ פוסק הרבי שגם הנפל יזכה לעוה"ב.

וא"כ יש להקשות, מדוע באמת יזכה לעוה"ב, הרי בהשיחה שבלקו"ש שם מקשר הטעם שיזכה לעוה"ב בזכות כניסת נפש הקדושה, וכניסה זו היא בשעת המילה דווקא, וא"כ מדוע יזכה הנפל לעוה"ב.

ואמנם בגמ' סנהדרין (צא, ב) המסקנא שהנשמה נכנסת בולד מיד בשעת פקידה, אבל ע"כ אי"ז הביאור לשיטת רבינו בהטעם שיזכה לעוה"ב, וכדלקמן, הביא שם הרב גערליצקי (לא כביאור בשיטת רבינו) את ביאור ה"נחמד למראה" בירושלמי שם: "דכיון שזה הנפל עסק בו ליצורו, ומיד מתקדש יען הוא דבר שטרח בו כביכול לעשות בו צורה, ומה גם נפח בו נשמה שהיא חלק אלוהי, דנמצא שהיה הנפל הזה ניתק לחלק אלוהי. . נעשה אכסניא בתוכה לנשמה איזה זמן. . על זמן שישבה עמו צריך לשלם לו, לכן קיים בתחיה לקבל שכר".

אבל ג"ז א"א לפרש בדברי רבינו (היינו שזהו ההסבר באם נפסוק גם כהמד"א שהוא משעה שנזרע): דהנה ב'אגרות קודש' כרך י' (עמ' רעט) כתב, וז"ל: "מה שהקשה כת"ר על המבואר בכ"מ דהעליה לע"ל הוא דווקא ע"י הירידה לעוה"ז וקיום התומ"צ בו - מהמד"א בסנהדרין (ק"י סע"ב) דבא לעוה"ב משעה שנולד, הרי דהירידה לעוה"ז מספקת.

"הנה עדיפא הו"ל להקשות מהמ"ד שם משעה שנזרע והוא אע"פ שנמחה אח"כ ולא נולד (רש"י, וראה שם צא, ב, משעת הפקידה). והנה אם רצה לפרש, שבא לעוה"ב עניין של עליה ושכר, בלאה"כ קשה: בעד מה מגיע לו שכר? ועכ"ל כמ"ש ב'עיון יעקב' על הע"י שם דאבא מזכה ברא וכיו"ב, וא"כ מתורצת גם קושייתו הנ"ל, עכ"ל.

ומובן משם ב' דברים: א. שיש אופן לפרש את גמרא זו ביחס לעליות ושכר, ולא בפ' בנוגע לתח"מ. ב. שעצם העניין שהנשמה ניתנת "בשעת פקידה", אי"ז תירוץ מספיק לבאר מדוע הנפל יזכה לעליות ושכר, "דבעד מה מגיע לו שכר", ומוכרח לתרץ שהשכר והעליות שהוא מקבל הוא לא שכר עצמו אלא שכר מצד אביו, ולכן אי"ז סתירה להידוע שהעליות דלע"ל תלוים בקיום התומ"צ בעוה"ז דווקא.

ואולי י"ל שכל הכרח זה הוא רק "באם רצה לפרש בא לעוה"ב - ענין של עליה ושכר", אבל באם נפרש כפשוטו "בא לעוה"ב" לתחית

המתים, אכן לא קשה בעד מה זוכה לתחיית המתים, כיון שכבר משעת פקידה יש בו נשמה, ואף שכנ"ל מלקו"ש ח"ג וכ"ה ג"כ בשיחת ש"פ חיי שרה תנש"א (הערה 71) ובשוה"ג שם, הרי"ז דווקא משעה שנולד ויוצא לאויר העולם.

הנה י"ל שהוא כמו שהביא הרב גערליצקי (לא כביאור בשיטת הרבי) את מש"כ ה"נחמד למראה" (סנהדרין צא שם) שיש ב' נשמות, ונפש החיונית, ולא נפש הקדושה נכנסת בו מיד, ולכן יזכה לתחיית המתים. ועצ"ע - ובעצם העניין מש"כ רבינו דבר ה'עיון יעקב' שהטעם שיזכו הנפלים לעליות ושכר הוא ד"אבא מזכה ברא", וזכה יש להעיר מהמבואר בשו"ת הרשב"א (ה, מט), דמש"כ בגמ' סנהדרין (קד, א) "ברא מזכה אבא, אבא לא מזכה ברא", הנה כלל זה הוא רק לגבי שכר ועונש לעוה"ב, אבל בעוה"ז מועילה זכות האב עבור בניו כמ"ש "ועושה חסד לאלפים". היינו שלגבי שכר ועליות לא שייך "אבא מזכה ברא" - ואולי זהו בבנים רשעים, וכאן לא שייך הא. ועצ"ע.



לקוטי שיחות

קיום המצוות בדרך הטבע ולא ע"י נס

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

בגליון האחרון תתנא (עמ' 9 ואילך) כתבתי לבאר בגמ' פסחים (סד, ב), דאביי ס"ל שלא היו נועלין דלתות העזרה לאחר שנכנסה הכת הראשונה וכו', להקריב קרבן פסח, כיון שננעלו מאליהן ע"י נס, וסמכינן אניסא. ורבא חולק וס"ל דלא סמכינן אניסא, אלא שהיו נועלין אותם. דבפשטות הכוונה, דאביי ס"ל דהנס יגיע בטוח, וא"כ לא זקוקים לנקוט באמצעים בדרך הטבע, ורבא ס"ל דכיון שלא בטוח שיגיע הנס (שאולי לא ראויים לזה), לפיכך זקוקים לנקוט באמצעים בדרך הטבע.

ושם כתבתי שצ"ל דלכו"ע היה בטוח שיגיע הנס, אלא דכיון דמיירי מהכנה למצווה (שהרי נעילת דלתות העזרה אינה גוף המצווה, אלא גוף המצווה, אלא רק הכנה למצות קרבן פסח), א"כ י"ל דלאביי ס"ל

דרך גוף המצווה צ"ל בדרך הטבע, משא"כ גבי הכנה למצווה אפשר לסמוך על הנס. משא"כ רבא ס"ל דאין הבדל בין הכנה למצווה לגוף המצווה, שצריכים להיות בדרך הטבע ולא לסמוך על הנס, ע"ד שרבינו הזקן לא סמך על הנס גבי הברכה על קידוש לבנה, וחיכה עד שהפקיד בעצמו יעצור את הספינה, ע"ש. וע"ז הקשו שם בהערת המערכת, וכך כתבו: "דבריו אינם מובנים, דהלא בכה"ג איירי ג"כ בנוגע ל'הכשר מצוה', ומ"מ מבואר בירושלמי דאין סומכים?" עכ"ל.

ונראה דלק"מ, דבירושלמי שם ביומא (פ"א ה"ד) הקשה דלשם מה נקטו באמצעים אלה בדרך הטבע, שלא היו מניחין אותו לאכול לא חלב ולא ביצים וכו', כדי לשמור עליו, והלא ממילא נעשה נס שלא אירע קרי לכה"ג ביומא"כ (אבות פ"ה מ"ה) - וע"ז מתרץ הירושלמי שני תירוצים: א. שאסור לסמוך על הנס, וזה אומר ר' אבין. ב. שלא נעשה נס זה אלא בזמן בית ראשון, כשהיו הכהנים הגדולים ראויים לו. משא"כ בבית שני לא זכו לנס זה, והיו זקוקים לאמצעי הזהירות - וזה אומר ר' יוסי בי רבי בון). ולפי"ז מבואר דבבית ראשון לא נקטו בשום אמצעי זהירות בדרך הטבע שהכ"ג לא יבוא לידי קרי, כיון שבדרך נס מעולם לא קרהו כן. [ועיין בחד"א מהרש"א יומא (יח, א) ד"ה "ולא כל דבר שמביאין" כו', שמביא את שני התירוצים מן הירושלמי].

עכ"פ רואים בהדיא שזה בכלל לא החלטי שנקטו בבית ראשון אמצעי זהירות בדרך הטבע, שהרי לתירוץ הב' שפיר סמכו על הנס. ולפי"ז א"ש, די"ל שאביי ס"ל כתירוץ הב' שבירושלמי, שגבי הכשר מצווה שפיר יש לסמוך על הנס, ורב ס"ל כתירוץ הא' שגם גבי הכשר מצווה אין לסמוך על הנס וא"ש. [ולפי האמת, אפילו אילו לא היה התירוץ הק' בירושלמי, יכול אביי בהחלט לחלוק על תירוץ הא' שנאמר ע"י אמורא, בדיוק כמו שחולק על רבא, וז"פ]. ולפי הנ"ל י"ל דב' התירוצים שבירושלמי פליגי אם גבי הכנה למצווה אפשר לסמוך על הנס או לא.



שינויים (ח"ו) במצוות?!

הת' שאול רייצס

מכון לסמיכה - תות"ל מאריסטאון, ניו דזשערזי

בשיחת ליל עשרה בטבת תשל"ח (נדפס גם בלקו"ש ח"כ ע' 357) בהע' 47, וז"ל: "ידועה ה"קושיא" - שאין עתה מצות קרבנות, חידוש

תקנת פרוזבול וכו' - וקושיא מלכתחילה אינה, כי זהו פרט בדין תורה בקרבנות שיהיו בביהמ"ק (כמו דהה"נ בערש"ק דווקא) ושמיטה רק ביחיד ולא בב"ד וכו'". עכ"ל.

מאופן כתיבת ההערה וההדגשות וכו', ניתן לראות במוחש שהערה זו היא כתיבת יד קדשו של כ"ק אדמו"ר, ולכן אבקש מהקוראים לחוות דעתם בפ' הערה זו:

א. מה הדוגמא מהדלקת נרות בערש"ק דווקא, דבפשטות הכוונה שהקביעות דמצות הדלקת נרות הוא דווקא בער"ש, ולא ביום אחר, וזוהי דוגמא שהמצוות נקבעו מלכתחילה עם פרטים מסוימים, כולל זמן מסוים, אבל צ"ב מדוע בחר דוגמא זו דווקא, וכי חסרים מצוות מדאורייתא שנקבעו לזמן מסוים, ובשאר הזמנים אינם?

ב. ובכלל, הקושיא של ה"מקשים" היא בפשטות "שיטת" הרפורמים שישנם שינויים במצוות (רפורמות), ומה נטפלו דווקא לקרבנות או לחידוש תקנת פרוזבול - שע"ז מתרץ (לאחרי שמקדים שקושיא מלכתחילה אינה) שביטול קרבנות הוא פרט בדין תורה, שקרבנות צריכים שיהא בביהמ"ק, וכשחרב ביהמ"ק אין קרבנות.

עכ"פ בהשקפה ראשונה נראה מיד, שיש כאן עומק מיוחד הטמון בדוגמאות אלו, שע"ז כביכול צריך ל"ביאור" ול"הסברה", ואבקש מהקוראים לחוות דעתם בזה.



בענין יתרון האור הבא מן החושך

הת' שניאור זלמן סאמאמא
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל' טו ע' 434 מסביר הרבי ג' דרגות בהעילוי והיתרון שנעשה ליהודי על ידי העבודה בחושך הגלות: (א) הירידה מגלה תוקף הנשמה, שגם בהגלות אין בה שינוי. ולדוגמא: שדוקא על מנגד מתגלה מדת הנצחון, והיינו שקודם היה זה בהעלם ועכשיו זה בגלוי. (ב) יותר עמוק: ע"י ירידה גדולה, ה"ז מגלה ("ברענגט זיך ארויס") התוקף הכי עמוק של הנשמה, שבכוחו להפוך את הסביבה לדרגת הנשמה. אבל כ"ז עדיין בא מהנשמה מצד עצמה. (ג) כשמהפך החושך לאור, ה"ז מביא יתרון להנשמה - ע"י האור הזה - שלא היה בהנשמה מצד עצמה. ולדוגמא: בעל תשובה שזדונות נעשו לו כזכויות. ע"כ (תוכן הענין בכללות).

ועפ"ז יוצא, שגילוי מדת הנצחון ע"י המנגד, ה"ה מדריגה הראשונה (מלמטלמ"ע) בהיתרון האור הבא מן החושך, וא"כ צ"ל, הא דבהמאמר באתי לגני תש"י (אות יא, עיי"ש), מביא רק ענין זה (יתרון מעלה שמצד מדת הנצחון), ולא מביא המעלות האחרות הגדולות ממנה.

והנה ביתרון האור הבא מן החושך, הובאו (בלקו"ש ח"י ע' 163) שתי פירושים - אופנים, וזלה"ק: (א) מקום החושך מואר ע"י האור. וכל שהחושך גדול יותר - ניכרת יותר מעלתו של האור, וכחו הבלתי-מוגבל לפעול גם במקום של חשך גדול כזה. (ב) החושך עצמו מואר ונהפך לאור, ועי"ז נעשה יתרון בהאור, שנמשך בהאור בחינה נעלית יותר שאינה בהאור עצמו". עיי"ש.

אגב: ידועה המחלוקת בנוגע למציאות החושך, האם הוא מציאות בפ"ע, או אינו אלא העדר האור, (עיין ב'כללי התורה והמצוות' להרגצ'ובי ערך 'לילה', וב'צפנת פענח' על התורה בפרקי מבוא לספר בראשית ע' 65). והנה בלקו"ש (שם, ע' 180) נדפסה אגרת שכותב הרבי זו"ל: "...והאמת הוא כהדיעה הב' [שהוא מציאות בפ"ע]. ובעומק הענין, הדעה הב' אינה דעה החולקת על הדעה הא', אלא מוספת עליה". ועיי"ש ההסבר בזה.

ועפ"ז יש לומר, ששתי האופנים שהובאו ביתרון האור הבא מן החושך, אינם רק שתי אופנים איך האור מתעסק עם החושך, אלא שתלוי גם באיזה דרגה של חושך מדובר, דבפירוש הא' (דמקום החושך מואר ע"י האור) מדובר בדרגת החושך שהוא רק העדר האור, ולכן כשמביא אור, נתבטל החושך. ופירוש הב' (דהחושך עצמו מואר ונהפך לאור) מדובר בדרגת החושך שהוא מציאות בפ"ע. וראה בספר המאמרים תשמ"א ע' 306: "וכל שהירידה (החושך) היא למטה יותר, העליה (יתרון האור) שעל ידה, היא נעלית יותר". עיי"ש, דנראה קצת כנ"ל. וע"ע בלקו"ש ח"י ע' 11 הע' 30.

ובהמשך השיחה (ח"י עמ' 163 שם), הרבי מסביר שהמדריגה השניה (הפיכת האור), שייכת דוקא להשכטים שהם בחי' ב"ע, עלמין דפרודא ומקום החושך.

וכותב שם בסוף השיחה, וזלה"ק: "לכן רמז אדמוה"ז עילוי זה, [מדריגה הב' ביתרון האור הבא מן החושך], ולא אמרו בפירוש, שזה בא להורות שאין זו הדרך הישרה שיבור לו האדם: ואדרבה...". והיינו,

שהיא עבודת הבעלי תשובה ולא הדרך הישרה. ולכן לא אמרו בפירוש, כי היא לא דרך שצריך ללכת בה לכתחילה.

ונחזור לעניננו (לקו"ש ח' ט"ו): די"ל שג' הדרגות ביתרון היהודי ע"י העבודה בגלות, נחלקות לשתיים, והם בהתאם לשתי אופנים של התעסקות האור בחושך (ושם נחלקו באופן אחר - והוא לענין אחר עיי"ש): מדריגה הא' (שמגלה תוקף הנשמה ע"ד גילוי מדת הנצחון ע"י המנגד), היא כשהתעסקות היא במדריגה הא' (שהחושך מואר ע"י האור), ולכן זה רק מגלה שביכולת האור להאיר גם בחושך.

ומדריגה ב' (שמוציא התוקף הכי עמוק של הנשמה) וג' (מוסיף אור להנשמה מהחושך עצמו שנתברר), היא, כשהתעסקות היא במדריגה הב' (שהחושך עצמו מואר ונהפך לאור), שבזה שתי ענינים: א) ההתעסקות עצמה, שלזה צריך להוציא התוקף הכי עמוק של הנשמה. ב) התוצאה מזה שהחושך נהפך והוא עצמו מאיר, (והענין הא' מודגש יותר אצל מנשה, והענין השני מודגש יותר באפרים, אבל שניהם הם בני יוסף, וחלק מהשבטים, שזה מורה על יריבותם הגדולה).

וע"פ כל הנ"ל מובן, שמכיון שהעבודה בהפיכת החושך אינה דרך הישרה, ו"אין לאומרו בפירוש", לכן בהמאמר באתי לגני הנ"ל אינו מובא העילוי דהנשמה שמצד העבודה הזאת, אלא מוזכר שם רק העילוי בגילוי מדת הנצחון, שזוהי ע"י העבודה בדרך הישרה - הארת החושך.

ועפ"ז יובן המאמר באתי לגני ה'תשמ"ג (אות ד'), דשואל ד"לכאורה אינו מובן, הרי מתפללים ומבקשים אל תביאנו לידי נסיון, והקב"ה מקיים את הבקשה, וא"כ, איך אפשר לדרוש מכאן מישראל להתעסק גם בבירור המטה מטה עד אין תכלית". דזהו דוקא ע"פ הנ"ל, שמדובר בהמאמר בנוגע להעבודה בהדרך הישרה. ועיין בלקו"ש ח' שם, שכך הרבי שואל בסוף השיחה, והוא ע"ד הנ"ל.



אמיתית עבודה דקבלת עול - בעבד נאמן דוקא

הנ"ל

בספר המאמרים תרס"ו במאמר ד"ה "מקנה רב" (עמ' שח ואילך) מוסבר ההבדל בין שתי מיני עבדים, 'עבד נאמן' ו'עבד פשוט', ובהמשך (עמ' שיט) כתב ד"ש יתרון מעלה רבה בעבודה בקבלת עול

דווקא, יותר מבעבודה שבאהבה, בעבד נאמן הנ"ל מכמה טעמים". ומביא שם כמה טעמים, ומהם (עמ' שכא) "דב'עבד נאמן' יתכן שיהיה שינויים בעבודתו, משא"כ ב'עבד פשוט' שעבודתו בקבלת עול בלי שום עירבוב שכלו..." עי"ש.

והנה ע"פ מה שכתב לעיל (עמ' שיז) ש'עבד נאמן' הוא דרגת משה רבינו ואברהם אבינו וכו', דהיו נשמות באצילות ולכן השיגו הפלאות אלוקות שזה גורם העבודה בהקו ד'עבד נאמן', צ"ל איך יתכן שיש כ"כ יתרונות בה'עבד פשוט' על ה'עבד נאמן', ואיך מרע"ה וסייעתו הגיעו להמדריגות האלו, הנמנים בעבד פשוט?

ונראה לי, דהביאור בזה הוא ע"פ המבואר בלקו"ש חלק לא (עמ' 33, ובהנסמן שם) דבקבלת עול יש שתי מדריגות: א. קבלת עול. . של 'עבד פשוט'. . היא למטה מכל כוחות נפשו, דאף שאין לו עונג, רצון, השגה (שכל) או רגש (מצות), ה"ה כופה א"ע במעשה בפועל היפך רצונו וטבעו. ב. קב"ע שלמעלה מכל כחות נפשו. . הוא מוסר את עצמו לה' מכל וכל, בלי מדירה והגבלה. . מקורה בעצם הנפש, ש"טוענת עולך" מפני שהיא "יחידה ליחדך", ועי"ש דמדריגה הב' היא מדריגת משה, "כי משה ענינו ונחנו מה תכלית הביטול לה'", שזהו "אמיתית התוקף..." עי"ש.

ועפ"ז מובן דגם ב'עבד נאמן' יש בחי' קב"ע, ואדרבה אמיתת התוקף היא אצל 'עבד נאמן', ורק דיש יתרון מעלה רבה בעבודה בעול דוקא יותר מבעבודה באהבה ד'עבד נאמן'", אבל לא מעבודה בקב"ע דעבד נאמן.



הריגת אנשי שכם [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בשיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בהמשך למה שכתבתי בגליון תתמט (עמ' 12), בדעת הרמב"ם (בהלכות מלכים פ"ט הי"ד) דב"נ נהרג גם על ביטול מ"ע, די"ל שזהו דוקא כאשר ישנה עדיין אפשרות לקיים המצוה בשעה שבאים לדונו ולהרגו, ועפ"ז מבואר הטעם ששמעון ולוי לא הרגו תחילה את שכם וחמור, אף שהם היו עיקר הבעלי עבירה (וכתמיהת האוה"ח), כיון דאז לא היה אפשר לדון להריגה את כל בני העיר ע"ז שלא דנו את שכם,

כאשר באותה שעה כבר נהרג שכם ע"י שמעון ולוי (ע"ש בפרטיות יותר).

ובגליון תתנ השיגו ע"ז מכמה טעמים, יעו"ש. ועיקר הטענה על דבריי, הוא מה שכתב הר"מ שי' מרקוביץ (שם, עמ' 61): "שכיון שחל על אנשי העיר חיוב מיתה, הרי הם בגדר גברא קטילא, ואין הם יכולים לשנות זאת" (וגם בע"פ העירו לי ע"ז בסגנון דומה).

אמנם כד דייקת, כמה תשובות בדבר, ובהקדים, דלא הבהרתי כ"כ בדבריי בגליון הנ"ל. שבזה אפשר ליישב את דברי הרמב"ם מקושיית הרמב"ן (עה"ת בפרשת וישלח), דמהגמ' בסנהדרין (נח, ב) משמע, דמה שאמרו לגבי ב"נ ד"אזהרתן זו היא מיתתן", אינו אלא במה שעובר בקום ועשה, ולא במה שעובר בשב ואל תעשה, ע"ש. והמפרשים נדחקו מאד ליישב דברי הרמב"ם. דה'לחם משנה' כתב, דגם כשמבטלין מצות "דינים", יש בו קום ועשה, וכגון כשמעוות את הדין. וכבר תמהו עליו, מה הועיל בזה בנוגע לאנשי שכם שלא עיוותו משפט בקום ועשה, אלא רק נמנעו מלדון את שכם בשוא"ת, וכמ"ש הרמב"ם שם ד"שכם גזל והם ראו וידעו ולא דנוהו". ובחי' הר"ן (סנהדרין נו) כתב לפרש דברי הרמב"ם, דכל הנמנע מלדון את הרשע הוי כשותף לדבר עבירה, וכאילו עבר בקו"ע ע"ש. ומוכן הדוחק בכ"ז.

אמנם לפי דברינו א"ש, דבאמת רק במה שעובר בקום ועשה ה"ה מתחייב מיתה תיכף ומיד בעשייתו, וגם לפני שלפועל ימיתוהו ה"ה "גברא קטילא" וכו'. משא"כ כשעובר על איזה מצוה בשוא"ת, א"א לומר, לפענ"ד, שברגע הראשון שהיה יכול לקיים את המצוה, ועבר ולא קיים, שתיכף יתחייב מיתה וייחשב כגברא קטילא. ונמצא דהחיוב מיתה בביטול מ"ע, יש לו גדר שונה מהחיוב מיתה במה שעובר בקום ועשה (וכפי שית"ל בעז"ה מהו הגדר בזה, אבל בכ"א זה ברור דשאני ממל"ת שב"נ מוזהר עליהם). ולכן אמרו שם בסנהדרין: "כי קא חשיב שב ואל תעשה, קום עשה לא קא חשיב". ע"ש, ודו"ק.

ומה שכתבתי שם דלא רק שאם לא קיים המצוה ברגע הראשון, אלא רק ברגע השני או השלישי וכו', דאין להרגו ע"ז - אלא אפי' אם כבר א"א עכשיו לקיים את המצוה שלא באשמתו (וכהדוגמא שהבאתי, שהחוטא שהיו צריכים לדונו מת מיתה טבעית, וכ"ש אם באו אחרים והרגוהו כדין), ג"כ נ"ל דאין להרגו עכשיו ע"ז שמקודם לא קיים את המצוה. ונשאלתי מכונ"כ מה המקור לזה? המענה ע"ז הוא, דזהו אמנם רק סברא, אבל לדעתי בהכרח לומר כן, כ"ז שלא ימצא איזה סתירה לזה -

דהרי פשוט שבמצוה עוברת, ולדוגמא: אילו הב"נ היה מצווה לאכול מצה בליל הפסח, הרי ברור שרק בסוף הלילה אם עבר ולא אכל נתחייב מיתה, אבל בתחילת הלילה, ע"פ שעדיין אינו אוכל ברור שא"א להורגו, דהרי עדיין יכול לקיים את המצוה בהמשך הלילה. וא"כ ה"ה במצוה שאינה עוברת (דאין בה רגע מסוים שלאחריו א"א לקיים יותר את המצווה), איך נוכל לחייבו מיתה ע"ז שלא עשה מיד את המצוה, כאשר הוא עומד וצווח שהוא רוצה עכשיו לקיים המצוה, דמהיכי תיתי לומר שכבר איבד את האפשרויות לקיום המצוה?!

וא"כ מסתבר מאד, דגם אם מאיזה סיבה חיצונית (לא מצד איזה פעולה שלו) א"א כבר לקיים את המצוה, ג"כ א"א להרגו ע"ז, שהרי זה עדיין זמן שאפשר לקיים בו את המצוה, ואם הי' רוצה לקיים אותה עכשיו, לא היה נהרג, א"כ על מה אפשר להרגו כעת, כשהחוטא מת למשל? וכי הוא גרם לזה?!

ולכן נראה, דהגדר בזה הוא, דבמצוה שאינה עוברת (כדינים או פריה ורביה, לדעת הפוסקים דלפני מ"ת ב"נ היו מצווים ע"ז, וכיו"ב) הנה כל זמן שלא נתברר לנו שהב"נ איננו רוצה לקיים את המצוה, א"א לומר שכבר נתחייב מיתה והוי "גברא קטילא", דכל זמן שהוא יכול עדיין לקיים את המצוה, א"א לומר שכבר ביטל את המצוה, דגם לדעת הרמב"ם אין ב"נ נהרג על חוסר זריזות בקיום המ"ע, אלא רק כשמבטל את המצוה.

אמנם אין הכוונה שצריך להתרות בו, דהרי ב"נ אין צריכים התראה, אלא די בזה שאנו רואים שאיננו מתכוונן לקיים את המצוה, אזי צריך להביאו לדין, ובאם יאמר שהוא כן רוצה לקיים את המצוה - יניחוהו לקיימה, ואם לאו יהרגוהו¹.

(1) ובוזה יהיה חלוק דינו של ב"נ שמבטל מ"ע, להא דמצינו בכ"מ (כתובות פו ועוד) דישראל שאינו רוצה לקיים מ"ע כופין ומכין אותו עד שתצא נפשו. דלפי משנת"ל נראה לכאוי, דהגדר דחייב מיתה בביטול מ"ע דב"נ לש"י הרמב"ם, הוא דאנו באים לכופו לקיים המצוה, ואם הוא רוצה לקיים עכשיו - אף שמתחילה לא רצה - יוכל עכשיו לקיים את המצוה ולא נהרגהו, והרי פשוט דזהו דין מיוחד בב"נ דנהרגין אף על ביטול מ"ע, ומאי שנא מהא דגם בישראל כופין על מ"ע עד שתצא נפשו?

ונ"ל, דעיקר החילוק הוא, דבישראל ענין הכפיה הוא כמ"ש ה'אור שמח' (הל' ממרים פ"ד ה"ג): "דהא דמכין אותו עד שתצא נפשו, הוא משום שמא יקיים את המצוה ויטול הלולב ויעשה סוכה, אבל אם ברי לן שע"י ההכאה זו לא יעשה המצוה, אסור לנגוע אפילו בשערו, מכש"כ בלא דעתו ליטול נפשו ודאי אסור, דמה נריוח,

ומבואר מכהנ"ל, איך שאנשי העיר שכס לא היו בגדר "גברא קטילא" תיכף ומיד כשנודע להם על מעשה דינה, כיון שמצות "דינים" היא מצוה שאינה עוברת, וכנ"ל.

ויש להוסיף ע"פ מ"ש בשו"ת 'חלקת יואב' (מה"ת סוף סי"ד) חידוש גדול, דהגם שאמרו "אזהרתן זו היא מיתתן" על כל הז"מ ב"נ, מ"מ ישנו חילוק בין מצוות שבין אדם למקום כגון עבודה זרה ואבר מן החי, לבין מצוות שבין אדם לחבירו כגון גזל. דבמצוות שבין אדם לחבירו, אין הב"נ חייבים לשפוט את החוטאים במיתה דוקא, דעונש מיתה הוא רק כשלא הוסכם על איזה עונש אחר. "אבל אם המלכות קבעה דין ומשפט כמה ייקנס הגנב וכו', שוב אין חיוב להרוג אותו, כיון דב"נ חייבין בדינים וקבעו דין ומשפט לגזור שלא יעשה אחד עוול לחבירו ואם יעשה ייקנס בכך וכך, א"כ הוי כאילו מחלו זל"ז וכו', וממילא אינו חייב מיתה". ע"ש היטב. והיינו, דאפילו כשעובר בקו"ע בענינים שבין אדם לחבירו, אינו עדיין בגדר "גברא קטילא", דעדיין יתכן לענשו בעונש אחר. וגם אם לא נקבל את חידושו בנוגע לשופך דמים וגזלן וכיו"ב, שמפשטות דברי הגמ' והרמב"ם לא משמע כדבריו, אבל בנוגע למצות "דינים" יש לכאור' יותר מקום לומר כה'חלקת יואב', ודו"ק.

ובאמת מצאנו יתירה מזו, בדברי התוס' בע"ז (סד, ב ד"ה "איזהו גר תושב") על הא דאמרין שם: איזהו גר תושב: כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד ע"ז לדעת ר"מ, או כל השבע מצוות ב"נ לדעת חכמים, ולמסקנת הגמ' מבואר דהיינו להחיותו. והקשו התוס': "והלא מיד שעבר שבע מצוות חייב מיתה, דאזהרת ב"נ היא מיתתן בלא עדים והתראה". ותירצו: "דכל זמן שלא דנוהו בית דין אינו חייב מיתה,

המצוה לא תהיה נעשית. רק היכי דמספקא לן, שמא דלמנוע מן היסורים יפרוש מן האיסור או יקיים את המצוה, שפיר ניתן רשות לרדותו ולהכותו". משא"כ בב"נ, הרי אם נתברר לנו שאינו רוצה לקיים את המצוה, הרי שיש להענישו ולהרגו, אף על העדר העשייה (לש' הרמב"ם), וק"ל.

ולהעיר דבמנ"ח (מצוה ח' אות י') נראה לכאור' דלא ס"ל כדברי האור"ש הנ"ל, דמאריך שם לבאר החילוק בין הא דרודף ניתן להצילו בנפשו, לבין הא דכופין על המצוות עד שתצא נפשו, ומביא שם כמה חילוקים ביניהם, ולא חילק בפשטות כהאור"ש, ומשמע דלא ס"ל החילוק הנ"ל (ועד"ז אפשר לכאור' לדקדק מעור כו"כ אחרונים). אבל בכ"א ישנם כו"כ חילוקים בין ב"נ שנהרג על מ"ע לבין דין כפי' בישראל התלויים גם במחלוקת ה'קצות' וה'נתיבות' בסי' ג' בגדרי כפי' ע"ש, ואכמ"ל].

תדע, דהא אמרינן העובדי כוכבים לא מעלין ולא מורידין". והיינו דאף דב"נ נהרג בעד אחד ובדיין אחד בלא התראה ועל פי קרובים (רמב"ם הל' מלכים פ"ט הי"ד), אבל מ"מ כל זמן שלא דנו אותו בפו"מ אינו גברא קטילא".

ובזה יש לבאר שי' הרמב"ם, ממה שהקשה עליו הרמב"ן (ע"ה"ת שם): מדוע הוצרך לומר שאנשי שכם נתחייבו מיתה מצד שעברו על מצות דינים, והרי יותר פשוט לומר שעברו על שאר המצוות שנצטוו עליהם, וכלשון הרמב"ן: "וכי אנשי שכם וכל שבעה עממין לא עובדי ע"ז ומגלי עריות ועושים כל תועבת ה' היו, והכתוב צווה עליהן בכמה מקומות על ההרים הרמים וגו' לא תלמד לעשות וגו'". ע"ש.

ואוי"ל הביאור בזה, דכיון דבפשטות הרי לא משמע שהיו עדים על כל אחד ואחד מאנשי העיר בנוגע לשאר עוונות, וגם השבטים לא ישבו בתור דיינים לקבל עדות על כל אנשי העיר, לכן לא יכלו להרוג את כל אנשי העיר על העבירות שהזכיר הרמב"ן. משא"כ בזה שלא דנו את שכם, הרי שפיר ראו זאת בני יעקב כמו עיניהם, שאף אחד מאנשי העיר לא בא ע"מ לדון את שכם, על אף שכולם ידעו על המעשה².

ויש להאריך בדבר עוד, אך די בהנ"ל לבאר היטב שלדעת הרמב"ם לא היו אנשי העיר "בגדר גברא קטילא" תיכף ומיד כשנודע להם על המעשה. ולכן אם היו הורגים את שכם קודם, לא היו יכולים להרוג את אנשי העיר לאח"ז, וכנ"ל בגליון תתמט.

ומה שהקשה עוד הרב הנ"ל: "מדוע באמת לא הרגו קודם את שכם וחמור, ואז לא היה אכן צורך להרוג את השאר, והרי לכאורה אין עליהם חיוב להרוג דוקא אלא לוודא שהדין יתקיים, ומה איכפת להם באיזה אופן יתקיים". הנה זה אינו קושיא לפענ"ד, דבכל המפרשים שראיתי מבואר שהיה מעורב כאן רגש של נקמה וכעס, וע"ז אמר יעקב "ארור אפם"³.

(2) ואמנם לשי' הרמב"ן שלא חשש למ"ש בדעת הרמב"ם, צ"ל דס"ל דיש כאן חזקה שהם עובדי ע"ז ככל אבותיהם, ומה שהרגו בלי דין וגביית עדות, נראה מדבריו דגם בלי שדנים אותם, כל שידוע שעברו, הרי הם בגדר גברא קטילא והותר דמם. וזה דלא כדברי התוס' הנ"ל שהבאנו. ולכא' יוקשה עליו קושיית התוס' ? ואולי יש לחלק בין סתם גוי שעבר במקרה על א' ממצותיו, שלא הותר דמו אלא ע"י דיין, לבין רשעים ידועים שעומדים ברשתם, שהותר דמם גם בלי דיינים, וכלשון הרמב"ן: "בעבור שהיו אנשים רשעים ודמם חשוב להם כמים רצו להנקם".

(3) וראה גם לקו"ש ח"ה שיחה א' לפרשת ויחי על דברי רש"י, ש"כי באפם הרגו איש" קאי על "אנשי שכם". ומבאר שם בס"ה, דעל מה שהרגו את שכם עצמו, לא היה

אלא שדי בזה שמבארים שלא היה בידם עון רציחה, כיון שהיו מחוייבים מיתה, ומטעם שכתבו המפרשים כ"א כשיטתו, אבל אם היה בידם אופן מסוים שבו יכלו להרוג את כל אנשי העיר ולא יעברו על איסור שפ"ד, פשוט שאין להקשות עליהם למה לא עשו באופן הפכי, ואז היו בני העיר "נפטרים" ממיתה והם היו יוצאים ידי חובתם, דהרי לא זהו מטרתם לחפש "פטור" לאנשי העיר.

ובאמת לפי דברינו הרווחנו ביאור נחמד על קושיית המפרשים (רדב"ז בהל' מלכים שם, ועוד), שהקשו: דלפי דברי הרמב"ם דמה ששמעון ולוי עשו היה כדת וכדין, למה כעס יעקב עליהם? ובחת"ס ליקוטים סי"ד (שהזכרתי בגליון הנ"ל) ביאר לפי שיטתו, שגם להרמב"ם ב"נ שעבר על מ"ע בשוא"ת חייב מיתה רק בידי שמים, וממילא, מצד אחד "כיון שנתחייבו מיתה עכ"פ אין אשם על שמעון ולוי שהרגו מי שנתחייבו מיתה", אך לאידך גיסא: "הואיל ולא נתחייבו ביד" לטפל בהריגתם, כעס עליהן יעקב על שהכניסו עצמם לסכנה על מצוה שאינה מוטלת עליהם".

אמנם לדברינו א"ש טפי, דאין צורך לומר שהם הרגו בידיים אנשים שמחוייבים מיתה רק ביד"ש, אלא שבאופן והסדר ששמעון ולוי נקטו, היו באמת בני העיר מחוייבים מיתה בידי אדם (וכבר נת' בגליון הנ"ל שדברי החת"ס בדעת הרמב"ם - שהחיוב מיתה בביטול מ"ע הוא רק ביד"ש - צע"ג), אלא שזה היה טענת יעקב, דמי הכריחם להכנס לסכנה, דהיה להם להרוג את שכם קודם, ושוב לא היה שום מצוה בהריגת אנשי העיר⁴.

ליעקב אבינו טענה עליהם, וזה לא בא כתוצאה מ"אפס", ורק הריגת כל אנשי העיר באה כתוצאה מ"אפס".

(4) אמנם על דברים אלו טען כנגדי ח"א, דמזה שבלקו"ש ח"ה (שיחה א' לפרשת וישלח ס"ב) שקו"ט בדעת יעקב לעומת סברת שמעון ולוי, בכדי ליישב קושיית המפרשים הנ"ל, ושם הביאור הוא באו"א ממה שנת' כאן, מוכח שלא כדברינו. ואני יודע אם זה בכלל טענה, אבל בנדר"ד ודאי שאין בזה טענה: א) משום דבשיחה שם מבאר לפי כל השיטות שהוזכרו בתחילת השיחה בטעם שנתחייבו כל בני העיר מיתה, ולא רק לשי' הרמב"ם דזהו מצד שלא דנו את שכם. משא"כ הביאור דלעיל הוא רק בשיטת הרמב"ם, וכפשוט. ב) בהערה 16 שם מבואר, דיש שני חלקים בטענת יעקב על שמעון ולוי: מצד שהעמידו אותו בסכנה; ומצד החילול השם שנגרם מזה. ע"ש. וכל הביאור בשיחה אינו אלא בנוגע לחילול השם, ובזה בודאי ל"ש לומר שלגויים שמסביב יש נפק"מ מי הרגו קודם באופן כזה או באופן אחר, אבל בחלק של הטענה מצד הסכנה, שפיר יש לומר כדברינו, ודו"ק.

ומה שכתב עוד הרב הנ"ל על עצם קושיית האוה"ח, מדוע לא הרגו את שכם תחילה "דמאי אכפת לן את מי הרגו תחילה", הנה אין זה שהאוה"ח סתם בא לעורר דיון את מי הרגו תחילה, אלא הוא מדייק מהפסוקים שענין ההריגה נאמר בב' פסוקים נפרדים, וקודם נאמר אודות אנשי העיר, ורק בפסוק שלאחריו נאמר אודות שכם שהוא הבעל עבירה העיקרי, הרי שזה אומר דרשני, ולכן הקשה מה שהקשה ותירץ מה שתירץ.

והנה על מה שהקשיתי בגליון הנ"ל על תי' האוה"ח, ש"בני העיר רצו לעמוד בפרץ כנגדם לבל יהרגו מלכם, אשר ע"כ הרגום מדין רודף", דלכאור' איך אפשר לומר ש"ביום השלישי בהיותם כואבים" יהי' להם דין "רודף", שזה צריך דוקא בשעה שרודף בפועל וכו'. וע"ז תירץ הת' מ.מ.א: "שאכן היו רודפים בפו"מ, וזה אפשרי בכמה אופנים אף שהיו כואבים ואכמ"ל". הנה במח"כ לא ביאר מכל האופנים אפי' אופן אחד!

והרי בירושלמי שבת פ"ט ה"ג איתא: "בהיותם כואבים, כואב אין כתיב כאן אלא כואבים, מלמד שכל אבריהם כואבים עליהם". והיינו לא רק כאב המילה אלא כל הגוף, וכלשון ה"פה תואר' במד"ר (דפרשת וישלח פ"ט) שמביא מהר"ן בשבת בנוגע ליום השלישי, שאז "יחלש יותר, ולכן בחרו ביום השלישי, כי אז נחלשו מאד ולא יכלו לברוח או לקום כנגדם, משא"כ ביום ב' לא תש כחם כ"כ". וממילא לפי ההבנה הפשוטה בכתובים שהם היו כ"כ חלולים, אין מקום למה שביאר ששקראו אנשי שכם ששמעון ולוי באים איש חרבו, הבינו שיש כאן מעשה הערמה, ובזה הוא רוצה לתרץ מה שבארתי שלכאור' אין לדברי האוה"ח - שבני העיר רצו לעמוד בפרץ כנגדם לבל יהרגו מלכם - רמז בכתובים. אך גם בזה לא הבנתי מה תירץ, והרי אם בני העיר שוכבים חלולים כ"כ במטותיהם, איך הם רואים את שמעון ולוי שבאים "איש חרבו" ומצליחים לארגן את כל בני העיר שכולם יעמדו בפרץ וכו'.

אך באמת לאח"ז מצאתי בכמה מפרשים 'דעת זקנים מבעה"ת' וכן ב'חזקוני', ועוד, שפירשו את ענין ה"כואבים" במובן של כאב לב, שהתחרטו על המילה. ומובא גם מ'ספר הישר' איך שהוחלט אצלם שלאחר שיתרפאו יתאספו כולם על בני יעקב להורגם, ודינה שהיתה עדיין בבית שכם שמעה זאת והודיעה לאביה ולאחיה. וממילא מה שכתב האוה"ח שהרגום מדין רודף, הכוונה לא שרדפו בפו"מ, אלא

מדין "הבא להרגך השכם להרגו", שיסודו הוא מדין רודף, ולשון האוה"ח "רצו" לעמוד בפרץ כנגדם", הוא בדוקא ולא כמ"ש הת' הנ"ל. וראה גם ב'פנים יפות' שפירש עד"ז (וע"ד שביארנו בדעת האוה"ח).

ומה שכתב עוד בהמשך דבריו להקשות על דבריי מדין מורד במלכות, אינו מובן כלל מהו הדמיון לכתחילה, וגם אם כן נדמה, איני רואה משם כל קושיא על דברינו. וכן מ"ש עוד לבאר סדר ההריגה שכך היה יותר קל, הנה אפשר באותה מידה לטעון להיפך, שיותר קל לשבור רוחם של בני העיר כאשר הורגים את מלכם, ואז אין להם חשק להלחם וכו', ואין להאריך עוד.



שיחות

מראי מקומות לשיחות

הרב ישראל שמעון קלמנסון
חבר 'ועד הנחות בלה"ק'

בשיחת י"ט כסלו תשח"י (י"ל בסמיכות לי"ט כסלו אשתקד) - בהערה 77: "שכאשר יש ספק בעניני צדקה וכיו"ב, הנה ע"פ דין צריכים לנטות תמיד שמסתמא יש ליתן (כפי שכ"ק מו"ח אדמו"ר ביאר פעם)".

ויש לעיין ולחפש איפוא זה בתורת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ?

שם סמ"ח: "וכפי שכ"ק מו"ח אדמו"ר אמר פעם, שהקב"ה הוא אמנם "הזן את העולם כולו בטובו בחן בחסד וברחמים", אבל, יש מי שהקב"ה נותן לו פרנסתו בבוקרו של יום ראשון, כך, שיש לו שבוע רגוע ("א' ראיאקע וואָך"), ויש מי שהקב"ה נותן לו פרנסתו בערבו של יום ששי, ואין לו שבוע רגוע, אף ששניהם קיבלו פרנסתם".

ויש לעיין ולחפש איפוא זה בתורת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ?



השכר בנתינת צדקה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

ב'תורת מנחם' ח"ו (עמ' 54) כתוב, וז"ל: "ולהעיר מפירוש א' המפרשים ל'ספר חסידים' שם, שמה שכתב (במצות צדקה), "כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלקיך גו'" (שזהו תוכן הענין ד"עשר בשביל שתתעשר"), - קאי (לא על נתינת הצדקה כשלעצמה, "נתן תתן לו", אלא) על זה ש"לא ירע לבבך בתתן לו". עכ"ל.

ולהעיר שפירוש זה מפרש ג"כ במאמרי אדמוה"ז על מארז"ל (עמ' פט) וז"ל: "דכך כתיב בפ' ראה 'פתח תפתח' וכו', 'נתן תתן ולא ירע לבבך בתתן לו', כי בגלל הדבר הזה יברכך ה', והיינו בגלל מה 'שלא ירע לבבך בתתן לו'". (ועיי"ש מה שתירץ לפי"ז את קושיית התוס' בב"ב דף ח' ע"ב ד"ה "אכפ'"). ולהוסיף שכן כתב ב'אבני מילואים' (סימן עא סק"ד) בשם העיקרים, ועיי"ן ג"כ ב'מנחת חינוך' מצוה תעט סק"א. והארכתי בזה באחד הקבצים בשנים הקודמות.



ההשפעה דבחי 'אינו מצוי' בעולם

הת' דוד בייץ

תות"ל - 770

ב'תורת מנחם' - הדרנים על הרמב"ם וש"ס, בהדרן על הרמב"ם תשל"ה (עמ' נה ואילך), מבאר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו באריכות את שתי הבחי' "דאינו מצוי" ו"מצוי", והיות שעניין של הלכה זו היא התייחסות לפעולה בהחפצא דהעולם, לכן צריך להיות לשתי הבחי' האלו השפעה על מציאות העולם. ובאמת בהבחי' ד"מצוי", מובן מאוד הקשר של בחינה זו לעולם, שלא יחשבו שהעולם הוא רק דמיון, וממילא כל המושג של תומ"צ הוא לא דבר אמיתי, אלא האמת שהקב"ה צמצם עצמו להיות בבחי' "מצוי", ומצד זה הוא ממציא את כל הנמצאים, וממילא העולם הוא מציאות (ולא דמיון), ותומ"צ זה דבר אמיתי.

אבל צריך להבין מהי השייכות של הבחי' "דאינו מצוי" לפעולה בעולם, הרי בחי' זו היא למעלה מכל גדר של איזה שייכות לעולם, ואיך אפשר שיהי' פעולה בעולם מצד בחי' זו, והרבי מבאר זאת שם

באריכות, אך נקודת הדברים היא: שדבר אמיתי הוא שלעולם אינו נפסק, ואם יש דבר שיכול לגרום לו הפסק ממילא מתברר שהדבר איננו אמיתי גם קודם שנפסק (ע"ד "נהרות המכזבין"), והיות שכל מציאות העולם מתאפשרת רק מצד בחי' "מצוי", ואם יתגלה בחי' ה"אינו מצוי" תתבטל מציאות העולם, אז נמצא שעצם 'העולם' אינו מציאות אמיתי. ז"א מצד בחי' "מצוי" העולם הוא מציאות (ולא דמיון), ומצד בחי' "אינו מצוי" העולם שהוא מציאות אינו דבר אמיתי. ע"כ התוכן מההדרן.

ולכאורה צריך ביאור, מכיון שאנו אומרים שהעולם הוא מציאות מצד הבחי' "מצוי", הכוונה היא שהקב"ה צמצם את עצמו להיות שיך לעולמות, ובחי' זו באלוקות היא אמיתית, ובפשטות, אם יתגלה הבחי' ד"אינו מצוי" לא רק שמציאות העולם תתבטל אלא גם הענין ד"מצוי", כי יתגלה שבעצם עצמותו הוא לא בבחי' "מצוי", ומ"מ לא נגיד שבחי' "מצוי" היא לא אמיתית כי הקב"ה יכול להיות בבחי' "אינו מצוי" ובבחי' "מצוי" ושתייהם אמת.

וא"כ גם מציאות העולם היא אמיתית, כי מצד בחי' זו באלוקות יש נתינת מקום לעולם, ומדוע בגלל דרגא אחרת באלוקות נאמר שהעולם (הגם שמצד דרגא שני' באלוקות יש לו מקום) אינו יחשב כמציאות אמיתית, ואם בכ"ז אנו אומרים שהעולם אינו מציאות אמיתית מדוע לא נאמר שגם בבחי' "מצוי" אינו אמיתי (ח"ו) שהרי אם יתגלה ה"אינו מצוי" יתבטל בחי' ה"מצוי"?

בסגנון אחר: מה החילוק שבחי' "מצוי" וודאי נחשב כאמת והעולם אינו נחשב אמת, הגם שלכאורה שתייהם יתבטלו כאשר תתגלה בחי' "אינו מצוי"?

ואולי יש לבאר זאת ע"פ המבואר במאמר "וארא אל אברהם" תשל"ה (קונטרס כ"ד טבת תנש"א מלוקט ה' עמ' קמד ואילך), ושם הרבי שואל איך אפשר לומר שדוקא הוי' נק' "אמת" משא"כ שם שד-י, הלא כל שמותיו של הקב"ה אמת, והרבי מביא שבשד-י יש פירוש שענינו ההגבלה לצורך מציאות העולם, ויש פירוש שאלקות היא בבחי' בל"ג לצורך השפעה בעולם (די באלקותי לכל ברי'ה) והוי' זה למעלה מדבר שייכות לעולם.

ונקודת הביאור היא, שבעצם הכוונה במדידה והגבלה שבעולם, זה בכדי שע"י עבודה בתומ"צ יומשך בהגבול דעולם הבל"ג (הוי'),

ואומר הרבי, וזלה"ק: "וי"ל דזהו שכל השמות הם אמת, כי ענינם של כל השמות הוא שיהי' הגילוי דאמת הוי", עכ"ל.

ובהגה"ה 48 שם כתב: "דהמדידה וההגבלה דהעולם שנמשכה משם שד-י, מכיון שהמדידה והגבלה (כמו שנרגש בהעולם) היא מצד העולם עצמו אין זה ענין אמיתי. . אבל השמות שד-י ואלוקים יש לומר דנוסף לזה שהם כח הגבול וכח ההעלם של הקב"ה, הכוונה בהם בגילוי היא שיהי' הגילוי דאמת הוי', ולכן יש בהם (בהעלם) גם האמת דהוי". ע"כ.

זאת אומרת שבמציאות העולם (המדוד) נרגש שהוא באמת מציאות מוגבלת, וביחס לאלוקות זה לא מציאות אמיתית, אבל זה שיש דרגא באלוקות השייכת לעולמות (שד-י ואלוקים) זה לא כי באמת יש איזה הגבלה ח"ו באלוקות, אלא זה כח אלוקי שבאמצעותו נמשך לעולם הגילוי בהוי', ולכן כח זה הוא אמיתי.

ועד"ז בענין דנן בהחילוק בין בחי' מצוי למציאות העולם, העולם עצמו שנרגש בו שהוא איזה מציאות אמיתית אז האמת שאם יתגלה האמת של "אינו מצוי" הוא יתבטל ולכן נחשב אינו אמיתי, אבל הבחי' ד"מצוי", זה לא איזה מדידה אמיתית שמצד אלוקות לא מתאפשרת, אלא זה כח אלוקי שכל ענינו לאפשר שגם בחי' ד"אינו מצוי" תתגלה בעולם ולכן גם הוא נחשב אמיתי.



בעניין זה שמצד הבחי' ד"אינו מצוי" לא שייך התהוות הנבראים, שלכן נחשב העולם למציאות לא אמיתית, צ"ע מהמבואר בהדרן על הרמב"ם תשמ"ו, ששם מבואר (בסעיף ז') שמצד הבחי' ד"אינו מצוי" התהוות הנבראים היתה יכולה להיות באופן שהיש אינו צריך תמיד לאין המהווה אותו, היות שעניין זה הוא מצד גדרי השכל שב"יש מאין" האין תמיד צריך להיות, אבל הבחי' ד"אינו מצוי" - היות שלמעלה מכל גדר יכול להיות התהוות "יש מאין", ולמרות זאת ה'יש' לא צריך את ה'אין', דלפי"ז יוצא שמהבחי' ד"אינו מצוי" שייך שתהיה ההתהוות,

וא"כ מדוע אנו אומרים שמצד בחי' זו העולם אינו מציאות אמיתית, הרי גם בחי' זו מאפשרת התהוות מציאות העולמות וצ"ע.



נגלה

ברכת המצוות

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בפסחים (ז, ב. וש"נ): "כל המצות מברך עליהן עובר [=קודם] לעשייתן". ונחלקו הראשונים, באם לא בירך לפני עשיית המצוה, האם אפשר לברך אחר העשי'. דהרמב"ם (הל' ברכות פ"א ה"ה-ה"ו) ס"ל שאם היא מצוה שאין עשייתה קיימת אח"כ, כמו שחיטה וכיו"ב, אין לברך אחר העשי'. (וראה הל' אישות פ"ג הכ"ג: "כל המקדש אשה . . צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו, ואח"כ מקדש, כדרך שמברכין על כל המצות. ואם קידש ולא בירך, לא יברך אחר הקידושין, שזו ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה").

אמנם האו"ז (ח"א סי' כה) והג"א (חולין רפ"א) ס"ל, שאם לא בירך לפני המצוה, אפשר לברך אחר עשיית המצוה.

ויש לבאר מחלוקתם, על יסוד מה שיש לחקור בדין ברכות בכלל, ובפרט בהדין דצריך לברך עובר לעשייתן: האם זהו דין בהמצוה או דין בהגברא (המקיים המצוה). וכפי שמצינו חקירה זו בכמה ענינים הנוגעים למצוות. ולדוגמא: הדין ד"אין עושין מצות חבילות חבילות" (סוטה ח, א וש"נ). דמצינו ב' טעמים בזה: רש"י ותוס' בסוטה (שם). וכ"ה ברשב"ם פסחים קד, (ב) כ' שזהו כדי "שלא יהיו נראות עליו המצוות כמשא, שממהר לפרוק מעליו משאו". אמנם במו"ק (ח, ב) כתבו התוס' שזהו "כדי שיהא לבו פנוי למצוה אחת".

ובפשטות החילוק בין ב' הטעמים הוא: דלטעם הא' ה"ז דין בהגברא, ז.א. אין שום חסרון בהמצוות עצמן אם עושה אותן חבילות חבילות, כ"א שזה אסור לפי שהאדם עושה דבר שאינו מתאים, שמראה שרוצה לפרוק משא המצוות מעליו. אבל לטעם הב' ה"ז לפי שלא יוכל לכוון לב' המצוות, א"כ זהו חסרון בהמצוות עצמן שלא יהיו נעשות בכוונה המתאימה. [וכמ"ש הר"ן (פ"ד דר"ה) דכשאדם מכוון למצוה, אם יש בדעתו מצוה אחרת, פסולה מכל וכל, דהוא מחריב מיני' ובי'. וכמ"ש הראב"ד (פ"ז מהל' פרה אדומה ה"ג) "כללו של דבר אין אדם יכול לכוין דעתו לב' דברים כאחד וכו'"].

עוד דוגמא: הא ד"מצוה בו יותר מבשלוcho" (קידושין מא, א): האם זהו דין בהגברא, ז.א. המצוה היא באותה שלימות אם נעשית ע"י השליח, אלא שהחסרון הוא רק בהאדם, שכאילו מראה שאינו רוצה להתעסק בגופו בהמצוה; או שיש איזה חסרון בשלימות המצוה (עכ"פ בההידור שלה) כשנעשה ע"י השליח.

וי"ל נפק"מ בין האופנים, מ"ש ה'תבואות שור' (סי' כח סקי"ד, הובא בלקו"ש חכ"ג ע' 17. ומציין שם לשו"ע אדמוה"ז סי' רנ קו"א ס"ק ב), שבנידון שעושה המצוה ע"י שליח כדי להוסיף בכבוד המצוה, לא אמרי' "מצוה בו יותר מבשלוcho". דזה מתאים רק אם הטעם ש"מצוה בו יותר מבשלוcho", הוא כי "נראה כאינו רוצה לטרוח בעצמו" (כלשון התבוא"ש). אבל אם הטעם הוא לפי שזהו מעצם גדרי המצוה, שהוא צריך לעשותה, אלא שהתורה התירה לו לעשותה גם ע"י שליח, א"כ המצוה מהודרת יותר כשעושה בעצמו, הנה גם באם עושה שליח כדי להוסיף בכבוד המצוה, לא יהי' פשוט כ"כ לומר שלא חל ע"ז הדין ד"מצוה בו יותר מבשלוcho", כ"א נצטרך להעריך כל נידון ונידון, לראות איזה הידור גובר, ההידור שיהיה ע"י עשיית השליח, או ההידור של "מצוה בו יותר מבשלוcho".

[ובאמת, מסתעפת מחקירה הנ"ל עוד חקירה: האם הדין ד"אין עושין מצות חבילות חבילות" וכן הדין "מצוה בו יותר מבשלוcho" - הם עניינים "כלליים", או עניינים "פרטיים". ע"ד החקירה בנוגע לאיסור "לפני עיור לא תתן מכשול" (ראה לקו"ב לתניא ח"ב ע' פד משו"ת צפע"נ ירושלים תשכ"ה סי' ה, ושי"נ), האם זהו איסור "כללי", שבאיזה עבירה שהוא מכשיל את חברו, עובר הוא באותו איסור דלפני עיור; או שהוא איסור "פרטי", וכשמכשיל חברו, יש לו איסור דאותה עבירה [-הלפני עיור דאותה עבירה], ז.א. שאם מכשילו באיסור שבת, עובר על לפני עיור דשבת, וכשמכשילו באיסור חמץ עובר על לפני"ע דחמץ וכיו"ב.

וכן באיסור "חצי שיעור" (צפע"נ על הרמב"ם הל' אסור"ב פ"א ה"ח, הובא בלקו"ב שם), האם זהו"ע כללי, שבאיזה איסור שהוא, כשעובר בחצי שיעור (כמו ח"ש חלב או דם או מלאכת שבת) ה"ה אותו איסור - חצי שיעור; או שזהו פרט בכל איסור, שכשאוכל ח"ש חמץ עובר על איסור חמץ, וכשעובר על ח"ש במלאכת שבת, עובר על איסור מלאכה בשבת וכיו"ב.

- אלא שצ"ע רב, איך להתאים הצד שאיסור ח"ש הו"ע כללי, עם מ"ש הרגצ'ובי עצמו (מבואר בלקו"ש ח"ז ע' 110 ובהערות שם)

שהפ' ב"חזי לאצטרופי" שאמר ר' יוחנן כטעם לח"ש אסור מה"ת, הוא, שבח"ש יש כל איכות האיסור שיש בהשיעור, ומה שחסר הוא רק הכמות, שלפי"ז צ"ל פשוט שהוא ענין פרטי בכל איסור ואיסור -

עד"ז הוא בענין "אין עושין מצות חבילות חבילות", או "מצוה בו יותר מבשלוחו", שאם הוא דין בהגברא, ה"ז ענין "כללי", ובאיזה מצוה שתהי', כשמתנהג באופן הנ"ל, הוא אותו החסרון, משא"כ אם הוא דין בהמצוות, אז בכל מצוה כשמתנהג באופן הנ"ל, יש לו חסרון השייך לאותה מצוה פרטית].

והנה עד"ז יש לחקור בדין דחיוב ברכות, ובד"מ בהא דצריך לברך עובר לעשייתן: האם זהו דין בהגברא, או דין בהמצוה. וסיבת החקירה בנדר"ד, הוא מ"ש הריטב"א בפסחים כאן וז"ל: "וטעם זה שאמרו חכז"ל לברך על המצות עובר לעשייתן, כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת. ועוד: כי הברכות מעבודת הנפש, וראוי להקדים עבודת הנפש למעלה שהיא עבודת הגוף". עכ"ל.

ובפשטות החילוק בין ב' הביאורים הוא: ביאור הא' הוא דין בהמצוה, שע"י שמברך, ה"ז גורם לו שיעשה המצוה "מפני מצות השי"ת". היינו שזה מועיל שתהי' לו הכוונה הנכונה בעת עשיית המצוה, ולכן צריך לברך לפני עשיית המצוה. אבל לפי הביאור הב', ה"ז דין בהגברא, שהברכה תגרום לו שהעבודה הרוחנית הקשורה עם כל מצוה ומצוה ("עבודת הנפש"), תהי' כדבעי. היינו שמצד המצוה מעשית עצמה שעושה, אין הוספה ע"י הברכה, כ"א שע"י הברכה יכול האדם לעבוד עבודת הנפש שלו (הקשורה עם המצוה) כדבעי.

[אלא שכאן הוא להיפך מהדוגמאות דלעיל: כי כאן אם זהו דין בהגברא, ה"ז ענין "פרטי" בכל מצוה ומצוה, כי בפשטות עבודת הנפש שבכל מצוה שונה מהשני'. משא"כ אם זהו דין בהמצוה, שיכוין שעושה המצוה מפני מצוות השי"ת, ה"ז ענין "כללי", כי כוונה זו שווה היא בכל המצות, כמוכן, ובפרט ע"פ המבואר בחסידות בענין "אל תהי יושב ושוקל במצוות" של תורה קלות שבקלות כחמורות שבחמורות". ואכ"מ].

וע"פ כהנ"ל יש לבאר סברת מחלוקת הרמב"ם עם האו"ז והג"א: הרמב"ם ס"ל שסיבת הברכות, ומה שצריך לברך עובר לעשייתן, ה"ה דין בהמצוה, שיכוון הכוונה המתאימה בעת עשיית המצוה. ולכן ס"ל

שלאחר שכבר עשה המצוה, אין לברך, כי מה שנעשה כבר נעשה, ואין תועלת בהברכה. אבל האו"ז והג"א ס"ל, שהוא מטעם שצריכים להקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף, לכן אם לא הקדים עבודת הנפש לעבודת הגוף, אי"ז פוטרו מלעבוד עבודת הנפש עכ"פ לאחר עבודת הגוף, כפשוטו, ולכן ס"ל שאם עבר ולא בירך, יברך אח"כ.



בעלות באיסורי הנאה לדעת אדה"ז

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. ידועים דברי אדה"ז ב'קונטרס אחרון' (סי' תלה סק"ב), שהאריך לחלוק על דעת ה'חק יעקב' ש"מי שלא ביער חמצו, ומת לאחר שהגיע זמן איסורו, אין היורשים מחוייבים לבערו מעיקר הדין וכו'". והחק יעקב מדמה דין זה לדין הפקיר עבדו ומת. והוסיף: "דהרי חמץ אינו ברשותו כו", ולכן א"א להורישו לבניו", (עכת"ד בקיצור). ואמנם אדה"ז חולק על כ"ז, ומביא כו"כ הוכחות לשיטתו, אשר איסור הנאה "אינו הפקר גמור כו'". והא דאחר זמן איסורו א"א להפקירו או לבטלו, הוא משום "שאין לו זכות בגופו, מחמת שאסור לו להנות ממנו כו'", ומסיק: "וא"כ לא דמי כלל לעבד שהפקירו הפקר גמור, ואפשר שבניו יורשים החמץ וכו'".

ורגילים לפרש, אשר אדה"ז וה'חק יעקב' חולקים כאן בהפלוגתא הידועה באם איסורי הנאה הם עדיין של הבעלים, ונחשבים 'שלו'; או שנפקע מהם הבעלות ולא הוה עוד 'שלו' (ראה באנציקלופדיה תלמודית ח"ב עמ' צו-צז ובהשיטות המצויינים שם). ואדה"ז ס"ל כאופן הא'. וע"ד דעת ה'קצות' (סי' תו, ועד"ז בספרו - אב"מ סי' כח) דאכן חמץ בפסח נחשב 'שלו' כו', והא דאינו יכול לבטלו כו', הוא מצד זה 'שאינו ברשותו' (עיי"ש שהאריך, והביא שכן הוא דעת הריב"ש).

ב. אמנם לענ"ד נראה, שא"א לפרש כך את דעת וכוונת אדה"ז, ומכמה טעמים:

(א) הרי אדה"ז האריך לשלול את דעת ה'חק יעקב' הנ"ל, והרי באם מחלוקתם היא אותה פלוגתא הידועה הנ"ל, הרי כדעת ה'חק יעקב' - שאיסור הנאה נחשב כאינו שלו - כך נקטו כו"כ מגדולי הראשונים

והאחרונים (ראה באנציקלופדיה הנ"ל), ואיך לא הזכיר מהם אדה"ז דבר וחצי דבר, ושלל את שיטה זו בתכלית בלי דיון בדבריהם הק' ? !

(ב) אחת מההוכחות של אדה"ז נגד דעת ה'חק יעקב' הוא מלשונו של רש"י לקמן (בדף לא, ב). ובאם נפרש שאדה"ז בא להוכיח כאן דאיסורי הנאה כן הו' 'שלו' ורק אינם ברשותו כו' (כנ"ל בדעת ה'קצות'), נמצא דדברי רש"י סתרי אהדדי, דהרי בסוגיין (ו, א) כתב רש"י במפורש שחמץ לאחר זמן איסורו: "אינו שלו", (ועד"ז הוא בפרש"י בסוכה לה, א עיי"ש), היפך מהוכחת אדה"ז מדבריו לקמן ? !

(ג) והוא העיקר, הרי אדה"ז בעצמו כתב מפורש היפך מכ"ז בפנים השו"ע כמ"פ ! ראה לדוגמא בסי' תלד ס"ז, וז"ל: "החמץ בשעה שעובר עליו בב"י אינו שלו כלל, ואין לו שום חלק וזכות בו, שהרי אסור לו ליהנות ממנו וכו'". ועד"ז בסימן תמו ס"ג, וז"ל: "שהרי משהגיע שעה ששית, כבר נאסר בהנאה ואינו שלו כלל וכו'". (וראה בשו"ת 'אבני נזר' סי' שמ"א שהרגיש בזה שלכאורה שונים דברי אדה"ז בפנים השו"ע מבהקו"א).

ועכ"פ יוצא מכ"ז שא"א לפרש (כמו שאכן ראיתי שכו"כ מפרשים) שאדה"ז בא לחלוק על ה'חק יעקב' ולומר שאיסורי הנאה נחשבים שלו, ורק שאינם ברשותו (כדעת ה'קצות' הנ"ל ודעימיה). אלא דא"כ חל עלינו חובת הביאור - באיזה סברא כן חולק אדה"ז על ה'חק יעקב' ?

ג. ונראה לומר בזה, ש - לדעת אדה"ז עכ"פ - בבעלות האדם על חפציו יש ב' פרטים (או שלבים) : א. מה שהחפץ יצא מזכותם של שאר בנ"א. ב. הזכות שיש לו בהחפץ הזה שבבעלותו (ענין 'חיובי').

[וע"ד המבואר בענין 'קידושין', דבגמ' (קידושין ב, ב) מבואר שהוא מלשון 'דאסר לה אכו"ע כהקדש', ובתוס' (שם) כתב "מקודשת לי מיוחדת לי, מזומנת לי", וראה בהמשך התוס' שם, ואכמ"מ.

ובמק"א כתבתי לבאר דעד"ז י"ל עניין קדושת א"י, דיש בזה מה שהוא מובדל משאר כל העולם כו', ויש בזה גם ענינים חיוביים וקדושה לעצמה המתבטאת במצוות התלויות בארץ. וב' ענינים אלו נפעלים ע"י ב' אופני כיבוש, ואכמה"ל].

והנה זה שהחפץ יצא מזכותם של שאר בנ"א, אינו זכות של הבעלים 'בגוף החפץ', ולכן מצד ענין זה בלבד עדיין אינו נחשב 'שלו'. משא"כ

זכות ההשתמשות וכו', היא כבר הזכות שיש לו בגוף החפץ ומצד זכות זו כבר נחשב 'שלו'.

וי"ל, דזהו ביאור שיטת אדה"ז באיסורי הנאה; דהיות והתורה אסרה על האדם להנות מחפץ זה, הרי נפקע זכותו בגוף החפץ ועד שאינו נחשב ל'שלו' (וכלשונו הנ"ל, "אינו שלו כלל, ואין לו שום חלק וזכות וכו'"). אמנם לעולם לא נפקע החלק השני בבעלות - מה שחפץ זה מופקע מרשותם של שאר בני"א - דהרי זה ששאר בני"א אסורים בחפץ זה לא בא מחמת זכות הבעלים בגוף החפץ, אלא מחמת חלק נפרד (קדום) בבעלות כנ"ל, וזה לא נשתנה עי"ז שהבעלים אבדו זכותם בגוף החפץ (מחמת האיסור הנאה).

ד. ועפ"ז י"ל דגם ה'חק יעקב' וגם אדה"ז אזלי כהשיטות דאיסורי הנאה אינם שלו (דלא כה'קצות' הנ"ל), אלא דבזה גופא פליגי: דלדעת ה'חק יעקב' היות שאינו שלו, ה"ה כהפקר ממש. משא"כ לדעת אדה"ז, אע"פ שאינו שלו, מ"מ הר"ז רק לענין הבעלות שלו בגוף החפץ, ולא לענין השני שבבעלות כנ"ל, וא"כ אינו כהפקר גמור.

ומדויק היטב עפ"ז מש"כ אדה"ז (קרוב לסיום דבריו שם): "אבל אינו יכול להפקירו . . . כיון שאין לו שום זכות בגופו, אף שהוא שלו ואין אחר יכול להוציא מידו בע"כ כמשנ"ת וכו'". דלכאורה אינו מובן בשביל מה חזר כאן אדה"ז עוה"פ על הענין דאסור לאחר להוציא מידו בע"כ כו', שכבר אמרו לפנ"ז? אלא שלפי דברינו מובן, שמדגיש ומבאר מהו הפירוש בזה שאמר שהוא "שלו" (והלא שיטתו הוא - כנ"ל - שאיסורי הנאה אינם "שלו"? - דהפירוש הוא "שלו" לענין זה שעדיין אין לאחר שום זכות בהחפץ, אבל אה"נ דלענין זכות בגוף החפץ כבר אינו 'שלו'.

ה. ויש להוסיף עוד: העתקנו לעיל מה שמסיק אדה"ז: "וא"כ לא דמי כלל לעבד שהפקירו, ואפשר שבניו יורשים החמץ וכו'". ולכאורה אי"מ, הרי אחר כל ההוכחות נגד ה'חק יעקב', עדיין יש מקום להסתפק בהדין, עד שאדה"ז כותב רק שאפשר שבניו יורשים וכו' !

ונראה, דמכאן עוד הוכחה לדברינו, דאדה"ז לא בא לומר דחמץ כן נחשב 'שלו' (דאז אכן בודאי יכול להורישו לבניו), אלא בא לחדש דיש כאן הגדר ד'בעלות' המבואר לעיל. ובגדר בעלות זו אכן יש להסתפק באם זה עובר ליורשים או לא; דמחד גיסא אין זה הפקר גמור, ומאידך אין בו שום זכות בגוף החפץ, וא"כ איכא לספקי בזה.

(אלא דלא הבנתי איך אפשר להסתפק באם שייך ירושה באיסורי הנאה, אחר שאדה"ז כבר הוכיח מהגמ' בקידושין, דכן שייכת ירושה גם בע"ז?! וצ"ע).

ו. והנה בספר 'בדבר מלך' (להגר"י רייטפארט שי' בח"א) מביא מש"כ אדה"ז בהמשך ה'קונטרס אחרון', דלבעלים יש בחמץ בפסח "צד ממון, שאם עבר ומכרו מותר להנות מדמיו מן התורה וכו'", והקשה ע"ז שם (הרב רייטפארט): "דהרי איסור הנאה אינו ברשותו ואינו יכול למכור, ואי"ז ראי' ממה שנותנים לו ממון לקנין בעלות, ועיין בריטב"א (קידושין נו) בשם הירושלמי שהוי גדר מתנה או פקדון"? והשיב לו (על קושיא זו) כ"ק רבינו זי"ע: "דזה גופא שנותנים לו ולא לאחר". עכלה"ק.

ובספר 'בדבר מלך' שם דן בתירוצו זה של רבינו, ומסבירו. וראה בספר 'שיעורי מסכתות' (להגר"מ גרינברג שי', בס' טו עמ"ס פסחים) מה שדן בהסבר של ה'בדבר מלך' בתירוצו של רבינו, ודוחה, ומסביר תירוצו של רבינו באופן מרווח יותר.

אמנם נראה, שבאיזה אופן שלא נסביר תירוצו של רבינו, ה"ה מתאים מאוד עם הדרך שהסברנו בדעת ושיטת אדה"ז ב'קונטרס אחרון' שם; דהרי לדברינו נמצא דתוכן דברי אדה"ז הוא, שאע"פ שאין לבעלים זכות בהחפץ, מ"מ עדיין יש להם בעלות בו, בזה שאין לאדם אחר רשות בו. וא"כ מובן ביותר תירוצו של רבינו; שאדה"ז מביא ראיה לשיטתו, מהא דאלו שקונים החמץ בפסח נותנים הכסף למוכר זה, ולא לאדם אחר זולתו - שזה מורה שהחפץ עדיין שלו עכ"פ ביחס לזה, שאין לאדם אחר זכות בו, וכמשנ"ת.



חמץ של איסורי הנאה לדעת אדה"ז

הנ"ל

איתא בגמ' פסחים (דף ו ע"ב) ובכ"מ, דהחמץ - מחמת היותו אסור בהנאה - אינו ברשותו של האדם ("אינו שלו" - רש"י), וצ"ל "שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו" - להתחייב עליו, אם לא השביתו כראוי.

ובספר 'ראש יוסף' (לבעל הפרי מגדים, בחידושויו על הגמ' ה, ב) מסתפק בדין חמץ של כלאי הכרם - שאסור בהנאה מדין כה"כ - מה דינו, האם אומרים גם בזה ד"עשאו הכתוב" וכו', ועובר עליו כמו שעוברים על כל חמץ אף דאסור בהנאה; או שמא אין להוסיף על

חידושא דקרא, ורק היכא דגלי גלי, וא"כ רק באיסורי הנאה מחמת היותו חמץ, אמרה תורה שעוברים עליה, ואין לנו להוסיף ולחדש שהדין כן גם באיסור הנאה מצד אחר.

ובספר 'קובץ שיעורים' (להגרא"ו וסרמן ז"ל, על סוגיין) כתב, וז"ל: "נראה פשוט דלא חדית רחמנא אלא אם האיסור משום חמץ גרידא, ולא משום איסור אחר. . . אין לך בו אלא חידוש", ומוסיף ע"ז שם: "ונראה, דאפילו נאסר מאיסור אחר לאחר זמן איסורו ג"כ פקע איסור ב"י, [והוכחה לזה -] דהא בגמ' פריך "ולבטליה לאחר שש", ומשני "משום דלאו ברשותיה קאי" ואין לו כח לבטלו. אבל אילו הי' בו כח לבטל, פקע חיובא דב"י, אף שכבר חל. . . ומבואר דאילו נעשה הפקר אחר זמן איסורו פקע חיובא דב"י, וה"ה כשנעשה אח"כ איסור הנאה מאיסור אחר, כגון שהשתחוה לו לע"ז וכו'".

ובספר 'מקראי קודש' (להגרצ"פ פרנק ז"ל, בספרו על 'פסח' ח"א סי' נח) דן בשאלה זו בארוכה, ומביא מעור כו"כ אחרונים שדנו בזה, ומכריע שם וז"ל: "ש"אפי' לדעת האחרונים שבחמץ של כה"כ ושאר איסורי הנאה אינו עובר על ב"י. . . מ"מ היינו דוקא שקדם איסור ההנאה מצד אחר לפני איסור החמץ וכבר נעשה אינו שלו מקודם, אבל בנ"ד שקדם איסור הנאה של חמץ לפני האיסור של קונם [הדיון שם היתה במי שבתוך הפסח אסר חמצו על עצמו בהנאה בקונם - המעתיק] הרי לא פעל איסור קונם שום הפקעת ממון, דבלא"ה אינו שלו מצד איסור חמץ".

לסיכום: לפי 'הפרי מגדים' אפשר לומר שעוברים בב"י על חמץ של איסור הנאה גם במקרה שנאסר בהנאה קודם הפסח; לה'קובץ שיעורים' אין עוברים בב"י על חמץ כזה גם במקרה שנאסר תוך הפסח; וב'מקראי קודש' מכריע ביניהם, שכשנאסר בתוך הפסח בודאי כן עוברים עליו, משא"כ כשנאסר קודם הפסח אפ"ל שאכן אין עוברים עליו.

ב. ונראה להוכיח - מהלכה אחרת - דדעת אדה"ז הוא כההכרעה שבספר 'מקראי קודש' הנ"ל; דהנה אדה"ז פסק (בסי' תמ, א) כדעת הרא"ש שחייבים רק על חמץ הנמצא 'בביתו' (או ברשותו), משא"כ על החמץ שאינו ברשותו (אף על פי שהוא שלו). אמנם לאידך פסק אדה"ז (בסי' תמה, ג) שזהו רק במקרה שהוציא החמץ מרשותו קודם פסח, משא"כ אם הוציאו מרשותו בתוך החג, אינו מועיל כלום, "שהרי משהגיע שעה ששית כבר נאסר בהנאה ואינו שלו כלל, ואעפ"כ התורה

עשאה אותו כאלו הוא שלו שיעבור עליו בב"י וב"י, ולפיכך אף כשמוציאו מרשותו ה"ה עובר עליו בב"י וב"י שעשאתו התורה כאלו הוא מונח ברשותו ממש...".

[ולזה עיר, דזהו לא כדעת ה'שאגת אריה' (סי' פ"ג) דס"ל שאם הוציאו מרשותו אז כבר אינו עובר עליו בב"י, גם כשהוציאו בתוך חג הפסח, עיי"ש, ואכ"מ].

ולפי הנ"ל יוצא, דלאחר שכבר חל על חמץ זה האיסור דב"י מחמת החידוש ד'עשאה הכתוב' כו', כבר אינו מועיל הוצאת החמץ מרשותו באופן אחר, דכבר חל החידוש דחמץ זה נחשב ברשותו וחייב עליו.

ולאידך גיסא, הרי ע"י הוצאת החמץ מרשותו קודם הפסח, פעל בכך שבכניסת החג כבר לא חל על חמץ זה החידוש ד'עשאה הכתוב כאלו הוא ברשותו'.

ועכ"פ נראה, דכדברים האלה ממש יהי' שיטת אדה"ז גם בנידון השאלה הנ"ל בחמץ של איסור הנאה, דתלוי באם נאסר בהנאה - ויצא עי"ז מרשותו - מקודם לפסח, או אחר תחלת זמן האיסור, וכנ"ל בהכרעת ה'מקראי קודש'.

ג. ובנוגע להוכחת ה'קובץ שיעורים' מהא דמוכח בגמ' שאם הי' יכול להפקיר חמצו בתוך הפסח אז הי' פוטר אותו מאיסור ב"י כנ"ל (ומוכיח מזה שעד"ז יהיה הדין במקרה שנאסר בהנאה בתוך הפסח כנ"ל), הרי לדעת אדה"ז לק"מ, דהא הוא עצמו הביא גמ' זו (בקו"א הנ"ל בסו"ס תלה), וביארו ע"פ שיטתו דמעולם לא חידשה התורה שהאדם יתחייב על חמץ של הפקר, ורק על חמץ שאסור בהנאה, ושלכן חסר לו הזכות בגופו, בזה נאמר החידוש שיעבור עליו בב"י. וא"כ מובן שבמקרה שיצא החמץ מרשותו לגמרי, כבר לא נאמר שום חידוש וחייב על חמץ זה. (ולכן, לשיטת אדה"ז אין שום שאלה גם במקרה שקנה נכרי חמצו בתוך הפסח, שבודאי אינו עובר על חמץ זה אחרי שכבר נהי' של הנכרי, ודלא כדעת החת"ס (או"ח סי' קי"ד). וראה בשו"ת 'אבני נזר' סי' שמ"א. ואכה"מ להאריך בזה עוד).

ולסיכום נמצא לדעת אדה"ז: א. חמץ שנאסר בהנאה קודם הפסח אינו עובר עליו בב"י. ב. חמץ שנאסר בהנאה בתוך הפסח, כן עובר עליו בב"י. ג. אם החמץ נהי' הפקר (או יצא לרשות נכרי) הרי גם בתוך הפסח, אינו עובר עליו עוד בב"י.



תשלומין בק"ש ובתפילה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

במס' ברכות ריש פרק "תפילת השחר" (דף כו, א) איתא: "מעות לא יוכל לתקון זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית וכו'". ומסיימת שם הגמרא: "הב"ע שבטל במזיד". ע"כ.

מסגנון דסוגיא זו משמע, דדין ק"ש ותפלה שוין, והא דהמבטל ק"ש נקרא לא יוכל לתקון, הוא כמו גבי תפילה כשבטלה במזיד. ומשמע, דאם שכח ולא קרא ק"ש לא נקרא לא יוכל לתקון. ועל יסוד זה כתב המחבר בסי' נח סעי' ז: "אם לא קראה ביום, י"א שיש לה תשלומין בערבית, וכן אם לא קרא ק"ש בערבית יש לה תשלומין ביום, ויש חולקים". ע"כ. והיינו דשיטה הא' ס"ל דק"ש ותפילה שוים הם, וכמו שיש תשלומין לתפלה ה"ה שיש תשלומין לק"ש.

והנה אדמוה"ז בסי' נח סעי' יא הביא דיעה הא' דהמחבר, ואח"כ כתב: "ויש אומרים שאינו דומה לתפלה, שהיא בקשת רחמים ויכול לבקש בכל עת ובכל שעה, אבל קריאת שמע תלה הכתוב זו בזמן שכיבה וזו בזמן קימה, והאיך יקרא של שכיבה בזמן קימה או של קימה בזמן שכיבה". ע"כ.

והנה דברי אדמוה"ז לכאורה צ"ב, דפתח בסברא א' המחלקת בין ק"ש ותפילה, ומסיים בסברא השני'. היינו דמחלק בין תפילה וק"ש, דתפלה היא רחמים ויכול לבקש בכל עת ובכל שעה, ולכאורה זה סיבה מספקת בפ"ע (וכן מצינו באחרונים שחילקו רק חילוק זה). ואח"כ הוסיף ד"קריאת שמע תלה הכתוב בזמן שכיבה ובזמן קימה, ואיך יקרא של שכיבה בזמן קימה וכו'". וסברא זו ג"כ מספקת, ולמה צירפן ביחד כחד סברא, והו"ל שיש ב' סברות לחלק בין תפלה וק"ש. וצ"ע.

והנה מקור דברי אדמוה"ז הוא מה'לבוש', ושם הקושיא היא גדולה ביותר: דבסי' נח הביא ב' השיטות, כמו שהביאם המחבר ואדמוה"ז, ובביאור ה"ש חולקים" כתב, דלא אמרינן כן (היינו תשלומין) אלא בתפלות, מטעם שיתבאר בעזה"י, אבל בק"ש הואיל והתורה תלה בשכיבה וקימה, עבר זמנה בטלה קרבנה.

וב'אליה רבה' שם כשהביא דברי ה'לבוש', רואים שהבין מדבריו, שעיקר החילוק הוא הא דתלה בשכיבה וקימה, וז"ל: "דק"ש לא דמי לתפלה, דהתורה תלה בשכיבה וקימה". ע"כ. הרי שהבין שהחילוק

הוא משום שכיבה וקימה. וא"כ, מהו שהזכיר הלבוש "מטעם שיתבאר בעזה"י, דבפשטות זה קאי על מה שכתב בסי' קח סעי' ב: "ואין שייך תשלומין אלא לתפלה שהיא בקשת רחמים, אבל לקריאת שמע לא שייך תשלומין". ע"כ. היינו, שכל ענין תשלומין שייך רק לתפלה, שהיא בקשת רחמים, ואינו שייך לק"ש, וזהו הטעם שאין שייך תשלומין בק"ש, ולא מצד זמן שכיבה וקימה.

ובאמת הלבוש מתחיל סי' קח בלשון זה: "התפילה בקשת רחמים היא, לפיכך יש לה תשלומין". היינו דכל עיקר ענין תשלומין תלוי בזה שהתפילה היא בקשת רחמים. ואעפ"כ סיים דברו שם: "שהתורה זמן קימה וזמן שכיבה אמרה, וכיון שעבר זמנה בטל קריאתה". וא"כ עדיין קשה בזה, איזה סברא היא העיקר, ואם הם ב' סברות חלוקות, או שהם תלויות זו בזו, ולמה צריכים לשניהם.

עוד יש לעיין, דהנה לשון אדמוה"ז היא בניגוד ללשון הלבוש: דבלשון הלבוש כתב רק "התורה תלהו בשכיבה וקימה, עבר זמנה בטל קרבנה וכו'", ומשמע דעיקר הדגש הוא בזה שיש זמן לק"ש, וא"כ עבר זמנה וכו'. ואדמוה"ז הוסיף "ואיך יקרא של שכיבה בזמן קימה וכו'", ועיקר הדגש הוא על זה שאי אפשר לקרוא של שכיבה בזמן קימה. גם צ"ע בעצם הענין, דהרי אדמוה"ז מסיים כהלבוש בפסוק "מעוות לא יוכל לתקון", וא"כ למה שינה בזה, שלא הביא האי ענין של עבר יומו בטל קרבנו, אפילו תימא שרצה לפרש הענין של "ואיך יקרא של שכיבה בזמן קימה", למה השמיט הכלל הידוע של עבר יומו בטל קרבנו.

ומשום כל הדיוקים הנ"ל, צריכין לומר שאדמוה"ז בא לבאר ולדקדק בדברי הלבוש ולהסבירו באופן מחודש, ובכדי להבין זה יש להקדים איזה הקדמות:

במס' ברכות (כ, ב) על המשנה שם דנשים עבדים וקטנים פטורין מק"ש וחייבין בתפלה, אומרת הגמ' שם: "ק"ש פשיטא, מ"ע שהז"ג הוא . . . מהו דתימא הואיל ואית בה מלכות שמים, קמ"ל". וממשיך שם: "וחייבין בתפלה דרחמי ניהו - (ובגירסא שלפנינו) מהו דתימא . . . כמ"ע שהז"ג דמי, קמ"ל". ע"כ.

והנה לפי הגירסא שלנו יש לעיין, מאחר שיש סברא לומר אפילו במצוה דרבנן כתפילה - שהיא כעין דאורייתא, וכשהזמן גרמא נשים פטורות, מאי אהני בזה דרחמי ניהו, הרי זה מ"ע שהז"ג. גם יש להבין בנוגע ק"ש, דהגמרא אומרת שפשיטא דהן פטורין משום דהוה מ"ע

שהז"ג, ומשני: "מ"ד הואיל ואית בה מלכות שמים". ולכאורה, מאי סברא היא זו, דמלכות שמים יחייב נשים אפילו במקום מ"ע שהז"ג. ואם יש סברא כזו, למה באמת אינו כן למסקנא, שמלכות שמים יחייב גם במ"ע שהז"ג, ולמה זה רק בתור "מהו דתימא".

ואפ"ל בביאור הסוגיא, בהקדם הביאור בגדר זמן דמצוות דיש כזה ב' גדרים: יש מצות שהזמן שלהן הוא חלק מעצם המצוה, ויש מצות שהזמן שלהן הוא כמו תנאי בהמצוה. וכמו שמצינו בלקו"ש חט"ז שיחה ב' לפר' בא, דמביא רבינו זי"ע בשם הר"א בן הרמב"ם, דהטעם ששחיטת הפסח ואכילת הפסח נחשבים לב' מצוות ולא כב' חלקים ממצוה אחת, הוא משום שהם בב' זמנים נפרדים, אכילת הפסח היא ביום י"ד בין הערבים, ואכילת הפסח היא בליל חמשה עשר. ומבאר רבינו: דאע"פ דמצינו כמה מצוות שהם בזמנים נפרדים (ועיי"ש בהערה 18 דמביא דוגמא מק"ש ותמידים בבקר ובין הערבים, וקטורת), ואעפ"כ הם נחשבים רק מצוה אחת, היינו משום דבמצות פסח הזמן של האכילה והזמן של השחיטה הם חלק מעצם המצוה, משא"כ במצות ק"ש וכו', שהמצוה והזמן הם נפרדים והזמן אינו חלק מעצם המצוה (ועיי"ש בהערה 29).

היוצא מהנ"ל, שיש מצות שהזמן בהם אינו מעצם המצוה רק כמו תנאי בהמצוה.

ואולי יש להוסיף, שיש דרגא שלישית בזמן המצוות, וזהו מה דאיתא בברכות (כ, ב), דבעצם הרי תפילה היא מ"ע שהזמן גרמא, ובאמת היו נשים צריכים להיות פטורות מתפילה, ורק דכיון דתפלה היא רחמי, משו"ה הם חייבות. ואפ"ל, דאין הפירוש דאע"פ שהיא מ"ע שהז"ג, נשים חייבות משום דרחמי נינהו, אלא הפירוש הוא, דכיון דרחמי נינהו, ממילא אינה בגדר זמן גרמא, היינו דרחמי שייכי בכל זמן, והא דיש זמן, הוא ענין צדדי בהמצוה, היינו שקיום המצוה הוא בזמן זה, אבל עצם חיוב המצוה אינו מוגבל בזמן, מאחר דרחמי נינהו. ונמצא דגדר זמן באופן כזה הוא כמו דבר נוסף להמצוה.

ולפי ביאור זה אתי שפיר דברי הלבוש בריש סי' קח: "התפילה בקשת רחמים היא, לפיכך יש לה תשלומין וכו'". ר"ל, דמאחר שהיא בקשת רחמים, שייך בה תשלומין, משום דבעצם אינה מוגבלת בזמן, כמ"ש למעלה.

ולפ"ז יש לפרש מ"ש הגמרא בנוגע לק"ש: "פשיטא, מ"ע שהז"ג היא", ומשני "מ"ד הואיל ואית בה מלכות שמים, קמ"ל". היינו

דהסברא בגמרא היא, דמלכות שמים היא כמו "רחמי", היינו דאינה מצוה המוגבלת בזמן, ורק שבפועל יש דין שהקיום צריך להיות בזמן מסוים, אבל בעצם אינה מוגבלת בזמן, ובמילא יש סברא לומר דנשים יהיו חייבות אע"פ שהיא מ"ע שהז"ג. וכמו שמצינו להלכה דאדמוה"ז הביא (סי' ע סעי' א) הדין דנשים פטורות מק"ש, וכתב וז"ל: "מפני שהוא מ"ע שהזמ"ג שאין מצותה אלא בזמן שכיבה ובזמן קימה, ומ"מ נכון הוא ללמד שיקבלו עליהם עול מלכות שמים, ויקראו לפחות פסוק ראשון". ע"כ. הרי דלהלכה יש ללמד שיקבלו עומ"ש אע"פ שהיא מ"ע שהז"ג. וא"כ בההו"א של הגמרא ה' ג"כ שקבלת עומ"ש פועלת שהמצוה אינה בגדר מ"ע שהז"ג. ודו"ק.

והנה בנוגע לזמן דק"ש, יש לעיין בלשונות של הרמב"ם ואדמוה"ז: ברמב"ם פ"א מהל' ק"ש ה"א כתב: "פעמיים בכל יום קוראים ק"ש בערב ובבקר, שנאמר בשכבך ובקומך בשעה שדרך בנ"א שוכבין וזה הוא לילה, ובשעה שדרך בנ"א עומדין וזה הוא יום". ע"כ. מלשונו הזהב של הרמב"ם רואין, שענין בשכבך ובקומך אינו אלא סימנא בעלמא על זמן ק"ש של "יום ולילה", וזהו מ"ש "וזה הוא יום" וזה הוא לילה", להדגיש שאינה ענין של שכיבה וקימה, אלא יום ולילה.

והנה אדמוה"ז בסי נח (סעי' א) כתב: "ק"ש שחרית וערבית היא מן התורה, שנאמר בשכבך ובקומך". ע"כ. ולא האריך לדייק שזהו לילה ויום, וגם לא כתב כאן זמן שכיבה וזמן קימה. וא"כ יש לעיין למה בסי' ע' הנ"ל כשכתב שהיא מ"ע שהזמ"ג, דקדק לכתוב זמן שכיבה וזמן קימה. ולכאור' הו"ל לכתוב כמו כאן שחרית וערבית.

והנראה לומר בזה, לפי מה שכתבנו לעיל, דמצד זה דק"ש היא קבעומ"ש, ה' צריך להיות דאין כאן גדר זמן של מ"ע שהזמ"ג, ואם זמן בק"ש ה' כמו זמן בתפילה, העומ"ש ה' פועל שלא יהא נוגע העניין דהזמ"ג, היינו שלא יהא נוגע לעצם המצוה מה שקיומה תלוי בזמן, ומש"ה דקדק אדמוה"ז בסי' ע' לכתוב "שאין מצותה אלא בזמן שכיבה ובזמן קימה", לבאר למה באמת ק"ש היא מ"ע שהזמ"ג למרות שהיא קבלת עומ"ש. היינו, משום שהתורה תלתא מצוות ק"ש לא בזמן אלא במצב האדם, שהאדם צריך לקבל עומ"ש בזמן שכיבתו וקימתו. והשתא לא מהני מה שק"ש היא קבעומ"ש, דכאן אי"ז תלוי רק בזמן, כ"א זמן הקשור עם מצבו של האדם.

היוצא מכל דברינו הנ"ל, שיש ארבע גדרים בזמני מצות א) זמן שהוא מעצם המצוה, כמו שחיתת ואכילת הפסח. ב) זמן שהוא מתנאי

המצוה, כמו תמיד של שחר ובה"ע. ג) זמן שהוא קשור בקיום המצוה אבל לא בגוף המצוה, כמו תפלה שהיא רחמי. ד) זמן הקשור עם מצב האדם, כמו בק"ש, זמן שכיבה וזמן קימה.

והשתא יבואר היטב דברי אדמוה"ז בסו"ס נח הנ"ל: דמתחיל עם "רחמי ניהו", ר"ל, דבתפלה יש תשלומין משום דרחמי ניהו, היינו מש"ה שייכת תפלה אפילו אחר זמנה. רק דעדיין חסר ענין תפלה בזמנה, אבל עצם התפלה שייכת לתשלומין, משום דאינה מוגבלת בזמן. ובק"ש הו"א לומר דמאחר שהיא קבעומ"ש, וכלשון הגמרא: "הואיל ויש בה מלכות שמים", היא ג"כ שייכת לתשלומין, משום דגם קבעומ"ש אינה מוגבלת בזמן, וע"ז כתב אדמוה"ז: "ואיך יקרא של שכיבה בזמן קימה ושל קימה בזמן שכיבה". היינו, דק"ש תלוי במצב האדם, ובמילא ה"ה מוגבלת בזמן, דאין זה זמן גרידא, אלא זמן התלוי במצב, ובמילא אינה שייכת לענין תשלומין.

ואגב אתי שפיר דיוק אחר בלשון אדמוה"ז, דכתב: "ואיך יקרא של שכיבה בזמן קימה", ולא כתב "ואיך יקרא של זמן שכיבה", וכ"ה אצל "ואיך יקרא של קימה". ולפי הנ"ל א"ש, דכוונתו להדגיש הקשר למצב האדם. וגם א"ש מה שאדמוה"ז השמיט הא ד"עבר זמנה בטל קרבנה", דמילים אלו מורים על כללות גדר זמן במצות, ואדמוה"ז מדקדק רק להביא מה שנוגע לזמן השייך למצב האדם.

ולפ"ז מובן השיטה הראשונה שהביא אדמוה"ז, דהא דיש תשלומין לק"ש הוא משום דק"ש היא קבעומ"ש, וזה אינו מוגבל בזמן כמו תפלה שהיא רחמי. ובלשון זמן שכיבה וזמן קימה, סוברת שיטה זו כהרמב"ם, דכוונת הכתוב היא רק ליום ולילה כמו שביארנו לעיל, ומש"ה ק"ש היא ממש כתפלה. אך אפי' את"ל הכי, אינו מוכרח שנשים יתחייבו בק"ש, דאולי בנוגע למ"ע שהז"ג אינו פועל כמו רחמי. ודו"ק.



"מדאורייתא בביטול בעלמא סגי"

הת' אברהם שוחט
תלמיד בישיבה

בפסחים ד, ב: "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי". ופירש"י: "דכתיב תשבתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה". ובתוס' ד"ה "מדאורייתא" חלקו עליו וכתבו דביטול הוא מדין הפקר. והנה הר"ן

(א, א בדפי הרי"ף) הלך בדרכו של התוס' דביטול מהני מדין הפקר, אבל מכח כמה קושיות, שתוכנם הוא דחזינן דביטול חל אע"פ שאין בו הדינים הנצרכים לחלות הפקר, וחידש גדר חדש בביטול, דמהני משום ד"חמץ שאני, לפי שאינו ברשותו של אדם, אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומש"ה בגילויי דעתא בעלמא דלא ניחא ל' להרי זכותא בגווייה כלל, סגי".

והנה האחרונים הקשו כמה קושיות בכללות הסוגיא דביטול, ובפרט בשיטת הרי"ן:

א. לפי שיטת הרי"ן, דביטול מהני משום איסור הנאה שבחמץ, שעיי"ז בעצם אינו ברשותו של הבעלים, לפי"ז צריך שיחול הביטול רק אחר זמן איסורו, ולפי"ז כשמבטל קודם זמן איסורו, הרי יש כאן החסרון דכלתה דיבורו. ומתריצים: דענין הביטול אינו חלות שהאדם פועל, אלא דמשום דבלבו אינו מחשיב החמץ, שוב לא עשאו הכתוב ברשותו (עיין במקו"ח פתיחה לסי' תלא או"ג), וא"כ אין כאן שום מחשבה הפועלת, אלא מה שבלבו בטל, וזה קיים גם לאחר זמן, ולכן לא שייך כאן ענין דכלתה דיבורו (עיין חידושי הגרש"ק נדרים, דחידש גדר מעין זה בכללות ענין ההפקר).

אולם לכאו' אעיקרא דדינא קשיא, דהנה אדה"ז פסק כשיטת הרי"ן בביטול, ואפ"ה כתב דחלות הביטול הוא מיד, דהרי פסק [תלד, יד] ש"טוב ליזהר שלא לבטל החמץ פעם ב' ביום עד שיבער תחילה מן ביתו כל החמץ הידוע לו, כדי שיקיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו, שלאחר הביטול אין החמץ שלו שהרי ביטלו וכו'". דהיינו שמיד אחר הביטול, שוב אינו שלו. ולכאורה נראה, דאפילו לשיטת הרי"ן חלות הביטול הוא קודם זמן האיסור, וצ"ב.

ב. מה שהקשה הפנ"י ועוד, דלהראשונים דס"ל דביטול נכלל בדין תשביתו, א"כ אמאי ס"ל לר' יהודה דכשמפרר וזורח לרוח לא מהני לקיום תשביתו, הרי כשמפרר וזורח לרוח, אין לך גיל"ד גדול מזה דאינו רוצה בבעלות החמץ ובקיומו, וא"כ לכאו' האדם המפרר החמץ וזורחו לרוח, מקיים תשביתו מצד הביטול הנכלל בזה.

(הנה קושיא זו אפשר להקשות באופן אחר, דלכאורה עצם הפירור והזריקה נחשב ביטול בידים, ואמאי אינו מקיים תשביתו מצד הביטול בידים. אבל בזה י"ל, דקיום תשביתו אינו אלא כשמבטל בלב, וכמו שהביא הרי"ן מהספרי ד"לא יראה לך, בטל מלבך", וכמו שכתבו האחרונים (רע"א ועוד), דבהפקר לפי הרי"ן לא מקיים תשביתו, משום

דהמצוה היא שיעשה החמץ הפקר ע"י ביטול בלב דווקא. וי"ל דגם כשמפרר וזורה לרוח אין זה נחשב לקיום של תשביתו, משום דמצוות תשביתו היא ע"י ביטול בלב דווקא. ועוד י"ל בזה, דכשמפרר וזורה לרוח, הרי הביטול הוא רק בציור החמץ, משא"כ כשמפקיע החמץ מרשותו, הרי עצם החמץ נפקע מרשותו והביטול הוא בעצם (חומר) החמץ (עיי' בלקו"ש חט"ז שיחת בא-יו"ד שבט)).

ג. עוד הקשו על הר"ן, ובהקדם, דהנה התוס' (ב, א) הקשה על רש"י, אמאי הצריכו חכמים לעשות בדיקה, הרי ביטול בעלמא סגי. ותירץ הר"ן: ש"מפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בנ"א, ואין דעותיהן שוות, ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאהו מלבן לגמרי, ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול וכו'".

ומקשים: הא קי"ל דדברים שבלב אינם דברים, וא"כ נהי דהמבטל בלב, כיון שעיקר דבריו הם בלב, לכן לא חל אם לא ביטל בלב שלם, וא"כ הרי ה' מספיק לתקן שיוציא בפה, ושוב הא דבליבו לא ביטל בלב שלם, הוי דברים שבלב ואינם דברים, ולמה הוצרכו לתקן בשביל זה בדיקה. עיי' בתשובת רע"א, שתירץ דביטול הוי רק גילוי דעת למה שבלבו ולא כהפקר, וממילא גם אם יבטל בפה לא נאמר דברים שבלב אינם דברים, דעדיין עיקר הביטול הוא בלב.

אמנם, אכתי יש לתמוה על הר"ן, מ"ט לא תקנו חכמים שיפקיר חמצו, והפקר הא פשיטא דאית ביה דין דברים שבלב אינם דברים, ושוב אי"צ בדיקה. ותירצו באחרונים: דדעת הר"ן היא, דע"י הפקר לא יקיים מצוות תשביתו, דהיינו, דאע"פ שכתב הר"ן שביטול פועל הפקר, מ"מ, אין הביאור בזה דמצוות תשביתו היא הפקר, ושביטול הוא אחד מאופני ההפקר, אלא עדיין המצווה דתשביתו אינה חלות ההפקר אלא הביטול.

אך עדיין קשה, דמלבד דאין משמעות הר"ן כן, דמשמעותו היא דהפקר ודאי שיועיל, והחידוש הוא דגם ביטול, שאין לו התנאים דהפקר, יועיל לעשות חלות הפקר בחמץ. הנה על אדה"ז דכתב הך טעמא - דשמא לא ביטל בלב שלם - כאחד מהטעמים שהחכמים תקנו בדיקה, יוקשה ביותר הך קושיא, דא"א לומר דע"י הפקר לא מקיים תשביתו, דהרי גם בביטול לפי אדה"ז לא מקיים תשביתו, דהרי פסק דתשביתו היינו ביעור, וביטול מועיל רק מצד "שליך א"א רואה, אבל אתה רואה של אחרים", וזה ודאי ישנו בהפקר.

ב

ויובן כ"ז בהקדם דיוק בדברי הרמב"ן בסוגיית ביטול, דהקשה כל הני קושיות של הר"ן, דחזינן דכדי לעשות חלות הביטול, אינו צריך התנאים הנצרכים להפקר. ותירץ וז"ל: "והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא, דאמר שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהיה חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינא ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין, מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו שלא יהא בו דין ממון, אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי, שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך, כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו, ולא מיבעיא לרבנן אלא אפילו לדברי ר' יוסי הגלילי, כיון שנתייאש ממנו מפני איסורו יצא מרשותו, ואין בו דין גזל". ע"כ.

וביאור דבריו: דגדר הביטול לפי רבנן הוא, דטעם הדבר שהתורה הכניסה החמץ לרשות הבעלים, אע"פ דהוא בעצם מופקע מרשותו ע"י שהוא אסור בהנאה, הוא משום שעדיין רוצה בקיומו, וגדר הביטול הוא דאינו רוצה בקיום החמץ, וא"כ שוב לא תכניס התורה החמץ לרשותו. ולפי ר"י הגלילי דבעצם הוי החמץ ברשותו משום שהוא מותר בהנאה, צ"ל שהביטול הוא מגדר אחר, ולכן הוא חידש דהוא מדין יאוש של כל התורה.

ולכאורה קשה, אם ס"ל להרמב"ן דביטול יוכל להועיל מדין יאוש של כל התורה, מה הצריכו לחדש גדר חדש בביטול לפי רבנן, ולכאורה הוה ל"י לומר דמהני מדין יאוש שהוא דין כללי בכל התורה, וכמו שכתב לפי רב יוסי.

ויש לתרץ זה ובהקדים ביאור דברי הגמרא ב"ק סו, ב: וז"ל "איתיביה רב יוסף לרבה: גזל חמץ ועבר עליו הפסח, אומר לו הרי שלך לפניך; והאי כיון דמטא עידן איסורא ודאי מייאש, ואי ס"ד יאוש קנה, אמאי אומר לו הרי שלך לפניך? דמי מעליא בעי שלומי ליה". הרי דמבואר שבכל חמץ הבעלים מתייאשים ממנו, וא"כ אמאי מחייבים הבעלים בחיוב השבתה, הרי כל חמץ כבר מופקע מרשות הבעלים ע"י יאוש. ועיין באחרונים שם שתירצו שחלות יאוש הוא שהחפץ הוא שלו ואינו ברשותו, וזה אינו מועיל לענין כל יראה ובל ימצא. אבל לפי הרמב"ן א"א לומר כן, שהרי ס"ל שיאוש מועיל לפי

ר"י הגלילי לענין בל יראה ובל ימצא, וא"כ שוב יוקשה אמאי צריך הבעלים להשבית החמץ הא כבר מופקע מרשותו.

ונראה דיאוש לא מהני לענין שיופקע החמץ מרשותו, דאע"פ שיופקע, שוב תכניס התורה החמץ לרשותו, וכמו שהתורה הכניסה כל חמץ אע"פ שהוא אסור בהנאה לרשות הבעלים כ"כ תחזיר התורה החמץ אע"פ שנתייאשו בעליו ממנו לרשותו. ואין זה קשור לדיון האחרונים בחמץ שנפקע מרשות הבעלים מסיבה אחרת, חוץ מאיסה"נ של חמץ (כגון חמץ של ערלה) - אם שוב תכניס התורה החמץ ברשותו, דשם יש סיבה אחרת, דהחמץ הוא מופקע מרשות הבעלים ואין לך בו אלא חידושו (כמו שכתב הפרמ"ג). אבל כאן זה גופא הוי חידוש הקרא בחמץ, שהרי כל חמץ הבעלים מתייאשים ממנו, משום שהוא אסור בהנאה, ואפ"ה עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו.

אמנם לכאורה ה"ז צ"ב, דבשלמא מצד האיסור הנאה שבחמץ שוב מחזירה התורה החמץ לרשותו, משום שהאדם לא עשה שום מעשה של הוצאה מרשותו. אבל לגבי היאוש האדם הוציא החמץ מרשותו ואמאי אינו מועיל.

ונ"ל דביאוש אין זה שהאדם מצד עצמו אינו רוצה בקיום החמץ ובעלותו, אלא דמסכים לאבידת החמץ משום דין התורה שהוא אסור בהנאה, וכדי ששוב לא תכניס התורה החמץ ברשותו, צריך שהאדם מצד עצמו לא יחשיב את החמץ ולא ירצה בקיומו. בסגנון אחר: ישנה מציאות דהסכמת הלב ויש מציאות של רצון הלב, ובשביל דין ביטול צריך רצון הלב, וביאוש יש רק הסכמת הלב.

והנה כ"ז הוא לפי רבנן דחמץ בעצם אינו ברשותו של אדם ועשאתו התורה ברשותו, אמנם לפי ר' יוסי הרי החמץ הוא ברשות האדם, ולשיטתו בודאי לא שייך לומר דשוב תכניס התורה החמץ לרשות הבעלים. וא"כ אם נתייאש ממנו שפיר נפקע מרשותו. ואע"פ שהג' בב"ק ה"ל "וכי מטא עידן איסורא ודאי מייאש" כתבה שבכל חמץ הבעלים מתייאשים ממנו ואעפ"כ התורה חייבתו בהשבתה, אבל הך גמ' אזיל רק לשיטת רבנן, דהחמץ אסור בהנאה, ולכן מתייאשים הבעלים ממנו. אבל לשיטת ר"י דהחמץ מותר בהנאה, אין זה ודאי שהבעלים מתייאשים ממנו, שהרי מצד דין תשביתו עדיין יוכל להסיקו תחת תבשילו (עיי' ב'צפנת פענח' ועוד אחרונים בב"ק שמבואר שלא כנ"ל). וא"כ לפי ר"י אין ראייה שיאוש לא מהני כדי לקיים מצוות תשביתו, ולכן אפ"ל דלשיטתו הביטול הוא מדין יאוש.

ולכאורה עדיין אינו מבואר עניין זה כל צרכו, דלפי זה יוצא פלוגתא חדשה בין ר"י לרבנן, אם התורה הקפידה שהבעלים לא יחשיב את החמץ (ולכן ייאוש לא יועיל) או לאו (ולכן ייאוש יועיל). ואיך זה תלוי בפלוגתתם האם חמץ אסור בהנאה.

והביאור בזה: שלפי רבנן נראה לומר שהתורה הקפידה שהבעלים לא יחשיב את החמץ ולא ירצה בקיומו, דהרי אסרה התורה את החמץ לגמרי. אבל לפי ר"י א"א לומר כן, שהרי ע"כ לא הקפידה התורה ע"ז שהבעלים מחשיבים את החמץ, שהרי התורה התירה להבעלים להנות מהחמץ, ואם נהנה מהחמץ ודאי מחשיב החמץ ורוצה בקיומו, ולכן לפי ר' יוסי שפיר מהני יאוש לקיים דין ביטול. ומחלוקת ר' יוסי ורבנן הנ"ל בגדר ביטול, שפיר אזיל לשיטתם גבי חמץ האם אסור בהנאה.

ג

ועפ"ז יש לתרץ את קושיית האחרונים (הנ"ל) על הרמ"א ואדמוה"ז, שמשמע מהם שמיד כשמבטלו נעשה אינו שלו, עוד לפני זמן איסורו, ולפי שיטת הר"ן הנה חלות הביטול הוא מצד שהאיסור הנאה מפקיע החמץ, וזהו רק לאחר זמן איסורו, כנ"ל. ובפרט קשה לאדה"ז (כנ"ל), דמצד אחד כתב כהר"ן בגדר הביטול, ומצד שני פסק כהרמ"א דטוב לבער קודם שיבטל כדי שיקיים מצות תשביתו בחמץ שלו.

ולפי מה שביארנו לעיל, דבכל חמץ הבעלים מתייאשים ממנו, אלא שלא מהני משום שמצד דין יאוש שוב יחזיר הכתוב את החמץ לרשותו, י"ל דכשמבטל מגלה דעתו שכבר מתייאש מהחמץ. ומצד דין יאוש שהוא דין כללי בכל התורה הרי החמץ נעשה אינו שלו מיד כשמבטל (ולכן טוב לבער קודם שיבטל), אבל דין יאוש אינו מספיק, דהרי שוב יחזיר הכתוב את החמץ לרשותו בתחילת זמן איסורו, ולכן צריך לבוא לגדר הר"ן בביטול, דכשמגלה דעתו שאינו מחשיב החמץ ואינו רוצה בקיומו, שוב לא תכניס התורה החמץ לרשותו.

וכן יש לתרץ עפ"ז את קושיית הפנ"י הנ"ל דלשיטת הראשונים דביטול הוא קיום דתשביתו, א"כ אמאי ס"ל לר' יוסי דכשמפרר וזורר לרוח לא מהני, הרי אין לך גילוי דעת גדול מזה שאינו רוצה בקיום החמץ ובבעלותו. ועפ"ז י"ל, דכשמפרר וזורר לרוח, אי"ז שבעצם האדם אינו מחשיב החמץ ואינו רוצה בקיומו, אלא דכדי לקיים מצוות התורה דתשביתו מסכים להשבית החמץ מרשותו, וכדי לקיים דין ביטול צריך שהאדם מצד עצמו לא יחשיב החמץ ולא ירצה בקיומו. בסגנון אחר: ישנו מציאות דרצון הלב וישנו מציאות דהחלטת הלב,

וכש'אדם מפרר חמץ וזורקו לרוח, יש כאן גיל"ד דהחלטת הלב, אבל אין כאן גיל"ד דרצון הלב, ודין ביטול מחייב שיהי' בהבעלים גם המציאות דרצון הלב.

וע"פ היסוד הנ"ל יש לתרץ את קושיית האחרונים על הר"ן ואדה"ז, דאמאי תקנו בדיקה משום החשש שמא לא יבטל בלב שלם, הרי משום החשש דשמא לא יבטל בלב שלם, מספיק שיתקנו שיוציא בפה, דאז יש דין דדברים שבלב אינם דברים, ולא אכפת לך מה שבלבו.

וי"ל ובהקדם, דהנה הר"ן והרמב"ן הקשו על שיטת התוס' דביטול הוא מדין הפקר: א. "דודאי מ"ד בנכסי ידיד' דלבטלו ולהו כעפרא, לא משמע דהוי הפקר". ב. "אליבא דר"י דהפקר כמתנה, מה מתנה עד דאיתיה ברשות זוכה לא נפקא מרשות נותן, ה"נ הפקר. וכיון שכן ביטול חמץ לר"י היכי מהני מדין הפקר, והא לא אתי לרשות זוכה". ג. אמאי נסיב ליה בלשון ביטול ולא בלשון הפקר. ד. איך קשור בגמרא שמבטלו אחד בשבת ואחד ביו"ט, הרי אסור להפקיר בשבת ויו"ט.

ועיין במהר"ם חלאווה שתירץ דעת התוס' וז"ל: "ואמאי דמקשו אמאי נסיב ליה בלשון ביטול ולא בלשון הפקר, מסתברא דל"ש הפקר אלא בדבר שיש אחר זוכה ומקבל מרשותו, ומטעם זה ג"כ א"צ שיבוא לרשות זוכה ואפילו לר' יוסי וכו', והיינו טעם דסגי בלב ושרי אפילו בשבת, כיון דאין כאן זוכה לית ביה גזרות מו"מ". עכ"ל.

וראה בשו"ת 'זרע אברהם' ס' כג או"ח יד בשם המאירי (בס' 'מגן אבות'), שביאר כוונת המהר"ם חלאווה: דיש שני מיני הפקר, האחד שמקנה לכל העולם, והפקר כזה אסור בשבת, דהוי כעין מכר בזה שמקנה לכל, ורק בזה אר"י דבעי דאתי לרשות זוכה ובעי ג', דהוי כהקנאה. ויש עוד מין הפקר, שמסלק רשותו ורשות כל העולם ממנו, דאינו כמוכר, ולכן אינו אסור בשבת, וגם לר' יוסי לא בעינן עד דאתי לרשות זוכה. והעלה שם, דבחמץ כיון דא"א לומר שמקנהו לכל העולם, שהרי אסור לכל ישראל, ולעכו"ם בלבד אינו הפקר, דהוה כהפקר לעניים גרידא דלא מהני, וע"כ ענין הפקר בחמץ היינו סילוק רשותו, ולכן מותר בשבת ומועיל לפי ר"י דלא בעינן עד דאתי לרשות זוכה, ע"ש. והן דברי מהר"ם חלאווה, ומתיישבים היטב דברי התוס'.

הרי שמפורש בראשונים, שבחמץ שייך רק הפקר של סילוק ולא הפקר של הקנאה. וא"כ מבואר קושייתנו הנ"ל, דא"א לתקן הפקר משום החשש דשמא לא יבטל בלב שלם, דבשלמא אם הפקר הי' דבר

חיובי, שפיר לא איכפת לן אם אין פיו ולבו שווין, שהרי פעל חלות הפקר על החמץ. אבל לפי הנ"ל דבחמץ שייך רק הפקר של סילוק, נמצא דלא יועיל ההפקר אם לב הבעלים אינו שלם, שהרי כל זמן שעדיין רוצה הבעלים בקיום החמץ שוב תכניס התורה החמץ לרשותו. ואע"פ שסילוקו הוא סיבה נוספת שהחמץ אינו ברשותו, א"כ 'היכי תיתי' הדין ד'עשאו הכתוב ברשותו'. אמנם לפי הנ"ל דביאוש גילתה התורה דלא יועיל ושוב יחזור החמץ לרשותו, א"כ ה"ה בסילוק הבעלים מהחמץ דהוי אותו הגדר דיאוש ממש, ולכן גם הכא לא יועיל אם אינו בלב שלם, (מאותו הטעם דיאוש אינו מועיל). ולכן לא תיקנו חכמים - משום החשש דשמא אין פיו ולבו שווין - שיפקיר בפה, אלא תיקנו שיבדוק החמץ ויבערנו.



ביאור מחלוקת הראשונים במפקיד חמץ אצל חבירו

הת' שמואל הלוי לעוויטני

תלמיד בישיבה

בשו"ע או"ח סי' תמ סעי' ד כ' וז"ל: "ישראל שהפקיד חמצו אצל ישראל חבירו או אצל הא"י, אף על פי שקבל עליו הנפקד אחריות עובר עליו (אף) המפקיד..." עכ"ל.

והנה נחלקו הפוסקים בפירוש הלכה זו, ש'באר הגולה' כ' שגם הנפקד עובר, וגורס תיבת "אף", וכ' שכן פוסק הב"ח. והלבוש כ' שרק המפקיד עובר ולא הנפקד. וצ"ב בסברת מחלוקתם. והנה הצל"ח פסחים (ה, ב) דן בכל הנ"ל, וכ' לבאר ביאור הלבוש, למה רק המפקיד עובר ולא הנפקד, שלכאורה אי"מ, שמפני שהמפקיד עובר לכן אין הנפקד יעבור? והרי ראינו בחמץ של שותפין ששניהם עוברין, ומה בכך שהמפקיד עובר?

וע"ז מבאר, שמכיון שחמץ לאחר שעה שישית אסור בהנאה, לכן הוי החמץ לאחר שעה ו' בטל כעפרא, ואינו שווה כלום, וא"כ נסתלק חובת האחריות מעל הנפקד, שאינו מחויב באחריות על דבר שאינו שווה כלום, ולכן כאשר המפקיד הוא ישראל, והחמץ אסור בהנאה, רק המפקיד עובר ולא הנפקד. והא דעשאן הכ' ברשותו, ולכאורה למה לא אמרינן שגם לגבי הנפקד עשאן הכ' ברשותו, כמו שעשה אצל המפקיד, ומהו החילוק? וכ' הצל"ח לחלק, שאצל המפקיד שהחמץ שלו, ורק שמפני שאסור בהנאה אינו ברשותו, ע"ז מגלה הכ' דאנו

עושין את החמץ כאילו הוא ברשותו, אבל כאן שרק קיבל עליו אחריות ואינו שלו ממש, לא אמרינן עשאן הכ' ברשותו, ולכן אין הנפקד עובר. עכת"ד.

ולכאורה טענת הצ"ח צודקת, וצ"ב איך לומד בזה ה'באר הגולה'? (ובשו"ע אדה"ז סי' תמ סעי' א, כ' ששניהם עוברים, וצ"ב בהנ"ל).

ויובן זה ובהקדים: דהנה מקור דין זה הוא ברא"ש סי' ד (פסחים), וז"ל: "יש מן הגאונים שאמרו, שישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי או אצל ישראל חבריו וקיבל הנפקד עליו אחריות, הנפקד חייב בביעורו ולא המפקד, אע"פ שהוא שלו כיון שאינו ברשותו. והביא ראיה ממכילתא וכו'. . . וה"ר יונה ז"ל היה אומר דלעולם ברשות המפקד הוא, וחייב לבערו מן התורה, כך מצאתי בשם ה"ר יונה ז"ל. ולא הבנתי ראייתו וכו'. ונ"ל דדבר פשוט הוא, דאע"פ שהנפקד קיבל עליו אחריות, מ"מ עיקר הממון של בעלים הוא, וכיון שהשאלו הנפקד ביתו לשמירת ממונו, קרינא ביה ביתו וכו'". עכ"ל.

והנה יש מחלוקת האחרונים איך לפרש שיטת הגאונים - דהמפקד אינו עובר: לפי כמה אחרונים וכן משמע מלשון הטור, הטעם ע"ז שהמפקד אינו עובר, הוא משום שהנפקד מקבל עליו אחריות, כמ"ש הטור סי' תמ: "יש מן הגאונים שכתבו, כיון שקיבל עליו הנפקד אחריות, אין המפקד עובר".

אכן השג"א והפ"י וכו' לומדים ששיטת הגאונים הוי כמו הרמב"ן והר"ן בזה, שהמפקד אינו עובר מפני שאינו ברשותו (וכדמשמע מהמכילתא שמביאין הגאונים לראיה), ולא משום שקיבל הנפקד אחריות. וכ' השג"א דזה דכ' הגאונים שהנפקד מקבל אחריות, הוא ליתן טעם לזה שהנפקד מחויב לבערו, ולא שהוא הטעם שהמפקד אינו עובר.

וצ"ב, איך הם מפרשים המחלוקת בין הרא"ש והגאונים (כ"א לפי שיטתו בהגאונים)?

ב. ובהקדים: שיש שתי אופנים באחרונים, איך לפרש כוונת הרא"ש במה שלומד שהנפקד השאל להמפקד מקום: א) שהמקום קנוי ממש להמפקד, (עד שה'מקור חיים' לומד כה'לבוש' הנ"ל, שמשום כך אין הנפקד עובר, דתו לא מיקרי רשותו). ב) שאינו קנוי ממש, ורק שכיון שהמפקד בפועל משתמש עם רשות הנפקד, דהרי הוא שומר חפצו, לא חשיב כיצא מרשותו.

וי"ל לפי אופן אחר, ששניהם, הן הגאונים והן הרא"ש, מודים שיש גדר בהשאלו לו מקום, שמכיון שהנפקד שומר החפץ בשביל המפקיד, הרי הוא משתמש עם המקום שבו מונח החמץ, ורק שפליגי האם ענין זה מספיק להיות נחשב ברשותו אם לאו. שהגאונים סוברים שאינו מספיק, והרא"ש סובר שאכן מספיק. ומשמע כך מלשון הרא"ש שכ': "אע"פ שהנפקד מקבל עליו אחריות, עיקר ממון של בעלים הוא, וכיון שהשאלו לו מקום וכו'". משמע שבא לחלוק על הגאונים, מכיון שעיקר ממון של בעלים, אבל בזה שהשאלו מקום, גם הגאונים מסכימים, שהרי כותב וכיון, שזה כמו דבר הפשוט. וא"כ במה פליגי, וע"פ אופן השני הנ"ל יובן, שזה רק השתמשות המפקיד עם המקום, ולפי הגאונים אי"ז מספיק להיחשב כרשותו. ולכן זה מחסר בהשלו, והבעלות של המפקיד.

והנה לכאורה י"ל המחלוקת הרא"ש הגאונים בשתי אופנים: דהנה הובא באחרונים, דיש לחקור מהו גדר ציווי התורה "לא יראה לך חמץ: א) דאפשר לומר שעיקר מה שהקפידה התורה, הוא על מציאות החפצא של החמץ, ואלא שאף שעיקר הלאו הוא על מציאות החמץ, אעפ"כ לא חייבה התורה לבער חמצם של אחרים, שכתנאי להתחייב על מציאות החמץ, צריך להיות בעלים שבידם לבערו. ב) שעיקר קפידת התורה אינה על עצם מציאות החמץ ושייכותו היא תנאי בחיוב בלבד, - אלא שכל עיקר הלאו הוא על בעלות ושייכות החמץ, על כך שהוא מתקיים ברשות בעליו (וכדמשמע מלקו"ש חל' טז וארא ה).

ולפי"ז אפ"ל מחלוקת הרא"ש והגאונים: שלפי הגאונים הוה כאופן הב' הנ"ל, שעיקר קפידת התורה הוא ע"ז שהחמץ נמצא תחת בעליו, וא"כ כאן שאין החמץ ברשותו אלא ברשות אחרת, הרי חסר בהשלו והבעלות של האדם על החמץ, ולכן אינו מחויב לבערו, שאינו עובר עליו, שעיקר הסיבה לקפידת התורה בב"י - חסרה.

משא"כ הרא"ש סובר כמו אופן הא' דלעיל, שעיקר קפידת התורה הוא על עצם המציאות של החמץ, ורק שכתנאי להתחייב צריך שהחמץ יהיה שלו, שאז יוכל לבערו, וא"כ כאן אע"פ שאינו ברשותו ממש, וא"כ חסר קצת בהבעלות שלו, אבל מ"מ הוי הבעלות רק תנאי לבד, ועיקר האיסור הוא על עצם מציאות החמץ, וגם השאלו הנפקד להמפקיד מקום, ולכן קרינא ביה ביתו, ואע"פ שאינו ביתו ממש, מ"מ לענין דביתך מספיק. וכיון שבפועל כאן הוי החמץ שלו, ויכול לבערו,

לכן צריך לבער, ולכן המפקיד עובר. (וכעין ביאור זה הוא בספר 'הר המלך' ח"ג, ע"ש).

והנה י"ל אופן שני לבאר המחלוקת הרא"ש והגאונים (וקצת באופן הפכי), ששניהם מודים שבעינין שיהא החמץ שלו ושיהא ברשותו כדי לעבור (שלומדים מבתיכם), ורק המחלוקת היא מהו עיקר סיבת המחייב, זה דהוה החמץ שלו, או זה דהוה ברשותו, דהנה מובא באחרונים בה'אור שמח' ועוד, וגם הראשונים ר"ן ריש מסכתין וגם במאירי, שכל גדר הלאו דב"י הוא סייג באורייתא, דשמא יבוא לאכלו, שמכיון שאיסור חמץ הוא חמור מאד, שנתחייב כרת אם אכלו, לכן עשה התורה סייג שלא יבוא לאכלו, שלא יהי' נראה ונמצא חמץ ברשותינו כל ימי הפסח. (וכמו שמדייק ה'אור שמח' מלשון הפסוק "שאר לא ימצא בבתיכם כי כל אוכל מחמצת ונכרתה").

ולפי"ז עיקר הלאו דב"י הוא, שלא יהיה חמץ בביתו וברשותו בפסח, שלא יבוא לאכלו. אכן בלקו"ש חט"ז וארא ב' ועוד, מגדיר הלאו דב"י וב"י, שלא רק זה שאסור לאכלו ואסור ליהנות ממנו, אלא שאסור אפי' שיהי' החמץ ברשותו, שהאיסור חודר בהדבר עד כדי כך שאסור להיות תחת בעלים. היינו שזה איסור עצמי שהחמץ לא יוכל להיות תחת בעלותו של האדם בפסח.

וע"פ שתי אופנים אלו בגדר ב"י, אולי יש לבאר מחלוקת הרא"ש והגאונים הנ"ל: שהגאונים לומדים כאופן הא' הנ"ל, שכל הלאו דב"י הוא סייג דאורייתא שלא יבוא לאכלו, ולכן אע"פ שכדי להיות חייב על חמץ צריך שיהיה החמץ שלו (לא יראה לך), אבל עיקר סיבת המחייב הוא זה שנמצא החמץ ברשותו ובביתו ויבוא לאכלו. ולכן אם אין החמץ ברשותו, אינו עובר, שחסר כל עיקר סיבת המתחייב.

משא"כ הרא"ש לומד כאופן הב' הנ"ל, שב"י הוא איסור עצמי, שאסור שיהי' חמץ תחת בעלותו בפסח, ולכן אע"פ שאינו ברשותו, אבל עיקר סיבת המחייב זה דהוה החמץ שלו עדיין קיימת, ולכן כיון שהשאל לו מקום, ששומר החמץ בשביל המפקיד, הוה עובר.

דהיינו, ששניהם מודים שהנפקד השאל לו מקום להמפקיד, וכדלעיל - ששומר החמץ בשבילו, ורק שהמחלוקת תליא בהא דהגאונים סוברים שאי"ז מספיק להיחשב דהוה ברשותו, דעיקר איסור ברשותו הוא ברשותו ממש, ביתו ורשותו שהם שלו, והוא דר בהם, ולכן אינו מספיק זה שהשאל לו מקום, וכדלעיל באופן השני בביאור

דעת הרא"ש, שאין המקום קנוי להמפקיד ממש, ורק שמשתמש עם המקום שבו מונח החמץ. ולפי שיטת הגאונים אי"ז מספיק להיות נחשב ברשותו, מכיון שזה שהחמץ הוה ברשותו הוא העיקר, לכן אי"ז עיקר רשותו ורק השתמשות מקום ואינו עובר. משא"כ לפי הרא"ש העיקר הוא בבעלות, ורק זה שכשאינו ברשותו יש חסרון בבעלות שלו, וכיון שהשאל לו מקום להמפקיד, אינו חשיב כחסרון בבעלותו, דהרי הוא נמצא כאילו ברשותו ממש.

ג. והנה במחלוקת הטור והשג"א בביאור שיטת הגאונים דלעיל: אם פירושו שמכיון שהנפקד מקבל עליו אחריות, לכן אין המפקיד עובר - דרך הטור; או שלא תלוי כלל בקבלת האחריות של הנפקד, ורק שכיון שאינו ברשות המפקיד אינו עובר, שבעינין שיהא החמץ ברשותו ואינו - דרך השג"א.

לכאורה שתי ביאורים הנ"ל במחלוקת הרא"ש והגאונים, יהיו מתאימים כ"א לפי ביאורו בהגאונים: שלפי דרך הטור דסברת הגאונים הוא, שכיון שהנפקד מקבל אחריות, לכן אין המפקיד עובר - הביאור במחלוקת הרא"ש והגאונים יהיה יותר מתאים כאופן הא' הנ"ל, שהגאונים סוברים שהעיקר סיבת המחייב הו"ע הבעלות, זה שנמצא החמץ ברשותו, וכיון שקבל הנפקד עליו אחריות, הוה חסרון בבעלותו של המפקיד על החמץ, שהנפקד מקבל אחריות עליו, והרי נמצא בביתו וכו'. ויש חסרון בבעלות הבעלים, ולכן אינו עובר.

משא"כ הרא"ש סובר, שעיקר סיבת המחייב הוה מציאות החמץ, שהתורה הקפידה על מציאותו של החמץ, ורק בתור תנאי צריך שיהיה בעלים, וכיון שכאן הרי הוא בפועל הבעלים, ממילא ישנו עיקר סיבת המחייב ועובר. (דהיינו, דביאור זה יותר מתאים עם הטור, שלומד שבקבלת אחריות דהנפקד תליא מילתא, שלכאורה מהו השייכות בקבלת אחריות של הנפקד, אבל אם לומד בהגאונים דגדר ב"י הוא מצד בעלות, יובן שכאשר הנפקד מקבל אחריות, הוי זה חסרון בבעלותו, ולא רק זה שאינו ברשותו, אלא ברשות אחרת, דאזי אין זה חסרון כ"כ בבעלותו, שרק נמצא ברשות אחרת, אבל הוא בעלים לגמרי עליו, משא"כ כאשר הנפקד קבל עליו אחריות).

משא"כ דרך השג"א הוה מתאים יותר כמו אופן הב', שהטעם דהגאונים תליא אך ורק שהחמץ אינו ברשותו, ובעינין שהחמץ יהיה ברשותו כדי לעבור. שהגאונים סוברים שעיקר סיבת המתחייב, הוא זה שנמצא החמץ ברשותו וביתו, דהוה סייג מדאורייתא שמא יבוא

לאכלו, וא"כ, אם אין החמץ ברשותו, אזי חסר עיקר סיבת המחייב, דהוה משום סייג שלא יבוא לאכלו. אבל אם אינו ברשותו, אלא ברשות אחרת, אזי אינו שייך הך חששא ולכן אינו עובר בב"י (ואינו תלוי בקבלת אחריות הנפקד, דאיך זה שייך כאן, ורק משום דאינו ברשותו).

משא"כ הרא"ש סובר, שעיקר סיבת המחייב, הוא זה שנמצא החמץ בבעלותו. וכיון שכאן בפועל הוה עדיין שלו והשאל לו מקום, נתקיים עיקר סיבת המחייב ועובר. [ואע"פ שביארנו שיטה כזו בביאור הראשון בהגאונים, אבל זה שתי ביאורים נפרדים במחלוקתם, ויוכל להיות כ"א לפי ביאורו].

וע"פ כל הנ"ל אפשר לבאר מחלוקת ה'באר הגולה' וה'לבוש' שהובאנו לעיל, בדין למסקנא שפוסקים כמו הרא"ש שהמפקיד עובר בב"י: שה'באר הגולה' מגיה בשו"ע "אף] המפקיד", היינו שגם הנפקד יעבור, והלבוש כ' שבוודאי רק המפקיד עובר ולא הנפקד, משום שלאחרי שעה שישית הוי החמץ אסור בהנאה, ואינו שווה כלום, וא"כ נסתלק חיוב האחריות מעל נפקד, והא דלא מחזירין אותו לרשותו כמו שמחזירין אותו אצל כל בעל חמץ, הוי משום שכל בעל הוה החמץ ממש שלו, ולכן מחזירין החמץ ברשותו לעבור, משא"כ כאן דהוי רק גורל"מ וכו', ועכ"פ קשה על ה'באר הגולה' (ואדה"ז בסי' תמ), איך שייך שהנפקד יעבור בב"י.

וע"פ הנ"ל אולי אפשר לומר, שהמחלוקת דה'באר הגולה' וה'לבוש' תלוי' במחלוקת הטור והשג"א בביאור מחלוקת הגאונים והרא"ש, ולפי שני הדרכים הנ"ל: שלפי דרך השג"א נמצא, שטעם הרא"ש הוא מפני שעיקר סיבת המחייב הוה הבעלות, ולכן אע"פ שאין החמץ ברשותו ממש, מ"מ כיון "שעיקר הממון שלו", וגם הנפקד השאלו מקום, הוה חייב. ולפי ביאור זה שעיקר סיבת המחייב הוה הבעלות, א"כ מסתמא רק המפקיד יעבור, שהוא הבעלים האמיתיים על החמץ, ולכן מחזירים החמץ לרשותו דוקא, ולא אצל הנפקד דהוה רק גורל"מ וכמו הצ"ח.

משא"כ לפי ביאור המחלוקת בדרך הטור הנ"ל, נמצא שהרא"ש לומד שעיקר סיבת המחייב, הוה זה שהמציאות דחמץ נמצא בעולם, וזה דהוה שלו הוא רק תנאי בהחיוב, ולכן מספיק זה דהוה החמץ שלו של הבעלים, אע"פ דאינו ברשותו, מכיון שזה רק תנאי שיהיה לו שייכות להחמץ ויוכל לבערו. ולפי פירוש זה, לכאורה גם הנפקד יעבור, שעיקר סיבת המחייב הוה על מציאות החמץ, וזה דהוה שלו

הוה רק תנאי בלבד שצריך שיהי' להאדם יחס על החמץ, וכיון שכאן הוא מקבל עליו אחריות, וגם החמץ אצלו, בודאי עשאן הכי ברשותו.

גם, שציקר סיבת המתחייב הוא המציאות של החמץ, וגם הנפקד יש לו שייכות להחמץ שמקבל עליו אחריות, ואינו נוגע שהוי רק גורל"מ, ועשאן הכ' ברשותו להתחייב. כל הנ"ל בדא"פ.



"כיון שרבתה מצה מותרת"

הת' לוי וולבובסקי
תלמיד בישיבה

פסחים ז, א: "אמר רבה בר רב הונא אמר רב: הפת שעטיפשה, כיון שרבתה מצה מותרת". ורש"י מפרש על אתר (ד"ה "כיון שרבתה מצה"): "קס"ד אם נשתמשו בתיבה זו מצה יותר מחמץ, אזלינן בתר רובא ומותרת". דהיינו, שהיתה "תיבת פת" בהבית, ומשתמשין בה במצה יותר מבחמץ, לכך אם מוצאים חתיכת פה שעטיפשה, היות שרוב הכא הוה מצה, בפשטות היא מצה ומותרת.

ולכאורה יש לעיין בזה, מהו הכוונה שרובה מצה, על איזה זמן מדובר, האם צריך שיהי' רוב במשך כל השנה או שמספיק רק עכשיו בפסח? ולכאורה מסתימת לשון רש"י, משמע שמדובר בכל אופן של רוב, שסותם ואומר רוב סתם, ולא מפרט שצ"ל רוב במשך כל השנה.

מיהו מהמשך הסוגיא יש להוכיח שאינו מדובר בכל אופן של רוב, וכדלקמן: כשהגמ' אומרת: "אי עיפושה מוכיח עילויה, כשרבתה מצה מאי הוי" (פ'): שאם העיפוש מוכיח שהפת היא זמן רב לפני הפסח, אפי' אם יש בקופסא זו מצה יותר מחמץ, עיפושה מוכיח עילויה שהיא מלפני פסח וחמץ הוא).

דהיינו, דלהגמ' פשוט שלפני פסח הי' רוב חמץ, ולכך אם עיפושה מוכיח עלה שהיא מלפני הפסח, נחשב כרוב חמץ. וא"כ, מזה מוכח, שא"א לומר שהי' רוב כל השנה, כי א"כ, מה עיפושה מוכיח עלה, ואפי' אם הי' מלפני פסח, עדיין יכולה להיות מצה.

ועפ"ז יש דרך אחד שכל הגמ' יכולה לילך בו, והוא שהתחיל להשתמש בתיבה זו ג' ימים לפני פסח רק בחמץ, ומוצא חתיכת פת ביום הרביעי של פסח, ולכך יש רוב מצה של ד' ימים של פסח נגד ג'

ימים שלפני פסח, ומצד השני עיפושה מוכיח עלה שהיא מהג' ימים הראשונים שלפני הפסח, ולפני פסח הי' רק חמץ.

ויש להוסיף, שיש לחלק בין דינא דגמרא לסברת הגמ', שהדין הוא שאם יש רוב מצה בתיבה מותרת, מדובר בכל אופן של רוב, וכפשוט, וכדמוכח מרש"י לעיל. מיהו השקו"ט שבדבר, זה מתאים לכמה דוכתין ברוב, שאינם כ"כ מובנים ע"פ דברים אחרים, ולכך שואל עליהם.



חסידות

קרקע המשכן נשתנה ממסע למסע

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בד"ה "ודוד עבדי" תשל"ב (סהמ"מ ו' ע' ע"ז) כותב כ"ק אדמו"ר (אות ב'): "...דזה שביהמ"ק הי' מדומם [ודלא כהמשכן שרק קרקע המשכן הי' מעפר, דומם, אבל כותלי המשכן היו מצומח, והמכסה שעל המשכן (היריעות) הי' מחי], הוא, כי זה שדומם הוא למטה מצומח הוא ע"פ סדר ההשתלשלות, אבל בשרשם, שורש הדומם הוא למעלה משורש הצומח וחי....".

והנה, על התיבות "שרק קרקע המשכן הי' מעפר" כותב רבינו בהע' 7: "שנשתנה ממסע למסע". ולכא' צ"ב, מה זה נוגע כאן אשר קרקע המשכן הי' משתנה ממסע למסע? ז"א, באם קרקע המשכן לא הי' משתנה ממסע למסע (ולמשל, אילו יצוייר שלקחו עמהם בהמסעות כל הקרקע של המשכן מפעם הראשונה שהוקם), האם הי' זה "גורע" בה"דוממות" שלו, ובפרט כאשר הביהמ"ק הי' מדומם שנשאר על עמדו, ומ"מ מיחשיב דומם טובא (ואדרבה, זהו טבע הדומם)?

(משא"כ כשרוצים לבאר אשר קדושת המשכן התפשטה וחדרה בכל חלקי המשכן, גם בהעפר וקרקע המשכן - והראי' מעפר סוטה וכו', אז מדגישים אשר זהו למרות - שבניגוד לשאר חלקי המשכן - הי' עפר המשכן משתנה ממקום למקום).

ואולי אפשר ל"עפ"י מה שלכאורה יוצא מהמאמרים ד"פדה בשלום" ו"להבין ענין נ"ח" תשכ"ו, ומד"ה "באתי לגני" תשל"ב (כולם בסהמ"מ ו', עיי"שה), אשר (בפרטיות) הברור דביהמ"ק הי' בדרך אתהפכא (מנוחה), והברור דמשכן הי' בדרך אתכפיא ומלחמה, (אבל) אתכפיא המביאה לאתהפכא, והברור שנעשה ע"י הליכת המשכן והארון במדבר, הי' ברור בדרך מלחמה ואתכפיא, שבא (לכאו') כתוצאה מזה אשר כשהמשכן והארון היו באופן של "ובנוחה", הי' הברור בבחי' אתכפיא המביאה לאתהפכא.

ואולי י"ל, אשר זה שהי' המשכן יכול לפעול פעולתו גם בעת שנתפרק וכו', הי' תוצאה מזה שהמשכן עצמו נבנה לכתחילה באופן שישתנה (קרקיעתו ועפרו) ממקום למקום.

ואולי זוהי הכוונה שבהערה הנ"ל: אשר אחרי שמבאר שפעולת ביהמ"ק הי' גדולה יותר מפעולת המשכן, מאחר שהי' כולו מדומם (ביטול, ומדרס לכל וכו'), משא"כ בהמשכן רק קרקע המשכן הי' מדומם, מרמז בהערה אשר כיון שפעולת המשכן בהמדבר הי' צ"ל לא רק כשהי' על מקומו אלא גם בעת נסיעותיו, ע"כ גם עפר המשכן הי' משתנה ממקום למקום.



ב' פרשיות ראשונות דק"ש

הרב דוד פלדמן

עורך ראשי ביצעד הנחות בלה"ק

בד"ה "יהודה אתה" גו' תשל"ח, מבואר, ש"ראובן ושמעון הו"ע ב' פרשיות דק"ש . . ועי"ז באים אח"כ לשמו"ע, בחי' ההודי' והביטול דבחי' יהודה". ומבאר העניין דראובן (ע"ש כי ראה גו') ושמעון (ע"ש כי שמע) בעבודת ה' דכאו"א מישראל, ש"בחי' ראובן הוא שעבודתו לקונו היא לא בבחי' השגה לבד, כ"א בבחי' ראי'. . . שהעניין מתאמת אצלו כאילו הוא רואה בראי' חושית ממש. ומראי' זו הוא בא לבחי' אהבת הוי", "ובחי' שמעון . . . שהעבודה שלו היא בבחי' שמיעה והשגה לבד ולא בבחי' ראי', ומכיון שאז הוא עדיין בבחי' ריחוק . . . צריכה להיות עבודתו בקו היראה".

ולכאורה, עפ"ז נמצא שהמדריגות דראובן ושמעון הם שני סוגי עבודה השייכים לסוגים שונים בבנ"י, שיש מי שהגיע בעבודתו לבחי' ראי', ויש מי שעבודתו היא עדיין בבחי' שמיעה בלבד, ואין זה באופן

שהם שני מדריגות בעבודתו של כאו"א מישראל, שהרי, מי שהגיע בעבודתו לבחי' ראי', שוב אינו צריך לעבודה שהיא בבחי' שמיעה בלבד. ולכאורה, מפשטות הדברים שראובן ושמעון הם ב' פרשיות דק"ש שעל ידם באים לשמו"ע, נראה, שב' המדריגות דראובן ושמעון צריכים להיות בעבודתו של כל אחד מישראל?

ולהעיר, שבתו"א (שהובא בתחילת המאמר) מבואר שראובן שהו"ע פרשה ראשונה דק"ש הוא בחי' רצוא, ושמעון שהו"ע פרשה שני' דק"ש הוא בחי' שוב, "כי ראי' היא מקרוב, והיינו בחי' אהבה שמחמת הקירוב, אבל שמיעה היא מרחוק והיא הגורמת בחי' יראה . . וכמ"ש "וירא העם וינועו ויעמדו מרחוק", שבשביל "וינועו" שנפל עליהם אימה ופחד ולפיכך "ויעמוד מרחוק" בבחי' שמיעה, וכעניין אם רץ לבך שוב לאחד".

ומשמעות הדברים, לכאורה, שעניין השמיעה מרחוק אינו מפני שאינו שייך עדיין לענין הראי', אלא, שלאחרי הראי' והאהבה שעל ידה, בחי' רצוא, אזי נעשה אצלו בחי' שוב, שנופל עליו אימה ופחד, ולכן עומד מרחוק בבחי' שמיעה, והיינו, שלאחרי האהבה והקירוב, מגיע לדרגא נעלית יותר, שמרגיש שלאמיתתו של דבר הרי הוא עדיין בבחי' ריחוק, ועפ"ז יכולים שפיר להיות שני הדרגות דראובן ושמעון בעבודת כל אחד מישראל.

אבל ע"פ המבואר בד"ה "אתה יודוך" תשל"ח, ש"בחי' שמעון . . שהעבודה שלו היא בבחי' שמיעה והשגה לבד ולא בבחי' ראי'. ומכיון שאז הוא עדיין בבחי' ריחוק . . צריכה להיות עבודתו בקו היראה" (היינו שהריחוק הוא בגלל שעדיין לא הגיע לבחי' הראי') - יוקשה לכאורה, מהו עניין בחי' שמעון, פרשה שני' דק"ש, אצל מי שעבודתו היא בבחי' ראי'?

ואולי יש לבאר זה ע"פ המבואר בד"ה "וכתבתם" תשכ"ט, שיש גם מעלה בשמיעה לגבי ראי' - ביחס למדריגות נעלות שאינם יכולות להתגלות בבחי' ראי', ויכולים להשיגם רק ע"י שמיעה, וע"ד מעלת חכם על נביא, שהשגת החכם היא במדריגות נעלות יותר מהמדריגות שרואה הנביא (ומוסיף לבאר, שכאשר השמיעה היא באופן של קבלת עול, אזי גם המדריגות שלמעלה מהגבלות, נמשכים בפנימיות, עיי"ש בארוכה).

ועפ"ז מובן, שגם מי שעבודתו היא בבחי' ראי', יש אצלו גם עבודה שהיא בבחי' שמיעה והשגה לבד ולא בבחי' ראי' - במדריגות נעלות

יותר שבהם אי אפשר להיות ענין של ראי' כי אם שמיעה בלבד, וכיחס למדריגות אלו עבודתו היא בקו היראה.

אך עדיין דוחק קצת לפרש כן בלשון המאמר "ומכיון שאז הוא עדיין בבחי' ריחוק . . שעניין האלקות אצלו הוא רק בבחי' שמיעה", שמשמעות הלשון שמדובר אודות מי שנמצא במעמד ומצב שכללות עניין האלקות אצלו הוא בבחי' שמיעה בלבד, ולא שעניין השמיעה הוא רק ביחס למדריגות נעלות יותר, שבהם אי אפשר להיות ענין הראי'.



שלא לשוח שיחה בטלה שחרית ערבית ומנחה

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

בגליון האחרון [תתנא עמ' 36 ואילך] כתבתי לבאר במ"ש רבנו הזקן ב'אגרת הקדש' (סי כד), וז"ל: "שלא לשוח שיחה בטלה . . שחרית ערבית ומנחה וכו'". ש'בהערות ותיקונים' (ע' ר) כ"ק אדמו"ר זי"ע מעיר בדרך אפשר: "מנחה ערבית. והעובר". ובהערה שם ב'הוספה לאחר זמן", כתב הרבי זי"ע "נ"ל בדא"פ לתרץ הסדר וכו', ע"ש.

והנה לפי התירוץ שם, הרבי מסביר הקדמת ערבית למנחה - וגם הוספת הוא"ו לפני מנחה, אבל עדיין נשאר בתיקון-מחיקת ה"וכו'" שם. - דבאמת ב'הלכות ותיקונים' שם הרבי עשה ג' תיקונים: א. הקדמת מנחה לערבית. ב. מחיקת הוא"ו שלפני "מנחה". ג. מחיקת ה"וכו'".

ברם, לפי מה שביארנו בגליון שם, יבואר לכאורה גם ה"וכו'" שם. ד'ערבית" בשו"ע הכוונה לתפלת הערב, שכולל את מנחה וערבית ביחד (או"ח סי' צ סט. תקסו ס"ק. יו"ד שפד ס"ג), לפי"ז יבואר היטב הסדר במ"ש רבנו הזקן באגה"ק "שחרית ערבית ומנחה וכו'". דרבנו מזהיר כאן שלא לשוח שום שיחה בטלה, דאזהרה זו חלה ראשית כל על תפילת "שחרית", שהיא הראשונה והכי ארוכה (ולכן זקוקים לאזהרה בראשונה, כיון שקשה יותר "להתאפק" לאורך זמן כ"כ). ואח"כ מזהיר (לפי הסדר) על תפלת "ערבית", שהכוונה כאן לתפילות הערב של מנחה וערבית ביחד (שהם גם פחות ארוכות משחרית, אבל

יותר ארוכה ממנחה או מעריב (בנפרד). ואח"כ מזהיר - ב"וא"ו המוסיף - על אלו שמתפללים מנחה בנפרד (דהיינו התפלה הכי קצרה). ואח"כ מזהיר - בה"וכו", על אלו שמתפללים מעריב בנפרד. ואינו צריך להזכיר שוב "ערבית" בהדיא בנפרד, כיון שזה כבר נכלל במ"ש בהדיא "ערבית" (הגם ששם זה כולל מחנה מעריב יחדיו כנ"ל), אבל מנחה בנפרד שפיר שצריך להזכיר בהדיא, כיון שיש אפשרות לטעות שאינו בכלל אזהרה זו (לאילו שחושבים ד"ערבית" כאן הוא למעריב בלבד). ועוד י"ל, דה"וכו" כוונתו גם להזהיר על תפילות מוסף ונעילה (ביוה"כ), שאינם תדיר כמו "שחרית וערבית".

ולפי"ז א"ש מאוד סדר התפילות: שחרית ערבית. (- ותפילות מנחה וערבית, מוסף ונעילה).

[והנה העירני ש"ב הת' שמואל ביסטריצקי שי' ממ"ש הרמ"א באו"ח הלכות נפילת אפים (סי' קלא ס"א): "והעיקר להטות בשחרית כשיש לו תפילין בשמאלו על צד ימין משום כבוד תפילין, ובערבית או כשאינן לו תפילין בשמאלו יטה על צד שמאל".

ולכאור' "בערבית" אין נפילת אפים כמ"ש להלן בס"ג? אלא שערבית כאן אין הכוונה לתפלת ערבית שבלילה, אלא לתפילת מנחה שבתפילת הערב - שנקרא ג"כ ערבית כנ"ל, וכן כתב מפורש ב'משנה ברורה' על אתר].



נפשות אוה"ע - תניא פ"א

הרב חיים דלפין
ברוקלין, ניו יורק

בסוף פרק א' דתניא מביא אדה"ז: "משא"כ נפשות אוה"ע הן משאר קליפות טמאות...". ומביא ג' מקורות לזה: א) שאין בהם טוב כלל כמ"ש בפע"ח שער מ"ט פ"ג. ב) "וכל טיבו דעבדין . . לגרמיהו עבדין", וכ"ק אדמו"ר מציין ברשימות על תניא, שמקור דברים אלו הוא 'תקוני זהר' תיקון ו. ג) "וכדאיתא בגמרא ע"פ חסד לאומים חטאת . . אינן אלא להתייהר". וע"ז מציין כ"ק אדמו"ר דהמקור הוא ב"ב י, ב.

ולכ' כל הענין אודות נפשות אוה"ע, איך זה נוגע לכללות הענין דנפה"ב? היינו מה זה מוסיף בהבנת הענין דנפה"ב דישראל - שזה מה

שנוגע כאן? ולכ' זה דבר צדדי? חיפשתי בביאורי תניא ואף א' אינו מעיר ע"ז. ובלשון כ"ק אדמו"ר א קלאץ קשיא!

שאלתי זאת לח"א, וענה לי: ש"בעל-הבתים", כשרואים החילוק בין נפה"ב דישראל ונפשות דאוה"ע, מבינים יותר "גדלות וכשרות" נפה"ב דיהודי. אבל אפי' תימא שזה אמת, אזי נמצא שבאמת אדה"ז לא הי' צריך להביא הענין דאוה"ע וכו', ורק הביא זאת בתור עניין צדדי לחזק עיקר הביאור אודות נפה"ב, ולפענ"ד קשה מאוד לבאר בזה פשט בתניא, היות שאדה"ז מביא ג' פרטים בנוגע לאוה"ע, ואם זה ענין צדדי, למה לא לעשות מטפל עיקר, ומבאר הטפל בהרחבה עד שמביא ג' פרטים בזה?

ואולי י"ל בדא"פ, - ורק בדרך רמז וכו', היות שידוע הזהירות שלא לחדש חידושים בתושב"כ דחסידות - שאדה"ז כיוון במיוחד לג' פרטים אודות נפשות אוה"ע, היות שכוונתו לג' קליפות הטמאות, ובמילא הביא ג' פרטים כנגד הג' קליפות הטמאות.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה, לזכות הרבים, אם שמעו בזה מהמשפיעים וכו'.



ג' בחינות ארץ

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

במאמר ד"ה "והי' מדי חדש בחדשו" גו', מש"פ וארא תשמ"ג (בלתי מוגה), מדבר כ"ק אדמו"ר עה"פ בפ' וארא, "וגם הקימותי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען, את ארץ מגוריהם, אשר גרו בה", וז"ל: "...ונאמר כאן ג' ענינים, א' ארץ כנען, ב' ארץ מגוריהם, ג' אשר גרו בה. וכמו שמבאר אאמו"ר בהערות לזהר ריש פרשתנו שהם ג' ענינים, די'ש לומר שג' ענינים אלו הם ג' הבחינות המבוארים בתורה אור בתחלתו על הפסוק ארץ ארץ ארץ שמעי דבר ה', שהם כנסת ישראל, תורה שבעל פה ומצוות".

והנה ביאור זה נאמר כאן בקיצור נמרץ, כנראה מסגנון הדברים; ולכאורה חסר ביאור: כיצד רואים בג' הענינים שבפסוק זה - "ארץ כנען", "ארץ מגוריהם", "אשר גרו בה" - את ג' הבחינות של כנסת ישראל, תורה שבעל פה ומצוות? ומהו קשר הדברים?

ולכאורה יש לבאר זה בפשטות, על פי המבואר בהשיחות שלאחרי המאמר (התוועדויות תשמ"ג ח"ב ע' 847 בסופו), שמבאר שם ג' ענינים אלו שבפסוק בעבודת האדם, ולפי"ז אפשר להבין את שייכותם לכנסת ישראל, תורה שבעל פה ומצוות. וז"ל השיחה שם: "ידוע פתגם אדמו"ר הצ"צ "מאך דא ארץ ישראל", כלומר, שבכל מקום שיהודי נמצא - עליו לעשות שם "ארץ ישראל". והענין בזה: "ארץ" הוא מלשון רצון - למה נקרא שמה ארץ על שם שרצתה לעשות רצון קונה, וגם מלשון ריצה, וזהו מה שכל אחד ואחד מישראל נקרא בשם "ארץ חפץ" - מפני הרצון והריצה למלא את רצון קונו.

וכאשר יהודי פועל תנועה זו - שתהיה בגלוי - אצל כל בני ביתו, על ידי זה הוא עושה מביתו "ארץ ישראל". וכאשר פועל תנועה זו על כל אלו שנמצאים בסביבתו (חלקו בעולם) - על ידי זה עושה מהסביבה כולה "ארץ ישראל" ("מאך דא ארץ ישראל").

ובזה ישנם ג' דרגות - "ארץ כנען", "ארץ מגוריהם", "אשר גרו בה": "ארץ כנען" מורה שעדיין צריכים להפכה ולעשותה "ארץ ישראל", כלומר, שצריכים לפעול שתנועת הרצון והריצה לעשות רצון קונו תהיה בגלוי;

למעלה מזה - "ארץ מגוריהם", כלומר, שכבר נהפך הענין ד"ארץ כנען" ונעשה ראוי להיות "ארץ מגוריהם" של בני ישראל; ולמעלה מזה - "אשר גרו בה" בפועל ממש, כלומר, לא זו בלבד שהיא ראויה להיות "ארץ מגוריהם", אלא "אשר גרו בה" בפועל ממש".

וכד דייקת שפיר בביאור זה שבשיחה, הרי חד הוא עם המבואר בהמאמר, ועל הסדר: "ארץ כנען" מורה על כך שהרצון לאלקות עדיין אינו בגילוי כ"כ, וצריך לפעול כדי לגלות זאת - וזה מתאים עם כנסת ישראל, שיתכן והרצון של יהודי לאלקות אינו בגלוי וצריכים לפעול בו לעורר זאת (ראה היום יום יז אייר);

"ארץ מגוריהם" - שכבר נהפך להיות "ארץ מגוריהם" של בני ישראל, היינו, שהרצון האלוקי הוא בו באופן גלוי - וזה מתאים עם התורה שבעל פה, שבה רצון העליון הוא בגלוי;

"אשר גרו בה" - שכבר בא הרצון בפועל ממש, והן המצוות, שבעשייתן ממשיכים את הרצון העליון בפועל ממש. וק"ל.



איסורי דרבנן - ק"נ או גקה"ט

הת' אליעזר וואלף

שליח בשיבת תות"ל - רוסטוב ע"נ דון

ברפ"ח תניא מתחיל "ועוד זאת", ומבאר על ג' קליפות הטמאות, שאם אכל מאכלות אסורות, אפי' התפלל ולמד אח"כ בכח אכילה זו, מ"מ אין החיות שבה עולה ומתלבשת בתוך תיבות התורה. וממשיך: "ואפי' הוא איסור דרבנן שחמורים דברי סופרים כו'". ע"ש.

ולכאור' צ"ע, דידוע מה שמבואר בדא"ח הבדל בין איסורים דרבנן לאיסורים מה"ת, שזה שאיסורי דרבנן (לכמה הדיעות) הם רק איסורי גברא, הוא משום שהדבר עצמו לא נהי' אסור, ומקבל חיותו מק"נ. משא"כ איסורים דאורייתא, שהם נחשבים כאיסורי חפצא, הוא משום שהדבר עצמו מקבל חיותו מגקה"ט.

ועפ"ז יש לתמוה על מה שכ' אדה"ז כאן. דהרי מדבר בדברים אסורים ש"אסורים וקשורים בידי החיצוניים", וכ"ז שייך בגקה"ט גרידא, וא"כ איך הוא מזכיר כהמשך לזה גם איסורי דרבנן? ובאמת, ראה לקו"ש חכ"ט (ע' 106 הע' 21) שכותב שם: "צע"ג איך ליישב עפ"ז [שלכמה דיעות איסורים דרבנן הם רק איסורי גברא] מש"כ בתניא רפ"ח כו'".

[וכאן המקום לתמוה קצת, מהא דבספר מ"מ וליקוטי פירושים (להרב חיתריק) על קטע זה בתניא מצויין ללקו"ש ח"ח ע' 55 הע' 38, דשם בשיחה מזכיר הרבי את שיטה הנ"ל (שאיסורי דרבנן הם רק איסורי גברא), ובהע' 38 מצייין לרפ"ח תניא. ולכאור' מסגנונה של ההערה משמע להביא ראי' וסיוע וכיו"ב למ"ש בפנים, ומה רואה הרבי בהמבואר בפ"ח תניא לסייע או לבאר את השיטה שמדוברת בשיחה? וצ"ע.]

והנה, בהדרן על מסכתות ברכות ומו"ק (נדפס בסה"מ מלוקט, ו עמ' קיג ואילך) מבאר, שכל מה שחידשו החכמים לאחר מ"ת נעשה חלק מהתורה גופא, ובהע' 46 מביא השקו"ט הנ"ל בגדר מצוות מד"ס, שמובא ב'אתון דאורייתא' כלל יו"ד, ושם מובא המדרש שהקב"ה אומר לבנ"י שכל מה שגוזרים חכמים עליכם תהיו מקיימים, ש"אף על דבריהם אני מסכים". ומזה מוכיח הר"י ענגל שאפי' על איסורים דרבנן חל האיסור על החפצא, כיון שאחרי גזירתם בא הקב"ה ומסכים וגם הוא אוסר את הדבר. ואח"כ מצייין הרבי לרפ"ח דתניא.

ולכאור' הכוונה כאן היא, שגם שם הולך אדה"ז בשיטה הנ"ל שאיסורי דרבנן הם ג"כ איסורי חפצא. וכן בהע' 57 (שם) מסביר הרבי עפ"ז את המשך דברי אדה"ז הנ"ל, "שחמורים ד"ס יותר מדברי תורה", שכוונתו בהוספה זו לבאר איך שאיסור שחכמים בו"ד גזרו, אפשר שיחול גם על החפץ עצמו (אע"פ שהקב"ה בתורה התיירו), והטעם הוא כיון שחמורים כו', עיי"ש לשלימות הביאור. ועפכ"ז מובן היטב דברי אדה"ז כאן.

(ולהעיר גם מלקו"ש חכ"ב קדושים (א) הע' 19 ו-21, שמפלפל שם בלשון אדה"ז בהל' פסח, ומסיק, דמשמע מיני' שחמץ בתוך פסח הוא איסור חפצא אף שחמץ שעבר עליו הפסח אסור רק מדרבנן, ונשאר שם בצ"ע. ואולי זהו ע"ד הנ"ל).

[ודא"ג חשבתי להעיר, דעיקר הבעי' בשיטה זו (דאיסורי דרבנן הם גם על החפצא, כמו שהאריך הרב ענגל) - היא, דאיך יתכן שחכמים יפעלו איסור בתוך דבר המותר עצמו.

והנה בס' מ"מ וליקוטי פירושים בתניא ע' קסה מציין לשיחה ש"פ משפטים תשכ"ט, דשם חוקר הרבי בענין איסורים: אם אומרים שכיון שתורה אסרה הדבר, לכן החפץ נהי' אסור בידי חיצונים; או שכיון שהדבר אסור וקשור, לכן אסרה אותו תורה?

והנה, לפי צד השני, לא קשה כ"כ, דיש לפרש, שהדבר (שעליו גזרו החכמים) הי' כבר אסור מראשית התהוותו, ומצד איזה סיבה שתהי' לא אסרה אותו תורה, ואח"כ הגיעו החכמים ואסרוהו, ואי"ז שהם חידשו בתוך הדבר את איסורו, וצ"ע. ואין שיחה זו תח"י כעת].

והנה, עדיין צ"ב מה שמקשה הרבי בלקו"ש חכ"ט (שהזכרנו לעיל), שצ"ע איך ליישב דברי אדה"ז לפי השיטה השני', שד"ס איסורי גברא הם. היינו, שהרבי לא הסתפק בזה שאדה"ז סובר כשיטה שגם איסורים שמד"ס מקבלים חיותם מגקה"ט, ומקשה גם לשיטה השני' הנ"ל.¹

(1) וכד דייקת שפיר, נראה מדויק היטב בדברי אדה"ז לפרש שקאי גם לשיטה דאיסורי גברא הם. וז"ל: "מי שאכל מאכל איסור. לשם שמים לעבוד ה'. . וגם פעל ועשה כן. . אין החיות שבה עולה ומתלבשת. . מפני איסורה בידי הס"א משלש קליפות הטמאות, ואפי' הוא איסור דרבנן, שחמורים דברי סופרים כו". ורואים בזה, שמזכיר איסורי דרבנן אחרי שכבר הזכיר טעם דגקה"ט, ולכאור' מוכח שהוא ממשיך לדבר בכיוון אחר, דהיינו אפי' באיסורי גברא.

ואולי הי' אפשר לבאר, ובהקדם: דהנה בספ"ו כשהתחיל לבאר התוכן דגקה"ט, הדרגות שבקליפות אלו, והזכיר כמה דוגמאות איך שהם במדבר, בחי ובצומח. ושם כל הדוגמאות שהזכיר הם איסורים דאורייתא, ולא הזכיר אף איסור ד"ס. ולכא' זה ישמש כסיוע לשיטה זו - שאיסורי דרבנן הם איסורי גברא (ומקבלים חיותם מק"צ כנ"ל).

אולם, בפ"ח מתחיל אדה"ז לבאר "עוד זאת" - עוד נקודה, והיא, שלבד זאת מה שהסביר לעיל שקיימת קליפה כזו שאסורה וקשורה בידי החיצוניים, הנה בנוסף לזה הוא מזהיר, שאפי' אם ינסה אכן לבררה, עי"ז שילמד ויתפלל בכח אכילה זו, אין זה יועיל לו.

ולכא' י"ל, דרק לגבי הביורור אפשר להשוות איסורי דרבנן לאיסורי תורה, וע"ד הלשון "מה לי איסורי חפצא מה לי איסורי גברא", דמכיון שיש איסור בדבר, אפי' את"ל שזהו רק אצל הגברא, שרק עליו מוטל איסור אכילת מאכל זה, מ"מ אפי' איסור כזה כבר אינו מאפשר את עליית המאכל ע"י אכילתו. דכיון שאוכל מאכל אסור (מד"ס), ממילא נעשה הוא "אצל" אסור וקשור בידי החיצונים, ואיך יתכן שיתעלה המאכל באכילת האסור? ועפ"ז מסתדר למה הזכיר אדה"ז בענין איסורים מד"ס דוקא כאן (פ"ח).

[ולהעיר ממכתב כ"ק אדמו"ר (נדפס בלקו"ב א' ע' שפו, ומצויין בס' מ"מ וליקוטי פירושים בתניא ע' קעז), בענין מה שכל המושג של עליית מאכלים, חידוש הוא, "דמה שייכת לגשם המאכל כו'", וא"כ אין בו אלא חידושו, והוא רק במאכלות היתר, דרק בהם כותב (מחדש) אדה"ז בתניא. וד"ל].



ביאור הפסוק "פדה בשלום נפשי"

הת' ישראל גרשוביץ

תות"ל - 770

במאמר ד"ה "פדה בשלום נפשי" שנאמר ב"ט כסלו תשכ"ו, (מובא בסה"מ מלוקט ח"ו, עמוד מה) מביא הרבי באות א' את מאמר רז"ל עה"פ "פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי", וז"ל: "פדה בשלום נפשי מקרב לי וגו' אמר הקב"ה כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אוה"ע".

ובאות ב' מביא הרבי את פרש"י, ללמדנו מהו המקור לכך שג' ענינים הנ"ל פועלים פדיה בשלום, וז"ל: "תורה דכתוב וכל נתיבותיה שלום וכן גמ"ח נמי שלום הוא, ומתפלל עם הציבור הו"ע כי ברבים היו עמדי", עכ"ל.

ומבואר בהמאמר שם באות יג (לאחר שהרבי ביאר כמה דרגות באופן של ביטול האויב) שהמשותף בין ג' הענינים דתורה, גמ"ח ותפילה עם הציבור, שע"י פעולתם ממשיכים את "פנימיות הכתר", שדווקא ע"י מדרגה זו נעשה הפדיה בשלום דייקא, מכיון שבגילוי מדרגה ד'פנימיות הכתר' נעשה ביטול מציאות האויב לגמרי (ועיין באריכות בגוף המאמר).

ב. ואולי אפשר להעיר, דעפ"י המבואר שם דג' הענינים דתורה, גמ"ח ותפילה עם הציבור, פועלים את הפדיה בשלום, מדוע בפסוק הנ"ל: "פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי", מודגש דווקא העניין של תפילה עם הציבור, וכמו שפירש רש"י על מארז"ל הנ"ל, "כל העוסק בתורה ובגמ"ח ומתפלל עם הציבור, מעלה אני עליו כאילו פדאני לי ולבני מבין אוה"ע", ופרש"י: שמתפלל עם הציבור, למדים מהכתוב עצמו "פדה בשלום נפשי מקרב לי כי ברבים היו עמדי", שהו"ע תפילה עם הציבור.

ג. ואולי יש ליישב זה מההוספה של הרבי על המאמר, משיחות ש"ק פר' וישב-מקץ ה'תשכ"ו (גם זה מובא במלוקט ו' לאחר המאמר "פדה" הנ"ל), ושם הרבי מתעכב על סדר הענינים הכתובים שם, שבתחילה הביא את תורה, ואח"כ גמ"ח, ולבסוף תפילה, וז"ל לקראת סוף אות א': "וי"ל עפ"י המבואר במ"א שבהעלאה יכול להגיע למעלה יותר מאשר בהמשכה, ולפי"ז תפילה שהיא העלאה ממטה למעלה גדולה מעלתה על תורה וגמ"ח ועפי"ז יובן הסדר של ג' הענינים אלו גם עכשיו, שהסדר שם הוא מלמטה למעלה, שבתחלה תורה ואח"כ גמ"ח אשר (עכשיו) הוא למעלה מהתורה, ואח"כ תפילה שגדלה מעלתה על ההמשכה דתורה וגמ"ח". עכ"ל.

ועפי"ז אפ"ל, דלכן מודגש בכתוב "פדה בשלום" גופא הענין של תפילה עם הציבור ("כי ברבים היו עמדי"), יותר מתורה וגמ"ח, מכיון שגדלה מעלת התפילה על התורה וגמ"ח, כנ"ל.



הלכה ומנהג

גירות רק ע"מ לישא אישה ישראלית

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

נשאלתי, במקרה שיהודי נשא נכרית רח"ל, וילדה בן, ואביו רצה לבנו שיהיה יהודי, ונתגייר ע"י בי"ד חרדי והילד גר עם הוריו, וכל רצונו בגירות הי' רק כדי שישא אשה ישראלית ולא נכרית, אך אינו רוצה בקיום התורה והמצוות כלל. עתה בא הילד לגיל בר מצוה, ורוצה אביו להוליכו לאחד מבתי חב"ד לעלות לתורה. והשאלה: האם רשאי וכדאי לקבלו או לא.

הנה איתא בשו"ע יו"ד סי' רסח סעי' ז-ח: "עובד כוכבים קטן אם יש לו אב יכול לגייר אותו, ואם אין לו אב, ובא להתגייר או אמו מביאתו להתגייר, בית דין מגיירין אותו, שזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו, בין קטן שגיירו אביו, בין שגירוהו ב"ד, יכול למחות משיגדיל, ואין דינו כישראל מומר אלא כעובד כוכבים. בד"א כשלא נהג מנהג יהדות משהגדיל, אבל נהג מנהג יהדות משהגדיל, שוב אינו יכול למחות". מבואר, שצריך להתנהג מנהג יהדות, וא"כ, בנדר"ד שאמו נכרית ואביו מתנהג כנכרי, ולא חניכוהו לשום קבלת התורה ומצות, ולומד בבתי ספר של עממים, א"כ אינו יהודי בכלל, ואין הגירות כלום, אא"כ עתה, אחר בר מצוה, רוצה ברצונו הטוב לקבל עליו עול התורה בב"ד כשר.

וזה שרוצה לעלות לתורה פעם אחת ולהניח תפילין אינו כלום, שבעיני קבלת כל התורה, וכמ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' איסורי ביאה הי"ז: "ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה". וכ"כ הרמב"ם פי"ד שם ה"ח באחד שבא לקבל תורה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו. וכ"כ מ"ב סי' דש ס"ג ב'ביאור הלכה' ושו"ת 'אגרות משה' יו"ד ח"ג סי' קח. וכן העלו בשו"ת 'בית יצחק' יו"ד ח"ב סי' ק', ושו"ת 'אחיעזר' ח"ג סי' כ"ו שקבלת המצוות מעכבת.

אך ידוע שיטת 'אחיעזר' (שם) שכתב לחדש, דהא דאמרינן בבכורות שאחד שבא לקבל תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, היינו שמתנה שאין רוצה לקבל התורה, אבל אי רוצה לקבל רק שחושב ומרגיש שיעבור על איזה מצות לתיאבון, הוי קבלת גירות עיי"ש. אכן

דבריו צ"ע, כאשר העיר עליו בשו"ת 'דבר אברהם' ח"ג סי' כח בתשובתו להגאון רבי חיים עוזר ז"ל.

אמנם, אפי' לשיטת 'אחיעזר', המעיין בפנים יראה שמיירי באופן שבאמת רוצה לקבל, רק שחושב אולי לא יוכל לעמוד בנסיון, עיי"ש. אבל באופן שאינו רוצה לקבל כלל, וברור לו שבודאי יעבור על איסורי תורה, אין קבלה כזו נחשבת קבלה, ואין דינו כגר כלל.

וא"כ בנ"ד, שאמו נכרי' ואביו מתנהג כגוי, והילד נתגדל שם וישאר שם להלאה, פשיטא שאין יודע ואינו רוצה כלל בקיום התורה ומצוותיה, ודינו כנכרי ואין רשאי לקבלו כלל בבית המדרש.

והצעתי דברי אל רב מזקני הוראה, ואמר שהב"ד שגירוהו אינו ב"ד, שהאיך יכולין לגייר למי שאמו נכרי' ואביו כגוי, וישאר שם, וא"כ פשיטא שדינו כגוי לכל דבר.



הוצאה ביו"ט [גליון]

הנ"ל

בגליון האחרון תתנא (עמ' 70 ואילך), העיר הר"ח רפפורט שיחי' על המסופר ב'רשימת דברים' (להר"י שיחי' חיטריק), שכ"ק אדמו"ר מוהר"י צ"נ"ע שלא הטיב בעיניו לחסיד שנשא הטלית לבית המדרש ביו"ט ברחוב. ויפה העיר, שהרי מפורש ברמב"ם וב"י סי' תצח, שאע"פ שהוצאה מלאכה שאפשר מעיו"ט, התירו משום שמחת יו"ט. וא"כ אינו חומרא להחמיר הוצאה לצורך ביו"ט.

ואולי אפ"ל שברשימ"ד טעה או שכח שהמעשה הי' בחזרת הטלית מביהמ"ד לביתו, ושם יש באמת חשש הוצאה, כמו שנתבאר בספר 'נטעי גבריאלי' יו"ט ח"א פכ"ב ס"ד. שהרי אינו צריך עוד להטלית ביו"ט.



פיעפוע איסור בלוע

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תמז ס"ה-ו כתב וז"ל: "כבר חמץ שהיד סולדת בו, שנגע בככר מצה חם שהיד סולדת בו אינו אוסר אלא מקום מגעו,

דהיינו שיסיר מהמצה את המקום שנגע בו החמץ ויסיר אותה בעומק כרוחב אגודל והשאר מותר אפילו באכילה, שהרי לא נפלט לשם טעם חמץ כלל אפילו משהו דכיון שאין שם רוטב להוליד את טעם החמץ אין טעם החמץ הולך מעצמו בטבעו יותר ממקום מגעו . . אבל אם ההיתר הוא שמן כגון מצה המשוחה בשמן או בשר שמן צלי . . הרי השמנונית של היתר שבמקום מגעו הוא מפטם ומשמין את טעם החמץ משהו הנפלט ועל ידי כן מפעפע טעם משהו זה ומתפשט בכל ההיתר כמו שהוא דרך כל דבר שמן לפעפע ולהתפשט כשהוא חם, "עכ"ל.

הרי שכמו שדבר השמן עצמו מפעפע ומתפשט כשהוא חם, כך גם החמץ שנתפטם ע"י שמנוניות ההיתר גם הוא מפעפע ומתפשט בכל ההיתר.

ומכל מקום יש חילוק יסודי בין פעפוע הדבר השמן בעצמו לבין פעפוע החמץ שנתפטם ע"י שמנוניות ההיתר, שחתיכת האיסור השמן מפעפעת הן בתוך החתיכה שנוגעת בה כשהיא חמה, והן מחתיכה (זו שנוגעת באיסור) לחתיכה (של היתר הנוגעת בחתיכה זו), משא"כ כשהחמץ נתפטם על ידי שמנוניות ההיתר, אזי הוא מפעפע רק בתוך ההיתר שפיטם אותו, אבל אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה.

חילוק זה מבואר לקמן סי' תסא סי"ח, וז"ל: "שטעם הבלוע אינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב אפילו שתיהן שמינות אלא אם כן האיסור עצמו הוא שמן", ע"כ. וכ"ה בסי' תסז סנ"ב, וז"ל: "שאף להאומרים ששמנונית הבשר מפטם את הציר היוצא מהחטה מכל מקום אין בציר זה כח לפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב כיון שאינו שמן מצד עצמו". וכ"ה לקמן שם סנ"ג, וז"ל: "שהאיסור עצמו מפעפע מחתיכה לחתיכה כיון שהוא שמן מצד עצמו".

המקור להלכה זו, שאיסור השמן מפעפע מחתיכה לחתיכה הוא בתורת הבית הקצר, בית ד שער א (ז, א), ובטור ושו"ע יו"ד סי' קה ס"ז: "בלעה מן הדברים המפעפים בטבען כגון שומן אוסרת חברתה". ושם ס"ה מבואר בטור ושו"ע: "ואפילו חתיכת האיסור כחושה וחתיכת היתר שנצלית עמה שמינה האיסור מפעפע בכולה". וכותב ע"ז הרש"ל בהגהותיו לטור (הובא בפרישה שם ס"ק טז. ב"ח שם ס"ט ד"ה ומ"ש רבנו אבל אם. ש"ך שם ס"ק יט. מ"א סי' תמז ס"ק ב), וז"ל: "דוקא בגוף האיסור אבל בבליעת האיסור לא ס"ל הכי כדלקמן בסמוך". היינו שבאיסור הבלוע לא מועיל מה שההיתר מפטם את האיסור, ואינו מפעפע מחתיכה לחתיכה.

ב. לכאורה קשה ע"ז ממ"ש לקמן סי' תנא ס"ו (כשהתנור נאסר מאיסור חמץ שנבלע בו), וז"ל: "ואם שכח והניח מצה חמה בתוך תנור קטן זה או על גבי תנור בית החורף בלי שום דבר המפסיק ביניהם צריך לקלוף תחתוניות המצה שנגע בגוף התנור . . צריך ליטול ממנו כדי קליפה ואם הוא מאכל שמן כולו אסור". הרי כאן מיירי שהתנור נאסר מאיסור חמץ שנבלע בו, והחמץ אינו שמן, ומ"מ כשהניחו בו מאכל שמן, מפטם המאכל שמן את החמץ הבלוע בתנור ומפעפע החמץ מהתנור אל המאכל. ולכאורה דבר זה סותר את הכלל שנתבאר לעיל.

ויובן זה בהקדים ביאור יסוד ההלכה הנזכרת, שהמאכל השמן מפטם את האיסור הכחוש ועי"ז מפעפע האיסור אל חתיכת ההיתר. ולכאורה צריך להבין הלכה זו, שהרי לפי הכלל האמור לעיל שאין האיסור שנתפטם מפעפע מחתיכה לחתיכה, א"כ איך מפעפע האיסור שנתפטם אל חתיכת ההיתר השמינה שנוגעת בו?

על זה מדייק ומבאר בשוע"ר סי' תמז ס"ו, וז"ל: "השמנונית של היתר שבמקום מגעו הוא מפטם ומשמין את טעם החמץ משהו הנפלט ועל ידי כן מפעפע טעם משהו זה ומתפשט בכל ההיתר", כלומר, כיון שגם האיסור הכחוש נבלע בהיתר בשיעור כדי נטילה, הרי השמנוניות של ההיתר שבמקום הזה הוא מפטם ומשמין את טעם האיסור הבלוע בו כבר, ושוב מפעפע טעם האיסור הזה בתוך אותה החתיכה, ואינה צריכה לפעפע מחתיכה לחתיכה כדי לאסור את ההיתר, כי אם מפעפעת בתוך אותה חתיכה עצמה.

והמקור לזה הוא בב"ח יו"ד סי' קה ס"ט ד"ה ומ"ש רבינו, אבל מובא בש"ך (שם ס"ק יט): "מאחר דבע"כ פולטת רוטב נבלה הלכך אם ההיתר אצלו שמן השומן מתערב ברוטב נבלה ונבלע עמו בחתיכה".

וכן מדייק רבנו לקמן סי' תסז סנ"א, וז"ל: "ששמנונית הבשר מפטם את הציר הנבלע בו ונעשה כאלו הוא עצמו שמן ואזי הוא מפעפע ומתפשט ונבלע בכל אותה החתיכה". וכן מדייק שם ס"ס: "הרי השומן מפטם את טעם משהו חמץ הבלוע בתוכו".

ולפי זה מובנת גם ההלכה שבסי' תנא סס"ו שהובאה לעיל, כי גם שם מפעפע האיסור הכחוש מהתנור אל חתיכת ההיתר - כדי קליפה, ואז מפטם ההיתר השמן את טעם האיסור הבלוע בתוכו (כדי קליפה),

ואז מפעפע טעם האיסור בכל אותה החתיכה (ואינה צריכה לפעפע מחתיכה לחתיכה).

ג. ומעתה צריך להבין מ"ש בסי' תסז סנ"ב (בחטה שנמצאת בחתיכת בשר מלוחה, שנוגעת בעוד חתיכת בשר), "שאר החתיכות שנמלחו עמה ביחד אף על פי שהיו נוגעות בה ונבלע בהן הציר היוצא ממנה אינן נאסרות כלל אפילו אם הן שמינות וגם אותה חתיכה היא שמינה לפי שאף להאומרים ששמנונית הבשר מפטם את הציר היוצא מהחטה מכל מקום אין בציר זה כח לפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, כיון שאינו שמן מצד עצמו ונמצא שאין בשאר החתיכות אפילו משהו מציר זה שיצא מהחטה". ולכאורה מה בין זה לדין האמור לעיל בסי' תנא סס"ו, ששם אומרים שעכ"פ נכנס טעם האיסור כדי קליפה בההיתר, ואם ההיתר שמן אזי הוא מפטם את טעם האיסור הבלוע בתוכו ומפעפע טעם זה בכל אותה החתיכה. מדוע אם כן לא נאמר כך גם כאן? וכי מהו החילוק בין אם טעם החמץ נכנס לתנור ומתנור לחתיכת בשר, לבין אם טעם החמץ נכנס לחתיכת בשר מלוחה ומחתיכה זו נכנסת לחתיכה אחרת?

אמנם טעם החילוק ביניהם מבואר בשו"ע יו"ד סי' קה ס"ז, ששם מבואר שחתיכה שבלוע בה טעם איסור, אינה אוסרת חתיכה אחרת הנוגעת בה. וכתב ע"ז הרמ"א שם: "וכל זה בב' חתיכות אבל כלי שבלע איסור אוסר היתר שנוגע בו אפילו באיסור שאינו שמן". ובש"ך שם ס"ק כב: "מאחר שאין בו פליטה מגופו אוסרת היתר". ובס"ק כג: "וכתב ע"ז בדרכי משה, ופשוט הוא דאינו אוסר רק כדי קליפה". ומזה מובן הטעם שבסי' תנא סס"ו (שהתנור נאסר מטעם חמץ ונוגע בחתיכת בשר) פסק רבינו שבדבר כחוש אוסר כדי קליפה ובדבר שמן אוסר כולו, ואילו בסי' תסז סנ"ב (שהחתיכת בשר נאסרה מטעם חמץ ונוגעת בחתיכה אחרת) פסק רבנו שבדבר כחוש אינו אוסר כלל, וגם לא בדבר שמן, שכיון שלא נבלע בו טעם האיסור אפילו כדי קליפה, שוב אינו מועיל מה שהבשר השמן מפטם את החתיכה הראשונה, שהרי איסור בלוע שנתפטם אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה.

ד. אמנם לכאורה כלל זה אינו תואם את ההלכה שבסי' תסא סי"ח (במצה שנתכפלה באמצעה, שנאסר כיפול זה, וחוששין שנתפשט טעם האיסור בכל המצה): "אם מצה זו שנתכפלה נגעה במצה אחרת שלא במקום הכפל, אלא מקצתה השני שלא נתכפלה נגעה במצה אחרת אפילו שתיהן משוחות בשומן אין צריך ליטול במקום מגעה אלא

כדי קליפה בלבד לפי שטעם הבלוע אינו יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב אפילו שתייהן שמינות אלא אם כן האיסור עצמו הוא שמן". ולכאורה כיון שגם בלי השומן אוסרת היא את המצה הנוגעת בה בכדי קליפה, מדוע לא יועיל א"כ השומן המפטם את הבלוע הזה שיפעפע בכל המצה הזו ולאסרה כולה, כמו בדיון החתיכה הנוגעת בתנור שנאסר, כמובא לעיל.

ולהבין זאת צריך להקדים, שלכאורה זה גופא דורש ביאור, הרי הובאה לעיל הלכה פשוטה בשו"ע יו"ד סי' קה ס"ז, שחתיכה שבלוע בה איסור אינה אוסרת חתיכה אחרת הנוגעת בה, אפילו כדי קליפה. וא"כ מדוע כאן המצה הזו (שנבלע בה טעם איסור חלק המצה שנכתפה) אוסרת את המצה הנוגעת בה כדי קליפה.

ועל כרחינו צריכים אנו לומר שזוהי חומרה בעלמא במצה בפסח. וכן נראה מדברי מהרש"ל עצמו, שהרי ברמ"א סי' תסז ס"ה כותב סתם "שאר מצות שבתנור מותרים". ובט"ז ס"ק ד ומ"א ס"ק יב, מובאים דברי הרש"ל בשו"ת סי' נז, המבאר הטעם "דאין איסור הבלוע יוצא מחתיכה לחתיכה בלא רוטב", ואפילו בנשיכה אינן נאסרות, ומ"מ צריך קליפה. הלכה זו מביא המהרש"ל גם ב"ם של שלמה' (חולין פ"ז סי' מה), ושם אינו מזכיר שיש להחמיר בכדי קליפה. ומזה מובן שמה שכתב בשו"ת סי' נז שצריכה קליפה היא חומרא בעלמא.

וכיון שכדי קליפה זו אינה אלא חומרה בפסח, לכן אין בה ממשות חמץ כדי קליפה עד כדי שהשומן יפטם אותה ויפעפע בכל אותה המצה. וא"כ מובן, שלענין פיטום הטעם הבלוע, דין המצה שוה לדין התרנגולות שבסי' תסז סנ"ב.

ה) אמנם עדיין צריך עיון לתווכ' ב' הלכות הללו, שהרי אחרי ביאור דין התרנגולות בסי' תסז סנ"ב, כותב רבנו בסנ"ג, וז"ל: "ויש חולקין על כל זה ואומרים כיון שבכל איסורי תורה שנמלחו עם ההיתר אע"פ שהאיסור וההיתר הם כחושים אף על פי כן אנו מחמירין לאסור עד ס' אפילו הן חתיכות הרבה נוגעות זו בזו, והאיסור אינו נוגע אלא באחד מהן בלבד והטעם הוא כדי שלא נצטרך להבחין לחלק בין איסור כחוש לאיסור שמן שבאיסור שמן מן הדין יש להחמיר עד ס', אפילו הן חתיכות הרבה לפי שהאיסור עצמו מפעפע מחתיכה לחתיכה כיון שהוא שמן מצד עצמו אם כן בחמץ בפסח שאינו מתבטל בס' יש להחמיר לאסור כל חתיכות שנמלחו עמה יחד אע"פ שהוא איסור כחוש. ויש לחוש לדבריהם אם אין שם הפסד כלל".

וכיון דאסרינן מטעם זה את כל החתיכות, במקום שאין הפסד, א"כ מדוע לא נאסר מטעם זה גם כאן במצוות בסי' תסא סי"ח, ומדוע לא נאסר מטעם זה גם בדין החמץ שנגע במצה, שהבאנו לעיל מסי' תמז ס"ו (ולא אסר בס"ז, אלא בבשר שמפוטם את הטעם הבלוע שבו), והרי לדעה זו גם בחמץ מחמירים כמו בדין הבשר השמן מצד עצמו, שמפעפע מחתיכה לחתיכה, ומדוע א"כ אין אנו אוסרים מטעם זה שמפעפע טעם האיסור מחמץ למצה וממזה למצה הנוגעת בה, ומדוע א"כ לא מוזכרת חומרה זו לא בסי' תסא ולא בסי' תמז?

ובאמת קושיה זו אינה רק על רבנו, אלא גם על המהרש"ל, שהוא מקור שתי ההלכות האלו, שהרי מקור דעה החולקת בתרנגולים הוא שו"ת מהרש"ל סי' עט, ומקור ההלכה שמצה הנוגעת במצה שנאסרה ממה שנתכפלה הוא בשו"ת מהרש"ל סי' נז, ואיך מתאימות שתי הלכות אלו.

והביאור לזה מצינו ב"ם של שלמה' חולין פ"ז סי' מה: "רבו המחברים שפסקו לאיסורא וסברו דמליחה וצלי' חשוב כבישול ממש ואוסרת חברתה בלי רוטב ומפעפע אפילו מחתיכה לחתיכה, וא"כ ממילא בפסח לענין איסור חמץ כה"ג אוסר הכל במשהו. ומ"מ נראה בעיני, נהי דאמרינן גבי אפי' נמי מפעפעת אפילו בביש . . מ"מ לא עדיף מחום בישול שאינו אוסר חבירו בלא רוטב, אם אינו אוסר איסור מחמת עצמו. ומשום הכי נראה כמ"ש מהרא"י בת"ה במצה כפולה שכל המצות אסורות ט"ס אלא כל המצה אסורה, ר"ל אינה בטלה בס', אבל השאר מותר, שאין חתיכה שנאסרה בבליעת חמץ אוסרות חברתה ביובש בלי רוטב. ואינה דומה למליחה וצליה שפולטין ומעלין רתיחה והוי כבישול".

וראים אנו בזה, שכל מה שאוסר מהרש"ל בתרנגולות הוא דוקא במליחה או צליה, אבל לא באפיה. וטעם החילוק נראה, שהרי בצליית התרנגולים יש עכ"פ קצת לחות, משא"כ באפיה הוא יבש לגמרי, בלי שום לחות, ובזה לא החמירו לומר שגם החמץ יש לו דין איסור שמן המפעפע מחתיכה לחתיכה.

חילוק כעין זה ראה ש"ך סי' קה ס"ק כג, שבמקום שיש רטיבות קצת סובר מהרש"ל שנאסרה כולה, אפילו בכחוש

ו. אלא שעל כל זה קשה לכאורה ממ"ש בשוע"ר סי' תנא סנ"ו, וז"ל: "אם הוציא מזה מהתנור ברכת של חמץ אפילו הוא תוך הפסח די בקליפה שיקלוף תחתונית המצה שנגע ברכת . . אם לא היתה

הרחת נקיה ומודחת יפה אלא היה בה לכלוך חמץ בעין . . אם יש לכלוך זה חשש שמנונית כגון שאפו ברכת זו עוגות של חמץ עם שומן הרי מצה הראשונה כולה אסורה אף אם יש בעוביה הרבה יותר מרוחב גודל מטעם שנתבאר בסימן תמ"ז.

והיינו מה שהובא לעיל מסי' תמז ס"ו, שהשומן מפטם את החמץ ומפעפע בתוך המצה. ולכאורה אינו מובן, הרי נתבאר לעיל שחמץ שנתפסם מהיתר שמן אינו יכול לפעפע מחתיכה לחתיכה, ובסי' תמז ס"ו מדייק וכותב שההיתר מפטם רק את הטעם הבלוע בתוכו, ואז הוא מפעפע רק בתוך החתיכה הזאת; משא"כ כאן, שהשמנוניות פיטמה את העוגות לפני שנבלעה במצה, וא"כ איך היא יכולה לפעפע אח"כ לתוך המצה הנוגעת בה.

ונראה הביאור בזה בפשטות, כי כמו שהעוגת חמץ הכחושה נבלעת כדי נטילה בתוך המצה כך גם השומן שבה נבלעת בתוך המצה, ושם היא מפטמת את טעם העוגה שבתוך המצה, ואז מפעפעת בכל המצה.

ולפי זה מובן גם מ"ש בהמשך הסעיף סי' תנא סנ"ו, שאחרי שהמצה הראשונה נאסרה כולה, הנה המצה השניה לא נאסרה רק כדי קליפה, "לפי שהלכלוך שעל פני הרכת כבר נתקנח במצה הראשונה". וראה מה שהקשו ע"ז 'בפסקי אדה"ז בהל' איסור והיתר' (עמ' 156-157), מדוע לא יאסור טעם החמץ הבלוע ברכת לאסור את כל המצות האחרות. והטעם לזה הוא כאמור לעיל, שהטעם המפוטם הבלוע ברכת אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה (או מכלי לחתיכה).

ובאמת מפורש כדברים האלו לקמן סי' תסז סנ"ט-ס, וז"ל: "אם נמצאת חטה בקועה בפסח בתרנגולת צלויה או בשאר בשר צלי . . אם נצלה בשפוד . . כשהתרנגולת שנמצאת החטה עליה היא . . שמינה הרי השומן מפטם את טעם משהו חמץ הבלוע בתוכו ועל ידי השפוד מפעפע ומתפשט טעם משהו זה ונבלע בכל אורך השפוד". היינו שאף שחמץ שנתפסם מדבר השמן אינו מתפשט מחתיכה לחתיכה, מ"מ כאן, שהשומן הבלוע בתוך השפוד מפטם את טעם משהו חמץ הבלוע בתוכו, ועי"ז מפעפע ומתפשט טעם זה ונבלע בכל אורך השפוד, שהרי אין זה מחתיכה לחתיכה - אלא בתוך אותו השיפוד.

ז. ועדיין צריך להבין מה שמסיים שם ס"ס: "ואסור את כל התרנגולות הצלויות בשפוד", ולכאורה איך מתאים זה עם הכלל האמור לעיל שאין האיסור המפוטם מפעפע מחתיכה לחתיכה (ראה

מה שהעיר בזה בהערות לשו"ע אדה"ז, להגרא"י ריבלין, סי' תנא סנ"ו).

ויש לומר הביאור בזה, שאף שאין טעם האיסור הבלוע בשפוד, שנתפסם מהבשר השמן, מפעפע מהשפוד לשאר החתיכות, וכנ"ל שאין טעם הבלוע שנתפסם מפעפע מחתיכה (מכלי) לחתיכה, מ"מ כבר נתבאר לעיל, שטעם האיסור מפעפע מכלי למאכל עכ"פ כדי קליפה, אפילו אם הוא כחוש. וכיון שהחתיכת הבשר השניה היא שמנה (או מטעם שבבשר לא בקיאים לחלק בין כחושה לשמנה), היא מפטמת את טעם האיסור כדי קליפה הבלוע בתוכה, א"כ מתפשט עי"ז הטעם הבלוע בתוכה ומפעפע בכל אותה החתיכה.

ודין זה דומה ממש לדין שבסי' תנא סס"ו, שטעם החמץ נבלע בתנור, ומתנור כדי קליפה בחתיכה, ואז החתיכה מפטמת את טעם החמץ הבלוע בתוכה כדי קליפה והיא מפעפעת בתוך כל אותה החתיכה; כך גם כאן, שטעם החמץ נבלע בכל אורך השפוד, ומהשפוד כדי קליפה בחתיכה, ואז החתיכה מפטמת את טעם החמץ הבלוע בתוכה כדי קליפה והיא מפעפעת בתוך כל אותה החתיכה.

אמנם דנתי בארוכה בסוגיה מסובכת זו עם ידידי הרמ"מ שי' קפלן, ולא נראה לו כ"כ ביאור זה, שא"כ היה צריך להתיר החתיכות האחרות בהפסד מרובה, כמבואר בסנ"ט שבכל מקום שאוסרים מטעם אין בקיאים מתירים בהפסד מרובה, ואילו כאן בס"ס מבואר שאוסרים גם בהפסד מרובה (כשהחטה מבוקעת). ולדעתו טעם הלכה זו הוא, כי אחר שאנו אומרים שכלי שבלע איסור אוסר היתר שנוגע בו כדי קליפה, ואחר שהבלוע בשפוד הוא מפותם, שוב אוסרת פליטת הכלי את כל החתיכות הנוגעות בו. ומה שהרחת שבסי' תנא סנ"ו אינה אוסרת את כל המצה, אף שנבלעה בו העוגה המפוטמת בשומן, היינו כיון שבאותה שעה כבר נתמרחח העוגה לגמרי, ולא נשאר אלא הבלוע ברחת.

ח. ככל הדברים האמורים לעיל, שאיסור חמץ שנתפסם מדבר השמן מפעפע בתוך החתיכה אבל אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה, כן הוא גם לענין מה שנתבאר בסי' תמז ס"ז: "ובמדינות אלו נוהגין להחמיר בבשר חם שנגע בו חמץ חם לאסור את כולו אפילו הוא כחוש לפי שאין אנו בקיאים לחלק בין כחוש לשמן שלפעמים הבשר נראה כחוש מבחוץ והוא שמן מבפנים לפיכך נוהגין להחמיר בכל דבר ששייך בו שמנונית לאסור את כולו בהנאה אם נגע בו חמץ ושניהם

חמין אף על פי שאין שם רוטב". שכל הדברים האלו אמורים דוקא לפעפע בחתיכה הנוגעת בה, אבל אינה מפעפע מחתיכה לחתיכה.

שהרי כן מבואר בסי' תסז סנ"ט-ס, שבסנ"ט מבואר (לגבי החתיכה הנוגעת בחטה) "ועכשיו שאינן אנו בקיאיין בין כחוש לשמן אף אם הוא כחוש יש לאסור כולו". ואילו בס"ס (לגבי שאר החתיכות) לא אסר מטעם זה אלא בשמינה ממש.

והמקור לזה הוא בש"ך סי' קה ס"ק כג: "ואע"ג דלא מפלגינן בין כחוש לשמן היינו בגוף הדבר אבל מה שנאסר על ידי בליעה לא מחמירינן". ומבאר רבינו הלכה זו, דאף שבמדינות אלו לא מפלגינן בין בשר כחוש לשמן, היינו דוקא לאסור את החתיכה הנוגעת בחתיכה האיסור, או אפילו כשהאיסור הוא חמץ שאין שייך בו שמנויות, מ"מ חתיכת היתר השמנה מפטמת את טעם האיסור הבלוע בתוכה, שמפעפע ומתפשט בכל אותה החתיכה. אבל מ"מ אין טעם איסור זה יכול להתפשט מחתיכה לחתיכה.

ולכן פוסק רבינו בסי' תסז סנ"ט, ובסי' תנא סס"ו, שהחתיכת בשר הכחוש מפטם את הטעם הבלוע בתוכו שיתפשט בכל החתיכה, אבל בסי' תסז ס"ס, כשהשומן הבלוע בשפוד צריך לפטם את טעם האיסור שבו, בזה מפלגינן בין כחוש לשמן, ואמרינן שהבשר הכחוש הבלוע בשפוד אינו יכול לפטם את טעם האיסור שבו (ראה מה שנדחקו בזה בפסקי אדה"ז בהל' איסור והיתר ע' 157 בשוה"ג).

ט. אמנם דבר זה צריך תלמוד, שהרי בסוף סי' תסז סנ"ג מבואר (לדעה הא' שהיא עיקר):

"שאינן אנו מחמירין בשאר איסורין לשער בס' במליחה אפילו באיסור כחוש אלא באיסור ששייך בו קצת שמנונית כגון בשר טריפה כחושה שנמלח עם היתר שיש טריפה כחושה ויש טריפה שמינה לפיכך אנו מחמירין בכל טריפה אפילו כחושה כדי שלא נצטרך להבחין ולחלק בין כחושה לשמינה שאין אנו בקיאיין בזה, אבל איסור שלעולם הוא כחוש ואין שייך בו שמנונית כלל כגון חמץ בפסח אין להחמיר בו כמו באיסור שמן בין לענין מליחה בין לעניין צלי כמו שיתבאר".

ומיירי התם לעניין לאסור את שאר החתיכות, היינו שבבשר ששייך בו שמנוניות אמרינן שטעם האיסור מפעפע מחתיכה לחתיכה. רואים אנו מזה, שדין הבשר הכחוש (כיון שיש גם בשר שמן) מחמירים בו

כמו בבשר שמן לגמרי, גם לפעפע מחתיכה לחתיכה (כמו בחמץ לדעה הב' שם, שמפעפע מחתיכה לחתיכה).

ובאמת קושיה זו אינה על רבינו לבדו כי אם על הש"ך, שהוא מקור החילוק הנזכר, לומר שבמה שנאסר ע"י בליעה אין מחמירים בכחוש לחשבו כמו הדבר השמן. ולכאורה זה סותר את מ"ש הרמ"א שם ס"ט, שגם החתיכה שבלוע בה איסור אוסרת את החתיכה הנוגעת בה, ומבואר ברמ"א שם דהיינו אפילו לקולא, ומפרש הש"ך שם ס"ק לו: "כלומר... הכל מצטרף לבטל החלב אע"פ שאין נוגע בכולן".

ועל כרחינו לפרש את דברי הש"ך בסוף ס"ק כג, שבמה שנאסר ע"י בליעה לא מחמירין בכחוש, שהכוונה היא רק למאי דמיירי ביה התם, היינו בבלוע בכלי (ולא בבלוע בחתיכה). וא"כ תתורץ בזה גם הסתירה שבשוע"ר, שבס"ס מיירי בשפור (כדי לאסור התרנגולות הנוגעות בו), לכן אין מחמירין בכחוש כבשמן, משא"כ בסנ"ג דמיירי בבלוע בתרנגולות (כדי לאסור התרנגולות הנוגעות בה), בזה מחמירים בכחוש כשמן.

שוב העירני הרמ"מ קפלן, שבש"ך שם ס"ק יח כותב כן גם לענין בלוע בחתיכה, ואשר השפ"ד שם (ס"ק לח דין הב') מקשה על הנ"ל מרמ"א שאוסר גם שאר החתיכות. ואולי מטעם זה מחלק רבינו בין בלוע בכלי לבין בלוע בחתיכה.

י. עתה נבוא לבאר לפי זה גם מה שפסק רבינו בסי' תצד סט"ז (לענין האופה בחג השבועות לחם של חלב, ואח"כ אופה לחם כדי לאכלו עם בשר): "יזהרו ליקח מרדה חדשה להוציא בה לחם זה מן התנור ולא יוציאוהו במרדה שמוציאין בה שאר כל הלחמים שאינן של חלב אפילו אם רוצים להפכה על צדה השני לפי שעכשיו יהא נבלע בה טעם החלב בכל עוביה כשיוציאו בה לחם נילוש בחלב ואחר כך כשיאפו לחם אחר לאכלו עם בשר ויוציאוהו במרדה זו יהא נפלט ממנו טעם החלב ויבלע בלחם (כדי קליפה כמ"ש בסימן תנ"א)".

רואים אנו שהיו כאלו שרצו להפך את המרדה על הצד השני, כדי שהחלב לא יאסור את כל המרדה, רק כדי נטילה (או קליפה). ואילו רבנו פוסק שזה לא מועיל, לפי שעכשיו יהא נבלע בה טעם החלב בכל עוביה (ולא רק כדי נטילה), והיינו כיון שבחלב נוהגין להחמיר כמו בבשר השמן, לכן הוא אוסר את המרדה "בכל עוביה". ומ"מ מסיים אח"כ, שכשבא לאסור את הלחם אחר (שיהי' אסור לאכלו בבשר), אין טעם החלב מפעפע מהמרדה ללחם רק כדי קליפה.

וטעם החילוק הוא, כפי שכבר נתבאר לעיל, שאף שאיסור השמן מפעפע מחתיכה לחתיכה (ומכלי לחתיכה) לאסור כולה, מ"מ בחלב הכחוש, שנוהגין להחמיר בו כמו בשמן, לא אסרינן מטעם זה אלא כדי להבליעו במרדה, אבל לא כדי שיפעפע מהמרדה ללחם (מהכלי לחתיכה).

ובאמת יש חילוק בין הדין בסי' תסז ס"ס ובין הדין בסי' תצד סט"ז, שבסי' תסז ס"ס, כשהחתיכה אינה שמנה ואינה מפטמת את טעם האיסור שבשפוד, אזי החתיכות האחרות מותרות לגמרי, ואין אוסרים בהם אפילו כדי קליפה, ואילו בסי' תצד סט"ז, גם כשהחלב אינו שמן, הנה הטעם הבלוע במרדה אוסר את הלחם כדי קליפה (שלא לאכול אותו עם בשר).

וטעם החילוק ביניהם, כי כאן בסי' תסז ס"ס, האיסור עצמו (חמץ) אין שייך בו שמנוניות כלל, ואינו אוסר את השפוד רק כדי נטילה, וכיון שהחתיכה הכחושה אינה מפטמת כלל את השפוד, לכן אינו אוסר כלל את שאר החתיכות. משא"כ בסי' תצד סט"ז, שאין בקיאים בחלב אם הוא כחוש או שמן, ולכן הוא אוסר את כל המרדה, והמרדה אוסרת את הלחם עכ"פ כדי קליפה.



התבשיל שנוטלין לערובי תבשילין

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

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

ביצה טו, ב: "משנה: . . ועושה תבשיל מערב יום טוב וסומך עליו לשבת".

ואיתא בגמרא (טז, ב): "אמר אביי לא שנו אלא תבשיל, אבל פת לא, מאי שנא פת דלא? אילימא מידי דמלפת בעינן, ופת לא מלפתא - והא דייסא נמי דלא מלפתא, דאמר ר' זירא הני בבליאי טפשאי . . ואמר רב נחומי בר זכריה משמיה דאביי, מערבין בדייסא? אלא מידי דלא שכיח בעינן ופת שכיחא ודייסא לא שכיחא. איכא דאמרי אמר אביי: לא שנו אלא תבשיל, אבל פת לא, מאי טעמא? אילימא דמידי דלא שכיח בעינן ופת שכיחא, והא דייסא לא שכיחא, ואמר רב נחומי משמיה דאביי אין מערבין בדייסא? אלא מידי דמלפת בעינן, ופת לא מלפתא ודייסא נמי לא מלפתא, דאמר ר' זירא כו". ע"כ.

והנה עיין בהב"י סי' תקכז ד"ה "וצריך", דכתב דהפוסקים נקטו כהלישנא בתרא של הגמרא, דבעינן דבר המלפת הפת, ולפי"ז לא מערבין בדייסא אע"פ שהיא לא שכיחא. וכן איתא בשו"ע סי' תקכז סעי' ד: "צריך שיהא תבשיל זה דבר שהוא ראוי ללפת בו את הפת לאפוקי דייסא". ע"כ. ועיין במ"א ס"ק ב: "ורש"י כתב דבעינן דבר שאינו אוכל בכל יום, שהוא מוכחא מילתא שעושה לכבוד שבת".

והנה אדמה"ז בסעי' יא מביא פסק השו"ע, שצריך לערב בתבשיל הראוי ללפת בו את הפת, "כגון בשר ודגים וביצים וכיוצא בהן ממיני ליפתן, שדרך בני אדם ללפת בהם את הפת". אבל בהסידור כתב אדמוה"ז שצריך ליקח תבשיל חשוב כגון בשר ודגים. ולכאורה מה שכותב רבינו שצריך ליקח דבר חשוב, הוא מתאים לשיטת רש"י, "דבעינן דבר שאינו אוכל בכל יום, שהוא מוכחא מילתא שעושה לכבוד שבת". אבל לכאורה בהשו"ע לא נמצא שום רמז שצריך דוקא דבר חשוב.

ועיין ב'ביאור הלכה' שהביא דברי ה'חיי אדם' ואחרים החולקים על דעת המ"א, וסוברים דלא בעינן דבר המוכיח שעושה לכבוד שבת, וראיתם ממה שהרמב"ם כותב שמערבין בביצים, אע"פ שביצה לא הוי מאכל חשוב, ואי אפשר לומר עליו שמוכחא מילתא שעושה אותו לכבוד שבת. וגם אדה"ז מביא דעת הרמב"ם שמערבין בביצים.

והנראה לומר בדעת רבינו, שבאמת מפשטות דבריו מוכח כדברי רש"י, דהנה הגמרא מסתפקת במה מערבין, האם דוקא ליפתן, או שדי בדבר שאינו שכיח. ולכאורה הספק הוא: שמכיון שליפתן אינו שכיח (עכ"פ בזמן המשנה הגמרא לא ה' ליפתן בכל סעודה), ורק בשבת הכינו ליפתן לכל הסעודה, א"כ יש מקום לומר, שיכול לערב בכל מאכל שאינו שכיח, אפילו מאכל שאינו ליפתן, כמו דייסא; או אפשר לומר, שמערבין רק בליפתן, שרק ליפתן הוא מיוחד לכל סעודה של שבת. וע"ז מביאה הגמרא שני גרסאות, והפוסקים נקטו כהגירסא השני' שמערבין רק בליפתן, כיון שרק ליפתן מיוחד לכל סעודה של שבת. ומה שנקטו הפוסקים כהגירסא השניה, הוא משום שיותר מסתבר לומר שמערבין במאכל המיוחד לשבת - ליפתן, ולא שמערבין בדבר שאינו שכיח - דייסא.

ואף שעכשיו בזמנינו אוכלין ליפתן בכל סעודה, מ"מ התקנה הראשונה היתה בליפתן, והיא לא זזה ממקומה, ולכן מערבין עכשיו בליפתן, אף שאינו מיוחד לסעודת שבת.

ואם-כן, לא קשה השגת ה'חיי אדם' וה'ביאור הלכה' על המ"א שנקט כרש"י שצריך מאכל המוכיח שהוא לכבוד השבת, דהקשו עליו ממה שפסק הרמב"ם, דיכול לערב בביצים שאינם מאכל מיוחד לשבת: הנה באמת בזמן הגמרא ואפשר שאפי' בזמן הרמב"ם לא אכלו ליפתן בכל סעודה, ולכן ליפתן נקרא מאכל של שבת, אע"פ שאוכלין אותו הרבה פעמים באמצע השבוע. וכשאדם עושה ע"ת ומברך ומצהיר שמאכל זה הוא לע"ת, ונוטל ליפתן שהוא מאכל שאוכלין אותו בכל סעודה בשבת, נקרא זה מעשה של ע"ת.

והנה אע"פ שהפוסקים נקטו כהגירסא השני' שבעינין ליפתן, יש מקום גדול לומר שכוונתם היתה לנקוט כהגירסא השני' להחמיר, ולכן נקטו כהגירסא השני', דבזמנם שלא הי' ליפתן בכל סעודה, החמירו שצריך דוקא ליפתן. אבל בזמנינו שליפתן שכיח בכל סעודת חול, א"כ אדרבא, הגירסא הראשונה היא החמורה, שצריך דוקא מאכל שאינו שכיח, ז.א. מאכל שאין אוכלים אותו בכל סעודות חול.

וזהו שכותב רבינו בהסידור שצריך לערב דוקא בדבר חשוב כמו בשר או דגים, שהם מאכלים שאינם שכיחים, שאין אוכלים אותם בכל סעודת חול, אלא אוכלים אותם בכל סעודה בשבת ויו"ט. וא"כ משמע, דפסק רבינו בהסידור אין הוא בגדר הידור בעלמא, כי-אם הוא מעיקרי הלכות ערובי תבשילין, והוא באמת חידוש גדול, משום שמהמחבר והרמ"א משמע שאין צריך ליטול דבר חשוב, וא"כ צ"ל שיש להם מהלך אחר בהסוגיא.



הקטנת האש ביו"ט [גליון]

הנ"ל

בגליון האחרון - תתנא (עמ' 73 ואילך), הקשה הרש"פ רימלער על מ"ש בגליון תתנא (עמ' 65 ואילך) בענין הקטנת האש ביו"ט, שלדעת אדה"ז אסור להקטין הגאז כדי שלא ישרף האוכל, אם יכול להנניח האש הגדולה ולהדליק אש אחרת שתהיה קטנה ממנה, וכדעת המ"א. והקשה הרב הנ"ל, דהא אדה"ז בסי' תקיד (סעי' ד) כותב בענין בקעת המעשנת שמקלקלת הקדרה, שמותר לכבות, וזלה"ק "...שהרי כיבוי זה לצורך אוכל נפש הוא ממש". וא"כ מוכח שלדעת אדה"ז נקרא אוכל נפש ולא הכשר אוכל נפש.

אבל כנראה לא שם לב להא דכתב אדמה"ז בפירוש בסי' תצה בקו"א ס"ק ד': "...וכ"מ קצת ברמב"ן במלחמות בפ"ב, דגריפת התנור

אע"פ שא"א לאפות מיקרי מכשירי, וכ"כ המ"מ ב' הרשב"א, והביאו הב"י בסי' תקיד, דאף שלא תתעשן הקדרה ואין לו מקום לפנותה נקרא מכשירין כו". ועיין שם בהקו"א שאדמה"ז נקט כהרשב"א דכיבוי נקרא הכשר אוכל נפש, וא"כ כשכותב רבינו בסי' תקיד (שם) שכיבוי הוא צורך אוכל נפש ממש, הוי פירושו שלא דמי לסעי' ג': "בקעת הדולקת ומעשנת את הבית, אסור לכבותה אע"פ שאין לו בית אחר לישב שם, ויצטרך לישב בעישון עינים". ובניגוד לזה כותב רבנו בהמשך, דכיבוי בקעת במקום הצורך, נקרא "צורך אוכל נפש ממש", אבל מ"מ נשאר בגדר הכשר אוכל נפש המותרת, במקום שאי אפשר באופן אחר, וכדברי רבנו בסי' תצה שם, וכנ"ל.



קריאת שמע קודם האכו"ש בבוקר

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגלי

בשו"ע רבנו הזקן או"ח סימן ע' הביא שיטת הרא"ש (ברכות פ"א ס"י) דקיי"ל כוותי' "שהעוסק באכילה צריך להפסיק לתפלת השחר אפילו התחיל בהיתר הואיל ואיסור אכילה קודם התפלה הסמכוהו על ל"ת שבתורה שנאמר לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם (ברכות י, ב)", והוסיף רבינו בחצאי עיגול "וכיון שצריך להתפלל צריך ג"כ לקרות קריאת שמע וברכותי' כדי לסמוך גאולה לתפלה".

ובקונטרס אחרון שם סק"ב כתב וז"ל: "ואפשר בלאו האי טעמא [דכדי לסמוך גאולה לתפלה] אסור [לאכול] גם קודם קריאת שמע שהוא עיקר קבלת מלכות שמים ויש בה משום ואותי השלכת כו". [ויעויין גם משנ"ב ספ"ט סק"ב (וצע"ק שלא ציין לדברי אדה"ז הנ"ל) ובספרו מחנה ישראל פ"ב ס"ב ובספרו נדחי ישראל פ"ח ס"א ובשו"ת קרן לדוד או"ח סכ"א אות ד' סוד"ה ולענין שתי' וד"ה ומעתה].

ונראה לבאר כוונת רבנו הזקן, דהנה במס' ברכות שם איתא: ואמר ר' יוסי ברבי חנינא משום ר' אליעזר בן יעקב, מאי דכתיב (ויקרא יט, כו) לא תאכלו על הדם, לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. א"ר יצחק א"ר יוחנן א"ר יוסי בר' חנינא משום ראב"י, כל האוכל ושותה ואח"כ קורא ק"ש ומתפלל, עליו הכתוב (מלכים א יד, ט) אומר ואותי

השלכת אחרי גויך, אל תקרי גויך אלא גאיך, אמר הקב"ה, לאחר שנתגאה זה קבל עליו עול מלכות שמים. ע"כ.

והנה, כיון דבמימרא קמייטא דריב"ח בדינא דלא תאכלו על הדם לא נאמר אלא שאסור לאכול קודם שיתפלל הי' אפ"ל דמה שבמימרא בתרייתא נזכר גם קריאת שמע אינו אלא אגב גררא, דכיון דקיי"ל שצריך לסמוך גאולה לתפלה, הרי כך הוא סדר הדברים ע"ד הרגיל, דקורא ק"ש ואח"כ מתפלל, אבל לאו למימרא דכמו דאיכא איסורא לאכול לפני התפלה ה"ה דאיכא איסור בפ"ע לאכול לפני ק"ש.

וכן משמע מזה שהרמב"ם (הל' תפלה פ"ו ה"ד) והטושו"ע או"ח ספ"ט לא הביאו שום דין איסור אכילה לפני קריאת שמע. אמנם לאידך יתכן דכיון דבמימרא בתרייתא נראה מבואר דיסוד הך דינא דאסור לאכול לפני התפלה [דילפינן מקרא דלא תאכלו על הדם] הוא משום דאסור לאכול ולשתות קודם קבלת עול מלכות שמים, א"כ י"ל דגם לפני קריאת שמע אסור לאכול מהאי טעמא דהא עיקר קבלת עול מ"ש הוא בק"ש¹, וכיון דיש לצדד בזה לכאן ולכאן כתב רבינו הזקן "ואפשר בלאו האי טעמא אסור [לאכול] גם קודם קריאת שמע שהוא עיקר קבלת מלכות שמים ויש בה משום ואותי השלכת כו". ודו"ק.

ולמעשה פסקו רבותינו נשיאנו שצריכים להזהר בקריאת שמע קודם האכו"ש בבוקר. כ"כ כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע (אג"ק שלו ח"י עמוד ב) בדבר התלמידים המאריכים בתפלה "ששואלים בנידון טעימה

(1) או י"ל דבאיסור אכילה לפני התפלה תרתי איתנייהו ב", חדא, איסור אכילה משום לאו דלא תאכלו על הדם המבואר במימרא קמייטא דריב"ח [ואיסור זה אינו אלא בתפלה ולא בק"ש]. ועוד, איסור אכילה משום לתא דגאווה המבואר במימרא בתרייתא דריב"ח, ואיסור זה שייך בין בק"ש ובין בתפלה. [ומה שלא הביאו הפוסקים להדיא איסור האכילה לפני ק"ש הוא משום דבד"כ ק"ש ותפלה אזלי בהדי הדדי, כיון שצריכים לסמוך גאולה לתפלה]. וכן משמע בבה"ל ספ"ט שם ד"ה ולא לאכול שכתב, וז"ל: ונ"מ בזה הטעם השני לאסור אפילו אחר שקיבל עליו מלכות שמים בק"ש כ"ז שלא התפלל תפלת י"ח ע"כ נ"ל דאפילו מי שמוכרח לאכול לרפואה קודם התפלה יקרא עכ"פ ק"ש קודם, עכ"ל. [וכבר העירו מגירסת הבה"ג (הלכות ברכות נה, א - במהדורת מכון ירושלים), והסמ"ג (עשין יח) בגמרא ברכות שם: "כל האוכל ושותה ואח"כ קורא ק"ש עליו הכתוב וכו'", בהשמטת תיבת "ומתפלל"]. אמנם ממ"ש הראב"ה הו"ד ברא"ש עמ"ס ברכות שם ובטושו"ע ספ"ט דשתית מים אינו אסור מדין ל"ת עה"ר משום שאין בה משום "גאווה", משמע לכאורה דאין כאן שני איסורים או טעמים נפרדים, אלא דמימרא שני' דריב"ח מפרש ומגדיר איסור ל"ת עה"ר שבמימרא הראשונה. ואכ"מ להאריך.

קודם התפלה", וז"ל: הנה בוודאי המה נזהרים בקריאת ק"ש קטנה בתפילין² ואז אפשר לטעום מיני מזונות³, ע"כ.

ועד"ז כתב הרה"ג הרה"ח ר' לוי יצחק שניאורסאהן ז"ל - באגרת אל רבנו זצוקללה"ה נב"מ זי"ע (נדפס במכתבי חתונה, קה"ת תשנ"ט, עמוד טז), בא"ד: "רק תקרא קריאת שמע מקודם, ואם באפשר עם תפילין מה טוב".

ועד"ז כתב רבנו זי"ע באג"ק חי"ד עמוד יח במכתב מיום י"ג תשרי ה'תשי"ז, וז"ל: "ובחלישות דורותינו אלה מתירים לאכול אפילו מזונות קודם התפלה (כמובן לאחר ק"ש קטנה) לאלו שמסיימים תפלתם משך זמן לאחר קומם משינתם"⁴, עכ"ל⁵.

(2) ראה גם שיחת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע ש"פ נשא ה'תש"ד בסעודה [ספה"ש כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ה'תש"ד עמוד 14]: "י"ב תמוז תרנ"ה האט הוד כ"ק אדמו"ר הרה"ק מ"ך אויפגעוועקט זעקס אזיגער אי דער פרי און געהייסען אז נאכדעם ווי איך וועל זאגען ברכות השחר און לייצען קריאת שמע קטנה אין תפילין זאל איך אריינגיין צו אים".

אמנם נראה דכ"ז הוא לרווחא דמילתא, שהרי מעיקר הדין כתבו רוב האחרונים [אלפסי זוטא (להרמ"ע מפאנו) ברכות י"ד ע"ב. וראה שו"ת שואל ומשיב מהדו"ת ח"ג סע"ב. שו"ת מהרש"ם ח"ג ששנ"ט ד"ה ומ"ש רומ"מ מדברי הלבוש. שו"ת מהרש"ג ח"א סנ"ב ס"ג. שו"ת בית יצחק או"ח סי"ז - ושם בשם החוזה מלובלין זצ"ל. שערי הלכה ומנהג ח"ה סימן וא". ועוד] דאין איסור לקרות ק"ש בלי תפילין, אם בדעתו להניחם אח"כ. וכן מבואר מלשון הגרליו"צ שהעתיקתי בפנים [ואם באפשר עם תפילין מה טוב"]. וכך נהגו כו"כ חסידים ואנשי מעשה (כמ"ש בשערי הלכה ומנהג שם).

(3) יסוד ההיתר ע"פ הלכה בארתי במקום אחר - מיוסד על מ"ש בשו"ת שב יעקב סימן ח' ובא"א להפרמ"ג או"ח ספ"ט סקי"ג. ומה שהעדיפו רבותינו "כחא דהיתירא" בנידון זה מבואר בלוח "היום יום" יו"ד שבט. ועוד. ואכ"מ.

(4) ראה אג"ק ח"ו עמוד צ' במכתב מיום ג' סיון ה'תשי"ב: "...ובענינים אלו בפרט תלוי הדבר באופן עבודתו בעבודת התפלה אם היא באריכות אם לאו כו' וידוע פתגם הצמח צדק אז גלייכער עסען צוליב דאוונען ווי דאוונען צוליב עסען, וכפשוטו הוא שטוב יותר שיאכל קודם התפלה אם על ידי זה תהי' תפלתו מסודרה יותר מאשר יאכל דוקא לאחר התפלה ואז תבלבלו בעבודת התפלה וכו' וד"ל". ובמכתב מיום כ"ג שבט ה'תשי"א (אג"ק ח"ד עמוד קנז), אשר מתוכנו נראה שנכתב למשפיע בשיבה: "...ואתחיל בעיקר והוא בענין בריאות הגוף. . . ת"ח אינו רשאי לישב בתענית מפני שממעט במלאכת שמים כו' ומלמדים וכל העוסקים בצ"צ דינם כתלמידי חכמים. . . פסק אדה"ז באגה"ת פ"ג דמצי לצעורי נפשי' על עבירות שבירו רק כשישער בנפשו שבודאי לא יזיק לו כלל. ואחרי כל הדברים האלה הנה, לדעתי הי' צריך לשים לב

אמנם מה שיש לעיין בזה, הוא במי שדעתו לקרוא ק"ש עם ברכותי לפני סוף זמן קריאת שמע ורוצה לאכול או לשתות לפני התפלה [לרפואה וכיו"ב], אם מחוייב הוא לכווין לצאת יד"ח מצות ק"ש בק"ש קטנה שקורא לפני האכילה, או דסגי בזה שיקרא ק"ש בתור קבלת עול מלכות שמים אבל לא כדי לקיים המצוה [ויכווין בקריאתו זו שלא לצאת בזה מצות ק"ש], וירוויח בזה שיוכל לקיים מצות ק"ש מה"ת עם ברכותי כתיקונה. ונראה להוכיח דיתכן קבלת עול מלכות שמים בק"ש כשאינו יוצא יד"ח מצות ק"ש בזה, דהנה בהא דקיי"ל (ברכות י, ב) דהקורא (ק"ש) מכאן ואילך (אחר שעה ג') לא הפסיד הברכות, נחלקו הראשונים, י"א (רי"ף ורמב"ם) דיכול לקרותה בברכותי כל היום וי"א (רא"ש בשם רה"ג) דרק עד סוף שעה רביעית יכול לקרותה עם ברכותי, אבל אחר שעה רביעית הפסיד גם הברכות, והכי קיי"ל⁶ בטושו"ע או"ח שם ס"ו⁷.

והנה בטור שם איתא "אבל מכאן ואילך [סוף שעה ד'] לא יקרא בברכותי ואם יברך הוי ברכה לבטלה". אבל בשו"ע שם איתא בזה"ל: "ואם עבר שעה ד' ולא קראה, קוראה בלא ברכותי כל היום".

והי' אפ"ל דמה שכתב בשו"ע "קוראה בלא ברכותי כל היום" אינו אלא רשות גרידא, וכן משמע קצת בלבוש שם שכתב בזה"ל: "אבל בלא ברכותיה יכול לקרותה כל היום כולו דלא גרע מקורא בתורה". אבל בשו"ע רבינו הזקן שם סוף סעיף יו"ד כתב, וז"ל: ואם עברה שעה

להטבת מצב בריאותו הגשמי ע"י אכר"ש ושינה באופן המתאים להנ"ל, ואם נחוץ לזה אכילת במ"מ [=בורא מיני מזונות] קודם התפלה ומכש"כ שתיית תה חלב וכיו"ב, ואם עד עתה נזהר בזה יתיר מנהגו זה....". וראה גם אג"ק ח"י ע' שכו. ועוד.

(5) וס"ל לרבותינו דאף דמותר לאכול קודם התפלה "אם על ידי זה תהי' תפלתו מסודרה יותר", מ"מ כיון שאינו צריך לשהות זמן רב בק"ש, [ובלאה"כ יקראנה עוה"פ בסדר התפלה עם ברכותי], אין טעם להתיר אכר"ש לפני ק"ש. ועכ"פ מהיות טוב כו'.

(6) בשו"ת חיים שאל [להחיד"א] ח"ב סימן לא כתב דהמיקל וסומך על שיטת הרמב"ם (הל' ק"ש פ"א הי"ג) ש"מברך לפני ולאחרי כל היום" [וכ"פ הפר"ח או"ח סנ"ח ס"ז] - "לא הפסיד".

(7) ושיטה שלישית [וממוצעת] ישנה, והיא שיטת הרשב"א עמ"ס ברכות שם, שעד חצות היום לא הפסיד הברכות. יעויין חידושי הצמח צדק ברכות על המשניות ברכות פ"א מ"ב (ג, ג). ובשו"ת משכנות יעקב או"ח סימן ע"ז - הו"ד בחידושי הצ"צ שם - כתב שדעתו נוטה דעכ"פ עד חצות יכול לקרות ק"ש עם ברכותי, ע"ש. וראה גם קצות השולחן סי"ט סי"ג. שו"ת רב פעלים ח"ב סימן י"ב.

ד' ולא קראה שוב אינו יכול לקרותה עם ברכותיה אבל בלא ברכותיה יכול לקרותה כל היום, וטוב שיקראנה כדי לקבל עליו עול מלכות שמים, עכ"ל. ומבואר דס"ל דבמ"ש בשו"ע "קוראה בלא ברכות" כל היום" ר"ל דטוב שיקראנה.

והוסיף רבינו והסביר טעם הדין שהוא: "כדי לקבל עליו עול מלכות שמים"⁸. והיינו משום דבקריאת שמע, מלבד עיקר מצותה, יש בה קיום מסויים של "קבלת עומ"ש", ואף בכה"ג שעבר זמן מצות ק"ש מ"מ עדיין יש בה הך קיומא ד"קבלת עומ"ש", וע"כ טוב שיקראנה כל היום כדי לקבל עליו עול מלכות שמים.

והנה מלשון הגמרא בסוגיא דברכות שם נ"ל לאחר שנתגאה זה קבל עליו עול מלכות שמים" נראה מבואר דאיסור אכו"ש לפני התפלה - ודכותי לפני ק"ש (לפי מה שצידד בקו"א) - אינו מחמת לתא דמצות ק"ש ותפלה מצ"ע כי אם משום דאסור לאכול קודם שיקבל עליו עול מלכות שמים⁹. וכיון שנתבאר שגם כשאינו מקיים בקריאתו מצות ק"ש או ברכותי יש בקריאתה קיום מסויים של קבלת עומ"ש, נראה לצדד דאין צורך לקיים מצות ק"ש לפני האכו"ש היכא שבדעתו לקרותה עם הברכות בזמנה וכתיקונה, ובפרט שאיסור אכו"ש לפני התפלה אינו אלא מדרבנן וכמ"ש בתר"י ובחידושי הריטב"א עמ"ס ברכות שם ובב"י ובשו"ע רבינו ספ"ט, וגם הא דשייך איסור זה לפני ק"ש לא נקבעה במסמרות ואדה"ז כתב דין זה רק בדרך "אפשר". והנני בזה כדן לפני חכמים.



(8) וי"ל דס"ל לרבינו דהכי מוכח ממ"ש בשו"ע, דאם אין כוונת השו"ע אלא ש"יכול לקרותה", צ"ב מאי קמ"ל בהך דינא, דהא מהיכא תיתי שיהא אסור לקרות פרשיות שמע, והי' אם שמוע וכו' הכתובות בתורה [בלי ברכות ק"ש] עד שהוצרך להשמיענו דיכול לקרותה. אלא ע"כ דעיקר כוונת המחבר להשמיענו שיש ענין בקריאתה אף בכה"ג שעבר זמנה וגם הפסיד הברכות, וזה שהוסיף רבינו ד"טוב שיקראנה". ויש להאריך בזה ואכ"מ.

(9) ולפי סברת המשנ"ב (הנ"ל הערה 1) דואותי השלכת כו' אינו מגדיר האיסור דל"ת עה"ד אלא הוה טעם נוסף לאיסור אכו"ש לפני התפלה, נראה דהל"ת דל"ת עה"ד דלא מיירי אלא בתפלה נ"קודם שתתפללו על דמכס" אינו משום קדימת קבלת עומ"ש, אבל הא דילפינן מהכתוב ואותי השלכת גו' ובוזה נכלל גם ק"ש כמבואר בגמרא, ה"ה משום שצריך לקבל על עצמו עומ"ש קודם אכו"ש וכמשנ"ת.

הליכה לבית אחר קודם הסעודה [תקון טעות]

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון האחרון - תתנא (עמ' 68), הבאתי מה שכתב בקוש"ע סי' מב הלכות סעודה סעי' כא, וז"ל: "אם בשעת ברכת המוציא היתה דעתו ללכת אח"כ לבית אחר לגמור שם סעודתו ולברך שם ברהמ"ז, נוהגין להתיר... ואין לעשות כן אלא לעת הצורך לסעודת מצוה". עכ"ל.

והבאתי שם מה שכתב ב'מסגרת השלחן', וז"ל: "ודוקא כשהולך לאכול שם, או שהולך לצורך מצוה עוברת אבל בלא"ה אסור אפילו אם היתה דעתו על זה מתחילה (רז"ש, וכ"נ דעת המ"א)". עכ"ל בנוגע לעניננו. ושאלתי שם, שנראה מה'מסגרת השלחן', שאפילו אם בשעת ברכת המוציא הי' דעתו ללכת אח"כ לבית אחר לגמור שם סעודתו ולברך שם ברכת המזון, נוהגין להתיר רק לצורך מצוה עוברת, ושכן הוא דעתו של רז"ש.

ולכאורה מה'נתיב החיים' על 'דרך החיים' בסי' רז סעי' ב, וכן מ'סדר ברכת הנהנין' פ"ט סעי' יז, לא משמע כן, אלא אפילו שלא לצורך מצוה כלל מותר לעשות כן אם הי' בדעתו בשעת ברכת המוציא לגמור סעודתו בבית אחר. עד כאן תוכן השאלה בגליון הנ"ל.

אבל באמת טעיתי טעות גמורה בשאלה זו, ופלא בעיני איך כתבתי זה ואיך לא העירה המערכת על זה*.

שהרי ה'מסגרת השלחן' כתב: "ודוקא כשהולך לאכול שם או שהולך לצורך מצוה עוברת". שהפירוש הפשוט בזה הוא, שאם הולך לאכול שם, מותר אפילו כשהולך שלא לצורך מצוה עוברת. משא"כ כשאינו הולך כדי לאכול שם, אז אע"פ שהי' דעתו לילך לשם בשעת ברכת המוציא, אינו מותר רק לצורך מצוה עוברת. ועיין ב'קצות השלחן' סי' מא סעי' ג.

רק מה שעדיין צריך עיון קצת, הוא על 'קיצור שו"ע' - עם פסקי שו"ע אדה"ז, שכתב בסו"ס כא הנ"ל (אחר שכותב לשון הקשו"ע: "ואין לעשות כן אלא לעת הצורך לסעודת מצוה"): "ודוקא כשהולך

(* ראה פסחים ט, א ד"חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן", ועפ"ז סרה פליאתו. המערכת.)

לאכול שם, או שהולך לצורך מצוה עוברת, אפילו אינו אוכל שם".
עכ"ל.

שלאורה הגהה זו הי' מתאימה יותר אחר מה שכתב הקצשו"ע
שם: "ונוהגין להתיר". ועל דרך מ"ש ה'מסגרת השלחן' שם.



נוסח סיום ברכה מעין ג'

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

ב"היום יום" יח אדר א: "בברכה מעין שלוש אם שתה יין ואכל
פירות מז' המינים, חותם: "ועל פרי הגפן ועל הפירות, ברוך אתה ה'
על פרי הגפן והפירות" (ולא "ועל" הפירות)".

ומקור הלכה זו היא מסדר ברכות הנהנין לאדה"ז (פ"א הי"ג, וכן
בלוח ברה"נ פ"א ה"י): "אכל פירות משבעת המינים ואכל מיני מזונות
ושתה יין יכלול הכל בברכה אחת. . ברוך אתה ה' על הארץ ועל
המחיה ועל פרי הגפן והפירות". והיינו, שדייק כאן אדה"ז שמסיימים
"ועל פרי הגפן והפירות" (וכן נדפס בנוסח הברכה שבסידורו) - מבלי
להוסיף עוד הפעם התיבה "על" ביחס לפירות בפ"ע, מה שאין כן
בשאר הפוסקים שכן נקטו "על פרי הגפן ועל הפירות". וזהו מה
שבפשטות נתכווין כאן ב'היום יום', לשלול מדעת שאר הפוסקים,
ולדייק כנוסח רבינו הזקן.

והנה בהוצאה החדשה של שוע"ר, ציינו כאן (בלוח שם) לדברי
הפוסקים בענין (שהם נקטו "ועל הפירות"), ולפלא קצת שלא ציינו
ל"היום יום" כאן, כדרכם לציין לספרי המנהגים וכו'.

ויש להוסיף, שהלכה זו ב"היום יום" אינה רק העתקה בעלמא
וחזרה על מ"ש אדה"ז בסידורו - דבר שאינו מסתבר כמובן - אלא יש
בסגנונה חידוש דין להלכה.

דהנה, בדברי אדה"ז בא סיום ברכה זו ביחס למי ש"אכל פירות
משבעת המינים ואכל מיני מזונות ושתה יין", שעל זה מסיים "ברוך
אתה ה' על הארץ ועל המחיה ועל פרי הגפן והפירות" - אך ב"היום
יום" השמיט אכילת המזונות (וממילא השמיט גם "על המחיה") אלא
הזכיר רק שתיית היין ואכילת הפירות!

אך הביאור בזה פשוט:

כשלומדים את ההלכה ב'סדר ברכות הנהנין' כמו שנכתבה ע"י אדה"ז, יש מקום לספק האם סיום זה - "על פרי הגפן והפירות", בהשמטת תיבת "על" פעם שניה - היא בגלל שזהו הסיום של הברכה שלכן מתאים סגנון מקוצר זה [שהרי לפני כן כן מפסיקים ב"על", "ונודה לך על הארץ ועל המחיה ועל פרי הגפן ועל הפירות", ורק כאן בסיום ממש משמיטים תיבת "על"] - או משום שכיון וגם "פרי הגפן" הוא בכלל "פירות" לכן אומרים "על פרי הגפן והפירות" ואין מפסיקים ביניהם ב"על", משום שגם פרי הגפן הוא בכלל פירות, וא"כ מדובר בסך הכל בקבוצה אחת [וזה שלפני כן לא עושים כן, כנ"ל, כי הא והא גרים - היינו: גם זה שמדובר בסיום הברכה, וגם זה שמדובר באותה הקבוצה].

ונפק"מ פשוטה בין ב' אופנים אלו - כאשר אוכל מזונות ופירות, ואינו שותה יין: אם נאמר שהשמטת ה"על" היא מצד הסיום שבדבר, הרי גם כאן היה צריך לסיים: "על המחיה והפירות"; אך אם נאמר שהוא מצד השייכות המיוחדת של פרי הגפן לפירות, הרי דין זה יהיה בדוקא בשתיית יין ואכילת פירות, אבל לא אם אכל מזונות עם פירות.

וזהו שנתכוון כ"ק אדמו"ר בהעתיקו הלכה זו ב"היום יום" ובהשמיטו את אכילת המזונות, להשמיענו שסיום זה - בהשמטת תיבת "על" פעם שניה - הוא דוקא בצירוף של "פרי הגפן והפירות", ולא כאשר אכל מזונות וצריך לברך "על המחיה", שאז גם בסיום מפסיק בתיבת "על".

הארכתי בכ"ז אף שהוא דבר פשוט, כדי להדגיש יותר את הפלא בהשמטת ציון זה במ"מ שבמהדורא החדשה, שהרי נפק"מ פשוטה להלכה בפועל. ובוודאי יתקנו זאת במהדורא הבאה.



עיונים בעזוואת ריה"ח במשנת רבו"נ

הרב מנחם מענדל מלול

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ע אדמוה"ז או"ח (סי' רס ס"א) כתב, וז"ל: "ונוהגין בקצת מקומות שלא להסתפר בראש חודש, אפילו חל בערב שבת, מפני חשש סכנה, כי כן הזהיר רבינו יהודה החסיד". עכ"ל.

וכ"ה במג"א ריש הסימן, אלא שהתם לא כתב שהוא משום חשש סכנה, ואילו בכנה"ג ובע"ש סק"א כתבו שהוא משום סכנה.

ולכאורה צריך להבין, דאם נעיין במקור המג"א, שזה מצוואת ריה"ח (אות מח) שם כתב, וז"ל: "לא יגלח אדם הראש ולא הזקן בראש חודש, וכן לא יטול הציפורנים בראש חודש", ולא כתב (כמ"ש במק"א) שהוא משום סכנה¹.

ב. וממוצא דבר הננו למדים, דלשיטת אדמוה"ז מכיון ש"כן הזהיר רבינו יהודה החסיד", לכן חשש סכנה הוא ויש לחשוש לזה, ולכאורה כן הוא גם לשאר הצוואות דמה"ת לחלק ביניהם (חוץ מכמה מהם שמוכח בהדיא שהיא רק לזרעו).

והנה ידועות ומפורסמות ההתייחסויות השונות שהיו בנוגע לצוואת רבי יהודה החסיד ו'ספר חסידים'², ובעיקר הדברים הוצרכו להאמר כשהכתוב בהם סותר לאיזה מאחז"ל, שעליהם באו כמה תירוצים וישובים, ונחלקו בכללות לב' פלוגות:

הפלוגה הא' היא - שאלו שאומרים ש"הצוואות האלו אין להאמין בהם, וכ"ש לעשות מעשה על פיהן. . גם לא מן השם שכולן יצאו מפי החסיד, אלא מפי אחרים ויחסום אליו"³. ודומה לזה ישנה עוד פלוגה האומרת שה'חסיד' צווה לזרעו אחריו ולדורי דורות"⁴, או רק לדורו, משא"כ ההמון אינם צריכים להתנהג על פיהם⁵. והפלוגה הב' הם המיישבים דבריו בהתאם למאחז"ל באופן שלא יהיו סותרים אחד לשני, ובמילא כאו"א צריך להתנהג על פיהם.

ג. והנה בתשובות הצ"צ אה"ע סימן קמג, א"כ כתב, וז"ל: "בדבר ששאלו ממני על קישורי התנאים שהמחותן נקרא שמואל בנימין. וגיסכם שהוא המחותן השני נקרא ג"כ שמואל ואחותיכם אשת גיסכם הנ"ל חוששת אולי מחמת זה נתגבר עליה החולאת שלה, לפי ששמעה

(1) ועי' ב'שלחן הטהור' סי' רס ס"ד שכתב: "ומי יודע להשיג טעמו הק' אם היא סכנה או שאר דבר". עיי"ש.

(2) בזה ובהבא לקמן, עי' בארוכה בהקדמת 'ספר חסידים' להמהדיר הר"ר מרגליות.

(3) תשובות מהר"ם מינץ סי' עט ועוד.

(4) שו"ת 'שב יעקב' אה"ע סי' כג. 'נודע ביהודה' במה"ת אה"ע"ז סי' עט.

(5) עי' תרוה"ד סי' שלא.

(6) ועד"ז ב'פסקי דינים' יו"ד סי' קטז.

שיש לחוש לזה ע"פ צוואת ר' יהודה החסיד נ"ע. והנה בתשובת 'שב יעקב' (חאה"ע סי' כג) נשאל על כיוצא בזה, ששם החתן והמחותן היו שווים, והשיב ששמע מכמה גדולי רבנים שלא הקפידו ע"ז אפילו לכתחלה, מטעם המבואר שם שי"ל שצוואה זו היא רק לזרעו דהחסידי נ"ע. וכיוצא בזה כתב בשו"ת 'נודע ביהודה' מה"ת (חאה"ע סי' עט) והאריך בזה. אך בנדון זה אין צריך לכל זה, כיון שאין שמותיהם שווים ממש שזה נקרא שמואל וזה נקרא שמואל בנימין, א"כ אין זה כלל שמותיהן שווין. וכן השיב כאזמו"ר⁴ הגאון נ"ע שגם בענין אם שם הכלה כשם חמותה שבזה יש קפידא יותר משאר שמות שווין, לפי שזה הוזכר בספר 'משנת חסידים' גם כן דף פה ע"א, ולא הוזכר שם עוד דבר כלל, ואפשר הוא מהאריז"ל ולא נזכר שם שיהיה זה לזרעו דוקא. משא"כ בצוואת רי"ח שי"ל שזהו רק לזרעו כו'. עכ"ז אם אין השמות שוין ממש כגון שהאחת נקראת רחל והב' נקראת רבקה רחל עד"מ אין לחוש. כ"ש בנדון זה דשמות המחותנים אין שוין, שבלא"ה אין זה קפידא לפי דברי ה'שב יעקב' בשם גדולי הרבנים כנ"ל. דכשאר שוין ממש כנדון זה, אין שום חשש כלל וכלל. ובחינם היא מצטערת ותולה בוקי סריקי בהשירוך ח"ו על לא דבר ממש. דבנדון זה אין שום חשש בעולם כלל", עכלה"ק.

והעולה מדבריו הוא, דקי"ל כדעת האומרים שצוואת ריה"ח אינה אלא לזרעו, אולם יש בזה יותר קפידא אם הענין הובא גם בשאר ספרים, ולדוגמא אם שם הכלה כשם חמותה דבזה יש קפידא יותר לפי שענין זה הובא ג"כ בספר 'משנת חסידים'.

ד. ולכאורה צריך ביאור בדבריו במ"ש ש"שצוואה זו היא רק לזרעו", והרי אנו ראינו לעיל בשו"ע אדמוה"ז וכן הובא להלכה, שיש לחשוש לזה משום חשש סכנה, ולמה לא נאמר שהיא רק לזרעו?

ועוד צלה"ב, דהרי לפי המצויין בהגהות 'מקור חסד' שם, שהאזהרה שלא להסתפר בר"ח ג"כ לא הובאה בכתבי האריז"ל, ומ"מ חיישינן לזה מפני חשש סכנה, וכן לעניין סתימת חלון או פתח⁷ (צוואה כ) שמובא בשם אדמוה"ז לחשוש לזה בזה, וכן בהא ד"לא ימשח אדם מנעליו ביום שדעתו לילך לדרך"⁸ (צוואה לט), לא מצינו דוגמתם

(7) עי' בשעהו"מ ח"ג ע' מה.

(8) ע' 'שבעים תמרים' על אתר, שהביא בשם בעל התניא דאם נבאר טעם צוואה זו היה החיבור גדול כחיבור השל"ה הק'.

במקומות אחרים, ומ"מ חיישינן לזה, ולמה לא אומרים שצוואה זו לא נאמרה אלא לזרעו? נקודת הדברים היא, דצ"ע מהו הכלל שלפיו יודעים אם לזרעו צווה או שיש לכולם להזהר בזה.

ה. והנה בנוגע לצוואה הנ"ל בענין גלוח בר"ח, מצינו בזה ב' תשובות מכ"ק אדמו"ר בנוגע להשאלה האם לעשות יום הולדת השלישי (אפשרניש) כשהוא חל בר"ח.

התשובה הא' (לקו"ש חי"ג ע' 265) היא: "הנה יודע ע"פ צוואת ר"י החסיד שאין לגלח בר"ח".

ואף דלכאורה יש לומר: א. דהיינו דוקא גילוח (כל' הצוואה. וכ"ה במג"א סר"ס), אבל להסתפר מותר. ב. דשאני תספורת ג' שנים דדבר גדול הוא במנהג ישראל. . . הנה כיון דלשון אדמוה"ז (סר"ס ס"א) הוא להסתפר. ושהוא מפני חשש סכנה (ולא איסור), והתספורת לא הוי מצווה ממשי (עיי' בשו"ע אדמוה"ז או"ח סתנ"ה סטו-טז) - מידי ספק לא יצא, ולדעתי יש לעשותה (תיכף) לאחר ר"ח.

ו. ויש לעיין בזה, דלמה לא דייק מלשון אדמוה"ז גופיה בסי' ר"ס ס"א שכתב, וז"ל: "ואם היו שערות ראשו גדולות מצווה לגלחן, שלא יכנס לשבת כשהוא מנוול ומצווה מן המוכחר לגלח בע"ש ממש ולא קודם לכן, כדי שיהא ניכר שעושה לכבוד שבת". ובפרט לפמ"ש בקו"א א' שם, שמכיון ש"המלך מסתפר בכל יום, חזינן דבכל יום הם גדילים", ואם כן שמעינן מהכא שגילוח שערותיו בע"ש מצוה היא, ומ"מ כתב בס"א שלא להסתפר בר"ח אפילו חל בע"ש מפני חשש סכנה, ואם כן יש ראייה מכאן שחיישינן לצוואת ריה"ח אפילו במקום מצוה⁹, וכ"ש שנחשוש במקום שאינו של מצוה?

אך זה יש ליישב ע"פ מ"ש בספר 'שבעים תמרים' (סי' נו) להסביר למה המג"א (וכן שו"ע אדמוה"ז) מביאים דברי ריה"ח לגבי תספורת בר"ח, ולא לגבי נטילת צפורנים בר"ח, ומבאר דעיקר החומרא היא רק שלא להסתפר, דמכיון שלמעשה אין רגילין בה תמיד, לכן לא הוי כ"כ מצווה, משא"כ נטילת צפורנים שרגילין בהם כל ע"ש, שפיר הוי מצוה, ואמרינן שומר מצווה לא ידע דבר רע.

(9) וכן דייק בס' שמירת הגוף והנפש סי' סח הע' 1 לשיטת אדה"ז לא אומרים שומר מצוה לא ידע דבר רע במקום צוואת ריה"ח.

ז. והתשובה הב' (לקו"ש חכ"ג ע' 397) היא: "ע"ד יום התספורת - הרי כיון שמעורר בזה ומאן דקפיד כו' - למה להכנס לספק, וכל עכבה לטובה".

וצריך להבין ההבדל בין תשובה זו לתשובה הקודמת, דלפי תשובה זו משמע שמצד עצם הענין אין קפידא כ"כ, ורק מכיון שמעורר בזה ומאן דקפיד עליה כו' מוטב לו שלא להכנס לספק, משא"כ לפי התשובה הא' משמע שהוא משום חשש סכנה.

ולפי הנ"ל משמע שיש כלל של פיו רואים שישנם תשובות חלוקות בעניין אחד, ואבקש מקוראי הגיליון להאיר ממק"א באם ישנו כלל או קו משותף שבו אפשר לברר באיזה מן מהאזהרות נזהרים ובאלו לא, וכו'.



קריאת ההפטרה לאחר קריאת התורה

הת' מנחם מענדל קלמנסון
תלמיד בישיבה

איתא בשו"ע אדה"ז סי' רפה ה"י: "ההפטורות של כל השבתות, א"צ לקרותן לעצמו מן הדין, אלא שנהגו לקרותן כדי שיהא בקי בה ויודעה, כי שמא יקראוהו למפטיר בבהכ"נ. ובד' פרשיות יש לו לקרות ההפטרה של ד' פרשיות, שמפטירין אותה בבהכ"נ ולא הפטרה של פרשת השבוע. וכן בשבת ר"ח ומחר חודש ושבת חנוכה. ואם אירע חתונה בשבת במקומות שנוהגים אז להפטיר בבהכ"נ שוש אשיש, יש לו ג"כ לקרותה לעצמו ולא הפטרת השבוע, כי שמא יקראוהו למחר...". עכ"ל.

והיינו, שפוסק אדה"ז, דהפטורה אינו כמו שמו"ת דישנו דין לקרות לעצמו, אלא רק מצד "שיהא בקי בה ויודעה כי שמא יקראוהו למפטיר". וכמו שמודגש כו"כ פעמים בסעי' זה, דכל כולו של מנהג זה הוא בכדי שיהי' מוכן לקרות ההפטורה למחר.

ולכאורה לפי"ז יוצא, שאם א' לא קרא ההפטורה לפני קריאת התורה, א"צ לקרות אותה אחר קריאת ההפטורה, דהרי עכשיו כבר אין טעם לקוראה. דהרי כבר קראו בתורה וכבר הפטיר המפטיר, ואין צורך להיות בקיא בה ולידע ההפטורה, וכבר בטל הטעם להמנהג, ובמילא כנ"ל לכאורה אי"צ לקרות ההפטורה.

[ואי"ז כשמו"ת, דשם פוסק אדה"ז בסי' רפה סעי' ה' וז"ל: "...ומצוה מן המובחר שישלים אותה קודם שיאכל בשבת שחרית . . ואם לא השלים קודם אכילה, חייב להשלים אחר אכילה עד המנחה . . וי"א שבדיעבד יכול להשלימה עד סוף יום ג' בשבת . . וי"א שבדיעבד יכול ג"כ להשלימה עד שמחת תורה . . וטוב לחוש לדבריהם, שמי שעבר ולא השלים בזמנה ישלים עד סוף יום ג', ואם לא השלים יש לו להשלים עד ש"ת...". עכ"ל. משא"כ בהפטורה אין דינים אלו].

וגם לכאורה ימצא, דמי שיודע בוודאות דלא יקבל מפטיר [למשל יודע הוא דמי שהוא כבר קנה אותו מתחילת השנה בשביל כל שבת, ולמשל כל מי שמתפלל ב-770 בשבת, יודע הוא, שלא יקבל מפטיר מצד טעם הנ"ל], לכאורה אינו צריך לקרות המפטיר לפני שבת בכדי שיהא מוכן לקוראה למחר!

אבל בפועל הנה נראה דנוהגים באו"א, דהרי בהיום יום של ד' טבת כותב הרבי וז"ל: "נשיאי חב"ד פלעגנן מעביר זיין איין פרשה אדער צוויי . . ווען עס איז אויסגעקומען צוויי הפטורות, האט מען געזאגט הפטורת הסדרה ביום שישי, און די אנדערע הפטורה (פון שר"ח, מ"ח וכו') שבת". והיינו לא כמו שפסק אדה"ז, (ד'בד' פרשיות) ובשבת ר"ח ומחר חודש ושבת חנוכה, אין קוראין פרשת השבוע.

ולפי"ז נמצא, דההפטורה הרי אכן קשורה להפרשה של השבוע¹, היינו שקשורה לשמו"ת של כל הפרשה, ולכן כשיש ב' הפטורות קוראים שניהם.

שלפי"ז ימצא, דאחר קריאת התורה אכן יש לקרות את ההפטורה, ויש לה אותם דינים דשמו"ת הנ"ל (סי' רפה סעי' ה'), ובדיעבד יש לקרות גם ההפטורה עד יום ג' ועד שמחת תורה. וימצא גם, דפשוט שכל מי שמתפלל בבהכ"נ שיודע הוא שלא יקבל המפטיר [כנ"ל], אעפ"כ צריך הוא לקרות ההפטורה, מכיון דאי"ז (רק) בכדי להיות מוכן, אלא הרי"ז קשור לשמו"ת.

ולהעיר, דב'היום יום עם הגהות וציונים' מציינים ל'כף החיים' סי' רפה אות לו, וז"ל: "ומ"מ נהגו לקרות ההפטורות וכו', ואני נוהג

(1) ולהעיר, ממה שמביא הרבי כו"כ פעמים בלקו"ש, דההפטורה קשורה להפרשה וקביעותה, וה"ה מ"ענין הפרשה", ומביא מאדה"ז סי' רפד. ואלא דאדה"ז למד, דזה שכל א' וא' קורא לעצמו, אינו קשור לשמו"ת, משא"כ בהיום יום משמע שקשורים הם, כבפנים.

בשבת שיש הפטורה מחודשת כגון הפטורת שבת של ר"ח או שבת שלפני ר"ח או של חנוכה ושל ד' פרשיות, לחזור עם הפרשה הפטורת השבוע, וביום שבת לקרוא המחודשת עם המפטיר כנה"ג בהגב"י.

והטעם כתב בשכנה"ג הגב"י אות ד', שההפטורות הללו המחודשות, נתקנו דוקא בציבור כשביל הפרשיות שקוראין מחובת היום, ומפטירין מענין פרשות הללו, אבל ביום ו' מה חיוב יש מן הפרשיות והפטורות הללו, ואין חיוב של קורא אלא פרשיות השבוע שמו"ת, ומה ענין ד' פרשיות הללו ודכוותיהו לענין חיוב הפרשה שמו"ת, ומה גם שאין אנו קוראין ביום ו' הפרשיות הללו כדי שנקרא ג"כ ההפטורות שלהם וכו', עיי"ש. עכ"ל.



מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון האחרון [תתנא] (עמ' 63-50) כתבתי בארוכה ע"ד מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית, ושם בהערה 48 הבאתי דעות החולקים בנוגע ללבישת טלית בליל שבת. ראה שם.

שוב מצאתי מש"כ הרה"ק מקומרנא ב'שלחן הטהור' סי' יח ס"ב: "כשמתפלל מנחה בטלית יסיר אותו לתפלת ערבית, אבל בשבת ויו"ט אין צריך להסיר. ושליח ציבור לובשו לכתחלה מפני הכבוד".

וב'משמרת שלום' (מנהגי קוידנוב) סי' כז ס"א נאמר: "מנהג אבוה"ק להתפלל מנחה וסדר קבלת שבת ומעריב מעוטף בטלית אפי' כשלא היו מתפללים לפני העמוד", ובביאור שם סק"א הוא מוסיף: "הוא ע"פ סידור כונת האר"י ז"ל, וע"פ פשוט נ"ל ליתן טעם כי בש"ק לילה כיום יאיר, וע"כ לא נאמר ויהי ערב ויהי בוקר יום השביעי כמ"ש בספה"ק...".

ואולי הכוונה למבואר בסידור ר' אשר אחרי קבלת שבת²: "...כ"ז הוא בשדה, אח"כ בבואך משד' תכנס לבית ותתעטף בציצית מצויצת

(1) ציין אליו גם 'בהערות וצינונים' ל'שלחן הטהור' אות ה.

(2) רלב, ב (לפי ד"צ ירושלים תשל"ל).

ותקיף השולחן . . ואח"כ תסתכל באור הנר שברכו עליו לשבת . . כ"ז
הוא מפע"ח כנז"ל³.

ומקור הדברים כנראה ב'פרי עץ חיים' 'שער השבת' סוף פ"ח:
"אח"כ ילך לביתו, ובבואך מהשדה ותכנס לבית, ותתעטף בטלית
מצויצת, תקיף את השולחן . . ואח"כ באור הנר שברכו עליו בשבת...".
וזה מבואר בפרטיות יותר ב'שער הכוונות'⁴: "אח"כ תלך לביתך ותכנס
ותתעטף בטלית מצויצת בציציות כהלכתה, ותתעטף ראשך בו כנודע
סביב גרונך⁵, וכנזכר במסכת שבת פ"ב ופ' י"ז⁶ ובהרמב"ם פרק ל'
מהלכות שבת⁸, ותקיף השולחן המסודר עם הלחם לסעודת שבת...".

ועד"ז מבואר ב'משנת חסידים'⁹: "...וכל הסדר הזה יעשה בשדה . .
אח"כ יכנס לבית . . ושם יתעטף בטלית מצויצת ויקיף השולחן¹⁰ . .
ואח"כ יסתכל בנר שברכו עליו בשבת¹¹...".

ועדיין צ"ע בכל הנ"ל, כי הרי ה'משנת חסידים' שם¹² מוסיף:
"אח"כ בלא טלית גדול, כי אסור להתעטף בו בערבית אע"פ שהוא

(3) והכוונה לנאמר שם (רלב, א): "לשון ספר פע"ח שער ק"ש פ"ב". אמנם בפע"ח
שם לא מדובר כלל על שבת. אמנם זה מבואר ב'שער השבת', וכבפנים.

(4) 'ענין מזמור שיר ליום השבת' (נב, א בדפוס אשלג)

(5) וחוזר ע"ז בקיצור עוד פעם שם ('ענין קבלת שבת', נד, א): "אח"כ תבא לביתך
ותתעטף בציצית, ותקיף השולחן . . אח"כ תסתכל באור הנר אשר ברכו עליו להדליק נר
של שבת".

(6) שבת כה, ב: "כך [היה] מנהגו של רבי יהודה בר אלעאי, ערב שבת מביאים לו
עריבה מלאה חמין, ורוחץ פניו וידי ורגליו, ומתעטף ויושב בסדינין המצוייצין, ודומה
למלאך ה' צבאות...".

(7) שם קיט, א: "רבי חנינא מיעטף וקאי אפניא דמעלי שבתא, אמר: בוא[ן] ונצא
לקראת שבת המלכה". ולהעיר מפרש"י שם: "מתעטף. בבגדים נאים".

(8) ה"ב: "איזה הוא כבוד? זה שאמרו חכמים שמצוה על אדם לרחוץ פניו ידיו
ורגליו בחמין בערב שבת מפני כבוד השבת, ומתעטף בציצית ויושב בכבוד ראש מחל
להקבלת פני השבת, כמו שהוא יוצא לקראת המלך. וחכמים הראשונים היו מקבצין
תלמידיהן בערב שבת ומתעטפין, ואומרין בואו ונצא לקראת שבת המלך".

(9) מסכת תוספת שבת פ"ט ס"ו.

(10) שם ס"י.

(11) שם ס"ב.

שבת...". הרי מפורש דלא ניחא ליה לחלק בין ימות החול לשבת. אמנם בשאר כתבי האריז"ל לא מצאתי את האזהרה המפורשת הנ"ל בנוגע לשבת.

ועפ"ז צ"ע גם הנאמר ב'אשל אברהם' (בוטשאטש)¹³: "כש[הטלית] עליו מבעוד יום אין חשש לכולי עלמא"¹⁴, והרי כאן מדובר שהטלית כבר נמצאת עליו מאז קבלת שבת, ובכל זאת כותב ה'משנת חסידים': "אסור להתעטף בו בערבית". והדבר מפורש עוד יותר ב'שער הכוונות'¹⁵: "והיה נזהר מאד שלא להיות מעוטף בטלית ותפילין אחר שקיעת החמה, ותיכף היה מסירם מעל ראשו, והיה חושש בדבר זה מאד..."¹⁶. ויל"ע בכ"ז.



בענין הנ"ל

הת' יוסף הכהן ניופלד
תות"ל - 770

בגליון האחרון - תתנא (עמ' 50 ואילך), האריך הר"ב אבערלאנדער בענין עטיפת הטלית ע"פ מנהג חב"ד. ובסוף דבריו (עמ' 61) הוא מכריח כאילו דבר ברור, "שלמנהגנו אין "כבוד הציבור" מכריח לבישת הטלית". ובהע' 56 כותב: שדוחק לומר שגם לשיטת המקובלים ראוי ללבוש את הטלית משום כבוד הציבור, אלא דאריא הוא דרביע עלי'. ע"ש.

ולעד"נ, שיש הרבה להקשות על דבריו, אבל אסתפק במה שנראה לי לפרש במנהגנו ובדברי כ"ק אדמו"ר: מה שכתב כ"ק אדמו"ר באג"ק חי"ט ע' רמט: "...שמזה מובן שאין בזה פגיעה כלל וכלל בכבוד הציבור כו'", נראה לפשוט, שרוצה לומר שמזה גופא שרבותינו

(12) מסכת ערבית דשבת פ"ב ס"א.

(13) סוף סי' כא.

(14) והועתק גם ב'דברי תורה' (מונקאטש) מהדו"ק סי' נט.

(15) 'ענין תפלת מנחה' סוף דרוש ב, במהדורת אשלג ח"א עמ' שלה, א.

(16) גם ה'שלחן הטהור' אינו מסכים לחילוקו של ה'אשל אברהם', ראה דבריו לעיל בפנים.

הנהיגו מנהג בזה שאין מתעטפים בערבית (למרות שהם בוודאי חשו לכבוד הציבור), מובן שבתפילת ערבית אין שייך כלל שום כבוד הציבור, שבגללו היו צריכים ללבוש טלית, והוא משום הסכנה בדבר. במילים אחרות: הציבור עצמם מבינים ורוצים שהש"ץ יעלה בלי טלית, והוא משום הסכנה בדבר, כפי שהאריך הרב בגליון הנ"ל. ואדרבה הש"ץ אינו מכבד הציבור בעטיפתו, והוא מטעם הנ"ל.

ולא כמש"כ הרב ב.א. שאין כבוד הציבור מכריח לבישת הט' בערבית, כי כנ"ל בערבית לא שייך כלל שום כבוד. ומה שכתב בהע' 56 נכון מאד, כי באמת דוחק לומר כדבריו, כיון שאמת לא היה ראוי ללבוש טלית בלילה כלל.

ועפ"ז יובן דברי כ"ק אדמו"ר בהמשך דבריו: "שמזה בנין אב גם בהנגוע לת' הב[ו]קר שאין עוטפים ט"ג כשמתפללים בפני עצמם". והוא מכיון שהציבור יודעים שהבחורים אין מתעטפים עד חתונתם, א"כ הבחור לא שייך כלל לכבד הציבור בעטיפתו, ואדרבה הציבור אינו מקבל שום כבוד מזה שהוא מתעטף, כי בעצם לא שייך עכשיו ללבישת טלית. ובאמת כשאדם נשוי בא לבית כנסת חב"ד להיות ש"ץ לשחרית או לעלות לתורה*, מכריחים אותו ללבוש טלית, והוא מטעם הנ"ל, כיון שהוא שייך ללבישתו, א"כ כשאינו לובשו, אז הוא פוגע בהציבור.

ועפכנה"ל, יש להעיר, שזה שיש בחורים שכשהולכים להיות ש"ץ או לעלות לתורה בביהכנ"ס לא של חב"ד, מנסים להשתמט מעטיפת טלית - הוא דבר תמוה וגם אינו נכון, דכיון שהציבור שם אינם מבינים כלל למה הוא אינו עוטף (ואפי' אחר שמסבירים להם), כיון שהם נוהגים שבחור מתעטף, א"כ כשאינו מתעטף, הוא פוגע בכבוד הציבור. ועוד, שממשיך כ"ק אדמו"ר באגרת (שם): "מובן שכל האמור הוא באופן שלא לבוא לידי מחלוקת כו'".

ובאמת מפורש הדבר במכתב כ"ק אדמו"ר באג"ק ח"ט ע' ריד (ומצוטט בגליון הנ"ל ע' 60) וז"ל: "אין מקפידין כאן בהישיבה וכן כמדומה לי שלא הקפידו ע"ז ברוסטוב באטוואצק כו' . . אבל לאידך

(* א"כ, איך יבאר את מה שהביא הרב אבערלאנדער בגליון הקודם, שראו עינינו איך שלפני כ"ב שבט תשמ"ח הרבי ה"י עולה לתורה בשני וחמישי בלי טלית. המערכת.)

גיסא, אם במנהגי ירושלים הוא דבר תימה, אין כדאי לעורר מחלוקת בלבישת טלית ע"י הש"ץ בתפילת שחרית". ע"כ. הרי ברור כשמש, שבמקום שזה דבר תימה, יש ללבוש ט"ג, ופשוט. ובפרט שיש הרבה בתי כנסיות, שנוהגים שאפי' הילד לפני בר מצוה שעולה לשיר הפזמון "יגדל", מתעטף בט"ג. ואכמ"ל.



בענין הנ"ל

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

בגליון האחרון תתנא (עמ' 50 ואילך), האריך לבאר ידידי הר"ב שיחי' אבערלאנדער, את מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית, ושם בהערה 57 מקשה על מנהג נפוץ אצל הרבה חסידים, שאין הש"ץ לובש טלית בתפילות מנחה ומערב של ימות החול, אבל בשחרית כן לובש טלית, ויש לעיין מה מקורו וכו', עיי"ש.

והנה ידוע שאצל הרבה חסידים ורבותיהם נוהגים להתפלל מנחה לאחר השקיעה והוא [כמעט] דבר רגיל אצלם. ראה נמוקי או"ח סי' קלא מש"כ טעמים בזה, ועוד האריכו בזה בכמה ספרים, והוא דבר ידוע ומפורסם, וכן ראיתי פעם כתוב שנהגו כן בשיבתו של החת"ס. לפי זה אולי י"ל שחששו לדברי המקובלים שלא להיות מעוטפים בטלית משעת שקיעת החמה (חוץ מליל שבת), ולכן אין מתעטפים בתפלת מנחה, ומטעם זה לא חילקו שבזמנים מסוימים שיתפלל מנחה לפני השקיעה יצטרך בכך ללבוש טלית דלא פלוג.



כתב מתחת תמונה של הרבי [גליון]

הנ"ל

בגליון האחרון תתנא (עמ' 63 ואילך) כתב הר"ג אבערלאנדער שיחי', ביאור מדוע מה שנכתב מתחת תמונה של הרבי מותר לקרותו בשבת, ואינו נכלל בכתב שתחת הצורה שאסור לקרות, "גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות" (שו"ע אדמוה"ז סי' שז סכ"ט), עיי"ש מש"כ בזה.

והנה ב'קצות השלחן' (סי' קז סק"מ) כתב, וז"ל: "ויש להסתפק בכתב שעל הפרוכת שהאותיות הם מחוטים ע"י תפירה, אם מותר

לקרות אותם, אם לדמות תפירה לכתב או לחקיקה בולטת שבכותל דשרי, גם אולי פרוכת לא דמי לכותל רק לטבלא שאסור אפי' בחקוקים (ראה שו"ע אדמוה"ז שם סכ"ב), ומיהו י"ל, כיון דהפרוכת יש בו קדושה וגם הכתב שעליו הוא בכלל קדושת הפרוכת, לא אתא למיחלף מדבר שיש בו קדושה לשטרי הדיוטות של חולין, והכי מסתבר דשרי", וכו' עיי"ש.

על פי דברי 'קצות השלחן' מבואר, דבדבר שבקדושה לא אתי למיחלף בשטרי הדיוטות, וברור שכאשר אנו מתייחסים לתמונה של הרבי זה כדבר שבקדושה, ובפרט על פי המבואר בריבוי מקומות בשיחות וב'אגרות קודש' בגודל העניין של תמונה של הרבי, (ראה לקט מתורת רבותינו נשיאנו בענין ראיית פני רבו - קובץ חידושי תורה, חוברת טז - ישיבה גדולה מלבורן אוסטרליה), ובמיוחד ממה שזכינו לראות לאחרונה את פירסום כתי"ק, וז"ל: "תסתכל בתמונתו של כ"ק מו"ח אדמו"ר בעת שמרגישה חלישות רצונה הטוב, ותזכור אשר גם הוא, בהיותו רועה אמיתי של ישראל, מסתכל בה בשעה זו, ויועיל להנ"ל", עכלה"ק. הרי בפשטות כפי דברי ה'קצות השלחן' הנ"ל לא אתא למיחלף וכו', ויהיה מותר לכאורה להסתכל על התמונה של הרבי והנכתב מתחתיו, ואדרבה וכו'.

וכן ראיתי כעת את הנכתב בקובץ 'אהלי שם' (שנה ג גליון ב (ה) עמ' פז) מש"כ הרב פנחס טודרוס שיחי' אלטהויז בנושא זה, "האם מותר בשבת לקרוא את הכתב שמתחת לתמונות צדיקים", ועיי"ש מה שביאר עפ"י דברי אדמוה"ז, ובסוף מביא ג"כ את דברי 'קצות השלחן' שהזכרנו.



סחיטת פירות ביו"ט [גליון]

הנ"ל

בגליון האחרון תתנא (עמ' 65 ואילך), כתב הרא"י סילבערבערג שיחי', וז"ל:

"והנה עיין בספר הלכות יו"ט (להרב שמחה בונים כהן) שמביא מספר ברכת 'יום טוב', שדעתו להקל בשאר פירות שאין דרכם לסוחטם לימים רבים וכו', וגם בספר 'חלקת יעקב' הקל בזה, אבל אדמוה"ז אינו מיקל בזה כלל וסובר ש"מלאכות אלו . . . וכל דבר הנאסר בשבילם בשבת מד"ס אסור גם ביו"ט". עכ"ל.

והנה עיינתי בספר 'ברכת יום טוב' (להרב אליהו פישר), ושם לאחר שמביא הסבר לקולא כותב, וז"ל: "אמנם קשה להתיר בזה מכמה טעמים", ומאריך בקושי ההיתר, ומסיים דבריו בדברי אדמוה"ז שהועתק לעיל: "מלאכות אלו . . . וכל דבר הנאסר בשבילם בשבת מד"ס אסור גם ביו"ט", וציין עוד מקורות לאיסור, וגם בספר 'הלכות יום טוב' הנ"ל (באנגלית) מעתיק שם בהערה את כל דברי ה'ברכת יום טוב' לאיסור, וכפסק אדמוה"ז ולאיסור.



"צריך לגוף המוקצה" [גליון]*

הרב מנחם מענדל אלפרוביץ
תושב השכונה

בגליון האחרון - תתנא (עמ' 67 ואילך), מעיר הרב משה לברטוב שי' בהא דאיתא בשו"ע רבינו סי' שז סעי' טו, וז"ל: "לא אסרו לדבר בחפציו בשבת אלא בחפצים דאסורים לעשותם בשבת . . . ואפילו אין האיסור אלא מד"ס, כגון לומר לחבירו או לומר על עצמו בשבת, שיביא למחר פירות המוקצים לתוך ביתו, אע"פ שהם היום בתוך התחום, ואפילו בתוך העיר המעורבת, מ"מ טלטול מוקצה אין צד היתר בעולם לעשותו בשבת (כשצריך לגוף המוקצה עסי' רע"ו)". עכ"ל. ומעיר הנ"ל, שהכוונה במילים (המוסגרות): "כשצריך לגוף המוקצה" היא, שהאדם צריך זאת לצורך תשמיש. וכותב שלפלא על הרשב"ל שי' שבהערותיו על שו"ע, מפרש המילים "כשצריך לגוף המוקצה", שהיינו להצניעו שלא יגנבו וכו'. ע"כ דבריו**.

וע"ז יש להעיר: שרבינו עצמו בסי רעו (קו"א סק"ג), מפרש את הנאמר בסי' שז וז"ל: "כיון שאין ראויין בשבת ומביאים לשמרם ולהצניעם עד אחר השבת" וכו'. עיי"ש. שמזה מובן לכאורה, שרבינו עצמו מפרש את הנאמר בסי' שז כפי (ע"ד) שמביא הרשב"ל שי'.

ולגוף הענין, שצריך להבין מדוע באמת צריך להגיע לזה שכוונתו של האדם היא לשמרם כו', ולא מפרשים (כפי שהעיר הנ"ל) שכוונתו

(*) לע"נ אמי מורתי מרת פרומא בת ר' אברהם הכהן ע"ה, בקשר עם יום היארצייט - ב' שבט.

(**) וראה גם בהערה הבאה - סעיף ב'. המערכת.

היא בשביל גוף המוקצה, היינו לצורך גופו ותשמישו (שהרי גם זה אסור (וכ"ש לצורך לשמרו כו'), מכיון שאינו בתורת כלי כפי שהעיר הנ"ל).

וע"ז יש לתרץ בפשטות, מכיון שבפועל לא חזי למידי בשבת עצמו (פירות אלו המוקצים) ואין שום שימוש בגופו, שאז יש צד היתר, כמבואר בפירוש בסי' רעו סעי' י' ההיתר שבזה.



הערות למהדורה החדשה של שו"ע"ר [גליון]

הרב אברהם אלאשוילי
מח"ס 'שלחן המלך'

בגליון האחרון [תתנא] העירו כמה מהכותבים על כמה ענינים בציונים של המהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז.

(א) בע' 72 מעיר הת' ממ"ר לסי' רנב ציון עד (כנראה זוהי כוונתו ולא כנדפס עב) שיש להתיר להנות מנר שהדליק הנכרי והנר הוא של הנכרי, ומסיים "(ופשוט שאין שייך לומר, דתלוי במסקנה דרבינו במהדור"ב לסימן רמג (כמצוין בשו"ע החדש דהוצאת קה"ת רנב - הערה עב), דהרי כשאומר לנכרי ודאי כוונתו להנות מזה וק"ל)", סתם ולא פירש, ואין דבריו מובנים כלל, שהרי זוהי כוונת הציון בציון עד שו"ע פ המהדורה בתרא משמע שגם בנר של נכרי צריך למחות בידו שהרי הישראל נהנה מנר זה.

(ב) בע' 67 מעיר הרמ"ל לסי' שז סט"ו ציון קו: ולפלא שהרשדב"ל בהערותיו על שו"ע"ר, בהערה על הגה"ה הנ"ל, מפרש המלות "כשצריך לגוף המוקצה", שהיינו להצניעו שלא יגבנו וכו'. ומפרש הרמ"ל שכוונת אדה"ז שצריך לגוף המוקצה להשתמש בו. אבל ברור שלדבריו אין שום אחיזה בפשט דברי רבנו שם, וברור שכוונת אדה"ז כשצריך לגוף המוקצה היינו שלא יגב, כמבואר בסי' רעו ס"י בסוגריים, שהרי אם צריך להשתמש בו ודאי שמותר להביאו בין אצילי ידיו, כמבואר שם.

(ג) בע' 64 מעיר הרג"א לסי' שז ס"ל ציון רלא, שהציון לב"ח אינו נכון, שכן הב"ח מתיר לקרוא ספרי מלחמות וכו' בחול אם כתובים בלה"ק.

ולכאורה הערתו נכונה, אבל המעיין היטב בשוע"ר יראה שדבריו "אף אם כתובים בלשון הקדש" מתייחס גם לקטע שלפני כן "אסור לקרותן בשבת ואפילו לעיין בהם בלא קריאה", ולכן הציון לב"ח הוא רק לענין זה, אלא שבתוך כך הוסיף רבנו "ואף בחול אסור משום מושב לצים" וגם ע"ז קאי דברי רבנו "אף אם כתובים בלשון הקדש", ואמנם לענין מושב לצים רק הט"ז ס"ל כן שאסור לקרותו גם אם כתובים בלה"ק.

ואשר על כן יתוקן בהדפסה הבע"ל: ב"ח סוף הסי' (לענין שבת). ט"ז סקי"ג.



משהה חמץ ודעתו לבערו [גליון]

הת' בן-ציון גייסינסקי
תות"ל רוסטוב ע"נ דון

כתב אדמה"ז בשולחנו סי' תלד סעי' ו': "ואחר הבדיקה מיד יבטל כל חמץ שיש בכל גבולו . . . וביטול זה תקנת חכמים היא, ולמה תקנהו חכמים . . . לפי שחששו שמא נשארה גלוסקא יפה של חמץ בא' מן הזוויות . . . ואילו הי' מוצאה היתה חשובה בעיניו ולא הי' מפקירה, ולכן אינה בטלה מאליה כמו פירורין, ויש לחוש שמא ימצאנה בפסח . . . ואע"פ שמיד שימצאנה יבערנה מן העולם לגמרי, יש לחוש שמא ישהה מעט קודם שיתעסק בביעור, ועל שהייה זו עובר בב"י וב"י".

והנה בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז, מציין שם העורך הרשד"ב שי' לוי' (בהערה לז'), דהמקור למה שכתב אדה"ז "ואילו היה מוצאה היתה חשובה בעיניו ולא הי' מפקירה, ולכן אינה בטלה מאליה כמו פירורין", - הוא בתוס' שם (ו, ב ד"ה "ודעתיה עילויה"). ואילו המקור לזה שאמר אדה"ז: "שיש לחוש שמא ישהה מעט קודם שיתעסק בביעור", הוא ברש"י שם ד"ה "ודעתיה עילויה".

ועפ"י הקשה הרשב"ד שי' לוי' בגליון תתמה (עמ' 31), למה מתווך רבינו הזקן בין רש"י ותוס', ומפרש "ודעתיה עילויה" כתוס' - "שאינה בטלה מאליה כמו פירורין", וסיבת החיוב כרש"י - "שמה ישהה מעט קודם שיתעסק בביעור ועל שהייה זו עובר בב"י וב"י", ואינו רוצה לבאר לא כפירוש רש"י ולא כפירוש התוס'. ומתרץ שם באריכות נפלאה הצריכותא של אדה"ז לתווך בין ב' השיטות, עיי"ש.

אבל לכאורה כאשר נדייק ונבין דברי התוס', יובן שזה שציין בשו"ע שם לרש"י אינו נכון, ובמילא קושייתו נופלת מאל"י.

דהנה אדה"ז למד הפשט בתוס', דהחשש הוא שמא ישהה, וכמו שמשמע (כמעט בפירוש) בסי' תלג ס"ק ג בהגהה הא', דכתב: "משמע דמיד קודם שיבערנה עובר עליה אם שוהה מעט, אע"פ שדעתו לבערו אח"כ, ואין לומר דחיישין שמא יחוס עלי' לבערה כדפירש רש"י, דהא לשיטת התוס' לא הוזכר בגמ' דחיישין שמא יחוס עליה". דהיינו שמדבר בשיטת התוס', ואומר שעובר אם ישהה מעט.

ולא למד כהצל"ח וכהשאג"א שהחשש הוא שמא ימצא ביו"ט, ואז א"א (לשיטת התוס' עכ"פ) לשורפה, ולכן יבטל קודם הפסח, כדי שלא יעבור בב"י וב"י (ובמילא הקשה השאג"א סו"ס פ', דלשיטת התוס' שמשעה חמץ ע"מ לבערו אינו עובר, אינו מובן למה צריך הבודק לבטל, הרי בכל-אופן לא יעבור בב"י וב"י).

וע"ז מתרץ: שחיישין שמא ימצא גלוסקא יפה ביום ז' של פסח שהוא יו"ט, וא"י לבערו, וממילא נתבטל העשה דתשביתו. עיי"ש, - אלא החשש הוא שמא ישהה.

והחילוק בין רש"י ותוס' הוא: שרש"י לומד שהסיבה לשהייה זו, היא ה"דעתיה עילויה", מפני שחס עלי' לשורפה; ולתוס' ודעתיה עילויה היא רק סיבה למה אינה מתבטלת מאל"י כמו פירורין, והשהייה היא סתם מצד עצלנות וכו'.

ובמילא יוצא פשוט שפסק רבינו הזקן לגמרי כתוס', ובתחילה מבאר למה אינה בטילה מאל"י כמו פירורין, היינו "כיון שחשובה היא בעיניו ולא הי' מפקירה, ולכך אינה בטלה מאל"י כמו פירורין".

ואח"כ ממשיך ומבאר למה עובר עליה, הרי "מיד כשימצאנה יבערנה", וע"ז אומר ש"יש לחוש שמא ישהה מעט קודם שיתעסק בביעור (דמתעסק לשיטת התוס' הרי הוא כמבער) ועל שהי' זו עובר בב"י וב"י". והכל כדברי התוס', ופשוט.

ומה שהקשה הרשד"ב שי' לוי, דלשיטת התוס' הרי המשהה חמץ אינו עובר, י"ל דדוקא המשהה חמץ ע"מ לבערו ולא סתם מתוך עצלנות וכו', וד"ל.



קדיש בתרא – קדיש תתקבל

הרב ישראל לוי יצחק גולדברג

כולל צמח צדק - ירושלים עיה"ק

א. באגרת הקודש שבתניא, בסימן כד, כותב כ"ק אדמו"ר הזקן בקשר לתקנות התפילה, וזלה"ק: "...ע"כ שליחותיהו דרז"ל קא עבידנא, לגזור גזירה שווה לכל נפש שלא לשוח שיחה בטילה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפילה עד גמר קדיש בתרא שחרית ערבית ומנחה...". ויש לברר על איזה קדיש קאי, כשכותב "קדיש בתרא"?

לכאורה קשה לפרש שהכוונה היא על הקדיש האחרון של התפילה, (באיזה קדיש שיהי). דהיינו, שאם אין יתום ר"ל, אז הקדיש האחרון הוא קדיש תתקבל¹. ואם יש יתום, אז הקדיש האחרון הוא הקדיש דרבנן שבסוף התפילה, וכיוצא בזה.

כי הסברא נותנת, שמהמשך הלשון של כ"ק אדמוה"ז בתניא, וז"ל: "והעובר ע"ז בזדון, ישב על הארץ ויבקש מג' אנשים שיתירו לו נידוי שלמעלה ושב ורפא לו..."², משמע לכאורה שצריכים לומר שמדובר בדבר מסויים, כי קשה לומר שעל דבר (- קדיש) שא"א להצביע עליו בדיוק על מה מדובר (כנ"ל), שיהי' שייך לומר עליו דברים (כ"כ) קשים].

ב. ואולי יש לציין ולומר, שבספר הרמב"ם, בנוסח התפילה שבסוף ספר 'אהבה', בקטע המתחיל "יתגדל", כותב הרמב"ם בהמשך וז"ל: "קדיש בתרא! כל קדיש שאומר שליח ציבור אחר שגומר התפילה שאינו אומר אחריו כלום, אלא כל העם שומעין אותו ונפטרינן, נהגו העם להוסיף בסופו נוסחא זו, תתקבל צלותהון ותתעבד בעותהון וצותהון ובעותהון דכל בית ישראל..."³, הרי בהדיא, שקדיש תתקבל נקרא קדיש בתרא.

ועוד יש להסביר בזה, שישנם עוד קדישים לאח"ז, אומנם אינם קבועים², שהרי דוקא אם יש שם יתום ר"ל, אז ה"ה נאמרים. וכמו

(1) עפ"י המכתב של הרבי בקובץ מכתבים שבסוף התהילים, צריכים לומר (לא רק הקדיש דרבנן, אלא) כל הקדישים, והיינו עד הקדיש יתום שלאחר עלינו, ואפילו הקדיש יתום שלאחר התהילים.

(2) ואולי עדיין יש להקשות לפי המכתב שבהערה הנ"ל, שלכאורה אולי יש להתייחס להקדיש שלאחר תהילים. ובמנחה - הקדיש שלאחר עלינו, כקדיש בתרא? ועצ"ע.

שהזכרנו לעיל, שחייבים לומר ולקבוע קדיש מסויים, ולא קדיש כזה שנאמר רק לפעמים.



פשוטו של מקרא

בביאור פי' נא'

הרב שמואל הלוי הבר
תושב השכונה

"אין נא אלא לשון בקשה" כלל זה ידוע בשער בת רבים, ובכל זאת כשבחנתי את נכדי שי' הלומדים חומש בשיבה, הבחנתי שמלמד אחד מפרש כל "נא" כפירוש "עתה", והשני מפרש כל "נא" כפירוש "בקשה", ובחוברת לילדים הנקרא "בן חמש למקרא", נראה דלא ידע מה להחליט, דבתרגום האידיש כ' מלשון בקשה, ובתרגום האנגלי כ' מלשון עתה.

וראיתי לכן לברר כלל זה בקיצור לפי ערך, ואולי יבואו אחרים ויסיימו את המלאכה, וזה החילי בעז"ה: בפירוש רש"י על התורה נמצא כלל זה בשבע מקומות והם: א. בראשית כב, ב עה"פ "קח נא את בנך". ב. שם לח, כה עה"פ "הכר נא למי". ג. שם מ, יד עה"פ "ועשית נא עמדי". ד. שמות יא, ב עה"פ "דבר נא באזני". ה. במדבר י, לא עה"פ "אל נא תעזוב". ו. שם יב, ו עה"פ "שמעו נא דברי". ז. דברים ג, כה עה"פ "אעברה נא ואראה".

ובשתי מקומות כתב רש"י "נא לשון בקשה" מבלי ההקדמה "אין . . אלא" והם: א. בראשית יט, יח עה"פ "אל נא אדני". ב. בראשית יט, ז עה"פ "אל נא אחי תרעו", אך רש"י כ' זה שלא במקומו, אלא בבמדבר יב, א עה"פ "ותדבר מרים", כ' רש"י דדיבור הוא לשון קשה ואמירה לשון תחנונים, "וכן הוא אומר ויאמר אל נא אחי תרעו, (בראשית יט, ז) ויאמר שמעו נא דברי כל נא לשון בקשה". וקצת תימה דלא הביא עה"פ במקומו. (ויש הרבה לעיין ברש"י שם, אך אכמ"ל בזה).

יש לעיין, אם כלל זה נאמר לכל מקום שכתוב "נא", למה היה צריך רש"י לכפול כלל זה בתשע מקומות. ועוד יש לעיין, מדוע כ' דווקא בתשע אלו, והרי יש כמאה ועשר מקומות בתורה שכתוב תיבת "נא".

ועוד היה לו לרש"י לומר זה בפעם הראשונה שכתוב "נא" בתורה, וזה בבראשית יב. יא "הנה נא ידעתי", או בא' מהעשרים וארבע מקומות שכתוב נא עד הפסוק שרש"י מפרש בו בפעם הראשונה.

ולפירוש זה ד"נא" לשון בקשה, יש לומר דזה עיקר לשון בקשה, וכן תיבת "אנא" (הנמצאת פעמיים בתורה), כי לא נמצא תיבת "בקשה" אחרת במובן "אנא" בכל התורה.

אף דלשון "בי" הוא לשון בקשה, ונמצא חמש מקומות בתורה, הנה נמצא רק בצירוף תיבת "אדו-ני", ועוד, שהרי כתב רש"י עה"פ "בי אדוני" (בראשית מג, כ) דזה לשון ארמי מלשון בייא בייא.

פירוש התרגום אונקלוס

והנה התרגום אונקלוס מתרגם בכל המקומות (רובם ככולם) תיבת נא "כען", שפירושו עכשיו או עתה בלשון הקודש, וכן מתרגם תיבת עתה בכל מקום "כען". ואין לתמוה, מדוע פעמים בחרה התורה להשתמש בתיבת "נא", ופעמים (למעלה מחמישים מקומות) בתיבת "עתה", דכן דרך הלשון להיות כמה תיבות באותו ענין, וגם דתיבת נא היא רק כאשר מדבר אחד לחברו משא"כ עתה.

והנה, גם התרגום מתרגם פעמים לשון בקשה, כמו עה"פ "הנה נא אדני" (בראשית יט, ב) מתרגם "בבעו כען", ו"בבעו" פירושו בקשה. אלא דיש לעיין איך יכנסו שני הפירושים יחד בתיבה אחת, ודוחק לומר דתיבת "הנה" מתרגם בבעו. ועוד יש לעיין, מדוע שינה דרכו מבשאר מקומות שכתוב "הנה נא", דבכולם (שמונה מקומות) מתרגם "הא כען" כמו "הנה נא ידעתי" (שם יב, יא) ומדוע כאן כ' "בבעו כען". ויש לומר, דשאני הכא דכפל תיבת נא, דכתיב "הנה נא אדוני סורו נא", ומוכרח לכן, דנא ראשון פירושו בבעו. אך עדיין נשאר תימה, איך מכניס שני הפירושים בתיבה אחת.

וכן עה"פ "אל נא אחי" (שם, ז) וכן "אל נא אדני" (שם, יח) מתרגם "בבעו כען". אלא שגם כאן יש לעיין כנ"ל, איך יכנסו שני הפירושים בתיבה אחת. ועוד, מדוע שינה פירושו משאר המקומות דכתיב "אל נא", דבכולם (תשע פעמים) מתרגם "אל כען" כמו "אל נא תהי" בראשית יג, ח וכיו"ב.

ומצאתי, דבגירסאות אחרות בתרגום בשני המקומות הנ"ל הנוסח הוא "בבעו" לבד, מבלי ההוספה "כען", אך מרש"י עה"פ "אל נא אדני" נראה דגרס שם בתרגום "בבעו כען".

כמו כן עה"פ "אל נא אם נא" (שם לג, י) תרגם "בבעו אם כען", כמו-כן עה"פ "נא רפא נא" (במדבר יב, יג) תרגם "בבעו אסי כען". אלא דכאן יש מקום לומר דהוכרח לפרש נא ראשון מלשון בקשה, משום כפל הלשון נא, כנ"ל. והנה לכאורה יש להוכיח כדעת התרגום, מהא דכתיב (בראשית נ, יז) "אנא שא נא פשע", הא כתב אנא לשון בקשה, ומדוע כפל תיבת נא, ומוכרח שפירושו עכשיו. אלא דשוברו בצדו, דהרי באותו פסוק כתיב "ועתה שא נא", והרי גם לפירוש התרגום כפל כאן תיבת עתה, ועל-כרחך דכן דרך הלשון לכפול הענין בתיבות שונות.

פירוש וחידוש האבן עזרא

והנה ה'אבן עזרא' ס"ל כשיטת התרגום, דפירוש תיבת נא בכל מקום הוא עתה, דכן כ' עה"פ "הנה נא ידעתי". ומוכיח מהא דכתיב "הנה נא זקנתי", ומהא דכתיב "אוי נא לנו" (איכה ה, טז). עוד כ', שהיא הפוכה בלשון ישמעאל, ונראה כוונתו, שבערבית אומרים "אן" לכוונת עתה. אך לא ברור בדבריו אם נא הוא מלשון ישמעאל. ועיין פירושו על תהילים עה"פ "אלקים שוב נא" (תהילים פ, טו) דפירושו עתה, וכ': "והכלל כן פ' כל נא שבמקרא, והוא בלשון ערבי הפוך אין נופל על זמן עומד".

וחידוש גדול חידש ה'אבן עזרא' שם, דאפילו בפסוק "אל תאכלו ממנו נא" (שמות יב, ט) דפירושו בשר חי, פירושו גם שם מלשון עתה, וכאילו כתוב "אל תאכלו ממנו" כמו שהוא עתה, היינו לא מבושל, עי"ש. (וברש"י שם כ' דנא בפסוק זה הוי לשון ערבי).

מקורות רש"י בש"ס וכו'

והנה כלל הנ"ל, דאין נא אלא לשון בקשה, נמצא בש"ס בארבעה מקומות, והם:

- (1) ברכות ט, ט: דבי רבי ינאי - עה"פ "דבר נא באזני" (שמות יא, ב). (2) סוטה י, ב: רבי חמא בר חנינא - עה"פ "הכר נא למי" (בראשית לח, כה). (3) סנהדרין מג. ב: תנו רבנן - עה"פ "שים נא כבוד לה" (יהושע ז, יט). (4) שם פט, ב: רבי שמעון בר אבא - עה"פ "קח נא את" (בראשית כב, ב). וכן נמצא ב'ספרי' וב'מכילתא' בכ"מ.

והנה המקומות הנ"ל שרש"י כותב "אין נא אלא לשון בקשה", מקורם בש"ס הנ"ל ובספרי, אלא שעדיין לא מצאתי מקור לדברי רש"י עה"פ "ועשית נא עמדי".

פירוש הרא"ם

והנה הרא"ם עה"פ "קח נא", מפרש כוונת רש"י דאין נא אלא וכו', היינו דכאן הפירוש לשון בקשה, אבל אין זה שולל פירוש אחר במקומות אחרים (וב'שפתי חכמים' - דברים ג, כה - הוסיף לומר דבשאר מקומות בתורה, הוי פירושו עתה).

ולכאורה יש להביא סיוע לדבריו, מהא דמצינו ב'מכילתא דרבי ישמעאל' עה"פ "אל תאכלו ממנו נא" (שמות יב, ט) "אין נא אלא לשון חי", דוודאי פירושו שכאן בלבד הפירוש בשר חי. וכבר הביא הרא"ם עצמו הוכחה זו עה"פ שם, ומוכח, דבהרבה מקומות בש"ס דאמרינן "אין . . אלא" וכו', הכוונה רק לאותו מקום, עיי"ש.

והנה אף אם יש אולי ללמוד כן בדרך לימוד הגמרא, אך לכאורה דוחק גדול לומר כן בפשוטו של מקרא. ועוד ועיקר, דהרי רש"י נכתב לבן חמש למקרא, ואיך יבין הוא דאין הכוונה לכל המקומות. ועוד, אם יש פירוש אחר בתיבת "נא", היה לו לרש"י לפרש לפחות במקום אחד, אם כהתרגום או כיו"ב. (ודוחק לומר דמסתפק בזה שהביא פירוש התרגום בכראשית יט, יח, דשם הביא זאת דרך אגב בלבד).

סיוע לדעת הרא"ם

ונראה דיש דווקא סיוע לדברי הרא"ם, דהנה במקום הראשון בתורה דכתיב "נא" (בראשית יב. יא) "הנה נא ידעתי", כ' רש"י: "הנה נא הגיע השעה . . ועכשיו אנו באים". וכן לפירוש המדרש שמביא שם "עד עכשיו לא הכיר בה וכו'", נראה מזה, דאכן רש"י מפרש נא מלשון עכשיו, ואולי בזה גילה לנו דעתו דבכל מקום נא הוי פירושו עכשיו כפירוש התרגום, מלבד במקומות שכתב מפורש "אין נא אלא לשון בקשה" וכיו"ב. או שיש לפרש בכל מקום כפי ענינו, אם לשון עכשיו או לשון בקשה, מלבד במקומות יחידים אלו, ששם אינו אלא לשון בקשה.

אלא שצריך עיון ובירור, מדוע במקומות אלו לא יכולים לפרש כפירוש התרגום, דלכאורה בהשקפה שטחית גם בהם נראה דיש לפרש מלשון עכשיו, וזה דורש עיון ובירור מיוחד.

ויש מקומות שדוחק מאד לומר מלשון בקשה, כמו: "הנה נא עצרני וגו'" (שם טז, ב), "הנה נא זקנתי" (שם כז, ב). ועיין פירוש הרשב"ם דמפרש גם כאן מלשון בקשה, "ארדה נא ואראה" (שם יח. כא), וכן

"הנה נא את עקרה" (שופטים יג ב), "הנה נא רוח אלקים רעה מבעתך" (שמואל א, טז, טו) וכהנה רבות.

ועיין רש"י עה"פ "תהי נא אלה" (בראשית כו, כח), נראה קצת דמפרש שם לשון עתה.

ומה שתמהנו לעיל בפשוטו של מקרא לומר ד"אין . . אלא כו" הכוונה רק לאותו מקום, הנה לאחר עיון קל, נראה דאדרבה זהו פשוטו של מקרא, שאין הכוונה לכל המקומות. דהנה לשון זה "אין . . אלא לשון כו" נמצא ברש"י בעוד מקומות (למעלה מעשרים), ובכמה מהם מוכרח דהכוונה רק לאותו פסוק:

עה"פ "והעברת כל פטר רחם" (שמות יג, יב), כ' רש"י: "אין והעברת אלא לשון הפרשה וכו'". ובכל זאת עה"פ "והעברת שופר תרועה" (ויקרא כה. ט) כ' רש"י: "לשון ויעבירו קול במחנה לשון הכרזה", הרי דיש והעברת דאינו לשון הפרשה, ומוכרח דמה שכ' "אין . . אלא לשון הפרשה", הכוונה לפסוק ההוא ולכיו"ב בלבד.

וכן הא דאיתא ברש"י עה"פ "ויהי העם כמתאוננים" (במדבר יא, א): "אין העם אלא רשעים וכו'", ומה יאמר להא דכתיב "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", (שמות ג, יב), והרי וודאי אין הכוונה לרשעים שבעם, ויש כמאתיים פעמים בתורה שכתוב "העם" ואין לפרש שם הכוונה לרשעים, ועל כרחך מה שכ': "אין העם אלא רשעים", הכוונה רק לפסוק זה וכיו"ב בלבד.

ולאידך רואים, כאשר רצה רש"י לומר דכן הפירוש בכל המקומות, כ' כן במפורש, וכמו שמצינו דבכ"ו מקומות כ' "אין . . בכל מקום אלא" כו', כמו: 1) "אין אלקים בכל מקום אלא לשון דין (שמות יד, יט). 2) "אין מעילה בכל מקום אלא כו'" (ויקרא ה, טו). 3) "אין נזירה בכל מקום אלא כו'" (במדבר ו, ב). 4) "אין דיבור בכל מקום אלא כו'" (יב, א). 5) "אין אמירה בכל מקום אלא כו'" (שם). 6) "אין חנון בכל מקום אלא כו'" (דברים ג, כז). ומעתה צדקו דברי הרא"ם לעיל, דאין כוונת רש"י דכל נא הוי לשון בקשה, אך עדיין אין גם הכרח לדברי ה'שפתי חכמים' דכל נא הוי לשון עתה.

פירוש חדש בתיבת נא

ונראה לומר לדעת רש"י, דתיבת "נא" הינה תיבה לעצמה ומשמשת עם כמה דברים, וכמו תיבת "איפוא", דכ' רש"י (בראשית כז, לג): "לשון לעצמו משמש עם כמה דברים". וכן כ' (שם מג, יא): "כל לשון

איפוא לשון יתר הוא לתקן מלה בלשון עברי". ונראה דכמו"כ יש לומר על תיבת "נא", דהינה תיבת יתר לתקן הלשון, וגם משמשת עם כמה דברים, פעמים פירושה עתה ופעמים פירושה בקשה, ופעמים שני הפירושים יחד נכנסים לתיבה אחת.

ופעמים אין לה משמעות מיוחדת אלא "תיבת יתר", כמו "הנה נא", וכאילו כתוב הנה לבד. ונראה דכן בחר לו ה'בית יהודה', דברוב המקומות אינו מפרש תיבת נא כלל באידיש.

ואין לתמוה מדוע לא כ' כן רש"י כמו שכ' על תיבת "איפוא", דאולי משום פשטות הענין, דתיבת נא שימושית מאד בלשון הקודש, דהרי נא נכתב למעלה מארבע מאות פעמים בתנ"ך (בתורה לבד למעלה ממאה פעמים), ולכן ידוע פירושה בלשון הקודש. משא"כ תיבת "איפוא" דאינה שמושית כל כך, ובכל התנ"ך נכתב רק 11 פעמים (בתורה לבד 4 פעמים).

ונראה לומר, דהיכא דכתיב תיבת נא, הנה אף כשהיא תיבת יתר ואין לה פירוש מיוחד, הנה היא נכתבה כדי להורות על כללות הענין שנאמר בלשון (ובאופן של) תחנונים ובקשה.

וסמך לזה נמצא בדברי רש"י עה"פ "קול יעקב" (בראשית כז, כב) שכ': "שמדבר לשון תחנונים קום נא", לא כ' כאן לשון בקשה, כי אין כוונת הכתוב לומר שביקש בקשה, אלא שאופן הדיבור שלו היה בלשון תחנונים והכנעה, "אבל עשיו בלשון קנטוריא דיבר", היינו לא משום שלא ביקש, אלא מזה שלא כ' נא בעשיו, מוכרח שאופן דיבורו היה "בלשון קנטוריא".

כמו כן עה"פ "גשו נא אלי" (שם מה, ד) כ' רש"י "ראה אותם נסוגים לאחור". קרא להם בלשון רכה ותחנונים". וכן עה"פ "שמעו נא בני לוי" (במדבר טז, ח) כ' רש"י: "התחיל לדבר עמו דברים רכים וכו', לא כ' כאן רש"י ד"נא" לשון בקשה, אלא ש"נא" מוכיח שאמר דבריו בלשון רכה.

אלא דבמקומות מסויימים ס"ל לרש"י דתיבת נא באה בהדגשה מיוחדת לבקש בקשה, ואלו כל המקומות שכ' בהם נא לשון בקשה, ומבאר (ברובם) מה תוכן הבקשה.

ולכן נראה לכאורה, דעל המלמדים לבחור בעצמם, דהיכא דישי לפרש מלשון עתה יפרשו עתה, והיכא דיותר נראה לפרש לשון בקשה יפרשו מלשון בקשה. ויכולים גם בהרבה מקומות לא לפרש כלל

התיבה, כדרך ה'בית יהודה' הנ"ל, (אלא לאמר הדברים באופן רכים ותחנונים). ולא באתי אלא להעיר, ולא להורות הלכה למעשה.



לשון "סבלות" בפירש"י

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י פרשת וארא ד"ה "סבלות מצרים" (ו, ו): "טורח משא מצרים". עכ"ל*. צריך עיון קצת, שהרי רש"י פירש בפרשת שמות ד"ה "לכו לסבלותיכם" (ה, ד): "לכו למלאכתם שיש לכם לעשות בבתיכם". עכ"ל. שלפי זה אין הפירוש של סבלות טורח משא דוקא, אלא אפילו מלאכה קלה שצריך לעשות בבית.

ולכאורה היינו יכולים לתרץ ע"פ פירוש ה'שפתי חכמים', וז"ל: "כאן קייץ, דהיאך מיושב הלשון מתחת סבלות, דמתחת סבלות משמע שהסבלות למעלה, פירוש עליהם, והוא מוציא אותם מתחתיו, ועל זה פי' טורח משא, ר"ל כאדם שנושא משא, שמוציאין את האדם מתחת המשא וכו'". עכ"ל.

וכן פירש ה'באר היטב' וז"ל: "לא כשאר סבלות, מדכתיב מתחת ולא שייך לשון מתחת אם לא מתחת משא שהוא על האדם". עכ"ל.

אבל צריך עיון עם זה כוונת רש"י, שהרי לא העתיק תיבת "מתחת" מן הכתוב. ועוד, אפילו נניח שתיבת סבלות יכולים לפרש הן על טורח משא והן על סתם עבודה, ואין שום סתירה בין הכתובים. אבל אעפ"כ, לכאורה תיבת "מעשיכם" יותר מתאימה בפרשת שמות מתיבת "סבלותיכם".

ואם כן, לפי זה צריך להבין: בפסוק כתיב (ה, ד): "...למה משא ואהרן תפריעו את העם ממעשיו, לכו לסבלותיכם". ולכאורה הי' יותר

(*) [בפשטות רש"י בא לבאר מהו הפי' "סבלות מצרים", דלכאורה איזה סבלות יש למצרים. וע"ז מפרש: "טורח משא מצרים", ז.א. שהסבלות הם מחמת משא מצרים. ע"כ.] והפי' הפשוט של "סבלות" הוא, כמו "ויט שכמו לסבול" (בראשית מט, טו), היינו לשאת משא ועול. ובד"ה "לכו לסבלותיכם", הא גופא קשה לי' לרש"י, איזה "סבלות" היו להם למשה ואהרן, וע"ז פי' "לכו למלאכתכם" וכו', היינו שגם על מלאכה רגילה בבית שייך לשון סבלות (ואולי משום הטורח והתמידיות שבדבר). המערכת.

מתאים אם ה' כתוב להיפוך, דהיינו: "למה משה ואהרן תפריעו את העם מסבלותיו, לכו למעשיכם"**.

והרמב"ן פירש, וז"ל: "לכו לסבלותיכם. על דרך הפשט, עבודת המלך שהיו מכלל העם, כי בפעם הזאת באו לפניו עם כל העם ולא שמע אליהם, וצוה אותם שובו כולכם אל העבודה".

ובפשטות יש לומר, שרש"י לא רצה לפרש כן, שהרי פרעה ה' מדבר אז למשה ואהרן כמו שכתוב: "...למה משה ואהרן וגו'", ולא לשאר בני ישראל. ולפי פירוש הרמב"ן צריך "לחלק" הכתוב, ש"תפריעו את העם" אמר פרעה למשה ואהרן, ו"לכו לסבלותיכם" אמר לשאר העם שבאו עם משה ואהרן.

אבל יש להעיר, שמצינו גם בפירש"י על דרך זה, שמחלקים הכתוב, והוא בסוף פרשת בלק (כה, ד): "...קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש וגו'". ופירש"י שם בד"ה "קח את כל ראשי העם": "לשפוט את העובדים לפעור". ובד"ה "והוקע אותם" פירש: "העובדים לפעור". אבל אולי יש לומר, ששם אי אפשר לפרש הכתוב באופן אחר, משא"כ בנידון דידן.



בעבור אברהם עבדי

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית כו, ד: "וירא אליו ה' בלילה ההוא, ויאמר אנכי אלקי אברהם אביך אל תירא גו' בעבור אברהם עבדי". ועד"ז נכתב לעיל (כו, ה): "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור גו'". שכל זה נאמר ליצחק. ובודאי שלא חסר אצל יצחק מאומה מצדקותו של אברהם, ואדרבה, נתוסף אצלו מעלה שהקריב עצמו לקרבן, ונתקדש, שבגלל זה לא נתנו ה' לרדת למצרים (כו, ב וברש"י). ולמה א"כ מדגיש הכתוב כו"כ פעמים שמה שמבטיח לו זה (דוקא) בזכות אברהם.

אבל לכאורה הכוונה שבא לחזק את ההבטחה שמבטיח לו עתה "...אל תירא כי אתך אנכי וברכתיך והרביתי גו'", שגם אם יצחק לא

(**) אולי י"ל, דפרעה רצה להדגיש ההיפך מהמציאות, שלבנ"י יש רק "מעשיו" היינו עבודה רגילה, ולהם (למשה ואהרן) יש "סבלות", ולכן אמר שלבנ"י יש עבודת יותר קלה מאשר להם, ועצ"ע. המערכת.

יהי' ח"ו ראוי מאיזה סיבה שתהי', הוא יקבל את הברכה בגלל אברהם עבדי, שכבר נשבע לו שיברכו וירבה את זרעו, כמ"ש (טז יז כב): "בי נשבעתי נאם ה' גו' כי ברך אברכך והרבה גו'",

וכן חוזר על זה כאן (כפ' תולדות כו, ג-ד): "...כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל והקימותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך: והרביתי את זרעך גו' עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרותי גו'",

שבודאי גם יצחק שמר על כל הדברים האלה, אבל השבועה היתה (כבר) לאברהם. והוא גם הי' הראשון לכל הדברים האלה (וישמור משמרותי גו'), לכן מובן שמזכירים ברכות אלו על שם (בעבור) אברהם עבדי.

ויש להוסיף בדא"פ שזה דומה (קצת) לענין מה שכתוב (כח, יג) "...אני ה' אלקי אברהם אביך ואלקי יצחק גו'", ומבאר רש"י: "אעפ"י שלא מצינו במקרא שייחד הקב"ה שמו על הצדיקים בחייהם לכתוב אלקי פלוני משום שנאמר הן בקדושיו לא יאמין כו'", הרי שבחי הצדיק לא מצוי לתלות בזכותיו.

ומה שנאמר לאברהם (כב, טז) "יען אשר עשית וגו'", כי זה מדובר על מעשה מסויים, וגם שקדם לזה ציווי "קח נא גו'", וזה הי' מלכתחילה כדי שיהי' "מה להשיב לשטן ולאומות התמהים מה היא חבתי אצלך כו' עכשיו שרואים כי ירא אלקים אתה", לכן סיים ואמר ש"יען אשר עשית את הדבר הזה כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך גו'". וגם לא הי' במישהו אחר לתלות (כמו ביצחק שתלה באברהם). וגם שהוא הי' הראשון שפתח את הדרך (וכנ"ל).

ועד"ז ניתן לפרש מה שכתוב לעיל (יח, יח-יט): "ואברהם היו יהי' לגוי גדול ועצום גו', כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו גו'", אף שבדרך כלל אינו מצוי שישבחו בחייהם.

אבל: א. שלא הי' בפניו. ב. שכאן מזכיר מה הם הדברים העיקריים שאדם צריך לשמור עליהם במשך ימי חייו: "אשר יצוה את בניו ואת ביתו . . . ושמרו דרך ה' לעשות גו'", שאי אפשר שלא לאומרם. ועד"ז בנח נאמר: "כי אתך ראיתי צדיק לפני" גו' שזו היא סיבה למה אני אומר לך להכנס לתיבה יותר מלמישהו אחר.



וישב יצחק ויחפור

הנ"ל

בראשית כו, יח. רש"י ד"ה "וישב יחפור": "הבארות אשר חפרו בימי אברהם אביו ופלשתים סתמום מקודם שנסע יצחק מגרר חזר וחפרן".

האריכות ברש"י מובנת, שהרי לפי מה שכתוב בתורה הרי יצחק כבר הלך מגרר (פלשתים), כמ"ש בפסוק לפני זה (כו, יז) "וילך משם יחק ויחן בנחל גרר גו'", ורק אח"כ כתוב הפסוק "וישב יצחק ויחפור גו'" שלפי סדר הפסוקים הלך מגרר לפני שחפר את הבארות, וא"כ יש מקום לומר שהבארות ששב וחפר הם היו בנחל גרר (שהגיע עכשיו לשם). והיינו שבנחל גרר חפר אברהם את הבארות, ושם סתמום פלשתים, ועכשיו חזר יצחק וחפרם.

וזה - כנראה - לא נכון, שהרי אבימלך אמר לאברהם (כ, טו): "הנה ארצי לפניך בטוב בעיניך שב", ולא נזכר שגר בנחל גרר. וא"כ בע"כ הבארות היו בארץ פלשתים (עצמה), וממשמעות הפרשה לפי פירש"י משמע שהיו בגרר.

ולכן - י"ל בדא"פ - פירש"י ש"קודם שנסע יצחק מגרר חזר וחפרן". ולעצם ענין החפירה, י"ל שכיון שכל הסיבה ש"סתמום פלשתים" ה' בגלל ש"ויקנאו אותו פלשתים", אבל עכשיו שאבימלך מבקש ממנו שילך משם, ואז לא יקנאו בו ולא יסתמו ולכן חזר וחפרן. ואולי י"ל שהתורה מספרת בצדקתו של יצחק, שאעפ"י שהוא בעצמו הולך משם, ויצטרך - וכמו שה' בפועל - לחפור בארות אחרות, אעפ"כ לטובת האנושיות חזר וחפר את הבארות. ואולי יש כאן (גם) משום כבוד אב, שלא רצה שמעשה ידיו של אביו יאבדו, ולכן גם קרא להם אותם שמות.

ולהעיר שיש מפרשים שאכן יצחק הלך כבר לנחל גרר, ורק אח"כ חזר וחפר את הבארות של אביו, כפי סדר הפסוקים, ולכן כתוב וישב יצחק גו' שחזר (לאחר שכבר ה' בנחל גרר) לגרר לחפור את בארות המים.

ולשלול פירוש זה - י"ל בדא"פ - העתיק רש"י בד"ה שלו "וישב ויחפור", והשמיט תיבת יצחק הכתובה בתורה, לומר שתיבת "וישב" קאי על החפירות ולא על יצחק, שיצחק לא ה' צריך לשוב שהרי עדיין ה' בגרר כשחפר את הבארות האלו.



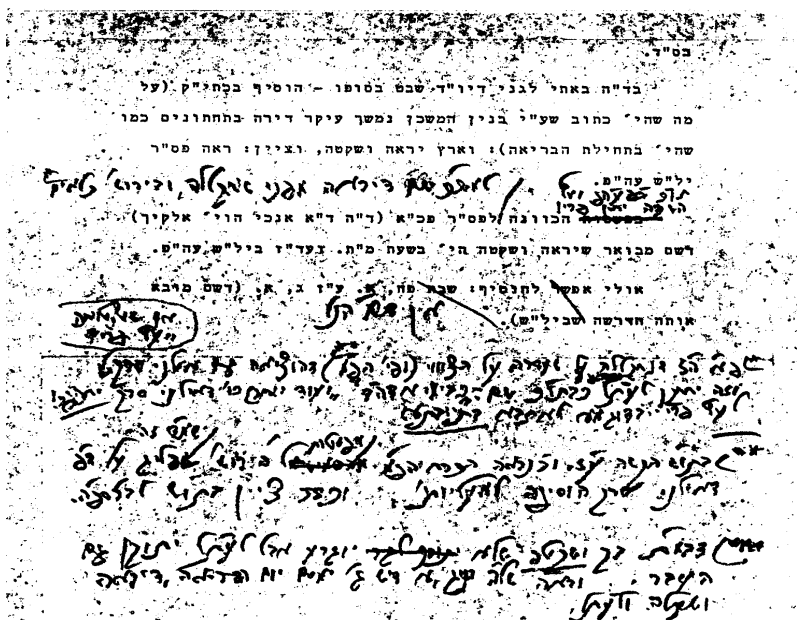
שונות

תיקון טעויות בסה"מ באתי לגני ח"ב (וסה"מ תשל"ח)

הרב לוי יצחק הכהן זרחי

ועד הנחות התמימים

בשעת עריכת ספר המאמרים תשל"ח שנדפס לאחרונה (ח"י אלול, ה'תשס"ב) בפעם הראשונה, נתגלה שבסה"מ באתי לגני ח"ב ע' קנו (בסוף ד"ה באתי לגני דיו"ט שבט תשל"ח) נשמטה (בטעות) הוספה שהוסיף כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בשעתו (תשל"ח) בגוכי"ק [ראה הפקסימיליא]. השמטה זו נדפסה בשעתו לאחר המאמר ד"ה ואלה המשפטים דמוצש"פ משפטים, מבה"ח אדר ראשון (ה'תשל"ח), וכנראה, ה"מלקטים" של המאמרים חפשו רק להמאמרים של יו"ד וי"ג שבט (או ד"ה באתי לגני וד"ה היושבת בגנים), ולא זכרו להכניס כתי"ק הנ"ל.



בסה"מ באתי לגני ח"ב ע' קנו שוה"מ הבריאה, לאחר "הבריאה", צ"ל: וארץ יראה ושקטה*,

ובשוה"ג שם: *) תהלים עו, ט.

וראה פס"ר פכ"א (ד"ה אנכי ה"א) ויל"ש עה"פ. תו"כ עה"פ (בחוקותי כו, ד) ועץ השדה יתן פריו*.

וראה מדרש תהלים עה"פ (תהלים שם, ג) ויהי בשלם סוכו מתחלת ברייתו של עולם (אבל בב"ר פנ"ו שהי' לאחרי שקראו שם "שלם". ואכ"מ).

) הכוונה למש"כ שם דיראה מפני שנתקללה, ובירוש' כלאים פ"א ה"ז דנתקללה על שעברה על הציווי (ופי' הפ"מ) דהוציאה גם אילני סרק אף שנצטוותה "עץ פרי" וזה יתתקן לעת"ל** כבתו"כ שם כ"בימי אדה"ר" ועוד יותר דאילני סרק יתהפכו לעץ פרי בדוגמא לאתבא בתיובתא.

*) בתו"ש (עה"פ בראשית א, יא - כ"א ע' קיח) הקשה ע"ז. וכנראה הכרח הפ"מ הוא מפשטות ל' הירוש' שמ"ד פליג על ר"פ דאילני סרק הוסיפה למעליותא וכבר ציין בתו"ש לב"ר ספ"ה.

**) דבמ"ת רק ושקטה שלא יוגרע. אבל לעת"ל יתוקן גם העבר. וראה של"ה רעז, א דיש ג' ימים יום הבריאה, דיראה ושקטה ולעת"ל.

ובסה"מ תשל"ח (ע' קס) נדפסה ההשמטה כנכון, אלא שעל פי טעות, שלשה התיבות שהודגשו (יתהפכו, בתיובתא, ושקטה) נדפסו באותיות רגילות.

ב. יש עוד הוספה שהוסיף רבינו בשעתו בד"ה היושבת בגנים (ממוצש"ק בשלח, י"ג שבט ה'תשל"ח) ובסה"מ באתי לגני ע' רעג נשמטה.

בשוה"מ בארוכה לאחר "בארוכה". צ"ל: ויובילו שי למורא*,

ובשוה"ג שם: *) תהלים עו, יב. ובתרגום שם.

ובסה"מ תשל"ח ע' קסו תוקן כראוי.

אגב, בסה"מ באתי לגני ח"ב ע' רסט שוה"מ מקשיבים איתא "ובשהש"ר עה"פ (הובא בהמאמר שם) פירש למה למה"ש חברים", וצ"ל "למה קרא למה"ש חברים".



מנהג חב"ד באמירת פרשיות "קדש לי" ו"והיה"

הרב שלמה לוי יצחק ז"ר
ירושלים ע"ה"ק

מנהג העולם באמירת פרשיות "קדש לי" ו"והיה כי יביאך", לומר אותן בסמוך ואחרי הנחת תפילין דרש"י, או לפני ברוך שאמר. ומנהג חב"ד הוא כפי שסידר אדמוה"ז בסידור (בשו"ע לא הזכיר אדמוה"ז כלל אמירת פרשיות אלו¹), לומר פרשיות אלו בסיום התפילה ובתפילין דר"ת דווקא (בסידור כת"י להרב אברהם שמשון הכהן בנו של בעל ה"תולדות" וכן בסידור ר' אשר מרגלית, מחכמי הקלויז בראד, כתבו לומר פרשיות אלו בתפילין דר"ת ולאחר מכן אמירת ק"ש).

והנה מנהג אמירת ב' פרשיות אלו "קדש לי" ו"והיה כי יביאך", לא מופיע בכל סידורי קהילות ישראל שהיו קיימות לפני האר"י ז"ל ולפני גירוש ספרד². ואף שיחידים נהגו כן³ כהרמב"ן, מהר"י מקראקא בשם רבו הרח"ו וכן מהר"ר וויש⁴, אך מה שנהגו קהילות ישראל הוא עפ"י הספרי ואתחנן לד: "ושננתם לבניך אלו בשינון ואין קדש לי והיה כי יביאך בשנון". וכמו"כ ע"פ מש"כ הטור סימן לד, והב"י שם ד"ה ומ"ש רבינו בשם הרא"ש, ובתשובות הרמב"ם⁵, מלבד יחידים⁶ לא נהגו כלל בהנחת תפילין דר"ת, ורק בטור ובשו"ע, שם, כתבו שירא שמים יצא ידי שניהם.

בסדר הנחת תפילין של האר"י ז"ל⁷ היה מנהגו "להניח בשחרית תפילין דרש"י ור"ת ביחד, ובמנחה, בתחילה היה מניח תפילין דר"ת ואח"כ עשה זוג תפילין דרש"י כסברת השמושא רבה שהם אצבעיים

(1) וזאת אעפ"י שכתב המג"א בסימן כה ס"ק ו' לומר פרשיות אלו בשם השל"ה.

(2) קהילות אשכנז, פולין, צרפת, פרובנס, ארצות הבלקן, איטליה, ספרד, פרס, ארם צובא ותימן. ואף שלחלק מקהילות אלו הודפסו סידורי תפלה גם אחרי תקופת האר"י ז"ל. ויש להאריך בכ"ז ואכ"מ.

(3) אור צדיקים להר"מ פאפריש תיקון תפלה סי' יד.

(4) כן כתב הב"ח, על רבו, בסימן ל"ח ד"ה ומ"ש ובעל העיטור.

(5) שהודפס ברמב"ם לעם, סוף ספר האהבה ה' תפילין פרק ג' הלכה ה עמ' שפב.

(6) ואף שהיו כאלה שלא נהגו כשיטת ר"ת בהנחת תפילין, אך נהגו לומר פרשיות "קדש לי" ו"והיה כי יביאך", כהרמב"ן.

(7) שער הכוונות ענין התפילין דרוש ו'.

על אצבעיים וחריצים שקועים עד מקום המעברתא . . והיה אומר (האר"י ז"ל) דתפילין אלו הם כשני הסברות דרש"י ור"ת, ועולים במקום ב' הסברות⁸.

והנה י"ל בדא"פ בענין מנהגינו עפ"י מש"כ ב'היום יום' י"ט מנחם אב בענין סדר הנחת ד' זוגות תפילין, וז"ל: "אח"כ מניחים תפילין דר"ת - בלא ברכה - וקוראים שמע עד אמת, פ' קדש וגו' והזכירות שנדפסו בסידור ולומדים פרק משניות כל אחד לפי הבנתו", ומשמע מכאן שישנה שייכות בין לימוד משניות להנחת תפילין דר"ת. ובתנאי פרק מ"א כתב: "ודרך פרט בתפילין . . בבחי' חכמתו ובינתו של א"ס ב"ה המלובשות דרך פרט בפ' קדש והיה כי יביאך...". וי"ל מכאן שחכמתו ובינתו של א"ס ב"ה כפי שנתלבשה בחכמת התורה שהן המשניות, קשורות לתפילין דר"ת דוקא, מלובשות בפרשיות "קדש" והיה כי יביאך". ולפיכך קבע אדמוה"ז אמירת פרשיות אלו בתפילין דר"ת דוקא⁹. (וי"ל מה שלא נהגו קהילות ישראל, לפני תקופת האר"י ז"ל לומר ב' פרשיות אלו, הוא משום שלא הניחו תפילין דר"ת).

ומה שנהגו העולם לומר פרשיות אלו דוקא בתפילין דרש"י, הוא עפ"י מש"כ הר"מ פאפריש בספר 'אור צדיקים' שאמירתן הוא צ"ל כסדר כתיבתן בתורה, דהיינו הקדמת "קדש לי" "והיה כי יביאך" לאמירת ק"ש. ומה שהנהיג אדה"ז בסידור לאמרן אחרי ק"ש הוא ע"פ סדר כוונת התפילין שהוזכר בשו"ע סימן כה: יכוון בהנחת תפילין . . שיש בהם יחוד שמו (דהיינו ק"ש) ויציאת מצרים (פרשיות "קדש לי" "והיה כי יביאך")...".



(8) ויש לעיין במנהגנו, שהרי תפילין אלו דשמוש"ר דהאר"י ז"ל מקבילים לתפילין דרש"י במנהג חב"ד (שהרי סדר הנחת הפרשיות בתפילין ושמוש"ר הוא הפוך מרש"י, וראה בספר טעמי המנהגים), והנה בשער הכוונות לא הוזכר כלל ענין אמירתן של פרשיות "קדש לי" "והיה כי יביאך" (ומה שהוזכר בספר אור צדיקים, שבהערה 3, בשם רבי חיים ויטאל, שהיה אומר פרשיות אלו, ודאי היה אומרם משום שכן נהג האר"י ז"ל, וראה שם שהיה אומרם לפני ברוך שאמר דהיינו בתפילין דרש"י ור"ת מונחים יחד) והרי מנהגנו לאמרם בתפילין דר"ת, שונה הוא ממנהג האר"י ז"ל. ועוד תפילין דר"ת, ע"פ מנהג חב"ד, אצבעיים על אצבעיים, לא הוזכר במנהגי האר"י ז"ל.

(9) והוא עפ"י פנימיות הענינים. ומרומז בפסוקי הפרשיות "קדש לי כל בכור . . באדם ובבהמה..." דהיינו שהבכור, דהיינו המוחין שבאדם - נפשו האלוקית, ובבהמה - נפשו הבהמית, יקדש אותם לו ית', דהיינו בחכמת התורה, וכפי שממשיכים הפסוקים שם "ולא יראה לך חמץ". וכ"ז הוא ענין שיעבוד המוח והלב.