

ב"ה

ש"פ יתרו - כ"ב שבט

ה'תשס"ג

גליון י' [תתנג]



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו
ברכת מזל טוב עד בלי די
לידידינו היקרים חברי המערכת מלפנים
מבחירי תלמידי התמימים
הנודעים לשם ולתפארת והמצויינים בכל המעלות

החתן הת' יוסף יצחק שי' ביסטריצקי
והחתן הת' מנחם מענדל שי' זילבערשטיין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
יה"ר מהשי"ת שייזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד
לנח"ר רבותינו נשיאנו מתוך חיים מאושרים בגו"ר

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5 נחלת הלויים לע"ל

לקוטי שיחות

- 9 הקדמת או"ח (ויו"ד) וידיעת הלכות הצריכות
12 "העוסק במצוה פטור מן המצוה" - קודם מתן תורה
15 שינויים (ח"ו) במצוות [גליון]
17 בענין הנ"ל

שיחות

- 18 אחד היה הרמב"ם [גליון]

נגלה

- 19 המפרש והיוצא בשיירא
24 המקדש באיסורי הנאה דרבנן
28 ברכת 'על ביעור חמץ' בשעה החמישית
30 בדיקה לאור החמה
32 שינוי הלשון בין רציחה להריגה
33 בסוגיא דתשלומין בתפלה
38 אי עובר למפרע בחמץ שאינו ידוע
40 דבר הגורם לממון באיסורי הנאה
43 גדר ערל בקרבן פסח ובתרומה

חסידות

- 47 בי"ע הכלליים
47 מאמר אדמו"ר הזקן "איך וויל זע גארניסט"
48 חיוב תפילה מדאורייתא
48 "צבא הארץ קיימין במין" [גליון]
49 "דער פרומער וארא" [גליון]
49 בינוני לא עבר עבירה מימיו
51 ב' אופנים בביטול ע"ז
57 צמצום א"ק

הלכה ומנהג

- 57 האומר לחנוני תן חמץ לעבדי

60	 הפרשת חלה מעיסה בפסח
62	 מנה יפה בעירובי תבשילין
63	 כוונת אדה"ז ב'לצורך ברכת המוציא'
65	 שומר מצוה לא ידע דבר רע
66	 סחיטת פירות ביו"ט [גליון]
66	 בענין הקטנת האש ביו"ט [גליון]
67	 בענין הנ"ל
68	 מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית [גליון]
69	 בענין הנ"ל
70	 אמירת 'עלינו' בסוף תפלת מנחה [גליון]
71	 הוצאה ביו"ט [גליון]
72	 קדיש בתרא - קדיש תתקבל [גליון]

פשוטו של מקרא

73	 שיטת רש"י בפירוש "ויאמר" [גליון]
74	 בענין הנ"ל
75	 "וחזקתי את לב פרעה"
77	 אין בו מים
81	 לשון "סבלות" בפרש"י [גליון]

שונות

84	 הנפקת בולים - כבוד ?
85	 מכתבו של הרבי בנוגע לר"ח קרייזווירט
86	 בדין קימת מלך מפני רבו
87	 הערות ל'היום יום' - כו שבט
88	 המשך ההלולא - ד"ה באתי לגני תש"י

הערות לקובץ תבא שיצא לאור אי"ה לקראת ש"פ תרומה,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', ב' אדר א'

מספר הפאקס למשלוח הערות

(718) 756-3411 או (718) 773-4115

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

נחלת הלוים לע"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

דעת הרשב"ם והסמ"ג דלע"ל ינחלו נחלה

בב"ב קכב, א איתא: "ועוד תניא עתידה ארץ ישראל שתחלק לי"ג שבטים, שבתחילה לא נתחלקה אלא לי"ב שבטים..." וברשב"ם שם ד"ה "ועוד תניא וכו'": "שתחלק לע"ל לי"ג שבטים... ולקמן מפרש מאי ניהו, אותו חלק דטפי התם, דאי משום לוי דנקיט נחלה כשאר שבטים כדכתיב התם "שער לוי אחד" הא מנשה ואפרים נמי לא יטלו אלא חלק אחד...". ובד"ה "שבתחילה": "כשבאו לארץ". ובד"ה "לא נתחלקה אלא לי"ב שבטים": "שלו לא היה לו חלק בארץ, אלא שכל שבט ושבט נתנו לו ערים לשבת בהן...". יוצא מדבריו דלע"ל יטלו שבט לוי חלק בארץ כמו שאר השבטים, ועיין גם בתוס' שם ד"ה "ואידך" שכ"כ, ועד"ז כתב הסמ"ג (לאוין רע"ו-ז) הובא במל"מ (הל' שמיטה ויובל פי"ג ה"י): "לא יהי' להכהנים הלוים כל שבט לוי חלק ונחלה עם ישראל וכו', ולע"ל נוטלין חלק אף בארץ שנאמר שער לוי אחד, כדאיתא בפרק יש נוחלין", ועי' גם ברדב"ז שם הי"א שהביא זה. (וראה בגליון תתיא שהובא מ"ש ביד רמ"ה שם, שפי' שער לוי אחד שאפילו ירושלים עצמה עתידה להתחלק לי"ב שבטים וה"ה בשאר ארץ ישראל).

קושיות הר"ן ועוד ע"ז

אבל בחי' הר"ן שם (מובא גם בשטמ"ק) תמה ע"ז שהרי מקראות מפורשין שלא כדבריו, שהרי כתוב בסוף יחזקאל (מז, יג) שיטול יוסף שתי חלקים ואיך אפ"ל שיטול רק חלק אחד? וכן מפורש בפרשה שלא יטול שבט לוי חלק בארץ אלא שיהיו לו ערים לשבת בהן, והוא מכלל התרומה אשר ירימו כו' (שם מה, א-ז, מח, י-ד), ואעפ"י שכתוב שער לוי אחד שער יוסף אחד, זה אינו עניין לנחלתן בארץ ישראל, אלא לומר שיהיו בירושלים י"ב שערים כנגד י"ב שבטים, שאע"פ שיוסף נמנה בכל מקום ב' שבטים היינו לענין נחלה, אבל לעניין שאר הדברים

אינו אלא שבט אחד, ושבט לוי נמי אע"פ שלא נטל חלק בארץ נמנה הוא במנין השבטים וראוי הוא שיהי' לו זכרון בירושלים כו', ולפיכך איני יכול להעמיד דברי ר"ש ז"ל בזה, אלא כך הוא עיקר הדבר שכשם ששבט לוי לא נטל חלק בראשונה כך לא יטול בשני', אלא שנתנו לו ערים לשבת סמוך לירושלים והם מכלל תרומת הקודש עיי"ש עוד, ועי' גם רש"ש שם.

ועי' גם בקובץ שיעורים שם (ב"ב אות שע), שהקשה דאיך יבוטל לאו זה לע"ל, הרי דיני התורה הן לעולמי עולמים, ומביא שכעין זה הקשה הרשב"א בפ' עשרה יוחסין גבי עתידין ממזרים להטהר דאיך ישתנה דיני התורה, ואי נימא שכן התנו מתחילה שלע"ל יהי' להן חלק כמו שמצינו בבשר נחירה שהותר במדבר ובבואן לארץ נאסרו, א"כ מאי ק"ל להרשב"א לגבי ממזר, אלא עכצ"ל דכיון דקרא סתמא כתיב הוא נוהג לעולם ככל דיני התורה, א"כ גם בנדו"ז איך יטלו נחלה לע"ל? וכן הקשה בשו"ת 'עמודי אור' סי' ע"ד עיי"ש, ובמנ"ח מצוה ת"ח ובכ"מ.

כמה אופנים לתרץ הקושיות

ומצינו בעניין זה כמה ביאורים באחרונים: (א) בשו"ת 'עמודי אור' שם כתב: דמ"ש הסמ"ג דלע"ל יטלו שבט לוי נחלה בארץ, אין כוונתו חלק כאחד משבטי ישראל, אלא כוונתו כלפי מה שבחלוקה הראשונה לא לקחו חלק כללי אבל נתנו להם כל שבט ושבט מנחלתו ערים לשבת, אבל לע"ל יתנו להם חלק כללי תחילה כעניין הערים שנטלו אז אבל לא כשאר השבטים, ובמילא מובן דלאו זה לא ישתנה וכו' ולא יתבטל לע"ל. עיי"ש בארוכה.

(ב) ב'ברית משה' על הסמ"ג שם ביאר עפ"י מה דאיתא בפסיקתא רבתי אות ג', מובא ברוקח הל' ר"ח סי' רכ"ט: אמר ר' לוי עתידה ירושלים להיות כארץ ישראל וארץ ישראל ככל העולם כולו, והפי' הוא דמלך המשיח יכבוש את כל העולם כולו ויתפשט קדושתה על כל העולם, וא"כ י"ל דמה דקאמר הגמ' עתידה א"י שתתחלק ל"ג שבטים הכוונה דשבט לוי יטלו חלק בהני ארצות אשר יכבוש מלך המשיח, שג"כ ארץ ישראל יקרא, ובהני ארצות עפ"י דין נוטלין הלווים חלק כמ"ש ברמב"ם הל' שמיטה ויובל (שם), אבל שאר ארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלוים באותן ארצות ובביזתן ככל ישראל, ופי' זה מפורש כמעט בתוס' ב"ק פא, ב בד"ה: "אין לך כל שבט ושבט מישראל", ובפרק יש נוטלין ב"ב דף קכב גבי חלוקת

העולם (כן הוא גירסת הב"ח) "גרסינן אין לך כל אחד ואחד מישראל כן נראה לר"ת". עכ"ל. הרי מפורש כאן דבב"ב איירי אודות חלוקת העולם ולא בחלוקת א"י עצמה עכתו"ד, וכוונתו בזה לפרש כוונת הסמ"ג ועי' גם בספר 'מנחת יחיד' על המנ"ח שם, וראה בס' 'פרדס יוסף' החדש פ' קרח יח, כ, ופ' שופטים יח, ב בענין זה.

ועי' בחי' הגר"ח על הש"ס עמ' רי"א (וראה גם בס' ליקוטי הגרי"ז עמ' מב) שביאר דברי הרמב"ם שכתב דבשאר ארצות הנכבשות לא קאי הלאו, כי הלאו דלא יהי' לשבט לוי חלק וכו', פירושו שלא יהי' לו חלק כשאר השבטים, כיון שדינה של א"י להתחלק לשבטים דוקא, (וראה בחי' הגרי"ז עה"ת פ' ויחי שהביא כמה מקורות לזה שכן צריך להיות בעיקר החלוקה), ורק בחלוקה שהוא לשבטים נאמר ששבט לוי לא ינחלו ביחד עם שאר השבטים, אבל בשאר ארצות הנכבשים דליכא בהם דין חלוקה לשבטים דוקא ואפשר גם ליחידים וכו' לא נאמרה הך לאו, ולפי זה רצה לתרץ שיטת הסמ"ג הנ"ל דלע"ל ינחלו שבט לוי וכו' דלע"ל לא תהי' חלוקה לשבטים דוקא, ולכן מבואר דלע"ל גם גרים ינחלו נחלה, במילא לא שייך כל הלאו לשבט לוי, אבל הקשה ע"ז שהרי מפורש ביחזקאל מז, כא: "וחלקתם את הארץ הזאת לכם לשבטי ישראל", וכן בפ' יג כתיב: "אשר תתנחלו את הארץ לשני עשר שבטי ישראל וגו'", וראה גם ברשימות חוברת קלו בזה, וא"כ אין לתרץ כן, עיי"ש.

לע"ל תהי' חלוקה חדשה מה'

(ג) בס' 'עינים למשפט' שם ביאר: דלע"ל תהי' החלוקה ע"י הקב"ה בעצמו, ובתורה לא נאמר רק בשעה שישראל יחלקו בתוכם שלא ליתן להם בנחלה משא"כ בחלוקת הקב"ה לא קאי לאו זה, וראה גם בחדא"ג שם למהרש"א שכתב עד"ז, וראה גם בספר 'ארץ חמדה' הל' ארץ ישראל עמ' נה, ובספר 'ניצוצי אור' שם דייק מלשון הפסוק (ראה יד, כז) "כי אין לו חלק" דאיתא בפסיקתא דר"כ (פיס') עניה סוערה קלה, א) כל מקום שנאמר "אין לה" הוה לה, וזה קאי על לע"ל.

וכעין זה תירץ בארוכה בספר 'שערי טהר' (ח"א סי' כ"א) שמבאר פלוגתת הרשב"ם והר"ן שיש לחקור אם לע"ל כשיתוספו עוד ג' ארצות חדשות קיני קניזי וקדמוני ותהי' א"י מ' עממין אם תתבטל חלוקה הראשונה שהרי לע"ל תהי' א"י אחרת ממה שהיתה מקודם, או דילמא הג' ארצות רק יתוספו על הז' הקודמין ויהי' רק בגדר הוספה, ובזה פליגי הרשב"ם והר"ן, דהרשב"ם סב"ל דלע"ל בטלה חלוקה

הראשונה ויהי' חלוקה חדשה מה' לעמו, ובחלוקה זו אין למעט שבט לוי, אבל הר"ן סובר שגם לע"ל לא בטלה חלוקת הארץ ולא יתחדש על א"י חלות שם אחר, והג' הנוספות יתחלקו כמו הראשונות ובמילא לא יטלו שבט לוי אז. עיי"ש.

(וראה בגליון שמונה מאות, וכן בגליון תתיא הנ"ל, שהובא מ"ש בספר 'משנת יעבץ' (מועדים סי' מח אות ה) דלשיטת הרמב"ם חלוקה הראשונה שהוקבעה עפ"י אורים ותומים לא בטלה מעולם ונמשכת גם לעתיד, וביאר שלכן לא הביא הרמב"ם הדין שחלוקת הארץ צ"ל עפ"י אורים ותומים משום שאין זה נוהג לדורות כיון שכבר נתחלקה ע"י אורים ותומים בחלוקה הראשונה, אבל לפי מה שהובא לעיל שחלוקה דלעתיד תהי' עפ"י ה' בעצמו, א"ש ג"כ למה לא הובא ברמב"ם הדין דאורים ותומים, כיון שתהי' ע"י ה' בעצמו).

דלפי"ז א"ש דלאו זה הוא לעולם, אלא דקאי רק על חלוקה הראשונה שהי' ע"י בני" עצמם, ובחלוקה כזו מתקיים הלאו לעולם, משא"כ בחלוקה חדשה שהיא ע"י ה' לא קאי הלאו כלל, וע"ד המבואר בנוגע למצות מחיית עמלק שהיא מצוה הנוהגת לעולם, ואף דכשכבר נמחה לא שייך הלאו, ה"ז משום דבמציאות ליכא עמלק למחות, אבל הלאו מצ"ע הוא לעולם. ועד"ז הכא דלאו זה כשתהי' חלוקה ע"י בני" מתקיים לעולם.

שיטת הרבי בענין זה

ועיין בלקו"ש חל"ח פ' פינחס א', ששם האריך הרבי ג"כ בעניין זה, והקשה ג"כ דאיך אפ"ל שהלאווין יתבטלו לע"ל, ובהערה 33 הקשה על ה'עמודי אור' ו'הברית משה' הנ"ל: דמלשון הסמ"ג (והרשב"ם) משמע דכוונתו לארץ ישראל ממש ולנחלה ממש ולא רק שיתנו להם חלק כללי לשבת, או בשאר הארצות שיכבשו עיי"ש.

ולכן ביאר הרבי כוונת הסמ"ג (וגם הרמב"ם סב"ל כן): שבאמת ינחלו בארץ ישראל עצמה, אלא שהוא בארץ קיני קניזי וקדמוני שיתוספו בימות המשיח, דעלייהו לא קאי הלאווין, וכפי דייק הרמב"ם שהלאו קאי שלא ינחלו בארץ כנען דוקא, שזהו רק מז' עממין משא"כ בג' הארצות קיני קניזי וקדמוני, ששם יהי' חלוקה גמורה גם לשבט לוי, וי"ל דעפ"י לא קשה קושית הר"ן מ"ש ביחזקאל, די"ל דשם איירי בנוגע לז' עממין, משא"כ בג' ארצות לא, ועיין גם במכתב קודש ימי אלול תשמ"ה שכ"כ.

ולכאורה יל"ע שהרי פירש"י ביחזקאל שם (מז, יח): שהגבולות שם איירי רק בארץ כנען לבדה והן הן הגבולין שנזכר בפ' מסעי, וראה גם מלבי"ם שם פ' ט"ו, וא"כ לפי"ז לכאורה הא דכתיב שם (מח, לא) "שער לוי אחד" לכאורה צ"ל ג"כ דקאי על ארץ כנען.

עוד יל"ע במ"ש שם (סו"ס ג') שהרמב"ם לא הביא מפורש דין זה, עפ"י הידוע שאין דרכו לכתוב ענינים מחודשים ואינו אלא מעתיק הגמ' עיי"ש, ולכאורה אם סב"ל כהסמ"ג הרי הסמ"ג הביא מקורו מב"ב שם, וא"כ כשם שהביא הרמב"ם הדין דמלך המשיח נוטל לע"ל חלק אחד מ"ג מכל הארצות שכובשין ישראל, (הל' מלכים פ"ד ה"ח) שמקורו הוא מהגמ' דב"ב שם, א"כ לכאורה הי' צריך להביא גם הדין דשבט לוי, ויל"ע.



לקוטי שיחות

הקדמת או"ח (ויו"ד) וידיעת הלכות העריכות

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

ב'לקוטי שיחות' כרך טז (עמ' 146 ואילך), האריך כ"ק אדמו"ר בגודל עניין לימוד הלכה למעשה, מפאת מחסור ברבנים שיפסקו פס"ד בכל ארבעת חלקי השולחן-ערוך, ובפרט ב"אורח-חיים".

הרבי ממשיך לפרט: "בנוגע לאבן העזר, יורה דעה, ועאכו"כ בנוגע ל"אורח חיים" - ההלכות הנוגעות לפועל ממש, לא רק בזמנים קבועים, אלא בחיי היום-יום, וכשמו - "אורח חיים" כמעט אין בנמצא אצל מי לשאול-לברר".

ואח"כ ממשיך (שם): "לפסוק דין בהלכות ברכת הנהנין, הלכות תפילה, או הלכות קריאת-שמע...". חסרון גדול נוסף - החשש שב"אורח חיים" (משא"כ שאלות בגיטין או ביו"ד) עלול בעה"ב לפסוק לעצמו עפ"י הקיצור-שולחן-ערוך. [וראה שיחת יו"ד שבט תשט"ו (תורת מנחם-התוועדויות תשט"ו כרך יג עמ' 234) שמפרט:

"דיני ברכת הנהנין, דיני הפסק בתפילה, דיני טלית-קטן, דיני מוקצה בשבת וכיו"ב".

"צריכים" רב"ש ששייב על שאלה ביורה-דעה או באורח-חיים מבלי לטעות, ולא רק כדי להשיב על שאלות של אחרים, אלא גם בנוגע לעצמו, לידע כיצד להתנהג בביתו . . אפי' בנוגע ל . . דיני טהרת משפחה . . שבת כשרות ובטהמ"פ". - שיחת יו"ד שבט תשט"ו (שם).

ובאמת, יש לציין לשו"ע אדה"ז הלכות תלמוד תורה פרק ב הלכה ט, וז"ל: "אך אדם כזה מאחר שאינו יכול ללמוד ד"ת הרבה מאד. צריך שיהיה כל לימודו בלימוד המביא לידי מעשה, שהן הלכות הצריכות לכל אדם לידע אותן לקיים המצוות כהלכתן וליזהר מליכשל באיסורים חס ושלום, והם דברים שאי אפשר לישאל ולהסתפק כלל אם לא ילמדו תחילה. דהיינו רוב אורח חיים כמעט כולו, ומיעוט יורה דעה וחושן-משפט . . וגם מי שדעתו יפה . . יש לו ללמוד ולחזור תחילה הלכות הללו הצריכות למעשה. כי יש להן דין קדימה על כל שאר ההלכות שאין צריך למעשה כל-כך", עכ"ל.

ומצינו עוד לגדולי ישראל שהאריכו בזה - ויובאו כדוגמא דברי אחרים מהם:

ב"יערות דבש" ח"א דרוש ב' (לט' טבת) ד"ה "ואם כן": "אבל בעוונותינו הרבים גם אהבת ה' אינה שלמה אצלנו . . אין ישיבת לומדי תורה לשמה . . שוקדים על התורה בעומק הלכה של אמת, אלא . . בפלפול של הבל . . כל לימודכם גמרא, משניות, מדרש ושל"ה, ואין אחד נותן לך ללמוד או"ח על בוריו לדעת הלכות תפילין, ציצית, תפלה, ברכות, נטילת ידים וברכת המזון, הלכות שבת והלכות יו"ט . . בהן הלכות רבות והידיעה להמונים מעוטה, ובפרט דיני מוקצה, מלאכת שבת ויו"ט וחול המועד, ברכות הנהנין וכדומה. ואחשה מיורה-דעה, כי יש בהן דינים לא דיני איסור והיתר הנמסרים להורים ומורים, רק שאר דינים השווים לצרכי כל נפש אדם". [על גודל מעלת הלכות שבת, ישנה אריכות רבה בחלק ב דרוש ג (תוכחת מוסר והספד)].

וב"יערות דבש" ח"ב דרוש ה (לחודש אלול) ד"ה "אוי לי": "כולם בני תורה ואין להם להתנצל כי קצרה שכלם ללמוד, כי הם בעלי דעה תהלה לאל, ולומדים פשטים ופלפולים . . והלכות שיש בהן חיי נפש מניחין, וימותו בלי חכמה ללמוד אורח חיים ועוברים על כמה מצוות

. . וביחוד דיני מוקצה . . וכהנה רבים האיסורים בכל דיני מועד וחול המועד, וברכות ונטילת ידים, ברכת המזון, ובעונותינו הרבים אין איש שם על לב ללמדם כראוי. והדיינים מעמיקים בחושן משפט כי לחמם הוא, ובאו"ח נטו מנהלם ועקבותם לא נודע להם, חבל על דלית ליה מבוא לשער אשר לה' צדיקים יבואו בו, הוא אורח חיים".

בשו"ת 'חוות יאיר' סימן קכד כתב: "זה חובת היום ראוי לדעת לכל איש חלק או"ח ואחריו יו"ד כדי שידע להורות בביתו דברים קלים, ובשני חלקים אלו נכללים מצוות חובת הגוף יותר ממה שימצאו בחושן-משפט . . וחלק או"ח הוא חלק הטוב וכשמו כן הוא יושב שכול ואין איש שם על לב".

וראה עוד דברי ה'פרי מגדים' (בהקדמת שו"ע או"ח באגרת ראשונה ד"ה "ועל השנית", על קדימת או"ח). וכן בספר ראשון לציון - להאזה"ח הק' - סרמ"ו ס"א.



במספר מקומות מצינו שכ"ק אדמו"ר מתייחס לטענות השתמטות ממנהגי ישראל חדשים וכדומה (הקשורים בד"כ לנשיאי החסידות וכיו"ב) - בשל היותם לכאורה נגד מנהגים קודמים וכו' :

בשנת תשמ"א לעניין הדלקת נש"ק (נעתק ב'שערי הלכה ומנהג' כרך א עמ' רס): "מנהג נשי משפחתה מאז היה . . שלא לקרות פייפערס [=עיתונים], שלא ללמוד כלל לימודי חול . . האם בזה מדייקת לעשות כמנהגם? או על-כל-פנים לא לעשות בפועל נגד מנהגם ובגלוי? באם מוסיפים בעניין של חושך, פשוט שמוכרח להוסיף בעניני אורה".

בשנת תשכ"ד לעניין לימוד החסידות (ונוסח אדה"ז) (בספר 'שליחות חיי' עמ' 163-162): "וכי אתה עושה הכל לפי דעת הגאון מווילנה? וכי הגאון מווילנה אמר לתלמידיו לקרוא עיתון או ללמוד גיאוגרפיה? . . אחרי שחלה ירידה בדורות אחרונים, ראו צורך ללמוד גם חסידות, ובישיבות מוסר - מוסר. לימוד החסידות היא רפואה . . ואם לבנים יש מחלה חדשה, ישתמשו בתרופה חדשה". (וראה עוד לקו"ש חלק כה עמ' 377).

והנה מצאתי שגרעין רעיון זה מצוי ב'יערות דבש' חלק ב דרוש ה לחודש אלול ד"ה "אבל": "אבל עכ"פ אינם משגיחים בזה כלל, והכל

כמצות אנשים מלומדה, מנהג ונימוס אבותם . . ואם יאמרו להם למה אתה עושה כך, ישיבו כך נהגו אבותינו ולא לנו לחדש דבר, ואני השבתי להם כמה פעמים, כאשר כתבתי כבר, אי שוטים, למה תרבו לשתות קאפע וטע ושקלאדע שלא נהגו בו אבותיכם תמול שלשום, אבותיכם לא הלכו במלבושים יקרים . . ולא נהגו בחדרים בנויים לתלפיות . . כלים מכלים שונים . . ואתם תוסיפו מדי יום ביומו . . ואם תבואו לקיום מצוות תאמרו, ימים ראשונים היו טובים ואין לשנות".

וממשיך: ש"אמת חס וחלילה לשנות מנהג קדמונים . . [אבל מה ש]לא היה אפשר לקיים המצווה כראוי, ואין שעת הדחק ראייה מן התורה, לא נלבש עוז לקיים מצווה כראוי, הלא עינינו רואות כובד ואורך הגלות. ואם לא נתאמץ בתורה ומצוות כראוי, איך יהיה עזר וצרי לכאבנו, בעוונותינו הרבים". עי"ש.



"העוסק במצוה פטור מן המצוה" – קודם מתן תורה

הרב שניאור זלמן דייטש
כולל צמח צדק - ירושלים עיה"ק

הגמרא בנדרים (לא, ב) דורשת עה"פ "ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש להמיתו", "תניא ר' יהושע בן קרח: גדולה מילה שכל זכויות שעשה משה רבנו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה . . אלא מפני מה נענש משה, מפני שנתעסק במלון תחילה", עכ"ל.

ולכאורה יש לעיין בזה (עיין או"ח כאן, שו"ת 'חלקת יואב' מה"ת אות קא) הרי משה רבינו היה בשליחותו של הקב"ה "לשוב למצרים", וא"כ הוא היה אמור להיות פטור ממצווה אחרת, כדקיי"ל "דהעוסק במצוה פטור מן המצוה" (סוכה כה, א), אז למה משה רבינו נענש על שלא קיים מצוות מילה.

היה אפ"ל בזה ע"פ מה שכתב התוס' (שם), שדוקא כשיעשה המצווה הראשונה מתבטל מהשני, אז אמרינן "דהעוסק במצוה פטור מן המצוה", אבל אם הוא יכול לקיים את שניהם, כגון בשעתא חדא, מחויב הוא לקיים את המצווה השני, עפ"ז י"ל שמכיון שמשה רבינו התעסק במלון תחילה, והוא יכל לקיים מצוות מילה, לכן הוא נענש.

אבל עדיין קשה, דהרי הר"ן פליג על התוס' וס"ל דגם אם יוכל לעשות מצווה שני' אלא שהיא טירחא יתרה עליו לעשותם יחד - פטור

מן המצוה השני, עיי"ש [ועיי' ג"כ שו"ע אדמוה"ז סימן לח ס"ז שפסק כשיטת הר"ן]. והסברא בזה י"ל, דהפטור דעוסק במצוה אינו מחמת שהוא אנוס, דהרי אפשר לו לקיים שתייהם, אלא הטעם הוא דמלכתחילה לא חייבתו התורה לקיים המצווה השני, כי בשעת המצווה הרי הוא עסוק בעבודת ה' ודי לו בעבודה זו [ועיי' צפנת פענח] 'כללי התורה והמצוות' כלל עוסק במצוה, שסב"ל דאם עוסק במצווה זו הרי זה כמי שקיים ג"כ מצווה שני, עיי"ש], וא"כ למה משה נענש, הרי הוא היה פטור ממצוות מילה, מכיון שהוא היה עסוק בשליחותו של הקב"ה. ובשו"ת 'חדו"ת יעקב' (מהד"ת סימן ל') תירץ, שהדין "דעוסק במצוה פטור מן המצוה" ילפינן ליה מקרא (ואתחנן י, ז) "ובלכתך בדרך", שהפסוק הזה נאמר אחרי מתן תורה, א"כ קודם מ"ת י"ל דלא אמרינן דהעוסק במצוה פטור מן המצוה*.

ויש לבאר זאת, בהקדים על פי מה שמבואר בחסידות בכ"מ (עיי' בלקו"ש חלק ט"ו פרשת לך לך שיחה ב') בנוגע להחילוק בין לימוד התורה וקיום המצוות של אברהם [כמו שאמרו רז"ל: "אברהם אבינו זקן ויושב בישיבה", "עשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה", ועד"ז אצל] יצחק ויעקב והשכטים, לבין ישראל שלאחרי מ"ת, שמכיוון שלימוד התורה וקיום המצוות של האבות היה לפני מ"ת, קודם שנצטוו על קיום התורה והמצוות, ובאופן ד"וירד ה' על הר סיני, ז"א שלימוד התורה וקיום המצוות שלהם היה באופן דאינו מצווה ועושה אלא עשו את זה מצד עצמם ומכח עצמם, ולכן הם לא יכלו להגיע להמדרגה של תורה כמו שהיא למעלה מנבראים אפילו הכי נעלים..

משא"כ לאחר מ"ת, מכיוון שכבר היה ציווי מלמעלה על לימוד התורה וקיום המצוות, קיבלו גם כח הבורא להגיע לעצמות התורה איך שהיא למעלה מן העולם.

ועיי' בלקו"ש חט"ו שיחת כ' מר חשון, דהקשה (שם) על הא דארז"ל "צדיקים אין להם מנוחה לא בעוה"ז ולא בעוה"ב", דלכאורה הרי מצוות אע"פ שהם ציווים של הקב"ה, מ"מ יש בהם הגבלה וחייבים לקיימם דווקא בהגבלה ("לא תוסיפו ולא תגרעו"). ומבאר הרבי, שעכצ"ל שיש ג"כ במצוות עניין דבלי גבול, שבמצוות ישנם

(* ראה בס' 'פרדס יוסף' שם ד, כד. המערכת.

שתי ענינים - כמו שרואים בנוסח ברכת המצוות: חלק (וצד) השווה בכולם, "אשר קדשנו במצותיו"; והחלק המיוחד (פרטי), "וציונו במצווה פלונית".

היינו: א. כל מצוה יש לה את הגדר המיוחד שלה - שבזה מצווה אחת שונה מהמצווה השניה, מצד הגדרים המצוות הם בבחי' גבול. ב. הצד השווה שיש בכל המצוות - שמחמת זה הם בבחי' בל"ג, שזה נקודה הכללית שיש בכל המצוות, שכולם הם רצון העליון, שהקב"ה הוא למעלה מכל הגבלות והתחלקות, [ועפ"ז מתבאר היטב מאמרז"ל "לא תהא יושב ושוקל מצותיה של תורה כו' קלה שבקלות כו' וחמורה שבחמורות"] ומצד עניין זה המצוות הם בל"ג.

וממשיך (שם): ועוד יותר ע"פ מה שמבואר (המשך תרס"ו עמוד סח) הטעם של "העוסק במצוה פטור מן המצוה", מכיון שכל המצוות כלולות אחת מהשני, כשמקיים מצווה אחת, זה מעין שקיים כל המצוות - שזה מצד רצון העצמי שבמצוה שלמעלה מהתחלקות.

המתבאר להדיא, שמכיון שהקיום דתורה ומצוות של האבות הי' מצד עצמם ובכח עצמם, מובן שהיה להם רק את הדרגא הא' שבמצוות, שהיא בבחי' גבול. אבל הדרגא הב' שהיא בבחי' בל"ג, מכיון שזה מגיע מצד הרצון שהוא למעלה מכל הגבלות והתחלקות - לא היה להם. ולפי"ז מובן היטב שלפני מ"ת לא היה שייך אצלם הענין "העוסק במצווה פטור מן המצוה", מכיון שזה מבוסס על הא שמצווה אחת כלולה מהשניה, שזה מצד רצון העצמי דהמצוות שלמעלה מהתחלקות כנ"ל, וענין זה לא שייך לפני מ"ת.

ואם כנים דברינו, נוכל לבאר בזה, דהנה עה"פ וישב (לז, לד) "ויקרא יעקב שמלותיו וישם שק במתניו ויתאבל על בנו ימים רבים", מפרש רש"י בד"ה "ימים רבים" וזה לשונו: "כ"ב שנה משפירש ממנו עד שירד יעקב למצרים, כנגד כ"ב שנה שלא קיים יעקב אבינו כיבוד אב ואם, כ' שנה שהיה בבית לבן, וב' שנה בדרך בשובו מבית לבן, וזהו שאמר ללבן זה לי עשרים שנה בביתך, לי הן, עלי הן, וסופו ללקות עליהן". עכ"ל.

ולכאורה צ"ב, מכיוון שיעקב התעסק במצוות "לא לתוהו בראה אלא לשבת יצרה", "פרו ורבו ומלאו את הארץ", א"כ למה נענש על אי קיום מצוות כיבוד אב ואם**? אך, על פי מה שהוסבר לעיל מובן

(** ראה לקו"ש ח"ה עמ' 154, ובהערה 32. המערכת.)

היטב, שלפני מ"ת לא היה הדין של "עוסק במצוה פטור מן המצוה", כנ"ל, ולכן הוא נענש.



שינויים (ח"ו) במצוות [גליון]

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בגליון הקודם (תתנב, עמ' 16 ואילך), הקשה הת' שאול רייצס שי', וז"ל שם: "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 הדה"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", עכ"ל הת' הנ"ל.

ולכאורה כוונת כ"ק אדמו"ר מובנת בפשטות: הכפירה והטענה של המתחדשים, היא על נצחיות התורה שניתן לנו מהשם הנצחי, ואשר לכן "זאת התורה לא תהא מוחלפת". וטענתם חלוקה לשתיים: א. על הצורך לקיים בכל הזמנים מש"כ בתוה"ק, ב. מה שבנ"א אינם יכולים

להוסיף או לגרוע בתורה"ק לפי צורך הזמן והמקום (ומובן שב' הטענות תלויות זב"ז, ומובן ג"כ שלהיטותם לא היתה לחלק ה"בל תוסיף" אלא לחלק ה"בל תגרע").

ענין הא' רוצים להוכיח מזה "שאין עתה מצוות קורבנות", מצווה שבעבר הי' כ"כ חשובה וצנטרלי בחיי עמנו, ועכשיו "איננה". שזה מוכיח שלא הכל מה שהי' "רלוונטי" ומצווה בעבר, "רלוונטי" ומצווה גם עכשיו או בעתיד (וע"כ השמיטו או שינו הלשון ד"ושם נעשה לפניך..." וכו', אשר אכחמל"ב).

טענתם השנית היא, אשר רואים שחכמינו הקדושים עצמם עשו שינוים בתורה ו"גרעו" מצוה מה"ת, וע"כ גם עכשיו יכולים "חכמים" (בעיניהם) (עיי"ש בהשיחה) להתאים התורה לפי רוח הזמן. והראי' ע"ז מביאים מפרוזבול אשר זה "ביטל" ענין השמיטה וכו'.

ועל ענין הא' דקרבנות עונה כ"ק אדמו"ר, שלמרות חשיבות של מצווה מסוימת, מ"מ "פרט בדין תורה בקרבנות שיהיו בביהמ"ק". והיינו שמצוות הקרבנות היא נצחית ותחזור בבית משיח צדקנו ובנין ביהמ"ק, וכל זמן שאינם יכולים להביאם שם (משום "ארי" הוא דרביע עליי"), הרי הבאת קרבן זה בגדר איסור.

וע"ז מביא רבינו דוגמא מעניין ומצוה של זמנינו, שכולם מודים שהיא "רלוונטית" וחשובה, ומ"מ שייכת דוקא בזמן מסוים ובא"ל הרי"ז בגדר איסור - "מהדה"נ בערש"ק דוקא".

והיינו, שלמרות החשיבות דנש"ק, ועד שנש"ק קודם ליין לקידוש, ומותר לומר לנכרי להדליקו ביה"ש, וכו', מ"מ באם ח"ו "עבר זמנו" אסור להדליקו ח"ו בש"ק, ואדרבה הרי"ז חילול שבת וכו', (וכמו שהתריע כ"ק אדמו"ר בזה כמ"פ). (ולא כמו שהבין הת' הנ"ל ש"ר שי' שכוונת כ"ק אדמו"ר היא על הדלקת נרות דוקא בע"ש ולא ביום אחר מימות השבוע). ועד"ז הוא בקשר לקרבנות בביהמ"ק דוקא, ולא בזמנינו.

ולאחרי"ז מביא התירוצ' על שמיטה, שהחכמים לא שינו ולא גרעו ח"ו כקוש"י מתורה"ק, אלא דכל עניין השמיטה הוא "רק ביחיד ולא בבי"ד וכו'", אשר ע"כ כשמוסרים לבי"ד אי"ז בגדר של שמיטה וכו'.

(ועפ"י"ז מובן ג"כ למה מביא רבינו הדוגמא דנש"ק מיד אחרי התירוצ' דקרבנות, ואינו מביא הדוגמא דנש"ק בסוף ההגהה, לאחר ש מביא התירוצ' על שמיטה, שגם בו תנאי מיוחד דומה לנש"ק שיש בו

תנאי מיוחד דוקא בעש"ק, שהרי כוונתו להוכיח על מצוה ופעולה חיובית, ומ"מ חיובה דוקא במצב זמן מסוים, ולכן לא הביא א"ז על הענין דפרוזבול שרצו להוכיח משם שיכולים ח"ו לגרוע, וע"ז עונה רבינו שהוא "רק ביחיד ולא בבי"ד וכו'").



בענין הנ"ל

הת' ישראל ברוסאוואנקין

תלמיד בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון האחרון (עמ' 16 ואילך), העיר הת' ש.ר. עמש"כ בלקו"ש ח"ד עמוד 357 בהערה 47 שם 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 הדה"נ בערש"ק דווקא) ושמיטה רק ביחיד ולא בב"ד וכו'". עכ"ל.

והקשה הת' הנ"ל, למה בחר דוקא בדוגמא דרבנן, ומהי כוונת ההדגשות וכו'.

ונלפע"ד בזה: דקשיות אלו מבוססות על הא דבתחילה הי' מצוות קרבנות בכל יום, ועכשיו באו חז"ל וביטלו (ח"ו) מצוות וכביכול המציאו תירוצים על ביטולם - דא"א לקיים עכשיו, ולכן טוענים הם, דגם להם יש תירוצים וכו' לבטל מצות ו"לתקנם" ר"ל, וכן בתקנת פרוזבול.

וע"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר: "דקושיא מלכתחילה אינה" - דהיינו דאינו בגדר קושיא ותירוץ (- שהמציאו ח"ו חז"ל), "כי זהו פרט בדין תורה", דמלכתחילה כך הי' המצוה, דכשיש ביהמ"ק יש המצוה דקרבנות וכשאין ביהמ"ק אין המצוה דקרבנות (ורק תפלות דבמקום קרבנות וכו', ואכ"מ). וע"ז מביא דוגמא מ"הדלקת נרות בעש"ק דוקא", והיינו: דכמו שאי אפשר לומר שהמצוה דהדה"נ הוא בעצם בכל יום, ורק דחז"ל ח"ו "ביטלו" המצוה דכ"י וקבעוה בעש"ק דוקא - דהם הם אותם חז"ל שתקנוהו מלכתחילה ושמצות הוא בעש"ק דוקא. והיינו דאף שמצות הדה"נ היא לכאורה מצוה התלויה בזמן ולא כמו הדוגמאות שבהקושיא דלכאורה אינם תלויים בזמן (כ"כ) כמו במצות הדה"נ, אלא דהכוונה היא דכמו שחז"ל תקנו מלכתחילה הדה"נ בפרטים מסויימים בעש"ק דווקא, כן הוא במצוות התורה,

דישנם פרטים מסויימים דבהם נקבעו מלכתחילה בדיני התורה, וכן לענין פרוזבול - דשמיטה רק ביחיד וכו' בדיני התורה ומלכתחילה. וכ"ז פשוט וילע"ע.



שיחות

אחד היה הרמב"ם [גליון]

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

בגליון תתנ (עמ' 14), העיר הרב גינזבורג שיחי' על הסתירה כביכול בין דברי הרבי ב'אגרות קודש' ח"ז (עמ' קלד), וז"ל: "...ומי לנו גדול מהרמב"ם, אשר עליו אמרו גדולי ישראל "ממשה עד משה לא קם כמשה", הנה המעיין בספרו יד החזקה יראה עד כמה הפירושים אשר במורה נבוכים, ובפרט טעמי המצוות, (ראה פירוט בקשר לזה בס' 'מה רבו מעשיך ה', מהדורת תש"ס עמ' 42), לא היו שיטתו הוא בעצמו בתורה...".

לבין דברי הרבי בשיחת כ' טבת ה'תשמ"ה (התוועדויות ח"ב עמ' 1028), וז"ל: "שלא כדעת הטועים לחלק בין אישיותו של הרמב"ם בספר הי"ד לאישיותו בספר מו"נ (אף שבעבר היו גדולי ישראל שרצו לחלק כן) - רחמנא ליצלן מהאי דעתא, לתאר את הרמב"ם ז"ל בתור "אישיות מפוצלת"!".

והנה, כל המעיין בדברי רבינו הן במכתב והן בשיחה, יראה שדברי הרבי לא רק שאינם סותרים זה את זה, אלא הם גם מסייעים זה לזה, ועל זה נאמר דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. שכן דברי הרבי הם ש"רחמנא ליצלן מהאי דעתא לתאר את הרמב"ם ז"ל בתור אישיות מפוצלת", צריכים לכאורה ביאור, שהרי בכל זאת אנו מוצאים שסגנון דברי הרמב"ם במו"נ אינו כסגנונו בספר הי"ד, ואף כי הרבי מביא על זה ראיה מאדמוה"ז, שמביא פעמים רבות במאמריו דברי הרמב"ם במו"נ, עדיין צריך להבין מלתא בטעמא, ועל זה באים דברי הרבי ב'אגרות קודש', ששם מוסבר שיתכן שאצל גדולי ישראל

שאע"פ ששיטתם בתורה היא בסגנון כזה, עם זה יתכן שיכתבו במקום אחר בסגנון אחר, ואינו מראה על פיצול אישיות ח"ו, ואחד היה הרמב"ם.

ופירוש דברי האגרת כך הוא: כשם שאצל הרמב"ם מצינו שתי סגנונות, סגנון אחד שיטתו בתורה, וסגנון נוסף של שיטתו בפילוסופיה, כמו כן רואים אצל עוד מגדולי ישראל, שאע"פ ששיטתם האמיתית בתורה היתה בסגנון אחד, עם זה מצינו במקומות מסוימים שכתבו בסגנון של הצטדקות כלפי אומות העולם כביכול, ולמרות ששתי הדברים סותרות לכאורה, אין כאן פיצול אישיות וכד' ח"ו.



נגלה

המפרש והיוצא בשיירה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בפסחים (ו, א): "אמר רב יהודה אמר רב: המפרש והיוצא בשיירה, קודם שלשים יום אין זקוק לבער, תוך שלשים יום זקוק לבער. אמר אביי: הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער, לא אמרן אלא שדעתו לחזור [בימי הפסח - רש"י], אבל אין דעתו לחזור, אין זקוק לבער. א"ל רבא: ואי דעתו לחזור אפי' מר"ה נמי. אלא אמר רבא: הא דאמרת קודם ל' יום אין זקוק לבער, לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור, אפי' מר"ה זקוק לבער".

וצ"ע להסביר שיטת אביי, דלכאור' קושיית רבא קושיא פשוטה היא, שאם דעתו לחזור בימי הפסח, הרי כשיבוא, יעבור עליו בב"י וב"י, ולמה שלא יצטרך לבער לפני שיוצא.

והנה בלקו"ש (חל"ה ע' 65) כ' וז"ל: "והנה במצות שקיומן בזמנים מיוחדים, אם קיום המצוה דורש הכנה והכשרה, כגון תקיעת שופר שצריך להתאמן ולהתרגל כדי שיוכל לתקוע, או אם צריך השתדלות מוקדמת כדי להשיג חפצי המצוה כמו ד' מינים וכדומה, מובן לכאורה

שחיוב ההכנה מתחיל לפני זמן קיום המצוה, כדי שבבוא זמנה יוכל לקיימה כתיקונה".

ובהערה 32 שם: "על דרך זה מצינו לענין מ"ע דתשביתו - בפסחים ו, א: א"ר הא דאמרת (המפרש והיוצא בשיירא) קודם שלשים יום אין זקוק לבער, לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור, אבל דעתו לחזור אפי' מר"ה זקוק לבער (דכי הדר ב' בימי הפסח עבר עלי', וההיא שעתא לאו ברשותי' היא דלבטלי' כו' - רש"י). ובשו"ע אדמוה"ז או"ח סת"ז ס"ו: "וזה שיוצא מביתו ולא יחזור קודם הפסח, שכשיגיע חצות יום י"ד לא יוכל לבדוק ולבער החמץ שבביתו, הרי בשעה זו שהוא מפליג מביתו, חל עליו מצות תשביתו מן התורה, [וכן משמע בחינוך מצוה ט שכ': "ומאימת מוטל עליו המצוה אם יוציא לדרך כו'", וקאי במ"ע דתשביתו מה"ת], שמן התורה אין חילוק בין תוך ל' יום לקודם ל'". (וראה קנ"א סת"ב סק"א, ומה שהביא שם מהרא"ש פ"ק דפסחים ס"י) עכ"ל.

הרי שמפרש שיטת רבא, שהוא מפני שישנו חיוב על האדם גם לפני בוא זמן קיום המצוה, לעשות כל מה שביכלתו שבבוא הזמן תתקיים המצוה כתיקונה.

ולפי"ז נראה לכאור', שבזה הוא דפליגי אביי ורבא, שאביי פליג על הנ"ל, וס"ל שאין חיוב כזה, ורק בבוא הזמן של המצוה, אז חל חיוב על האדם, ולא לפני"ז. ולכן גם אם דעתו לחזור בתוך הפסח, אין הוא מחויב לעשות שום דבר לפני"ז (ורק אם יוצא בתוך ל' יום, מחויב לבדוק מדרבנן, כי אז מתחיל החיוב של שואלין ודורשין בהל' פסח, כמבואר בגמ').

אבל דוחק לומר שכן ס"ל לאביי, כי לפי"ז יוצא, שבכל המקומות שמצינו שחייבים להכין (לפני הזמן) שהמצוה תתקיים בבוא הזמן (כמובא בלקו"ש שם בהערות), יחלוק אביי ע"ז, ופשוט שדוחק הוא.

ולכן נ"ל, שגם אביי מסכים לסברא זו, אלא שנחלקו בנקודה אחרת. ובהקדים שבלקו"ש שם מבאר הרבי זי"ע, למה מה"ת אין כל חיוב על הקטן לקיים המצוות, כי לכאור' - ובפרט עפה"ל שחייבים לעשות הכל לפני זמן החיוב, שבבוא הזמן יוכל לקיים המצוה - א"כ גם קטן יהי' מוכרח להתרגל בעת קטנותו בעשיית המצוות, כדי שבבוא הזמן שיתחייב, יוכל לקיימן (כי פשוט שבלי הרגל לפני החיוב, כשיבוא זמן החיוב אא"פ לקיים כל מצות כדבעי, וא"כ בתחלת זמן חיובו יעבור על

מצות התורה מחמת חסרון ידיעה וחוסר הכנה - שזהו אכן הטעם למה שרבנן תקנו מצות חינוך בקטן).

ומבאר את זה (עמ' 66 שם) וז"ל: "אמנם בקטן שנתגדל, כיון שקטן פטור מכל התורה כולה, ולא שייך בו" (בהיותו קטן) שום סרך של חיוב מה"ת, והתחלת כל המציאות של חיוב אינו אלא משנתגדל, לכן אם מצד טבע הדברים נחוץ זמן של לימוד והכנה עד שיוכל לקיים כל המצוות, הרי זמן הכנה זו (מה"ת) מתחיל רק אחרי שנתגדל, ושוב אא"ל שעובר על שום מצוה עד שחולף הזמן של ההכנה הדרושה לקיום אותה מצוה". עכ"ל.

הרי שאף שבכלל מחוייבים לעשות הכל כדי שבבוא הזמן יוכל לקיים המצוה, מ"מ בנדון שאין "שום סרך של חיוב", לא אמרינן כן. ועפ"ז אפ"ל שכן הוא בגדר בדיקת חמץ לפני בוא זמן האיסור, כדלקמן:

דהנה כפי הנראה מסוגיית הגמ' (בדף ה, ב ובדף ו, א), נמצא שלעבור על איסור חמץ צ"ל ב' ענינים: (א) שהחמץ יהי "שלך". (ב) שהחמץ יהי "מצוי" אצלך. ובכל ענינים כגון דא, יש לחקור מה מב' ענינים אלו הוא עיקר וסיבת החיוב, ומה הוה רק תנאי החיוב. ז.א. האם סיבת האיסור הוא מה שחמץ שייך לך (היינו שהתורה אינה רוצה שיהי' לך בעלות על חמץ בפסח). אלא שאם אין זה מצוי (כמו ב"נפל עליו מפולת" וכיו"ב), ה"ז מונע החיוב מלחול; או להיפך, שעיקר סיבת החיוב הוא מה שחמץ "מצוי" אצלך, (היינו שהתורה אינה רוצה שחמץ יהי' נמצא אצלך בפסח), אלא שאם אין זה שלך, ה"ז מונע האיסור מלחול.

ע"ד שחוקרים בענינים שונים, לדוגמא בחיוב נזקי ממון, שהחיוב בא מצד ב' ענינים: (א) שזהו ממונך. (ב) על שלא שמר שורו וכיו"ב. וחוקרים מהי הסיבה ומהו התנאי, כי י"ל שהחיוב בא לפי שממונו הזיק, אלא שיש כאן תנאי שאם שמר שורו וכיו"ב ה"ה פטור מלשלם. וי"ל להיפך, שעיקר סיבת החיוב הוא לפי שלא שמר, אלא שבאם אי"ז ממון שלו (ולא לקח אחריות שמירה ע"ע), ה"ה פטור. ראה לקו"ש ח"ו ע' 329 ואילך ובכ"מ.

עוד דוגמא: בדין חזקת ג' שנים ישנם ב' ענינים: (א) שהוא החזיק בהשדה ג"ש. (ב) שהמערער לא מיחה במשך ג"ש אלו. וחוקרים מהו העיקר, האם עיקר החזקה היא מה שהחזיק בזה ג"ש, אלא שבאם

מיחה המערער ה"ז מבטל החזקה. או להיפך, שעיקר החזקה היא מה שלא מיחה המערער, אלא שבאם לא החזיק ג"ש, יש כאן ריעותא נגדו. ראה מפרשים בתחלת פ' "חזקת הבתים".

ועד"ז בנדו"ד: מהו עיקר האיסור, מה שחמץ שייך "לך", אלא שאם אינו מצוי, ה"ה מפקיע האיסור; או שהעיקר הוא מה שחמץ "מצוי" אצלך, אלא שאם אין זה שלך, ה"ז מונע האיסור מלחול.

[ויש להוסיף, שבב' אופנים אלו יש לתלות איך לומדים מה שאמרו (ו, ב): "שני דברים אינן ברשותו של אדם, ועשאן הכתוב כאילו ברשותו, ואלו הן: בור ברה"ר, וחמץ משש שעות ולמעלה". ואפשר ללמוד זה בב' אופנים: א) שאף שבעצם אין חמץ ברשותו של אדם, מ"מ הכניסתו התורה לרשותו של אדם, ולפועל הוה שלו. ב) התורה לא הכניסה החמץ לרשותו, כ"א חידשה שאף שאינו שלו, מ"מ חייב כמו באם הי' שלו.

ואפשר שב' אופנים אלו תלויים בב' אופנים הנ"ל: כי אם סיבת איסור חמץ, היא מה שהוא שלו, מסתבר לומר שהתורה הכניסה החמץ לרשותו, כי באם לא עשתה כן, חסר כאן עיקר סיבת האיסור. משא"כ באם העיקר הוא מה שהוא "מצוי", אלא שבאם אינו שלו ה"ה פטור, אפ"ל שהתורה לא הכניסה החמץ לרשותו, ואעפ"כ חייב, כי עיקר סיבת האיסור יש כאן, שהרי החמץ "מצוי" אצלו. ומה שיש תנאי שבאם אינו שלו אינו חייב, לזה אמרי' שהתורה אמרה שאין כאן החסרון של אינו שלו, וזה מספיק].

והנה גדר "שלך" אינו ענין של "בפועל", כ"א תואר על הדבר, שדבר זה שייך לו. משא"כ גדר "מצוי", הוא מה שמצוי אצלו בפועל. ובפשטות, כשדבר מסוים שייך לפלוני היום, ונשאר כך, הרי מה שהוא שלו בזמן שלאח"כ, הוא הוא אותו ה"שלו" שהי' לפני"ז. משא"כ "מצוי" הוא מציאות גשמית ו"בפועל", ומה שנמצא הדבר אצלו היום, אי"ז אותו ההמצאות של הדבר בזמן של אח"כ, כי היות וענינו הוא מה שנמצא בפועל, הרי מה שנמצא בפועל היום, אי"ז מה שנמצא בפועל למחר, כי מחר ה"ה "בפועל" אחר.

והנה, אם ננקוט כהצד שעיקר איסור חמץ, הוא, שאסור לחמץ להיות "מצוי" אצלו בפסח (וה"לך" הוא רק תנאי), יש לומר שמה שמחוייבים להתכונן לפני בוא זמן קיום המצוה, שבבוא הזמן יוכל לקיימה, שונה הוא במצות בדיקת חמץ כדי שלא יעבור בב"י וב"י, מאשר בשאר מצוות.

ובהקדים: בשאר מצות הפי' הוא שהאדם חייב לעשות מצוה פלונית ביום פלוני, ומחמירים שחל עליו חיוב לפני בוא הזמן, להבטיח שבבוא הזמן יוכל לקיים המצוה, אבל בב"י וב"י, הרי הפי' הוא שאם יש לו חמץ בפסח ה"ה עובר, ולכן צריך לבדוק לפני הפסח. ז.א. שכל החיוב נולד מזה שיש לו חמץ שעובר עליו, אבל באם המציאות של החמץ לא נמצאת אז, הרי שאין הוא שייך לגדר ב"י וב"י בכלל, לא רק לפי שעדיין לא בא הזמן, כ"א לפי שעכשיו אין עליו "שום סרך של חיוב", כי המציאות שבגללה בא החיוב, אינה כאן עכשיו.

ולכן באם גדר איסור חמץ הוא מה ש"מצוי" החמץ אצלו בפסח, הרי לפני הפסח, אין כאן המציאות שעליו יחול החיוב (לא רק שאין כאן הזמן של חיוב זה) כנ"ל, ובזה לא אמרינן שחל עליו חיוב לפני הזמן, להבטיח שבבוא הזמן יקיים המצוה, כי אין כאן כלל המציאות שעליו יחול החיוב.

[ואין להקשות, שא"כ גם באור לי"ד אין כאן המציאות של החמץ שיהי' בפסח, כי ה"מצוי" של אור לי"ד, אינו ה"מצוי" של י"ד אחר חצות ושל כל ימי הפסח - כי באמת מה"ת אפשר לבער החמץ בתחלת זמן האיסור, כמפורש בשו"ע אדמוה"ז ריש סתמ"ה, ולעשות הבדיקה תיכף לפני זה, אלא שרבנן תקנו שיבדקו בליל י"ד מטעם "בשעה שבנ"א מצוין בבתייהם ואור הנר יפה לבדיקה", והרי זה כאילו הזמן הכי קרוב לפסח - ז.א. הכי קרוב לה"מצוי" דפסח - דאפשר לבדוק, היינו שזהו הזמן שמחוייבים למנוע שלא יהי' ה"מצוי" דפסח, אבל לפני זמן זה, אין כאן המציאות של האיסור, כי אין כאן ה"מצוי" של הפסח, שהוא עיקר סיבת האיסור].

וי"ל שבזה נחלקו אב"י ורבא: כו"ע מודי שבכל מצוה חייבים להשתדל לפני בוא הזמן, כדי שבבוא הזמן יוכל לקיים המצוה, אלא שנחלקו בגדר עיקר סיבת איסור חמץ: אב"י ס"ל שהעיקר הוא ה"מצוי", ולכן שאני (איסור ב"י וב"י, ובמילא) חיוב בדיקת חמץ משאר מצות, כי במצוה זו, לא רק שעדיין לא בא הזמן, כ"א שלפני הזמן אין כאן המציאות של הדבר שבגללו יש כאן חיוב, ואפשר לומר ע"ז שאין כאן "שום סרך של חיוב" [ע"ד - לא ממש, כמובן - כפי שהוא בקטן בנוגע לקיום כל המצות], ולכן אינו מחויב לעשות מאומה לפני הזמן שקבעו חכמים לבדיקה (שאז הוא הזמן הכי אחרון להבטיח שלא יהיה ה"מצוי" דפסח, כנ"ל), אלא שבאם זה בתוך ל', ישנו תק"ח מיוחדת שכאילו כבר בא הזמן דפסח.

משא"כ רבא ס"ל, שהעיקר הוא ה"לך", ובזה כנ"ל אין חילוק בין היום למחר, וא"כ גם מתחילת השנה, אם יש "לו" חמץ, כבר יש לו המציאות שבגללה יתחייב לבדוק בפסח, ומה שחסר הוא רק הזמן. והרי זהו כשאר כל המצות, שחל עליו חיוב לפני הזמן להבטיח שבבוא הזמן תתקיים המצוה, ולכן באם דעתו לחזור בתוך הפסח, חל עליו חיוב מתחלת השנה לבדוק החמץ, כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י כשיחזור בתוך הפסח.



המקדש באיסורי הנאה דרבנן

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבער

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

מבואר בגמ' (פסחים ז, א), דכמו שא"א לבטל חמץ לאחר זמן איסורו, דמאחר שנאסר בהנאה, הרי "לאו ברשותיה קיימא ולא מצי מיבטל וכו'", עד"ז בער"פ בשעה שישית "כיון דאיסורא דרבנן עליוה, כדאורייתא דמיא ולא ברשותיה קיימא ולא מצי מיבטל". והגמ' מוכיחה דין זה מדינו דרב גידל, דהמקדש באיסורא דרבנן אין חוששין לקידושין.

וידוע פלוגתת הראשונים בדינו דרב גידל: דהתוס' (קידושין נח, א) ועוד כמה מהראשונים ואחרונים ס"ל, דהוא רק במקרה של "חד דרבנן", כמו בחמץ גמור בשעה שישית או חמץ נוקשה אחר שעה שישית; משא"כ במקרה דתרי דרבנן (חמץ נוקשה בשעה שישית), כן חוששין לקידושין. משא"כ הר"ן ודעימיה (קידושין שם) ס"ל, שבכל אופן שאסור הנאה, אין חוששין לקידושין. וכו"כ מהראשונים ואחרונים נקטו בשיטת רש"י שהוא כדעת הר"ן ודעימיה (ראה 'אוצר הפוסקים' אה"ע סי' כח ס"ק קח אות ב מד"ה "בדעת רש"י" ואילך).

והנה על עיקר דינו דר"ג כתב רש"י (כאן): "ואע"ג דאתי איסור הנאת חמץ דרבנן דשם ומפקע קידושי תורה ושרי אשת איש לעלמא, הא מתרצינן בכמה דוכתין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, והפקר ב"ד הפקר, והם הפקירו ממונו". ואמנם כו"כ ראשונים כאן מבואר דלא בעינן לכ"ז, דהיות וחכמים אסרוהו בהנאה, א"כ כבר אין בחמץ זה שום שוויות, דהא א"א לעשות איתו שום דבר, וא"כ אינה מקודשת מדאו', דהא לא קיבלה כלום (ראה לדוגמ' בתור"פ, ריטב"א, מאירי ועוד, שכתבו כן).

ולכאור' פשוט, דלהנך ראשונים (דס"ל שאין האשה מתקדשת בחמץ זה, משום שאין בה שוויות, הואיל וא"א להשתמש בה), אין הבדל בין 'חד דרבנן' ל'תרי דרבנן', דבכל אופן ה"ה אסור בהנאה והשתמשות, ושוב אין בהשוויות בכדי להתקדש בה.

ונמצא דיש כאן ג' שיטות: (א) שיטת התוס' (ודעימיה) שאינה מקודשת רק ב'חד דרבנן', וגם לא הזכירו הטעם ד"כל דמקדש אדעתא דרבנן וכו'". (ב) שיטת רש"י (ודעימיה) שאינה מקודשת גם ב'תרי דרבנן'. והא דאינה מקודשת הוא מטעם ד"כל דמקדש וכו'". (ג) שיטת כמה מהראשונים (הנ"ל), שאינה מקודשת גם בתרי דרבנן (כנ"ל), ולא בעינן להטעם ד"כל דמקדש וכו'". וצלה"ב במה פליגי?

ב. והנה בהתוועדות דאחש"פ תשמ"ז (תורת מנחם שם ע' 144-146, בלתי מוגה), ביאר כ"ק רבינו זי"ע השיטה דאינה מקודשת רק במקרה שיש להאיסור' נ' 'עיקר מן התורה' (היינו 'חד דרבנן'), ע"פ הסברא הידועה שאיסורי תורה חלים על ה'חפצא' של הדבר שנאסר, משא"כ איסורים מדרבנן חלים רק על ה'גברא'. ושלכן: ב'חד דרבנן', היות ויש לאיסור זה 'עיקר' מה"ת', הרי החפצא עצמה נאסרה כו'; משא"כ בתרי דרבנן, הרי החפץ בעצמותו לא נאסר (ועי"ש שצירף לזה עוד כמה סברות, ואכ"מ).

ועל יסוד הסבר זה נראה לבאר פלוגתת ג' השיטות הנ"ל באופן כזה: דשיטת התוס' היא - כמו שביאר רבינו - דבעינן כאן שהחפץ בעצמותו יאסר, וזה שייך רק במקרה שהאיסור הוא מדאור'. או שעכ"פ יש לו 'עיקר' מה"ת', דאז האיסור חפצא שעל החפץ מדאור' כאילו 'נמשך' גם על איסור זה; שיטת רש"י היא, שגם רבנן באיסוריהם פעלו על ה'חפצא' ואסרו אותו, ולכן אין צריכים לזה הכח של 'עיקר מה"ת' וכיו"ב (ראה דברי רבינו בזה בשיחות אחש"פ תשל"ו ובהתוועדויות שלאח"ז); והשיטה השלישית היא, שלא בעינן כאן בכלל שהחפץ יאסר, דמספיק הא דה'גברא' אסור להשתמש בו, להפקיע ממנו שוויות כו', ומובן א"כ שלא בעינן להכח ד'עיקר מה"ת' וכיו"ב.

ומבואר לפ"ז בטוב טעם גם פלוגתתם אי בעינן להסברא ד"כל המקדש אדעתא דרבנן מקדש": דלשיטת התוס', היות והחפץ נאסר בכח של דאורייתא (דאע"פ שהוא איסור דרבנן, מ"מ הרי עיקרו מה"ת, ושלכן האיסור חפצא דמדאור' 'נמשך' גם על איסור זה כנ"ל), מובן א"כ שהאשה כבר אינה מקודשת מדאור', וא"כ לא בעינן להסברא והטעם דכל דמקדש כו'; לשיטת רש"י, הרי המדובר הוא באיסור

חפצא שכל כולו מדרבנן כנ"ל, ושלכן בעינן לסברא מיוחדת מדוע איסור חפצא של דרבנן מפקיע הקידושין מדאו' - דכל דמקדש וכו'; ולהשיטה השלישית דלא בעינן איסור חפצא בכלל, ומספיק הא דאין כאן שוויות בפועל, מובן דמדאו' אין כאן קידושין, דהא לפועל אין כאן שוויות, ושוב א"צ להטעם דכל דמקדש כו'.

ג. והנה העתקתי לעיל לשונו של רש"י "כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, והפקר ב"ד הפקר, והם הפקירו ממונו", והקושיא ידועה ועולה מאליה, דמדוע בעינן לב' הסברות ד'כל דמקדש' ו'הפקר ב"ד', דלכאו' כ"א מספיק לחדוד? ויתירה מזו, דלכאו' שונים הם ביסודם, דלפי הסברא דהפקר ב"ד, הרי באמת מדאו' ליכא קידושין, דקידש בדבר שאינו שלו. משא"כ לפי הסברא דכל דמקדש כו', הרי בעצם מדאו' כן הי' כאן קידושין (ורק שהוא כאילו התנה עליהן שלא יחולו)? ! וכבר דשו בזה רבים.

ולענ"ד נראה דלק"מ, דמעולם לא התכוון רש"י לומר שאכן השתמשו כאן החכמים בכחם והפקירו את החמץ, אלא שכוונתו היא לחזק ולהוכיח שיטתו, שכשחכמים אסרו חמץ זה בהנאה, הרי האיסור חל על גוף ('חפצת') החמץ (ודלא כתוס' הנ"ל דבעינן לזה הכח ד'עיקר מה'ת'); דהרי כחם רב כ"כ, עד שיכולים להפקיר החפצא לגמרי, וא"כ גם כשלא הפקירוהו אלא רק אסרוהו בהנאה, הרי האיסור חל על החפצא בעצמותו. (ושוב בעינן להסברא דכל דמקדש, לבאר איך איסור חפצא שלהם מפקיע קידושין מדאו', כנ"ל).

והוכחה לכך (שכוונת רש"י אינה שהפקירו החמץ בפועל): הרי לדעת אדה"ז (בקו"א לסי' תלה) אפי' איסורא נ' מדאו' אינם הפקר גמור! ויתירה מזה, הרי לדעת אדה"ז (שם) על חמץ של הפקר מעולם לא נאמר האיסור דב"י וב"י! וא"כ, איך אפ"ל שהחכמים הפקירו את החמץ בשעה ששית, דלפ"ז הרי הוסיפו על האיסורא נ' מדאו', וגם כבר לא יעבור עליו בב"י! אלא ע"כ - כנ"ל - שלעולם לא התכוון רש"י לזה, אלא לחזק שיטתו שבכחם לפעול בהחפצא של החמץ, וכמשנ"ת.

חובבים דרבנן כלפי דאורייתא

למדנו מדברי התוס' הנ"ל, דיש ב' אופנים באיסורים דרבנן; יש אופן שהחכמים אסרו איזה דבר כ'המשך' מאיסור דאורייתא, ואז הרי האיסור חל על גוף החפץ הנאסר. ויש אופן שני, שאסרוהו חכמים באיסור משלהם, ואז חל האיסור רק על הגברא (וכנ"ל בההבדל בין חד דרבנן לתרי דרבנן וכו').

ונראה, דלפי הנחה זו יש להסביר גם דברי אחד מהראשונים בענין 'חייבים' דרבנן (לעומת 'איסורים' שלהם), וכמשי"ת.

ד. ה'מרדכי' עמ"ס מגילה (סי' תשצח) מביא מה שנשאל להר' טוביה מווינא, איך סומא יכול לפטור בני ביתו בקידוש, להשיטה דסומא פטור מדאו' מכל המצות, "היכי אתי דרבנן ומפיק דאורייתא"? ותוכן תירוצו הוא, דבקידוש גופי' רואים דרבנן כן יכולים לפטור חיוב דאורייתא, דהא אנן מסקינן דתוס' שבת מלפניה הוי דרבנן, ומ"מ הרי המקדש בזמן התוס' עלתה לו להחייב קידוש דאורייתא. ואע"ג דהגמ' אומרת (ברכות כ, ב) דבאם חיוב הנשים בבהמ"ז הוי דרבנן, אז לא יוכלו להוציא אנשים ידי חובתם. שאני התם דלעולם לא יבואו לכלל חיוב דאורייתא, משא"כ בקידוש דמיד עם חשיכה ישנו להחייב דאורייתא. וכן גבי סומא הרי אפשר שיתרפא ויתחייב מדאורייתא. עכת"ד.

והק' ע"ז המג"א (סי' רסז סק"א), דלפ"ז הרי קטן דמחוייב במצות מדרבנן (משום חינוך), למה לא יכול להוציא גדול י"ח בכל המצות, הרי הוא עתיד לבא לכלל חיוב דאורייתא כשיגדל?

עוד מקשים באחרונים, דאיך מדמה הא דקידוש אתי לכלל דאורייתא משחשיכה, להא דסומא: הרי בסומא אפשר שלעולם לא יתרפא, ולא יבא לכלל דאורייתא. ואפי' אם כן יתרפא, הרי יכול להיות לאחר זמן, וא"כ הוי מחוסר זמן. משא"כ בקידוש שמיד בא לכלל דאורייתא? ! (וראה מש"כ ב'קובץ שיעורים' (ח"ב סי' ל) בביאור דברי ה'מרדכי', ואכהמ"ל בדבריו).

ה. ונראה, דדברי המרדכי יתבארו ע"פ היסוד דלעיל, דיש ב' אופנים בתקנות דרבנן: א) כשבאות כהמשך להדאורייתא, ואז פועלות בהחפצא. ב) כשאין בהמשך להדאורייתא, ואז אינן פועלות בהחפצא:

וי"ל דזהו - לדעת המרדכי - ההבדל בין קידוש בהזמן דתוס' שבת וקידוש של סומא, לבין קטן או אשה בחיובים שלהם: דבסומא ובתוס' שבת, הרי התוכן של ה'דרבנן' הוא, שהמשיכו עליהם החיוב של הדאורייתא, ושלכן הרי ה'חפצא' של הקידוש נעשה חפצא של חיוב, ולכן יכול להוציא גם המחוייב בדבר. משא"כ בקטן ובאשה, הרי התוכן של הדרבנן הוא, חיוב חדש מדבריהם, ושוב אינו פועל בהחפצא של המצוות שעושים, ולכן אין בכח מצות אלו להוציא המחוייב בדבר י"ח.

ובפרטיות יותר: הא דאפשר לקדש בהזמן דתוס' שבת, מוכיח בפשטות (ראה לקו"ש חי"ט ע' 58-59 ובההערות, ובחט"ז ע' 235 ובהערות, ובכ"מ) דהגדר דתוס' שבת אינו ענין חדש, אלא המשך מקדושת השבת אלפניה.

וי"ל, דזהו מה שחידש המרדכי בגדר החיוב על הסומא: דהא דחייבו חכמים הסומא במצוות, לא הי' באופן של תקנה חדשה, "חיוב מצות לסומא", משום דהרי לא נחשב למין ובריאה בפ"ע, הואיל ד'אפשר שיתרפא ויתחייב מדאורייתא'. ולכן הרי אופן התקנה היתה, שמדרבנן הרי הוא חייב בכל המצוות כמו מי שאינו סומא, וכמו שהוא עצמו יתחייב בהן כשיתרפא. וא"כ הרי המצוות שעושה בהיותו סומא, הן באותו גדר כמו המצוות שכל אחד עושה בהזמן של תוס' שבת, ולכן נקראות 'חפצא' של מצות, להוציא על ידן גם החיובים דאורייתא.

משא"כ החיובים שעל נשים (מדרבנן), הרי הן באופן של חיוב ותקנה חדשה, דהרי הן לעולם לא יבואו לכלל חיוב של דאורייתא, וא"כ א"א שיחשב כ'המשך' להחיוב של דאורייתא. שוב אין החיובים פועלים בהחפצא, ושוב א"א להוציא ע"י מי שכן מחוייב בדבר מדא'.

ועד"ז החיובים שעל הקטנים - אע"פ שלכאור' כן יבואו לכלל חיוב דאורייתא (וכקו' המג"א הנ"ל) - הרי החיוב שהטילו חכמים על קטנים, הוא חיוב ותקנה חדשה לגמרי - חיוב של חינוך, שיתרגלו וכו'. ובודאי לא היתה הכוונה שמדרבנן נחשבים הקטנים כמו גדולים, ושלכן חלים עליהם החיובים של הגדולים. אלא שרבנן חידשו תקנה וחיוב של 'חינוך'. ושוב, הרי תקנה כזו אינה פועלת בהחפצא של המצות הנעשות על ידה, וכמשנ"ת, ושוב א"א להוציא בהן המחויב בדבר.



ברכת 'על ביעור חמץ' בשעה החמישית

הרב בן ציון חיים אסטער
 ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בשו"ע אדמוה"ז סי' תלב בקו"א סק"א כתב וזלה"ק: "והפר"ח לשיטתו אזיל דבסי' תלו סבירא לי' דכולי שתא זמני' הוא ומברך, אבל לרמ"א שם צ"ע", עכלה"ק. וכוונתו היא, דמה שפסק הפר"ח כהט"ז שיברך בשעת הביעור בשעה חמישית אם שכח לברך בלילה, זהו דווקא לשיטתו, דהרי בסי' תלו חולק על הרמ"א וס"ל [כהרא"ה, מובא

בריטב"א דף ו, ע"א] דיברך על הבדיקה במפרש תוך ל' ואין דעתו לחזור, ועל כן יכול לברך על ביעור חמץ, דהי' צריך לברך בשעת הבדיקה גם בשעה חמישית כשמבערו, אמנם לדידן דסוברים כהרמ"א דלא יברך, אז אין להסיק דיש לברך בשעה חמישית.

והנה שיעור דברי אדמוה"ז כאן הוא, דבשעה חמישית אין כאן ציווי כלל לבער, ועל כן אין לברך, כי אין לומר "וצונו", ומבאר דהרי אפילו לשיטת הרא"ש דעובר על ב"י וב"י מה"ת משהגיע שבע [ומשש - מדרבנן], וא"כ מוכרח הוא לבער בסוף שעה חמישית, ואעפ"כ קאמר דאין לברך אז, דאין זה ביעור שראוי לומר עליו "וצונו" (דאינה פעולה חיובית כמו מ"ע אלא להצילו מל"ת), ומכש"כ לדידן דעוברין על ב"י רק מבלילה, ומה שמבערין בסוף שעה חמישית הוא רק מנהג, ובוודאי אין לברך ובתו"ד כתב דהמפרש בתוך ל' דמחוייב לבדוק אז ג"כ אינו מברך, דאינו זמן ביעור לרוב העולם, א"כ בוודאי אין לברך בשעה חמישית.

ונמצא דישנם ג' דרגות: א. היכא דמחוייב לבדוק, אבל אינו בזמן הבדיקה לרוב העולם, ואז יש מחלוקת אם מחוייב לברך, דלדעת הפר"ח והב"ח מחוייב לברך, דהא אותו זמן שמפרש הוא הוא שעה שישיית שלו [עייג"כ ב"י סי' תמה], אמנם לדעת הרמ"א אינו מברך, וכתב אדמוה"ז הטעם דאינו זמן בדיקה לרוב העולם. ב. היכא דמוכרח לבער בשעה חמישית כדי שלא יעבור על ב"י [מדרבנן בשעה שישיית], דאז יש מחלוקת אם שייך לברך אז, דלדעת הט"ז [בהבנת הרא"ש] שייך לברך ולדעת אדה"ז [בהבנת הרא"ש] אין לברך. ג. היכא דמבער רק משום מנהגא, דבוודאי אין לברך אז.

ולפי זה צריך ביאור מה שמתרץ דהפר"ח אזיל לשיטתו, הרי לכאורה כאן מיגרע גרע, דבמפורש כתב הפר"ח דכולי שתא זמני' הוא, דכנ"ל אז הוא שעה שישיית שלו ומחוייב לבדוק אז, וא"כ שפיר יכול לברך לדעת הפר"ח [ומה שאינו מברך לדעת אדמוה"ז, הוא לכאורה רק סיבה צדדית דאין מברכין בזמן דאינו לרוב העולם אף שלדידי' חשיב זמנו], אמנם הכא בשעה חמישית אין שייך לברך, או מחמת שאינה פעולה חיובית כנ"ל או מחמת שהוה רק מנהגא, ומה שייך לומר דהפר"ח דפסק הכא כהט"ז אזיל לשיטתו.

גם צריך ביאור הלשון, אבל לרמ"א שם צ"ע, הלא כתב לעיל דעת הרמ"א וביאורו דאינו זמן בדיקה לכל העולם, וא"כ מכש"כ דהכא אינו מברך ומה כוונתו ב"צ"ע".

ולהעיר דבסי' תלו ישנם ביאורים אחרים על הרמ"א למה אין מברכים [ולהעיר דבמ"ב שם תפס בפשיטות דעת הביאור הגר"א ואכ"מ].



בדיקה לאור החמה

הרב פישל אסטער

נו"נ בישיבה

בשו"ע סי' תלג ס"א: "אכסדרה שאורה רב, אם בדקה לאור החמה דיו, וה"ה כנגד ארובה שבחדר". ובמג"א סק"ד דרי"ו ס"ל דאסור לבדוק נגד החלון שבכותל (וכמשמעות דברי המחבר שכ' דוקא אכסדרה וארובה). ובטור מפורש דגם נגד חלון מותר, וכן משמע ברמב"ם. אח"כ מביא לשון הש"ג, דמשמע דמותר לבדוק לאור היום, אפי' כשאין החמה זורחת, ודלא כמשמעות דברי המחבר שכ' "אור החמה".

ובפמ"ג מבאר אשר ב' דברים אלו: א' חלון מותר לבדוק כנגדו, וב' אור היום מותר - סברא א' היא, דלמחבר דס"ל דמותר לבדוק רק לאור החמה (כלשונו), חלוק אור החמה שמאיר בארובה מאור החמה שבא מהחלון שבכותל, דאור החמה הזורח מהצד חלש יותר. אבל במג"א שמביא דמותר לבדוק גם לאור היום, אין חילוק בין חלון לארובה, דמ"מ נכנס להבית אור היום, ובאור היום מותר לבדוק.

ואולי ביאור דבריו, דלהמחבר הא דמתירין לבדוק לאור השמש הזורחת, הוא כבדיקה לאור הנר, דבמקום חשוך א"א לבדוק (היטב) בלי נר, ואור הנר יפה לבדיקה, כמו"כ מותר לבדוק לאור החמה, דסגי אורו להאיר במקום שבודק. ומובן עפ"ז מה שמחלק בין אור החמה שבא דרך ארובה או חלון דאינו דומה הזריחה דרך ארובה לחלון. אבל המג"א ס"ל, דמה שמותר לבדוק לאור החמה, אינו ע"ד בודק לאור הנר, אלא שמכיון דהוא באמצע היום, אין צריכים לתוס' אור כדי לבדוק, דלכתחילה הוא מקום מואר.

בס"א: המחבר ס"ל, דכמו שהבודק לאור הנר, הוא שמכניס אור הנר למקום חשוך, כך בודק לאור זריחת השמש, נאמר דינא דאפשר לבדוק לאורה כיון שנכנס זריחתה למקום חשוך. אבל למג"א, ביום, לא נאמר דינא שמותר לבדוק לאור החמה, אלא דבמקום שיש אור היום, הרי המקום ממילא מואר ומותר לבדוק שם.

ועייג"כ בשו"ע אדה"ז, דבס"ב כ' דמותר לבדוק באכסדרה וכו' לאור היום ואפי' ביום המעונן. ובס"ד, דאפשר לבדוק לאור היום שבא דרך החלון. ואפ"ל כנ"ל, דתליא אהדדי, דמכיון שלאור היום אין המקום חשוך, ואי"צ לאור נוסף, הרי גם בחלון המקום מואר, ואי"צ לאור נוסף.

ולכ' עפ"ז יש לבאר, מה שראיתי שמקשים על המג"א (ואדה"ז) דס"ל דאפשר לבדוק ביום המעונן, ואין לבדוק בחלון שיש בו זכוכית (וגם כשזורחת השמש), דלכאורה מאי שנא, דמאי גרע זכוכית המפסיקה לפני אור השמים שאין בודקין, לעננים המסתירים אור השמש שבודקין (אם לא שנאמר דבמציאות זכוכית מסתירה יותר, אבל קשה להולמו).

אלא שיי"ל כנ"ל, דההיתר לבדוק לאור החמה אינו כדינא דבודק לאור הנר, שמשמששים באור הנר להכניס אור במקום חשוך, אלא דלכתחילה אין תקנה שזקוק לאור נוסף, דלכתחילה המקום מואר מצ"ע. וא"כ י"ל, דזה לא נאמר בתוך הבית, דאי"ז מקום המואר ממילא, דלא ברירא מילתא שבתוך הבית יש אור בלי אור הנר, ולכן תקנו לבדוק בנר, דצריך להכניס אור ע"י נר. ורק היכא דאיכא ארובה או חלון בלי זכוכית, אמרינן דהמקום שכנגד הארובה או החלון לא נק' תוך הבית, והוי מקום המואר מצ"ע, אבל כשיש זכוכית, לא נפקע מקום זה ממה שהוא בתוך הבית, וחזר דינו למה שתקנו שבתוך הבית מצד עצם חפצתו צריך לבדוק בנר. אבל יום המעונן, דאף שהוא מעונן, הרי ביום דמצד עצם חפצת הזמן והמקום ממילא יש אור, לא נאמר בזה התקנה לבדוק לאור הנר, דאי"צ.

ובס"א דשונה המקום של אכסדרה וכנגד ארובה וחלון בעצם חפצתו, דבאכסדרה לכתחילה לא תקנו שצריך לאור נוסף, כיון שבעצם היא מוארת. אבל בתוך הבית דבעצם מצד חפצת המקום א"א לבדוק בלי נר, דכ"ה עצם התקנה דבתוך הבית צריך אור הנר, אלא שכנגד הארובה וחלון נתחדש שאינם כתוך הבית, ואפשר לבדוק לאור היום, דנפקע מהתקנה לבדוק לאור הנר. לכן בבית אם יש איזה הפסק שיהי' (זכוכית), חזר דינו שתיקנו לבדוק לאור הנר.

ומובן עפ"ז מה שמדגיש אדה"ז בההיתר לבדוק כנגד הארובה: "מותר לבדוק בקרקעית החדר שכנגד הארובה ביום בלא או הנר . . . אבל שער קרקעית החדר שאינה כנגד הארובה ממש, צריך לאור הנר", ובחלון כ': "וכן חלון שבכותל . . . כל מה שמכוון כנגדו ממש,

אין צריך בדיקה לאור הנר", דמדגיש אדה"ז דצ"ל מכוון ממש. ולכ' מהי ההסברה בזה, דגם אם אינו הטפח המכוון ממש כנגד הארובה או החלון עצמו, הרי עדיין אורו רב לבדוק שם, והוא כהלכתא בלא טעמא שצ"ל מכוון. ובגמ' הל' הוא "לצדדין", ומשמעות הדבר דלצדדין, דמצד שרחוק מאור הננס דרך הארובה עד שנחלש אורו, א"א לבדוק לאור החמה. אבל אדה"ז מוסיף שצ"ל מכוון ממש, ובאמת לכ' מקורו של אדה"ז הוא בל' רש"י שכ' "נגד החור ממש", "ולצדדין של חור", ומשמע דבאותו חור צ"ל מכוון ממש ולא לצדדין של חור, (אלא שבחור י"ל שאם אינו מכוון ממש, בקל נסתר אורו של חמה. ובכלל צ"ע מדוע נדחק רש"י לומר דאיירי בחור).

ולהנ"ל א"ש, דבתוך הבית לא נאמר שמכיון שמואר הוא, ממילא אי"צ לאור נוסף, דבתוך הבית מצד עצם חפצת המקום תקנו לבדוק בנר גם אם יש אור, כיון דלא ברירא מילתא כאכסדרה וחצר שהמקום מואר מצ"ע, אלא שכנגד ארובה או חלון במקום המכוון ממש נגדו, אמרי דלא נק' בתוך הבית והוי כאכסדרה, אבל אם אינו מכוון ממש, חזר דינו להיות בתוך הבית שתקנו לבדוק בו בנר.

ויומתק מאוד עפכהנ"ל ל' אדה"ז בס"ב-ד: "אכסדרה כיון שאורו רב מאוד יכול לבדקו לכתחילה ביום בלא אור הנר", "וארובה . . מותר לבדוק . . ביום בלא אור הנר, "חלון . . אין צריך בדיקה לאור הנר". דלכאורה מדוע מדגיש השלילה שאי"צ אור הנר, ולא כ' החיוב שבודקין לאור היום, וכל' הגמ' "אכסדרה לאורה נבדקת". אלא שבזה מבאר אדה"ז דמה שבודקין לאור החמה, לא נאמר בזה דינא דכמו שבודקין לאור הנר, כך פעמים דינא הוא שבודקין לאור החמה, אלא הוא דינא שבמקום שמצ"ע מואר הוא, לא תקנו שצריך לאור נוסף, ולכן אי"צ אור הנר, דנבדק ממילא כיון שהמקום מואר, (ומתאים גם ל' הגמ' "לאורה נבדקת", שבד"מ נבדקת לאורה).



שינוי הלשון בין רציחה להריגה

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין, ניו יורק

במסכת סנהדרין (לה, א) אנו מוצאים דבר פלא, כי בדרך כלל בכל מקום שמדובר אודות זה שבית דין מחייב עונש מיתה באחד מארבע מיתות, הלשון בגמ' הוא: "מיתת ביי"ד", ואילו במי שהרג את הנפש,

הלשון הוא "רוצח", על שם מעשה הרציחה, ובפשטות לשון זה מיוסד על מה שמצינו לרוב בתנ"ך, את הפרש הלשון בין רציחה (הריגה) ומיתה.

ולפי האמור יפלא הא דאיתא בסנהדרין (לה, א), וז"ל: "וליקטלי בשבתא, אין רציחה דוחה את השבת". היינו שאין ביי"ד ממיתין בשבת, ועד"ז כמה פעמים בסוגיא זו בע"ב. ולכאורה מדוע משנה הלשון כאן מהלשון - הרגיל לכאורה - "מיתה".

וביותר יפלא לפי מה שכתוב כמה שורות לפני"ז בגמ' (ע"ז שהמשנה (לב, א) פוסקת שדיני נפשות צריך הלנת דין) מנהגי מילי א"ר (חמא בר') חנינא דאמר קרא (ישעי' א) "מלאתי משפט צדק ילין בה יעתה מרצחים", ופירש"י וז"ל: "רגילין היו מתחילה להלין את הדין כדי לצדקו ועתה כשאין עושים כן, הרי הם כמרצחין", עכ"ל. הרי להדיא שלשון מרצחין שייך לרוצח, ולא לביי"ד שענינם להעניש עפ"י תורה דין ד' מיתות!

וראה ברש"י (סג, א) ד"ה "על הדם", ובמשנה מכות (ז, א) "סנהדרין ההורגת אחת בשבת נקראת חובלנית" כו', ולהעיר שברמב"ם סנהדרין (יא, ב) ושבת (כד, ז) וכן בר"ח על אתר שינוי מלשון הגמ' מרציחה להריגה. כן יש להעיר שלע"ע לא מצאתי בתרגום אונקלוס הפרש בין תרגום מלת רציחה למיתה כו', ובכולם התרגום "קטל", ועוד חזון למועד בכ"ז.



בסוגיא דתשלומין בתפלה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בשו"ע או"ח סי' קח סעי' א כתב: "טעה או נאנס ולא התפלל שחרית, מתפלל מנחה שתים: הראשונה מנחה, והשני' לתשלומין. ואם היפך, לא יצא ידי תפלה שהיא תשלומין...". וממשיך (סעי' ג): "הא דמשלים התפלה שהפסיק, דוקא בזמן תפילה, אבל בשעה שאין זמן תפלה, לא". ובסעי' ד: "אין תשלומין אלא לתפלה הסמוכה בלבד...". ובסעי' ה: "אע"פ שאין תשלומין אלא לתפלה הסמוכה לאותה תפלה. . . אם רצה להתפלל אותה נדבה ושיחדש בה שום דבר, הרשות בידו, ונכון לעשות כן". ובסעי' ז: "הזיד ולא התפלל תפלה אחת אין לה

תשלומין . . ואם רצה יתפלל אותה נדבה, ואינו צריך חידוש אם מתפלל אותה בתפלה הסמוכה לה." ע"כ.

היוצא מהנ"ל, שיש איזה הלכות שהם יסוד בתפלת תשלומין, והם: (א) שתשלומין הוא רק בטעה או נאנס. (ב) שהראשונה צ"ל לחובת שעה והשני' לתשלומין, וזה מעכב. (ג) שזה דוקא בזמן תפלה. (ד) שזה דוקא בתפילה הסמוכה. (ה) שיכול וגם נכון להתפלל נדבה, אם לא השלים בתפלה הסמוכה, רק דצריך שיחדש בה דבר. (ו) במזיד אין תשלומין. (ז) שיכול להתפלל תפלה שהפסיד מזיד - ע"י נדבה, ואין צריך לחדש בה. ע"כ.

והנה יש לעיין בביאור כמה מהלכות הנ"ל, אבל ראשית כל יש לעיין במה שנראה כסתירה, דבהלכה ה' כתב שאם רוצה להתפלל בתפלה שאינה סמוכה, נכון להתפלל תפלת נדבה ושיחדש בה דבר. ובהלכה ז' כתב דאם רוצה להתפלל תפלה שהפסיד במזיד, יתפלל אותה נדבה ואינה צריכה חידוש. וצ"ע מדוע בהל' ה' בעינן שיחדש בה דבר ובהל' ז' לא בעינן חידוש.

ב. והנה מטעם קושיא זו מסיק הב"ח בס"י קח, דבב' המאורעות - בין אם רוצה להשלים ע"י נדבה בתפלה שאינה סמוכה, ובין בעבר במזיד - אינו צריך חידוש. וכתב, דהא דצריכין לחדש בתפלת נדבה, היינו "דוקא בנדבה גרידא", אבל היכא דמתפלל נדבה לצורך, כדחכא, דכוונתו לתשלומין, א"צ חידוש. עיי"ש. ומדברי הב"ח יוצא, דכ"מ שאינן יכולין להתפלל תפלת תשלומין, יכולין להתפלל תפלת נדבה בלי חידוש.

והנה דברי הב"ח צ"ע, דמאחר דיכולין להתפלל תפלת נדבה במקום תפלת תשלומין, למה הוצרכו בכלל לתקן תפלת תשלומין עם כל ההגבלות שבדבר, ומדוע לא סגי בתקנת תפלת נדבה. היינו, דכל זמן שחיסר תפילה, בין במזיד בין בשוגג, בין בתפלה הסמוכה בין בתפלה שאינה סמוכה, בין תפלה א' בין ב' תפלות, ישלים ע"י תפלת נדבה בלי חידוש.

ובשלמא להב"י (שם), מהני תפלת תשלומין שלא יצטרך חידוש, ותועלת הדבר בזה היא, לא רק שלא צריכין לכתחילה לחדש בכל ברכה וברכה, אלא שגם בדיעבד לא צריכין לחדש עכ"פ בברכה אחת. אבל להב"ח אין ענין של חידוש במקום המתפלל נדבה לשם תשלומין, וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתם בתפלת תשלומין, ואדרבה לפי

הנראה הפסידו בתקנתם, דבלי תקנתם ליכא שום הגבלות, כנ"ל, וע"י תקנת תשלומין יש כל ההגבלות הנ"ל, וצ"ע.

ג. והנה לתרץ קושיית הב"ח הנ"ל, כתב אדמוה"ז בשלחנו (קח, יא) וז"ל: "וא"צ חידוש, שכיון שאם הי' שוגג הי' חייב להשלימה בלי שום חידוש, ועכשיו שהוא מתפלל בנדבה, עושה מזיד כשוגג, ויש לו שכר תפלת תחנונים ובקשת רחמים, אלא שאין לו שכר תפלת מצוה אלא שכר תפלת הרשות." ע"כ.

והנה דברי אדמוה"ז מבוססים על דברי הב"י, ושם כתב וז"ל: "מאחר שאילו טעה ולא התפלל תפלה זו בשוגג, הי' חייב לשלמה בזמן תפלה שאחרי', כשהזיד ולא התפלל אותה נהי דאינו חייב לשלמה בזמן תפלה שאחרי', מ"מ אם רצה להתפלל אותה, שכר תפלה דרחמי אית לי', ואין כאן מקום לחידוש כלל". ע"כ. והנה מלשון הב"י קשה להבין נקודת הטעם למה אין צריך חידוש, רק כתב דאין כאן מקום לחידוש כלל, אבל מלשון אדמוה"ז, חזינן דנקודת הדבר היא "ועכשיו שהוא מתפלל בנדבה עושה מזיד כשוגג". ויש לעיין מהו ביאורו של אדמוה"ז, ולמה רק לענין מזיד כשוגג אמרינן עושה מזיד כשוגג, ולא לענין אינה סמוכה, היינו לומר אינה סמוכה כסמוכה, ועדיין צ"ע מ"ש לעיל.

ד. והנה הא דאין תשלומין אלא בתפלה הסמוכה, מובא ברמב"ם פ"ג הל' י' וז"ל: "טעה ולא התפלל לא תפלה זו ולא תפלה הסמוכה לה, אינו משלם אלא אחרונה בלבד, כיצד: טעה ולא התפלל לא שחרית ולא מנחה. . אבל שחרית אין לה תשלומין שכבר עבר זמנה". ע"כ. והראב"ד חולק על הרמב"ם, עיי"ש.

ועיין בלח"מ שם שהעיר על הרמב"ם, דלמה כתב "טעה ולא התפלל לא זו ולא תפלה הסמוכה", ולא כתב "ולא התפלל תפלה זו והתפלל הסמוכה לה ובשלישית נזכר". ותירץ, דהחידוש של הרמב"ם הוא שזה לא נקרא מזיד בזה שלא התפלל ב' תפלות רצופות. עיי"ש. ובאמת הראב"ד פסק כן להדיא, דבאופן כזה (של הרמב"ם) נקרא מזיד, ואינו משלים תפלתו. ע"ש. ויש לעיין במה שכתב הרמב"ם "כבר עבר זמנה", באיזו "זמנה" מדובר, הרי כל עניין תשלומין הוא משום דעבר זמנה, ואיזה זמנה שייך אח"כ. וצ"ע.

ה. והנה להבין כל הנ"ל, יש לעיין בתחלה בכל ענין של תפלת תשלומין כנ"ל, ובהדיא מה שכתב אדמוה"ז (סי' קח, א) על הדין שאם היפך הראשונה לתשלומין והשני' לחובתו לא יצא, וכתב שם

בסוגריים: "לפי שלא תקנו תשלומין אלא כשעוסק בתפלה שהיא חובת שעה, שאז חוזר ומשלים מה שפסק בתפלותיו, ולא קודם לכן ולא אח"כ". ע"כ. ובסעי' ז' בנוגע למי ששהה הרבה אחר שהתפלל תפילה שהיא חובת שעה, כתב: "לפי שלא תקנו תשלומין לתפלה שהפסיד, אלא בזמן שעוסק בתפלה שהיא חובת שעה, שאז כיון שהוא עסוק בתפלה, הוא חוזר ומשלים מה שפשע [שפסק] בתפלותיו". ע"כ.

והנה לשון אדמוה"ז צ"ב מ"ש: "ומשלים מה שפסק בתפלותיו" - בסעי' א, וכן "מה שפשע בתפלותיו" - בסעי' ז, דבפשטות ענין תשלומין הוא להשלים את התפלה שהפסיד, וכלשון אדמוה"ז בעצמו בריש סעי' ז: "אין תשלומין לתפלה שהפסיד", היינו מאחר שהפסיד איזה תפילה וחסרה לו התפלה, ה"ה משלים התפלה ע"י תשלומין, וכאן מצינו ענין שני בלשון אדמוה"ז, שהתשלומין הם על מה שפסק בתפלותיו, וצ"ל: (א) מה זה "פסק", (ב) מה זה תפלותיו לשון רבים, הרי אינו משלים רק תפלה אחת, ומדוע כתב שפסק בתפלותיו.

והנראה מדברי אדמוה"ז, שיש ב' דינים בתשלומין: א. מה שמשלים התפלה שהפסיד. ב. והיא עיקר ענין תשלומין, שמשלים מה שפסק בתפלותיו, היינו שתפלה נוגעת לא רק לעצמה אלא לסדר התפלות. היינו, שאם שהפסיד תפלת שחרית, זה גורם הפסק בתפלות ערבית ומנחה ג"כ, שיחסר לו בסדר התפלות, וזהו הלשון "שפסק בתפלותיו", שחסרון התפלה גורם הפסק בתפלותיו לשון רבים, היינו שאר תפלות היום.

ולפי"ז י"ל, דזהו עיקר חידוש תשלומין על תפלת נדבה, דבדרך כלל מה שיכול להתפלל נדבה כשיצא מבית האסורים, או בתפלה שאינה סמוכה, זה רק משלים מה שהפסיד, אבל אינה שייכת להפסק תפלותיו, שזה יכול להשלים רק ע"י תפלת תשלומין. ומש"ה נתקנה תפלת תשלומין ולא סגי בתפלת נדבה.

ו. ולפי הנ"ל יש לפרש ענין של תפילה הסמוכה לה, היינו דמש"ה תקנו תשלומין רק בתפלה הסמוכה לה, משום דרק אז יכול להשלים הפסק התפילות, דע"י תקנת תשלומין נעשה כאילו התפלה נאמרת במקומה, בלי הפסק תפלותיו. ואם הפסיק גם בתפלה אחרת, אז אי אפשר לתקן הפסק זה, דכבר עבר זמנה.

וזהו הביאור באריכות לשון אדמוה"ז בסעי' ח: "אם טעה ולא התפלל שחרית בשבת, מתפלל מנחה שתיים, אע"פ שכבר עבר מוסף, לפי שאין ענין למוסף עם שחרית ומנחה, שהם במקום התמידים, ולכן

הם נקראות סמוכות זו לזו, אע"פ שהמוסף מפסיק ביניהם, כיון שהם ענין אחר לגמרי". ע"כ. ולכאורה הי' יכול לסיים פירושו אחר המילים "במקום התמידים", ולמה האריך עוד "אע"פ שהמוסף מפסיק ביניהם", הרי כבר כתב "אע"פ שכבר עבר מוסף". ולפי הנ"ל א"ש, שעיקר הנקודה הוא בזה שהמוסף מפסיק, ובמילא אין לעשות תשלומין, כיון שלא יתקן הפסק תפלותיו, וע"ז הוסיף שהם ענין אחר לגמרי, היינו שסדרן אינו נוגע להפסק של מוסף, דשחרית ומנחה יש להן סדר אחר של תמידים, וא"כ אפשר לתקן הפסק תפלותיו למרות שהתפלל מוסף.

ז. ולפ"ז ג"כ אתי שפיר לשון הרמב"ם "שכבר עבר זמנה", היינו זמנה היא רק בתפלה הסמוכה, דאז יכולין לתקן מה שחסר בסדר, אבל מאחר שכבר עבר זמן תפלה שני, א"א לתקן סדר של תפלת שחרית, דמאחר שכבר עבר זמן המנחה, הרי סדר וזמן של שחרית כבר עבר. דבשלמא כשמתקנה בתפלה הסמוכה, אז נקראת כאילו התפללה בסדרה. אבל ליותר מחד תפלה לא נתקנה לעייל בסדרה, ונקרא "עבר זמנה". ולפי ביאור זה אפשר לומר, דמש"ה נקט הרמב"ם הציור של מי שלא התפלל שחרית ומנחה, ולא נקט הציור של מי שהתפלל מנחה ואח"כ נזכר שלא התפלל שחרית - כקושיית הלח"מ. דבאופן שכבר התפלל מנחה, הי' פשוט לו להרמב"ם דאין שייך תשלומין, וכלשון אדמוה"ז "דהמנחה מפסיק ביניהם". רק שבאופן שלא התפלל שחרית ומנחה, הי' סברא לומר דעכשיו בזמן מעריב יכול לתקן סדר של שחרית ומנחה. וע"ז חידש הרמב"ם דההפסק אינו תלוי בתפילה בפועל, אלא בזמן התפלה, דמאחר דכבר עבר זמן של תפלה שני מלבד התפלה שהפסיד, א"א לתקן הפסק תפלותיו.

ח. היוצא מדברינו, שעיקר חידוש ותקנת תשלומין, הוא לתקן לא מה שהפסיד התפלה, דזה לא יכול לתקן ע"י תפלת נדבה, אלא רק לתקן מה שהפסיק בתפלותיו. והיינו, דמאחר שחסר לו למשל תפלת שחרית, זה פועל חסרון בתפלות אחרות ג"כ, מפני שחסר בסדר התפילות, והתקנה של תשלומין היא, דמאחר שעוסק בתפלה שהיא חובת שעה, אז חוזר ומשלים הפסק תפלותיו, והוה כאילו התפלל תפלה שהפסיד על הסדר ע"י תשלומין בזמן הבא. [ואולי יש להסביר ענין זה של תשלומין לפי מה שביארנו לעיל, דתיקנו תשלומין כשעוסק בתפלה שהיא חובת שעה, משום דכשחוזר התפלה שהיא חובת שעה, אז נקרא מתפלל תפלת חובה, היינו דכשמתפלל מנחה שתיים, אחת לחובתו ואחת לתשלומין, נקרא שמתפלל ב' תפלות חובה, רק שאחת

בשביל מנחה ואחת בשביל תשלומין, ושניהם נקראות תפלות חובה. וכלשון אדמוה"ז בסעי' יא, דתפלת תשלומין בכלל יש לה "שכר תפלת מצוה". היינו משום דתקנת תשלומין היא שיכולין להתפלל תפלת חובת השעה פעמיים.

ויש להוכיח זה מכמה מקומות (עכ"פ מכמה שיטות), שיכולים לצאת חובת תשלומין של שמו"ע גדול עם שמו"ע של שבע ברכות, וגם יש שיטת מהרי"ל, שיכולין לצאת מנחה של ע"ש עם ברכת מעין שבע שלאחר ערבית בשבת. ומכ"ז מוכרח, שענין תשלומין הוא חזרת תפלה של חובת שעה לפי חיובה של אותה שעה. ולפי מה שנת"ל אתי שפיר, דמאחר שמתפלל ב' תפלות חובה מיד אחר הפסק תפלותיו, תקנו רבנן דתפלה הב' תהי' כאילו נאמרה בסידורה, וזהו חידושה של תפלת תשלומין].

ט. ולפ"ז מתורץ מה שנראה כסתירה בפסקי אדמוה"ז, דבסעי' ט' פסק דאם מתפלל נדבה בתפילה שאינה סמוכה, צריך לחדש בה דבר, וכשמתפלל נדבה מפני שלא התפלל במזיד, אז אינו צריך חידוש. והיינו, משום דכשאנו מתפלל בתפלה הסמוכה, יש להשלים רק תפלתו שהפסיד, אבל א"א להשלים עיקר ענין תשלומין, היינו להשלים הפסק תפילותיו. וא"א לומר "עשה אינה סמוכה כסמוכה" לענין זה, דכבר "עבר זמנה". אבל אם משלים מזיד בתפלה הסמוכה, אע"פ שעבר במזיד, מ"מ מאחר שיש ענין ש"עושה שוגג כמזיד", יכול להשלים גם מה שהפסיק בתפילותיו, עכ"פ בתפלת הרשות, ואע"פ שחסר לו תפלת מצוה, מ"מ יש לו עיקר ענין של תשלומין, היינו להשלים הפסק תפילותיו עכ"פ בתפלת הרשות, ודו"ק.



אי עובר למפרע בחמץ שאינו ידוע

הת' מאיר חיים ריבקיין
תלמיד בישיבה

בנוגע חמץ שאינו ידוע אם עובר למפרע אי לאו, רואים ברש"י דף ו, ב בד"ה "ודעתיה עילויה" וז"ל: "שחשובה היא בעיניו וחס עליה . . ומשהה אפילו רגע אחד ונמצא עובר עליה בבל יראה ובבל ימצא". עכ"ל. ומשמע בפירוש דסובר דאינו עובר למפרע, וחיישינן רק על להבא.

וכן מפרש המהרש"ל ברש"י דף ו, א בד"ה "אפילו מר"ה נמי", שכותב: "וכשראהו עובר עליה". ומדייק (המהרש"ל) מלשון זה שמדובר בספק חמץ ואינו עובר עליה למפרע, ורק כשראהו, עובר עליה, והיינו גם לכאורה חמץ שאינו ידוע.

והנה ברש"י דף כא, א בד"ה "ואי תנא חיה" כותב [בנוגע הקולא דחי', דמזה לא היינו לומדים דגם בבהמה מותר להאכילה] "הוה אמנא היא עדיפא, משום דאי משיירא אצנעה לה". ומוסיף כאן המסורת הש"ס אות ט: "נהי דעבר בבל ימצא, בבל יראה לא עבר". עכ"ל. (וזהו קולת החי' על הבהמה דמצנעה, ובמילא לא יעבור על בל יראה). וכך גם מפרש המהרש"ל שם.

ולכאורה אינו מובן, למה רש"י משנה הדין דחמץ שאינו ידוע שם מהדין אצלינו? ולמה חולק על התוס' שם ד"ה "ואי" דכותב בפ' דלא היה עובר גם על בל יראה למפרע, כיון שאינו ידוע היכן הוא ואינו בגדר מצוי. ולפי תוס' מובן דבכל הגמ' לומד כאחד, דאינו עובר למפרע בשום איסור על חמץ שאינו ידוע, ולמה רש"י חולק?

והנה אפ"ל ובהקדים, דיש שתי סיבות למה אינו עובר על חמץ שאינו ידוע: א. כמו שכותב תוס' בפירוש, דאינו מצוי הוא, כיון דאינו ידוע היכן הוא. ב. דהטעם שאינו עובר, הוא משום דתשביתו, היינו כתנאי לב"י וב"י, ואם קיים תשביתו, אנוס הוא, ואינו עובר, כן מובא בשו"ע אדה"ז סי' תלג בקו"א אות ג, וכן בר"ן בריש פירקין משמע כן, ובפר"ח ועוד¹.

וא"כ אפ"ל, דרש"י סובר הטעם דאינו עובר משום דקיים תנאו, וא"כ בגמ' בדף כא שם צ"ל שהוא חייב לשמור החי' שנותן לפני' החמץ, ולא יעלים עיניו ממנה עד שתאכל, ואם יעלים יעבור בב"י (כמו שכותב הרא"ש שם אות א דפ"ב, ומכריח זה מהגמ' ט. ב עיין שם). ולכן אומר רש"י, דאם החי' תצניענו יהא עובר על בל ימצא, מכיון שלא קיים תנאו. (והיתרון וקולא דחי' הוא, שלא יעבור על בל יראה, משא"כ בבהמה אם לא יבערנו יעבור על שניהם, דאינה מצנעה).

ובזה מובן למה רש"י סובר בדף ו ע"א-ב דלא עבר על תנאו (או שקיים הבדיקה (בדף ו, ב), או שלא חל עליו התנאי (בדף ו, א),

(1) עיין בזה באנציקלופדיה תלמודית ערך "בל יראה".

עיי"ש). משא"כ בדף כא, א הרי עבר תנאו בזה שהעלים עיניו מהחי', וזהו הרי חלק מהתנאי, כמ"ש בדף ט, ב דצריך ליהזר שלא יבוא חולדה, עיין ברא"ש הנ"ל (משא"כ תוס' מפרש זה באו"א, עיין בתוס' ד"ה "ואי" שם).

משא"כ תוס' לשיטתיה, דבכל גמ' וגמ' מבאר, דזה שאינו עובר על חמץ שאינו ידוע, הוא כיון דאינו מצוי. וזה גם בדף כא שם, עיין תוס' ד"ה "ואי".

ב. ובזה יש לבאר עוד שיטת הב"ח ברא"ש אות ט בפ"א, דחולקים שם הב"ח וה'קרבן נתנאל' (ועוד) בשיטת הרא"ש אי עובר על חמץ שאינו ידוע למפרע, דלכאורה הביא הק"נ ראי' טובה לשיטתיה, דמשמע מהרא"ש הנ"ל בפ"ב, דאומר דאם לא ישמור החי' שמניח לפני' החמץ, יעבור על ב"י למפרע, ודלא כפי' הב"ח.

ולפי הנ"ל אפ"ל, דסבר הב"ח בפשטות, דמשם אינו ראי', כיון דשם מדובר דלא קיים תנאו, משא"כ אצלנו. משא"כ הק"נ סבר שאין חילוק, כיון דכאן אינו מצוי ושם אינו מצוי, ובין כך עובר, והוכיח דזהו משום דסובר דעובר על חמץ שאינו ידוע למפרע (אמנם כ"ז לאו דווקא, דהרי הב"ח בעצמו מפרש הרא"ש דאמר עובר על חמץ למפרע (שם אות ט), והוא משום דמדובר בפירורין דקים לן, ובמילא הוי כחמץ ידוע ועובר, וא"כ אינו כדאמרנו. ומיהו אפ"ל דזהו חידושו שם, דבזה אינו יכול לקיים תנאו בבדיקה, וסוג חמץ הוא דנשאר ידוע גם אחרי הבדיקה, ויש לעיין בזה).



דבר הגורם לממון באיסורי הנאה

הת' שלמה דב הכהן קליינמן

תלמיד בשיבה

בס' 'מעתיקי שמועה' ח"ב עמ' כט, מובא שהקשו להגר"ח, שלפי שיטת ר' שמעון שחמץ לאחה"פ מותר בהנאה, אמאי צריכים ל"עשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו" בכדי שיעבור בב"י, הא אפי' בלאו הכי, הרי לשיטת ר"ש דבר הגורם לממון כממון דמי, וא"כ גם בתוך הפסח הוי שלו מצד הגורם לממון שכממון דמי. ותירץ להם הגר"ח: שהאיסור הנאה שגורם שהחמץ יהי' אינו ברשותו, מפקיע לגמרי את הבעלות שלו על החמץ שמצד הגורם לממון, כי האיסור הנאה מפקיע החמץ מרשותו, ואין חילוק מפני מה הוי החמץ ברשותו, אם מפני

דהוה ממונו או מפני שהוא גורם לממון, מ"מ האיסור הנאה מפקיע החמץ מרשותו.

וקשה, שהר"ן בע"ז (דף יח, ב מדפי הרי"ף, ד"ה "ומצא טבעת") מבאר דין זה שישראל יכול לקנות ע"ז מנכרי, דהא לכאור' הוא איסור הנאה, ואין זכיה באיסורי הנאה. ומבאר (הר"ן) שכל זמן שהע"ז הוא אצל הנכרי, יכול להיות שתבטל, ועי"ז תהי' מותרת לישראל, לכן מפנ"ז נחשב שיש דין ממון בהע"ז גם לפני שביטל אותה, ולכן יכול היהודי לקנותה. וממשיך הר"ן, שכ"ה בנוגע לזה שיהודי יכול לקנות חמץ מנכרי בפסח, דאף שאין זכיה באיסור הנאה, מ"מ, מכיון שלאחר הפסח החמץ יהי' מותר בהנאה - דהל' כר"ש - לכן בפסח יכול יהודי לקנות החמץ. מוכח מדברי הר"ן, שגם בתוך הפסח שהחמץ אסור בהנאה, מ"מ שייך בו דין ממון, מצד זה שלאחר הפסח יהי' מותר בהנאה. דלא כהגר"ח.

אבל יש לחלק, דהגר"ח מדבר בחמץ של ישראל שכבר חל עליו איסור הנאה, ולכן איסור הנאה זה מפקיע כל דין ממון שישנו בחמץ, גם ה"ממון" שמצד הגורם לממון. אבל הר"ן מדבר בחמץ של נכרי, ועל חמץ של נכרי לא חל איסור הנאה, ורק יש איסור להיהודי שהוא לא יכול לאכול או ליהנות מהחמץ, אבל זה עדיין לא גורם להפקיע דין ממון מהחמץ, שישנו בו מצד שגורם לממון. ודוקא אם התורה אסרה את החמץ, אז יש מקום לומר שהתורה הפקיעה ממנו הדין ממון שיש בו, אבל אם רק היהודי אינו יכול להשתמש בו, מ"מ מכיון שלאחר הפסח יהי' מותר, לכן גם עכשיו יש בו דין ממון, ומפנ"ז יכול לקנות חמץ מנכרי בפסח.

אבל צ"ע, שלכאור' האיסור הנאה שחל על חמץ אינו חל דוקא על חמץ של ישראל, אלא על כל החמץ שבעולם, וכמו שאיסור אכילה חל גם על חמץ של נכרי, כן חל עליו גם האיסור הנאה. וא"כ, לפי הגר"ח, גם הממון שמגיע לחמץ של נכרי מצד הגורם לממון, יפקע מצד האיסור הנאה שחל עליו. וצ"ע.

ויש לתרץ הקושיא ששאלו להגר"ח באופן אחר, ולפי אופן זה לא יהי' קשה מהר"ן, דהנה ה'מקור חיים' בהפתיחה לסי' תלא ס"ק ג מביא מש"כ השאג"א בסי' עז, שרוצה להוכיח שא"א לבטל חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות. וא' מראיותיו היא, דהטעם שא"א לבטל חמץ לאחר זמן איסורו, הוא מפני שאינו ברשותו. ומקשה שם: שלפי ר"ש שחמץ לאחר הפסח מותר, א"כ גם בפסח הוא גורם לממון, ולכן אינו

יכול לבטל מצד הממון, וא"כ חמץ של נכרי שקיבל עליו אחריות, ג"כ
הוי ממונו מצד זה שהוא גורם לממון, וכיון-שכן א"א לבטל בעלות זו.

ותמה עליו ה'מקור חיים', איך יכול לומר שמצד הגורם לממון יהי'
כממון לגבי ביטול, הא מצוה להשבית חמצו ואסור לשהות החמץ
אצלו, ואיך יכול להחשיבו לממון. בשלמא חמץ של הקדש יכול להיות
שגורם לממון הוי כממון, מפני שלא חל על החמץ מצות השבתה, אבל
על חמץ שלו, הא חייב לבערו, וא"א ליתן להחמץ שום חשיבות מפני
הגורם לממון.

ועפ"ז מתורצת בפשטות השאלה ששאלו להגר"ח: שלא יכול להיות
שהחמץ ייחשב ברשותו מצד זה שלאחר הפסח יהי' מותר בהנאה,
דהרי אסור להשהותו. ועכשיו מובן איך שהר"ן יכול לומר שחמץ של
נכרי יכולים לקנותו, אע"פ שאין זכי' באיסורי הנאה, וחמץ של נכרי
אסור בהנאה מצד זה שיש בו דין ממון עכשיו, שיכול היהודי לקנותו.
אבל כ"ז דוקא בחמץ של נכרי, כי נכרי לא מחוייב בתשביתו, והוא לא
חייב לבער חמצו, ולכן יכולים להחשיב הגורם לממון עכשיו, אבל
חמץ של יהודי שמחוייב לבערו, א"א להחשיב אפי' הגורם לממון של
החמץ (שמגיע לאחזה"פ).

וה'מקור חיים' מביא ראי' שלחויב תשביתו יש כח לגרום שלא יהי'
להחמץ שום דין ממון, דהנה בהא דאין חמץ ברשותו של אדם, קשה,
דהרי הרשב"א בסוכה כ' שאיסור הנאה עדיין הוי של הבעלים (ידוע
שהרשב"א בסוכה היינו הריטב"א), וא"כ מפני מה חמץ הוי אינו
ברשותו, ומוכח שכל הטעם שאינו ברשותו, הוא מצד הדין דתשביתו,
דמכיון שמחוייב לבערו ממילא אי"ז ברשותו, שהכל מצווין לבערו
ואין לך דבר מופקר גדול מזה.

אבל אדה"ז בשו"ע סי' תלה קו"א סק"ב בהגהה ד' כ' שא"א לומר
שהטעם שחמץ אינו ברשותו של אדם הוא מפני שמחויב לבערו,
והטעם היחיד שעושה החמץ אינו ברשותו, הוא האיסור הנאה. וז"ל:
"דלא תלי אלא באיסור הנאה". ע"כ. וא"כ לכאור' א"א לתרץ כפי
ה'מקור חיים', דהרי ה'מקור חיים' ס"ל שחמץ אינו ברשותו הוא מצד
תשביתו, וא"כ א"א שיהי' בו דין ממון גם מצד ההיתר לאחזה"פ. אבל
לאדה"ז דשאינו ברשותו תלוי רק באיסור הנאה, אמאי לא יהי' בחמץ
קצת דין ממון, מצד זה שהוא גורם לממון. וי"ל שאף שס"ל לאדה"ז
שהאיסור הנאה הוא זה שעושה החמץ לאינו ברשותו, מ"מ לא יכולים
לומר שיהי' בו דין ממון (כממון דמי) מצד זה שגורם לממון דלאחזה"פ

יהי' מותר, דהרי אסור להשהותו עד לאחר הפסח, דהיינו, לא שהחיוב דתשביתו מוציא את החמץ מרשותו, אלא שהחיוב דתשביתו מונע את החמץ מלקבל דין ממון מצד מצבו שלאחר הפסח, מכיון שאסור להשהותו עד אז.



גדר ערל בקרבן פסח ובתרומה

הת' פנחס טודרוס רייטמאן
תלמיד בישיבה

הגמ' בפסחים ס, א: "ת"ש שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלים ולטמאים פסול" [משנה בדף סא, א. מסורת הש"ס]. רש"י בד"ה "לערלים" - "ישראל שמתו אחיו מחמת מילה, והן פסולין מלאכול דכתיב כל ערל לא יאכל בו". עי' ג"כ בדף צו, א רש"י בד"ה "ערל" שמפרש "שמתו אחיו מחמת מילה". וזה גם פי' רש"י עה"ת בשמות יב, מח בד"ה "וכל ערל לא יאכל בו", עיי"ש. וגם בדף סא, ב ברש"י ד"ה "בני חבורה הבאין עמו", משמע ששיטת רש"י בערל, היא דוקא בשמתו אחיו מחמת מילה.

ולכאור' צ"ל, דאה"נ שבמשנה בדף סא, א: "שחטו שלא לאוכליו ושלא למנויו לערלים ולטמאים פסול", מוכח שאין לומר שערלים הכוונה על גוי ערל, וכמו שמפרש שם רש"י בד"ה "ואינו בציבור": "...אם לשם נכרים לא מיפסיל, כדאמרי' התם ולקמן בשמעתין דאין שינוי בעלים אא"כ שינהו למחויב כפרה כמותו", ומוכרח לומר שערלים הם ישראלים דוקא, אבל עדיין אפשר להעמיד בסתם ישראל ערל, ולמה מעמיד פה דוקא בשמתו אחיו מחמת מילה?

והנה ה'מנחת חינוך' במצוה יז "שלא יאכל ערל הפסח", וגם במצוה רפב "שלא יאכל ערל תרומה", מביא שיש בעצם מח' מה הפשט בערל: האם הוא משומד לערלות; או ישראל שמתו אחיו מחמת מילה. לפי שיטת רש"י הוא ישראל שמתו אחיו מ"מ, וגם תוס' ביבמות ריש פ' "הערל" (דף ע, א) הסכימו לדבריו, וז"ל: "פי' הקונטרס: שמתו אחיו מ"מ, וכן נראה". ועי' ג"כ בפסחים כח, ב בתוס' ד"ה "ערל".

ולהעיר שרש"י עה"ת (שמות, שם) שולל הפשט שזה (רק?) ערל סתם, וז"ל: "להביא את שמתו אחיו מ"מ שאינו משומד לערלות". וכנראה שגם החינוך עצמו סובר כמו רש"י, כי במצוה יז הוא כותב

"שנא' וכל ערל לא יאכל בו, והוא הערל שמתו אחיו מ"מ וכו'". וגם במצוה רפב: "שלא יאכל הערל תרומה, כלומר כהן שלא נימול. . או אנוס וכגון שמתו אחיו מ"מ, שיראת המות מנעתו מלמול". ועי' גם הרשב"א שם ביבמות.

משא"כ לפי שיטת ר"ת, הוא מומר לערלות או מתיירא מלמול, וכמו שמביא תוס' בזבחים כב, ב, עיי"ש. וכנראה שהרמב"ם סובר כמו ר"ת, דכותב בהל' ק"פ פ"ט ה"ח: "ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה, שנא' כל ערל לא יאכל בו". וגם בהל' תרומות פ"ז הי"ב: "הערל וכל הטמאין אע"פ שהן אסורים לאכול בתרומה וכו'". רואים שהרמב"ם סובר ערל סתם, דאי לאו הי' לו לפרש.

ולהבין סברת מחלוקתם: כותב התוס' הרא"ש בפסחים כח, ב ד"ה "כל ערל לא יאכל בו" וז"ל: "פרש"י שמתו אחיו מ"מ, ובן נכר פי' דאינו משומד לכל התורה כולה. ור"ת פי' דערל היינו משומד לערלות, ובן נכר היינו משומד לכל התורה כולה". עכ"ל. היינו, שר"ת חולק על רש"י, שקשה לו פי' רש"י שמתו אחיו מ"מ, דביבמות עא, א בעי: "קטן ערל מהו לסוכו בשמן של תרומה, ערלות שלא בזמנה מעכבא או לא מעכבא"? עי' תוס' הרא"ש ריש פ' "הערל", ובתוס' ישנים שם באריכות, ואין כאן המקום להאריך בזה. אבל רש"י יכול לת' א"ז לפי שיטתו, כמבואר בתוס' ד"ה "ערל" פסחים כח, ב. אבל עדיין צ"ל מהי נקודת המח' בין רש"י ור"ת?

ויובן זה בהקדים, דהנה הנפק"מ במח' הנ"ל תהי' בנוגע לאכילת ק"פ ואכילת תרומות לערל: שלפי רש"י אפי' ישראל שמתו אחיו מ"מ, דאיכא סכנה למול, מ"מ, עובר בלאו אם הוא אוכל ק"פ או תרומה, וזה כלול באיסור ד"וכל ערל לא יאכל בו"; משא"כ לפי ר"ת דוקא אי הוא מתיירא למול, אבל במתו אחיו מ"מ דאינו רשאי למול, או באיזה ענין שאינו רשאי למול מחמת סכנה, רשאי לאכול פסח ותרומה ואין לו דין ערל.

ולפי"ז יוצא, שמח' זו תלוי' בחקירה ידועה - עיין ב'חלקת יואב' דיני אונס ענף ד' - אי מי שנאנס מלעשות מצוה מחמת חסרון בגופו, האם הוי רק כאונס, אבל בעצם בר חיובא הוא; או שהוא פטור בעצם. לפי רש"י הוא כאונס, כיון שמתו אחיו מ"מ, ועכשיו הוא לא יכול להואיל, אבל עדיין בר חיובא הוא להימול, ולכן הוא נשאר בהגדר של ערל, ובמילא כשהתורה אומר "וכל ערל לא יאכל בו", הוא ג"כ לא יכול לאכול בין מק"פ בין מתרומה. אבל לפי ר"ת, במקרה כזה שמתו

אחיו מ"מ ועכשיו הוא אינו רשאי למול, הוא פטור בעצם, ואין לו דין ערל כלל, ולכן הוא יכול לאכול מק"פ ומתרומה.

אבל באמת מדברי התוס' בפסחים כח, ב ד"ה "ערל", לכאור' מוכח (אבל לאו דוקא!) דגם לרש"י במקרה שלנו הוא יהי' פטור בעצם, ואעפ"כ שפיר הוא אסור בק"פ ובתרומה, ולא כמו שהסברנו עד עכשיו, עי' אתון דאורייתא סוף כלל יג באריכות. מובן מכהנ"ל, שערל שמתו אחיו מ"מ, אפי' לרש"י הוא פטור בעצם, ומ"מ הוא אסור לאכול מק"פ ומתרומה. אבל לכאור' צ"ל, שהרי גם לפי ר"ת במקרה של מתו אחיו מ"מ הוא פטור בעצם, ואעפ"כ הוא יכול לאכול מק"פ ומתרומה, ומהי סברת המחלוקת?

אלא י"ל שהטעם שהוא פטור בעצם לפי כולם, רש"י ור"ת, הוא לפי שבהתורה כתוב (אחרי יח, ה) "ושמרתם את חקתי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם", מזה דורשים "וחי בהם" ולא "שימות בהם". וא"כ רואים, שבמקרה כזה שמתו אחיו מ"מ, התורה פטרה אותו להדיא, א"כ למה לפי רש"י אסור לו לאכול מק"פ ומתרומה, וכשאוכל הוא עובר על לאו "וכל ערל לא יאכל בו", ה"ה פטור בעצם ממצות מילה ויוצא מגדר ערל כנ"ל?!

וי"ל שזה תלוי בפלוגתא לגבי פקו"נ שדוחה המצוה: האם הפשט שבמקום סכנת נפשות, יש בעצם חיוב לקיים המצוה, אלא שפקו"נ דוחה החיוב הזה; או הפשט, שבמקום סכנת נפשות אין מלכתחילה שום חיוב. בסגנון אחר: האם זה דחוי' או הותרה. וזוהי המח' בין רש"י ור"ת: לפי רש"י במקרה שמתו אחיו מ"מ, בעצם יש החיוב למול, כיון שהוא ערל, אלא כיון שפה יש סכנת נפשות זה דוחה החיוב למול, א"כ יוצא שהוא בעצם עדיין בהגדר של ערל, ולכן הוא כלול בהלאו ד"וכל ערל לא יאכל בו", ואינו לאכול מק"פ ומתרומה. משא"כ לפי ר"ת, במקרה של פקו"נ אין מלכתחילה חיוב למול, והוא אף פעם לא נכנס לגדר של ערל, ולכן אחד שמתו אחיו מ"מ, אפשר לו לאכול מק"פ ומתרומה.

אבל לכאור' ק"ק לבאר שזוהי נקודת המח', דהנה בלקו"ש חכ"ז פ' אחרי שיחה ג' כ"ק אדמו"ר נ"ד מבאר [תרגום חפשי מאידית] שלגבי הענין של פקו"נ כתוב בגמ' (יומא, פה סע"א) מנין לפקו"נ שדוחה את השבת? והגמ' מביאה כמה לימודים, והלימוד שנשאר למסקנא ללא פירכא, הוא מהפסוק "ושמרתם את חוקתי ואת משפטי אשר יעשה האדם וחי בהם" - "וחי בהם ולא שימות בהם".

ומקשה הרבי: שלכא' זה תמוה, דהרי יש כלל בכל התורה כולה - "אין לך דבר שעומד בפני פקו"נ, חוץ מע"ז וג"ע ושפיכות דמים", א"כ למה אנחנו צריכים לימוד נפרד מ"וחי בהם" שפקו"נ דוחה שבת? ועוד יותר: בנוגע הדין של יעבור ואל יהרג, מובא בכו"כ מקומות שלומדים א"ז מאותו פסוק "וחי בהם ולא שימות בהם"? מזה מובן שכשהגמ' מביאה את הלימוד הזה במיוחד בנוגע לשבת, זה לא אותו ענין (כמובא בכמה מקומות), אלא ענין מיוחד בשבת. א"כ יש ב' דברים לא מובנים: (א) מהו הדיוק המיוחד מ"וחי בהם" בנוגע שבת? (ב) ועיקר: הפסוק "ושמרתם . . וחי בהם", זה לגבי מצוות בכלל ולא לגבי שבת במיוחד?

עד"ז צ"ל גם לפי הרמב"ם, דגם הוא מביא לימוד זה ב' פעמים: א. בהל' יסודי התורה (רפ"ה) וז"ל: "...יעבור ואל יהרג שנאמר במצות אשר יעשה אותם האדם וחי בהם, וחי בהם ולא שימות בהם, ואם מת ולא עבר הרי זה מתחייב בנפשו". ב. בהל' שבת (פ"ב ה"ג) וז"ל: "ואסור להתמהמה בחילול שבת לחולה שיש בו סכנה, שנאמר אשר יעשה אותם האדם וחי בהם ולא שימות בהם". ולכא' צ"ל ע"ד הנ"ל בגמ', למה הרמב"ם צריך להביא אותו לימוד ב' פעמים?

והביאור בזה: כשהגמ' והרמב"ם מביאים הלימוד עוד פעם לגבי שבת, זה לחדש בהגדר של פקו"נ בשבת לגבי שאר מצוות: שלגבי שאר מצוות זה בגדר דחוי', שבמקום סכנה עדיין נשאר החיוב, רק שפקו"נ דוחה א"ז; משא"כ לגבי שבת זה בגדר הותרה, שמלכתחילה אין איסור מלאכת שבת כשמדובר כשיש סכנה. [אבל עי' הערה 13 שם, לחילוק אחר בין ב' הלכות ברמב"ם (ועד"ז בש"ס)]. ע"כ מלקו"ש שם.

מכאן רואים מהש"ס, שרק לגבי שבת פקו"נ זה בגדר הותרה, משא"כ שאר המצוות - כולל מצות מילה - פקו"נ זה בגדר דחוי'. וא"כ א"א להגיד שלפי ר"ת יש הענין של הותרה גם לגבי מילה. וגם לפי הרמב"ם שלכא' סובר כמו ר"ת (כנ"ל), א"א להסביר לגבי מילה שזה הותרה, כיון שהוא ג"כ מחלק שבת ושאר המצוות - שרק בשבת פקו"נ הותרה, משא"כ שאר המצוות - כולל מצות מילה - זה רק דחוי', וכנ"ל שהרמב"ם ג"כ מביא הלימוד בב' המקומות.

אבל לפי רש"י א"ש להסביר שיטתו: דזה שאסור למי שמתו אחיו מ"מ לאכול מק"פ ומתרומה, זהו מצד שהחיוב הוא רק דחוי', ולכן עדיין יש לו בעצם שייכות ל'ערל', וזה מתאים אם מה שהסברנו - שרק

לגבי שבת יש לפקו"נ הגדר של הותרה, משא"כ שאר המצות - כולל מצות מילה - זה מצד דחוי! ורואים א"ז גם בהלשון של רש"י, עי' שם באות ד' באריכות, וא"ש.

א"כ לכאור' צריך להגיע כמו שהסברנו באופן הא', וזה גם משמע מהמנ"ח שזהו החילוק, דבמצוה רפב הוא מביא רק לפי שיטת ר"ת, שבמתו אחיו מ"מ הוי כמו ערלה שלא בזמנה - פטור בעצם. ועדיין צ"ע פשט בתוס' בפסחים (כח, ב) ד"ה "ערל" - שלכאור' משמע שגם לרש"י הוא סבור שזה פטור בעצם, ולא רק ר"ת, וכנ"ל באריכות. אבל אם לומדים כבהערה 13 שם בלקו"ש, אז א"ש פשט בתוס' זה, כמו שהבאנו מאתיין דאורייתא כלל יג.



חסידות

בי"ע הכלליים

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בדרוש "ג' מיני אדם" (ב'אור-התורה', פרשת בלק) ובכמה וכמה מקומות בחסידות (ראה 'ספר המאמרים' מלוקט ח"ה עמ' קנט ובהערה 86) מבואר שעולמות בי"ע הכלליים הם א"ק, עתיק, אריך ואצילות, שלפי זה עולם האצילות הפרטי הוא עולם העשי' הכללי. והעירני חכם אחד, דבד"ה באתי לגני תשכ"ג (ומקורו בלקו"ת לג"פ - 'אור התורה' - נח (כרך ג) עמ' תריד, סע"ב) מפורש שעולמות בי"ע הכלליים הם א"ק אצילות ובי"ע, אשר לפי זה עולם האצילות הפרטי הוא יצירה דכללות. ואבקש מקוראי הגליון לציין היכן נתבאר התיווך בין שני אופנים אלה.



מאמר אדמו"ר הזקן "איך וויל זע גארניסט"

הנ"ל

בד"ה "באתי לגני" תשל"ה (שיצא לאור עכשיו במהדורא חדשה לקראת כ"ב שבט), הובא לשון רבינו הזקן שהי' נשמע ממנו

"בדביקותו" - "מי לי בשמים כו' איך וויל זע גארניסט כו' מער ניט אז דיך אליין", ומדייק במאמר, שמזה שאמרו רבינו הזקן "בדביקותו" משמע שזה קשור עם עבודת אהבת ה' שהיא ענין התפילה.

יש לעיין איך לתווך זה עם המבואר בד"ה "ואתה תצוה" תשמ"א (קונט' פורים קטן תשנ"ב) שמדיוק לשון הצמח צדק "כך הי' נשמע הלשון" משמע שכך הי' נשמע תמיד, שהי' רגיל על לשונו [ושם אכן לא הובא הביטוי "בדביקותו"].

ולכאורה כד דייקת, הרי זה מתאים עם המבואר בד"ה "באתי לגני" שם, שהדביקות העמוקה שבתפילה צריך שתומשך בכל פרטי עבודת היום, וזהו ענין "שהי' נשמע" תמיד, שכך הי' רגיל על לשונו, היינו שהדביקות דאהבת השם נמשכה בכל שעות היום. ולא באתי אלא להעיר.



חיוב תפילה מדאורייתא

הנ"ל

בד"ה "באתי לגני" תשל"ה מובא ממ"ש ב'רעיא מהימנא', שג' התפילות שחרית מנחה וערבית הם מן התורה, ובהמשך לזה מביא "וזהו גם מה שמצינו בירושלמי ברכות שאחיתפול הי' מתפלל שלש תפלות בכל יום". ולכאורה צ"ב מהי ההוכחה מן הירושלמי שזהו מדאורייתא, והרי אפשר שהיתה תקנת התפילות מדרבנן בזמן אחיתופל לשיטת הירושלמי.



"עבא הארץ קיימין במין" [גליון]

הנ"ל

בגליון תתנא (עמ' 86) העיר ר"ש ועקנין, כיצד מתאים מ"ש בכ"מ שצבא הארץ קיימים במין, אם הידוע שהרבה מיני בעלי חיים וצמחים נכחדו מן העולם.

לכאורה יש מקום לומר, שענין "קיימין במין" אין משמעו שכל מין ומין של בע"ח וצמחים קיים לעד, אלא שד' המינים; דדומם, צומח, חי ומדבר קיימים לעולם.



"דער פרומער וארא" [גליון]

הנ"ל

בגליון תתנא (עמ' 34 ואילך) דן הר"א שיחי' מטוסוב, בענין מאמרי ד"ה וארא לאדמו"ר הזקן, והביא את המאמר דשנת תקנ"ז, הכונה היא ל"דער פרומער וארא", אך משום מה לא ציין שצילום כת"י מהרי"ל עם הגהות אדמו"ר הזקן נדפס ב"כרם חב"ד" גליון ב', מהעתקתו של הרא"מ עצמו. [גם ההערה אודות "תקנ"ז" בניגוד ל"תקנ"ד" יש בה משום תיקון למ"ש בהערות שבכרם חב"ד שם].

ובמה שהעיר מדוע לא כלל הצמח-צדק מאמר זה בדרושי ה'תורה-אור' אף שהוא דרוש נפלא ונכבד וכו', לכאורה בפשטות, זה גופא שמאמר זה יש בו ביטויים חריפים, כמובן משמו "דער פרומער וארא" וכו', ובמילא אינו "שווה לכל נפש", הוא הסיבה שלא כללו הצמח-צדק בתורה אור. וכבר דן בכעין זה הרב עדין אבן-ישראל במאמרו שבספר הק"ן, כיצד מאמרי אדמו"ר הזקן שנדפסו בדורנו יש בהם ענינים ונושאים שאינם שווים לכל נפש, ומטעם זה לא נכללו בספרי החסידות הישנים. גם לכאורה יש מקום לומר שהצמח-צדק הכניס בלקו"ת ו'תורה אור' רק את המאמרים שבהם נתבארו עיקרי תורת החסידות, ולא באתי אלא להעיר.



בינוני לא עבר עבירה מימיו

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בתניא ריש פרק יב: "בינוני . . לא עבר עבירה מימיו . . ולא נקרא עליו שם רשע אפי' שעה אחת ורגע אחד כל ימיו". עכ"ל. וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר זי"ע ברשימות על תניא שם [בליקוטי פירושים ע' פח]: "אף מי שעבר עבירה ושנקרא לו שם רשע פעם אחת בימי חייו יכול להיות בינוני - כדמוכח ממ"ש לקמן [רפי"ד] "שכל אדם (אפילו רשע גמור) יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה". והפירוש ש"לא עבר כו'" - אף שדוחק קצת (בסגנון) - שמצבו עתה כזה שלא עבר כו', שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר (שאינן כל רושם בנפש כו'), ואף שאפשר שבעבר הי' במצב אחר, הרי נשתנה בינתיים ע"י עבודתו ופעולותיו כו'. ומוכרח גם ממרז"ל שתשובה מועלת לכל, (אינן לך דבר העומד בפני התשובה) [רמב"ם הל' תשובה ספ"ג] ומוכרח גם מדוד

המע"ה שחטא בשנים - כמארז"ל [יומא כד, ב] ועליו נאמר צדיקים יצ"ט שופטן כו", עכ"ל. ונראה להביא ראיה מנגלה, ד"אפי' שעה אחת ורגע אחד כל ימי ימיו" אין הכוונה (תמיד) לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, מהך דסוכה (כח, א): "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, מימיו לא שח שיחת חולין . . ולא קדמו אדם בבית המדרש".

וכתב ע"ז בחידושי 'שפת אמת' על סוכה שם: "צריך לומר דהיינו משהתחיל ללמוד, דהא מ' שנה עסק בפרקמטיא, כדאיתא בראש השנה (לא, ב) [כל שנותיו של רבן יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה, ארבעים שנה (הראשונות מימי חייו) עסק בפרקמטיא (במסחר, במשא ומתן), ארבעים שנה (שאחרי כן) למד (תורה), ארבעים שנה (האחרונות מימי חייו) לימד (תורה לאחרים ונעשה דיין ומורה הוראות ותיקן תקנות)]". הרי דאף על פי שנאמר "מימיו", אין הכוונה לכל ימיו כפשוטו מצד הזמן של הימים, אלא רק על השמונים שנה אחרונות מימי חייו, ולא על הארבעים שנה הראשונות.

ועיין ב'לקוטי שיחות' חלק יא (עמ' 96): "כל ענינו של רבן יוחנן בן זכאי (לאחרי שנקרא רבן) היה לימוד התורה". עכ"ל. - וב'שפת אמת' שם כותב בהמשך עוד: "גם י"ל דמימיו היינו משהתחיל לישב בראש, כדמשמע קצת הלשון, וכך היה נוהג רבי אליעזר תלמידו אחרון. מיהו מלשון רש"י ד"ה "שיחת חולין", משמע דר"א נהג כן גם בפני רבו ע"ש". עכ"ל.

הרי מבואר ד"מימיו" כאן הכוונה "שמצבו עתה - "לאחרי שנקרא רבן" - "משהתחיל לישב בראש" - דהיינו בשמונים שנה האחרונות, "כל ענינו של רבן יוחנן בן זכאי היה לימוד התורה", ש"לא שח שיחת חולין, ולא הלך ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין, ולא קדמו אדם בבית המדרש" - הה"ד בנדר"ד, שהבינוני לא עבר עבירה מימיו, הכוונה "שמצבו עתה כזה" שאינו שייך לעבירה לא בעתיד ולא בעבר, וא"ש מאד. ובמק"א הבאתי עוד ראיה לזה מגמ' ברכות (לא, א).

ולפי"ז נראה לבאר במה שנאמר עוד בגמרא שם: "אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי, מימיו . . לא אמר הגיע עת לעמוד מבית המדרש חוץ מערבי פסחים וערבי יום הכיפורים". ומפרש רש"י שם בד"ה "חוץ מערבי פסחים": "מפני עשיית פסחיהם", ומפני התינוקות שלא ישנו, כך מפורש בפסחים (קט, א). עכ"ל. והנה בפסחים שם נאמר:

"אמרו עליו על רבי עקיבא, מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד בבית המדרש [להפסיק את הלימוד, אלא היה ממשיך ככל שהיו מוכנים לשמוע], חוץ מערבי פסחים וערב יום הכפורים. בערב פסח בשביל תינוקות כדי שלא ישנו" וכו'.

והנה בחידושי הריטב"א [והרא"ה] (בסוכה) פירשו שלא כרש"י שהוא "מפני עשיית פסחיהם, אלא שהטעם הוא משום מצוה. - וכתב 'הערוך לנר' בסוכה שם לבאר: "ומה דלא ניהא ליה בפירוש רש"י משום עשיית פסחיהם, י"ל דהוקשה לו שהרי ריב"ז היה חי גם לאחר החורבן כדאמרינן בר"ה (פרק ד'), ולקמן משחרב בית המקדש התקין ריב"ז וכו', וא"כ איך קאמר מימיו לא אמר הגיע עת לעמוד, חוץ מערבי פסחים, דאכתי למה אמר לאחר חורבן הבית כן? ולכן פ"י הריטב"א משום מצה דשייך גם לאחר חורבן", עכ"ל.

ברם לפי הנ"ל י"ל, דאמנם לאחר החורבן לא אמר כן, ולפיכך שייך לומר על זה "מימיו", דהיינו דרך מתי שהביהמ"ק היה קיים אמר כן (ע"ד שכתב ב'שפת אמת' הנ"ל ד"צריך לומר דהיינו משהתחיל ללמוד", או "גם י"ל דמימיו היינו משהתחיל לישב בראש" - "לאחר שנקרא רבן"), וא"ש. ובאמת בלא"ה לא מובן לי קושיית ה'ערוך לנר' על רש"י, שהרי רש"י כתב ב' דברים: (א) מפני עשיית פסחיהם, וי"ל שזה הטעם שאמר כן לפני חורבן הבית. (ב) "מפני התינוקות שלא ישנו", די"ל שזה הטעם שאמר כן לאחר החורבן, ולק"מ".

ולפי"ז נראה לבאר דלמה בגמ' פסחים גבי רע"ק נאמר רק הטעם של "בשביל תינוקות כדי שלא ישנו", כיון דרע"ק היה לאחר החורבן, שלכן לא שייך אצלו הטעם "מפני עשיית פסחיהם, משא"כ ריב"ז היה גם לפני החורבן וגם לאחריו, לפיכך כתב רש"י ב' הטעמים, ומוסיף: "כך מפורש בפסחים, שהכוונה בזה דזה הטעם שהתינוקות לא ישנו" מבואר בפסחים גבי רע"ק שהיה לאחר החורבן, וא"ש ולק"מ.



ב' אופנים בביטול ע"ז

הת' מנחם מענדל קלמנסון
תלמיד בישיבה

בהמאמר באתי לגני תשמ"ג כתב וז"ל: "צריך להבין מה שמבארים בדרושי חסידות (במאמר זה ובעוד מאמרים), הענין דלמטה מטה בארוכה ובפרטיות כ"כ, ועד שבע"ח (קרוב לסופו) יש שני שערים

המבארים פרטי הדרגות דקליפות, וגם לפנ"ז בזהר ככ"מ ובפרט בפרשת פקודי מבואר באריכות גדולה ובפרטי פרטיות ענינים אלו?

"...ובעומק יותר י"ל, דמה שמבואר בתורה כל פרטי הדרגות דלעו"ז הוא . . . בכדי שתושלם כוונת התהוותם, דהנה ארז"ל כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, דמזה מובן שגם בריאת הלעו"ז בכל פרטי הדרגות שבה, היא בשביל כבודו ית', וכתורת הבעש"ט עה"פ סור מרע ועשה טוב, שמרע יעשה טוב, .. אבל שלימות העבודה היא לעשות (ולהפוך) את הרע לטוב, ובכדי שיוכל להיות בירור הרע (בכל הפרטים שבו) והפיכתו לטוב, הנה זהו ע"י שכל הפרטים דלעו"ז כתובים בתורה, וע"פ תורת המגיד על הפסוק למען שיתי אותותי אלה בקרבך . . . ועפ"י הנ"ל יובן גם מה שכאו"א מישאל צריך לברר גם הניצוצות שנפלו למטה ביותר, [וכמובן גם ממ"ש כ"ק אדמו"ר הזקן דעבודתו של כל או"א מישאל היא לעשות לו ית' דירה בתחתונים, בתחתון שאין תחתון למטה ממנו, שבוה נכלל גם התחתון שלמטה מטה עד אין תכלית' . . . [הלימוד דפרטים אלו בתורה, הוא שכל

(1) אבל אין לומר דהרע עצמו היינו המטה מטה נתברר, אלא רק הניצוץ שבו נתברר וכמ"ש בלקו"ש ח"ה פ' לך לך (ע' 67): "...די חטאים גופא, וויבאלד זיי זיינען היפך רצון העליון, איז שבירתן זוהי תקנתם" (עיין בההערות שם). ובח' ז' פ' ויקרא שיחה ג (עמ' 22): "ווערן אויך די ניצוצות הקדושה וואס געפינען זיך אין די זדונות", ובהערה 20 שם: "...אבל לא הזדונות עצמם ח"ו" (ועיין הערה 28). ובהערה 33: "היינו הניצוצות שבו, אבל לא את "המן" עצמו כנ"ל הערה 20; 28, וגם ענין זה נרמז ב"עד דלא ידע", שגם בבחי' לא ידע ישנו שיעור - "עד" וכו'". ובהמשך מאמר זה גופא: "דלאחרי הביטול והאיבוד דהע"ז עצמה, דשבירתה זוהי תקנתה...", והביאור בזה, שאין לבררם, אף שלכאורה ה"ה המטה הכי תחתונה, ודוקא ע"י ה' צ"ל השלמת הדירה בתחתונים, שאין תחתון למטה הימנו"? מבואר בלקו"ש ח' ה' ע' 67 בהערה 79, ולקו"ש ח"ז (הובא לעיל) בהערה 28, וכו'.

ו"ל עפ"י מה שכתוב בלקו"ש ח' ל (עמ' 158): "...נת"ל בנוגע למציאות של ע"ז בפשטות, שבאמת אין לה אם ממש ומציאות ואינה אלא דמיון של העובד . . . כן הוא (בדקות) בכל הדברים האסורים, דזה שהם חפצא של איסורא . . . אינו ענין עצמי בהחפצא, אלא רק בשביל עבודת ישראל כדלקמן". עיי"ש. היינו, שמוכן בפשטות למה אין הו"א שחלק מעבודת דירה בתחתונים הרי"ז בירור הדברים אסורים עצמם כנ"ל, דהרי אינם מציאות כלל, ואלא דמיון בעלמא, ולזאת אינם בגדר תחתון כלל (מצ"ע, משא"כ הניצוץ שבהם אכן מציאות יש, דהרי הניצוצות ה"ה בעצם קדושה ולכן נקראים תחתון ובהם נשלמת עבודת דירה בתחתונים), דהרי הם דמיון "המכסה ומעלים על כח האלקי שבנבראים . . . אמנם הסתר זה הוא רק לגבי הנבראים שכלפם יש להסתר זה מציאות...". משא"כ לגבי הקב"ה "אין שום דבר מסתיר ומעלים לפניו...".

פרטים אלו (דע"ז) אסור לעשותם ומצוה לאבדם, הרי ע"י הלימוד בזה נפעל ביטול הע"ז, ויתירה מזו, דלאחר ביטול והאיבוד דהע"ז עצמה, דשבירתה זוהי תקנתה, נעשה גם (ע"י הלימוד בזה) בירור הניצוצות שנפלו לשם וכו'. עכ"ל.

היינו, שהרבי מבאר שהטעם לזה שנכתב בתורה אודות קליפות וכו', הוא בכדי שע"ז שהם נכתבים בתורה, יכולים לבררם, היינו הנצוצות שנמצאים בהם (ולא הרע עצמו, עיין לעיל בהערה 1).

אמנם בלקו"ש חכ"ג בלק א' (עמ' 170) מבאר הרבי וז"ל: "בשעת מ'איז מבטל ע"ז, וואס די ע"ז עצמה איז דאך א "כפירה באחדות", מוז זי אינגאנצן נתבטל ווערן". ובהערה 50: "כי גם הניצוצות קדושה המלוכשים בגק"ט, הם בתכלית ההעלם, עד שנחשך אורם (המשך תרע"ב פרק שע"ד כו)". עכ"ל.

היינו שלומד הרבי, דכשמבטלים ע"ז צ"ל "אינגאנצן נתבטל", ונדחה כולל הניצוצות קדושה שבהע"ז! ולכאורה הרי"ז סותר למה שהובא לעיל מהמאמר באתי לגני, דשם נתבאר דהניצוצות אכן יש לבררם, ולא רק שיכולים אלא "כאו"א צריך לברר גם הניצוצות שנפלו למטה ביותר . . (ו)ע"י הלימוד בזה נפעל ביטול הע"ז ויתירא מזו . . נעשה בירור הניצוצות שנפלו לשם", דשם נתבאר להדיא שבנוגע לע"ז (וכמו"כ שאר דברים אסורים), יש לברר (ובמילא צריכים לברר) הניצוצות קדושה שבהם!

ויובן זה בהקדם מה שמבאר בלקו"ש ח' ה' שיחת חנוכה, דשם נתבאר המעלה של מצוות נר חנוכה, שהיא נעלית יותר מסתם מ"ע, דהרי מ"ע מוגבלת לדברים המותרים, ובמילא ההמשכה שממשיכים על ידה היא מוגבלת. משא"כ נר חנוכה ענינם להאיר (א) דוקא בחוץ (ברה"ר), (ב) ומקום המנורה הוא בצד שמאל, דשני ענינים אלו (שאינם אצל רוב המצוות, שנעשות (א) ביד ימין, (ב) ואינם קשורים לחוץ) - מראים שהמצוה דנר חנוכה ענינה (לא כשאר מ"ע שמוגבלים בדברים מותרים ואין ענינם (וגם אין ביכולתם כמו שמבואר בהשיחה) להאיר בחוץ, רה"ר, (בגק"ט). והרי"ז המעלה דמל"ת, שענינם הוא החוץ, היינו דברים אסורים, (וע"י קיום מל"ת נמשך אור בלתי מוגבל,

ומובן למה אינם אפי' בגדר תחתון (כנ"ל מצ"ע, אבל מצד הברור שבהם נקראים תחתון, וה"ה חלק מהעבודה של דירה בתחתונים כבהפנים של המאמר.

דדוקא עי"ז שהאור שנמשך הוא בלתי מוגבל, ניתן הכח לעסוק עם דברים אסורים, ואינו מוגבל לדברים המותרים).

ואח"כ מוסיף הרבי, דמצוות נר חנוכה היא נעלה יותר גם ממצוות ל"ת, דבמצוות נ"ח יש בו גם המעלה דמ"ע, וז"ל "דורך מל"ת איז מען דוחה די דברים אסורים, מען איז זיי אבער ניט מברר, "משא"כ דורך נר חנוכה "באלייכט" מען דעם שמאל און "רשות הרבים" . . בדוגמת מ"ע וואס דורך איר ווערט נתברר דער דבר הגשמי מיט וועלכע מ'טוט די מצוה²". עכ"ל.

ובהערה 18 מבאר הרבי החילוק בין כל המצוות דרבנן (שבהם ישנם ג"כ המעלה דמ"ע וגם דמל"ת וכו', עיי"ש), למצוות נ"ח, ובלשונו הקדוש: "משא"כ במצוות נ"ח ה"עשה" וה"לא תעשה" שבה הם באותו הענין עצמו. הל"ת שבה - מה שהיא שייכת לקו השמאל ורה"ר, הוא בדרך בירור . . שהיא מאירה אותם". עכ"ל³.

(2) ובהערה 20 שם: "אלא שהבירור דמ"ע הוא רק בדברים שמק"נ, ונ"ח מאירה גם את קו השמאל ורה"ר כנ"ל...". עכ"ל.

(3) ויש לקשר ג' ענינים הנ"ל: (א) מ"ע, (ב) מל"ת (ג) ומצוות נ"ח (ותפילין), לג' בחי' באלקות המבואר בחסידות. א. אור הממלא כל עלמין. ב. אור הסובב כל עלמין. ג. בחי' עצמות אוא"ס.

ובלשון השיחה בח' ה' חנוכה וז"ל: "מ"ע קען מען מקיים זיין נמי מן המותר בפך מיט דברים המותרים . . דער טעם דערויף איז, דער אור אלקי וואס ווערט נמשך דורך קיום מ"ע, איז אזא וואס איז זיך מתלבש בכלי (פון דעם גופא וואס די מעשה מצוות קען זיין א כלי צום אור . . איז א ראי' אז דער אור איז אזא וואס קען אופגענומען ווערן אין די גדרים פון א כלי), און דערפאר קען ער ניט נמשך ווערן אזוי נידעריק ביז צו אין די דברים האסורים די ג' קליפות הטמאות".

וי"ל דהאור הנמשך עי" מ"ע, ה"ה אור הממלא כל עלמין, שה"ה מוגבל לפי"ע העולמות, ופעולתו בעולם הרי"ז להתחשב ולהתייחס להעולם בתור מציאות, ע"ד מה שמ"ע מברר הדבר גשמי, היינו מתחשב עמו.

וממשיך בהשיחה שם: "דאקעגן דער אור וואס ווערט נמשך דורך קיום מל"ת, איז א בלתי מוגבל לגמרי (און דעריבער איז זיין המשכה ניט דורך אין עשי' חיובית (כלי), נאר דורך דער ווירקונט פון שלילה - וואס דער מענטש איז דוחה און טוט ניט דעם איסור), און וויבאלד אז דער אור האט ניט אין זיך קיין הגבלות, קען ער דעריבער נמשך ווערן אן אט שום באגרענעצונג, ביז צו גאר נידעריק און פועל זיין אויך דארט". עכ"ל.

שלכאורה י"ל, דהמשכה זו שנמשך עי" מל"ת, ה"ה מאור הסובב שגדרו הוא בל"ג, ושייכותו לעולם הרי"ז באופן שלילי, ולכן נמשך עי" מל"ת, שהוא ענין שלילי (היינו

ועפ"י מה שמבואר בשיחה הנ"ל, יש לבאר החילוק בין המבואר בהמאמר באתי לגני תשמ"ג, להשיחה בפ' בלק (חכ"ג): דבהשיחה המדובר הוא בנוגע לדיבור אודות ע"ז באופן של גנאי, שזה מבטל ע"ז עיי"ז שמגלים שע"ז אין בו ממש, דהרי שם מבאר הרבי דברי התוס' שאומרים דהדין ש"אסור לאדם לומר לחבירו המתן לי בצד ע"ז פלונית", נוגע דוקא לאדם אבל לא להקב"ה (עיי"ש).

ומבאר הרבי יסוד האיסור של דין זה: "דער טעם האיסור איז כדי ניט אריינצוגעבן דערמיט א ממשות אין דער ע"ז" (ולכן דוקא באדם יש לחשוש שיתן ממשות להע"ז ע"י אמירתו "המתן לי" וכו', משא"כ בנוגע להקב"ה "איז ניט שייך דער טעם האיסור, פון הזכרת שם ע"ז". מכיון ד"הזכרת שם ע"ז בתורה, ברענגט היפך וביטול החשיבות פון דער ע"ז, אדרבה דאס איז מדגיש דער שקר של ע"ז". עיי"ש). ומבאר הרבי דבמילא "ווען ער (א איד) דערמאנט א שם ע"ז (הכתובה בתורה), אין דעם אופן ווי זי איז כתובה בתורה, איז ער דערמיט מזכיר ומדגיש דעם ביטול פון דער ע"ז". היינו שכנ"ל המדובר ומבואר בהשיחה, הוא אודות הזכרת ע"ז באופן של ביטול וכו', וזה מועיל לבטל ולאבד את הע"ז.

אבל עבודה זו יש לדמות להעבודה דמל"ת, היינו דחיית הדברים אסורים, דאז (כנ"ל בארוכה מהשיחה דחנוכה) אין הניצוצות נתבררים, אלא הם רק נדחים. ולכן מובן מה שכותב הרבי בשיחה זו, דכשמבטל

לא (לעשות), והיות שהוא בלי"ג, נמשך הוא גם לדברים אסורים, אבל באופן דחוי, שלילה, ששולל אותם.

וחיבור שניהם, היינו מ"ע ול"ת, ממלא וסובב, הוא ע"י מצות נ"ח שמברר (כמו מ"ע וממילא) את החוץ ודברים אסורים, שהוא בלי"ג אמיתי [דהרי ידוע דאור הסובב אינו בלי"ג אמיתי, דהרי מוגבל הוא בהגבלה דבלי"ג, היינו אינו יכול להתחשב עם העולם דהרי מוגבל הוא בהגבלה דבלי"ג, היינו אינו יכול להתחשב עם העולם, דהרי"ז ציור של הגבלה, דאם ה' מגביל א"ע, ה' זה מחסר בציוורו וגדרו של בלי"ג וכו', ואכ"מ].

ומתייחס לדברים אסורים [שזהו בלי"ג אמיתי, שיכול לירד בציוור של גבול ג"כ, היינו להתחשב [שזהו הגבלה מסויימת] עם הגק"ט].

היינו עצמות ואו"ס, שהוא בכחי' פשיטות ובל"ג אמיתי, ודוקא ע"י יכול לפעול בירור כזה. ולסיכום: ע"י מ"ע נמשך גילוי מאור הממלא, וע"י מל"ת נמשך גילוי מאור הסובב, וע"י מצות נ"ח (ותפילין, וכמו"כ לימוד התורה בדברים אסורים, כדלקמן) נמשך גילוי מעצמות ואו"ס!

הע"ז צ"ל "אינגאנצען נתבטל", וכולל הניצוצות קדושה שבו (כנ"ל מההערה).

אבל המדובר בהמאמר באתי לגני, הוא בנוגע לימוד התורה אודות ע"ז (ודברים אסורים), "הלימוד דפרטים אלו בתורה . . . הרי ע"י הלימוד בזה נפעל ביטול הע"ז . . . (ע"י הלימוד בזה) בירור הניצוצות שנפלו לשם" וכו'!

ולזאת פועל זה הבירור בניצוצות שנפלו לשם, דהרי לימוד התורה הוא מצות עשה, שכנ"ל מעלתה היא גם בבירור! היינו במילים אחרות יש לדמות לימוד התורה בנוגע לע"ז (ודברים אסורים) למצות נ"ח⁴. דבשניהם ישנה המעלה דל"ת וגם המעלה דעשה (כנ"ל בארוכה), ולזאת כמו שנ"ח א' מברר (המעלה דמ"ע), גם הניצוצות שנפלו לגק"ט (שהוא מ"ע כנ"ל), ועד ששקול הוא כנגד כל התורה כולה), כמו"כ הלימוד תורה בנוגע לגק"ט מברר הניצוצות שנפלו לשם.

ולסיכום: בהשיחה המדובר הוא בנוגע לדיבור אודות ע"ז (באופן של גנאי), שבו יש המעלה דל"ת לבד, היינו דחיית הדברים אסורים, ולכן שם נתבאר דהניצוצות נכלל בדחיית הרע.

ובהמאמר המדובר הוא לימוד התורה (היינו ישנו המעלה דמ"ע) אודות דברים אסורים (היינו המעלה דמל"ת), ובמילא יש לברר הניצוצות שנפלו בהדברים אסורים. ולהעיר מהשיחה הנ"ל של חנוכה וז"ל: "און דאס איז אויך די שייכות פון נר חנוכה צו ו"תורה אור", ווייל אויך תורה איז זיך מתלבש און לאזט זיך אראפ צו צו זיין אויך וועגן דברים אסורים און דברים טמאים, און דורך דעם אור התורה וואס מען איז דארט ממשיך, איז מען מברר די ניצוצות הקדושה וואס געפינען זיך דארט, און מ'איז זיי מעלה אין קדושה"!



4) וי"ל בד"א, דזה בהשיחה בסוגריים ("אין ס'איז נאך דא אויך אין דעם א יתרון אין תפילין אויף נ"ח. דאס וואס נ"ח איז משמאל, איז נאר דאן ווען ס'איז דא מזוזה מימין, משא"כ תפילין דארפן אלעמאל זיין אויף יד כהה, און דער של ראש מגולה". ע"ש) שייך גם לנדו"ד בנוגע לימוד התורה השייך לדברים אסורים, דהרי המצוה של לימוד התורה הוא חיוב תמידי (כמו תפילין ביד כהה וכו'), ובזה ישנו מעלה לגבי נ"ח הנ"ל.

צמצום א"ק

הת' שמואל ראובן שוחאט
תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה באתי לגני תש"י מדובר אודות "עולמות א"ס שלפני הצמצום", ומסביר כ"ק אדמו"ר נשי"ד במאמר ד"ה באתי לגני תשכ"ג, ש"עולמות א"ס" המוזכרים שם בהמאמר, קאי על א"ק. ולכאורה אינו מובן, למה כותב לשון "לפני הצמצום" (סתם) על עולמות א"ס, הרי בד"כ לשון "לפני הצמצום" (סתם) מדובר אודות לפני צמצום הראשון, ופה אנו מדברים (וכן משמע מהמשך המאמר) אודות עולמות א"ס, שהם אחרי צמצום הראשון לפני צמצום א"ק (כמבואר כמ"פ בחסידות), והי' לו לכתוב לפני צמצום א"ק וכדו', ולמה כותב צמצום סתם?

ואולי אפשר לומר, שמה שכותב "לפני הצמצום" (סתם), זה ע"ד מה שמבואר במאמר ד"ה "אנכי אנכי" (ש"ת) תרפ"ז, שצמצום א"ק הוא צמצום גדול ודומה באופן צמצומו לצמצום הראשון, ע"ש¹. ולכן אפשר לומר על לפני צמצום א"ק לשון "לפני הצמצום" (סתם), משום שהוא דומה לצמצום הראשון. אבל עדיין צ"ע לשון "לפני הצמצום" (סתם), שאינו לשון הרגיל כשמדובר אודות צמצום א"ק.



הלכה ומנהג

האומר לחנוני תן חמץ לעבדי

הרב שלום דובער לוין

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר סי' תנ סכ"ג: "אבל אם אינו מקדים לו דינר מותר לומר לו תן חמץ לעבדי ואני אפרע לך שכל שלא פרע לו הישראל קודם שנותן

(1) וכן מבואר גם במאמר ד"ה "יחינו מיומיים" (ר"ה) תרנ"ט, שצמצום א"ק הוא צמצום באופן של יש מאין (בדומה לצמצום הראשון).

החמץ לעבדו הרי הוא נותנו לו בתורת מכירת חמץ שלו והישראל יפרע לו בעדו (ועיין ביורה דעה סי' קל"ב שאם הוא חייב ליתן לעבדו מזונות של חמץ ואינו יכול לפטור את עצמו במה שיתן לו מזונות אחרים שאינן חמץ בעל כרחו של העבד אסור לו לומר לחנוני נכרי פטרני ממזונות עבדי ותן לו חמץ בפסח ואני אפרע לך לאחר הפסח). אמנם בשו"ע שם ס"ד לא מיירי בחמץ אלא ביין נסך. ולא מיירי התם באמר לחנוני לפטרו ממזונות עבדו אלא באמר לפועלים צאו ושתו מחנוני פלוני כו' (שהיא ההלכה דלעיל סכ"א). ולא נזכר שם כלום בשו"ע ונו"כ מדין חייב ליתן לעבדו יין דוקא.

במ"מ וציונים מציין שהכוונה לב"י שם ד"ה יש מקומות, שהעתיק את דברי הרשב"א בתורת הבית (בית ה שער ד מט, ג). אמנם בטור ושו"ע שם ס"ד לא הובאו דברים אלו של הרשב"א, וכן לא הובאו גם בט"ז ובש"ך. גם בתורת הבית שם לא נזכר בפירוש דין אומר לחנוני תן לו חמץ (או יין נסך), רק כשאמר לפועלים צאו ושתו (כדלעיל סכ"א). וגם בזה לא נתפרש שם דמיירי שאמר לו בפירוש "קח עלי חמץ". וגם בזה הביא את דעת הראב"ד ודעת הרמב"ן ואח"כ כתב דעתו, ובטור ושו"ע לא נתברר איך שאנו פוסקים. ואפשר שבשוע"ר בסימן זה ביו"ד (שלא הגיע לידינו) מבוארת הלכה זו, ולשם מציין בסי' שלפנינו. וההכרח לבאר:

כל ההלכה הזו שבסעיף זה: "מותר לומר לו תן חמץ לעבדי ואני אפרע לך", מציין על הגליון שמקורו במ"א (ס"ק ט) ופר"ח (ס"ו). ולא נתפרש בדבריהם מהיכן לומדים דין זה. ובאמת היא מחלוקת בין הרשב"א (תורת הבית הארוך בית ה שער ב מט, ג) ובין הר"ן (ע"ז שם לד, א ד"ה גרסינן בגמרא).

דהנה בגמרא ע"ז עא, א מבוארת ההלכה שבשו"ע שם ס"ה: "ישראל שיש לו יין וצריך ליתן ממנו חלק ידוע למלך יכול לומר לעובד כוכבים פייס למלך בשבילי אע"פ שהעובד כוכבים נותן יין נסך והוא חוזר ונותן לו דמים אבל אסור לומר לו היה במקומי ליתן למלך".

ברש"י (שם ד"ה אבל אומר לו) מבאר שמה שיכול לומר לנכרי פייס למלך בשבילי הוא רק אם "אפשר לסלוקיה בזוזי". אמנם בתוס' (שם ד"ה הא) מקשה "דא"כ פשיטא". ולכן מפרש דמיירי "שהישראל חייב למלך יין . . לא מצי לסלוקי בזוזי אלא ביין נסך", ומ"מ שרי כי "אינו מצווה לו לפרוע יין נסך . . שיסלקנו במעות אם יכול".

גם בתורת הבית שם נראה שלומד בתחלה כרש"י, אלא שע"ז מקשה מדין אומר לפועליו צאו ושתו עלי ואני פורע שמותר (כדלעיל סכ"א), ומביא תירוץ א' בשם הראב"ד ועוד תירוץ בשם הרמב"ן, ובסוף מוסיף עוד תירוץ (שנראה מדבריו בתורת הבית הקצר שזוהי מסקנתו): "דגבי פועלים אין חייב ליתן יין דוקא, שכן דרך בעל הבית לפרעם במעות והם הולכים ואוכלים, אבל במנת המלך שחייב לו יין ממש, אלא שפעמים שלוקח מעות, לפיכך כשאמר לו פול תחתי לאוצר והוא פורע יין הוי כאילו קונהו ובמצותו נתנו הנכרי לאוצר".

והיינו שלומד כתוס' הנ"ל, דמיירי שחייב לו יין ממש (רק לפעמים מתרצה ולוקח מעות), ומ"מ כשאינו אומר לנכרי בפירוש לפרוע יין נסך, אזי מותר. ועפ"ז מתרץ הרשב"א, שמה שהתירו בצאו ושתו עלי ואני פורע, התם מיירי שאין חייב ליתן יין. ומפרש הר"ן שם בדברי הרשב"א שם: "כי האי לישנא אמר ליה לחנוני כלומר תן להם יין ואני פורע". דהיינו שעיקר קושיית ותירוץ הרשב"א מדין צאו ושתו עלי ואני פורע, כי הרשב"א מפרש הלכה זו דמיירי שפירש לו ושתו עלי יין (נסך), וכן אמר בפירוש להחנוני תן להם יין (נסך) ואני פורע. ומתרגם דלהכי מותר כיון דמיירי שאינו חייב ליתן לו יין דוקא.

אמנם הר"ן עצמו חולק על הרשב"א, וכותב: "ולא ניחא לי בהכי, דברייטא לעיל הכי תניא צאו ושתו ואני פורע, ואי כי האי לישנא אמר ליה לחנוני כלומר תן להם יין ואני פורע, אע"ג דמצי לסלוקינהו בזוזי ודאי מיתסר. ואי אמרת דלא אמר ליה לחנוני האי לישנא אין מקום לקושייתם כלל, דדלמא מלטני מהם אמר ליה".

והיינו שמפרש הר"ן, שמה שהתירו כשאומר צאו ושתו עלי ואני פורע, מיירי דוקא כשלא הזכיר יין נסך (או חמץ) לא לפועלים ולא לחנוני, וכיון שכן, אין מקום לקושיית תורת הבית, ואין הכרח לדברי הרשב"א (והתוס' שם) שהתירו אפילו חייב לו יין דוקא (כשאינו אומר בפירוש לתת לו יין) או אפילו אומר בפירוש לתת לו יין (כשאינו חייב לו יין דוקא). וא"כ אפשר לפרש הגמרא כרש"י (וכתחלת דברי הר"ן שם).

בטור יו"ד סי' קלב מביא את מחלוקת רש"י ותוס' (לענין מלך), ולא הכריע ביניהם (ולענין פועלים לא הביא כלל את מחלוקת הרשב"א ור"ן). בב"י שם (ד"ה יש מקומות) הביא את דברי הרשב"א הנ"ל, אבל בשו"ע שם ס"ד-ה מובאת הלכה זו בסתם, ולא נרמזה לא מחלוקת רש"י ותוס' ולא מחלוקת הרשב"א ור"ן. בלבוש שם ס"ה, ובט"ז שם

ס"ק י, ובש"ך שם ס"ק לד, פסקו לענין מלך כתוס'. אמנם לענין פועלים לא נתפרש פרט זה לא בשו"ע ולא בט"ז וש"ך שם.

בשו"ע כאן הובאו ב' דעות באומר לו צא ואכול ואני פורע, ומפרש המ"א ס"ק ח דמייירי שאמר לו צא ואכול חמץ. והיינו שמבאר את המחלוקת שבין ב' הדעות בשו"ע כאן כשפירש צא ואכול חמץ, וב' הדעות כאן הן דעת הר"ן ותורת הבית הנ"ל לענין יין נסך.

בס"ק ט כותב המ"א על המתירים "וכן עיקר" (וכן הוא בהגהות מהרש"ל על הטור וכן הוא בפר"ח ס"ו), והיינו שפוסקים כשיטת הרשב"א שם. ועוד מפרשים במ"א ופר"ח שם דהיינו אפילו אומר לחנוני "תן לפועלים חמץ ואני פורע", והיינו כפי שפירש הר"ן שם בדברי הרשב"א. וכן פסק רבנו בסכ"א, שמותר אפילו "קח עלי חמץ מן החנוני", ובסכ"ג פסק דהיינו אפילו לומר לחנוני "תן חמץ לעבדי ואני אפרע לך".

וכיון שכל המקור לדברי המ"א והפר"ח הוא הרשב"א בתורת הבית שם, כפירוש הר"ן שם בדבריו, וכיון ששם מפורש דהיינו דוקא כשיכול לפטור את עצמו במה שיתן לו מזונות אחרים, לכן פירש כן רבנו כאן בסכ"ג, ואפשר שכן ביאר גם ביו"ד סי' קלב (אלא שסימן זה לא הגיע לידינו). וכ"ז לרעה הא'. אמנם אח"כ בסוף הסעיף כותב רבנו, שיש אומרים שבחמץ "יש להחמיר שלא לומר לנכרי בפסח קנה לך חמץ מן החנוני", והיינו כדעת הר"ן הנ"ל (שנתבאר בב"ח יו"ד שם סי"ג ד"ה ומ"ש אבל, ובשו"ת סי' קמג) שלא התירו אלא כשיכול לפטור עצמו במזונות אחרים ולא אמר לו בפירוש שיתן לו חמץ.



הפרשת חלה מעיסה בפסח

הנ"ל

בשוע"ר סי' תנו ס"ט: "כשרוצה ללוש עיסה ביום טוב . . מותר לו לפחות מעשרון מטעם שיתבאר בסי' תנ"ז . . ומכל מקום יותר טוב ללוש העיסה בב' פעמים דהיינו שיקח יותר מחצי עשרון וילוש ממנו עיסה אחת ואחר כך יחזור ויקח יותר מחצי עשרון קמח וילוש ממנו עוד עיסה אחת ויצרף ב' העיסות יחד על דרך שיתבאר בסימן תנ"ז ויפריש מהן חלה וכשהוא עושה כן אף לכתחלה אין צריך למדוד הקמח מערב יום טוב".

והוא תמוה לכאורה, שהרי בסי' תנז סי"ז (שמצויין בסעיף זה) מבואר שאסור להפריש חלה מהמצה ביום טוב פסח, שאם יפרישה אין לה תקנה לא באפיה ולא בשריפה ולא להניחה שתחמיץ, וא"כ מה מסיים כאן שיצרף ב' העיסות ויפריש מהן חלה.

ויתירה מזו קשה, שגם לקמן סי' תנז סי"ז, כשמבאר שביום טוב פסח התירו לו ללוש עיסה פחות מכשיעור כדי לפוטרה מן החלה, מוסיף (במוסגר): עיין בסוף סי' תנ"ו איך לנהוג בזה. ומסתמא הכוונה למ"ש כאן שיצרף ב' העיסות ויפריש מהן. ואיך זה מתאים אם כן עם מה שמבאר שם שאסור לו להפריש החלה קודם האפיה.

עוד יש לתמוה, מה שצויין כאן על הגליון: פר"ח סוס"י תנ"ז בשם הרמב"ם. והיינו מה שהביא שם את פסק הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ח הי"א) שפסק כרבי עקיבא (חלה פ"ב מ"ג), שאם נטמאה העיסה יעשנה בטומאה ויפריש חלה טמאה (ולא כת"ק שם, שיעשנה קבין, פחות מכשיעור, שיפטר מחלה). ולפי זה מסיק הפר"ח שם, שגם כאן יפריש חלה בטומאה, והיינו שאחר אפיה יצרפם לשיעור ויפריש מהם חלה, וכיון שעושה זאת אחרי אפיה אין כאן שום חשש. ומדוע א"כ כותב כאן "ויצרף ב' העיסות יחד... ויפריש מהן חלה".

ולכאורה היה אפשר לומר שיש כאן טה"ד וצ"ל: "ויצרף המצות מב' העיסות, על דרך שיתבאר בסימן תנז [ס"ו]". ועפ"י מיושב כל מה ששאלנו.

אמנם לפי זה צ"ע מה שכתוב (כאן ושם) שמטעם זה התירו לו כאן לפחות משיעור כדי לפוטרו מן החלה. ולפי האמור לעיל אין כאן שום קולא, כי בין כך צריך לצרפן אח"כ, וזה מותר אפילו קודם החג, כמבואר בסי' תנז ס"ו.

ובאמת מטעם זה חלק הפר"ח שם על הרמ"א (סוס"י תנז) שהתיר היתר זה, כי על פי הנ"ל אין כאן שום קולא. וא"כ קשה על רבינו שאומר ב' הדברים בחדא מחתא, שכאן התירו לו ללוש פחות מכשיעור, ומ"מ יותר טוב ללוש העיסה בב' פעמים פחות מכשיעור ואח"כ לצרף ולהפריש.

ואפשר לומר, שאף שרבנו פוסק כהפוסקים שכאן התירו לו לפחות משיעור חלה, מ"מ יותר טוב לחוש לדעת הרמב"ם והפר"ח, ולכן יצרף אחר אפיה ויפריש מהם חלה טמאה.



מנה יפה בעירובי תבשילין

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

כבר הסברנו בגליון האחרון - תתנב (עמ' 80 ואילך), דעת רבינו בסידור במה שצריך לעשות עירוב תבשילין דוקא בדבר חשוב, שזהו בהתאם לשיטת רש"י. וכמו שנקט המ"א סי' תקכז ס"ק ב', אבל בהמחבר והרמ"א אין שום רמז שצריך לערב ע"ת בדבר חשוב.

והנה במס' ביצה (טז, יב) מביאה הגמרא שני טעמים שמחמתם תיקנו חכמים עירובי תבשילין: "אמר רבא כדי שיברור מנה יפה לשבת ומנה יפה ליום טוב. רב אשי אמר כדי שיאמרו: אין אופין מיו"ט לשבת ק"ו מיו"ט לחול".

ועיין בשו"ע אדמוה"ז סי' תקכז קו"א ס"ק ב': "ומהני ב' דברים תיקנו חכמים דבר זה: א. כדי להרבות בכבוד יו"ט, שיאמרו הבריות מה אם לכבוד שבת אסור לבשל בתחלה ביו"ט, אא"כ התחיל לבשל תבשיל א' מעיו"ט, דמה שמבשל ביו"ט אינו אלא כגומר והולך מה שהתחיל מעיו"ט, ק"ו שאסור לבשל ביו"ט לצורך החול אפילו התחיל לבשל מעיו"ט, הב' כדי להרבות בכבוד שבת, שע"י שאתה מזקקתו לבשל תבשיל א' מעיו"ט, בשביל תיקון צרכי סעודות השבת שלאחריו, הוא נזכר על כל צרכי השבת מעיו"ט, ובורר מנה יפה לשבת ומנה יפה ליו"ט ואינו מכלה את הכל ליו"ט כו".

והנה לכאורה יש מקום לומר, שהמחלוקת בין דעת רבנו בהסידור (והיא דעת המ"א) שצריך דבר חשוב לע"ת, ובין דעת המחבר והרמ"א שאין מצריכין דבר חשוב, תלוי בהמחלוקת בין רבא לרב אשי: דלפי דעת רבא שצריך להניח ע"ת לברור מנה יפה לשבת, א"כ מסתברא לומר שהע"ת בעצמו צריך להיות דבר חשוב, שאם הע"ת בעצמו אין צריך להיות מנה חשובה, א"כ איך אפשר לומר שהע"ת יזכיר לו לברור מנה לשבת, משא"כ לדעת רב אשי אין צריך להיות מנה חשובה.

והנה באמת כן נראה מדברי הרמב"ם, שבפ"ו ה"א מהלכות יו"ט מביא הרמב"ם רק דעת רב אשי, שהטעם שמניחין עירובי תבשילין, הוא, "כדי שיאמרו אין אופין מיום טוב לשבת, קל וחומר מיום טוב לחול", והוא אינו מביא הטעם "כדי לברור מנה יפה לשבת". והנראה לומר בדעת הרמב"ם, שהוא סובר, שמהגמרא ביצה (שם) מוכח שלא מדברי רבא, מכיון שר' חייא פסק שמותר לערב בעדשים שבשולי

קדרה, ורב יצחק בריה דרב יהודה פוסק שמותר לערב בשמנונית שעל גבי סכין, א"כ סובר הרמב"ם שהם לא סוברים כרבא, כיון שלפי דבריו שמניחין עירוב כדי לברור מנה יפה לשבת, צריך לערב במנה יפה ולא בעדשים שבשולי קדרה, או בשמנונית שע"ג סכין.

אבל אדמוה"ז בשו"ע שלו מביא ב' הטעמים של רבא ושל רב אשי, ואינו מביא הדין שצריך דוקא מנה חשובה, ומביא הדין שסומכין על שמנונית שעל הסכין, ואע"פ שרבינו אומר שלכתחילה לא יסמוך על זה, זהו רק מפני הענין של ביזוי מצוה. וכן המחבר בשו"ע מחמיר כב' הטעמים, וכדמוכח מהא דהוא פוסק בסי' תקכז סעי' יד שלכתחילה אין מניחין ע"ת על דעת לסמוך עליו ליום טוב אחר.

דהנה הרא"ש כותב שהנ"מ בין אלו הטעמים: דלרבא צריך לערב דוקא בעיו"ט, כדי שיברור מנה יפה לשבת, ולרב אשי יכול לערב אפילו קודם עיו"ט. וא"כ מוכח מדברי המחבר שהוא מחמיר לכתחילה כרבא, ומ"מ אין שום רמז בהשו"ע גופא שצריך לערב במנה יפה. וא"כ מוכח שדעת השו"ע ואדה"ז שאף אם מותר לערב בדבר גרוע כשמנונית שבסכין ועדשים שבשולי הקדירה, מ"מ גם עירוב כזה יזכיר לו לברור מנה יפה לשבת ושלא כהבנת הרמב"ם בדברי רבא.



כוונת אדה"ז ב'לצורך ברכת המוציא'

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו', 'בנתיבות התפילה'

בשו"ע רבינו סי' שכה סעיף ו': "במקומות שנוהגים לאכול פת של פלטר נכרי יש מתירין ליקח ממנו בשבת אפילו פת שנאפית היום אם היא עיר שרובה נכרים שאז מן הסתם היא נאפית בשביל הנכרים ולא בשביל הישראל ואם כן אין לאסור אותה מדין נכרי העושה מלאכה בשביל ישראל וגם אין לאסור אותה מדין מוקצה אפילו אם היתה קמח או עיסה בבין השמשות שהן מוקצין כמו שנתבאר בסי' ש"ח אין אומרים בה מתוך שהוקצית בבין השמשות הוקצית לכל השבת כולה לפי שאין אומרים כן אלא בדבר שניתקן ונעשה ראוי מאליו משחשכה כגון נר שכבה מאליו משחשכה אבל כל דבר שגמרו בידי אדם דהיינו שנגמר תיקונו בשבת ונעשה ראוי על ידי אדם אין בו משום מוקצה כלל אפילו בבין השמשות בעודו אינו ראוי מפני שאינו מקצה ממנו דעתו כלל בבין השמשות מליהנות ממנו בשבת כיון שבידו הוא לתקנו

ולעשותו ראוי בו ביום כגון הקמח שביד נכרי אין לו דין מוקצה כלל בשבת מפני שבידו הוא לאפותו ולעשותו ראוי בו ביום וכיון שהוא מוכן להנכרי בעליו הרי זה מוכן לכל.

"ויש אומרים שלא אמרו כל דבר שגמרו בידי אדם אין בו משום מוקצה אלא בדבר שהתחלת מלאכת תיקונו כדי לעשותו ראוי היתה קודם השבת ונגמרה בשבת כגון נכרי שהתחיל לעשות כלי מערב יום טוב וגמרו ביום טוב אין בו משום נולד הואיל וגמרו בידי אדם כמו שנתבאר בסי' רנ"ב (וכן פת שהתחיל לאפותה דהיינו שנתנה בתנור מבעוד יום אף שבבין השמשות לא היתה ראויה עדיין אין בה משום מוקצה) אבל פת שהתחלת מלאכת תיקונה שעל ידי כך נעשית ראוי דהיינו מלאכת אפייתה היתה בשבת יש בה משום מוקצה אם היתה קמח או עיסה בבין השמשות אבל אם היתה תבואה בבין השמשות ונטחנה ונאפית בשבת אין בה משום מוקצה ולא משום נולד ביו"ט כמו שיתבאר בסי' תקי"ז.

"ולענין הלכה יש להחמיר כסברא האחרונה אלא אם כן הוא שעת הדחק כגון שדר בכפר יחידי שאי אפשר לו לשאול פת מחבירו או לצורך מצוה כגון סעודת ברית מילה או לצורך ברכת המוציא אזי יש לסמוך על המתירים ומכל מקום אסור ליתן מעות להפלוטר מערב שבת שיתן לו הפת בשבת שאז הוא אופה לצורך ישראל ואסור לאכול מהפת עד למוצאי שבת בכדי שיעשו כמו שיתבאר."

ובמהדורה החדשה של שו"ע אדה"ז הערה עה על מש"כ או לצורך ברכת המוציא כתב: "סמ"ק שם. שו"ע שם. וכדלעיל סי' עדר ס"ה שמצוה לאכול פת". כלומר שההיתר הוא כשאין לו פת לצורך סעודת שבת אז מותר הפת שנאפה בשבת ע"י נכרי בשביל עצמו. אולם אם הכוונה כן היה צריך לכתוב "או לצורך סעודת שבת" ולא לכתוב לצורך ברכת המוציא.

וראיתי באורחות חיים להר"א מלוניל, הל' שבת, פירנצי תקי"א, עמ' נה, אות שיו, שכותב: "כתב הר"י מקור' ז"ל ולענין אפיית פת שנאפה בשביל עכו"ם יש אוסרין בשבת. ומיהו שמעתי שגדולים התיירוהו משום ברית מילה כשאין לו פת. ונראה דה"ה נמי לצורך ברכת המוציא אם אין לו לחם משנה".

וכך הוא גם בכלבו סימן לא ד"ה והמחמר אחרי: "כתב הר"ף ז"ל יש אוסרין פת שנאפה בשבת אף על פי שנאפה בשביל גוים, ויש

גדולים שהתירו לצורך ברית מילה והוא הדין לצורך ברכת המוציא אם אין לו לחם משנה ואף כי נטחן בשבת עצמו".

כלומר דלא רק אם אין לו פת דזה פשיטא דמותר דהרי זה נכלל בלצורך מצוה, אלא אפי' רק בשביל לחם משנה מותר. ובפשטות כך הוא גם כוונת דברי אדה"ז בזה.



שומר מצוה לא ידע דבר רע

הרב מנחם מענדל מלול

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בשו"ע אדמוה"ז או"ח סי' רעא ס"ג כתוב וזלה"ק: "יש נזהרים שלא לקדש בשעה ראשונה של הלילה (דהיינו שעה שביעית אחר חצות היום עיין סי' תכ"ח) אלא או קודם הלילה או לאחר שעה תוך הלילה, לפי שבשעה ראשונה הוא מזל מאדים וסמא"ל מושל עליו, וכבר נתבאר שלכתחילה יש לו לקדש מיד בבואו מבית הכנסת מבעוד יום". עכלה"ק.

והנה עיין בתשובת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"א (עמ' 290) ושם כתב וז"ל: "מש"כ שבאה"ק ת"ו אין נזהרים בזה, הנה גם אם הוא מנהג מקובל שם, י"ל הטעם שמלכתחילה לא קבלוהו (והרי גם בשו"ע שם דייק בלשונו: יש נזהרים כו' וכבר נת' שלכתחילה יש לו לקדש מיד כו' - אף שלפעמים יהי' זה בשעה הנ"ל). והטעם להעדר קבלת מנהג זה (אפילו כשאין זה מיד בבואו כו') - י"ל משום ד'שומר מצוה לא ידע דבר רע' (ראה שו"ע רבינו סתנ"ה סעיפים טו-טז). עכ"ל בנוגע לענייננו. והעולה מדבריו: דמ"ש בשו"ע "שלכתחילה יש לו לקדש מיד בבואו מבה"כ", קאי אפילו אם זה יהי' בשעה שביעית ומטעם ד'שומר מצוה לא ידע דבר רע'.

וצע"ג, שהרי יעויין בהמצויין בשו"ע אדמוה"ז בסי' תנה סט"ז, וז"ל: "בד"א במים ששאבן ללישת המצה שאינה של מצוה . . אבל המים שנשאבו ללישת המצות של מצווה אף אם אפשר לו למצוא מים אחרים ומחמיר ע"ע ושופכן, לא טוב הוא עושה שנראה כמזלזל במאמר הכתוב 'שומר מצוה לא ידע דבר רע', ומ"מ לכתחילה קודם שהתקופה נופלת לא יסמוך על זה וישים לתוכו ברזל". עכלה"ק בנוגע לענייננו.

ונמצא מובן שלשיטת אדמוה"ז לכתחילה אין לסמוך על הא ד'שומר מצוה לא ידע דבר רע' ורק אם בדיעבד וכו', וא"כ צ"ע איך אפשר ללמוד שהא ד'לכתחילה יש לו לקדש מיד בבואו מבה"כ" קאי אפילו בשעה השביעית, ומצד ד'שומר מצוה לא ידע דבר רע' והא חזינן דלא אמרינן כן לכתחילה.

ואולי יש לחלק דדוקא ב'מים שלנו' מחמירים כל כך, דמכיון שכל עיקרה של הסכנה בימי התקופה הוא במים, כדאיתא ברמ"א יו"ד סימן קטז ס"ה, וז"ל: "ומנהג פשוט שלא לשתות מים בשעת התקופה, וכן כתבו הקדמונים, ואין לשנות (אבודרהם ומרדכי ס"פ 'כל שעה', רוקח סימן ער"ה ומהרי"ל ומנהגים), לכן חוששים לזה לכתחילה אפילו במקום מצוה כי יש בזה יותר סכנה, משא"כ לעניין שעה שביעית שאין הקפידא אלא מפני שמאדים ממונה על החרב ועל הדבר ועל הפורענות, וא"כ אין בזה עניין פרטי על עניין הקידוש, לכן לא חוששים כ"כ ואפשר לומר 'שומר מצוה לא ידע דבר רע' אפילו לכתחילה.



סחיטת פירות ביו"ט [גליון]

הרב גבריאל ציננער

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

בגליון תתנא (עמ' 65 ואילך), כתב הר' א. י. ס. להתיר במלאכת סחיטה ביו"ט, ולא הבנתי שה"ה הלכה מפורשת דסחיטה אסורה ביו"ט, שלא הותרה לצורך אוכל נפש אפי' לא הי' אפשר לעשותה מעיו"ט, כמ"ש בשו"ע סי' תצה ס"ב ושו"א הרב ס"ט, ומה שציין לשו"ת 'חלקת יעקב', שם מיירי לסחוט פירות לתינוק בחג הפסח, שאין לו מה לאכול, וחיפש כמה התירים לגודל הצורך, כיון דסחיטה ביו"ט אינה אלא איסור דרבנן, עיי"ש.



בענין הקטנת האש ביו"ט [גליון]

הנ"ל

בדין כיבוי לצורך אוכל נפש שדנו בזה בגליונות האחרונים (תתנא (עמ' 65 ואילך), תתנא (עמ' 73 ואילך) ותתנב (עמ' 82 ואילך)), אעתיק מספרי 'נטעי גבריאל' הלכות יו"ט פכ"א:

א. מלאכת כיבוי לא הותרה אפי' לצורך הנאת הגוף, אלא לצורך אוכל נפש ממש כגון להניח בשר על הגחלים אע"ג דמכבה האש.

ב. אם רואה שהמאכל שבתוך הקדירה עומד להשרף מפני גודל האש, אין להקטין את האש, אלא ידליק להבה אחרת קטנה (באופן המותר) וישאיר הלהבה הגדולה דלוקה, ויש מתירין אם אין לו להבה אחרת שדולקת, דרשאי להקטין את הלהבה הגדולה, ולמעשה יש להחמיר, ובפרט בזמנינו שהגאז אינו ביוקר כ"כ ואין ההפסד גדול, ואם אין לו להב אחר להדליק ויש חשש שהמאכל ישרף ויתקלקל, מותר לכו"ע להקטין האש, ויש עצה להניח דבר המפסיק בין האש והכלי כדי להקטין קצת את כח האש.

ג. אם האש גדול ורוצה לכסות את האש להקטין חומו ע"י כיסוי ברזל (בלע"ך), ושכיח ביו"ט שחל בער"ש ורוצה לכסות האש לצורך השבת, מותר לעשות כן ביו"ט.

ובהגהות שם ציינתי לכמה מגדולי ישראל הדנים בזה.



בענין הנ"ל

הרב שרגא פיינויל רימלער

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - בריטון ביטש

בגליון האחרון תתנב (עמ' 83), כתב הרא"י סילבערבערג וז"ל: "דכיבוי בקעת במקום הצורך, נקרא 'צורך אוכל נפש', אבל מ"מ נשאר בגדר הכשר אוכל נפש המותרת". עכ"ל.

והנה כנראה מחפש הנ"ל להצדיק את מה שכתב בגליונות הקודמים (תתנ עמ' 65, תתנא), או עכ"פ עדיין רוצה לחלק בין 'הבערה' ל'כיבוי', ולפלא שלא שם לב לדברי אדמוה"ז מה שכתב בפנים ולהדיא בסימן תצה סעיף ב בנוגע להבערה, ש"אע"פ שאינה נעשית בגוף האוכל וכו' מ"מ כיון שהיא מתקנת את האוכל וכו' הרי גם היא בכלל מלאכת אוכל נפש". ובסימן תקיד סעיף ד כתב בנוגע להציל הקדרה שלא תתעשן מבקעת המעשנת, ש"מותר לכבות שהרי כיבוי זה לצורך אוכל נפש הוא ממש".

ובסימן תקז סעיף יב כתב וז"ל: "אבל תנורים שלנו שא"א לאפות בהם בלא גריפה מותר לגרפו מהאפר והגחלים אפילו במכבדת שטבלה במים ואע"פ שהוא מכבה מ"מ כיון שא"א לאפות בלא כיבוי

הרי כיבוי זה צורך אוכל נפש ומותר כמו שמותר להבעיר לצורך אוכל נפש".

והנה הרי ידוע מה שכתב אדמו"ר כמה וכמה פעמים בשו"ע שלו, והביא זאת לפסק הלכה שבמקום שא"א 'כיבוי' ו'הבערה', שניהם שווים בכלל מלאכת 'אוכל נפש'. ומכאן ברור שדעת אדה"ז היא שכשהאוכל נשרף ומתקלקל על אש גדולה, ואין לו אש אחרת קטנה הדולקת, מותר להקטין הגאז ביו"ט.

ובכירות שלנו שכדי להדליק אש קטנה נדלק תחילה אש גדולה ואח"כ מקטינים אותה, אסור להדליק אש אחרת ביו"ט להציל האוכל, שלא תשרף על האש הגדולה כי אז יעשה ב' מלאכות, גם הבערה וגם כיבוי, בשעה שיכול להציל האוכל במלאכה א' של כיבוי בהקטנת הגאז.



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

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בגליון תתנא (עמ' 59 הערה 49) הערתי על מנהג חב"ד שלובשים טלית בסליחות, ומוכח מזה שסומכים על ההיתר שבזה מפני "שהוא קרוב ליום", ולמרות זה "בסליחות אין נופלים על פניהם" (ספר המנהגים' עמ' 55), ולמה לא סומכים על אותו היתר, "שהוא קרוב ליום"?

ואולי יש לבאר שבעיקרון אין אנחנו רוצים להסתמך על ההיתר של "שהוא קרוב ליום", כיון שהוא דוחק קצת, ועל כן אין נופלים על פניהם בסליחות, אבל בנוגע ללבישת טלית בלילה ע"י הש"ץ מוכרחים אנו להסתמך על היתר כיון שהרי הקב"ה בעצמו "הראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישאל חוטאין - יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם", כלומר מצד חיוב אמירת "סדר סליחה" מעוטף בטלית אין אנו יכולים להתחשב עם אזהרת המקובלים שלא ללבוש טלית בלילה.

ועפ"ז יומתקו יותר דברי כ"ק אדמו"ר זי"ע (שהעתקתי שם עמ' 61), שכיון שע"פ הוראת רבותינו נשיאינו - מיוסד על המבואר מפי המקובלים - אין להש"ץ להתעטף בטלית לתפילת ערבית, הרי לנו

שלמנהגנו אין "כבוד הציבור" מכריח לבישת הטלית. והוספתי שם בהערה 56: ודוחק לומר שגם לשיטת המקובלים היה ראוי ללבוש טלית לתפילת ערבית "מפני כבוד הציבור", אלא ד"ארי' הוא דרביע עליה".

ולדברינו הנ"ל הרי זה מוכרח ביותר, שהרי באם היינו מקבלים להלכה את דברי הפוסקים שישנה פגיעה בכבוד הציבור באם אין הש"ץ לובש טלית, הרי מסתבר שהיינו לובשים אותו גם לתפילת ערבית, למרות אזהרת המקובלים. וכיון שהורו לנו רבותינו שלא ללבוש טלית לתפילת ערבית, הרי לנו שלדעתם אין "כבוד הציבור" מכריח לבישת הטלית.

שם הערה 57 הערתי שצ"ב למה היה הוראה ברורה מרבותינו נשיאינו בנוגע לשלילת לבישת הטלית בתפילת מנחה, ולא היה הוראה כזו בנוגע לבחורים בתפילת שחרית.

וי"ל החילוק בזה, שהרי בתפילת מנחה (וערבית) גם הקהל אינו לובש טלית, וע"כ פחות שייך כאן כל ענין כבוד הציבור. וראיה לזה מהמנהג הנפוץ בהרבה קהילות שחוששים לכבוד הציבור והש"ץ מתעטף בטלית, אבל רק בתפילת שחרית, אבל בתפילת מנחה של יום חול גם אצלם אין הש"ץ לובש טלית. משא"כ בנוגע לתפילת שחרית שכל הנשואים לובשים טלית, יותר היה שייך לחוש לכבוד הציבור ולחייב את הש"ץ בלבישת טלית.

ובנוגע לפועל כבר ציינתי שעיינו ראו שלפני כ"ב שבט תשמ"ח היה כ"ק אדמו"ר זי"ע עולה לתורה בשני וחמישי בלי טלית (כי לא היה מתפלל עם מנין התמימים). ולכאורה הרי זה אישור למנהג הישיבות שגם בתפילת שחרית אין הש"ץ מתעטף בטלית.



בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטי, מינסוטה

בגליונות קודמים - האריך גיסי הר"ר ברוך אבערלאנדער בענין עטיפת הטלית במנחה וערבית, ודכן הוא מנהגנו בענין עטיפת הטלית של בחורים, והגיבו בזה כו"כ. ואולי יש להוסיף: ב-770 נהגו שכל הבחורים שעלו לתורה בהמנין של בית הכנסת (ז"א בשבת: חתנים

שעלו לפני חתונתם, וביו"ט: נערים שהגיעו לגיל בר מצוה - והעלי' הראשונה שלהם היתה ביו"ט (תפלת שחרית), התעטפו בטלית - וזה בגלל כבוד הציבור, דהציבור שהוא בעלי בתים רובו מעוטף בטלית, ואלו שעלו במנין של הישיבה (בשני וחמישי) לא התעטפו בטלית, כי זה הי' מנין של בחורים שאינו מעוטף בטלית ואז אין זה כבוד ה"ציבור" להתעטף בטלית. והכלל שאמרו בזה (מי אמר?) דבהמנין של הבעלי בתים המנהג הוא להתעטף, ובהמנין של הבחורים המנהג הוא שלא להתעטף - וכל הנ"ל לא מיבעי באם המתעטף הוא בחור או נשוי (-שאינו מתפלל כעת ואינו מעוטף בטליתו), כל זה ראינו בנוכחותו של כ"ק אדמו"ר, אלא שאין זה ראי' מוכחת (של "מעשה רב") כמפורסם, ואע"פ שאין זה ראי' לדבר עכ"פ ה"ז זכר לדבר.

ובענין עטיפת הטלית של בחורים בתור ש"ץ, בדרך כלל לא התפלל בחור לפני התיבה בשויו"ט, (ואף באם היה לו 'ארציט' התפלל ב"מנינים" שעשו). וזה ע"פ מש"כ בשו"ע בדיני ר"ה - שצריך שהש"ץ יהי' נשוי וכו'.



אמירת 'עלינו' בסוף תפלת מנחה [גליון]

הנ"ל

בגליונות האחרונים דנו בעניין אמירת 'עלינו' בסוף תפלת מנחה, וכנראה תירצו השאלות די צורכן. ורציתי רק להוסיף כמה נקודות: דהנה ביה"כ לאחר תפלת מוסף אין אנו אומרים 'קוה', 'אין כאלקינו' ו'עלינו' (ואומרים אותם לאחר תפלת נעילה כדלהלן). אח"כ - כפי מנהגנו - אומרים השיעור תהלים וקדיש יתום, ולאחריהם מפסיקין ("בין מוסף למנחה - מפסיקין. אם באפשרי [-ז"א שמשתדלין] לכל הפחות שלשה רבעי שעה" - ספר המנהגים), ולאחמ"כ מתפללין תפלת מנחה, ולאחרי אבינו מלכנו וקדיש תתקבל אומרים 'לדוד ה' אורי' וקדיש יתום - ומדלגין על 'עלינו', ואח"כ מתפללין תפלת נעילה ואז (כנ"ל) "משלימין החסר" של תפלת מוסף ומנחה ("אומרים אין כאלקינו, עלינו". - ספר המנהגים). ולהעיר שבכמה נוסחאות אין אומרים אותו.

ולכאורה צ"ע, בשלמא לאחר תפלת מנחה מתפללין תיכף תפלת נעילה ומדלגין על ה'עלינו', דזהו כמו בכל יום שמתפללים מוסף שאומרים 'אין כאלקינו' ו'עלינו' לאחר תפלת מוסף ולא אחרי תפלת

שחרית, אבל למה אין אומרים 'עלינו' לאחר תפלת מוסף - ובפרט שלפי מנהגנו "מפסיקין". ואולי אפשר לומר דאין אומרים 'עלינו' מפני הקהילות והמקומות שאין להם פנאי להפסיק (ולכן במנהגנו מפורש "אם באפשרי") [ואולי יש לברר מתי התחיל מנהג זה - הובא ברשימות שהפסיקו בין מוסף למנחה - והאם הי' בזה משום חדוש ובפרט שאח"כ בספר המנהגים קבע כ"ק אדמו"ר ש"מפסיקין"].

אם כן אומרים 'עלינו' רק לאחר כל התפלות, והחידוש כאן הוא שאומרים 'אין כאלקינו' ו'עלינו' לאחר תפלת נעילה אע"פ שמתפללין מיד תפלת ערבית. (ואין לומר שהתהילים שלאחרי נעילה נקרא הפסק, כי א"כ התהילים שלאחרי מוסף שאינו נחשב כהפסק, יכריח אמירת 'עלינו').

ואם כן ביוה"כ אומרים 'עלינו' רק פעמיים (אחד לאחר ערבית והשני לאחר תפלת הנעילה) ולא שלש פעמים כבכל יום, ואין להחשיב ה"עלינו" שבתפלת מוסף, דהא ר"ה יוכיח שאומרים עלינו בתפלת מוסף ובכ"ז גם לאחר' - כפשוט. ועדיין ישנו מספר הראוי עבור הקדישים (של חיוב ר"ל), כי לאחר מנחה אומרים ק"י פעמיים (לאחרי 'לדוד ה' אורי' ולאחרי תהלים, ושאר הקדישים שחסרו בסוף תפילת מוסף אומרים לאחר תפלת נעילה. ואולי זהו אחד מהטעמים שאומרים אז 'אין כאלקינו' ו'עלינו'. [וכן אולי אפשר לומר שתפלת ערבית הוא של יום חדש (וכעין זה שנוהגין לומר 'עלינו' לאחר תפלת מנחה אע"פ שמתפללין תיכף לאחריה מעריב), ולכן אנו אומרים עלינו לאחר נעילה].



הוצאה ביו"ט [גליון]

הת' יום טוב ליפמאן הלוי העלער
תות"ל - 770

בגליון האחרון - תתנב (עמ' 70, וכן בגליון תתנא עמ' 70 ואילך), דנו ע"ד הוצאה (והבאת הטלית לביהכ"נ) ביום טוב, ובשו"ע אדמוה"ז הביא על כך בסי' תקיח ס"א וז"ל: "ואצ"ל שאסור להוציא לר"ה או לכרמלית דבר שאין בו צורך יו"ט כלל, כגון מפתח של תיבתו . . אבל אם מונחין בתוכה אוכלין ומשקין הצריכים לו בו ביום, או בגדים ותכשיטין הצריכים לו בו ביום, מותר להוליך עימו המפתח אם א"א לו להניחו בכיתו שאין שם אדם נאמן לו", עכ"ל. היינו שאף

שההוצאה היא לצורך יו"ט, מ"מ היכא דאפשר בע"א הו"ל הוצאה שלא לצורך, ואסור.

וכן משמע בט"ז שם סק"א שכתב עמש"כ הרמ"א שמתיירא שלא יגנבו חשוב הוצאה לצורך, וז"ל: "כל בעל נפש יחמיר לעצמו במקום שאין שם ערוב, שלא להוליך עמו רק מה דצריך קצת אוכל נפש בו ביום, אבל משום חשש גניבה לא, בפרט במקום שיכול לתת המפתח למי שהוא נאמן לו בביתו דאז אסור לד"ה". עכ"ל. היינו דגם למ"ד דהוצאת מפתח משום חשש פסידא חשיב הוצאה לצורך, מ"מ היכא דאפשר בע"א הו"ל הוצאה שלא לצורך.

וא"כ יש לעיין אם אפשר לומר שה"ה גבי טלית, כיון שיכול ללבוש בביתו אף שנוח לו יותר להביאו בידו - הו"ל הוצאה שלא לצורך, וצ"ע.



קדיש בתרא - קדיש תתקבל [גליון]

הת' שמואל קרץ
תות"ל - 770

בגליון האחרון תתנב (עמ' 106), הסתפק ריל"י גולדברג בדבר קדיש בתרא, והביא את לשון אדמוה"ז מאגרת כד, אשר לשון זה הובא גם בספר המנהגים - מנהגי חב"ד (עמוד 8): "ע"כ שליחותיהו דרו"ל קא עבידנא לגזור גזירה שוה לכל נפש, שלא לשוח שיחה בטילה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפילה עד אחר קדיש בתרא שחרית ערבית ומנחה".

ועל כך נסתפק הנ"ל מהו קדיש בתרא, וכתב בזה, דלא מסתבר דכוונתו גם על קדישים שמוסיפים (בתור מנהג) בסיום התפילה, כיון דאינם קבועים, כ"א כוונת 'קדיש בתרא' הוא על 'קדיש תתקבל' שאחר שמו"ע.

ודייק לדברי הרמב"ם (ב'סדר תפלות כל השנה) שכתב וז"ל: "קדיש בתרא - כל קדיש שאומר ש"ץ אחר שגומר התפילה . . נהגו

(1) ולהעיר שלא הביא בתור מנהג את דברי אדה"ז: "והעובר ע"ז בזדון ישוב על הארץ ויבקש מג' אנשים שיתירו לו נידוי שלמעלה", רק מציין שיש אריכות באגה"ק.

העם להוסיף בסופו נוסחא זו תתקבל...". נמצא שהרמב"ם כותב ש'קדיש תתקבל' הוא קדיש בתרא.

והנה נראה שאין כוונה במנהג הנ"ל רק שלא לשוח עד 'קדיש תתקבל', אלא עד קדיש שבסוף התפילה בפועל, גם אלו דמוסיפים בתור מנהג, והראיה לכך הוא ממכתב² שמעורר על תקנה זו, ומביא שם את דברי אדמוה"ז בתחילת אגה"ק כד, ומעתיק: "שלא לשוח בבהמ"ד שום דיבור מעת התחלת הש"ץ הודו, עד אחרי קדיש בתרא שאחר עלינו" מוכח שכוונתו גם לקדישים שמוסיפים בסיום התפילה בתור מנהג עד קדיש בתרא שאחר עלינו³.

ואולי יש להוסיף שלמנהג שנתווסף בדורות האחרונים שנקבע⁴ לומר קדיש אחר תהילים, גם קדיש זה הוי בכלל המנהג שלא לשוח (אף שאדה"ז כמובן לא כלל זאת), כיון שלאחר שנוסף המנהג - הוא קדיש בתרא, ועפ"י המכתב הנ"ל משמע שקדיש בתרא הוא לא הקדיש בתרא ההלכתי, אלא הקדיש ה"אחרון" בפועל.



פשוטו של מקרא

שיטת רש"י בפירוש "ויאמר" [גליון]

הרב צבי הירש לוסטיג

מנהל - מוסד חינוך אהלי תורה

בגליונות אחרונים (תתמח עמ' 87, תתמט עמ' 86, תתנ עמ' 86) דנו בפירוש המילה "ויאמר", האם ה'ו' ההופכת מעתיד לעבר משמשת גם

(2) הודפס אגרות אדה"ז-אמצעי-צ"צ - ח"ב לא נודע למי אגרת ג' - יגדיל תורה (נ"י) חוברת נב סימן לג - נראה שם הדיון אודות כותב האגרת.

(3) ומה שכתב הרמב"ם דקדיש תתקבל הוי קדיש בתרא מפני שאז זה הי' קדיש האחרון "שלא אמר אחריו כלום אלא כל העם שומעין אותו ונפטריין". משא"כ במנהג הנ"ל.

(4) ראה המכתב של הרבי בקובץ מכתבים שבסוף התהילים.

כ'ו' רגילה במובן "און". והביאו על כך את תרגום אונקלוס שמתרגם ויאמר: "ואמר", וכן הביאו שיטות החולקים, אולם רש"י אינו גילה את דעתו בזה.

והאלוקים אנה לידי ראי-ה ברורה שדעת רש"י היא כתרגום אונקלוס. שבפסוק "עזי וזמרת י-ה ויהי לי לישועה" [שמות טו, ב] כתב רש"י, "וז'ל": "ואל תתמה על לשון ויהי שלא נאמר הי', שיש לנו מקראות מדברים בלשון זה, וזה דוגמתו...". ורש"י מביא חמש דוגמאות מספרי שמות, במדבר ומלכים.

והנה, באם תמיהת רש"י היתה על ההיפוך מעתיד לעבר, מדוע פתאום תמהה עכשיו, הרי מצינו ו' ההיפוך מאות פעמים לפניו, מתחיל מפסוק ג' בפרשת בראשית "ויאמר אלוקים" - שפירושו אמר אלוקים?

ועל כרחק שרש"י מפרש שה'ו' משמש גם כ'ו' רגיל במובן "און". ולכן מתמה דווקא בפסוק זה איך מתאים כאן ו'? הפסוק אומר "עזי וזמרת י-ה" [שג' מילות אלו קאי על הקב"ה לפי פירוש רש"י] והוא הקב"ה הי' לי לישועה. במילים אחרות, הפסוק אומר "הקב"ה הי' לי לישועה". ולא מתאים לומר "הקב"ה והי' לי לישועה" [ו' באמצע משפט!].

ולזה מביא רש"י חמש ראיות שכן דרך המקראות להוסיף ו' אפילו באמצע משפט. דוגמא אחת הוא מהפסוק "והאנשים אשר שלח משה וגו' וימותו". הכוונה היא שהאנשים מתו, ולא מתאים לומר האנשים ומתו, ואעפ"כ כן דרך המקראות, וכן בראיות האחרות, דו"ק ותשכח.

[וע"כ שואל רש"י שאלה זו דווקא בד"ה "עזי וזמרת י-ה", ולא בד"ה נפרד "ויהי לי לישועה", מפני שהשאלה נולדה רק לאחרי שפירש "עזי וזמרת" שהם שם דבר [לשון רש"י] ונושא המשפט, ולא ש"י-ה" הוא עזי וזמרת, שאז לא היתה שאלה על ה"ו" של ויהי].



בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר - טוויין סיטי, מינסוטה

בגליונות קודמים - העירו בענין של וי"ו המוסיף והמחבר, ובהענין של וי"ו המהפך (מעתיד לעבר), והביאו ממש"כ בזה בספרים וכו'.

ויש להוסיף: בתחלת ספר יהושע כתוב: "ויהי אחרי מות משה...". ומפרש רש"י: "מחובר על סדר התורה המסיימת בפטירת משה וזה מחובר לה". ולכאור' זה מובן בפשטות, דאחרי מיתת משה בה המשכו - ענינו של יהושע.

והנה מפרש ה'מצודת דוד': "ויהי: באה הוי"ו להוסיף ולחבר למה שהשלימה תורה בסיפור מיתת משה ואמר שאחר זה אמר ה' אל יהושע וגו'". דמזה מוכח שהוי"ו אינו רק וי"ו המהפך (כי בתיבת "ויהי" הוי"ו הוא וי"ו המהפך), אלא גם וי"ו המחבר והמוסיף, וכידוע הפירושים והדרשות בנוגע לתיבת "ויהי" (או "ויהי אחר הדברים" וכיו"ב). ולכאור' מוכרח לפרש כל "ויהי" באופן שמוסיף על הראשונים, וכפי שכבר כתבו המעירים.



"וחזקתי את לב פרעה"

הרב ישראל חיים לאזאר

תושב השכונה

ידועה הקושיא שנתקשו בה הראשונים במה שכתוב בפרשת וארא (ז, ג) על הפסוק "ואני אקשה את לב פרעה...", וכן מש"כ בפרשת בא (י, א) "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו...", וכן מש"כ בפרשת בשלח (יד, ד) "וחזקתי את לב פרעה" וגו', והקשו אם השי"ת הקשה את לבו, מה פשעו?

והנה רש"י בפירושו כותב בד"ה "ואני אקשה" וז"ל: "מאחר שהרשיע והתריס כנגדי, וגלוי וידוע שאין נחת באומות (עובדי כוכבים) לתת לב שלם לשוב, טוב לי שיתקשה לבו למען הרבות בו אותותי ותכירו את גבורתי, וכן מדתו של הקב"ה, מביא פורענות על האומות כדי שישמעו ישראל ויראו שנאמר וגו' . . . ואעפ"כ בחמש מכות הראשונות לא נאמר ויחזק ה' את לב פרעה, אלא ויחזק לב פרעה". עכ"ל.

ונראה מדבריו שאילו היה שב בחמש מכות הראשונות, אז הי' מקבל השי"ת את תשובתו ולא הוצרך ה' להביא עליו עוד מכות, כי אז שוב לא הי' מקשה את לבו בחמש מכות האחרונות, אבל מכיון שהקשה את לבו בעצמו בחמש ראשונות אז צדק במה שהקשה השי"ת את לבו בחמש אחרונות. ולכאורה עדיין קשה, שנניח שבחמש המכות הראשונות נתקשה לבו בעצמו, ולא ע"י הקב"ה אבל בחמש האחרונות

הרי שוב הקשה הקב"ה את לבו, א"כ הדרא קושיא לדוכתא מה פשעו ומה חטאתו בחמש אחרונות? ולמה מגיעו עונש על האחרונות, מכיון שהקב"ה לקח ממנו הבחירה, והשופט כל הארץ לא יעשה משפט ח"ו?

והנראה בעיני ממה שהבנתי ממפרשי המקרא, שהקב"ה לא לקח ממנו את הבחירה החופשית כלל*, ואפי' בחמש אחרונות, ומש"כ "ואני אקשה את לבו" היינו רק שנתן בו הקב"ה כח לקבל את המכות, ולא יהא נאלץ מכח קושי המכות לשלוח את ישראל מארצו.

א"כ אדרבה ע"י שהקב"ה הקשה את לבו ונתן בו כח לסבול את המכות, נשאר לו אז בחירה חופשית בלי לחץ חיצוני.

והמשל לזה הוא כמו מי שקושרים לו את ידיו ורגליו ולא ניתן לו להזיק לבני אדם. והלך אחד והתיר את ידיו ורגליו עד שהלך והזיק. היאמר אדם שמישהו לחץ עליו עד שהלך והזיק? וכמשל הזה ממש הוא כוונת רש"י פה כי ע"י שנתן בו הקב"ה כח לקבל את המכות, נשאר לו אז בחירה חופשית בלי לחץ חיצוני של המכות, והוא בעצמו מרוע לבו בחר להתריס נגד ה' גם בחמש אחרונות.

וע"י גישה זו י"ל בד"א ראי' נפלאה בתניא פ"א, במש"כ שם "שנפשות אומות העולם הן משאר קליפות טמאות שאין בהם טוב כלל" וכו' עיי"ש. ואף שרבינו מביא שתי ראיות לדבריו, אעפ"כ 'כיהודה ועוד לקרא' י"ל מכאן ג"כ ראי' (והראי' שמביא רבינו מע"ח וכן מהגמרא, הא גופא צריך הסבר וכי משום שאין עושין צדקה לשמה אין להם טוב כלל?).

דהנה מצינו ברמב"ם הידוע בהלכות גירושין פ"ב הלכה כ, וז"ל: "לפיכך, זה שאינו רוצה לגרש - מאחר שהוא רוצה להיות מישראל, ורוצה הוא לעשות כל המצוות ולהתרחק מן העבירות - ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני - כבר גירש לרצונו". עכ"ל.

הרי לפי הרמב"ם שע"י המכות שמקבל היהודי תשש כחו של היצה"ר ומתגלה עצם הטוב של היהודי שרוצה כבר לקיים את כל המצוות.

(* ראה לקו"ש ח"ו עמ' 63 ועמ' 65. המערכת.)

וזה להיפך ממש מהתוצאות שנעשים ע"י הכאות שמקבל הגוי להבדיל, כי כאשר מכים את הגוי אז מכסים המכות על עצם רוע לבבו, וכמו כאשר הוכה פרעה, הוא לא נתרצה רק בשביל המכות שלא הי' יכול לקבלם עוד, והראי' שכאשר הקשה הקב"ה את לבבו בכדי שיוכל לקבל את המכות אז שוב לא נתרצה לשלחם.

א"כ אפי' כאשר כן נתרצה, לא נתרצה בלב שלם לשלחם, ורק שנתרצה מחמת המכות שלא יכול עוד לקבלם. משא"כ בישראל אחרי שכופין אותו ע"י מכות אז מתגלה עצם הטוב שלו שהי' מכוסה עד עכשיו ע"י היצה"ר, והוא שב בתשובה ומתרצה לשמוע בלב שלם, וכאשר הוא אומר "רוצה אני" הוא רוצה באמת ובלב שלם. וא"כ מכאן ראי' חזקה בנגלה למש"כ אדמוה"ז בתניא "שנפשות אוה"ע הן משאר קליפות טמאות שאין בהם טוב כלל". ע"כ.



אין בו מים

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בראשית לז, כד. רש"י ד"ה "והבור רק אין בו מים" ומבאר (מהגמ'): "ממשמע שנאמר והבור רק איני יודע שאין בו מים, מה ת"ל אין בו מים. מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו". אף שבפשטות בא רש"י לתרץ יתור התיבות "אין בו מים" וכאמרם "ממשמע כו' מה ת"ל אין בו מים", - ועפ"ז גם מובן מה שהעתיק את כל התיבות "והבור רק אין בו מים" בדיבור המתחיל, שכאן רואים איך ש"אין בו מים" מיותר, שהרי כתוב לפני זה "והבור רק".

אעפ"כ יש לעיין, שלכאורה אין זה כ"כ קשה בפש"מ שכתוב גם רק וגם אין בו מים. שמצאנו כו"כ פעמים בתורה שמאריכה בתיאור וכיו"ב, ואף שכמובן כל יתור נדרש, אבל אין זה שייך לפש"מ.

ולכאורה מפש"מ אפשר לדייק להיפך שמזה שכתוב גם 'רק' וגם 'אין בו מים' הרי שהי' רק גם ממים וגם משאר דברים.

וב'דעת זקנים' מבעה"ת שהלימוד הוא מ"אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות" ש"רק" הוא מיעוט, ו"אין" הוא גם מיעוט. הרי ששניהם הם מיעוטים, אלא שב'דעת זקנים' לומד מזה עצמו שזה בא לרבות שהי' שם משהו וכו'. אבל רש"י לא פירש ענין זה, שלמדים ממיעוט

אחר מיעוט, וגם לכאורה אינו קרוב כ"כ לפשש"מ, וגם כמדומה שאין דרכו של רש"י לבאר יתורי תיבות, אלא א"כ קשה בפשש"מ. אבל כאן, כנ"ל, אינו קשה (כ"כ) בפשש"מ.

וזה שרש"י מבאר בפ' משפטים שני פסוקים בעל תוכן אחד למה צריך גם את זה וגם את זה, הנה זה מובן מפני שלא יתכן שהתורה תכתוב אותו פסוק (אפי' בשינוי קצת) פעמיים בלי שום כוונה (לימוד), אבל בעניין תיאור דבר, הנה - בפשש"מ - לפעמים התורה מאריכה ולפעמים מקצרת, ואף שכמובן כל תיבה מדויקת ואין כאן יתור שום אות, אבל אין זה שייך לפשש"מ.

וגם יש לשאול על האריכות בלשון "ממשמע שנאמר . . . איני יודע שאין בו מים מה ת"ל אין בו מים כו'", שאף שכך הלשון בגמ', אבל לא כל פעם (ואדרבה בדרך כלל לא) מעתיק רש"י לשון הגמ', והי' יכול לומר "והבור רק אין בו מים" דרשו חכמים מכפל הלשון והבור רק אין בו מים (או שמספיק "מכפל הלשון" ואבין לבד לאיזה כפל מתכוונים) שמים לא היו בו, אבל נחשים ועקרבים היו בו.

וי"ל בדא"פ, שבפשטות תוכן העניין מסופר על הנהגת אחי יוסף אל יוסף ששנאו אותו, וכשהוא בא אליהם הנה התנכלו להמיתו, וראובן הי' צריך לבקש מהם שלא יהרגוהו, וכשהגיע אליהם הפשיטוהו את כתונת הפסים - ובפשטות גם זה בא מצד שנאת האחים אותו, על זה שאביו עשה לו כתונת פסים יותר מלאחים האחרים. - ואגב, לכאורה עפ"ז גם יומתק פירש"י על "את כתנת הפסים" - "הוא שהוסיף לו אביו יותר על אחיו", שלכאורה למאי נ"מ, וגם שהייתי יכול להבין לבד, שמדובר על כתונת הפסים שאביו הוסיף לו כו'.

- ובפשטות כנראה בא רש"י לבאר כפל התיבות "את כתנתו" - "את כתנת הפסים", שכתנתו "זה חלוק" - רש"י, ו"את כתנת הפסים" הוא שהוסיף כו'.

- ואין זה דומה ל"רק אין בו מים" שנתבאר לעיל, שאין זה נקרא מיותר בפשש"מ (שרש"י יהי' מוכרח לפרשו), ששם אין זה אותן תיבות, שלכן יש לומר ש"אין בו מים" הוא הביאור ל"רק". אבל "כתנתו" ו"כתנת (הפסים)" הן אותן תיבות, ונראה מיותר, שלכן פירש"י שהם שני דברים.

ולהעיר שגם ב"את כתנתו את כתנת הפסים" יש שביארו שעניין אחד הוא, אלא שהתורה מפרשת מה היא הכתנת - כתנת הפסים, (אבל

רש"י אינו מפרש כן), אבל גם אם נאמר שזו היתה כוונתו (לפרש כפל תיבות כתנתו כתנת) ה' יכול לכתוב רק "הוא שהוסיף לו אביו", ולא להזכיר "יותר על אחיו".

ועפ"י הנ"ל זה מתאים להמשך תוכן הפרשה שהם שנאוהו ולכן רצו להרגו, ואחת הסיבות שרצו להרגו ה' גם הכתנות פסים שהוסיף כו', לכן נטפלו לזה בראשונה. שעפ"י גם מובן למה מוסיף רש"י תיבות "יתר על אחיו" שהרי זאת הסיבה שהפשיטוהו את כתנת הפסים. (ומה שנזכר גם את כתנתו, הנה בפשטות ה' כדי להגיע לכתנות הפסים, שכן משמע מסדר הפסוק שמקודם הפשיט, את כתנתו - זה החלוק, ואח"כ את כתנת הפסים).

וא"כ כיון שעוסקים במעשה האחים, ובפשטות המשמעות היא שהתורה מגנה את מעשיהם, אין מסתבר שהפסוק יאריך במצב הבור שמלמד על זכותם, והיינו שה' ריק - שבא לבאר שלא ה' נזקים בבור הזה (מים שיכול להזיקו). ומוסיפה התורה ואומרת אין בו מים, והרי זו אריכות, שכאילו פעמיים נאמר שהבור אינו מזיק, ואין זה מתאים לכללות התוכן.

וע"ז - י"ל בדא"פ - השאלה "ממשמע שנאמר והבור רק איני יודע שאין בו מים", וכיון שאני יודע, אין כאן מקום תו להאריך בזה, שאין זה מתאים לתוכן הפרשה.

וזה מתרץ רש"י (עפ"י הגמ') ומשתמש בלשון הגמרא "מה תלמוד לומר אין בו מים", כלומר מהי הסיבה שכאן האריכה התורה וכתבה (חוץ מ"רק" גם) "אין בו מים", ומתרץ שדבר גדול יש באריכות זו שבא לרמז "מים אין בו, אבל נחשים ועקרבים יש בו" שאז מתאים לכללות הפרשה שעוסקים בגנות האחים לומר שזרקוהו לבור שיש בו נחשים ועקרבים, ומפני הכבוד של השבטים לא נכתב בתורה בגלוי.

והנה עפ"י הנ"ל יובן לכאורה דבר פלא, שבפסוק כא כתוב "ויעברו אנשים מדינים סוחרים וימשכו ויעלו את יוסף. . וימכרו את יוסף לישמעאלים ויביאו את יוסף מצרימה". שפסוק זה מוקשה הוא מתחילתו ועד סופו, שהרי פסוק זה הוא בא בהמשך לפסוק שלפניו שיהודה אומר לאחיו (מתחיל בפסוק כו) "מה בצע כי נהרוג את אחינו וגו', לכו ונמכרנו לישמעאלים" וגו', "וישמעו אחיו וגו', שלפי"ז ה' צ"ל המשך הפסוק שלאחריו "וימשכו ויעלו גו' וימכרו את יוסף לישמעאלים" וגו', "ויביאו את יוסף מצרימה", וכפי שאכן כתוב בהמשך הפסוק (כח), אבל בתחילת פסוק כח כתוב "ויעברו אנשים

מדינים סוחרים", ולפי"ז הי' צ"ל ההמשך "וימשכו ויעלו וגו' וימכרו את יוסף למדינים ויביאו את יוסף מצרימה", וכפי שכתוב להלן בסוף הפרשה בפסוק לז "והמדינים מכרו אותו אל מצרים" וגו', ואיך אומר וימכרו את יוסף לישמעאלים גו' (והם) ויביאו את יוסף מצרימה, והרי אינו כן, שלא הישמעאלים מכרוהו למצרים (אלא המדינים). וכפי שפירש"י בד"ה וימשכו בני יעקב כו' וימכרוהו לישמעאלים והישמעאלים למדינים והמדינים מכרו אותו למצרים, וכנ"ל בפסוק לז בהדיא והמדינים מכרו אותו אל מצרים גו'.

ועד"ז יוקשה להלן (לט, א): "ויוסף הורד מצרימה ויקנהו פוטיפר סרים פרעה גו' מיד הישמעאלים אשר הורידוהו שמה", והרי לא הישמעאלים הורידוהו, וכאן לכאורה קשה יותר, כאן כתוב מיד הישמעאלים, שיותר קשה לפרש כאן שהישמעאלים מכרוהו למדינים והמדינים מכרוהו למצרים. ואעפ"כ נזכרו כאן דווקא הישמעאלים.

ועפ"י הנ"ל שהתורה באה לספר על האסון הגדול שהאחים מכרו את יוסף, הרי מה שנוגע לכאן היא המכירה הישירה של האחים לישמעאלים, שכאן נעשה האסון הגדול, ושאר המכירות שהישמעאלים מכרו למדינים, והמדינים מכרו למצרים הם דברים טפלים וכמעט שאין צורך להזכירם, אלא שאי אפשר שלא להזכיר את המדינים שהרי סוף סוף הי' כן למעשה.

ובדרך רמז יש לומר שזוהי הסיבה שנכתב בתורה והמדינים בלי יוד (לשיטת רש"י שמדינים הם מדינים) להראות על מיעוט העוול, שהם לא ידעו מיהו יוסף. משא"כ הישמעאלים יתכן ומסתבר לומר שידעו שאחיו מוכרים אותו, שהרי להלן (מב, כא) כתוב "ויאמרו איש אל אחיו . . . אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו" גו', וכנראה הי' כשהשליכו אותו לבור, וכנראה שכמו"כ התחנן אליהם כשמכרוהו לישמעאלים, והם ראו את זה, ויתכן שלכן גם הם נזכרו בגלל זה.

- ובדא"פ י"ל שזה שהתורה לא ספרה בפ' וישב כשהשליכו אותו בבור (או כשמכרוהו לישמעאלים), שהתחנן על נפשו, כדי שלא להרבות יותר מדאי בגנות השבטים.

ורק אח"כ כשחזרו בתשובה והצטערו על כך ואמרו אבל אשמים אנחנו, אז אפשר לדבר על שלא ראינו צרת נפשו בהתחננו גו'.

והנה עפ"י מה שנתבאר זה עתה, למה לא נזכר בפ' וישב שיוסף התחנן אל אחיו כו', כדי שלא להרבות בגנות השבטים, י"ל שאף

שמצד אחד מזכירים רק את המכירה לישמעאלים שכאלו הם (בעצמם) הורידוהו למצרים כי בזה מדגישים את העוול שעשו, שהרי הם שמכרוהו לישמעאלים ושאר המכירות לא היו ע"י האחים, אבל מצד שני העלימה התורה עניין זה, בזה שלא כתבה בפירוש את המכירה, שמי שקורא בתורה פסוק כח "ויעברו אנשים" גו', מבין שהאנשים המדינים הסוחרים הם שמשכו את יוסף מן הבור והם שמכרו את יוסף לישמעאלים. ורש"י הוא שמפרש ש"וימשכו" קאי על: "בני יעקב את יוסף מן הבור (והם - בני יעקב) וימכרוהו לישמעאלים כו'". ולמה עשתה התורה כן, כדי למעט עד כמה שאפשר בגנות השבטים.

וזה דומה למה שנאמר בגמ' שבת צו, ב: "ת"ר מקושש זה צלפחד כו' אמר לו ר' יהודה בן בתירא כו' בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין . . . התורה כיסתו ואתה מגלה אותו" כו', ולהלן בגמ' (צז, א): "ויחר אף ה' בם וילך מלמד שאף אהרן נצטרע כו' אמר לו ר' יהודה בן בתירא כו' בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין . . . התורה כיסתו ואתה מגלה אותו", ובמס' מגילה (כה, א) במשנה: "מעשה ראובן נקרא ולא מתרגם", וברש"י ד"ה "ולא מתרגם": חיישינן לגנותו, ועוד שם כה"ג.



לשון "סבלות" בפרש"י [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון האחרון תתנב (עמ' 113), הבאתי את פירש"י בפרשת וארא, ד"ה "סבלות מצרים" (ו, ו), וז"ל: "טורח משא מצרים", ושאלתי שם שצריך עיון בזה, שהרי רש"י פירש בפרשת שמות ד"ה "לכו לסבלותיכם, (ה, ד): "לכו למלאכתכם שיש לכם לעשות בבתיכם". שלפי זה אין הפירוש של "סבלות" - טורח משא דוקא, אלא אפילו איזה מלאכה קלה שצריך לעשות בבית.

והבאתי שם דברי ה'שפתי חכמים' וה'באר היטב' שמתרצים שם שאלה אחרת, והוא למה לא פירש רש"י הלשון של "סבלות" שנאמר כמה פעמים לפני זה. והם מתרצים שהטעם שרש"י פירש מה שפירש דוקא כאן, הוא היות שכאן נאמר "מתחת". וכתבתי שם, שלכאורה אין

לתרץ גם השאלה ששאלתי בדרך זה שהרי רש"י לא העתיק תיבת "מתחת" מהכתוב.

ויש להוסיף שלפי זה גם שאלת ה'שפתי חכמים' וה'באר היטב' אינה מתורצת.

ולחזק השאלה שלי יש להוסיף שגם בד"ה "ויט שכמו לסבול" (בראשית מט, טו) פירש"י: "עול תורה", ובד"ה "יששכר חמור גרם" (שם, יד) פירש רש"י: "חמור בעל עצמות סובל עול תורה כחמור חזק שמטעינין אותו משא כבד".

ולהעיר שגם הנושא משאות נקרא "סבל". שלפי זה, גם בנוגע לשאלת המפרשים הנ"ל, שלמה לא פירש"י מה שפירש כאן על לשון "סבלות" שנכתבו קודם פסוק זה, הנה לכאורה השאלה צריכה להיות להיפוך, דהיינו למה צריך רש"י לפרש מה שפירש כאן מאחר שכבר יודעים זה מפסוק: "ויט שכמו לסבול".

והנה על כך העירה המערכת, וז"ל: 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, עכ"ל.

ולא הבנתי שאלתם במה שכתבו: "איזה סבלות יש למצרים. . ואם כוונתם הוא שמהכתוב משמע שעל המצריים היו הסבלות ולא על בני ישראל, אם כן איך מתרץ רש"י זה בלשונו "טורח משא מצרים", שעדיין גם עכשיו יכולים לטעות שהטורח משא הוא של מצרים, דהיינו שעל המצריים היה הטורח משא.

ואולי אפשר לומר שכוונתם בפירוש רש"י הוא שהטורח על בני ישראל הוא "משא מצרים", דהיינו שמצרים נתנו טורח זה על בני ישראל, דהיינו, שהם מחלקים השתי תיבות טורח-משא, שהטורח הוא בנוגע לבני", והמשא הוא של המצריים. אבל לכאורה הוא דוחק לפרש כן.

והוה לי' לרש"י לפרש לפי דבריהם בלשון ברור, דהיינו, "טורח משא של המצריים על בני ישראל", וכדומה ללשון זה. שמבאר שלא על המצריים היו הסבלות אלא על בני ישראל.

בהמשך להערה הנ"ל כתבתי, שאפילו אם נניח שתיבת "סבלות" יכולים לפרש הן על טורח משא והן על סתם עבודה, ואין שום סתירה

בין הכתובים, אבל אעפ"כ, לכאורה תיבת מעשיכם מתאימה יותר בפרשת שמות מתיבת סבלותיכם.

ואם כן, לפי זה צריך להבין: בפסוק כתיב (ה, ד) "...למה משה ואהרן תפריעו את העם ממעשיו, לכו לסבלותיכם". ולכאורה ה' יותר מתאים אם ה' כתוב להיפוך, דהיינו: "למה משה ואהרן תפריעו את העם מסבלותיו, לכו למעשיכם".

על שאלה זו כתבו המערכת, וז"ל: "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 עבודה יותר קלה מאשר להם". עכ"ל.

אבל נראה שקשה לתרץ באופן זה, שהרי בפסוק שאחרי פסוק זה אמר פרעה למשה ואהרן: "...והשבתם אתם מסבלתם". אבל מה שלא שאלתי בהערה הנ"ל, ושלכאורה צריך ביאור הוא: שבפסוק כתיב: "...והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים והצלתי אתכם מעבדתם וגו'".

שלכאורה היינו הך, דהיינו סבלת מצרים ועבדתם הם עניין אחד.

הרמב"ן כתב על זה, וז"ל: "יבטיחם שיוציא אותם מארצם ולא יסבלו עוד כובד משאם, והצלתי אתכם מעבודתם שלא ימשלו בהם כלל להיות להם במקומם למס עובד", עכ"ל. וכן כתב ה'אור החיים', וז"ל: "ואומרו והוצאתי וגו' נתכוון לסדר סדר הטובות כי בתחלה יקל עול סבולם, והוא אומרו והוצאתי אותם מתחת סבלות מצרים שהוא תוקף השעבוד, וזה היה תיכף ומיד במכת היאור נתפרדה חבילת נוגשים ושוטרים, אבל ישראל היו עובדים קצת כי אימת המצריים היתה עליהם ומעצמם היו עובדים עבודה קלה, וכנגד זה אמר והצלתי אתכם מעבודתם שתעקר עבודה מהם כל עיקר". עכ"ל.

ה'כלי יקר' כתב, וז"ל: "...ובהצלה ראה הקב"ה להצילם בהדרגה מעט מעט, מתחילה הצילם מן הדבר המסוכן ביותר והוא העינוי, ועליו נאמר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, כי הסבלות היינו העינוי כמ"ש "למען ענותו בסבלותם", ואח"כ הצילם מן העבדות ועליו נאמר "והצלתי אתכם מעבודתם..." עכ"ל.

ה'ספורנו' כתב, וז"ל: "והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים מיום התחלת המכות ישקוט השעבוד... והצלתי, ביום ביאת רעמסס שתצאו מגבולם". עכ"ל. וקרוב לזה כתב גם המלבי"ם בפירושו 'התורה והמצוה', אבל רש"י לא פירש כלום על זה.

ואולי אפשר לומר שרש"י אין צריך לפרש, מפני שזה בהתאם למה שכתוב בתחילת פרשת שמות (א, יד): "וימרו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים ובכל עבודה בשדה וגו'", הרי שגם שם נאמר שני דברים "בחומר ובלבנים", "ובכל עבודה בשדה", ובהתאם לזה כתב כאן: "והוצאתי אתכם מתחת סבלת מצרים והצלתי אתכם מעבדתם" - דהיינו "כל עבדה בשדה".

ויש להעיר שה'דבק טוב' פירש על פירש"י ד"ה "סבלת מצרים" הנ"ל, וז"ל: "קשה לרש"י, והלא בהדיא אמר אחר-כך, והצלתי אתכם מעבדתם. לכן פירש שזה קאי על שאר טרח שאינה מלאכה, ולכן מפרש רש"י סבלת כאן, ולא בפרשת שמות (א, יא)". עכ"ל. ולפי דבריו, מתורצת השאלה הנ"ל. אבל זה שכתב ה'דבק טוב': "לכן פירש שזה קאי על שאר טרח שאינה מלאכה", צריך עיון בדבריו, שהרי הלשון ברש"י הוא טורח משא מצרים, ולא סתם טורח. וגם לפי דבריו נמצא שסבלת קל יותר מעבודה, ולכאורה הוא להיפוך, כנ"ל.

וראיתי בספר 'יוסף הלל' שכתב על פירש"י זה, וז"ל: "כל המפרשים יגעו לפרש למה נטר רש"י לפרש תיבת סבלות עד כה, וכבר הוזכר כמה פעמים בפ' שמות, עיין עליהם. אמנם בדפנה"ר הנוסחא היא, סבלות, עול משא מצרים. הנה פירושו כאן אינו כלל מלשון טורח כמו הקודמים, רק הוא מלשון עול ושיעבוד". עכ"ל. אבל עדיין צריכים ביאור, גם לפי נוסחא זו, מה מכריח את רש"י לפרש כאן תיבת סבלת באופן אחר מבשאר מקומות.



שונות

הנפקת בולים – כבוד?

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'אגרות קודש' כ"ק אדמו"ר זי"ע חי"ח עמ' רכו בענין הדפסת בול ובו תמונת אדה"ז: "לדעתי מופרך הדבר, כיון שהבולים מתגלגלים סו"ס וכו' נוסף על הענין הכרחי שמכים על הבול והתמונה". ועד"ז

כתב שם חכ"ה עמ' עג בנוגע לכול לזכר אמו הרבנית: "פשוט שאין מקום (וכבוד כלל) להדפסת תמונה פ' בכול. ותמיהני על הי"א שכבוד גדול הוא . . להכות (ע"י חותם הדואר) תמונה זו שרוצים לכבדו! ולא עוד אלא שדוקא ע"י הכאה זו ממלא הכול (והתמונה) תפקידם!".

ויש להעיר שעד"ז נמצא בספרי הלכה מובהקים:

שו"ת 'אגרות משה' יו"ד ח"א סי' סט: "אם מותר לסחור בסטעמפס [בולים] של המדינות שיש סטעמפס שמצויר עליהן שתי וערב וכומרים . . ויש עוד טעם גדול בסטעמפס שהרי נעשו באופן שמבזין את הצורות דמלכלכין אותן בהפאצט [דואר] שרושמין עליו בחותם לפוסלו מלהדביקו עוד הפעם וגם שמשליכין אותם באשפות אחר שנוטלין משם את המכתבים, ואת שאינו נוהג בו משום אלוה אין לאסור...".

שו"ת 'ציץ אליעזר' חט"ז סי' כז: "אם יש להשתדל שינפיקו תמונות של גדולים וצדיקים על גבי בולים . . ועוד זאת, הא הרבה מהתמונות יתגלגלו לאחר מיכן ברחובות ובשווקים, ורוב העם לא ינהגו בם בכבוד הראוי, כי אם ההיפך מזה, וד"ל, ולכן לדעתי אין מן הצורך להשתדל להנפיק תמונות של גדולים וצדיקים ע"ג תמונות".



מכתבו של הרבי בנוגע לד"ח קרייזווירט

הנ"ל

ב'מוריה', אלול תשס"ב, שנה כד גליון רפו, עמ' צג כותב הרב פרופ' חיים ראזענבערג בקשר לגאון הרב חיים קרייזווירט ז"ל מאנטוורפן: "גדולי ישראל . . ניסו אמנם לשכנעו להקדיש את כשרונותיו יוצאי הדופן לריבוי התורה בארה"ב ולהעדיף זאת על-פני קהילה אלמונית באירופה, שאך זה עתה החלה להשתקם אחרי חורבן השואה. האדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל אף הגדיל לעשות וכתב בגלוי לבני עירונו בשנת תשי"ג, כי טוב יעשו אם ימצאו להם רב אחר ובלבד שלא לגרום להרחקתו מיבשת אמריקה 'בגלל ביטול תורה דאמריקה'...".

אגרת זו אינה מופיע בסידרת כ"ה כרכי 'אגרות קודש' של כ"ק אדמו"ר זי"ע.

ומי שיודע פרטים בנוגע להאמור או שיש בידו צילום האגרת בודאי יפרסמנה לתועלת הרבים.



בדין קימות מלך מפני רבו

הרב ישראל אליעזר רובין

שליח כ"ק אדמו"ר - אולבני, ניו יורק

איתא במסכת אבות פ"ו מ"ג: "הלומד מחבירו . . . ואפילו דיבור אחד, צריך לנהוג בו כבוד". ולכאורה, ברייתא זו ששנו חכמים בלשון המשנה, היא רק לשיטת רבי יוסי בנוגע להשבת אבידת רבו, ש'אפילו לא האיר עיניו, אלא במשנה אחת זהו רבו' (ב"מ לג ע"א), וזהו דלא כהלכתא, שהרי הרמב"ם והשו"ע פסקו כרבי יהודה שחייב רק ברבו מובהק "שרוב חכמתו הימנו"?

וי"ל דאדרבא, לשון 'צריך לנהוג בו כבוד' (ולא 'חייב לכבוד', כדיוק המד"ש) משמע שהלכה כרבי יהודה שאינו חייב ממש, והוא רק מדת חסידות במסכת אבות.

ואולי מדיוק זה פסקו הרמב"ם והשו"ע שהלכה כרבי יהודה (ולא כרבינו חננאל וראב"ה שפסקו כרבי יוסי, שהרי בכלל, הלכה כרבי יוסי נגד רבי יהודה).

וראה יו"ד (סימן רמב סק"ל) שיש לכבד רבו שאינו מובהק רק בקימה וקריעה, וזה מתאים למעשיות האמוראים 'כגון רב חורה דאסברא זוהמא ליסטרוך' ושמואל 'קרע מאניה' שבסוגיית הגמרא סוף פרק המפקיד, וכתב הרמ"א שכל זה רק חומרא לבד.

'שכן מצינו בדוד מלך ישראל'

אבל אם אינו חיוב ממש, אלא רק הידור, לכאורה קשה, איך נהג דוד מלך ישראל כבוד באחיתופל, הרי מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול? ומצד קושיא זו הכריח התפא"י שזהו חיוב ממש, ולא רק מדת חסידות כהרמ"א.

וכן שואלת הגמרא בכמה מקומות שאין כבוד המלך מחול, ותירצו שמותר רק למצווה, כשמוחל כבודו לחלוץ ולייבם, או לעמוד מפני ספר תורה, וכן מצינו (שמואל ב) שהיה 'דוד מפזז ומכרכר לפני ה' כאחד האמהות, וענה למיכל שהתלוננה: 'ונקלותי עוד מזאת והייתי שפל בעיני'.

וביאררו תוס' (סוטה מא, ב) שזהו רק כשמכבד את התורה עצמה ולא מכבד אדם, כקושיית הגמרא איך קם יהושפט לפני ת"ח וקראו רבי, או כאגריפס שעבר מלפני הכלה?

וביהושפט תירצו בגמרא שנהג כבוד בתלמידי חכמים רק בצינעא (כתובות קג, רמב"ם מלכים פ"ה ה"ב), והרי דברי דוד שקבעו בתהילים לכל כבפרהסיא?

ואולי יש לדחוק ש'אתה אנוש כערכי אלופי ומיודעי' זהו כבצינעא, שרק סיפר מה שקרה ביניהם בפרטיות, וכן מצינו בדוד שאמר 'מפיבוסת רבי' (ברכות ד, א).



הערות ל'היום יום' - כו שבט

הרב מיכאל אהרן זעליגזאן

מגיד שיעור במתיבתא

ב'היום יום' כו שבט, כתב כ"ק אדמו"ר וז"ל: "אהבה איז דער רוח החיים אין עבודת החסידות, דער חוט המקשר חסידים איינעם מיט דעם אנדערען, און דער חוט המקשר רבי מיט חסידים און חסידים מיט רבי'ן. עס איז הן בדרך אור ישר הן בדרך אור חוזר, האט קיינע מחיצות ניט, און עס איז העכער פון דער הגבלה פון מקום וזמן".

ויש לומר ע"פ מ"ש בהמשך חה"ש תרנ"ה, וכן המשך דר"ה תש"ה, בענין החיות דרצוא ושוב, שיש במלאכים למעלה, וכן בנבראים וכמו"כ בחיות אלקי שבעולמות וכו', שכמו"כ הוא בנוגע ליחס שבין רבי וחסיד, שחסיד בדוגמת ניצוץ לגבי רבו, ובמילא מתעורר ברצון חזק (רצוא) להתקשר לרבו ולהיות איתו בצוותא חדא, בכל הזמנים, ועפ"ז יומתק ג"כ במ"ש: "אור ישר", ו"אור חוזר" שמורים על ענין הרצוא ושוב.

"האט קיינע מחיצות ניט און עס איז העכער פון דער הגבלה פון מקום וזמן" - וי"ל שבזה מרומז שאין שום מניעה מצד עולם [מקום]; שנה [זמן]; נפש [האדם]. "האט קיינע מחיצות ניט" - מצד פעולת האדם (ע"ד מ"ש באגה"ת פ"ה כמו שהוא למעלה). "העכער פון דער הגבלה פון מקום וזמן" - היינו מצד עולם [מקום]; שנה [זמן].



המשך ההילולא – ד"ה באתי לגני תש"י

הנ"ל

"המשך זה ניתן להדפיס ע"י כ"ק מו"ח אדמו"ר והתחלתו - הוא המאמר באתי לגני - ללמדו ביום יו"ד שבט (יאצ"ט של אמו זקנתו נ"ע זי"ע) . . המאמר הובא מבית הכורך ביום וא"ו ט' שבט. כשהבאתי הקונטרס לכ"ק מו"ח אדמו"ר מצאתיו בחדרו . . יושב על כסאו אצל שלחנו והסידור פתוח לפניו סיום הודו להוי' והתחלת פתח אלי'. הנחתי הקונטרס על השולחן, ונענע בראשו בתנועה של אישור ושביעת רצון" (הקדמה לקונט' "באתי לגני" ה'תש"י).

בהקדמה זו מוזכר יום וא"ו ט' שבט: ולכאורה צ"ל למה לא נזכר כאן שזה ה' בעש"ק ?

וי"ל בדא"פ ע"פ המבואר בשיחת יו"ד שבט תש"כ בנוגע למכתב כללי של ו' שבט תש"כ, שהרבי מבאר הדיוק של התאריך "יום שישי בשבט", והיינו להזכיר על ספירה השישית, מדת היסוד, מדתו של כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ. ועפ"ז י"ל ג"כ בנוגע לדיוק מספר היום שזה יום וא"ו.

סיום הודו להוי' והתחלת פתח אליהו: וי"ל בהקדם המנהג שאמירת הודו אומרים בכל עש"ק לבד כשזה ביו"ט או בחוה"מ. וע"פ המבואר בשם הבעש"ט [מובא בשיחת יו"ד שבט תשכ"ה] שמזמור זה נסדר בתור הודאה שעברו בשלום דרך כל הענינים שהיו במשך ימי השבוע והבירורים דאז.

הנה ע"פ המבואר בשיחת רבינו בקשר לכ"ב שבט [סה"ש תשנ"ב], שביו"ד שבט תש"י נסתיים שלב הראשון של הכנת העולם להגאולה, "צופוצן די קנעפלאך", במילא נמצא שזהו לאחר מזמור הודו וגו', שתוכנו גמר עברו בשלום מהבירורים וכו', וכבר לפני "פתח אליהו" וכפי שרבינו אמר פעם שזהו הרמז להגאולה, הפתיחה שע"י אליהו הנביא, מבשר הגאולה.

