

ב"ה

שי"פ כי תשא

ה'תשס"ג

גליון יג [תתנה]



נוס של תנחומין

משתתפים אנו בכל לב בצערו ובאבלו
של ידידנו היקר והאהוב
איש החסד ופאר המדות
חבר המערכת במסירה ונתינה
לבו פתוח תמיד
ורב פעלים לסייע להצלחת והפצת הקובץ

הת' יוסף יצחק שי' קאנעלסקי

על פטירת אחותו בת שבע ע"ה

ושולחים אנו את תנחומינו הכנים
לכל המשפחה הנכבדה שיחיו

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים
ולא תוסיפו לדאבה עוד
ומעתה אך טוב וחסד הנראה והנגלה ימצאכם תמיד
עדי נזכה במהרה לגאולה השלימה
והקיצו ורננו שוכני עפר

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5..... חוזרין כל המשפטים בימיו
7..... עתידה אשה שתלד בכל יום
8..... גן עדן - לעתיד לבוא
11..... ביאת אליהו בספר "הלכות הלכות"
14..... "ושרותיהם מניקותיך" באיזו תקופה? [גליון]

לקוטי שיחות

- 16..... האם נגנז ביהמ"ק
17..... השמחה דפורים קטן - דוקא בשנה מעוברת?
19..... קבלת עול או שכל
20..... האם כורש הי' יהודי [גליון]

שיחות

- 21..... יארצייט שחל בשבת - מקדימין או מאחרין [גליון]
22..... מכירת המצוות בשבת בראשית [גליון]

נגלה

- 23..... מענה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
24..... בגדר ספק ספיקא
25..... בדין המפרש והיוצא בשיירא
27..... "ספק על ספק לא על" לשיטת אדה"ז
29..... החידוש בדין הבודק צריך שיברך
33..... "אקדומי פורענות לא מקדמי"
41..... 'בתר בתרא' בדבר שיש לו מתירין
45..... בדיקה על הספק נתקנה
48..... בדין ספק חמץ בפסח
51..... החיבור דקידוש והבדלה ע"י ברכת האש

חסידות

- 53..... חילוק הדרגות בעבד כנעני
54..... בענין אחליפו דוכתייהו
57..... משה ואליהו, מי יותר נעלה?
57..... אופן גאולת פורים

- 58 נצחיות הנבראים [גליון]
 59 אמיתית עבודה דקב"ע - בעבד נאמן דווקא [גליון]

הלכה ומנהג

- 60 ציונים בשולחן ערוך אדה"ז
 61 לקיחת ויטמינים בשבת
 64 הידור מצוה, במצא אחרת נאה הימנה
 68 נכרי החולב ומגבן בשבת בשביל ישראל
 69 שפיכת מעט יין בכוס של ברכה
 71 כוס דברה"מ והבדלה אצל הרבי
 72 מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית [גליון]
 74 בענין טלטול ברה"ר ובכרמלית ביו"ט [גליון]

פשוטו של מקרא

- 74 ואל קין ואל מנחתו לא שעה
 77 מבן עשרים שנה ומעלה

שונות

- 78 נישוק הציצית ו' פעמים
 79 אין לאדם רשות על גופו
 79 ציוני מראי-מקומות בספרים
 80 מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית [גליון]
 81 הקדמה לספר קדושה ברמב"ם
 82 אחד היה הרמב"ם [גליון]
 86 דביקותו של אדמה"ז [גליון]
 86 ענין הגלגולים בשם הבעש"ט [גליון]

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לקראת ש"פ פקודי,
 יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', אדר"ח אדר ב'

מספר הפאקס למשלוח הערות

[(718) 773-4115] או [(718) 756-3411]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

חוזרין כל המשפטים בימיו

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברמב"ם הל' מלכים רפ"א: "המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות בית דוד לישנה הממשלה הראשונה, ובונה מקדש ומקבץ נדחי ישראל, וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות ועושין שמטין ויובלות, ככל מצותן האמורה בתורה וכו'". עכ"ל.

ובלקו"ש ח"ח ע' 227 בהערה 49 ביאר, דמ"ש: "מקריבין קרבנות ועושין שמטין ויובלות", הם תוצאה מב' הענינים שכתב לפני זה "ובונה המקדש" (ובמילא "מקריבין קרבנות") "ומקבץ נדחי ישראל" (ובמילא "עושין שמטין ויובלות" כו', שזהו כאשר כל ישראל יושבים על אדמתם). וממשיך וז"ל: "ואולי מש"כ "חוזרים כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם", הוא מענין הא' שכתב "להחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה". אבל צ"ע השייכות, שהרי לכאורה הכוונה ב"כל המשפטים", היינו התלויים בסנהדרין - ד' מיתות ועוד (ראה סנהדרין נא, ב, ובפרש"י שם ד"ה "הלכתא") שחוזרין בביאת המשיח (ישעי' א, כו). אבל ראה רדב"ז הל' סנהדרין פי"ד הי"ב "שהוא (משיח) יסמוך בי"ד הגדול וכו'". עכ"ל. ובשוה"ג מביא מכת"י אוקספורד "מקודם שהיו מקריבין", דלפי"ז הרי זה פירוש לוחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, (שהוא בזה ש)מקריבין קרבנות ועושין שמטין וכו', ולא ענין בפ"ע, ואח"כ מביא גירסת כת"י "ומקריבין" (בוא"ו), וכ"ה ב'קריית ספר' שם, עיי"ש.

והנה במפרשים שם הקשו על הרמב"ם, דמה שכתב שחוזרין כל המשפטים בימיו, סותר למ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש סנהדרין פ"א מ"ג, שהוכיח שם שיהיו בי"ד סמוכין עוד לפני ביאת המשיח (ראה ב'ס' המפתח' ברמב"ם פרנקל שם). ובלקו"ש ח"ט ע' 105 הערה 74 משמע, דנקט שכן סב"ל להרמב"ם גם בס' היד, וציין שם למ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין פי"ד הי"ב: "וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחלה

ומשם נעתקים למקדש" (ולא כדעת הרדב"ז שם, עיי"ש). וראה גם בס' 'מרכבת המשנה' הל' מלכים פ"א ה"ג.

ובס' 'מעשי למלך' (הל' ביהב"ח פ"א ה"א סוף אות יז, ה"ד) תירץ, דאין כאן סתירה כלל, דכוונת הרמב"ם דרק בביאת משיח כשיבנה ביהמ"ק ואז תהא ישיבתן של הבי"ד סמוך לעזרה ולמזבח - ידונו דיני נפשות (וכמ"ש בהל' סנהדרין פי"ד הי"א ד"אין דנים דיני נפשות אלא בפני הבית, והוא שיהי' בי"ד הגדול בלשכה שבמקדש, שנאמר בזקן ממרא לבלתי שמוע אל הכהן או אל השופט, מפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב על גבי המזבח, יש דיני נפשות, והוא שיהי' בי"ד הגדול במקומו"). נמצא דשפיר י"ל דבי"ד הגדול יהי' עוד לפני ביאת המשיח, אבל אכתי אין כל המשפטים חוזרין שהן דיני נפשות, וזה יהי' רק ע"י מלך המשיח.

וראה לקו"ש חל"ב פ' צו א' בהערה 55, שכתב דהא דבי"ד יושבין בלשכת הגזית ומשם הוראה יוצא לכל ישראל, י"ל דזה אינו מדיני וגדרי ביהמ"ק, אלא דין בסנהדרין, כי סנהדרי גדולה צריכה להיות סמוכה לשכינה וכו'. ולפי זה הרי יש לפרש כוונת הרמב"ם כמ"ש: "וחוזרין כל המשפטים בימיו כשהיו מקודם, מקריבין קרבנות וכו'", שכל זה הוא תוצאה ממ"ש "ובונה המקדש" (ובפרט לפי הגירסא "ומקריבין" - (בוא"ו)), דרק ע"י בנין המקדש חוזרין כל המשפטים כנ"ל, כיון דרק אז ישנה השלימות שבבי"ד הגדול, וגם מקריבין קרבנות.

ויש להוסיף בזה במ"ש בלקו"ש חל"א פ' תרומה ג' (צויין שם בשוה"ג), שהביא דברי הזהר (ח"ג קסא, ב): "ירושלים . . . אסחרא להר הבית וכו' ואינון עזרות סחרן ללשכת הגזית, דתמן סנהדרין גדולה יתבין כו'". ומבאר (סעי' ד) שהזהר לא נחית כלל לבאר העשר קדושות שבמקומות אלו (כדאיתא במסכת כלים פ"א מ"ו), כ"א לבאר עצם החפצא דמקומות אלו, דחלות שם הר הבית תלוי בחפצא ד"עזרת ישראל". וכן בנוגע לעזרות, דחלות של עזרות תלוי בגדר דלשכת הגזית, דתמן סנהדרי גדולה יתבין, דאי"ז רק נתינת סימן על מקומה דלשכת הגזית, אלא לבאר הגדר של העזרות, שהוא עי"ז שסנהדרין יתבין שם, וחלות שם לשכת הגזית תלוי בחפצא דמזבח, וכמארז"ל (מכילתא ס"פ יתרו) שמקום הסנהדרין "אצל המזבח", עיי"ש.

ובאמת מובא כן בכ"מ בשם הגרי"ד ז"ל סולוביצ'יק (ראה בס' 'ברכת יצחק' סנהדרין סי' ל, ובס' 'גן שושנים' סי' נ, ובס' 'מאורי ציון'

ע' לד) שאמר ג"כ דישיבת בי"ד הגדול בלשכת הגזית, אינו דין בהכשר שם בי"ד לבד, אלא הוה קיום בבית המקדש, שיהא בי"ד הגדול יושבין שם. והוכיח זה מהמשנה סוטה מח, א, דמשגלתה סנהדרין בטלה שיר בית משתאות, וזהו אחת מסדר הגזירות שגזרו על חורבן הבית. הרי חזינן, דגלות הסנהדרין חשיבה כמקצת חורבן הבית, וכדמשמע מהרמב"ם הנ"ל: "ומפי השמועה למדו שבזמן שיש כהן מקריב ע"ג מזבח, יש דיני נפשות, והוא שיהי' בי"ד הגדול במקומן". דנראה מזה דבי"ד במקומן וכהן הוה חדא דינא שכללם יחד בהלכה אחת. ועוד, שהתחיל באין דנין דיני נפשות אלא בפני הבית, והוא שיהי' בי"ד הגדול במקומן, כי ישיבת בי"ד הגדול בלשכת הגזית, אינו רק הכשר בהבי"ד, אלא דהוה קיום במקדש, ורק כשהמקדש והבי"ד הוא בשלימות דיינינן דיני נפשות.

דמבואר בזה, דלדעת הזהר ישיבת הסנהדרין בלשכת הגזית אכן נוגע בדיני וגדרי ביהמ"ק, דחלות שם עזרות תלוי בגדר דלשכת הגזית, וכן לשכת הגזית תלוי' במזבח. ולפי הנ"ל מהגר"ס גם לדעת הרמב"ם הוא כן. ולפי"ז יש לפרש דחוזרין המשפטים וכו', הוא המשך לבנין ביהמ"ק, לא רק כפי שנת' שהוא תוצאה מבנין ביהמ"ק כמו בקרבנות, שאז יש שלימות בסנהדרין, אלא גם שזה מוסיף שלימות בבנין המקדש עצמו.



עתידה אשה שתלד בכל יום

הנ"ל

בגליון תתיז הובא מאמר רז"ל (שבת ל, ב) "עתידה אשה שתלד בכל יום". ופירש"י: "ביום שהרה זה יולדת ולד אחר וכו', וכיון שמשמשת בכל יום, נמצאת יולדת בכל יום". וכבר הקשו המפרשים, דאיך יתכן שמשמשת בכל יום, הרי טמאה טומאה לידה מלידה הראשונה? והובא שבאגרות קודש חכ"ג ע' רצו כתב הרבי דאדה"ז כבר תירץ קושיא זו באגה"ק סכ"ו במ"ש "מביאה אחת" תהי' אח"כ הלידה כמה ימים, עיי"ש. וראה בזה גם בס' שיעורים בס' התניא אגה"ק ע' 1675.

אבל אכתי קשה לפי רש"י, שכתב בהדיא שמשמשת בכל יום? והובא שם דלרש"י יש לתרץ דמאמר רז"ל סב"ל כמ"ש במדרש 'שוחר טוב' (תהילים מזמור קמו): "מהו מתיר אסורים - אין איסור גדול מן הנדה, שהאשה רואה דם ואסרה הקב"ה לבעלה, ולע"ל הוא מתירה".

וסב"ל לרש"י שכן הוא גם בנוגע לטומאת לידה, וכן תירצו בכ"מ. אבל ראה לקו"ש חי"ד ואתחנן ב' סעי' ז' ובהערה 58, דלאחר שהביא מדרש הנ"ל כתב וז"ל: "וראה אגה"ק סכ"ו, שלע"ל יצטרכו לידע דיני טומאת יולדת, ואינו מזכיר טומאת נדה וכו'". עכ"ל. דמשמע מזה, דאדה"ז מחלק בין טומאת נדה לטומאת יולדת, ומתיר אסורים קאי רק על איסור נדה, משא"כ לדעת רש"י אין חילוק ביניהם, עיי"ש בארוכה.

ואולי יש לבאר בזה, דבפסחים ט, א, בתוד"ה "בשפחתו" הביאו רא"י מבריייתא דתו"כ פ' תזריע, דגם שפחה מטמאה בלידה מדכתיב "אשה". אבל ביבמות עד, ב, ובע"ז מב, א, ונדה טו, ב, כתבו התוס' דילפינן לה מהגז"ש ד"לה לה מאשה", שמשם ילפינן דכל מצוות שנשים מצוות גם עבדים ושפחות מצווין, וא"כ ה"ה טומאת לידה. ובקו"ש שם כתב די"ל דהבריייתא לא ניתא לי' ללמוד מ"לה לה", דיש לחלק טומאת לידה שאני, שהטומאה באה מחמת הולד הנולד, וכיון דבשפחה הולד אין לו חיים, שאין הולד מתייחס אחרי האם, לכן י"ל דליכא בה טומאת לידה, כיון דאין זה וולד שלה, במילא אין לה טומאה. אבל למ"ד דילפינן דין זה מ"לה לה", סב"ל שאין הטומאה באה מצד הולד, אלא עצם הלידה גורמת הטומאה, ובמילא אין נפק"מ אם הולד מתייחס אחרי' או לא, דסו"ס יש בה לידה, ובמילא שפיר ילפינן מלה לה, עיי"ש (וראה בגליון הקודם (ע' 28) מ"ש בזה ידידי הרה"ג מוה"ר י"ל ש"י שפירא, ואכמ"ל).

ולפי דבריו יש לבאר, דאי נימא דטומאת לידה הוא מצד הולד, נמצא דאינו דומה לטומאת נדה, שהיא טמאה מצ"ע, במילא יש לחלק ביניהם וכדעת אדה"ז. אבל אי נימא שהיא טומאה מצ"ע, ולא מצד הולד, י"ל שאין מחלקים ביניהם, וכפי שנת' לדעת רש"י.



גן עדן – לעתיד לבוא

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בסה"מ עטר"ת בד"ה "להבין ענין הילולא דרשב"י", מבאר כמה פרטים בהחילוק שבין ימות המשיח לתחיית המתים. וא' מהחילוקים הוא בנוגע לגופים, שבימיה"מ "הרי יהיו גופים שיולדו מאב ואם גשמיים וכו', וידוע שיהי' אז אריכות ימים, וכמ"ש והנער בן מאה שנה ימות כו', ומ"מ יהי' מיתה שזהו זיכוך הגוף, דהגם שלא יהי' בו

תערוכות רע, מ"מ מאחר שנולד מאו"א גשמי בתאוה גשמית כנ"ל, יצטרך לזיכוכ זה האחרון שיזדכך מגשמיותו ומטבעו לגמרי כו'. אבל בתחה"מ יעמדו נשמות בגופים שיחיו בטל תחי' כו', וע"כ יהיו גופים קדושים וטהורים לגמרי וכו', ויחיו חיים נצחיים".

ומבואר מזה, דהענין דחיים נצחיים יתחיל רק בהזמן דתחה"מ, אבל בימיה"מ עדיין יהי' הסדר הרגיל של מיתה. אמנם לאחרי שיאריכו ימים "בן מאה שנה" - ואפילו באלו שיוולדו לאחרי ביאת מ"צ, עד שתסתיים התקופה דימיה"מ ויהי' תחה"מ הגדולה של כלל ישראל (ועד"ז מבואר ומפורש בכו"כ דרושים, ראה ד"ה "ואתם הדבקים" תרפ"ו, ובכ"מ בדרושי אדמו"ר האמצעי, ועוד).

ואמנם בפשטות היה נשמע מהשיחות בשנים האחרונות, שתיכף ומיד לאחרי ביאת משיח צדקנו יהיה הסדר דחיים נצחיים, ויהיה מיד "ובלע המות לנצח" וכו'. אבל י"ל שזה לפי משנת כ"פ בקשר לתחה"מ, שגם היא יכולה להיות תיכף ומיד לאחרי ארבעים רגעים וכו' וכידוע, אבל בהדרושים שמדברים לפי הסדר הפשוט, שתחה"מ באה משך זמן לאחרי ביאת מ"צ, הרי שבהם מבואר דבימיה"מ כן יהי' ענין המיתה. (וכל השאלה דלקמן היא לפי המבואר בדרושים אלו).

[ולמעשה, דסו"ס גם בתורתו של נשיא דורנו מצינו בענין הערי מקלט דלעת"ל, בלקו"ש חכ"ד פ' שופטים שמדבר בפשטות לא רק על מיתה טבעית לע"ל, אלא אפילו הריגה בשוגג ע"י אדם אחר, ע"ש. אבל לאידך בד"ה "להבין ענין הלולא דרשב"י" התש"מ, שמבאר אותם ענינים שבמאמר דעטר"ת, משמיט כל הקטע הנ"ל על ענין המיתה בימיה"מ, וי"ל, ואכמ"ל].

ולכאור' צ"ב, מהי טיבה וענינה של מיתה זו בימיה"מ ביחס לנשמת האדם. דגם אם הגוף צריך להזדכך מגשמיותו, וזה נעשה דוקא ע"י ענין המיתה "ואל עפר תשוב" וכו', אבל הנשמה לאחרי שתיפרד מהגוף, בפשטות צריכה לילך לג"ע, והיות שכאן בעוה"ז דימיה"מ יהיה הגילוי דסוכ"ע, ובג"ע מאיר רק אור הממכ"ע שהוא באין ערוך לגמרי לגבי אור הסוכב, ונמצא שע"י עליית הנשמה לג"ע נעשה בה ירידה גדולה, והלא כל ענין הג"ע זהו ענין של שכר להנשמה, ולא ההיפך מזה!

ואף שגם בזה"ז הרי אמרו חז"ל "יפה שעה אחת בתשובה ומע"ט בעוה"ז מכל חיי העוה"ב", ומבואר ע"ז בהדרושים, משום שע"י התו"מ בעוה"ז ממשיכים את אור הסוכב, ו"כל חיי העוה"ב" (להפי')

דקאי על ג"ע) הוא רק ממלא - אבל בזה"ז הרי מה שממשיכים אור דסוכב הוא בהעלם, וממילא "הגילויים דג"ע וכו' הם שכר וגמול על העבודה דעוה"ז, לפי שיהי' בגילוי" (לשון כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע בסד"ה "כי ישאלך" ה"ש"ת). אך בימוה"מ, שבעוה"ז יאיר אור הסוכב בגילוי, איזה שכר הוא להנשמה לעלות למקום שבו מאיר (אמנם בגילוי, אבל רק) אור הממכ"ע?!

ואין לומר שאז יאיר אור הסוכב בגילוי בכל מקום, וממילא גם בג"ע יתגלה אור הסוכב, דמפורש להדיא בד"ה "וישב יעקב" העת"ר (המשך בששה"ק תער"ב עמ' תשפב) דאינו כן, דבנוגע לגילוי דימוה"מ כתב "שלא יהי' הגילוי לכללות הנשמות שהיו בעולם, כ"א להנשמות שיהיו בעת ההיא בעולם". וכמו"כ מבואר בכלל, דהגילוי דימוה"מ יהי' לנשמות בגופים דוקא, וכידוע הביאורים ע"ז בכ"מ בדא"ת. אשר מזה מובן ג"כ שלא שייך לומר שהנשמה תישאר כאן בעוה"ז - בימוה"מ - לאחרי שתיפרד מהגוף, ויתגלה לה אור הסוכב בלי הגוף. וע"כ שמקומה יהי' אז בג"ע (והיות שאז לא יהי' צורך לנקותה מהענינים הבלתי רצויים וכו' כבזה"ז, הרי שתיכף ומיד תיכנס לג"ע) והרי"ז ירידה גדולה מאיגרא רמה וכו', ממצבה בגוף כאן בעוה"ז, למצבה בג"ע?!

ואוי"ל הביאור בזה, ע"פ מ"ש אדה"ז באגה"ק סי"ז בנוגע לגילוי דתחה"מ, שבשביל שהוא יתגלה בגוף, צריך להיות "גוף זך וצח אחר התחי". אך יש לזה עוד תנאי, והוא נוגע לנשמה, וזלה"ק: "אך א"א להגיע למדרגה זו (הכוונה להגילוי דתחה"מ - י.ק.) עד שיהא בג"ע תחלה, להשיג בחי' חכמה עילאה [כל חד] כפום שיעורא דיליה, וטל תורה מחייהו".

ועד"ז נת' ג"כ בד"ה "היושבת בגנים גו" תשי"ג (סה"מ מלוקט ח"ב עמ' רפו ואילך), שאע"פ שהגילוי דלע"ל "הוא נעלה הרבה יותר ועד באין ערוך מהגילוי דג"ע", מ"מ בכדי לקבל גילוי אור הסוכב דלע"ל, הוא דוקא ע"י קדימת הגילוי דאור הממלא שבג"ע. ובס"ח שם מבאר הטעם לזה: "כיון שהסוכב ומכ"ש העצמות הם למעלה מגילוי, לכן הגילוי שלהם לע"ל הוא ע"י קדימת אור הממלא (שמאיר בג"ע), שענינו (דאור הממלא) הוא גילוי, ולכן על ידו דוקא, גם הענינים שמצד עצמם הם בגדר העלם, נמשכים בגילוי" (ולכאורה צע"ק, שבכל המ"מ שם במאמר לא נזכר כלל דברי אדה"ז באגה"ק הנ"ל).

ועפ"ז אפ"ל, דגם אם נאמר שה"עלי" לג"ע בימיה"מ, היא בעצם "ירידה" לגבי הגילוי שיהי' בעוה"ז אז, אבל היא "ירידה צורך עלי", דבכדי שהנשמה תוכל לקבל את הגילוי דתחה"מ בפנימיות, שהוא נעלה הרבה יותר מהגילוי דימיה"מ, כדאי לה "לרדת" לג"ע למשך זמן (כיון שזהו תנאי כנ"ל - איך שלא יהי' הביאור בזה - אבל במה שהובא לעיל הרי מפורש שזהו תנאי הכרחי) בכדי שעי"ז תהי' "כלי" לקבל את הגילוי בתחה"מ.

או י"ל בסגנון אחר קצת: דבאמת אין בזה כ"כ ירידה, די"ל (לפי מ"ש לעיל מהמאמר "היושבת בגנים"), דבאמת הגילוי דימיה"מ לא יקלט כ"כ בפנימיות לנשמות שיהיו בגופים, שעדיין לא נודככו לגמרי (ובפרט לאלו שנולדו, ועאכו"כ נתגדלו לפני ביאת מ"צ), וגם הנשמות עצמן עדיין! לא היו בג"ע ליהנות מזיו תורתן ועבודתן. ורק אלו שיהיו אז בימיה"מ לאחרי התחי' והשהות בג"ע, כהאבות ומרע"ה וכיו"ב, להם יהיו "כלים" לקבל הגילויים דימיה"מ במלואם ובפנימיות וכו', וממילא כשיעלו לג"ע לקבל בלי גופים את הגילוי דאור הממלא בפנימיות, אולי יהי' בזה מעלה מסויימת על הגילוי שהי' להם בתור נשמות בגופים בעוה"ז דימיה"מ. ואף שזהו חידוש גדול לומר כן (ובכ" האופנים שנת' ישנו חידוש), אבל לע"ע לא מצאתי ביאור אחר בזה, ובודאי אם יש למי מהקוראים איזה ביאור בזה, לא ימנע טוב וכו'.



ביאת אליהו בספר "הלכות הלכות"

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

ב'הדרן על הרמב"ם - ש"פ ויקהל תשמ"ו' (לקו"ש חכ"ז עמ' 249 ואילך), מקשה כ"ק אדמו"ר: "בסיום ספר משנה תורה מבאר הרמב"ם

(1) ולכאור' הוא דוחק גדול לומר, שמספיק לזה מה שכל נשמה היתה בג"ע לפני שירדה לעוה"ז, ואז האיר לה אור הממלא, אפי' שעדיין לא האיר לה זיו תורתה ועבודתה, ואפי' שכבר שכחה כל מה שהיה שם בירידתה למטה (עכ"פ אצל רובא דרובא מהנשמות). ובפרט שבאגה"ק אומר מפורש "עד שיהא בג"ע תחלה להשיג בחי' חכמה עילאה כפום שיעורא דיליה", שמורה ברור דקאי הגילוי בג"ע לאחרי העבודה בתו"מ בעוה"ז.

באריכות גדולה את מצב העולם בימות המשיח, ומקדיש לזה פרק שלם.

"וצריך להבין: הרי כל הענינים שבספר משנה תורה הם הלכות (כמ"ש הרמב"ם בהקדמתו), שענינם הוא פסק דין בנוגע למעשה. ואינו מובן, היאך שייך לומר על ענין הנ"ל (תיאור המצב שיהי' בימות המשיח) שזהו הלכה, מהי הנפקותא בנוגע לפועל מביאור מצב זה?"

ומתרץ, "שהחיוב להאמין בביאת המשיח ולחכות לביאתו כולל גם כל המעלות שיהו אז. ועפ"ז מובן, שתיאור המצב דימות המשיח הוא (לא רק סיפור דברים, אלא) הלכה, פסק דין הנוגע למעשה בפועל - שיש חיוב להאמין ולחכות (לא רק לכללות ביאתו של משיח אלא גם) למצב זה בכל הפרטים המנויים ברמב"ם."

ובהמשך מבאר טעם הדבר: "...ועפ"ז יובן מה שהרמב"ם מאריך בתיאור מצב העולם שיהי' בביאת המשיח - אף שהתיאור דמצב העולם הוא לכאורה רק תנאי (ענין צדדי) שע"ז יהי' אפשר קיום התומ"צ בשלימותן - כי בזה שהעולם יהי' במצב כזה - מתבטא השלימות דתומ"צ שפועלים גם בעולם, ולכן נכללים גם פרטים אלו בהחיוב דאמונה בביאת המשיח". ועיי"ש בארוכה.

והנה, הל' בשיחה היא שהרמב"ם "מקדיש לזה פרק שלם", והיינו, פיי"ב מהל' מלכים. אבל, הביאור שבשיחה מתרץ לכאור' רק כמה הלכות מתוך פרק זה, ולא כולם.

דהנה, בה"ב שם כתב הרמב"ם ע"ד ביאת אליהו: "יראה מפשוטן של דברי הנביאים שבתחילת ימות המשיח תהיה מלחמת גוג ומגוג כו'. ויש מן החכמים שאומרים שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו. וכל אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם היאך יהיו עד שיהיו כו'". ועיי"ש באריכות דבריו.

וצ"ע, מה כל פרטים אלו נוגעים להלכה? ובודאי שאי אפשר לומר על הלכה זו - כהביאור שבשיחה - שיש חיוב להאמין בכך ש"אלו הדברים וכיוצא בהן לא ידע אדם היאך יהיו עד שיהיו..." וכמובן.

והנה לכאור' הי' אפ"ל שכל הלכה זו באה על צד השלילה, היינו, שהלומד את דברי הרמב"ם על חזקת משיח ומשיח ודאי כו' וכן על זה שביאת המשיח אינה צ"ל באותות ומופתים, היה יכול להתפלא על כך שהרמב"ם מתעלם כליל מכל ענינו של אליהו, והי' מקום לבעל דין לחלוק על ד' הרמב"ם -

ולכך הבהיר הרמב"ם, שאף שמבואר בנביאים בדבר ביאת אליהו כו', הנה באמת אין זה מפריע להאמונה בביאת המשיח בכל יום, כיון שאלו הדברים הם סתומים כו', ואינם עיקר בדת, וממילא אין להקשות מהם על ההלכה שהגדיר בדבר ביאת המשיח. - אבל באמת לא התכוון הרמב"ם ללמדנו כאן על עצם ביאת אליהו וגדרה, שאין לזה מקום בספר הלכות, אלא רק לשלול קושיות ותמיהות.

אבל לפ"ז ה' הרמב"ם צריך לכתוב בקיצור, שכל דברי ההגדות כו' בענין ביאת אליהו אין להקשות מהם - ולא היה צריך לפרט כלל שיש ב' דעות בזה!

וה' אפ"ל באו"א, שכיון שהרמב"ם כתב והדגיש שביאת המשיח אינה באה לשנות מנהגו של עולם, ולאידך גיסא - סוכ"ס ישיבת רשעי גוים עם ישראל היא לכאור' חידוש במנהגו של עולם, ומכ"ש ידיעת דברים הסתומים כו', ואיך אפ"ל על שינוי עצום כזה שאינו שינוי מנהגו של עולם?

ולכן כ' הרמב"ם שעוד לפני ביאת המשיח יבוא אליהו "לישר ישראל ולהכין לבם", ובמילא לא יבואו חידושים אלו בבחינת שינוי ונס באופן פתאומי, כיון שבנ"י כבר יהיו מוכנים לכך. (וראה עד"ז בלקו"ש ח"ל ע' 172 הע' 29).

אבל זה מבאר רק את עצם כתיבתו אודות ביאת אליהו, ועדיין אין בזה ביאור על מה שמפרט שבא לעשות שלום בעולם, דלמאי נפק"מ להלכה מיהו זה שיעשה את השלום בעולם [ובפרט שמשמעות דבריו בה"א שם היא קצת שונה. ואכ"מ]? ! וכן אינו מבואר מה שמביא השיטה השני', "שקודם ביאת המשיח יבוא אליהו", היינו לבשר על ביאת המשיח, דלמאי נפק"מ לנו לדעת זאת?

ואולי אפ"ל בנוגע לפרט זה של "קודם ביאת המשיח יבוא אליהו", שכוונת הרמב"ם היא כפשוטה, - אף שהוא חידוש קצת - להשמיענו שכאשר יבוא אליהו ויבשרנו ע"ד ביאת המשיח, יש חיוב להאמין לו שאכן משיח עומד לבוא.

אבל (מלבד שעדיין אינו מבואר מה שמביא "לעשות שלום בעולם", כנ"ל, הרי) דוחק גדול לומר שכוונת הרמב"ם היא להשמיענו שיש חיוב להאמין לדברי אליהו בעת בואו - בשעה שהרמב"ם עצמו ממשיך ומדגיש את זה שמדובר כאן בדברים שאינם ברורים ואין להתעסק בהם כו', "אלא יחכה ויאמין בכלל הדבר כמו שביארנו",

שכאן נראה שאדרבה: כוונתו לשלול פרטים נוספים באמונה מלבד עצם האמונה הכללית. [וראה גם בשיחת יו"ד שבט תשמ"ז, מה שמבאר באריכות על דברי הרמב"ם הללו בדבר ביאת אליהו, שהתכוון כאן הרמב"ם להגדיר גדר ביאת אליהו כו' - שלכאו' לאחר כ"ז אינו מובן: מה הנפק"מ מכל זה להלכה?]

ועד"ז יש להקשות בה"ג שם, "בימי המלך המשיח כשתתיישב מלכותו ויתקבצו אליו כל ישראל יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו" - דאף שעצם הייחוס לשבטים יש לשייכו להלכה (ובפרט סיום הדברים, "אבל אינו אומר . . שמשפחה שנטמעה נטמעה"), אבל למאי נפק"מ להלכה שמלך המשיח הוא זה שיעשה זאת, וזה שיעשה זאת ברוח הקודש דוקא. והאם יש בזה גדר הלכתי?

ואני בחפזי כתבתי, ובוודאי יעירו ויפלפלו בזה הקוראים שי', ויבררו מהו הגדר ההלכתי שבכל פרטים אלו ושייכותם לס' "הלכות הלכות".



"ושרותיהם מניקותיך" באיזו תקופה? [גליון]

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

בגליון האחרון - תתנד (עמ' 6 ואילך), הביא הרב פרקש שיחי' הייעוד דלעת"ל "והיו . . שרותיהם מניקותיך" והקשה, כיצד זה מתאים להא דשנינו בשו"ע יור"ד סו"ס פ"א: "דחלב עובדת כוכבים מטמטם הלב ומוליד לו טבע רע". וחילק בין שתי טעמים בסיבת איסור יניקה מן הנכרית: א) אם זה מחמת אכילתן שקצים ורמשים. ב) או שמחמת טבעם ששונה ואינו טוב כמו בישראל.

ולפי זה ביאר, דלטעם הב' הרי לעת"ל כבר בתקופה הראשונה ישתנה טבע האומות ויהפך לטוב, ולכן לא תהי' בעי' כבר אז שיניקו את בניהם של ישראל. משא"כ לטעם הא' דהוא מחמת אכילתן שקצים ורמשים, כיון שגם לעת"ל יאכלו או"ה שקצים ורמשים, לכן רק בתקופה השניה שאז עתידים כל החיות להטהר, אז יוכלו עובדי כוכבים להניק את בניהם של ישראל. עכ"ד.

ולכאורה יש לומר, שאל לנו להרבות במחלוקות, ובוודאי לא במקום שעל פניו לא נראית שום מחלוקת, כיון שהלומד על פי דרך

הפשט לא יעשה חילוק בין שיטת הריטב"א לשיטת הרשב"א, אלא שיטה אחת לשניהם. רק שהריטב"א האריך בחיסרון חלב העובדת כוכבים שמביא טבע רע, מחמת אכילתן שקצים ורמשים, והרשב"א האריך במעלה טבען של ישראל משום דרגילין במצות, והם רחמנים וביישנים בטבע. ופשיטא שהטעם העיקרי לכך שהם רחמנים וביישנים, הוא משום שאינם אוכלים שקצים ורמשים, והא ראי' דהריטב"א מדגיש מידת האכזריות אצל עובדי כוכבים, והרשב"א ראה להדגיש את מידת הרחמנות והביישנות, שהיא מידה ההפכית למידת האכזריות. ובלקו"ש ח"ג עמ' 223 מביא הרבי בהרחבה מהרמב"ן, שטעם האיסור לאכול בהמות וחיות טמאות, הוא מחמת טבעם הרע, ותליא הא בהא.

ולפי זה, לב' הטעמים הייעוד ד"ושרותיהם מניקותיך" יקויים רק בתקופה הב'. ויש לומר, דגם בתקופה הא' יוכלו העובדי כוכבים להניק בניהם של ישראל, דכיון שלעת"ל ישתנה טבעם של אומות העולם מטבע האכזריות, וכפי שהוכיח הרמ"פ בטוב טעם, לכן יוכלו גם להניק את בניהם של ישראל, ללא חשש שמא ידבק בהם טבע של אכזריות.

ואע"פ שלכאורה ימשיכו העובדי כוכבים באכילתם המותרת להם שהם חיות טורפות וכו' (ויש להביא לזה ראי' בנוסף לראיות שהביא והוא מגרסת הרמב"ם דפוס רומי - ראה בלקו"ש חכ"ג עמ' 174 הערה 36, שאינו גורס "ויאכלו דבר המותר להם בנחת עם ישראל" אלא "כישראל", כלומר: הם לבדם והם לבדם, וכל אחד אוכל דבר המותר לו).

- יש לתרץ: דכיון דעיקר החיסרון באכילת חיות טמאות הוא מחמת טבעם, הרי אם טבעם ישתנה ממדת האכזריות, שוב לא יפעלו באוכליהם את טבע האכזריות. דהנה גם לגבי החיות נאמר בישעיהו "לא ירעו ולא ישחיתו", והרמב"ם מסביר באגרת התחי' שלו (מובא בשיחת ש"פ תשל"ג), דהעובדה שחיות טורפות ומזיקות וכו', הינה תוצאה מהעדר שביעות רצונם מאכילתם, ולכן הם מבקשים מה לאכול וכו'. אבל היות דלעת"ל יהי' ריבוי בכל הענינים, ולא יחסר להם מזונם, הרי שעפ"י טבע לא יטרפו, אלא יהי' "וגר זאב עם כבש".

ולכן לא יהיה בעי' שעובדות כוכבים יניקו בניהם של ישראל, גם בתקופה הראשונה. אלא שעם כל זה לישראל יהיה אסור לאכול חיות

טמאות, כיון שמן הסתם ישנם עוד טעמים לאיסור בהמות וחיות טמאות.

וגם אם תמצא לומר דהשינוי דלעת"ל יהיה שינוי חיצוני, אבל מצד טבעם ישארו החיות כמו שהיו לפני כן, בטבעם הרגיל שהוא טבע האכזריות. והראי' שגם בזמן הגלות ישנם בהמות טהורות, שאע"פ שאין להם הרבה מה לאכול, עם כל זה, אינם הולכים לטרוף, וזהו גם הטעם שגם לעת"ל יהיה אסור לאכלם,

יש לומר דאין הכי נמי, ובאמת רק בתקופה השני' דלעת"ל יהיה מותר ליתן למינקת עובדת כוכבים להניק, כיון שאז עתידים כל החיות להיטהר ולשנות טבעם לגמרי, וכפי שהרבי מאריך בשיחת ש"פ אחרי הנ"ל. ובכל אופן, בין אם זה יהיה בתקופה הראשונה, ובין אם יהיה בתקופה האחרונה, הוא לפי ב' הביאורים הנ"ל (הן דהרשב"א והן דהריטב"א), בטעם איסור ההנקה בעובדת כוכבים.



לקוטי שיחות

האם נגנז ביהמ"ק

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון האחרון - תתנד (עמ' 18 ואילך), הערתי עמ"ש בלקו"ש חל"ו (ע' 123 הערה 12) שצ"ע מהי כוונת ה'יפה תואר' שהביהמ"ק קיים לעולם במקום שנגנז. וכתבתי, שאולי כוונתו למ"ש החיד"א ב'מדבר קדמות'. עיי"ש.

שוב נזכרתי שמאמר זה של החיד"א כבר הובא בלקו"ש חט"ז (ע' 468 הערה 18), ועפ"ז מתחזקת השאלה, למה לא פירש כ"ק אדמו"ר זי"ע שזוהי כוונת ה'יפה תואר' (כי בלא"ה הי' אפ"ל שמאיזה טעם אין הרבי מקבל מ"ש ב'מדבר קדמות', אבל היות ומביאו בעצמו בלקו"ש, אין לומר כן, וא"כ צ"ע למה לא ביאר דברי היפ"ת כן).



השמחה דפורים קטן – דוקא בשנה מעוברת?

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

ידועה השיחה הנפלאה בקשר לפורים קטן וגדר השמחה שבו - לקו"ש חלק כו עמ' 209 ואילך. ושם מבאר כ"ק אדמו"ר באריכות, ששמחת פורים קטן גדולה עוד יותר משמחת פורים גדול, כיון שבפורים גדול השמחה 'מעורבת' במצוות נוספות, ובמילא אין השמחה בטהרתה כיון שרגש היראה והקבלת עול שבקיום מצוות פורים כביכול 'מפריע' להתגלות השמחה עצמה, ועוד זאת: שהשמחה גופא באה מצד מצוות חכמים, משא"כ השמחה דפורים קטן שאינה מעורבת במצוות נוספות, ואין עליה ציווי מפורש, ואפילו בדברי הרמ"א כותב עליה בסגנון של רמז וסיפור בלבד.

ולכן פורים קטן מבטא יותר מכל את הענין של "טוב לב משתה תמיד", ובלשון השיחה: "...די שמחה פון פורים קטן איז ע"ד ווי די שמחה וואס קומט בגמר ולאחר העבודה, ס'איז לאחרי - און "העכער" - פון עבודה, ובמילא - "העכער" פון איזה אופן של חיוב. די שמחה קומט (ווערט) מצד אידן.

"[בסגנון אחר קצת: ווען ס'וואלט געווען א ציווי (אדער מנהג) אויף שמחה וואלט דאס גופא געמיינט - שמחה אלס א חלק פון חיוב קיום השו"ע, אין דעם מוז אריינגעמישט אן ענין פון עול ויראה]". ועיי"ש בארוכה.

ולכאורה, עדיין חסר ביאור (וע"ד הקושיה שבשיחה עצמה, בסוס"ד, עיי"ש):

כיון שפורים קטן יש בו שמחה מיוחדת כו' שאין בכל ימות השנה כולם, באופן של "טוב לב משתה תמיד", ואפי' לא בפורים גדול, ומובן שמשמחת פורים קטן צריך להמשיך גם על כל ימי השנה משמחה מיוחדת זו (ראה בסיום השיחה: "...ההוספה בשמחה בזמן הגלות ובאופן פון מעלין בקודש אויך אין דעם קודש פון "טוב לב משתה תמיד""). - איך ייתכן שפורים קטן אינו נמצא בכל שנה ושנה, אלא רק בשנה מעוברת? ומהיכן 'לוקחים' שמחה זו בכל שנה שאינה מעוברת? ומה הקשר בין השמחה המיוחדת של פורים קטן לענינה של שנה מעוברת?

אך כד דייקת שפיר, הרי לפי הביאור שבשיחה מובן היטב גם פרט זה, כי:

כיון ששמחת פורים קטן היא שמחה שלמעלה מכל גדר של ציווי וחיוב, אלא היא באה מצד ישראל עצמם - הרי היא גם למעלה מגדר של קביעות בזמן. זה שכל הימים טובים האחרים קבועים הם במהלך השנה, הוא משום שיש בהם איזה 'סדר' והדרגה בהם, דבר ששייך לאומרו רק בדבר שיש עליו איזה שהוא גדר של ציווי וחיוב, או על כל פנים מנהג;

שבזה שייך לומר, שבתחילה מתחילים בחג הפסח, שענינו ענין האמונה בלבד כו', ואח"כ ממשיכים לשבועות, שענינו מתן תורה בפנימיות, ועד ליוכ"פ וסוכות, וכו' וכו', (כמבואר בדא"ח ובשיחות הק' בארוכה), ועד שבסוף השנה מגיעים לפורים, שבו מתגלה עצם הנשמה באופן הכי נעלה וכו', "עד דלא ידע".

אבל בדבר שמגיע מצד ישראל עצמם, באופן 'ספונטני' לגמרי, לא שייך לקבוע מראש ולהגדיר אותו כחלק ממהלך השנה, כדבר מתוכנן ומסודר מראש, אלא הוא בא כאילו מעצמו.

[ואם כנים הדברים, אולי אפשר להוסיף, שמטעם זה פורים קטן אינו לאחר פורים גדול - כמו שלכאו' היה אפ"ל לפי הביאור שבשיחה, ששמחת פורים קטן נעלית יותר אפילו משמחת פורים גדול, וא"כ צריכה היא לבוא לאחריה, וכמו שהוא בסדר השולחן ערוך וכו' -

כי אז שוב היה יוצא כאן איזה שהוא 'סדר' והדרגה, שלאחר שבפורים גדול היתה שמחה בדרגה הנעלית של 'עד דלא ידע', מגיעה בפורים קטן השמחה באופן היותר נעלית של 'טוב לב משתה תמיד'; וכדי להדגיש שאין כאן ענין של סדר והדרגה, אלא הוא ענין שבא מעצמו, מציינים את פורים קטן דוקא לפני פורים גדול, שלא ע"פ הסדר כו'].

בסגנון אחר: אם פורים קטן היה בכל שנה ושנה, שוב נמצא שיש בקיומו ענין של הכרח וחיוב - שכל שנה הכרח שיהיה בה שמחה זו של פורים קטן;

אך כיון שבפועל ברוב השנים אין פורים קטן, נמצא שאין בקיומו הכרח כלל למהלך הרגיל של השנה, והא ראייה, שיש שנים

ש'מסתררים' בלעדיו! וזה שכן בא מפעם לפעם - הוא בתור שמחה מסוג אחר, שלמעלה מכל גדר של עול, הכרח וציווי.

"די שמחה קומט (ווערט) מצד אידן"

ויש להוסיף בזה, שכיון שענין השמחה דפורים קטן הוא - בל' השיחה - "די שמחה קומט (ווערט) מצד אידן", הרי גם בגשמיות כן הוא, שפורים קטן אינו מוכרח להיות בכל שנה ושנה מצד לוח השנה התורני כשלעצמו, ומי שקובע אם כן יהיה או לא יהיה הם בני ישראל, שהסנהדרין הם אלו שמחליטים אם השנה הבאה תהי' שנה מעוברת ואז יהיה פורים קטן - או שלא תהי' מעוברת וממילא יהי' רק פורים גדול. ונמצא שפורים קטן תלוי בישראל כפשוטו ממש.

ולפ"ז יל"פ גם השם "פורים קטן", ד"קטן" קאי על ישראל, "מי יקום יעקב כי קטן הוא" (עמוס ז, ב. הובא בנדו"ד בהתוועדויות תשנ"ב ח"ב ע' 356 בהערה) - כי שמחה זו באה מצד ישראל עצמם.

ויש להאריך בכ"ז, ובהשייכות להמבואר בקונ' פורים קטן תשנ"ב וכו'. ואכ"מ.



קבלת עול או שכל

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בשיחת פורים תשי"ט (לקוטי שיחות ח"ג ע' 913, וכעת י"ל במהדורא חדשה בלה"ק) נתבאר שהחטא של שאול שלא השמיד את כל העמלקים, הי' משום שהי' חסר אצלו בקבלת עול, וע"פ השכל יצא אצלו שיותר טוב להשאיר את הבהמות עבור קרבנות, ולכן נענש ונפסקה מלכותו.

והעירני חכם אחד, דלכאורה דבר זה אומר דרשני משני פנים: (א) כיצד אפשר לומר ששאול לא הביין את מעלת הקבלת עול? (ב) מאידך גיסא - הרי ההסתמכות על השכל בהבנת רצון השם, היא מדרכי עבודת השם, וכל יסוד לימוד התורה מבוסס על כך, שבשעה שאנו רוצים לברר מהו באמת רצון השם, עלינו להשתמש בשכל ולהכריע. וא"כ מהו החטא של שאול שהסתמך על הבנתו, והרי כך ניתנה התורה שיש צורך להשתמש בשכל. וגם אין לומר לכאורה ששם הי' שונה, משום שהקב"ה אמר בפירוש ע"י שמואל שיש להשמיד את הכל, כי

דבר זה גופא, להבין משמעות דברי השם, הוא דבר שהתורה מחייבת להשתמש בשכל להבינו ולהשיגו. ושאלה זו היא גם בנוגע להוראה בפועל, שישנו ענין של קבלת עול באופן שאין מסתמכים על השכל, דלכאורה דבר זה אומר דרשני, כי התורה עצמה מחייבת את ההבנה ופסק ההלכה לפי הבנת הפוסק. או בסגנון אחר: הרי לזה גופא צ"ל הבחנת השכל, אימתי יש מקום להנהגה של היפך השכל.

ואולי ניתן ליישב, שבאמת מה שהי' אצל שאול היתה זו טעות דקה ועדינה ביותר, כי גם הוא הבין את מעלת הקבלת עול (כפשוטו), וגם ידע שהתורה מחייבת להסתמך על כללי ההוראה ע"פ שכל, אלא שבענינים מסויימים אפשר שההבנה היא בטעות מחמת חסרון דק ביותר בהרגש הקבלת עול.

ועד"ז ניתן לומר לענין ההוראה בפועל במעלת הקבלת עול, שהכוונה בזה היא רק כאשר יש מציאות שלא ברור ע"פ תורה אם במצב זה על האדם להשתמש בשכלו (ע"פ כללי התורה) או לקבל בקבלת עול מה שנאמר לו, ואז יש מעלה בקבלת עול. אבל ברוב הפעמים התורה עצמה מחייבת הסתמכות על השכל.

או יש לומר (ע"פ דברי רז"ל שהלכה כב"ה משום שנוחין ועלובין היו, וכמבואר בחסידות שזהו ענין הביטול), דכדי שהשכל יגיע למסקנא נכונה ע"פ כללי השכל, עליו להיות במצב של קבלת עול, דהיינו רצון מוחלט להגיע אל האמת של רצון השם, וכאשר חסר ברגש זה, אזי השכל יכול לטעות יותר. [וכמובן בשאול היתה טעות זו בדקות דדקות, אלא שמחמת זה כבר לא הי' יכול להיות מלך שענינו השפעת קבלת עול טהורה], ועצ"ע בזה.



האם כורש הי' יהודי [גליון]

הת' יגאל רויזמאן
תות"ל - 770

בגליון האחרון - תתנד (עמ' 25), הביא ר' א.ז. מ"ש כ"ק אדמו"ר בכמה שיחות (ואינו מציין מקור לזה), שמעלת בית שני על בית ראשון היא שבית שני נבנה ע"י כורש שהי' גוי. והקשה ע"ז הכותב הנ"ל, דלכאוי' התוס' (ר"ה ג, ב, ד"ה "שנת") כתב שכורש הי' בן אסתר, וא"כ הי' יהודי.

כנראה עלה בדעתו של הכותב שכוונת כ"ק אדמו"ר הוא כורש השני, ש"הוא כורש הוא דריוש הוא ארחתחשסתא", שהוא הי' זה שגמר את בנין בית שני. ולכן הקשה קושייתו.

אך הנה בשיחה שבה כותב הרבי ענין זה (לקר"ש ח"ט ע' 67), מציין הרבי לכמה פסוקים בעזרא (מ, א. ו, ד) כמקור לזה שכורש צוה על בנין בית שני, ואף השתתף בזה, ובכולם מדובר על כורש הראשון שמלך לפני אחשורוש, והוא גוי גמור לכו"ע, והוא זה שצוה על התחלת בנין בית שני, ואף דריוש שגמר הבנין הי' זה על יסוד ציוויו של כורש הראשון כמפורש בעזרא פרק ו'. וקושיא מעיקרא ליתא.



שיחות

יארצייט שחל בשבת – מקדימין או מאחרין [גליון]

הת' חיים תמרי

תות"ל - 770

בגליון תתנא מביא הרש"ב מכמה מקומות בשיחות ומכתבי רבינו אודות ההנהגה ביארצייט שחל בשבת, אם מקדימין או מאחרין. עיי"ש.

ויש להוסיף עליהם משיחת מוצש"ק פ' בשלח, יו"ד שבט ה'תשי"ז (תורת מנחם - התוועדויות חלק י"ט עמ' 30 ואילך), וזלה"ק:

"בנוגע להקביעות דיום הילולא ביום השבת - הנה, בנוגע לעובדין דחול השייכים ליארצייט שאי אפשר לעשותם בשבת, ישנם ג' אפשרויות: לא לעשותם (בשנה זו) כלל, להקדימם לערב שבת, או לדחותם ליום ראשון.

"ובפרטיות יותר: בנוגע להמנהג להתענות ביום מיתת אביו - איתא בשו"ע ש"אם אירע יום מיתת אביו בשבת . . ידחה למחר".

"והקשו אחרונים: כיון שהתענית צ"ל ביום זה ("יום מיתת אביו") דוקא - משום כבוד אביו להקל עליו בדין של מעלה, או משום שלא

לרעי' מזלי' דנפשי' - מהי התועלת בכך ש"ידחה למחר", לאחר המעשה?!

"ואכן, מטעם זה יש דעות שאין מתעניין כלל - כמ"ש הרמ"א ש"אין נוהגין כן (לדחות למחר), אלא אין מתעניין כלל".

ונוסף לזה, מצינו באחרונים דעה שלישית - שמקדימים התענית לערב שבת (אף שבדרך כלל בכגון-דא "אקדומי כו' לא מקדמי").

"ובנוגע לסדר הלימוד, תפלות ובקשות השייכים ליאָרצייט שאין לאמרם בשבת - מובא מנהג ירושלים להקדימם לערב שבת (ולא לדחותם לאחרי השבת, שאז הוא לאחר המעשה, כנ"ל).

"ובנוגע לפועל: בנוגע לתענית - הרי אין מנהגנו להתענות ביאָרצייט, ובפרט בהילולא של צדיקים, גם כשחל בחול, ועאכו"כ כשחל בשבת, שלדעת הרמ"א "אין מתעניין כלל".

"ויש לומר ההסברה בזה - שמעלת יום השבת מהני במקום תענית, ע"ד שמצינו במדרש תנחומא ש"כבוד שבת עדיף מאלף תעניות".

"אמנם, בנוגע לנתינת צדקה בממון, כתיבת וקריאת פדיונות - הנה ע"פ הנ"ל הוחלט שלא לדחות זאת ליום ראשון, לאחר המעשה, אלא להקדים ולעשות זאת בערב שבת".



[ובנוגע להצריך עיון שמביא הרש"ב הנ"ל בהסתירה בין שיחת ש"פ עקב, כ"ף מנחם-אב תשכ"ז ללקוטי שיחות חלק יט - יש להעיר שהשיחה בלקו"ש חי"ט היא השיחה דש"פ עקב הנ"ל, לאחרי ההגהה ע"י רבינו בעצמו, ומובן שזוהי משנה אחרונה. וק"ל].



מכירת המצוות בשבת בראשית [גליון]

הנ"ל

בגליון תתנא שאל הריש"ק ע"ד המוכא בשיחת ש"פ בראשית תשכ"י אודות ההיתר דמכירת המצוות בשבת כו'.

ובהערת המערכת שם ציינו לכו"כ ספרים. עיי"ש.

והנה עיינתי בספרים שצויינו שם (חוץ מהספר מים חיים, שלא עלה בידי להשיגו) ואף שמדובר בהם אודות כללות הענין, וכיו"ב, אבל

בנוגע למה שמובא בהשיחה שם שהמסקנא בהתשובות היא, שההיתר הוא "שמכיון שמוכרים ומעלים בדמים יקרים, הרי זה ענין של חיבוב וקילוס התורה, שזהו ענין של שמח"ת לקלס ולחבב התורה" לא נמצא שם.

לאחרי העיון מצאתי בשו"ת מהרי"ק (לרבינו יוסף קולון) שורש ט, וז"ל: "אגרת שאלתך על אשר הנהיגו כו' שבשבת בראשית אחד מן הקהל מתנדב מעות לצורך מאור ביהכנ"ס כדי שיקרא ראשון בהתחלת התורה כו', דאין לנו לשנות המנהגות שנהגו אבותינו הקדמונים חסידים ואנשי מעשה, ועל כיוצא בזה אמרו ז"ל, הנח להם לישראל אם אינם נביאים בני נביאים הם, וכ"ש במנהג הזה שהוא כבוד התורה ועלוי', דפשיטא שהיא מתעלה כשקופצים לקרות קריאת פתיחתה בדמים, אין לך חביב התורה גדול מזה כו'". עיי"ש.

ובנוגע לכללות המנהג יש לציין גם לספרו של אברהם יערי "תולדות החג שמחת תורה" (ירושלים, תשכ"ד (תשמ"ט)) פכ"ב ואילך ובמקומות שנשמנו שם.



נגלה

מענה כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

המערכת

לתועלת הרבים מוגש בזה מענה כ"ק אדמו"ר [תמוז, ה'תשכ"ה] (שנתפרסם בשנים האחרונות), על שאלה בפירש"י הנלמד בתקופה זו בישיבות תות"ל, וזלה"ק:

"להערתו ברש"י ד"ה ר"י מדמי (פסחים י, א) מהי כוונת רש"י בהטעם שמוסיף "שהרי ספק ביאה הוא" ושו"ט בזה - אין הנ"ל הוספת טעם, כ"א סיום תשובת הנשאל, שמדייק רש"י שצ"ל "טהור אתה שהרי ספק ביאה הוא", כי "שניהם טהורים" א"א לומר גם לר"י, דבזה משווי להו ב' שואלים. וגם "טהור אתה" לחוד א"א לומר, כי: א) אין זה תשובה לשאלה "מה תהא על שנינו" (כל' רש"י בד"ה לפ"ז). ב) יותר מזה - משמעות התשובה

אתה טהור - אבל (היינו שהשני טמא) לא שניכם, משא"כ כשמוסיף הטעם והטעם שייך גם לחבירו, הרי: מעצמו יבין כו".



בגדר ספק ספיקא

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בפסחים (י, א) מובא משנה דטהרות (פ"ו מ"ה): "הנכנס לבקעה בימות הגשמים, [שאז הוה הבקעה רה"י], וטומאה בשדה פלונית, ואמר אחד: הלכתי במקום הלז ואיני יודע אם נכנסתי באותה שדה ואם לא נכנסתי, ר"א מטהר, וחכמים מטמאים. שהי' ר"א אומר: ספק ביאה - טהור, ספק מגע טומאה - טמא".

וכתבו התוס' (ד"ה "ספק") וז"ל: "פר"י דבספק ספיקא פליגי, וכן פר"ת במס' ע"ז פרק בתרא (ע, א) . . ונראה לר"י דטעמא דר"א דמטהר בס"ס, משום דלא גמרינן מסוטה לטמא ברה"י, אלא ספיקא אחת כסוטה, אבל תרי ספיקי לא. ורבנן סברי, כיון דמן הדין אפי' בספיקא אחת הי' לטהר, דאוקמא אחזקת טהרה, ואפ"ה טמא, הוא הדין אפי' בתרי ספיקי". עכ"ל.

וצ"ע סברת התוס' בדעת חכמים, דאטו משום דמצינו חידוש התורה בספק א', אית לן למימר חידוש זה מעצמינו גם בספק ספיקא, והרי הכלל הוא בכל חידוש "שאינן לך בו אלא חידושו".

וי"ל בזה בהקדים הידוע, שיש לבאר גדר דספק ספיקא בב' אופנים: (א) שהוא מטעם רוב (ראה שו"ת הרשב"א סי' תא, ש"ש שמעתתא א' פ"כ, ובכ"מ), היינו שישנם רוב סברות ואפשריות להיתר, כי כשישנו ספק, הפי' שישנו אפשרות לכאן ולכאן בשוה, וכשישנו ספק אחר, ה"ז עושה שישנם רוב אפשריות לצד ההיתר.

(ב) שהוא מטעם שהספק הוא ספק חלש. ז.א. כשהתורה אסרה הספק, היא אסרה רק כשצד הספק האוסר הוא חזק (היינו, שעכ"פ לפי הצד הזה של הספק הוא ודאי אסור), אבל כשגם לפי הצד הזה אינו ודאי אסור, בספק כזה לא החמירה תורה.

א' מהנפק"מ בין ב' אופנים אלו: כשמקילים בנדון דס"ס, האם הפי' שמקילים מטעם הספק הראשון, או מטעם הספק השני. כי לפי אופן הא', הטעם שמקילים בס"ס, ה"ז לפי שנוסף על הספק הא' - שהוא

מחצה על מחצה, ישנו גם עוד ספק שעושהו לרוב, הרי שהספק הב' הוא גורם הקולא. אבל לפי אופן הב', הרי הספק הא' הוא הסיבה להקל, כי ספק זה (הא') בנדון זה הוא ספק חלש, שבזה לא החמירה תורה.

ואף שגם לפי אופן הב' סו"ס הספק הב' הוא הגורם לזה שהספק הא' יהי' ספק חלש, מ"מ לגבי מה שמקילים בפועל, ה"ז רק סיבה לסיבה. משא"כ לאופן הא' הוה הספק הב' סיבה ישרה להקולא, כמובן. בסגנון אחר: לאופן הא' מקילים מטעם הספק הב'. ולאופן הב' מקילין, לפי שישנה סיבה למה אין לסמוך על הצד החמור של הספק (הא') כי ישנו דבר (ספק האחר) המחלישה.

וי"ל שבזה נחלקו ר"א וחכמים: ר"א ס"ל כאופן הא', ולכן אין לדמות ס"ס לספק א', כי מה שהתורה חידשה, שאע"פ שישנה חזקת טהרה, מ"מ טמא ברה"י בספק א', הכוונה בזה היא רק שבנדון דטומאה ברה"י, גובר הצד הזה של הספק (שאומר שטמא) על החזקת טהרה, אבל מי יאמר שאם ישנו עוד ספק - שבכלל היא סיבה להקל - שגם בזה החמירה תורה, שהרי יש כאן דבר שלא נמצא בספק אחד.

אבל החכמים ס"ל כאופן הב', שמקילים בס"ס לפי דישנה סיבה שמחלישה הספק (הא'), א"כ ה"ז ממש כמו ספק א' עם חזקת טהרה, כי גם בזה הפי' שישנו ספק א' עם דבר המחליש הספק (החזקת טהרה). וא"כ מה לי ספק א' נגד חזקת טהרה, ומה לי ס"ס נגד חזקת טהרה. כי החילוק הוא רק בכמות, כמה חולשה יש בהספק, אבל באיכות ה"ז אותו הדבר. וא"כ, אם גזרה התורה שאף שבכלל כשיש חלישות בהספק (מטעם חזקה) לא מחמרינן, מ"מ בטומאה ברה"י, אכן עדיין מחמירים, כי בזה גם ספק החלש אסרה תורה, אז גם בס"ס צ"ל כן, כי סו"ס גם בס"ס דיינינן אודות ספק אחד (הספק הראשון), שהוא הוא סיבת הדין שאזלינן לקולא, והרי אמרה תורה שגם בספק חלש צריכים להחמיר בטומאה ברה"י. אבל ר"א ס"ל שבנדון דס"ס ישנה איכות אחרת, כי ישנו דבר חדש, שלא נמצא בנדון דספק א'.



בדין המפרש והיוצא בשיירא

הנ"ל

בגליון תתנג (עמ' 19 ואילך) כתבתי לבאר מחלוקת אביי ורבא בפסחים (ו, א) בדין המפרש והיוצא בשיירא לפני הפסח, שלאביי אם

אין דעתו לחזור אין זקוק לבער כלל, ואם דעתו לחזור, זקוק לבער רק אם יצא תוך שלשים יום לפני חה"פ. ולרבא אם דעתו לחזור זקוק לבער אפי' מראש השנה, והחילוק בין לפני שלשים יום ואחר שלשים יום הוא רק אם אין דעתו לחזור.

וכתבתי לבאר סברת מחלוקתם, שכו"ע מודי שיש חיוב לפני בוא זמן חיוב מצוה - לעשות כל מה שביכלתו שבבוא הזמן יוכל לקיים המצוה. כמ"ש לקו"ש (חל"ה ע' 65), ונחלקו האם ישנו למציאות איסור החמץ לפני חה"פ, שלאביי העיקר הוא ה"מצוי", וה"מצוי" של פסח אינו ה"מצוי" של הזמן שלפנ"ז, ובמילא אין כאן (לפני הפסח) המציאות של האיסור. ולרבא העיקר הוא ב"לך", וה"לך" של לפני הפסח, הוא הוא ה"לך" של זמן הפסח.

וע"פ מ"ש בלקו"ש שם (ע' 66), שבאם אין שום סרך של "חיוב" לפני הזמן, אין כאן חיוב להשתדל שבבוא הזמן יוכל לקיים המצוה, ולכן לאביי שאין מציאות האיסור נמצאת לפני הזמן, אין כאן חיוב לפני הזמן, (ורק בתוך ל' מדרבנן כבר נק' שבא זמן החיוב). ולרבא שישנו למציאות האיסור לפני הזמן, ומה שחסר הוא רק הזמן שבו נאסר, בזה הרי אמרי' שישנו כבר החיוב להבטיח שבבוא הזמן יוכל לקיים המצוה.

והנה ע"ד הנ"ל י"ל באופן אחר קצת: דהבאתי בגליון תתנ (עמ' 16 ואילך) מה שהובא בשם האבנ"ז לחקור בגדר איסור חמץ, כי י"ל בב' אופנים: א) חפץ האיסור הוא "חמץ", וחפץ זה אסור בפסח. ב) חפץ האיסור הוא "חמץ-בפסח". שמצירוף ב' הענינים (א) חמץ, ב) פסח יחד, הוא האיסור, וה"ז כמו בשר-בחלב, שאין הפי' שבשר הוא הוא חפץ האסור, ומתי הוא אסור - כשנתערב עם חלב, כ"א מעיקרא חפץ האיסור הוא צירוף ב' הדברים. עד"ז בחמץ בפסח, שאין הפי' שחמץ אסור, ומתי הוא אסור, כשבא פסח, כ"א צירוף ב' הענינים ביחד הוא הוא חפץ האיסור. [ומסביר עפ"ז מחלוקת הראשונים אם חמץ נק' "דבר שיש לו מתירין", כי אם החפץ הוא "חמץ", הרי אחר הפסח, חפץ זה עצמו מותר, משא"כ אם חפץ האיסור הוא "חמץ-בפסח", הרי חפץ זה לעולם לא יותר, ומה שאכן יהי', הוא שחפץ זה יתבטל (שהרי אחר הפסח יסתלק חלק מן החפץ), ולכן יהי' מותר, ולא הוה "דבר שיש לו מתירין"].

עפ"ז יש לבאר, שבזה נחלקו אביי ורבא: אביי ס"ל שהאיסור הוא "חמץ-בפסח", ולכן לפני הזמן, לא רק שעדיין אין חפץ זה אסור, כ"א

בכלל לא נמצא חפץ כזה, ולכן, ע"פ מ"ש בלקו"ש שם (שבמקום ש"אין שום סרך של חיוב", אין חיוב לפני הזמן להבטיח שבבוא הזמן יוכל לקיים המצוה), אין שום חיוב לבדוק החמץ. משא"כ רבא ס"ל שחפץ האיסור הוא "חמץ", (ופסח הוא רק הזמן שבו נאסר החמץ), א"כ גם לפני בוא הזמן ישנו להחפץ של האיסור, ומה שחסר הוא רק הזמן, והרי ישנו חיוב לפני הזמן להבטיח שבבוא הזמן יוכל לקיים המצוה, ולכן ס"ל שחייב לבדוק אפי' מראש השנה.



"ספק על ספק לא על" לשיטת אדה"ז

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בברייטון ביטש, ור"י תות"ל "חובבי תורה"

איתא בפסחים (י, א): "ספק על ספק לא על - היינו בקעה". ופרש"י (ד"ה "וחכמים"): דבבדיקת חמץ שהוא מדרבנן, גם רבנן מודו לר"א דתלינן לקולא, ואמרינן שהעכבר לא נכנס לבית. ומשמע, דאם לא בטלו ובדק"ח היא מדאורייתא, יש להחמיר ולחשוש להכנסת העכבר לבית. והתוס' שם לא ניחא להו בזה, ולשיטתם גם כשלא ביטל ה' צ"ל מותר, משום דהבית בחזקת בדוק, עיי"ש במהרש"א. ואדמו"ר הזקן סי' תלח ס"ב פסק כרש"י, להקל בדרבנן ולהחמיר בדאורייתא, ועי"ש בקו"א סק"א.

ויש לחקור בשיטת רש"י ואדמה"ז, בהטעם שמחמירין היכא דלא ביטלו, ולא אזלינן בתר החזקה שהבית בחזקת בדוק: אם הוא משום דלשיטתם אין כאן חזקה, דכיון שראו עכבר סמוך לבית, איתרע החזקה, והוי ספק גמור מדאורייתא; או דילמא מדאורייתא שפיר יש חזקה, אלא דחכמים החמירו בבד"ח, דגם היכא דאיכא חזקה, הצריכו בדיקה. דכמו שהחמירו חז"ל והצריכו בדיקה גם בספק דרבנן וס"ס, כמ"ש ב'מגיד משנה' הל' חו"מ פ"ב ה"י, כמו"כ בחשש דאורייתא החמירו אף שיש חזקה להיתר (ולא סמכו על החזקה בבד"ח, כ"א לאחר הביטול דהוי דרבנן, אזי סמכו על החזקה בדוק, ע"י שוע"ר סי' תלט ס"א וד').

ונראה להוכיח דאדמו"ר הזקן סבר דאיתרע החזקה, ממש"כ בסי' תלג קו"א סק"ג: "ויותר מזה מבואר שם גבי ספק על ספק לא על . . דאם לא ביטל, הוי ליה ספיקא דאורייתא וצריך לחזור לבדוק". ואם יש חזקה להיתר, למה נחשב כספק דאורייתא, ובהכרח לומר משום דסבר דאיתרע החזקה, והוי ספק שקול מדאורייתא. וצ"ל דסבר כתוס' ר"פ

שם, דכיון "שדרכו של עכבר ליכנס בבתיים איתרעאי החזקה", ועי' בחי' הר"ן ט, ב סוד"ה "תשעה" כו'.

ומש"כ ר' פרץ: "שדרכו של עכבר ליכנס בבתיים", אין זה בירור ודאי, דא"כ גם כשביטל היו צריכים להחמיר, כ"א שדרכו בכך עד כדי שאיתרע החזקה לחשבו כספק שקול.

וכל זה יהי' תלוי במחלוקת ר' יונה והתוס' וכמה ראשונים היכא דאיתרע חזקה והוי ספק שקול, אם גם בספק השקול כזה עדיין סמכינן על החזקה היתר דמעיקרא, הובא ונתבאר בארוכה בפס"ד להצ"צ יו"ד סי' נ. וראה שו"ת צ"צ יו"ד סי' קלח ובאנצ"ת ע' 'חזקה דמעיקרא' אות ז (ע' תקנד). וכנראה דאדה"ז כאן סבר כר' יונה, דהיכא דאיתרע החזקה, הוי ספק דאורי"י להחמיר, ולא סמכינן על החזקה. ועי' בשוע"ר הל' שחיטה סי' כד סק"מ, ובביאורי הלכות שם הע' ו'.

ואין להקשות, דאם הוי ספק שקול, הי' צריך להחמיר גם כשביטל, כמו שמחמירין בשאר ספיקא דרבנן בבד"ח, כמ"ש המ"מ, וכן שיטת אדה"ז בסי' תלג סכ"ה בהג"ה, ובסי' תלט ס"א (לסברא הא'), - די"ל דמחמירין בספק בבד"ח רק היכא שאין במה לתלות להיתר, אבל היכא שיש לתלות להיתר, כגון שאפ"ל שלבית שאינו בדוק נכנס, או לבית שני נכנס, תלינן לקולא, כדאי' בגמ' (י, א) וראה במ"מ פ"ד הי"ב עי"ש. וב"ספק על ספק לא על", יש לתלות שלא על, כמ"ש אדה"ז סי' תלח ס"ב: "תולין לומר שגררו משם לרשות הרבים או לחצר או לשאר מקומות שאינן בדוקין . . . או . . . לחור עמוק כו'". וגם מלשון אדה"ז יש לדייק שכל סיבת ההיתר היא משום שיש לתלות להקל, ולא כתב דהוא משום דהוי ספק דרבנן בלבד, והיינו משום דספיקא דרבנן לבד אינו מספיק להתיר בבדק"ח, כנ"ל.

ברם, עדיין צ"ע, דבסי' תלט ס"ד כתב אדה"ז היכא דעכבר נכנס לבית עם ככר ספק חמץ ספק מצה, דאם כבר ביטלו "לא נגרעה חזקת בדיקתו ע"י ספק חמץ שנכנס לתוכו", הרי אפי' כשנכנס עכבר לבית ויש ריעותא לפנינו, מ"מ אזלינן בתר החזקה, וכש"כ ב"ספק על" דלא הוי ריעותא כ"כ, דהי' צריך ללכת בתר החזקה.

ויש לחלק, דמש"כ אדה"ז שעדיין יש חזקה, היינו לאחר הביטול, דהוי חשש איסור דרבנן בלבד, אזי סמכינן על החזקה אע"פ שהורעה ע"י כניסת העכבר. אבל בדין ספק-על המובא בקו"א שם, מדובר

כשלא ביטל, דהוי ספך דאוריית, דאזי מחמירין ולא הולכין אחר החזקה היכא שיש ריעותא, אע"פ שאינה ריעותא חזקה כ"כ.

אמנם זה חידוש גדול לחלק בדיני החזקה והריעותא דחזקה - בין אם הוא איסור דאוריית או דרבנן. ובדרך כלל כשדנין על החזקה אם הורעה, לא נוגע מהות האיסור, כ"א איכות הריעותא, ורק לאחר שדנים על גוף החזקה, ומסקינן שאיתרע החזקה ונעשה דין ספק, אזי יש לחלק בין ס' דרבנן לס' דאוריית. אבל כאן נראה, שאם ביטל והוי דין דרבנן - נחשב כחזקה טובה, ובאם לא ביטל והוי דאוריית - מסתכלים על גוף החזקה באופן אחר, ומחשבינן ליה כחזקה שהורעה.

ועוד צ"ע, דמשמע מלשון אדמו"ר הזקן סי' תלט ס"ד, דהיכא שלא ביטל מועיל ספק ספיקא להקל, ולכאור' הרי בבד"ח לא סמכינן על ס"ס ובפרט בדין דאורייתא. ואם נאמר שיש חזקה גם כשלא ביטל, וגם בדין דאוריית סמכינן על החזקה, אתי שפיר, דנאמר דמקילין בס"ס היכא שיש חזקה, ומחמירין בבד"ח בס"ס היכא שאין חזקה. אבל לפי הקור"א הנ"ל דבספק-על אין חזקה, א"כ גם כשעכבר נכנס לבית עם ס' חמץ, הורעה החזקה, והוי ס"ס בבדיקת חמץ בלי חזקה.



החידוש בדין הבודק צריך שיברך

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

פסחים ז, א: "אמר רב יהודה הבודק צריך שיברך": בחידושו של ר"י שצריך שיברך מצינו כמה אופנים: (א) בר"ן (על הרי"ף ובחי'): "וא"ת פשיטא, ולמה לא יברך כשם שהוא מברך על המצות כולן, י"ל דהא קמ"ל דאע"ג דביעור חמץ עיקר המצוה, אפ"ה משעה שהוא מתחיל בה, דהיינו בשעת בדיקה - מברך עליה. ומיהו אין מברכין לבדוק אלא לבער, שעיקר כונת הבדיקה הוא הביעור."

ולכאור' כוונת דבריו, שהחידוש שהגם עיקר הברכה קאי על ביעור (כלשון הברכה) שהוא עיקר המצוה, מ"מ מברכים בפועל על הבדיקה, כיון שהיא "התחלת המצוה", ומברך בשעה שמתחיל המצוה, ולא על עיקר המצוה שהיא אח"כ. ומ"מ לשון הברכה הוא "ביעור" ולא בדיקה, כיון שכוונת הבדיקה הוא הביעור. והיינו שבלי המימרא דר"י לא הי' מברכים על בדיקה, כ"א על ביעור, והחידוש כאן הוא שמברכים על ביעור בשעת בדיקה.

ובריטב"א: "פי', משום דעיקר המצוה היינו ביעור, ואין הבדיקה אלא בתיקון והכשר, ואע"ג דודאי בדיקה מה"ת וישנה בכלל השבתה דלא סגי בלאו הכי, מ"מ קס"ד שלא יברך אלא בשעת הביעור, קמ"ל". - ולכאו' הוא ע"ד הנ"ל מהר"ן, שעיקר הברכה קאי על הביעור, וזהו החידוש של ר"י, ש"הבודק צריך שיברך". וראה ג"כ בחי' רבינו דוד באופן הראשון שהוא עד"ז, וראה במאירי.

(ב) ברא"ש רס"י: "דלא תימא אינה כ"כ מצוה, כיון דאינה אלא לבער את החמץ מן הבית". ובק"נ מפרש דברי הרא"ש, שהוא משום שבדיקה אינה מה"ת (ע"ש אות ח). ולכאו' אין זה במשמעות לשון הרא"ש, שהול"ל שאינה מצוה מה"ת. ועוד, שמהכ"ת שלא לברך על מצוה דרבנן, כיון שכבר מבואר בהסוגיא שבת כג, א שמברכים על מצוה דרבנן¹.

וע' צ"ח ו'מצפה איתן' כאן (באופן הראשון), שהו"א שכאן שאני, כיון שהוא על הספק, והו"א שאין מברכים על דבר שנתקן על הספק, קמ"ל שגם ע"ז מברכים (ע' הסוגיא שבת שם לענין דמאי). ובצל"ח רצה להעמיס זה בדברי הרא"ש, ע"ש. ולכאו' הדברים דחוקים בלשון הרא"ש, שאינו במשמעות דבריו.

ולכאו' הי' אפ"ל בכוונת הרא"ש ע"ד מש"כ בר"ן הנ"ל², שהו"א שלא יברך כיון שהעיקר הוא הביעור. אבל לכאו', הרי הרא"ש האריך אח"כ שאין לברך על הביעור, כיון שאין מפורש בו מ"ע מה"ת שיברך עליו, ע"ש. וא"כ, איך נאמר שהחידוש שיברך על הבדיקה ולא על הביעור (ע"ד כמ"ש הר"ן), שהרי על הביעור אין לברך לשיטת הרא"ש. ולכאו' כל מהלך הדברים של הרא"ש והר"ן הם הפכיים, שלהר"ן החידוש שאין הברכה על הביעור אלא על הבדיקה, כיון שעכ"פ אז הוא התחלת הביעור. משא"כ להרא"ש הוא להיפך, שעל ביעור אין לברך (כמו שמבאר אח"כ), והחידוש שעכ"פ מברך על בדיקה (הגם שאינה מצוה כ"כ).

ולכאו' י"ל פי' הרא"ש, שהו"א שבדיקה הוא רק "ענין שלילי" - "לבער החמץ מן הבית", ואין בו ענין של מצוה, ולכן אין לברך עליו. וע"ד בדיקת חמץ אחר הפסח (המבואר בסי' תלה), שאין מברכים

(1) אבל ראה חי' רבינו דוד בפ"י הב', שמבאר כן החי' של ר"י.

(2) וכן ס"ל בהערות המו"ל לחי' רבינו דוד.

עליו, כיון שאין בו ענין של מצוה, רק ענין של הסרת מכשול - שלא יבא לאוכלו (ראה אדה"ז שם בארוכה). וממילא הו"א שעד"ז הו"ע בדיקה בכלל, ולכן הו"א "שאינו כ"כ מצוה" - שאינה מצוה גמורה, כיון שכל ענינה הוא רק להסיר מכשול. וזה י"ל בין לשיטת תוס' שדין בדיקה הוא מצד שמא יבא לאוכלו, והן לשיטת רש"י שהוא מצד שלא יעבור בב"י וב"י, שמ"מ הוא רק להסיר מכשול, וממילא הו"א שאין לברך ע"ז. ולפ"ז מובן שאין ללמדו מהסוגיא שבת כג, א הנ"ל, שהו"א שכאן שאני שאין בזה תקנת ומצוה דרבנן, אלא רק ענין להסיר מכשול ואין לברך ע"ז. וע"ז חידש ר"י שצריך לברך, כיון שיש בזה ענין של מצוה דרבנן.

ובזה י"ל פי' מש"כ אדה"ז בסי' תלב ס"א: "צריך לברך כמו שמברך על כל מצוה מד"ס". שלכאור' מה אתי לאשמעין באריכות לשונו "כמו שמברך על כל מצוה מד"ס". ולהנ"ל י"ל, שמקורו הוא מלשון הרא"ש הנ"ל (כמו שהמשך דבריו מיוסדים על דברי הרא"ש, ע"ש), שצריך לברך על בדיקה כמו שאר מצוות מד"ס, הגם שהי' סברא לומר שאין לברך, שהו"א שאינו מצוה כ"כ מד"ס כמו שאר מצוות מד"ס, וקמ"ל שאחר שתיקנו חכמים לבדוק, הרי זה מצוה מד"ס כמו שאר מצוות, וצריך לברך.

איברא, שמצינו כמ"פ בסגנון אדה"ז שכותב אריכות הלשון עד"ז לענין ברכה על מצוה דרבנן, ויל"ע אם י"ל שבכל פעם שמשמש בסגנון כזה שיש בזה חידוש מיוחד³:

סי' קנח סט"ז (לענין נט"י): "אע"פ שהנטילה היא מד"ס, מברכין עליהן אקב"ו ענט"י" - אבל שם מובן, שהרי היא הפעם הראשונה שמבואר בשו"ע ברכה על מצוה מדרבנן, וא"כ צריך לבאר עצם הדין שיש דין ברכה על מצוה דרבנן, וכמו שממשיך שם: "והיכן ציונו, שנאמר לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל, ולפיכך כאשר אנו שומעין לדברי חכמים, אנו מקיימים מצות ה' שצוה לשמוע אליהם, וזהו טעם כל הברכות שמברכין על מצות של דבריהם".

סי' רסג ס"ח (לענין נש"ק): "המדליק נר של שבת ויו"ט, אחד האישי ואחד האשה, חייבים לברך עובר לעשייתן בא"י אמ"ה אקב"ו להדליק נר של שבת או של יו"ט, כדרך שמברכים על שאר כל מצות

3) וצריך חיפוש אם יש עוד מקומות שנזכר בהם ע"ד ברכה על המצוה מד"ס.

מד"ס עובר לעשייתן" - אבל שם מובן שאין החידוש בעצם הברכה, אלא רוצה להדגיש שגם ברכה על מצוה מד"ס צ"ל עובר לעשייתן, וממילא כן הי' צ"ל דין ברכת נש"ק מעיקר הדין, רק שהמנהג אינו כן, כמ"ש בהמשך הסעיף.

סי' שסו סי"ח (לענין עירובי חצרות): "וצריך לברך עליו אקב"ו על מצות עירוב, כמו שצריך לברך על כל מצות של דבריהם" - ואולי הו"א משום שאין חיוב לעשות עירוב - אבל לכאן אינו, שהרי אדה"ז כותב בתחילת הסעיף: "מצוה לחזור אחר עירובי חצרות, כדי שלא יבא לטלטל באיסור", וע"ז ממשיך לענין הברכה. ואולי עדיין י"ל, שכיון שאינו מצוה מצ"ע רק כדי שלא יבא לטלטל, הו"א שאין סוג מצוה כזו (שהוא לאפרושי מאיסורא) חייב בברכה, וקמ"ל שמ"מ מברך כדרך שמברך על שאר מצות. וצ"ע בזה.

סי' שצה ס"א (לענין שיתופי מבואות): "ומברך עליו על מצות עירוב" - וי"ל (אם כנים דברים הנ"ל שיש חידוש בההדגשה לענין עירובי חצרות) שסמך על מש"כ לפנ"ז סי' שסו, ובפרט שכאן הקדים "מצוה לחזור אחר שיתופי מבואות כמו אחר עירובי חצרות", וא"כ אין צריך להדגישו עוד הפעם.

סי' תמו ס"א (לענין ביעור חמץ ביו"ט): "המוצא בפסח חתיכת חמץ . . אם הוא חוה"מ חייב לבערו מן העולם מיד שיראנה ויברך אקב"ו על ביעור חמץ, אע"פ שכבר ביטל כל חמצו בליל י"ד, מ"מ חייב לבערו מד"ס שמא ישכח ויאכלנה, וחייב לברך כמו שמברכין על כל מצות מד"ס" - אבל שם י"ל שהוא חידוש, וכמו שממשיך שאינו נכלל בהברכה שבירך בליל י"ד, כמ"ש באריכות.

סי' תעה סי"ב (לענין מרור שהוא מדרבנן בזה"ז (ע"ש סט"ו)) - שם כתב שמברכין בלי שום הסבר נוסף.

סי' תפח ס"ב (לענין הלל): "בכל שלש רגלים צריך לגמור ההלל ביום ולברך עליו אקב"ו לקרות ההלל, לפי שהוא מצוה מד"ס מתקנת הנביאים".

סי' תפט ס"ג (לענין ספה"ע): "וקודם שיספור בלילה צריך לברך כדרך שמברכין על כל המצות בין של תורה בין של ד"ס" - והנה מה שהזכיר שניהם (מצוה מה"ת ומצוה מד"ס), כנראה הוא מצד המחלוקת שהביא לעיל (ס"ב) אם ספה"ע בזה"ז היא מה"ת או מד"ס, ושם פסק להלכה שהיא מד"ס, זכר למקדש. אבל מ"מ צ"ע, למה

להדגיש כלל "כדרך כו'". ואולי י"ל (בדוחק), ע"פ מש"כ במשנת יעבץ (זולטי) סי' כו אות ז לבאר לשון הרמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ה: "וצריך לברך בכל לילה בא"י אמ"ה אקב"ו על ספירת העומר קודם שיספור", שלכאור' הרי כבר ביאר הרמב"ם בהל' ברכות שצריך לברך לפני כל מצוה (גם מד"ס), ולמה צריך לומר שצריך לברך לפני ספה"ע.

ומבאר, ע"פ דברי המ"א סי' תפט סק"ב שיותר לספור בכל לשון, דוקא בלשון שמבין, אבל אם אינו מבין הלשון, אין זו ספירה. ומביא דברי המהר"ל בספר גבורות ה' פרק סב שס"ל שאין מברכין על מצוה שהוא באמירה, רק אם אינו מבין מה שאומר, כגון מקרא מגילה והלל, שאז המצוה היא מעשה האמירה, אפי' אינו מבין מה שאומר, משא"כ מצוה שהיא באמירה וצריך להבין מה שאומר, לא תיקנו בה ברכה, כיון שעיקר המצוה היא במחשבת הלב להבין מה שאומר, ואין ברכה אלא במצוה, שהעיקר הוא במעשה ולא בכונת הלב. ולדעת המהר"ל צ"ל שס"ל שיוצא ידי ספה"ע אפי' אינו מבין מה שאומר, ולכן מברכין עליו. וא"כ י"ל שהרמב"ם ס"ל שיוצא בספה"ע דוקא אם מבין, וא"כ צריך הרמב"ם להדגיש שמ"מ מברכין על ספה"ע לשלול סברת המהר"ל הנ"ל. עכת"ד.

וא"כ י"ל עד"ז בדברי אדה"ז, שס"ל בסי' תפט ס"י שצריך להבין מה שסופר, ולכן צריך להדגיש שמברכין על ספה"ע לשלול סברת המהר"ל הנ"ל. - אבל לכאור' דוחק גדול להעמיס זה בכונת אדה"ז ס"ג הנ"ל. ועוד י"ל בזה ואכמ"ל.

סי' תקכ"ז ס"ד (לענין עירוב תבשילין): "ואחר שנטל העירוב בידו חייב לברך אקב"ו על מצות עירוב כמו שמברכין על שאר כל מצות חכמים" - ואולי י"ל ע"ד הנ"ל לענין עירובי חצרות (הגם שכאן לא הדגיש שהוא חיוב, רק שכן משמע לקמן סי"ד). ויש להאריך בכהנ"ל, אבל אין הזמ"ג. ועצ"ע.



"אקדומי פורענות לא מקדמי"

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא דליובאוויטש - שיקאגא

במס' מגילה (ה, א) במתניתין שם: "באלו אמרו מקדמיין ולא מאחריין (היינו במגילה, שקורין בי"א בי"ב ובי"ג), אבל זמן עצי

כהנים, ותשעה באב, חגיגה, והקהל - מאחרין ולא מקדימין". ובגמרא שם: "תשעה באב, אקדומי פורענות לא מקדמין". ע"כ.

והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' תעניות ה"ה כתב: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות ב"ג באדר, זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר דברי הצומות וזעקתם. ואם חל י"ג באדר להיות בשבת, מקדימין ומתענין בחמישי שהוא י"א. אבל אחד מארבעה ימי הצומות שחל להיות בשבת, דוחין אותו לאחר השבת". ע"כ.

במס' סופרים פי"ז ה"ד "לפורים: שלשה ימי הצום אין מתענין אותם רצופין אלא פרודין, שני וחמישי ושני. ושנו רבותינו שבא"י נהגו להתענות אחר ימי הפורים, מפני נקנור וחביריו, ועוד שמאחרין בפורענות ואין מקדימין". ע"כ.

היוצא מהנ"ל, שלדעת הרמב"ם וכן נפסק בשו"ע, מקדימין תענית אסתר אע"פ שאין מקדימין שאר תעניות. אבל במס' סופרים אמרינן דמאחרין התעניות מלפני פורים לאחר הפורים. ואע"פ דבמס' סופרים מדבר אודות תעניות של ג' ימים, ואנן מדברים אודות תענית של יום אחד, מ"מ צ"ע, דמאי נ"מ בזה.

והנה, בעצם הענין שתענית אסתר מקדימין ליום חמישי, ושאר תעניות שחלו ביום שבת מאחרין ליום ראשון שלאחר שבת, כבר הקשו ע"ז בראשונים וגם בגאונים בשאלות דרב אחאי גאון, ומצינן ארבע תירוצים בזה, וכדלקמן:

(א) בשאלות דרב אחאי תירץ וז"ל: "ובזמן שחל שלשה עשר באדר להיות בערב שבת או בשבת, מקדימין ומתענין בחמישי בשבת, מפני שהוא נס, ונס מקדימין ולא מאחרין. אבל תשעה באב וכו' מאחרין וכו', מפני שהי' בו פורענות, ופורענות מאחרין ולא מקדימין". עכ"ל.

בחידושי הריטב"א במס' מגילה (ה, א) בד"ה "אבל" כתב וז"ל: "ובתענית שלפני פורים שנהגו להקדימו ליום הכניסה [ר"ל, ולמה לא אמרינן בזה אקדומי פורענות לא מקדימין, כמו בתשעה באב וכו']": (ב) משום דהוא תענית תשובה היא, ולית בה משום אקדומי פורענותא כלל. (ג) ולא עוד, אלא שתענית יחיד היא כמו שכתבנו לעיל". ע"כ. ר"ל, דלעיל בדף ב' ד"ה "זמן קבלה" יש שם שקו"ט למקור תענית אסתר, ומסיק שם: "דלא מצינו תענית זו בכלל הצומות, שהם גזירת חכמים, אלא כעין תענית יחיד היא. ואעפ"י שחייב אדם להתענות בו,

משום אל תטוש תורת אמך, צריך קבלה מבע"י". ומסיק שם: "ולפי שאין לו עיקר גמור, נהגו כשחל פורים באחד בשבת, להתענות ביום ה' שלפניו". ומסיק: "ולית בהא נמי משום אקדומי פורענותא לא מקדמינן". עכ"ל.

(ד) ב'מגיד משנה' פ"ה מהלכות תעניות ה"ה ד"ה "ואם חל" איתא וז"ל: "גם זה פשוט, והטעם שא"א לאחרו עד יום א' - לפי שהוא פורים, וכן אין מתענין בע"ש - מפני כבוד השבת". עכ"ל.

ויש אומרים שהתענית היא זכר לתענית שהתענו ביום י"ג אדר בשנה ההיא, משום דהלכו למלחמה, וביום מלחמה מתענין. כמו שמצינו שמרע"ה התענה ביום מלחמת עמלק, א"כ בודאי התענו ביום המלחמה בשנה ההיא, ומשו"ז מתענין תענית אסתר.

והנה עי' שו"ע סי' תקסח סעי' ז, וז"ל: "כשאירע יום שמת אביו או אמו באדר, והשנה מעוברת, יתענה באדר ב". וברמ"א שם: "ויש אומרים דיתענה בראשון". ועיי"ש במ"א בענין זה, ובתשובת 'חתם סופר'. וכן בח"ס הנדפס בשו"ע כתב דדחינן התענית לאדר שני, משום דאקדומי פורענות לא מקדמינן, והביא בשם תשובת מהרי"ל, דאקדומי פורענות לא שייך, כיון דלא הוי אלא צערא בעלמא. ומקשה ע"ז הח"ס: "מה בכך דלא הוה אלא צערא בעלמא, הלא גם ט"ב לא הוה אלא צערא בעלמא, ואפ"ה מאחרין ולא מקדימין, דאקדומי פורענותא לא מקדימינן". ע"כ.

היוצא מהנ"ל, שלדעת הח"ס בענין תענית ביום שמת בו אביו, מאחרין אותו לאדר שני, משום דאמרינן אקדומי פורענות לא מקדימין, וממילא מאחרין אותו. ומהרי"ל בתשובתו סובר דלא אמרינן כאן הכלל דאקדומי פורענות לא מקדמינן.

ואגב יש להעיר פה, ששאלה זו - באיזה אדר להתענות - מובאת גם לקמן סי' תקפ, ששם המחבר מביא שבז' אדר מת משרע"ה. ובמ"א שם הביא תשובת מהרי"ל שמתענין באדר ראשון, וכן הביא מהת"ה שסובר כן, וציין שם לסי' תקסח. ויש להעיר על המ"א, שהרי בסי' תקסח מסיק ועכ"פ נוטה להדעות שמתענין בשני או בשניהם, וכאן מביא רק הדעות שמתענין בראשון, ורק מסמך לסי' תקסח ששם מובא הדעות האחרות. אבל לשון המ"א כאן, בודאי משמע שנוטה להדעות שמתענין ז' אדר ראשון.

ועיין בלקו"ש חט"ז (עמ' 342 ואילך) שהביא בשם המג"א שכן הוא להלכה. ועיין שם בהערה 5 מ"ש מהפוסקים בענין זה. ועיין בהשיחה שם אות ה' שמסיק דלדעת המ"א שהתענית היא באד"ר, א"כ גם הלידה היא באד"ר, ובמילא שייך הענין של משנכנס אדר מרבין בשמחה גם באד"ר, עיי"ש כל הביאור.

והנה אפ"ל בדעת המג"א, דאע"פ דבשאר יארצייט נוטה להדעות שמאחרין עד אדר שני, מ"מ בנוגע ליום שמת בו משרע"ה, מקדימין לאד"ר, מפני שהוא ג"כ יום זכאי, כמ"ש אדמו"ר זי"ע שם. ובמילא מקדימין לתענית זו שהיא אקדומי זכותא, ובזה ודאי מקדימין, ובזה יש סברא יותר לאקדומי מסברות של תענית אסתר המובאות לעיל בשם השאלתות והריטב"א ז"ל.

ויש לדון בדברי הח"ס, שמנצל הסברא של אקדומי פורענות לענין תענית של יארצייט ע"מ לאחרה ומשוה תענית של יארצייט לתענית ט"ב ומתמה על המהרי"ל בזה - לפי איזה מהסברות בנוגע לתענית אסתר שהבאנו לעיל ילמד?

אי לפי סברת השאלתות, דלא אמרינן אקדומי פורענות משום הנס, ורק בת"ב שהיתה שם פורענות - היינו חורבן ב"ה - אמרינן סברא זו, לכאורה הפירוש בטעם זה הוא, שאין ענין התענית בעצם הפורענות היינו מה שמתענין, אלא רק המאורעות שבשבילם מתענין הם הפורענות, היינו המאורע הסופי שהי' בזמן התענית. ובמילא בפורים, שהמאורע הסתיים בכך שנעשה נס לישראל, וניצלו מגזירת המן, לא הוי פורענות. משא"כ בת"ב שהי' שם חורבן וגלות, הפורענות הוא הגורם לתענית.

ולפ"ז, מה שייך זה לתענית של יום שמת בו אביו, דאע"פ שזה דבר לא טוב, אבל קשה לומר ע"ז פורענות, מאחר שזה דרך כל הארץ. ואע"פ שאפשר לומר שהח"ס סובר שיום שמת בו אביו נקרא פורענות, מ"מ מאי קושייתו על המהרי"ל שחלק בין ת"ב ליום שמת בו אביו. דאולי מה שמחלק המהרי"ל, הוא משום דת"ב הוה פורענותא, משא"כ יום שמת בו אביו הוה רק צערא בעלמא. וא"כ מאי מקשה עלי' "מה בכך", דבודאי "בכך" הוא החילוק. ואם רצה להקשות, הול"ל שיום שמת בו אביו אינו רק צערא בעלמא, כ"א פורענות.

ואי לומד כסברא הב', שהיא סברת הריטב"א, שמחלק שתענית אסתר היא תענית של תשובה. ולכאורה יש לעיין בסברא זו, דהרי הרמב"ם בריש פ"ה מהלכות תעניות כתב דכל התעניות הם "כדי

לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה". וא"כ מאי נ"מ בין תענית אסתר לשאר תעניות.

ואפ"ל דכד דייקת שפיר בלשון הרמב"ם, נראה ששאר תעניות אינם אלא משום תשובה, וז"ל שם: "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן, כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה, ויהי' זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהי' כמעשינו עתה, עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להטיב, שנאמר והתודו את עונם ואת עון אבותם וגו'". עכ"ל.

ומשמע מדברי הרמב"ם, שמלבד ענין התשובה יש גם חיוב זכרון הדברים שהיו, דאל"ה הו"ל להפסיק אחר שכתב "ולפתוח דרכי התשובה", ומאחר שהאריך בלשונו וכתב "ויהי' זה זכרון למעשינו וכו' עד שגרם וכו'", משמע דיש חיוב לחשוב על ענינים אלו, ורק אז יש דין תשובה. ואכ"מ לבאר סברת הרמב"ם בזה. רק שנראה פשוט שלא די בתשובה בלי התבוננות על הצרות שאירעו וכו'.

ולפ"ז א"ש מ"ש הריטב"א, דתענית אסתר אינה בגדר זה, כי בה יש רק ההתעוררות תשובה שע"י התענית. משא"כ שאר התעניות יש חיוב לזכור מה שאירעו באותם הימים. ולפ"ז ג"כ לא א"ש מ"ש הח"ס, דהרי תענית של יום שמת בו אביו לא נכללת בגדר ימים שמתענין בהם מפני הצרות, ובודאי שאין בה דין שצריכין זכרון הדברים כמ"ש לעיל. וא"כ לא יהא שייך הא דאקדומי פורענות לתענית יארציט.

ולסברא הג' הנ"ל בהריטב"א, דתענית אסתר אינה תענית צבור כ"א תענית יחיד, ומשו"ה לא אמרינן אקדומי וכו'. גם בזה יש לעיין מהי סברא זו? ובפרט דהריטב"א בדף ב כתב שחייב אדם להתענות בו, משום אל תטוש תורת אמך, וא"כ, מאי נ"מ אם היא תענית יחיד או תענית צבור, הרי הצבור מתענין תענית זו. וגם הרי אומרים עננו כתענית צבור.

והנראה לומר בזה, דאין הכוונה בכמות של צבור או יחיד. רק הכוונה בזה, דאם היא תענית צבור, היינו שנקבעה להיות תענית צבור, אז חלה התענית על היום, היינו שיום זה נעשה ליום תענית. משא"כ אם היא תענית יחיד, היינו שלא נקבעה תענית ליום זה, רק שמתענין ביום זה, אין שייכות של התענית לעצם היום. היינו היום הוא יום רגיל, והתענית היא רק מה שעושים ביום זה.

ובמילא סובר הריטב"א, דלא שייך לומר אקדומי פורענות על זה שהגברא מתענה, שמאחר שסוף סוף יתענה, מאי נ"מ אם יתענה קודם או לאחר זמן. והענין של אקדומי וכו', הוא רק אם זה נעשה יום תענית, שמזה שחל ביום דין תענית, שיום זה נעשה יום של תענית, אז שייך לומר אקדומי וכו'. משום דא"א להקדים ולעשות מיום זה יום של פורענות, אדרבה הענין הוא לאחר את זה, ולעשות יום מאוחר ליום פורענות. ונמצא שכל הענין של אקדומי פורענות שייך רק אם זה נעשה חלק מהיום. ולפ"ז ג"כ לא א"ש מ"ש הח"ס, מכיון שיום שמת בו אביו לא נעשה חלק בחפצא של היום, והוה רק תענית יחיד, ובודאי שלא שייך אקדומי וכו', כמו שלא שייך בתענית אסתר.

ולפ"ז נשאר לנו רק שיטת ה'מגיד משנה', שבעצם שייך אקדומי גם בתענית אסתר, ורק משום דא"א להתענות ביום ראשון, משום פורים, משו"ה מקדימינן. וא"כ אפ"ל כדברי הח"ס, דשייך אקדומי וכו' גם לתענית יארצייט. ובודאי לפי כל הנ"ל אין מקום לקושיא על המהרי"ל, שיש לבאר למה אנפין כנ"ל.

והנה לכל הסברות הנ"ל עדיין צ"ע מדברי המס' סופרים, דאמרינן אקדומי וכו' גם בתענית אסתר. וכל התירוצים הנ"ל סברי דלא מאחרין תענית אסתר לאחר פורים, ואפילו המ"מ סבר דרק ליום ראשון מאחרין ולא יותר מזה, וכיון שיום ראשון הוא פורים, צריכין לאקדומי. ובמס' סופרים חזינן דמאחרין לאחר הפורים. וא"כ לכל השיטות הנ"ל קשה מה דחזינן במס' סופרים, שכנראה סותר למה שנקטינן להלכה שמקדימין תענית אסתר.

והנה בטעם יום התענית של תענית אסתר, מצינו ב' שיטות בזה: יש מהראשונים שמבארים הטעם שהתענית היא זכר לתעניות שעשתה אסתר כשהלכה למלך אחשורוש. ואע"פ ששם התענו שלשה תעניות, מ"מ כדי שלא לטרוח על הצבור, עשו רק יום אחד. וסברא זו מתאימה עם מ"ש במס' סופרים, אלא ששם מדובר אודות ג' תעניות. וכן מובא בשו"ע סי' תרפו סעי' ג': "יש מתענים ג' ימים, זכר לתענית אסתר". ואע"פ שאלו ג' תעניות היו לאחר הפסח, כמבואר במ"א שם, ועיין עט"ז שם, מ"מ יש מפרשים שזהו ג"כ הטעם לתענית אסתר שאנו עושין קודם פורים.

והי' אפשר לומר לדעת השאילתות וכן לדעה הא' של הריטב"א, דלשיטתם סיבת התענית היא מפני שהתענו בעת המלחמה, וא"כ הוה רק תענית של נס לדעת השאילתות, ותענית של תשובה לדעת

הריטב"א. אבל מס' סופרים קאי על התענית שהתענו בימי פסח, שזה הי' בזמן הצרה של גזירת המן, ולא בזמן שנקהלו ועמדו על נפשם, וא"כ אפ"ל דזה לא נקרא תענית של נס, שבאותו זמן היתה גזירה של כליון ח"ו, וגם נקרא תענית של צרה, שהרי נתחייבו משום שנהנו מסעודתו או השתחוו וכו', ולכן תהי' כשאר התעניות שהם ענין של זכרון הצרה.

וסברא הב' של הריטב"א שתענית יחיד ל"א אקדומי וכו', לכאורה שייכת גם למס' סופרים, וא"כ עדיין צ"ע.

ובנוגע לסברת המ"מ, ג"כ אפ"ל כחילוק הנ"ל, ובהקדמה:

דלכאורה קשה להבין המס' סופרים, דאיך יש סברא לאחר תענית אסתר עד לאחר פורים. בשלמא שאר הד' תעניות אינם קשורות עם מאורע אחר, וא"כ, מאחר שדחינן התענית מיום התענית, א"כ לא איכפת לן אם מקדמינן או מאחרינן. ובמילא שייך לומר אקדומי פורענות לא מקדמינן. משא"כ בתענית אסתר, כיון ששייכת למאורע של פורים, א"כ בודאי צריכה להיות קודם פורים, דתענית שהיא קודם לנס בודאי צריכה להיות קודם חגיגת הנס, ובודאי אין סברא לעשות זכר לתענית אחר שכבר חגגו הנס שהוא תוצאה מהתענית. וא"כ צ"ע מה דאיתא במס' סופרים שמתענין אחר פורים.

והנה בעט"ז בביאור הלכה זו של ג' תעניות, כתב: "ולפ"ז א"א להתענות ג' ימים בפסח עצמו וגם קודם הפסח בימי ניסן אין מתענין בלא"ה, וממילא הם נדחים וכו', ומחלקין אלו ג' ימים לבה"ב שאחר פורים, שהם קודם ר"ח ניסן". ע"כ. דמדבריו משמע, דבה"ב אלו אין להם כ"כ שייכות לפורים, כ"א שהם באמת היו צריכים להיות באותו זמן שהיו בימי אסתר, היינו בפסח, וא"א בהכי וגם א"א בניסן, ומשו"ה קבעום בזמן הכי קרוב לניסן. ואף שבמס' סופרים כתב סברות אחרות של יום נקנור ואקדומי וכו', אולי רצה שב' מהתעניות יהיו קרובות לניסן ואחר פורים, ורק דרצה לעשות עכ"פ תענית אחת קודם פורים, וע"ז כתב ב' הסברות שלא לעשותם קודם פורים כלל.

ולפ"ז יש לתרץ גם להמ"מ כנ"ל, דבמס' סופרים דהתענית היא זכר למה שהתענו בימי הפסח, א"כ לא איכפת לן לדחותה אחר פורים. ואדרבה היא שייכת לפסח, ועכ"פ קרוב לניסן כנ"ל, משא"כ המ"מ איירי בתענית דחד יומא, שהיא זכר לתענית ביום המלחמה, א"כ היא שייכת להנס דפורים, היינו נצחון המלחמה כמ"ש, וא"א לדחותה אחר

הפורים, מאחר שהיא שייכת למלחמה שהיתה קודם פורים. וא"כ היא צריכה להיות בסמיכות לפורים עכ"פ.

ואפ"ל שזה ג"כ נכלל במ"ש המ"מ דא"א לעשות התענית ביום ראשון משום פורים, ר"ל שאין להתענות בפורים וגם אין לאחרה אחר פורים לפי שצריכה להיות דוקא קודם פורים, מפני שהיא שייך לפורים כנ"ל.

ועדין צ"ע, דמאחר שהמ"מ בא לבאר דברי הרמב"ם, ומהרמב"ם משמע שהתענית היא זכר לתענית שהתענו בפסח. דהרמב"ם בלשונו הזהב כתב שהתענית היא זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר דברי הצומות וזעקתם. ומאחר שכתב שהתענית היתה בימי המן, הרי לכאורה קאי על תענית שהיתה בימים שהמן הי' חי, והיינו התענית שהתענו בפסח. וכן מזה שהביא הפסוק של דברי הצומות וזעקתם, לכאורה קאי על מה שהוזכר במגילה, והיינו התענית הנ"ל.

ואולי י"ל, דאם מתענין ג' תעניות אז אינם שייכים לפורים, אלא רק זכר לתענית אסתר כנ"ל בעט"ז. משא"כ לפי הרמב"ם מדברים אודות תענית אחת שנהגו להתענות קודם פורים, אע"פ שהתענית היא זכר לתענית של פסח, מ"מ מאחר דנהגו רק תענית אחת, והיא קודם פורים, ה"ה כמו שהתענית שייכת לפורים, היינו דאינו ענין בפ"ע אלא כמו שהתענית גרם להנס ועד לסיום הנס של נצחון המלחמה.

ולפ"ז אפ"ל דאפילו לדעת המגיד א"ש סברת המהרי"ל הנ"ל, דלענין תענית שהיא צערא בעלמא ל"א אקדומי וכו'. והמ"מ אינו מדבר אודות אקדומי וכו' דזה לא שייך כאן. כ"א שבא לשלול הסברא שיש לאחר תענית אסתר של חד יומא כמו תענית אסתר של ג' ימים, שמאחרין אפילו אחר פורים ואדרבה שייכת יותר לקרוב לניסן, ומאחר ששיטת הרמב"ם היא שהתענית היא זכר לתענית שהתענו בפסח, יש לאחרה כדברי העט"ז, וע"ז כתב שאין לדחותה ליום ראשון לפי שהיא פורים, ר"ל כמ"ש שתענית דחד יומא שייכת לפורים, ובמילא כיון שאין מתענין בפורים אז צריכה להיות קודם פורים.

ועדיין צ"ע מה הי' ההו"א של השאלות והריטב"א לאחר תענית אסתר, מאחר שהיא שייכת לפורים, וצ"ע*.



(* ראה בענין זה בס' 'שערי המועדים' - אדר עמ' רפא; ובגליונות תשצג-ד. המערכת.)

'בתר בתרא' בדבר שיש לו מתירין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

ידועה הקושיא, מדוע השמיטו הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש את הדין היוצא מהסוגיא ד'הפת שעפשה' (ז, א) - שסומכים על הסברא ד"אזלינן בתר בתרא" לענין ספק חמץ בפסח, ועד שיכולים לאכול אותה פת בפסח (כפי שיטת רוב הראשונים בביאור הסוגיא, וכפי שאכן נפסק להלכה בטושו"ע ואדה"ז סי' תמו).

וביאר בזה בצל"ח, שהרי"ף והרמב"ם השמיטו הדין לשיטתייהו (תערובות) חמץ בפסח נחשב דבר שיש לו מתירין (ולכן אין חמץ בטל בתערובות. דברי הרי"ף הן בשלהי מס' ע"ז, והביאו הב"י בריש סי' תמז. והרמב"ם הוא בפט"ו מהל' מאכלות אסורות, ובב"י יו"ד סי' קב), וכמו שדשיל"מ אינו בטל גם כשיש הטעם דביטול ברוב להתיר, עד"ז אין הסברא ד'בתר בתרא' מועלת להתיר ספק איסור שיל"מ (והא דבגמ' מבואר דכן מהני סברא זו, זהו רק אליבא דרב דס"ל כר"י דחמץ שעבר עליו הפסח אסור מדאו', וא"כ באמת לא הוה דשיל"מ. משא"כ לדידן דפסקינן כר"ש דאינו אסור אחה"פ מדאו', שוב הוה דשיל"מ, ולא מהני הסברא ד'רוב' או 'אזיל בתר בתרא').

והנה ביאור זה של הצל"ח מבוסס על ב' הנחות: א) שחמץ בפסח נחשב דשיל"מ (כדברי הרי"ף והרמב"ם הנ"ל). ב) דהא ד'דשיל"מ לא בטיל', אמרינן לא רק לענין ביטול ברוב בתערובות, אלא גם בכל ענין דאזלינן בתר רובא. ויתירה מזו: אפי' לענין הברור ד'בתר בתרא' (והוא - כמו שציין הצל"ח - כדעת המג"א (סי' תקיג סק"ג). אולם הראשונים בסוגיין (ראה תור"פ, ריטב"א, מאירי ועוד) כתבו דלא אמרינן דשיל"מ במקרה זה אלא רק בתערובות).

והנה אדה"ז בשלחנו פסק דלא כב' הנחות הנ"ל: א) דברישי סי' תמז כתב, דהטעם דחמץ בפסח אינו בטל בתערובות, הוא "כיון שהחמירה בו תורה . . ובנ"א מחמת שהן רגילין בו כל השנה, הן קרובין לשכחה וכו'" (והוא מהמג"א שם. ובכללות הוא טעמו של הרא"ש בפ' בתרא דע"ז). ולא הזכיר טעמו של הרי"ף והרמב"ם הנ"ל - שאינו בטל מחמת היותו דשיל"מ. ב) ובקו"א לסי' תקיג (ס"ק ה) כתב אדה"ז, דאכן קיי"ל דכן אזלינן בתר רובא, גם בדשיל"מ (עי"ש איך שהוכיח שכן הוא דעת הרמ"א בשם תוס' ומהר"מ והג"מ ורא"ש, ושכן הוא דעת הר"ן).

ב. ונראה לומר, דב' שיטות הנ"ל, תלויות זב"ז, והיינו, דלהשיטה הדין דדשיל"מ נאמר רק לענין 'תערובות', אכן אין חמץ בפסח בגדר דשיל"מ. משא"כ השיטה החולקת - חולקת בב' הדברים.

ושלכן: הרי"ף והרמב"ם דס"ל (כנ"ל) דחמץ בפסח נחשב דשיל"מ, ס"ל ג"כ דדשיל"מ נאמר בכל מקרה ד'רוב' (לא רק בתערובות) כדברי הצ"ח הנ"ל בביאור שיטתם; והרא"ש והר"ן דס"ל (כנ"ל מהקו"א) דדשיל"מ נאמר רק לענין תערובות, ס"ל ג"כ דחמץ בפסח אינו בגדר דשיל"מ (כנ"ל בשיטת הרא"ש, ושיטת הר"ן עוד ית'). וכן הוא שיטת אדה"ז (כנ"ל); והמהרש"ל (הובא בהקו"א הנ"ל) שפסק דדשיל"מ נאמר בכל ענין של רוב, פסק נמי כהרי"ף והרמב"ם דחמץ בפסח הוא בגדר דשיל"מ (ראה ש"ך וט"ז יו"ד סוף סי' ק"ב).

ביאור הדברים: בטעמיה דהשיטה דחמץ אינו בגדר דשיל"מ, כתב הרמ"א (סי' קב שם) בשם המרדכי, דאע"פ שיהא מותר אחה"פ (בתערובות), מ"מ יחזור ויאסר בפסח הבא. אמנם, הרי"ף והרמב"ם חולקים על סברא זו, דהא פסקו (כנ"ל) דכן נחשב דשיל"מ.

ובערוה"ש (שם, סקכ"ו) ביאר פלוגתתם ע"פ הפלוגתא הידועה בטעם הדין דדשיל"מ לא בטיל: דרש"י כתב (ריש ביצה) דהוא משום שאין לו לאכול עכשיו ספק איסור אם יוכל לאכלו אח"כ בהיתר גמור. אמנם הר"ן נתן לזה טעם (נדריים נב, א) דהיות ובעצמותו הוה האיסור כאן ג"כ היתר (דהא עתיד להחזיר להתירו), א"כ הוה 'מין במינו' עם ההיתר, ומין במינו לא בטיל (יעויין בש"ך וט"ז ריש הסימן).

ועפ"ז - ביאר הערוה"ש - דאם נקטינן כדעת רש"י הנ"ל, אז מובן דגם בחמץ בפסח אפ"ל כן - דאין לו לאכול התערובות בפסח, היות ויוכל לאכלו בהיתר גמור אחר הפסח. משא"כ לפי הר"ן הנ"ל, מבואר סברת המרדכי - דהיות וחמץ זה יחזור לאיסורו בפסח הבא, א"כ מוכח דאינו 'מינו' של ההיתר, דהרי גם אחר שיחזור להתירו, עוד יחזור לאיסורו, ושוב אין כאן הסיבה לאסרו מחמת היותו דשיל"מ.

(ויש להוסיף, דהנה מצינו עוד טעם מדוע תערובות חמץ אינו נחשב דשיל"מ, והוא מהר"ן (פ"ב בפסחים), דאינו נחשב 'שיש לו מתירין' א"כ הדבר האסור עצמו יש לו היתר לאחר זמן. משא"כ כאן שכל ההיתר שלאחר הפסח הוא רק מחמת זה שנתערב בהיתר ולא מחמת עצמו.)

ונראה לומר, דגם טעם זה יתבאר רק אליבא דשיטתו בטעם הדין דדשיל"מ לא בטיל; דהרי לדעת רש"י דהוא משום שעדיף לאכלו בזמן שהוא ודאי מותר, אז לכאור' מאי נפק"מ באם הותר מחמת עצמו או הותר מחמת תערובות, הרי לפועל יהא מותר בודאי! אמנם לפי ביאורו של הר"ן הנ"ל יתבאר היטב, דהיות וכאן לא הותר מחמת עצמו, א"כ א"א להחשיבו כ'מינו' של ההיתר, היות וחמץ זה בעצמותו (או 'מחמת' עצמותו) לעולם לא יהא 'היתר'.

ג. ועכ"פ יוצא מהנ"ל, דהפלוג' באם חמץ בפסח נחשב דשיל"מ או לא, תלוי' בב' הטעמים להדין דדשיל"מ לא בטיל, כמשנ"ת.

ובפשטו נ"ל, דגם הפלוג' באם דינא דדשיל"מ נאמר רק לענין תערובות, או גם בכל מקרה דרוב (ואפי' שאר אופני בירור, כמו 'בתר בתרא' כנ"ל) - תלוי' בב' טעמים אלו: דלפי הטעם (דרש"י) דעדיף לאכלו בזמן שהוא ודאי מותר ולא להסתמך על 'בירורים', אז לכאור' אין נפק"מ באיזה 'בירור' מדובר, ובכל מקרה יש לחכות עד שיהא מותר בודאי; אמנם לטעמיה של הר"ן, דהוא מדין 'מין במינו', אז מובן בפשטות דזה שייך רק בתערובות, דאז שייך האי דינא ד'מין במינו', משא"כ במקרה שאין שם תערובות בכלל לא שייך כל הטעם.

ומבואר א"כ איך שב' הפלוגות ביסודם חד הם, וא"ש מה שהראשונים והאחרונים שהזכרנו אזלי לשיטתייהו בשתייהם.

ד. ויש להוסיף, דהנה אנן פסקינן ד'דשיל"מ לא בטיל' נאמר רק בתערובות 'מין במינו' (ריש סי' קב). והנה לפי הטעם של הר"ן הנ"ל, הר"ז מובן בפשטות, דהא כל הדין דדשיל"מ מיוסד על היותו מין במינו. אמנם לפי טעמו של רש"י הנ"ל אינו מובן כ"כ מדוע נאמר הדין רק במקרה כזה ולא בתערובות של מין בשאינו מינו (ראה מש"כ בזה הש"ך שם. וראה בט"ז, שמחמת קושי זה הביא טעמו של הר"ן וכ' עליו שהוא 'נכון מאוד').

והנה שיטת הרי"ף היא, דדינא דדשיל"מ נאמר גם לענין תערובות מין בשאינו מינו (ראה אנציק' תלמודית ערך דשיל"מ ע' ט', ובהמצויין שם). והרמב"ם כתב (מאכלות אסורות טו, יב) "יראה לי" שהדין נאמר רק לענין מין במינו (ובראב"ד ונו"כ שקו"ט בזה מדוע הוה רק "יראה לי").

ולדברינו דלעיל יתבאר בטוב טעם מדוע להר"ן אכן נאמר דין זה גם בתערובות מין בשאינו מינו, ולהרמב"ם אין זה דין ברור כ"כ: דהרי

לפי כל הנ"ל יוצא דשיטתם - דהרי"ף והרמב"ם - בטעם הדין דדשיל"מ הוא כדברי רש"י, דעדיף לאכלו בזמן של היתר גמור (כנ"ל באורך), והרי לשיטה זו אין טעם ברור כ"כ מדוע נאמר הדין רק במין במינו, וא"כ מובן מדוע לשיטתם יש מקום רב להסתפק בדין זה (משא"כ לשיטת הר"ן הנ"ל, דאין מקום לספק בזה כנ"ל).

ב' בתר בתרא' לעומת רוב

ה. והנה כל הנ"ל הי' בקשר לתירוצו של הצ"ח (שהבאנו בריש דברינו) - על יסוד הדין דדשיל"מ לא בטיל - מדוע השמיטו הרי"ף והרמב"ם הדין היוצא מהסוגיא דהפת שעפישה, דאזלינן בתר בתרא גם לענין חמץ בפסח וכו'. אמנם עדיין יוקשה על הרא"ש, מדוע השמיט דין זה? דהרי להרא"ש לא אמרינן דחמץ בפסח נחשב דשיל"מ (כנ"ל), ושוב א"א לתרץ לשיטתו, כתירוצו של הצ"ח! ?

ובנימוקי הגרי"ב כתב לתרץ (נדפס בה'ילקוט מפרשים' שבסוף הרבה מהגמרות), דלהרא"ש ודעימיה, הרי הטעם דתערובות חמץ בפסח אסור ואינו בטל ברוב, הוא (כנ"ל) משום דחמיר איסוריה ולא בדילי אינשי מיניה וכו', וא"כ מאותו הטעם נמי איננו סומכים על הבירור ד'בתר בתרא' (והא שבגמ' כן הובא היתר זה לענין חמץ בפסח? עיי"ש מה שתירץ שהגמ' דידן היא לשיטת רב דאוסר תערובות חמץ בפסח מחמת טעם אחר, והטעם שלו שייך רק למקרה של תערובות, משא"כ לדידן יעויי"ש). ע"כ.

אלא דלפ"ז צלה"ב, מדוע כן פסקו הטושו"ע ואדה"ז שאזלינן 'בתר בתרא' גם לענין חמץ בפסח? הלא גם הם פסקו (כהרא"ש) דחמץ אסור בתערובות ואינו בטל ברוב, וע"כ צ"ל משום דהחמירו בו חכמים מחמת דלא בדילי מיניה וכו', וא"כ מדוע כן אזלינן בתר הבירור ד'בתר בתרא' (דלא כהרא"ש, וכפי ביאור הנ"ל)?

והנראה בזה ע"פ מה ששמעתי מבארים, דשונה ה'בירור' ד'בתר בתרא' מ'הבירור' ד'רוב' וכיו"ב: דב'רוב' הרי הפירוש דיש כאן ספק ואנחנו פותרים אותו, ופוסקים הדין ע"פ הבירור דאחרי רבים כו'; משא"כ הבירור דבתר בתרא 'אומר' שלא צריכים להסתפק ולחשוב דאולי פת זה (או מעות אלו) הגיעו מזמן קדום, דאפשר לסמוך על הפשטות - דמה שנמצא הוא מהבתרא (ושלכן מבואר בסוגיין דבתר בתרא מפקיע מרוב, אע"פ דרוב הוא מדאו' וכו', משא"כ בתר בתרא? אלא דכנ"ל ד'בתר בתרא' אומר, שאין צריכים להסתפק, וא"כ אין כאן ספק בכדי שנשתמש עם ה'בירור' של הרוב).

(וע"פ סברא זו מתורצת גם הקושיא הגדולה, שדנו בה האחרונים בסוגיין (ראה צל"ח; פנ"י; שפ"מ; נמוקי הגרי"ב ועוד), דאיך הקשתה הגמ' מהדין דבתר בתרא שנאמר לחומרא (גבי מעות הנמצא בירושלים), על הדין בהפת שעטיפשה, שהוא לקולא? והלא אולי סומכים על בירור זה רק להחמיר ולא להקל? אלא דלסברא הנ"ל מתורץ בפשיטות; דהרי הסברא לחלק בין חומרא לקולא הוא רק כשבאים לפסוק במצב של ספק, משא"כ ב'בתר בתרא' דתוכן הסברא שלא צריכים להסתפק בכלום כנ"ל, ושוב אין מקום לחלק בין "פסק" של חומרא, ל'פסק' של קולא. ודו"ק).

ועפ"ז יש לבאר דעת הטושו"ע ואדה"ז כאן, דאע"פ שפסקו דבחמץ בפסח מחמירים גם נגד הבירור ברוב דתערובות (משום דלא בדילי אינשי מיניה וכו'), מ"מ כן אזלינן 'בתר בתרא' להקל. דבמקום שיש 'ספק' חמץ, אכן יש מקום להחמיר שלא לקבל אפי' ה'בירור' של הספק (ע"פ רוב וכיו"ב), משא"כ 'בתר בתרא' אומר (כנ"ל) דאין מקום בכלל להסתפק בזה, ושוב אין מקום להחמיר.



בדיקה על הספק נתקנה

הרב פישל אסטער

גו"נ בישיבה

בדינא ד"ספק על ספק לא על" (פסחים י, א) נחלקו רש"י והרמב"ם, דלרש"י "כיון דבדיקת חמץ דרבנן, תלינן לקולא". והרמב"ם (בפ"ב מהל' חו"מ הי"ב) ס"ל דצריך לבדוק. ויש לעיין במה פליגי, דהרי ידועים דברי המ"מ (שם הל' י'), דכיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק, לכן החמירו בספיקו יותר משאר ספיקות של דבריהם, וא"כ ע"פ פשוט הרי ב"ספק על ספק לא על" ניזל לחומרא.

אלא שהמ"מ עצמו כבר ביאר בזה (בהי"א-יב), והיוצא מדבריו, דלאו בכל גוונא נאמרה החומרא דבדיקת חמץ תחלתה על הספק, וס"ל להרמב"ם דבספק-על נאמרה החומרא. ועפ"ז נמצא דרש"י ס"ל דבספק-על לא נאמרה האי חומרה (ועיי"ש בדבריו הי"ב ובט"ז סקל"ט סק"ד), וא"כ סו"ס עצ"ע, מהו הגדר בזה, מתי נאמרה החומרא דעיקר הבדיקה על הספק ומתי לא.

והנה בשו"ע אדה"ז סתל"ג סק"ו וסתל"ט ס"א ביאר לן, דלא נאמרה האי חומרא דבדיקה נתקנה על הספק, אחר שכבר בדק כדינו,

אלא רק בתחילת הבדיקה דצריך לבדוק אפי' שישנם כמה ספיקות. אבל אם הספיקות נולדו רק אחר שבדק - לא אמרינן האי חומרא.

ולכ' צ"ב בזה, דמאי שנא, דאם משום חומר איסור חמץ החמירו חכמים לבדוק גם על הספק (כל' אדה"ז בסתל"ג בהגהה), הרי ה"ה גם כשנולד ספק אחר שבדק כדינו, שנחמיר לבדוק מספק. ואף שמבאר אדה"ז בסתל"ט ס"א, דהוא משום דאחר שבדק הרי חזקתו בדוק, ואין ספק מוציא מהחזקה. אבל עדיין צריך לביאור נוסף, דאם עצם דין בדיקה הוא שכשיש איזה מקום להסתפק צריך לבדוק, דזהו עיקר התקנה, א"כ לכאור' גם כשהוחזק שהוא בדוק, ורק עכשיו נולד ספק ע"י שנכנס עכבר, הרי זה עצמו יחייב לבדוק להוציא מזה הספק. ובאמת דשיטת הרמב"ם (שמביא אדה"ז בשולחנו שם ו, עי' קו"א שם) בנוגע לט' ציבורין של מצה וא' של חמץ, וגררה חולדה כו'. היא שזה מחייבו לבדוק אף אחר שבדק בדין, וא"כ צ"ב הגדר בזה.

ואולי י"ל בזה, דעיקר התקנה דבדיקה כך היתה, לבדוק ולחפש גם במקום שמסתפקין אפי' בכמה ספיקות שמכניסין בו חמץ, דאי"ז חומרא נוספת גרידא שנאמרה לגבי תקנת בדיקה, אלא עצם התקנה היא לבדוק על ספק חמץ, ואשר לכן כאשר קיים חובתו כדינו ובדק גם על הספק כדינה, שוב לא רמיא עליו עיקר חובת בדיקה, והדר דינא דסד"ר להקל. ואם יתחייב לחזור ולבדוק משום שראה עכבר נכנס וחמץ בפיה, אין הבדיקה מחובת קיום התקנה דבדיקה, אלא זה עצמו שראה עכבר נכנס מחייבו לבדוק, ולכן אמרינן בזה סד"ר לקולא.

וביאור הדברים, אפ"ל ע"פ מ"ש אדה"ז בסתל"ג סי"ב-יג: "ואם אינו רוצה לבטלו ולהפקירו, חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו מה"ת . . ואינו חייב לבדוק מה"ת אלא במקומות שרגיל להשתמש בהן חמץ . . ואי אפשר שלא נתפרר ונפל שם פירור חמץ . . (ובסי"ג) אבל מד"ס אע"פ שביטל כל חמצו, חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו בכל המקומות שיש לחוש ולהסתפק שמא הכניס שם חמץ באקראי" (ועייג"כ בסתל"ו ס"ו). ומבואר, דתקנת בדיקה שתקנו חכמים לא דמיא כלל לחיוב בדיקה מה"ת - שהוא לבדוק כשיש ודאי חמץ, דעיקר תקנת בדיקה היתה, שלא סגי בבדיקה שמה"ת, אלא תקנו צורה אחרת של בדיקה שהיא לבדוק במקומות שמסתפקין שיש בהם חמץ. וכן יש להעיר מל' אדה"ז בסכ"ה בהגה"ה "שעיקר תקנת חכמים שתקנו לבדוק ולחפש אחר החמץ אינה אלא על הספק . . אלא שחכמים מחמת חומר איסור

החמץ החמירו לחוש אף לספק כזה ולכן התקינו מצות הבדיקה" דמבואר כן להדיא, עיי"ש היטב.

ועפ"ז אפ"ל דב' דברים נאמרו בעיקר תקנת בדיקה, דהנה בטעם תקנת בדיקה מבואר (תוס' ור"ן ריש מכילתין ואדה"ז בסת"א ס"ב) דהוא מפאת החסרון שיש בביטול, או משום שמא לא יבטלו בלב שלם, או משום שעדיין יש לחשוש שמא יבא לאוכלו. אבל אי משום הא, אין בזה טעם לחדש ולתקן חובת בדיקה על הספק, שהוא חיוב חדש שלא נאמר בתורה, דמטעם זה תסגי לן לתקן ולומר, דמכיון דיש לפנינו ב' אופנים שמה"ת לא יעבור בב"י, או בביטול או בבדיקה (וכנ"ל מדברי אדה"ז בסת"א ס"ב וסת"א ס"ו), שלא יסמוך על הביטול אלא יבדוק ויבער, וא"כ אי"כ צורה אחרת של בדיקה, דלא נאמר בהתקנה אלא שלא לסמוך על הביטול לבדו, וצריך שיבדוק בדיקה שמה"ת (ויעויין בחי' רבינו דוד ד, א ד"ה "בודקים" ששיטתו כן), ועפ"ז מה שחובת הבדיקה היא גם על הספק, אינו מעיקר התקנה, אלא הוא חומרא נוספת שהחמירו בו חכמים משום איסור חמץ.

אבל בדברי אדה"ז מבואר דעיקר התקנה דבדיקה, אינו רק שלא לסמוך על הביטול מפאת החסרון שבו, אלא מפני חומר איסור חמץ תקנו צורה אחרת של בדיקה שעצם חיובה הוא לבדוק על הספק, דזהו מעצם התקנה (וכנ"ל ל' אדה"ז בסכ"ה "ולכן התקינו מצות הבדיקה"). והיוצא מזה, דב' דברים נכללו בתקנת בדיקה: שלא לסמוך על הביטול וחיוב בדיקה על הספק.

והשתא מובן בנוגע לספק חמץ בט' ציבורין אחר שכבר בדק, דאם הבדיקה על הספק הוא מעצם התקנה, הרי אחר שבדק כדינו, כיון שקיים התקנה, יצא י"ח ושוב לא רמיא עליו (וכנ"ל). וגם כשראה עכבר נכנס בבית, אינו מפקיע זה שכבר קיים התקנה כדינו ואמרינן סד"ר לקולא. אמנם אם נאמר דמה שהבדיקה היא על הספק אי"ז מעיקר תקנת הבדיקה, דעיקר התקנה היא שלא לסמוך על הביטול, והוא (רק) חומרא נוספת לעיקר התקנה, א"כ גם כשבדק כדינו, הרי כשראה עכבר נכנס לבית וספק חמץ בפיו, לא סגי לן החזקה על הבית שבדק מכיון שעכשיו נולד ספק חדש, ושוב צריכים להחמיר ולבדוק גם על הספק אף שכבר קיים עיקר תקנת הבדיקה, שבנוסף לעיקר התקנה החמירו לבדוק על הספק. וזוהי שיטת הרמב"ם.

ועפ"ז יש לבאר בספק-על-וספק-לא-על, דרש"י ס"ל דסד"ר לקולא, דמכיון שכבר בדק כדינו, וקיים עיקר חובתו לבדוק על הספק, שוב לא

נאמר דמכיון שראה עכבר קרוב לבית (עי' רש"י ד"ה ספק על "החצר", ועי' בחי' הר"ן כאן), דמכיון שהבדיקה על הספק, חייב לבדוק, דכבר קיים עיקר חיובו, וסד"ר לקולא (ואף שרש"י ס"ל דהרמב"ם בנוגע לט' ציבורין, דלא אמרינן סד"ר לקולא מ"מ אין טעמו כטעם הרמב"ם ואכמ"ל). אבל הרמב"ם דס"ל דספק-על חייב לבדוק, הוא לשיטתו דס"ל דמה שהבדיקה היא על הספק, הוא חומרא נוספת לעיקר התקנה דבדיקה, ולכן כשראה עכבר קרוב לבית וספק-על, אף שבדק כדינו, שוב מספקא לן אי נכנס בו חמץ ומחמירין בו מספק.

אלא שעדיין צ"ב להרמב"ם, מאי שנא מב' בתים בדוקין דפטור מלבדוק. ויעויין במ"מ וצפע"נ שם. ועפמשנ"ל אפ"ל דהרמב"ם לשיטתו בזה. ועוד יש להעיר על עיקר הדברים דלעיל, דלהרמב"ם מה שבדיקה היא על הספק, הוא חומרא נוספת לעיקר התקנה, דלא משמע כן מל' המ"מ "בדיקת חמץ תחלתה על הספק". אבל ע"פ המבואר בצפע"נ י"ל דאינו ראי', וכבר נתארכו הדברים.



בדין ספק חמץ בפסח

הת' דובער לייט

שליח בישיבת תות"ל רוסטוב ע"נ דון

כתב אדה"ז בשולחנו סי' תלג סעי' כה: "לול של תרנגולים אין צריך בדיקה, שכל חמץ שהיה שם יש לתלות שהתרנגולים אכלוהו, וכן בית שהתרנגולים מצויין בו א"צ בדיקה בקרקעיתו. בד"א, כשסמוך לפסח, דהיינו כל ל' יום לפני הפסח נזהר שלא לאכול חמץ בתוך זה הבית. אבל אם לא נזהר . . . צריך בדיקה . . . דכיון שאכלו שם חמץ, א"א שלא נפל שם חמץ על הקרקע, והרי יש כאן ודאי חמץ, וספק אכלוהו התרנגולים . . . ואין ספק מוציא מידי ודאי. אבל כל חמץ שנפל לתוכו זמן רב קודם הפסח . . . יש בו ב' ספיקות להקל: (א) שמא אכלוהו . . . (ב) ואת"ל שלא אכלוהו התרנגולים, שמא נתעפש באורך הזמן, או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב, וא"צ לבערו..."

ומהלכה זו יוצא, דבמקרה שיש ספק ספיקא (שמא אכלוהו, ושמא נתעפש) אזלינן לקולא, וא"צ לבדוק. ומסביר אדה"ז בהמשך הסעי', שאף על פי שכל התקנה של בדיקת חמץ היא רק על הספיקות, דבכל מקום שצריך לבדוק ישנם כמה וכמה ספיקות להקל (א). שמא לא הכניס לשם חמץ. ב. ואפילו הכניס שמא הוציאו. ג. ואכלו לא הוציא,

שמא נתעפש). וכדברי המ"מ (פ"ב הל' חמץ ומצה ה"י) שבדיקת חמץ אינה אלא על הספיקות, אעפ"כ, כאשר יש ספק ספיקא, וחלק מהספק הוא שמא אכלוהו התרנגולים, הוי ספק זה דבר הרגיל מאוד שיקרה, וקרוב לודאי הוא, ולכן פוטר מבידיקת חמץ.

ולכאורה, אם ספק שאכלוהו הוי ספק הרגיל וקרוב לודאי הוא, למה אינו עוזר לפוטרו מבדיקת חמץ לבדו בלי הספק דשמא נתעפש. ומסביר אדה"ז, דאף שהוא ספק הרגיל וקרוב לוודאי הוא, מ"מ הרי הוא הולך נגד ודאי (שנמצא חמץ בבית זה), ואין ספק מוציא מידי ודאי. ולכן צריך את הספק שמא נתעפש, שהוא פועל ופוגם את הודאי, ובמילא שוב אין הודאי, ודאי. ואז יכול הספק הרגיל הקרוב לודאי לפסוק ששוב אין חמץ בבית זה.

והנה בגמ' פסחים (ט, א) מביאה הגמ' במקרה דמדורות עכו"ם (שבכלל טמאים, דחיישינן שקוברין נפליהם), דכאשר חולדה וחזיר יכולים להלך שם, א"צ בדיקה. ומסביר רש"י, דחטטוהו ואכלוהו. ושואל ע"ז התוס' (ד"ה "ואת"ל"): דלכאורה ברה"י כל כמה שיותר מרבה ספיקות וספיקי ספיקות, עדיין הוא טמא, ולמה כאן מועיל ספק שאכלוהו להעמידו בחזקת טהרה. ומתרגם: דספק דאכילה שאני, דהוי ספק הרגיל וקרוב לודאי, ובמילא אף ששאר ספיקות טמא, מ"מ ספק הרגיל טהור.

והצ"צ בשו"ת אה"ע סי' מט מסביר, דהסיבה שאפילו ספיקות רבים ברה"י אינם פועלים כלום ונשאר בחזקת טמא, הוא מפני דרה"י הוא ענין שמבטל את הספק, שאע"פ שיש ספק, עדיין טמא הוא.

והחילוק בין ספק סתם לספק הרגיל - שכן יעזור לבטל את כוח הרה"י הפועל חזקת הטומאה הוא: דבספק סתם, כל ספק מגיע כדבר נפרד בפני עצמו, ומנסה להחליש את כוח פסקו של רה"י. וכנגדו עומד רה"י שכוחו גדול ומבטל הספק, ואומר שעדיין טמא הוא. וכאשר מגיע עוד ספק, אז שוב מבטלו רה"י, כנ"ל. משא"כ ספק הרגיל (וכן רוב) נחשב כיחידה אחת גדולה, ויש בה הכוח לבטל את פסקו של רה"י.

וההסברה בזה לכאורה יש לומר, במקרה שיש ספק טומאה ברה"י, ולא ברור האם ישנה טומאה או לא, אז רה"י פוסק שיש כאן טומאה. וע"מ לבטל פסק זה, יש ב' דרכים לנסות ולבטלו: א. לבוא ולהטיל פקפוק בקביעה שיש כאן טומאה, ולומר שלא דווקא יש כאן טומאה,

מפני שיכולים להיות כמה אפשרויות שבהם אין טומאה, וכיון שכל ספק בא כפקפוק בפני עצמו, הרי אין בהם הכח כנגד רה"י החזק מהם, ואינו יכול להחליש או לפגום בקביעה שקבעה רה"י, ובמילא נשאר טמא. ב. שספק הרגיל (כמו רוב) בא ואומר שקרה כך וכך למשל אכלוה ובמילא אין כאן טומאה, ושוב אין כאן ספק טומאה ברה"י, אלא ודאי שאין כאן טומאה, וזה כן דוחה את קביעתו של רה"י והוי טהור.

ועד"ז בבדיקת חמץ, שהבאנו לעיל משו"ע אדה"ז שבספק הרגיל (עם ספק אחר) א"צ לבדוק. ואף שבדיקת חמץ כל תקנתה היא על הספיקות, וא"כ, לכאורה אף אם יש רק ספק חמץ, עדיין חייב בבדיקה - זהו רק בספק סתם, אבל בספק הרגיל שמספר מה בדיוק קרה, ואומר שאין כאן חמץ, הרי במקרה זה לא יצטרך לבדוק.

אמנם יש חילוק גדול בין דין הספיקות והפקפוקים בנוגע לענין טומאה ברה"י, ובנוגע לענין בדיקת חמץ בערב פסח. דבספק ברה"י הרי אין הספק מחליש את קביעתו של רה"י כלל, ולכן עדיין נשאר טמא. משא"כ בבדיקת חמץ הרי ספק כן מחליש את הודאי חמץ, ואעפ"כ יצטרך לבדוק, מפני שכל בדיקת חמץ לא נתקנה אלא על הספיקות. ולכן: נגד ודאי טומאה ברה"י, לא יעזור ספק הרגיל, אפילו ביחד עם ספק אחר, מפני שהספק אינו מחליש את הודאי, ובמילא הרי ספק נגד ודאי, ואין ספק מוציא מידי ודאי. משא"כ בחמץ, כתב אדה"ז בפירוש ששתי ספיקות מועילות לפטור מבדיקה (כנ"ל), מכיון דגם נגד ודאי חמץ, ספק סתם יחליש את הודאי (ומ"מ עדיין יצטרך לבדוק, מפני שנתקנה על הספיקות), ורק ביחד עם ספק הרגיל, שאומר לי שאין זה חמץ, אז פטור מבדיקת חמץ.

ועדיין צ"ע, החילוק בין רוב, שבכל התורה כולה רוב פועל גם נגד ודאי (וכמ"ש הצ"צ בשו"ת הנ"ל), וספק הרגיל שענינו לכאורה כמו רוב - לספר מה קרה, פועל רק נגד ספק (טומאה או חמץ וכו'). ובפרט לפמ"ש התוס' הנ"ל, דהוי קרוב לודאי, ובעי למימר שמוציא אפילו מידי ודאי, למה באמת אינו כן. ויל"ע בכ"ז היטב*.



(* ראה פמ"ג משבצות זהב סי' תלד סוף סק"ב, ובשושנת העמקים כלל יא - החילוק בין רוב לספק הרגיל. וראה שיעור מח וחמישים דש"ז. המערכת.)

החיבור דקידוש והבדלה ע"י ברכת האש

הת' אהרן אברהם אונפערט

תלמיד בשיבה

בפסחים קג, א, בסוגיית הגמ' הדנה לגבי סדר הקידוש ביו"ט שחל להיות אחר השבת, שיטת רבה היא יהנ"ק. ופירש הרשב"ם: "שאינ נכון בעיניו של רבה לסמוך הבדלה לקידוש, שזה מכחיש כחו של זה, הקידוש עושהו קודש חמור, והבדלה עושהו קודש קל". ולכן לפי רבה אומרים את ברכת המאור ביניהם.

ולכאור' קשה, דהרי זה שקידוש והבדלה מכחישים זא"ז, אין זה רק בנוגע למראית העין, שנראה שהם מכחישים זא"ז, אלא הבעי' היא שבפועל קידוש עושהו קודש חמור, והבדלה עושהו קודש קל, וזה מכחיש כחו של זה. וא"כ קשה, דמה מועיל שאומרים ברכת המאור ביניהם, הלא מ"מ אומר קידוש והבדלה על כוס א', ונמצא שבאותו כוס עושהו קודש חמור ועושהו קודש קל, ומכחישים זא"ז.

בשלמא אילו היתה הבעי' רק בנוגע למראית העין, שנראה כאילו מכחישים זא"ז, אז אפשר הי' להבין שעתה שמפסיק ביניהם ע"י ברכת המאור, אינו ניכר כ"כ שהבדלה וקידוש מכחישים זא"ז. וגם זה קצת בדוחק, דאין זה כ"כ פשוט שעתה ע"י שמפסיקים ע"י ברכת המאור לא נראה כמכחישים זא"ז, דהרי מיד אח"כ אומר הבדלה. אבל אם הבעי' היא שמכחישים זא"ז בפועל, אז בודאי צריכים להבין, מה מועיל בזה שמפסיקים ע"י ברכת המאור ביניהם, כדפרישית.

וי"ל, שזה שאומרים ברכת המאור ביניהם, אין הפשט שברכת המאור מפסיקה ביניהם, אלא שהיא מגלה שבאמת אין קידוש והבדלה מכחישים זא"ז. דיש להקדים, שיש מח' ב"ש וב"ה (ברכות נא, ב) בנוגע לנוסח ברכת המאור, דב"ש סוברים שהנוסח הוא "שברא מאור האש" - ל' יחיד, וב"ה סוברים שהנוסח הוא "בורא מאורי האש" - ל' רבים.

וסברות המח' הם כדאיתא התם, שב"ש מסתכלים על האש כענין אחד, דיש כאן אש ומאור אחד. וב"ה מסתכלים על הרבה גווני האש, שיש באש שלהבת אדומה, לבנה, וירקרקת.

וכמו שאיתא בלקו"ש (חלק טז עמ' 312) שב"ה מחשיבים את כל פרטי הענין אחר התבוננות, ולפי"ז נמצא שיש לאדם הנאה מכל גווני האור, ומכל מיני השלהבת השונים, ולכן מברך "בורא מאורי האש" -

ל' רבים. ברם ב"ש מסתכלים באופן כללי, שיש כאן בפועל אבוקה אחת, ולכן מברך "בורא מאורי האש" - ל' יחיד. ולהלכה אנן פסקינן כב"ה, ולכן נוסח הברכה הוא "בורא מאורי האש".

וחזינן, דאע"פ שיש באש הרבה גווני שלהבת שונים, ולכאור' היו צריכים להכחיש אחד את כחו של השני (שהשלהבת האדומה תכחיש את הלבנה וכו'), ומ"מ רואים בפועל שאינו כן. ואדרבה, כל שלהבת משלימה את השני, עד שנראית האש יפה מאד, ואפי' יותר יפה מאשר אילו היתה רק שלהבת אחת.

וענין זה בברכת המאור מגלה, שבאמת היינו הך בנוגע לענין קידוש והבדלה, שאע"פ שלכאור' הם מכחישים זא"ז, כי הם פועלים ענין שהיפוך הזולת, שקידוש הוא כניסת שבת, והבדלה היא יציאת שבת, מ"מ בזה גופא הם משלימים זא"ז, ששניהם מראים את גדולת וחומר הקדושה בכלל, שגם בכניסתה מלווים אותה וגם ביציאתה מלווים אותה. וכדאיתא בדף קב, ב דקידוש והבדלה "חדא מילתא הוא", שהם ענין אחד ממש (עד כדי כך שהם נחשבים כקדושה אחת ויכולים לומר את שניהם על כוס אחת).

וכדאיתא בלקו"ש חל"א פר' יתרו-ב, ש"קדושה" פירושה "הבדלה", שכשמשוהו "קדוש" היינו שהוא "מובדל" משאר הדברים. וכמו שמוסבר התם, שיש צד להגיד שהבדלה וקידוש הם מצוה א' ממש, ואם לא הבדיל, יש חסרון בעצם הקידוש.

שהרי י"א שלמדינן גם את קידוש וגם את הבדלה מ"זכור את יום השבת לקדשו", (וגם בהקידוש ובההבדלה יש "זכירת שבת וקידוש"). ואיתא נמי במאירי דברכות (כו, א): "שאף ההבדלה קדוש הוא לשבת".

וחזינן מהנ"ל בהדיא שאינם מכחישים זא"ז, אע"פ שאם מסתכלים עליהם באופן כללי, הם נראים כמכחישים זא"ז, מ"מ אם נדייק בעצם מהותם לפרטיות, נמצא שאדרבה, הם באמת משלימים זא"ז. וכ"ז דוקא ע"י שיש ברכת המאור ביניהם, שהתם רואים את הכח הזה שאע"פ שיש הרבה מיני שלהבות, ולכאור' היו צריכים להיות מכחישות זא"ז, מ"מ ראינן בפועל שהם רק משלימים זא"ז.



חסידות

חילוק הדרגות בעבד כנעני

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

במאמר ד"ה "ואלה המשפטים" ה'תשי"ד מבאר כמה אופנים במדרגת עבד כנעני, והדרגא הכי עליונה היא כשהוא במדרגת בינוני. ואעפ"כ אינו אלא ע"כ, מכיון שאין תענוג ורצון וכו' בעבודתו.

ואח"כ יש דרגא שלמטה מזה, שהיא רשע וטוב לו, ובזה גופא יש כמה אופנים, ואופן א' הוא ש"מתעורר בתשובה ששב בתשובה שלימה, דאז הנה וסר עינך וחתאתך יכופר (אך מ"מ הוא עלול לעבור עבירה, שמצד זה נק' רשע). ויש בחי' שלמטה מזו, והוא שההרהורי תשובה אינם פועלים עליו שישוב בתשובה שלימה כ"א שהוא התעוררות בלבד כו". עיי"ש. והיינו שרשע וטוב לו אף שעשה תשובה, ומצד זה "חתאתך יכופר", מ"מ מכיון שהוא עלול לעשות העבירה, עדיין אינו נק' בינוני (ע"פ תניא בפשטות), דבינוני הוא רק מי שאינו עלול לעשות חטא.

ולכאורה צ"ב, דהא כיון דעשה תשובה הרי תשובה ענינה שהחליט בהחלטה גמורה שלא יחטא עוד, וההחלטה ע"כ אמיתית היא, וכל' הרמב"ם (הל' תשובה ב, ב): "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא ישוב לזה החטא לעולם", וא"כ, מהו הפי' בזה שאף שעשה תשובה עדיין עלול הוא לחטוא, הא לכאורה מכיון שעדיין עלול לחטוא, הרי נמצא שלא עשה תשובה.

בקיצור: רשע וטוב לו שעבר עבירה ועשה תשובה, למה אינו בינוני. ואם אינו בינוני בגלל שעדיין עלול הוא לחטוא, איך שייך לומר שעשה תשובה.

ואולי יש מקום לומר, שאף שהחליט באמת שלא לשוב לכסלה, אבל מכיון שהיצה"ר שלו עדיין בתקפו, והיר"ש שלו אינה מושרשת בנפשו, סו"ס אין הכרח שההחלטה שלו שנעשתה באמת יהי' לה תוקף. וא"כ, מה שכתוב ברמב"ם "ויעיד עליו יודע תעלומות שלא יחטא עוד לעולם", אין הכוונה שלא ישוב בפועל, אלא שמצד החלטתו לא ישוב, וצ"ב.

והנה בשיחת פורים תשמ"ו מבואר, שהענין ד"יעיד עליו יודע תעלומות וכו'", הוא שלמות התשובה, ואף מי שחטא אח"כ, ג"כ שייך שעשה תשובה בעבר. אבל פשוט שהתנועה דתשובה היא, שהוא מצדו לא יעשה העבירה בעתיד, והחלטתו בזה היא החלטה אמיתית.

וא"כ לכאורה צ"ב, מהו ההבדל בין רשע וטוב לו שעשה תשובה, והיינו שהחליט בהחלטה גמורה שלא יעבור שוב על העבירה, לבין בינוני, דהא גם בינוני שייכי שיעשה עבירה בעתיד, מצד זה שיש לו יצה"ר.

ואולי אפשר לומר, דבינוני מצד מצבו העכשווי א"א שיעשה עבירה, דמצד היראת שמים שיש לו, א"א לו לעשות עבירה, ואפילו לא להרהר לעשותה. אבל מ"מ, מכיון שסו"ס יש לו יצה"ר, הרי שייך שישתנה מצבו, ואז יהי' שייך שיעבור עבירה בפועל ממש. אבל רשע וטוב לו שעשה תשובה, אף שהחליט בהחלטה גמורה שלא יעשה העבירה, מ"מ מצד מצבו יצטרך למלחמה כדי לא לעשות העבירה, ומכיון שעדיין צריך למלחמה, הרי אין הכרח מי ינצח במלחמה, וא"כ שייך שוב לידי חטא, ומשו"ה אינו בינוני, ופשוט.

וכיון דאתינן להכי, יש להעיר, דבהמשך המאמר כולל גם רשע ורע לו במדרגת עבד כנעני, ולכאורה צ"ב, במה מתבטאת העבדות של הרשע ורע לו?



בענין אחליפו דוכתייהו

הרב אלחנן לשס

משגיח בישיבה

בהתחלת המשך תרע"ב (עמ' כ-כא) מבאר הענין דאחליפו דוכתייהו דהאורות, עד"מ משמאי והלל, ששניהם קיבלו אותו שכל ממש מרבותיהם (שמעי' ואבטליון), ואעפ"כ זה אוסר וזה מתיר, היינו, שנעשה השינוי בהכלים. והטעם לזה הוא, שב"ש שרשם מגבורה ונוטים לאסור, וב"ה שרשם מחסד ונוטים להתיר.

"אמנם כשבאים פעם שני' לשמוע אותה סברא מפי רבם - שזהו"ע יציאת האור מהכלים - הנה אז, בפעם השני', יכולים להחליף אור החסד בכלי הגבורה. ולכן מצינו לפעמים שב"ש מקילין וב"ה מחמירין, מכיון שנתחלף אור החסד בכלי הגבורה.

"אבל מצד הרב, הנה שכלו כולל הן חסד והן גבורה בהעלם, והוא בחי' פשיטות לגבי שכל והשגת המקבלים, שבהם דוקא בא האור בהתחלקות חו"ג, ולפעמים באופן דאחליפו דוכתייהו, ע"כ.

נמצא, שהשינוי בא בהמקבלים, ולא מצד שכל הרב, שהוא בבחי' פשיטות כנ"ל.

אמנם יש להעיר ע"ז, מהמובא בתו"א פ' נח (וכן כמ"פ בדא"ח), שהטעם ד"כי יצר לב האדם רע מנעוריו גו'", נאמר ע"י הקב"ה לפני המבול, כטעם וסיבה על השחתת העולם. ברם, אחר המבול, הי' הקרבת קרבנות ע"י נח, והעלאת מ"ן וזה גרם נחת רוח למעלה, והמשיך אור עליון יותר - עד שטעם זה עצמו ("כי יצר לב האדם רע") שגרם לענין הגבורה (לפני המבול), נאמר עכשיו ע"י הקב"ה כסיבה למנוע השחתת העולם, ענין החסד.

נמצא מובן, שהענין דאחליפו דוכתייהו נעשה בהרב (הקב"ה) עצמו, שע"י העלאת מ"ן ממשיכים אור שלמעלה מסדר השתלשלות בהקב"ה כביכול.

ולפום ריהטא הי' נראה, שהביאור בתו"א סותר להביאור בהמשך תרע"ב: דע"פ המובא בתו"א, הנה הרב הוא הוא משנה טעמו ונימוקו, עד לחילוף של אותו טעם וסיבה גופא. משא"כ בהמשך תרע"ב משמע שזה בהמקבלים.

ברם, כד דייקת שפיר, נראה לומר שהיינו הך, דהא בביאור המשל בהמשך תרע"ב, כשמתאר איך התלמידים באים פעם שני' לשמוע הסברא מרבם, מוסיף מילים אלו: "שהוא ענין יציאת האורות מהכלים". ונראה שהוספה זו מגדירה סיבת הדבר - למה באמת השינוי (ועד לידי חילוף!) בהבנת התלמידים, הוא רק כשבאים לשמוע מפי רבם פעם נוספת.

וטעם הדבר הוא, דכשבאים פעם שני' לפני רבם, אף שכבר שמעו הסברא עם כל פרטי', הרי ביטולם ("יציאת האורות מהכלים"), בדרך ממילא, מעורר כח עליון יותר בהפשיטות והפשטת שכל הרב - עד כדי כך, שכשמסביר שכלו פעם נוספת, יכול להיות אחליפו דוכתייהו.

נמצא, דאף שאמיתית החילוף נעשה רק בהתלמידים (המקבלים), הרי זה גופא נעשה ע"ז שפעלו התעוררות אור עליון ברבם, מזה שבאו אליו פעם שני'. וזה ממש כהביאור בתו"א שם, שע"י הקרבת

הקרבנות וההעלאת מ"ן דנת, אחר המבול, פעל ככיכול בהקב"ה שיהי' המשכת אור נעלה ביותר, עד שיחליף הסיבה ד"כי יצר לב האדם גו" מגבורה לחסד.

(וכמו הסיפור הידוע עם ר' הלל שתבע מאמר חסידות מאדמו"ר הצ"צ, והצ"צ פתח ספר דא"ח מאדמו"ר הזקן וקרא המאמר מילה במילה, ויצא ר' הלל בהתפעלות גדולה ששמע "מאמר חדש". דיש לומר שזה כענין הנ"ל - דעי"ז שר' הלל בא ועורר המשכת אור (חזרת דא"ח) מהצ"צ, הנה עצם תביעתו הו"ע העלאת מ"ן, שמעלה הפשיטות והפשטת דברי הרב, עד ששמע מאמר חדש באותם המילים עצמם שכבר נדפסו !

כי מצד היתרון שנעשה על ידו בדברי הרבי, השתלשל מזה שינוי בכלי המקבל ג"כ).

ואם כנים הדברים, תתורץ גם "קלאץ קשיא" שאפשר להקשות כאן: דכשמסביר כאן הענין דאחליפו דוכתייהו דהאורות, מביא המשל לזה מחומרי ב"ה וקולי ב"ש (כנ"ל).

ולכאורה, הי' מתאים יותר להביא משל ע"ז מהמובא פעמים נדירים בש"ס ש"חזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש", דלכאורה, זהו אמיתית המשל דאחליפו דוכתייהו, שאור החסד חזר להתלבש בכלי הגבורה עד לשינוי בפסק הלכה, ולמה מביאים המשל דחומרי ב"ה וקולי ב"ש?

אמנם, לפי ביאור הנ"ל אתי שפיר, דזה שנעשה שינוי וחילוף בהמקבלים (ב"ש וב"ה), ה"ז עצמו על ידי זה שהמשיכו אור נעלה ביותר בהפשיטות והפשטת שכל הרב, כנ"ל. ולכן, אין להביא ראי' כל כך מזה שב"ה חזרו לפסוק כב"ש - כי שם מדובר רק על שינוי בהמקבלים (שב"ה שינו דעתם מצד עצם שכלם). משא"כ ב"קולי ב"ש וחומרי ב"ה", הרי מדובר שב"ה נטו לגבורה כששמעו הסברא מפי רבם, דמצד ההפשטה שגרמו בשכל הרב, הרי כלי המקבלים התחלפו מיד - בשעת שמיעת הסברא עצמה.

(כמובן וגם פשוט, שאין להגדיר הענין דאחליפו דוכתייהו אך ורק במקרה הנ"ל - שמיעת הענין מהרב - כי רואים בחוש שיש התחלפות שכלית בהאדם עצמו (בלי קבלה מהרב), עי"ז שלומד הדבר פעם

נוספת, וכמו שמבואר במאמר הנ"ל דתרע"ב. ומה שכתבתי נוגע רק להמשל דשמיעת השכל מהרב המבואר שם).



מושה ואליהו, מי יותר נעלה?

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

בהמשך תרס"ו עמ' קנח: "באליהו שגופו נעשה כמו גוף המלאך ועלה למעלה, שנזדכך יותר גם מגופו של משה שהיה גופו צריך קבורה, ואלי' עלה בגופו השמימה כו', ומ"מ היה גופו של משה בטל בתכלית . . וי"ל דבמשה הי' ביטול גופו מצד התגלות אור נשמתו . . [ד]מצד התגלות אור נשמתו נתבטל ממילא הגוף מציאותו כו' . . ומ"מ כשנסתלקה נשמתו הי' הגוף צריך קבורה ולא עלה למעלה, ובאליהו לפי שזהו מה שנזדכך בבחי' זיכוך בתכלית, לכן עלה בגופו למעלה וכו'". [וראה גם לקו"ש ח"ח עמ' 27 והנסמן שם].

הנה לכאורה, מצינו מעין סתירה לזה, ממ"ש בספר 'מגיד מישרים' להב"י אור ליום השבת כ"ג לתמוז כתב: "ומרע"ה אע"ג דמית הא אתעלה בעלויא דלא זכה ליה בר נש לעלמין דקב"ה קבר יתיה, והוא רזא עילאה דנתעלה גופיה ואזדכך לאתדבקא בספירן, אבל אליהו אתדבק גופיה במטטרו"ן דאיהו עבד...".

וכן במ"מ שם באור ליום א' ט' שבט, מבאר שמה נזדכך יותר מאשר חנוך ואליהו, כי אליהו לא זיכך גופו, ולכן רק נשמתו עלתה השמימה בסערה, ומשום כך נעשה שליח בעוה"ז. אבל משה זיכך גם את גופו, וגם גופו עלה ולא נשאר מאומה למטה.

[אבל י"ל, שע"ז גופא מבואר בדא"ח שגופו נזדכך היה מצד אור הנשמה כו']. ועצ"ע.



אופן גאולת פורים

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בד"ה "ומרדכי יצא" תשכ"ט (שיצא לאור כעת במהדורא חדשה), מבואר ענין ששת הלבושים שבהם יצא מרדכי, שהם רומזים על ששה

סדרי משנה, שהם כללות התורה שבעל פה. והקשר לגאולת פורים הוא, משום שגאולת פורים היתה במצב של לילה, ואכתי עבדי דאחשורוש אנן, אשר דוגמתו בתורה הוא ענין תורה שבעל פה.

אך כדי להגיע לביאור זה, מקדים את ענין המס"נ שהי' אז בזמן הגלות שהוא נובע מהקשר דישראל עם אמיתיות המציאות שלמעלה, אתה דו לשון נוכח, שלכן יש אצלם מסירת נפש גם במצב של לילה.

והעירני חכם אחד, דלכאורה כדי להגיע להביאור דתורה שבעל פה, אין צורך לבאר מעלת המס"נ דזמן הגלות, אלא רק את החסרון של העדר הגילוי (לילה) שבגלות.

ואולי יש מקום לומר, דמכיון שענין ששת הלבושים לפי פשוטו הוא ענין של מעלה וכבוד וכו', לכן צריך להקדים בהמאמר שבירידה זו ד"לילה" יש מעלה ועילוי מיוחד, גילוי העצם שבנשמה וכו', דרק אז מובן מדוע ששה בגדים אלה הרומזים לתושבע"פ, הם בגדי כבוד ותפארת. ועצ"ע בזה.



נצחיות הנבראים [גליון]

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

בגליון תתנא (עמ' 84) העיר הכותב בענין המבואר בחסידות שצבא הארץ קיימים במין וצבא השמים קיימים באיש, ותמה, הרי רואים שהרבה מיני בעלי חים נכחדו לגמרי?

אולם לענ"ד קושיא מעיקרא ליתא, שהרי אין כאן שום קביעה שכל מין הוא נצחי וחייב לשרוד לעולם. ובוודאי שברצון השם הושמדו בפועל מינים מסויימים (והרי אפילו אלו שאינם מודים שקיימת השגח"פ על דצ"ח, בכל זאת מודים שעל כללות המין ישנה השגחה).

אלא כל מה שרוצים לומר הוא, שיש בטבע עצמו דברים נמשכים ונצחיים ואינם חדלים מצד עצמם, בצבא השמים טבע זה קיים בעצם קיומם וישותם הממשית, ואילו אצל בני אדם וחייית הארץ וצמחים, הנצחיות והמשכיות קיימת בילודה בלבד, שיכולים ללדת בלי הפסק כלל, ולא במציאותם הממשית. אך זה שיתכן הכחדה במין מסויים

ברצון ה', אינו מושלל כלל, והרי גם בין צבא השמים ישנם כוכבים רבים וענקיים שמתפרקים וחדלים כידוע. ופשוט.



אמיתית עבודה דקב"ע – בעבד נאמן דווקא [גליון]

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
תות"ל 770

בגליון תתנב (עמ' 19), הקשה הת' שנ"ז סאמאמא, הכיצד יחסר במשה רבינו ודוד המלך מעלתו של עבד פשוט שמבואר בהמשך תרס"ו (עמ' שכה, ולא כפי שנדפס בטעות שח) שבעבד נאמן יתכן שיהיה שנויים בעבודתו. משא"כ בעבד פשוט שעבודתו בקב"ע בלי שום עירוב שכלו...", שהרי להם היתה מעלת עבד נאמן כמבואר בעמ' שי"ז. וא"כ, האיך יכול להיות שתחסר להם מעלתו של עבד פשוט?

ולשם כך נצרך הת' הנ"ל להביא מלקו"ש חל"א (עמ' 33), שישנם ב' מדריגות בקב"ע: א. שלמטה מכל הכוחות. ב. שלמעלה מכל הכוחות. ולמשה רבינו ודוד המלך לא היה קב"ע שלמטה מכל הכוחות כעבד פשוט, אלא למעלה מכל הכוחות כעבד נאמן.

אך חבל מאוד שהנ"ל לא עיין בהמשך המאמרים שלאחר מאמר זה, ושם היה מוצא ביאור לשאלתו. ולא היה נצרך לביאור מענין צדדי מלקו"ש הנ"ל. שבהמשך זה החל מעמ' ש"פ וכלה בעמ' ת"ז-ז מבואר שישנו בן - עבד נאמן שיש לו את המעלה של עבד פשוט.

כי אינו מסתפק במה שהנחילו אביו, אלא מתעסק ומתייגע להשיג דברים חדשים שלאביו לא היה, ובכך לפרנס את אביו, כמבואר שם המשל באריכות. וזוהי מעלתו של משרע"ה שמסר נפשו על התורה, ולכן נקראת על שמו "תורת משה עבדי", לפני שנתן נפשו עליה. וזהו משארז"ל שדוד המלך הקים עולה של תורה, דפירוש עולה של תורה הוא, עסק בתורה שבבחי' עול דווקא וכיווץ. ועיי"ש בהרחבת הביאור.

ובמילא מובן שלא היה חסר למשרע"ה ודהע"ה בענין הקב"ע, מפני שהתעלו במדריגה הרבה יותר גבוהה, שמסרו נפשם עבור התורה. כפי שמבאר שם בהמשך המאמרים.



הלכה ומנהג

ציונים בשולחן ערוך אדה"ז

הרב אלי' מטוסוב
ברוקלין נ.י.

זכירת מעשה עמלק

בשו"ע אדה"ז סי' ס' ס"ד כ' וז"ל: "זכירת מעמד הר סיני, ומעשה עמלק ומעשה מרים ומעשה העגל, הן מצות עשה של תורה. וגם זכירת שבת יש אומרים שמצותה בכל יום. וטוב לזכרן אצל ק"ש שכשיאמר ובנו בחרת יזכור מ"ת, וקרבתנו להר סיני לשמך הגדול מעשה עמלק שאין השם שלם עד שימחה זרעו, להודות לך הפה לא נברא אלא להודות ולא לדבר לשון הרע וזהו זכירת מעשה מרים, וזכרתם את כל מצות ה' זו היא שבת ששקולה כנגד כל המצות. ומעשה העגל יש מי שאומר שיזכור כשאומר (ליחדך) באהבה ולא כאותה שעה שעשו את העגל שלא היה באהבה עם הקב"ה". ע"כ.

ובציונים שבצד הגליון (שהם מאדה"ז עצמו או ממהרי"ל אחיו של אדה"ז), מציין על "וגם זכירת שבת יש אומרים שמצותה בכל יום": רמב"ן בחומש ברכו'.

וציון זה פלאי, כי אכן נמצא זה ברמב"ן בחומש פ' יתרו כ, ה. אבל מה ענין מס' ברכות לכאן. ובשו"ע אדה"ז בהוצאה החדשה עם ציונים חדשים בעריכת ידידי הר"ר שד"ב שי' לוינ, השמיט תיבת "ברכות" לגמרי מכאן. (כנראה מצד הצ"ע שבדבר).

אולם האמת יורה דרכו לענ"ד, כי הנה בשו"ע כאן לפני"ז הביא ג"כ שזכירת מעשה עמלק הוא מ"ע של תורה. ומקור הדברים הוא בתוס' ברכות דף י"ג ע"א שכ' שם: פרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור. [בשו"ע מהדורא החדשה צויין ע"ז שזכירת עמלק הוא מן התורה רק לרמב"ם ורמב"ן בסהמ"צ. אולם כ"ה גם בתוס' ברכות ותוס' מגילה י"ז ע"ב, ועוד ראשונים].

וניכר שעל זכירת מעשה עמלק הי' ציון בכתב-יד לתוס' בברכות, רק שנפל טה"ד (כבר בדפוסים הראשונים) ונשמט תיבת "תוספות", וגם תיבת "ברכות" נמשכה להציון שלאחרי'.

ולפי"ז יש להוסיף בדפוס השו"ע ציון של אדה"ז עצמו, לענין זכירת מעשה עמלק לתוס' ברכות.

אמירת שש זכירות

בשו"ע אדה"ז הוצאה החדשה שם, אחרי דברי אדה"ז אשר השש זכירות הם מ"ע של תורה, כותב בהערה: "ולכן אנו אומרים בכל יום שש זכירות אחר התפילה. ראה ספר המנהגים - חב"ד ע' 18". ע"כ.

ובאמת הענין הוא נכון, אבל סגנון הדברים בהערה זו צריך תיקון, כי בשו"ע כאן מדובר על זכירה בלב ולא זכירה בפה, ועי' באריכות בשד"ח כרך א' קנט, א ואילך שקו"ט מספרים רבים אם מצות זכירת עמלק צ"ל גם בפה. ויש מזה אריכות בלקו"ש חט"ז ע' 221. ובשו"ע אדה"ז לא הזכיר כלל על אמירת השש זכירות בפה, ורק בסידור אדה"ז הוסיף זה.

ועי' בקצות השולחן להגרא"ח נאה ח"א סי"ט ס"י (אחרי שמביא מהשו"ע כאן אודות הכוונה בברכות ק"ש) וז"ל: ובסידור הדפיס אדמו"ר ששה זכירות לאמרם אחר התפלה, ואין מזה ראי' לדעת השאג"א סי' י"ג דאינו יוצא ימ"ח זכירה כ"א כשמזכיר בפה, דהא יציאת מצרים מזכיר בפיו בתוך התפילה ואפ"ה הצריך לאמרה גם אחר התפלה, והטעם פשוט משום שמא לא כוון לצאת י"ח באמירתו תוך התפלה ע"כ תקנו לחזור ולאמרם ביחוד לשם מצות הזכירה.

וכן בלקו"ש חט"ז ע' 221 וחכ"א ע' 190, כאשר מדובר בענין השש זכירות הלשון הוא: "וכן הכניס אדה"ז בסידורו לאחרי תפילת שחרית שש זכירות", ומציין בלקו"ש לשל"ה ע"ד אמירת פרשה זו בכל יום כו'. [אבל אין לקשר עם מ"ש בשו"ע כאן ולכתוב שמטעם זה אנו אומרים שש זכירות].



לקיחת ויטמינים בשבת

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

בהא דאיתא במס' ביצה (דף ה) ובמס' סנהדרין (נט, ב), שכל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו, ישנם דעות שאם ידוע בשער רבים טעם הגזירה, אז במקום שאין שייך טעם זה - יש להקל. עיין בשו"ע אדמה"ז סי' ט סעי' ב: "ואפילו ציצית של פשתים אסור בטלית של

פשתן, גזירה שמא יטיל בה ג"כ תכלת, לפיכך אין לעשות כלל טלית של פשתן, כיון שהיא פטורה מן הציצית לגמרי. בד"א בזמן שהיה התכלת מצוי, אבל בזמן הזה, כיון שאין תכלת מצוי, שלא שייך למגזר שמא יטיל תכלת בטלית של פשתן, לכן אם א"א לו רק בטלית של פשתן, יש להתיר להטיל בו ציצית של פשתן, ומותר ג"כ לברך עליו". והוא כדעת המ"א.

דברי רבינו והמ"א מיוסדים על תשובת הרא"ש מובא בב"י, ועיין שם דבריו: "דלא שייך לדמותו לדבר שנאסר במנין, דאין לו היתר אלא ע"י בית דין גדול ממנו בחכמה ובמנין, דכיון דטעם האיסור ידוע, אם נתבטל הטעם - נתבטל האיסור ממילא, דלא דמי לתקנת ריב"ז וכו'. כל זה דקדקתי, שלא לאסור לבני הארץ הזאת טלית של פשתן". ע"כ.

והנה, מדברי הב"י ואדמה"ז מוכח, שלא סמכו על זה כי אם במקום הצורך. והנה יש להסתפק בהא דאסרו רפואה בשבת משום גזירת שחיקת סממנים, דלכאורה בזמנינו שאין אנשים פרטיים שוחקים סממנים, האם יש מקום להקל במקום הצורך, כיון שלא שייכת גזירה זו בעת הזאת.

דהנה לכאורה יש סברא לאסור, משום שאף שלא שכיח כלל לאנשים פרטיים לשחוק סממנים, אבל מכיון שהחברות העושות התרופות שוחקות מינים שונים, לכאורה שייך גם היום הגזירה של שחיקת סממנים.

והנה עיין שו"ע אדמה"ז סי' שלט סעי' ב: "אין מספקין כף על ירך ואין מטפחין כף אל כף בין לשמחה - אפילו בנשואין, בין לאבל, גזירה שמא יתקן כלי שיר לשורר או לקונן, אלא אם כן מספק ומטפח כלאחר יד, אפילו להכות באצבע על הקרקע או על הלוח או אחת כנגד אחת כדרך המשוררים, כגון אלו שמכין באמה על הגודל ועושין בזה תנועות עריבות, או לקשקש באגוד לתינוק או לשחק בזוג כדי שישתוק, כל זה וכיוצא בו אסור, גזרה שמא יתקן כלי שיר. וכן אסור לרקד מטעם זה אפילו בנישואין. אבל בשמחת תורה מותר לרקד בשעה שאומרים קילוסים לתורה, משום כבוד התורה. ועכשיו שנהגו ההמון לספק ולטפח ולרקד בכל מיני שמחה, אין מוחזין בידם, לפי שבודאי לא ישמעו, ומוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידיים. ויש שלמדו עליהם זכות לומר שעכשיו אין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר, ולא שייך לגזור שמא יתקן כלי שיר, שדבר שאינו מצוי הוא כלל". ע"כ.

הא דכותב רבינו שכיון שאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר לא שייך למגזר, מקורו הוא בתוס' ביצה (ל, א) ד"ה "תנן" והובא ברמ"א סי' שלט. והנה לכאורה מה שכותב תוס' שעכשיו אין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר, ולא שייך למגזר שמא יתקן כלי שיר, לכאורה אי אפשר לומר שבזמנינו ובזמן בעלי התוס' לא מתקנין כלי שיר כלל, מכיון שיש אומנים העושים ומתקנין כלי שיר. וע"כ צריך לומר שבמקום שהמון העם אין בקיאים במלאכה, לא שייך למגזר, אע"פ שהמומחין בקיאים בה. וכמו כן בזמנינו, מכיון שהמון העם אין שוחקין סממנים לעשיית תרופות, א"כ לכאורה יש מקום לומר שלא שייך גזירה זו בזמנינו.

ואף שתוס' התיר זה בפשטות, ובלשונו: "אבל לדידן אין אנו בקיאים לעשות כלי שיר, ולא שייך למיגזר", מ"מ מלשון הרמ"א בסי' שלט משמע שאינו מתיר זה, אלא כותב: "שבזמן הזה הכל שרי, דאין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר, וליכא למיגזר שמא יתקן כלי שיר, דמלתא דלא שכיח הוא, ואפשר שעל זה נהגו להקל". ע"כ. מלשון זה משמע, שהרמ"א אינו רוצה לסמוך על זה, אלא רק כותב שעל סמך זה נהגו להקל. וכן משמע מלשון רבינו בסעי' ב (שם).

והנה אף שמלשון הרמ"א ורבינו משמע שלא סמכו על היתר זה לכתחילה, כי אם במקרה הצורך, מ"מ לכאורה יש מקום לסמוך על זה במקום מניעת חולי, וכמו בהשאלה של לקיחת כדורי ויטמינים בשבת ויו"ט.

ועי' בשו"ת אג"מ או"ח ח"ב סי' נד, שמביא דעת הב"י שמותר לבריא לאכול ולשתות אוכלין ומשקין אף שאינם מאכל בריאים, דכיון שאינו חולה - ליכא למיגזר. אבל דעת המ"א להחמיר לאסור על בריא לאכול מאכל בריאים. ומשמע שגם הפמ"ג והלבוש מחמירים כהמ"א. אבל האג"מ סובר שאין צריך להחמיר כמ"א וש"פ, באיש בריא ורק שחלש בטבעו, וע"י הכדורים נעשה הגוף בריא וחזק יותר.

והנה לפי דברינו יש עוד סיבה להקל באיש בריא - כדעת האג"מ, מכיון שבאמת בזמנינו לא שייכת הגזירה של שחיקת סממנים בלקיחת "וויטמינו", מפני שע"י יש מניעת חולי ונחשב כדבר הצורך.

והנה אין בכוונתי להתיר יותר מהאג"מ, אבל עכ"פ באוקימתא שלו - באיש הבריא המתחזק מעט ע"י ה"וויטמינו", לכאורה יש לסמך על האג"מ מהטעם שלא שייך גזירת שחיקת סממנים בזמנינו.



הידור מצוה, במוצא אחרת נאה הימנה

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

עובדא הוה, ואחד נכנס לבית חב"ד להניח תפילין, ומצא שם תפילין פשוטות והוציאן מכיסן, וקודם שהספיק להניחן נכנס א' ורץ אליו עם תפילין מהודרות גדולות ארבע על ארבע, ואמר לו שלא יניח הראשונות שהיו בידו, אלא אלו השניות המהודרות יותר. האיש, שלא ידע להבחין בין תפילין אלו לאלו, בא ושאל לפשר הדבר, והשני שהציע התפילין הגדולות ה' מאד שבע רצון ממעשיו שמנע מכשול. ויש לעיין אי עבד כיאות:

והנראה שאין זה פשוט כלל וכלל, דהנה בכעין ענין זה ממש נחלקו כבר רבוותא. דהנה יש מחלוקת מאד מעניינת בין ה'שבות יעקב' וה'חכם צבי' לענין מצות נר חנוכה, במי שהי' רגיל להדליק בשמן זית, ופעם אחת לא הי' לו שמן זית, ובמקומם הדביק נרות שעוה לכותל, ותוך שהוא מתעסק בנרות, הביאו לו שמן זית: שדעת השבו"י בתשובותיו (ח"א סי' לז) שאין ההידור של שמן זית דוחה איסור ביזוי מצוה של הנרות הראשונות. והחכ"צ (סי' מה) חולק עליו משני טעמים:

א) שלא התחיל עדיין במצוה.

ב) שאין בזה משום ביזוי מצוה, אם מניחה בשביל לקיים המצוה בהידור. וה'שבות יעקב' (ח"ב סי' ל) השיב לו על קושיותיו, וכתב דהכנה הוי כהתחיל. ע"ש כל ראיותיהם וכו' באריכות, ואכהמ"ל.

אשר לפי"ז יוצא לכאן, דעובדא דידן אינה פשוטה כל עיקר, דלדעת השבו"י הי' אסור, לכאן, לבזות התפילין הראשונות הפשוטות אך הכשרות, על פני התפילין המהודרות². משא"כ להחכ"צ נידו"ד

(1) העירני הרה"ג הר"י הנ"י ש"י, דלכאן היא הלכה רווחת המבוארת בשו"ע או"ח הל' תפילין לענין פגע בשל ראש תחילה, או פגע בהתפילין קודם הטלית, דיש אומרים דבענין זה הולכים לפי הכלל דאין מעבירין על המצוות. וי"ל דהכלל דאין מעבירים, שייך רק לגבי שתי מצוות נפרדות, משא"כ כאן היא מצוה אחת, ובוזה ליתא הכלל "אין מעבירין", ועצ"ע.

(2) ולענין שהתפילין השניות היו יותר גדולות. ראה מה שבארנו בגליון האחרון - תתנד (עמ' 54 ואילך), אי יש הידור מצוה בחפץ גדול.

מותר - ואף רצוי - מב' טעמים: א) שלא התחיל להניחם עוד. ב) שאין בזה ביזוי מצוה, כשהוא מניחם בשביל לקיים המצוה יותר בהידור.

ואף שמי הוא זה שיכניס ראשו בין שני הרים גדולים להכריע, אך עכ"פ יש לפרש ולבאר טעם וסברת מחלקותם: דבדין הידור מצוה הנלמד³ מהפס' "זה א-לי ואנוהו", יש לחקור⁴: האם ההידור מצוה נחשב כהרחבת המצוה שבאה לפאר; או שהידור מצוה הוא גדר וחיוב נוסף ואינו חלק מעצם המצוה.

ולמשל טלית, שמצוה להדר ולקנות טלית נאה, האם חיוב הידור זה הוא מדין ציצית, או חיוב חדש של "ואנוהו", שאינו קשור ישר למצות ציצית. דאי נימא דהחיוב דטלית נאה הוא חלק ממצות ציצית, נאמר דכל הגדרים של מצות ציצית נכנס גם בהידורו.

אבל אי נימא דההידור הוא דבר נוסף ויצירה חדשה של הידור מצוה בכלל, אי"ז מגדרי ציצית אלא מגדרי הידור.

וכאן המקום להוסיף, שבנתיים מצאתי תשובת הראגאצובי מובאת בעתון כפר חב"ד גליון מס' 186 עמ' 33 (מובא בס' 'אפיקי מים' להרה"ג וכו' ריממ"ק שליט"א עמ' 92) וז"ל: "ועי' בתו' שבועות דף טו, דיש נפק"מ בין נאה לגדול, דנאה עדיף, משא"כ גדול". עכ"ל. ובס' 'אפיקי מים' שם הקשה, דלכאור' אין זה משמע מתוס' שם, אך עכ"פ מבואר מדברי הגאון הראגאצובי שאין מעלה בגדול. והידור מצוה שייך רק בנאה.

ובשו"ת 'הר צבי' סי' סג המובא לקמן, מחלק בס"ת בין ההידור דהכתב להידור דהקריאה. דבנידון שהמצוה היא הקריאה, לא שייך הידור בכתב מהודר, ע"ש, וראה לקמן מה שיש לדון בזה. אבל עכ"פ יש לדון אם ההידור דתפילין נאות המובא בחז"ל עה"פ "התנאה לפניו במצוות", בלבד נאה, האם שייך בקניית ובעלות התפילין וכדו', או בהנחת התפילין. וכן יש לדון בהידור מצוות לולב ואתרוג, האם ההידור הוא בקנייתם, או בלקיחתם. והנפק"מ תהי' אם יש לאחד תפילין או ד"מ משלו, שאינם כ"כ מהודרים, ולהשני יש מהודרים יותר, אי יש להדר לחפש להניח התפילין או לקחת הד"מ של השני על התפילין או הד"מ שלו. ויש להאריך בכ"ו מדברי הפוסקים, ומעמא דבר, דמהדרין אחר ד"מ יותר מהודרים, אפי' אחרי שברכו על של עצמם. וראה לקו"ש חיי"ט עמ' 74 הערה 59, דמביא שיש שקו"ט אם להמתין בקיום ד' מינים עד שישגיג ד' מינים מהודרים. ע"ש.

3) וראה אנציק' תלמודית בערכו הפרטים בזה והלימודים ומאפה.

4) וכן חקר בס' הנק' 'עיון בלומדות' נ"י. תשמ"ט. ולאחר כתיב כ"ז, ראיתי שכן חקר - בסגנון אחר - בס' 'אפיקי מים' סי' ו. וכן יש לחקור בעוד כמה דברים כמו לפני עור, חצי שיעור וכו', כמובא באחרונים.

והנפק"מ הן גדולות, מתחיל בהמחלוקת הידועה⁵ אי הידור מצוה הוא דאורייתא, או דרבנן. דאי נימא דגדרי ההידור הוא חלק מהמצוה עצמה, י"ל בדמצוות דאורייתא ההידור גם הוא דאורייתא, ובמצוות דרבנן הוא דרבנן. אבל אי נימא שההידור הוא דבר נוסף על המצוה עצמה, ונלמד מדכתיב ואנוהו, שפיר י"ל דהידור מצוה הוא מדרבנן ורק אסמכהו אקרא.

וראיתי מובא⁶ בשם הגרי"ד סולובייצ'יק (מבוסטון), לבאר עפ"י חקירה זו מחלוקת הגמ' ב"ק ט, ב: "הידור מצוה עד שלישי". דנחלקו, אם השליש הוא מלכר או מלגיו, ע"ש.

דאי נימא דהידור מצוה מהוה חלק מעצם המצוה, אזי השליש הוא מלכר, מפני שההוספה היא שלישי מסך הכל של המצוה, עיקר המצוה והידורה.

אבל אי נימא דהידור מצוה מהוה מצוה בפני עצמה, אז החשבון הוא מלגיו וההוספה אינה שלישי מסך הכל רק שלישי של המצוה עצמה.

ונחזור לנדו"ד, דלהצד שגדר הידור מצוה הוא בהמצוה עצמה, שפיר יש להדר ולהחליף התפילין, שזהו חלק מקיום המצוה עצמה, וכשיטת החכ"צ, ונמצא שעשה המצוה באופן יותר טוב. אך אי נימא כהצד שגדרי הידור מצוה הוא חיוב נוסף ויצירה חדשה, אין לבנות המצוה הקיימת מפני חיוב חדש, וכשיטת השבו"י.

והנה בשו"ת 'הר צבי' ח"א סי' סד נשאל שאלה דומה, והוא דביהכנ"ס שיש שני ס"ת, אחד מהודר ואחת "גרוע מאד"⁷, ובשעת קרה"ת הוציאו הס"ת הגרוע, אי שרי להחזירו לאה"ק להוציא תחתיו השני' המהודר.

ובתשובתו מביא מחלוקת הנ"ל בין השבו"י והחכ"צ. ומחלק בין נידון הס"ת לחנוכה. דבחנוכה ע"י שמסיר הנרות מבטלם ממצותם.

5) מסומן באנציק' תלמודית ערך הידור מצוה ע"ש. וראה לקו"ש ח"א עמ' 241 בדעת הט"ז בזה.

6) שם בס' עיון הנ"ל.

7) לשון השו"ת 'הר צבי' שם. וצ"ע, דאם היא גרועה מאד, אולי יש חשש בכשרותה, והורע חזקתה וצריכים מן הדין להחליפה באחר - וצ"ע כוונתו.

משא"כ הכא אינו מבטל הס"ת, ונשאר בקדושתו, אבל לעו"ז יאמרו שיש פגם בס"ת⁸. ע"ש.

וכמובן דכל הנ"ל הוא רק אם אין לפקפק כלל בכשרות התפילין הראשונות, אבל אם הי' ספק אם הם בכלל כשרות, נראה ברור דעדף להחליפם במהודרות יותר ובזה לכאו' כו"ע יודו.

ועפ"י מה שהסברנו לעיל בהסברת טעמי המחלוקת דהשבו"י והחכ"צ, נוכל לבאר עוד מחלוקת בענין הידור מצוה⁹.

דבלקו"ש ח"כ, בהשיחה לחנוכה מסביר כ"ק אדמו"ר דהמחלוקת אמוראים בטעמי המחלוקת דב"ש וב"ה במספר הנרות הוא למ"ד א' כנגד ימים הנכנסים וימים היוצאין משא"כ להדיעה השני' הוא ענין צדדי - פרי בחג.

8) ובסופו מביא עוד טעם לחלק, שבמצות קריאת ס"ת שהמצוה היא הקריאה, לא שייך הידור בקריאה בשביל הכתב, דלא אמרינן שכתב מהודר הוי הידור מצוה אלא לענין מצות כתיבת ס"ת. אבל לענין מצות קריאת התורה, ההידור הוא בקריאה יפה ע"כ.

וחילוק זה צע"ג לענ"ד, וראה מש"כ בגליון העבר לגבי הידור מצוה בגוף חפץ המצוה, וה"ה כאן, דאף שיש מצוה בכתיבת ס"ת, אבל טעם המצוה הוא שיהי' ס"ת לקרות בו, ושפיר שייך הידור בהכתיבה, ובפרט לפי המובא במכילתא בלבלר נאה שהמצוה היא שיהי' נאה כפשוטו.

ולעצם הענין, לא זכיתי להבין איך שייך הידור בקריאה, האם כוונתו בקול נאה, ע"ד המובא בילקו"ש "כבר את ה' מהונך" - "מגרויך"? הרי מי יאמר שקול זה מהודר וקול זה אינו מהודר, וכל הקולות כשרים, לכאו' הקריאה צ"ל מדוייקת וכשרה ולא יותר, ומה שייך הידור בקריאתה, ומה פי' קריאה יפה?

ולהעיר מהמבואר בכ"מ - שמעלת "רב עם הדרת מלך" שייכת יותר להחפצא דמצוה, שע"י רב עם נעשה יותר הדרת מלך.

וראה לקו"ש ח"ט עמ' 74 הערה 58 וזלה"ק: "משא"כ "ברב עם" אין כל שינוי בפרטי קריאת המגילה, בהמוהל והמילה ועוד". עכלה"ק.

והמבואר מכל הנ"ל הוא, שי"ל שההידור בקריאת התורה יכול להשתקף או בכתיבה נאה בשיראין נאים כו', או ברב העם השומעים הקריאה, ואילו "קריאה" נאה עוד לא שמענו. וצ"ע כוונתו.

9) בהבא לקמן בענין חנוכה, יש להעיר שאולי יש נפקותא גדולה בדין הידור מצוה דכה"ת כולה, ובין ההידור מצוה דחנוכה. דבחנוכה, כתבו האחרונים עצם המצוה הוא ענין ההידור.

ובסגנון אחר: אם זה דין בהגברא שהוא מוסיף והולך כל יום (א) פוחת והולך לב"ש), ועי"ז עשה הגברא הידור יותר, אבל הנרות הם רשות. או דילמא, שזהו דין בהמצוה גופא, שהנרות נעשים חפצא של מצוה. ומביא, נפק"מ להלכה מהמבואר בפוסקים¹⁰, אם הביא נרות נוספים אחרי שברכו על נר הראשון. אי מברכים על הנרות הידור ע"כ. ע"ש.

ועפ"י דברינו לעיל טעם מחלוקתם הוא כפי שהסברנו לעיל. אי הידור מצוה הוא חלק מהמצוה עצמה, או דבר נוסף על המצוה, דאלו הסוברים דהידור מצות נר חנוכה הוא דין מגוף המצוה והרחבת עצם המצוה, שפיר יש לברך על ההידור כמו שמברך על עיקר המצוה, אבל הפוסקים שס"ל שאין לברך על חלק ההידור של נר חנוכה, סוברים שהידור מצות נר חנוכה אינו חלק מגוף המצוה, אלא דין חדש ועצמאי, וע"כ אין לברך. ויש להאריך בכ"ז בעוד חזון.



נכרי החולב ומגבן בשבת בשביל ישראל

הרב גדלי' אבערלאנדער

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

כתב רבינו בשו"ע סי' שז סעי' לח: "נכרים העושים גבינות בשבת מחלב שלהם, והישראל רואה את החליבה והגיבון כדי שיהיה מותר לישראל לאכלו, ויוכל לקנותן אחר השבת לאכילה, אף אם הישראל עומד בעדר חדש או חדשים, והנכרי מתכוין בעשייתן בשביל למכרן לו בלבדו ולא לנכרים, הרי זה מותר, שמכל מקום הנכרי עושה לטובת

(10) מצויין בלקו"ש שם בהערה 13, והערה 17-16. ויש להוסיף דדעת הגרעק"א בתשובותיו מה"ת סי' יג והפר"ח שם סי' תרעג דאין לברך, דכבר גמר מצוה מיד כשהדליק נר אחד. ומה שמוסיף הנרות מחמת הידור מצוה, לא שייך לברך עליו (לשון רעק"א שם). ולדעת הא"ר ועוד צריך לברך.

ויש להעיר עוד עפ"י המצויין שם בלקו"ש בהערות שם, דחקירה זו שופכת אור על עוד שני מחלוקות עיקריים בהל' חנוכה (מובא בס' עיון שם): (א) שיטת הגר"א (מובא בהערה 13) שמתחיל להדליק מהנר סמוך לכותל, ולא כמנהגינו מהנר החדש, כי לפי דעתו צריכים לברך רק על עיקר המצוה שהוא הנר הראשון, ולא על הידור שמוסיפין. (ב) הרמ"א מובא בהערה 16, בענין אין מדליקין מנר לנר, דאם ההידור הוא מעצם המצוה, אז מותר להדליק מנר לנר, משא"כ להסוברים שאינו מעצם המצוה.

עצמו, ואין איסור כלל במה שהישראל עומד עליו במלאכתו בשבת (כיון שהנכרי במלאכת עצמו הוא עוסק), שעדיין אין שם הישראל נקרא כלל על הגבינות עד שיקנה אותן ממנו אחר השבת (ולפיכך מותר לומר לו שיעשה אפילו בשבת, שמותר לומר לנכרי עשה מלאכתך, אף אם מגיע מזה ריוח לישראל, כמ"ש לעיל).

משמע, דכיון שהנכרי עושה לטובת עצמו, אפי' שמתכוין בעשייתן בשביל למכרן לו בלבדו ולא לנכרים, מ"מ מותר.

וצ"ע ממש"כ בסי' שכה סעי' 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...". משמע דרק בעיר שרובה נכרים מותר הפת, דאז כוונתו היא בשביל הנכרים, אבל אם רוב ישראל בעיר, שעיקר כוונתו בשביל ישראל, אסור, אפי' שהנכרי עושה לטובת עצמו, וצ"ע. ולפלא שלא ראיתי מי שהעיר בזה (ואפי' ה'תהלה לדוד' בסי' רנב סק"י מעיר רק בסתירה לסי' רנב לגבי עשיית נעלים, אבל לא בזה).



שפיכת מעט יין בכוס של ברכה

הרב ישעיה זוסיא פלדמן

תושב השכונה

בשערי הלכה ומנהג - הוספות, לא, מביא: דידוע המנהג שכאשר ממלאים כוס יין לקידוש והבדלה וברכת המזון, ממלאים את הכוס על כל גדותי' עד שישפך מעט יין, וטעם הדבר - משום סימן ברכה, כי כל בית שאין יין נשפך בו כמים, אין בו סימן ברכה. (עירובין סה, רע"ב).

ובנוגע למנהג זה - כאן המקום להבהיר פרט מסויים (שוע"ר ריש סי' קפג): "עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, טעון הדחה ושטיפה, חי ומלא...". ובהמשך הדברים (סעי' ד): "מלא - כמשמעו, שיהא מלא על כל גדותיו. ומ"מ אם חושש שאם יהא מלא הרבה ישפוך ויתבזה, ומניח קצת ריקן למעלה, אין לחוש שעדיין שם מלא עליו".

ולכאורה: ע"פ המבואר בשו"ע משמע, שכאשר נשפך יין מהכוס, הרי זה ענין של בזיון ("ישפך ויתבזה"), א"כ כיצד נוהגים למלא את הכוס על כל גדותי' עד שישפך ממנה מעט יין?

והביאור בזה: שפיכה שיש בה משום בזיון, היא כאשר נשפך על הארץ. משא"כ כאשר נשפך מעט יין לתוך כלי.

ולכן צריכים להזהר להניח כלי שלום תחת כוס היין, ובמילא לא יהי' בזה ענין של בזיון. עיין בשערי הלכה ומנהג שם.

לכאורה יש להפליא, דבשו"ע אדה"ז (רצו, ה) אומר: "ונוהגין לשפוך מעט יין מהכוס על הארץ לסימן טוב, שכל בית שאין יין נשפך בו כמים, אין בו סימן ברכה, ע"כ עושין סימן ברכה בתחלת השבוע, ואין בזה איסור משום ביזוי משקה ששופכו לאיבוד, כיון שאינו שופך אלא דבר מועט". ע"כ.

לכאורה יש להבין, שהרבי לא מזכיר את שו"ע אדה"ז (הנ"ל) לא כקושיא ולא כתירוץ, ואומר דשפיכה שיש בה משום בזיון, היא כאשר נשפך על הארץ, משא"כ כאשר נשפך מעט יין לתוך כלי, אין בזה ענין של בזיון.

אולי אפשר לבאר לפענ"ד, שיש חילוק בין כוס הבדלה לכוס קידוש וברכת המזון, ובהקדים: לכאורה הקושיא גופא על השו"ע הרב בעצמו (סי' קפג שם) "מלא כמשמעו, מלא על כל גדותיו, ומ"מ אם חושש שאם יהא מלא הרבה ישפך ויתבזה, ומניח קצת ריקן למעלה, אין לחוש, שעדיין שם מלא עליו".

למה לא מתרץ כמו בכוס הבדלה, שאין בזה איסור משום ביזוי משקה, כיון שאינו שופך אלא דבר מועט. ע"כ נראה לומר, דבכוס של הבדלה היתה התקנה לשפוך מעט יין מהכוס על הארץ לסימן ברכה, שכל בית שאין יין נשפך בו כמים אין בו סימן, ותקנו לעשות בתחלת השבוע, וכן אין בזה איסור משום ביזוי משקה.

אבל בשאר כוס של ברכה, אין תקנה זו. לכן בכוס של ברכת המזון יש חשש שמא ישפך ויתבזה, לכן מניח קצת ריקן למעלה, ואין לחוש, שעדיין שם מלא עליו.

הרבי אומר שמנהגנו הוא דבכל כוס של ברכה, לאו דוקא בכוס של הבדלה, לשפוך על כל גדותיו, משום סימן ברכה, ואין שייך לכאן תירוץ אדה"ז שאין איסור ביזוי משקה ששופכו לאיבוד, שהתירוץ שייך רק בכוס של הבדלה, ששם היתה התקנה, ולא בכל כוס של ברכה.

אבל מנהגנו הוא בכל הכוסות של ברכה, א"כ יש חשש שמא ישפך ויתבזה, לכן מסיק הרבי ששפיכה שיש בה משום בזיון הוא רק כאשר נשפך על הארץ, ולא כאשר נשפך בכלי. וד"ל.



כוס דברה"מ והבדלה אצל הרבי

הנ"ל

כשצריך אדם לברך בהמ"ז ולהבדיל, וצריך לכוס של ברכת המזון וכוס הבדלה, אם יש לו שני כוסות מברך ברכת המזון על אחת ומבדיל על השני, לפי שאין אומרים שתי קדושות על כוס אחת. ויש מן הראשונים סוברים, שאף אם יש לו שני כוסות יוכל לברך ולהבדיל על כוס אחת, שברכת המזון והבדלה קדושה אחת הן, ששתיהן על השבת שעברה, שחייב הבדלה אינו בשביל זמן ההוה והעתיד שהוא חול, אלא בשביל זמן העבר שהי' שבת.

אבל רוב הפוסקים חולקים וסוברים שברכת המזון והבדלה הן שתי קדושות (ראה אנציקלופדי' תלמודית ח"א, עמ' תרצד). ואדה"ז בשו"ע (סי' רצט סעי' ז) פוסק: "לפי שברכת המזון היא קדושה בפני עצמו והבדלה היא קדושה בפני עצמו, ואין אומרים ב' קדושות על כוס יין אחד כשאפשר לומר על ב' כוסות, לפי שאין עושין מצות חבילות חבילות". ע"כ.

הנה אצל הרבי במוצאי יו"ט הסדר הי', שאחרי ברכת המזון הי' מוסר הכוס של ברכת המזון לשר המשקים, והוא שפך את היין מהגביע לכוס של זכוית (גלאז), ואחז את זה עד לאחר מעריב, ואחר מעריב שפך בחזרה להגביע, והרבי הי' עושה הבדלה.

ולכאורה קשה, דהרי זה שתי קדושות על כוס אחת. ואפשר לומר ביאור בזה, דידוע המנהג כאשר ממלאים כוס יין לקידוש והבדלה וברכת המזון, ממלאים את הכוס על כל גדותי' עד שישפך מעט יין, וטעם הדבר משום סימן ברכה, כי כל בית שאין יין נשפך כמים, אין בו סימן ברכה (שער הלכה ומנהג הוספות, מילואים סי' לא).

ובמיוחד להבדלה מובא בשו"ע אדה"ז (סי' רצו סעי' ה), "נוהגים לשפוך מעט יין מהכוס על הארץ לסימן טוב, שכל בית שאין יין נשפך בו כמים, אין בו סימן ברכה, ע"כ עושין סימן ברכה בתחילת השבוע".

ולפי"ז אפשר לבאר את הסדר אצל הרבי, דלאחר ששפכו חזרה את היין מכוס הזכוכית לגביע של הרבי, הוסיפו יין חדש מהבקבוק כדי שיתמלא על כל גדותיו עד שישפך ממנו להכלי (טעצל) שתחת הגביע, וכיון שאין עושיין הבדלה עד שמוסיפים יין חדש, הרי זה פנים חדשות באו לכאן, ואין זה נקרא שתי קדושות על כוס אחת.



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

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזשערזי

בגליון תתנא (עמ' 50 ואילך), האריך ידידי הרב ברוך אבערלענדער לבאר מנהג חב"ד שהש"ץ לא מתעטף בטלית, עיי"ש בארוכה. ויש להעיר מספר הערות בדבריו.

(א) ההנחה היסודית והפשוטה בדבריו, שעיקר עטיפת טלית הוא דוקא ביי"ג מדות הרחמים ולא בתפלה, תמוהה בעיני ביותר, דא"כ תני תניא בלא תניא, דבלשון הגמרא מבואר להדיא "הקב"ה נתעטף כשליח ציבור", דהיינו, פשט הפשוט והבסיסי של מלים אלו הוא, שזה ששליח צבור מתעטף - ידוע ופשוט, ולכן ניתן לדמות אליו שגם ביי"ג מדות הרחמים יש להתעטף כמו בתפילת הש"ץ, ואם נאמר שתפילת הש"ץ לא זקוקה להתעטפות, הרי בטל היסוד וממילא בטל הבנין?

ואם תאמר, מדוע לא שמענו דיון על עטיפת הש"ץ בתפילה, ודוקא על זה דנו הראשונים? שכן לגבי עטיפה זו (וכן בעטיפת ליל יוה"כ"פ) קיימת בעיה, שהרי לילה לאו זמן ציצית? אבל בשאר תפילות פשיטא שנהגו כך (חוץ מתפילת ערבית).

וראי' לדבר, הנה המקור הראשון שמביא את הגמרא בר"ה, הביא הרב"א ממנהגי רבי חיים פלטיאל, וכנראה שהרב"א לא ראה את הר"ח פלטיאל בפנים (מדמציין ממה שציטטו דבריו בספר אחר). ובמנהגי רח"פ מיד אחרי קטע האמור מביא מרבי משולם ש"יג [מדות הרחמים] אין לומר ביחיד כשמתפלל סליחות, מדאמ' נתעטף כשליח צבור, שמע מינה אין לאומ' רק לשליח צבור בציבור". מדבריו למדים, שמשתמש במאחז"ל זה להוכיח שתפילה בציבור מהווה מקור ודוגמא שממנה למדים דיני יי"ג מדות הרחמים, וממילא א"א להפריד את היי"ג מדות ולומר שרק בהן יש להתעטף! ?

ומה שהביא בהער' 20 מהמג"א, שרק הוא חידש את המנהג ללבוש טלית בכל תפילת הש"ץ, וכותב "ועפ"ז יומתק לשון ה'מגן אברהם", שכותב על מנהג זה כאילו שזה חידוש מדיליה: "ולוי נראה דכל העובר לפני התיבה צריך להתעטף", כיון שאין מדובר במנהג עתיק, אלא במנהג שנתפשט קרוב לימיו. ה'מגן אברהם' חי בשנים שצז-תמג" - תמוה בעיני, שדוקא באשכנז התקבלו דברי המגן אברהם! וכל היודע פרק בהתפשטות המנהגים יודע שאפילו מנהגי הרמ"א בהגהותיו לא התקבלו בנקל באשכנז, ומכש"כ פסקו של המג"א! ומכאן נראה שמדובר במנהג אשכנזי עתיק, שהמג"א רצה לבססו בפולין.

(ב) האריך שם לדון במכתב הרבי שאין להתעטף בליל שבת, עפ"י הקפדת אריז"ל שלא להתעטף בלילה, כמו שכתוב ב'שער הכוונות' של האר"י ז"ל (סוף ענין נוסח התפלה): "אבל בתפלת המנחה, אם היה אומרה סמוך לשקיעת החמה והיה רואה שכבר שקעה החמה, היה תכף מסיר מעל ראש תש"ר, ואח"כ היה מוריד הטלית בין כתיפיו, משום דלילה לאו זמן ציצית הוא, וכשהוא בין כתיפיו אין חשש אם הוא לילה...¹".

ועוד כתוב שם (בענין תפלת המנחה): "והיה נזהר מאד שלא להיות מעוטף בטלית ותפילין אחר שקיעת החמה, ותיכף היה מסירם מעל ראשו, והיה חושש בדבר זה מאד...". עיי"ש.

אולם צע"ג מהמבואר במפורש בשער הכוונות (ענין קבלת שבת, מהר' אשלג עמ' נד): "אח"כ תבא לביתך ותתעטף בציצית ותיקיף השלחן". ועטיפה זו הינה אחרי תפילת ערבית כבר כשחוזרים מביהכ"נ! הרי שבליל שבת מחוייבים להתעטף. ועיין במנהגי ק"ק בית יעקב לרבי אליהו מני, שעפ"י דברי אריז"ל נהג להקיף בעטיפת ציצית כבר בקבלת שבת, עיי"ש אות לא.

(1) על יסוד המבואר בפנים מוסיף הרבי להורות ב'אגרות קודש' חט"ז עמ' צט (בהמשך למכתב שהועתק לעיל ליד הערה 37): "ובאם אי אפשר בדרכי נועם ושלום להחזיק מנהגנו... בטח יעלה בידו לפעול אשר הש"ץ יוריד הטלית על כתפיו ולא שיהי' על ראשו...". המבואר בפנים הנו גם ההסבר למנהג חב"ד (וראה 'אוצר מנהגי חב"ד', תשרי, עמ' רמה אות רצא) שבמוצאי יוה"כ פ' תפלת מעריב והבדלה בקיטעל וטלית, אבל בכובע (ולא ביארמולקע) והטלית על הכתפים, וכפי שהסביר הרבי ב'ספר המנהגים' עמ' 59 הערה 12. וראה 'המלך במסיבו' ח"ב עמ' קפא-ב.

ובהכרח שהרבי יפרש כאן את דברי אריז"ל כמו שהביא הרבי (המלך במסיבו ח"ב עמ' קפב) מפוסקים שמבארים את "מנהגו של רבי יהודה בר אילעי ערב שבת . . מתעטף ויושב בסדינין המצוייצין". שהכוונה שהוריד הטלית בין כתפיו. וא"כ כך כוונת אריז"ל כאן. וצ"ע. ולפי"ז אלו שמתעטפים בליל שבת, דוקא סבורים שאריז"ל מתכוון כפשוטו, וליל שבת דומה לליל יוהכ"פ ומותר להתעטף.



בענין טלטול ברה"ר ובכרמלית ביו"ט [גליון]

הנ"ל

בגליון תתנא (עמ' 70), העיר ח"א בענין טלטול ביו"ט, שאדמו"ר הרש"ב לא טלטל ביו"ט, ושאל מה הגדר וכו'. יש להעיר מ'המלך במסיבו' ח"א עמ' יז, כשמאן דהוא העיר להרבי "שבכלל נהג כ"ק אדמור מהרש"ב לא לטלטל ביו"ט. והרבי ענה: בקשר לטלטול ביו"ט כשחל בחול, לכאורה תמוה הרי יש מתוך? ! ואולי שלא לצורך כלל - אין לטלטל. מהנהגתו של כ"ק אדמו"ר מהרש"ב נ"ע - אין הוראה לרבים, שכן בכלל לא טלטל בעצמו, והי' מי ששימש אותו. עיי"ש בהמשך.



פשוטו של מקרא

ואל קין ואל מנחתו לא שעה*

ישכר דוד קלויזנר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

עה"פ: "ואל קין ואל מנחתו לא שעה" (בראשית ד, ה) כתב אאזמו"ר בספר 'תולדות וחידותי רבי מנחם כ"ץ פרוסטיץ זצוקללה"ה' (ע' קפד): "ויש לדקדק למה כפל כאן תיבת "ואל", דהיה די באמרו "ואל מנחת קין לא שעה" ?

(* חידשתי זאת בתורת אאזמו"ר הגה"ק רבי מנחם כ"ץ פרוסטיץ [מגדולי תלמידי החתם סופר] זצוק"ל ביום ההילולא שלו - נסתלק ט"ז אדר ראשון תרנ"א, זי"ע.

"אולם הכוונה נראה, דהנה בנותני מתנה יש שני דרכים חשובים, הראשון, שהנותן הוא איש מכובד אף שהמתנה היא מועטת. והשני, שהמתנה היא מרובה והנותן אינו חשוב. והנה בתורתנו יש שתי המעלות, חשיבות הנותן וחשיבות המתנה, כפירוש הכתוב (במשלי ד, ב) "כי לקח טוב נתתי לכם" וכו', דהכוונה הוא "כי לקח טוב" הוא מעצמו, דהיינו שהמתנה חשובה. וגם "נתתי לכם", גם הנותן חשוב מאד, שאני הוא הנותן לכם תרתי, לכן תרתי אל תעזבו.

"והנה כאן במנחת קין היה תרתי לריעותא, שהמתנה היתה גרועה, והנותן היה איש גרוע, ואין כאן שום חשיבות, ולכן לא שעה אליו הקב"ה. וזה שאמר הכתוב "ואל קין" - שלא היה איש מכובד, "ואל מנחתו" - שהיתה מנחה גרועה, והיינו שהיה תרתי לריעותא, ולא שעה". עכ"ל.

ברם, לפי"ז יש לדקדק בפסוק שלפניו (ד, ד): "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו", דלמה כפל כאן תיבת "ואל", דהיה די באמרו "וישע ה' אל מנחת הבל", שהרי מול הקב"ה, גם הבל הנותן אינו חשוב, ורק מנחתו היתה חשובה, שהביא "מבכורות צאנו ומחלבהן"? [ואם הבל היה מביא מנחה מועטת (כמו קין), בודאי שלא היה מתקבל, ואם היה בעצם "איש חשוב", הרי שהמתנה היתה מתקבלת אפילו שהיא מועטת כנ"ל].

ונראה בזה לבאר, בהקדם מה שנאמר בויקרא רבה (פכ"ז, ה): "והאלקים יבקש את נרדף" (קהלת ג, טו): "רבי יהודה בר רבי סימון אמר בשם רבי יוסי בר רבי נוהראי, לעולם הקב"ה תובע זמן של נרדפין מן הרודפין, תדע לך שכן הוא, שכן הבל נרדף מפני קין, [תחילת ישובם בעולם אמרו זה לזה, בא ונחלוק בינינו את העולם (שמו"ר לא, יז), ואמר קין להבל, טול אתה את המטלטלין מוני הקרקעות, וחלקו ביניהם. נטל הבל את המטלטלין, וקין את הקרקעות, והתנו ביניהם שלא יהא זה על זה כלום (תנחומא בראשית ט), לא לזה זכות במטלטליו של זה, ולא לזה זכות שימוש בקרקעותיו של זה, ותנאי והסכמה זו של קין היתה, וחשב בכך על הבל להוציאו מן העולם. ואז התחיל הריב ביניהם, היה הבל מהלך בעולם וקין רודפו, אמר לו, צא מתוך שלי, והיה הולך להרים ואמר לו צא מתוך שלי, והבל בורח וקין רודף אחריו, מהר לבקעה ומבקעה להר (תנחומא שם)] ובחר הקב"ה בהבל שנאמר (בראשית ד, ד) וישע ה' אל הבל ואל מנחתו". עכ"ל (מלבד החצ"ר ממדרש המבואר), ועי' בראשית רבה (כב, ז).

ולכאור' איך המדרש לומד מהפסוק "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו" שהקב"ה בחר בהבל מפני שהיה נרדף מפני קין, בפשטות בחר בו מפני שהביא לפניו "מבכורות צאנו ומחלבהן"?

אולם לפי הנ"ל א"ש מאד, דאם בחר בו רק מפני מנחתו החשובה שהביא "מבכורות צאנו ומחלבהן", הול"ל "וישע ה' אל מנחת הבל", ומזה שכפל כאן תיבת "ואל", שמעינן דלא רק שהמנחה היתה תשובה, אלא שבחר בו הקב"ה גם מפני האיש "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו", כיון שהיה נרדף מפני קין - "והאלקים יבקש נרדוף".

ועוד נראה בזה לבאר עפ"י מה שנאמר במדרש תדשא (פי"ג): "הזבחים מוכיחים בין רשע לצדיק, כן אתה מוצא בין קין והבל, שנאמר "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו" (בראשית ד, ד), "ואל קין ואל מנחתו לו שעה" (שם ה)". ע"כ [הובא ב'תורה שלמה' ח"ב ע' שיא אות לח].

ולכאור' איך המדרש לומד זאת מהפסוקים, שהרי יתכן שא' שאינו צדיק יתן מנחה תשובה, ומה ההוכחה?

אלא לפי הנ"ל א"ש, דלומדים זאת מיתור וכפל תיבת "ואל", דמזה שלא נאמר "וישע ה' אל מנחת הבל, ואל מנחת קין לא "שעה", שמעינן ש"הזבחים מוכיחים בין רשע לצדיק". ולכן נאמר גם אצל הבל "ואל", שלא רק שהמנחה היתה חשובה, אלא גם האיש שנותן את המנחה חשוב, שהיה צדיק. [ע"ד חז"ל צדיק גזור והקב"ה מקיים (משלי ישראל), עי' שבת (נט, ב). והקב"ה גזור וצדיק מבטלה (מועד קטן טז, ב)].

וזהו בעצם מה שכתוב בבראשית רבה (כב, ו): "וישע ה' אל הבל ואל מנחתו: נתפייס ממנו. ואל קין ואל מנחתו לא שעה, לא נתפייס ממנו". עכ"ל.

שהכוונה בזה, שלא רק שהיה מרוצה מעצם המנחה, אלא שעיקר שביעות רצונו היתה מהבל עצמו, ממחשבתו הטובה והכנעתו לעשות רצון ה', ולהביא קרבן מן הטוב והיפה. וזאת למדים מיתור וכפל תיבת "ואל", ש"נתפייס ממנו". והה"ד בנוגע למנחת קין שהקב"ה "לא נתפייס ממנו". ועי' בלקוטי שיחות חכ"ז (ע' 12, ובהערה 32 שם).



מבן עשרים שנה ומעלה

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון שפג שיצא לאור לפרשת כי תשא שנת תשמז, הבאתי פירש"י בפרשתינו ד"ה "מבן עשרים שנה ומעלה" (ל, יד): "למדך כאן, שאין פחות מבן עשרים יוצא לצבא ונמנה בכלל אנשים". עכ"ל.

ושאלתי שם: שלא נזכר כאן כלל בנוגע ליוצאי צבא, ואם כן למה מפרש רש"י שהפסוק מלמד כאן בנוגע ליוצאי צבא. ועוד, רש"י פירש בפרשת במדבר בד"ה "כל יצא צבא" (א, ג): "מגיד שאין יוצא בצבא פחות מבן עשרים". עכ"ל. מזה שרש"י אומר שם "מגיד", משמע שיודעים זאת רק מפסוק זה. והלא כבר יודעים זאת מפרשתינו, כנ"ל.

וראיתי בחומש בשם 'אוצר הראשונים' שמביא שם בשם ר' שמואל אלמושנינו, וז"ל: "רוצה לומר, לפי שהיה ראוי שיאמר הכתוב כל עובר על הפקודים בלא ה"א הידיעה, והיה נשמע מזה שצוה הכתוב שאותם הנמנים יהיו מבן עשרים שנה ומעלה, והם יתנו כל אחד מחצית השקל, אך ממה שאמר בה"א הידיעה, מורה שהוא רומז אף שהם עוברים לדבר מה מיוחד מבן עשרים, שאותם שהם נמנים באותו המנין, צוה עתה שיתנו מחצית השקל. והנה לא מצינו דבר מה מיוחד שירמוז הכתוב עליו, אלא היוצאים לצבא למלחמה, לזה אמר למדך כאן כו'".

"ואם תאמר, והלא מקרא מפורש הוא, שכל יוצא לצבא הוא מבן עשרים, כמו שאמר (במדבר א, ב) שאו את ראש כל עדת בני ישראל כו', והתירוץ הוא, ששם לא יובן אלא למצוה, אבל אם ירצו לצאת פחות מבן עשרים שיוכלו לצאת, לזה למדך כאן שאין פחות כו' לעכב, לזה אמר כן רש"י, רצוני (אולי צ"ל: "רצונו", הכותב) דרך שלילה". עכ"ל.

אבל לכאורה צריך עיון בדבריו: (א) מה שכתב בתחילת דבריו "לפי היה ראוי שיאמר הכתוב כל עובר על הפקודים בלא ה"א הידיעה". אם זה הי' הכרח של רש"י לפרש כן, למה לא העתיק תיבה זה מהכתוב.

(ב) מה שכתב בסוף דבריו שמה שכתב בפרשת במדבר "ששם לא יובן אלא למצוה". גם על זה צריך עיון, שהרי רש"י מפרש שם בפירוש "מגיד שאין יוצא בצבא פחות מבן עשרים".

ובכלל צריך עיון, שזה שמצינו ששנה עליו הכתוב לעכב, הפירוש בזה הוא, שאם הי' כתוב רק פעם ראשונה, היינו אומרים שזהו למצוה בלבד, ומזה שנאמר פעם שני' יודעים שזה לעכב, אבל לא להיפוך.



שונות

נישוק הציצית ו' פעמים

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

היום יום כ"ב סיון: "לאמירת והביאנו לשלום כו' מחברים תחלה ב' הציציות דלפניו, אח"כ מצרפים ציצית כנף השמאלי דלאחוריו, אח"ז ציצית דכנף הימין, ואוחזים אותם בין קמיצה לזרת דיד שמאל. נושקים הציציות שש פעמים, היינו באמירת תיבות: ציצית, ציצית, לציצית, אמת, קימת, לעד". עכ"ל.

ולכאורה צ"ב, מנינא למה לי, ומספיק לומר רק באיזה מילים מנשקים, ומובן שבסך הכל ישנם ו' פעמים. ואולי יש מקום לחקור בהך ענינא דצריך לנשק הציצית במקומות אלו, האם הפי' הוא דבמקומות אלו חייב לנשק הציצית; או דבעצם יש ענין לנשק הציצית, ומקומות אלו הם המקומות המסוגלים לקיים הענין דנישוק הציצית. וע"ד החקירה הידועה בענין חיוב הסיבה בד' כוסות, האם הוא דין בהסיבה או הוא דין בד' כוסות.

והנה בענין ד' כוסות מסיק הרבי בלקו"ש חי"א פר' וארא-א דתרווייהו איתנהו ב', דיש חיוב לעשות הסיבה, והוא כששותים ד' כוסות. וגם הוא דין בד' כוסות עצמם שצריך לשתותם בהסיבה, עיי"ש. וא"כ, אולי יש מקום לומר שהוא הדין בנשיקת ציצית בשעת ק"ש והברכה שלאחרי', שיש בזה ב' ענינים: א) שבמקומות הנ"ל צריך לנשק הציצית. ב) דצריך לנשק הציצית ו' פעמים, ומקומות הנ"ל הם רק הזמן המתאים לקיים הנישוק.

ולפי"ז יש מקום לומר, שזהו שמוסיף בהיום יום "נושקים הציצית ס"ה ו' פעמים", והיינו שיש גם ענין לנשק ו' פעמים. ונפ"מ במי

ששכח לנשקם כשאמר ציצית וכיו"ב, האם יש מקום לנשק הציצית כדי לקיים הא ד"ר פעמים", וצ"ב.



אין לאדם רשות על גופו

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ידועים הם דברי אדה"ז בשלחנו¹: "אסור להכות את חבירו, אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער...", ורש"י זוין ב'לאור ההלכה'² ציין מקור לדברים אלו ברדב"ז על הרמב"ם³: "...לפי שאין נפשו של אדם קניינו אלא קנין הקב"ה, שנאמר⁴ הנפשות לי הוא . . . שאין נפשו קניינו...".

ויש לעיין בנוגע למה שדנו האחרונים לאסור ניתוחי מתים ואפילו במקום פיקוח נפש, שאיסור גזל אינו נדחה מפני פקו"נ ויש בניתוח המת משום גזל המת⁵. ולכאורה לפי דברי אדה"ז איך שייך לומר גזל המת בגופו שאינו שלו?



עיוני מראי-מקומות בספרים

הנ"ל

בראש חומש 'שי למורא', פירושו של רש"י וינפלד¹ לפירוש רש"י, התפרסם מכתבו של כ"ק אדמו"ר זי"ע משנת תשל"ד אל המחבר, ובין הדברים נאמר: "סימני פיסוק - אולי יש להצדיק, אבל מראי מקומות

(1) הלי' נזקי גוף ונפש ה"ד.

(2) עמ' שכד. וראה שם מעמ' שיח ואילך.

(3) הלי' סנהדרין פ"ח ה"ו.

(4) יחזקאל יח, ד.

(5) ראה מה שציין ב'אנציקלופדיה הלכתית רפואית', ד, טור 562-563 ובציון 189 שם.

(1) והנני מודה למחבר שליט"א על ששלח לי את הספרים.

הפסוקים להכניסם בפנים - הרי זה היפך שיטת וכוונת רש"י (שבמקומות מסוימים ציין זאת אומרת שבשאר המקומות אין צריך לציין)."

ולפום ריהטא לא מצאתי ברש"י מראי מקומות לפסוקים, וחיפשתי קצת גם בתקליטור, מתוך יותר מ-1,300 מקומות שנאמר ברש"י "שנאמר".

ולכאורה לפני חלוקת התנ"ך לפרקים ומיספורם ע"י חכמי הנוצרים לא היה בכלל אפשרות לציין מראי מקומות מדויקים לפסוקים.

ואולי הכוונה בדוגמא לנאמר ברש"י פר' לך יז, ג: "וזהו שנאמר בכלעם [בלק כד, ד] נופל וגלוי עינים".

גם יש לעיין מהו כוונתו לפי שיטת הרבי בזה שברובם ככולם של ציטוטי פסוקים לא ציין מראי מקומות?²



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

הנ"ל

ב'הערות וביאורים' גליון תתנג עמ' 70-69 העיר גיסי רמ"מ פעלער שב-770 נהגו שגם בחורים העולים לתורה לובשים טלית, ורוצה לקבוע עפ"ז מנהג חב"ד.

אבל ידוע מה שכ"ק אדמו"ר זי"ע אמר כמ"פ בשם אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע שלא התערב בעניני ביהכ"נ, וכן הוא בעניננו: הנהגת הרבי בעצמו היה ברור שלא לבש טלית בימות החול כשעלה לתורה אפילו בחודש תשרי כשביהכ"נ היה מלא בחסידים נשואים שהתפללו באותו מנין עם טליתות, הרי שאין זה מנין חב"ד, וכפי שביארתי בארוכה בגליונות הקודמים.



(2) ולהעיר מהדיון מסביב להחלטת הרמב"ם להמנע מציון המקורות לספרו 'משנה תורה', ושהרמב"ם בעצמו החליט בסוף להשלימו, ראה בארוכה ב'מבוא למשנה תורה לרמב"ם' מאת ר"י טברסקי עמ' 75 ואילך.

הקדמה לספר קדושה ברמב"ם

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

כהקדמה לספר קדושה [הכולל את הלכות איסורי-ביאה, מאכלות אסורות, הלכות שחיטה] מקדים הרמב"ם את הפסוק שבתהלים (ק"ט, ק"ג): "פעמי הכן באמרתך, ואל תשלט בי כל און".

וי"ל בביאור שייכות פסוק זה לספר קדושה: פסוק זה פירשו המפרשים: (א) "הכן צעדי ללכת באמרתך, ואל תשלט - לא תתן כח ביד האון להיות שולטת עלי להמשיך אחריה" (מצודת דוד). (ב) "יתפלל לתקן עלילות [=על-דרך] נורא עלילה על בני אדם" (שם סו, ה) [שישמור מצות עשה ולא תשלוטנה בו סבות לעשות מצות לא תעשה" (אבן עזרא)].

במילים פשוטות: פסוק זה שאמרו דוד המלך ע"ה - בשם כאו"א מישראל - והביאו הרמב"ם כאן, מבטא רצון אמיתי להיות חדור "באמרתך" - דברי תורה, שיהיו חדורים בכל מציאותו כולל פעמיו, דהיינו שכל צעד ושעל שלו מתאים לרצון ה' בתורתו, ואז, באופן טבעי אין מקום לסט"א (יצה"ר וכו') להפילו.

והדברים מפורשים ע"י הרמב"ם בעצמו בסיום וחותם הלכות איסורי ביאה פרק כב [ה"כ: "ראוי לו לאדם כו' ולהרגיל עצמו בקדושה יתירה כו'"], ובמיוחד שם, [הכ"א: "יפנה עצמו ומחשבתו לד"ת, וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה"].

וכשאדם חדור בד"ת אזי יתעלה למצב של "לא יאונה לצדיק כל און" (משלי יב, כא), וכפרש"י: "לא תזדמן לו עבירה בלי דעת" (רש"י שם). שהרי מבואר בתניא (אגרת הקודש סו"ס כח) שחטא בשוגג נובע מהתגברות נפש הבהמית (וראה גם תניא פ"ג: "הוא בתקפו . . . ואדרבה נתחזק יותר בהמשך הזמן שנשתמש בו הרבה באכו"ש ושאר עניני עוה"ז). כלומר, (בנוגע לאיסור"ב) לא יהיו מצבים (כמו בפ"א ה"ח) ש"בשוגג-פטורין מכלום" ו"בשגגה" (שם הי"ח) [וע"ד מ"ש בהל' יבום וחליצה פ"ה ה"ד "שכור שאינו מכיר כלום כו' נתכוין לד"א כו'].

וגם לפי שיטת התוספות (גיטין ז, א. וש"נ) שהוא דוקא במילה דאכילה, ולפי"ז ה"ז שייך יותר להל' מאכלות אסורות והלכות שחיטה,

הרי (נוסף עמ"ש בלקו"ש ח"ה עמ' 187 הע' 23, שמפשטות לשון רש"י סתם וגם מפשטות לשון הכתוב משמע, שכן הוא גם בכל האיסורים) - בנדו"ד ביאות אסורות שהם ענין חמור ביותר (ראה תניא ספ"ז וביאורים לשם), י"ל שגם התוספות יודה שגנאי הוא לצדיק כו'.

ובפרטיות יותר י"ל גם בנוגע להלכות מאכלות אסורות שכוללים (הן: 1) דברים שצריכים "לבדוק" (פעמי הכן באמרתך). 2) דברים "שלא לאכול" (אל תשלט בי כל און). "את המעשה אשר יעשון" ו"אלה אשר לא תיעשנה, - ועד"ז בנוגע להלכות שחיטה - ועאכו"כ בהנוגע לאיסו"ב. וק"ל.



אחד היה הרמב"ם [גליון]

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזשערזי

בגליון תתנ (עמ' 14), העירו על סתירה בדברי הרבי: באג"ק ח"ז (עמ' קלד), כתב הרבי אודות שלילת שיטת ההצטדקות כלפי אוה"ע בקשר להשקפת התורה, וז"ל: "...ומי לנו גדול מהרמב"ם, אשר עליו אמרו גדולי ישראל "ממשה עד משה לא קם כמשה", הנה המעיין בספרו יד החזקה יראה עד כמה הפירושים אשר במורה נבוכים, ובפרט טעמי המצוות, לא היו שיטתו הוא בעצמו בתורה..."

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

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

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

ויש להעיר כמה נקודות בזה:

(א) חזר הרבי ושנה נקודה זו בשנת תשמ"ח ביתר פירוט (ספר התוועדויות ח"ב עמ' 252): "שלא כדעת הטועים לחלק בין הרמב"ם שבספר היד להרמב"ם שבספר מורה נבוכים, כאילו היו חיבורים של אנשים שונים בעלי דעות שונות - שהרי חלילה וחס להעמיד את הרמב"ם כאישיות מפוצלת, היפוך לגמרי מדברי הרמב"ם עצמו בהלכות דעות בתיאור דמותו של אדם השלם.

"ומה שמצינו סתירות (לכאורה) בין ספר היד לספר מו"נ - הרי: (א) העובדה שיש סתירות אינה מורה על שיטה ודעה שונה, והראי', שגם בנוגע לפסקי דינים דספר הי"ד עצמו, מצינו בתשובות הרמב"ם לשואלים על כמה פסקי דינים, שצדקו דבריה, ואכן תיקן זה במהדורה שני' כו', כשחזר ועייין עוה"פ בפסקי ההלכות (מכיון שבעת כתיבת חיבורו הסתמך יותר מדי על פסקי הגאונים). (ב) מכיון שהמורה נבוכים כתבו הרמב"ם בלשון ערבי ואח"כ תורגם ונעתק ללשון הקדש - יתכן שהסתירות הם מפני אי דיוקם של המעתיקים (ועד"ז לסתירות שבין ספר המצוות לספר היד). (ג) ועוד ועיקר: "סתירות" אלה הם - בדרך כלל - מצד קוצר המשיג... ובעיון הראוי ימצאו שאין סתירה כלל.

"החילוק היחיד שבין חיבורים אלה (ספר הי"ד ומורה נבוכים) - שספר הי"ד הוא ספר של הלכות עבור כל בני, "לקטן לגדול". ואילו המורה נבוכים כתבו לתלמידו החביב, והזהיר שלא ילמדו בו אלא הראויים לכך כו', ובמילא, בנוגע לענייננו, כדי להבין את כוונת הרמב"ם בכתבו או ברמזו לשם הוי', יש לעיין בדברי הרמב"ם עצמו בתיאור הענין דשם הוי' - בספרו מורה נבוכים".

(ב) והנה סוגיא זו ארוכה וגדולה היא, ואכמ"ל. אך בדרך כלל יש לציין לד' גישות ביחס בין המו"נ לבין הי"ד.

[א] השיטה שבמכתב הרבי, שכבר מוזכרת באגרת הרמב"ן (כתבי הרמב"ן ח"א עמ' שלח) בהפולמוס הגדול הראשון של חכמי צרפת, רבינו שלמה מן ההר ותלמידיו ורבינו הרמ"ה מטולטילה נגד הרמב"ם והמורה: "השביעם באמונתנו ובקבלתינו נפשותם רווה תחת אשר מלאו כריסם מהבלי היונים... ילעיגו ראש לתורה, כי אין טעם לעבירה, ואין ריח למצות... והוא כמוכרח ואנוס, לבנות ספר מפני פילוספי יון שמה לנוס, לרחוק מעל ארסטו וגליאנוס, השמעתם דבריהם אם דבריהם, אם טעיתם אחרי ראיותיהם? לא אליכם [חכמי צרפת] רבותינו, הביטו וראו היש מכאוב כמכאובינו, כי גלו בנינו מעל

שלחן אביהם, ויתגאלו בפת בגג המלך וביין משתיהם, ויתערכו בגויים וילמדו ממעשיהם, אף כי חרב השמד, אשר בעונותינו שרד, בגלות ירושלים אשר בספרד". ומאז התקבלה שיטה זו אצל רבים וטובים. ולפי"ז העיקר ספרו היד, וספרו המורה הוא רק לאלו אשר מלאו כריסם מהבלי היונים.

[ב] כנגד שיטה זו קיימת שיטה הפוכה, שספר הי"ד נכתב להמון עם בעיקר, אך במורה הנבוכים שם גילה טפח וכיסה טפחיים לחכמי לב את דעתו האמיתית הפילוסופית, שהפילוסופיה היא העיקר. וכתב את הספר בצורה מיוחדת שקורא שטחי לא יבין על בוריו, ורק משכיל יבין לאמיתתו. שיטה זו ייחסו הראשונים מתנגדי הרמב"ם, לרבי שמואל אבן תבון מתרגם המורה בספרו 'מאמר יקו המים', ולר' משה נרבוני (שכידוע רבים יצאו בחריפות נגדו), ולר' לוי בן אברהם בעל לויית חן, וכן לרלב"ג.

ורבים מראשונים התייחסו לשיטה זו בפולמוסי הרמב"ם. ראה מכתב ר' יהודה הרופא (אגרת קנאות נספח לתשובות הרמב"ם מהד' ליפסיא, עמ' ג) להרד"ק: "ויד ר' שמואל תבון היתה במעל הזה ראשונה, ולא ידע כי מרה תהיה באחרונה, הוא החל להיות לבני ארצכם למכשול ולפוקא אשר נתן לכם המורה לצדקה". וראה 'אמרי שפר' לרבינו יהודה חאלאוה (מהד' הרש"ר רנא) שמתייחס לגישה זו: "והמקילין במצות מעשיות ובצומות ובתפלה, חושבים לתלות באילן הוא הר"ם במז"ל, שמוציאין מתוך דבריו שהכל תלוי בחכמה לא בצומות ובתפלה. ופה קדוש לא יאמר דבר זה".

וכדבריו אנו שומעים ביקורת מרומזת נגד השקפה זו, בדברי רבינו בעל הבתים רבי דוד הכוכבי בספרו על המצות (מהד' הרש"ר עמ' רפז): "והחשובים שבזאת הכת יאמרו ידענו והשגנו כי תורת ה' תמימה וישרה והיא המנהגת האדם ביושר להשלים נפשו, אך די בזה שידעו דרכי עשיית המצות בדרך קבלה, לא נחוש לענפי' ההם לחקור עליהם ואלה הם חכמים בעיניהם. . . ויש אנשים בזאת הכת מקילין בהרבה מצות התורה, ויאמרו שהם ידעו את ה' בלתי עשות המצות ושהם מאמינים בתורת משה רבינו עם ידיעת סודותיה וכוונותיה ע"ד עיון פילוסופי, והאותות והמופתים וענים ההשגחה ושאר הדברים שבארנו בחלק ראשון, לא יאמינום כפשוטן, גם בדרך רחוקה יבארו הענין ההוא בעיון פילוסופי". [וזאת למרות שבהרבה משיטותיו הלך אחרי הרמב"ם, כמו בענין השדים וכיו"ב].

מאידיך, ראה בספר 'מעשה נסים' לאחד מהראשונים שי"ל לאחרונה, ומגין על כת זו שכך כותב בפרק ט: "ובעבור זה טעו בני העולם וגזרו על המשכילים שאינם בעלי מצות מעשיות, אמנם אומרים עליהם כי הם בעלי דעות שכליות ואמונות אמיתית בלבד. ועל ההמון יאמרו כי הם בעלי מצות והם החסידים. ומה מאד טעו האומרים זה, והנה כבר אמרו ז"ל (אבות ב, ה) ולא עם הארץ חסיד".

ג] שיטה השוללת את המו"נ מכל וכל. שיטה זו מבוטאת בחריפות ב'ספר האמונות' לרבי שם טוב בן רבי שם טוב (ועיין בסוף שו"ת מהר"ם אלשקר), ובספר 'עבודת הקדש' למהר"ם גבאי, עד לשיא החריפות במסקנת היעב"ץ רבי יעקב עמדין בספרו 'מגדל עוז' (בתי מדות עליית הטבע, אות ה): "המתפקדים הצבועים כמפרשי המורה העניים האומללים, אשר לעשות הרע התמכרו. . במ"א חשפתי מעשיהם גליתי מסתוריהם נבעו מצפוניהם, אין לבם שוה עם אותו ספר דרכיו סורר ומורה הנבוכים, עד סורים סבוכים חלילה מלייחס אותו חבור עצבים למחבר המהיר בעל היד החזקה, כל יתיצב עם חשוכים מה לתבן את הבר. ויש להוכיח זה בראיות גמורות שדברי שני אלו החבורים סותרים זא"ז מן הקצה אל הקצה, לא יתחברו לעולם ולא יתקבלו בנושא אחד שני הפכים. . אף אם להנאתם הזמנית ולתועלתם למצוא חן בעיני אנשי דורם טפלו עליו שקר זדים, את מקורו הערו עונם ישאו, וכן המדפיסים וכל המסייעים להרבות התקלה מחטיאים הרבים, והשיאי אותם עון אשמה כאשר יקום אל יפקוד עלבון תורותו יתבע". דעה זו רשם גם בהגהות לספר 'עבודת הקודש' (מהד' ירושלים תשנ"ב) ח"ב עמ' רסה: "אני תתחזק דעתי שלא יצא מתחת ידי הר"מ ואינו בעל החיבור. . והחיבור הי"ד באמת מעשה אומן נפלא.

ד] שיטה זו אינה רואה שמדובר בשוני מהותי ויסודי בין שני הספרים, ולפי תפיסתם הרמב"ם ב"ד ובמורה הנבוכים משלימים זה את זה, ואין שום הבדל מהותי ביניהם. וכל ההבדל הוא ביעד ובסגנון בלבד. והוא כדברי הרבי בשיחות שצוטטו. ולכאורה מצינו גישה זו אצל אחרונים כמו ה'רוגוצבר' וה'אור שמח', שניסו להבין את הי"ד עם שיטותיו במו"נ.

והנה מריש חשבתי שכוונת הרבי בענין הפיצול היא על שיטה הב' הנ"ל, וממילא אין סתירה מהמכתב לשיחה, אך מלשון השיחה שהבאתי מתשמ"ח משמע שגם שולל כל הגישות, ודעתו כשיטה הד',

וממילא נראה שאכן חזר רבינו מדעה ההיא. ויש עוד להאריך בזה הרבה, ואין הזמן גרמא.



דביקותו של אדמה"ז [גליון]

הנ"ל

בענין מה שהעיר הרמ"מ על דביקותו של אדה"ז, יש לציין גם לנוסחת ספר המאמרים תרמ"ו עמ' כ: וכידוע המעשה על אדמו"ר רבינו הגדול זצוקל"ה, שפעם שכב על הארץ וצעק בקול גדול...".



ענין הגלגולים בשם הבעש"ט [גליון]

הרב מנחם מענדל פעלער

שליח כ"ק אדמו"ר, טוויץ סיטיז מינסוטא

בגליון האחרון - תתנד (עמ' 27), העיר הרב מ"מ לאופר שי' בענין הגלגולים בשם הבעש"ט, וגם דוגמתו על מרע"ה. והביא משיחות קודש תשי"ט ע' קלא שהובא מספר 'מעשה אורג' - 'קאמארנע' בפירוש המשנה "דיין שדן דין אמת לאמיתו", מעשה שהי' עם מפקיד ונפקד, והמפקיד ויורשיו לא קיבלו הפקדון, ואמר הבעש"ט שזה הי' דין אמת מצד הגלגולים.

והביא הרב לאופר, שנמצא עד"ז במדרש והובא ב'תורה שלימה' (להרמ"מ כשר) בנוגע למשה רבינו. והביא שזה נמצא גם ב'דגל מחנה אפרים', וששם יש הקדמה מזהר (ח"ב צד, ב) והביא כעין זה ממקור אחר ('מקור מים חיים' לס' בעש"ט עה"ת), שמביא את זה (בנוגע להבעש"ט) מס' 'דברים ערבים', ונמצא שישנו ענין דומה במדרש אודות משה ובספרים אודות הבעש"ט - אותו ענין עם מעשה שהי'!

והנה שני הסיפורים (אודות משה וכן אודות הבעש"ט) הובאו בספרי קה"ת כדלקמן, ולכאו' ה"ז ענין נפלא.

בספר the great maggid ("המגיד הגדול") מאת הרב יעקב עמנואל שחט¹ (ע' 56), הובא שהרב המגיד למד מאת הבעש"ט באופן

(1) שידיו רב לו בתורת הבעש"ט והמגיד, ונתמלא ידיו ע"י כ"ק אדמו"ר לההדיר תורותיהם בהוצאת קה"ת.

הלימוד הרגיל, וכן באופן שאינו כפי הרגיל. ומביא דוגמה - שפעם ביקש הה"מ מהבעש"ט לפרש דברי הזהר (ובמ"מ שם בשוה"ג: זהר ח"ב צד, א) על הפסוק ואלה המשפטים וסוד הגלגולים², ומהו הקשר בין דיני ממונות ומשפט צדק וענינים גשמיים, לענין הגלולים - שזה לכאור' ענין רוחני.

וממשיך: שהבעש"ט שלח הה"מ ליער וצוהו לילך אצל מעיין אחד ולהישאר שם עד הערב, וממשיך לספר כל הסיפור (שראה רוכב א' שאבד כיסו ובא שני ומצאו, והגיע שלישי שנח אצל האיים, וכשחזר הרוכב הרג השלישי וכו'. עיי"ש).

והמראי מקומות שמביא לסיפור זה (ציון 14): "ספר בעל שם טוב ח"ב ע' 61; המגיד ע' 29. [וממשיך לציין ש]ב'דגל מחנה אפרים' ריש פ' משפטים (קיג, א) מפרש הרב משה חיים אפרים פירוש זה בלי סיפור המעשה שהי'. והמורם מכל הנ"ל, שישנם שני סיפורים עם הבעש"ט - זה שהובא במעשה אורג וזה שקרה עם הה"מ.

והנה מה "שנמצא עד"ז במדרש . . [של]מה" הובא בספר Complete story of shavuoth "הסיפור השלם של חג השבועות" (עמ' 30)³ מאת הרב ניסן מינדל ז"ל (וכידוע שהוגה ע"י כ"ק אדמו"ר), תחת הכותרת "צדיק ה' בכל דרכיו".

ובשוה"ג: זה קרה בפעם השלישי שעלה משה להר סיני ארבעים יום וארבעים לילה. וממשיך להביא כל הסיפור באריכות.

ושני מקומות אלו (בספרי קה"ת) הובאו הסיפור עם רוכב מזויין על סוס שאבד כספו וכו' והסיפור דומה כמעט בכל פרטיו.

ומענין לענין בספרו הנ"ל של הרב שחט (the great maggid) הובא (בע' 54) שהבעש"ט לימד להרב המגיד הכל, עד לפרטי פרטים של קבלה, וכן הלשון של צפורים ועצים. ומקורו מרבי שלמה מלוצק בהקדמתו לס' 'מגיד דבריו ליעקב' ע"ב.

(2) ויש לתקן המראה מקום בפנים הספר: נדפס שמות יח, א xviii, וצריך להיות כא, xxi, כפשוטו.

(3) בספר complete festival series בע' 19 בהוצאות הראשונות, ובהוצאה הנוכחית ע' 33.

ויש להעיר, שבמדרש רבה עם פי' "קורא מראש" מר' אהרן שמואל הכהן מב"ד דק"ק סטעפאן וק"ק ואאפליי, בפירוש המדרש (בראשית פרשה יג) "וכל שיח השדה, כל האילנות כאלו משיחין עם הבריות וכו'". בפירושו "מרש רבה" מביא כמה מגדולי הדורות שהבינו שפה זו, ואח"כ ממשיך וז"ל: "הנני מעיד עדות נא"נ בפני המעיין, מה ששמעתי מפי חותני הרב המאור הגדול המפורסם מוהר"ר יואל זללה"ה, אב בית דין דק"ק סטעפאן (תלמידי הבעש"ט), אשר הרב המפורסם אור ישראל וקדושו מוהר"ר ישראל בעש"ט זללה"ה נתאכסן בביתו, ונסע עמו ללוותו לכבודו על עגלה אחת לכפר אחד רחוק שני פרסאות מהעיר, ושם הדרך הוא דרך היער, והיו האילנות מקשקשין וצפרים מצפצפין, וצוה הבעש"ט זללה"ה שיעמוד העגלה כמה רגעים, ושמע הצפצוף והקשקוש, ואמר לחותני הרב ז"ל שאומרים לו ששכחו דבר נחוץ בתוך העיר, חפץ הצריך להם, ואמר לי חותני הרב ז"ל שכמעט קצת חרה לו דבריו, מחמת שהיה הדבר רחוק בעיניו שבדורות הללו ימצא מי שיודע זה. אבל לסוף נמצא שכן הדבר ששכחו דבר נחוץ, והוצרכו לשלוח אחריו. כ"ז אני מעיד ששמעתי מפי חותני הרב המאה"ג זללה"ה. ופוק חזי מאן גברא רבא קא מסהיד עליה, דמלתא המפורסם א"צ ראי, אשר חותנו הרב הצדיק זללה"ה עול לא נמצא בשפתיו ח"ו". עכ"ל.

הרי סיפור מהבעש"ט מ"מקור ראשון". ולהעיר שלענין זה (הבנת הצפורים וכו') הביא המחבר לפני"ז, שכן הי' אצל ר"י בן זכאי ובימי הגאונים. ונמצא כמה ממאורעות של הבעש"ט שארעו גם בדורות שקדמו עד למשה רבינו והתנאים וכו'.

ותן לחכם ויחכם עוד, ולא באתי אלא להעיר.



(4) נדפס בברדיטשוב תקע"א, וכנראה שלא נגמרה ההדפסה, ונדפס רק פעם אחת. ע' בהשמטה, ואכ"מ.