

ב"ה

ש"פ פקודי – שבת חזק

ה'תשס"ג

גליון יג [תתעו]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

4 נבואה לע"ל בכל ישראל

לקוטי שיחות

9 איסור הדלקה בשבת גם בזה"ז

10 צער בע"ח מדאורייתא או מדרבנן

13 האם כורש הי' יהודי [גליון]

שיחות

15 תענית חתן ביום חופתו בפורים קטן

15 חתימת הרמב"ם בתשובותיו

16 ב' דרגות במצוות ב"נ

18 יו"ט שני בפורים

19 שירת הים

נגלה

21 "על ובדק ולא אשכח"

28 בענין הנ"ל

31 ספק ספיקא בבדיקת חמץ

38 בדין שיכור אל יתפלל

42 אבל בחיוב הסיבה

43 תשובה להנ"ל

46 "כי הוינן בי ריש גלותא הכי עבדינן"

חסידות

- מראה מקום למאמר 49
 חילוק הדרגות בעבד כנעני [גליון] 50

רמב"ם

- טעם איסור היציאה לחו"ל 51

הלכה ומנהג

- הזמנת גוים העומדים להתגייר לביתו ביו"ט 54
 הידור מצוה בדבר הסמוי מן העין 56
 אמירת קדיש בין קריא"ת לשמו"ע במנחת שבת 60
 מנהג חב"ד שאין הש"ץ מתעטף בטלית [גליון] 65
 בענין הנ"ל 69
 קריאת ההפטרה ביחיד [גליון] 71
 הידור מצוה במצא אחרת נאה הימנה [גליון] 71
 בענין הנ"ל 74

פשוטו של מקרא

- פירש"י על "ויחזק ה' את לב פרעה" 80
 הטעם למנין השני דבנ"י במדבר 82
 "לא תצא כצאת העבדים" 84
 "נכוב לוחות" 86

שונות

- חשיבות הזמנת אורחים לסדר 86
 ניגונים שנתחברו ע"י מי שאין השקפותיו כדבעי 88
 אין לאדם רשות על גופו [גליון] 88
 נישוק הציצית ו' פעמים [גליון] 89
 קירוב קרובים בביאת המשיח 90

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לקראת ש"פ צו,
 יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', מוצאי חג הפורים הבעל"ט

מספר הפאקס למשלוח הערות

3411-756 (718) [או 4115-773 (718)]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

נבואה לע"ל בכל ישראל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בהא דכתיב (יואל ג, א-ב): "והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם, זקניכם חלומות יחלומון, בחוריכם חזיונות יראו. וגם על העבדים והשפחות בימים ההמה אשפך את רוחי". הנה אף שהרמב"ם בס' 'מורה נבוכים' (ח"ב פל"ב) כתב שאין הכוונה לנבואה ממש, עיי"ש, אבל בס' המצוות בסוף השרשים כתב וז"ל: "וידוע ג"כ שהנבואה והמלוכה כבר נסתלקו ממנו עד שנסור מן העונות שאנחנו מחזיקים בהם ויכפר לנו וירחמנו כמו שיעדנו ויחזירם לנו, כמו שאמר בחזרת הנבואה והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם וכו'". עכ"ל. הרי כאן פי' שהכוונה לנבואה ממש (ראה לקו"ש חל"א ע' 163 הערה 53), וכן כתב האברבנאל במו"נ שם וכן פי' הרד"ק ומצו"ד.

וב'אור התורה' (נ"ך ע' תנט) הביא מדרש בבמדב"ר סו"פ בהעלותך: "ולעולם הבא כל ישראל נעשין נביאים, שנאמר והי' אחרי כן אשפוך רוחי וגו', ונבאו בניכם ובנותיכם". וכן הביא 'מדרש רבה' דברים סו"פ כי תצא: "אבל לעת"ל שאני עוקר יצר הרע מביניכם שנאמר והסירותי את לב האבן מבשרכם, אני מחזיר שכינתי ביניכם, מנין, שנאמר והי' אחרי כן אשפוך את רוחי על כל בשר וגו'". ועי' גם בס' 'הרוקח' (בהעלותך יא, כט) על הפסוק: "ומי יתן כל עם ה' נביאים כי יתן ה' את רוחו עליהם", שכתב וז"ל: "יתן ה' את בגימטריא אז לימות המשיח יהי' אשפוך רוחי על כל בשר". עכ"ל. וכ"כ ב'מדרש תהילים' (מזמור י"ד מובא בתו"ש שם) "התלמיד זה משה שאמר מי יתן כל העם נביאים ולא נתקיימו דברי כו' התלמיד בעוה"ז, אבל לע"ל מתקיימים וכו' אשפוך רוחי על כל בשר". עכ"ל. ועי' 'פרדס יוסף' פ' בהעלותך שם.

אם ינטרכו עבודה והכנה

והנה ברד"ק שם דייק דבשפיכת הרוח אמר "כל בשר", משא"כ בנוגע לנבואה לא אמר "כל", אלא ונבאו בניכם ובנותיכם ואמר זקניכם

בחוריהם לא כולם. והביא ע"ז מ"ש הרמב"ם: "כי לא תבוא לאדם הנבואה ואפילו עם התלמודות, אא"כ קדם לו טבע בעת היצירה", דמשמע דסב"ל דלע"ל יהי צורך הכנה בהתלמודות, וכן צריך שיהי טבעו בעת היצירה כמו שהי' אופן הנבואה בעבר. ועי' גם בס' ישועות משיחו' להאברבנאל פ"ז, שהביא פסוק זה דאשפוך את רוחי וגו' וכתב: "ואין הכוונה שיהיו כולם נביאים, כ"א שיתן ה' את רוחו על המוכנים שבהם אף שיהי' עבד ואמה וכו'".

אבל עי' בלקו"ש חי"ז פ' שמיני-א, שביאר בארוכה שע"י מעשינו ועבודתינו במשך זמן הגלות נפעל הענין ד"וראו כל בשר", שראיית אלקות יהי' מצד טבע ותכונת הבשר עצמו, כמו שעניי בשר יכולים לראות דבר גשמי מצד תכונתם עצמם, כן יהי' ג"כ ראיית אלקות, לא רק מצד הגילוי מלמעלה שהוא בל"ג, אלא מצד טבע העיני בשר עצמם, עיי"ש הביאור בארוכה.

ובהערה 20 כתב וז"ל: "כמ"ש בגילוי הנבואה שיהי' לעתיד בכאו"א, וכמ"ש ואשפוך את רוחי על כל בשר וגו', לא כמו גילוי הנבואה בנביאים שיש בזה כמה תנאים כו', ואחר כ"ז הי' גילוי הנבואה כדבר פלא למעלה מהטבע כו', משא"כ לעתיד יהי' הנבואה כמו דבר טבעי" (המשך תער"ב ע' תתקלו). והיינו אף שגילוי הנבואה הוא באופן של ראי', הרי מכיון שצריך לזה כמה תנאים כהקדמה לזה "אין הנבואה חלה אלא על כו'" (רמב"ם הל' יסוה"ת פ"ז ה"א), וגם לאחר כל התנאים האלו אין מתנבאים בכל עת שירצו, אלא מכוונים דעתם "אפשר שתשרה שכינה עליהן ואפשר שלא תשרה" (שם ה"ה), וגם בזמן גילוי הנבואה צריך להיות הכנה וכמו ויפשוט וגו' וארא ואפול על פני (כהובא בהמשך שם), הרי מוכח שלא רק שאי"ז בדרך פשיטות מצד טבע המטה, אלא גם ש"הטבע לא יוכל לקבל זאת, וע"כ הי' צ"ל הפשטת הגשמי וביטול החושים כו'" - דבר חידוש". עכ"ל.

דמבואר מזה, דלע"ל לא יהי' שום צורך להכנה וכו', וכן הכנה מצד טבע היצירה, כפי שכתב הרמב"ם בנוגע לנבואה שבעבר. אלא יהי' מצד טבע אצל כאו"א מצד מעשינו ועבודתינו במשך זמן הגלות, ולא כהנ"ל.

ועי' גם בחי' הגרי"ז על התורה (ריש שיר השירים) שכתב בתו"ד: "אמצאך בחוץ אשקך, כי אשקך הוא כינוי לנבואה, כענין שנאמר ישקני מנשיקות פיהו, ואמר אמצאך בחוץ אשקך, כי לע"ל לא תהי' הנבואה בהתבודדות, רק בגלוי לעין כל, ככתוב ביואל והי' אחרי כן

אשפוך את רוחי על כל בשר ונבאו בניכם ובנותיכם וגו', וגם על העבדים ועל השפחות בימים ההם אשפוך את רוחי". ובכתבי חי' הגרי"ז שם הוסיף ביאור, דהקטנים והאח היונק שדי אמו ינבאו כולם, וגם אמר "בחזק", כי נביא צריך הכנה מיוחדת לנבואה כמ"ש הרמב"ם בהל' יסוה"ת, אבל לע"ל לא יהיו צריכים לזה, וזהו דאמר "בחזק", דלע"ל בלי הכנה אלא אפילו בחזק ינבאו, וזהו כפי המבואר בלקו"ש.

אין נביא מתנבא במקום נביא הגדול ממנו לע"ל

וי"ל, שיש לפי"ז נפק"מ לפועל אם לע"ל יהא שייך האיסור דאין נביא מתנבא במקום נביא הגדול הימנו. דהנה במגילה יד, א, מנה מ"ח נביאים וז' נביאות ואחת מהן היא חולדה הנביאה. ובהמשך הסוגיא שם הביא ראי' שהיתה נביאה, דכתיב "וילך חלקיהו הכהן ואחיקם ועכבור ושפן ועשיה אל חולדה וגו', והיא יושבת בירושלים במשנה וידברו אליה (מלכים ב כב, יד). ומקשה הגמ', ובמקום דקאי ירמי' היכי מתנבא איהי [הלא אין נביא מתנבא במקום נביא הגדול הימנו], ומתרץ משמ' דרב חולדה: קרובת ירמי' היתה ולא חי' מקפיד עליה, עיי"ש.

ובחי' שפ"א שם הקשה, דמהו קושיית הגמ' ובמקום דקאי ירמי' היכי מתנבאה איהי, דאם נשלח לה נבואה מן השמים, האין תכבוש הנבואה?

וראה בס' 'ברית יעקב' סי' ו' שהאריך בזה, ותירץ עפ"י מ"ש ב'תרגום יונתן' שחולדה ישבה בבית אולפנא - בבית המדרש, וזהו להכין א"ע לקבלת נבואה, וזהו קושיית הגמ' איך הכינה א"ע לנבואה במקום ירמי' שהוא גדול ממנה. והביא גם ש"כ בס' 'ראש דוד' להחיד"א (פ' בשלח) שהקשה ג"כ קושיא זו. ותירץ: דהגם דנבואה יורדת מן השמים, מ"מ אין הנבואה שורה אלא בהכנה דתוף וכנור וכיו"ב. וזהו דפריך הגמ' ובמקום שקאי ירמי' היכי מתנבאה איהי, כלומר, איך עשתה הכנה לנבואה דהוה כמורה הלכה בפני רבו. וכ"כ בס' 'בן יהוידע' מגילה שם. וכן תירץ הנצי"ב בה'עמק דבר' במדבר יא, כח, ובס' 'עמק ברכה' 'נביאים', וראה גם בס' 'נחלת שמעון' מלכים ב-ח"ב סי' לז, ובס' 'מחזה עליון' פ"א אות ו, ואכמ"ל.

ונמצא לפי"ז, דלדעת הרד"ק והאברבנאל, דגם לע"ל יהי' צורך להכנות כו', נמצא שיהי' שייך איסור זה שלא להתנבא במקום גדול הימנו. משא"כ לפי מה שנת' מלקו"ש, שלא יהי' שום צורך להכנה, לא יהי' שייך איסור זה.

אלא דלכאורה אכתי אפ"ל לפי מ"ש בלקו"ש חל"א פ' תצוה-א (ע' 163) וז"ל: כי בפשטות גם לעתיד לבא תהיינה כמה מעלות בענין הנבואה, ובלשון הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ז ה"ב): "הנביאים מעלות מעלות הן. . . נביא גדול מנביא", ע"ד המפורש בקרא (ירמ' לא, לג) שגם לע"ל יהיו חילוקים בין "קטנם" ל"גדולם". עכ"ל. א"כ, אולי אפ"ל, דגם לע"ל יהי' שייך הכנה להגיע למעלה גדולה יותר בנבואה.

גם לע"ל יהיו מעלות בענין הנבואה

(ב) הובא לעיל מ"ש בלקו"ש חל"א, דגם לע"ל יהי' מעלות בענין הנבואה, ולא יהיו כולם שווים, וכ"כ הרד"ק שם וז"ל: "וכן יהיו בהם מעלות זה למעלה מזה, כמו שהיו בנביאים שעברו, עד שאולי יהי' בהם כמשה רבינו ע"ה". עכ"ל. (וצ"ע בזה, דהרי כתיב ולא קם נביא כמשה וכו', ואפילו במלך המשיח כתב הרמב"ם (הל' תשובה פ"ט ה"ב) שלא יהי' בבחי' נבואה כמו משה, אלא קרוב למשה) ולפי שיטת הרד"ק הנ"ל דגם לע"ל צריך הכנה, מובן בפשטות שלכן יהיו חילוקים וכו'.

אבל עי' בס' 'בית הלוי' עה"ת בהוספות שם, שהביא מ"ש (ישעי' נב, ח): "קול צופיך נשאו קול יחדיו ירננו, כי עין בעין ירא בשוב ה' ציון", וז"ל: "יש להבין אומרו "כי עין בעין יראו", דהוא לשון נתינת טעם למאמר המוקדם לו? והענין, דחז"ל אמרו (סנהדרין פ"ט) סגנון אחד לכמה נביאים, ואין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד. והטעם לזה, דאע"ג דהסגנון הוא אחד לשניהם, מ"מ כיון דעתה אינם רואין באספקלריה המאירה, ועל כן הנביאים לבד ממשה רבינו ע"ה נתנבאו בכה אמר ה', שהוא רק בחי' דוגמא לעצם הדיבור, וכל אחד מתנבא לפי השגתו בהסגנון, וכיון שכל אחד משונה במדריגתו והשגתו, משו"ה אינם מתנבאים בסגנון אחד, אבל אם היו רואין ומשיגין עצם הסגנון כמו שהוא, והיו רואין באספקלריה המאירה כמו משה רבינו שהי' אומר זה הדבר שהיו רואין הסגנון כמו שהוא, היו מתנבאים ג"כ בסגנון אחד, כיון דסגנון אחד עלה לשניהם.

"וזהו שאמר הכתוב קול צופיך נשאו קול יחדיו ירננו, שכולם יאמרו בסגנון אחד (עי' סנהדרין צא, ב ואמר רחב"א א"ר יוחנן עתידין כל הנביאין כולן אומרים שירה בקול אחד, שנאמר קול צופיך נשאו קול יחדיו ירננו), ונתן טעם לזה: "כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון", שיראו כולם באספקלריה המאירה". עכ"ל.

וראה גם בס' 'אמרי חן' עה"ת תנינא סי' מט, שהביא זה ושכ"כ גם ב'נחל יהודא' דרוש ד', ולכאורה משמע דסב"ל לא כהנ"ל, אלא השפעת הנבואה תהי' לכולם במדרגה אחת.

ועי' סוטה ל, ב פלוגתא בנוגע לאופן השירה דמשה ובנ"י בקריעת ים סוף, דלדעת ר' נחמי' אמרו כולם שירה בבת אחת, דשרתה רוח"ק על כולם וכיוונו יחד את השירה ככתבה, והקשה המהרי"ט בס' 'צפנת פענח' פ' בשלח דרוש הראשון, דהרי קיימ"ל דאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, וא"כ איך כיוונו כאו"א מישראל אותה השירה? ותירץ ע"ד הנ"ל, דהטעם שאין מתנבאים בסגנון אחד, הוא משום דמדרגתן של הנביאים זו למעלה מזו, וכל אחד מקבל לפי הכנתו. משא"כ בקרי"ס שהיתה מראה זו זכה ונפלאה לכולם, לכן כולם נתנבאו בסגנון אחד של שבח והילול להקב"ה, עיי"ש. וראה לקו"ש חל"א פ' בשלח א', והערות וביאורים גליון תעז בענין זה. וראה בזה גם בס' 'מחזה עליון' סוף פרק י. ובלקו"ש חכ"ב (ע' 37 הערה 70) הביא מלקוטי לוי יצחק: "ובקרי"ס היו הכל בשוה וכו' אפילו עוברין שבמעז אמן אמרו ג"כ שירה כמו הגדולים, שהיו הכל בשוה".

ואולי אפשר לתווכ, דאה"נ אותה הנבואה שתתגלה לכאו"א ובאופן דאספקלריה המאירה תהי' בסגנון אחד, כי בזה יהיו כולם שוין, אבל אכתי יהיו נבואות אחרות שלא יתגלו לכאו"א, וזה תלוי לפי גודל מעלת הנביא וכו'. וכמבואר בלקו"ש שם, שלכן יתכן שהקטן יצטרך לשאול להגדול, וכפי שהי' גם בקרי"ס דאה"נ בהתגלות זו היו כולם בשוה, אבל הרי היו בהם חילוקי דרגות מן הקצה אל הקצה מהגדול שבגדולים עד השפחה שעל הים, שמלבד ראי' זו דקרי"ס לא היו שייכות לנבואה כלל.

אם ונבאו וגו' קאי גם על עבדים ושפחות

ג) הנה ברד"ק הנ"ל מבואר דבעבדים ושפחות כתוב רק "רוחי", אבל לא יהי' בהם נבואה. אבל באברבנאל הנ"ל כתב דעם הכנה הרי זה שייך גם אצלם. ועי' לקו"ש חכ"ב שם, שדימה הנבואה דקרי"ס ללע"ל, דכמו שבקרי"ס ראה שפחה על הים מה שלא ראו הנביאים, שזהו כמו שיהי' לע"ל ואשפוך רוחי על כל בשר (גם עבדים ושפחות) ונבאו גו', עיי"ש, דמשמע מזה דגם בהם יהי' נבואה. וכ"כ בהגרי"ז הנ"ל. (ועי' לקו"ש חל"ח ע' 32 הערה 65, שהביא מ"ש המצו"ד יואל שם, דונבאו קאי רק על ישראל, משא"כ אשפוך רוחי הוא גם על עכו"ם. וברד"ק שם, דגם אשפוך רוחי קאי רק על ישראל, עיי"ש).

ובמדרש הנ"ל מפורש שהנבואה דלע"ל תהי' רק בישראל בלבד. ויש לבאר בזה, דהנה ביבמות מז, ב איתא, דעבד שנשתחרר צריך טבילה. ובתוס' שם בד"ה "גר ועבד" כתבו שזהו טבילה מדאורייתא, דעיי'ז הוא מתגייר. אבל בנמ"י שם וכן ברשב"א שם כתבו שזהו טבילה מדרבנן, שהחמירו כיון שמעתה הוא ישראל גמור. ונת' באחרונים פלוגתתם, שיש להסתפק בטבילה ומילה של עבד כנעני בתחילה, אם הפי' שזהו גירות ממש כמו גירות של ישראל גמור, אלא דכיון שהוא קנוי לאדונו אמרה התורה שיש לו דינים אחרים מישראל גמור מחמת השעבוד שיש לו לאדונו עליו (ע"ד שמצינו בעבד עברי שמותר בשפחה כנענית), אבל עצם הגיור בתחילה הוא גירות דישאל; או נימא דזהו איכות אחרת של גירות שאינו אותו הגירות של ישראל, אלא שמשנתנה דינו מעכו"ם, ומחמת זה יש לו דינים אחרים מישראל גמור, כיון שמעולם לא חלה עליו גירות דישאל.

ובזה מבארים פלוגתא הנ"ל בין התוס' והנמ"י וכו', דהתוס' סב"ל דגירותו בתחילה אינו גירות דישאל, ולכן כשמשחרר צריך טבילה מדאורייתא, אבל הנמ"י וכו' סב"ל שכבר נתגייר בגירות של ישראל, אלא שהאדנות שעליו עיכבתו לקיים מצוות כישראל גמור, אבל מיד שמתשחרר ונפקע האדנות, בדרך ממילא הוא כישראל גמור והטבילה היא רק מדרבנן, ונפק"מ בזה לכמה דברים, ואכמ"ל.

ולפי"ז י"ל ג"כ בעניננו, דאי נימא שבעצם כבר חל עליו גירות של ישראל, שפיר שייך לומר ד"ונבאו" קאי גם עליהם. משא"כ אי נימא שלעולם לא חל עליו גירות דישאל, נמצא ד"ונבאו" לא קאי עליהו, כיון שהוא בישראל בלבד.



לקוטי שיחות

איסור הדלקה בשבת גם בזה"ז

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקוטי שיחות כרך כא עמ' 502-500 נדפס מכתב ארוך מכ"ק אדמו"ר במענה להשאלה "מה יענה על הטענה שיש אומרים שמותר

להדליק אש בשבת . . [מכיון ש]אופן הדלקת אור בזמננו, אינו קשור בכל טרחה".

ובמענה "מצד השכל" - איתא (שם עמ' 501): "שמירת שבת על פי פשוטו של מקרא הוא, על שם ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ וביום השביעי שבת, ופשוט לכל בעל שכל אשר לא בעמל ולא ביגיעה ברא הקב"ה את עולמו, וממעשה מלאכה ששת ימי בראשית מאופן מלאכה זו, זאת-אומרת שאינה קשורה בטרחה כלל, שבת ביום השביעי, ובדוגמא זו נצטוו גם בני ישראל".

ועד"ז ב'לקוטי שיחות' כרך יא עמ' 351: "הקושיא דעתה בקל להבעיר אש, ולמה תאסר בש"ק וכו' - ההסברה פשוטה, ד"עשה ה' וגו'" היתה קלה עוד יותר (אמירה, ה' שהוא אין-סוף) ומזה "שבת וינפש".

ויש לציין שדברי כ"ק תואמים להפליא את דברי האוה"ח הק' עה"פ (יתרו כ, יא): "וינח ביום השביעי": "כאן נתחכם ה' לאסור מלאכות אשר מנו חכמים מ' מלאכות חסר אחת, שיש בהם מלאכות שאין בהם שום טורח כלל בעשייתה, כמו שתאמר המוציא כלי מרה"י לרה"ר או להפך . . ויאמר אדם מה טורח יש בדבר זה להתחייב, לזה אמר הכתוב כי ששת ימים וגו' וינח וגו', פירוש ודוק והשכיל בטעם, ותדע שאין הדבר לצד הטורח לבד, והרי מי שנאמר בו לא ייעף ולא ייגע וכו' לא יוצדק לומר מנוחה, אלא הכוונה הוא לצד הפעולה היוצאת אנו דנים, הגם שלא תהיה בה יגיעה וטורח. ולזה כל ששם מלאכה עליה הגם כי יעשנה אדם בלא הרגשת דבר, הרי זה חייב עליה". עכ"ל. וראה מדחז"ל שנסמנו בתו"ש עה"פ (עמ' פג ס"ק רעז).



צער בע"ח מדאורייתא או מדרבנן

הת' שאול רייצס

מכון לסמיכה - תות"ל מאריסטאון, ניו דזשערזי

בדין צער בעלי חיים ידועה המחלוקת בגמ' (ב"מ לב, ב) - האם הוא דאורייתא או דרבנן: ריה"ג סובר דצער בע"ח לאו דאורייתא. ורבנן סברי דהוא דאורייתא, וכן הוא להלכה, שהרבה מן הדיעות ס"ל שלמסקנא צער בע"ח דאורייתא (ראה הדיעות שהובאו בשד"ח כללים מע' הצד"י, וכן ג"כ פסק אדמוה"ז בשו"ע או"ח סש"ה סכ"ו, חו"מ הל' עוברי דרכים וצער בע"ח ס"ד).

והנה בשיטת רש"י בפי' על הש"ס נר' שג"כ סובר כן, וכמ"ש בפירושו לשבת (קכח, ב ד"ה "צער בע"ח דאורייתא"): "שנאמר עזוב תעזוב עמו, ואיכא מאן דדריש טעמא דקרא משום צער בע"ח באלו מציאות".

אבל בפירושו של רש"י על התורה משמע דס"ל דע"פ פשוט"מ - צער בע"ח לאו דאורייתא: וכהוכחת כ"ק אדמו"ר (בלקו"ש חכ"א ע' 125 ואילך) דמהא שהביא רש"י בפי' על הפסוק "כי תראה חמור שונאך . . וחדלת מעזוב לו וגו'" - "פעמים שאתה חדל . . חמור של גוי ומשאו של ישראל, וחדלת", מוכח דס"ל צער בע"ח לאו דאורייתא, כי מצד צער בע"ח אין נפק"מ למי שייכת הבהמה, וכ"ה באמת בגמ' (ב"מ שם) דברייתא זו ד"בהמת נכרי וחדלת" אתיא כריה"ג שס"ל לאו דאורייתא.

ועיי"ש בהשיחה הביאור בשיטת רש"י, ועיי"ג"כ במיוחד הע' 24.

ולכאור' יש להקשות קושיא הכי פשוטה: איך אפ"ל שעפ"י פשוט"מ צער בע"ח לאו דאורייתא, הרי מקרא מלא דיבר הכתוב (במדבר כב, לב) "ויאמר אליו מלאך ה' על מה הכית את אתנך", כלומר - למה ציערת אותה, ומוכח בפשטות דצער בע"ח דאורייתא.

והנה, בהשקפה ראשונה התי' הפשוט (והרגיל בכגון דא) הוא, דאין שום הכרח בפשוטו של מקרא דהמדובר כאן הוא אודות צער בע"ח וכדלקמן.

וצריך ביאור: נוסף על הצורך בהסברה מדוע באמת אי"ז פשוטו, הנה הרמב"ם - בדין זה האם הוא דאורייתא או דרבנן (ושקו"ט גדולה בדבריו) - כתב בפי' שהמקור לכך שצער בע"ח דאורייתא הוא מפסוק זה!

וכך כותב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ג ע' ריד): "בענין צער בע"ח שהוא מדאורייתא - ראיתי מציינים בירור דעת הרמב"ם בזה ומקורו - ממ"ש במו"נ ח"ג פ"ז שהוא דאורייתא מאמרו (במדבר כב, לב) על מה הכית את אתנך. וכ"ה במדרש הגדול עפ"ז בשם ר' יוחנן. ועיין בארעא דרבנן ועפרא דרבנן בזה". עכ"ל.

וז"ל הרמב"ם במו"נ שם: "ואמנם אומרים צער בע"ח דאורייתא, מאמרו על מה הכית את אתנך וגו', הוא ע"ד ההשלמה לנו, שלא נלמד מדת האכזריות ולא נכאיב לבטלה ללא תועלת . . ואפי' באיזה בע"ח שיזדמן...". וזה"ל במדרש הגדול: "אמר ר' יוחנן צער דאורייתא

דכתיב על מה הכית את אתנך". ונראה מכאן שהרמב"ם לומד במו"נ בפשטות (ולא בדרך דרש וכיו"ב) שהוא דאורייתא - מפסוק זה. וא"כ צ"ב, דלפי פשוטו ש"מ ודאי שכן הוא. ומדוע פי' רש"י דעפ"י פשוטו הוא לא דאורייתא.

וע"כ צ"ל כנ"ל שאין ע"ז שום הכרח; וי"ל הביאור בזה: הנה, בפשטות דברי המלאך באים בהמשך להמעשה שארע לבלעם זה עתה, מה שלחצה רגלו כו', והנס דפתיחת פה האתון, ובהגלות המלאך אליו אומר לו "על מה הכית את אתנך". היינו שהיה עליך להבין שבכל המאורעות הללו יד' ה' בדבר, והיא מפריעה לך בהליכתך שלוש פעמים, ודבר זה כלל לא היה רגיל אצלה (וכמו שהודה בלעם על מה שאמרה "ההסכן הסכנתי"), ואעפ"כ לא תפס בלעם בזה. וע"ז אמר לו "למה הכית" ולא קישרת שהקב"ה מנסה בכך למנוע אותך ממעשיך. ובמילא מובן דלפי ביאור זה אין לזה קשר עם צער בע"ח בכלל.

והנה, יסוד זה שיש בכלל סדר ענינים שבו הקב"ה מנסה להציל את בריותיו מחטאים, נתבאר באריכות, ועפ"י פשוטו של מקרא בשיחת ש"פ בלק תשל"ג (בלתי מוגה), ועפ"י ביאר שם מדוע הוצרך לנס דפתיחת פה האתון, ולא נגלה אליו הקב"ה מיד, וגם מדוע לא אמרה מיד האתון ע"ד גילוי המלאך - עיי"ש בשיחה על רש"י.

ולאחרי אריכות הביאור, (ביחד עם הביאור בכמה פסוקים שבפרשה) מבאר ההוראה שבדבר, וזלה"ק: "ומכאן הוראה נוספת בנוגע לצער בע"ח, דלכאוו' מהי העוולה הגדולה מה שבלעם הכה את האתון, עד כדי כך שהדבר הראשון שהמלאך אמר לבלעם הוא על מה הכית את אתנך, ועושים מזה א "גאנצע פרשה", ולכאוו' מהי העוולה שהכה את האתון שלוש פעמים? רק שמכאן נלמדת ההוראה עד כמה צריך להיות זהיר בצער בע"ח, ואם זהו בנוגע לבע"ח, אזי אעכו"כ כשהמדובר הוא אודות יהודי, וכ"ש שלא להכות יהודי...". ע"כ בהנוגע לעניננו.

ומורם מזה, שאף שכנ"ל אי"ז ממש ראייה והוכחה דצער בע"ח דאורייתא, אעפ"כ לומד הרבי את פשט הכתוב שהמלאך בא לבלעם בטענה - על מה ציערת, על ענין דצער בע"ח, ומוסיף (נוסף על הפשט) שמכך שהוא הטענה הראשונה וכו' מוכח עד כמה צריך להיות זהיר כו'. [שוב העירוני מדין צער בע"ח לגוי - עיין שו"ע יו"ד סי' ה, ולבוש שם. ואולי לכך מכיון שאינו להם מדאורייתא, אי"ז ראייה

והוכחה. אבל לפי"ז צ"ע בראיית הרמב"ם מפסוק זה, ואולי אי"ז ראייה רק בדרך הפשט. ועצ"ע].

שוב העירני הרה"ג וכו' רא"ב גערליצקי, שבהתוועדות אחש"פ תשמ"ז הוזכר מש"כ במו"נ דצער בע"ח דאורייתא, והקשה מדוע בס' היד לא כתב כן הרמב"ם בהדיא.

ובהעו"ב בגליון שפז, העיר ע"ז הרב גערליצקי מספר 'מנחת סלת', שכתב דאף שדעת הרמב"ם בכלל הוא שצער בע"ח דאורייתא, מ"מ בפריקה ליכא חיוב זה, דאינו מחוייב לצער עצמו כדי לבטל מהבהמה הצער, עיי"ש. אבל כנר' שיטת כ"ק אדמו"ר (עכ"פ בפשש"מ) - דמהא שבהמת גוי ומשא ישראל אינו פורק מוכח דצער בע"ח לאו דאורייתא, ולפי"ד אין זה מוכח.

עוד העירני מהמובא ב'ספר חסידים' סי' תרסו: "כל מעשה גרמות שאדם גורם צער לחבירו נענש, ואף אם יעשה צער על חנם לבהמה, כגון שמשים עליה משאוי יותר מאשר יכולה לשאת, ואינה יכולה ללכת ומכה אותה, עתיד ליתן את הדין, שהרי צער בע"ח דאורייתא - כתיב בענין בלעם על מה הכית אתנך, כנגד שאמר לה לו יש חרב בידי כי עתה הרגתיך, לכן נהרג בחרב". ואלה הדברים הם ממש כדברי המו"נ, שמכאן ראייה שצער בע"ח דאורייתא. וממשיך ומוסיף שם: "ואנה הוזהר, שהרי בבני נח לא מצינו ורדו, לאדם שלא הותר לו בשר תאוה - נתנה לו רדיה, אבל לבני נח שהתיר להם בשר תאוה - לא נתנה לו רדיה כו'". ומובן מזה, שעצם הענין דצער בע"ח דאורייתא, הוא מהפסוק דבלעם, רק שהטעם לזה שבגלל שהכה את אתונו לכן נהרג בחרב, לזה צריך אזהרה "ואנה הוזהר בזה" - ומפרש שזהו ממה שהתיר להם בשר תאוה ולא נתנה לו רדיה. [עיין בענין זה בלקו"ש ח"כ עמ' 11, וש"נ באו"א קצת עפ"י פשוטו ש"מ]. אבל סו"ס עדיין צ"ע, האם עפ"י פשוטו של מקרא מוכח דצער בע"ח דאורייתא.



האם כורש הי' יהודי [גליון]

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, ניו יורק

בנוגע למה שהערתי בגליון תתנד (עמ' 25), בהמובא בכמה מקומות בשיחות כ"ק אדמו"ר דכורש הי' גוי', דלכאורה הרי הי' בן אסתור, עיי"ש.

- העירני ח"א, דענין זה שנוי במחלוקת באסתר רבה פ"ח, ועי' רש"י ריש ספר עזרא וריש ספר חגי, בשם ויקרא רבה, שהי' בן אסתר. ועי' 'יערות דבש' דרוש יז שהי' לו דין ישראל, אך הי' ממזר (כי אסתר לא נתגרשה ממרדכי, עי' תוס' מגילה טז, א). ועי' ב'עץ חיים' שער מט פ"ו "שהי' בן אסתר ממש" אך "הי' גוי", ומפשטות סוגיית הגמ' בר"ה דף ד, א ג"כ משמע שהי' לו דין גוי, עיי"ש.

ויש לעיין במ"ש הת' יגאל רויזמאן בגליון האחרון - תתנה (עמ' 20), דמ"ש בשיחה (ח"ט ע' 67) קאי רק על כורש הראשון, ומוכיח זה מהערה 53 שם, שמציין לעזרא א, א, ועזרא ו, ד. והנה בעזרא ו, ד מדבר בכורש השני (שהי' בן אסתר, שמצא מגילה מכורש הראשון על התחיבותו בהשתתפות בהבנין). והוא זה שהשתתף בבנין, משא"כ כורש הראשון (שהי' לפני אחשוורוש) לא השתתף בפועל ואדרבה ביטל המלאכה.

ועי' מגילה יב, א: "דרש רב נחמן בר רב חסדא: מאי דכתיב כה אמר ה' למשיחו לכורש וכו', א"ל הקב"ה למשיח: קובל אני לך על כורש, אני אמרתי הוא יבנה ביתי ויקבץ גליותי, והוא אמר מי בכם מכל עמו ויעל". ע"כ. וברש"י שם: "והוא עצמו לא נשתדל בדבר", עיי"ש. ובמהרש"א שם מבואר שנבואת כה אמר ה' למשיחו לכורש, נתקיימה בכורש השני (בן אסתר), עיי"ש.

והנה בהערה 52 (בשיחה שם) מציין לביאור דהרה"צ ר"ה מפאריטש, דחסידי או"ה הם מק"נ, וממשיך להעיר מפירש"י בר"ה (ג), (ב) דכורש שהחמיץ נעשה רשע. ומבאר בהערה שם, דאין מזה רא"י שנשתנה שורש נפשו עי"ז, עיי"ש.

והנה פירש"י זה סובר על כורש השני (כמפורש ברש"י שם לפני"ז), וכן כל סוגיית הגמ' שם סובר על כורש השני, אשר זה מוכיח דהכוונה בשיחה שם היא (גם) לכורש השני.

ובאמת מכל הסוגיא שם בר"ה משמע שכורש השני (עליו סובב כל השו"ט) הי' בגדר גוי. דהרי בגמרא שם טרח לתרץ אמאי חשבינן שנה חדשה למלכות כורש (השני) מניסן, והרי במלכי האומות מנינן להו מתשרי, עיי"ש. ובגמ' דף ד, א: כאן בישראל וכאן בעכו"ם, ועי' רש"י ד"ה "כולם".



שיחות

תענית חתן ביום חופתו בפורים קטן

הרב גבריאל ציננער

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

ראיתי בתורת מנחם ח"ב (עמ' 252), ובכפר חב"ד (גליון 1033 עמ' 28) שמפלפל בשיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע אי חתן מתענה בפורים קטן. ולא זכיתי להבין, שהרי מבואר בשו"ע סי' תרצו שאסור להתענות בפורים קטן מדינא דגמרא, כמבואר במגילה (ו, ב). וכ"כ הרמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ג: "ושני הימים אסורים בהפסד ותענית, באדר הראשון ובאדר השני". וכ"כ סמ"ג עשין ד"ס אות ד.

וכן מבואר ברמב"ם בפירוש המשניות מגילה צ, ב ומאירי שם וז"ל: "שיעור זאת המשנה כך: אין בין ארבעה עשר וחמשה עשר ימים של אדר ראשון לאדר שני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים, אבל אלו ואלו אסורים בהספד ותענית". וכן פסקו הריא"ז וה'שלטי הגיבורים' מגילה שם. ומבואר בכוונת המשנה, שפורים קטן אסור מדין המשנה להתענות. וראה גם במג"א סי' תקסח סק"כ.

ועוד, שהרי המג"א סי' תקעג סק"א פסק שאין חתן מתענה בט"ו בשבט ובט"ו אב, כיון שמוזכר בגמרא, וכ"ש זה. ואין לומר דא"צ להחתן להתענות, אבל אם רצה רשאי להתענות, דעי' בשו"ע הרב סי' תכט סי"ז שכתב גבי תענית חתן באסרו חג המצות, "ואיסור זה אינו אלא מנהג, אבל מעיקר הדין אין איסור כלל להתענות בו, אלא שהמונע ה"ז משובח". עכ"ל. וכל זה באסרו חג המצות, שאיסור התענית הוא רק מטעם מנהג שאינו מדינא דגמ', אבל בפורים קטן שיסודו בגמרא, אסור לחתן להתענות. ואבקש מהקוראים לעיין בזה.



חתימות הרמב"ם בתשובותיו

הרב ברוך אבערלאנדער

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

בשיחת פורים תשי"ט סנ"ד (י"ל ע"י ועד הנחות בלה"ק לש"פ פקודי, עמ' מז), אומר כ"ק אדמו"ר זי"ע: דברי הראשונים הם בשורות

ספורות, ומיד לאחר השאלה באה התשובה שהפס"ד הוא כך וכך, וחותם שמו: "אני משה", וכיו"ב.

ברור שהכוונה להרמב"ם. והיה כדאי לצטט את לשון חתימת הרמב"ם בדיק: "וכתב משה", ראה תשובות הרמב"ם (בלאו) ח"ד עמ' 23, 24 (פעמיים).



ב' דרגות במצוות ב"נ

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, ניו יורק

בתורת מנחם תשמ"ז ע' 228 מבאר דב' מצוות ב"נ יש ב' סוגים: (א) מצוות שנצטוו ב"נ, שקיומן צ"ל "מפני שצוה בהן הקב"ה וכו', ולא מפני הכרע הדעת. (ב) חיובים שאינם בגדר מצוה, אלא חיובם מפני הכרע הדעת - ששכל אנושי מחייב להתנהג באופן המתאים לישובו של עולם, אף שאינם בגדר מצווה.

ועפ"ז מבאר מאחז"ל: "מאי דכתיב מלפנו (מלמדנו) מבהמות הארץ (איוב לה, יא), אלמלא ניתנה תורה, למדנו צניעות מחתול וגזל מנמלה, שנתן בהם חכמה להורות לנו (עירובין)".

אשר לכאורה אינו מובן, למאי נפק"מ מה הי' "אלמלא ניתנה תורה"? ועפ"י הנ"ל מובן, דגם לאחר מ"ת ישנם ענינים שאף שאינם בכלל מצוות שנצטוו ב"נ, מ"מ יש חיוב ללמדם מבהמות הארץ ועוף השמים שנתן בהם חכמה להורות לנו. (ועיי"ש שהאריך שישנם חיובים לבני ישראל שהם ג"כ בגדר חיובים שכליים, אשר קיומם מוכרח מצד הכרח השכל, אף שאינם נכללים בחיוב התורה ומביא דוגמאות לזה).

ועל יסוד זה מסביר שם בהשיחה - דבנוגע לנדרים, דהגם דב"נ אינם בכלל המצוה דבל יחל, מ"מ מחוייבים לקיים דיבורם מצד הכרח השכל המחייב הנהגה ישרה (לא לרמות בדיבורו וכו').

והנה בתוס' ד"ה "מניין למחוסר איבר" בע"ז ה, ב, הקשו שם על דברי הש"ס שם, דב"נ אסור להקריב קרבן המחוסר אבר, דאמאי לא קחשיב בכלל מצוות ב"נ. ותי', דבאמת אין איסור בעצם ההקרבה, אלא דכיון דב"נ יכול להקדיש קרבן (כדילפי' מאיש איש), הרי כשהקריב מחוסר אבר, הרי"ז כאילו לא קיים נדרו, ואומרים לו הבא

אחר במקומו, וממילא הרי"ז מצוה בקום ועשה, וקום ועשה לא קחשיב בז' מצוות שלהם, עיי"ש.

אך לפימ"ש בהשיחה, היו יכולים לתרץ בפשיטות, דב"נ מחוייבים לקיים נדרם מצד הכרח השכל, ולכן לאחר דילפי' מכל החי דמחוסר אבר פסול לב"נ, ממילא ידעי' דמחוייב להביא אחר מצד הכרח שכלי (לא בתורת כל יחל), ולכן פשוט למה חיוב זה לא נכלל במצוות ב"נ*.

וב'גליון הש"ס שם', וכן ב'משנה למלך' ה' מלכים פ"י הקשו באמת על התוס', דמשמע מדבריהם דב"נ מחוייב להביא קרבן ולקיים נדרו מצד ציווי דכל יחל, והקשו דמאין להתוס' דב"נ מחוייב בכל יחל (ובמ"ל הביא מתוס' נזיר סב, דמפורש דליתיהו בכל יחל, וכן מבואר מכ"מ). אך באם נאמר דהחיוב הוא מצד הכרח שכלי ולא מצד כל יחל, סרה קושייתם.

ובשו"ת 'אבני נזר' יו"ד ח"ב סי' שו כתב בדומה לדברי השיחה, ותמצית דבריו דמי שמחייב עצמו לאחר (דהיינו שנשבע לו וכו'), מחוייב לקיים מצד הכרח השכל, אך כשמישהו מתחייב בינו לבין עצמו (כגון נשבע שלא לאכול וכו'), ע"ז אין סברא שיהא מחויב לקיים, וע"ז צריך קרא דכל יחל.

ועפ"ז מתרץ שם באנ"ז קושיית המ"ל, אמה דמצינו לפני מ"ת ענין השבועה, כמו שבועת משה רבינו ליתרו, או שבועת יוסף לפרעה וכו', ולכאורה מאין החיוב לקיים השבועה לפני מ"ת. וע"ז מתרץ באבנ"ז דזה מצד הכרח שכלי. אך דעת כ"ק אדמו"ר בהשיחה שם נראה - דאין לחלק בין שבועה לאחר או בינו לבין עצמו, עיי"ש.

אך לעיין בכללות הענין שישנם חיובים מצד הכרח שכלי, והרי אין לנו אלא התורה הזאת והיכן מצינו חלות חיוב בלי קשר לציווי התורה? וצ"ל דזה גופא הוא עפ"י תורה, ויסודו מפסוק דאיוב ("מלפני מבהמות הארץ") ומסורת חז"ל (דאלמלא ניתנה תורה), דהיינו שרצון הקב"ה הוא שנתנהג באופן אנושי והמדות והנהגות עדינות, ולא להיות גרוע מבהמה וכו'.

ועי' ב'שערי ישר' ח"ב בהתחלה, שכל הדין דבעלות אינו תוצאה מאיסור לא תגזול, אלא הוא ענין משפטי ושכלי, ואיסור לא תגזול הוא תוצאה מהמציאות המשפטית דבעלות, עיי"ש בארוכה.

(* ראה לקו"ש חל"ח פ' נשא-ב בארוכה. המערכת.)

וצ"ל דזה גופא הוא דין תורה, ויסודו מדין ד"ושפטתם צדק", דבי"ד צריך לדון לפי ראות עיני שכלם (כמבואר ברמב"ם ה' סנהדרין). ואולי זהו יסוד דיני מיגו וחזקה, שהם דינים הגיוניים (עי' שו"ת חת"ס אב"ע סי' 33).

אך עדיין יש לעיין במה דפריך הש"ס בכ"מ בדין המוציא מחבירו עליו הראי', דלמה לי קרא ע"ז, והרי סברא היא (כתובות כב, א ועוד), דלכאורה אין לדמות דין שהוא מיוסד על פסוק מפורש, לדין שהוא תוצאה מהכרח שכלו. וכמו בחיובי ב"נ, הרי ברור שיש הבדל בין חיובים שהם בגדר מצוות שלהם, לחיובים שכליים. דחיובים שכליים הגם שהם בכללות לפי רצון ה', הרי אין על החיובים פרטיים תוקף של מצוה וכו', אלא שרצון ה' הוא שיתנהגו בכללות בדרך הצדק והישר. וא"כ ה"ה בדין הממע"ה, הרי יש הבדל באם הוא מיוסד על סברא שכלית, או שיש ע"ז פסוק מיוחד.



יו"ט שני בפורים

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בשיחת פורים תשי"ט שי"ל לאחרונה בהוצאה חדשה, דן רבינו בטעם הדבר שלא קבעו יו"ט שני לפורים, ומסיק ע"פ חסידות, שזהו מחמת דמיונו ליום כיפור.

אך כששקיל וטרי בצד ההלכה שבדבר, מביא כמה ביאורים ודוחה אותם, והדברים אינם מחוורים, וכך כתוב ברשימת ההנחה שקטע זה אינו ברור.

ולכאורה יש מקום לדון בפרטי הדברים מכמה צדדים: קודם כל יש כאן שני דיונים: (א) אודות פורים בזמן שהיו מקדשים ע"פ הראי', אם עשו אז מספק שני ימים במקומות שלא הגיעו שם שלוחי בית דין. (ב) אפילו אם עשו אז פורים ב' ימים, מ"מ לאחר ביטול קידוש ע"פ הראי', ואנן בקיין בקביעות החדשים ע"פ החשבון, השאלה היא מדוע לא קבעו חכמים גם בזמן הזה יום טוב שני של גליות (משום מנהג אבותינו בידינו, או משום חשש שמא ישתכח החשבון).

ומשום מה בשיחה (כפי שנדפסה) לא ברור במה היא השאלה. ומזה שלמסקנא מביא דוגמא מיום כיפור אין לפתור זאת, כי גם ביום כיפור

מצינו (כמובא באנציק' שנסמן בשיחה) שאלה מה עשו בזמן שהיו מקדשין על פי הראי', וכן יש שאלה (להשיטה שנהגו ב' ימים מספק) מדוע לא קבעו ב' ימים בזמן הזה.

ועיקר הקושי היא במה שהביא שם טעם האומרים שאין עושין יו"ט שני בחנוכה ופורים משום שימים טובים אלה הם מדרבנן, והם אמרו והם אמרו, ומקשה על זה, דבזמן תקנת פורים לא הי' שייך שיאמרו חכמים שלא לעשות יום טוב שני, כי לא הי' אז צורך ביום טוב שני.

ומלבד הקושי בעצם הענין (מדוע בזמן תקנת פורים לא הי' שום מקום בעולם שלא הי' בו ענין של ספק בקביעותא דירחא), משמע מלשון ההנחה כאילו "הם אמרו והם אמרו" מוכרח להיות בשעת התקנה הראשונה, שבשעה שתיקנו היו"ט דפורים אז "הם אמרו" שלא לעשות יו"ט שני. והרי אפשר לומר בפשטות להיפך, שכאשר תיקנו חכמים ענין יו"ט שני בזמן הזה שיודעים את המועדות ע"פ החשבון, הי' בכוחם לקבוע שתקנה זו לא חלה על מועדים דרבנן. ולכאורה בגדרי "הם אמרו והם אמרו" (כנסמן באנציק' בערכו) אין הכרח לומר שבשעת התקנה הראשונה של מצוה דרבנן קבעו בה תנאי שלא תחול בה חומרה מסויימת, אלא יש לומר גם להיפך, שכאשר קבעו חומרה מסויימת, יש בכח חכמים לומר שלא חלה חומרה זו על מצוות דרבנן. ועצ"ע בכל זה.



שירת הים

הת' מרדכי לייב זאנדהויז

שליח בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בשיחת מוצש"ק פ' בשלח י"א שבט תשח"י חלק ג בסל"ח (תרגום מלקו"ש ח"א עמ' 143 ואילך, כמצויין שם בהערה) איתא:

"ובזה יובן ג"כ מ"ש במדרש על הפסוק "ותען להם מרים" - דלכאורה אינו מובן לשון "להם", שהוא לשון זכר, והרי לנשים הי' לו לומר "להן"?

על כך מספר המדרש, שכאשר בנ"י עברו בים ואמרו שירה, רצו גם המלאכים לומר שירה. אמר הקב"ה למלאכים: תחלה יאמרו ישראל שירה, ורק לאחר"ז תאמרו אתם שירה.

- ועפ"ז מבאר המדרש הלשון "ישיר משה", לא "שר" לשון עבר, אלא "ישיר" לשון ציווי, כיון שהי' זה ציווי מהקב"ה: "ישיר משה ובני ישראל", ולאח"ז המלאכים. -

לאחרי כן, כאשר מרים והנשים אמרו שירה, טענו שוב המלאכים: עבור משה ובני ישראל פנינו את הדרך, אבל עתה, נאמר אנו שירה לפני הנשים. לדעה אחת במדרש, הניחו למלאכים להקדים השירה, אבל לדעה אחרת, מסיים המדרש, גם שירת הנשים קדמה לשירת המלאכים.

אבל, גם לפי ה"סלקא דעתך" במדרש, שהמלאכים לא המתינו לשירת הנשים - לא יכלו המלאכים לומר שירה עד שמרים נתנה להם רשות. וזהו "ותען להם מרים", "להם" לשון זכר - שמרים נתנה רשות להמלאכים לומר שירה. עכ"ל.

והנה בדרך כלל, באם ישנו מכתב של כ"ק אדמו"ר בענין המדובר בהתוועדויות, נוהגים המהדירים של השיחות בלה"ק לציין למכתבים אלו בסדרת האגרות-קודש, והפעם, הנה כנראה נעלם מהם (כי אינו במפתח הענינים של האג"ק עמ' שפג) מכתב כ"ק אדמו"ר מ"ד שבט תשי"ח (ג' ימים לאחרי ההתוועדות!), וזלה"ק:

"וכמדובר גם בהתוועדות דמוצש"ק העבר במ"ש ותען להם מרים, להם ל' זכר (ולא ל' נקבה שלכאורה צ"ל ע"פ דקדוק), ובתנחומא כיון שעלו ישראל מן הים באו ישראל ומה"ש לאמר שירה אמר הקב"ה למה"ש הניחו לישראל תחלה כו' (לאח"ז) נמצאו הנשים ומלה"ש עומדים מי יקלס תחלה, ואמר ר' חייא שבתחלה המלאכים ואח"כ הנשים (וזהו להם ל' זכר להמלאכים, אבל) אמר לוי השמים (בשבועה) לא אקבל הדבר הזה אלא הנשים קלסו תחלה, ואפילו לדיעה ראשונה, נזקקו מה"ש לקבל רשיון מהנשים כו'".

(ויש לעיין בהלשון שבלקו"ש וקונטרס הנ"ל "גם לפי הסלקא דעתך במדרש", דלכאורה אין זה "סלקא דעתך" אלא ב' דיעות, וכבמכתב הנ"ל: "ואפילו לדיעה ראשונה").

ולא באתי אלא להעיר.



נגלה

"על ובדק ולא אשכח"

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בפסחים (י, א): "על ובדק ולא אשכח" [העכבר נכנס לבית לפנינו, ובדק בעה"ב אחריו ולא אשכח" - רש"י] פלוגתא דר"מ ורבנן, דתנן (נדה סא, א) ה' ר"מ אומר: כל דבר שבחזקת טומאה - לעולם הוא בטומאתו עד שיודע לך הטומאה היכן היא. וחכ"א: בודק עד שמגיע לסלע או לקרקע בתולה". ע"כ. ופרש"י (סד"ה "כל") וז"ל: "וגבי בדיקת חמץ אפי' לר"מ אמרי' עכבר אכלה, דבדיקת חמץ דרבנן". עכ"ל.

אמנם התוס' (ד"ה "על") הקשו וז"ל: "תימה, אפי' לר"מ דאמר לעולם היא בחזקת טומאה וכו'. . . הכא גבי בדיקה, כיון שבדק ולא מצא, מה יעשה אם יצריכוהו לבדוק פעם שני' נמי לא ימצא. ורש"י פ' דאפי' לר"מ אמר אימר עכבר אכלי', דבדק"ח אינו אלא דרבנן, וקשה, דהא בהדיא אמר פלוגתא דר"מ ורבנן. וי"ל דאיירי כשלא בטלה, וקאמר דלר"מ לא סגי בבדיקה [הכוונה: אפי' מדאורייתא], כיון שלא אשכח והוי בספק לאו דלא ימצא, וצריך לבטלו [ואח"כ הוסיפו התוס' שלמעשה גם מדרבנן לא יצטרך לבדוק עוה"פ וסגי בהביטול, אף שבד"כ מדרבנן אין מספיק ביטול וצריך גם בדיקה, כי:] וסגי אפי' לר"מ [- אפי' מדרבנן], דלא איירי אלא בספק טומאה דאורייתא, אבל הכא דבדק"ח דרבנן שרי". עכ"ל.

וידועה הקושיא על מ"ש התוס' בסיום דבריהם (לבאר למה הביטול מספיק אף מדרבנן) - לפי שלגבי דרבנן לא אמר ר"מ למילתי', קשה, דלכאור' גם בלי ביאור זה מוכרח הביטול להספיק בלא"ה, כי אין לו מה לעשות עוד, דהרי כתבו התוס' בתחלת דבריהם שאא"פ לבדוק פעם שני', כיון שכבר בדק ולא מצא. וכ' המהרש"ל וז"ל: "ר"ל, אפי' אם תרצה לומר דלא קשה הכא מה יעשה כו', אלא צריך לחזור ולבדוק יפה בזריזות, אפ"ה סגי הכא ודאי אפי' לר"מ כו', מאחר שבדק"ח מדרבנן". עכ"ל (וראה מהרש"א כאן).

אבל צע"ג בזה, כי מה נשתנה בסיום דבריהם שחזרו בהם ממ"ש בתחלת דבריהם, וסוברים שאולי כן יש לבדוק בזריזות עוה"פ?

וי"ל בזה בהקדים לבאר מה הן ב' צדדי הספק, האם יש מקום לבדוק עוה"פ, או לא, ולכאו' רואים במוחש דלפעמים מחפשים דבר בכל הבית ולא מוצאים, וכשמחפשים פעם ב' אכן מוצאים, ולמה לא נעשה כן גם כאן (וראה ב"ח סת"ט מה שהביא מהמהרש"ל, שלפועל יש מקום לבדוק עד ג' פעמים).

והביאור: דהנה כ' אדמה"ז (סי' תלט ס"ו) וז"ל: "עכבר שנכנס לבית ונכנס אחריו ובדק יפה ככל הלכות בדיקה ולא מצא כלום, אפי' לא ביטל, אי"צ לחזור ולבדוק, כיון שלא מצאו, ודאי אכלו העכבר, או גררו למקום שאין יכול להתגלות משם, ולא יבא לאכלו בפסח". עכ"ל.

ולכאו' צלה"ב: הרי מקורו של אדמה"ז שאמרי' שכיון שבדק ולא מצא אמרי' שוודאי עכבר אכלה, הוא מרש"י בסוגייתנו. אבל רש"י רק כותב "אמרי' עכבר אכלה", ולמה מוסיף אדמוה"ז "או גררו למקום שאין יכול להתגלות משם".

וגם צלה"ב: הרי בגמ' מבואר שנדון זה תלוי בפלוגתא דר"מ ורבנן בדין דטומאה, שלר"מ אם בדק ולא אשכח הטומאה, נקטינן שהטומאה עדיין שם. ולרבנן "תולין ואומרים בא עורב ונטלה, בא עכבר ונטלה", שהיות ולא מצאו, ברור שאינו שם. ודומה לזה הוא בחמץ, שלר"מ אף שלא מצא הכזר נקטינן שעדיין הוא שם, משא"כ לרבנן אמרי' שאינו שם (ותלינן שעכבר נטלו). - אלא שרש"י ס"ל שבנוגע לבדק"ח דרבנן, גם ר"מ מודה לחכמים שנקטינן שאינו שם (וגם התוס' כתבו "וסגי אפי' לר"מ . . דבבדק"ח דרבנן סגי"),

וא"כ, למה כותב אדה"ז "או גררו למקום שאין יכול להתגלות משם", שהפי' בזה שעדיין חיישינן שנשאר בבית, אלא שלא חיישינן שנמצא במקום שיש חשש שיבוא לאכלו, והרי לפי החכמים נקטינן שלא נמצא בבית (כמו בטומאה שלא חיישינן שעדיין נמצא שם הטומאה). ואדמוה"ז הרי פוסק כחכמים (שהרי כתב שדין הנ"ל הוא גם אם לא ביטל, ולפי ר"מ אם לא ביטל הוה הבדיקה דאורייתא, ובזה בפירוש חיישינן שעדיין נמצא שם, וכמפורש בב"י ובב"ח סי' תלט), וא"כ למה הוסיף "אם גרוהו למקום שאין יכול להתגלות משם".

וי"ל בזה, דהנה אף שפסקינן כרבנן, ולכן הדין הוא כן בלי ביטול, מ"מ באם אכן ביטל אי"צ לבדוק גם לר"מ (כמ"ש רש"י ותוס'). שבפשטות הטעם בזה הוא, כי לגבי דין דרבנן מודה ר"מ שנקטינן שלא נמצא כאן. אבל צע"ק בזה, כי סו"ס אם אמרי' שהיות ולא נמצא

שם בבדיקתו ה"ז ראי' שבמציאות עדיין הוא שם לגבי דין דאורייתא, א"כ, מה הפי' שלגבי דין דרבנן אומרים שהמציאות היא שבאמת אינו שם. ואף שקושיא גמורה אינה, כי מצינו לפעמים מושג כזה לחלק בין דאו' לדרבנן, אבל ביאור צריך.

ולכן הוסיף אדה"ז לבאר איך שזה מתאים לר"מ, שאכן יש חשש שנמצא כאן, כפי שר"מ אומר, מ"מ אין חייב לבדוק - באם הבדיקה היא דרבנן - כי היות ולא מצא בבדיקתו, בודאי הוא נמצא במקום סתר, ואין כאן חשש שמא יבוא לאכלו, ולא חייבו חכמים לבדוק רק במקום שאפ"ל חשש שמא יבוא לאכלו.

בשלמא כשלא ביטל, ולר"מ נקטינן שעדיין נמצא החמץ כאן, לא איכפת לן מה שנמצא במקום סתר, כי אי"ז משנה כלום לאיסור ב"י וב"י (וה"ז בכלל איסור בל יטמין), ולכן לר"מ מוכרח לבטלו, אבל כשביטל, אז זה מספיק גם מדרבנן, ולא מפני שבדין דרבנן נשתנתה המציאות, כ"א שבמצב כזה לא חייבו חכמים לבדוק.

[ואף שהלכה כחכמים, ובמילא אמרי' שבכלל לא נמצא שם, מ"מ מוסיף אדמוה"ז תיבות אלו כדי להתאימם גם אליבא דר"מ].

וי"ל שבזה הוא דתלוי ב' הצדדים, האם מצריכים אותו לבדוק פעם שני' לר"מ: היות ולר"מ נקטינן שעדיין החמץ נמצא כאן, הרי פשוט שאם יבדוק עוד פעם יכול להיות שימצא החמץ, אף שלא מצאו בפעם הא', כנ"ל, שכן רואים במוחש, אך מ"מ אין חיוב לעשות כן, כי בודאי נמצא במקום שלא יתגלה בפסח, ולא יבוא לאכלו. וזוהי סברת צד הא'. אבל הצד הב' הוא שסו"ס הוא נמצא כאן, ויש חיוב על הגברא לבדוק חמץ שנמצא בביתו, ולכן חייב לבדוק עוה"פ.

ונקודת הצדדים היא: ידועה החקירה האם דין בדיקת חמץ דרבנן הוא חיוב בדיקה גרידא על הגברא; או איסור לדור בהבית. ז.א. האם החכמים חייבו להגברא לבדוק כדי להבטיח שאין חמץ בבית; או שהחכמים אסרו לדור בבית שיש בו חשש שמא יבוא לאכול חמץ בפסח, והאופן להיפטר מאיסור זה הוא ע"י בדיקה.

והנה פשוט שחקירה זו היא רק בבדיקת חמץ דרבנן, כי בבדק"ח מדאו' (אם לא ביטל) פשוט שזה חיוב על הגברא, שהוא עובר בב"י וב"י, וצריך לבדוק ולבער החמץ כדי שלא יעבור. ורק באופן שאינו עובר ב"י וב"י מה"ת, והחכמים קבעו חיוב בדיקה, יש לחקור אם זה

חיוב בדיקה גרידא על הגברא, או איסור לדור בבית שיש בו חשש שמא יבוא לאכול חמץ בפסח.

והנה, אם זה חיוב גרידא על הגברא, הרי בכל אופן הוא חייב לבדוק כל זמן שיש חשש חמץ בהבית, ואף בנידון שבפשוט לא יבוא לאכול, כי סו"ס יש חיוב בדיקה עליו. ורק בנדון של נפל עליו מפולת וכיו"ב, שאי"ז בגדר שיבוא לאכול, מעיקרא לא חייבו חכמים שיבדוק, אבל בכלל, כ"ז שיש חשש חמץ בבית, חייב לבדוק.

משא"כ אם זהו חיוב מצד איסור לדור בהבית, הרי כשהוא במקום סתר בבית, אין הבית חייב בבדיקה. כי מצד הבית באמת אי"ז נק' שנמצא בבית במצב שיבוא לאכול.

ובנדו"ד, לר"מ, החמץ נמצא בבית, אבל במצב שאינו יכול להתגלות, הנה אם חיוב הבדיקה הוא חיוב גרידא על הגברא, צריך לבדוק עוה"פ. אבל אם זהו חיוב מצד איסור לדור בהבית, אי"צ לבדוק עוה"פ [ובדוחק י"ל, שזוהי כוונת התוס' במ"ש "כיון שבדק ולא מצא מה יעשה, אם יצריכוהו לבדוק פעם שני' נמי לא ימצא", שהפי' הוא "נמי לא ימצא" את החמץ במקום גלוי, ובמילא מהי התועלת בבדיקתו השני'].
 והנה בפשטות שיטת התוס' היא, שחיוב הבדיקה הוא מצד איסור לדור בהבית. [כדמוכח ממ"ש לעיל (ט, ב בד"ה "היינו") בנדון דט' צבורין של מצה וכו', דישנו חזקת בדוק על הבית (ומקשים על רש"י שמדמה זה לדין ט' חנויות דבשר שחוטא וכו'), ולרש"י לא אמרי' שיש כאן חזקת בדוק, שא' מהאופנים לבאר המחלוקת הוא שלרש"י חיוב בדיקה הוא חיוב גרידא על הגברא, ולא איכפת לן מה שהבית הוא בחזקת בדוק, משא"כ התוס' ס"ל שהוא חיוב מטעם האיסור לדור בהבית, והבית ה"ה בחזקת בדוק].

ולכן גם כאן כתבו שאין סיבה לבדוק פעם ב', כי אין שום חיוב בזה, כי היות והחיוב הוא מטעם הבית, הרי היות ואפי' לר"מ החמץ נמצא במקום שאינו יכול להתגלות, אין תועלת לבדוק עוה"פ.

עפ"ז יש לבאר מ"ש המהרש"ל בנוגע לסוף דברי התוס': "וסגי אפי' לר"מ, דלא איירי אלא בספק טמאה דאורייתא, אבל הכא דבדק"ח דרבנן שרי", שפי' כוונתו, שגם אם צריכים לבדוק עוה"פ בזריזות, מודה ר"מ שאי"צ, וסגי בביטול. וע"ז הקשנו שזה סותר למ"ש התוס' בתחלת הדבור - הנה עפהנ"ל י"ל:

התוס' בתחלת דבריהם איירי באופן שכבר ביטל, וכל חיוב הבדיקה
הוי רק מדרבנן, וגם לר"מ, אין סיבה לבדוק עוד הפעם. משא"כ סיום
דבריהם קאי ע"ז שתירצו שכאן "מיירי בשלא בטלה, וקאמר דלר"מ
לא סגי בבדיקה, כיון דלא אשכח, והוי בספק לאו דלא ימצא, וצריך
לבטלו", וע"ז הוסיפו "וסגי אפי' לר"מ וכו'", היינו, שהעכבר נכנס עם
חמץ לבית אחר הבדיקה, קודם הביטול, וא"כ נתחייב תומ"י מה"ת
לבדוק (או לבטל), הרי שבדיקתו היא חיוב מה"ת, שזה ודאי הוא
מטעם הגברא, כנ"ל, ואם לא הי' מבטל, הי' חייב לבדוק גם פעם ב'
(באם לא הי' מוצא בפעם הא'), וכנ"ל שאפשר למצוא ע"י בדיקה עוד
פעם, ורק כשהבד"ח מדרבנן אי"צ, אבל אם זהו מדא', צריך לבדוק
עוד פעם. א"כ קס"ד שגם אם ביטל אח"כ, נשאר חיוב זה עליו, קמ"ל
תוס' שלא אמרי' כן, וסגי בביטולו, וגם בנדרו"ז אי"צ לבדוק פעם ב'.

ואף שבנדרן רגיל שמה"ת חייב לבדוק או לבטל, שאז הבדיקה היא
חיוב על הגברא, פשוט שלא אמרי' שגם לאחר שמבטל נשאר חיוב
הבדיקה על הגברא, (כי חיוב זה נתבטל ע"י שביטל, ומה שנשאר עליו
הוא רק חיוב מדרבנן, שזה אפ"ל חיוב מטעם איסור לדור בהבית),
וא"כ למה שיהי' כאן קס"ד שלאחר שביטל נשאר הבדיקה חיוב על
הגברא - הנה החילוק פשוט: לשון התוס' הוא: "דמיירי בשלא בטלה,
וקאמר דלר"מ לא סגי בבדיקה, כיון דלא אשכח. . וצריך לבטלו, וסגי
אפי' לר"מ...". היינו שהקס"ד שמה שיבדוק עו"פ, אי"ז בדיקה חדשה,
כ"א שהיות ולא מצא בהבדיקה, צריך להמשיך לבדוק. ז.א. שזהו
המשך להבדיקה שעשה לאחר שנכנס העכבר ולא מצא, ובדיקה זו הרי
עשה לפני הביטול, והיתה דין דאורייתא שהיא על הגברא, לכן קס"ד
שחיוב זה נמשך, ולכן חייב לבדוק עוה"פ, קמ"ל התוס' שאי"צ וכנ"ל.

והנה בנוגע להחקירה המובאת לעיל בנוגע לחיוב בדיקה שמדרבנן,
האם זהו חיוב בדיקה גרידא על הגברא, או מטעם האיסור לדור בבית
שיש בו חשש שמא יבוא לאכול החמץ, הנני ללקט בקיצור נמרץ
מכמה מקומות שיש בהם משמעות לכאן או לכאן, [ואין כוונתי בזה
שכל המקומות יתאימו לשיטת כל פוסק ופוסק, כ"א להעיר למקומות
אלו, ואח"כ יש לברר כל מקום ומקום לפי אופן] - וכמה מהם כבר
הובאו במקומות אחרים, ונלקטו כאן (בלי שום סדר):

(א) כתב בר"ן (ז, ב ד"ה "ומר") וז"ל: "מי שיש לו הרבה בתים
לבדוק אינו מברך אלא ברכה אחת, כדאמרינן לגבי שחיטה שאינו
מברך אלא ברכה אחת בבהמות הרבה". עכ"ל. ולכאן' למה צריך

הדמיון לבהמות הרבה, הרי אם זהו מצוה אחת, פשוט שצריכים רק ברכה א'. אלא משמע שזה גדר מצד הבית, ולכן מצד כל בית ובית יש חיוב אחר, והוא כמו הרבה בהמות. כי מובן שאם זה על הגברא ה"ז חיוב אחד לבדוק כל מקום שלו שמכניסין בו חמץ, ואם זה על הבית, הרי כל בית ה"ה חיוב מיוחד, כמו שכל בית יש בו חיוב מיוחד של מזוזה וכיו"ב.

(ב) בשו"ע אדה"ז סת"ב ס"ז כ' דאם הולך ובדוק מחצר לחצר ומבית לבית, אין הליכה זו שבאמצע המצוה חשובה הפסק. וב'משנה ברורה' שם (סק"ז) מביא מה'חק יוסף' דהטעם ע"ז כי כולוהו חדא מצוה היא, שמחויב לילך ולבדוק כל המקומות שיש בהם חמץ, ואין שייך לומר דהליכה הוה הפסק בזה. הרי שזה מצוה א' מטעם הגברא.

ואולי נחלקו בזה אדה"ז והפר"ח ורעק"א, כי רעק"א בהגהותיו לשו"ע (סת"ב ס"ב) כ' שיל"ע מדוע הליכה מבית לבית לא הוה הפסק, וכ"כ הפר"ח שם וז"ל: "ודוקא כשהבית אינם רחוקים, דאל"כ הוה הפסק וצריך לחזור ולברך מיד, דהוי כמי שלובש ט"ק ומברך עליו והולך לבית הכנסת ומתעטף בט"ג, דצריך לברך עליו, משום דהליכה מביתו לב"ה חשיבא הפסק".

ובפשטות נחלקו בהנ"ל: אם זהו חיוב גרידא על האדם - אז לא הוה הליכה הפסק. כי הוא חיוב א' כללי, ולכן גם ההליכה באמצע הוה חלק מהמצוה. אבל האם החיוב הוא מטעם איסור לדור בהבית, הרי כל בית ובית הוא מצוה בפ"ע, והוה הפסק.

(ג) כ' המג"א בסי' תלב וז"ל: "משמע דאם השליח בודק, השליח מברך. וצ"ע איך מברך, והרי המצוה אין מוטלת עליו". ומת': דמ"מ מצוה קעביד דומיא דמילה, שהמצוה על אבי הבן, ומ"מ אם אחר מל אותו האחר מברך.

וצלה"ב, דמתחלה מאי קסבר? וכי הי' קס"ד דאין לברך אם עושה מצוה לאחר?

ועפהנ"ל י"ל: דאם החיוב הוא על הגברא, יש מקום לומר שהוא מצוה שבגופו, ויש מקום לומר שאין השליח מברך כלל, כי כשהשליח בודק אין הוא מקיים שום מצוה, כ"א שגורם שאין כאן חמץ, אבל לא שעושה מצוה. ומסיק שמ"מ ה"ז נק' מקיים מצוה. (וכ"פ אדה"ז שהשליח מברך).

(ד) בשו"ע אדה"ז סת"ל"ו סכ"א מביא מחלוקת לגבי מי שדר בבית של גוי וז"ל: "אם לאחר שיוצא מבית זה דעתו לפרש לים . . קודם הפסח בענין שלא ידור בבית זה בפסח ולא יוכל לקיים מצות תשבתו . . י"א שהוא חייב לבדוק בית הגוי . . אע"פ שלאחר בדיקתו יכנס הגוי לתוכו ויכניס בו חמץ כל ימי הפסח, אין בכך כלום . . וי"א שאין צריך לבדוקו כלל . . שאף שהגיעו ל' יום לא חלה עליו מצות תשבתו וגו', כיון שיהיה פטור ממנה כשיגיע הפסח ולא ידור בבית, שמצות תשבתו אינה חובת הגוף שיתחייב אדם להיות לו בית לבער החמץ בתוכו, אלא אם יש לו בית ובתוכו חמץ יש עליו מצות תשבתו, ואם אין לו בית אין עליו מצוה כלל". עכ"ל. ורואים דלדעה הא' בודאי יש חיוב על הגברא, ולדיעה הב' נראה שהחיוב הוא מטעם האיסור לדור בבית זה.

(ה) וכן מעצם דין היוצא בשיירא ואין דעתו לחזור, חייב לבדוק (בתוך ל'), נראה שיש חיוב על הגברא.

(ו) וכן לכמה הר"ז קשור עם הספק בנידון דשוכר ומשכיר לעיל (ד), (א).

(ז) ראה שו"ע אדה"ז סת"ל"ו ס"ג, שאותם החדרים שלא יכנסו בפסח וכו' צריכים לבדוק מטעם שכל ישראל ערבים זב"ז, משמע שהחדרים שכן יכנסו חייבים לבדוק מצ"ע, ולא מצד ערבות, כי יש איסור לדור בבית שאינו בדוק.

(ח) וכן י"ל שבזה תלוי מחלוקת הצ"צ והדברי נחמי', שהצ"צ (שו"ת האור"ח סמ"ז) ס"ל שהמקומות שמוכר בערב פסח ביום, אין חייב לבדוק בלילה שלפנ"ז. והדברי נחמי' (סי' לה-לו, נדפס בהוספות לשו"ע אדה"ז ע' 1372) ס"ל שצריך לבדוק. ובפשטות תלוי בהנ"ל: להצ"צ ה"ז חיוב מצד הבית, ולהדברי נחמי' ה"ז חיוב על הגברא.

(ט) ובפשטות זהו המחלוקת בשו"ע אדה"ז סי' תלג ס"ז, במי שבדק כל החדרים בליל י"ג, האם צריך לחזור ולבדוק בליל י"ד לקיים תקנת חכמים של בדיקה. דאם חייב, ה"ז מטעם חיוב על הגברא, ואם אינו חייב - ה"ז מצד הבית.

(י) ועוד י"ל עפ"ז - דהנה כ' הרא"ש (פ"א ס"י) דאם הפסיק בשיחה באמצע הבדיקה אי"צ לחזור ולברך, מידי דהוי אישיבת סוכה וברכת המוציא, דאם שח באמצע אי"צ לחזור ולברך. ומביא ע"ז ה'קרבן נתנאל' (בס"ק א) מ"ש הט"ז, דאינו דומה, כי שם מותר להפסיק ולא

לאכול עוד, משא"כ בבדק"ח דלא סגיא דלא גמר הבדיקה. ובמילא כ"ז שלא גמר, נק' עדיין התחלת אותו החלק שלא בדק עוד.

אמנם זה אמת רק אם החיוב על הבית, אז י"ל שנק' התחלה. אבל אם החיוב על הגברא, הרי יש מצוה א' לבדוק כל המקומות, וה"ז ממש באמצע אותו מצוה. וזהו סברת הרא"ש דלא ניחא לי' בתירוץ הט"ז.

יא) וכן מ"ש הרא"ש אח"ז, דאם בע"ה אינו יכול לטרוח לבדוק בכל המקומות שבבית - יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך, ויחזרו לבדוק איש איש למקומו על סמך ברכתו. אמנם בסידור אדה"ז כותב בפשטות ויעמיד מב"ב אצלו ויבדוק כאו"א במקומו.

ובהגש"פ (הוצאה האחרונה ע' תנד) כ' כ"ק אדמו"ר שהכוונה שלכתחלה יעשה כן, כדי לזכותן במצוה. ואשמענין אדמוה"ז שאין כאן מצוה בו יותר מבשלוחו, כיון שעושה קצת בעצמו.

וזה מורה שהחיוב מצד הגברא, לכן אין בזה מצוה בו יותר מבשלוחו, דאם החיוב הוא מטעם שאסור לדור בהבית, למה על החדר הב' שזה מצוה בפ"ע אין ג"כ מצוה בו יותר מבשלוחו.

ואף שבכל מהמקומות בפני עצמם יש לדון, מ"מ באופן כללי יש להם קשר להחקירה הנ"ל.



בענין הנ"ל

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

פסחים י, א: "על ובדק ולא אשכח, פלוגתא דר"מ ורבנן, דתנן, הי' ר"מ אומר: כל דבר שבחזקת טומאה - לעולם הוא בטומאתו עד שיודע לך טומאה היכן היא. וחכ"א: בודק גם שמגיע לסלע כו". ובפרש"י ד"ה "כל דבר שבחזקת טומאה" לאחר שכתב מחלוקת ר"מ וחכמים מסיק: "וגבי בדיקת חמץ אפילו לר"מ אמרינן עכבר אכלה, דבדיקת חמץ דרבנן".

וממשיכה הגמ': "על ובדק ואשכח - פלוגתא דרבי ורשב"ג, דתניא שדה שנאבד בה קבר . . נמצא בה קבר - הנכנס לתוכה טהור, שאני אומר קבר שאבד - הוא קבר שנמצא, דברי רבי. רשב"ג אומר: תיבדק כל השדה כולה".

והנה בהדין ד"על ובדק ואשכח" לא פרש"י מה יהי' הדין בחמץ, היינו, האם אמרינן דכמו דטומאה נחלקו רבי ורשב"ג, ה"נ בחמץ ג"כ תהי' מחלוקת - האם צריך לבדוק כל הבית, [בתוד"ה "הניח" (י, ב) מבואר דלגבי חמץ נמי נחלקו רבי ורשב"ג]; או דילמא, כמו דס"ל לרש"י גבי "על ובדק ולא אשכח", דגבי חמץ ס"ל לכו"ע דאמרינן עכבר אכלה, ה"נ ב"על ובדק ואשכח" אולי ס"ל לכו"ע דגבי חמץ אמרינן חמץ שאבד - הוא חמץ שנמצא. וצ"ע, למה לא פרש"י מהו הדין ב"על ובדק ואשכח" כמו שפירש בשאר ההלכות.

והנה בהמח' בין ר"מ ורבנן בדבר שבחזקת טומאה, האם אמרינן שהרי הוא בטומאתו, עד שיודע לך טומאה היכן היא - צ"ב מהו יסוד המח', דבפשטות ה' נראה דהמח' היא בגדר "בירור" של בדיקה, דלרבנן כיון שבדק ולא אשכח, א"כ מוכח שאין פה טומאה, ואף שהי' כאן מקודם, ע"כ צ"ל שבא עורב ונטלו. אבל לר"מ אין הבדיקה הוכחה כ"כ שאין כאן טומאה, כי סו"ס אפשר שלא מצאו בבדיקתו.

אבל לכאורה אין זה הביאור הנכון, דהא לפי ר"מ "לעולם הוא בחזקתו עד שיודע לך טומאה היכן היא", ואי נקטינן שלרבנן מקרי בדיקה שפיר - "ידעינן טומאה היכן היא", היינו שידעינן שעורב נטלו, ור"מ ס"ל שאין זה מקרי ידיעה, א"כ יוצא שעיקר שיטת ר"מ חסרה מדבריו, דהרי אין המח' איך מבטלין חזקת טומאה, אלא המח' היא בגדר הבירור של בדיקה.

וא"כ, לכאורה ע"כ צ"ל, דיסוד מח' ר"מ ורבנן הוא איך מסלקין מצב של חזקת טומאה, דר"מ סובר, דאף שבדק ומצא שאין כאן טומאה, וכמעט ברור שאין טומאה בשדה, דדבר רחוק מאד לומר שעדיין ישנה טומאה אף שלא נמצאה בבדיקה, מ"מ, כיון שהי' כאן ודאי טומאה, א"כ א"א להוציא ממצב של חזקת טומאה, עד שיודע לך טומאה היכן היא, היינו שצריך בירור ודאי שהטומאה אינה כאן יותר, וזהו רק ע"י שיודע לך טומאה היכן היא.

וחכמים ס"ל, דאף דבדיקה אינה בירור ודאי, אבל מ"מ זה ג"כ מספיק לסלק החזקת טומאה שהי' כאן. בקיצור: המח' בין ר"מ לרבנן היא איזה בירור צריך כדי להוציא מחזקת טומאה: לר"מ צריך בירור ודאי, ולחכמים מספיק בירור ע"י בדיקה.

והנה ב"על ובדק ואשכח" מדמה הגמ' למח' רבי ורשב"ג בשדה שנאבד בה קבר ומצא בה קבר, דרבי ס"ל קבר שאבד - הוא קבר שנמצא, ורשב"ג ס"ל דצריך לבדוק כל השדה.

וביאור יסוד מח' רבי ורשב"ג הוא לכאורה בפשטות, דשדה שאבד בה קבר בפשטות אין שם קבר אחר, ולולא דאבד בה קבר, היינו מחזיקים השדה בטהרה. וא"כ, בפשטות כיון שאין שם קבר אלא הקבר שנאבד בה, א"כ כשמצא שם קבר ע"כ הוא הקבר שאבד. וא"כ, מהו הביאור בשיטת רשב"ג דצריך לבדוק כל השדה.

וביאור שיטתו הוא, דאף דהשדה בחזקת שאין שם קבר (אלא הדבר שנאבד), מ"מ אין זה ודאי שאין שם קבר, ורק דאין יסוד לחשוש שיש קבר. [היינו שיש ג' דרגות: א) ודאי. ב) ספק. ג) דבר שאינו ודאי וגם אינו ספק, והיינו שאין יסוד להסתפק, אבל לאידך א"א לומר שודאי שאינו].

וזהו מה שס"ל לרשב"ג, דאף דשדה סתם מחזקין שאין שם קבר, היינו שאין הפי' שיודעים שאין שם קבר, אלא רק דאין מסתפקים שמא יש שם קבר, וא"כ היכא דידעינן בודאי שנאבד שם קבר, וא"כ צריכים לידע באופן ברור שהקבר שנאבד יצא, ואם מצא בה קבר א"א לדעת בבירור שהשדה שנאבד הוא זה שיצא, שהרי אין אנו יודעים בודאי שלא הי' קבר אחר מלבד ההוא שאבד, אף שלא הי' יסוד להסתפק מלכתחילה שאולי נמצא שם קבר, כנ"ל.

ועפ"ז לכאורה נמצא, שנקודת המ' בין רבי ורשב"ג - האם אמרינן קבר שאבד הוא קבר שנמצא - היא איזה דרגה של בירור צריך כדי לדעת שהקבר כבר אינו בשדה. לדעת רבי, החזקה של השדה שאין שם עוד קבר מלבד זה שאבד, מספיקה לומר שהקבר שנמצא הוא הקבר שאבד. והיינו דאף דאין זה בירור גמור, דסו"ס אין אנו יודעים בוודאות שלא הי' שם קבר אחר, ורק דלא הי' ספק שיש שם קבר, זה ג"כ מספיק לומר שע"כ הקבר שנמצא הוא הקבר שאבד, וא"כ כבר אין הקבר בשדה.

אבל לשיטת רשב"ג אי"ז בירור מספיק, דכיון דסו"ס אין אנו יודעים בודאי שהקבר שנאבד הוא זה שנמצא, א"א לטהר את השדה עד שיבדקו את כל השדה.

והנה לכאורה עפ"י הנ"ל נמצא, שהמחלוקות בין ר"מ לרבנן ובין רשב"ג לרבי מאוד דומות זו לזו, והיינו דשיטת ר"מ היא דלעולם הוא בטומאתו עד שיודע לך טומאה היכן היא, והיינו דאף דבדיקה מראה שבפשטות אין כאן טומאה, וע"כ שהעורב לקחו, מ"מ כיון שאי"ז בירור ודאי, אין הוא מסלק הדין טומאה שהי' כאן.

וזה לכאורה דומה לשיטת רשב"ג שמצריך לבדוק כל השדה, והיינו שאף שבפשטות הקבר שנמצא - הוא זה שאבד, אבל מ"מ מכיון שאי"ז ודאי, א"א לטהר השדה.

אבל רבנן ס"ל דאפשר לסמוך על הבדיקה, דהרי בפשטות לאחר הבדיקה אפשר לומר שאין מקום לחשוש שיש כאן טומאה, וא"כ ע"כ העורב לקחו וכיו"ב, וזהו ע"ד שיטת רבי שנקטינן שקבר שנמצא - הוא קבר שאבד, וכנ"ל.

והנה אם כנים הדברים, א"כ אולי מובן למה לא פרש"י מהו ההלכה לענין חמץ ב"על ובדק ואשכח", מכיון שזהו ממש ע"ד "על ובדק ולא אשכח", שכבר פרש"י דאפילו לר"א כיון דבדיקת חמץ דרבנן, אמרינן עכבר אכלתו, וא"כ פשוט דה"ה ב"על ובדק ואשכח", דאמרינן לענין בדיקת חמץ דרבנן דקבר שמצא הוא קבר שאבד, כדעת רבי, וכנ"ל דהיינו הך.

[והנה פשוט דכל הנ"ל דחוק מאד ואינו ע"ד הפשט, לומר דדעת רבי הוא כשיטת חכמים ור"מ כרשב"ג, דבפשטות ה"ז ב' מחלוקות נפרדות, וכל הנ"ל הוא רק להעיר].



ספק ספיקא בבדיקת חמץ

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

קיצור פסקי אדמו"ר הזקן

(א) בסי' תלג סעי' כד-כה פסק, דרפת של בקר ולול של תרנגולים וכיו"ב אינם צריכים בדיקה מחמת ס"ס "שמא לא הי' שם חמץ מעולם, ואת"ל הי', שמא אכלוהו הבהמות", ולכן "ספק אכילת הבהמות מוציא מידי ספק חמץ". ומוסיף: שאפי' אם הי' שם ודאי חמץ קודם שלשים יום, מ"מ יש כאן ס"ס, דבנוסף להספק דשמא אכלוהו, יש גם ספק "שמא נתעפש באורך הזמן או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב וכו'".

ומבאר בהגהה, דאע"פ דבבדק"ח לא אזלינן בתר ספיקות, דעיקר תק"ח בבדק"ח היתה לחשוש גם לכל מיני ספיקות וכו'. שאני כאן דהספק דאכילת התרנגולים וכיו"ב הוה ספק הרגיל וקרוב לודאי, ולכן כל זמן דליכא כאן ודאי חמץ, וכמו בעניננו דאולי כבר נפסל החמץ

מאכילת כלב, אז כבר סמכין על ספק זה הקרוב לודאי לפטרו מבדק"ח. עכת"ד.

והנה פסק זה מיוסד על שיטת רש"י ודעימיה בפירוש הברייתא דרפת של בקר ולול של תרנגולים (גמ' ח, א), דסיבת הפטור היא "שאם הי' שם חמץ, הבהמות אכלוהו". וכן נקטו בטוש"ע (והמג"א הוא זה שהוסיף שאפי' באם הי' שם ודאי חמץ קודם ל' יום, מ"מ איכא כאן ס"ס, כמבואר בקו"א). אמנם הרמב"ם פי' הגמ' באו"א, ולכן לשיטתו דין זה ליתא (ראה קו"א סי' תלט סק"א, שאדה"ז נקט כן בדעת הרמב"ם בפשיטות, והוא כהב"ח ולא כהמג"א, ואכ"מ).

(ב) בסי' תלח סעי' ב-ג פסק, דעכבר שנכנס לבית בדוק וככר בפיו, הרי אע"פ דהחדר שנכנס בו בודאי צריכים לבדוק, מ"מ בשאר החדרים, אע"פ שפתוחים לאותו חדר, הרי באם ביטל (או יבטל) דנמצא דהחיוב בדיקה הוה מדרבנן, הוי ספיקא דרבנן לקולא, ולכן תולין שלא נכנס אלא לאותו חדר. ואפי' באם לא ביטל, דנמצא דחיוב הבדיקה הוה מדאורייתא, מ"מ באם הי' עכבר קטן דיש גם אפשרות לתלות שהעכבר אכלו, הרי יש כאן ס"ס (שמא לא נכנס להחדר השני ושמא אכלו), "וכל ב' ספיקות הולכין בהם להקל אף בשל תורה".

וגם פסק זה מיוסד על שיטת רש"י (ודעימיה) בהסוגיא ד"ספק על" (גמ' י, א), וכן פסקו הטור והמג"א. אולם, גם כאן הרי הרמב"ם חולק ע"ז ופוסק להחמיר, מיוסד על פירושו בהגמ' שם (ראה קו"א סק"א כאן שמפרש כן שיטת הרמב"ם).

(ג) בסי' תלט ס"א, בדין תשע ציבורין של מצה וא' של חמץ ונטל עכבר א' מהן, ולא יודעים באם נטל חמץ או מצה - דנחשב כספק השקול מחמת הדין ד'כל קבוע כמחצה על מחצה' - ונכנס לבית בדוק, מביא אדה"ז ב' שיטות: (א) (שיטת הטור והמג"א) דגם כאן אזלינן בתר כללי הספיקות, דאם כבר ביטל דהוה ספד"ר - אז תולין להקל, ואם לא ביטל דהוה ספד"א, אז מקילין באם יש כאן עוד ספק, כמו בככר קטן שגם אפשר לתלות שאכלו.

(ב) (שיטת הרמב"ם והשו"ע) דהא דהקילו חכמים בספק א' אם ביטל ובב' ספיקות גם אם לא ביטל, הוה רק בבית שעומד בחזקת בדוק, "שמעמידין אותו בחזקתו ולא הטריחוהו לחזור ולבדוק פעם ב' וכו'", משא"כ בסתם הרי לא אזלינן בבדק"ח בתר הספיקות (כנ"ל בסי' תלג), ובנדו"ד הרי נגרעה חזקת בדוק (דהספק נולד במקום הקביעות, והחמירה בו תורה להיות נידון כמחצה על מחצה - נגד

הרוב - ולכן החמירו בו חכמים ג"כ ואמרו שספק זה מגרע חזקת בדיקת הבית), ושוב לא אזלינן בתר 'ספיקות', וחייב לבדוק. ופסק אדה"ז שיש להחמיר כשיטה זו בדין דאו' (היינו, כשלא ביטל).

וגם פסק זה - היינו השיטה השני', המחמירה - מיוסד על שיטת רש"י בפירוש הסוגיא דתשע ציבורין (גמ' ט, ב), ולא כשיטת התוס', ועוד שם נ'ולכן לא הבנתי מה שהק' הגרש"ב לוין שי' בהו"ב גליון תתמא, דלכאו' הרמב"ם שמחמיר בהדין דסי' תלט מחמיר ג"כ בהדין דסי' תלג, וא"כ מדוע בסי' תלג מביא אדה"ז רק דעת הטור שמיקל, ובתל"ט הביא גם דעת הטור שמיקל וגם דעת הרמב"ם שמחמיר, ויתירה מזה שפסק שיש לחוש לדעת הרמב"ם כנ"ל. וא"כ מדוע לא פסק גם בתל"ג שצריכים לחוש לדעת הרמב"ם? אמנם להנ"ל נמצא דלק"מ, דאדה"ז מכריע כדעת רש"י והמחבר שאכן בסי' תלט מחמירים, ובתל"ג מקילים, ורק בתל"ט מביא גם דעת הטור שמיקל. ודו"ק].

ד) שם ס"ד בדין ב' ציבורים א' של מצה וא' של חמץ, ונטלום ב' עכברים והכניסום לב' בתים א' בדוק וא' אינו בדוק, ולא ידוע איזה עכבר נכנס לאיזה בית, הרי כאן לכו"ע יש לסמוך על כללי הספיקות - דכשביטלו מספיק ספק א', וכשלא ביטלו אפשר להקל בב' ספיקות, דכאן לא החמירו חכמים כ"כ שיוציא הבית מחזקת בדיקתו, ושוב יש לדון בו כדיני הספיקות כנ"ל. ואכן פסק זה הוא לכל הדיעות הנ"ל (רש"י, רמב"ם וטושו"ע).

לסיכום: בדין הא' והב', פסק אדה"ז להקל כדעת רש"י והטור נגד דעת הרמב"ם. בדין ג', פסק לחוש להחמיר (בדאו') כדעת רש"י והרמב"ם נגד דעת הטור. ובדין ד' פסק להקל, והוא לכו"ע.

ועוד: בדין הא' פירש, דהא דסמכין על הספיקות כאן, הוא מחמת ה'חידוש' דספק הרגיל וקרוב לוודאי. בדין הב' סתם ולא פירש מדוע סומכים על הספיקות כאן. ובדין הג' והד' מבאר דהא דסומכים על הספיקות, הוה מחמת ה'חזקת בדוק', ושלכן בדין הג' שחסר חזקה זו, הרי - לדעת רש"י והרמב"ם - א"א לסמוך על הספיקות, משא"כ בדין הד' שלא נגרעה חזקה זו, אכן יש לסמוך על הספיקות ולהקל.

ב. ויעויין בקו"א על הדין הא' (תלג סק"ו), אחר שמוכיח שגם דעת המג"א כאן היא שסומכים על הס"ס להקל, שמביא מהדין דנפל הכותל ונעשה גל (פחות מג"ט), דשם אע"פ דאיכא כמה ספיקות מ"מ מקילים בבדיקה רק מפני הסכנה, ולא מחמת הס"ס לחוד?! ומבאר, דזהו

מחמת הטעם (הנ"ל) דבדיקה נתקנה על הספק, ולכן באמת א"א לסמוך על הספיקות להקל, והא דהקילו בתל"ט הוי רק לענין "לחזור ולבדוק מה שבדק כבר וכו'". והא דהקילו בספק אכילה [היינו בהדין הא', דהמדובר הוא שלא בדק עדיין, וא"כ א"א לתרץ דהוה רק לענין לחזור ולבדוק וכו' - המעתיק], הוא משום המעלה דספק הרגיל וקרוב לודאי, כמבואר בהגה"ה, משא"כ חטיטת הכלב בגל אינו בגדר זה של ספק הרגיל וקרוב לוודאי וכו'.

ועכ"פ מבואר דלדעת אדה"ז יש ב' אופנים שסומכים על ספיקות להקל בבדק"ח: א) בספק הרגיל וקרוב לודאי (וזהו היסוד להקל בדין הא'). ב) כשכבר בדק, ולכן לא הטריחוהו וכו' (וזהו היסוד לדין הג' והד', וע"פ פשוט גם לדין הב').

1) ואח"כ ממשיך אדה"ז: "ועוד דלא תלינן בספק אכילה בסי' תלט אלא בככר קטן, שי"ל אכלו כולו, ועכברים ותרנגולים שכיחי הרבה. משא"כ חטיטת הכלב אינו ספק הרגיל, כי שמא ישייר זה מאכילתו ולא יבא אחר לאכול כולו . . הכלב כשאינו חפץ לאכול ורוצה להצניע, אין לו מקום צנוע מן הגל הזה וכו'".

וב'ציונים לקו"א" (בהשו"ע ה'חדש' להרשד"ב לוי"ן שי', ותודתינו וברכותינו נתונים לו בזה, עבור עבודתו הנפלאה לזכות הרבים וכו') מפרש כוונת אדה"ז, שיש כאן עוד טעם לבאר מדוע מקילים לקמן בסי' תלט בדין ס"ס - והוא מטעם דהוה ספק הרגיל וקרוב לודאי". והיינו, דלאדה"ז יש ב' טעמים מדוע הקילו בדין ס"ס בסי' תלט: או משום שכבר בדק, או משום דהוה ספק הרגיל וכו'. ולב' הטעמים מבאר מדוע לא מקילים בסי' בהכותל שנפל (או שאדה"ז מסתפק איזה טעם הוא הנכון, ראה בהעו"ב גליון הנ"ל בפנים, שהאריך בזה הנ"ל).

ולענ"ד הר"ז פירוש דחוק מאוד מכו"כ טעמים: א) דלא הוזכר בתל"ח או בתל"ט בכלל סברא זו דספק הרגיל וכו', ורק הסברא שכבר בדק וכו'. ב) אין כאן מקומו בהקו"א, דהי' לו להזכיר ביאור זה בהמשך להביאור הראשון, בהדין דתל"ט, ולא אחר אריכות הביאור בהדין דתל"ג. ג) אם הסברא היא אותה הסברא דספק הרגיל וקרוב לודאי, אז מדוע חזר ומבאר עוה"פ מדוע חטיטת הכלב אינה ספק כזה, הלא כבר ביאר דבר זה לפני ב' שורות - בביאורו החילוק בין הדין דהכא (רפת) להדין דנפילת הגל !! ועוד.

אלא נראה דהפירוש הוא כך (בדא"פ - כמובן), דודאי הטעם שסמכין אס"ס בתל"ט, הוא משום שכבר בדק לפני"ז וכו', ולכן לא דמי להדין דנפילת הגל, כמשנ"ת לעיל בהקו"א. וע"ז מוסיף, דבהדין בנפילת הגל, א"א בכלל לתלות בספק אכילה, והיינו דאינו ספק טוב בכלל, דכל התלי' בספק של אכילה, נאמרה רק במקרה של ככר קטן ועכברים דשכיחי וכו'. משא"כ כשחסרים נתונים אלו לא נאמרה כל ה'ספק'. וזהו מש"כ אדה"ז כאן דאינו "ספק הרגיל", ולא כמ"ש לפני"ז כמ"פ (בהגהה ובקו"א) הלשון ד"ספק הרגיל וקרוב לודאי" - משום דכוונתו היא כנ"ל ששם (בגל) אינו ספק טוב לתלות בו בכלל.

וצלה"ב מדוע הסברא ד'ספק הרגיל וקרוב לודאי' מועילה רק לגבי דין הא', והרי בכולם יש ספק אכילה, ומדוע א"א להקל בכולם מחמת סברא זו? ובעיקר קשה בדין הג' שגם רש"י מחמיר בו, אע"פ שהוא בעצמו מיקל בדין הא', והיינו מטעם הנ"ל דספק הרגיל וכו', וא"כ מדוע אינו מועיל האי סברא גם בדין הג'? ומה שראיתי מתרצים בזה (בהו"ב הנ"ל וברשימת שיעורים ועוד), שתלוי בסוג החיות (תרנגול או עכבר כו') שבקצתם הרי אכילה הוא ספק הרגיל כו', ובקצתם הרי"ז רק ספק סתם, לכאור' אין בזה רמז בדברי אדה"ז.

גם צ"ע מה שבדין הב' (בסי' תלח) סתם ולא פירש מדוע סומכים שם על הפסיקות, ובפשטות ה"ה מטעם הסברא המבוארת בדין הג' והד' דחזקת בדוק כו', אמנם לכאור' אינו 'גלאטיק' כ"כ שסמך על סברא שעדיין לא הזכירה בפנים השו"ע?

ביאור פלוגתת רש"י והרמב"ם בהנ"ל

ג. ונראה לבאר הדברים בהקדים הסברה בפלוג' רש"י והרמב"ם בדין הא' והב' הנ"ל: שרש"י מיקל בשניהם והרמב"ם מחמיר בהם כנ"ל (משא"כ בדין הג' והד' ששניהם אזלי בשיטה א' כנ"ל):

דהנה כשנתבונן נראה, דיש הבדל יסודי בין דין הא' והב' לדין הג' והד', והוא: דבדין הא' והב' הרי הספק נולד מחמת ודאי חמץ שהגיע להבית, משא"כ בדין הג' והד'. דבדין הא' (רפת של בקר כו') הרי כתב אדה"ז דהוא גם במקרה שהי' שם ודאי חמץ קודם ל' יום (וראה במג"א שם, דבכל מקום 'סתם' הרי בודאי הי' שם חמץ במשך השנה קודם ל' יום). ובדין הב' הרי המדובר הוא בחתיכה של חמץ שנכנסה לתוך הבית. משא"כ בדין הג' והד' הרי הספק הוא מחמת חתיכה שהוא ספק חמץ שנכנס להבית.

ונראה דזהו הסברת שיטת הרמב"ם בדינים אלו: דבכל מקרה שהי' בבית ודאי חמץ אז לא יועילו כל הספיקות כו' להקל, דהרי היות שהי' כאן חמץ כבר נתקן דין בדק"ח, ודין זה אינו מסתלק מחמת ספיקות (או באו"א: היות והי' כאן ודאי חמץ, כבר בודאי נגרע איזה 'חזקה' של בדוק שהי' לבית זה, ושוב לא מועילים הספיקות מטעם הנ"ל).

ורק במקרה הג' והד' שמעולם לא נכנס להבית ודאי חמץ, אז כבר אפ"ל דבמצב שכבר בדק (ולכן הוה הבית ב'חזקת' בדוק) אוקמינהו חכמים על עיקר הדין שיש לסמוך על ספיקות (ספק א' בסד"ר, וס"ס בספד"א).

[ואולי שיטה זו של הרמב"ם קשורה עם שיטתו בפירוש המשנה (ט), (א) ד"אין חוששין וכו' - דלא כפירוש רש"י שם - דהמדובר הוא במקום שאין מכניסין בו חמץ; והיינו דהא דאין חוששין הוא מחמת זה דלא הי' שם שום חמץ ודאי כו'. ועצ"ע].

ד. ובשיטת רש"י נ"ל נקודת הביאור: דאה"נ דבמקרה הא' והב' יש 'חסרון' שהספק נולד מחמת ודאי חמץ שהגיע להבית, מ"מ יש בב' מקרים אלו גם 'מעלה' שאינו במקרה הג' והד': שאותו ודאי חמץ אפשר שמעולם לא הגיע למקום זה או לזמן זה שדנים עליו.

והיינו, דבדין הא' הרי הספק (הראשון) הוא, שאותו חמץ שהגיע לבית זה קודם ל' כבר נתעפש, וא"כ מעולם לא הגיע אותו חמץ ודאי ל'זמן' זה. ובדין הב' הרי הספק (הראשון) הוא שאותו חמץ שהגיע לבית זה, מעולם לא הגיע לחדר זה שדנים עליו. משא"כ במקרה הג' והד', הרי הספק חמץ בודאי הגיע לבית זה שדנים עליו, והספק (הראשון) הי' רק מה היתה אותה חתיכה, אבל בודאי הוא בתוך הבית עכשיו.

וי"ל, דלדעת רש"י הרי יסוד ההיתר בב' מקרים הראשונים הוא שהס"ס 'אומר' שלמקום זה (עכשיו) מעולם לא הגיע החמץ, ולכן ליכא בזה הדינים דברק"ח שעל הספק נתקנה.

ויסוד גדול להסברה זו הוא מזה שהגמרא (ח, א הנ"ל) כללה הדין דרפת של בקר כו' בתוך המקומות ש'אין מכניסין בהן חמץ', והרי לפרש"י אין טעם ההיתר ד'רפת' משום שלא הכניסו בו חמץ (כמו שאכן פירשו הרמב"ם)? ! אלא דלדברנו מבואר היטב, דאכן זהו יסוד ההיתר דהס"ס (גם) גבי רפת - שמסתכלים על המקום כאילו לא נכנס שם חמץ מעולם.

ביאור הדברים בפרטיות יותר: הטעם דמהני ס"ס בדינא ד'רפת' ביאר לנו אדה"ז שהוא מחמת הסברה ד'ספק הרגיל וקרוב לודאי'; והטעם דמקילים ב'ספק על' (שהוא יסוד ההיתר דהדין הב' הנ"ל דסי' תלח - ראה קו"א שם), ביאר רש"י (על הסוגיא בדף י'), ד'ספק ביאה' משוי ליה ס"ס; ונראה דב' סברות אלו (ספק הרגיל וקרוב לודאי; וספק ביאה) תוכנם חד הוא: שמבטלים היסוד להסתפק בכלל.

דהנה הסברה דספק הרגיל כו' כתבו התוס' (י, א ד"ה "ואת"ל") לבאר שמהני גם במקום דלא מהני הרבה ספיקות, והביאור בזה נ"ל, דהוא משום שספק כזה מבטל היסוד להסתפק בכלל (משא"כ שאר

הספיקות שבאים כאילו 'לפסוק' ו'לפשוט' הספק איסור שמסתפקים בו). ויסוד לזה הוא לשון רש"י (שם) "ספק אכילה מוציא מידי ספק השלכה". ועד"ז לשון אדה"ז הנ"ל (בענין רפת) "ספק אכילת בהמות מוציא מידי ספק חמץ". דפירושה בפשטות, שספק כזה אומר לנו לא להסתפק בכלל באם הי' כאן 'השלכה' וכיו"ב (ולכן הוה 'רפת' מקום שאין מכניסין בו חמץ, כנ"ל).

ועד"ז הוא יסוד הסוגיא והסברא ד'ספק ביאה': דאע"פ דספק טומאה ברה"י טמא, מ"מ כשיש ספק על עצם הביאה לשם, כבר נתבטל כאן השם ספק של 'ספק טומאה ברה"י', ולכן אפשר לטהרו בספק (אלא שאין בדיוק להסביר את זה תלוי בחילוק שיטות הראשונים בפלוג' ר"א וחכמים שם, ואכה"מ להכנס בזה. אבל יסוד הביאור הוא כמו שכתבנו - שהספק (טומאה ברה"י) גופא עומד בספק, ולכן יכולים לטהרו).

ה. ועפכה"ל יתבאר בטוב טעם ההבדל בין ארבעת הדינים לשיטת רש"י ואדה"ז: דהנה בדין הג' והד' לא שייכת כל הסברא דספק הרגיל וקרוב לודאי, דהרי במקרים אלו הרי היסוד להסתפק הוא בודאי לפנינו כאן עכשיו (וכנ"ל דהחתיכות של ספק נמצאים בודאי בהבית עכשיו), וא"כ לא שייכת כל הסברא דספק הרגיל וכו', שתוכנו הוא לבטל היסוד להסתפק כנ"ל באורך (ומתורץ השגת הגרעק"א על המג"א בדינים אלו. ואכ"מ).

ולכן בדינים אלו צריכים לסברא אחרת - שכבר בדק ולכן לא הטריחוהו וכו' (אלא שבדין הג' פליגי רש"י והטור באם אפשר להחשיבו בית שכבר נבדק או לא). וגם הרמב"ם מסכים עם סברא זו מחמת שמעולם לא הי' שם ודאי חמץ כנ"ל.

משא"כ בדין הא' והב', הרי מחד גיסא לא שייכת הסברא שאומרים בדין ג' וד' - שכבר נבדק - היות שהספק מגיע מודאי חמץ שהגיע בבית כנ"ל, ושלכן להרמב"ם א"א להקל בדין הא' והב' כנ"ל. אמנם לאידך גיסא יש צד אחר להקל - שמטילים בספק עצם הגעת הספק הראשון לכאן: בדין הא' מחמת הסברא דספק הרגיל וקרוב לודאי, ובדין הב' אפי' לא בעינן לזה, אלא מחמת היותו 'ספק ספיקא' באופן של ספק ביאה, והיינו שהספק הראשון הוא ספק על עצם ביאת החמץ לחדר זה. וכבר נתארכו הדברים ביותר ממסגרת גליון זה.



בדין שיכור אל יתפלל

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

עירובין סד, א: "אמר רבה בר רב הונא: שתוי אל יתפלל, ואם התפלל - תפלתו תפילה. שיכור אל יתפלל, ואם התפלל - תפלתו תועבה". ושואלת הגמרא: "היכי דמי שתוי והיכי דמי שיכור, [ומסיק:] שתוי - כל שיכול לדבר לפני המלך, שיכור - כל שאינו יכול לדבר לפני המלך". ע"כ.

ובתוס' שם ד"ה "שיכור" כתב וז"ל: "ולא יצא, כיון שאינו יכול לדבר לפני המלך וכו'". ר"ל, דמלבד דתפלתו תועבה, ג"כ לא יצא. והטעם על זה, הוא משום דאינו יכול לדבר לפני המלך. וחזינן מתוס', דהא דאינו יכול לדבר בפני המלך, אינו רק שיעור מהו שיכור, כ"א שזה הסיבה למה שיכור אל יתפלל ותפלתו תועבה. ופשוט.

ברמב"ם פ"ד מהלכות תפלה הלכה יז כתב וז"ל: "שכור אל יתפלל מפני שאין לו כוונה, ואם התפלל - תפלתו תועבה, לפיכך חוזר ומתפלל כשיתרוקן משכרותו. . אי זה שיכור: זה שאינו יכול לדבר לפני המלך כו'". ע"כ.

מדברי הרמב"ם משמע דהא דשכור אינו יוצא בתפלתו, הוא משום שתפלתו תועבה, ומפני שאין לו כוונה, ולא משום "דאינו יכול לדבר לפני המלך". והא "דאינו יכול לדבר לפני המלך" הוא שיעור על שכרות, דהחילוק בין שתוי לשיכור הוא בהבחנה זו, אם יכול לדבר לפני המלך או לא, אבל אינו הטעם דמשו"ה צריכין לחזור ולהתפלל, ומשמע מדבריו שלא כהתוס'.

והנה יש להבין בדברי הרמב"ם מ"ש "לפיכך חוזר ומתפלל כשיתרוקן משכרותו". דמזה שכתב "לפיכך", מוכרח דקאי על מ"ש לפנ"ז "ואם התפלל תפלתו תועבה". ר"ל, דמאחר דתפלתו תועבה, משו"ה צריך לחזור ולהתפלל, משמע דאי לאו דתפלתו תועבה, לא הי' צריך לחזור ולהתפלל. וצ"ע, דהרמב"ם שם בפ"ד הל' טו כתב וז"ל: "כוונת הלב כיצד: כל תפילה שאינה בכוונה - אינה תפלה, ואם התפלל בלא כוונה - חוזר ומתפלל בכוונה". ע"כ. היינו דשיטת הרמב"ם היא, דתפלה בלא כוונה לא נקראת תפלה כלל, וכאילו לא התפלל, ובמילא צריך להתפלל בכוונה עוה"פ, דמה שהתפלל בלא כוונה - לא הועיל כלום.

ולפ"ז צ"ע בדברי הרמב"ם בהלכה יז, דמאחר דשיכור אל יתפלל "מפני שאין לו כוונה", הרי אם התפלל לא הוי תפלתו תפלה, וצריך לחזור ולהתפלל בכוונה כמ"ש לעיל. וא"כ למה הוצרך לזה שתפלתו תועבה כדי לחייבו לחזור ולהתפלל, הרי בלא"ה מאחר שהתפלל בלא כוונה - צריך לחזור ולהתפלל?

ואפ"ל בהקדים מה שהביא ההגהות מיימוני' שם בהל' תפלה בשם התוס', דבכל הני שמעתתא (מ"ש הרמב"ם דמצא דעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל, וכן מ"ש לענין שתוי אל יתפלל וכו') אין אנו נזהרין בזמן הזה, דבלא"ה אין אנו מכוונים כל כך בתפלה. מיהו בשיכור שתפלתו תועבה צריך ליזהר כדלקמן בעמוד ע"כ. ענין זה מובא בשם ה'מרדכי' בב"י סי' צח, ובב"ח שם מביא את הב"י בקצת שינויים מדברי הב"י עצמו, ועכ"פ איך שהוא הבין בדברי הב"י, שמעצמם אינם מוכנים כ"כ, וכתב שם הב"ח וז"ל (אחר שהעתיק הב"י): "משמע דאשיכור קאמר שאין אנו נזהרין, ואפשר דעפי"ז נתפשט בין השיכורים דאין מקפידים ומתפללים בשיכרותם, כסבורין דבזה"ז יצאו ידי חובתם, ואפילו לכתחילה אין צריכין להזהר", וע"ז השיג הב"ח וכתב "וחלילה וחס וכו'".

והנה מדברי הב"י בעצמו משמע, דמפרש ה'מרדכי' דר"ל דיש חלוק בזה"ז בין שיכור לשתוי, דכיון שאין מכוונים, אז שתוי יכול להתפלל, אבל על שיכור מסיים כלשון הגה"מ.

וה'דרכי משה' הביא בשם המרדכי: "דאף בזמן הזה שאין אנו מכוונים בתפילה ובק"ש, אפילו הכי שיכור ושתוי אל יתפלל וכו'". ע"כ. הרי דהד"מ הבין בהמרדכי דשתוי ושיכור אל יתפללו, והא דבזה"ז אין מכוונין לא משנה כלום.

והנה אדמוה"ז בסי' צט סעי' ד, כשהביא הדין של שיכור ושתוי, כתב: "ואף בעל פה אין לחוש כ"כ עכשיו מלהתפלל כשהוא שתוי אם יעבור זמן תפלה עד שיפיג יינו, כיון שעכשיו אין מכוונים כ"כ בתפילה. אבל שכור לגמרי שאינו יכול לדבר לפני המלך, צריך ליזהר אף עכשיו, כיון שתפלתו תועבה וכאילו עובד ע"ז, וצריך לחזור ולהתפלל". הרי מפורש, דאדמוה"ז מחלק גם בזה"ז בין שתוי ושיכור, ומחייב השיכור לחזור להתפלל גם בזה"ז.

והנה גם בדברי אדמוה"ז יש לדייק מ"ש: "כיון שתפלתו תועבה וכאילו ע"ז וצריך לחזור ולהתפלל". דמשמע מדבריו, דטעם החיוב לחזור ולהתפלל, הוא משום דתפלתו תועבה, ולא משום דאין לו

כוונה. ובשלמא לעיל בסעי' א כשהביא אדמוה"ז עיקר הדין דשיכור אל תפלל, וכתב בסגנון זה: "ואם עבר והתפלל תפלתו תועבה וכאילו עע"ז וכו'", ומסיק: "וצריך הוא לחזור ולהתפלל וכו'", - עדיין אינו מוכרח דזהו הטעם שלכן יחזור ויתפלל. אבל בסעי' ד מביא זה כטעם מדוע אע"פ שאין מכוונין כ"כ בתפילה, "כיון שתפלתו תועבה וכו'", ומסיק: "וצריך לחזור ולהתפלל", משמע ברור שזהו הטעם שלכן צריך להתפלל שוב.

ואפ"ל בכוונת אדמוה"ז, דכד דייקנין בלשון המרדכי והמחבר (סי' צח) ואדמוה"ז (סי' צח-צט), דכתבו דעכשיו אין מכוונין כל כך בתפלה (לבד ה'דרכי משה' שהעתיק המרדכי בלי המילים "כל כך"), ר"ל דודאי מכוונים גם עכשיו, אבל בדרגא פחותה ממה שהיו מכוונים פעם. ודרגא זו שאנו מכוונים סגי לשתי, ובמילא יכול הוא להתפלל, משום דדרגתו בכוונה שייכת לדרגא של עכשיו.

וא"כ, ישנה הו"א דגם דרגתו של שיכור תתעלה לפ"ז ויהא מותר להתפלל, וע"ז כתב, דכיון דתפלתו תועבה, והוה כאילו עוע"ז, מש"ה צריך לחזור ולהתפלל, אבל מצד כוונה בעלמא אולי ה' שייך עכ"פ בדיעבד שתהא תפלתו תפלה, וע"ז כתב דמאחר שהיא תועבה אאפ"ל שיוצא בתפלה זו.

ובזה יתורץ גם דיוק אחר בדברי אדמוה"ז - למה חזר על ענין זה דכאילו עע"ז בסעי' ד, דהרי מקור דברי אדמוה"ז נסמן שם בשם הט"ז, והט"ז כתב רק משום דתפלתו תועבה, ואבוהון דכולהו הוא המרדכי, והוא גם כתב רק משום תועבה, וא"כ למה הוסיף אדמוה"ז ענין עע"ז. ובפרט שכבר כתב בסעי' א באריכות אודות ענין עע"ז. ולפי הנ"ל אפ"ל, דמש"ה הדגיש אדמוה"ז ענין עוע"ז בסעי' ד, כדי שלא נאמר שסיבת התועבה היא מפני שאין לו כוונה, דאילו היתה זו סיבת התועבה, ה' אפ"ל דעכשיו לא נקרא תועבה, ומשו"ה הדגיש אדמוה"ז שסיבת התועבה היא משום דהוה כאילו עע"ז, ומאחר שתפלתו תועבה צריך לחזור ולהתפלל.

ולפ"ז אפ"ל בדעת הרמב"ם ג"כ, דמש"ה כתב לפיכך על "תפלתו תועבה", דאילו משום כוונה, ה' אפשר לומר דעכשיו שאין מכוונין כ"כ בתפלה, או עכ"פ בזמן שיהי' ככה (אפילו אם בזמן הרמב"ם לא הי' כן), יהי' שיכור מותר להתפלל, מש"ה כתב ה"לפיכך" על "תועבה", וזה אינו תלוי בכוונה, וא"כ אינו תלוי בזמנים שונים ולפי כוונת האנשים דזמנים שונים.

אבל ביאור זה לא א"ש בהרמב"ם, דהרי הרמב"ם כתב בהלכה יז דשיכור אל יתפלל "מפני שאין לו כוונה", ומשמע מזה דאין לו כוונה כלל, וא"כ אפילו בזמן שאין כוונה כ"כ, מ"מ בודאי יש איזה דרגא של כוונה, וא"כ עדיין קשה למה צריך הרמב"ם להביא הא דתועבה, דהרי צריך לחזור ולהתפלל משום דאין לו כוונה.

והנה בדברי הרמב"ם יש לעיין שכתב "מפני שאין לו כוונה", דהו"ל לכתוב "מפני שא"א שיהא לו כוונה" וכדומה, ומה זה שכתב "מפני שאין לו כוונה", ואולי כשיעמוד הרבה יהא לו כוונה, או עכ"פ יהא לו קצת כוונה, ואיך כתב הרמב"ם בהחלט "מפני שאין לו כוונה".

וכשהצטתי הדברים לפני הרה"ג ר' עזרא שוחט, ר"י אור אלחנן חב"ד בקאליפארניא, אמר, שאולי כוונת הרמב"ם בהא, לא דא"א להיות לו כוונה, כ"א שמצבו הוא כזה שאין כוונתו נקראת כוונה. והיינו שמצבו של שכרות מפקיע ממנו כוונתו. ואולי שמשו"ז הוא תועבה, דמצבו של שכרות גורם שיהי' מופקע מכוונה, ומצבו הוא מצב של תועבה. ונמצא דמ"ש הרמב"ם "מפני שאין לו כוונה, ואם התפלל תפלתו תועבה", הוא משום דמצב השכרות הוא מה שעושה "שאין לו כוונה ואם מתפלל תפלתו תועבה", ומשו"ה מסיק "לפיכך חוזר ומתפלל", דמשום שהיא תועבה, משו"ה כוונתו אינה כוונה, ומשו"ה חוזר ומתפלל.

ולפ"ז א"ש לשון הרמב"ם "שאין לו כוונה", משום דאין הפירוש דקשה לו לכוון או דכמעט אין לו כוונה בפועל, דאולי שייך שיהא לו כוונה בפועל, רק דאפילו כשיש לו כוונה אינה כוונה, דהגברא מופקע מכוונה. היינו דאינו חסרון בחפצא של הכוונה, רק בהגברא המכוון, ד"אין לו כוונה", דהכוונה שיש לו כאילו אינה מתייחסת אליו. ומשו"ה כתב הרמב"ם לשון זו, ודוק.

ולפ"ז נמצא דיש חילוק בין שיטת הרמב"ם ושיטת אדמוה"ז, דלשיטת הרמב"ם התועבה של שכרות והא דשיכור אין לו כוונה הם מטעם אחד; ולפי מה שביארנו בדברי אדמוה"ז, ענין תועבה של שכרות אינו תלוי בכוונה, כ"א בהא דשיכור הוא כאילו עושה"ז. ודוק.

והנה לפי מ"ש בדעת הרמב"ם, דהא דאין לו כוונה אינו נוגע לכוונה בפועל, רק דהגברא אינו שייך לכוונה ומשו"ה תפלתו תועבה, א"כ צריכין לומר שזה לא יתאים עם הא דפסק הרמ"א ב'דרכי משה' וז"ל: "ואף אם הוא שיכור מעט ולא יכול לדבר לפני המלך בלא סידור אשר לפניו, מ"מ אם יודע בעצמו שיוכל להעזר ע"י הסדור המראה לו מה

שיאמר, נראה דאין לחוש בדבר". ע"כ. וכן פסק בשו"ע. - דלהרמב"ם הוא לא מפני מה שיכול לדבר לפני המלך או לא, דהרי הוא מופקע מכוונה. וא"כ מה יועיל לו הסידור.

וזה יתאים גם עם מה שכתבנו לעיל דלהרמב"ם "אינו יכול לדבר" הוא רק שיעור בשכרות, ולא סיבה לתפלתו תועבה. וא"כ מה שיכול לדבר באמצעות הסידור, אינו פוחת משיעור שכרות שלו, ובודאי אל תפלל אפילו מתוך הסידור. ולפי דברי התוס' שהבאנו לעיל דאינו יכול לדבר אינו שיעור, כ"א הסיבה לתועבה, א"כ אם יכול לדבר ע"י סידור שוב אינו תועבה, וא"כ א"ש דברי הרמ"א. ואולי בזה תלוי פלוגתת אדמוה"ז והרמב"ם, דהא בהא תליא, דאם אומרים כאדמוה"ז דהתועבה היא משום עו"ז, אולי הסיבה לזה היא מפני שאינו יכול לדבר לפני המלך, והוה כמו מרידה בה' שמורד במלך בדברו אליו כשאינו יכול. ונמצא שזה שאינו יכול לדבר היא הסיבה לתפלתו תועבה כדעת התוס' בעירובין הנ"ל, ובמילא א"ש שיטת הרמ"א. ואם אומרים כהרמב"ם דהתועבה היא משום דאין לו כוונה, אז צריכין לומר דאינו יכול לדבר לפני המלך היא רק שיעור בשכרות, וא"כ לא מהני מה שיכול לדבר ע"י סידור כמ"ש.



אבל בחיוב הסיבה

הת' שמואל וולבובסקי
תלמיד בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' תעב בדיני הסיבה, לכאור' תמוה סדר הדברים שכתב ההלכות דבס"ג כתב: "מי שהוא אבל אפי' על אביו ואמו חייב להסב, ואינו רשאי למנוע מלהסב מחמת האבילות. . (ס"ד) אבל אם לא נהג אבילות כלל קוה"פ. . נוהגין שלא להסב בליל פסח, לפי שחושבין הסיבה זו כדברים שבצינעה. . ומ"מ יכול ללבוש הקיטל ששובשין בשעת עשיית הסדר, שבגד זה הוא בגד מתים, ולובשין אותו להכניע הלב שלא תזוז דעתו מחמת השמחה והחירות שעושין בליל זה". ובס"ה: "וחייב האבל בהלל שבלילה זה, אף שאין נוהגין לקרות הלל בבית האבל, מ"מ הלל זה חובה הוא".

ורק אחר כל זה ממשיך בס"ו: "אע"פ שבכל השנה טוב למעט בכלים נאים זכר לחורבן, מ"מ בליל פסח טוב להרבות בכלים נאים. . זכר לחירות. . (ס"ז) ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות,

כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים, לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים".

דלכ' צע"ג, דלפני שכ' חיוב ההסיבה בכלל, כתב דין ההסיבה באבל מתי חייב בה, וע"פ פשוט מקומו הוא רק בס"י ואילך, שכותב שם מי החייב ופטור בהסיבה. ועוד, ששינה בזה מהח"י (מקורו של אדה"ז) שהביא דין זה על דין ההסיבה בשו"ע, ולא מלפני כן. ובמג"א וט"ז הביאוהו על הדין דנשים פטורות מהסיבה. ועוד, שכ' בס"ה הדין דאבל חייב בהלל דלא שייך לכאן כלל. ולכ' קשה בכפליים, דע"פ פשוט, הדין דס"ו להרבות בכלים נאים על השלחן, הלא הוא המשך של סעי' א-ב "יהי' שולחנו ערוך וכו'", ומהו שמפסיק כאן לכתוב דיני אבל.

ולהעיר מקו' עד"ז, בלקו"ש חכ"א (ע' 280) וחי"ט (ע' 38) בנוגע לחיוב ת"ת, דהרמב"ם ושו"ע אדה"ז כתבו תחלה הפטור "אע"פ שהקטן פטור מכל המצוות...", ורק אח"כ החיוב לגדול, ועיי"ש ביאורו. ומובן שאינו שייך לכאן.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



תשובה להנ"ל

הרב אפרים פישל אסטער

נו"נ בישיבה

אולי י"ל בתי' קושיא הנ"ל, דהנה המג"א כ' הדין דאבל לא יסב בסק"ה על מ"ש בשו"ע "אשה אינה צריכה הסיבה", דע"ז קאי המג"א וכתב: "אבל תוך י"ב חודש אינו צריך הסיבה". ובפשטות צ"ב דלא דמיא גדר הפטור באבל ואשה: פטור ההסיבה באבל הוא מצד החיוב אבילות דרמיא עליו; ואשה אי"צ הסיבה, הרי טעמא דמילתא הוא מצד גדר הסיבה, משום דאין דרך הנשים להסב (ע"י בזה בב"י ועוד. ובבהגר"א דהשמיט המחבר "בפני בעלה") ועוד צ"ב בל' "אבל אינו צריך הסיבה", לכ' מצד חיוב האבילות חייב שלא להסב.

ולכאורה נראה מזה, דזה דאבל אינו מיסב, אין זה מחמת חיוב האבילות, אלא דמפני מצב אבילותם אין דרכם להסב דרך חירות. וזהו שהביאו המג"א כאן על הדין דאשה א"צ הסיבה, דהטעם הוא מפני שאין דרכה להסב, כנ"ל. ולכן כ' אבל אינו צריך הסיבה, ולא די

איסור בדבר מצד החיוב אבילות. (וכמבואר בח"י דאחר שבעה אין שום איסור להסב מצד האבילות). ועד"ז בדברי הט"ז בסק"ג (ומקור הדין בב"ח), דהביאו בקשר לדינו של הראב"י דבזה"ז אי"צ להסב, דטעמא דראב"י דשיבה כדרכה הוי ג"כ דרך חירות, ואין דרך להסב, וא"כ אף אנו דנוהגין להסב, מ"מ אבל שמצד אבילות אין דרכו להסב, הדר דינא דשיבה הוי דרך חירות.

אמנם הח"י בסק"ה לא ס"ל כן, וכ' דלא מצינו שום איסור בזה מצד אבילות (וכנ"ל), ומוסיף: "ואי משום דנראה דרך חירות ושררה, מה בכך, כיון שהוא זכר לנס". והנה דברי הח"י מוסבים על עצם חיוב ההסיבה שכ' המחבר "ויכין מקום מושבם שישב בהסיבה דרך חירות", ומבואר מדבריו, דהבין דהב"ח והמג"א וט"ז דס"ל דאבל אינו מיסב - הוא מחמת חיוב האבילות שעליו, דמצד חיוב האבילות מופקע הוא מעצם חיוב הסיבה (ודלא כשנ"ת בדברי המג"א וט"ז דמצד מצב האבילות אין בדרכו להסב), - ולכן תמה, דמנין לנו להחמיר בזה מצד האבילות. אלא שצ"ב במה שהוסיף בזה הח"י, דגם מה שנראה דרך חירות, "מה בכך, כיון שהוא זכר לנס". ולכ' אינו מובן מה מת' בזה, דסו"ס ה"ז נראה דרך חירות.

ואולי י"ל, דס"ל להח"י ביסוד חיוב הסיבה - דהוא משום זכר לחירות, דהוא ככל זכר שעושין לנס וכיו"ב. ואין עצם החיוב להסב דרך חרות, דדרך חרות אינו אלא אופן קיומו של החיוב דזכר לחירות, ומכיון שיסוד החיוב הוא "זכר לנס", ע"כ חייב בזה האבל ג"כ, דמדוע יופקע מלעשות זכר לנס כשלא מצינו להדיא בפוסקים לאסור להסב דרך חירות (משא"כ א"נ דיסוד חיוב הסיבה הוא זה עצמו שייסב דרך חירות, ואינו רק אופן קיומו בלבד, אז היה מקום לחדש דאסור לאבל, מכיון שיסוד חיובו - דרך חירות - סותר לדין האבילות שעליו).

ודאתינן להכי י"ל, דאדה"ז לא הא ולא הא ס"ל, אלא שיטה אחרת לו בזה:

דהנה בס"ו כ' אדה"ז: "טוב להרבות בכלים נאים. . . זכר לחירות". וממשיך בס"ז (ביאור המחבר): "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות. . . לפי שבכל דור ודור חייב האדם להראות את עצמו כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים". וע"פ פשוט צ"ע, דהרי הם ב' דינים נפרדים, וכפי שביאר אדה"ז בעצמו - דכלים נאים הוא חיובא דזכר לחירות, משא"כ הסיבה הוא חיובא דדרך חירות (וכנ"ל דלא דמיא אהדדי).

והביאור בזה (הדברים דלקמן מבוארים ביתר ביאור ובהירות בקובץ מגדל אור להרה"ג רע"ב שוחט ע' רכ ואילך, עיי"ש ויונעם לך), דס"ל לאדה"ז ד'זכר לחירות' ו'דרך חירות' הוא חד דינא, דהזכר לחירות עצמו מחייב שיהי' בדרך חירות, ואי"ז אופן וקיום החיוב גרידא.

והסבר הדבר, דחלוק האי זכר בעצם משאר זכר דעלמא - שהוא זכר לדבר שבעבר, משא"כ יסוד החיוב להתנהגות באופן של חירות הכא, הוא מה דחייב אדם להראות א"ע כאילו הוא עתה יוצא משעבוד מצרים, והיינו חיוב להרגיש ולראות א"ע שיוצא עתה ממצרים (יעוין היטב בלקו"ש ח"ב, שיחה לפסח). ובזה נכללו ב' פרטים: זכר לחירות - היינו זכר ליציאת מצרים דאז, שהרי יציאה זו היא הסיבה שהוא בן חורין עתה, ולזה שיוצא ממצרים עתה; ודרך חירות - שהוא מצד ההרגש שיוצא ממצרים עתה. ובזה מובן מה שכ' אדה"ז ס"ז כהמשך לס"ו, דביסודם הם חד דינא של לראות עצמו שיוצא עתה ממצרים (ואין להאריך כאן יותר, ועי' במגד"א שם).

ועפ"י י"ל, דבאבל דמצד מצבו והרגישו אין דרכו להסב, וכנ"ל דזהו כוונת המג"א והט"ז דס"ל דאי"צ להסב, מ"מ מכיון שהטעם שאין דרכו להסב הוא מצב והרגש האבילות, הרי מכיון שחייב לראות ולהרגיש כאילו יוצא עתה ממצרים, ה"ז עצמו אוסרו להמנע מלהסב, דאיכא עליו חיובא להרגיש במצב של חירות ולהסיח דעתו ממצב האבילות, ובמצב של חירות בודאי שדרכו להסב.

ומובן עפ"י אריכות ל' אדה"ז בס"ג: "אבל . . . חייב להסב ואינו רשאי למנוע מלהסב מחמת האבילות". דע"פ פשוט תמוה, אם חיובא רמיא עליו, בודאי שאסור למנוע א"ע מלקיימו? אלא דתרת' אשמועינן אדה"ז: (א) דמצד הל' אבילות אין שום איסור להסב, וע"כ רמיא חיובא עליו (וכנ"ל מהח"י דלא מצינו בפוסקים חיוב אבילות בזה). (ב) דגם מצד דרכו של האבל, דמצד מצבו אינו מיסב (וכנ"ל בפ"י דברי המג"א וט"ז), מ"מ החיוב להרגיש במצב של כאילו יצא עתה ממצרים אוסרתו להרגיש במצב של אבילות ולהמנע מלהסב.

ועפכ"ז אולי י"ל דלכן הביא אדה"ז קודם החיוב להסב באבל: דתוכן דין הסיבה באבל הוא, שהמצב וההרגש שמונעו מלהרגיש שיוצא עתה ממצרים צריך להסיח דעתו מזה, ואסור למנוע עצמו מלהסב משו"ז, מכיון דרמיא חיובא עליו לראות עצמו שיוצא ממצרים דדין זה הוא יסוד דין הסיבה וחיובה העיקרי לשיטת אדה"ז, כמשנ"ת דכל דין הסיבה הוא מצד ההרגש שיוצא עתה ממצרים. ובסגנון אחר:

קודם מביא אדה"ז השלילה, דבליל זה מושלל הרגש של אבילות, ושייך דין זה לכל אדם שצריך להסיח דעתו מהרגש שסותר לדרך חירות (כאבילות). ואח"כ מביא החיוב, היינו פרטי החיובים שמחוייב לעשותם, הסיבה, כלים נאים וכו' שהוא ההתנהגות של מי שיוצא עתה ממצרים.

ודאתינן להכי, אאפ"ל יתירה מזו, דחיוב זה לראות עצמו כאילו יוצא עתה ממצרים, מכיון שזהו ההרגש והמצב שבו צ"ל האדם, א"כ מי שחסר אצלו הרגש זה מצד הרגש האבילות או שום הרגש אחר, ליכא כאן חפצא של חירות, ופרטי הדברים שמתנהג בהם בדרך חירות כיוצא ממצרים הם התנהגות בלבד, דהחיובים להתנהג בדרך חירות שעליו - הם פרטי החיובים שמחוייבים בו מצד החפצא של חירות, ואדם זה שאינו בהרגש של חירות - חסר אצלו העיקר. ולכן הביא קודם אדה"ז דין אבל (וכל כיו"ב), דמבאר בזה דגם אבל שייך לעצם החפצא דחירות והכלל שממנו באים חיובי לילה זה. וכו' גם דחייב בהלל, כיון דמבאר כאן דגם אבל שייך לחיובי לילה זה. ועצ"ע.



"כי הוינן בי ריש גלותא הכי עבדינן"

הת' מנחם מענדל בלאו
תלמיד בישיבה

בפסחים קג, א איתא: "רב יעקב בר אבא איקלע לבי רבא, חזי' דברין בפה"ג אכסא קמא והדר בריך אכסא דברכתא ואישתי. א"ל: למה לך כולי האי, הא בריך לן מר חדא זימנא? א"ל: כי הוינן בי ריש גלותא הכי עבדינן. א"ל: תינח בי ריש גלותא דהכי עבדינן דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן, הכא הא מנח כסא קמן ודעתן עלוי'".

ופירש רשב"ם: "לא הוה ידעיתו אי משקו לכו תו בתר כסא קמא אי לא, וכי ברכתו אקמא לא הוה דעתייכו אכסא אחרינא, והוה לי' כל חד כתחילת סעודתו, ומשום הכי בעיתו למיהדר וברוכי".

ובתוס' ד"ה "לא הוה ידעיתו אי משקו", מביא פירש הרשב"ם ומקשה: "ולפירושו משמע שהיו מברכין נמי תוך הסעודה, וקשה דהא משמע שהיו עושין בי ריש גלותא כרבא דברין אכסא קמא ואכסא דברכתא ולא על כל כסא. וזהו דוחק לומר שלא היו שותים בבי ריש גלותא יין באמצע הסעודה. לכך נראה לפרש שלא היו מברכין תוך

הסעודה כי היו יודעים שיתנו להם יין כל צרכן, אבל בבהמ"ז לא הי' כוס כי אם למברך, והיו מסתפקים אם יגיע להם לשותת ממנו¹.

ונמצא מפירוש התוס', דבבי ריש גלותא הי' אחד המברך לכולם, ורק שהיו מסתפקים אם יגיע להם יין מכוסו (ולכן אינו נפטר בברכתא דכסא קמא), ואם אכן הגיע להם יין מכוסו - היו מברכים בפה"ג.

ולכאורה צ"ע: א) דבפשטות בבי ריש גלותא, הי' הריש גלותא המברך², ואצלו לא הי' היסח הדעת מיין של ברהמ"ז, וא"כ לפירוש התוס' שהיו כולם שומעים ויוצאים ממנו ברהמ"ז, ממה נפשך אם שמע רבא איך שהריש גלותא בעצמו מברך בפה"ג על כוסו א"כ איך קיבל תשובת ר' יעקב בר אבא בשתיקה, הלוא הי' לו להשיב שהריש גלותא בעצמו הי' מברך בפה"ג, ואצלו אינו שייך הטעם דלא ידעיתו.

(1) דא"ג: ע"פ הנהגה זו של תוס' שהי' מנהג לחלק להמסובין לשותת מכסא דברכתא, אפשר לבאר גמרא נוספת בסוגייתנו: דהנהגה ב"פ קג, ב איתא: "אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי בסעודה, וקאי עלייהו רב אחא בריה דרבא. אמימר בריך על כל כסא וכסא, ומר זוטרא בריך אכסא קמא וכסא בתרא, רב אשי בריך אכסא קמא ותו לא בריך. אמר לה רב אחא בר רבא" אנן כמאן נעביד". ע"כ. והנהגה שלשה אלו אכלו ביחד ורק המזמן צריך לברך על הכוס, וא"כ איך ראה רב אחא שלשה הנהגות שונות, הלוא מר זוטרא בריך אכסא קמא ואכסא בתרא, ורב אשי לא התכבד לברך ולכן לא בריך אכסא דברכתא? [הגם דבטח רב אשי סובר דא"צ לברך אכסא דברכתא, וכמו שאומר "לית הלכתא כתלמידי דרב", מ"מ קודם למה שאמר זאת איך ראה רב אחא דמצד הנהגתו דרב אשי סובר דא"צ לברך אכסא דברכתא?] וע"פ דברי התוס' יש לתרץ, דמשום דמנהגם היתה לחלק יין להמסובין לשותת מכסא דברכתא, א"כ אע"ג דלאו דוקא דרב אשי בעצמו בריך על הכוס, מ"מ ראה רב אחא איך ששתה מכסא דברכתא ולא בריך עליו.

(2) וכפשטות הלשון בברכות נ, א (מועתק לקמן עם פירש"י): "וניפקו בברכתא דריש גלותא" וגם ברש"י (שם): "וכי הדר מזמן ריש גלותא" (ולא כתב "וכי הדר מזמנין בבי ריש גלותא", אלא "וכי הדר מזמן ריש גלותא").

והעירני ידידי הת' יהושע לוסטגי ש', שלכאורה יש להביא עוד רא' דבבי ריש גלותא הי' הריש גלותא בעצמו המברך, דהנהגה התוס' ב"פ ק, ב ד"ה "לאו לעקירת" כתב: שבזמנא היו להם שולחנות קטנים, שכל אחד אוכל על שולחנו ובסוף הסעודה היו מסלקים את השולחן מלפני כולם ולא מלפני המברך. ע"כ תוכן דברי התוס'. והנה בברכות מב, א איתא: "רבא ורבי זירא איקלעו לבי ריש גלותא, לבתר דסליקו תכא מקמייהו שדרו ל' ריסתנא מבי ריש גלותא, רבא אכיל ור"ז לא אכיל. א"ל (ר"ז לרבא) לא סבר לה מר סלק אסור מלאכול? א"ל אנא אתכא דריש גלותא סמכינן. ולכאורה משמע מזה שלא סילקו את השולחן מלפני הריש גלותא, כי הוא הי' המברך. (ובזה אולי אפשר לדחות דברי ה'גר דוד' הובא ב'אוצר מפרשי התלמוד', עיי"ש).

ואם הריש גלותא לא בירך בפה"ג, ורק הם ברכו בפה"ג כשהי' מגיע להם לשתות מכוסו, הלוא הי' לו לרבא להבין מעצמו שבאמת אין צריכין לברך בפה"ג (דהריש גלותא בעצמו לא בירך בפה"ג), ורק הם היו צריכים לברך מטעם "דלא ידעיתו אי משקו", וא"כ מה הי' הקס"ד של רבא?

ואם נניח שמצד ריבוי האנשים שהיו מתקבצים בבי ריש גלותא לא הי' אפשר לשמוע מה הי' הריש גלותא אומר, א"כ א"א לצאת ידי חובתן מבהמ"ז דהריש גלותא, וא"כ היו צריכין לזמן לעצמם³, ואם כך הי' המנהג - שמצד רוב העם שהיו מתקבצים שמה, היו כמה קבוצות מזמנים, נמצא דיש סיכוי גדול שיקבל יין, ואע"ג דאינו בטוח שיקבל, מ"מ למה לי' להסיח דעתו מלשתות מכסא דברכתא?

(ב) לכאורה יש גמרא מפורשת בברכות (נ, א), שרבא בעצמו מגיד שהסדר בבי ריש גלותא הוא שכל שלשה ושלשה היו מזמנין לעצמם, ודלא כמו שמשמע מתוס' שאחד הי' מברך לכולם.

דהנה בברכות (שם) איתא: "אמר רבא: כי אכלינן ריפתא בי ריש גלותא מברכינן (ברהמ"ז) שלשה שלשה, [ומק'] וליברכו עשרה עשרה? [ותר'] שמע ריש גלותא ואיקפיד ("אם היו מזמנין י' י' הי' צריך המברך להגביה קולו וישמע ריש גלותא, ויחרה לו שאנו עושין חבורה לעצמינו בפרהסיא" - רש"י), [ושוב מק'] וניפקו בברכתא דריש גלותא? [ותר'] אידי דאושי כולי עלמא לא שמעי⁴.

ולולי דברי התוס' הי' לכאורה אפשר לפרש ע"פ הגמרא בברכות בטוב טעם הס"ד דרבא ללמוד מריש גלותא ותשובת רב יעקב בר אבא:

דהס"ד של רבא הי' כיון שזוכר "דכי הוינן בי ריש גלותא הכי עבדינן" [דאע"ג שקיבלו יין באמצע הסעודה ולא היו מברכין עליו. מ"מ כשהגיע לברהמ"ז, המברך בהזימון שלהם הי' מברך בפה"ג

(3) כדמוכח מברכות דף נ, ב: "אידי דאושי כו"ע לא שמעי", ולהלכה בשו"ע או"ח סי' קצג.

(4) אע"ג דמפקי נפשייהו מידי זימון של הזכרת השם, וכי הדר מזמן ריש גלותא בהזכרת השם לאו אינהו נפקי בי' - כדאמר רבה תוספאה דאין זימון למפרע, אפ"ה ניחא להו בהכי, משום דאושי כולי עלמא שהיו שם מסובין רבים ואין קול המברך נשמע. רש"י.

אכסא דברכתא, ומזה רצה רבא ללמוד שצריכים לברך בפה"ג אכסא דברכתא]. וע"ז מתרץ לו ר' יעקב בר אבא, "תינח בי ריש גלותא דהכי עבדינן, דספק מייתי לן ספק לא מייתי לן" [דבבי ריש גלותא לאו דוקא שיספיקו יין לכל שלשה ושלשה המברכים לעצמם, ובפרט כדי שלא ירגיש בזה הריש גלותא ויקפיד. ולכן - אומר לו רב יעקב בר אבא - כשאכן הי' לך יין על ברהמ"ז בבי ריש גלותא צריכים לברך עליו, משום דכששתה כסא קמא לאו אדעת' הי'] "אבל הכא הא מנח כסא קמן" [ולא הסיח דעתו ממנו, ולכן אין לו לברך עליו].

ומובנת שפיר הקס"ד של רבא, ומה משיב לו רב יעקב בר אבא.

ואפשר דג' התוס' "לא ידעיתו אי משקו לכו" נוסה יותר להדרך שפירשו [ואע"ג דאפשר לפרשו ג"כ דהספק הוא אם יביאו לך כוס אחר (וכמו שאכן מפרשו הרשב"ם, אע"ג דגם גירסתו הי' "לא הוי ידעיתו אי משקו"), מ"מ פשטות הלשון הוא כמו שמפרשו התוס']. אבל בהגמ' הגי' היא ספק מייתי לן, והי' אפשר לפרשו בטו"ט כהנ"ל. ודברי התוס' צריכים עיון⁵.



חסידות

מראה מקום למאמר

הרב אהרן ברקוביץ
ירושלים, אה"ק

בד"ה בלילה ההוא דפורים תש"כ (שיצא לאור זה עתה מחדש על ידי ועד הנחות בלה"ק) בתחלתו מובא פירוש הבעש"ט עה"פ "הוי'

(5) בה'נר דוד' (מובא ב'אוצר מפרשי התלמוד') רצה לתרץ, שהטעם שא"א להביא רא' מהמברך שבירך בפה"ג, הוא משום דהמברך עצמו לא ידע שיכבדו אותו לברך, וא"כ גם הוא הסיח דעתו מכסא דברכתא. ולכאורה צ"ע בדבריו, דהא משמע דהריש גלותא בעצמו הי' מברך (עיי' בהערה 2). ואפילו אם יש ליישב ולומר דאכן היו מכבדים אנשים שונים לברך, מ"מ עדיין קשה בדברי התוס' - הגמ' בברכות שרבא אומר שהיו מזמנים שלשה שלשה.

צלך, דכשם שהצל עושה מה שהאדם עושה, כך כביכול הוי' צלך, שלפי אופן הנהגת האדם למטה מתנהגים עמו מלמעלה".

ומצויין במ"מ: "הובא בקדושת לוי (להרה"צ וכו' מבאָרדיטשוב) פ' בשלח (לט, ג. מ, סע"ב). וראה גם לקו"ת בלק עד, ג".

וכן הוא בכמה מקומות בלקו"ש (ראה בהנסמן בכתר שם טוב (הוצאת תשנ"ט) בהוספות סימן עח).

ויש להעיר שענין זה מובא כבר בספרי הקדמונים - ראה לדוגמא: של"ה (ל, א. שכא, א). עבודת הקודש ח"ב פ"ד. נפש החיים שער א פ"ז, ושם:

"ובמדרש אמר לו הקב"ה למשה כו', וכן אמר דוד, ה' צלך על יד ימינך, מהו ה' צלך, כצלך, מה צלך אם אתה משחק לו הוא משחק לך, ואם אתה בוכה לו הוא בוכה כנגדך, ואם אתה מראה לו פנים זעומות או מסוכרות אף הוא נותן לך כך, אף הקב"ה צלך, כשם שאתה הווה עמו כך הוא הווה עמך, עד כאן".



חילוק הדרגות בעבד כנעני [גליון]

הת' יוסף יצחק סאסקינד

שליח בישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש, דעטראייט משיגען

בגליון האחרון - תתנה (עמ' 53), העיר הרי"מ וואלבערג על מש"כ בד"ה "ואלה המשפטים" תשי"ד בקשר לדרגות השונות בעבד כנעני, שיש דרגא ברשע וטוב לו שכבר עשה תשובה, ומ"מ עדיין הוא בגדר רשע וטוב לו, מכיון שהוא עלול לחטוא. והקשה ע"ז, דלכאורה אם אדם זה עשה תשובה, א"כ מהו החילוק בינו להבינוני?

וביאר בדרך אפשר, שהחילוק ביניהם הוא בדרגת היראת שמים, שהבינוני מצד מצבו עכשיו - מצד היראת שמים שלו, א"א לו לעשות עבירה, ואפי' לא להרהר לעשותה. והרשע וטוב לו, אף שהחליט בהחלטה גמורה שלא יעשה העבירה, מ"מ מצד מצבו (כיראת שמים) יצטרך למלחמה, ועלול שלא הוא יהיה המנצח, וא"כ עדיין הוא שייך לחטוא.

ויש להעיר שהביאור לשאלה זו נמצא מפורש בביאורי כ"ק אדמו"ר על התניא כדלקמן:

להלן נקודת הביאור כפי שהיא בלקוטי פירושים הנדפס עם "מראי מקומות הגהות והערות קצרות" של כ"ק אדמו"ר על התניא, פרק יב ד"ה "אלא שבדבר איסור אינו עולה דעתו לעשות האיסור בפועל ממש ח"ו": "ממ"ש כאן שהבינוני לא זו בלבד שאינו עושה איסור בפועל ממש, אלא גם "אינו עולה בדעתו לעשות האיסור", מוכח, שגם אם בעבר היו לו עבירות, ה"ה עתה במצב שלא נשאר שום רושם מהעבירות, כי אילו הי' נשאר איזה רושם, הרי, מצד זה ש"עבירה גוררת עבירה" הי' עולה בדעתו לעשות איסור, אלא שהי' מתגבר כו' שלא לעשות האיסור (לקו"ב חלק שני עמוד ר"כ). "עכ"ל.

הרי מפורש לנו החילוק שבין הרשע וטוב לו בדרגא העליונה להבינוני: הרשע וטוב לו, אף שעשה תשובה, מ"מ עדיין נשאר אצלו רושם מהחטא, ורושם זה פועל עליו (מצד הענין דעבירה גוררת עבירה) שיעלה על דעתו לעבור עבירה בפועל. ולכן אינו נקרא בינוני, דבינוני הוא זה שאינו עולה בדעתו אפילו לעבור איסור, ואדם זה אף אם לפועל יתגבר על עצמו שלא לעבור, מ"מ עלה בדעתו לעבור, ומשום זה אינו נקרא בינוני. ראה עוד בלקו"ב שם בארוכה. וכן בלקו"פ על לקוטי אמרים פרקים יא ויב, ועיין ג"כ במאמר ד"ה "באתי לגני" דשנת תשי"ב אות ב. ודו"ק.



רמב"ם

טעם איסור היציאה לחו"ל

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

ברמב"ם הלכות מלכים פרק ה' הלכה ט': "אסור לצאת מארץ-ישראל לחוצה לארץ לעולם. . לשכון בחו"ל אסור אלא-אם-כן חזק שם הרעב. . ואף-על-פי שמותר לצאת - אינה מידת חסידות, שהרי מחלון וכליון שני גדולי הדור היו, ומפני צרה גדולה יצאו ונתחייבו כלייה למקום".

מקור הדברים הוא במסכת בבא בתרא צא, א: "וכן היה רשב"י אומר: אלימלך, מכלון וכליון, גדולי הדור היו ופרנסי הדור היו, ומפני

מה נענשו? מפני שיצאו מארץ [ישראל] לחו"ל כו". ועד"ז איתא בתוספתא ע"ז פרק ה: "וכן היה ר"ש אומר אלימלך מגדולי הדור היה ומפרנסי הציבור כו". וגם רש"י בפירושו לרות (א, א) כתב: "עשיר גדול היה ופרנס הדור".

ויש לתמוה (על עיקרי השינויים הצביע הת' שמריהו שי' בוטמן בהערה"ת לוד גליון סו (י"ג תמוז תש"ס) עמ' 53-54) הן על לשונו של הרמב"ם, והן על השינויים שבין שאר המקורות:

(א) אמאי* השמיט הרמב"ם את אבי המשפחה "אלימלך"?

(ב) מדוע הזכיר הרמב"ם רק את היות מכלון וכליון "שני גדולי הדור", והשמיט את היותם "פרנסי הדור" (שנזכר בגמרא)?

[אגב: 1) סדר התוארים בגמרא מובן: תחילה גדלות רוחנית, ואח"כ גדלות גשמית - וע"ד מארז"ל "תורה וגדולה במקום אחד".

2) צע"ג וחידוש גדול הוא לתרץ שהרמב"ם לומד שהתואר "גדולי הדור" מתייחס לשלשתם, ואילו "פרנסי הדור" מתייחס בעיקר לאלימלך, שבחיו היה הוא הבעה"ב והעשיר העיקרי (ובניו טפלים אליו), שהרי בגמרא נזכרו בחדא מחתא.

3) ברמב"ם לעם (מהדורת מוסד הרב קוק, עמ' שעז הערה מג) כתב לפרש דברי הרמב"ם "גדולי הדור היו" - "פרנסי הדור היו". אבל, במחכ"ת, זה אינו, שהרי הגמרא מכתירה אותם בשני תוארים: "גדולי הדור" ובנוסף לכך בוא"ו המוסיף - בחינת מוסיף על הראשונים - "ופרנסי הדור", ולא שייך לפרשם שהיינו הך.

(שוב מצאתי ב'עיון יעקב' (על הע"י) ובחדושי הגאונים (נדפס בגליון הע"י שם) שאכן דייקו בכפל התוארים "גדולי הדור" ו"פרנסי הדור", שהם שני תוארים שונים דווקא!)]

ג) בתוספתא כתוב שאלימלך הוא מגדולי הדור ומפרנסי הציבור - ולא גדול ופרנס בה"א הידיעה, כלומר אינו הראש וראשון - דלא כבש"ס!

ד) רש"י כותב עשיר גדול ופרנס הדור, ומשמיט היות אלימלך גדול הדור!

(* ראה גם 'ערוך השלחן העתיד', הל' מלכים סי' עד סט"ז. המערכת.

(ה) התוספתא ורש"י אינם מתייחסים למחלון וכליון כלל!

והנראה בזה - ובהקדים: בספר 'עינים למשפט' (ב"ב שם) הביא לתרץ תמיהה הראשונה - השמטת הרמב"ם "אלימלך" - שבספר 'פאת השלחן' סי' א ביאר זאת, שהרמב"ם מסיים "שנתחייבו כליה למקום, שזה שייך רק בבניו (של אלימלך), עיין שם.

ולפי תירוץ זה - של בעל פאה"ש - אפשר ליישב מדוע השמיט הרמב"ם היותם של מכלון וכליון "פרנסי הדור", מכיון שאין עובדה זו נוגעת לצורך ההלכה שהביא הרמב"ם (בספרו שענינו הוא "הלכות הלכות").

הרמב"ם רוצה להדגיש "שאע"פ שמותר לצאת - אינה מידת חסידות", ולזה נוגע שהם היו "גדולי הדור", ולא פרנסים או עשירים, ומשום זה נענשו, ומזה ראייה להלכה זו. (ולש"ס י"ל בדוחק (ע"ד הדרוש עכ"פ), שזה גופא שהיו פרנסי הדור הוא רא"י על חסידותם היתירה, וע"ד שמצינו ברבי תורה וגדולה במק"א. או צדיק וטוב לו כו'). משא"כ התוספתא עוסקת באיסור היציאה מא"י בכלל, ומכיון שאלימלך הוא ראש המשפחה, ובו היה הדבר תלוי, כמו שמפורש בקרא וילך איש וגו', לכן מודגש חלקו "אלימלך מגדולי הדור ומפרנסי הצבור, ועל שיצא לחו"ל מת הוא ובניו ברעב, והיו כל ישראל קיימין על אדמתן כו'".

אבל מכיון שבגמרא מפורש שגם מכלון וכליון גדולי הדור היו ופרנסי הדור, שוב אין הוא גדול הדור ופרנס היחידי, אלא הוא אחד מכמה (השאר) - מגדולי ופרנסי כו'. (ובדוחק י"ל, שמכיון שסו"ס יצא, הרי איגלאי מילתא שא"א לומר שהוא גדול הדור (בה"א הידיעה), אלא רק מגדולי הדור כו').

עפ"ז מובן שרש"י - שכתב פירושו בפשוטו של מקרא - מפרש הרי תיבות הפסוק "וילך איש", ולכן מתייחס רק לאלימלך, ובתואריו גופא רק "עשיר גדול ופרנס הדור", כי רש"י מדגיש בעיקר את אי עשיית צדקה (ולא כ"כ) על האיסור דהיציאה מא"י - וכלשונו: "שהיתה עינו צרה בעניים הבאים לדוחקו לכך נענש" - ולזה נוגע עשירותו, ובפשט שהיה גם מנהיג ציבור ("ופרנס הדור"). [ואולי בפשט"מ הכוונה ב"פרנס הדור" הוא גם לגדול הדור, המפרנס ברוחניות.



הלכה ומנהג

הזמנת גוים העומדים להתגייר לביתו ביו"ט

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבסרג

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

ביצה כא, ב: "אמר רב יהושע בן לוי: מזמנין את הנכרי בשבת, ואין מזמנין את הנכרי ביו"ט, גזירה שמא ירבה בשבילו כו".

עיי' בשו"ע או"ח סי' תקיב סעי' א, שדוקא להזמין סתם עכו"ם אסור, אבל לעבדו ושפחתו בביתו וכן שליח השלוח לו, וכן עכו"ם הבא מאליו, אין שום איסור. והמקור לזה הוא הרא"ש ביצה שם וז"ל: "אם נשלח שליח נכרי לישראל ביו"ט, מותר להאכילו ביו"ט, וכן נוהגין באשכנז, שיש להם עבדים ושפחות נכרים. דלא אסר ריב"ל אלא לזמן את הנכרי, שהוא חפץ ביקרו ומרבה לו מנות, וחייש שמא יבשל קדרה לבדה, שלא היה מבשל בה אם לא בשביל הנכרי, דאי לא הרבה בשביל הנכרי אלא בקדירה שהוא מבשל בה, ליכא חשש איסור, והא ליכא למיחש בעבדים ושפחות שבבית ישראל". ע"כ.

וכן עיי' דברי אדמה"ז סעי' ב: "וכן נכרי שבא מאליו לבית הישראל שלא הזמינו כלל, וכן שליח שנשתלח אליו, מותר להאכילו עמו, ואין חוששין שמא ירבה בשבילו אלא כשמזמינו לביתו שהוא רוצה לכבדו, בד"א כשהישראל נותן לו לאכול בלי שום הזמנה והפצרה, אבל אסור להפציר בו שיאכל אצלו אפי' כבר בישל ותיקן כל צרכי סעודתו, דכיון שהוא מפציר בו ורוצה לכבדו, יש לחוש שמא יבשל עוד קדרה אחרת בשבילו". ע"כ.

והנה עיי' שם בהסוגיא: "מרימר ומר זוטרא כי הוה מקלע להו נכרי ביו"ט, אמרו ליה: אי ניחא לך במאי דטריחא לן - מוטב, ואי לא - טרחא יתירא אדעתא דידך לא טרחינן".

והנה הרמב"ם בפרק א' מהל' יו"ט סי"ג כותב: "אבל אם בא הגוי מאליו, אוכל עמהן כו", שהוא סובר שהאמירה של מרימר ומר זוטרא אינה מעלה ומורידה בהיתר הדבר. והרב המגיד כותב שהרמב"ם דקדק כן ממ"ש בהגמרא "אין מזמנין את הנכרי", ולא אמרו אין מאכילין את הנכרי, משמע שלא אסרו אלא כשמזמינין אותו, אבל בבא מאליו אין

לחוש. אבל הרשב"א וכן הטור סוברים שהאמירה מעכבת, כדמשמע ממרימר ומר זוטרא. עיין כל זה בהטור וב"י.

מהמחבר מוכח שהאמירה אינה מעכבת, ועיין בהט"ז ס"ק ד: "וע"כ נ"ל דמרימר ומר זוטרא אמרו כן דרך פיוס להעכו"ם, שלא ירע לו על שאינו מבשל בשבילו, לפי שלפי דת תורתנו אין לנו להטריח בשבילו, וא"כ אין באמירה זה תועלת לדינא, ע"כ לא זכרו הרמב"ם". ע"כ.

והנה אחרי הקדמה זו יש לדון בדבר הנוגע לכמה שלוחים ואנשים פרטיים, והוא הזמנת אנשים העומדים להתגייר לסעודת יו"ט, ודבר זה נוגע ביחוד לאותם שלוחים העושים סדרים כלליים בפסח.

והנה אע"פ שמהשו"ע ואדמה"ז, מוכח שהאמירה של מרימר ומר זוטרא - "אי ניחא לך במאי דטריח לך" - אינה מעלה ומורידה, לכאורה כל זה הוא במקרה שהעכו"ם בא מאליו. אבל במקרה שמזמין עכו"ם העומד להתגייר לשולחנו ביו"ט, כדי לחנכו במצות היום, אפשר שיש מקום להקל לומר שזה לא נקרא שמזמינו כדי ליקרו (לשון הטור) או לכבדו, כיון דכל כוונתו בהזמנה זו היא לחנכו. ולכאורה אם יש מקום להקל בזה שמותר להזמינו, בוודאי עדיין המארח צריך להודיע המעומד לגירות, שלפי דת תורתנו אין לנו להטריח בשבילו, וכדברי הט"ז.

ואינו דומה לעבדו ושפחתו, שלא מצינו שצריך להודיעם זה, שמכיון שהם עבדים שלו אין שום חשש שהוא רוצה לכבדם. משא"כ כשמזמין עכו"ם העומד להתגייר, אע"פ שעיקר כוונתו היא כדי לחנכם, מ"מ על פי פשטות יש לחוש שמא ירבה בשבילו. וע"כ צריך לומר לו שאם יסתפק במה שהוא (המארח) הכין לביתו טוב, משום שבאופן אחר אי אפשר לו להזמינו.

והנה דבר זה הוא קולא גדולה, ומסתפינא לומר דבר זה למעשה. וגם זה הוא רק במקום שמודיע המועמד לגירות כל הנ"ל, אבל במקום שלא נוח לו להודיעו זה (וכנראה שזהו ברוב המקרים), לא מצאתי שום היתר להזמינו.

ובפרט שבזמנינו יש הרבה יהודים שהן שותפין לנשואי תערובת ר"ל, ויש מקרב השלוחים שהם (ואני בתוכם) רואים הצורך להזמין הזוג לשולחנינו לחג, כדי לקרבם, ובוודאי אי אפשר להודיעם כל הנ"ל, שזה וודאי ירחקם. הנה בשבת אין שום שאלה בזה, אבל ביו"ט

איני יודע שום היתר, וכמו כן בהסדרים הציבוריים, צריך שאלת חכם כדי לידע איך להתנהג.



הידור מצוה בדבר הסמוי מן העין

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

כשיש לאדם שני חפצי מצוה לפניו, שבמראה חיצוני הם זהים ושונים בתכלית, אך באחד מהם יש איזה הידור שאין בשני, ולמשל תפילין שנכתבו ע"י סופר שהקפיד ללכת למקוה קודם כתיבת השם, או שכתבם עם הכוונות המבוארות בכתבי הקבלה, או למשל ציצית שנעשו עם צמר מראשית הגז וכדו', או חפץ מארץ ישראל, ובדומה לזה - אחד מהחפצים הי' שייך לאיזה צדיק או אדמו"ר. - האם יש חיוב להדר אחרי החפץ עם יתרון כזה או לא.

והנה יש לדון בשאלה זו מכמה פנים, ונתחיל שיש מחלוקת הראשונים אם בכלל שייך הידור מצוה בדברים שאינם נראים כלל. דהנה בתוס' מנחות דף לב, ב ד"ה "הא" כתבו וז"ל: "ואמר ר"ת דס"ת בעי שרטוט משום זה א-לי ואנוהו, אבל תפילין דמכוסין בעור לא בעי שרטוט, דלא שייך בהן נוי". ע"כ.

וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהל' תפילין הי"ב: "הלמ"מ שאין כותבין ס"ת ולא מזוזה אלא בשרטוט, אבל תפילין אינן צריכין שרטוט לפי שהם מחופין".

וכן הוא ברש"י יומא (ע, א) גבי קריאת הפרשה של הכה"ג ביוהכ"פ, ואח"כ כל או"א מביא ספר תורה מביתו וקורא בו כדי להראות חזותו לרבים. ופרש"י: "להראות נוי של ס"ת, ותפארת בעלי" שטרח להתנאות במצוה, שנאמר זה א-לי ואנוהו התנאה וכו'". ע"כ.

הרי מבואר, שדין הידור מצוה הנלמד מקרא "ואנוהו", הוא רק באופן שנראה הנוי, אבל בדבר מכוסה לא שייך נוי. ולכן בתפילין שהן מכוסין בעור, ממילא לא שייך בהן דין הידור.

(1) דיש מהדרין אחר ציצית מצמר זה. וכשהצטתי הדברים לפני הרה"ג וכו' רע"ב שוחט שליט"א, תיכף העיר לי מהא דמבואר בגמ' ברכות דף לט, ב "הואיל ואיתעביד בה מצוה חדא, נייעביד בה מצווה אחריתי". ועדיין צריך עיון, אם זהו מדין הידור.

לעומתם מדברי ה'מרדכי' סוף מגילה² לגבי ס"ת, דאם המעיל בצד אחד פשתן ובצד אחד משי, צריך להפך המשי לצד הספר ולגלול ע"כ. הרי שאת הצד הנאה צריך לתת לצד הס"ת, ואע"פ שבאופן זה לא ייראה הנוי לעין האדם. מוכח מדברי ה'מרדכי', דאדרבה ענין הידור שייך גם (ואולי בדוקא - כדלקמן) בדבר מכוסה.

ועפ"ז אפשר להסביר מה שנראה כמחלוקת המחבר והרמ"א בהל' תפילין: דבסי' לב בתחלתו כתב הטור דתפילין א"צ שרטוט, וממשיך וז"ל: "ומי שאינו יודע ליישב השיטה בלא שרטוט, טוב הוא שישרטט ליישר הכתב". ע"כ. וכ' הב"י דכ"ה ב'מרדכי' ומטעם "זה א-לי ואנוהו".

ובשלחנו סי' לב סעי' ד' בהגה"ה כתב הרמ"א וז"ל: "ומצוה ליפותן מבחוץ ומבפנים". ע"כ. והוא מדברי המרדכי. וכתבו האחרונים³: דמטעם זה השמיט המחבר שם דין זה, דס"ל להמחבר כשיטת ר"ת - דלא שייך הידור בדבר המכוסה. והרמ"א ס"ל כאמור כהמרדכי - דכן שייך התנאה בדבר המכוסה.

ועוד יש לפרש עפ"ז⁴ - הא דפסק המחבר באו"ח הל' לולב סי' תרמח דבאתרוג רק מחוטמו ואילך - דהיינו ממקום שמתחיל לשפוע עד הפיטמא - פוסל חזזית וכל שינוי מראה בכל שהוא. וכ' המג"א שם ס"ק יח: "שינוי מראה - דוקא כשנראה להדיא לרוב בנ"א". ע"כ. והוא מהמבי"ט. ומדברי המבי"ט ברור דפסול דחזזית הוא דוקא במה שנראה לכל אדם אחר שאינו הדר, ע"ש.

ועפ"י מה שבארנו בדעת המחבר יובן שיטתו בזה, דחיוב ופסול דהדר הוא דוקא בדבר הנראה.

ועפ"ז מתרץ בשו"ת 'בנין שלמה' קושי' על הגמ' בשבת דף קלג, ב בענין הידור מצוה. דשם בגמ' כתוב התנאה לפניו במצוות, עשה לפניו סוכה נאה, ולולב נאה, ושופר נאה, ציצית נאה, ס"ת נאה, וכתוב בו לשמו וכו'. והקשה בשו"ת 'בנין שלמה' או"ח סי' ו בשם חכם א', מדוע לא נאמר גם תפילין נאים. ומתרץ עפ"י דברינו לעיל, דהיות

(2) הובאה בשד"ח כללים מערכת ז כלל יב - וכן כמה מהספרים דלקמן.

(3) 'פתח הדביר' ועוד, מובא בשד"ח שם.

(4) ראי' זו מביא ה'משנת יעבץ' הל' לולב סי' סו בתחלתו.

שהציווי להתנאות אינו אלא במקום שנראה לרבים, והוא כבוד להקב"ה, וזה לא שייך בתפילין של יד שעליהם נאמר והי' לך לאות ולא לאחרים, לכן לא שייך בזה דין ואנוהו⁵.

והנה אף דבאמת בגמ' שבת שם לא מובא תפילין נאה, אך במכילתא בשלח (טו, ב) כן מובא, דז"ל שם: "תניא זה א-לי ואנוהו וכו', ר"י אומר: וכי אפשר להנוות קונו, אלא התנאה לפניו במצות, אעשה לולב נאה, סוכה נאה, ציצית נאה, תפילין נאה. ר"י בן דורמסקיא אומר: אעשה לפניו מקדש נאה".

ולולי דמסתפינא הו' אמינא דמחלוקת הראשונים והפוסקים הנ"ל - אי שייך הידור מצוה בדבר שאין רואים, תלוי' בהמקור של ואנוהו, דמהגמ' שבת דאינו מביא המשל דתפילין נאים - מוכח דאינו שייך הידור אלא בדבר הנראה לעין, וכן דעת רש"י, ר"ת והרמב"ם.

משא"כ להמכילתא, דכן מביא ההידור דתפילין נאים - מוכח דס"ל דכן שייך הידור בדבר המכוסה⁶.

וכן ס"ל להמרדכי והרמ"א, וכ"ה שיטת בעל 'מנחת אהרן' - מובא בשד"ח שם - שאדרבה זה א-לי ואנוהו שייך דוקא בדבר המכוסה, ולכן דקדקו חז"ל בלשונם ואמרו התנאה לפניו במצוות, לומר לנו שנוי המצוה תלוי במה שהוא נוי לפניו ית' ולא להתנאות בעיני הבריות.

ועפ"י מה שבארנו, נוכל לומר דנדו"ד שיש איזה הידור סמוי בהחפץ של מצוה - תלוי הוא בהמחלוקת שלפנינו אם יש הידור מצוה במה שאינו נראה לרבים:

דלהראשונים והפוסקים כמו רש"י ר"ת והמחבר, דס"ל דאין הידור מצוה בזה, א"כ בחפץ הזהה לחלוטין ורק יש איזה הידור שאינו נראה - אינו מחוייב להדר אחריו.

(5) ובשד"ח שם מביא מס' 'משבית מלחמה', דגם במקוואות לא נאמר דין זה, כי דוקא במצוות התלויות במראה עין האדם כטלית לולב וסוכה וכיוצ"ב, אבל במקוואות לא שייך זה, והכל תלוי בטהרה. וע"ש בשד"ח דמקשה עליהם מכת הרמ"א והמרדכי שהבאנו לעיל.

(6) ואולי ס"ל להמכילתא דעיקר ענין תפילין הוא השל-ראש, דכתוב ב' "וראו כל עמי הארץ", ובהם שפיר נראים לרבים, ושפיר שייך הידור, ועצ"ע.

משא"כ להמרדכי והרמ"א, דס"ל דיש חיוב דהתנאה גם בדברים שאינם נראים לרבים, אולי מחוייב להדר ולחזר אחר החפץ עם ההידור הסמוי מן העין⁷.

ב. והנה יש עוד דרך לגשת לסוגיא זו, והיא מיוסדת ע"ז שהרמב"ם בכל ספריו אינו מביא הדרשה דזה א-לי ואנוהו - התנאה לפניו במצוות. אבל בכמה מקומות מביא ענין דומה לזה - והוא בהל' ס"ת פ"ז הל' ד, וז"ל: "כותב כתיבה מתוקנת נאה ביותר". ע"כ. וכן בהל' לולב פ"ז הל' ו כותב וז"ל: "מצוה מן המובחר לאגוד לולב והדס וערבה ולעשותן שלשתן אגודה אחת". ע"כ.

וכן הוא בהל' בית הבחירה פ"א הל' יא: "ומצוה מן המובחר לחזק הבנין ולהגביהו כפי כח הציבור, שנאמר ולרומם וכו', ומפארין אותו ומייפין כפי כחן אם יכולין לטוח אותו בזהב ולהגדיל במעשין, ה"ז מצוה".

ובס' 'משנת יעבץ'⁸ מאריך לבסס יסוד, דלשיטת הרמב"ם יסוד הדין דהידור הוא רק במעשה וקיום המצוה, דהיינו כתיבת הס"ת, דצ"ל בכתיבה מתוקנת נאה ביותר. וכן באגוד הלולב שההידור הוא לאגוד, היינו שמעשה המצוה של נטילת לולב יהי' בהידור, שהלולב הדס וערבה יהיו שלשתן אגודה אחת בשעת מעשה וקיום המצוה של נטילת לולב. אבל אין דין הידור מצוה שעצם הלולב יהי' נאה, והסוכה תהא נאה, ושיהא שופר נאה, כיון שאין בזה הידור במעשה וקיום המצוה.

וכ"ה בהל' ביהב"ח דמבואר מלשונו דהמצוה מן המובחר הוא לחזק את הבנין, שההידור הוא בבנין המקדש, שע"ז מקיים המצוה "ועשו לי מקדש".

אשר לכן לפי ביאור זה ברמב"ם יוצא, דעכ"פ לשיטת הרמב"ם אין ענין נוי במצוה אלא בשעת קיום מעשה המצוה, ואין ענין בסוכה

(7) וא' מהנפק"מ יהי' עפ"י המבואר בפ' הגמ' ב"ק דף ט' - הידור מצוה עד שליש דלכמה שיטות צריך להוסיף בדמים להדר במצוה, וראה מש"כ בהגליון דש"פ כי תשא בהרחבה בזה.

(8) להגר"ב זולטי, הל' לולב סי' ס"ז, ולהעיר שביאורו ברמב"ם לכאן אינו מתאים עם המבואר על הלכות אלו ברמב"ם בלקו"ש חכ"ז (ויקרא ב' הערה 27), דמקשה על ה"עין משפט" שמסמן לדברי רמב"ם אלו (חוץ מביהב"ח), וכ"ק אדמו"ר מקשה על כ"א מהציונים, דלכאן אינם שייכים להכלל דואנוהו, ע"ש. ולכן קיצרתי בדבריו.

"נאה" או לולב "נאה", דהרי הרמב"ם אינו מביא ענין זה בספריו להלכה, רק העיקר הוא עשיית וקיום מעשה המצוה. ועאכ"כ ובמכש"כ שאין הידור במה שאינו נראה.

ומצאתי שביסוד זה מחולקים ה'חלקת יואב' וה'אבני נזר': דה'חלקת יואב' (בהקדמה לח"א) ס"ל, דלענין אגד לולב שאמרו בגמרא שזהו מטעם זה א-לי ואנוהו, ענינו הוא משום נוי והידור המצוה, דכשלוקחם מאוגדים הם יפים יותר, ולכן הוכיח במכתבו להאבנ"ז דשייך הידור אף בדבר שאינו נראה, שהוא מכוסה שהרי אין האגד נראה.

אך באבנ"ז או"ח ח"ב סי' תלג אות א-ג חולק עליו, וכותב וז"ל: "אך באמת ענין ואנוהו דלולב אינו משום נוי במראה כלל, דרש"י כתב דחובה לאגדו בקשר גמור משום ואנוהו, ומה נוי יש בקשר יותר מבעניבה או מאגודה של ירק, אלא החובה הוא לאחוז הג' מינים לכתחילה כאחת שתהי' לקיחה אחת".

נמצא שחולקים ביסוד זה - אי חיובא דהדר הוא בעצם החפץ, או במעשה וקיום המצוות. ולפי"ז יהי' תלוי אם יש הידור בדבר מכוסה, דאי נימא דהוא בעצם החפץ, שפיר יש הידור בדבר מכוסה. משא"כ אי הוי חיובא דהידור רק במעשה וקיום המצוות, אין הידור בדבר המכוסה כלל.

ואחרון חביב, לפי ביאור כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"כ חנוכה אות ג' ואילך, דתלוי בעיקר דין הידור אם זה דין בהגברא או בהחפצא, ובהערה 14 שם מסביר דענין מהדרין מוסב על הגברא, ומצוה מן המוכתר הוא בהחפצא דהמצוות. וכן בהמבואר בלקו"ש חכ"ז ויקרא ב' שהמעשה של הגברא יהי' באופן של התנאה לפניו, אין חשוב כ"כ דבר המכוסה. משא"כ בהמצוות שהעיקר הוא בהחפצא, בזה שפיר י"ל דיש הידור אף בדבר המכוסה. ועוד יש לעיין בזה.



אמירת קדיש בין קריא"ת לשמו"ע במנחת שבת

הת' יוסף יצחק שי' קנלסקי
תלמיד בשיבה

איתא במ"א (סי רצב סק"ב): "וא"א קדיש על התורה, שאין כאן במה להפסיק בין קדיש זה לקדיש שקודם י"ח". וכן פסק אדמה"ז

בשולחנו (סי' רצב ס"ד). ולפי"ז נראה שאומרים הקדיש בסמיכות ממש לתפילת לחש, והיינו לאחר הכנסת הס"ת להיכל, וא"צ להתחיל אמירתו בסמיכות לקריאת. ולפי"ז צריך להבין מה שכתוב בספר המנהגים: "מנהגינו להתחיל לומר ח"ק קרוב לסוף הגלילה, למחר בהגלילה ואמירת יהללו והכניסה לארון, ולהאריך במתינות באמירת הח"ק, באופן שיסיימו הח"ק אחר הכניסה, ועכ"פ להסמיכו להתפלה ככל האפשר".

ויש לבאר סיבת מנהגינו, דהנה איתא במ"א (הנ"ל) בהמשך דבריו וז"ל: "וכ"כ בליקוטי פרדס שהקדיש שלפני י"ח קאי אקריא', ואע"פ שמפסיקין בין הקריא' לקדיש עד שיגלול ס"ת, לא חשיב הפסק, דסיומא אריכת' היא עכ"ל. וכ"כ הלבוש". ע"כ לשון המ"א. וז"ל הלבוש: "אבל בשבת במנחה שאין מפסיקין באשרי בין הקריאה להקדיש שלפני העמוד, אין צריך לומר קדיש על הס"ת, כי הקדיש שלפני העמוד עלה קאי, ולא רצו לאמרה על הבימה מיד אחר הקריאה מטעם שכתבתי בסימן רצב (לענין תענית בה"ב, ושם נאמר) שהקדיש שראוי להיות על קריאת ס"ת, אומרים אותו לפני העמוד מיד אחר הכנסת ס"ת (והיינו בתענית ציבור במנחה, שהשלישי הוא המפטר מננין הקרואים, ועד שגומר ברכת ההפטרה גוללין הס"ת ומכניסין אותה להיכל) כדי להתפלל מיד אחר הקדיש". עכ"ל.

והנה מלשון הפרדס נתחדש כאן ענין חדש, שהקדיש קאי לא רק על התפילה (כפשטות לשון אדמוה"ז), אלא גם על הקריאה. ולפי"ז לכאור' אפשר ליישב מנהגינו שמשדלים להסמיך הקדיש גם להקריאה, ולכן מתחילין הקדיש בסמיכות להקריאה, ולא אחר ההכנסה להיכל.

אלא שכבר הקשה על מנהגנו בשו"ת דברי נחמי' (סי' יט, לר"נ מדוברונא, חתן בנו של אדמוה"ז), שמפשטות לשון המ"א (הנ"ל) משמע שגם לפי המובא מהפרדס - שקאי גם על הקריאה בתחילה, אין אומרים קדיש על התורה. וכן כתב ב'ליקוטי פרדס' וכו'. היינו שכמו שמראשית דבריו מוכח שאומרים רק בסמיכות לתפילה (כי הוא שייך רק להתפילה), כמו"כ מוכח גם מהליקוטי פרדס. ומוסיף להקשות על מנהג הנ"ל: שהאדה"ז בשולחנו לא הביא כלל את סיום דברי המ"א, ומביא מהפרדס. וא"כ מוכח מפשטות דבריו שאומרים הקדיש רק [על] לפני התפילה. ואינו שייך לקריאת התורה. וא"כ צריך ביאור במנהגינו.

ואולי יש לבאר למה נוהגים להסמיך את הקדיש לקריאת, דכן מוכח מלשון אדה"ז בסידורו, דלכאורה יש לדייק בלשון אדה"ז שמובא

בסידור תו"א: "אחרי קרה"ת מתפללים ואומרים ח"ק קודם התפילה", שהי' צריך לכתוב: "לאחר קרה"ת אומרים ח"ק ומתפללים"? ומבאר בזה בקצוה"ש (סי' צא סו"ק ד) כי הוא סובר שאם כבר התפללו, ולאחרי התפילה קוראים בתורה, אז אחרי הקריאה צריך לומר קדיש, דהיינו שכוונת - והדגשת - אדה"ז בסידורו היא, שבמקרה ש"אחרי קרה"ת מתפללים", אזי צריך לומר "הקדיש" - של קרה"ת - (ולא מיד בסוף הקריאה כמו בב' וה' ושחרית דשבת, כ"א) "קודם התפילה". ומזה מוכח שבעצם ישנו חיוב לומר קדיש על קרה"ת מצד עצמה. ואלא שכאן, שאין כאן במה להפסיק, אין ברירה אלא צריך להסמיכו גם לתפילה. ומזה מחדש הקצוה"ש להלכה, שכשאין תפילה, רק קרה"ת, צריך לומר הקדיש אחר הקריאה.

ובביאור הדבר י"ל, שאדה"ז בסידורו נקט בדברי הפרדס ובדברי הלבוש - עוד הדגשה יתירה בהקשר של הקדיש לקרה"ת, יותר ממה שלמד ממנו המ"א: דלפי המ"א עיקר הלימוד מהפרדס הוא, לומר הקדיש לפני התפילה (שאפי' אם תרצה לומר שקאי גם על הקריאה, מ"מ העיקר הוא שצ"ל לפני התפילה ממש, כי הוא "סיומא אריכתא"). אבל אדה"ז למד מדברי הפרדס ובעיקר מדברי הלבוש, חידוש עיקרי - שבעצם צ"ל קדיש על קרה"ת מצד עצמה. (ורק שבמקרה שמתפללים, הרי הקדיש קאי גם על התפילה, ולכן צריך להסמיכו כדלעיל). ויש להוסיף בזה, שב'שער הכולל' (שם) מוכיח שעפ"י הקבלה הקדיש נקרא "איש"ר דאגדתא", כי הוא קאי על קרה"ת, ומזה באה ההדגשה שהקדיש צ"ל גם על הקרה"ת מצ"ע.

ובפרטיות יותר: מהליקוטי פרדס עצמו אינו מודגש כ"כ שהקדיש קאי על קרה"ת, משא"כ מלשון הלבוש, הרי מפורש בדבריו כן, שמוכיח כשער הכולל (פרק כט ס"ק ד). ולפי"ז וא"ל שהמ"א ואדה"ז בשולחנו (שכידוע סמך על המ"א), פוסקים בעיקר כהליקוטי פרדס, שעיקר הקדיש הוא בהסמכה לתפילה, ואי"צ להדגשה מיוחדת ששייך גם על הקרה"ת מצ"ע. משא"כ אדה"ז בסידורו קאי בעיקר כשיטת הלבוש על הקרה"ת, לפי שיטת המקובלים שישנה הדגשה מיוחדת לומר קדיש על הקריאה מצד עצמה.

א"כ יוצא: (1) שהמ"א ואדה"ז בשולחנו סוברים כהליקוטי פרדס - שעיקר הקדיש הוא בסמיכות לתפילה. (2) אדה"ז בסידורו - סובר כהלבוש - שישנה הדגשה מיוחדת לומר הח"ק אחרי קרה"ת.

ועפ"ז יש ליישב מנהגינו, דכיון שאדה"ז בסידורו מדגיש שהקדיש צ"ל גם על הקריאה מצד עצמה, לכן נוהגים להדגיש זה גם בפועל, ע"י שמתחילין הקדיש בסמיכות הכי אפשרית לקרה"ת.

ועוד ענין במנהג חב"ד שההכנסה להיכל היא לפני סיום הקדיש. והסיבה לזה, מבואר בקצוה"ח (שם), כדי שה'בעל-הגבה' לא יצטרך לעבור לפני המתפללים (כמ"ש בשולחן אדה"ז סי' קב סעי' ד) לאחר שיכניס הס"ת להיכל, באם הציבור כבר גמרו הקדיש והתחילו תפילת י"ח. ולכן מאריכין בקדיש כדי שיסיים ההכנסה בזמן. שמיד כשמגביהין הס"ת מתחילין קדיש, והס"ת נשאר על הבימה.

ולהעיר שבשער הכולל כתב המנהג באופן אחר: "הנהיג האדמו"ר בשבת במנחה תיכף אחר הקריאה בס"ת כשהש"ץ הולך להתיבה להתחיל קדיש, מגביהין הס"ת והש"ץ בבואו אל התיבה מתחיל מיד הקדיש, ובסיום הקדיש עומדים כל הציבור תיכף להתפלל לבד השמש והגולל מחזיקין הס"ת על הבימה [כדי שהמכניס הס"ת להיכל לא יצטרך לעבור על האיסור שאסור לעבור נגד המתפללים]".

ולפי"ז יוצא שגם באופן זה (א) המכניס אינו עובר לפני המתפללים. (ב) לא מפסיקים בין קדיש לתפילה. (ג) הקדיש הולך על שניהם.

אבל ע"ז שואל ה'קצות השולחן' על 'שער הכולל' (סי' צא), שלכאורה לפי"ז אין אומרים יהללו, כי מכניסים את הס"ת בחשאי, ולומר יהללו בין שמו"ע לחזרת הש"ץ אין מקומו. [ולהעיר שאכן בסידור תורה אור השמיט את ה"יהללו" במנחת שבת, אע"פ שמובא בשחרית של חול ושבת, וידוע שסידור אדה"ז עצמו שנרפס בחייו לא נמצא היום לברר על ידו].

ולכן אומר הקצות השולחן וז"ל: "שממתין עד שמגיע עם הס"ת אל ההיכל, ובעוד שפותח ההיכל ומכניס הס"ת ומעמידה על מקומה אז אומר החזק, והציבור יכולים אז לשמוע קדיש". וזה קרוב יותר למנהגינו שמכניסים הס"ת לפני התפילה.

ב. אבל עדיין צ"ב לפי מנהגינו מתי אומרים יהללו? כי אם הש"ץ אומר חצי קדיש קרוב לסוף הגלילה - היינו לפני שמסיימים הגלילה, הנה יש לעיין מתי יאמרו הקהל יהללו, שהרי צריך לשמוע את כל הקדיש עד אחר איש"ר. (כמפורש בשו"ע אדה"ז סי' נו סעי' ד).

ובמיוחד צ"ע, מתי אומר הש"ץ (שאומר הקדיש) יהללו, דבאמצע קדיש מובן שאינו יכול לומר יהללו, וגם אחרי הקדיש אסור להפסיק בין קדיש לשמו"ע אפי' בפסוק אחד (שו"ע אדה"ז סי' רצב סעי' ד), כי הקדיש צ"ל סמוך לתפילת לחש, כנ"ל?

ואולי יש לתרץ בזה (ע"ד מה שכתב בס' המנהגים, ובשונה קצת), דהנה בסידור תהילת ה' בתפילת מנחה של שבת, כתב בשולי הגליון: "מנהגינו, הש"ץ מתחיל לומר חצי קדיש קרוב לסוף הגלילה, ומאריך באמירתו באופן שיסיים אחר כניסת הס"ת לארון". דהנה הרי ראינו מנהג כ"ק אדמו"ר כשהתפלל לפני התיבה במנחת שבת, שאינו התחיל הקדיש עד שהס"ת כבר הי' סמוך לארון ובכל אופן לא לפני סוף הגלילה (ראה קובץ 'מנהגי מלך'). ולכאורה צ"ב, איך אפשר להשוות את מנהגו הק' עם מש"כ בס' המנהגים, (שמקורו הוא ממכתב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו באג"ק ח"ג עמ' קלח, כמצויין שם בהע').

ואולי י"ל שהפירוש במש"כ "קרוב לסוף הגלילה", היינו לאחר הגלילה, אבל סמוך לה. ולפי"ז מתורץ כל השאלות הנ"ל, כי הש"ץ יכול לומר את היהללו לפני הקדיש, ומנהג זה הוא ממש כמש"כ בקצוה"ש הנ"ל.

אלא שלכאורה ראינו אצל הרבי עוד מנהג, שכאשר לא הי' ש"ץ אלא התפלל עם הציבור, אמר את היהללו קרוב לסוף הכנסת הס"ת אל הארון, והיינו שאמירת היהללו אינה לפני התחלת הקדיש אלא קרוב לסופו.

נמצא ומובן מהנהגות הנ"ל, שהש"ץ האומר קדיש יאמר את היהללו לפני הקדיש, והקהל יאמרו אותו בעת כניסת הס"ת לארון (כמנהג הרבי).

ואולי יש לבאר זה, דהנה ישנם ב' נוסחאות בלשון המובא בסידור תהילת ה' לפני אמירת יהללו, בשחרית של ש"ק כתוב: "כשמחזירין הס"ת להיכל". ובמנחת שבת כתוב: "כשנושאים הס"ת להיכל". ולפי הנ"ל י"ל, דעיקר האמירה היא כשמכניסים הס"ת להיכל. ורק הש"ץ האומר קדיש (במנחת שבת), מכיון שאינו יכול לומר בעת ההכנסה (כי הוא באמצע אמירת הקדיש), אומר ה"יהללו" "כשנושאים הס"ת" - היינו בתחילת ההולכה לפני הקדיש, ושאר העם אומרים בשעת הכנסת הס"ת - היינו בסוף הקדיש כנ"ל.

ולפי"ז יוצא שהקהל אומרים יהללו איש"ר, מכיון שהתחיל קדיש בתחילת ההולכה, והם אומרים יהללו בסוף ההולכה. ובזה מתורצת שאלה הא', כי לאחר איש"ר אי"צ לשמוע כל מילה מהש"ץ.

אלא עפי"ז עדיין קצת קשה: (א) דמהל' בספר המנהגים לכאור' מוכח דלא כנ"ל, שהרי צריך "למהר בהגלילה", והיינו שהוא לאחר התחלת הקדיש. ובכלל יש לברר איזה נוסח קרוב יותר להמקור - מכתב הרבי: האם מה שבספר המנהגים; או מה שכתוב בסידור. (ב) ועיקר: עפ"י כל זה יוצא דבר פלא, שהרי בסידור כ' בכ"מ שישנו "ש"ץ" הנושא הס"ת, שמכריז "יהללו את שם הוי' כי נשגב שמו לבדו", והקהל עונה "הודו על ארץ ושמים וגו'", וקצת צ"ע, מתי מכריז נושא הס"ת? שאם מכריז מיד בסיום הגלילה לפני הקדיש, ובזמן שהאומר קדיש העם יכולים לענות "הודו וגו'", א"כ יוצא שרוב הקהל אינם עונים מיד אחריו, אלא במשך זמן לאחר שהס"ת נכנס להיכל, והוא פלא [ובפרט ש"הודו" אינו פסוק שלם. ולהעיר שהקצה"ש כ' שהמנהג הוא שכל הקהל אומ' גם החלק הראשון]; ואם נושא הס"ת מכריז יהללו בסיום הקדיש, הרי הש"ץ המתפלל לא "ענה" "הודו וגו'" לאחריו, כ"א אמר אמירה בפני עצמה.

אלא שלכאורה זה שחייבים לפרש כהנ"ל, הוא מפני ב' הנהגות דכ"ק אדמו"ר (הנ"ל), שכשהי' ש"ץ לא התחיל הקדיש לפני סיום הגלילה, ובשאר שבתות במנחה אומר יהללו בעת הכנסה לארון ממש. (ורק אם נדחוק לפרש שמנהג הרבי שונה ממש"כ במכתבו (אגרות קודש ח"ג עמ' קלח), והש"ץ העומד לפני התיבה אינו אומר יהללו כלל, כי הוא באמצע הקדיש, ולאחרי הקדיש א"א להפסיק כלל, וזה דוחק כמובן.



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

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' גליון תתנא (עמ' 50 ואילך) הארכתי לבאר מנהג חב"ד שהש"ץ אינו מתעטף בטלית באף אחת מהתפילות, רק באמירת סליחות מתעטף הש"ץ ואפילו בלילה הראשון שאומרים את הסליחות בעוד ליל.

ובגליון תתנה (עמ' 74-72) העיר בזה ידידי הרב נחום גרינוואלד כמה הערות. והנני בזה לבאר דבריי.

עטיפת הש"ץ לכל תפילה או רק לאמירת סליחות?

העיר הרנ"ג: ההנחה היסודית והפשוטה בדבריו, שעיקר עטיפת טלית הוא דוקא בי"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 בי"ג מדות הרחמים יש להתעטף כמו בתפילת הש"ץ, ואם נאמר שתפילת הש"ץ לא זקוקה להתעטפות, הרי בטל היסוד וממילא בטל הבניין?

וכנראה שנתפס למלים בלי לעיין בתוכן.

כל הדיון כאן הוא האם תפילת הש"ץ בסליחות כשהוא אומר י"ג מדות הוא שמצריך עטיפה, או תפילת הש"ץ בכל תפילות הציבור גם הוא מצריך עטיפה. הוכחתי שתפילת הש"ץ הכללי אינו מצריך עטיפה לפי מנהג חב"ד, רק תפילת הש"ץ בסליחות.

והנה זה לשון הגמ' (ראש השנה יז, ב): "ויעבר ה' על פניו ויקרא¹, אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף [הקדוש ברוך הוא] כשליח צבור (דלישנא דויעבור ה' על פניו דרשינן כש"ץ העובר לפני התיבה. ריטב"א), והראה לו למשה סדר תפלה. אמר לו: כל זמן שישראל חוטאין - יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם", והתנא דבי אליהו זוטא (פרק כג) אומר בדומה לזה: "מלמד שירד הקב"ה מן ערפל שלו כשליח ציבור שמתעטף בטליתו ועובר לפני התיבה וגילה לו למשה סדר סליחה".

ויש לעיין בפירוש הפשוט של המלים: "מלמד שנתעטף [הקדוש ברוך הוא] כשליח צבור", באיזה תקופה היה השליח ציבור מתעטף ככה, האם ניתן לומר שזה היה כן כבר לפני חטא העגל ולפני שהקב"ה נתעטף כשליח צבור? ודאי שלא! וכוונת הדברים: רבי יוחנן אומר לבני דורו שהקב"ה נתעטף אז לאחר חטא העגל כמו ששליח ציבור

רגיל להתעטף היום. וכוונת הדברים שמנהג זה של הש"ץ שכבר היה בימי רבי יוחנן מקורו ב"סדר סליחה" שאותו גילה לו הקב"ה למשה והורה לישראל: "יעשו לפני כסדר הזה".

ומזה מביאים הראשונים ראייה שהש"ץ מתעטף באמירת סליחות. רבי חיים פלטיאל: "בתחלה מתעטף החזן בטלית, אע"פ שאינו זמן ציצית, י"ל מדאמר הקב"ה נתעטף כש"צ והרגילו למשה י"ג מדות". מהרי"ל: "אלמא כשאומר י"ג מדות יתעטף בציצית". רבי אייזיק טירנא: "וש"צ מתעטף בציצית, משום דאמר: הקב"ה נתעטף כש"צ והרגילו למשה י"ג מדות, לכן בליל יום כפור נתעטף בציצית, לפי שצריך לומר י"ג מדות".

וכוונתם כפשטות דבריהם: הקב"ה נתעטף כש"ץ לקראת אמירת י"ג מדות, ומכאן ראייה שש"ץ מתעטף לאמירת סליחות. הרי היסוד והרי הבנין!

"בשאר תפילות פשיטא שנהגו כך?"

וכותב הרנ"ג: 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).

ולא הבנתי דבריו, אפילו עיון קל בלשון ר"ח פלטיאל, המהרי"ל ור"א טירנא מגלה שההדגשה בכולם הוא שצריכים ללבוש טלית אך ורק מפני י"ג המדות [לפי שצריך לומר י"ג מדות], "אלמא כשאומר י"ג מדות יתעטף בציצית", ומאיפה ה"פשיטא שנהגו כך" בשאר תפילות, הרי אין לנו שום מקור ובסיס לזה?

שאלת תם: באם כל הדיון בדברי הראשונים הוא כיון שזה לילה, מאיפה הראייה ממה שהקב"ה נתעטף, וכי לילה היה אז?

"מדובר במנהג אשכנזי עתיק?"

בעמ' 53 הערה 20 כתבתי: בנוגע לתקופת התפשטות מנהג זה יש להוכיח בפשטות מדברי רבי אברהם קלויזנר, המהרי"ל ורבי אייזיק טירנא שנעתקו לעיל שהם הכירו רק את מנהג עטיפת הש"ץ בסליחות ובליל יום כיפור. 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 שצו -תמג.

וע"ז העיר הרנ"ג: תמוה בעיני, שדוקא באשכנז התקבלו דברי המגן אברהם! וכל היודע פרק בהתפשטות המנהגים יודע שאפילו מנהגי הרמ"א בהגותו לא התקבלו בנקל באשכנז, ומכש"כ פסקו של המג"א! ומכאן נראה שמדובר במנהג אשכנזי עתיק, שהמג"א רצה לבססו בפולין.

ודבריו תמוהים: כל המעיין בדברי הראשונים יראה ברור שאין שום רמז בדבריהם לעטיפת הש"ץ בתפילות רגילות, גם אין לנו שום מקור אחר שהמנהג היה קיים כבר בימי הראשונים באשכנז או במקום אחר.

ואדרבה בדיקת המקורות שנעתקו ב'שרשי מנהג אשכנז' ח"א עמ' 112 ואילך מוכיח שמנהג אשכנז שלובשים טלית לכל מה שנאמר בפני הציבור (תפילות מנחה וערבית, אמירת קדיש ועליה לתורה) נזכר אצל רבותינו האחרונים - כמנהג מקובל - רק מלפני 400-350 שנה, וזה הוכחה שרק אז נתפשטה.

אפילו בעל 'שרשי מנהגי אשכנז', שמגזים תמיד בלי כל פורפורציה, נזהר בלשונו להגיד רק: "מקובל כנראה מרבותינו הראשונים", שהרי המהרי"ל ותלמידיו עוד לא הכירו מנהג זה, וא"כ על יסוד מה קובע הרנ"ג "שמדובר במנהג אשכנזי עתיק", אתמהא!

ומה שהזכיר הרנ"ג מנהגים מסוימים שלא התקבלו באשכנז, אפשר להזכיר לעומת זה מנהגים אחרים שהתפשטו באשכנז בשנים מאוחרות. הוכחות למנהגים החדשים לך נא ראה בספרי 'שרשי מנהגי אשכנז' איך שהוא מבליע כו"כ דברים ומודה בחצי פה שהתפתחו לפני 200 ופחות. כגון בח"ג עמ' 277 לגבי תיקון ליל שבועות, ועוד. ומנהגים מעצם היותם מנהגים - גמישים ומתפתחים בכל יום תמיד, באשכנז, בתימן ובכל מקום אחר! [ע"ד נוסחאות התפילה ואכ"מ].

גם אינו מובן לשיטת הרנ"ג "שמדובר במנהג אשכנזי עתיק", למה כותב המגן אברהם: "ולוי נראה", על מנהג עתיק שרצה לבססו בפולין?!

דעת המקובלים לאסור העטיפה בלילה

העתקתי מה שכתוב ב'שער הכוונות' של האר"י ז"ל (סוף ענין נוסח התפילה): "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...".

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...".

והעיר הרנ"ג אולם צע"ג מהמבואר במפורש בשער הכוונות (ענין קבלת שבת, מהד' אשלג עמ' נד): "אח"כ תבא לביתך ותתעטף בציצית ותקיף השלחן". ועטיפה זו הינה אחרי תפילת ערבית כבר כשחוזרים מביהכ"נ! הרי שבליל שבת מחוייבים להתעטף. עיי"ש בדבריו.

וצר לי שנתפס לטעות שכבר נתפסו לו אחרים לפניו, וכפי שהארכתי בזה ב'הערות וביאורים' גליון תתנב עמ' 98-96. והוכחתי שנעלם מהם שגם בנוגע לליל שבת מוסיף ה'משנת חסידים' להזהיר: "אח"כ בלא טלית גדול, כי אסור להתעטף בו בערבית אע"פ שהוא שבת...". הרי שכל עטיפת הטלית שדובר בו לפני זה אינו אך ורק לפני שנהיה חושך בחוץ, וא"כ אין מכאן שום קושיא והוכחה, ואדרבה מכאן ראה שבכל הזמנים אין להתעטף בטלית בלילה.



בענין הנ"ל

הרב מנחם מענדל פעלער

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

בנוגע לתגובת גיסי הרב ב. אבערלאנדער שי' בגליון האחרון תתנה (עמ' 80) על דברי בגליון תתנג (עמ' 69), אכן כתבתי כדבריו, שאי אפשר ללמוד ראי' ברורה מהנהוג ב-770, אבל עכ"פ "זכר לדבר" ישנו.

ולגופו של הענין, שכתב הרב הנ"ל בנוגע לה"כלל" שכתבתי, שבעת שהתפללו במנין של הישיבה תומכי תמימים - עלו לתורה כולם (נשואים ובחורים) בלי טלית (חוץ מהנשואים שהתפללו אז, ובין כך כבר לבשו טלית), ובמנין של הביהכ"נ (ז.א. של 770 - congregation lubavitch) עלו אפי' בחורים (חתנים בשבת שלפני חתונתם, ונערי בר מצוה) בטלית - וזה מציאות!

ועל זה כתב שכ"ק אדמו"ר עלה בחול תמיד, אפילו בחודש תשרי כשהתפללו במנין כמה וכמה נשואים, ואולי רוב המנין היה של נשואים עם טליתים, ואעפ"כ עלה כ"ק אדמו"ר בלי טלית.

הנה יש לי לברר בפרטיות יותר ה"כלל" הנ"ל (ואולי זה פרק קצת מענין בתולדות ליובאוויטש ומקומו בבימה אחרת): בכל יום ב' וה' ור"ח, כ"ק אדמו"ר הגיע לשמוע קריה"ת ולעלות לתורה במנין של הישיבה (תומכי תמימים) - שהתפללו בה"זאל" למעלה (וכן בימי חנוכה ותענית) (שהגיע לאחר שמונה עשרה לומר סליחות עם המנין)). ומפני תשוקתם של כו"כ חסידים נשואים להיות נוכחים בעת עליית הרבי, הצטרפו הם להמנין של הישיבה ג"כ, אבל זה הי' המנין של בחורים בישיבה. ואף בימי תשרי כשהיו הרבה אורחים וביניהם נשואים (שלא הצטרפו לילך לעבודה וכיו"ב), ואולי אף היו הרוב - ובשנים מאוחרות אף התפללו בה"זאל הגדול" למטה, עדיין התפלה התחילה בשעה 9:30 ע"פ סדר הישיבה, וזה הי' המנין של הישיבה (ובלי הגבאים של ביהכ"נ וכו'), ואף בימי עשרת ימי תשובה והימים שבין יוה"כ לסוכות (כולל ערב סוכות) ולאחרי שמח"ת - כל אלו הימים היו ימי סדר (ולא "בין-הזמנים").

והנה כ"ק אדמו"ר התפלל עם הצבור (חוץ מהימים שמפני יא"צ התפלל לפני התיבה - בהמנין של הישיבה) ביום ערב ראש השנה, ערב יוה"כ, פורים ותשעה באב, ובמילא: עלה (ערבי יו"ט כשחלו בימי שני) עם טלית ותפילין.

ביום פורים ות"ב הי' המנין של הביהכ"נ 770 ביחד עם מנין הישיבה, והבעל קורא הי' הר"מ שוסטערמאן ע"ה, ולא הר"ד שי' ראסקין מנהל הישיבה. וכן בחולו של מועד לא הי' סדר בישיבה, והמנין הי' של הביהכ"נ, וכ"ק אדמו"ר התפלל עם הצבור (ומפני כמה טעמים - ע"פ רוב, הצורך בהדפסת דא"ח לקראת ימים אחרונים של החג - לא נכח ר"מ שוסטערמאן ע"ה, וקרא ר"ד ראסקין). כ"ז הי' לפני כ"ב שבט תשמ"ח, שאז השתנו כמה ענינים, ואולי כבר הארכנו יותר מדי - ולכן לא נכתוב עד"ז. אלא שצ"ע באם כנים הדברים - וכעת לא זכור לי - ויש לברר האם נערי בר מצוה לבשו טלית בעת עלייתם לתורה בחוה"מ ופורים, וכנ"ל ביו"ט - בפירוש לבשו טלית. ודו"ק ותשכח.



קריאת ההפטרה ביחיד [גליון]

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר

בגליון תתנב (עמ' 94 ואילך), העיר הת' מ"מ שיחי' קלמנסון לגבי קריאת ההפטרה לאחר קרה"ת, ויש להוסיף את האמור בעניין זה בלוח 'היום יום' ל' סיון: "העברת הפרשה שמו"ת - פסוק פסוק. וקורין גם ההפטרה, או שתי ההפטרות אם הוא שבת ר"ח, או פרשיות מחוברות וכיוצא-בזה". ומשמע בפשטות, שניתן לקרוא את שתי ההפטרות כבר בעש"ק (וכ"כ בלוח כולל חב"ד עש"ק בראשית - אף שרבותינו קראו את ההפטרה של ר"ח וכדומה בש"ק בבוקר, כמסופר ב'היום יום' ד' טבת, שהובא בהערה הנ"ל). ובספר המנהגים (עמ' 25) נעתק רק מל' סיון, ולא מד' טבת. אך קשה לומר שמנהג רבותינו בזה אינו הוראה לרבים (ע"ד 'מנהגי האדמו"ר' בפורים, שבספר המנהגים עמ' 74), כיוון שבסוף כרך יח של האג"ק (ובמקביל בלקוטי שיחות כרך כד עמ' 342, כנסמן בהוצאה החדשה של שו"ע אדה"ז סי' רפה ס"ו) מכריע הרבי ע"פ המסופר בהיום יום ד' טבת, שהזמן הנכון לאמירת שמו"ת, הוא עש"ק אחר חצות, כדעה הראשונה בשו"ע רבינו בסעיף הנ"ל. ואולי רק פרט זה שייך לכל.

כן יש להוסיף את האמור בשיחת ליל הושענא רבה תשמ"ה (תורת מנחם - התוועדיות' תשמ"ה ח"א עמ' 351, בלתי מוגה), שגם בשבת חול-המועד, שבציבור מפטירים בה בהפטרה המיוחדת לשבת חוה"מ, אבל ביחיד יש לומר גם את ההפטרה הקשורה עם פרשת השבוע, ע"כ. הרי משמע, דאף שלכאורה אין צריך לומר אז שמו"ת, אלא רק בשבוע הבא, כשיקראו את הפרשה בציבור, אעפ"כ צריך לומר את ההפטרה. וגם מזה משמע [אם לא נפלה שם טעות כלשהי], שקריאת ההפטרה אינה קשורה בהכרח לאמירת שמו"ת.



הידור מיעוז במיצא אחרת נאה הימנה [גליון]

הרב אפרים שמואל מיניץ

תושב השכונה

בגליון האחרון - תתנה (עמ' 64), דן הרמא"צ שי' ווייס במקרה שאחד נכנס לבית חב"ד להניח תפילין, והוציא תפילין פשוטות מכיסן, וטרם שהספיק להניחן הביאו לפניו תפילין מהודרות להניחן. ותלה

שאלתו במחלוקת ה'שבות-יעקב' וה'חכם-צבי' בנדון נר חנוכה, כאשר הדביק האדם נרות שעוה לכותל כדי להדליקם, ותוך שהוא מתעסק בנרות הביאו לו שמן זית; לדעת השבו"י בתשובותיו (ח"א סל"ז) אין ההידור של שמן זית דוחה איסור ביזוי מצוה. ולדעת החכ"צ (סמ"ה) רשאי להדליק בשמן זית, הואיל שעוד לא התחיל במצוה, ועוד זאת, אין בכך משום ביזוי מצוה כאשר מניחה לקיימה בהידור. ור"ל שם, שמדבריהם למדים אנו לנדוד"ל לענין תפילין. עיי"ש.

ויש להעיר: בעוד שלדבריו נחלקו ה'שבות-יעקב' וה'חכם-צבי' "בכעין זה ממש", אולי יש מקום לומר שאין הנדון דומה לראי', כדלקמן:

מחלוקת השבו"י והחכ"צ היא במקרה שאדם אמור לקיים מצוה בחפץ מסויים (נרות שעוה), ובטרם שהספיק לקיימה המציאו לפניו חפץ משובח ומעולה יותר (שמן זית) כדי לקיים בו את המצוה. מחלוקתם מבוססת, איפוא, על גדרי הזמנה למצוה ועל מהותו של חפץ המיועד לקיים בו מצוה, אך טרם נתקיים בו המצוה בפועל: לדעת השבו"י, אם כי עדיין לא נתקיים בו המצוה, בכל זאת מועלת ההכנה וההכשרה לכך כדי לחייב את האדם לגמור ולקיים את המצוה דוקא בו. ולא עוד, אלא שאם יניחנו ויקח את המהודר במקומו - יהי' בכך משום ביזוי מצוה. החכם-צבי, לעומת זאת, ס"ל שאין בהזמנה זו התחייבות כלשהי ("אלא הכנה והזמנה בעלמא"), מה גם שבידו להחליפו במהודר ומשובח יותר - בהחלט שיניחנו ויקיים את המצוה באופן מהודר יותר, ואין בכך משום ביזוי מצוה. שכן, לדבריו עדיין אין לפנינו חפץ של מצוה העלול להתבזות.

אולם, בעוד שמובן ב' צדדי השאלה וחילוקי דעותיהם בנרות חנוכה, מסתבר לומר שישתנו דעתם ביחס לתפילין. שכן, כאשר לוקח האדם חפץ של מצוה - תפילין פשוטות, והוציאן מכיסן בכוונה להניחן ולקיים בהן את המצוה מיד, הרי הסברא נותנת - שבכגון דא הן השבו"י והן החכ"צ יסכימו, שאינו רשאי להחזירן לכיסן בגלל תפילין אחרות שהגיעו לידו (עם היותן מהודרות יותר), משום ביזוי מצוה. (כפי שאכן מוכח משו"ע ונו"כ באו"ח רסכ"ה גבי פגע בש"ר תחילה כו').

זאת ועוד: בגלל הבדל האמור שבין נרות חנוכה (שטרם קיים בהם את המצוה) לתפילין (חפץ של מצוה) נובע שינוי הלכתי נוסף בין שני המקרים, שעל-פיו ניתן להוכיח היפך האמור, ובהקדים:

במנחות סד, ב תנן: "מצות העומר להביא מן הקרוב. לא ביכר הקרוב לירושלים - מביאין אותו מכל מקום". ובגמ' שם: "מאי טעמא (בעינן מן הקרוב - פרש"י)? כו' איבעית אימא משום אין מעבירין על המצות" ("והלכך כשיוצא מירושלים לבקש עומר, אותה שמוצא ראשון - נוטל, דאין מעבירין על המצות" - פרש"י).

והחיד"א בספרו 'פתח עינים' (מנחות שם) מביא: שמעתי מקשים ממ"ש בפ"ג דסוטה, דההיא איתתא דהות בי כנישתא סמוך לביתה, ובאה להתפלל עד בי מדרשא דרבי יוחנן (הרחוקה ממנה) כדי לקבל שכר פסיעות. ושבחוה רבנן ואמרו: למדנו קיבול שכר מאלמנה. ע"כ. מוכח, אם כן, שבמקרה שקיימת אפשרות לקבל שכר פסיעות, אין משגיחין על הכלל 'אין מעבירין על המצות'. לפי זה - ממשיך החיד"א - נשאלת השאלה: מפני מה לא החמירו להביא את העומר ממקום רחוק דוקא, כדי לזכות בשכר פסיעות? ומה פשר מענת הגמ' דאין מעבירין על המצות - בשעה שמפורש בגמ' (סוטה שם) שאין משגיחין בכך במקום שכר פסיעות?!

וליישב את האמור כותב החיד"א שקיים הבדל יסודי בין הבאת העומר לנדון ב' בתי-כנסיות: כשצוה האדם ועובר לפני בהכנס"ס הסמוכה אליו בדרכו להרחוקה ממנה - אינה מתבטלת בכך ביהכנס"ס הסמוכה ("בקדושתיהו קיימי"), ולא הפסיד הבהכנס"ס בכך. בגלל זה רשאי האדם ללכת אל הרחוקה משום שכר פסיעות. לא כן בהבאת העומר, שכשעובר על השדה הקרוב בדרכו אל הרחוק, הרי הוא מפסיד את השדה הקרוב בכך שנמנע ממנו חלקו במצות העומר. ולזאת, נוטל עליו להביא מן הקרוב דוקא משום אמצ"ה. עכ"ד החיד"א.

לאור האמור, נמצינו למדים הבדל יסודי שבין נידון התפילין לנרות המנורה אודותיו דנו השבו"י והחכ"צ:

בעוד שהתפילין עומדות בקדושתן גם לולא הנחתן כעת, הרי הנרות מפסידיים את חלקם וגורלם במצות הדלקת המנורה. אם כן, ה' מקום לומר שדוקא במקרה כזה פליגי השבו"י והחכ"צ - האם רשאי להניח נרות השעוה ולהחליפם בשמן זית המהודר ממנו. אולם, יתכן וישתנו דעתם לחלוטין בתפילין, עקב הבדל האמור. (ולכאורה ה"ז סברת ההבדל המובא בשו"ת 'הר-צבי' הנסמן בהערת הכותב הנ"ל בנדון שני ס"ת. ואינו תח"י).



אכן, עם היות שבתפילין ביכולתו לקיים את המצוה באופן מהודר יותר, ומשו"ה יש מקום לומר שלא קיי"ל אמע"ה - הנה בכגון דא אכן נחלקו הפוסקים: אם הכלל אמע"ה אמור גם במקרה שבידינו לקיים את המצוה (בחפץ של מצוה) באופן מהודר ומשובח יותר:

בשו"ת 'חסד לאברהם' (או"ח מה"ת סע"ז) דן במי שעומד בחג הסוכות בשעת הלל ובידו אתרוג כשר לצאת י"ח בלי ספק, אלא שלבו נכון שיגיע לידו אחר שעה אתרוג מובחר מזה - אם ימתין באמירת הלל וברכת הלולב עד ששיג את המובחר, או שיברך ע"ז שבידו כעת. ומביא שמדברי השבו"י בתשובותיו (סל"ד) מוכח שימתין על המובחר, שכן, כשממתין האדם במצוה אחת לקיימה מן המובחר - אין בכך משום אמע"ה, וכותב שכן מוכח גם בתשובת החכ"צ (סק"ו).

ובהמשך דבריו, כותב ה'חסד לאברהם': ולא תקשי לן מהא דמבואר בש"ס בדוכתי טובי דכל שמצותן כל היום אין בהקדמתם בהשכמה רק משום זירוז (כמו הא דרפ"ק דפסחים: כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין), שלכאורה הו"ל לחייב הקדמתו מכח אמע"ה. אלא ודאי ל"ש אמע"ה רק בשעה שהוא בא לקיים המצוה ומעביר ממנה משום מצוה אחרת, או כדי לקיימה מן המובחר יותר אח"כ, אבל כשעדיין אין ברצונו לקיימו, אין בהקדמתה אלא משום זירוז. עכ"ד.

הרי שנחלקו אם הכלל אמע"ה אמור גם במקרה שבידינו לקיים את המצוה באופן מהודר ומשובח יותר. וע"פ דבריהם ניתן ללמוד לכאורה גם לנדו"ד בתפילין. (ועיל"ע בדברי השבו"י והחכ"צ ולתווך בין פסקיהם לאור ההבדל שבין שני המקרים האמורים) ועצ"ע.



בענין הנ"ל

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

בגליון האחרון - תתנה (עמ' 64), חקר הרמא"צ ווייס שיחי' בענין הידור מצוה, האם הוא חלק מהמצווה עצמה, או שהוא דבר נוסף על המצוה, וכתב שנחלקו בזה ה'שבות יעקב' ו'החכם צבי' לענין מצות נר חנוכה, והביא בזה כמה נפק"מ. ומזה רצה להוכיח הדין לענין העובדא שאירע בבית חב"ד שמאן דהו כמעט והתחיל להניח תפילין שאינם כ"כ מהודרות, ובא אחר והחליף לו את התפילין, האם טוב עשה

שהוסיף בהידור מצוה, שהרי הידור מצוה זהו חלק מהמצוה עצמה; או שהידור מצוה אינו חלק מהמצוה עצמה, ולכך לא היה לו לעשות ביזוי מצוה של התפילין הראשונות - על מנת שיניח תפילין מהודרות יותר. עכת"ד.

והנה בחקירה זו יש להוכיח לכאן ולכאן, וכן בענין הדין האם טוב עשה אותו א' שהחליף את התפילין לאחרות, גם כן ישנם צדדים לכאן ולכאן.

ב. ה'משנה למלך' בפט"ז מהל' מעשה הקרבנות סעי' ז כתב: נסתפקתי במי שקנה אתרוג בדמים יקרים מפני חשיבותו, ובא אחר וגנבו ממנו ופסלו, אי מצי גנב פטר נפשיה בנתינת אתרוג אחר כשר, אף שאיננו חשוב כמו האחר, משום דא"ל אתרוג זה אי לאו משום מצוה איננו שוה כ"א זוז, וכיון שכל חיובי הוא משום דבעית לקיומי מצות "ולקחתם לכם", כיון שאף באתרוג זה אתה מקיים המצוה, כבר נפטרת מחיובי; או דילמא מצי א"ל אנא בעינא ליעבד מצוה מן המובחר.

ונראה שיש להביא ראיה לדין זה, מההיא דאמרינן פרק מרובה (עח, ב): "בעי רבא: הרי עלי עולה והפריש שור, ובא אחר וגנב, מי פטר גנב נפשיה בכבש לרבנן, בעולת העוף לר' אליעזר בן עזריה, [שבהם אפשר לקיים מצות עולה מעיקר הדין א.ה.]. . מי אמרינן שם עולה קביל עילויה, או דילמא מצי אמר ליה אנא מצוה מן המובחר בעינא למיעבד? . הדר פשט: גנב פטר עצמו בכבש לרבנן, בעולת העוף לר' אליעזר בן עזריה". הרי דטענה דבעינא למיעבד מצוה מן המובחר אינה טענה. וא"כ בנידון דידן נמי יכול גנב למיפטר נפשיה באתרוג שיוצא בו יד"ח. ע"כ דברי המל"מ.

ולכאורה יש לתלות את ספק המל"מ בספק הנ"ל, האם הידור מצוה הוא חלק מהמצוה עצמה, שאז עליו לשלם לו את כל שווי האתרוג, ולא יכול לומר לו יצאת ידי חובתך, שהרי לא יצא ידי המצוה בשלימות, כיון שיש מה להוסיף במצוה גופא; או שהידור מצוה אינו חלק מהמצוה עצמה, ולכן לא יכול לומר אנא בעינא למיעבד מצוה מן המובחר, כיון שאת המצוה קיים בשלימות. ולפי זה מהגמ' בפרק מרובה משמע שהידור מצוה אינו חלק מהמצוה עצמה.

והנה המל"מ עצמו שב ודוחה הוכחה זו מפרק מרובה, וכותב ש"כד מעיינינן שפיר, נראה דלא דמי כלל, משום דשם הטעם דשור זה שהפריש אין לו דמים, דהא קי"ל דהמוכר עולתו ושלמיו לא עשה ולא

כלום, נמצא שאין חיוב של הגנב אלא משום תשלומו של הנודר, ומשו"ה פטר נפשיה בכבש לרבנן ובעולת העוף לר' אלעזר בן עזריה. אבל הכא גבי אתרוג מצי למימר הנגזל אנא הוא מזבנינא ליה בדמים יקרים כמו שלקחתי אותו, נמצא שיש כאן חיוב דמים שהפסידו". עכ"ל.

אך מובן שאף כי אין הוכחה מפרק מרובה לגבי הדין של הגונב אתרוג, עם כל זה לגבי החקירה הנ"ל של הידור מצוה - יש הוכחה הן מהמקרה של פרק מרובה, והן מהא שהמל"מ רצה לדמות דין זה לזה. ובפרט שהמל"מ מוסיף שם, שהוא שמע שמהר"ם מינץ נשאל בדין זה, והביא ראיה זו דפרק מרובה. ואם כן נפשט לנו לכאורה מגמרא מפורשת, שהידור מצוה אינו מהמצוה עצמה, ובנדו"ד יש להעדיף את התפילין הלא מהודרות שבא להניחם (אם הם וודאי כשירות), ולא להחליפם בתפילין יותר מהודרות, דאין לבזות המצוה הקיימת מפני חיוב חדש.

ג. והנה עיקר הספק כאן הוא, האם הידור מצוה דוחה מצות לא תעשה, דאם הוא חלק מהמצוה, הוא בכלל מצות עשה שדוחה מצות לא תעשה, ואם אינו בכלל המצוה, אינו בכלל המצוה ולא ידחה את הל"ת, כיון שלא חייב לקיימו. ומצינו מקרה, שגם שם ישנו ענין דהידור מצוה שעומד כנגדו איסור לא תעשה, דה'חתם סופר' בחידושו למס' שבת (קלג, ב) כתב לבאר בדברי הרמב"ם (פ"ב מהל' מילה ה"ד), שפסק גבי דין מילה דכל זמן שהמוהל לא פירש - חוזר אף על ציצין שאין מעכבין, אך אם כבר פירש - אינו חוזר אלא על ציצין המעכבין.

וב'כסף משנה' (שם) ובב"י (סי' רסד) תמה על דברי הרמב"ם הללו, דמדוע בחול לא יחזור על ציצין שאין מעכבין, והרי אף על פי שאינם מעכבים, יש בזה משום הידור מצוה. והחת"ס כתב לבאר, דהרמב"ם ס"ל שאם פירש אין חוזרין על ציצין שאין מעכבין, משום איסור חובל בחברו, דציצין שאין מעכבין לא הוי אלא הידור מצוה הנדחית מפני לאו ד"לא יוסיף להכותו", אך ציצין המעכבין אף אם פירש חוזר עליהן, דכיון דבזה מקיים מצות מילה אין בו איסור חובל, וכן כל זמן שלא פירש חוזר אף על ציצין שאין מעכבין, דהוי נמי חלק ממצות מילה. ע"ש.

וכן בשו"ת 'דברי חיים' ח"ב (יו"ד סי' קיד), כתב גבי תינוק שמלו אותו ע"י פריעה בלבד בלא הסרת הערלה, דדעת ה'חכמת אדם' היא

דלא יצא ידי חובת מילה, וצריכים לשוב למולו. וה'דברי חיים' כתב דאף דבאמת לכתחילה בעינן הסרת הערלה, אולם אם מלו ע"י פריעה - יצא יד"ח מצות מילה בדיעבד, ואין למולו שוב. וכתב עוד אח"כ, דאותם המוהלים המחמירים למול שוב את אותם התינוקות - צריך להתרות בהם, דאם ימשיכו בכך יפסלו לעדות כדין מכה נפש מישראל.

ואם-כן, הן החת"ס והן הד"ח סוברים דהידור מצוה אינו חלק מהמצוה עצמה, ומשמע שכן היא גם דעת הרמב"ם. ושוב יש להוכיח לנדו"ד בענין תפילין, דאין להחליף התפילין הקטנות בתפילין שיותר מהודרות.

(אלא שבס' 'מנחת אשר' (שבת סי' פט) הביא בשם הגר"ז, דבציצין שאין מעכבין, אחר שפירש ידו ליכא אף משום הידור מצוה. יעו"ש. וא"כ י"ל דהחת"ס נמי ס"ל הכי, וממילא משום הכי קאמר דלא יחזור עליהם, דאיכא ביה משום חובל, כיון שאין בזה שום ענין ואפילו הידור מצוה, וכן דעת הרמב"ם. אבל עכ"פ דעת הד"ח וכן הכס"מ מוכח כדאמרן).

ד. אך יש להוכיח גם לאידך גיסא ע"פ המובא ב'אשל אברהם' (בוטשאטש) תנינא א"ח (סי' ח) שהמחליף מזוזה במזוזה אחרת נאה הימנה צריך לברך. ואין בזה משום גורם ברכה שא"צ, כל שעושה זאת לצד הידור מצוה או לאיזה תועלת. או משום מעלת הסופר של המזוזה השניה וכו'. ע"כ.

ומזה שלא חש לברכה שאינה צריכה, משמע שהידור מצוה אינו חלק מהמצוה עצמה, ולא רק שלא עובר על ביזוי המזוזה הקודמת שמורידה, אע"פ שהיא כשירה בוודאי, אלא שאף שישנו כאן חשש נוסף של ברכה שאינה צריכה, שהוא לכאורה חמור יותר מביזוי מצוה, עכ"ז יכול להחליף את המזוזה באחרת, וגם כאן תליא בחקירה הנ"ל - האם הידור מצוה הוא מעצם המצוה או לא, ומפסק הא"א משמע שהידור מצוה הוא חלק מהמצוה עצמה.

ה. אך כל זה הוא אם נאמר כדברים האלו, שדין זה דתפילין ושאר דינים תלויים בחקירה הנ"ל, אבל בעצם החקירה יש להסתפק - האם באמת אם נאמר שהידור מצוה הוא חלק מהמצוה עצמה, נצטרך לומר שדוחה ל"ת של ביזוי מצוה. דיתכן לומר שאע"פ שהוא חלק מהמצוה, אינו נחשב לעשה שדוחה ל"ת של ביזוי המצוה, או אין מעבירין על המצות. וכן להיפך, יתכן שאע"פ שהידור מצוה אינו חלק מהמצוה

עצמה, עכ"ז ידחה מצות ל"ת, ואדרבה דוקא בגלל שהוא מצוה נפרדת של זה א-לי ואנוהו, לכן ביכולתו לדחות את הל"ת של ביזוי מצוה.

והנה בעובדא דנן הוי עשה דהידור מצוה שנלמד מזה א-לי ואנוהו, שצריך לדחות את לא תעשה דביזוי מצוה דהתפילין הקודמות, שגם איסור זה נלמד מן התורה מהדין של כיסוי הדם (שבת כב, א), שאסור לכסות את הדם ברגל דהוי דרך זלזול. ולכאורה גם בדין דביזוי מצוה יש להסתפק האם הוא מעצם המצוה או שאינו מעצם המצוה, ואם נאמר שא' מהדינים האלו (הידור או ביזוי מצוה) הוא מעצם המצוה, ואילו השני אינו מעצם המצוה, ודאי שהוא ידחה את השני. ובנדרו"ד אם הידור מצוה הוא מעצם המצוה, וביזוי מצוה אינו מעצם המצוה, ודאי שיש להעדיף הידור מצוה של תפילין יותר מהודרות, על גבי ביזוי מצוה של התפילין הראשונות, אך אם נאמר ששתיים דין א' להם, וכשם שמעצם המצוה לעשותה מהודרת בתפילין מהודרות, כך אין לבזות את התפילין, הספק נשאר בעינו איזה דין מהם יגבור על חברו.

והסברא נותנת ששתיים דין א' להם, דמהיכי תיתי לומר שהידור מצוה נחשב לחלק מהמצוה עצמה, ואילו ביזוי מצוה אינו נחשב לחלק מהמצוה עצמה, וכן לשיטת ה'שבות יעקב' שהכריע שדעתו שהידור מצוה אינו נחשב לחלק מהמצוה עצמה, א"כ יש לומר שגם ביזוי מצוה אינו נחשב לחלק המצוה עצמה.

ו. ומה שיש לומר בזה דהחילוק בין ביזוי מצוה להידור מצוה הוא, דביזוי מצוה אינו שמבזה בזה את מצות הנחת תפילין, דהרי אדרבה את המצוה הוא מקיים יותר בהידור. אלא דביזוי מצוה הוא בחפץ המצוה שמבזים אותו. ולכך יש לומר דהידור מצוה יגבור על ביזוי המצוה, כיון שהוא במצוה עצמה ולא רק בחפצא של המצוה.

ואם נאמר שזה הסברא לחילוק, יצא נפק"מ במקרה שהביזוי מצוה הוא גם חלק מהמצוה עצמה, והוא בהמצוה שממנה למדים את הדין דביזוי מצוה לשאר מצות - מצות כיסוי הדם, (אבוהן דכולהו דם שבת דף כב, א), דשם הביזוי אינו רק בחפצא של המצוה, אלא גם בקיום המצוה עצמה, שמקיים את מצות כיסוי הדם ברגלו. ושם לכאורה הידור מצוה לא ידחה את ביזוי המצוה של כיסוי ברגל.

ובאמת גם שם יש לחקור האם האיסור הוא לבזות את העפר והדם שהם חפצא של מצוה, או שהאיסור הוא זה שהוא עושה את המצוה בזלזול, ונראה שטורח עליו לעשות את המצוה.

ואולי בזה נחלקו השבו"י והחכ"צ, דהשבו"י למד שהאיסור שם הוא שהוא עושה את המצוה בזלזול, וכיון שאבוהון דכולהו דם, נלמד גם לכל המצות שביזוי מצוה הוא מהמצוה עצמה, ולמשל לגבי מצות סוכה שאפילו לבזות את עצי הסוכה אסור, דאע"פ שהם לכאורה אינם שייכים לקיום מצות סוכה, עכ"ז נחשבים הם לחלק מהמצוה עצמה, והראי' שהאיסור להשתמש בעצי הסוכה הוא רק עד סוף זמן מצוותן, דהיינו שבעת ימי החג, אבל כשנגמר זמן מצוותן - מותר להתשתמש בהם, ואין בהם איסור של חפץ שהשתמשו בו למצוה. משמע שביזוי אינו דבר נפרד מהמצוה עצמה.

משא"כ החכ"צ סובר שגם בדם האיסור הוא איסור צדדי לזלזל בחפצא של המצוה, וכן הוא בכל האיסורים שזהו דבר צדדי ואינו מהמצוה עצמה. ולכך אינו דוחה הידור מצוה, שהוא מהמצוה עצמה. ויש להביא לכך ראי' מהתוס' שבת שם, ד"ה "אבוהון דכולהו דם" - "דהא דלא קאמר אבוהון דכולהו עצי סוכה, דנפקי מקרא כדאמר בריש המביא בביצה (דף ל, ב) - אומר ר": דמשום דמעצי סוכה לא הוה ילפינן, דשאני סוכה דבמסתפק מהן איכא ביטול מצוה, אבל בנויי סוכה ובהרצאת מעות לאור נר חנוכה, ליכא ביטול מצוה".

ומשמע שב"סתם" ביזוי מצוה ליכא משום ביטול מצוה, כיון שאינו חלק מהמצוה עצמה, ואם היינו אומרים שביזוי מצוה הוא חלק מהמצוה עצמה, א"כ בכל ביזוי מצוה יש משום ביטול מצוה.

ז. ולמסקנת הדברים נלע"ד לומר, דהדין הוא דלא ידחה ביזוי מצוה מפני הידור מצוה, דכיון שגם בביזוי מצוה יש לומר שתי הצדדים אם הוא חלק מהמצוה עצמה או שהוא דבר צדדי, א"כ אין לחלק בין ביזוי מצוה להידור מצוה, ובשניהם יהא הדין שוה, אם הידור מצוה הינו חלק מהמצוה ה"ה לגבי ביזוי מצוה, וכן להיפך. וכיון שנוסף כאן הענין דאין מעבירין על המצות, יש לו להניח את התפילין הפחות מהודרות.

אמנם במקרה של מזוזה הנ"ל, שמותר להחליף למהודרת יותר, שם כיון שכבר קיים המצוה, והביזוי לא כ"כ גדול, וכן לא עובר על האיסור דאין מעבירין על המצות, ובפרט דאם נאסור עליו, לא יחליף לעולם את המזוזה, לכך מותר לו להחליפה למזוזה יותר טובה. משא"כ בתפילין דלמחר יוכל להניח בתפילין היותר מהודרות.



פשוטו של מקרא

פירש"י על "ויחזק ה' את לב פרעה"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון שעו שיצא לאור לשבת פרשת וארא תשמז, הבאתי פירש"י ד"ה "ויחזק לב פרעה" (שמות, ז, כב): "לומר על ידי מכשפות אתם עושים כן, תבן אתם מכניסין לעפריים, עיר שכולה תבן, אף אתם מביאין מכשפות למצרים שכולה כשפים". עכ"ל.

ושאלתי שם, שקודם פסוק זה נאמר גם כן: "ויחזק לב פרעה ולא שמע אליהם וגו'" (שם, יג), ולמה לא פירש רש"י שם מה שפירש כאן. ומה אינו מובן בפסוק שלנו יותר משם, שדוקא כאן צריך רש"י לפרש מה שפירש.

על שאלה זו תירצה המערכת בגליון הנ"ל, וז"ל: "כאן שזה קצת שונה מלעיל (פסוק יג), שכאן נאמר המלים "ויחזק לב פרעה" בסמיכות למ"ש "ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם". משמע שהחזקת לב פרעה תלי באופן ישיר ובאופן חזק לפעולת החרטומים למ"ש ויחזק לב פרעה - אינו מוכרח שתלוי כ"כ זב"ז". עכ"ל.

ואף שלשון המערכת בתירוצה שם קשה קצת להבנה, וכנראה נשמטו איזה תיבות בטעות, אבל כוונתם מובנת. דהיינו שבפסוק (ז, כב) נאמר: "ויחזק לב פרעה" בסמיכות למ"ש: "ויעשו כן חרטומי מצרים". משא"כ בפסוק (ז, יג) ששם נאמר: "ויחזק לב פרעה", ובפסוק (שם, יא) נאמר: "...ויעשו גם הם חרטומי מצרים בלטיהם כן". ואולי בתירוץ כיוונו למה שכתב ה'באר יצחק' על פירש"י זה, וז"ל: "ומורה על זה הסמיכות, שמאמר ויחזק לב פרעה וגו' היה ראוי להיות בפסוק (כא) אחרי שאמר ויהי הדם בכל ארץ מצרים, ומדסמכי' כאן אחרי מאמר ויעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם, ש"מ שזה הי' סבת חזוק הלב, שע"י שעשו כן חרטומי מצרים בלטיהם נפתה לבו לומר שגם משה ואהרן עשו ע"י מכשפות, ובשביל כך חזקה לבו". עכ"ל.

אבל כל זה מתרץ רק למה לא פירש רש"י בפסוק (יג) כמו שפירש בפסוק (כב), אבל עדיין אינו מובן מה קשה בפסוק (כב) שמכריח רש"י לפרש מה שפירש.

ואם הי' קשה לרש"י למה נתחזק לב פרעה, וכדמשמע מפירוש ה'באר יצחק' הנ"ל, הרי גם בפסוק (יג) הי' לו לפרש זה. ואם הפירוש שכתב בפסוק (כב) אינו מתאים לפרש שם, הי' לו לתרץ באופן אחר על כל פנים.

ואולי אפשר לומר, דהי' קשה לרש"י מה דסמך הכתוב "ויחזק לב פרעה" אחר "ויעשו כן חרטומי מצרים", כמ"ש ה'באר יצחק'. אבל מזה שרש"י לא העתיק רק תיבות ויחזק לב פרעה מן הכתוב - צריך עיון אם זה כוונתו.

וראיתי בפירוש ה'באר היטב' שעמד על פירש"י זה, וז"ל: "אבל במופת המטה דכתיב ויחזק לב פרעה ולא כתב הרב זה, מפני שאף על פי שעשו חרטומי מצרים כן בלהטיהן, מכל מקום כשראו שבלע מטה אהרן את מטותם - נשתוממו כולם, אלא שעם כל זה נתחזק לבו שחשב שהוא מכשף גדול יותר ממכשפיו. אבל במכת דם שעשו גם חרטומי מצרים דם בלהטיהם, אמר להם תבן אתם מכניסין לעפריים כו'".

"עוד יש לומר, שנתחזק לבו באות המטה, לפי שבאותו פעם לא היה שום צער, אבל כאן למה נתחזק לבו, הרי היה לו צער", עכ"ל. וכנראה שכל מה כתב עד "עי"ל" הוא לשונו ממש של הרא"ם.

אבל לכאורה גם תירוץ זה (עד עי"ל) - עדיין אינו מתרץ מהו ההכרח של רש"י לפרש זה כאן.

ומה שכתב בתירוץ השני: "...אבל כאן למה נתחזק לבו, הרי היה לו צער", - צריך עיון בזה, שהרי במכת כינים נאמר גם כן (ח, טו) "...ויחזק לב פרעה וגו'", והרי גם שם היה לו צער, ואם כן גם שם אינו מובן למה נתחזק לבו של פרעה, והוה לי' לרש"י לפרש זה.

ואי אפשר לתרץ שהטעם שרש"י לא פירש שם למה נתחזק לבו של פרעה - הוא מפני שסמך על מה שכבר פירש בפסוק (כב): "לומר על ידי מכשפות אתם עושים כן וכו'", שהרי במכת כינים נאמר (שם): "...אצבע אלקים הוא וגו'", ופירש שם רש"י: "מכה זו אינה על ידי כשפים, מאת המקום היא".

וה'באר בשדה' פירש, וז"ל: "מה שפי' זה הכא ולא במופת המטה, הוא משום דמופת המטה היה סבור באמת שהיה ע"י מכשפות, ומה שהיה אומר תבן אתם מכניסין וכו' פיו ולבו שוין היו, אבל במכת הדם כבר הסכים בלבו שמאת ה' היתה זאת, וכמו שא"ל משה בשם ה'".

בזאת תדע כי אני ה'. ואע"ג שגם החרטומים הפכו מים לדם, שאני מעט מים שהי' לפניהם. משא"כ משה שהפך כל מימי מצרים לדם, ואפ"ה נחזק לבו לומר בפיו ע"י מכשפות אתם עושים, משא"כ בלבו". עכ"ל.

והנה נוסף לזה שגם לפירושו עדיין אינו מוכן לכאורה מהו ההכרח של רש"י לפרש זה כאן, כנ"ל. עוד צריך להבין, שלפי פירושו נמצא שבאמת אמר פרעה גם במופת המטה "תבן אתם מכניסים", אלא ששם אמר זאת בכל לבו, ולא רק בפיו, משא"כ כאן אמר זאת רק בפיו. ואם כן למה לא פירש רש"י בפירוש מה שאמר פרעה במופת המטה.

ועיין גם בפירוש ה'גור אריה' וה'משכיל לדוד' וה'נחלת יעקב', מה שכתבו בענין זה.



הטעם למנין השני דבנ"י במדבר

הרב ישראל חיים לאזאר
תושב השכונה

ברש"י בפי' כי תשא בפסוק (ל, טז) בד"ה "ונתת אותו על עבודת אהל מועד" כותב רש"י וז"ל: "וא"ת, וכי אפשר שבשניהם היו ישראל שוים וכו'?" ז"א: איך ייתכן שבשני המניינים שנמנו ישראל, היו שווים שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים בדיוק, לא חסר ולא יתר אפי' אחד. וע"ז מביא רש"י: "תשובה לדבר, אצל שנות האנשים בשנה אחת נמנו וכו'", עיי"ש כל הענין. ור"ל, שאף אותן שנולדו לפני ר"ה, לא באו לכלל שנה עד ר"ה.

ולא זכיתי להבין את תשובתו של רש"י, דלכאורה הפירוש הוא שאפי' אם היו בני י"ט שנה שהגיעו לכ' שנה בין מינוי ראשון לשני, אין יכולים הם לבא לכלל כ' שנה עד תשרי הבא (עיי' 'שפתי חכמים' שמפרש כך את דברי רש"י). ואפי' אם יום ההולדת האמיתי שלהם הי' קודם תשרי, לא הגיעו הם לכ' שנה עד ר"ה הבא. ואשר ע"כ לא נשתנה מספרם במנין שני, ונשאר בדיוק אותו המספר כפי שהי' במנין הראשון. אבל קשה לפירוש זה, דא"כ למה ציוה ה' לפקוד את בנ"י עוד פעם על לא דבר ובחינם? כי כל בני י"ט נשארו בני י"ט עד ר"ה, א"כ א"א הי' להמנין להשתנות, וכן כל בני נ"ט שנה ג"כ נשארו בני נ"ט עד ר"ה הבא, ומאיזה טעם הטריח אותם להמנות עוד פעם על לא דבר?

וגם אין לתרץ שאפשר הי' המנין להשתנות ע"י מיתה, וא"כ מנה כדי לראות אם מת אחד מהם או לא. דהרי ענין זה יש לו קול, ובקל יכולים לדעת אם מת אחד מהם או לא, ולא הוצרכו בשביל זה למנות את כולם. ולפועל לא מת אפי' אחד, מלבד נדב ואביהוא שמתו בשמיני למילואים. א"כ עדיין נשאר הקושיא, למה הוצרכו להימנות עוד פעם בחינם?

ועוד קשה, דאם רש"י מחדש פה שלמנין שנים לא הולכים בני"א אחר יום הולדת האמיתי, אלא אחר ר"ה הבא, א"כ למה לא מובא דין זה במשנה ראשונה של ר"ה? "באחד בתשרי ר"ה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה ולירקות". ולמה לא אמר ג"כ למנין שנות בני"א? או למנין שנות האדם וכדומה? ונ"מ לדינא, האומר ערכי עלי או ערך פלוני עלי, שהולכים לפי שנות הנערך.

ועוד קשה הפלא ופלא, איך זה שכ"א חוגג את יום הולדת שלו לפי יום שנוולד בו, והרי יום ר"ה הוא יום הולדת הכללי של כולם?

ולתרץ את הקושיא הראשונה, אולי י"ל בדוחק, שבמנין השני הוצרכו בני לוי להמנות מבין חודש ומעלה, וגם הוצרכו הבכורות להמנות, ומכיון שהוצרכו אלו להמנות, אז בדרך אגב נימנו כולם, ז.א. גם שאר שבטים. אבל תירוצן זה הוא דוחק גדול, כי למה להם להמנות בחינם, רק בשביל בני לוי והבכורים, הרי הי' יכול למנות את בני לוי ואת הבכורים לבד, ולא להטריח את כל שאר השבטים?

ויותר הי' נראה לפרש, שבמנין הראשון לא נימנו כל שבט ושבט בפרטות, אלא רק כולם נמנו ביחד. אבל במנין שני נמנו כל שבט ושבט בפרט, למשפחותם ולבית אבותם. וכל או"א התייחס על השבט שלו. כי כך רצה הקב"ה, מתוך חיבתן שכל אחד ואחד נמשל לכוכבים, וכמ"ש רש"י בתחילת "ואלה שמות בני ישראל", עיי"ש. וע"כ הוצרך להיות המנין השני.

אבל קושיא השני' עדיין במקומה עומדת. ודוחק גדול לומר ולתרץ שרש"י סובר שענין זה (לחשוב חשבון שנות האדם מר"ה) הי' רק הוראת שעה ולא לדורות, כי מנין זה לרש"י? ובאמת ה'דעת זקנים' חולק על רש"י, וס"ל שהי' רק מנין אחד, עיי"ש בדבריו.

והנה הרמב"ן השיג על רש"י מטעם כל הקושיות שהקשינו על רש"י, באמרו דלא מצינו שמנין שנות האדם תלוי בר"ה, אלא כל שנותיו נמנין מיום ליום, ומביא הרבה ראיות לזה. וע"כ לקח לו

הרמב"ן דרך אחרת בישב השאלה ששאל רש"י, דהיינו, איך אפשר שבשני הפקודים היו בדיוק מספר שוה לא חסר ולא יתר? הרמב"ן מיישב זה באמרו שהיו הרבה פחות מבין עשרים בפעם הראשונה שנעשו בני עשרים בפעם השני, אלא שנחסרו מהם אותם שמתו בנתיים, והשלימו אלו את אלו עד שנשתוו בשני המנינים.

שוב ראיתי שהרא"ם והגו"א האריכו מאד בענין זה, וגם דחו את דברי הרמב"ן, וה'לבוש האורה' נשאר בתימה גדולה על פירש"י, וגם על פירוש הרמב"ן הוא תמה מאד, באמרו שזה "דבר תימה וחלוש מאד, ואין הדעת סובלתו וכו', ואיך ידבר דברים האלה, דברים שבמקרה ימלאו סך כזה שוה בשוה, באמת בעיני הוא אחת מן הנמנעים, אם לא ע"י הנס וכו'". עכ"ל. עיי"ש מה שכתב ביישוב שאלה זו.

והנה ה' הי' לי בעזרי, בעברי בדברי הרא"ם נפלו עיני על מלים אחדים שכתב - בדרך מעבר לבד - שנמצא במדבר רבה, שאומר בפירוש שמנין שנות המדבר היו מתשרי שהוא ר"ה לבריאתו של אדם הראשון. ותיכף ומיד חפשתי ומצאתי שאכן כך כתוב שם בפירוש במדרש רבה פרשת במדבר פ"א ס' ת. בדיוק כמש"כ רש"י. א"כ, הרי סרו כל התלונות על רש"י, כי הרי מיוסדים הם על דברי חז"ל במדרש רבה. ומתוך דבריהם משמע שזה הסדר הי' רק אצל דור המדבר, והי' בבחי' הוראת שעה.



"לא תצא כצאת העבדים"

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

שמות כא, ז רש"י ד"ה: "לא תצא כצאת העבדים" - "כיצאת עבדים כנעניים . . יכול העברי יוצא בראשי אברים, ת"ל העברי או העברי, מקיש עברי לעברי, מה העברי אינה יוצאה בראשי איברים, אף הוא אינו יוצא בראשי איברים".

לכאורה צ"ע, דבשלמא זה שלומדים עברי מעברי לענין שש ויובל (שיוצאת בזה), מובן, שבתחילה מדבר מענין עבד עברי, ואח"כ אין צורך לפרט גם אצל עברי, ולומדים מהיקש העברי או העברי מקיש עברי לעברי לכל יציאותיו כו'. אבל למה שנצטרך ללמוד עברי מעברי לענין יציאה בשן ועין, שהרי העברי הוא - בדרך כלל - המקור

לעניני יציאה, שהרי שש ויובל כתוב אצלו וממנו למדים לעברי', וא"כ גם שאינו בשן ועין יהי' כתוב אצלו ונלמד עברי' מעברי' כשאר כל היציאות.

וי"ל בדא"פ, שהיא הנותנת, שכיון שבעברי' מדבר בענין יציאות, והם היציאות שכן מוציאות אותו, אין כאן המקום לדבר במה אינו יוצא. שכן כל הפרשה מדברת באותו ענין, שמיד לאחר שכתב ובשביעית יצא לחפשי חנינם, ממשיכה התורה ללמד עוד פרטים בענין יציאה זו, שאם בגפו יבוא בגפו יצא וכל האריכות בענין האשה וילדי', ובענין לא אצא חפשי גו' וענין הרציעה כו'.

משא"כ גבי אמה העברי' מדובר יותר בענין אי יציאה, שהרי התורה ממשיכה לדבר בענין יעוד, שבעצם הי' צריך להיות אשר לו יעדה" - "שהי' לו ליעדה ולהכניסה לו לאשה" - רש"י.

שי"ל בדא"פ, שלכן התחילה התורה בענין זה של לא תצא כצאת העבדים, אעפ"י שעדיין לא למדנו על יציאת עבד ואמה בשן ועין, אבל מכיון שבא לדבר על יעוד - הקדים ענין של אי יציאה.

ולהעיר מפירוש הרשב"ם: "לא תצא כצאת העבדים" - "בשש שנים, אלא יקחנה לו לאשה כמו שמפרש והולך". שלכאורה ההכרח שהכריח לרשב"ם לפרש כאן, הוא כנ"ל, דאי לאו הכי (אלא מדובר ביציאת עבד כנעני בשן ועין), אין טעם להתחיל בענין שעדיין לא למדנו, ובפרט שהמשך הפסוקים אינם קשורים כ"כ אם נפרש על שן ועין. לכן פירש שהכוונה שלכתחילה לא תצא כצאת העבדים עבריים - דהיינו בשש שנים, אבל לא שאם עברו שש, אינה יוצאת. שהרי אדרבה היא יוצאת גם בסימנים לפני שש, ועאכו"כ שם. אלא שהתורה כאן אינה מדברת בענין יציאותי', אלא שאינה רוצה שתצא, כיון שאדוני' צריך ליעדה.

ואף דרש"י אינו לומד כן, כי בדרך כלל רש"י נצמד עד כמה שאפשר - גם בפשש"מ - עפ"י תורה שבע"פ. וכן נתפרש בגמ' (קדושין טז, א).

ואולי גם רש"י אינו שולל את הפי' הפשוט שאפשר ללמוד בתיבות לא תצא כצאת העבדים - כברשב"ם. ועכ"פ (גם לפירש"י) כיון שהמשך הכתובים הם בענין יעוד שרצוי שלא תצא, לכן מתאימה הפתיחה של לא תצא כצאת העבדים. ועפ"י מובן שכשבאים ללמוד לעבד עברי', שאינו יוצא בשן ועין, המקום הוא אמה העברי'.



“נבוב לוחות”

הנ"ל

שמות לח, ז, רש"י ד"ה: “נבוב לוחות” - “הלוחות של עצי שטים לכל רוח, והחלל באמצע”.

הצורך בפירושו מובן, שבפשטות משמע (מלשון נבוב לוחות) שהלוחות בעצמם נבובים, לכן פירש שהלוחות היו של עצי שטים (מלאות), ורק החלל הי' באמצע.

ומה שנכתב נבוב לוחות, י"ל בדא"פ, שכיון שכבר נכתב בתורה בתחילת הפרשה מדת המזבח לארכו ולרחבו וכל כליו ועוד, הרי שהיחס למזבח הוא בכללותו, כלומר לאחר שכבר בנוי, ואז רואים (רק) את עצי השטים (המצופים בנחשת), שעל זה שייך לומר שהבנין הזה של המזבח הוא נבוב (של) לוחות, שבבנין הזה יש בו חלל.

ועפ"ז גם מובן הלשון עשה אותו - בל' יחיד, שקאי על כללות הבניין (ולא על הלוחות עצמם). ואעפ"כ יש צורך לפרש, שמ"מ מפשטות הלשון אפשר לטעות ש(גם) הלוחות עצמם חלולים, לכן פירש"י: “הלוחות... לכל צד והחלל באמצע”.



שונות

חשיבות הזמנת אורחים לסדר

הרב משה רבינוביץ

ברוקלין, ניו יורק

מנהג ישראל תורה הוא מקדמת דנא - להזמין אנשים בחג הפסח לליל הסדר שיהי' ברוב עם. ובפרט בדור האחרון ישנה השתדלות מיוחדת, כתקנת כ"ק אדמו"ר שאפילו ה"בן החמישי" ישתתף בסדר.

ובדרך אפשר יש להביא ע"ז ראי' ממגילת אסתר, כי הנה ע"ז שכתוב על מרדכי שאחרי שקבל בקשת אסתר המלכה לצום ג' ימים לילה ויום - “ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר ציותה עליו אסתר” (מגלת אסתר, ד, יז),

- מובא במס' מגילה (טו, א): ויעבור מרדכי - "שהעביר יום ראשון של פסח בתענית". וידועה קושיית ה'יערות דבש', דלכאורה עדיפא מיני הול"ל - הלא ע"י הצום ביטל מצות עשה של אכילת מצה שהיא מדאורייתא - גם בזמן הזה! וכמה תירוצים נאמרו ע"ז.

ובהקדים, שאודות ג' ימים אלו שצמו אז בשושן, ישנם מדרשות חלוקות: בגמ' יבמות (קכא, ב) משמע מפורש שג' ימים רצופים לילה ויום בלי הפסק. - וראה בהגהות לס' 'חסידי' להר"ר מרגליות סי' קסז, שקו"ט על האפשרויות לצום ג' מעל"ע רצופים. ובספרו נפש חי' סי' תרפו מביא מחסידים ואנשי מעשה שצמו משבת לשבת בלי הפסק כולל בלילות, ומ'ספר הרפואות' להרמב"ם, עיי"ש.

אבל ב'ערוך לנר' ליבמות שם מביא ממדרש: "והא"ך היו צמים (בימי מרדכי) ג' ימים לילה ויום ולא הי' מתים, אלא שהי' מפסיקים מבעוד יום". ועפ"ז מתרץ קושיות ה'ערוך לנר', כי אכלו מצה בלילה והתענו ביום - וע"ז כתוב "ויעבור מרדכי". אבל גם לפי הגמ' שלנו שצמו בלי הפסק, מתרץ ה'ערוך לנר' באופן מחודד, כי שיעור מצה הוא בכזית, שיעור עינוי הוא בככותבת, ושיעור סעודת יו"ט בכביצה, ולכן אכלו מצה בכזית, ולא בטלו את הצום, שהרי לא אכלו ככותבת, אבל "עברו" על החיוב לאכול פת כביצה ביו"ט! וע"ז כתוב "ויעבור מרדכי".

וי"ל בדרך אפשר ביאור פשוט ע"ז, דהחשבון של מרדכי הי' שהיותו שהיא שעה וזמן של סכנת נפשות - לכן לבטל אפי' מצוות עשה של תורה כהוראת שעה - אין זה נקרא "לעבור". ואדרבא, מצוה היא, וע"ד הותרה בציבור. [וכידוע השקו"ט באחרונים - אם מותר לנסוע בשבת לחכם שבעירו שיתפלל עבור חולה ר"ל. שו"ת 'ובחרת בחיים' סי' פז, שו"ת מהרש"ב ח"ג סי' רכה ועוד].

אלא החישוב של מרדכי הי' באם לבטל את הסדר, אף שהוא רק מדרבנן, ותוכן רובו הוא רק מנהג, אבל הוא ענין עיקרי בדת! כי ע"י

(1) דוגמא לדבר בהלכה: בלקו"ש ח"י"ז (ע' 57 ואילך) מבאר שלקחת השה בשבת יו"ד ניסן, הרי"ז ההפך משביתת ומנוחת השבת, אף שהאיסור של מקח וממקח הוא רק מדרבנן - כי עפ"י מ"ש בשו"ת חת"ס דכאשר יושב בחנות ומוכר ולוקח כו' דרך קבע, הרי"ז איסור מה"ת. ולכן בנידון דידן - לקיחת כל תהליך הסדר, יתכן שיש בו עקירת דבר מה"ת.

שמשפחות משפחות בכל הדורות יושבים בפסח ומזמינים את אלו שאין להם, וגם ובעיקר הבן החמישי - הרי זה מאחד את כלל ישראל, ומבטיח את קיום עמנו, כנראה בחוש. ולכן הנה על שאלה זו יש לדון, כי הרי זו היא כוונת המן הכחדת עם ישראל ר"ל, ואולי כדאי לבטל הגזירה ע"י אופן אחר.

ולכן אף שהחליטו כן לבטל את הסדר - הר"ז שפיר נקרא "ויעבר מרדכי".



ניגונים שנתחברו ע"י מי שאין השקפותיו כדבעי

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, ניו יורק

בזמן האחרון נהגו היתר בענין ניגונים שנתחברו (הולחנו) ע"י מי שאין השקפותיו צרופות. ואם כי מצד הענין עצמו יש מקום לעיין בזה, ראיתי בגליון כפר חב"ד האחרון שנדפס מכתב הר"א וולף ע"ה אל הרב חודקוב ע"ה, ומשמע מפורש שם שהרבי (ע"י הרב חודקוב) הסתייג מניגון שירים כאלה בערב שירה של חב"ד, וז"ל שם (מכתב א' אייר תש"ל - עמ' 45): "לעתיד מסרתי, כי יש להמנע מלהשמיע ניגוני . . . יש לו ווילדע שיטות, וצריך זהירות בקשר לקומפוזיציע שלו, שזה נכנס בעולם". ולכאורה יש לעיין אם הכוונה היא שהניגונים עצמם פסולים, או שע"י הפצת ניגוניו תהי' גם הפצת שיטותיו הפסולות. גם יש לעיין מהי משמעות הדברים בנוגע למעשה. ולא באתי אלא להעיר.



אין לאדם רשות על גופו [גליון]

הנ"ל

בגליון האחרון - תתנה (עמ' 79), העיר הרב"א שי' כיצד מתאים ענין איסור ניתוחי מתים משום גזל המת (שדנו בזה אחרונים) - עם מ"ש אדמו"ר הזקן בהלכות נזקי גוף ונפש שאין לאדם רשות על גופו כלל, היינו משום שהבעלות על הגוף היא של הקב"ה כמ"ש כי הנפשות לי הנה (כדברי הרדב"ז הידועים שהובאו בכ"מ בתור מקור למ"ש אדה"ז).

ולכאורה ממקומו הוא מוכרע, דבהלכות נזקי גוף ונפש שם איתא שאין רשות לאדם על גופו לביישו או להכותו וכו', ואם פירוש הדברים הוא שאין לו שום בעלות, מדוע כשנזק משלם המזיק לאדם הניזק? אלא על כרחך שכוונת ההלכה היא שביחס לאדם עצמו אין לו רשות על גופו, אבל כלפי אחרים עדיין מקרי בעלים על גופו, היינו שכמו באדם חי יש גדר של היזק כלפיו בהכאת גופו (ולא רק כלפי שמיא), כך גם בגזל המת.



נישוק הציצית ו' פעמים [גליון]

הרב משה יצחק ליבליך

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון האחרון - תתנה (עמ' 78), הקשה הרי"מ וואולבערג על מה שכתוב בהיום יום כ"ב סיון: "נושקים הציציות שש פעמים, היינו באמירת תיבות: ציצית, ציצית, לציצית, אמת, קיימת, לעד". דצ"ע, דמנינא למה לי? די לנו אם ה' אומר המקומות שבהם מנשקים הציצית, ונדע בעצמינו שהוא שש פעמים (ועי"ש מה שתירץ).

ולענ"ד נראה לומר באופן פשוט, דהנה הטעם שנושקים הציצית הוא משום "חיבוב מצוה" (רמ"א סי' כד, ד. שו"ע אדה"ז סי' כד, ו), ולולי דברי רבינו הייתי חושב שכדי להראות חביבות הדבר יש לנשק הציצית ב' או ג' פעמים בכל פעם, דבזה מראה חביבות טפי, (מעין דוגמא לזה: בלקו"ש חט"ז עמ' 458 (פקודי-א) מסביר עפ"י פשוט"מ הטעם לכפילות כל מלאכת המשכן לכל פרטיו בפרשת ויק"פ. והוא: דהרי המשכן הוא "עדות לישראל שנותר להם הקב"ה על מעשה העגל, שהרי השרה שכינתו ביניהם", ולכן "ובמילא איז פארשטאנדיק אז אט די גרויסע חביבות פון דעם משכן ביים אויבערשטן (און ביי אידן), דאס איז דער טעם וואס די תורה רעכנט אויס אלע פרטי המשכן און חזר"ט זיי איבער איין מאל און נאכאמאל כו' מיט אלע פרטים". וזהו עפ"י פרש"י פרשת חיי שרה כד, מב (וכן מציין לפרש"י וירא כב, יא. במדבר יא, א). הרי עפ"י פשוט"מ מובן שלהראות חביבות לדבר כופלים הדיבור בזה בתורה אפי' ב' פעמים). ואולי זה משמיענו, שמשום חביבות סגי בנשיקה אחת בכל פעם - דהיינו שש נשיקות, נשיקה אחת לכל פעם, ואה"נ שמנינא אתא לאשמעינן.

ואולי אפשר גם לדייק כך מהלשון של רבינו, שלא כתב "נושקים הציצית בשש מקומות" וכיו"ב. דאם הי' הלשון כך, הי' קשה כנ"ל, דאטו מנינא אתא לאשמעין? אבל השתא שכתב "נושקים הציציות שש פעמים", אפשר לומר שהמספר הולך על הנשיקות, ולא על התיבות שבהם נושקים, ואתי שפיר כנ"ל.



קירוב קרובים בביאת המשיח

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בליל א' דחגה"פ תשכ"ט (נדפס בספר 'המלך במסיבו' כרך א עמ' רפב) כשרש"ג ע"ה ביקש שכ"ק אדמו"ר (שליט"א) עם כ"ק מו"ח אדמו"ר יוליכונו לקראת משיח-צדקנו, איחל כ"ק אדמו"ר: אמן. רש"ג ביקש "שתכניסו גם אותי במעגל וכ"ק אדמו"ר השיב על-כך: הרי אנו יושבים יחד ב"סדר" - ממילא נאכל יחד גם את ה"קרובן פסח". ע"כ.

ויש לציין כמקור (בדרך-אפשר) ל'רבינו בחיי' בא יב, כא: "מכאן שחייב לקרב קרוביו כדי שישמחו עמהם בימים טובים, וכן בימות הגאולה הבטיחנו הקב"ה להתקרב איש אל משפחתו, שנאמר (ירמ' ל, כה): בעת ההיא נאם ה' אהי' לאלוקים לכל משפחות ישראל והמה יהיו לי לעם".

