

מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר "עשתי עשר יום" לחודש ניסן הבעל"ט, יום ההולדת, וסיום מאה ואחת שנים לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו,

עומדים אנו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בשיחות, מאמרי ואגרות כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו (וכן בתורתו בענין שהזמ"ג - 'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים' אשר לכ"ק אדמו"ר),

ובוודאי יהי' זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום הגדול והקדוש הזה, אשר בו "מזלי גבר" וכו'.

אי-לכך שטוחה בקשתינו מקהל הכותבים שיחיו (וכן מאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהודרוז ביתר שאת בכתיבת ההערות בכל חלקי התורה וכו' ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום ראשון - ד' ניסן.

כאן המקום לפרסם עוד הפעם את הוראתו הק' של הרבי משנת תשמ"ב בנוגע לאופן הכתיבה הצריכה להיות בקובצינו, וזלה"ק: "לא לכתוב שיעורים (שמתאים לאמירה בשיבה) - אריכות (וגם המשך וכו') שלא זהו מטרת הקובצים כמובן". עכלה"ק.

ובוודאי ישתדלו הכותבים שיחיו למלא הוראתו הק', ולכתוב את ההערות בהתאם לזאת.

יה"ר שע"י כתיבת ההערות באופן של "להגדיל תורה ולהאדירה", נזכה ל"תורה חדשה מאתי תצא" בביאת משיח צדקנו תיכף ומיד ממש.

בתודה ובברכת חסידים

המערכת

ברכת מזל טוב

למנהל החשוב והדגול
מסור ונתון בלב ונפש
לשגשוג והצלחת ביהמ"ד דשיבתנו הק'
"אהלי תורה - אהלי מנחם"
וחפץ ה' בידו מצליח
עורך המדור "פשוטו של מקרא" בקובצינו

הרה"ת הנעלה והחשוב
מוהר"ר אפרים שליט"א פיקארסקי
וזוגתו החשובה והכבודה תחי'

לרגל הולדת הנכדים שיחיו
לאריכות ימים ושנים טובות

יה"ר שיזכו לרוות רוב נחת רוח חסידותי מכל יו"ח
וימשיך להצליח בהצלחה רבה ומופלגה
וביתר שאת וביתר עז
בעבודתו הק' לנח"ר רבינו הק'
מתוך מנוחה ושלוה ומתוך הרחבה ושמחה וטוב לבב בגו"ר
תמיד כה"י

המערכת

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו
ברכת מזל טוב עד בלי די
לידידינו היקר חבר המערכת מלפנים
מבחירי התמימים
רוח המקום ורוח הבריות נוחה הימנו
הנודע לשם ולתפארת והמצויין בכל המעלות
החתן הת' לוי יצחק שי' חזן
לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
עב"ג תחי'
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
מתוך אושר ושמחה והצלחה תמיד כה"י

המערכת

ב"ה

ש"פ צו – פרשת פרה

ה'תשס"ג

גליון יד [תתנז]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 7 חיוב תפלות בביאת משיח כשיקריבו קרבנות.
13 פורים וחנוכה לעתיד לבוא.

לקוטי שיחות

- 16 איסור חמץ על התואר או על העצם.
18 כפשט התיבה "תפוחי (זהב)"
19 שיטת מרדכי ו"מקצת הסנהדרין"
22 הגדר דדלת ופתח.

שיחות

- 23 מצוות זכירת יצי"מ בכל יום.
26 תענית חתן ביום חופתו בפורים קטן [גליון].

נגלה

- 27 בדיקת חמץ אחר הפסח.
35 איסור ב"י וב"י בבדיקת חמץ מדרבנן.
39 חזקת בדוק.
45 על ובדק ולא אשכח [גליון].
47 ביאור במענה כ"ק אדמו"ר בסוגיא דב' שבילין.

חסידות

- 49 'בשעה שנכנסו נכרים להיכל' בקבלה ובחסידות.
51 ב' ענינים במקיף הקרוב.
53 בענין "קרו ליה אלהא דאלהיא".

54 כח החכמה אב למדות [גליון]

רמב"ם

56 בדין כוונה בתפילה

61 ספר קדושה ברמב"ם (הטעם שנקרא כך)

הלכה ומנהג

62 מי בושם בשבת ויו"ט

64 שו"ע אדה"ז סי' תכט

65 שפיכת מעט יין בכוס של ברכה

66 חומרא בדין כיסוי

68 עיקר וטפל לשיטת אדה"ז

71 דין כנף שנחתכה מן הטלית

73 הידור מצוה בדבר הסמוי מן העין [גליון]

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

75 בענין הנ"ל

82 קדיש שאחרי קרה"ת במנחת ש"ק [גליון]

83 אבל בחיוב הסיבה [גליון]

שונות

85 נוסח אדמו"רי גור כנוסח סידור אדה"ז?

86 מכאן שההדיוט קופץ בראש

90 אין לאדם רשות על גופו [גליון]

מספר הפאקס למשלוח הערות

[718-773-4115 או] 718-756-3411

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

חיוב תפלות בביאת משיח כשיקריבו קרבנות

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בגמ' ברכות כו, ב, יש מ"ד דסב"ל "תפלות אבות תקנום", ואמסכינהו רבנן אקרבנות. ויש מ"ד דסב"ל "כנגד תמידין תקנו". ועי' ברמב"ם (הל' תפלה פ"א ה"ה) שכתב: "וכן התקינו (עזרא ובית דינו) שיהא מנין התפלות כמנין קרבנות, שתי תפלות בכל יום כנגד שני תמידין, כל יום שיש קרבן מוסף תקנו בו תפלה שלישית כנגד קרבן מוסף. . . וכן התקינו שיהא אדם מתפלל תפלה אחת בלילה, שהרי איברי תמיד של בן הערביים מתעכלין והולכין כל הלילה וכו'". ובכס"מ שם כתב שהרמב"ם פסק דתפלות כנגד תמידין תקנו. ועי' לח"מ שם ועוד.

ועי' גם בשו"ע אדה"ז ר"ס פט. ובסי' צח סעי' ד' כתב: "התפלה היא במקום קרבן". ובשל"ה (מס' פסחים קמב, א) כתב וז"ל: "ונשלמה פרים שפתינו, ע"כ תקנו אנשי כנה"ג התפלה כנגד התמידין, ותפילת המנחה היא נגד תמיד של בין הערביים וכו'". עכ"ל. ובסידור אדה"ז (לפני "סדר קרבן פסח") כתב וז"ל: "ונשלמה פרים שפתינו, ותפלת מנחה היא במקום תמיד של בין הערביים וכו'". עכ"ל (וראה לקו"ש חל"ב ערב פסח בארוכה בזה).

ולפי"ז לכאורה יל"ע כשיבנה ביהמ"ק ב"ב ע"י משיח צדקינו, ויחזרו עבודת הקרבנות בביהמ"ק כמקדם, האם אכתי יהי חיוב להתפלל ג"פ בכל יום, וכן ביום שיש בו קרבן מוסף, האם יהי חיוב להתפלל תפלת מוסף, כיון שאז כבר תהי' הקרבת הקרבנות דב' תמידין וכו' בפועל, וא"כ לא יצטרכו להענין דונשלמה פרים שפתינו?

ולדעת הרמב"ם שם (בהל' א') שכתב מ"ע להתפלל בכל יום וכו', ואין מנין התפלות מן התורה, ואין לתפלה זמן קבוע מן התורה, האם יהי' חובת התפלה אז כפי שהוא מן התורה?

והנה בס' 'מחזיק ברכה' להחיד"א סי' מח הביא הקושיא שבשו"ת נוב"י (מהדו"ק או"ח סי' ד'), דלמה קבעו פסוקי המוספין בתפלת מוסף, ולא תיקנו לומר פסוקי התמיד בתפלת שחרית? ותיקן החיד"א שם דתפלת שמו"ע נתקנה לקיים מ"ע ועבדתם את ה"א, עבודה זו תפלה, כמ"ש ולעבדו בכל לבבכם, דלדעת הרמב"ם היא מ"ע דאורייתא, ולדעת הרמב"ן לקיים מ"ע דרבנן, וכתב הרמב"ם (שם) דעזרא ובית דינו תקנו י"ח ברכות, וא"כ בבית שני אף שמקריבין התמידין, היו מתפללים י"ח ברכות. וכדאיתא בהדיא בפ' החליל (סוכה נג, א): "אמר רבי יהושע בן חנניא: כשהיינו שמחים שמחת בית השואבה, לא היינו רואים שינה בעיינינו, כיצד: שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפלה, משם לקרבן מוסף, משם לתפלת המוספין וכו', משם לתפלת המנחה, משם לתמיד של בין הערביים וכו'". הרי מפורש בזה, דגם בזמן שהיו מקריבין התמידין היו מתפללין שחרית מוסף ומנחה וכו', ומוכח מזה שלא נתקנו התפלות במקום התמידין. ובחזון לשון הזהב שאמרו תפלות כנגד תמידין תקנום, ולא אמרו במקום תמידין תקנו, שהרי גם בבית שני היו מתפללין י"ח, דעזרא ובי"ד תקנום, אלא אמרינן "כנגד תמידין תיקנום", (וראה שם כח, ב, י"ח ברכות של שמו"ע כנגד י"ח חוליות שבשדרה). ולעולם דעיקרן לקיים מ"ע דתפלה נתקנו, והעבודה היא קרבן, ולכן נתקנו בזמן התמידין, ומשו"ה לא תקנו הזכרת תמידין בתפלת י"ח, דעיקרן לקיים מ"ע דתפלה. ומביא שכ"כ גם בשו"ת התשב"ץ (ח"ב סי' קסא) שהיו מתפללין י"ח בזמן הבית, ושגם בבית ראשון היו מתפללים בג' זמנים אלו כמ"ש דהע"ה (תהילים נה) ערב ובוקר וצהריים אשיחה וגו', והיינו לקיים מצות תפלה מדאורייתא או מדרבנן עכתו"ד. ועי' גם בס' 'פתח עינים' סוכה שם שכן כתב. וראה רשימות חוברת קנח ע' 19 אודות תפלה בזמן בית ראשון ושני, (וראה גליון ריא ע' 9 והלאה).

נמצא מזה, דגם בביאת משיח יתפללו כל הג' תפלות, כיון דעיקרם נתקנו לקיום מצות תפלה, ומ"מ אין זה סותר להמבואר לעיל מסידור אדה"ז דונשלמה פרים שפתינו ותפלת מנחה היא במקום תמיד של בין הערביים וכו', (וראה לקו"ש חל"ד פ' עקב ב' סעי' ה'), שהרי החיד"א עצמו מסיק שם, דעתה בחורבן הבית התפלה היא גם במקום קרבן תמיד, דונשלמה פרים שפתינו, במילא אפ"ל דאה"נ דבזמן הזה ענין התפלה הוא גם במקום הקרבת הקרבן בפועל, וכפי שהובא לעיל לשון אדה"ז בסי' צח, שהתפלה היא במקום קרבן, ולכן הוא צריך להיות

בדוגמת קרבן עיי"ש. אבל זהו מה שניתוסף בענין התפלה בזמן הגלות, אבל גם בזמן הגאולה יהיו הג' תפלות כנ"ל, מצד עצם מצות התפלה, (אלא דמלשון השל"ה הנ"ל: "ונשלמה פרים שפתינו, ע"כ תקנו אנשי כנה"ג התפלה כנגד התמידין וכו", לכאורה לא משמע כן).

תפלת מוסף אי הוה כשאר התפלות

אבל אכתי יל"ע בנוגע לתפלת מוסף שכתבו התוס' (ברכות כו, א בד"ה "איבעיא להו טעה") דהגמ' לא איבעיא להו אם טעה ולא התפלל תפלת מוסף אם שייך תשלומין בערבית, דהאיך יקרא את הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף, וגם לא תקנו שבע ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו, ובזה בודאי עבר זמנו בטל קרבנו, אבל שאר תפלות דרחמי נינהו, ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו, ואין כאן עבר זמנו בתפלה אחרת, עיי"ש. וכ"כ ברא"ש ורבינו יונה שם.

ובצל"ח שם (בד"ה "ושל מוספין") הוציא מזה שנשים פטורות מתפלת המוספין, דהוה מ"ע שהזמ"ג, דרך בשאר תפלות הן מחוייבות כיון דרחמי נינהו, אבל תפלת מוסף שאינה רחמי פטורות. ועי' גם בהגהות הגרע"א בשו"ע או"ח סי' קו, ובשו"ת רע"א ח"א סי' ט' שכ"כ, ושם דן גם משום דנשים אינן שוקלות, במילא אין להן חלק בקרבנות ציבור. וגם החולקים עליו (שו"ת 'עמודי אור' סי' ז, ובס' 'צמח דוד' על תשובות רע"א שם, ובשו"ת 'בית יצחק' או"ח סי' יז, וב'חקרי לב' או"ח סי' י, 'באר יצחק' ח"א סי' כ, מקראי קודש פורים סי' י ועוד) ה"ז משום דסב"ל שגם הן מתכפרות בקרבנות ציבור. ובשו"ע אדה"ז סו"ס מז כתב, דלענין תמידין שוות בזה נשים לאנשים. ועי' ב'תהלה לדוד' שם שהקשה מהא דנשים אינן שוקלות. ובס' 'לב חיים' ח"א סי' טו ואכמ"ל. (וראה בזה בגליון שד"מ ע' 5 והלאה. וכן שקו"ט באחרונים אודות פחות מבין עשרים, אם להורידו לפני התיבה בתפלת המוסף, ראה בשו"ת 'שערי דעה' ח"א סי' יז ועוד).

יוצא מזה, דלכו"ע תפלת מוסף לאו רחמי נינהו, ותקנום רק משום ונשלמה פרים שפתינו - משום כפרת הקרבן. ולכן כתבו התוס' דאם עבר זמנו ודאי לא שייך שם תשלומין. וכן פסק אדה"ז בס"י קח סעי' י וז"ל: "עבר כל היום ולא התפלל מוסף, אין לה תשלומין, שהאיך יקרא הקרבנות וכבר עבר זמן מוסף, וגם לא תקנו ז' ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו בלבד, ובזה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו, אבל שאר תפלות שהן בקשת רחמים ולואי שיתפלל כל היום". עכ"ל.

וכ"כ במג"א שם ס"ק ט. ועי' גם ברא"ש ר"ה פ"ד סי' יד. וא"כ אכת' קשה בנוגע לתפלת מוסף, למה יצטרכו להתפלל תפלה זו, כיון שתפלה זו לא נתקנה אלא משום ונשלמה פרים שפתינו בלבד, ולאידך גיסא בסוכה שם מפורש שבזמן שביהמ"ק הי' קיים התפללו גם תפלת מוסף כנ"ל?

תפלת מוסף בלי הזכרת הקרבן

ובס' 'משנת יעבץ' (או"ח סי' ד) הביא דברי הצ"ח בכרכות ל, ב, שהוכיח מהרא"ש דיוצא ידי תפלת מוסף בדיעבד אם הזכיר רק קדושת היום, אפילו לא הזכיר כלל מן הקרבנות. ותמה הצ"ח על המג"א סי' רסח (וראה גם שו"ע אדה"ז שם סעי' יא שכ"כ), דאם לא הזכיר קרבן מוסף בתפלת מוסף לא יצא, שהרי מוכח מדברי הרא"ש דגם תפלת מוסף הי' יוצא בשל מנחה, אע"פ שלא הזכיר קרבן מוסף אלא רק קדושת היום.

וביאר ב'משנת יעבץ' עפ"י דיוק לשון הרמב"ם הנ"ל בהל' תפלה: "וכל יום שיש בו קרבן מוסף תקנו בו תפלה שלישיית כנגד קרבן מוסף וכו'", דמבואר בזה, שתפלת המוספין היא לא תפלה מיוחדת שהיא "במקום" קרבן מוסף, אלא רק "כנגד" קרבן מוסף, והרי היא כתפלת שחרית שהיא כנגד תמיד של שחר וכו' (וכדיוק הנ"ל מהחיד"א). ומשמע מהרמב"ם שעיקר החיוב של תפלת המוסף היא חובת תפלה של קדושת היום, כמו תפלת שחרית ומנחה שהם חובת היום, רק דאסמכינהו אקרבנות. ומביא ראי' לזה מהגמ' הנ"ל בסוכה, שגם בזמן שביהמ"ק הי' קיים היו מתפללים תפלת מוסף, ומוכח שהיא חובת תפלה של קדושת היום, ולכן סב"ל להצ"ח שהוא יוצא בדיעבד אפילו אם הזכיר רק קדושת היום בלבד.

ואף שכתבו התוס' (בכרכות הנ"ל) דתפלת מוסף תקנו משום "ונשלמה פרים שפתינו" ולכן ודאי לא שייך תשלומין בערבית? הנה ע"ז מבאר דבאמת גם דעת התוס' היא שעיקר חיובה של תפלת מוסף היא חובה של קדושת היום, אלא דסב"ל דעצם שם התפלה של מוסף היא הזכרת מקראות הקרבנות, ואם לא הזכיר קרבן מוסף, הרי זה שינוי במטבע של תפלת מוסף. וכוונת התוס' דרך נוסח התפלה של תפלת מוסף הוא משום ונשלמה פרים שפתינו, ולכן כשעבר זמנו בטל קרבנו, שהרי לא שייך להזכיר קרבן מוסף לאחר שעבר זמנו של הקרבן. אבל גם בזה התוס' סב"ל שעיקר חיובה של תפלת מוסף הוא חובת תפלה של קדושת היום, וזהו גם טעמו של המג"א הנ"ל, דאם לא הזכיר קרבן

מוסף לא יצא, אף שגם הוא סב"ל שעיקר הטעם שתיקנוה הוא בשביל קדושת היום, עיי"ש בארוכה. (ומסיק שם בנוגע לנשים שמחוייבות להתפלל תפלת מוסף מצד קדושת היום, ולא כהגרע"א וכו', אבל יש לתמוה דלפי דבריו נמצא שהצל"ח סותר א"ע למ"ש בדף כו, א שנשים פטורות, וב'משנת יעבץ' לא הביא צל"ח זה).

וראה גם בשו"ת 'שואל ומשיב' תנינא ח"ב סי' נה (בנוגע לנשים אם מחוייבות בתפלת המוסף), שכתב ג"כ דתפלת מוסף באה בשביל קדושת היום, ונשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, מטעם דכל דאיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה, ובמילא כן הוא גם בתפלת מוסף, שכל מה שנתקן בשביל קדושת היום, פשיטא שגם הם מצווים ע"ז כמו אנשים, (הובאו דבריו ב'שדי חמד' אסיפת דינים מערכת יו"ט סי' ב, אות ו, עיי"ש).

היוצא מדבריו, שעצם החיוב של תפלת מוסף הוא משום קדושת היום, ויש לבאר זה עפ"י לשון הרמב"ם הנ"ל "וכן תיקנו שיהא מנין התפלות כמנין הקרבנות", היינו דכשם שתיקנו סדר זמני התפלות וכו' לפי זמני הקרבנות (ראה פ"ג ה"ב ובס' המצוות מ"ע י' והגרי"פ סהמ"צ ח"א ע' 112), כן תיקנו גם מנין התפלות לפי מנין הקרבנות, ויום שיש בו קרבן מוסף - שזהו משום קדושת היום, (ראה שבת כד, א) תיקנו להוסיף עוד תפלה - תפלת המוסף משום קדושת היום. אבל כיון שכל ההוספה הוא משום קרבן מוסף, לכן תיקנו דעצם החפצא של תפלה זו צריך שיזכיר בה קרבן מוסף, ולולי זה חסר בעצם החפצא של התפלה, ולכן סב"ל להתוס' דאם עבר זמנו לא שייך תשלומין. וכן המג"א (ואדה"ז) סב"ל דאם לא הזכיר מקרבן מוסף לא יצא, דאי נימא כן, לא קשה למה התפללו תפלת מוסף בזמן הבית וכן בביאת משיח, כיון שעצם התפלה נתקנה משום קדושת היום אלא שצריך להזכיר שם אודות הקרבן מוסף, כיון דזהו עצם נוסח התפלה.

אבל באמת מלשון אדה"ז הנ"ל: "וגם לא תיקנו ז' ברכות של מוסף אלא משום ונשלמה פרים שפתינו בלבד" (ע"ד לשון התוס' דברכות הנ"ל) - לא משמע כ"כ כהנ"ל, שלא כתב משום שהוא כנגד קרבן מוסף, אלא משום "ונשלמה פרים שפתינו", וזהו כמ"ש השל"ה הנ"ל בנוגע לכל התפלות.

אבל לאידך גיסא, הרי מפורש בסוכה שגם בזמן ביהמ"ק התפללו תפלת מוסף, וכן מוכח ממ"ש הרמב"ם דעזרא ובית דינו תיקנו גם

תפלת המוסף, וזהו בזמן הבית. וא"כ, איך אפ"ל שתיקנוה רק משום ונשלמה פרים שפתינו?

וברשימות חוברת הנ"ל ציין ללקו"ת ד"ה במדבר סיני ס"א, ושם בהערה 62 הביא לשון אדה"ז שם (במדבר ב, ג): "תקנו התפלה בזמן חורבן הביהמ"ק דוקא, כי בזמן שהי' ביהמ"ק קיים לא היתה שליטה וממשלה להרע שמקליפות וסט"א לידבק באדם כ"כ, ויתפרדו כל פועלי און כו', אבל בזמן חורבן בהמ"ק, עת אשר שלט כו' תגבורת היצה"ר ונה"ב, צריך להפריד ע"י התפלה דוקא ברשפי אש וצמאון וצעקת הלב. . . ותיקנו להתפלל בכל יום, כי בכל יום יצרו של אדם מתגבר עליו וצריך להוסיף אומץ כו'". עכ"ל.

ויל"ע, דאולי י"ל דבזמן הבית הי' רשות, ואחר החורבן נקבע לחובה. אבל מהרמב"ם לא משמע כן. ויל"ע בכל זה עוד ועוד חזון למועד אי"ה.

זמנה של תפלת מנחה בביהמ"ק

(ב) במה שהובא לעיל הברייתא דסוכה שאמר רבי יהושע בן חנניא שעה ראשונה תמיד של שחר משם לתפלה, אבל בנוגע למנחה אמר משם לתפלת מנחה משם לתמיד של בין הערביים, ולכאורה קשה למה התפללו שחרית אחרי הקרבת התמיד, ואילו במנחה התפללו לפני הקרבת התמיד.

הנה המהרש"א שם בחדא"ג תירץ, דתפלות מכלל עבודת המקדש הם, ואמרינן אין לך עבודה קודם תמיד של שחרית, ולכן קודם הקריבו את התמיד ואח"כ התפללו שחרית. אבל בתמיד של בין הערביים אמרינן להיפך, דאין לך עבודה אחריה, לכן התפללו מנחה לפניו. ועי' גם בשו"ת הרמ"ע מפאנו סי' יד.

וב'שפת אמת' שם תירץ באופן אחר, דרק בימי החג עשו כן להתפלל מנחה לפני ההקרבה, לקרב שמחת בית השואבה לניסוך המים של קרבן תמיד של בין הערביים עיי"ש.

דלפי"ז יוצא נפק"מ לדינא בנוגע לזמנה של תפלת מנחה בביאת משיח בביהמ"ק בשאר ימות השנה, אם הוא לפני הקרבת התמיד של בין הערביים - כהמהרש"א, או אח"כ - כהשפ"א, וימי החג שאני משום ניסוך המים.



פורים וחנוכה לעתיד לבוא

הרב מנחם מענדל רייצס

קרית גת, אה"ק

בשיחת ש"פ תשא, פ' פרה תשמ"ב (בלתי מוגה, התוועדויות ח"ב עמ' 994 בסופו): "הרמב"ם (סוף הל' מגילה) פוסק ש"כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל לימות המשיח, חוץ ממגילת אסתר, והרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה. . שאינן בטלין לעולם" [ולהעיר - שענין זה כותב הרמב"ם בנוגע לפורים בלבד, ולא כאותם דעות שענין זה אמור גם בנוגע לחנוכה]. "עכ"ל.

ובגליון חנוכה ש"ז האריך הרה"ג הרב אי"ב גערליצקי שליט"א בענין זה דחנוכה לעתיד לבוא. ויש להוסיף ולהעיר בזה, כי לכאורה י"ל בזה סברות לכאן ולכאן:

א. גם במדרש (י"ש משלי רמז תתקמד) איתא: "שכל המועדים עתידין ליבטל וימי הפורים אינן בטלין לעולם". ולא נזכר חנוכה.

אבל אולי אפ"ל שאין מזה ראייה, כי במדרש דורש ענין זה מהכתוב במשלי שם, ולכן מתייחס דוקא לחגים ומועדים הכתובים בכ"ד כתבי הקודש, עד נס פורים שהוא הנס האחרון שניתן להיכתב, משא"כ חנוכה שאינו מוזכר (במפורש) בכתבי הקודש, ואינו שייך לנדו"ו. ועצ"ע.

ב. הטעם הפשוט לזה שימי הפורים אינם בטלים לעולם, הוא (ראה מאמרי פורים תשי"ב ותשט"ז. וש"נ), כיון שהשמחה דכל שאר הימים טובים תהיה בטלה בשמחה הגדולה שתהיה לעתיד לבוא, וכשרגא בטיהרא דמאי אהני, משא"כ שמחת פורים שהיא שמחה גדולה ביותר, עד דלא ידע, היא תורגש ותהיה מודגשת אפילו בתוך השמחה דלע"ל גופא.

ולפ"ז, כיון שלא מצינו בנוגע לחנוכה ששמחתו גדולה ביותר כו' - ואדרבה, ידועה השקו"ט אם בכלל נקבע לשמחה - מה מקום יש לומר שישאר לע"ל כמו פורים?

ג. הרדב"ז כותב (שו"ת ח"ב סי' תתכא), שהמיוחד בפורים הוא "שיהיו ישראל זוכרים הצער אשר הגיע אליהם בזמן הזה. ואם תאמר: למה לא יזכרו שעבוד מצרים? י"ל שכבר שכחו אותו בזמן המלכים ובנין הבית אבל ימי הפורים לא נשתכחו בבנין בית שני שלא היתה

גאולתם שלימה" - ולפי סברא זו מובן שגם ימי חנוכה לא יתבטלו, כיון שאם ימי הפורים שלפניהם לא נשתכחו, וודאי שחנוכה שבא לאחריהם לא נשתכח.

ד. במאמר פורים תשט"ז, מבאר באריכות המעלה של פורים שלכן לא יתבטל לעת"ל, ומזכיר שם בתוך הדברים שמעלתו היא בכך שהוא מדברי סופרים ולא מן התורה, וכידוע מעלת ד"ס שחביבין ד"ס כו'. ולפ"ז בודאי שכן הוא גם בנוגע לחנוכה, שגם הוא מד"ס.

ה. בנוגע להראיה מהרמב"ם שלא הזכיר את חנוכה - יש להעיר: בשיחת פורים תשכ"ח מקשה על הרמב"ם, למה הביא מארז"ל זה שפורים לא יבטל, והרי הרמב"ם מביא רק הלכה למעשה? ומבאר, שיש ממארז"ל זה נפק"מ להלכה, דכאשר אומרים ליהודי שבפורים עליו לשמוח יותר מכל המועדים ולהשתכר כו', הרי נשאלת מאליה השאלה: מה ראו על ככה, ולמה שבפורים ישמח כ"כ, וע"ז מבאר לו הרמב"ם מעלת ימי הפורים, כדי לחזק אותו בשמחתו כו'. ועיי"ש.

עפ"ז לכאור' הי' אפ"ל, שבאמת גם חנוכה לא יתבטל, ורק שהרמב"ם לא הביא פרט זה בספר 'הלכות הלכות', משום שאין בו נפק"מ להלכה - משא"כ בפורים שנוגע הוא להלכה, כדי לחזק את השמחה ד'עד דלא ידע'.

[ולהעיר עוד, שע"פ הידוע חשיבות הסדר בדברי הרמב"ם, שסומך דוקא על מה שכבר כתב ולא על מה שיכתוב בעתיד - הנה מארז"ל זה שפורים ישאר לע"ל הזכיר הרמב"ם בסוף הל' מגילה, שלפניהם כבר ביאר דיני כל המועדים, חוץ מחנוכה שנכתב לאחר מכן.]

וא"כ שפיר י"ל שאין חנוכה בכלל "כל המועדים" שבהלכה כאן, שהרי עדיין לא למדנו עליו כלל, וזה שבסוף הל' חנוכה לא כתב הרמב"ם על מעלת ימי חנוכה לע"ל הוא משום שאין זה נוגע להלכה, כדלעיל בפנים].

ו. בשיחת פורים תשכ"ח, מביא את הדין שהנודר דבר מה בענין ימים טובים, הרי בענין חנוכה ופורים יש ספק אם גם הם נכללים בכוותנו, וא"כ אומר במפורש שאכן גם להם נתכוון. ומבאר כ"ק אדמו"ר, שזה שיש ספק אם פורים נכלל ביי"ט או לא, אינו מצד החסרון שבפורים לגבי יתר הי"ט, אלא אדרבה, מצד מעלתו עליהם, שכיון שהשמחה שבו מיוחדת ושונה למעליותא, לכן יש ספק אם גם הוא נכלל בכלל הי"ט, או ששונה מהם לגמרי בגלל מעלתו. עיי"ש

בארוכה. אלא שלכאור' הסבר זה שייך דוקא בנוגע לפורים, ולא בנוגע לחנוכה! אומר שם כ"ק אדמו"ר, ש"חנוכה ופורים באים ביחד בכמה וכמה ענינים".

ואף שצ"ע בהבנת הענין, הרי לכאור' משמע כוונתו הק', שחנוכה בתר פורים אזיל, אפילו אם הסברא שייכת דוקא בנוגע לפורים ולא בנוגע לחנוכה, מ"מ חנוכה נמשך ונגרר אחרי פורים. ואם כנים הדברים, הרי שאין (כ"כ) ראייה מזה שהזכירו רק פורים ולא הזכירו חנוכה, כי בלאו הכי חנוכה נמשך אחרי פורים ודומה לו. ועדיין צ"ע רב בזה.

ז. ידוע הדיוק בדברי הרמב"ם (ולהעיר מלקו"ש חל"ב אמור), שאת כל ה'הלכות' שבספר זמנים קרא ע"ש המצוות של הגברא - "חמץ ומצה", "שופר, סוכה ולולב", "מגילה" - ולא ע"ש החפצא של הזמן המיוחד של החג, משא"כ בחנוכה, שקרא את הלכותיו ע"ש חנוכה עצמו, ולא ע"ש הנרות. ויש מבארים בזה, ע"פ דברי הרמב"ם בתחילת הל' חנוכה, שמתאר שם באריכות את מה שהי' בימי חנוכה ועל מה נקבע הנס, שלכאור' אין מקומו בס' הלכות הלכות. אלא, שבחנוכה עיקר התקנה היא עצם הימים המיוחדים של חנוכה, היינו, שיש כאן תקנה מיוחדת שהזמן של חנוכה יהיה זמן מיוחד לזכרון הנס, ודלא כבשאר הי"ט שעיקר המצוה היא המצוות שיש לעשות באותם ימים, וזה שהיום נעשה מיוחד ו'חגיגי' הוא ענין טפל. ואכ"מ. עכ"פ אם כנים הדברים, אפ"ל בפשטות, שכל מארז"ל זה ש"כל המועדים בטלים לע"ל חוץ מפורים", הרי מעיקרא אין לו שייכות לחנוכה, כי:

בנוגע לכל שאר הי"ט, שפיר אפ"ל שתבטל חשיבותם לע"ל, כשרגא בטיהרא, כי אף שימשיכו לקיים המצוות שבהם, ולשמוח בהם, שהרי התורה היא נצחית, מ"מ לא ירגישו את החשיבות שבהם כ"כ. וע"ז מחדשים שפורים שונה מכל הי"ט, כי את שמחתו המיוחדת ירגישו אפילו לע"ל. - אבל חנוכה, שכל התקנה מלכתחילה היא שיהיה זמן מיוחד במינו שיזכיר את הנס, וכל' הרמב"ם (הל' חנוכה פ"א ה"ג) "התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל", הרי פשוט שאאפ"ל שיתבטל לע"ל, שהרי אז נמצא שכל עיקר תקנת חנוכה התבטלה, והרי התורה היא נצחית! ועוד יש להאריך בכל זה.



לְקוּטֵי שִׁיחֹת

איסור חמץ על התואר או על העצם

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

כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בלקו"ש חט"ז שיחת בא - יו"ד שבט, מבאר מה שסיפרו על הנהגת חסידי רבותינו נשיאנו, כשהי' להם דבר מאכל ומשקה שקיבלו מהרבי ולא הי' אפשר שיהי' ברשותם בפסח - לא מכרו זאת עם החמץ, כי אם אכלוהו או שתוהו קודם הפסח.

והטעם זה י"ל בפשטות: זהו היפך כבוד רבו שיקח השיריים שלו וכיו"ב (ובפרט שהוא נתנו לו) ולתתם או למכרם לאינו יהודי. ויתירה מזו: במציאות שהמאכל וכדו' נמכר ונכנס לרשותו של אינו יהודי, צ"ע לאחרי שהיהודי חוזר וקונה זה, אם נשאר אז בהמאכל מהקדושה של הצדיק שהיתה בו קודם?

לכאורה יש לומר שהמענה על השאלה הנ"ל תלוי בבירור מהות האיסור של חמץ בפסח¹. ובלשון הגרצ'ובי: "אם איסור חמץ הוא "תואר" (דהיינו זה שהמאכל וכיו"ב הוא "חמץ'דיק"); או שהאיסור "חל על העצם". וכמו שהוא מבאר שזהו תלוי במחלוקת ר"י ור"ש אם חמץ לאחר הפסח אסור בהנאה, "דמאן דס"ל אסור - ס"ל דהאיסור חל על העצם, ומאן דס"ל מותר - ס"ל דלא הוה רק תואר, וכשהלך הזמן בטל התואר".

וזה קשור גם עם המחלוקת דר"י וחכמים: "ר"י אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה. וחכ"א אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים". דחכמים ס"ל שאיסור חמץ הוא "בתואר" הדבר, ולכן מספיק "מפרר וזורה לרוח או מטיל לים", שאז מתבטל "התואר" של החמץ (ובמילא - הענין דאכילה והנאה), אע"פ שעצם החמץ נשאר; ואילו ר"י ס"ל שאיסור החמץ "חל על העצם", ולכן צריך לשרוף את החמץ - שמתבטל עצם מציאותו, ולא רק "התואר" והאפשריות של אכילה והנאה.

(1) עיין לקו"ש (שם) עמ' 88. ובחלק ז' פרשת בחוקותי עמ' 188.

לפי"ז י"ל, שבזה קשורה גם השאלה הנ"ל: אם סוברים שהאיסור "חל על העצם", ולכן צריכה המכירה להגוי לכלול גם את העצם של החמץ, ובמילא לא נשאר בהחפץ שום מציאות שהקדושה הקודמת תהי' לה אחיזה בו.

אבל אם סוברים שאיסור החמץ "הוה רק תואר", שהוא דבר נוסף על עצם הדבר, שלכן יש מקום לומר שבמכירת חמץ (בכדי שלא יעבור על ב"י וב"י) נמכר רק הדבר הנוסף על העצם, הקשור בה"תואר", ובמילא נשארת בזה הקדושה הקודמת (הבעלות על העצם - של הנותן) שנוגעת בהעצם של הדבר.

ולפי"ז, מכיון שהלכה כר"ש שחמץ לאחר הפסח מותר בהנאה, והאיסור אינו אלא משום קנס, וכמו"כ בנוגע לביעור חמץ הרי רק "המנהג לשורפו", אבל הרי הלכה כחכמים שמספיק "מפרר וזורה לרוח או מטיל לים" - הרי נמצא שאין חסרון למכור שיריים של צדיק (וכדו') לאינו יהודי, כי גם לאח"ז אפשר שתישאר בזה קדושת הצדיק.

ובהערה 41 מבאר הרבי שבחקירה הנ"ל (אם איסור חמץ הוי רק "בתואר", או דהוי איסור על העצם) אפשר לתלות מה דפליגי ראשונים (פסחים ד, ב) אם ביטול ענינו השבתה בלב; או דהוי מחמת הפקר. דרש"י בד"ה בביטול: דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה, ע"כ דהשבתה היינו שיחשוב אותו כעפר, וישים בליבו שאין ברשותו חמץ כלל (ועיין רמב"ן בחידושו לפסחים כאן). אבל בתוס' שם ד"ה "מדאורייתא" כתבו שהוא מחמת הפקר, ויצא מרשותו (ועיין ר"ן ר' פסחים). דרש"י שם"ל שביטול הדבר בלבו ומחשבתו כו' - מתאים בהתואר. משא"כ תוס' דס"ל שהוא מטעם הפקר, דס"ל שאיסור חמץ הוא על העצם, ולכן צריך להפקיר כדי שהחמץ יצא מרשותו. עכת"ד.

המתבאר להדיא, ששיטת רש"י היא דאיסור חמץ לא הוי אלא רק "בתואר", ולכן ס"ל שביטול ענינו השבתה בלב, שיחשוב אותו כעפר, ולא כתוס' דס"ל שביטול הוא מחמת הפקר.

ולכאורה צ"ב, לפי מה שכתב הרא"ש (פרק ב' סימן ג') דרש"י שס"ל כר' יהודה "דאין ביעור חמץ אלא שריפה", ולפי מה שנתבאר מדברי כ"ק אדמו"ר הוא דר' יהודה ס"ל דהאיסור חל על העצם, וא"כ לא אזיל לשיטתו (דרש"י) - דס"ל דהשבתה היינו ביטול, דהוא משום דהאיסור לא הוי אלא בתואר. בשלמא להתוס' אתי שפיר, כיון שגם הם

ס"ל שהלכה כר' יהודה, לכן ס"ל דביטול ענינו הפקר משום דהאיסור חל על העצם.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



בפשט התיבה "תפוחי זהב"

הת' משה גרייזמן

מכון ל'סמיכה' - כפ"ח, אה"ק

בלקו"ש חט"ז שיחה הב' לפר' תצוה, מביא כ"ק אדמו"ר זי"ע את פירש"י על הפסוק "ועשית על שוליו רמוני תכלת . . על שוליו סביב ופעמוני זהב בתוכם סביב", שהגם שהרמונים היו עגולים וחלולים, מכל מקום לא השתמשו בהחלל שלהם (אם בשביל לשים בחללם את הפעמונים, ואם כדי שבפגוע הפעמון ברמון ישמיע קול, עיי"ש), אלא "ביניהם סביב, בין שני רמונים פעמון אחד דבוק ותלוי בשולי המעיל".

ומביא שם רבינו על דברי רש"י את קושיית הרמב"ן ש"אם לא היו הרמונים משמשים כלום . . למה היו עשויים כרמונים חלולים יעשם כמין תפוחי זהב". ומאריך שם עד סוף הסעיף בקושייתו - לאור דברי הרא"ם - "למה בחר התפוחים יותר מן הרמונים".

והנה, לכאורה יש לתרץ קושיא זו, והוא באם נפרש תיבת "תפוח" שלא קאי על פרי התפוח, אלא על צורת דבר נפוח מלא וגדוש.

ראשית דבר, חוקר הלשון הידוע ד"ר שלמה מנדלקורן ז"ל בקונקורדנציה לתנ"ך שלו, לא מביא את פרי התפוח כערך נפרד בפני עצמו (כפי שעשה לגפן, זית, רמון, תאנה, תמר ועוד) אלא תחת הערך "נפחה". ומבאר שפרי התפוח נקרא כן "ע"ש תמונתו הנפוחה, המלאה והגדושה". ומזה עולה ברור שהמשמעות הראשונה והעיקרית של התיבה "תפוח" היא דבר נפוח, מלא וגדוש.

וכתוצאה מזה נוצרת משמעות שניה וטפלה לתיבה "תפוח", והוא פרי התפוח (עפ"ל).

כמו כן, מצינו במשניות כמה מקומות שבהם מוזכרת המילה תפוח, במשמעות של דבר נפוח, מלא וגדוש, ולא במשמעות של פרי התפוח. ואביא שני מקומות:

(א) מס' ע"ז פ"ד מ"ח: "לוקחין גת בעוטה מן העכו"ם אע"פ שהוא נוטל בידו ונותן לתפוח". ופי' הרע"ב "מקום אסיפת הענבים העשוי כמין גל קרוי תפוח". וכיו"ב פירשו שאר המפרשים.

(ב) מס' תמיד פ"ב מ"ב: "תפוח היה באמצע המזבח". ופי' הרע"ב "כמין כרי גדול של אפר שהיה באמצע המזבח צבור ועשוי כתפוח".

ועל פי כל הנ"ל, מובנת קושיית הרמב"ן היטב. שמקשה שכיון שלדברי רש"י חללם של הרמונים לא היה משמש לכלום, א"כ למה היו הרמונים חלולים, היה עושה אותם כמין תפוחי זהב, והיינו שהיה ממלא את חללם ועושה לדבר נפוח, מלא וגדוש.

אגב, אפשר לומר שהרמב"ן בחר להשתמש דווקא בכיטוי תפוחי זהב, על פי לשון התנ"ך במשלי (כה, יא) "תפוחי זהב במשכיות כסף".

[בשולי הדברים: במילון העברי של אבן-שושן, תחת הערך תפוח מביא שהמשמעות הראשונית של המילה היא פרי התפוח, והמשמעות של "ערמה, גל, תל" אינה אלא בהשאלה מפרי התפוח. וכמו כן, מפירוש הרע"ב על תפוח-המזבח דלעיל "צבור ועשוי כתפוח", גם אפשר לדייק שהמשמעות הראשונה היא פרי התפוח (שלכן קרוי תפוח-המזבח "תפוח", על שם היות צבירתו דומה לפרי התפוח).

אולם אליבא דאמת, מבלי להכריע במחלוקת חוקרי הלשון מהי המשמעות הראשונה של המילה תפוח ומהי המשמעות השנייה, ואפילו לו יהי שהמשמעות של התיבה תפוח כדבר נפוח היא רק משמעות שנייה, עדיין אפשר להלום שפיר את דברי הרמב"ן שכוונתו ב"תפוחי זהב" היא לצורת דבר נפוח, ולא לפרי התפוח].



שיטת מרדכי ו"מקצת הסנהדרין"

שמואל לובעצקי

שליח בישיבה גדולה, מיאמי רבתי

ידועה היא שיטתו של כ"ק אדמו"ר בהסברת החילוקים שמוצאים בין התלמוד בבלי והירושלמי (עיין בלקו"ש ח"ד עמ' 1338, חלק ט"ו עמ' 453 ואילך וחכ"ד עמ' 173 ואילך ועמ' 243), והיא: ששיטת הבבלי היא שבכל ענין שמעריכים את מצב ההווה לפי המצב דלעתיד, הנה ההווה מכריע את העתיד, הגם שבזה יחסר בשלימות הדבר שיהי

להבא. (וזהו היות ותלמוד בבלי הינו בכחי' אור חוזר, שהרי בתלמוד בבלי ישנם ריבוי שאלות וכו' "במחשכים הושיבני"). ושיטת הירושלמי היא, שהעתיד מכריע את ההוה, ש"ע"כ אם בעתיד יהי יתרון ומעלה לפי ערך ההוה, היתרון שבעתיד מכריע את המצב ההוה (וזהו היות ואופן הלימוד של הירושלמי הינו בכחי' אור ישר, ולכן בנקל רואה הוא את העתיד וכו').

דוגמא לדבר: אחד ש"ע"י שיצום בצום גדלי' לא יוכל להתענות יוהכ"פ, האם אמרינן ש"מ"מ יתענה ולא מתחשבים מה יהי' לעתיד, או שמסכלים לפי מצב העתיד - והיות וצום הכיפורים חמור, לכן לא יתענה בצום גדלי'. ועד"ז האם "זריזים מקדימים למצוות" מכריע אף שלאח"ז יהי' מצב של "ברוב עם הדרת מלך" וכו'.

ועיינן ג"כ מה שכתבתי בזה בגליון (תתל) ובגליון (תתמה).

והנה ע"פ חילוק זה, יש להסביר מה שמבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז עמ' 373 ואילך, במה שמצינו אשר בנוגע למרדכי כתוב שהי' "רצוי לרוב אחיו", ופירשו בגמרא (מגילה טז, ב) "מלמד שפרשו ממנו מקצת סנהדרין", ומפרש רש"י אשר זה שפרשו ממנו הוא היות "שבטל מד"ת ונכנס לשררה".

ובהסברת המחלוקת בין מרדכי ו"מקצת הסנהדרין", מבאר כ"ק אדמו"ר ע"פ סיפור מהראגאטשאווער, שפעם ביקשו ממנו להשתתף בוועד לטובת יהודי רוסיא, והסביר אשר זה תלוי במחלוקת בין הבבלי והירושלמי. דאיתא בברכות (לב, ב) אשר החסידים שהיו מתפללים תשע שעות, הנה "מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת". ובירושלמי הובא אותו ענין ובשינוי לשון: "תורתם מתברכת", והיינו אשר לא רק שתורתם משתמרת, אלא שהיא גם מתברכת, שמגיע להם הוספה בהבנת וידיעת התורה.

ועפ"ז מסביר החילוק בין שיטת מרדכי (שרצוי לשיטת) רוב הסנהדרין), ושיטת "מקצת הסנהדרין" שפרשו ממנו. והוא, להיות והסנהדרין ה"ה מירושלים, עכ"פ מאה"ק, לכן מסתבר לומר שרובם של הסנהדרין באו משם, וע"כ מסתבר לומר שלימודם והנהגתם הוא כשיטת הירושלמי ש"תורתן מתברכת", ולכן התעסק מרדכי עבור הצלת עם ישראל (צ"צ). משא"כ מקצת הסנהדרין שהגיעו מבל (עיי"ש בשיחה) אחזו כשיטת הבבלי ש"תורתן משתמרת", וע"כ אם יתעסקו בהצלת נפשות הרי יחסר בהוספה ידיעת התורה.

ובהערה 27 מבאר כ"ק אדמו"ר, ש"עפ"ז יש לקשר מה שפרש"י בתחילת מג"א - "הוא אחשוורוש מתחילתו ועד סופו", עם פירושו בסיום מג"א - "לרוב אחיו, ולא לכל אחיו וכו'" (דנעוץ תחילתן בסופן) - כי הטעם שמרדכי נעשה קרוב למלכות והי' בטל מלימודו גם לאחרי הנס דפורים, הוא לפי ש"הוא אחשוורוש מתחילתו ועד סופו", ובמילא ישנו החשש שיחדש את הגזירה".

ועפ"ז נראה לומר דזהו סיבת המחלוקת בין מרדכי (ש"רצוי לרוב אחיו") ו"מקצת הסנהדרין", והוא דמרדכי ששיטתו כהירושלמי כנ"ל, אחז כשיטת הירושלמי אשר העתיד - זה שישנו חשש שאחשוורוש ("הוא בתחילתו ועד סופו") יחדש גזירותיו - הכריע זה את ההוה ללימודו בתורה וכו'.

משא"כ "מקצת הסנהדרין" אשר כנ"ל שיטתם כהבבלי, אחזו ג"כ בשיטת הבבלי, אשר ההוה מכריע את העתיד, וע"כ הגם שישנו חשש דשמא יחדש גזירותיו - בעתיד - מ"מ אין זה מכריע את ההוה ללימוד תורה וכו'.

ויש להביא סימוכין לזה מהחילוק שבין מרדכי ואסתר: דהנה איתא במגילה (ז, א) אשר "שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות" "כתבוני לדורות". ובירושלמי (מגילה פ"א ה"ה) איתא: אשר "מרדכי ואסתר כתבו אגרת ושלחו לרבותינו, שכן אמרו להם מקבלים אתם עליכם שני ימים הללו בכל שנה".

ומבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז (עמ' 352 ואילך) באריכות החילוק שבין מרדכי ואסתר, דמרדכי התעסק בהחלק הרוחני של ביטול הגזירה, משא"כ אסתר התעסקה (בעיקר) בהחלק הגשמי של ביטול הגזירה. ועפ"ז מבאר זה שבקשת אסתר בזכרון הנס הי' דוקא "כתבוני", שזכרון הנס יתלבש בגשמיות, שיכתב בדיו גשמי על קלף וכו'. משא"כ מרדכי בקשתו בזכרון הנס הי' שע"י עשיית המצוות, עי"ז יזכרו היהודים במחשבתם את הנס.

ובהמשך מבאר בסגנון דתורת החסידות, אשר מרדכי ענינו "יסוד אבא" (פע"ח שער י"ט פ"ה), שב"אבא" נוגע ענין האור. ואסתר ענינה ספירת המלכות, ובזה גופא איך שהיא יורדת בבי"ע, וע"כ הובא זכרון הנס דמרדכי דוקא בתלמוד ירושלמי שענינו אור (עיין לעיל). משא"כ בקשת אסתר שענינה העלם והסתר הובא בתלמוד בבלי, ש"במחשכים הושיבני. . . זה תלמודה של בבל", שישנו ריבוי העלמות והסתרים.

וע"פ מה שכתבנו לעיל, אתי שפיר, שהרי הסברנו לעיל שמרדכי (ו"רוב אחיו") היו בשיטת הירושלמי, שע"כ העתיד הכריע את ההוה, והרי ענינו של תלמוד ירושלמי הינו בבחי' אור ישר מתאים למ"ש כ"ק אדמו"ר אשר מרדכי הינו בבחי' "אבא" שענינו אור - וכידוע שזהו בבחי' אור ישר, (משא"כ אסתר להיותה יורדת בעולמות ב"ע, ה"ז בבחי' אור חוזר).



הגדר דדלת ופתח

הת' מרדכי דובער וילהלם

שליח בישיבה גדולה - מעלבורן, אוסטריה

א. בפרשת ויקהל (לח, יח): "ומסך שער החצר . . ועשרים אמה ארך וקומה ברחב חמש אמות לעמת קלעי החצר". וברש"י שם: "לעמת קלעי החצר" - "כמדת קלעי החצר".

ובלקו"ש חט"ז ויקהל-ג מסביר רבינו, שרש"י משמיענו אשר גדרו של מסך שער החצר ע"פ פש"מ היה חלק מקלעי החצר, ולכן היה גובהו כמו גובה הקלעים. ועפ"ז מתרץ קושיית בעלי התוספות: "אם לא היה גבוהים אלא חמש אמות, א"כ לא הי' פתח השער גבוה כמו פתח היכל של בית עולמים". ומסביר, דע"פ רש"י מובן הדבר, דהכתוב משמיענו "לעמת קלעי החצר", דהמסך היה חלק מהקלעים, ולכן לא היה לשערו גדר של פתח ממש כמו פתח ההיכל.

ולהאיר זה, חוקר רבינו בגדרה של דלת: אם ענינה להשתמש כניסה ויציאה; או הפתח הוא הכניסה, והדלת ענינה הוא לסתום הפתח. ונפק"מ אם פתח צריך דלת להתחייב במזוזה (עיי"ש הביאור). ומסיק דשיטת רש"י ע"פ פש"מ מוכחת מכאן, דדלת ענינה לסתום הפתח, דהא מסך החצר היה במקום דלת, ורש"י מבאר דגדרו היה כמו הקלעים דענינם סתימה.

ואני בעניי לא הבנתי, דלכאורה ממ"נ, בתחילה מסביר אשר הכתוב משמיענו דהמסך לא היה דלת, אלא גדר קלעים, ולכן אינו קשה למה גובהו לא היה כמו גובה פתח בית עולמים, משמע מזה אשר הכתוב מדגיש דהמסך לא היה כמו דלת רגילה. אך אח"כ מסביר אחרת, דע"פ רש"י כאן מובן דכל דלתות ענינם סתימה משום דהמסך היה במקום דלת.

ב. ה'מלאכת שלמה' (מס' מדות פרק ב משנה ג ד"ה "כל השערים") מביא תשובת הרמב"ם לחכמי לוני"ל המובאת בבית יוסף יו"ד סי' רפו, שמסביר דהטעם דפסק דפתח צריך דלת כדי להתחייב במזוזה, הוא משום דכתיב ובשעריך "שידוע שהשער מן הדלתות". ומקשה ה'מלאכת שלמה', דלכאורה הרמב"ם סותר עצמו, דבפ"ד מהלכות בית הבחירה (סעי' ח) כתב: "פתחו של אולם . . . ולא היה לו שערים", משמע דהשער הם הדלתות כנ"ל, אך בפ"ה שם (סעי' ב) כתב: "רוחב כל שער עשר אמות וגבהו עשרים ויש להם דלתות", משמע דלהשערים היה דלתות, אבל שער אין ענינו דלתות.

ועיין בהשיחה שם הערה 27 שמביא התשובה דהרמב"ם, "כי בלי דלת לא נקרא "שער", כ"א פתח", ומבאר "בסגנון אחר: "שער" הוא חלק מהבית (חלק המשמש גם לכניסה ויציאה); פתח (בלי דלת) הוא רק חלל - פרצה בהכותל, היפך דכותל הבית". ומזה מובן דע"פ שיטת הרמב"ם הדלת משנה גדרו של ה"חלל" מ"פתח" ל"שער".

ועפ"ז מובן לשון הרמב"ם, דאודות פתחו של אולם דלא היה לו דלת, ולכן קוראים להחלל פתח - אומר "ולא היה לו שערים", היינו דלא היה לו דלתות דהם (מגדירים) השערים. אבל לגבי שערי הר הבית (דקוראים לחללם שערים משום דלתותיהם) כותב: "רוחב . . . ויש להם דלתות", היינו דשער יש לו דלתות.



שיחות

מצוות זכירת יצי"מ בכל יום

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, אה"ק

בהתוועדות די"א ניסן תשמ"ב (סעי' ס' ואילך, בתו"מ ח"ג דתשמ"ב) דובר אודות החיוב דזכירת יצי"מ בכל יום, הנלמד מהפסוק "למען תזכור יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיידך", שידועה השאלה מדוע אין מצוה זו נמנית במנין המצוות לדעת רוב מוני מצוות (חוץ מהסמ"ק). ובשלמא להדעות שסוברות שהלימוד מהפסוק הנ"ל הוא רק אסמכתא וכו', א"ש, אבל לדעת הרמב"ם שכותב מפורש בהל'

ק"ש: "מצוה להזכיר יצי"מ ביום ובלילה שנאמר למען תזכור וגו'" (והיינו שאין זה אסמכתא בלבד), א"כ יקשה, מדוע לא מנה הרמב"ם מצות זכירת יצי"מ בכל יום במנין המצוות! ?

וממשיך שם בביאור התמיהה על הרמב"ם: "ובפרט כאשר רואים שהרמב"ם מונה במנין המצוות את המצוה דזכירת יצי"מ בליל הפסח . . וא"כ מדוע לא מנה גם את המצוה דזכירת יצי"מ בכל יום (שמביאה בהל' ק"ש)? !

"ופשיטא שאין לומר שהמצוה דזכירת יצי"מ בכל יום נכללת במצות זכירת יצי"מ בליל הפסח [איפכא מסתברא: אילו הרמב"ם הי' מונה את המצוה דזכירת יצי"מ בכל יום, ולא הי' מונה את המצוה דזכירת יצי"מ בליל הפסח - היו יכולים לומר שהמצוה דזכירת בליל הפסח נכללת במצות זכירת יצי"מ שבכל יום, אבל לא להיפך - דהמצוה שבכל יום נכללת במצוה שבלייל הפסח], וכמ"ש הרמב"ם בהמשך הדברים, שהחיוב דזכירת יצי"מ בליל הפסח הוא "בשעה שיש מצוה ומרור מונחים לפניך". ובפרט שהחיוב דזכירת יצי"מ בליל הפסח נלמד מהפסוק "זכור את היום הזה", ואילו החיוב דזכירת יצי"מ בכל יום נלמד מהפסוק "למען תזכור גו'".

ומסקנת הדברים שם בשיחה, דשי' הרמב"ם היא, דמצות זכירת יצי"מ בכל יום אינה נמנית במנין המצוות, מאחר שהיא נכללת במצות קריאת שמע וכו', ע"ש הביאור בפרטיות.

ויש להעיר ע"ז מדברי הצ"צ במצות זכירת ומחיית עמלק (דרמ"צ צה, ב): "ומתחלה יש לבאר ענין יצי"מ אשר הוא מצוה ג"כ לזכרו בכל יום, כמ"ש למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חיך (והרמב"ם והחינוך והרמב"ן שלא מנאוה בתרי"ג, י"ל שנכללת במצוה כ"א לספר ביצי"מ בליל ט"ו, דאין לומר שנכללת במצות ק"ש, שהרי החינוך כ' מצוה ת"כ לקרות פסוק ראשון שמע כו', דמדאורייתא סגי בהכי לדידי', וצ"ע)".

וא"כ נמצא, שאותו ביאור שבשיחה הנ"ל נשלל לגמרי - הצ"צ כותבו בפירושו ובפשיטות! ?

ובאמת יש להעיר, שגם הביאור שכן נאמר למסק' בשיחה בדעת הרמב"ם, ג"כ אינו פשוט כלל לפי דברי הצ"צ הנ"ל. דהרי כתב ש"אין לומר שנכללת במצות ק"ש", ואמנם הצ"צ הוכיח כן מדעת החינוך, שכתב להדיא שהמצוה מדאורייתא היא לקרות פסוק ראשון

"דמדאורייתא סגי בהכי לדידי", וא"כ היה אפשר לומר שבדעת הרמב"ם כן אפשר לומר שהיא נכללת במצות ק"ש.

אך באמת מאותו טעם שהצ"צ שלל לומר כן בדעת החינוך, לכאור' א"א לומר כן גם בדעת הרמב"ם, שהרי גם לדעת הרמב"ם אין חיוב מן התורה לומר דוקא פרשת ציצית (הפרשה הג' דק"ש) בשביל לצאת ידי חובת זכירת יצי"מ, אלא חכמים תקנו כן, וכמפורש בכ"מ גם בשו"ע אדה"ז (ראה סי' נח ס"א: "אבל פרשת ציצית שתקנוה משום זכירת יציאת מצרים, לד"ה היא מדברי סופרים" ועוד). וא"כ, כמו שלדעת החינוך הגם שבקריאת פרשת ציצית מקיים מ"ע מה"ת הזכירת יצי"מ, אבל כיון שהתורה לא חיובה אותו לומר דוקא פרשה זו, הרי שלדעת הצ"צ זהו סיבה שלא שייך לומר שמצות זכירת יצי"מ נכללת במצות ק"ש, ה"ה לדעת הרמב"ם אין לומר כן, שהרי בנקודה זו אין חילוק בין שיטת הרמב"ם לשי' החינוך.

ואמנם, פשטות לשון הצ"צ אכן מורה שלא נתכוין לומר שרק לדעת החינוך אין לומר שזה נכלל במצות ק"ש, שהרי כבר הקדים לפני"ז את הביאור בדעת הרמב"ם והחינוך והרמב"ן, שזה נכלל במצות סיפור יצי"מ בליל ט"ו, וכנ"ל, ולא חילק כלל ביניהם שאפשר לומר בדעת הרמב"ם איזה ביאור אחר, ורק כשבא לשלול את הסברא שזה נכלל במצות ק"ש - נקט את החינוך, משום שהחינוך כתב להדיא דהמצוה דק"ש היא רק פסוק אחד מן התורה, וע"כ דא"א לומר שזה נכלל במצות ק"ש, אבל מזה נלמד גם לדעת הרמב"ם אף שבדבריו לא נתבאר במפורש מהו החיוב מן התורה במצות ק"ש, ולכן נחלקו הפוסקים אם פרשה ראשונה בלבד היא מן התורה או גם פרשה שניה, וכידוע (ראה שאג"א ס"ב ועוד), אבל בכל אופן בנוגע לפרשה שלישית, ודאי אין חיוב מן התורה גם לדעת הרמב"ם, וממילא א"א לומר (לפי סברת הצ"צ) שנכללת במצות ק"ש.

[ואמנם ה'ערוך השלחן' בסי' נח סט"ז כתב לדייק מסדור דברי הרמב"ם בריש הלכות ק"ש, שכל הג' פרשיות הן מדאורייתא, אבל כבר דחה השאג"א שם הדקדוק מסידור הלכות הרמב"ם ע"ש. וכן על שאר הוכחותיו יש להשיב, ואכמ"ל. ובכל אופן אדה"ז ודאי לא ס"ל כן בדעת הרמב"ם, וכנ"ל. ודוחק גדול לומר שכל הביאור בשיחה הוא לפי דעת הערוך השלחן בשיטת הרמב"ם, ודלא כדעת אדה"ז ושאר פוסקים בדעת הרמב"ם - שאין חיוב מה"ת לקרוא כל הג' פרשיות].

ואמנם כל זה עדיין אינו תמוה כ"כ, שבשיחה הנ"ל נתבאר שאפשר לומר שזכירת יצי"מ נכללת במצות ק"ש - כיון שסו"ס כל הג' פרשיות הם ממצות ק"ש, וכלשון הרמב"ם: "וקריאת שלש פרשיות אלו על סדר זה, היא הנקראת קריאת שמע" (הל' ק"ש פ"ו ה"ג)*, (אף שבדברי הצ"צ מבואר דאין לומר כן, וכנ"ל. וזה אמנם דורש ביאור ליישב טענת הצ"צ וכו'), אבל כבר נמצא באחרונים שביארו ג"כ בשיטת הרמב"ם ע"ד המבואר בשיחה (ראה 'עינים למשפט' ברכות יג, ב, נסמן באנצ"ת ערך זכירת יציאת מצרים הע' 34).

ויתכן שבשעתו כבר שקו"ט בכ"ז בהקובצים, אף שאיני יודע אם העירו מדברי הצ"צ הנ"ל, אבל אינם תח"י לחפש כעת.

אמנם בנוגע לנקודה הראשונה שהזכרתי, זהו לענ"ד פלא גדול, ובשתיים: א) מה יענה הצ"צ על כל הנימוקים שנאמרו בשיחה, למה א"א לומר שהמצווה דזכירת יצי"מ בכל יום נכללת במצות זכירת יצי"מ בליל הפסח? ב) ולאידך, איך זה שבשיחה אומר רבינו בפשטות "ופשיטא שאין לומר" על ביאור שהצ"צ כותב ובפשיטות, מבלי להתייחס לזה כלל! ומצוה ליישב.



תענית חתן ביום חופתו בפורים קטן [גליון]

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

בגליון האחרון - תתנו (ע' 15), תמה ידידי הר"ר ר' גבריאל ציננער שליט"א על מה שכ"ק אדמו"ר זי"ע [ב'תורת מנחם' פורים קטן תשי"א ע' 252] התיר לחתן להתענות בפורים קטן. "ולא זכיתי להבין, שהרי מבואר בשו"ע סי' תרצז שאסור להתענות בפורים קטן מדינא דגמרא . . וכ"כ הרמב"ם הל' מגילה פ"ב הי"ג: "ושני הימים אסורים בהספר ותענית, באדר הראשון ובאדר השני". וכ"כ סמ"ג . . ואין לומר דאינו צריך להתענות, אבל אם רצה רשאי להתענות . . ואבקש מהקוראים לעיין בזה", עכ"ל.

* ועיין בס' 'שיעורים לזכר אבא מרי ז"ל' ח"א סי א; ובגליון תתלו עמ' 6. □
המערכת.

והנה הרב ציננער דן בזה באורך ב'נטעי גבריאל' - הלכות פורים בחלק התשובות (סי' ב), ומביא שם משו"ת 'ערוגת הבושם' או"ח (סי' קפב) שפסק שבן עיר הקורא בי"ד שיש לו להתענות תענית חתן בשושן פורים קטן, ע"ש. ואמנם הרב ציננער חולק עליו שם מאד, אבל איך שלא יהי', באתרא ד'ערוגת הבושם' בודאי שחתן היה מתענה בשושן פורים קטן, הגם שאליבא דהרב ציננער זה נגד השו"ע, שבשושן פורים קטן אסור להתענות מדינא דגמרא.

והה"ד י"ל בנדו"ד, שהרבי זי"ע אמנם מעולם לא הורה לחתן להתענות בפורים קטן ובשושן פורים קטן (כמו שהורה ה'ערוגת הבושם' הנ"ל), אבל לגבי חתן שביקש להתענות, התיר לו, וי"ל שסמך על דברי הרא"ש והטור (או"ח סי' תרצז) שאינם אוסרים להתענות בימים הללו, ואגב בשו"ע מביא דעתם "וי"א דמותריים". ועי' מה שכתבתי ב'כפר חב"ד' (גליון 1034 ע' 14).



נגלה

בדיקת חמץ אחר הפסח

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

תנן בפסחים (י, ב): "ר' יהודה אומר: בודקין אור י"ד ובי"ד שחרית, ובשעת הביעור. וחכ"א: לא בדק אור י"ד - יבדוק בי"ד, לא בדק בי"ד - יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד - יבדוק לאחר המועד". ע"כ.

ופרש"י (ד"ה "לאחר") וז"ל: "לאחר המועד: משש שעות ולמעלה עד שתחשך". [ובמנחות (סז, ב) פרש"י (ד"ה "ובשעת") שלאחר המועד פירושו כל ימי חג הפסח]. אבל לאחר הפסח - אין בודקין. אמנם התוס' (ד"ה "ואם") כתבו שלאחר המועד פירושו אחר הפסח, שאם עדיין לא בדק - חייב לבדוק אז, "כדי שלא יתערב לו חמץ של איסור בשל היתר ויאכלנו". והפוסקים כתבו כשיטת התוס', שאם לא בדק עד סוף הפסח - חייב לבדוק אחר הפסח.

אמנם בנוגע לברכה על הבדיקה, כ' הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ג ה"ו) וז"ל: "כשבדק החמץ בליל ארבעה עשר, או ביום ארבעה עשר, או בתוך הרגל, מברך קודם שיתחיל לבדוק ברוך אתה ה"א מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על ביעור חמץ. . ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך". עכ"ל. וכן פסקו הטושו"ע ואדה"ז בסי' תלה.

ובביאור הטעם לחלק בין הבדיקה שבתוך הפסח - שחייב לברך, ובין הבדיקה שלאחר הפסח - שאין חייב לברך, כ' המ"מ (שם) וז"ל: "ומה שכתב כשבודק לאחר הפסח אינו מברך - הם דברי רבינו, ראויין אליו, דודאי אין לברך בבדיקה שלאחר הפסח, שהרי בכל אותו הזמן הוא אוכל חמץ, ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר, וא"כ היאך יברך על ביעור חמץ. אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו - ודאי יש לו לברך. ודבר ברור הוא זה". עכ"ל.

אמנם הכס"מ כותב עליו וז"ל: "ולא נהירא, דהא שייך לברך על ביעור חמץ זה שהוא מבער. לכך י"ל, דכיון דקיי"ל כר"ש דחמץ שעבר עליו הפסח מותר בהנאה אלא משום קנסא [ז.א. שאסור בהנאה רק מטעם קנס], וסוף סוף אם נתערב מותר, כמ"ש רבינו פ"א (ה"ה), וכיון שכן, כיון שעבר עליו הפסח, אם השהה אותו מעתה אינו עובר עליו, וכיון שאינו עובר עליו אפילו מדרבנן בשהייתו מכאן ואילך, היאך יברך על ביעורו. אבל בתוך הרגל, שכל שעה שמשהה אותו עובר עליו - שייך לברך". עכ"ל.

ובנוגע לשיטת אדמוה"ז, לכאור' נראה שמתווך ב' הענינים דהמ"מ והכס"מ ביחד, ומאריך בביאור דברי הכס"מ, דז"ל אדמוה"ז שם (ס"ד): ועל בדיקה שלאחר הרגל לא יברך כלום, כי איך יברך וצווננו עב"ח, והרי הוא אוכל חמץ.

ומה שהוא מצוה ומחוייב לבער חמץ זה שעבר עליו הפסח, אינו אלא משום חשש תקלה שלא יבא לאכלו, אבל הביעור הזה מצ"ע אין בו מצוה כלל, שהרי אף אם משהה אותו בביתו ואינו מבערו, אינו עובר על שהי' זו מצד עצמה בב"י וב"י אפי' מד"ס, אלא שנקרא עובר על דברי חכמים שאסרו לשהותו שלא יבא לידי מכשול אכילה. אבל אם לא היינו חוששין שיבא לידי מכשול, אין בשהי' זו מצ"ע איסור כלל, ולכך אין לברך על ביעור זה (כמו שהממית עופות שנדרסו, שאסור להשהותן משום חשש תקלה כמשנ"ת ביו"ד סי' נו, ואין מברך על ביעורן מביתו). משא"כ כשהוא בודק ומבער בתוך הפסח, שאז יש

בביעור מצוה מצד עצמו, שנא' תשביתו שאור מבתיכם, ואם אינו מבערו עובר עליו בב"י וב"י, ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח, שאינו מצווה לבערו מן התורה, מ"מ כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים, הרי חמץ זה כאילו לא נתבטל, ועובר עליו בב"י וב"י מד"ס, וגם יש בו מצות תשביתו מד"ס, ולכך מברך וצונו על ביעור חמץ". עכ"ל.

ובפשטות מה שכתב בתחלת דבריו: "איך יברך וצונו עב"ח, והרי הוא אוכל חמץ", הם דברי המ"מ דלעיל. אמנם מ"ש משם ועד סוף הסעיף, ה"ה דברי הכס"מ דלעיל, עם ביאור באריכות יותר.

אבל לפי"ז צ"ע, למה צויין בהמראי-מקומות שעל הגליון רק להמ"מ, ולא גם להכס"מ. ולכאור' אדרבה, רוב דבריו הם סברת הכס"מ, ודברי המ"מ הם רק כמה מלים! והרי ידוע שהמ"מ שעל הגליון הם או מאדה"ז בעצמו, או מהמהרי"ל אח אדמוה"ז, עכ"פ מבר-סמכא (כן אמר כ"ק אדמו"ר זי"ע כמה פעמים).

ויתירה מזו: בקו"א בסי' תמו (סק"א) מביא אדמוה"ז סברא הנ"ל, לחלק בין איסור שהי' בתוך הפסח לגבי החיוב לבער החמץ לאחר הפסח, ואדה"ז בעצמו מציין להמ"מ, וז"ל שם: "אבל אם אין בתערובות טעם חמץ, אע"פ שנתערב בפסח, דחייב לבערו מדרבנן, פשיטא דא"צ לברך, כיון שאין מצוה בביעור זה מצ"ע, אלא משום חשש תקלה, והרי זה דומה לממית עופות הנדרסים, שאסור למוכרן ולהשהותן משום תקלה, כמ"ש בי"ד סו"ס נז, ופשיטא שאין לברך ע"ז, וכ"מ בהדיא במ"מ, שהעתיקו האחרונים לפסק הלכה בסי' תלה. ומה שמברך על בדיקה וביעור חמץ שבתוך הפסח, אע"פ שביטלו, וא"צ לבער אלא שלא יאכל ממנו כמ"ש התוס' ר"פ קמא, היינו כיון שחמץ זה חייב בביעור מן התורה, וחכמים גזרו שביטולו אינו כלום, א"כ אם אינו מבערו, ה"ה עובר בב"י וב"י מדרבנן". עכ"ל.

הרי שאדה"ז בעצמו מייחס סברא זו להמ"מ, ולא להכס"מ. ולכאור' זהו סברת הכס"מ ולא של המ"מ. והנה גם המג"א (סתל"ה סק"ב) מביא חילוק הנ"ל כטעם למה לא מברכים על הבדיקה של אחר הפסח, וז"ל: "כיון שמותר להשהותו, ואף באכילה אינו אסור אלא משום קנסא, ואינו בודק אלא להבדיל בין חמץ זה לחמץ המותר, לכן לא יברך". עכ"ל. ומציין להמ"מ והכס"מ! ה"ז מחזק התמי', למה אין אדה"ז מציין ג"כ להכס"מ?

ויובן זה בהקדים שלכאור' סגנון דברי המ"מ צ"ע, שהרי פתח בכך וסיים בחביתה, שהתחיל לבאר שהטעם למה אחר הפסח אין לברך, "שהרי בכל אותו הזמן הוא אוכל חמץ, ואין הבדיקה אלא להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח, לבין חמץ אחר", היינו שזה תלוי בזה שהוא מותר לאכול חמץ, וסיים שהטעם למה בתוך הרגל אכן מברך, לפי "שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו", היינו שזה תלוי באיסור בל יראה. ולכאור' הכי הו"ל לסיים: "אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא לאכול חמץ, ודאי יש לו לברך". נמצא שלא רישא סיפא ולא רישא.

נוסף לזה: בפשטות נראה שזהו ספיקו של הט"ז (סתל"ה סק"ב), בנדון דאם ביטל קודם הפסח ובודק בתוך הפסח, אם צריך לברך על הבדיקה. תולה ספיקו בדברי המ"מ הנ"ל, וז"ל (לאחר שמעתיק לשון המ"מ): "ולפי"י נראה דאם ביטל קודם הפסח ובא בתוך הפסח, לא יברך על הבדיקה, כיון דגם זה אינו עובר על בל יראה, כיון שכבר ביטלו, ואין הבדיקה אלא כדי שלא יאכלנו. אלא די"ל כיון דאינו אוכל חמץ כלל, הוה הבדיקה חיובית מחמת איסור אכילה, וספק דבריהם להקל, כנ"ל". עכ"ל.

דבפשטות תוכן ספיקו הוא, האם הא דכתב המ"מ למה אין לברך אחר הפסח, זהו לפי שאז אין ב"י, או לפי שאז מותר באכילה, דאם זהו מטעם שאין ב"י, הרי כשביטל ובודק בתוך הפסח, ג"כ אין כאן ב"י, ואין מברך; אבל אם זהו מטעם שמותר אז באכילה, ה"ז רק לאחר הפסח, אבל בתוך הפסח, גם כשביטל, חמץ אסור באכילה, וחייב לבדוק.

ובפשטות נראה שספיקו הוא: איזה חלק מדברי המ"מ הוא העיקר: אם מ"ש בתחלת דבריו "שהרי בכל אותו הזמן הוא אוכל חמץ..."; או סוף דבריו: "אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו...".

והרי זה מחזק קושייתנו, שדברי המ"מ לאו רישא סיפא ולאו סיפא רישא, עד שזה גורם ספק להלכה.

והנה גם דברי הכס"מ צריכים ביאור: מה נוגע לביאורו הא דקיי"ל כר"ש שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור בהנאה מה"ת, כי סו"ס אין ב"י וב"י לאחר הפסח. וא"כ גם לר"י יש לחלק כחילוקו בין תוך הפסח לגבי לאחר הפסח, שתוך הפסח יש איסור בשהיית חמץ, ולאחר

הפסח אין איסור שהי"י, ומה נוגע אם מותר בהנאה מה"ת לאחר הפסח או שאסור בהנאה מה"ת?

גם אי"מ מה שמוסיף "וסוף סוף אם נתערב מותר כמ"ש רבינו פ"א", דלכאור' מה זה נוגע כלל לתוכן ביאורו? וכי אם הי' הדין שגם חמץ שעבר עליו הפסח אינו בטל, אין לחלק כחילוקו, שאחר הפסח אין איסור בשהיית החמץ!?

גם: מה כוונתו בהמלים "סוף סוף (אם נתערב...)?" לכאור' הכי הול"ל: "ואם נתערב...!"

וי"ל בכ"ז בהקדים המובן ממ"ש אדמוה"ז בכ"מ, שכשתקנו חכמים שגם כשמבטל החמץ עדיין צריך לבדוק ולבער, אין הפי' שתקנו הוספה על הדין דאורייתא [שמדאו' מספיק ביטול, וחכמים אמרו שנוסף ע"ז צריכים גם לבדוק ולבער], כ"א שאמרו שבלי בדיקה אין הביטול מועיל, היינו שחייב הבדיקה הוא כעין דאורייתא ממש. וכלשונו (בסי' תלא ס"ג): "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ. . . אלא הוא צריך לחפש אחריו. . . ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו". וכ"כ בסתל"ה המובא לעיל: "ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח, שאינו מצווה לבערו מן התורה, מ"מ כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים, הרי חמץ זה כאילו לא נתבטל, ועובר עליו בכ"י וב"י מד"ס, וגם יש בו מצות תשביתו מד"ס". וכ"ה בקו"א הנ"ל בסתמ"ו: "כיון שחמץ זה חייב בביעור מן התורה וחכמים גזרו שביטול אינו כלום...".

וזהו באמת תוכן חילוקו של הכס"מ, וכפי שמבואר בארוכה ע"י אדמוה"ז, שהבדיקה בתוך הפסח, אף אם היא רק מדרבנן, ה"ה מטעם ב"י וב"י [ז.א. בלי ביטול ה"ז מטעם ב"י וב"י מה"ת, ועם ביטול ה"ה מטעם ב"י וב"י דרבנן, שהוא ממש כעין דאורייתא, כנ"ל]. היינו שיש איסור עצמי להשהות חמץ זה. ולכן חייב לברך על הבדיקה, אבל אחר הפסח, אין כאן שום איסור שהי' כעין ב"י וב"י, כ"א חיוב השבתה כדי שלא יבוא לידי תקלה ויאכלנה, לכן אין לברך על הבדיקה. וראה מה שהקשה הפנ"י (לעיל ז, א), דאם בד"ח היא כדי שלא יבוא לאוכלה, איך שייך לברך "וציונו" ע"ז. הרי בפ' במה מדליקין מסקינן, דמברכין על מצוות דרבנן מצד "לא תסורו", וזה לא שייך בכה"ג. דכל סיבת המצווה היא רק כדי שלא לפגוע באיסור ל"ת דאורייתא. אמנם לפהנ"ל ה"ז מובן, כי יש כאן ממש כעין חיוב בדיקה וביעור מה"ת. אלא

כשבדק אחר הפסח אז אכן אין מברכין. ומטעמי' דהפנ"י שהוה רק להסיר מכשול. וכנ"ל.

בסגנון אחר: מה שחייבו לבדוק חמץ, אף אם ביטלו, אין זה שתקנו חכמים תקנה חדשה, כ"א שהם המשיכו הדין דאורייתא. ז.א. מדאורייתא מוגבל איסור ב"י וב"י רק למצב שלא ביטל, אבל אם ביטל אז נפסק האיסור. ע"ז אמרו חכמים, שאנו ממשיכים איסור זה גם למצב שאכן ביטל. (וכפי שמצינו בכמה מקומות שלפעמים לא תקנו תקנה חדשה, כ"א המשיכו הדין דאו' למצב כזה שמדאו' לא הי' חל, [ובנדון כזה אמרי' שגם כל הגזירות דרבנן חלים גם בנדון הדרבנן, ולא אמרי' בזה שהוה גזירה לגזירה, כי היות והמשיכו הדין דאו', בדרך ממילא כל מה שחל בהדין דאו' נמשך להמצב של דרבנן. ולדוגמא: בשר עוף בחלב, שחל ע"ז כל הגזירות דרבנן אף שבשר עוף בחלב הוה דרבנן] וכפי שהארכתי בזה בספר 'ישיבה גדולה' - היו"ל ע"י ישיבתנו, חי"ד ע' מא ואילך). משא"כ מה שחייב לבער החמץ שעבר עליו הפסח, ה"ז תקנה חדשה, ואינו המשך לאיסור ב"י וב"י דאו', הרי שאין בזה איסור שהי', ולכן אין לברך ע"ז.

וזהו כוונת הכס"מ בחילוקו בין תוך הפסח לאחר הפסח.

[וראה 'פתחי תשובה' לאו"ח סת"א ס"א (בכמה דפוסי שו"ע נדפס לאחר הפרימ"ג) וז"ל: "אין הענין דרבנן גזרו מעצמם איסור חדש שלא נזכר בתורה, אלא שחיזקו והוסיפו על ב"י שהזהירה תורה, רק דהתורה נתנה תקנה גם בביטול, ורבנן גזרו על תקנת הביטול שלא מהני, ממילא קם לי' מדרבנן באיסור ב"י שהזהירה התורה". עכ"ל. והוא דלא כמובא בשם האו"ז שכתב שכשמבער אחר הביטול "כאן אין מצוה אלא להרים מכשול מדרך", שמשמע דס"ל שזהו איסור חדש, ואינו המשך להב"י דאורייתא, ואכ"מ].

אמנם הוקשה לו להכס"מ, דסו"ס גם אחר הפסח חמץ אסור בהנאה, ומסתבר לומר שהאיסור כללי דחמץ לאחר הפסח הוא המשך ישיר מהאיסור חמץ בתוך הפסח, וא"כ יש מקום לומר שלאחר שכבר חל חיוב הבדיקה בתוך הפסח מטעם ב"י (דאו' בלי ביטול, ודרבנן עם ביטול), כבר לא פקע מיני' חיוב זה, שהרי כללות איסור חמץ נמשך לאחר הפסח -

לזה כ' הכס"מ, שקיי"ל כר"ש שאחר הפסח אין חמץ אסור בהנאה, רק מטעם קנס מדרבנן, ובמילא אין איסור חמץ אחר הפסח המשך

ישיר מהאיסור בתוך הפסח. ובמילא מובן דאחר הפסח חיוב הבדיקה וביעור הוא תקנה חדשה בפ"ע.

ועדיין יש לבע"ד לחלוק, שסו"ס ה"ז אסור בהנאה מדרבנן, וא"כ כבר אפ"ל שכל הדין של חמץ בתוך הפסח שמדרבנן, נמשכים לאחר הפסח, וחיוב הבדיקה אז אכן הוה המשך ישיר, לזה כ' הכס"מ שאינו כן, כי אם נתערב אחר הפסח ה"ז בטל, ודלא כאיסור חמץ בתוך הפסח, הרי זה ראי' מוכחת שגדר חמץ אחר הפסח הוא איסור שונה לגמרי, ובמילא מובן שאי"ז המשך להאיסור דתוך הפסח, ולכן כבר אפשר לחלק חילוק הנ"ל.

ועפ"ז מובן הלשון "וסוף סוף (אם נתערב מותר)", כי זהו כל כוונתו במה שמביא דין זה, לומר להיות וסו"ס הדין שונה לגמרי בפסח, ה"ז ראי' שאינו המשך להאיסור דתוך הפסח.

לפי"ז י"ל, שבאמת גם המ"מ מתכוין לחילוק הנ"ל, דמ"ש שלאחר הפסח ה"ה אוכל חמץ, ולכן אין לברך אז, כוונתו שהיות ומותר לאכול אז חמץ, ה"ז ראי' מספקת שאיסור חמץ שעבר עליו הפסח, הוא איסור שונה לגמרי מבתוך הפסח, היינו שהוא איסור חדש, ולא כהמשך לב"י דאורייתא, ולכן אין אז איסור שהי"י, ולכן אין לברך. משא"כ בתוך הפסח, ישנו איסור ב"י וב"י, וגם אם ביטל, עדיין יש ב"י וב"י כהמשך לדאו', ולכן אז אפשר לברך על הבדיקה והביעור.

ולכן מתחיל שלאחר הפסח מותר באכילת חמץ, ומסיים שבתוך הפסח יש איסור ב"י, כי כל כוונתו היא שאפשר לברך רק במקום שיש איסור שהי', שהוא ב"י, וזה אינו אחר הפסח. והראי' ע"ז הוא מה שמותר אז לאכול חמץ, אבל אין זה טעם החילוק, כ"א ראי' לזה שאחר הפסח אי"ז המשך לאיסור ב"י.

ולפי"ז י"ל, שכל קושיית הכס"מ על המ"מ הוא לא על עצם חילוקו, כ"א שלהכס"מ אין מספיק ראי' זו, כי סו"ס החמץ שהוא אכן בודק עדיין אסבה"נ, ומצד חמץ זה אפשר לומר שיש דין איסור שהי' אחר הפסח, כהמשך לחיוב בדיקה וביעור שהי' חל עליו בתוך הפסח. ולכן הקשה "ולא נהירא, דהא שייך לברך על ביעור חמץ זה שהוא מבער", ז.א. שעכ"פ על חמץ זה אפ"ל שיש איסור שהי'.

ולכן הוסיף הכס"מ, שביאור זה אפ"ל רק לר"ש דקיי"ל כוותי', וגם: לפי שרואים הדין שאם נתערב ה"ה בטל, שרק זה מוכיח שתק"ח של

בדיקה לאחר הפסח הוא תקנה חדשה, כנ"ל. משא"כ ראיית המ"מ אינה מספקת.

הרי שכל פלוגתת המ"מ והכס"מ, היא רק בזה שלהמ"מ אפ"ל חילוק הנ"ל גם לר"י דחמץ אסבה"נ אחר הפסח מה"ת, כי לדעתו זה שחמץ אחר הפסח בכלל מותר באכילה, ה"ה ראי' מספקת שכל גדר חמץ אז הוא גדר אחר, ולהכס"מ אי"ו ראייה מספקת, ורק לר"ש אפ"ל כן.

והנה בנוגע לשיטת אדמוה"ז, ברור שס"ל שאפ"ל חילוק הנ"ל גם בלי זה שקיי"ל כר"ש, ובלי זה שחמץ אחר הפסח מתבטל, כי אינו מביא זה כלל. ולאידך מביא מ"ש המ"מ שאחר הפסח "הרי הוא אוכל חמץ" - א"כ ברור שס"ל כהמ"מ, וכל אריכות הביאור שלו, הוא ביאור בשיטת המ"מ, שכנ"ל ס"ל חילוק זה ג"כ, ולא בהכס"מ, ולכן לא צוין בהמראי מקומות הכס"מ כלל, כ"א להמ"מ. וכן בקו"א סתמ"ו מביא חילוק זה בשם המ"מ, ולא הכס"מ. משא"כ המג"א כן מציין גם להכס"מ, כי הוא אכן הביא הא דכתב הכס"מ, כי הרי כתב "ואף באכילה אינו אסור, אלא משום קנסא". (זוהו תוכן דברי הכס"מ שקיי"ל כר"ש), והיות וס"ל כהכס"מ מציין גם להכס"מ. אבל לאידך, גם הוא סובר שגם המ"מ התכוין לחילוק זה, לכן מציין גם להמ"מ, אלא שס"ל שצריכים לראיית הכס"מ כדי לומר חילוק זה.

והנה עפ"ז יש גם לבאר סיבת ספיקת הט"ז האם חייב לברך כשבודק בתוך הפסח אחר שביטלו, ומייסד ספיקו על המ"מ [באופן אחר מהנזכר לעיל]: בהקדים שמפשטות לשון המ"מ אין מוכח שכוונתו לחילוק הנ"ל, כ"א כפי שנראה מפשטות לשונו שהטעם שאפשר לברך על הבדיקה בתוך הפסח, ה"ז לפי שיש שם איסור ב"י מה"ת, והחילוק בין תוך הפסח לגבי אחר הפסח הוא כפשוטו, שבתוך הפסח ישנו לב"י וב"י, ולאחר הפסח אין איסור זה. אלא שהדיוק דלעיל (שלאו רישא סיפא ולאו סיפא רישא) הכריח הפירוש דלעיל, אבל אולי אין הדיוק הנ"ל הכרח גמור, וכוונת המ"מ היא כפשוטו.

וזוהו סיבת ספיקת הט"ז: אם הפי' הוא כפשוטו, אז כמו שאחר הפסח אין לברך על הבדיקה, כי אין איסור ב"י וב"י אז, כמו"כ אין לברך בתוך הפסח אם כבר ביטל, כי גם אז אין כאן ב"י וב"י מה"ת. אבל אם הפי' בהמ"מ הוא כהפי' הנ"ל, שמכוון הוא להחילוק של הכס"מ, שבתוך הפסח גם הבדיקה דרבנן אינה תקנה חדשה, כ"א

המשך להב"י וב"י דאו', משא"כ אחר הפסח היא תקנה חדשה, א"כ באם בודק בתוך הפסח כשכבר ביטל, עדיין צריך לברך.

ועפ"ז מבואר היטב למה אין אדמוה"ז מקבל ספיקו של הט"ז, והוא פוסק "וקודם הבדיקה חייב לברך על ביעור חמץ אפי' אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח, שאינו מצווה לבערו מה"ת, מ"מ מד"ס חייב הוא לבדוק...". ובקו"א (סק"א) כותב וז"ל: "ואף שהט"ז מסתפק בזה, אין ספיקו מוציא מידי ודאי של המ"א והח"י, והלכך לא שייך כאן ספק ברכות להקל, ועוד שהמה הרבים". עכ"ל.

ובפשטות מה שאינו מקבל הספק, אינו (רק) לפי שהמ"א והח"י הם רוב נגד הט"ז, כי טעם זה כותב אדמוה"ז כהוספה ("ועוד"), וא"כ למה באמת אינו מקבל הספק. ודוחק לומר שזהו סתם לפי שהמ"א והח"י פוסקים כן בודאי, והט"ז רק מסתפק (כפשטות משמעות לשון הקו"א), כמובן.

אמנם עפהנ"ל ה"ז מובן: כל ספיקת הט"ז ה"ז לפי שמסתפק בכוונת המ"מ, אבל המג"א הרי אינו מסתפק בזה, שהרי כשכותב חילוק הנ"ל מציין הוא גם להמ"מ, לכן לדידי' פשיטא לי' שאם בודק בתוך הפסח לאחר שביטל, חייב לברך. וכ"ה גם לשיטת אדמוה"ז, כי גם הוא הרי לומד בבירור שכוונתו היא לאותו החילוק של הכס"מ, וכנ"ל, א"כ כבר אין להסתפק בזה, וברור שאם בודק בתוך הפסח, חייב לברך, אף אם ביטל החמץ לפני הפסח. (ומה שכן פליג אדמוה"ז על המג"א הוא, שלהמג"א צריכים להוסיף גם סברת הכס"מ כדי לומר חילוק הנ"ל, ולאדמוה"ז אין צריכים לזה, וכנ"ל).



איסור ב"י וב"י בבדיקת חמץ מדרבנן

הרב יעקב משה וואלבערג
ר"מ בישיבה

איתא בשו"ע אדה"ז (סתל"ג, יב), דמי שלא ביטל או הפקיר חמצו, חייב הוא מה"ת לבדוק, ומשבדק, אם מצא בתוך הפסח כזית חמץ שלא מצא בבדיקתו, אינו עובר למפרע בב"י ובכ"י, שהרי אנוס הוא כיון שבדק כדינו.

והנה בחיוב הבדיקה מה"ת, ממשיך אדה"ז שם שזהו דוקא במקומות שרגיל לאכול בהן חמץ כל השנה, וא"א דלא נתפרר ונפל

שם פירור חמץ שיש בו כזית, ועובר עליו בב"י מה"ת, אע"פ שאינו נראה לו כל ימי הפסח, אבל שאר החדרים שאינו רגיל להכניס בהם חמץ בתדירות, וקרוב הדבר שלא נשתייר בהן כזית חמץ, א"צ לבדוקן מה"ת, אף שלא ביטל.

אבל מד"ס, אע"פ שביטל כל חמצו, חייב הוא לבדוק בכל המקומות שיש לחוש ולהסתפק שמא הכניס לשם חמץ.

והנה בתחילת ההלכה הנ"ל מדויק דווקא מי שבדק כדינו ואעפ"כ נשאר חמץ - אינו עובר עליו למפרע בב"י ובב"י, אבל מי שלא בדק והי' חמץ בביתו - עובר עליו למפרע, וכפי שמאריך אדה"ז בקו"א (שם) להוכיח את זה.

והנה לכאורה יש מקום לחקור, מהו הדין באם לא בדק במקומות שצריך בדיקה מדרבנן, והי' שם חמץ, האם עובר עליו למפרע בב"י ובב"י. והיינו, האם שייך שיהי' מקום שאמנם מה"ת אין מחוייב הוא לבדוק בו, אבל אם באמת ימצא שם חמץ, יעבור עליו בב"י ובב"י.

דהנה, באם בדק ומצא חמץ, מבאר אדה"ז "שהרי אנוס הוא כיון שבדק כדינו", וא"כ מקום שמחוייב לבדוק מדרבנן, אם לא בדק ונמצא שם חמץ, א"א לקרותו אנוס, שהרי הי' יכול לבדוק; או דלמא, במקומות שאין מחוייב בבדיקה מה"ת, שם פשוט הוא שאין עובר עליו, דאם הי' עובר עליו בב"י, הרי הי' מחוייב בבדיקה מה"ת, וכל החידוש ד"אנוס הוא", הוא דוקא במקום שמחוייב בדיקה מה"ת ועובר עליו בב"י כשלא בדק, מ"מ, כיון שבדק כראוי, אע"פ שמצא אה"כ, אין עובר עליו למפרע, כיון שבדק ואנוס הוא.

והנה בקו"א שם סק"ג, דן בב' פרטים שמבואר מהלכה זו: (א) דמי שבדק ביתו, ומצא חמץ בביתו ביו"ט, אינו עובר עליו. (ב) מי שלא בדק ביתו, והי' שם חמץ, עובר עליו בב"י:

דהפ"ח ס"ל בדעת הטור והרא"ם, וכותב דאפילו אם בדק ביתו ואה"כ מצא חמץ - עובר עליו למפרע. וה'עולת שבת' ס"ל דלהטור הביטול שאחר הבדיקה הוא מדאורייתא, כיון דאף אם בדק, אם בפועל מצא חמץ עובר עליו למפרע, ע"כ מחייב אותו ב"י לעשות משהו שלא יעבור עליו והיינו ביטול]. אבל אדה"ז מסיק שלא קיי"ל הכי, אלא כדעת רש"י והר"ן, דאם מצא חמץ לאחר בדיקה, אינו עובר עליו למפרע. ואפילו בדעת הראש, הרי הט"ז ס"ל דהרא"ש ג"כ ס"ל דאינו

עובר על חמצו למפרע באופן שבדק, וזהו ג"כ דעת המ"א בדעת הרא"ש.

אבל מי שלא בדק והי' חמץ בתוך ביתו, מוכיח אדה"ז דבכה"ג בודאי עובר עליו (ודלא כדמשמע מהמ"א בדעת הרמב"ם והרא"ש), ומביא ע"ז ג' ראיות:

א. מהא דלאחר זמן האיסור אין נשים נאמנות לומר אנן בדקנוהו, דכיון שאינו יכול לבטלו הו"ל מדאורייתא, וכן הוא בהדיא בגמ' שם.

[והנה לכאורה צ"ב מה מוסיף הא דנשים אינם נאמנות, יותר מהא דמפורש בגמ' בדדיקת חמץ דרבנן, דמדאורייתא כביטול בעלמא סגי, והיינו דכשלא ביטל הוא מחוייב בבדיקה מה"ת, וזהו היסוד דהא דנשים אין נאמנות. ואולי הי' אפ"ל, דהא דחייב בבדיקה מה"ת, אולי זהו רק למקומות הגלויים בבית, אבל לבדוק בחורין ובסדקים, אולי אין זה מה"ת. והנה מהא דנשים אין נאמנות, אף שנאמנות בדבר שהוא בידם, ע"כ הטעם הוא משום דאיירי בבדיקה כזו שיש בה טירחא, היינו בחורין ובסדקין, ואעפ"כ אינן נאמנות אם א"א לבטל, והיינו ע"כ דהחייב לבדוק בחורין כו' הוא ג"כ דאורייתא.

אבל לכאורה זה אינו, דהא באמת אינו מחוייב לבדוק מה"ת אלא במקום ש"רגיל להשתמש בהן חמץ כל השנה, וא"א שלא נתפרר ונפל שם חמץ", היינו לכאורה לא בחורין ובסדקין, ואעפ"כ נשים אינן נאמנות, והיינו דאפילו בדיקה כזו היא ג"כ בגדר טירחא שאין נאמנות (אף דכיון דלפועל צריכים לבדוק גם בחורין ובסדקים, וזהו טירחא, והן אומרות שבדקו כל הבית, א"כ א"א להאמינן גם על החלק שאין בו טירחא, דהן אינן יודעות שזה מה"ת וזה מדרבנן, ובגלל הטירחא אינן בודקות כל עיקר), וצ"ב].

ב. מזה דהניח בזוית זו ולא ידע מספר הככרות שהניח, ומצא בזוית אחרת, דצריך לבדוק מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא, וא"כ מוכח בדדיקת חמץ דאורייתא.

ג. מהא דקיי"ל דמי שלא בדק חייב לבדוק ביו"ט, מזה מוכח דאם נמצא חמץ בביתו, אף אם אינו מוצאן עובר עליו משום ב"י, דאי לא, מה מרויחים בזה שבדקין החמץ, הלא טוב לו שלא יבדוק משיבדוק, עיי"ש.

והנה מב' ראיות הראשונות של אדה"ז מוכח, דס"ל דב' החיובים - חיוב בבדיקה מה"ת, וחיוב ב"י למפרע אם מצא שם חמץ - תלויין זב"ז.

דלכאורה יש מקום לומר (וכן ס"ל לכמה אחרונים) דיש חיוב מה"ת לבדוק כדי שלא יעבור עליו בב"י כשימצא חמץ, אבל כל שלא מצא החמץ, או אם מצא, אינו עובר עליו למפרע.

(והנה ברש"י מדוייק דהיוצא בשיירא ואין דעתו לחזור, אין צריך לבדוק, אף אם לא ביטל, וכבר הקשו הראשונים על שיטת רש"י, דהא כיון דלא ביטל הא עובר בב"י, וא"כ איך שייך לומר דכל שאין דעתו לחזור אין צריך ביעור.

ומבואר במהרש"ל (שם), דאיירי בחמץ שאינו ידוע, ומשום הכי אינו עובר עליו בב"י. והיינו דחמץ שאין יודעים עליו, אין עובר עליו בב"י.

וכבר הקשו האחרונים על המהרש"ל, דאם חמץ שאין יודע היכן הוא אין עובר עליו, איך שייך חיוב בדיקת חמץ מה"ת. ובגמ' מבואר דדוקא לאחר ביטול הוא בדיקת חמץ דרבנן, אבל בלי בטול הוא דאורייתא.

ויש שביארו בשיטת המהרש"ל (ברש"י), דאף דיש חיוב מה"ת לבדוק, מ"מ כל שלא מצא החמץ אין עובר עליו בב"י (עי' 'אור חדש' ריש המסכת).

אבל מזה שאדה"ז מוכיח שעובר עליו בב"י למפרע, מצד שיש חיוב בדיקה מה"ת, א"כ מוכח דתלויין זב"ז, דאם יש חיוב בדיקה מה"ת, ע"כ הכוונה היא דאם לא בדק והי' שם חמץ דעובר עליו למפרע. וא"כ, לכאורה אין מקום לומר דהגם דאין חיוב בדיקה מה"ת, מ"מ עובר עליו למפרע בב"י.

אבל לכאורה אי"ז מוכרח, דנהי דחיוב בדיקה מוכיח שיש איסור בב"י - דאם אין איסור ב"י למה מחוייב לבדוק, אבל לכאורה י"ל לאידך גיסא, דנהי דאם יש חמץ עובר עליו בב"י, אבל מ"מ כיון שאין מקום לחשוש שיש חמץ (מה"ת), א"כ אין חיוב לבדוק, אבל אם באמת הי' שם חמץ עובר עליו בב"י ובב"י.

אבל לכאורה מהא דס"ל לה'עולת שבת' בדעת הטור - דכיון דאם מצא חמץ אפילו אם בדק עובר עליו למפרע, א"כ החיוב ביטול הוא מה"ת [וכן הוא משמעות הר"ן בריש המסכת], א"כ יוצא, דכל שאם יש בפועל חמץ אזיעובר בב"י, ע"כ מחוייב מה"ת לעשות מה שביכלתו כדי שלא יעבור, וא"כ ה"נ אם עובר בב"י באם באמת יש חמץ במקומות אלו שאינו קרוב לו דאי שיש שם חמץ, א"כ הי' חייב לבדוק

בהם מה"ת, וכיון שאינו חייב לבדוק מה"ת, ע"כ שאינו עובר בכ"י גם אם ימצא חמץ.

אבל לכאורה צ"ע, דהנה ההוכחה הג' של אדה"ז, דכל שלא בדק עובר בכ"י, היא מזה שחייבים לבדוק ביו"ט, וא"כ ע"כ אם לא בדק ונמצא שם חמץ - יעבור בכ"י, דאי לא עובר, א"כ למה יבדוק, הלא אם לא ימצא החמץ הרי לא יעבור, ואם ימצא אזי יעבור, וא"כ עדיף שלא יבדוק, עיי"ש.

והנה לכאורה הא דחייבים לבדוק ביו"ט, הוא בין במקומות שמחוייבים בבדיקה מה"ת, ובין במקומות שאין חייבים בבדיקה אלא מדרבנן, ולכאורה בשלמא במקומות שמחוייבים בבדיקה מה"ת, שפיר צריך לבדוק ביו"ט, אבל במקומות שאין מחוייבים בבדיקה אלא מדרבנן, אי נקטינן כנ"ל, דאם יש חמץ במקומות אלו אין עוברים עליו בכ"י, א"כ טוב לו שלא יבדוק משיבדוק.

בקיצור: צ"ב במי שמצא חמץ במקומות שמחוייבים בבדיקה מדרבנן, האם עובר עליו למפרע בכ"י, דמפשטות הדברים משמע שחייב בדיקה מה"ת וחייב בכ"י תלויים זכ"ז, דאם מחוייב בבדיקה מה"ת, ג"כ עובר עליו בכ"י אם נמצא שם חמץ (כדמוכח מהראיות של אדה"ז), וכל שעובר עליו בכ"י, מחוייב בבדיקה (או ביטול) מה"ת, כדמוכח דס"ל לה'עולת שבת' דלהטור חייבים בביטול מה"ת, ועפי"ז היה צ"ל דאם מצא חמץ במקום כזה שאין חייבים בבדיקה מה"ת - אין עובר עליו משום בכ"י וכו'.

ולאידך, מזה שחייבים לעשות בדיקה ביו"ט גם במקומות אלו, לכאורה משמע דאם מצא שם חמץ חייבים בכ"י מה"ת, דאל"כ למה ל' לעשות בדיקה במקום שאינו רגיל שיהי' שם חמץ.



חזקת בדוק

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בהמשך סוגיית הגמ' של 'פסקי הלכות' (ט, ב - י, א) - מבוארת שיטת התוס' כמ"פ (בד"ה "היינו תשע חנויות" ו"ספק על" ובמהרש"א שם), דכשיש ספק של חמץ בבית - או מחמת שהוכנסה לבית חתיכה שהיא ספק חמץ, או שיש ספק באם הוכנסה להבית

חתיכת חמץ - אפשר להסתמך על ה'חזקת בדוק' שיש להבית מחמת הבדיקה שהיתה בה קודם לידת הספק. ומבואר עוד (ראה בד"ה "היינו תשע חנויות" הנ"ל, ובהגהות המהדיר על התוס' הרא"ש בסוגיין - רשימה של גדולי המפרשים שפירשו כן בדברי התוס') שזהו גם במקרה שהחיוב לבדוק ולבער החמץ הוה מדאורייתא, והיינו כשלא ביטל חמצו.

אולם, בפרש"י לכל אורך הסוגיא לא הוזכרה סברא זו כלל (ועד"ז ברמב"ם בהלכות אלו), ובפשטות הרי ביאור דעת רש"י הוא, דה'חזקת בדוק' של הבית לא מהני כלום לגבי הספק חמץ, דהרי האיסור חמץ אינו מתייחס אל הבית, אלא אל האדם, וא"כ מה בכך שלהבית יש חזקה של 'בדוק', הרי להאדם - שעליו חלים האיסורים כו' - יש ספק חמץ! שלכן בכו"כ ספרים השאירו עצם סברת התוס' - ש'חזקת בדוק' מהני כאן - בצ"ע (ראה לדוג' בקו"ש (להגרא וסרמן), ובחי' ר"ש (רוזבסקי) ור"ד (פוורסקי) ועוד).

ומצינו בזה סברא שלישית בראשונים, והוא בתוס' הרא"ש, ובתוס' הרשב"א משאנן, דתל"י באם המדובר הוא בבדק"ח מדרבנן (היינו, היכא שכבר ביטל חמצו), או בבדק"ח מדאו' (כשלא ביטל): דבבדק"ח דרבנן אכן יש להסתמך על סברא זו (של חזקת בדוק); משא"כ בבדק"ח דאו' אין להסתמך עליה (כך יוצא מפשטות דבריהם בסוגיא דתשע ציבורין).

ובפשטות צריכים לכאר בשיטתם: דאה"נ לגבי האיסור חמץ מדאו', א"א להסתמך על 'חזקתו' של הבית, משום שאין האיסור מתייחס אל הבית כנ"ל. מ"מ שונה החיוב דבדק"ח שמדרבנן, שכן נתקנה על הבית - שהאדם לא ידור בבית שיש בו חמץ בפסח - ושוב מהני חזקתו של הבית לפטרו מלבדוק עוד פעם.

משא"כ רש"י ס"ל, לכאו', דגם החיוב בדיקה שמדרבנן לא נתקן על הבית אלא על האדם - כמו עיקר החיוב שמדאו' - ולכן בכל ענין לא יועיל אותה 'חזקה' שיש להבית - עבור הספק חיוב שעל האדם. (וכבר האריך הגר"ל שפירא שי' בגליון העבר בחקירה זו, וכמדומני שמבארים שחקירה זו תלו' בהטעמים השונים לחיוב בדק"ח מדרבנן, ושעפ"ז נמצא דרש"י כאן לשיטתיה אזיל. ואכהמ"ל).

ולסיכום, יש כאן ג' שיטות: א) שיטת התוס', ד'חזקת בדוק' מהני גם לענין ספק חיוב בדק"ח שמדאו'. ב) שיטת כמה מהראשונים,

דהחזקה של הבית מהני רק לענין ספק חיוב בדק"ח שמדרבנן. (ג) שיטת רש"י, שחזקה זו לא מהני בשום אופן.

ב. ולכאורה צ"ע בדעת אדה"ז בענין זה: שמביא באריכות (תלט, א) דעת רש"י (והרמב"ם) בפירושו הסוגיא - דהא דמחמירים בהדין דתשע ציבורין, הוא גם בבדק"ח מדרבנן (והוא דלא כדעת התוס' ושאה"ר הנ"ל). ובביאור הטעם לחומרא כותב: "כיון שבודאי נכנס כבר זה שהוא ספק חמץ לבית זה. . הרי נגרעה חזקת בדיקתו וכו'". ולאידך, בדין השני (שם, ד) שבו מקילים לכו"ע, מבאר שהוא משום דבאותו מקרה "לא נגרעה חזקת בדיקתו ע"י ספק חמץ שנכנס לתוכו וכו'". דמשמעות הדברים לכאורה היא, שהכל תלוי בה'חזקת בדוק' של הבית. וצ"ע איך להתאים דברים אלו עם הנראה מפירושו רש"י בהסוגיא, שלא הזכיר כלום מסברא זו כנ"ל? !

ג. אמנם, כד נדייק נראה דלק"מ, וכל דברי אדה"ז כאן בענין "חזקת בדיקתו וכו'", אינם עולים בקנה אחד עם שיטת התוס' ושאה"ר דלעיל בענין חזקת בדוק, אלא שהם מתאימים דוקא עם שיטת רש"י כמו שביארנו, וכמשי"ת:

ולבאר הדבר, אעתיק מלשון אדה"ז (שם, א) בביאורו הסברא להחמיר (דעת רש"י הנ"ל) במקרה דתשע ציבורין, גם כשהוא רק ספק בדרבנן, וגם כשיש בזה ס"ס: "שלא הקילו חכמים בספק א' אם ביטל, ובב' ספיקות אם לא ביטל, אלא בבית שהוא עומד בחזקת בדוק, שמעמידין אותו בחזקתו, ולא הטריחוהו לחזור ולבודקו פעם ב'. אבל כל חדר שלא נבדק, אע"פ שיש כמה ספיקות לפוטרו מן הבדיקה, אין זה מועיל כלום. שכך הוא עיקר תקנת הבדיקה, לבדוק אפי' במקומות שאין בהם חמץ ברור אלא ספק וס"ס. . ובית זה כיון שראינו שהכניס עכבר כבר לתוכו, ה"ה עומד בחזקת שאינו בדוק וכו'".

ויש לדייק: (א) במש"כ "שלא הקילו חכמים בספק א' אם ביטל, ובב' ספיקות אם לא ביטל, אלא בבית שהוא עומד בחזקת בדוק וכו'" - האם הוה הפשט דבמקרה של חזקה מקילים מחמת החזקה, או דבמקרה שיש חזקה מקילים מחמת כללי הספיקות הרגילים - ספד"ר לקולא, וס"ס לקולא גם בדאור? ומהמשך הדינים בהסימן נראה כאופן השני, שמזכיר כמ"פ שמקילים בספק של ד"ס, ובב' ספיקות גם בדאור' (ראה סעי' ד, ה, ו, ז, ט), ואינו מזכיר שההיתר הוא מחמת החזקה (אלא, דכנ"ל, שההיתר נאמר רק במקרה שיש חזקה).

(ב) מהו הפירוש במש"כ שכש"מעמידין אותו בחזקתו", אז "לא הטריחוהו לחזור ולבדוק", הרי באם יש חזקה כבר, אין סיבה להטריחו, דהחזקה אומרת שבית זה הוא בסדר (ובגמ' לעיל (ד, ב) מבואר דבמקום של חזקה יש מקום (רק) לחייבו לשאול ולברר, אבל בודאי לא לבדוק (לרוב הראשונים שם עכ"פ).

(ג) מהו זה שסיים שהבית הזה עומד [ע"י כניסת העכבר - המעתיק] בחזקת שאינו בדוק (ועד"ז הוא לקמן בס"ד: "אין הבית עומד בחזקת שאינו בדוק ולא נגרעה חזקת בדיקתו וכו'"), דלכאורה נוגע רק שאין לו 'חזקת בדוק', ומה מוסיף בזה ע"י ההדגשה שעומד "בחזקת שאינו בדוק"?

ד. והנראה לומר בביאור דברי אדה"ז, שבודאי הא שהקילו חכמים - במקומות שהקילו - הוה מטעם דיני ספיקות הרגילים (ספד"ר לקולא וכו'), אלא דקולא זו נאמרה רק במקום שכבר נבדק כראוי.

ביאור הדברים: היות שבדק"ח שונה משאר חיובים, בזה שמלכתחילה על הספק היא באה, לכן א"א להקל בה ע"פ דיני ספק דעלמא. אמנם, בד"א, במקרה שעוד לא עשה הבדיקה, אבל במקרה שכבר בדקו כראוי, אז כבר נתקיים עיקר התקנה של בדק"ח, ושוב הקילו חכמים, שיכולים לסמוך על דיני ספיקות דעלמא. ונמצא, דההיתר לפועל הוא מחמת דיני ספק דעלמא, ורק שהיתר זה נאמר רק במקרה שיש כבר 'חזקת בדוק' כנ"ל.

ויתבאר לפ"ז דברי אדה"ז, שבמקום דאיכא חזקת בדוק לא הטריחוהו לחזור ולבדוק, דאף שמעיקר הדין דבדק"ח היו יכולים להחמיר ולומר דהיות שעל הספק היא באה, לכן בכל מקרה של ספק צריכים לחזור ולבדוק, אמנם חכמים הקילו בכך, ואמרו שבמקום שכבר יש חזקת בדוק, יש להסתמך על דיני ספיקות דעלמא, כנ"ל.

ויתבאר נמי מש"כ שחטעם להחמיר ב'תשע ציבורין' - אע"פ שכבר בדק לפנ"ז - הוא משום שעכשיו הרי הבית עומד "בחזקת שאינו בדוק", והיינו שכאן החמירו חכמים כ"כ עד שאמרו שכאילו נתבטלה בדיקתו הקודמת, ולא בדק כלל, ושוב קאי אעיקר דינא דבדק"ח, דעל הספק נתקנה, ולא מהני שום דיני ספק (וראה בס"ד מדוע החמירו כאן כ"כ).

ואת"ל, מפורש הדבר בקו"א לעיל בסי' תלג (סק"ו באמצע) שמביא הסברא 'דעיקר הבדיקה נתקנה על הספק', ושלכן לא מהני בה ספיקות

דעלמא. וממשיך: "ומה שהקילו שם [בסת"ט - המעתיק] בס"ס, היינו לענין לחזור ולברוק מה שבדק כבר. אבל תחלת הבדיקה כיון שנתקנה על הספק. אין חילוק בין ספק א' לכמה ספיקות וכו'". והיינו, שיסוד ההיתר הוא מחמת ס"ס, אלא שהיתר זה נאמר רק במי שבדק כבר, כנ"ל (אלא שבהציונים החדשים לקו"א, פירשו שדברי אדה"ז אלו מוסבים על דין מסויים (ושאלה מסויימת) בסת"ט שם. ולא הבנתי מי הכריחם לכך, והנלפענ"ד כתבת).

ה. היוצא מהנ"ל, דאדה"ז אכן הולך בשיטת רש"י, ולשניהם אין 'חזקת ברוק' סברא בכלל להקל משו"ז בספק בבדק"ח (והטעם לזה הוא בפשטות, כנ"ל, משום שהספק לעולם לא הי' על הבית אלא על האדם). וכל פעולתו הוא רק 'להרשות' לנו להשתמש בכללי הספק הרגילים ולהקל מחמתם.

(ואם כנים הדברים, אז סרה לכאו' כל השקו"ט של הרב ווינער שי' (והקושיות שהשאיר) בגליון תתנה (עמ' 27 ואילך), בענין חזקה זו (איך זה מתאים עם השיטות השונות של 'ריעותא' בחזקה, וכאן גופא - שינויים מדין לדין, יעויין בדבריו) - דלהנ"ל נמצא דלא דנים בכלל להקל מחמת החזקה, ושוב א"א לדמותו לדיני 'חזקות' דעלמא שתוכנם - שמקילים מחמתם).

דין שני שבילין בבדיקת חמץ

ו. והנה ע"פ יסוד הנ"ל - שגם לעת אדה"ז בשלחנו לא מהני חזקת הבית לסמוך עליו ולהקל מחמתו בספק חמץ - אולי יש לבאר עוד דבר תמוה בהמשך הסוגיא, ודברי אדה"ז בזה:

הגמ' מביאה מקרה (י, א): "ב' בתים בדוקין, ואתא עכבר ושקל [חמץ] ולא ידעינן אי להאי על אי להאי על". והגמ' מדמהו להדין ד"שני שבילין": "דתנן שני שבילין א' טמא וא' טהור, והלך בא' מהן ועשה טהרות, ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות. . . בבת אחת [נשאלו בבי"ד] ד"ה טמאין, בזה אחר זה [נשאלו] ד"ה טהורין וכו'".

אמנם לענין בדק"ח, נפסק להלכה (בטור ועד"ז בשו"ע אדה"ז סי' תלט), דהא דיכולים להקל בנידון ששאלו בזא"ז, הוה רק בבדק"ח דרבנן (והיינו שביטל חמצו כבר). משא"כ באם עוד לא ביטל חמצו, אז א"א להקל בזה, אפי' במקרה שהי' כבר קטן, דיש להסתפק ג"כ דשמא אכלו העכבר, וא"כ הוה ס"ס. ומבאר בזה אדה"ז (ס"ה באמצע): "לפי שספק זה שמא לא נכנס לבית זה או שמא לא נכנס לבית זה, אינו

נחשב לספק כלל מה"ת, שבודאי נכנס לא' מהם, וכיון שאינו ידוע איזהו, שניהם צריכין בדיקה, דהי מינייהו מפקת, ואף שבאו לשאול זא"ז אין זה מועיל כלום מה"ת, אלא א"כ ביטלו. . וחכמים הקילו בספק דבריהם וכו'" (מקור הסברא בכללות הוא בפשטות דברי ה'דרכי משה' שעל הטור כאן).

והשאלה נשאלת מאליה, הלא השאלה דשני שבילין הוה שאלה בדין דאורייתא, וכן פסקינן דבשאלו זא"ז יש להקל? ! ותי' בזה הב"ח: "דהתם נמי ספק טומאה ברה"ר הוי, דספיקו טהור מדאורייתא וכו'".

אמנם עצ"ע: (א) הרי במקרה דס"ס תמיד הולכים לקולא אף בדאו', וא"כ מה ההבדל בין ספק טומאה ברה"ר לדין ס"ס בבדק"ח? (ב) אדה"ז הרי כתב "שספק זה. . אינו נחשב לספק כלל מה"ת וכו'", וא"כ איך אפשר לדרן בו הדין של ספק טומאה ברה"ר וכו'? (ג) הרי הט"ז (כאן סק"ד) הביא כמה ראיות נגד הב"ח שהדין דשני שבילין נאמר רק לענין ספק טומאה ברה"ר?

והט"ז בעצמו תירץ (שם): "דכאן [בבדק"ח] יש לו לתקן הספק דאורייתא, שיבטלו ויהי' ספד"ר [ואחר זמן איסורו אפשר בבדיקה]. . ולמה יכניס עצמו לספק. משא"כ התם [בדין ב' שבילין] דא"א לתקן הספיקות כנ"ל". אמנם לכאו' צע"ג באם אפשר לפרש כן דעת אדה"ז שכתב - כנ"ל - ש"ספק זה אינו נחשב לספק כלל מה"ת וכו'", ומשמע שאינו רק מצד ד"למה יכניס עצמו בספק וכו'!"

והדרא קושיא לדוכתא: מדוע דינא דב' שבילין מקילין גם בדאו' (כששאלו בזא"ז), משא"כ לענין בדק"ח אינו נחשב לספק כלל, וא"א להקל בספק בדאו'?

ואוי"ל בזה, דהנה בתוס' כאן (ד"ה "הלך באחד מהן") מבואר דהא דמקילים בדינא דב' שבילין, הוה משום "דמוקמינן להו [להאנשים] שהלכו בהשבילין] בחזקת טהורים". ומפורש ומבואר יותר בתור"פ כאן: "דטעמא דשני שבילין לאו משום דגמרינן ליה מסוטה, ומטעם ספק טומאה ברה"ר, אלא משום דאוקמיה אחזקיה וכו'". ובריש מס' נדה מבארים התוס' (ב, א ד"ה "והלל") דהא דא"א לפסוק הדין דב' שבילין ע"פ הכללים של ספק טומאה דגמרינן מסוטה, הוה משום "דלא גמרינן מסוטה אלא דבר שיכול להיות. . [משא"כ בב' שבילין -] שבודאי נטמא האחד וכו'". (ומ"מ כן יכולים לטהרם מחמת החזקת טהרה שיש לשניהם, דחזקה "עובד" באו"א - ראה ש"ש ז, ב וש"נ).

ולפכ"ז מבוארים דברי אדה"ז כאן בטוב טעם: דבאמת מדאו' אין כאן דין ספק להקל מחמתו, והא דהקילו בב' שבילין, הוה מדין 'חזקת טהרה' של האדם. אבל בבדק"ח כבר נתבאר שהחזקת בדוק של הבית לא מהני מידי לדעת אדה"ז, ושוב אין מקום להקל בזה (משא"כ התוס' לשיטתייהו דחזקת בדוק כן מהני, ס"ל נמי - במפורש - דגם בבדק"ח נאמר אותו הדין כמו בב' שבילין, כמ"ש בהמשך התור"פ הנ"ל: "וגבי חמץ נמי שייך לומר אוקמיה אחזקיה בחזקת בדוק"). ודו"ק.



על ובדק ולא אשכח [גליון]

הנ"ל

פסחים (י, א): "על ובדק ולא אשכח - פלוג' דר"מ ורבנן, דתנן: 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. על ובדק ואשכח - פלוג' 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 גבי דין הראשון ("על ובדק ולא אשכח") פרש"י: "וגבי בדק"ח אפי' לר"מ אמרינן עכבר אכלה, דבדק"ח דרבנן". אולם בהדין השני ("על ובדק ואשכח"), לא פרש"י אם גם בדין זה יודה רשב"ג שבבדק"ח דרבנן יש להקל. ואכן להלכה כן נפסק (בטור ושו"ע אדה"ז סי' תלט), שבבדק"ח דאו' צריכים להחמיר כרשב"ג, ובבדק"ח דרבנן (לאחר ביטול) יש להקל. ובפשטות, הרי הביאור בזה, דברבנן הרי גם רשב"ג מודה דיש להקל. וצ"ע מדוע לא פירש כן רש"י בפירושו בדין זה, כמו שפירש בדין הראשון?

ובגליון האחרון - נתנו (עמ' 28 ואילך), כתב בזה הרי"מ וואלבערג שי', דאפ"ל שהפלוג' שבין ר"מ ורבנן דומה מאוד להפלוג' שבין רבי ורשב"ג (עי"ש איך שביאר הדמיון ביניהם). ועפ"ז ביאר, שלכן לא הוצרך לפרש רש"י גם בדין השני שגם המ"ד המחמיר מודה שבדרבנן יש להקל - דפשוט הוא, היות והמחמיר כאן הוא (כמו) אותה השיטה שהחמיר שם, וא"כ בפשטות גם מודה כוותיה בדרבנן.

ויש להעיר בזה, דהניחא לפי השיטות דבדין השני פסקינן כרבי (ראה בעה"מ כאן, וגם במ"מ בדעת הרמב"ם חומ"צ פ"ב הי"א, ועוד) שהוא להקל, א"כ נמצא שפסקינן בב' הדינים להקל. אמנם לדידן

דפסקינן בדין השני להחמיר כרשב"ג (ראה טור וב"י כאן), אז כמובן דא"א לומר דב' הפלוגתות חד הם ושרשב"ג מודה היכא דר"מ מודה, דהרי להלכה נקטינן כרשב"ג ולא כר"מ!

וע"כ נראה לתרץ הקושיא באו"א, והוא ע"פ דיוק לשון אדה"ז בשלחנו כשפוסק להחמיר כרשב"ג (תלט, ו): "ואם בדק קצת הבית ומצא ככר . . . אם הגיע שעה ששית, יש להחמיר ולבדוק, כיון שאינו יכול לבטל, ה"ה ספק של תורה וכו'".

הרי שביאר לנו אדה"ז, דהסיבה של רשב"ג להחמיר, הוה מחמת דין 'ספק' שיש כאן (דאפשר שהככר שמצא אינו אותה ככר שהוכנסה), - והרי ספק של תורה הוא להחמיר (ולהעיר ששינה והוסיף בזה על לשון הטור, שכתב (רק) "ואם לא ביטל צריך לגמור בדיקת כל הבית").

ועפ"ז נראה, דהא דגם לרשב"ג צריכים להקל בדרבנן, מובן בפשטות ממש, דהרי היסוד להחמיר הוא מחמת הכלל דספד"א לחומרא, וא"כ בדרבנן בודאי צריכים להקל מחמת כללי הספיקות - דספד"ר לקולא.

ומבואר בפשטות מדוע לא הוצרך רש"י לפרש דבר זה.

אמנם, הא דר"מ ס"ל להחמיר בהדין ד'על ובדק ולא אשכח', לא הי' מטעם ספק, אלא אדרבא - מצד חזקת טומאה (או חמץ) במקום זה שיש לו דין 'ודאי', ועד כדי כך, עד שבדיקה וכו' אינו יכול להוציאו מחזקתו, וא"כ אינו פשוט כלל שבדין דרבנן יסבור שאכן כן נתבטלה החזקה ע"י הבדיקה. ולכן שם הוצרך רש"י לפרש (ולחדש), שאפי' לר"מ במקרה דרבנן ס"ל שאכן נתבטלה החזקה של איסור ע"י הבדיקה.

(ולהעיר מדקדוק לשון רש"י, דהא דלר"מ מקילין בבדיקת חמץ דרבנן, הוי משום "דאמרינן עכבר אכלה". והיינו, לא מחמת ספק, אלא שתולין כן בוודאות. והוא דלא כמו שהעתיקו התוס' (בד"ה "על") שיטת רש"י - "אמרינן אימר עכבר אכליה וכו'".

ולפמש"נ מובן בפשטות מדוע הוצרך רש"י לפרש שלר"מ יש כאן תלי' ודאית, ולא רק קולא מחמת ספק - דהרי לר"מ צריכים להוציא כאן מחזקה ודאית כנ"ל).



ביאור במענה כ"ק אדמו"ר בסוגיא דב' שבילין

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בגליון תתנה (עמ' 23), הביאו המערכת מענה כ"ק אדמו"ר בביאור דברי רש"י בפסחים דף י, א בד"ה ר"י מדמי להו לזאח"ז, ויבואו שכמ"ה בכלל מזכי הרבים עבור המרגלית.

והנה אני יודע שאלת השואל, ומה דשקו"ט, ובפשטות הקשה למה צריך בכלל לנתנת טעם ושקו"ט בזה. והרבי ענה לו שאין זו נתנת טעם, אלא חלק מתשובת הנשאל, ומביא ב' הוכחות, דמחד גיסא צריך להשיב על השני, כי השואל הקשה מה יהי' על שנינו, אמנם אי אפשר לומר תשובה שמשמעה על השני שהוא להיפך, עיי"ש.

והנה יש להעיר על מענה כ"ק אדמו"ר בשתים :

א. ראיתי בספר 'דבר שמואל' [וב'ברכות יצחק] שהקשה, דלכאורה מה כוונת רש"י דספק ביאה הוא, לכאורה ספק ביאה הוא דוקא בגוונא רביעא בדברי ר"א, אמנם הכא הטעם הוא משום טומאה ברה"ר טהור, דהוא גם בספק מגע ולא בספק ביאה, והניחו בצ"ע.

ובאמת אין הקושיא מתחילה, ואין כוונת רש"י ל"דין" ספק ביאה, אלא למש"כ קודם דמכיון דהטומאה מוטלת לאורך הדרך, ואם הי' נכנס לדרך הטמאה לא ימלט, ובודאי הי' נטמא, לכן רש"י קאמר הכא דספק ביאה הוא - היינו במציאות יש ספק אם בא לתוך השביל הטמא.

ויש להמתיק יותר עפ"י מענת כ"ק אדמו"ר, שספק ביאה הוא חלק מדברי הנשאל, וכ"ק אדמו"ר ס"ל דדעת ר"י דדמי לזאח"ז הוא, דמחד גיסא לא אמר שום דבר בתשובתו שיכולין לדייק שעונה על השני, ומאידך גיסא צריכים ה"מעצמו יבין", וא"כ י"ל, דאם הנשאל הי' משיב "דין" דספק טומאה ברה"ר טהור, לאו דוקא שמעצמו יבין מה עם השני, דהרי ישנו הכא תרתי דסתרי [והרי משו"ז למדו התוס' דהוא משום חזקת טהרה], ואולי הכא לא ילפינן מסוטה והדין שונה. משא"כ אם הנשאל אומר לו שבמציאות יש ספק אם הוא בא לתוך השביל, ולכן אתה טהור, ממילא "מעצמו יבין" שעל השני לחוד יש אותו הספק שעושה אותו טהור.

ב. ידועים דברי המל"מ בפ"ט מהל' אבוה"ט, שהקשה למה כתב רש"י ששאלו בב"א היינו תוכ"ד, והרי אפילו אם לא הי' תוכ"ד, ואלא

הא דצריך להשיב לשניהם בתשובה אחת הרי א"א לומר טהורים אתם, ולמה כתב רש"י דצריך להיות תוכ"ד, ודיקדק עוד מדברי רש"י, שרש"י אומר ששאלו תוכ"ד רק בדברי ר"י ולא קודם בב"א כו"ע טמאים, ושם רק כתב דמכיון דבהוראה אחת וכו', וכתב דזה גופא המחלוקת ר' יוסי ור' יהודה, דלר' יוסי דמדמה לב"א אין חילוק אם הוה תוכ"ד, אלא תלוי בתשובת החכם, ואם שניהם הוה בהוראה א', אי אפשר לומר טהורים אתם.

משא"כ לר' יהודה אנו הולכים בתר השואלים, ואם אין כאן אלא שואל אחד, שפיר יכול לומר טהור, ושואל אחד הוא כשלא הוה תוכ"ד, משא"כ אם הוה תוכ"ד, וא"כ הוה שני שואלים, אז אאפ"ל להם טהורים אתם. עיי"ש.

והנה ממענת כ"ק אדמו"ר אנו רואים שזה לאו דוקא הביאור בדברי ר' יהודה, דבשלמא אם כוונת ר' יהודה הוא דדמי לזאח"ז - דסו"ס הוה רק שואל אחד ותו לא, נמצא דהוה ממש דומה לזאח"ז, דשם יש "דין" שיכולים לפסוק לכ"א טהור.

אמנם כ"ק אדמו"ר הסביר בטו"ט להדיא ביאור דברי ר' יהודה, שהטעם שדמי לזאח"ז הוא מפני שבתשובת הנשאל אין להסיק כלום על השני, וצריכים אנו לה"מעצמו יבין", ונמצא דזה דר"י מדמה לזאח"ז הוא דין חדש ומיוחד למה יכול לומר טהור אתה, ולא כדברי המשל"מ דלר' יהודה העיקר הוא השואל, אלא אף לר' יהודה בעינן שבתשובת הנשאל אין שום דיוק על השני.

ולפי זה א"ש דיוק המשל"מ למה רש"י מביא תוכ"ד דוקא בר' יהודה, דלפי כן הוא פשוט דכשבאים בבת אחת והיינו שהתשובה כוללת שניהם איכא כבר איחוכא וטלולא, ואי אפשר לומר טהורים אתם, ורק כשבאים בזאח"ז, דאין התשובה לשניהם - יכולים לומר טהור אתה.

משא"כ בדברי ר' יהודה שחידש שהחכם צריך להביא בפלס דבריו, והיינו שצריך לענות לשניהם, אמנם באופן דאין בתשובה על הא' דיוק על השני, אז הי' קס"ד דאם באו תוכ"ד ישנו גם הדין מחודש דמ"מ נקרא זאח"ז, וע"ז כתב רש"י דכשבאו תוכ"ד אז אין כאן ה"מעצמו יבין", אלא משיבין כאחד, ומיגרע גרע אפילו מרק טהור אתה כשא' שואל על שניהם, ולכן אי אפשר לומר טהורים אתם. ודו"ק כי קצרתי.



חסידות

'בשעה שנכנסו נכרים להיכל' בקבלה ובחסידות

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

בקונטרס פורים תשמ"ח - נדפס ב'ספר המאמרים מ'לוקט' ח"ב (עמ' רסה), מבואר שם בסעי' ה: "י"ל מה שארז"ל (יומא נד, א) בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה, דלכאורה תמוה, הרי כרובין מעורין זה בזה מורה על גודל החיבה דהקב"ה וישראל כחיבת איש ואשה (ב"ב צט, א), ובשעה שנכנסו נכרים להיכל הרי ה' לכאורה היפך החיבה? אך הענין הוא, שדוקא אז ה' אור נעלה ביותר. . ויש להוסיף בזה ע"פ מאמר רז"ל חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך, דמכיון שבזמן הגלות כנסת ישראל הוא כאשה שהלך בעלה למדינת הים, לכן, לפני יציאתו של הבעל (הקב"ה) לדרך, היתה הפקידה, ולכן היו אז הכרובים כמעט איש ולויות".

ועיקרו של דבר מבואר גם בלקו"ש ח"ב עמ' 360, והפירוש במארז"ל חייב אדם לפקוד את אשתו מבואר גם בד"ה אלה פקודי תש"ל.

אולם יש להעיר, שלכאורה מטי פירוש זה משמ"י דקדמאי, ופירוש זה מופיע במקורות חסידיים ראשונים, ואף קודם הפירוש לחסידות כפי שנראה.

ב'אמרי פנחס' מהרה"ק ר' פנחס מקוריץ (ש"ס מדרשים אות מב) יומא נד, ב: בשעת החורבן הוציאו את הכרובים והראו וכו'. מוהר"ר אמר בשם הרב [רבי פנחס מקוריץ] סוד גדול, כי חייב [אדם] לפקוד [וכו'] את אשתו ביום יציאה וכו' [יבמות סב, ב], וכאן שהיה רוצה לייזל לאורחא רחיקא, ע"כ היה פקידה גדולה שיצא נשמת משיח והבן.

ה'בני יששכר' בספרו 'אגרא דפרקא' מביא הדברים בארוכה בשם רבי פנחס מקאריץ, ומסיים קטע זה בשם המגיד ממעזריטש: וזה שאמרו בשם הקדוש מוהרד"ב זצוק"ל [מורינו הרב רבי דב בער] שעל כן מצאו אז את הכרובים כמעט איש ולויות, הגם שזה היה רק בזמן שישראל עושין רצונו של מקום, אך להיות כי חייב אדם לפקוד וכו'.

אולם ראיתי מישהו פירסם מכת"י ענין זה מדורות שקדמו לחסידות: "שמעתי ממנו [מעל' החכם כהר"ר אליהו מוקיאיון נר"ו ששמע מהחכם כהר"ר יצחק חנין זצ"ל ששמע מפי הרב זלה"ה] דבר נאה ומתקבל על מאמרם ז"ל ביומא פ' הוציאו לו, כי כשנכנסו שונאים להיכל ראו הכרובים מדובקים זה עם זה פנים בפנים. וזה קשה, שהרי קודם לכן לא היו כן, שאדרבה איפכא מסתברא, אלא הענין יובן בסוד חייב אדם לפקוד את אשתו בשעה שיוצא לדרך. ודוק".

וממקור אחר: תדע שכבר הקשו על מה דאמרו בגמרא בשעה שנכנסו גוים להיכל מצאו כרובים מעורים זה בזה. קשה, הלא בזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום פניהם לבית [דה"א ג, יג] וכבר נשמע בין החיים תירוץ על זה, שהוא בסוד 'היוצא לדרך חייב לפקוד את אשתו'. ואז בסוד הגלות כבי' נסתלק א"י [=אלקי ישראל] והלך למעלה".

והלא רצה לטעון שמקור הדבר אצל שבתאים ח"ו, אך באמת מצאתי שמקור הרעיון קדם בהרבה לכת הארורה.

בספר מראית העין להחיד"א (יומא נד, ב) כותב וזה לשונו: "ראו חיבתכם לפני המקום וכו', אף דבשעת החרבן ג"כ היו מעורין, כתב הרב עיון יעקב ז"ל דבשעת החרבן הנקבה חובקת לזכר דרך פריצות ועזות וכו' והאריך בזה. ולישרי לן מר דכיון דהיה דרך נס, לא עביד ניסא דרך פריצות ועזות. אמנם הדברים עתיקים כמו שביאר הרב עיר וקדיש הרמ"ע ז"ל דבעת החרבן היו הכרובים מעורין זה לזה, דבעת החרבן היו יחוד וזיווג עליון וקדוש כדי שיהיה הכנה וכה לישראל שלא יאבדו בגלות, וזה כונת הכתוב ויקרא ה' אלקים לבכי וכו', ויקרא לשון זיווג ה' אלקים קב"ה ושכינתיה, והיינו טעמא שהדבר נחוץ לבכי וכו', ולהיות תקוה בגלות היה זיווג עד כאן דברי הרמ"ע ז"ל.

ואף מרמז לרמ"ע זה בספרו שו"ת 'יוסף אומץ' סי' כא: "ויש טעם גדול על פי הסוד מהרמ"ע ז"ל נכון מאד לזה ש[נתשעה באב] נקרא מועד".

טרם מצאתי מקור הרעיון בספרי הרמ"ע מפאנו הנדפסים, אך נאמן עלינו החיד"א שאכן כך הם הדברים. אך ברור שהרעיון ניסר בחלל המקובלים מאז דברי הרמ"ע מפאנו, וכך התגלגל הדבר ממקובל ולמקובל. עכ"פ דברי רבינו מכוונים ועולים לפי פירוש האמור.



ב' ענינים במקיף הקרוב

הת' שניאור זלמן הלוי סגל

תות"ל - 770

בד"ה "ביום השמיני עצרת תהיה לכם" תרס"ז (המשך תרס"ו עמ' שעז), כותב הרבי (הרש"ב) נ"ע: "דלהיות דבחי' עצמות הכתר הוא בחי' אין האמיתי בלי מהות ומציאות כלל, והוא בבחי' מקיף לבד, לכן נקרא כתר מלשון כותרת ומקיף כו', ועיקרו הוא בבחי' מקיף הכללי כו', ממילא אינו בא בבחי' התחלקות כלל כו', ועד"מ הלבוש שהוא בחי' מקיף להלביש כל האברים בהשוואה אחת בלתי חילוק לחלקים, שהרי אותו הלבוש שמכסה בו את הראש, יכול לכסות וללבוש בו את הרגל, וכן להיפך, לבוש הרגל יכול להלביש להראש, ונמצא אין בעצם הלבוש לבוש מיוחד לאבר זה יותר מאבר זולתו (רק שמדת הלבוש יחתוך במדה כפי מדת האבר, כמו בתי ידים ושוקיים ומצנפת הראש שחלוקים הן בחיתוך המדה, אבל אין זה שינוי רק במדת הלבוש, לא בהלבוש עצמו, כי מצד עצם הלבוש יתלבש בכל האברים בהשוואה אחת, וכמו מלבוש המקיף לכל הגוף מהראש לרגל, וכמו סודר שמתעטף בו כו', רק שהאדם הוא החותך אותו לפי מדת האברים כו'. משא"כ המזון שמתחלק בעצם לכל איבר באופן לפי מזג ותכונת האבר כו', ואינו דומה הדם שעולה אל המוח, שהוא היותר מובחר, להדם המתחלק מהלב לשאר האברים כו'". עכ"ל.

ולכאורה, בהשקפה ראשונה, אינו מובן מדוע משתמש הרבי נ"ע בלשון בלתי רגילה, השונה מהמובא בד"כ בחסידות לגבי לבוש האדם שנקרא מקיף הקרוב, שהוא לפי שאינו נכנס לתוך תוכו להתחלק לפי מזגו ותכונתו, אלא שומר עליו מבחוץ מחום וקור, כפי שמובא בלקו"ת בד"ה "מזמור שיר חנוכת הבית" (דברים צח, ד), שמבאר שם באריכות את החילוק בין מזון לבוש ובית, שהלבוש נקרא מקיף הקרוב "לפי שמקיף על אדם ומלבישו, ומציל אותו מקור וחום לבד, ואין נעשה פנימיות וחיות כמו המזון, אלא הוא מקיף עליו ממש" (וכן בעוד כמה מקומות בחסידות ראה 'תורת שלום' עמ' 105). - אלא מבאר שהלבוש נקרא מקיף על האדם, לפי שמצד עצמו הוא יכול להקיף את כל האברים בשווה, וזה שהוא בא במדה פרטית לצורת אברי האדם, הוא מפני שהאדם חתך אותו כן.

וזה אינו ענין מובן כ"כ, כי אפשר לטעות ולחשוב שלאחרי שהלבוש כן נחתך לפי מדת אברי האדם, הוא אינו נקרא כבר מקיף

עליו, שהרי לכוש זה מתאים לאבר זה ולא לאבר אחר, ואי"ז אמיתית ענין המקיף שאינו בא בהתחלקות.

ולשם מה השתמש בלשון זו, בו בשעה שניתן להשתמש בלשון הרגילה שמופיעה בחסידות - שהלבוש נקרא מקיף הקרוב, לפי שאינו נכנס לתוך תוכו אלא מקיף עליו מבחוץ מדברים חיצונים?

ונראה לומר הביאור בזה בדא"פ, שבענין אור המקיף שבכללות הוא בחי' הכתר, יש ב' ענינים: (א) ענין השלילי שבו - שאינו בא בהתחלקות פרטים, כמו האור של ע"ס, לפי שאין בו גדר התחלקות של מעלה ומטה. (ב) ענין החיובי שבו - שהכל אצלו בהשוואה אחת, שלכן אפילו אם יתפסו ממנו נקודה אחת, הוא לא יהי' נתפס בזה, מפני שאצלו הכל בהשוואה אחת.

וי"ל, שמענין הב' שבאור המקיף - שהכל אצלו בהשוואה אחת - נובע ג"כ הענין הא' שאין בו התחלקות של מעלה ומטה. ולאידך, למרות שהם קשורים זב"ז, הם תכנים שונים זמ"ז. (ראה עד"ז בהדרן הראשון על הרמב"ם תשל"ה באות ה').

ובב' פרטים אלו חלוקים ב' המאמרים הנ"ל, דבר"ה "מזמור שיר חנוכת הבית" (לקו"ת), שמבאר את ענין המצוות שהם המשכה מבחי' מקיף הקרוב - למעלה מסדר השתלשלות (אבל שייך להשתלשלות), מודגשת הנקודה הא' שבאור מקיף, שכמו שבלבוש האדם נעשה האדם מוקף בלבוש, מבלי שהלבוש יכנס לתוכו - כמו המזון, כמו"כ הוא באור המקיף שנמשך על האדם בשעת עשיית המצוה, שהאור האלקי מקיפו באופן של קירוב, שישתמר מכל שייכות לעניני לעו"ז וסט"א, ואדרבה מצוה גוררת מצוה.

אבל בד"ה "ביום השמיני עצרת תהיה לכם" (תרס"ז), שמבואר מעלתו של עבד פשוט, שכל ציווי של האדון הוא יעשה מיד, ובלי כל חילוק במה הוא נצטווה, ע"ד מארו"ל "אל תהיה שוקל מצותיה של תורה" וכו', מפני שגם במצוה הקלה מורגש ציווי המלך - באותו אופן כמו שמצוה אותו על מצות חמורות, כאן נוגע להבהיר שבמשל הנ"ל מלבוש האדם שמקיף את כל איבריו, לא רק שמקיף את כל הגוף בלי חילוקים - מפני שאינו נכנס לתוך תוכם, אלא עוד זאת שיש בו ענין נוסף, שהוא מקיף את כל האברים בהשוואה אחת, שענין זה מתבאר במשל, עי"ז שמובהר לנו שקודם שחתכו אותו למדת האברים, הוא היה יכול להקיף את כל האברים בהשוואה אחת, וזה שהוא בא כפי

מדת אבר זה ולא כפי אבר אחר, הוא אך ורק משום שהאדם חתך את הבר, אבל אי"ז מצד עצמו.

- שעד"ז בנמשל, שזה שישנם מצות קלות וחמורות, אי"ז סותר להרגש זה שכל הציווים אצלו ית' הם בהשוואה אחת, מפני שבעצם ענין הרצון אין חילוק בין מצוה קלה לחמורה, אלא מצד האדם שמקיימה כפי הגבלות גופו, שלכן נדמה לו שיש בזה חילוק, אבל בעצם הענין אין בזה חילוק, והוא כמו בגוף הבר לפני שחתכו אותו, שהכל אצלו בהשוואה אחת. ומפני זה שינה הרבי נ"ע מהביאור הרגיל שמופיע בחסידות בענין הלבוש - שמקיפו בקרוב.



בענין "קרו ליה אלהא דאלהיא"

הת' חיים שאול ברוק

שליח בשיבת צעירי השלוחים - צפת עיה"ק

בתניא פכ"ד מסביר אדה"ז באריכות את הענין דקרו ליה אלהא דאלהיא, שקליפות לא מורדים אף פעם נגד רצונו ית', אלא דקרו ליה וכו'. הנה ברשימות כ"ק אדמו"ר על פכ"ד על המילים "קרו לי" כותב וזלה"ק (לשונו הק' בהדגשה): מנחות קי, א. עיין אגה"ק סכ"ה: "לכן נקראים בשם אלקים אחרים וקרו לי' אלהא דאלהיא שגם הם הן בחי' אלקות". מ"ש ש"קרו לי' אלהא דאלהיא" - אולי על הרוב ידבר, אבל יש ש"כופרים וכחשו בה' לגמרי ולומר לא הוא", ולכן לא קשיא מסנחריב שחירף וגידף ביותר והכחיש אלקים חיים וכו'. עיין דרוש תער השכירה.

הנה זה ש"קרו לי' אלהא דאלהיא" לא נקרא נגד רצונו ית', מובן ע"פ הביאור בליקוטי ביאורים של הרב קארף שיחי', שבגלל שרק יהודי מצווה על איסור שיתוף, וגוי אינו מצווה על זה, ובעומק יותר: יהודי מקבל מפנימיות הרצון, וגוי מקבל חיותו מחיצוניות הרצון (ע"ד היחוד דאיש ואשתו, וראה לקו"ש ח"ד פר' נשא בענין זה), לכן יהודי מוכרח להיות יותר כפוף ובטל להקב"ה.

אבל מה שעדיין אינו מובן, הוא איך יתכן שלפעמים גם גוים עוברים על אחד משבעה המצוות שלהם, הרי זהו נגד רצונו ית' וע"ז מבאר כ"ק אדמו"ר בסה"מ מלוקט ח"א (בהערות על מאמר באתי לגני תשי"ג) וזלה"ק: "והא דמצינו מאוה"ע עוברים על שבע מצוות בני נח

שנצטוו עליהם, וכן בלעם שבא על אתונו, שזהו מז' מצוות ב"נ - ה"ז (ע"ד המבואר בנוגע לבנ"י) מפני רוח שטות שנכנס בו ומכסה ומסתיר על האמת, שזהו בסתירה למה דקרי ל'י' אלהא דאלהיא, אבל מצד עצמם כמו שנשפעו מהקליפות וסט"א, הם באופן שלא יעברו ולא ימרדו". עכלה"ק. ולפי"ז מובן שכשנכנס באדם רוח שטות, אז הגם שבאופן כללי הקליפה מצד עצמה לא שייכת למרידה בהקב"ה, מ"מ כשהקליפה נמצאת בתוך הגוף, יש אפשרות שיכנס בו רוח שטות, וכמבואר בכמה ביאורים על פרק זה שהאדם נותן את הממשות להקליפה¹.

ולפי הנ"ל אינו מובן קושיית כ"ק אדמו"ר שעליו הי' צריך לבאר "אולי על הרוב ידבר", הרי אפשר לומר מאוד פשוט, שהסיבה לזה שנסחרים חירף וגידף וכו', הוא בגלל שנכנס בו רוח שטות, כי הי' בגוף גשמי, ורק בקליפה רוחנית אפשר לומר שהוא אף פעם לא נגד רצונו ית'?

ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



כח החכמה אב למדות [גליון]

הת' אליעזר וואלף

שליח בישיבת תות"ל - רוסטוב ע"נ דון

ראיתי בגליון תתמח (עמ' 53), שהעיר הר' מ.מ.ר (בשם ה'חוזר' ר.י.כ.) בהא דמבואר בפ"ג דתניא דחכמה ובינה "הן הם אב ואם

1) ראה בלקו"ש חכ"א לש"פ וארא-ב בהערה שבשוה"ג (הדגשה שלי): "ואף שבתניא שם ממשיך "ולא כפירה בה' לגמרי כדאיתא בגמ' דקרו ליה אלהא דאלהיא" - נראה ששם מחלק בין "עיקר ושרש ע"ז" (דקרו ל'י' אלהא דאלהיא) ל"ע"ז ממש" (עד למדריגה הכי תחתונה) - "אני ואפסי עוד". ולכן: בענין "עיקר ושרש ע"ז" כתב "ובזה מפרידים את עצמם מקדושתו של מקום ב"ה, מאחר שאין בטלים לו ית", אבל לפנ"ז מוסיף (ע"ז ש"אינה בטילה כלל לגבי קדושת הקב"ה") "ואדרבה מגבי' עצמה כנשר לומר אני ואפסי עוד כו', ולכן אמרו רז"ל שגסות הרוח שקולה כע"ז ממש. ולהעיר מהחילוק שבתניא פכ"ד בין "ס"א וקליפה זו הנק' ע"ז כו' (ש)היא אינה מלובשת בגוף החומרי ויודעת את רבונה ואינה מורדת בו כו', ואף שנק' ע"ז הא קרו ל'י' אלהא דאלהיא כו'", ל"האדם העובר על רצונו ית' (ש)הוא גרוע ופחות הרבה מאוד מהס"א וקליפה הנקראת ע"ז ואלקים אחרים כו'". עכלה"ק. מכל הנ"ל יוצא, שיש הבדל עצום בין קליפה כשלעצמה לקליפה כשהיא מלובשת תוך גוף גשמי.

המולידות כו". ולכאור' צ"ל איך מכנים חכמה בשם אב להמדות, דהא המדות נולדו מהתבוננות של בינה גרידא, וחכמה הוא רק כמו אב לבינה?

והסביר (בקיצור) שקיימים ב' סוגי מדות: עצם המדות, והתפשטות המדות. וענין עצם המדות, הוא המדות (מציאותו האישית של האדם) כמו שהם נהפכות ומתבטלות להיות ביטוי של השכל בטהרתו, ואז נולדות המדות הדקות האלו.

ועפ"ז רצה לבאר הוספת לשון אדה"ז בתניא שם: "והצמאון הוא מיסוד האש. . . שיסוד האש הוא בלב" - שכאן מבאר אדה"ז על התפשטות המדות הנמצאות בלב, שהם כבר באות לכלל ציור שלם ומפורט. ואח"כ "ומקור המים והליחות מהמוח, וכמ"ש בע"ח שער נ' שהיא בחי' חכמה שבנפש אלקית" - שבזה מבאר איך שיש עוד סוג של מדות, שתוכנם הם מים וליחות (אהבה דמים - דביקות והתבטלות) והם באים ישר מחכמה, וע"כ נקרא חכמה אב למדות.

ואולי יש להוסיף ולדייק בתיבות אלו עוד יותר, והוא ע"פ מה שמודפס בס' 'התמים' חוברת ששית - שאלה מאת הרב נחמן סקאבוניניק, ומתקשה בהלשון "ומקור המים והליחות מהמוח", דהא מקור א"א שיבא מהמוח אלא שהוא בהמוח? ומציין ללקו"ת פ' תזריע (דף כ, א), דשם אכן מובא הלשון "ומקור הליחות בהמוח". ולא מובא שם תשובה לזה.

ולהוסיף, דמצאתי בתו"א ריש פ' מקץ (דף ל, ב) שכתוב שם בזה הלשון: "...ומקור הליחות מהמוח, ששם הוא משכן יסוד המים. . . וכך בנפש אלקית יסוד המים בהמוח הוא בחי' חכמה...". ולכאור' ע"פ גודל הדיוק של אדה"ז (ובפרט בס' תניא קדישא) יש להבין בכל השינויים הנ"ל?

ואולי יש לפרש, וזאת היא אכן הנקודה של הר' מ.מ.ר, די שפ"י חכמה שבעצמה היא קרה ולחה, וע"כ מה שנולד ממנה הוא מדות עם אותם תכונות. וע"כ, יש לפעמים שמייחסים לספ"י חכמה בעצמה, ואז אומרים שזה "מקור הליחות בהמוח".

אבל בתניא, שרוצה לבאר סוג שני של מדות, שתוכנם הוא ע"ד ספ"י החכמה, והם עצם המדות, שם מתייחסים להם - למה שבא מחכמה - בהלשון "...המים וליחות מהמוח".

ועוד יש להמתיק קצת ע"פ מה שידוע (ראה סה"מ ת"ש ע' 7) שבמוחין גופא קיימות תכונות אלו של מים ואש, דספירת חכמה הוא יסוד המים וכח בינה יסוד אש (ועד כ"כ שחלק חומר המוח של חכמה הוא קר ולח, וחלק חומר המוח של בינה הוא חם ויבש). ולכן מובן, שהמדות שבאים ונולדים מחכמה הם אלו ביסודם מים, וכנ"ל. והמדות שנוולדו מבינה, הם אלו ששוכנים בהלב, שהוא יסוד האש ג"כ. וד"ל.



רמב"ם

בדין כוונה בתפילה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש - שיקאגא

איתא ברמב"ם הלכות תפילה (פ"ד ה"ט): "כוונת הלב כיצד: כל תפילה שאינה בכוונה אינה תפלה". ובהל' טז ממשיך: "כיצד היא הכוונה, שיפנה את לבו מכל המחשבות, ויראה עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה, לפיכך צריך לישב מעט קודם התפלה, כדי לכוין את לבו, ואח"כ יתפלל בנחת ובתחנונים". ע"כ.

והנה בפ"י ה"א כתב: "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה, ואם כיון את לבו בברכה ראשונה, שוב אינו צריך וכו'". ע"כ.

והנה בלח"מ בפ"ד הט"ו העיר, דשם כתב הרמב"ם סתמא, דתפלה בלא כוונה אינה תפלה, ולא כתב שיש נ"מ בין ברכה ראשונה לברכות אחרות. ובגמרא הנ"ל כתב דיכוין את לבו באחת. ומסיק: ולא ידעתי למה לא הזכירו רבינו ז"ל. עי"ש. ומדבריו משמע, דאין סתירה כלל בין דברי הרמב"ם כאן והגמרא שמביא, רק דק"ל למה לא הזכיר הרמב"ם דין הגמרא. ולכאורה יותר מזה הי"ל להקשות, דהרי דברי הרמב"ם סותרים זא"ז, דבפ"ד כתב מפורש דכל התפלה שאינה בכוונה אינה תפלה, וזה קאי על כל התפלה. ובפ"י כתב "ואם כיון לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך", הרי דלא בעינן כוונה רק בברכה ראשונה.

וידוע תירוץ הגר"ח על הרמב"ם, דחידש שיש ב' מיני כוונה בתפילה: (א) כוונת התפלה של עומד לפני השכינה. (ב) כוונת התפלה

של פירוש המלות. ובפרק ד' איירי הרמב"ם בכוונת עומד לפני השכינה, וזה מעכב בכל השמו"ע. ובפ"י איירי הרמב"ם בכוונת פירוש המלות, וזה מעכב רק בברכה ראשונה, ומלכתחילה צריכין כוונת פירוש המלות בכל הברכות. ועייין בלקו"ש חלק כ"ב פרשת אמור-א' (עמ' 114 ואילך), מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות ענין זה. וגם בהתוועדות שנת תשמ"ו ח"ב פרשת צו, ושם מביא דברי הגר"ח וגם מחלק כעין זה, עיי"ש.

והנה מקור דברי הרמב"ם דכוונה מעכבת בכל התפלה וצריכין לחזור ולהתפלל, הוא מהגמרא בברכות (ל, ב). ומקור דברי הרמב"ם בפרק י' היא מברכות (לד, ב) דאמרינן שם המתפלל צריך שיכוין את לבו בכולן, ואם אינו יכול לכוין בכולן - יכוין את לבו באחת, ומסיק שם דברכת אבות.

והנה בתוס' (לד, ב) ד"ה "יכוין לבו" מקשה מהגמ' דף ל, ב, ומתריך: "יש לפרש התם נמי באחת מהן". הרי דהתוס' סבר דשני הסוגיות אינם סותרות זא"ז, כ"א סוגיא אחת. וזה לא כהרמב"ם לפי ביאור הגר"ח הנ"ל.

והנה בהא דאמרינן יכוין באבות, מובא כמה טעמים בזה, ברש"י (שם) כתב: "באבות - שהוא תחלת התפלה". ובא"ר הביא בשם אבודרהם: לפי שהיא חשובה יותר משאר ברכות, מפני שיש בה גדלות השם "וזכות ראשונים וגאולת אחרונים". וגם הביא בשם הכלבו: לפי שיש בו מ"ב תיבות כנגד שם של מ"ב. עיי"ש.

בב"י הביא בשם הסמ"ק: יכוין באבות ומודים, ואם אינו יכול לכוין בשניהם, יכוין באבות. והב"י הקשה, מנין לו דעדיף מודים משאר ברכות. והב"ח הסביר דברי הסמ"ק, דברכת אבות היא תחלת ג' ראשונות - שמסדר שבחיו, ומודים תחלת ג' אחרונות - שמסדר שבחיו וכו'. ובא"ר הסביר דברי הב"ח, שמודים היא תחלת ג' אחרונות משום דרצה מעין בקשת צרכיו, ומודים היא תחלת ברכת שבת. עיי"ש.

והנה בדברי הרמב"ם בפרק י' צ"ע, דלמה כתב באופן סתמא "מי שהתפלל ולא כיון את לבו, יחזור ויתפלל בכוונה", ואח"כ כתב "ואם כיון את לבו בברכה ראשונה, שוב אינו צריך", לכאורה הי' לו לכתוב מיד "מי שהתפלל ולא כיון את לבו בברכה ראשונה יחזור ויתפלל". או הי' לו לנקוט כלשון הגמרא "המתפלל צריך לכוין, ואם אינו יכול וכו'". ולמה נקט לשון דמשמע דבעינן כוונה בכל התפלה לעיכובא, ורק אח"כ הסביר דדי בכוונה בברכה ראשונה.

גם יש להבין בדברי הרמב"ם לפי ביאור הגר"ח, דכד עיינת בדברי הרמב"ם בפ"ד בענין כוונת התפלה, לא הזכיר בכלל ענין פירוש המלות, דכתב "כיצד היא הכוונה: שיפנה את לבו מכל המחשבות ויראה עצמו כאלו הוא עומד לפני השכינה וכו'", ולא הוזכר בכלל ענין פירוש המלות. וא"כ צ"ע, מאין בא ענין זה של פירוש המלות בהרמב"ם בפרק י'.

והנה בכדי להבין דברי הרמב"ם, יש להקדים איזה הקדמות מדברי אדמוה"ז כדלהלן:

בסי' צח סעי' א' כתב אדמוה"ז: "מחשבתו כיצד: המתפלל צריך שיכוין בלבו פ"י המלות שמוציא בשפתיו, שנאמר תכין לבם תקשיב אזנך, וצריך שיראה עצמו כאילו שכינה שרוי' כנגדו. . . ויחשוב כי אלו ה"י מדבר לפני מלך ב"ו. . . ק"ו לפני ממ"ה הקב"ה, שצריך לכוין לפניו אף מחשבתו, כי לפניו המחשבות כדבור וכו'". ע"כ.

הרי דמצינן, דאדמוה"ז הדגיש מיד בהתחלת הסעיף דצריכין לכוין פירוש המילות (וכן מצינן בשו"ע רק שם לא הביא הפסוק של "תכין לבם וכו'), ואח"כ כתב הא דיראה עצמו כאילו השכינה שרוי' כנגדו, וזה בערך לשון הרמב"ם הנ"ל - "כאילו הוא עומד לפני השכינה" (ויש לעיין אם יש שינוי בתוכן דבריהם לפי שינוי סגנון לשונם, או לא. ואגב כדאי להעיר, שהלבוש הוסיף: "ויחשוב כאילו שכינה כנגדו ומדברת עמו". ויש לעיין מאיפה בא ענין זה של "ומדברת עמו". ועוד מה תועלת יש בזה, הרי ענין התפילה הוא לדבר לה', ולא "ומדברת עמו" שיהי' מדבר עמו, וצ"ע).

בסי' קא סעי' א כתב אדמוה"ז: "המתפלל צריך שיכוין בכל הברכות, ואם אינו יכול וכו'. ולעולם ימוד אדם עצמו אם יכול לכוין לבו באבות יתפלל וכו'. ואם לא כיון באבות. . . יחזור ויתפלל". ע"כ. הרי דאדמוה"ז הביא דין הרמב"ם בנוגע לברכת אבות בשינוי לשון (כפי קושייתנו הנ"ל) היינו דמביא לשון הגמרא, וגם בדברי אדמוה"ז לכאורה צ"ל כפירוש הגר"ח. ועכ"פ באדמוה"ז קל יותר לפרש כן, מאחר דהוזכר בסי' צח ענין של פירוש המלות, אבל הרמב"ם לא הזכיר זה בכלל. (ואגב בדברי הרמב"ם לא מצינו הא דלעולם ימוד אדם בנוגע לברכה ראשונה, רק בנוגע להכוונה בפרק ד'. ואדמוה"ז כתב זה לגבי ברכת אבות, ובפשטות דברי אדמוה"ז מבוססים על דברי התוס' ד"ה "יכוין" שהבאנו לעיל, וזה לא כהרמב"ם כמ"ש לעיל, וא"כ משמע דאדמוה"ז לא סבר כהרמב"ם, וצ"ע).

והנה ביאור דין זה דסי' קא דדי בכוונה בברכה ראשונה של שמו"ע, לא מצינו בדברי אדמוה"ז כאן, כ"א לקמן בסי' קפה בנוגע לברכת המזון, דשם בסעי' א' וב' ביאר אדמוה"ז מתי צריכין כוונה בברכות ומתי לא. והביא שם ב' דעות בנוגע לברה"מ, וב' דיעות בנוגע לשאר ברכות. עיי"ש.

ובסו"ס ב' שם כתב: "ואין דומות לברכות התפלה מברכה שני' ואילך - שאין הבנתן מעכבת בדיעבד, לפי שכל ברכת התפלה הן מצוה אחת, ג' ראשונות כעבד שמסדר שבח לפני רבו, י"ג אמצעיות כעבד שמבקש פרס מרבו, וג' אחרונות כעבד שקבל . . . לפיכך כיון שהבין ונתכוין בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו של הקב"ה, לא הצריכו לחזור ולהתפלל, כיון שקיים עיקר מצות חכמים שסידר שבחיו של מקום בפיו ובלבבו בברכה ראשונה, שזהו עיקר מצות התפלה וכו'. אבל בברכת ק"ש שכל אחת מצוה בפני עצמה . . . אין הבנה וכוונה של זו מועלת כלום לזו". ע"כ.

והנה מדברי אדמוה"ז מוכרח דהא דיוצאין בברכה ראשונה בכוונת פירוש המלות, אין הפירוש דצריכין פירוש המלות רק בברכה ראשונה, רק דהכוונה בברכה ראשונה פועלת על שאר השמו"ע, ונקרא שהי' לו כוונה בכל השמו"ע, וחזינן זה מביאורו בכלל, ומסוף דבריו שכתב "אין הבנה וכוונה של זו מועלת כלום לזו", ומכלל לאו אתה שומע הן, דבתפלה הכוונה של זו מועלת לזו, היינו לשאר השמו"ע. ודוק.

והנה אע"פ שאדמוה"ז האריך מאוד בביאור ענין זה, עדיין צריכין לבאר איך מועיל כוונתו בברכה ראשונה לשאר התפלה. ואפילו לפי ביאורו דכל השמו"ע היא המשך אחד, כמ"ש, מ"מ הרי בכל ברכה אומר ברוך אתה ה', וא"כ איך מהני מחשבתו בעיקר הברכות על שאר הברכות.

והנה להבין דברי אדמוה"ז י"ל, דכוונת פירוש המלות בתפילה אינה סתם ענין, של פירוש המלות, כ"א זהו חלק ממצבו בתפלה, שעומד לפני השכינה. היינו דכדי לעמוד לפני השכינה כדבעי, צריכין לידע פירוש המלות. ונמצא שפירוש המלות אינו דין בהברכות של תפלה, אלא בכללות ענין תפלה. וזהו מ"ש אדמוה"ז "ואין דומות וכו', לפי שכל ברכות התפלה הן מצוה אחת", ר"ל, דענין הכוונה בתפלה היא רק בה"מצוה אחת" של תפלה.

והנה לפ"ז א"ש מה דלא מצינו בדברי הרמב"ם מפורש אודות פירוש המלות, דאין דין של פירוש המלות דין בפני עצמו, כ"א שהוא

חלק מהדין של עומד לפני השכינה. ואולי זה נכלל בדברי הרמב"ם שכתב בהל' טז, "לפיכך צריך לישב מעט. כדי לכוין את לבו, ואח"כ יתפלל בנחת ובתחנונים". ע"כ. והיינו דכ"ז הוא "לפיכך" הנובע מהא דצריך להיות "עומד לפני השכינה".

גם בדברי אדמוה"ז (המבוסס על דברי הגמרא) דמביא בפירוש, הדין של פירוש המלות, יש לפרש כמ"ש, דמש"ה הוסיף אדמוה"ז הפסוק "תכין לבם תקשיב אזניך", דר"ל דאין פירוש המלות ענין השייך לברכות התפלה, כ"א משום דרצונו שתפלתו תתקבל לפני השכינה, ולזה צריכין "תכין לבם". וזהו גם מה שממשיך ומאריך אדמוה"ז בביאור איך צריכין לסדר דבריו כשעומדים לפני המלך, וכן לכוין בדבריו וכו'. וכל זה קשור עם הענין של עומד לפני המלך, כמ"ש לעיל דענין פירוש המלות אינו ענין כשלעצמו, כ"א חלק מהא דעומד לפני המלך.

ולפי דברינו א"ש מ"ש הרמב"ם בפ"י סתמא "מי שהתפלל ולא כיון את לבו יחזור ויתפלל בכוונה", ואח"כ כתב "ואם כיון את לבו בברכה ראשונה שוב אינו צריך". דבאמת ההלכה היא דצריכין כוונה בכל התפלה, ומש"ה כתב לכתחילה בסתמא. רק דכשמכוון בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו, נקרא שכיון בכל התפילה, וא"כ אדרבה לשון הרמב"ם הוא בדקדוק הכי גדול, ושינה בדוקא מלשון הגמרא שלא כהרגלו, ללמד שברכה ראשונה פועלת בשאר הברכות. ודוק.

וע"כ ביארנו שיטת הרמב"ם, לפי מה דנראה מלשון אדמוה"ז בביאור כוונת ברכה ראשונה. אבל עדיין נשאר לנו לבאר בתוספת ביאור - מהי סברת אדמוה"ז במה שכתב בסי' קפה איך ברכה ראשונה פועלת בשאר הברכות.

והנראה לומר בזה, דכד דייקנן יותר בלשון אדמוה"ז שם במ"ש "כיון שקיים מצות חכמים שסידר שבחיו של מקום בפיו ובלבבו בברכה ראשונה, שזהו עיקר מצות התפלה וכו'", חזינן דאפילו ענין פירוש המלות אין הפירוש לידע מה שאמר, כ"א שהתפילה תהי' "בפיו ובלבבו", היינו שלא די להתפלל בפיו, כ"א שצריך להתפלל עם לבבו. ובזה גם אתי שפיר מה שהביא אדמוה"ז הפסוק "תכין לבם", היינו שהתפלה צריכה להיות בלב. וזה גם מתאים עם מ"ש דכל עיקר ענין הכוונה הוא משום דעומד לפני השכינה, וכלשון אדמוה"ז ק"ו ממלך ב"ד, "כי לפניו המחשבות כדיבור". היינו דמאחר שהוא עומד לפני השכינה צריך לדבר בין בפיו ובין בלבבו, דבלא"ה אינו מתאים לדבר

לפני השכינה. ולפ"ז מובן לומר שכוונתו בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו של מקום "שזהו עיקר מצות התפלה" מועיל לכל התפילה לומר שנתקיים בתפלה זו תפלה "בפיו ולבו". (ולמעשה מלשון אדמוה"ז בסימן ס' סעיף ה' "אבל קריאת שמע ותפלה שהן קבלת עול מלכות שמים או סידור שבחים אינו בדין שיהיה לבכו פונה לדברים אחרים וכל זה בפסוק ראשון של קריאת שמע שהוא שמע ישראל שהוא עיקר קבלת מלכות שמים וכן בברכה ראשונה של תפלה " הרי דקרא כל ענין התפלה סידור שבחיו, ודוק)

ואפ"ל בעומק יותר, דכל ענין הכוונה הוא, כדי שהאדם יכיר שהקב"ה בוחן לבבות, והמחשבה שלו כדיבור. וענין זה באמת שייך לכל התפלה, דבעינן הכרה זו בכל התפלה. וכמ"ש לעיל דין זה נובע מהא דצריך לראות עצמו "עומד לפני השכינה", היינו דלהיות באמת עומד לפני השכינה צריכין להכיר שאצלו המחשבות כדיבור. ואם אינו מכיר זה חסר לו ב"עומד לפני השכינה" וע"ז הסביר אדמוה"ז דמאחר דכשהבין ונתכוין בברכה ראשונה שהיא עיקר סידור שבחיו, הרי נקבע בלבו ענין זה שלפניו מחשבות כדיבור, וזה פועל בכל התפלה שיש לו הכוונה של עומד לפני השכינה כדבעי, שאצל השכינה מחשבות כדיבור. ונמצא דמלבד שפירוש המלות היא תוצאה מדין עומד לפני השכינה, היא ממש דין אחד עם עומד לפני השכינה, דע"י הכרתו בזה "שלפניו המחשבות כדיבור" זה מעמידו במצב של עומד לפני השכינה כדבעי. ולפ"ז אתי שפיר הא דלא מצינו ברמב"ם אודות פירוש המלות עוד יותר, משום שהיא היא הדין של עומד לפני השכינה. וגם אתי הכל שהבאנו לעיל שפיר, דלהכי שייך שיהי כוונה בברכה ראשונה לכל התפלה כולה. ודוק.



ספר קדושה ברמב"ם (הטעם שנקרא כך)

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

בהמשך להערתי בגליון תתנה, (עמ' 81) בענין הקדמת הרמב"ם לספר קדושה - נשמט שם הקטע דלהלן:

הטעם שנקרא ספר קדושה, בפשטות הוא מכיון שבספר זה מתחיל בהל' איסור"ב והם העיקר - איתא בירושלמי יבמות (פ"ב ה"ד) ובויק"ר (פכ"ד, ו) דהפורש מן העריות נקרא קדוש.

וכן כתב ה'מהדיר' במהדורת הרמב"ם דמוסד הרב קוק בכרך מדע עמ' לא הערה ד: "ספר זה כולל איסורי ביאה ומאכלות אסורות, כי בשני אלה מדגישה התורה את הקדושה: אשה זונה וחללה לא יקחו . . . וקדשתו (ויקרא כא, ז-ח); והייתם לי קדושים, כי קדוש אני (שם כ, כו), כשם שאני קדוש - כך אתם קדושים; כשם שאני פרוש - כך אתם פרושים (ספרא, שמיני)".



הלכה זמנהג

מי בושם בשבת ויו"ט

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

כבר דיברנו בגליון תשעב (עמ' 57 ואילך) בדעת אדמה"ז בענין השתמשות במי בושם ("פערפיים") בשבת ויו"ט, דדעת קצת האחרונים להתיר, דאף שמוליד ריח אסור בשבת ויו"ט, מ"מ דעתם באיסור זה הוא רק בבגדים וכלים וכיו"ב, כדמצינן בביצה (כג, א), אבל באוכלין ומשקין וכן בגוף האדם - לא מצינו לאסור "מוליד ריח". הראשון שמצינו שמתיר בזה, הוא ה'חכם צבי' בתשובות ס' צב. וכן פסק במשנ"ב ס' קכח סוס"ק כג. ועפ"ז פסק ב'שמירת שבת כהלכתה' פי"ד סלב-לג, דאינן איסור לתת מי בושם על גוף האדם בשבת ויו"ט. וכן פסק ב'שבט הלוי' ח"א ס' קלו.

והנה אדמה"ז בסי' תקיא בקו"א סק"א מביא את דברי החכ"צ, אבל חולק עליו וסובר שיש איסור הולדת ריח באוכלין אם מתכוון לכך (אבל אם אינו מתכוון לכך, שרי אף באופן שיש פסיק ריש', דפ"ר במוליד ריח שרי. ואדמה"ז מביא ראיות להראות שכן הוא דעת רוב הראשונים, וכן הוא דעת רוב האחרונים (הט"ז, המ"א, שיטה מקובצת ועוד)).

והנה אדמה"ז מאריך בהקו"א, להראות שיש איסור של הולדת ריח באוכלין, והוא משיב על הראיות של הח"צ בענין זה, אבל הוא מתעלם לגמרי מראיות הח"צ להתיר הולדת ריח בגוף האדם, וכנראה שדעת

רבינו שאיסור הולדת ריח באדם הוא כל כך פשוט, שאין שום צורך להשיב על זה, וכדלקמן.

והנה עיקר ראיית הח"צ שלא שייך איסור הולדת ריח בגוף האדם, הוא משו"ע או"ח סי' שך, דאף לפי"ד המחמיר באוכל תותים, לא החמיר אלא בנגיעת ידיו במפה או בגד, אבל בצביעת ידיו לית לן בה. ואף דהתם מקלקל והכא מתקן, מ"מ הא חזינן דבבגד אסר אף דמקלקל, ש"מ דלא גמרינן ידים מבגד, וכיוצא בזה נמי הכא לא גמרינן ידים משיראי דאסרינן בגמרא, עיין כ"ז בהח"צ סי' צב.

והנה מה שאדמה"ז אינו משיב כלל על זה, הוא משום שבסי' שך סעי' כז של שו"ע אדמה"ז, מבואר דעתו ושיטתו "האוכל תותים או שאר פירות הצבועים, צריך ליזהר שלא יגע בידיו צבועות בבגדיו או במפה, משום איסור צביעה . . אבל אם צובע פתו במשקה הפירות, אין בכך כלום, שאין צביעה באוכלין. וכן מה שצובע בהם פניו וידיו, אין לחוש כלל, שאין צביעה אלא בדבר שדרכו לצבעו, ולא אסרו לאשה להעביר סרק על פניה משום צובע, כמו שנתבאר בסי' ש"ג - אלא מפני שהאשה דרכה בכך כו".

וא"כ דעת רבינו ברורה, שהטעם שלא אסרו לצבוע פניו וידיו, הוא משום שאין צביעה אלא בדבר שדרכו לצבוע. וכ"ה ג"כ בנוגע לאיסור הולדת ריח, כיון שכן הוא הדרך לנשים להוליד ריח בגופים, א"כ שפיר שייך בהם האיסור של הולדת ריח בשבת ויו"ט. וכמו שמצינו בסי' ש"ג שאסור לאישה להעביר סרק על פניה, וכן לכחול את העינים.

והנה הט"ז בס' תקט אוסר שימת דבר המריח בתוך מים, וגם שימת המי בושם על ידיו ביו"ט. המ"א אוסר הטלת דבר המריח בתוך המים, אבל הוא אינו אומר כלום בנוגע לעצם ההשתמשות של מי בושם בגוף האדם. אבל לפי דברינו נוכל לומר שהמ"א שאוסר הולדת ריח באוכלין, אע"פ שאין הדרך להוליד ריח באוכלין כמו שהוא הדרך להוליד ריח בגוף האדם, וא"כ כשאוסר המ"א הולדת ריח באוכלין, כ"ש שהוא אוסר הולדת ריח בגוף האדם.

מכל זה מובן מדוע אדמה"ז אוסר בפשטות הולדת ריח בגוף האדם (אבל עיין שם בגליון, שבררנו שדעת רבינו להקל, להתיר להוסיף מי בושם בשבת, אם כבר נמצא בושם זה על הבגד או על גופו). ובאמת הוא פלא גדול על ה'שמירת שבת כהלכתה' שסומך לגמרי על המ"ב בענין הולדת ריח בגוף האדם, אחרי שאדמה"ז מראה שלפי דעת רוב האחרונים והראשונים דבר זה אסור.

וכן בענין הולדת ריח באוכלין, העירני חתני הרב מנחם מענדל שיחי' סלאוואטיצקי, שהמ"ב בשעה"צ (סי' שכב אות טז) כתב בפשיטות לאסור מוליד ריח באוכלין, שכתב "וכן ליתן שפינגראד באוכלין אסור", ודלא כהחכ"צ, ופלא שבשמירת שבת כהלכתה (פי"א הלכה לט) כתב בפשטות להתיר מוליד ריח באוכלין, ומסתמך רק על המשנ"ב בס' קכח.



שו"ע אדה"ז סי' תכט

הרב מיכאל א. זליגסון
מגיד שיעור במתיבתא

בהל' פסח סי' תכט, כותב אדה"ז: "והעיקר לדרוש ולהורות להם דרכי ה', וללמד להם המעשה אשר יעשון, ולא כמו שנוהגין עכשיו". ויש להעיר שביטויים אלו - הם בהמשך למה שהחכם הי' דורש לבני עירו, הנה עפ"ז יומתק ג"כ שביטויי לשונות אלו הם בעיקר מפסוקים שבהם מדבר ע"ד משה רבינו והשפעתו את התורה לישראל.

ובפרטיות: "לדרוש": ל' הכתוב: "כי-יבא אלי העם לדרש אלקים" (פ' יתרו). "להורות": ל' הכ': "ולהורת את-בני ישראל את כל-החקים אשר דבר ה' אליהם ביד-משה" (שמיני). "דרכי ה'": ל' הכ': "והודעת להם את הדרך ילכו בה" (פ' יתרו); "כי-ישרים דרכי ה' וגו'" (הושע יד). "המעשה אשר יעשון": ל' הכ': "המעשה אשר יעשון" (יתרו, שם).

ב. והנה בשו"ע הל' שבת סי' רצ ס"ג כותב אדה"ז: "כדי שילמדו הדורות הבאים אחרין להקהל קהילות בכל שבת, להכנס בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ללמוד בהם תורה לרבים, על כן צריך לקבוע מדרש להודיע לעם את חקי האלהים ולדרוש בדברי אגדה להכניס יראת שמים בלבבם ולא כמו שנוהגים עכשיו".

ויש להעיר: "חוקי האלקים": ל' הכ': "והודעתי את-חקי האלקים וגו'" (פ' יתרו).

ג. והנה יש להעיר ע"ד השינויים בין הל' פסח והל' שבת - שבהל' פסח מדגיש בעיקר מעשה בפועל וכו', משא"כ בהל' שבת שם דגש מיוחד על עניני אגדה וכו' -

וי"ל, שבהל' פסח מוסב סיום סעיף זה, בהמשך למה שמדגיש בנוגע לידיעת הדינים בנוגע לעניני חג הפסח, ולכן מדגיש הדגשה מיוחדת בענין מעשה בפועל, הן "לדרוש" (מחשבה, ידיעה), והן "להורות" (ע"פ הגמ' בהוריות) ש"הוראה" היינו שמורה לו מעשה בפועל.

ויש לומר שגם ענין "לדרוש", הוא חלק מידיעת ההלכה, ע"פ המחלוקת בין הרא"ש והרמב"ם בנוגע לידיעת טעמי ההלכות. ומכיון שאדה"ז נקט בשולחנו הזהב שלו טעמי ההלכות, לכן נקט גם הל' "לדרוש" ע"פ הביטוי "דרש טעמא וכו'".

ואילו בהל' שבת, מודגש בעיקר ההדגשה על מילוי התוכן דיום השבת. וע"פ המבואר בכ"מ בחסידות, שביום הש"ק, מצד עליית העולמות, מודגש אז בעיקר (כמבואר בכ"מ בקבלה וחסידות) לימוד ענינים של אגדה, שזהו פנימי' התורה. כמובן ממה שאדה"ז כותב באגה"ק סכ"ג בנוגע לימוד "פנימיות התורה, שהיא אגדה שבספר ע"י, שרוב סודות התורה גנוזין בה".

ועפ"ז מובן לשון קדשו: "לקבוע מדרש להודיע לעם את חקי האלהים ולדרוש בדברי אגדה". ועפ"ז מובן גם התוצאה מזה - "להכניס יראת שמים", ע"פ מ"ש בספרי "אתה רוצה לידע מי שאמר והי' העולם, למוד אגדה", כיון שפנימיות התורה עוסקת בגדלות השם בשופי.



שפיכת מעט יין בכוס של ברכה

הרב ישעי' זוסיא פלדמן
תושב השכונה

בגליון תתנה (עמ' 69), במה שכתבתי מה שאומר הרבי בנוגע לשפיכת מעט יין מכוס של ברכה, שכאשר נשפך היין על הארץ הרי זה ענין של בזיון, ובשו"ע אדה"ז (רצו, ה) כותב שאין בזה איסור משום ביזוי משקה, כיון שאינו שופך אלא דבר מועט.

הראני בזה הרה"ג הרה"ח אי"ב שיחי' גערליצקי, מה שכתב בשעתו בזה אז: וזהו כמ"ש הרבי בהתועדות דשמבה"ח תמוז ה'תשמ"ב, בנוגע לשפיכת היין, דיש בזה משום ביזוי משקין, שמעתי שיש שואלים ממ"ש אדה"ז בשו"ע סי' רצו סעי' ה, עיי"ש, כדאי להעתיק בזה מ"ש מס' מנחת שבת' סי' צו ס"ק יט וז"ל: "במג"א רצ"ו ס"ק

הביא בשם הב"ש לבטל השפיכה לגמרי, וכן כתב בזכרון לאברהם, דיש כמה טעמים דראוי לחוש שלא לשפוך על הקרקע, ומסיים שם שכן ראה אנשי מעשה שאוחזין הכוס על השלחן וממלאין אותו עם היין עד שנשפך על השלחן, ולא על הקרקע". ע"כ. עיין ג"כ ב'קצות השלחן' סי' צו סק"ב. ע"כ.

יש להעיר, שנראה לי שאין לומר שזהו הטעם שהרבי רוצה לתרץ מנהגנו גם לדיעות אלו: א) שהמג"א מסיים שם, ולדידן צ"ל דבדבר מועט אין קפידה, וכן פוסק אדה"ז בשו"ע סי' רצו סעי' ה. ואם נאמר שחושש מדעת המקובלים כמו שכתב בספר זכרון לאברהם שלא לשפוך על הקרקע, הרי העיקר חסר מן הספר, שהרי שואל מצד ההלכה, שאדה"ז כותב בשו"ע סי' קפג ישפך ויתבזה, והקושיא היא לכולי עלמא, שהרי אדה"ז סובר בסי' רצו ששפיכה מועטת לא הוי ביזוי?

ב) ועוד ועיקר: הרבי הי' צריך לעמוד ע"ז בהלכות שבת בנוגע לכוס של הבדלה, ששם הוא המקור לדין שפיכה מהכוס על הארץ (כמו שמציין מכל הספרים שמוזכר לעיל), ובפועל הרבי נעמד על כוס של ברכת המזון בסי' קפג, ואינו מזכיר כלל בהלכות שבת.

ג) ועוד גם זה עיקר, הרי בלאו הכי מוכרחים אנו לתרץ בשו"ע אדה"ז הסתירה, דלכאורה בסי' קפג אומר ישפך ויתבזה, ובסי' רצו אמר שאין לחוש לשפיכה מועטת, מכל זה נראה לומר כדשנינו, שיש חילוק בין כוס של הבדלה ששם היתה התקנה, ואז אין חוששין לשפיכה מועטת מצד הדין. משא"כ בשאר כוסות של ברכה. וכמובן בזה צודק הר' גערליצקי, שאחרי שהרבי מסיק שלא נשפך לתוך כלי אין בזה בזיון משקה, ומנהגנו שכל כוס של ברכה (לאו דוקא כוס הבדלה) לשפוך יין על גדותיו עד שיישפך לתוך כלי.

הרי יוצאים לכל הדיעות גם לדעת המקובלים. וד"ל.



חומרא בדין כיסוי

הת' אליעזר וואלף

שליח בישיבת תות"ל - רוטטוב ע"נ דון

ברמ"א יו"ד סי' צג סעי' א כותב: "ויש מחמירים בכיסוי לומר דאף על פי שאינו בן יומו, דינו כאילו הי' בן יומו כו', וכן אני נוהג כו'".

ע"ש. פירוש, שאע"פ דבקדירה אומרים שאם בישל בשר בתוך קדירה חלבית אינו ב"י הו"ל נ"ט לפגם ומותר התבשיל (אבל הקדירה אסורה לכתחילה), מ"מ בכיסוי מחמירין יותר, ואפי' כיסוי אינו ב"י דינו כב"י ואוסר התבשיל.

ובביאור הלכה זו מצינו מחלוקת בטעם החומרא, ובמילא חילוקי דיעות עד כמה מתפשטת החומרא: דעת המהרש"ל ב'איסור והיתר' שלו (סי' לה) הוא, שרק אותן כיסויים שהם קצרים מלמעלה, וא"א לקנחם יפה שיהא נקי מן הזיעה ורתיחה שעולה לשם, אזי מחמירין בכיסוי אינו ב"י דכל שיש איסור בעיני לא אמרינן ב"י נותן טעם לפגם. אבל בכיסויים רחבים שיכול היד לשלוט לקנחם יפה, אזי אין לומר שנשאר איסור בעיני, ומותר כל שהוא אינו ב"י. (וכ"כ בט"ז שם אות ב' ובש"ך אות ד'). ומובן שעפ"ז אין לאסור כיסויים רחבים, שיתכן לקנחם היטב ולא ישאר שום איסור בעיני, וכל איסורם הוא רק משום בליעת האיסור בתוכם, ואחרי מעל"ע נפגם הבליעה.

מיהו בתו"ח כלל פה דין ד (הובא בש"ך שם) כתב קצת טעם לדעת המחמירין (אפי' בכיסויים רחבים), משום דחמיר איסור זיעה וריחא מאיסור שהוא ע"י טעם בעצמו. וא"כ יוצא, שזה הטעם לחומרא שייך הן לכיסויים רחבים כמו הקצרים.

והנה בנוגע לדעת אדה"ז בזה מובא בספר פסקי אדמו"ר הזקן שכתבו לומר שיש מקום לדייק בדבריו לכאן ולכאן. דהא בהל' פסח סעי' תנא סעי' מח כותב רבינו וז"ל: "...אם שהה הכיסוי מעט על הקדירה. . הרי התבשיל והקדירה אסורין (אם הכיסוי הוא ב"י, או אפי' אינו ב"י לפי מנהג מדינות אלו שאוסרין נטל"פ בפסח, או לפי מנהג קצת מקומות שמחמירים בכיסוי קדירה אפי' בשאר איסורין, ואוסרין אף שאינו ב"י, כמו שנת' בי"ד סי' צ"ג, וע"ש)". והיינו, שנתן כאן ב' טעמים לאסור אפי' בכיסוי אינו ב"י, וכדלקמן.

וכתבו שם לבאר בדבריו, דמחד גיסא כיון שסתם דבריו ולא חילק בין כיסוי א' לשני, מזה יש להוכיח שסובר כדעת תו"ח הנ"ל, שאין הבדל בין כיסויים בחומרא זו. אבל לאידך גיסא, מכיון דמסיים בדבריו - "וע"ש", אפשר שכוונתו לעיין במפרשים שם (ש"ך וט"ז ועוד) שמחלקים בין כיסויים, וכותבים להחמיר רק בקצרים. ונשאר שם בלי מסקנא (וראה גם בס' 'שערי יורה דעה' ע' קנא הע' 12 שכתב לבאר בדברי אדה"ז כעין זה).

אמנם, כד דייקת שפיר, לכאו' יש לדייק שפיר בדברי אדה"ז הנ"ל לומר שאינו מחלק בין כיסויים, ומחמיר ברחבים כמו בקצרים, וכמו דעת תו"ח הנ"ל.

דהנה, נת"ל שיש ב' טעמים לחומרא זו (בנו"כ ביו"ד שם), וע"פ שתיים אלו יוצא חילוק בדין. דלפי מהרש"ל, הטעם הוא משום האיסור בעין שנשאר בהחלל וא"א לקנחו משם. אבל לפי התו"ח, האיסור הוא משום שחמיר זיעה וריחא יותר מבליעה, וא"כ אע"פ שלא נמצא איסור בעין, והבליעה נפגמת אחרי מעל"ע, מ"מ זיעה חמיר טפי.

ועפכ"ז יש להבין, למה כ' אדה"ז בטעם הא' שלו להחמיר בכיסויים לפי מנהג אלו שאוסרין נטל"פ' - הא לכאו' הי' לו להביא טעם יותר 'חזק', שכיון שנמצא חמץ בעין בתוך חלל הכיסוי, לכן נאסר הקדירה (לכו"ע) אפי' לאחר ב"י! (ובפרט לאלו שאומרים שמכתיבתו "וע"ש" כוונתו לציין להמפרשים שם, וכנ"ל שכ"ה טעמם). אלא מובן, דזה שלא כתב טעם זה אלא כתב משום המחמירין בנטל"פ בפסח, יש לפרש שהנ"ט אינו משתנה בין כיסויים קצרים לרחבים, ודין א' יש לשניהם.

ועפ"ז מוכח, דבטעם הב' שלו שציין להמחמירים ביו"ד צג, אינו משום האיסור בעין (וכמו שכ' ש"ך וט"ז בשם מהרש"ל) דא"כ הוה ל' להזכירו גם בטעם א' שלו, אלא משום האיסור זיעה שחמיר טפי מבליעת טעם (דמחמירים אלו בנטל"פ הוא רק בהל' פסח ולא בשא"ס).

וע"כ נראה לומר, שלדעת אדה"ז אין הבדל בין כיסויים, ובכולם (הן קצרים והן רחבים) מחמירים באינו ב"י כאילו הם ב"י.



עיקר וטפל לשיטת אדה"ז

הת' מנחם מענדל וולבובסקי
שליח בישיבת תות"ל - רוסטוב ע"נ דון

בסדר ברכת הנהנין פ"ג, בדינים דעיקר וטפילה, לאחר שביאר שבתערובת שני מינין מברכין על העיקר ופותרין בזה את הטפל, ומבאר שכל זמן שיש בתערובת דגן, נחשב הדגן לעיקר (אם ניתן לו טעם), כותב אדמה"ז בה"ח: "ולא זו בלבד אמרו, אלא . . אפילו אינן מאכלים מעורבים זה עם זה כלל, אלא שאוכל שניהם יחד, ובהל' י"א

אומר שיש גם אופן שהעיקר יפטור אף אם לא אכלם יחד], ועיקר האכילה הוא מין אחד, והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא הי' אוכל הראשון לא הי' אוכל השני עתה, הרי השני נפטר בברכת הראשון, ואפילו הוא לחם שהוא חשוב מכל המינים".

ומביא דוגמא ע"ז מאחד שרוצה לאכול דג מלוח, וכדי שהמלח לא יזיק את גרונו - אוכל עמו פת, הרי היא טפילה לדג, ונפטרת בברכתו. ומוסיף אדה"ז - "והוא שאינו רעב ואינו תאב כלל לאכילת הפת, ולא הי' אוכלה כלל אם לא המליח. אבל אם הוא תאב גם לאכילת פת, אף על פי שאוכלה עם המליח, אינה טפילה אליו, אפילו אם הוא תאב להמליח יותר, צ"ל עליה המוציא ופותר את המליח, הואיל והוא מהדברים שדרכם לבוא בתוך הסעודה, שהם נפטרים לעולם בברכת הפת, אף כשאין באים מחמתו".

ולכאורה יוצא, דאף שבתערובת שני מינים, אף כאשר חפץ מאד גם לאכילת הטפל, מ"מ נפטר הטפל בברכת העיקר - הרי כאשר אינם מעורבים, אזי רק כאשר אינו תאב כלל לטפל (וכמו במקרה שאוכל הפת רק כדי שלא יזיק המליח את גרונו) יש את הדין דהעיקר פותר את הטפל, אבל אם תאב גם לטפל, היינו שבעיקר רוצה דבר אחד, אבל רוצה גם את הדבר השני, אין כאן דין עיקר וטפילה, וצריך לברך על שניהם.

וזה שכתב אדה"ז שכאשר תאב גם לאכול הפת צ"ל המוציא על הפת, ונפטר המליח - הרי אין זה מדין עיקר וטפילה (דהדגן תמיד נחשב עיקר (כמ"ש בה"ב) הפותר את הטפל), אלא כמ"ש אדה"ז בפירוש שהפת פותר המליח, כיון שהפת המוציא ופותר כל הדברים שדרכם לבוא בתוך הסעודה.

וזהו גם הביאור במ"ש אדה"ז שאם תאב לאכילת הפת ג"כ, אף שאוכלה עם המליח, "שאינן (הפת) טפילה אליו" (למליח), ואינו אומר שעכשיו נהי' הפת עיקר, אלא רק שאינה טפילה אליו. (ובמילא שוב אין דין עיקר וטפילה, וצריך לומר ב' ברכות, הן על הפת והן על המליח, אם לא שהפת הוא המוציא ופותר דברים שדרכם לבוא בדיעבד).

אמנם ראיתי בס' b'rochos guide מאב"ד דק"ק קראון הייטס - הרב מארלאוו ע"ה, שכתב דאם אוכל "frankfurter on bun" מברך

רק במ"מ ולא שהכל, ומציין כמקור לפסק זה לפ"ג מסדר ברכות הנהנין הלכה ט'.

ואמנם בה"ט מביא שם הדין דאם אוכל מזונות (פת הבאה בכיסנין) השרוי ביי"ש וכו' או המטובל בדבש, אף שעיקר כוונתו על היי"ש או הדבש, כיון שכוונתו היא ג"כ למזונות (כגון שאוכל לפני הסעודה, שאז חזקתו שהוא רעב) נפטר הדבש או היי"ש בברכת הדגן מדין עיקר וטפילה, שהדגן נחשב תמיד עיקר.

אמנם לכאורה המובא בה"ט לא דמי לאכילת " frankfurter on bun" - לא מיבעי מזונות השרוי ביי"ש שאז הוי תערובת ממש, משא"כ הנ"ל דהם שני מינים שאינם מעורבים זה בזה, ורק שנאכלים יחד, - אלא אפילו המקרה שמביא אדה"ז שמטבל בדבש ואוכל, שאז אינו תערובת ממש, לכאורה צריך לחלק בין טיבול, שאז הדגן הוא עיקר והדבש שהוא רק טיבול ולא אוכל ממש (אף שתאב לדבש יותר), ולכן יהי' טפל ויפטר בברכת המזונות, משא"כ " frankfurter on bun" שה- frankfurter איננו טיבול ל-bun ואינם תערובת, ודינם לכאורה מבואר בה"ח הנ"ל (פת ומליח).

אמנם במשנ"ב פסק בפירושו (סי' ריב סק"ו), שאם אכל מזונות (פת הבאה בכיסנין) עם גבינה וכו', כיון שהגבינה מלפת בה את הפת נעשית טפילה לפת - מברך במ"מ ופוטר את שניהם, אף שהם שניהם חביבים ותאב לשניהם, כיון שהוא לפתן להפת, והיינו שהמשנ"ב מסתכל על דבר שמלפת בו את הפת כדין טיבול, דאף שאינם מעורבים ממש, מ"מ בטל הטיבול (אף שחביב) לדגן.

אבל לכאורה לשיטת אדה"ז, בהגדירו מהו עיקר וטפילה במינים שאינם מעורבים זב"ז אומר: "שעיקר האכילה הוי מין אחד, והשני אינו בא אלא מחמת הראשון, שאם לא היה אוכל הראשון, לא היה אוכל השני עתה". ודווקא אז נפטר השני בברכת הראשון. ואמנם כאשר מטבל בדבש, הרי ודאי לא היה אוכל הדבש לבדו בלי הדגן (דאין אוכלים סתם דבש), ובמילא אף שתאב יותר לדבש, הרי הדבש טפל לדגן, כיון "שאינו בא אלא מחמת הראשון" (היינו הדגן), ונפטר בברכת מזונות דהדגן (וכמ"ש בה"ט).

אבל " frankfurter on bun" שה- " frankfurter" נאכל בפני עצמו (וכנראה במוחש), הרי אין זה לכאורה הגדר של "באים מחמת הראשון, שאם לא היה אוכל הראשון, לא היה אוכל השני עתה",

ובמילא כיון שאינם מעורבים זב"ז, ורק שאוכלם יחד, למה יהי' בזה הגדר דעיקר וטפילה (דמזונות פוטר שניהם) לשיטת אדה"ז?
וכמובן לא באתי אלא להעיר.



דין כנף שנחתכה מן הטלית

הת' חיים אליעזר הלוי הבר
ישיבה שעל יד האהל הק'

בהל' ציצית (או"ח סי' טו) פוסק אדה"ז (בסעי' ו) דאא"פ לחתוך כנף עם הציצית שבו, ולתפור זאת בטלית אחרת (שיש בה רק ג' כנפות). וטעם הפסול הוא: "שנאמר ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם, שבשעת עשיית הציצית על כנף, צריך שיהי' הכנף מחובר לעיקר הבגד, ואז פוטרין הציצית את הבגד, אבל זו הציצית שהובאה מבגד אחר, כיון שבשעת עשייתה בהכנף לא היה הכנף מחובר להבגד זה, לכן אינה פוטרת את הבגד הזה". משא"כ אם יש שיעור טלית בחלק החתוך, אזי "אין צריך להתיר הציצית ממנה. . . שהרי בשעת עשיית הציצית היה הכנף מחובר לעיקר הבגד, דהיינו לחתיכה זו, כיון שיש בה שיעור טלית, אז היא נקראת עיקר הבגד".

והנה, בסעיפים ח וט מדבר אודות "טלית מצוייצת שחלקה לב' חלקים", ורוצה לחזור ולתפור החלקים. ובזה ב' אפשרויות: (א) אם "בכל חלק יש שיעור טלית שחייבת בציצית", הדין הוא שיכול לתפור החלקים מבלי להתיר הציציות. (ב) "אבל אם בחלק אחד ממנה אין בו שיעור טלית, אזי כשירצה לחזור ולתפור, צריך להתיר הציצית מהחלק שאין בו שיעור טלית, ולחזור ולהטיל אחר שיתפורם". והטעם: "שהרי הציצית הזאת כבר נפסלה בעת שנחלקה הטלית לשתיים, מפני שהיתה תלויה בחתיכה שאין בה שיעור טלית. . . שוב אינה מתכשרת ממילא ע"י מה שיתפור את ב' החלקים זה אל זה, כיון שאינו עושה מעשה בגוף הציצית, [ו]התורה אמרה גדילים תעשה ולא מן העשוי כבר בפסול". נמצינו למדים, דיש ב' סוגי פסול: (א) מצד שאין הציצית נעשתה על עיקר הבגד, שנאמר ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם. (ב) מצד תעשה ולא מן העשוי, שנאמר גדילים תעשה לך.

ומשמע, דבכל א' מהדינים הנ"ל טעם הפסול הוא רק הטעם שנאמר בו. והיינו, דבנוגע לטלית שחלקה לב' חלקים, אין בזה את טעם הפיסול הא', כיון שעשיית הציצית היתה אכן על עיקר הבגד (לפני

שחלקו את הטלית). וכן בנוגע לכנף שרוצה לתופרו בטלית אחרת, טעם הפסול הוא רק הטעם הא', ולא הטעם הב' דתעשה ולא מן העשוי.

ויש להבין מדוע לא נאמר טעם הפסול ד"תעשה ולא מן העשוי" גם בדין כנף שרוצה לתופרו בטלית אחרת, דהרי כאשר בכנף אין שיעור טלית, אזי הציצית נפסלה, וכאשר תופר מחדש, אינו עושה מעשה בגוף הציצית. וכמו בדין שחלקה לב' חלקים.

ואולי י"ל הביאור בזה, דיש חילוק עיקרי בין הדינים: בטלית שחלקה לב' חלקים מדובר באופן שכאשר חלק את הטלית לא הי' בדעתו לחזור ולתפור את החלקים, ורק אח"כ "נמלך לחזור ולתפרם כבראשונה" (ל' אדה"ז). וכיון שכך, הרי הציציות כבר נפסלו (אם אין שיעור טלית), והרי"ז תעשה ולא מן העשוי.

משא"כ באופן שלוקח הכנף ורוצה לתופרו בטלית אחרת, מדובר שמלכתחילה כאשר חתך הכנף, הי' בדעתו לתופרו בכגד אחר. וכיון שכך, אין לומר שהציציות נפסלו בשלב הביניים.

ואם כנים הדברים, יצא הדין שטלית שחלקה לב' חלקים, והי' בדעתו מלכתחילה לחזור ולתפרם, אין כאן תעשה ולא מן העשוי, והציצית כשרה (אפי' אם אין שיעור טלית בא' מהם).

והנה, בקיצוש"ע (ס"ט הט"ו) מדבר בטלית שחלקה לב' חלקים כדי לחברם אח"כ, וז"ל: "טלית שיש בו ציצית ונחלק לשני חלקים, כמו שהוא שכיח בהרבה טליתים שלנו שהם מחוברים משני חלקים, ולפעמים מפרידין אותן כדי לכבסו או לתקנו, ואח"כ חוזרין ומחברין אותן בתפירה, כיון דמסתמא יש בכל חלק כדי להתעטף בו, ע"כ די אם יטול שתי הציציות מאיזה חלק שירצה, ולאחר שיחבר את הטלית יחזור ויקשרם. אבל אם אין בכל חלק בפ"ע כדי להתעטף בו, צריך להסיר כל הציצית". ובקיצוש"ע עם פסקי אדה"ז מגיה אחר התיבות "מאיזה חלק שירצה" - "ודעת רבינו שא"צ ליטול כלל הציצית", כמובא לעיל.

אמנם, אם הביאור בדברי אדה"ז הוא כנ"ל, אזי יש לתקן ולהגיה גם בהמשך דברי בעל הקיצוש"ע, דמש"כ ש"אם אין בכל חלק בפ"ע כדי להתעטף בו צריך להסיר כל הציצית", וזה אינו מתאים בשי' אדה"ז, שבנדרו"ז אין כאן תעשה ולא מן העשוי. ויש לעיין בכ"ז, ואבקש מהקוראים שיעירו בזה.



הידור מצוה בדבר הסמוי מן העין [גליון]

הרב יהודה ליב גרונו

מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון האחרון - תתנו (ע' 56), כתב הרמא"צ ווייס ע"ד הידור מצוה בדבר הסמוי מן העין, ואיך שזה נוגע להנהגה בפועל, וכפי שמאריך שם.

א) לפלא גדול שבכל השקו"ט שלו, לא הביא דעת רבנו הזקן בשולחנו ה'ט' בנושא זה, והוא בהלכות תפילין (סי' לב סעי' ו): "וכן מצוה ליפותן מבחוץ למראה, ומכל שכן מבפנים, שהרי בית המקדש הי' מצופה זהב מבפנים". במ"מ (האריגינאלי) מצוין: מרדכי.

ובסעי' ח: "אבל אם אינו יודע ליישר השיטה בלא שרטוט, טוב הוא שירטט כל השורות, כדי שיהי' הכתב מיושר ושוה משום זה א-לי ואנוהו" [דלא כמבואר בחידושי הגהות בטור שם סק"א].

ובהל' ציצית (סי' כד סעי' ג) כותב אדה"ז: "מצוה לעשות טלית נאה וציצית נאה, והוא הדין כל המצות צריך לעשותן בהידור בכל מה דאפשר, שנאמר זה א-לי ואנוהו - התנאה לפניו במצות".

ואינו מחלק אם המצוה היא בדבר הגלוי או המכוסה. הרי יש לנו פסק ברור מרבנו הזקן שהידור מצוה שייך גם בדבר המכוסה, ובאתרא דרב כרב, ובפרט שרב [אדה"ז] תנא הוא וכו'. ובלקו"ש ח"א (ע' 241) כותב כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, שהמשמעות היא, שלדעת אדה"ז זוהי מצוה מן התורה.

ב) מסביר חילוקי הדיעות בין המחבר והרמ"א, שלדעת המחבר בדבר המכוסה אין הידור מצוה, משא"כ להרמ"א. מהראיות לחילוק זה, מביא הוא מה שהמחבר השמיט דברי המרדכי שמצוה ליפותן הן מבחוץ והן מבפנים. משא"כ הרמ"א כן הביא דין זה.

אבל, בסי' לב (סעי' ו) כותב המחבר: "ואם אינו יודע ליישר השיטה בלא שרטוט, ישרטט כל השורות", [והוא כדעת הטור, ובטור שם פירוש המחבר בעצמו בב"י: דכן הוא במרדכי, מטעם זה א-לי ואנוהו. ועד"ז כותב הלבוש בסימן זה]. הרי שגם המחבר פוסק במפורש שצריך הידור בדבר המכוסה.

וכנ"ל - כן כותב אדה"ז שהטעם לזה הוא כדי לקיים זה א-לי ואנוהו, וכן כותב ה'משנה ברורה' שם ס"ק כא על דברי המחבר, שהוא

מטעם זה א-לי ואנוהו. [ואולי, מכיון שבסעי' ו' כותב המחבר כנ"ל, אין צורך שבסעי' ד' יכתוב המובא ברמ"א שם, כי בסעי' ו', ששם מפורט יותר, פוסק שגם בדבר המכוסה יש הידור מצוה].

ודיוק נוסף: הלשון בטור הוא: 'טוב' הוא שישרטט, והב"ח שם מדייק שמזה שהטור לא כתב 'צריך' לשרטט, משמע שבדיעבד לדעת הטור באם לא שרטט התפילין כשרות. והמחבר השמיט התיבה 'טוב' וכתב 'שרטט' - שמשמע לשון חיוב.

(ג) גם מביא רא"י שדעת המחבר היא שבדבר המכוסה אין הידור מצוה - מהל' לולב סי' תרמח, שצריכים לבדוק רק מחוטמו ואילך, ומביא דברי המג"א שם: דוקא כשנראה להדיא לרוב בנ"א. ומוסיף שהמקור הוא המבי"ט, וברור מדברי המבי"ט דפסול דחזית הוא דוקא במה שנראה לכל אדם אחר שאינו הדר.

עפ"י זה הוה לי' להרמ"א - שדעתו שגם בדבר המכוסה שייך הידור מצוה - להג"י שכל האתרוג צריך בדיקה, והרמ"א עבר על הלכה זו בשתיקה, וגם רבנו הזקן מביא הלכה זו כמו שהיא במחבר, בלי שום הוספה.

אלא, פשוט שהלכה זו דסי' תרמח אינה שייכת כלל להשקו"ט אם הידור הוא דוקא בדבר גלוי או גם במכוסה. וזהו לשון המבי"ט: "והוא שיהי' נראין לעין כשאוחזו בידו, אבל אם אינו נראה לעין מחמת דקותו [אינו כותב מחמת שהוא מכוסה - המעתיק], וצריך להסתכל [ובפמ"ג שם: שצריך עיון והסתכלות] בו, לא הוי כל שהוא".

אדה"ז שם בסעי' כב כותב: "והוא שיהיו נראין לעין כשאוחזו בידו, ולא שיהא צריך להשים עין עיונו עליהם עד שיראם". ז.א. המבי"ט, אדה"ז ושאר הפוסקים, מגדירים כאן גדר הבחנת פסול באתרוג, שהוא דוקא כשהפסול נראה בראי' רגילה של כל בנ"א, ואין זה שייך כלל לדבר המכוסה.

ועפ"י מובן למה הרמ"א לא הגי' כאן שום הגהה, וגם למה אדה"ז הביא הלכה זו כפי שהיא במחבר.

[דא"ג: דברי מבי"ט ואדה"ז הנ"ל - הם המקור והיסוד לפסק הרה"ג וכו' ר' זלמן שמעון ע"ה דווארקין, שאין כדאי לבדוק האתרוג ע"י זכוכית המגדלת, כי אין זה ראי' רגילה של בנ"א, אלא עיון והסתכלות, ואז אפילו ימצא מה שהוא ע"י עיון זה, "לא הוי כל שהוא", ואינו פוגם בהידור של האתרוג].

ד) לכללות השקו"ט בנושא זה - להעיר מ'תורה שלימה' במילואים לפ' בשלח סי' ט.



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

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' גליון תתנו (עמ' 70-69) האריך גיסי הרב מענדל פעלער לבאר מנהג ביהכ"נ 770 שבו נהגו גם בחורים ללבוש טלית כשעלו לתורה בשבתות ובחג, משא"כ כ"ק אדמו"ר זי"ע כשעלה לתורה ביום חול גם למעלה וגם למטה לא התעטף בטלית. וביאר שזה מצד שזה היה המנין של הבחורים, ואפילו בחודש תשרי כשהתפללו למטה ביחד עם הרבה חסידים נשואים עדיין היה זה חלק מסדר הישיבה.

ואודה על האמת שאינני יודע מה גדרו של "מנין של הבחורים" באם רוב המתפללים הנם נשואים ובחורים ספרדים עם טליתות, למה אין כאן לשיטתו חיוב ללבוש טלית "מפני כבוד הציבור"?



בענין הנ"ל

הרב נחום גרינוואלד

ניו דזשערזי

שי"ץ של סליחות?

בגליון האחרון - תתנו (עמ' 65 ואילך), הגיב ידידי הרב ברוך אבערלאנדער לטענתי, שפשט הפשוט בגמרא משמע ברור שבזמן הש"ס נקטו כדבר הפשוט שהשי"ץ מתעטף בתפלה, וכתב עלי כנראה שנתפס למלים בלי לעיין בתוכן.

וכותב: "והנה זה לשון הגמ' (ראש השנה יז, ב): "ויעבר ה' על פניו ויקרא, אמר רבי יוחנן: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף [הקדוש ברוך הוא] כשליח צבור (דלישא דויעבור ה' על פניו דרשינן כשי"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 לאחרי 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 מידות, לכן בליל יום כפור נתעטף בציצית, לפי שצריך לומר י"ג מידות".

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

ולא הבנתי מה האריכות שלו, אם הבנתי דבריו נכון, אז כעת רוצה לומר כך: שכאשר הגמרא משווה מה שעשה הקב"ה ל"שליח ציבור" - פירושו, שבאמת בתפילה בכלל לא הי' הש"ץ מתעטף, ורק בסליחות נהגו בעיטוף, כלומר שבזמן הש"ס כבר הי' ידוע וקבוע כל התבנית והמתכונת של אמירת י"ג רחמים ברבים, והי' שגור וידוע לכולם שאז לובשים טלית, ולכן משווים ל"ש"ץ של סליחות. (ודבר זה הי' יכול לומר בלי הקדמת הקושיא, וקושיא זו שהקשה אינה קשה, כי פשיטא שר"י הביא דוגמא מהחיים בזמנו דוקא, ולא מזמן משה, רק השאלה היא אם הוא דוגמא בלבד מתפלה, או הסבר למנהג עטיפה שכבר נהגו בפועל בסליחות בזמן רבי יוחנן).

לדידי הדבר לא מתקבל כלל על הדעת, שאכן תבנית תפילת סליחות היתה כבר כה מבוססת וכה פשוטה, כך שכאשר מביאים השוואה מ"שליח ציבור" - היינו ש"ץ של סליחות? סתם ש"ץ בכל הש"ס, היינו

ש"ץ המבואר בכל המקורות - ש"ץ של תפילה, ואם הי' ש"ץ של סליחות יוצא דופן - הי' צריכים לומר ש"ץ של סליחות.

במיוחד הדבר תמוה, שכן יש מחלוקת גדולה בין הראשונים אם חייב הסליחות בכלל להיות בעשרה או לאו, ואם הדבר אכן כה קבוע יותר מן התפילה, שכן התפילה התחילה אחרי בית שני, ואילו מנין לסליחות בש"ץ כבר קיים מאז משה רבינו, כיצד נולד הספק?

לשון הגמרא "כשליח צבור" הוא דוגמא בלבד לצורה שמשה רבינו נהג, ולא נתינת טעם כלל, שאז הגמרא היתה שואלת: "מאי טעמא" נהגו כך "מנלן", כדרכה בכ"מ.

ולדבריו, שכל הראשונים סוברים שאין רמז לש"ץ רגיל, א"כ כיצד פתאום המג"א חולק על כל הראשונים והמציא מנהג חדש? ! אתמהא!
בשאר תפילות פשיטא שנהגו כך!

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

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

הפשיטא שלי: (א) מזה שבגמ' משווים סליחות לש"ץ. (ב) היא נובעת מהעובדא הפשוטה: שאם אכן בכל התפילות לא הי' נוהגים בעטיפה כלל, אז למה רק תמהו על שמתעטפים בלילה, שהרי אז התמיהה היתה גם על עצם ההנהגה היוצאת מן הכלל - שאך ורק בעת הסליחות מקפידים בטלית ולא בשאר תפילות, ולא רק מציצית בלילה. מכך שהם אינם מתפלאים בכך כלל, ברור שכך הי' מנהגם בפשטות!

וממשיך לשאול עלי: "שאלת תם: באם כל הדיון בדברי הראשונים הוא כיון שזה לילה, מאיפה הראיה ממה שהקב"ה נתעטף, וכי לילה היה אז?!"

וכנראה שלא הבין כלל וכלל כוונתי, לא אמרתי שלומדים הדבר מתפילה, אלא מביאים ש"ץ - כדוגמא לתפילה: כמו שבתפילה ברור וידוע לכל שהש"ץ מתעטף, כך גם נהג הקב"ה ב"ג מדות, ומה שייך ללמוד הימנו לשאר דיני זמני תפילה שאינם קשורים בש"ץ? וברור שבסליחות גם אם זה כלילה אכן מתעטפים, כי לומדים דבר זה מהעובדה שהקב"ה התעטף, ולא מדיני תפלה!

האין זה מנהג אשכנזי עתיק?

על מה שהערתי: תמוה בעיני, שדוקא באשכנז התקבלו דברי המגן אברהם! וכל היודע פרק בהתפשטות המנהגים, יודע שאפילו מנהגי הרמ"א בהגהותיו לא התקבלו בנקל באשכנז, ומכש"כ פסקו של המג"א! ומכאן נראה שמדובר במנהג אשכנזי עתיק, שהמג"א רצה לבססו בפולין. הוא כותב: "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.

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

יש לו שתי טענות עיקריות: (א) אין זכר לראשונים. (ב) המגן אברהם מקור התיקון של מנהג זה, כי כתב ע"כ: "וי"ל".

אעיר על מספר מקורות דלא כנ"ל. ראשית, יש לציין על עוד מקור (שלא הובא בספר הנ"ל) מבין דורו של ר"ח פלטיאל, שגם מציין המקור לעיטוף בסליחות בגמ' הנ"ל, והוא במאירי "חיבור התשובה" שכתב בצעירותו (עמ' 394): "ונהגו גם כן להיות ציבור מתעטף בציצית, ואעפ"י שאין לילה זמן ציצית, נהגו בזה על צד פשוטי ההגדות בזכירת י"ג מדות, מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור...". ומדבריו נראה שלא הר"ח פלטיאל חידש השוואה זו, אלא נהגו כך מקדמת דנא גם בפרובנציה על פי מאחז"ל זה.

שנית, לדידי יש ויש רמז עב בראשונים על מנהג זה. אביא ג' מקורות שנתקלתי בהם:

(1) ראה בטור סי' תנג: "וצ"ל להיות לבוש ומעוטף" (הטור ממשיך מיד להביא מקור על חובת לבישה ולא על עיטוף, אך בוודאי לא נקט מלה "מעוטף" בכדי, ובוודאי התכוון לחובת עיטוף).

(2) ב'כלבו' סי' ה: "ועומד החזן ומתעטף בציצית ומברך ברוך אתה ה' אמ"ה אקב"ו להתעטף בציצית ויורד לפני התיבה ופותח ישתבח".

(3) ב'כלבו' (בסוף הספר, חלק השו"ת, בדפוסים המצויים עמ' קט ד): "ושליח צבור שאומרים לו הקהל שיתעטף בשעת התפילה ועונה ואומר אינו רוצה".

בכל המקורות הללו בא לידי ביטוי ברור המנהג הפשוט שהש"ץ מתעטף [והנה בנוגע דברי הכלבו שבסי' ה, דבריו הובאו בב"י סי' נג, ותמה עליו, למה שלש"ץ יהא מותר להפסיק ולהתעטף בברכה לפני ישתבח באמצע פסוקי דזמרה, והרמ"א בדרכי משה (ועפ"ז פסק כך במפה) מחדש שבא לומר כן דין מיוחד, שאם לש"ץ לא הי' טלית בתחילת התפלה, אז יעשה ברכה לפני ישתבח דוקא, מכיון שעל הש"ץ לחבר ישתבח בברכו. משא"כ יחיד שלא הי' לו טלית, יברך אחרי ישתבח. אך גם לדבריו, הרי מפשטות דברי הכלבו מדובר כאן על מנהג קבוע שהש"ץ מתעטף יתר על כל אדם. ויש לי להאריך בנקודה זו, וד"ל].

נתחדש בידי המגן אברהם?

שלישית, מה שכותב "נזכר אצל רבותינו האחרונים - כמנהג מקובל - רק מלפני 400-350 שנה" - לא הבנתי על בוריו, שהרי המג"א התפרסם בדפוס בפעם הראשונה בשנת תנ"ב, ואם - אליבא דהרב"א - המג"א כתב "וי"ל" על כך, וממנו רק התפרסם והתפשט הדבר לאשכנז, הרי לפי זה המקור הראשון הוא 311 שנה בלבד? ואם כבר מצינו מקורות לפני כך - הרי יש לנו מקורות לפני המג"א, וא"כ לא הוא חידשו!?

הלכתי ובדקתי בספר הנ"ל לברר פשר המספרים, ולפליאתי מצאתי מקורות שקדמו הרבה למג"א!

מנהג הש"ץ להתעטף בטלית ולהתעטף בציצית בעת קריאת התורה מנהג אחד הוא, ובספר הנ"ל מציין לדברי מהרש"ל בר פלוגתא

הקשיש של הרמ"א (ים של שלמה' חולין פ"ח סי' נג): "טלית שאולה . . כל זמן ששאלו לעלות בו לתורה . . אין לברך עליו". ובשו"ת יפה נוף' לרבי משה יצחק מזיא בן דורו הצעיר של הרמ"א, או"ח סי' ג': "נשאלתי על מה שנקרא לספר תורה והמנהג להתעטף בציצית כשעולין לספר תורה, ואין בידו שהות לבדוק בחוטי הציצית אם הם שלימים מפני טורח הציבור...". הרי כבר בזמן הרמ"א באשכנז ובפולין נהגו להתעטף בקריאת תורה. וזה כי העולה הוא כש"ץ לקהל.

ב"מקור חיים" לבעל 'חווות יאיר' רבה של וורמייזא (נפטר בשנת תס"ב) בסימן נג סק"א, כותב: "מה שנוהגים שהש"ץ לעולם מתעטף בעטיפת טלית, לאו משום מצות ציצית, רק משום עטיפה דהוי אימא ויראה, ולשון רז"ל מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ . . וכן המנהג בכל העובר לפני התיבה אפילו בתהלים ושיר הייחוד מתעטף, וכן בקבלת שבת, ודלא כקלי הדעת. גם מחמירין בלי טעם שאבל מתעטף בטלית ואפילו בלילה".

ה'חווות יאיר' כתב את ספרו כבר לפני שנת תל"ט - תמ"ב, שאז שלחו לרבנים עבור הסכמות (עיין ע"כ בהקדמת ספרו הוצאת מ"י), אך אחרי שהתפרסם ה"מגיני ארץ" (אז נדפסו לראשונה שני המגינים ביחד: 'מגן דוד' לט"ז ו'מגן אברהם') בשנת תנ"ב, עשר שנים לפני פטירתו, הוסיף להגיה בספרו לאור ספרים הנ"ל, וכל ההגהות כתבן בשולי הגליון ובקונט"א, וכאשר פירסמם מוסד 'מכון ירושלים', הכניסו הגהות אלו בסוגריים מרובעות, ונקל לזהות אותן, ודברים אלו הם ממה שכתב טרם ראה את המג"א. וממילא פשוט, שכאשר ה'חווות יאיר' מתאר את מנהג וורמייזא ש"נוהגים שהש"ץ מתעטף לעולם", לא נקבע דבר זה על ידי המגן אברהם, ואכן הי' מנהג עתיק באשכנז עפ"י הגמרא הנ"ל. [ואם המתעקש יבא ויטען שקטע זה נכתב אחרי שראה את המג"א, היינו חייבים לדמיין, שאכן חיש מהר כבר בשנת תנ"ב קנה לו מנהג זה אחוזה דוקא בוורמייזא הרחוקה?! וה'מקור חיים' לא ציין כלל שמנהג זה חדש?! פשוט שמופרך הדבר מכל וכל!]

וא"כ ע"כ כמו שכתבתי, שבמקום המג"א זלזלו במנהג זה, לכן חיזקו וביססו.

האם דעת כתבי האר"י לאסור העטיפה בלילה?

על מה שהבאתי משער הכוונות שם, שאכן לבשו טלית בליל שבת - הנני מצטער שלא ראיתי מש"כ בגליון שלפנ"ז שכבר הביא מקורות

וכבר הביא ה'משנת חסידים'. אולם יש לעיין טובא בדבריו, דז"ל: "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 ראייה שבכל הזמנים אין להתעטף בטלית בלילה".

והנה מה שנסתפק לו בגליון ההוא, התברר לו כעת, כי אז נשאר בקושיא כיצד לתווך דברי המשנת חסידים עם שאר ספרי הכוונות וע"ח ונשאר בצ"ע. אך כעת עונה דרך אגב: "הרי שכל עטיפת הטלית שדובר בו לפני זה אינו אך ורק לפני שנהיה חושך בחוץ". אך מה נעשה שדברי שער הכוונות ענין קבלת שבת (דף נד מהד' אשלג) שציטטתי בגליון הקודם, ברור מללו: "אח"כ [=אחרי תפילת ערבית] תבא לביתך ותתעטף בציצית ותקיף השלחן", כלומר שאחרי תפילת ערבית בלילה - תתעטף בציצית! דהיינו שבכתבי אריז"ל מבוארים שני סוגי הקפות: (1) כמה הקפות שעושים בבית הכנסת בעת קבלת שבת מסביב לכימה. (2) הקפות שבבית לפני אכילה סביב השלחן. והנה כאן יש הבדל בין השעה"כ למשנ"ח: בשער הכוונות כתוב בשניהם חובת עטיפה; ואילו במשנת חסידים - לשיטתו שאין עטיפה בלילה - השמיט עטיפה בשעת הקפה בבית!

[ופשוט שאין לומר שכל השעה"כ מדבר בתנאי שהתפללו ערבית, וקדשו על הכוס ואוכלים סעודת שבת - הכל לפני השקיעה, מצד הרבה שאלות הכרוכות בזה, ראה בשוע"ר סי' רסז ס"ג].

והנה ידוע שאצל רבותינו נאמנו מאד דברי המשנת חסידים (ראה מה שצינתי בבטאון 'היכל הבעש"ט' א' עמ' ל הער' 3), אך כידוע ומפורסם לכל העוסקים בדבר, שהספרדים כמו הרש"ש ובית מדרשו והחיד"א סברו שאין המשנת חסידים מהימן כמו ה'שמונה שערים' של השער הכוונות וכו' (ויסוד זה שגור בספריהם), וכידוע שבזמן אדה"ז והצ"צ טרם נדפס ה'שמונה שערים'. ומאידך כידוע שגם כ"ק אדמו"ר הרש"ב כתב (בהגהותיו לסידור) על השמונה שערים - שעליו סומכים; ואי לכך, מכיון שאין בשעה"כ שהוא משמונה שערים הסייג של המשנת חסידים, ברור שכל אלו שאינם מקבלים סייגו של המשנת

חסידים - לא שמיע לו בזה, מאחר שהוא סותר את השער הכוונות, דאצלם אם ענין לא כתוב בשער הכוונות, כאילו אינו מכתבי אר"י.

וברור איפוא שאנחנו חסידי חב"ד נסמכים במקרה זה (וצ"ע אם יש בזה הכרעה כללית כאשר יש מחלוקת בין השמונה שערים, שהרי כל דברי אדה"ז נקבעו ע"י המשנת חסידים, מאחר שבימיו טרם נדפסו הש"ש? וצ"ע) על המשנת חסידים; אך אחרים שכן מתעטפים בקבלת שבת, כמו הגר"א מני מחברון (שציינתי אליו בגליון שעבר), שהתנהג כפי דרכו של הרש"ש בכל דרכיו ולא זו נימה ממנהגיו - נסמכים על פשטות שער הכוונות שבשבת מותר להתעטף!

והנה באמת אפילו אם נניח שצודק הרב"א - שהמג"א חולק עם הראשונים בהבנת הגמ', והמג"א חידש את מנהג זה מעצמו, עדיין לא הבנתי, היאך זה מבאר מנהג חב"ד, שהרי דברי המג"א נקבעו על ידי רבינו בשולחנו כהלכה פסוקה, ולמה מנהג חב"ד הינו דוקא עפ"י הראשונים, כי בדרך כלל מנהג חב"ד שאינו עפ"י שוע"ר הוא, או שיש קשיים מוכחים במג"א, או על פי שיטת אריז"ל, והרי מדובר כאן במנהג נפוץ לפחות מאז המג"א, אז מאי טעמא לפתע שינו את המנהג? ולזה יש לי ביאור אחר אך כבר התארכו הדברים.



קדיש שאחרי קרה"ת במנחת ש"ק [גליון]

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר

ראיתי את הדיון בזה שכ' הת' י"י שי' קנלסקי בגליון האחרון - תתנו (עמ' 60 ואילך), ולע"ד אעיר כמה נקודות:

(א) דעת הרמב"ם (הל' תפלה פ"ב ה"כ-כב) שתמיד אומרים את הקדיש שאחרי קרה"ת - אחרי החזרת הס"ת להיכל (ואולי לא אמרו אז מאומה). בטור סו"ס קמט כ' כמנהגנו שמכניסין הס"ת תחילה, ולא הביאו הוא ונו"כ דעה זו כלל.

(ב) ב'רשימות' חוברת ה' עמ' 9, מביא הרבי עניין זה, וכן את דברי קצוה"ש. ואולי אפשר ללמוד משהו מלשונו.

(ג) מש"כ (עמ' 65) "כי לאחר איש"ר א"צ לשמוע כל מילה מהש"ץ", צ"ע מקורו. המקום היחיד שמצאתי לע"ע שאחרי 'יתברך' א"צ לשמוע, הוא רק בעומד באמצע שמו"ע (שו"ע אדה"ז קד, ה).

ד) מהלשון באג"ק: "להתחיל לומר ח"ק קודם וקרוב לסוף הגלילה, ולמהר בהגלילה ואמירת 'יהללו' באופן שיסיימו הח"ק אחר הכניסה, ועכ"פ להסמיכו לתפילה בכל האפשר" - ברור שמחזיר הס"ת והציבור אומרים 'יהללו' באמצע אמירת הקדיש. אמנם הקצוה"ש טוען שאז "הקהל עונים, וכל אחד הולך לנשק הס"ת. . יהיה בלבול ולא ישמעו הקדיש כלל". אך בחינה זו - הטכנית - מוכיחה המציאות שאין שום בלבול.

אבל באמת הרי הטענה גדולה יותר, כיוון שאסור לומר מאומה בשעת הקדיש, כמבואר בשו"ע רבינו סי' נו ס"ד (ולהפר"ח סי' סח - אפילו לא לחשוב!).

ה) הש"ץ שסיים קדיש יכול לומר זאת מייד אח"כ, כדברי אדה"ז בשו"ע, שציין (רצב, ד) - שעקרונית 'יהללו' (כמו 'ואני תפילתי') אינו הפסק בין קדיש לשמו"ע (כנראה - כיוון שאינו ענין או מזמור שלם. כי גם בסידור רע"ג - המקור הראשון דאמירת 'יהללו', אומרים את כולו. אלא שעדיף שלא להפסיק כלל ביניהם), ואיני יודע מדוע כתב שאסור לעשות כן.

ו) זה שהמכניס את הס"ת ו"העומדים בדרך" (רשימות שם) לארה"ק ממתנינים מלהתחיל שמו"ע עד שיגמור הכנסת הס"ת, כדי שלא יצטרך לעבור לפני המתפללים - אף שעיי"ז תפילתם בציבור אינה מהודרת, דלכתחילה צריך להתחיל שמו"ע בשווה, אבל עדיין נחשבת תפילה בציבור (עם הציבור, ואפילו עם הש"ץ בחזרתו, כמבואר בסי' קט).



אבל בחיוב הסיבה [גליון]

הרב אברהם אלאשוילי

מח"ס 'שלחן המלך'

בגליון תתנו (עמ' 42 ואילך) מקשה הת' ש"ו בנוגע לסדר הדברים בשו"ע ר' סי' תעב שתחילה (סעי' ג-ה) כותב דיני הסיבה בליל הסדר לאבל ורק אח"כ כותב דיני הסיבה בכלל, ולכאורה היה צריך להפוך הסדר לכתוב תחילה דיני הסיבה בכלל, ורק אח"כ דין הסיבה לאבל.

ואולי יש לומר הטעם לזה, משום שחובת האבל להסב בליל הסדר קשורה קצת עם המדובר בסעיף שלפניו (סעיף ב), ששם כותב שצריך להתחיל את הסדר בלילה ממש ולא במה שהוסיף מחול על הקדש

מבעוד יום, ע"ש הטעם, ובהמשך לזה מיד (סעיף ג) כותב שהאבל חייב בהסיבה (ובכלל זה אבל שנקבר מתו בערב פסח שגם הוא חייב בהסיבה) כיון ש"מיד שהגיע הפסח בטלה ממנו האבילות שבעה". והנה ענין זה שהרגל מפסיק את האבילות, היינו דוקא משתחשך ולא מבעוד יום כמבואר במ"א סי' תקמח סקי"ד.

וכיון שכל דיני ליל הסדר מתחילים דוקא בלילה, לכן גם האבל חייב בהסיבה בלילה, אבל אילו היה אפשר לצאת ידי חובת סדר ההגדה בתוספת יו"ט מבעוד יום, הרי שהאבל היה פטור מלהסב אז, כיון שהיה חייב לישב באבילות עד שתחשך (אלא א"כ היה עורך הסדר בלילה ממש), ולכן כתב רבנו מיד את דיני הסיבה באבל, משום שזה שהאבל צריך ויכול להסב הוא בגלל שחיוב סדר ההגדה הוא רק בלילה ממש, ולא בתוספתו.

ומצינו עד"ז בעוד כמה מקומות בשוע"ר שאדה"ז כותב סעיף מסויים ליד סעיף שלפניו אף שאינו קשור לגמרי אלא יש קשר צדדי בין שני הסעיפים, ואביא עוד שתי דוגמאות.

באותו סי' (סי' תעב) סעיף כג כותב אדה"ז דין גבי "מי שאי אפשר לו לעשות הסדר בתחילת הלילה מיד כו'", ולכאורה אין מקומו של סעיף זה שם אלא מיד לאחר ס"א שכותב שצריך למהר לעשות הסדר מיד שתחשך, ומה טעם המתין עם סעיף זה עד לסעיף כג (והכניסו שם בין סעיף כב לסעיף כד, אף שסעיף כד הוא המשך ישיר של סעיף כב)? אלא הטעם שכתבו רבנו שם, משום שבסעיף כב הזכיר רבנו בין השאר את חובת בני הבית לשתות ד' כוסות, ובהמשך לזה כותב בדרך אגב ענין צדדי הנוגע לחובת בני הבית הקטנים לשמוע הקידוש וההגדה, ומה צריך לעשות שלא ישנו כדי שיקיימו חובה זו.

בסי' תרלט סעיף י' כותב גבי מי שנושא אשה כמה ימים לפני סוכות שפטור מסוכה לגמרי, ולכאורה אינו שייך לסדר הדברים שם, המדבר בעניני שינה בסוכה, ולא במי חייב ומי פטור מסוכה, וכבר העיר הרא"ח נאה ז"ל שלכאורה מקומו בסי' תרמ.

אבל המעיין שם היטב יראה שלסעיף י' יש קשר מסויים עם המבואר בסעיף שלפניו זה סעיף ט, כיון שם מדובר אודות הפטור לישן בסוכה למי שהוא נשוי, וע"ז כותב בסעיף י' שהנושא אשה לפני החג פטור לגמרי מסוכה, ולא רק משינה.



שונות

נוסח אדמו"רי גור כנוסח סידור אדה"ז?

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ישנה עדות¹: "ידוע כי האדמורי"ם לבית גור (וכן יחידי סגולה מקרב חסידיהם) מתפללים בסידור שע"פ נוסח אדמו"ר הזקן". וכך? גם האדמו"ר ה'בית ישראל' מגור התפלל בנוסח אדה"ז.

אבל העירני א' מאנ"ש: "הנה אני שמעתי מחסידי גור בני-סמכא שגם ה'בית ישראל' לא התפלל בנוסח זה, אלא רק השתמש בסידור 'תורה אור' בגלל שבו נדפס שם הוי"ה ככתבו³, ואחרי שנדפסו סידורים רגילים בשם הוי"ה, עבר להתפלל בסידורים רגילים".

וכתב לי הרב יוסף ברקוביץ: "ביררתי אצל יודעי דבר, והעידו בפני שכ"ק מרן ה'בית ישראל' בשנותיו הראשונות להנהגה היה מתפלל מתוך סידור 'תהלת ה'", ואח"כ החליף ל'תיקון מאיר'⁴, מפני החסידים, שלא התפללו בנוסח הרב אלא כמנהג חסידי פולין - נוסח ספרד. אמנם כשהתפלל כשליח-ציבור ביארציט של אמו ע"ה, התפלל בנוסח הרב למעט שינויים קלים. [יש בנותן טעם לצטט מה שאומרים בשמו שהתבטא פעם, כדרכו להסביר הנהגותיו בחריפות קוצקאית אופיינית, שהנו מתפלל בסידור הרב כי זה קצר...] כמו"כ רבינו ה'פני מנחם' זי"ע התפלל מתוך סידור אחר, אבל כנוסח הרב, כפי ששמעתי בעצמי כו"כ פעמים".

אמנם הרב אפרים גראסבערגער העיד: כשהיה ה'בית ישראל' מתפלל כשליח ציבור פעם אחד בשנה, לרגל היארציט של אמו ע"ה, היו מבחינים שכל שנה היה נוסח התפילה שונה.

(1) עיתון 'כפר חב"ד' גליון 100 עמ' 88.

(2) 'שמן ששון מחבריך' ח"א עמ' 75.

(3) "שמעתי מצדיקים שהיו מודקקים להתפלל מתוך סידור שכ' בו שם הוי' שליומות" (שו"ת 'ארץ צבי' סוף סי' מה).

(4) שנדפס על-ידי 'היבריו פאבלישינג קאמפאני' בניו יארק.

ובנוגע למנהגי אבותיו אדמו"רי גור, כתב⁵ ה'פני מנחם': "ומכאן ראוי לכאן' שהשפת אמת זצ"ל לא התפלל הכל כמ"ש בסידור תהל(ו)ת ה' להרב זצ"ל מליאדי. וכן שמעתי מפ"ק אאמו"ר [ה'אמרי אמת'] כשהתפלל, שנוסחו הי' בכמה דברים לא מנוסח סידור הנ"ל"⁷.



מכאן שההדיוט קופץ בראש*

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא במגילה (יב, ב): "תנא: ממוכן זה המן. ולמה נקרא שמו ממוכן - שמוכן לפורענות [פירש"י "עומד להיות תלוי" - בחד"א מהרש"א מפרש שהיה מוכן להיות פורענות לכל, לושתי ואח"כ לישראל]. אמר רב כהנא: מכאן שההדיוט קופץ בראש". ופירש"י: "שהרי מנה אותו הכתוב לבסוף, אלמא גרוע הוא מכולן, והוא קפץ בראש". ע"כ.

וכתב ע"ז אדמו"ר הגאון רבי דוד פרידמן זצ"ל [בספרו 'שלמי דוד' העומד לצאת לאור בע"ה בקרוב]: "וקשה מאי ראייה היא זו, דלמא קרא מתחיל למנות מהקטן והמן הוא הגדול?"

כתב רש"י: [ונראה להוסיף בביאור קושיית אדמו"ר ז"ל, דאיתא במשנה דסנהדרין (לב, א) שבדיני נפשות מתחילים מן הצד, מהקטן שבחכמי הסנהדרין, שאם יתחיל בגדול שהוא נשיא הסנהדרין, לא ירהיבו עוז לחלוק על דבריו, וכמו שנאמר (שמות כג, ב) ולא תענה על רב - "רב" כתוב, הלכך הקטן מתחיל בדיני נפשות, ע"ש. - ולפי"ז יש

(5) העיריני לזה ידידי הרב יוסף ברקוביץ מקרית גת.

(6) בהגותו לי'מכתבי תורה, מהדורת תשנ"ז, סי' קנד, שם כתב ה'שפת אמת': "וע"ד הנוסח כל העולם כולו שאמרתי שנכון הוא..." והכוונה לנוסח תפילות ראש-השנה ויוהכ"פ: "מלוך על כל העולם כולו בכבודך".

(7) וב'שפת אמת' בראשית שנת תרנ"ה ד"ה ותקנו בקידוש נאמר: "ויש נוסחאות שאין אומרים ביוצר של שבת המחדש בטובו מעשה בראשית. אבל באמת יש לאמרו..." מתאים לנוסח אדה"ז. ויש לחפש למי הכוונה ב"יש נוסחאות".

(* חידשתי זאת בתורת אדמו"ר הגאון רבי דוד פרידמן זצוק"ל, אבי"ד ור"מ צעהלים, לכבוד יום ההילולא שלו - נסתלק ב' דר"ח אדר תרס"ו, ז"ע.

טעם שהקרא כאן מתחיל למנות דוקא מהקטן, שהרי כאן מיירי בדיני נפשות, שבגמרא שם (לפנ"ז) נאמר "שבתחילה פנה המלך לחכמי ישראל שישפטו את ושתי, והם החליטו להשתמט מאחריות ולא לדון בדבר, ואמרו לו "מיום שנחרב בית המקדש וגלינו מארצינו, ניטלה עצה ממנו, ואין אנו יודעין לדון דיני נפשות, זיל גבי עמון ומואב" וכו'. - וע"כ, כיון שפנה מיד לשרים שישפטו הם בעבורו, יתכן שהקרא מנה אותם מהקטן, כיון שבדיני נפשות מתחילים מהקטן שבחכמים. ברם לפי"ז קשה, דמה הראיה מכאן שההדיוט קופץ בראש, דממ"נ, אם ממוכן הוא הגדול (כיון שהתחיל למנות מהקטן), א"כ הפסוק מספר מה שאמר הגדול בסוף. ואם ממוכן הוא הקטן, אזי טוב שהתחיל כאן בקטן, כיון שבדיני נפשות מתחילין מהקטן, ומנין מכאן שההדיוט קופץ בראש? ועוד נדון בזה לקמן אי"ה].

"ועוד קשה, אם דבר פשוט הוא, דקרא מונה את הקטן בסוף, ע"כ [שמענין] דהדיוט קופץ בראש מדקפץ ממוכן, ולמאי בעינן למימר דממוכן זה המן?

"ושמעתי לתרץ בשם חמי מוהר"ר מנחם כ"ץ זצ"ל, דמדכתיב לקמן [ג, א] "אחר הדברים האלה גדל המלך אחשוורוש את המן על כל השרים וגו'", שמע מינה דעד השתא קטן שבכולם היה, ומדתנא ממוכן זה המן, שמע מינה דהפסוק מונה את הקטן בסוף, ולכן אמר רב כהנא דמכאן הוא שההדיוט קופץ בראש". עכ"ל (מלבד החצ"ר).

והנה הגר"א בפירושו למגילת אסתר כותב: ולכאורה קשה איך מוכח מכאן, אפשר שגם הם היו אומרים, אך שנתקיים דברו, להכי לא כתב אלא דברי ממוכן? ונראה שדייקו מהא דכתיב "לפני המלך והשרים" דפשיטא שלפני המלך והשרים אמר, והוא מיותר, לכך אמרו מכאן שהדיוט קופץ בראש [ש"לפני" פירושו "קודם" - לפנייהם ולא בפניהם]. ע"כ. ברם קשה, דלפי"ז למה בעינן מעיקרא למימר דממוכן זה המן, והרי הך דהדיוט קופץ בראש ניתן ללמוד מממוכן עצמו מדקפץ בראש, מבלי לומר שממוכן זה המן, וצ"ע.

ב'מסורת הברית' נאמר: "הכתיב ממוכן, הוא"ו קודם, שהקדים עצמו ודיבר לפני שדיברו ששה השרים האחרים". ע"כ [הובא ב'תורה שלמה' על מגילת אסתר (ע' 44 הערה קסב)]. אבל ע"ז ג"כ קשה, דלמה בעינן למימר דממוכן זה המן, והרי די ללמוד מממוכן עצמו, שהקדים הוא"ו קודם למ"ם שניה, שהדיוט קופץ בראש?

והנה בשו"ת 'חכם צבי' ח"ב, בחידושים ופירושים באגדות הש"ס (ע' רנה, מס' 'שביל הישר' אות לה) נאמר:

"ותמוה למה לו להביא הברייתא, הלא ממקרא גופא יכול להוכיח דהדיוט קופץ בראש, דהוא ממוכן שהי' אחרון אמר תחילה, דכתיב ויאמר ממוכן. ותירץ אא"ז הגאון האמיתי רבינו הגדול בדורו בעל החכם צבי זצל"ה, דהנה לכאורה קשה מנין לנו שממוכן אמר תחילה, דילמא הששה הראשונים אמרו תחילה ולא נתקבלה עצתם, רק דעת ממוכן לבד נתקבלה, לכך לא נכתב במגילה רק דעת ממוכן, ומנין לנו שהדיוט קופץ בראש? [וכקושיית הגר"א הנ"ל].

"ונראה לתרץ, דהנה רש"י ז"ל כתב בפ' מטות (לא, ח) בקרא דאוי כו' חמשת מלכי מדין, "וכי אינו רואה שחמשת מנה הכתוב, למה הוזקק לומר חמשת? אלא למדך שהושוו כלם בעצה אחת וכו'". עכ"ל. א"כ גם הכא כיון שמנה שבעה בשמותם, קשה ג"כ למה הוזקק לומר אח"כ שבעת שרי פרס ומדי? וע"כ צ"ל כפי' רש"י ז"ל שהושוו כלם בעצה אחת, וא"כ ע"כ הכא נמי כל השבעה שרים כולם הושוו בעצה אחת, ואעפ"כ כתיב רק עצת ממוכן, מכאן מוכח שהדיוט קופץ בראש.

"לפי"ז ג"כ אתי שפיר דהוצרך להביא הברייתא דממוכן זה המן, דמקרא גופא לא מצי להוכיח, דנוכל לומר דלא הושוו כלם בעצה אחת, והא דהוצרך לומר שבעת שרי וכו', כדי שלא נטעה לומר שלא היו רק ששה שרים, ומרסנא וממוכן הוא שם התואר, שהוא מוכן לפורעניות, לכך הוצרך לומר שבעת שלא נטעה, ולעולם לא הושוו כלם בעצה אחת, וא"כ י"ל כנ"ל שאמרו כולם עצתם ולא נתקבלה, רק עצת ממוכן לבד נתקבלה, לכן לא כתיב במגילה רק דעתו, וליכא הוכחה דהדיוט קופץ בראש. אבל כיון דתנא בברייתא ממוכן זה המן, מוכח שפיר דהא דנקט שבעת מחמת שהושוו כלם בעצה אחת, דאי כדי שלא נטעה דמרסנא היינו ממוכן, קשה למה לו למינקט תיבה יתירה בשביל זה, הי' לו לכתוב המן בפירוש, ואי לאשמעינן שם התואר של המן שהוא מוכן לפורעניות, הלא כבר פעמים נכתב המן במגילה, והיה לו לכתוב שם את שם התואר שלו ממוכן. א"נ מקרא דויאמר ממוכן היינו שומעין התואר שלו, ולא היה צריך למנקט תיבת שבעת בשביל זה. ומדנקט שבעת, ע"כ משום דהושוו כלם בעצה אחת, ואף על פי כן נכתב דעת ממוכן, מוכח מכאן דהדיוט קופץ בראש, ודפת"ח ושפתים ישק". עכ"ל (מלבד החצ"ר).

והנה לפי דברי ה'חכם צבי' הנ"ל מצאתי ישוב למה שהקשיתי עפ"י מה דאיתא בסנהדרין (לב, א), דיני נפשות מתחילין מן הצד, כלומר מן הקטן שבהם, שהוא יחודה דעתו תחילה. ובגמרא שם (לו, א): "מנא הני מילי, אמר רבי אחא בר פפא אמר קרא: לא תענה על רב, לא תענה על רב". ופירש"י: "כתיב בלא יו"ד, משמע לא תחלוק על מופלא של בית דין, הלכך לא מתחילין מיניה, דלמא חזא ליה חובה ולא פליגנא עלויה, ומתחילין מן הצד וכו'". [ובירושלאמי מסביר שמפרש לא תענה על רב, כלומר לא תאמר דברים אחר הרב אלא קודם לו].

ומעתה דדיני נפשות מתחילין מן הקטן שבהם, א"כ קשה מה הראיה מכאן דהדיוט קופץ בראש, והרי כאן מיירי בדיני נפשות דשפיר דוקא מתחילין מהקטן שבהם?

אולם לפי דברי ה'חכם צבי' א"ש מאד, דכיון שהושוו כולם בעצה אחת כל שבעת השרים, ואעפ"כ נכתב דעת ממוכן (ולא אחד הגדולים ממנו), מוכח מכאן דהדיוט קופץ בראש. ולק"מ.

והנה לאחר שכתבתי הנ"ל ראיתי מה שנאמר בירושלאמי סנהדרין (פ"ד ה"ז): "ר' חלקיה בשם ר' סימון איתפלגון ר' יוחנן ורבי לקיש, חד אמר דינונו כדיניהן [שהם ג"כ נוהגין להתחיל בדיני נפשות מן הצד כדיליף לקמיה, כלומר דלהאי מ"ד לא בעינן למילף להא מקרא, דסברא הוא שלא יחלוקן על הגדול. ועוד, שאחר שהוא שומע דברי כולן, ויש נוטין לכאן ולכאן הוא מכריע, שהרי מצינו שאף כדיניהם נוהגין כן" - 'פני משה' שם], וחד אמר אין דינינו כדיניהן [לא נהגו כן אלא דגזירת הכתוב הוא אצלינו" - שם].

"מאן דאמר דינינו כדיניהו ניחא [הני קראי דלקמיה, ויאמר יהודה מה בצע וכו', שאע"פ שהוא לא היה הגדול שבאחין, התחיל בתחלה, וזה היה קודם מתן תורה, שמע מינה שסברא בעלמא הוא, שאין מתחילין בדיני נפשות מן הגדול, וכן ויאמר ממוכן והוא האחרון שבכולן, והוא התחיל בתחלה, אלא למ"ד אין דינינו כדיניהן שהם לא נהגו כן ואין ללמוד לזה מן הסברא, מה מקיים הני קראי" - 'פני משה' שם], מאן דאמר אין דינינו כדיניהן מה מקיים [בראשית לז, כו] ויאמר יהודה [אל אחיו מה בצע כי נהרוג את אחינו וגו'] ויאמר ממוכן [אסתר א, טז]?

ומתרץ הירושלאמי: "ראו דברי יהודה ראו דברי ממוכן". [הא לא קשיא, דבאמת אחרים התחילו ואמרו מקודם דעתם, אלא שראו דברי

יהודה והוטב בעיניהם, לפיכך נכתבו דבריו, וכן לדברי ממוכן" - 'פני משה' שם].

וכתב שם ב'מראה הפנים': "ויאמר ממוכן ראו וכו'. ובבבלי מגילה [יב, ב] קאמר מכאן שההדיוט קופץ בראש, ומיהו בהא ס"ל כהאי מ"ד אין דינינו כדיניהן מדאמר קופץ". עכ"ל.

ברם לפי מה שכתבתי לעיל עפ"י דה'חכם צבי', א"ש גם למ"ד דינינו כדיניהם, כיון דכל שבעת השרים הושוו כולם בעצה אחת, ומזה שנכתב דעת ממוכן, מוכח מכאן דהדיוט קופץ בראש, וא"ש.

אולם קשה על ה'מראה הפנים' שאמר דהך דהדיוט קופץ בראש אזיל דוקא למ"ד דאי דינינו כדיניהן, דאם באמת אחרים התחילו ואמרו מקודם דעתם, אלא שראו דברי ממוכן והוטב בעיניהם לפיכך נכתבו דבריו, א"כ באמת מנין דהדיוט קופץ בראש? [כקושיית הח"צ והגרא"ל הנ"ל] - ומה שתירץ הח"צ שהושוו כולם בעצה אחת, זה א"ש לא רק למ"ד דאין דינינו כדיניהם, אלא גם למ"ד דינינו כדיניהם כנ"ל. ומה שתירץ הגר"א קשה, למה בעינן למימר דממוכן זה המן, בלא"ה יודעים דהדיוט קופץ בראש כנ"ל. ועיי' אסתר רבה (פ"ד, ו).



אין לאדם רשות על גופו [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

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

ב'הערות וביאורים' גליון תתנו עמ' 89 כתב הרמ"מ לתווך בין דברי אדה"ז בשלחנו (הל' נזקי גוף ונפש ה"ד): "אסור להכות את חבירו, אפילו הוא נותן לו רשות להכותו, כי אין לאדם רשות על גופו כלל להכותו ולא לביישו ולא לצערו בשום צער...". ובין מה שדנו האחרונים לאסור ניתוחי מתים משום גזל המת, שכוונת אדה"ז שביחס לאדם עצמו אין לו רשות על גופו אבל כלפי אחרים עדיין מקרי הבעלים על גופו, דאל"כ מדוע כשניזק המשלם לו המזיק דמי החבלה.

והתיווך עדיין אינו עולה יפה, כי האחרונים נוטים להתיר ניתוחי מתים באם האדם בחיים חיותו הרשה את זה. ובאם אין לאדם רשות על גופו, אין הוא יכול לתת רשות לזה, כמו שאיננו יכול לתת רשות להכותו כשהוא בחיים.

