

ב"ה
ימים הסמוכים ליום ההילולא ג' תמוז
ש"פ חקת-בלק
י"ג-י"ג תמוז
ה'תשס"ג
גליון כ [תתסג]



ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו את ברכותינו הלבביות
לידידינו האהוב היקר והנעלה
מנכ"ל מערכת "הערות וביאורים" מלפנים
הת' הנעלה החשוב והשקדן בלימוד בתורה ובמידות טובות
איש חי ורב פעלים
הת' דוד שי' איזאגווי

לרגל בואו בקשרי השידוכין עב"ג תחי'
ביום ה', כ"ו סיון
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל, בנין עדי עד
כרצון ולנח"ר כ"ק רבינו נשיאנו
מתוך ברכה והצלחה רבה ומתוך אושר ושמחה
תמיד כה"י בגו"ר

המערכת

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 5..... בענין תחיית המתים
10..... מהרה יבנה ביהמ"ק

לקוטי שיחות

- 12..... לא אפשר וקא מיכוין
19..... טומאת נבילה מחיים
22..... הטעם שלא רצו המרגלים ליכנס לארץ
23..... הבדלה במוצ"ש שחל ביו"ט
25..... חצי שיעור התלוי באיסור זמן

שיחות

- 28..... ראשית עריסותיכם
28..... העברת הסדרה כשאין קוראין אותה
29..... "אחד היה הרמב"ם" [גליון]

אגרות קודש

- 32..... במצות ניהום אבלים
37..... חיובים מדאורייתא בתפלה מדרבנן

נגלה

- 38..... דם מן החי
42..... בדין איסור לשכון בארץ מצרים
46..... ביאור דברי התוס' ריש פסחים וביאור שיטת אדה"ז בזה
58..... שלוחי מצוה אינן ניזוקין
62..... "ואם איתא ניפרוך מה לכלאי הכרם כו"
64..... ספק אכילה וספק נוסף בבדיקת חמץ [גליון]

חסידות

- 71..... דוגמאות בלקו"ת
73..... הערות והארות במאמר 'כימי צאתך מארץ מצרים' - ה'תשל"ח
78..... המחשבה מחי' את הדיבור [גליון]

הלכה ומנהג

- 80.....גדר קבלן בשבת ויו"ט
83.....הבדלה בנער בר-מצוה
86.....שינוי השם לענין כתובה

פשוטו של מקרא

- 91....."לשמור משמרת"
92....."לפי שדיבר על הבנים"
93....."ויקח קורח"
95....."השב את מטה אהרן"

שונות

- 96.....הי' זמן שלא עלו המצוות למעלה
97.....בחכמה אתברירו
98.....שינויים בפסוקים שהובאו בלוח 'היום יום'
98.....נוסח 'תיקון ליל שבועות'
99.....מקור למ"מ על פרש"י מראש
100.....יחס הגרא"ז מלצר - לשו"ע אדה"ז
101.....בענין "לא בד"ו פסח" [גליון]

הודעה להכותבים שיחיו

הגליון הבא ייצא לאור אי"ה לקראת ש"פ דברים "שבת חזון". נא לשלוח את ההערות לא יאוחר מיום ג' ער"ח מנחם-אב.

מספר הפאקס למשלוח הערות

718-756-3411 [או 718-773-4115]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

בענין תחיית המתים*

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

הנה בנוגע לתחיית המתים מצינו דעות שונות בכ"מ, אם לאחר התחי' אמרינן "פנים חדשות באו לכאן" או דאמרינן שזהו אותו האדם ממש שלפני התחי' וכל ההלכות והדברים שחלו עליו מקודם נמשכים עכשיו כמקדם, כגון בהא דמצינו דעות בנוגע לאהרן ובניו כשיקומו בתחיית המתים אם יצטרכו משיחה מחדש או לא, וראה בס' פסקי תשובה קונטרס דברי חכמים (ע' כג), ובשו"ת רב פעלים ח"ב סוד ישרים סי' ב' בארוכה, ונקט שם בפשיטות שכל הדברים שהיו קשורים עם הגוף נפקעו אחר התחי' משום דפנים חדשות באו לכאן עיי"ש, וראה בזה גם בשו"ת יביע אומר ח"ז יו"ד סי' ל"ז, וח"ח יו"ד סי' מ', כן נת' שם שקו"ט אם יהי' מותר להנשא לאשתו אחר שנשאת לפני התחי' לשני, גם כתב בס' לב חיים ח"א סי' ל"א בנוגע לקרבנות כמו קרבן חטאת וכו' שנתחייב לפני התחי' דבודאי לא יתחייב להביאם אחר התחי' כיון שפנים חדשות באו לכאן, וכ"כ החיד"א בסו"ס פני דוד, כן נפק"מ לענין קרבן הגר אם יתחייב להביא קרבנו אחר התחי', וכן לגבי מצות כיבוד אב ואם שהאדר"ת ז"ל העיר בסוף ספר 'אמונת התחי' די"ל דפנים חדשות באו לכאן ולא יהי' חיוב כלל, ועוד כמה דברים שאכמ"ל, ועי' מהרש"א בחדא"ג נדה ס"ט, ב, בד"ה הג' דנקט בנוגע לתחיית המתים דהגוף הוה בריה חדשה דגוף הראשון כבר נתעכל, וברשימות חוברת קכ"ט לשונו של הרבי הוא: "דאין כאן פנים חדשות כלל", ובלקו"ש חי"ח פ' חוקת ב' (סעי' י"א) איתא לגבי ההוספה של הגוף ד"פנים חדשות באו לכאן", וכבר נת' בזה בארוכה בגליונות הקודמות, (גליון | תת"ו, תתל"א, תתל"ה, תתמ"ט, תת"ס).

(* לעילוי נשמת בני הנחמד והנעים הבחור שמואל ע"ה, בקשר ליום השלושים - י"ג תמוז.

ובכללות הענין נת' שם, עפ"י מ"ש בלקו"ש ח"ח שם סעי' י שכתב דבאופן התחי' של תחיית המתים אפשר לומר בב' אופנים: א) עס וועט עפעס בלייבן אין גוף פון זיין ערשטער מציאות, נאר צו דעם וועט צוקומען תוספת והתחדשות אין בנין הגוף. ב) עס וועט זיין אין א אופן פון התחדשות הגוף בכל הפרטים עס וועט גארניט בלייבן פון גוף מציאותו הראשונה, ובסעי' יב ממשיך דבאופן התחי' מצינו ב' דעות: א) כדאיתא במדרש רבה וזהר וכו' שהתחי' תהי' מעצם לוז שמתקיים ואינו נפסד כלל, וע"ז כתיב "יחיו מתין" ולא "יברא", כי אופן התחי' תהי' לא ע"י בריאת גוף חדש אלא שגוף הראשון יהי' נבנה מעצם לוז, ובהערה 69 מציין לכ"מ שמבואר כן. ב) כדאיתא בפרקי דר"א פל"ד: "איני משתייר מן הגוף אלא כמלא תרווד רקב והוא מתערב בעפר הארץ כשאור שהוא מתערב בעיסה וכו'".

ובהערה 75 כתב דלפי זה שהפרקי דר"א חולק על דעה הראשונה שנבנה מעצם לוז אלא סב"ל שנשאר כמלא תרווד רקב, דהיינו שנעשה גוף שהוא מציאות חדשה, יומתק מה שממשיך בפרדר"א שם "ומעלה כל הגוף בלא מום" ולא כבסנהדרין צא ב, ושאר המקומות שצויין בהערה 72 עיי"ש, היינו דהדעות דסב"ל שהגוף נבנה מעצם לוז ואינו מציאות חדשה סב"ל לשיטתם שהגוף קם מציאותו הראשון עם המומים שהיו לו ואח"כ יתרפא, משא"כ הפדר"א דסב"ל שנעשה מציאות חדשה סב"ל לשיטתו שקם בלי מומין, וראה גם בתשובות וביאורים סי' יא ובס' שערי הגאולה (ימות המשיח) סי' נג, רשימות שם, ולקו"ש חכ"א ע' 161, דלפי"ז י"ל דלפי השיטה שהגוף יהי' מציאות חדשה אמרינן פנים חדשות באו לכאן, משא"כ להשיטה שנבנה מציאותו הראשון, והוא אותו הגוף לא אמרינן כן, דאדרבה לאחר התחי' חלים עליו כל הדברים שהיו עליו מקודם.

והטעם דנקט הרבי שהפרקי דר"א חולק על המדרש וכו' ולא ניהא ליה לומר כה'עבוה"ק' וה'אבקת רוכל' דתרווד רקב היינו הך דעצם לוז כמ"ש בהערה 73, י"ל משום דמבואר במשנה דאהלות ריש פ"ב דמלא תרווד רקב מטמא במשא ובאוהל ולא במגע כיון שהוא עפר מפורד ואי אפשר ליגע כולו כאחד ורק במשא ובאוהל מטמא כיון דנושא כולו או מאהיל על כולו (וכמובא בהשיחה שם ובהערה 77) משא"כ העצם לוז מטמא כמגע כיון דעצם כשעורה מטמא (ועי' שו"ת חת"ס יו"ד סי' של"ז דשקו"ט אם עצם לוז מטמא או לא דאפשר שאין בו שיעור עיי"ש, ובשו"ת הר צבי יו"ד סי' רע"ה נקט בפשיטות שמטמא וכן

בשו"ת ציץ אליעזר ח"ח סי' ל"ה), הרי מוכח מזה שדיניהם חלוקים שהם ב' שיטות שונות.

עצם לוז

אמנם נראה לומר גם באופן אחר, דאפילו לפי מה דנקטינן שהתחיי' תהי' מעצם לוז כמובא בב"י או"ח סעי' א' ובלבוש ונו"כ שם, מ"מ אכתי יש לבאר ב' אופנים הנ"ל אם אמרינן פנים חדשות באו לכאן או שהוא אותו הגוף.

דהנה כתב היעב"ץ בסידורו 'בית יעקב' בסדר מוצאי שבת (צויין בלקו"ש ח"ו ע' 84 הערה 31) שהראו לו מן השמים ביאור הענין דעצם לוז [ויש שקראוהו "נסכווי"] שאינו נהנה משום אכילה כ"א מסעודת מלוה מלכה ואך הוא לבדו נשאר בקבר אחרי רקבון העצמות וממנו יהי' בנין גוף האדם בתחיית המתים, ובתו"ד כתב וז"ל: שידעו חכמי האמת אחר שבעלי ההויה עלולים להפסד וכל מורכב מתפרד, אם הי' כל גופו של אדם מורכב בשוה הי' מקבל הזנה כולו כא', אז בכוא קצו יתפרד כולו אל חלקיו ולא ישאר ממנו כלום שיקבל צורת התחיי' בגוף הקודם, אעפ"י שהשי"ת בעל יכולת לברוא אדם מחדש, אבל באופן כזה פנים חדשות הי' נחשב, ואין זה הגוף שסבל צער המיתה וכו', ע"כ בהכרח יש עצם קטן הנשאר בגוף שאינו תחת יד הרקבון ואינו כלה ובלה בקבר כי הוא יסוד קיים בו תחילת שורש היצירה לא נתהוה מהרכבה ומשתלשל מאב לבן ע"כ אין ההפסד שולט בו וע"כ אינו ניזון מן המזונות כדרך שאר העצמות שא"כ בהעדרם הי' נפסד כמותם כי מעת שאבדו מזונותם ואינם מושכים לחותם היו הלוך וחסור עד הפרד חלקיהם כטבע המורכב הנפסד ופושט צורתו משא"כ בזה העצם הקיים שאין צריך למזון לפי שאינו מורכב וכו' אמנם הוא נהנה מסעודה שאין בה אכילה גמורה דהיינו סעודת מוצאי שבת שהיא נאכלת על השובע ואין אוכלים אותה אכילה גמורה באופן שאין הנאה מגעת לעצמות האחרים כי אם לזה, כי לא לאכילה הוא צריך רק מכונת המצוה היא נהנית ולא מגשמיות האכילה וכו' עכ"ל, ולכן צריך התחיי' להיות רק ע"י עצם זה, וראה גם בס' מטה משה ח"ד דיני סדר הבדלה בענין זה וכתב שם דעצם זה אינו נימוח ואינו נפחת ואילו יכניסו אותו באש אינו נשרף ברחיים אינו נטחן בפטיש אינו מתפוצץ (וראה מאמר נפלא מהגר"א מייזעלס שי' בקובץ היקר 'אור ישראל' גליון כ"ו בענין עצם לוז, והביא שם הרבה מקומות הדנים בזה, וראה גם בקונטרס

תפלת כל פה' שבסו"ס 'שיח יצחק' על מסכת חגיגה, סי' קי"ג סעי' ה' בענין זה).

וברשימות חוברת ז' ביאר הרבי דכיון ד"שינוי החוזר לברייתו" אינו קונה אפילו אם הוא ע"י מעשה, וכיון דעפר אתה ואל עפר תשוב, והחיים שנעשו בהגוף הם שינוי החוזר לברייתו א"כ למה קונה שינוי זה שקם בתחיית המתים? ומבאר דזהו משום העצם לזו שאינו חוזר לברייתו שהוא קיים לעולם ולכן ממנו דוקא קם לתחיית המתים, וראה גם לקו"ש ח"ו שם ושיחת יום שמח"ת תשי"ט סעי' ט' ובכ"מ.

דבר המעמיד אם בטל

דמכל זה יוצא דרך ע"י עצם לזו אפשר להיות התחי' לבנות כל הגוף, ולפי"ז י"ל בב' אופנים: א) כיון שכל הגוף נבנה ע"י העצם לזו שהוא מגוף הראשון במילא דיינינן שכל הגוף שניתוסף הוא מציאותו של העצם לזו ז.א. שהוא גוף הראשון. ב) דאף שהוא נבנה ע"י העצם לזו ויסודו הוא גוף הראשון וגוף הראשון פועל בו, אבל מ"מ כל מה שניתוסף עליו דהוה רוב וכו' הוה פנים חדשות.

ומצינו דוגמא לב' אופנים אלו בהלכה בדין ביטול ברוב, בנוגע ל"דבר המעמיד" [כגון בהקפאת גבינה בדבר שיש לו חמיצות כגון עור של קיבה שהדבר המעמיד הוא שהעושה את הגבינה שהחלב מצ"ע לא יקפא להיעשות גבינה אם לא ישימו בו אותו דבר המעמיד] כמ"ש הרמב"ם בהל' מאכלות אסורות פט"ז הכ"ו שהדין הוא בנוגע לאיסור שנתערב בהיתר דאעפ"י שאם יש בהיתר כדי לבטלו ה"ז בטל ומותר, אם הי' האיסור דבר המעמיד את ההיתר ה"ז אסור ואינו מתבטל אפילו באלף (ראה רמב"ם שם פ"ג הי"ג ופ"ט הט"ז, ושו"ע יו"ד סי' פ"ז סעי' י"א וטור שם סי' קט"ו סעי' ב' ועוד).

וראה שו"ע אדה"ז סי' תמ"ב סעי' י' שהביא דין זה דדבר המעמיד וז"ל: ולא עוד אלא שכל דבר המעמיד ה"ה חשוב כאילו הוא בעין ממש ... דכיון שמי דבש הראשון הועמד בשמרי שחר הרי הוא נעשה כולו חמץ, וכתב אח"כ דאחר הפסח כולו אסור בהנאה ואין פדיון מועיל עיי"ש, ועי' גם ברא"ש ע"ז פ"ה סי' ל' בענין זה וז"ל: ועוד דאלו שאני שאין גופי המאכל נעשה זולתי החמץ שיש בהן, וכיון שהחמץ שיש בהן הוא מכשיר המאכל הרי הן חשובין כאילו הכל חמץ עכ"ל, דמלשון זה משמע דכיון שכל מציאותו של ההיתר בא ע"י

האיסור דיינינן שכל מציאותו של ההיתר הוא האיסור ולכן לא שייך בו ביטול.

אבל יש ראשונים חולקים על זה וסב"ל דגם דבר המעמיד בטל בס', (ר"ת בתשובת הרשב"א שבמרדכי חולין פ"ח אות תשל"ג, תוס' חולין צט,ב, בד"ה לא במאה ועוד), ובס' מנחת כהן ס' התערובות ח"ג פ"ג האריך בזה, וכן המהרש"ל ביש"ש (חולין פ"ח סי' ק"ו) ושם ביאר דלשיטה זו, הא דאיתא בע"ז לה,א, דדבר המעמיד לא בטל דהוה כאילו ישנו בעין, לא אמרו זה אלא בע"ז שאסורה במשהו אלא שאם האיסור בתערובות ואינו בעין לא אסרו בהנאה, לכן אמרו כל שהוא מעמיד חשוב כבעין, אבל בשאר איסורין לא אמרינן כן, ועי' ש"ך סי' פ"ז ס"ק ל"ה שהביא היש"ש, ובדגול מרבכה שם כתב דגם רש"י בחולין קטו,ב, סב"ל כשיטה זו ואכמ"ל, וראה בכ"ז באנציקלופדיה תל' כרך ו' עמוד תקנ"ט ואילך, ושם בהערה 45-46 הביא דעות אלו דסב"ל דהאיסור בדבר המעמיד הוא מן התורה, אבל רוב הפוסקים סב"ל דאינו אלא מדרבנן וכ"כ אדה"ז בקו"א שם אות ט'.

נמצא דשיטה זו סב"ל דאף שכל מציאותו של ההיתר נתהווה ע"י האיסור מ"מ לא דיינינן כאילו דבר האיסור הוא בעין, ושכל מציאות של ההיתר הוה של האיסור.

ויש להוסיף דגם להשיטות דסב"ל דדבר המעמיד אינו בטל אפילו באלף וכן נקטינן, לכאורה אין הכרח לומר דסב"ל גם דנחשב כאילו הוא כולו איסור כנ"ל, אלא דנחשב רק שהאיסור הוא בעין ע"ז שהוא המעמיד, ולכן לא שייך בו ביטול דדבר שבעין לא בטל.

ולפי ב' שיטות אלו יש לבאר גם בעניננו שכל בנין הגוף בתחיית המתים אפשר להיות ע"י "עצם לוז" דוקא כנ"ל, דבודאי לא גרע מדבר המעמיד, דלפי השיטה דע"ז הוא נחשב לכולו איסור, נמצא דגם הכא הוה כל מציאות הגוף של עצם לוז ז.א. דהוה מציאות של גוף הראשון, ולא אמרינן דפנים חדשות באו לכאן, משא"כ לפי שיטה הב' דלא סב"ל מסברא זו י"ל גם בעניננו דאף שגוף הניתוסף מישך שייך לגוף הראשון כיון שעל ידו נבנה כל הגוף, אבל מ"מ ברוב הניתוסף אמרינן דפנים חדשות באו לכאן וההלכות וכו' של גוף הראשון נפקעו ממנו.

ואין להקשות על מה שנתבאר, דהלא מהשיחה בחי"ח משמע דרק אי נימא כהפרקי דר"א שהתחתי תהי' ע"י "מלא תרקב רקב" אז

אמרינן דהגוף הוה מציאות חדשה, ולפי מה שנת' הלא גם לפי הדיעה שהוא ע"י עצם לוז אפ"ל כן?

די"ל בפשטות שהרי שם מבאר הענין לגבי טומאה כשיחיו המתים אם יש שם טומאת מגע עי"ז שנגע בגוף הראשון או דאין כאן נגיעה דאין כאן מציאות של גוף הראשון עיי"ש, וזה שייך לומר רק אי נימא כהפרקי דר"א שהתח"י הוא ע"י רקב עפר כמבואר שם בסוף סעי' י"ב דרקב עפר אינו מטמא במגע וכו', ולכן צריך לבאר שם צד זה דאינו מטמא לפי הפרקי דר"א דוקא, אבל אכתי אפ"ל בהשקו"ט הנ"ל בנוגע להדינים שחלו על גוף הראשון אם חלים גם על גופו לאחר התח"י, דאפילו לפי מה דנקטינן שהתח"י הוא ע"י עצם לוז כנ"ל דמ"מ אפ"ל בב' אופנים, ובשו"ת רב פעלים שם הביא בפשיטות שהתח"י הוא ע"י עצם לוז, ומ"מ נקט שם בפשיטות שכל הדינים שהיו עליו מקודם שהיו קשורים עם הגוף נפקעו אחר התח"י, כי פנים חדשות באו לכאן עיי"ש.



מהרה יבנה ביהמ"ק

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

בס' שלמי דוד [שי"ל זה עתה ע"מ מכון 'שם עולם' - בני ברק] כתב
אאזמ"ר הגאון רבי דוד פרידמן זצ"ל (ע' ריח) בגמרא דסוכה (מא, א)
ור"ה (ל, א):

"מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו וכו', נלע"ד כיון דבנין ביהמ"ק יהי' קודם מלכות בית דוד. ועיי' בתויו"ט בפ"ה ממעשה שני מ"ב. וכן רמזו בתפילה, מעיקרא השיבה לירושלים ובנין ביהמ"ק, ואח"כ וכסא דוד מהרה לתוכה תכין.

"ולכאורה בהרבה מקומות לא משמע כן, אדרבה ויצא חוטר מגזע ישי (ישעיה יא, א), והוא יביא אותנו לארצינו קוממיות ויהי' מלאה הארץ דעה (ישע'י שם, ט), כמ"ש בכמה פסוקים, כי אז אהפך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' וכו' (צפני' ג, ט).

"ואפשר לומר בוודאי אם לא זכינו ויתעכב הגאולה ח"ו עד עת לחננה (תהלים קב, יד) אז יהי' על אופן הכתוב בכתובים דיערה עלינו

ממעון קדשו ויטהר לבבינו ויהי' התעוררות מלמעלה בתכלית השלימות, אבל אם יזכרו ישראל וישיבו בתשובה שלימה ויזעקו אל ה', והיום אם בקולו תשמעון אז יגאל אותנו כמו שגאל אותנו ממצרים ומבבל ויזעקו ותעל שועתם אבל לא היה בשביל זה בעלי דעה ולא היה כולם טהורי רוח וקדושים ויודעי התורה כ"א נשאר כאשר היו בתחילה רק שועתם תבוא באזניו. והוא רמזו במאמרם, מהרה יבנה ביהמ"ק ויאמרו וכו', כי אז לא יהי' כולם ת"ח ודור דעה - ויה"ר שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו אמן ואפ"ה תן חלקינו בתורתך (אבות פ"ה מ"כ), עכ"ל. [מתוקן עפ"י כתי"ק. בנדפס - הדברים מאוד משובשים].

והכוונה בזה, דהגם שיש יתרון באופן הגאולה של "בעיתה" בזה שיהיו קודם כולם ת"ח ובעלי דעה וכו', אפ"ה אנו "מוותרים" על מעלה זו, ועדיף שיבא הגאולה פתאומי באופן של אחישנה, שירד הביהמ"ק משמים, אף שלא נהיו מיד יודעי תורה וכו', אלא שרק אח"כ נקבל חלקינו בתורתך, וזה עדיף מ"בעתה" אפילו שנהיו קודם ת"ח ובעלי דעה.

והיינו שאם הגאולה תהי' "בעתה" אזי לא תהי' בעי' של "ויאמרו" וכו', כי לא יטעו, כיון שכולם יהיו ת"ח ובעלי דעה, משא"כ אם הגאולה באה בהפתעה באופן של "אחישנה" שאז לא יהיו כולם ת"ח ובעלי דעה וכמו ביציאת מצרים וכו', ואז יש החשש שיטעו "ויאמרו" וכו'.

ולפי"ז מבאר (בקיצור נמרץ) כוונת התפילה שבמשנה דאבות (פ"ה מ"כ) - שהמפרשים שואלים מה בכלל הקשר בין "שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו" ל"ותן חלקינו בתורתך"? כידוע - והיינו שאנו מבקשים מהקב"ה שיקדים את הגאולה "מהרה" - למצב של אחישנה, ואז יש חסרון שלא יהיו כולם ת"ח ובעלי דעה וכו', וע"ז נתוסף הבקשה הנוספת "ואפ"ה תן חלקנו בתורתך", שיהיו ב' המעלות יחדיו, וא"ש מאד.

ולפי"ז נראה לבאר מה שמבואר ברש"י ותוס' שם (ובשבועות טו, ב, ד"ה אין, ומסיים "וכן מפרש במדרש תנחומא") דביהמ"ק "בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים" - וברמב"ם (עפ"י מדרש רבה בכ"מ) מבואר דיבנה בידי אדם ע"י משיח - דרש"י ותוס' מיירי במצב של אחישנה ש"זכו ישראל וישוכו בתשובה שלימה ויזעקו אל ה', אז

יגאל אותנו כמו שגאל אותנו ממצרים, אבל לא היה בשביל זה בעלי דיעה ולא היה כולם טהורי רוח וקדושים ויודעי תורה, כ"א נשאר כאשר היו בתחילה רק שועתם תבוא באזניו" - והיינו גילוי מלמעלה למטה, לפיכך המקדש ג"כ יורד משמים [ויתכן גם דכיון שאין כולם ת"ח ובעלי דיעה קשה לדרוש שיבנו את המקדש בידי אדם], והרמב"ם מיירי במצב של "בעתה" שאז כולם ת"ח ובעלי דעה, ואז יכולים לקיים בעצמם מצות בנין ביהמ"ק בשלימות מלמטה למעלה.

ועפ"ז נראה לבאר בהתפילה שבאבות "שיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו" ולא אומר "שנבנה ביהמ"ק", כיון דמיירי במצב של "אחישנה" - מהרה, שאז יבא משמים, ולא שנבנה למטה בידי אדם, וע"ד דאיתא בתנחומא "שאיין ירושלים נבנית עד שיתכנסו הגליות" - ע"ד מ"ש כ"ק אדמו"ר ז"ע בחידושים וביאורים בהל' בית הבחירה (סי' יט) - (ע' צח הערה 25): "ולהעיר שגם ביהמ"ק שבנה שלמה נאמר הלשון "נבנה מעצמו" (שמו"ר פנ"ב, ד. במדב"ר פי"ד, ג. וראה גם תנחומא (באבער פקודי ח)) "עכ"ל.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

לא אפשר וקא מיכוין

הרב שלום שפאלטר

ר"מ בישיבת תות"ל - מאריסטאון

– חג השבועות –

בנוגע למ"ת איתא בגמ' שבת דף פח, ב: "בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מה לילוד אשה בינינו, א"ל לקבל תורה בא, אמרו לפניו חמודה גנוזה שגנוזה . . אתה מבקש ליתנה לבשר ודם . . תנה הודך על השמים, א"ל הקב"ה למשה החזיר להן תשובה . . אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתיב בה . . למצרים ירדתם . . בין עמים אתם שרויין . . משא ומתן יש בניכם . . אם יש לכם . . מיד הודו להקב"ה וכו'". ע"ש.

ומביא ע"ז כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק יח ע' 28 ואילך מה שכתוב בספרים שיסוד טענת המלאכים (ע"פ הלכה) היתה מצד דינא דבר מצרא, דמכיון שהתורה גנוזה בשמים וגם הם (המלאכים) נמצאים בשמים, הרי יש להם דין של בר מצרא, וע"ז ענה להם משה שכאן לא שייך דינא דבר מצרא מצד כמה טעמים וכמבואר בארוכה בלקו"ש שם ע"ש.

ובטענת המלאכים שטענו שיש להם דינא דבר מצרא ורצו לקחת את התורה אע"פ שבתורה כבר כתוב "צו את בני"י" "דבר אל בני"י" וכיו"ב, מבאר שם כ"ק אדמו"ר שהוא משום שדינא דבר מצרא היא גם אחרי שמכרו כבר, שמסלקים את הלוקח מהשדה ונותנים אותה להבר מצרא, ואדרבה עיקר דינא דבר מצרא הוא על הלוקח שצריך להסתלק ולא על המוכר כפרש"י ב"מ ק"ח ע"ב ד"ה עכו"ם, (ע"ש בהערה 11).

ב. והנה בביאור שיטת רש"י (ומחלוקתו) מבאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חלק י"ט ע' 55 ואילך שזה תלוי בגדר הדין של בר מצרא שאפשר לבארו בב' אופנים: א. שזה רק ענין של הנהגה ישרה, היינו שלא חסר כלום בתוקף קנין הלוקח, אלא שחכמים חייבו את הלוקח להתנהג בדרך הישר והטוב (מחמת הפסוק בפרשת ואתחנן "ועשית הישר והטוב בעיני ה'") ולתת השדה לבר מצרא. ב. שמצד הפסוק "ועשית הישר והטוב" יש לבר מצרא איזה בעלות על השדה, וכלשון הנמוק"י בב"מ שם "כאילו יש לו קצת קנין בגופו של קרקע". והיינו דבאופן הא' הוא דין על הלוקח שהוא צריך להתנהג בדרך טוב וישר (ובאם אינו רוצה אזי בי"ד מכריחים אותו), ולאופן הב' הוא דין בקנין הקרקע, שהגם שהחיוב הוא על הלוקח מ"מ מצד חיוב זה נותנים בי"ד להבר מצרא איזה בעלות בגוף השדה ומחלישים את קנין הלוקח בשדה ובמילא על הלוקח להסתלק משדה זו.

ומביא שם כ"ק אדמו"ר שזהו מחלוקת הראשונים ובמיוחד בין רש"י והרמב"ם, דרש"י (ב"מ דף קח, ב ד"ה ועשית) כתב שם בטעם דינא דבר מצרא, "דבר שאי אתה נחסר כ"כ שתמצא קרקעות במקום אחר ולא תטריח על בן המצר להיות נכסיו חלוקים". אמנם הרמב"ם (בהלכות שכנים פי"ב ה"ה) כתב "יש לחבירו שהוא בצד המצר שלו ליתן דמים ללוקח ולסלק אותו. . אמרו חכמים הואיל והמכר אחד הוא טוב וישר הוא שיקנה מקום זה בן המצר יותר מן הרחוק".

והיינו לדעת רש"י הר"ז הנהגה טובה שמתייחס לגמרי להלוקח (דבר שאי אתה נחסר וכו', ולא תטריח על בן המצר), אמנם לדעת הרמב"ם אי"ז רק הנהגה טובה על הלוקח, אלא שזה נעשה הנהגה טובה בכלל (יש לחבירו [היינו הבר מצרא] כו', אמרו חכמים וכו' טוב וישר הוא שיקנה [הבר מצרא] וכו') ולכן נתנו חכמים להבר מצרא קצת קנין בגוף הקרקע.

ג. וביסוד מחלוקתם מבאר שם שזה תלוי ביסוד גדר כללי בענין שכינות שיש לבארו בב' אופנים: א. שפעולת השכן היא בענין חיצוני לגמרי. ב. שפעולת השכן היא פעולה פנימית, כלומר שהוא משנה את אופן הנהגתו של שכנו עד שמשנה גם את מהותו, שלדעת רש"י שכינות הבר מצרא היא רק ענין חיצוני, ואין שום קשר פנימי בין הבר מצרא (והמוכר) וההשדה, ולכן זהו רק חיוב על הלוקח מצד הנהגה טובה. משא"כ לדעת הרמב"ם שכינות הבר מצרא היא ענין פנימי ולכן נשתנה מהות השדה ויש להבר מצרא קצת קנין בהשדה, ולכן יש דינא דבר מצרא על הקרקע ועל הבר מצרא עצמו כנ"ל.

ועפ"ז מבאר כ"ק אדמו"ר גם הדין דתוס' שבת ויו"ט דיש לבארו בב' אופנים ע"פ הנ"ל בגדר שכינות: א. דזמן תוס' שבת ויו"ט כיון שהוא בשכינות לזמן דשבת ויו"ט הרי השכינות פועל על הזמן דתוס' שבת ויו"ט באופן חיצוני (ולא שנעשה קדוש בקדושת שבת), ולכן חל על האדם חיוב ההכנה לשבת. ב. דגדר השכינות דזמן תוס' שבת ויו"ט להזמן דעצם שבת ויו"ט פועל שינוי במהות הזמן דתוס' שבת ויו"ט ומקבל ונעשה קדוש מעצם קדושת שבת ויו"ט. ולכן להאופן הא' רק אסור על האדם לעשות מלאכה אבל אינו יכול לקדש ולקיים מצות סעודת שבת בהזמן דתוס' שבת ויו"ט, משא"כ לאופן הב' יכול לקדש ולאכול סעודת שבת אז (ועי' ג"כ לקו"ש חלק כח ע' 18, חלק לג ע' 11, וחלק לח ע' 2) וע"ש עוד שמבאר עפ"ז מחלוקתם של רש"י והרמב"ם בסיום מס' סוכה בהקנס שקנסו משמרת בילגה, ע"ש באורך.

ד. והנה ע"פ ביאור הנ"ל בשיטת רש"י נראה דאפשר לבאר שיטת רש"י (ומחלוקתו) במס' פסחים דף כה, ב, דהנה בגמ' שם איתא: איתמר הנאה הבאה לו לאדם בע"כ, אביי אמר מותרת ורבא אמר אסורה וכו', איכא דאמרי כו' כי פליגי דלא אפשר וקא מיכוין ואלבא דר"ש דאזיל בתר כוונה כולי עלמא לא פליגי דאסור, כי פליגי אלבא דר"י דאמר לא שנא מתכוין ול"ש שאין מתכוין אפשר אסור, אביי

כר"י, ורבא אמר לך עד כאן לא קאמר ר"י שאין מתכוין כמתכוין לחומרא אבל אין מתכוין כמתכוין לקולא לא. אמר אביי מנא אמינא לה דתניא אמרו עליו על רבן יוחנן בן זכאי שהי' יושב בצילו של היכל ודורש כל היום כולו, והא הכא דלא אפשר ומיכוין ושרי, ורבא אמר שאני היכל דלתוכו עשוי, ע"ש בגמ'.

וברש"י שם (דף כו, א) ההיכל גובהו מאה אמה וצילו הולך למרחוק מאוד ברוחב שלפני הר הבית, ומתוך שרוחב גדול הי' ומחזיק בני אדם הרבה הי' דורש שם מפני החמה שאין לך בית המדרש מחזיקן, ע"ש.

ובחידושי רבינו דוד כתב על דברי רש"י אלו "ואין זה נכון שאע"פ שמפני הדרשה הי' בא לשם ולא על מנת ליהנות מן הצל, דמכיון שהי' נותן דעתו לדרוש בצל ההיכל מפני החמה אין זה בכלל היתר, שאין הנותן דעתו ליהנות בכלל הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו כלל, אלא כשהוא עושה דרכו וההנאה באה לו מאלי', אלא שהוא רוצה בהנאה ומתכוין לה, ואף כאן נאמר שצריך הי' הרב לדרוש שם במקום רחב שיהא מחזיק את כולן, ומאליו היה צל ההיכל מהנה אותם שהי' מציל אותם מן החמה, והם היו רוצים בכך ומתכוונים לדבר, אבל שנאמר שהיו באים לשם מפני החמה זה אינו בדין", עכ"ל.

והיינו דלרבינו דוד "קא מכוין" פירושו שחביב לו ההנאה, וכמ"ש לעיל מזה "מכיון שהריח ערב לו והוא מתכוין להנות ממנו", אמנם לרש"י קא מכוין פירושו דמכוין ממש להדבר ולא רק דחביב ההנאה. ולכאורה צ"ב בשיטת רש"י דלמה באמת יהיה מותר הרי מכוין ממש להנות מהאיסור, ואין זה הנאה הבאה לו בע"כ, וכקושית רבינו דוד הנ"ל.

גם צ"ע בגופא דהגמ' דמאיזה טעם נימא דהיכא דלא אפשר וקא מכוין מותר אליבא דאביי, ובפרט לפי מ"ש בתוס' שם בד"ה לא אפשר, דאיירי דלא אפשר כדרכו אלא בטורח גדול וזה כבר נקרא לא אפשר, דמהיכא תיתי נתיר לעבור על איסור תורה מחמת טירחא כיון דמיירי דמכוין, וכמו שהקשו בפנ"י ובשפ"א ע"ש.

ה. והנה הרבה ראשונים פירשו דהסוגיא כאן איירי בהנאת ריח של עבודה זרה (עיי' פ' רש"י כאן, חידושי הר"ן, רבינו דוד, תלמידי הרשב"א, נמוק"י, מהר"ם חלאווה, ועיי' ברא"ש כאן ובתוס' הרא"ש, ועוד). ובפנ"י בשמעתין הכריח כן משום דפשטא דלישנא "הנאה

הבאה לו לאדם" משמע דהנאה זה באה לו ממילא בלי שום מעשה בגופו והא לא משכחת אלא בכגון קול מראה וריח, ומכיון דמסקינן דקול ומראה אין בהם מעילה א"כ לא משכחת להך מילתא דהנאה הבאה מאיליו אלא בריח לחוד, ודווקא בריח של ע"ז, ע"ש באורך.

אבל בתוס' (וכן הוא בתוס' הר"ש שאנן) בד"ה לא אפשר ובדף כו, א בד"ה ותסברא כתבו דמחלוקתם של אביי ורבא איירי בגרירה דכלים. ולכאורה צ"ע דהרי הפנ"י הכריח מלשון הגמ' "הבאה לו לאדם" דאיירי דהנאה באה לו בלי מעשה ובגרירה הרי יש מעשה האדם - פעולת הגרירה.

אמנם בתוס' רי"ד כתב "כגון בגרירת מיטה וספסל כיון דלא אפשר בהגבהה אלא בגרירה, א"כ כל כוונתו אינה גורר אלא כדי לישב עליהן, ואע"פ שמתכוין לעשות חריץ, כיצד הוא מתכוין שהוא שמח בו וצריך לאותו חריץ, אפ"ה מותר כיון שעיקר גרירתו אינה אלא כדי לישב בהן, הנאת החריץ בע"כ ומאליו היא באה והילכך היא מותרת", ע"כ לשונו, הרי דהתוס' רי"ד מבאר דגם בגרירת מיטה וספסל אפשר לקרוא להנאת החריץ הנאה הבאה לו לאדם.

ולכאורה צ"ע בדברי התוס' רי"ד, דבשלמא לפי שיטת הפנ"י דההנאה בא מדבר אחר לגמרי שאינו קשור באופן ישיר לפעולתו מובן שפיר, דמכיון שפעולתו (היינו ההליכה בדרך זו) הוא באופן דלא אפשר הר"ז מותר, דהרי ההנאה מריח ע"ז לא בא מפעולת ההליכה אלא מתקרובת ע"ז, אבל לפי פי' התוס' רי"ד דאיירי בגרירת ספסל, הרי גם ההנאה (מהחריץ) בא באופן ישיר מפעולת גרירת הספסל, דאע"פ דכוונתו בגרירת בספסל הוא בכדי לישב עליו ולא לעשות חריץ, מ"מ הרי ההנאה מעשית החריץ הוא מאותו פעולה עצמה, וא"כ מהו ההסבר בהיתר דלא אפשר באופן כזה.

ו. והביאור בכ"ז י"ל בהקדים דברי כ"ק אדמו"ר ב'תשובות וביאורים' סי' ד' שהקשה שם דלכאורה יש סתירה בדברי הרמב"ם, דהנה בהלכות יסודי התורה פ"ה ה"ד כתב וז"ל: וכל מי שנאמר בו יהרג ואל יעבור ועבר ולא נהרג הר"ז מחלל את השם וכו', ועבר מצות ל"ת שהיא חילול השם, ואעפ"כ מפני שעבר באונס אין מלקין אותו ואצ"ל שאין ממיתין אותו בי"ד ואפי' הרג באונס, עכ"ל. ובה"ו שם כתב וז"ל: וכענין שאמרו באונסין כך אמרו בחלאים וכו' ומתרפאין בכל איסורין שבתורה במקום סכנה חוץ מעכו"ם גילוי עריות ושפיכות

דמים שאפי' במקום סכנה אין מתרפאין בהם, ואם עבר ונתרפא עונשין אותו בי"ד עונש הראוי לו, עכ"ל, דלכאורה ב' ההלכות סותרים זל"ז.

ומבאר כ"ק אדמו"ר וז"ל הק': ואחד הטעמים דכפועל ע"י אונס לא מיקרי מעשה משא"כ בחולי מסוכן בשעת מעשה עושה ברצון, עכ"ל. ומציין שם ג"כ לדברי כ"ק אדמו"ר הצ"צ במס' כתובות דף כו שכתב סברה זו וז"ל שם: ונלע"ד דעת רש"י ותוס' דאונס שבישראל שרי זהו כשנאנסה על הבעילה, משא"כ הכא שאינו אונסה על הבעילה כ"א שמפקירים אותה מטעם אחר לפי שנידונית למות והיא מעצמה מיתרצת לתשמיש כדי להציל עצמה, אין זה נקרא אונס לגבי הבעילה כיון שהתשמיש אינו באונס כלל כ"א ברצון, עכ"ל הצ"צ.

והיינו דהחילוק בין אונס ורפואה הוא דבאונס מכיון דאנסו על הדבר עצמו (לעבור על אחד מג' עבירות הנ"ל) ועבר, לא יענש ע"ז מכיון דלא הוי כלל רצונו, דהרי האונס הוא מעשה העבירה עצמו, משא"כ ברפואה הרי האונס הוא בזה שהוא חולה, אבל אינו נאנס על לקיחת הרפואה עצמו, שהרי כעת רצונו הוא לקחת הרפואה, ולכן מענישין אותו ע"ז אם עבר (ועי' בשיחת קודש תשי"א חג הפורים ס"ג שמבאר כן).

ובמילים אחרות דמעשה הנעשה ע"י אונס אין לייחס המעשה לאדם העושה המעשה מכיון שנעשה באונס (ועי' שו"ת חמדת שלמה חלק או"ח סי' לח). אמנם חילוק יש במה הוה האונס, דאם האונס הוא בעצם מעשה האיסור אזי באמת אין לייחס המעשה לאדם העושה המעשה, אבל אם האונס אינו בעצם מעשה האיסור כ"א בדבר שגורם לו לעשות מעשה האיסור, אבל עצם המעשה כבר עושה ברצונו, אז כן מייחסים את המעשה לאדם העושה המעשה אע"פ שהגורם למעשה זה הוא אונס.

ז. ועפ"ז נראה דאפשר לבאר גם בלא אפשר וקא מיכוין דמותר לאביי, דהנה בקובץ שיעורים (פסחים אות קלז) מבאר "דהנאה הבאה מאלי' מותרת ואין האיסור אלא שלא יעשה האדם מעשה ליהנות ובזה נחלקו ר"י ור"ש, דר"ש ס"ל דהכל תלוי בכוונה, דאם מתכוין ליהנות נחשבת המעשה על האדם, ובאינו מתכוין נחשב שנעשה המעשה מאלי', ור"י ס"ל שתלוי באפשר ולא אפשר" עכ"ל, והיינו דהא דאסרה התורה איסורים באיסורי הנאה, פירושו שאסרה התורה הנאת ההשתמשות בדבר האסור לצרכו, אבל הנאה עצמה בלי השתמשות

הדבר, שאז ההנאה חלוק ונפרד מגוף הדבר הנאסר, אין על הנאה זו שום איסור, וזהו סברת אב"י דהיכא דלא אפשר, היינו היכא שלא עשה מעשה מכוונת ליהנות מהאיסור ומה שהולך בדרך זו הוא משום דלא אפשר לו ללכת בדרך אחרת (ואפי' אם זה רק טורח גדול לילך בדרך אחרת כפי' התוס'), א"כ אע"פ שהנאה באה לו ממילא כשהוא עובר בדרך זו ומכוין אלי' ג"כ, אין לייחס המעשה לאדם העושה המעשה ולכן לא נחשב שמשתמש בחפץ האסור בהנאה, ונחשב כאילו ההנאה באה לו בלי שום מעשה, והנאה כזו אין עליו שום איסור.

ויש להביא סמוכין לזה ממ"ש בחידושי הרא"ה במס' ע"ז דף כט, ב שהקשה שם לאב"י דס"ל דלא אפשר ומכוין מותר הא קיי"ל דמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, ומתרץ דהכא שאני דכיון דלא אפשר לא חשיב נהנה, ע"ש. ולכאורה צ"ע דמהו השייכות בין "לא אפשר" שעיי"ז "לא חשיב נהנה".

אמנם ע"פ הנ"ל מובן שפיר דמכיון דאונס פועל שאין המעשה מתייחסת לעושה המעשה והוא כאילו נעשה הדבר מאליו, כן הוא גם ב"לא אפשר" (ללכת בדרך אחרת) דחשיב ההנאה (מהריח של ע"ז) הנאה שבא לו בע"כ והוי כאונס וממילא אין המעשה מתייחסת אליו, "ולכן לא חשיב נהנה" היינו דאין כאן מעשה הנאה אלא הנאה בלי מעשה דאין בזה שום איסור (שוב ראיתי שהאריך בזה בכתבי ר' אייזיק להגאון ר' אייזיק שוויי ז"ל בחידושו על מסכת פסחים ומציין שם גם לבית האוצר כלל כד שכתב ג"כ סברא זו, ועיין שם עוד שמאריך בענין זה מאד).

ומובן עפ"ז גם שיטת רש"י במעשה דריב"ז, דמכיון שעיקר הטעם שדרש שם ריב"ז היה משום שלא הי' מקום אחר גדול שמחזיק כ"כ הרבה אנשים, א"כ אע"פ שעכשיו מיתכון ג"כ ליהנות מהצל, מ"מ אין לייחס המעשה להנאה, דהרי המעשה לא היה בשביל הנאה זו, והוי כנהנה בלי מעשה דאין בה שום איסור (וע' ג"כ בתוס' רי"ד בא"ד שם שכתב כן ע"ש), ומתורץ הקושיות שבאות ד'.

ומבואר עפ"ז ג"כ דברי התוס' רי"ד הנ"ל באות ה, דאע"פ שבגרירת הספסל הרי חרין בא מאותו מעשה עצמו של הגרירה, אעפ"כ מכיון שסו"ס לא הי' סיבת הגרירה משום חרין, אלא משום שרוצה ליישב על הספסל, א"כ אין לייחס מעשה הגרירה להנאת חרין והוי כאילו

הנאת החריץ באה לו בלי מעשה שאין עליו שום איסור (ועי' ג"כ בשערי יצחק פסחים סי' מ).

ח. וי"ל דרש"י הולך בזה לשיטתו בגדר שכינות הנ"ל, דהנה אם נימא דגדר שכינות הוא פעולה פנימית המשנה את מהותו של השכן, וע"ד מה שהזמן של תוס' שבת ויו"ט נעשה כמו עצם קדושת השבת ויו"ט, הי' מקום לומר (בהסיפור של ריב"ז) דמכיון שסו"ס מכיון באותו מעשה גם ליהנות מהצל (ולא רק שחביב לו ההנאה כמו שפירש רבינו דוד) אע"פ שעיקר כוונתו הוא לידרוש שם מחמת גודל המקום, מ"מ פועל כוונת גודל המקום על כוונת הנאת הצל, וכמו דלגבי כוונת גודל המקום מתייחס המעשה לעושה הפעולה (אלא שבזה אין שום איסור) הרי מצד השכינות דשני הכוונות (שמכוונם יחד באותו פעולה - ההליכה למקום זה), ה"ה משנה את מהותו של השכן ופועל כוונה זו על הכוונה להצל, דאע"ג דאין זה עיקר כוונתו, מ"מ נעשה זה כמו עיקר הכוונה ושפיר מתייחס המעשה לאדם העושה המעשה, והי' הדין צ"ל דאסור להנות מן הצל. וי"ל דזהו שיטת רבינו דוד ולכן פי' דלא היה שום כוונה ליהנות מן הצל אלא שחביב לו הנאת הצל.

אמנם רש"י לשיטתו דס"ל דגדר השכינות הוא ענין חיצוני לגמרי וא"כ אין שום קשר בין עיקר כוונתו לדרוש שם מחמת גודל המקום לכוונתו (שבדרך אגב) מחמת הצל, וא"כ אע"ג שמחמת כוונתו לגודל המקום מתייחס המעשה להאדם העושה, מ"מ לגבי הנאת הצל לא מתייחס המעשה לאדם העושה המעשה, והוי כהנאה בלי שום מעשה ומותר, ושפיר פי' רש"י לשיטתו דמכיון ג"כ להנאת הצל אלא דמכיון דעיקר הטעם שהלך לשם הי' מחמת גודל המקום לכן לא נחשב כעושה מעשה להנאת הצל ומותר.



טומאת נבילה מחיים

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חי"ח שיחה ב' לפ' חוקת, מבאר כ"ק אדמו"ר בארוכה הגמ' בנדה (סט, ב) בענין הג' דברי בורות ששאלו אנשי אלכסנדריא לר"י בן חנניא "אשתו של לוט מהו שתטמא" - ומקדים לבאר תוכן השאלה, דטומאת מת תלוי בשני ענינים - א) בסילוק החיות מן הגוף,

ב) שהגוף יהיה מת. ובסילוק הנשמה מן הגוף יל"פ בשני אופנים בהגדר טומאת מת, האם טומאת המת היא מחמת עצם סילוק הנשמה, דעצם הסילוק גורם הטומאה, או שסילוק הנשמה אינה רק סיבה שתחול טומאת מת על הגוף, דטומאת מת היא מחמת גוף מת, ולא מחמת סילוק הנשמה. וזהו תוכן השאלה באשתו של לוט, דא"נ כאופן ב' דהטומאה היא מחמת "הגוף", פשוט שאשתו של לוט אינה מטמאה, כיון שלא נשאר שום חומר וצירור של הגוף, משא"כ א"נ כאופן א' דחלות הטומאה היא "מחמת סילוק הנשמה", י"ל דאשתו של לוט מטמא, כיון שגם בה היה סילוק הנשמה, ועיי"ש בארוכה.

והנה ידועה שיטת הרמב"ם דישנו מושג של נבילה מחיים, והיא בפ"ג מה' שחיטה הי"ט בנשברה המפרקת ורוב בשר עמה, או שנקרעה מגבה כדג, או שנפסק רוב הקנה, או שניקב המושט בכל שהוא, במקום הראוי לשחיטה, הר"ז נבילה מחיים ואין השחיטה מועלת בה עכ"ד.

והש"ך בסי' לג סק"ד תמה על הרמב"ם מהא דאיתא בחולין דף לב, ב להדיא דניקב הוושט אין מטמא מחיים ובנקודות הכסף שם הוסיף לתמוה דהא תנן בר"פ העור והרוטב דשחט בהמה טמאה שנים או רוב שנים אין מטמא טומאת נבילות, וכ"פ הרמב"ם בפ"ב מאה"ט, וא"כ כ"ש פסיקת הגרגרת ונק"ה ודאי אין מטמא טומאת נבילות, ומסיק הש"ך דלא כהרמב"ם וניקב הוושט הוי טריפה, דמחיים ליכא נבילה.

וליישב שיטת הרמב"ם העלו התבואות שור בסי' לג סק"ה, והפלתי בסק"ג, דחלוק דין "טומאת" נבילה מאיסור "אכילת" נבילה, ובודאי לענין טומאה מודה הרמב"ם דכ"ז שהיא מפרכסת וכ"ש בניקב הוושט ופסיקת הגרגרת דאינה מטמאה כיון דעדיין לא חשיבה מתה, ולכן אינה מטמאה מחיים, והא דקאמר הרמב"ם דהוי נבילה מחיי היינו רק לאיסור נבילה.

ובביאור החילוק בין טומאה לאכילה, מבואר בפלתי, דבאמת נקו"ה ל"ח כמתה, ולענין טומאה בעינן מיתה גמורה דכתיב כי ימות, משא"כ לאכילה כל שהיא חלושה בתכלית ה"ה כנבילה ואסורה באכילה. ובתבו"ש ביאר באו"א קצת דהא דאיכא איסור נבילה היא דכל שנעשה מעשה בסימנים במקום שחיטה כגון פסוה"ג ברובו או נקיבת הוושט במשהו, כיון שא"א מעתה בשחיטה, דהסימן כשחוט דמי בנפסק בשחיטה דמי ונבילה - ומשמע מדבריו דהשחיטה צריך להוציא החיות

מהבהמה, וכשיש איזה ריעותא בסימנים מחמת זה גופא חשיבא נבילה (וראה גם בהעמק שאלה על השאלות קכה).

והנה, עפ"י המבואר בהשיחה י"ל דדין טומאה תלוי בגוף מת ולא בסילוק החיות, כדילפינן מכי ימותו לכן בניקב הוושט כיון דליכא גוף מת, ולכן אינה מטמאה, דא"א דהטומאה תלוי בסילוק החיות - יש מקום לומר דגם בנבילה מחיים, כיון דבניקב הוושט הרי חסר בהחיות מטמאה ג"כ, משא"כ א"נ דדין טומאה תלוי בגוף מת, מובן שפיר הא דאינה מטמאה להרמב"ם, משא"כ האיסור נבילה י"ל דתלוי בסילוק החיות, ובניקב הוושט הרי חסר ג"כ בהחיות (והוא ע"ד התבו"ש דסילוק החיות צ"ל מחמת השחיטה ובניקב הוושט הרי נסתלק מקצת החיות שלא ע"י שחיטה).

ולכן סובר הרמב"ם דאיסור באכילה משום נבילה. ולפי"ז מדויק לשון הרמב"ם בנבילה מחיים "דניקב הוושט במקום הראוי לשחיטה הר"ז נבילה מחיים ואין השחיטה מועלת בה" - וצ"ב דאמאי הוסיף הרמב"ם דאין השחיטה מועלת בה, דהא כבר כתב דהוי נבילה מחיים, ואמאי הוסיף דאין השחיטה מועלת בה [נ.ב. השאלה היא רק כפי הבנת האחרונים דהרמב"ם מחלק בין טומאת נבילה לאיסור נבילה. דא"א דהרמב"ם סובר דמטמא מחיים כפי הבנת הש"ך לק"מ מידי, דהרמב"ם מוסיף דלא רק דאסור משום נבילה, אלא אפי' מטמא משום נבילה, ואין השחיטה מועיל לטהר מידי נבילה].

ולפמשנ"ת י"ל דזה הוי ביאור אנבילה מחיים דהא דנבילה מחיים אסור באכילה, אע"ג דהוי שחיטה כשירה מ"מ אסור באכילה כיון דכבר נסתלק מקצת מהחיות שלא ע"י שחיטה, וזה שהוסיף דאין השחיטה מועלת לה, היינו כיון דסילוק החיות כבר נעשה לפני השחיטה, ולכן אין השחיטה מועלת בה.

והנה שנינו בחולין לז, א דשוחט בהמה מסוכנת אין השחיטה מתיר הבהמה רק אם תפרכס ביד וברגל עיי"ש. ואם לא פירכסה בעת השחיטה (בגמ' שם נחלקו אי צ"ל בתחילת שחיטה או בסוף יעו"ש בהא) אסורה. ועי' ברמב"ם פ"ד ממאכ"א הי"ג דבשחטה ולא פרכסה הוי נבילה ולוקה עליה. (ועיי"ש במ"מ).

והמאירי בסוגיין הוסיף לחדש דהשחיטה במסוכנת מועיל לטהר מידי נבילה, דאע"פ דהבהמה אסורה באכילה, מ"מ אינה מטמא משום

נבילה. והיינו דחלוק דין שחיטה להיתר באכילה, מדין שחיטה לטהר מידי נבילה. ולכן שחיטת מסוכנת אע"פ דאינו מתיר באכילה, מ"מ מטהר מידי נבילה.

והדברים צ"ב דממנ"פ, א"א דהשחיטה אינו מתיר באכילה, ע"כ אינה בת שחיטה והוי תחילת נבילה כמבואר במ"מ, אמנם לפי"ז האריך מטהר מידי נבילה הא לאו שחיטה היא.

ומוכרח מזה דחלוק דין שחיטה לטהר מידי נבילה, מדין שחיטה להיתר לאכילה, וכנ"ל ד"טומאת" נבילה תלוי בדין מת. ואיסור נבילה תלוי ב"סילוק" החיות, דסילוק החיות צ"ל ע"י שחיטה, ומסוכנת לאו מתה היא (עי' בגמ' ד' לז שם), משא"כ להיתר באכילה, לזה צריך שהשחיטה תסלק כל החיות, וכיון דבמסוכנת כבר התחילה המיתה (דהיינו סילוק החיות) נמצא דהשחיטה רק גומרת הסילוק שכבר התחיל ולכן שפיר אסורה מטעם נבילה.

ויש להאריך עוד בזה, ואכ"מ*.



הטעם שלא רצו המרגלים ליכנס לארץ

הנ"ל

בלקו"ש ח"ד ע' 1042 ואילך מבואר ענין המרגלים דמבואר בחסידות שלא רצו להתעסק עם גשמיות, דבמדבר ירד המן מן השמים, ומים מבארה של מרים וכו' ולא הוצרכו לעסוק בענינים גשמיים. משא"כ בא"י שהמן נפסק והוצרכו ללחם מן הארץ וכו', לכן לא רצו ליכנס לא"י. "וזהו ארץ אוכלת יושביה, דהארציות משפיע על יושביה שנעשים ארציים וגשמיים, בלי רוחניות", יעו"ש. ומציין בהע' ללקו"ת ר"פ שלח.

וילה"ע דהגם דיסוד הדברים מיוסד אלקו"ת דהמרגלים לא רצו להשפיל עצמם למצוות מעשיות וכו', מ"מ הטעם שלא רצו בזה מבואר באופן שונה בלקו"ת, והיא בע' לז "שלא רצו להשפיל א"ע למצוות מעשיות שהיא בחינת המשכת אור א"ס למטה, ואמרו על א"י

(* ראה גם רשימות חוברת קכט ע' 12, ולקו"ש ח"י"ח פ' שלח ג, וח"כ פ' ויצא ג - בענין שחיטת העכו"ם. ושו"ת אחיעזר ח"ב סי' ו. המערכת.)

שהיא אוכלת יושביה שהיה בדעתם שאם יהיה גילוי אוא"ס למטה כמו למעלה יתבטלו ממציאותם לגמרי וזהו "אוכלת יושביה" ורצו להיות במדבר דוקא וכו' שהיא המשכת אוא"ס לבחינת הדיבור בחי' מלכות".

הרי מבאר הענין דארץ אוכלת יושביה היא שהנבראים יתבטלו ממציאותם, ולא דהגשמיות ישפיע על יושביה, וגם כללות הביאור שונה, דמהשיחה יוצא דחששו שהגשמיות ישפיע עליהם, ומלקו"ת יוצא להיפוך שחששו שלא יתבטלו לגמרי. וראה גם בע' לח, ב דטענת המרגלים היה דלהמשיך גילוי אוא"ס זה אפשר גם ברוחניות, דגם בעולם המחשבה ישנם כל הפרטים הנמצאים בדיבור ומעשה וא"כ יכול לקיימה ברוחניות בבחינת מחשבה יעו"ש. וראה גם שם מא, ב מענין ארץ אוכלת יושביה, יעו"ש.

אכן, כדברי השיחה מבואר בתפארת שלמה "כי המרגלים פחדו כי ראו את טוב הארץ וכו' וכי זבת חלב ודבש היא לכן פחדו עבור בני"י פן בבואם שמה יבעטו בד' לאמור מי היא . . וזהו שאמר ארץ אוכלת יושביה . . לכן אתם אם תבואו שם תהיו כמותם וכו'". יעו"ש.



הבדלה במוצ"ש שחל ביו"ט

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

בלקו"ש חל"א שיחה ב' לפ' יתרו מבאר כ"ק אדמו"ר ג' אופנים בביאור גדר הבדלה במוצ"ש:

א. אין הבדלה מענין קידוש יום השבת כלל והוה שם וחפצא אחרת לגמרי [לפי הדעות שילפינן חיוב הבדלה מפסוקים אחרים ולא מזכור את יום השבת לקדשו].

ב. הבדלה הוא חלק מקיום מ"ע של זכור את יום השבת לקדשו, וקידוש והבדלה הם שני חלקים של מצות זכור שמקיימין אותה דוקא כאשר מזכירין הבדלתו וקדושתו מימים שלפניו [בכניסתו] ומימים שלאחריו [ביציאתו]. אמנם אף לפי זה תוכן שני חלקי המצוה שונה זה מזה, דתוכן הבדלה הוא דוקא שמזכיר הבדלתו דשבת מימים שלאחריו ע"י זה שמזכירים שיוצאים מקודש לחול, וזו שיטת הרמב"ם בסהמ"צ שלו.

ג. הבדלה הוא מאותו שם וחפצא דקידוש ותוכנם שוה, דגדר המ"ע דזכור את יום השבת לקדשו הוא זכרהו זכירת שבח וקידוש, ובזה נכלל קידוש והבדלה, וזה שיטת הרמב"ם בספר היד שלו.

ובאותו ו' שם מבאר לדעת הרמב"ם בס' היד ההכרח דצריך להזכיר דברי שבח וקידוש בצאת השבת, דהוא כעין דברי הרמב"ן - שיש ב' מצות: מצות "זכור את יום השבת", ומצות "לקדשו". וס"ל להרמב"ם דאף דלדבריו הוא מצוה א', אמנם יש בהזכירה ב' חלקים, חלק השייך לשבת עצמה והוא זכירת דברי שבח וקידוש בכניסתו; וחלק הזכירה השייכת לימים שלאחרי שבת, שע"י זכירת דברי שבח וקידוש בצאת השבת נמשך זכרון השבת גם בימי החול שלאחריו, עכתודה"ק ועייש"ב.

והנה נחלקו רב ושמואל ביו"ט שחל להיות אחר השבת בסדר האמירות: רב ס"ל יקנ"ה ושמואל ס"ל ינה"ק. ופירש הרשב"ם שם דרב ס"ל קידוש ברישא כי ס"ל דקדושת היום עדיפא מהבדלה, ועוד טעם מביא הרשב"ם שמאחרין ההבדלה שלא יהא נראה השבת כמשוי עליו, אמנם שמואל ס"ל הבדלה קודמת לקידוש מטעם המשל המובא בגמ' קג, עא - "למה הדבר דומה למלך יוצא ואפרכוס נכנס שבתחילה מלווין המלך היינו השבת ואח"כ יוצאין לקראת האפרכוס היינו היו"ט". עיי"ש.

ויש להעיר לדעת הרמב"ם בס' היד בביאור גדר קידוש והבדלה, הנה לכאורה אי אפשר לומר בדעת רב שקידוש עדיפא מהבדלה, ובפרט לדעת הרמב"ם בפכ"ט מהל' שבת שכ' "כשם שמקדשין ומבדילין בשבת כן מקדשין ומבדילין ביו"ט שכולן שבתות ה' הן", וא"כ מה העדיפות דקידוש על הבדלה אם שניהם הם גדר ותוכן אחד להזכיר דברי שבח וקידוש בשבתות ה'.

וגם בדברי שמואל דמבדילין קודם מטעם המשל הנ"ל, הנה י"ל דהמשל מדוייק, ויומתק ביותר לדעת הרמב"ם בס' היד דוקא:

דהנה לאופן הא' בגדר הבדלה ואף לדעת הרמב"ם בסהמ"צ, לכאורה אין המשל דומה להנמשל בכל פרטיו, כי בהנמשל לגבי הבדלה הרי כל תוכן ההזכרה הוא שמזכירין הבדלתו משאר הימים שלאחריו, ובנדו"ד מהיו"ט שלאחריו, וראה שם ברשב"ם ד"ה קידושא והבדלה חדא מילתא הוא "ובהבדלה עצמה הוא מזכיר קדושת יו"ט" -

דכל גדר ההבדלה הוא להבדיל בין קודש לחול [או כבנדרו"ד היו"ט שלאחריו] לאופן הא' הנ"ל; או לרומם ולפאר השבת ע"י הזכרת תחמו בינו לימים שלאחריו לאופן הב' כנ"ל. ומ"מ הצד השוה הוא שאינם מחמת הזכרת שבח וקידוש שבת גופא, והרי במשל אין מזכירין בצאת המלך כשמלוין אותו מדבר האפרכוס כלל וכלל.

משא"כ לדעת הרמב"ם בס' היד הרי גדר זכירת ההבדלה הוא דברי שבח וקידוש, ורק התוצאה הוא שעל ידי זה "נמשך" הזכרון דשבת בימים שלאחריו, ואין הזכרת הימים שלאחריו מחמת עצמן אלא מחמת השבת גופא.

וראה בשיחה ב' דפ' כי תשא בחלק לא בסופו בביאור דברי הרמב"ם מדוע אין מברכין בשמים במוצ"ש ליו"ט, דמבאר שלדעת הרמב"ם ברכת בשמים הוא מעצם גדר ההבדלה, ומכיון דבמוצ"ש ליו"ט נמשך המנוחה והשמחה דשבת ביו"ט, על כן אין מקום לברכת בשמים כלל כי אין הנפש דואבת כלל, עיי"ש. וא"כ י"ל דההבדלה במוצ"ש ליו"ט שונה מהבדלה דכל מוצ"ש, דכנ"ל - לדעת הרמב"ם הרי ההבדלה בכל מוצ"ש הוא הזכרת דברי שבח וקידוש כדי שעיי"ז יומשך הזכרון בימים שלאחריו, אמנם כשחל אז יו"ט הרי ממילא נמשכת השבת בהיו"ט כנ"ל.

ולפי זה י"ל שלדעת הרמב"ם דפסק כרב דהסדר הוא יקנ"ה, הוא לא מטעמי הרשב"ם [מחמת עדיפות דקידוש או שלא יהא השבת נראה כמשוין], אלא מהאי טעמא גופא להמשיך השבת בהיו"ט עצמו, וא"כ אין כאן נתינת מקום להמשל דשמואל שיש מלך ויש אפרכוס ואין שייכות ביניהם, אלא אדרבה הרי רוצים כנ"ל להמשיך שמחת השבת בהיו"ט [ועייג"כ שם הערה 48].



חצי שיעור התלוי באיסור זמן

הת' שניאור זלמן הלוי סגל
תות"ל - 770

בלקו"ש ח"ז (עמ' 110) הובאה מחלוקתם של רבי יוחנן וריש לקיש באיסור אכילת חצי שיעור של איסור (יומא עד, ב): "ר"י אמר אסור מן התורה, כיון דחזי לאצטרופי איסורא קא אכיל, ר"ל אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא וליכא".

ומבאר שם שמחלוקתם היא מהו גדרו של השיעור שאסרה תורה:

ר"י סובר ששיעורו השלם מגלה ומוכיח שיש כאן מציאות שלימה של איסור שאסרה תורה, אבל לא שהשיעור השלם הוא זה שגורם את האיסור עצמו ובלעדיו אין כאן איסור, אלא הוא רק סימן וגילוי מילתא שכשיש איסור שלם בשיעורו חייבים עליו מלקות. אבל במהותו אפי' פחות מכשיעור הוא איסור, ולכך האוכל חצי זית איסור "איסורא קא אכיל".

ור"ל סובר ששיעורו של איסור תורה הוא זה שגורם את כל איסורו, ובלעדיו אין כאן איסור, ולכך האוכל חצי זית של איסור, אף שניתן להשלימו ע"י עוד חצי זית איסור, והיה כאן שיעור שלם של איסור שהתורה חייבה עליו מלקות, אין האוכל חצי זית בלבד חשיב שאכל איסור ד"אכילה" - שלימה של איסור - "אמר רחמנא, וליכא".

ומעיר שם בהערה 37 שבאיסור התלוי בזמן כמו חמץ שאסור רק בפסח, ניתן ג"כ לומר ב' האופנים הנ"ל, דהנה הצל"ח (פסחים מד, א) כתב שהאיסורים התלויים בזמן כחמץ בפסח ויום הכיפורים, אם אכל חצי שיעור בסוף זמן האיסור - שאין פנאי להשלים השיעור, אין בזה איסור מן התורה כי לא חזי לאצטרופי.

אבל ע"פ האמור לעיל (מהרגצ'ובי) שטעמו דר"י הוא לפי שגם משהו מהשיעור הוא אותו המהות של שיעור השלם, י"ל ש"כיון דחזי לאצטרופי" הוא (לא טעם ותנאי, כ"א) הוכחה שמהותו של האיסור ישנו גם בפחות מכשיעור (ע"ד מ"ש הסמ"ג בפתחתו להל' בשר וחלב - בפירושו השני). ולפ"ז גם באכילת חצי שיעור בסוף זמן האיסור שייך הענין "כיון דחזי לאצטרופי", כי מכיון שבאם היה מצטרף עמו עתה עוד "חצי שיעור" היה שיעור שלם, "ה"ז הוכחה ש"שם" האיסור ישנו גם על פחות מכשיעור".

אמנם, כשמעיינים בדברי הצל"ח (בד"ה ועוד) מוכח לכאורה הפוך - בהשקפה ראשונה - ממ"ש בהערה שבלקו"ש הנ"ל:

דהנה דבריו מובאים לגבי פסק הרמב"ם בהל' חמץ ומצה (פ"א ה"ז, ולא כפי שנדפס בטעות ה"ד, שהרי הרמב"ם לא איירי כלל בזה), וז"ל "האוכל מן החמץ עצמו בפסח כל שהוא ה"ז אסור מן התורה שנאמר לא יאכל, ואעפ"כ אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כזית, והאוכל פחות מכזית במזיד מכין אותו מכת מרדות". והקשה עליו שם

הכס"מ למה לי קרא בחמץ בפסח, הא בכל איסורין שבתורה קיי"ל חצי שיעור אסור מן התורה? ונשאר בצ"ע.

ועל זה תירץ הצל"ח, דס"ד שרבי יוחנן ס"ל שחצי שיעור אסור מן התורה רק כשחסר להשלימו בעוד חצי שיעור של איסור, אבל כשמדובר על איסור שתלוי בזמן כגון חמץ בפסח שאם אכל ביום השביעי פחות מכשיעור שחייבים כרת ואין שהות ביום להשלים עוד את החצי שיעור. מפני שכלה זמן החיוב של אכילת חמץ, לא יהיה בזה איסור הדין חצי שיעור - קמ"ל שאעפ"כ אסור, ולזה הביא הרמב"ם פסוק מיוחד ד"לא יאכל", להשמיענו שאף בחצי שיעור שתלוי בזמן איכא איסור וחיוב מכת מרדות.

- היינו שמסקנתו של הצל"ח היא שאפי' באיסורים התלויים בזמן, יש להם דין חצי שיעור שאסור מן התורה, דכתיב "לא יאכל".

וא"כ כיצד מובא בהערה שבלקו"ש הפוך, שהצל"ח כותב שבאיסורים התלויים בזמן כחמץ בפסח ויום הכיפורים אם אכל חצי שיעור בסוף זמן האיסור - שאין פנאי להשלים השיעור, "אין בזה איסור מן התורה כי לא חזי לאצטרופי"? הרי כנ"ל מתוך דברי הצל"ח משמע שזהו רק ס"ד לומר כן, ולא מסקנה!

ולכאור' צריך לומר שאין כונת רבינו בהערה לומר שדברי הצל"ח - שאיסורים התלויים בזמן אין בהם דין חצי שיעור בסוף זמנם - הם להלכה, אלא לפלפולא בעלמא - דאף שבפועל נפסק להלכה שגם בחצי שיעור שבסוף זמנו ישנו איסור של חצי שיעור, וחיובים ע"ז מכת מרדות, מ"מ הרי זה גופא אינו נלמד מדין חצי שיעור הכללי, שר"י אוסרו ש"הואיל וחזי לאצטרופי", אלא מפסוק מיוחד של "לא יאכל", שנאמר גבי חמץ בפרט. וא"כ צדקו דברי רבינו בהערה הנ"ל - שמדברי הצל"ח מוכרח שמצד הדין הכללי של חצי שיעור לא היתה סיבה לאסור חצי שיעור של איסור התלוי בזמן בסוף זמן איסורו. וע"ז ממשיך בהערה שם להביא מדברי הרגצ'ובי שגם באכילת חצי שיעור בסוף זמן האיסור ניתן לומר את הענין של "חזי לאצטרופי"*.
◆ ◆ ◆

(* כן הכוונה בפשטות. המערכת.)

שיחות

ראשית עריסותיכם

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בשיחת ש"פ שלח תשח"י שנתפרסמה ז"ע (עמ' 86), מביא רבינו את פירוש מוהרי"צ ל"ראשית עריסותיכם", שהוא מל' "עריסה" (מיטה), שתיכף בקומו משנתו צריך ליתן תרומה לה' שזהו"ע התפילה וכו'.

ויעויין ברשימתו של מוהרש"ב, מדברי אביו מוהר"ש (סה"מ תרל"ח, עמ' תמח): ראשית עריסותיכם תתנו תרומה לה', עריסותיכם הוא ל' עריסה שהוא מטה, וראשית עריסותיכם צ"ל ליתן לכהן, והוא משארז"ל אלקיכם כהן הוא, והוא מיד כשאדם נייעור משנתו צריך לדבר בחסידות. עכ"ל.

ולהעיר שפי' "עריסותיכם" מל' "עריסה" נמצא כבר בס' אורח לחיים (לתלמיד הה"מ ממזריטש) על אתר, וכללות הפירוש בדומה לפירוש רבוה"ק נמצא גם בשם הרה"ק ר' זושא מאניפאלי, בשם הרה"ק רמ"מ מרימנוב, בסה"ק אור לשמים ובסה"ק בית ישראל (ראה בכ"ז בקובץ 'נחלת צבי', גל' ח-ט).



העברת הסדרה כשאינ קוראין אותה

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

בשיחת יום ב' דחג השבועות תשמ"ו ס"ח (תורת מנחם - התוועדיות' ח"ג עמ' 494) איתא, לגבי חה"ש שחל בימי שישי וש"ק: "אלו הנוהגים להעביר את הסדרה גם בשבת שחל ביו"ט - לומדים בחה"ש עצמו את פרשת נשא כולה, שנים מקרא ואחד תרגום".

בהנחה הנ"ל לא צויין מקור למנהג זה. בשו"ע אדה"ז (סי' רפה ס"ט) מדובר רק על כך ש"א"צ לקרוא פרשת יו"ט לעצמו בערב יו"ט",

אבל את פרשת שבת שחל בה יו"ט, שאין קוראין אותה השבת כלל בציבור, לכאורה לא נזקק לשלול.

בבקשה מהמערכת או מהקוראים, מכל מי שיודע מקור למנהג זה, שיודיענו לזכות את הרבים*.



"אחד היה הרמב"ם" [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן
 ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת

בגליון תתנ העיר הרי"ש שי' גינזבורג על סתירה לכאור' בנוגע ליחס לספר מו"נ להרמב"ם, שבאג"ק ח"ז (עמ' קלד) כותב רבינו "מי לנו גדול מהרמב"ם אשר עליו אמרו גדולי ישראל "ממשה ועד משה לא קם כמשה" הנה המעיין בספרו יד החזקה יראה עד כמה הפירושים אשר במו"נ, ובפרט טעמי המצוות, לא היו שיטתו הוא בעצמו בתורה", וממילא גם בשאר גדולי ישראל אפשר לומר על דברים מסוימים שכתבו (ע"ש הנדון) "שראו עצמם מוכרחים לכתוב ככה כדי להיטיב השקפת ויחס "העולם" לתורתנו הק' - הגם שהכירו בעצמם שאין זה הפירוש האמיתי".

אשר זה עומד בסתירה לכאורה להמבואר בשיחת כ' טבת תשמ"ה (תו"מ התוועדויות ח"ב עמ' 1028) "שלא כדעת הטועים לחלק בין אישיותו של הרמב"ם בספר הי"ד לאישיותו בספר מו"נ (אף שבעבר היו גדולי ישראל שרצו לחלק כן) - רחמנא ליצלן מהאי דעתא לתאר את הרמב"ם ז"ל בתור "אישיות מפוצלת"!

(וכבר קדמו בהעו"ב גליון תשפה הר"מ שי' מרקוביץ ושם תמיהתו היא בעיקר ממה שבכו"כ מקומות בנגלה ובחסידות (גם בכתבי רבינו) הובא מדברי המו"נ. כגון ה"כלל גדול" ש"התורה על הרוב תדבר" וכיו"ב).

ובגליון תתנב האריך בזה הר"נ שי' גרינוואלד ובסוף דבריו מסיק "וממילא נראה שאכן חזר רבינו מדעה ההיא", והיינו שבזמן כתיבת

(* כבר שקו"ט בזה בארוכה בהעו"ב גליון שדמ ע' ז, והביאו שם מ"ש בס' כף החיים (להגר"ח פאלאג'י) סי' כז אות ח מס' חסידים. עיי"ש. המערכת.

המכתב הנ"ל הי' דעת רבינו על המו"נ באופן אחד ולאח"ז שינה דעתו בנוגע ליחס הנכון לספר המו"נ.

ובמח"כ אין כל צורך לומר כן, משום שלאורך כל השנים אפשר למצוא הן באגרות והן בשיחות ביטויים שונים אודות המו"נ ובהשקפה ראשונה יתכן שהם נראים כסותרים זל"ז, ובאמת אין כאן סתירה משום שבמקומות רבים כשרבינו רוצה לבאר משהו ע"פ המו"נ (ובפרט לבאר דבר שביד החזקה הוא בקיצור ומתוך דבריו במו"נ אפשר להבין ביתר ביאור - ראה בשיחת כ' טבת הנ"ל ועד"ז בשיחת ש"פ וארא תשמח שהביא הרנ"ג שם בהערות), הנה כדי לשלול דעת הטועים הסוברים שזהו ספר "בעיית" וכו', וא"א ללמוד מזה ולבאר ע"פ זה דעת הרמב"ם ביד וכו', הנה ע"ז מדגיש רבינו שח"ו לתאר את הרמב"ם כ"אישיות מפוצלת" וגם רבותינו נשיאנו הביאו בהמאמרים וכו' בהמו"נ, וכן ביארו בו כו"כ ענינים ע"פ קבלה.

אבל לאידך אין הפשט שכל דבר ודבר שבמו"נ אפשר להבינו שיתאים להלכה, משום שמלכתחילה זה לא נכתב כספר הלכה ואין זה הופך את הרמב"ם לבעל "אישיות מפוצלת", וכמו שאדה"ז יכול לבאר במאמרים ענינים אליבא דמ"ד דלא קיי"ל כוותי' להלכה, ובשו"ע שלו כמובן יהיה הפסק בהתאם למה שנפסק להלכה. וכידוע ומפורסם.

ואף שישנם ענינים הלכתיים שהפוסקים הוציאו מתוך המו"נ ובפרט הרגצ'ובי (ראה לקו"ש חכ"ו עמ' 34 ובהנסמן שם), הרי גם בדברי אדה"ז בלקו"ת מדייקים ענינים מסויימים ע"פ נגלה (ראה לדוגמא בהמבואר בלקו"ת מטות (פג, ד) שקרבן צריך להקדישו בפה וכידוע השקו"ט בין רבינו לאביו בזה) אבל זה לא הופך את הלקו"ת והמו"נ רמב"ם לספרי הלכה.

וגם בנוגע לענינים שאינם הלכתיים גרידא יש התייחסות שונה בין ספר היד החזקה להמו"נ, וכמבואר בשיחת חג השבועות תשכ"ח בנוגע לשי' הרמב"ם במו"נ על השגח"פ "הרמב"ם הרי חיבר את היד החזקה ואת המו"נ, והי"ד נתקבל בתור פוסק להלכה, משא"כ המו"נ, אע"פ שגם את זה כתב הרמב"ם, אבל ענינים מסויימים במורה אינם כפשוטם, ואפילו כפי שמביאים על כמה ענינים ומקורות בפנימיות התורה, אז זה הכל כפי שזה עומד בעולם יותר נעלה" (בתרגום חפשי שלי, אבל הנקודה ברורה), וממילא היות שלא כל הענינים שבמו"נ התמוהים לכאו' יש להם ביאור בחסידות, וגם אותם ענינים לא תמיד

שייך לבארם באופן השווה לכל נפש ובפרט שיתיישבו בלשון המו"נ (וראה בלקו"ש ח"ח ע' 280 על איזה ענין שבדרך חיים לכ"ק אדמו"ר האמצעי רוצה ליישב דברי הרמב"ם שיתאימו להמקובל אצלנו וכותב ע"ז רבינו "וצ"ע לדכוותי איך ליישב זה בלשון המו"נ"), הנה אין זה פגיעה ח"ו בחשיבות הספר מו"נ לומר (כפי המבואר באותו מכתב) שישנם דברים מסויימים שם שכתבו בשביל "הנבוכים" בכדי שהדברים יתקבלו אצלם בהתאם למושגים שלהם.

ובאמת מצאנו כן מפורש בשיחת יום ב' דחג השבועות תשמ"ג (תו"מ הת' ח"ג עמ' 1571) בנוגע לנצחיות התורה בעניני רפואות "לכל לראש - ידוע הכלל שכאשר ישנה סתירה בין דברי הרמב"ם וספרו מו"נ לדבריו בספרי "היד החזקה", הרי מכיון שספרו "יד החזקה" הוא ספר של "הלכות הלכות", מובן, שההכרעה היא ע"פ הפס"ד להלכה בפועל.

"ובנוגע לעניננו: מכיון שבספרו "יד החזקה" פוסק הרמב"ם שכל עניני התורה (הן תושב"כ והן תושבע"פ) נאמרו למשה מסיני, הרי מובן ופשוט שכל עניני התורה נצחיים הם, כולל גם הסוגיות שבהם מדובר אודות עניני הטבע כרפואות וכיו"ב.

"ובנוגע לדברי הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" - הרי דברים אלו כתב הרמב"ם כדי להניח את דעתם של "הנבוכים", שעדיין אינם ראויים לקלוט ולהבין את אמיתית הענין בטהרתו כו', ולכן, לעת עתה אומרים להם כדברים הנ"ל, כדי שקושיותיהם לא יפריעו ויבלבלו אותם מלימוד התורה, ובמשך הזמן יגיעו להבנת אמיתית הענין דנצחיות התורה כו'". ע"כ מהשיחה.

ועכצ"ל שה"סתירות" שעליהם מדובר בשיחת וארא תשמ"ח שהביא הרנ"ג הם מסוג כזה שרוצים על פיהם להוכיח את תיאוריית ה"אישיות המפוצלת" הנ"ל, שמטעם זה א"א לבאר איזה ענין ב"ד עפ"י המו"נ, ואת זה בא רבינו לשלול שם, ע"ש היטב.

ויש להאריך בזה, אבל די בכהנ"ל להבין שלא שייך כלל לומר שיש כאן איזה ענין של "חזרה" מהמכתב הנ"ל לשיחה הנ"ל, משום שלפ"ז נצטרך לומר שיש כאן "מטוטלת" שנעה (ח"ו), לאורך כל השנים פעם לכאן ופעם לכאן, דגם בשנות היוד'ים (ובאותה שנה שנכתב המכתב) ישנם שיחות על הביאורים בחסידות שיש על המו"נ, וכן גם במכתב

מי"א ניסן תש"כ לאיזה פרופ' שההדיר את המו"נ כותב "כי חיבה יתרה נודעת לרמב"ם ולספריו, בתוכם המו"נ, מנשיאי חב"ד, החל מבעל התניא והשלחן ערוך המביאו את המו"נ בכו"כ מקומות ולא עוד אלא שהצ"צ הי' לו שיעור מיוחד במו"נ עם בן זקוניו וממלא מקומו החביב עליו כנפשו, והי' מבארו - את המו"נ - עפ"י יסודות תורת החסידות והקבלה" וכו', ע"ש. ולאידך בשיחת חה"ש תשכ"ח דובר לכאו' באו"א וכנ"ל, ולאח"ז בתשל"ח ותשמ"א דובר בארוכה שוב בגדלות הספר וכו', וכפי שנדפס בלקו"ש חכ"ו ואח"כ בתשמ"ג שוב כנ"ל ובתשמ"ה ותשמ"ח להיפך?! ופשוט שתלוי מה רוצים להדגיש בהתאם לתוכן השיחה או המכתב.

ויש להוסיף עוד נקודה א' מעניינת מה שמצאתי בספר פלח הרמון (להר"ה מפאריטש ז"ל על ויקרא ע' קסא), שעל דברי הרמב"ם במו"נ אודות מצות מילה שבא להתיש כח התאוה וכו' מביא מס' פרי הארץ להרמ"מ ויטעבסק שאמר ע"ז שהרמב"ם "הוציא מפיו דברים העומדים ברומו של עולם אעפ"י שלא כיון בהם", שהכוונה בלהתיש כח המתאוה הוא לצאת מבחינת אה"ר שיש בה עדיין איזה הרגשה דקה של מציאות ולבוא לבחי' יראה עילאה ביטול במציאות, ע"ש הביאור בפרטיות. ומבואר מזה איך שמצד א' מצד גדלותו העצומה של הרמב"ם נרמזים בדבריו ענינים העומדים ברומו של עולם, אף שלאידך גיסא הוא עצמו לא נתכוין לזה (עכ"פ בענין זה, אף שענינים אחרים הנרמזים בספרו כן נתכוין להם הרמב"ם).



אגרות קודש

במצות ניהום אבלים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

במכתב הרבי (לקו"ש ח"כ ע' 569) כתב וזלה"ק: בנוגע לנחום אבלים ע"י מכתב: לכאורה מובן מצות נחום אבלים הוא כשמה - שהאבל ינחם עי"ז, ובפרט ע"פ מש"כ (רמב"ם הל' אבל רפ"ד) שזהו

גמ"ח. וגמ"ח ישנה אפילו כשבא בכתב, גם מהא דאפשר ע"י שליח (ש"ב י, ג) מוכח דלא הוי ענין (מצוה) דבגופיה דוקא ... ויש לחזק זה ע"פ ההמשך שם (פי"ד ה"ו) שזהו גמ"ח עם החיים ועם המתים, והרי למתים אין נפק"מ בין דבור למכ', ועיין שבת (קנב, סע"א) מת שאין לו כו' - שאפ"ל נחום אבלים שהוא גמ"ח רק למתים (וי"ל דבזה פליגי הראב"ד והרמב"ם - הל' אבל פי"ג ה"ד, ואכ"מ) ... עכלה"ק.

ובמ"ש דבזה פליגי הרמב"ם והראב"ד יש לבאר, דז"ל הרמב"ם שם: מת שאין לא אבלים להתנחם. באים עשרה בני אדם כשרין ויושבין במקומו כל שבעת ימי האבלות ושאר העם מתקבצין עליהם כו' עכ"ל, והראב"ד כתב שם: א"א זה אין לו שורש. ובפשטות נראה דפליגי בפירוש הגמ' דשבת שם קנב, א, (ראה בלח"מ שם) דאיתא שם: "אמר רבי יהודא מת שאין לו מנחמין הולכין י' בני אדם ויושבין במקומו וכו'", דהרמב"ם פירש הגמ' שהעשרה בני אדם נעשים כמו אבלים ולכן באים אחרים ומנחמין אותם, ומזה למד הרמב"ם דעצם מצות ניחום הוא גם גמ"ח להמת, ולכן אף דמצד החיים לא שייך הכא מצות ניחום, מ"מ הרי צריך כאן משום כבוד המת, וראה גם מאירי שבת שם שכתב דז"ל: מת שאין לו מנחמים רוצה לומר שאין לו אבלים שיהו צריכים לנחמן באים עשרה בני אדם כל שבעה ויושבין להם בבית ששם מת ומקיפין אותם כאילו הם הצריכים לנחם וזהו כבודו של מת, עכ"ל. משא"כ הראב"ד כתב ע"ז דאין לו שורש משום שהוא מפרש כוונת הגמ' דהא דהולכין י' בני אדם ויושבין במקומו שזהו ע"ד שכתב הרמ"א (יו"ד סי' שפד סע"ג): "ומצוה להתפלל שחרית וערבית במקום שמת שם אפילו אין אבל כי יש בזה נחת רוח לנשמה" אבל לא שייך כאן מצות נחום [שאחרים יושבים במקום אבלים וכו'] דזה שייך רק כשיש קרובים ונחום אבלים הוא רק לחיים, ולכן כתב על דעת הרמב"ם דאין לזה שורש, וזהו הביאור במכתב הנ"ל דפלוגתת הרמב"ם והראב"ד הוא אם מצות ניחום שייך ג"כ משום המת, וראה גם ברש"י שם ד"ה שאין לו מנחמים: "אין לו אבלים שיהיו צריכין לנחמן" דלכאורה משמע שמפרש כהרמב"ם כי להראב"ד מה נוגע כלל להזכיר כאן ענין הניחום.

וי"ל עוד דהנה בברכות טז, ב תנן וכשמת טבי עבדו קיבל עליו תנחומין, אמרו לו לא למדתנו רבנו שאין מקבלים תנחומין על עבדים, אבל להם אין טבי עבדי כשאר עבדים כשר הי'. והרמב"ן בס' תורת האדם (ע' קנז) הקשה ע"ז דאיך שייך כלל דין אבלות בעבדים וז"ל:

ואני תמה וכי אבלות יש כאן שיברכו ברוך מנחם אבלים, ואפילו היו לא בנים והלא אין להם חיים ואין בהם שאר כלל שיתאבלו קרובים עליהם, וראיתי בירושלמי (ברכות פ"ב ה"ח) שהקשה על תנחומין שקבל ר"ג אם על בני חורין אחרים אין מקבלין עליהן תנחומין לא כ"ש על העבדים, אלא משום דהוה חשיב עליה כבריה, עכ"ל. היינו דלפי גירסתו הקשה הירושלמי דאיך שייך כלל דין נחום אבלים בעבד ואיך קיבל עליו ר"ג תנחומין ומתריך משום שהי' נחשב כבנו, ועי' גם בחי' הרשב"א ברכות שם שהקשה כקושיית הרמב"ן וכתב שכן הקשה בירושלמי והביא גירסת הירושלמי כנ"ל שהי' חביב עליו כבנו. אבל בירושלמי שלפנינו ליכא התירוף משום דהוה חשיב כבריה אלא גרסינן "הא בני חורין אחרין מקבלין תנחומין עליהן, כיני מתניתין אין מקבלין תנחומין על עבדים", ופי' הר"ש סירילאו דאין כאן שום קושיא אלא קאמר בניחותא, בהא דקאמר דאין מקבלין תנחומין על העבדים אמר הירושלמי דמיהו על בני חורין מקבלין תנחומין עליהן ורק על עבדים בכלל לא עיי"ש, ועי' גם בשדה יהושע שם שהביא ב' הפירושים.

דלפי"ז י"ל דהרמב"ם גריס בהירושלמי כהר"ש מסירילאו ופירש ג"כ כמותו, נמצא דמבואר בהדיא דשייך נחום אבלים על ישראל אעפ"י שאינו קרובו כלל, והטעם הוא משום כבוד המת, וזה גופא הכריח לו לפרש הגמ' שבת כנ"ל שהוא מצד נחום אבלים, אבל הראב"ד י"ל דגריס כהרמב"ן והרשב"א, שהירושלמי הקשה דאיך שייך נחום אבלים לר"ג כיון שאינו קרובו, ותריך משום שהי' נחשב כבנו, ובמילא מוכח מכאן דניחום אבלים לא שייך כשאין לו קרובין, ולכן פירש הגמ' שבת דאין זה שייך למצות נחום.

והנה כתב הרמב"ם (שם פי"ד ה"ז) וז"ל: יראה לי שנחמת אבלים קודם לבקור חולים שניחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים עכ"ל, והרדב"ז שם כתב אם לא שאמרה רבינו הייתי אומר איפכא דבקרו חולים קודם שיש בו כאילו שופך דמים דאמר רבי דימי כל המבקר את החולה גורם לו שיחיה משא"כ בנחום אבלים. ובשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד סי' מ ביאר כוונת הרמב"ם דבודאי לא איירי במקום שהחולה צריך צריך לו שישמשנו דאז בודאי בקור חולים קודם, אלא איירי במקום שהחולה אי"צ לו ומבקר רק משום עצם המצוה לשאול בשלומו וכו', וכ"כ בס' דעת תורה להמהרש"ם הל' אבילות (וראה לקו"ש ח"כ ע' 65 דמצות ביקור חולים הוא גם כשאין

החולה צריך לו) דרך בזה קאמר הרמב"ם דמצד ב' מצוות אלו עצמם ניחום אבלים קודם.

ובאור שמח כאן הקשה על הרמב"ם מהא דתניא בסוכה מא, ב "כך הי' מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוא מביתו ולולבו בידו כו' הולך לבקר חולים ולנחם אבלים ולולבו בידו וכו'", עיי"ש, הרי מוכח מכאן דבקר חולים קודם לניחום אבלים?

והנה בכלל מצינו שינויים בב' מצוות אלו דלפעמים מובא ביקור חולים לפני ניחום אבלים ולפעמים מובא ניחום אבלים לפני ביקור חולים, ולדוגמא ראה שבת יב, ב "בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת", אבל הרמב"ם בהל' שבת פכ"ד ה"ה הביא בזה בקור חולים לפני נחום אבלים עיי"ש. ועי' סוטה יד, א הקב"ה בקר חולים אף אתה בקר חולים, הקב"ה נחם אבלים אף אתה נחם אבלים, הרי כאן חשב בגמ' בקור חולים לפני נחום אבלים, וכן ברמב"ם שם (פ"ד ה"א) כתב דמ"ע של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים, וכן בהקדמת הרמב"ם בספר המצוות מנה בקור חולים לפני נחום אבלים, וכן ברמב"ם שם (פ"ד ה"א) כתב דמ"ע של דבריהם לבקר חולים ולנחם אבלים, וכן בהקדמת הרמב"ם בספר המצוות מנה בקור חולים לפני נחום אבלים, ובשורש ראשון מנה נחום אבלים לפני בקור חולים, ובשורש השני מנה בקור חולים קודם ועד"ז בכ"מ, נמצא דמזה גופא ליכא שום הוכחה (ותמוה על האור שמח שהביא הך דשבת יב, ב כנ"ל להביא ראי' להרמב"ם דניחום אבלים קודם, והרמב"ם עצמו בהל' שבת הביא שם בקור חולים מקודם). ועיקר הקושיא הוא רק מסוכה שם דמשמע שכן היו נוהגין בפועל שבתחילה היו מבקרין החולה ואח"כ מנחמין האבל, וזה סותר לשיטת הרמב"ם.

ואף שברא"ש בסוכה שם הביא הברייתא שהיו מנחמין האבלים ומבקרין החולה, וכן הוא בטור או"ח סי' תרנב עיי"ש, אבל הרי הרמב"ם עצמו הביא ברייתא זו בהל' לולב פ"ז הכ"ד, והביא בקור חולים לפני ניחום אבלים וא"כ קשה דזה גופא סותר שיטתו.

והנה לכאורה יל"ע דאיך שייך כלל נחום אבלים ברגל הרי רגל מבטל לגמרי דין האבילות? וביאר בזה באור זרוע (הל' אבילות סי' תלב) דזהו באופן שלא נהג עדיין דין אבילות לפני החג כגון שקבר מתו ברגל דאז נוהג אצלו אבילות ברגל בדברים שבצנעה ובמילא שייך בו ניחום אבלים, עיי"ש, אבל אכתי קשה לשיטת הרמב"ם דגם בכה"ג

אין אבילות נוהג ברגל כלל אפילו לגבי דברים שבצנעה, וכמ"ש בפ"י הל' אבל ה"ג ובכס"מ שם, ועי' גם בטור יו"ד סי' שצט דס"ל ג"כ דנוהג לגבי דברים שבצנעה והביא שהרמב"ם כתב שאינו נוהג אבילות כלל אפילו לדברים שבצנעה ולא נהירא עיי"ש, וא"כ לשיטת הרמב"ם מה שייך לניחום אבלים ברגל כלל?

ולכן י"ל עפ"י הנ"ל דלשיטת הרמב"ם גדר ניחום אבלים ברגל באמת אינו משום גמ"ח לחיים, כיון דלהם ליכא דין אבילות כלל אפילו לדברים שבצנעה, וכל גדר ניחום אבלים ברגל הוא רק משום כבוד המת, היינו דברגל ה"ז דומה להדין דפי"ג ה"ד במת שאין לו מתנחמין כלל דכנ"ל מ"מ יש שם מצות ניחום אבלים משום גמ"ח למתים, ובמילא עד"ז הוא כאן, דאי נימא כן לא קשה כלל קושיית האור שמת, דכל הטעם דס"ל להרמב"ם ניחום אבלים קודם הוא משום שהוא גמ"ח לחיים ולמתים, אבל הכא שהוא רק גמ"ח למתים בלבד, שפיר הקדימו בקור חולים שהוא גמ"ח לחיים לפני ניחום אבלים שברגל הוא רק גמ"ח למתים, ולפי"ז יוצא דגם במת שאין לו מתנחמין כו' דבקור חולים קודם.

מיהו כל זה הוא לשיטת הרמב"ם, אבל הרא"ש דסב"ל דברגל נוהג אבילות לגבי דברים שבצנעה כמ"ש בכתובות פ"א סי' ו' בהדיא וראה בקרבן נתנאל שם אות נ, וכן הוא דעת הטור כנ"ל, הילכך לפי שיטתם שפיר הביאו הגירסא בברייתא דסוכה דהקדימו ניחום אבלים לפני בקור חולים, כיון דניחום אבלים לדידהו ברגל הוה ג"כ גמ"ח לחיים ולמתים, משא"כ הרמב"ם דס"ל דברגל לא נוהג אבילות כלל לשיטתו אזיל כפי שנתבאר.

אלא דבכלל צ"ע דהטור והמחבר (יו"ד סי' שלה) הביאו רוב דיני הרמב"ם בבקור חולים ולא הביאו דין זה דניחום אבלים קודם.

עוד י"ל בקושיית האור שמח עפ"י מ"ש הש"ך בסו"ס שלה בשם הב"ח, דכל דין זה דניחום אבלים קודם הוא רק כשאי אפשר לו לקיים שתיהן, אבל אם אפשר לו לקיים שתיהם בקור חולים קודם בכדי שיתפלל עליו עיי"ש, דלפי"ז י"ל דאנשי ירושלים ידעו שיוכלו לקיים שתיהם כפי שמצינו שבאמת כן הי' ולכן הלכו מקודם לבקר חולים ואח"כ לנחם אבלים ולא קשה כלום.



חיובים מדאורייתא בתפלה מדרבנן

הרב יעקב לייב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

באג"ק חי"ד ע' עג (נדפס גם בלקו"ש ח"ו ס"ע 323) כותב כ"ק אדמו"ר: דאפשר דתפלה עצמה אפילו תהי' רשות ובכ"ז כשמתפלל לפני ממה"מ הקב"ה יונחו עליו כמה דברים ואפילו מן התורה, גדרים הקשורים והנוגעים בכבוד המקום כו' ולדעתי גם זה פשוט (עיין גם בהמשך לזה באג"ק שם ע' קכה, ובלקו"ש שם ע' 324).

ויש להעיר מפסקי דינים להצ"צ חדושים על הרמב"ם (ג, א) לשיטה דתפלה מדרבנן, וז"ל: "וצ"ע ממ"ש בגמ' דנפקא לן מקרא דלא תאכלו על הדם בפ' קדושים דאסור לאכול קודם שיתפלל, ואם התפלה אינה מדאורייתא כלל איך שייך ללמוד איסור אכילה קודם התפלה מהכתוב שבתורה".

ולכאור', למה לא נאמר שזהו גדר הקשור בכבוד המקום, שהתפלה רק רשות [וכל' הרמב"ן בסהמ"צ שהוא ממדת חסד הבורא ית' עלינו ששומע ועונה בכל קראנו אליו], אבל כשמתפלל אסור לאכול לפני מפני כבוד המקום וזה דאורייתא*.



(* ראה בס' פקודת הלוויים להרא"ה ברכות י, ב, וכן במנ"ח מצוה רמח, שכתבו כהצ"צ דמאיסור זה מוכח דתפלה דאורייתא. אבל הגרי"פ בסהמ"צ להרס"ג מצוה ב (ע, א) וכן בס' עיניים למשפט ברכות שם אות ג ד"ה והנה דחו זה וכתבו כסברת הרבי. וראה הערות וביאורים גליון תשפח ע' 33 בענין זה, ומה שהובא שם מהגר"ח. וראה גם מ"ש הרב חיים ראפפורט שי' בענין זה בארוכה בקובץ "אור ישראל" גליון לא ע' צג. המערכת.

נגלה

דם מן החי

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בפסחים (כב, ב): "ולחזקי' למאי הילכתא איתקש אבר מן החי לדם, אמר לך, דם הוא דאיתקש לאבר מן החי, מה אבר מן החי אסור אף דם מן החי אסור, ואיזה זה דם הקזה שהנפש יוצאה בו." ע"כ.

ופרש"י (ד"ה מה וד"ה איזה) וז"ל: מה אבר מן החי אסור, באיסור האמור בו, אף דם מן החי אסור באיסור האמור בו, כלומר כרת משום דם גמור, מהו דתימא רק חזק לבלתי אכול הדם אוזבחת מבקרך ומצאנך, דכתיב לעיל, קאי, ודם זביחה הוא דאסור, אבל דם הקזה מותר. ואיזה זה - כלומר על איזה דם מן החי אסור משום דם, הא דם הנפש כתיב, על דם הקזה של בהמה שהנפש יוצא בו. יש ד' מיני דמים בהיקז. . איזה דם היקז שהנשמה יוצאה בו, כל זמן שמקלח בו. עכ"ל.

היינו, שלרש"י הוקש דם לאבמה"ח לומר לך שדם מן החי ג"כ אסור באיסור דם, וזה גופא לא כל דם מן החי, כ"א דם שהנשמה יוצאה בו, שזהו כ"ז שמקלח.

אמנם, רבינו חננאל מפרש באופן אחר, וז"ל: אמר לך חזקי' הדם למד מן אבר מן החי, שנאמר רק חזק לבלתי אכול הדם כי הדם הוא הנפש, לא תאכל הנפש עם הבשר, מה אבר מן החי אסור, אף דם מן החי אסור להאכילו לבני נח, ואיזה זה דם הקזה שהנשמה יוצא בו, וענוש כרת. עכ"ל.

היינו, דלהר"ח הוקש דם לאבמה"ח לומר לך שדם מן החי ג"כ אסור לב"נ, כי גם זה נכלל באיסור אבר מן החי האסור לב"נ. ז.א. שאף שדם אינו אבר וגם אינו בשר, וקס"ד שאינו נכלל באיסור אבר מן החי או בשר מן החי, קמ"ל ההיקש שגם דם מן החי אסור מטעם אבר מן החי. וזה גופא לא כל דם מן החי, ז"א דם "שהנשמה יוצא בו".

[ומ"ש הר"ח בסוף דבריו "וענוש כרת" לא קאי ע"ז שדם מן החי אסור מטעם אבר מן החי, כי על אבמה"ח אין ענוש כרת, כ"א קאי על איסור דם, היינו שדם מן החי, שהנשמה יוצאה בו, ב' איסורים יש בו - א) איסור דם, וע"ז ענוש כרת, ב) איסור אבמה"ח, ומטעם זה אסור גם לב"נ - כן כתבו כמה].

אמנם המהר"ם חלאווה כתב, וז"ל: "ואין לפרש אף דם מן החי אסור משום דם מן החי, ולוקה שתיים, דא"כ מאי שנא דם הקזה שהנפש יוצאה בו. מאי שנא מבשר מן החי, דבכל בשר חייב", עכ"ל. ז.א. שמקשה שאם כוונת הגמ' שדם מן החי אסור גם מטעם אבר [ד-דם] מן החי (בפי' הר"ח), למה מבואר בגמ' שזהו רק בדם שהנפש יוצאה בו, והרי אם דם מן החי נכלל באיסור אבר מן החי, צ"ל אסור כל דם מן החי, כמו בשר מן החי שבכל בשר חייב. ולכאור' היא קושיא אלימתא על הר"ח.

גם צלה"ב, דלפי הר"ח נמצא בסוגיא דידן בפשטות שדם מן החי אסור לב"נ כאבר (ובשר) מן החי - ולכאור' דין זה בפלוגתת תנאים שנוי'. דהנה בסנה' (נו, רע"ב נט, א) נחלקו בזה ר' חנינא בן גמליאל ורבנן, דרחב"ג ס"ל שדם מן החי אסור לב"נ, ורבנן ס"ל שאינו אסור! ותו: אפי' לרחב"ג שאסור, ה"ז מטעם אחר, ולא לפי שהוקש דם לאבמה"ח, וא"כ סוגייתנו כמאן אזלה?

וי"ל (בדוחק עכ"פ) פי' חדש בדברי הר"ח בהקדים דיוק בדבריו: למה כתב "אף דם מן החי אסור להאכילו לבני נח", ולא כתב ש"אסור לב"נ לאכלו". והרי העיקר הוא שזהו בגדר אבמה"ח ואסור לב"נ לאכלו. וכתוצאה מזה אסור לישראל להאכילו לב"נ, מטעם לפני עיור (וכדלעיל בסוגייתנו שאסור להושיט אבמה"ח לב"נ מטעם לפני עיור), ולמה נקט הטפל והניח את העיקר.

וי"ל בזה בהקדים להבין טעם איסור דם, כי י"ל בב' אופנים: א) מטעם הגברא, שאין ראוי לאדם לאכול דם (ואין הכוונה שזהו איסור גברא, כי בפשטות ה"ז איסור חפצא, ככל איסורי תורה, כ"א הכוונה שטעם האיסור הוא מטעם הגברא). או שזהו מטעם החפצא, שאין ראוי שדם יאכל ע"י בן אדם.

ושרש החקירה מיוסדת על מ"ש החינוך (מצוה קמח) וז"ל: כבר כתבתי מה שאני חושב על צד הפשט באיסורי המאכלות באזהרת

טריפה וחלב, ואפ"ל בדם עוד, כי מלבד רוע מזגו שהוא רע המזג, יהי באכילתו קצת קנין במדות אכזריות שנקנה כשיבלע האדם מבע"ח כמותו בגוף אותו דבר שבהם שהחיות ממש תלוי עליו ונפשו נקשרת בהם, כי ידוע שיש לבהמות נפש, וכנוה החכמים נפש חיונית, כלומר שאינה שכלית וכו'. והרמב"ן ז"ל כתב בטעם הדם, כי ידוע שהאוכל ישוה כגוף הנאכל, ואם יאכל אדם הדם תהי' עובי וגסות בנפש האדם כמו שנפש הבהמה עבה וגסה. וכ' עוד כעין זה שאמרתי אין ראוי שתאכל הנפש את הנפש, עכ"ל.

והנה, במה שכתב ברוב דבריו נראה שזהו מטעם הגברא, שאכילת דם תפעל על האדם ענינים לא טובים. אבל במ"ש בסוף דבריו "אין ראוי שתאכל הנפש את הנפש" יש לפרש בב' אופנים: (א) שאין ראוי שאדם (נפש) יאכל נפש, שזהו ג"כ מטעם הגברא. או (ב) שאין ראוי ומתאים לנפש (-דם) שתאכל (ע"י נפש), שזהו מטעם הדם (הנפש) עצמו.

והנפק"מ בין ב' האופנים הוא האם עיקר איסור אכילת דם הוא הפועל והפעולה או הנפעל. שאם זהו מטעם הגברא, העיקר הוא שהאדם לא יאכל הדם (הפועל או הפעולה). אבל אם העיקר הוא שדם לא תאכל (ע"י נפש), אז העיקר מה שהדם נאכל (ע"י הנפש).

[ואף שגם לפי אופן הא' העיקר הוא מה שנגרם מזג רע בהאדם, א"כ הרי זה ג"כ "הנפעל" - אינו כן, כי זה רק טעם האיסור, ולא גדר האיסור. משא"כ לאופן הב' הוה הנפעל גדר האיסור].

ומהנפק"מ בפועל: אם ישראל מאכיל לישראל אחר דם, שבודאי עובר על לפני עיור, האם ישנו עוד איסור, מטעם איסור דם גופא. שלאופן הא' מכיון שהוא עצמו לא אכל, לא עבר על איסור דם. ועובר רק על לפני עיור. (ובזה גופא ידועה החקירה הא' זהו איסור כללי בפ"ע, או פרט בכל איסור ואיסור. ואכ"מ). אבל לאופן הב' עבר גם על איסור דם, כי סו"ס הוא גרם לדם שיאכל ע"י נפש.

ולפי"ז לאופן הב', גם אם האכיל דם לב"נ, שגם הוא נפש, יעבור הישראל על איסור דם [-לבד, ולא על לפני עיור, כי הב"נ אינו מצווה על הדם].

ומצינו דוגמא לזה באיסור דרבנן. והוא מה שפסק אדמוה"ז (סי' רמג ה"א), שאמירה לעכו"ם אסור בשבת מטעם שיש שליחות לעכו"ם

לחומרא מדרבנן, ודלא כמ"ש החת"ס (שו"ת חאו"ח סי' פ"ד, סי' ר"א) שאין לומר בשבת שליחות לעכו"ם, כי סו"ס גופו דישראל נח, וידוע שא' מהביאורים בסברת מחלוקתם הוא דלהחת"ס איסורי שבת הם מטעם הפועל או הפעולה, ולכן אם סו"ס גופו נח, אין לאסרו, אבל אדה"ז ס"ל שהם אסורים מטעם הנפעל, ולכן אסור לו (מד"ס) לגרום (ע"י אמירתו) שהמלאכה תעשה אפילו ע"י נכרי.

עד"ז בנדו"ד (מה"ת) שאסור לישראל להאכיל לנכרי דם, כי עי"ז גורם שהנפש (דם) ייאכל ע"י נפש (בן-אדם, ואפילו הוא נכרי) [והוא ע"ד - ולא ממש - הא דאסור מה"ת לספות לקטן איסור בידים אף שהוא עצמו אינו מוזהר ע"ז מה"ת (ע"י שו"ע אדמוה"ז סי' שמג ס"ה, וש"נ)].

ועפכהנ"ל י"ל שלזה מתכוין הר"ח בכתבו "אף דם מן החי אסור להאכילו לב"נ", ולא הזכיר כלל שזה בכלל איסור אבמה"ח (לב"נ), וגם כתב רק ש"אסור להאכילו לב"נ", ולא כתב שאסור לב"נ לאכול - כי אין כוונתו שזה אסור מטעם אבמה"ח והוא אסור גם לב"נ, כ"א שיש איסור על ישראל להאכיל דם לב"נ, וה"ז מטעם איסור דם. וזה מלמדינו ההיקש מה שדם איתקש לאבמה"ח, שכמו אבמה"ח שייך בב"נ, כן דם מן החי שייך לב"נ, אבל לא שאסור לו לאכול דם, כ"א שאסור לישראל להאכילו.

ועפ"ז מתורץ למה דין זה הוא רק בדם שהנשמה יוצא בו, כי כל הטעם לזה הוא לפי שאין ראוי שהנפש תאכל ע"י נפש, הנה זהו רק בדם שיש עליו גדר נפש, אבל דם כזה שאינו בגדר נפש, פשוט שאין אסור להאכילו לב"נ, כי אין זה שונה משאר איסורי אכילה שאין איסור להאכילו לב"נ. ולכן דם שאין הנפש יוצא בו, אין איסור להאכילו לב"נ. וסברא זו היא בנוסף על עיקר הטעם למה אין איסור להאכיל ב"נ דם שאין הנפש יוצאת בו, שהיות ומטעם איסור דם אתינן עלה (ולא מטעם אבמה"ח), כבר חל ע"ז כל גדרי איסור דם, והרי אפילו ישראל אין חייב כרת אלא על דם שהנפש יוצאת בו. ומתורץ קושיית המהר"ם חלאווה.

ומובן ג"כ שאי"ז שייך לפלוגתת רחב"ג ורבנן בסנה', כי שם נחלקו האם דם מן החי אסור כאבמה"ח. וכאן איירי בנוגע לאיסור דם, שאסור לישראל להאכילו לב"נ.

אמנם, דוחק הוא, דמלבד החידוש שבסברא זו, הנה גם דוחק להעמיסו בלשונות הגמ' והר"ח, ועצ"ע.



בדין איסור לשכון בארץ מצרים

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

ברמב"ם פ"ה מהלכות מלכים הל"ז כתב "ומותר לשכון בכל העולם חוץ מארץ מצרים. . בשלשה מקומות הזכירה התורה שלא לשוב למצרים וכו'". ובהל' ח שם: "ומותר לחזור לארץ מצרים לסחור ולפרקמטיא וכו', ואין איסור אלא להשתקע שם, ואין לוקין על לאו זה, שבעת הכניסה מותר הוא. ואם יחשב לישוב ולהשתקע שם אין בו מעשה וכו', ולא הזהירה תורה אלא לשוב לה יחידים או לשכון בה והיא ביד גוים וכו'".

ובגליון הקודם, עמדנו על לשונות הרמב"ם של "לשכון" "לשוב" "לחזור" ו"להשתקע": דיש להבין, מהו תוכן האיסור - 'לשכון', 'לחזור', או 'להשתקע'?

גם הבאנו מה שהקשו המפרשים מקהילות חשובות שגרו במצרים, והרמב"ם עצמו התגורר שם. והבאנו איזה תירוצים בנוגע לקהילות שגרו שם, אבל עדיין לא הספקנו לתרץ שיטת הרמב"ם - איך הוא עצמו גר שם?

והנה, מצאנו כמה תירוצים ומהם השייכים להרמב"ם: ראשית, מה שהביא הרדב"ז בשם "יש מי שכתב", (והוא ב"יראים' ובסמ"ג) שלא אסרה תורה אלא בדרך הזה - כלומר מא"י למצרים, אבל משאר ארצות מותר. היינו שכל האיסור הוא רק לרדת מא"י למצרים, משום שלשון הפסוק היא "לא תשוב בדרך הזה עוד", דמשמע דרק בדרך הזה הוא דאסור, אבל אם בא למצרים מכיוון אחר לא הוה בכלל האיסור. והקשה ע"ז הרדב"ז דהא קרא דלא תשוב וגו' ניחא, אבל הנך קראי דכתיב "לא תוסיפו לראותם עוד" מאי איכא למימר. ע"כ.

והנה, קושייתו אינו לפי דברי הרמב"ם, דהרי הוא מונה האיסור מהפסוק בפרשת שופטים דכתיב "לא תוסיפו לשוב בדרך הזה", דכשהביא הרמב"ם הג' מקומות שהזהירה תורה שלא לשוב למצרים

הביא הפסוק הראשון מפרשת שופטים הנ"ל, ואע"פ שזה אינו כסדר הפסוקים. והטעם הוא דלהרמב"ם הלאו הוא מן הפסוק הזה דוקא. וכן משמע מסהמ"צ מצוה מו שכתב שם "שהזהירונו משכון בארץ מצרים לעולם כדי שלא נלמד ממעשיהם ולא נלך בדרכיהם המגונים והוא אמרו לא תוסיפו לשוב בדרך הזה עוד, וכבר נכפל אזהרה בזה שלש פעמים וכו'", ע"כ.

הרי מבואר דלהרמב"ם המצוה היא מהפסוק של פרשת שופטים, וא"כ אזלא קושית הרדב"ז על תירוץ זה, וגם מסיום לשון הרמב"ם בסהמ"צ "וכבר נכפל אזהרה בזה שלש פעמים", משמע דהרמב"ם למד ששאר הפסוקים הם רק כפילות של פסוק זה.

ומ"מ תירוץ זה אינו מספיק לשיטת הרמב"ם מטעם אחר, והוא מפני שהרמב"ם לא הביא בשום מקום ענין זה, ואם הי' סובר כן הו"ל לפרש ענין זה. וא"כ תירוץ זה מספיק לקהילות שגרו במצרים, אבל לא לשיטת הרמב"ם.

והנה הרדב"ז המשיך לתרץ שם תירוץ שני, וכתב "ויש ליתן טעם שלא אסרה תורה אלא לירד לגור שם ולהשתקע וכו'. וכל היורדים תחלה לא ירדו להשתקע אלא לסחורה, ואע"ג דאח"כ נשתקעו אין כאן לאו אלא איסורא בעלמא, ומפני טורח הטלטול ומיעוט ריוח המזונות בשאר מקומות, לא חששו לאיסור זה וכו'". ואח"כ דוחה זה משום דמדברי הרמב"ם משמע דאיכא איסור לאו.

והנה, בקרבן העדה הוסיף לסברא זו וכתב, דהדבר פשוט דדכיון שחובה עלינו לחכות בכל יום לביאת משיחנו א"כ אין אדם מישראל יורד להשתקע שם. ובאחרונים מקשים על קה"ע איך כותב ענין זה כ"כ בפשיטות מאחר שכמה מהראשונים והאחרונים דנו על ענין זה ודחקו כמה תירוצים, משמע שאין זה כ"כ בפשיטות.

ובאמת, יש לדון בענין זה בתרי אנפי, חדא דאע"פ דמחוייבין לחכות בכל יום לביאת המשיח, הלא יש כמה בני"י שאין מחכין, והרי הרמב"ם הזהיר ע"ז וכתב וכל מי שאינו מאמין בו או מי שאינו מחכה לביאתו הרי שיש מי שאינו מחכה.

והעיקר נ"ל דלא מהני הא דיש חובה לחכות לביאת משיח על איסור להשתקע במצרים, דהנה ידוע קושיית העולם מאחר שמחוייבים לחכות לביאת משיח בכל יום שיבוא איך יכולים לעשות תוכניות לזמן

מרובה, והרי זה היפך מה שמחכים. וכ"ק אדמו"ר זי"ע הסביר בשיחה דהוי כמו במסעות שבמדבר, דבכל מקום שחנו שם עשו קביעות בהמשכן ושאר דברים, ואע"פ שידעו שיכולים ליסע בין רגע מ"מ עשו קביעות לזמן שהם נמצאים שם במקום ההוא.

ולפ"ז, מה שמחכים לביאת המשיח לא מועיל לזה שאסור לשכון בארץ מצרים להשתקע שם, דשייך קביעות אע"פ שמחכים ליסע, וא"כ מאחר שהם נמצאים שם (ורק ע"י ביאת המשיח יעזוב ארץ מצרים), לא מועיל שיהא נקרא שהוא גר שם בדעתו לחזור. ודו"ק.

והנה בכנה"ג תי' באופן אחר, והוא שלא אסרה תורה לדור במצרים אלא בזמן שישראל שרויים על אדמתם, אבל עכשיו בגלות החל הזה אין איסור בדבר. ע"כ. והנה תירוץ זה ג"כ אינו מספיק להרמב"ם דלא הזכיר היתר זה כלל, ואם הי' סובר כן הו"ל לפרש.

ובקובץ הקודם, הבאנו מה שמובא בשם נכדו של הרמב"ם, דהרמב"ם הי' רגיל לחתום על עצמו "העובר בשלש לאוין בכל יום". והקשינו דאיך אפ"ל דהרמב"ם ח"ו עבר על ג' לאוין בכל יום. והנה לפי תירוץ האחרון שכתב הרדב"ז בפ"ה הנ"ל דכתב "וא"ת תקשי לרבינו שהרי נשתקע במצרים. ויש לומר דאנוס הי' על פי המלכות שהי' רופא למלך והשרים". ולפי ביאורו זה, שייך לומר דמשו"ה כתב הרמב"ם על עצמו העובר על ג' לאוין משום דמאחר שהי' אנוס מ"מ חשב על עצמו שהוא עובר על האיסורים רק שאנוס רחמנא פטרי'. אבל דוחק לומר שזהו כוונת הרמב"ם במה שכתב "העובר על ג' לאוין", דמאחר שהוא אנוס מאי הוה לי' למעבד, ודו"ק.

והנראה בשיטת הרמב"ם, אופן אחר מכל הנ"ל, והוא מדיוק לשונו שהבאנו לעיל: דהרמב"ם משתמש בלשונות שונים באיסור זה - א. "לשכון". ב. "לשוב". ג. "לחזור". ד. "להשתקע".

והנה, מדברי הרמב"ם משמע שיש דגש מיוחד על ענין החזרה לארץ מצרים. ומזה נובע הסברא שהבאנו לעיל מהיראים והסמ"ג שהאיסור היא רק אם חוזרים מא"י לארץ מצרים, אבל מאחר שהרמב"ם לא הביא זה יש לעיין מהו הדגש של הרמב"ם בענין לחזור לארץ מצרים.

ואפ"ל דאינו דומה מי שהולך למקום חדש שלא הי' שם מעולם ומי שחוזר למקום שכבר הי' שם, דכשהולך שם בפעם הראשונה אינו מכיר

המעלות של המקום, משא"כ כשחוזר להמקום הרי אז הוא חוזר למקום שמכיר וכוונתו לחזור למקום ההוא.

ולפ"ז עיקר האיסור הוא ללכת לארץ מצרים משום מעלת הארץ דהיינו שרוצה לחיות שם, ודלא כהדעות שהבאנו לעיל שאם רוצה לחזור לא"י אינו נקרא שוכן בארץ מצרים, אלא אדרבא, הכוונה היא שהוא צריך לשכון בארץ מצרים בכוונה שהוא רוצה לחיות שם. ומשו"ה כתב הרמב"ם והדגיש שלא לשוב לארץ מצרים, דהשיבה לארץ מצרים מראה שרצונו להיות שם. וכמו שכתוב שם בפרשת שופטים דלא ישוב העם מצרימה למען הרבות סוס וגו', דזהו מקור הלאו לפי הרמב"ם, דהתורה אינה רוצה שישכון בארץ מצרים מפני מעלת ארץ מצרים, והא דכתב הרמב"ם ואין אסור אלא להשתקע שם כוונתו בזה משום דכשמשתקע בארץ מצרים זו היא הוכחה שהוא רוצה בארץ מצרים.

וזהו ג"כ מה שכותב אח"כ דאין לוקין על לאו זה. דלכאורה קשה מאחר דלשיטת הרמב"ם הלאו הוא "לשוב לארץ מצרים" כמו שהביא לעיל, למה לא ילקה על לאו זה אם חוזר לארץ מצרים ע"מ להשתקע שם. ולפי הנראה דין זה סותר מ"ש בהלכה ז בתוכן הלאו, ולביאור הנ"ל אתי שפיר - דאם חוזר לארץ מצרים הנה בשעת הכניסה הוא מותר, משום דאין במעשה זו הוכחה של רצון לגור בארץ מצרים, ורק כשמשתקע שם אז מוכיחין שכן הוא רצונו וזה אין בה מעשה, נמצא דלהרמב"ם עיקר הלאו הוא השיבה לארץ מצרים, וההוכחה שיש כאן שיבה לארץ מצרים היא כשמשתקע שם.

ולפ"ז אם ברור לאדם שגר בארץ מצרים דאין בו שום רצון לשכון שם אין כאן איסור אפילו אם משתקע שם. דמה שהוא משתקע שם הוא רק הוכחה, אבל אצלו אין שום הוכחה, דבאמת אינו כן דהוא אינו רוצה להשתקע שם.

ובהכי מיתרצא איך הרמב"ם גר בארץ מצרים, דלדבריו לא הי' שום רצון לשכון שם משום מעלת ארץ מצרים, וא"כ לא הי' שום איסור לשכון שם. והא דכתב הרמב"ם על עצמו ה"עובר בשלש לאוין", יש לפרש לפי דברינו בב' אופנים: (א) או דנאמר דהרמב"ם ידע בעצמו שאין לו שום התעניינות בארץ מצרים ולא רצה שאחרים ילמדו ממנו והם ירצו בארץ מצרים. ומשו"ה כתב כן. (ב) מאחר שענין זה תלוי ברצון, וא"א לדעת עומק הרצון ופנימיות הרצון, משו"ה כתב הרמב"ם

כן על הספק, אולי יש איזה שמץ של רצון לארץ מצרים. אבל באמת לא הי' שום איסור בשבילו לגור בארץ מצרים, ודו"ק.

היוצא מדברינו דשיטת הרמב"ם היא דתוכן האיסור היא השיבה לארץ מצרים, אבל האיסור בפועל הוא רק כשמעשיו מוכיחין שהוא שב לארץ מצרים משום מעלת ארמ"צ ואם אין לו שום רצון למצרים אין שום איסור בזה.



ביאור דברי התוס' ריש פסחים וביאור שיטת אדה"ז בזה

הרב חיים גרשון שטיינמעץ

ראש ישיבת מנחם מענדל ליובאוויטש - דעטראיט

פסחים ב. אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, וברש"י "כדי שלא יעבור עליו בב"י וב"י".

ותוס' (ד"ה אור) הקשו על רש"י, ומפרש "ונראה לר"י דאע"ג דסגי בכיטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק חמץ ולבערו שלא יבא לאוכלו .. והטעם שהחמירו כאן טפי מבשאר איסורי הנאה שלא הצריכו לבערם משום דחמץ מותר כל השנה ולא נאסר רק בפסח ולא בדילי מיני' כדאמר לקמן, ולא דמי לבשר וחלב וערלה וכלאי הכרם שאיסורם נוהג איסור עולם ונזיר נמי איסוריה שרי לאחרני, אי נמי שאני חמץ שהחמירה בו תורה לעבור בב"י וב"י החמירו חכמים לבדוק ולבערו אפילו היכא דביטלו משום דילמא אתי למיכליה".

וראה שפ"א שהקשה "מנ"ל דכל איסורי הנאה א"צ ביעור, וגם פשט המשנה סוף תמורה דחשיב כל איסורי הנאה הנקברין והנשרפין משמע דבעי קבורה מה"ט גופי' דלמא אתי למיכלינהו, וכ"מ ברמב"ם (בפ"ט מה' מ"א ה"א) שכ' בבו"ח וקוברין אותו וכן בערלה וכלאים ושורפן ע"ש, אבל בדיקה לא שייך בהני איסורים דהוי כמו במקום שאין מכניסין בו חמץ, וצ"ל בדוחק כוונת התוס' דמ"מ לפי שעה אין איסור להשהותם בבית אבל גם זה צ"ע מנ"ל ע"ש¹.

(1) וכה"ק בחידושי חדשים גם ישנים (ועוד), ונשאר בקושיא.

וראה מרומי שדה (לנצי"ב) שהקשה עד"ז שהרי חייב לבערם כמבואר בסוף תמורה, ומפרש שקושייתם היא "אמאי לא חייבו חכמים לבדוק אחריהם". ועד"ז מפרש בקובץ שיעורים כאן, שהקושיא מ"ש כאן שתיקנו בדיקה (והראי' שיש תקנה מיוחדת של בדיקה, שהרי מברכים על בדיקה) ע"ש.

אבל תי' זה אין להעמיס בל' התוס', שהקשה כאן משאר איסורי הנאה "שלא הצריכו חכמים לבערם" - הרי שהקושיא הוא על עצם חיוב ביעור ולא (רק) על חיוב בדיקה (או על האיסור להשהותם).

והנה בשאר הראשונים אפ"ל תי' זה (בביאור הקושיא), שהרי הזכירו "בדיקה" בקושייתם - ראה תוס' הרשב"א² מהר"ם חלאווה ור"ן - אבל תוס' הזכיר בקושייתם רק ביעור וא"כ א"א לפרש קושייתם בנוגע בדיקה.

והנה יש שמבארים³ דברי התוס' ע"פ המבואר באחרונים - ראה שו"ת ח"ס או"ח סי' קפ"ד - שדין נשרפין בכלאי הכרם וערלה אין הפי' שיש חיוב לשורפן, רק הפי' שאם שורפן מקיים מצוה, שלפ"ז שפיר יש חילוק בין חמץ לשאר איסורי הנאה שיש חיוב לבערם (ולא רק שמקיים מצוה כשמבערם).

והיינו שקושיית התוס' אינו על עצם החיוב לבער החמץ, אלא בנוגע האיסור שהי', שחייב לבערם מיד (ולא רק דינים איך לבערם), שמ"ש חמץ בזה משאר איסורים שאין בזה איסור שהי', ורק שיש דינים באופן ביעורם⁵. - והוא ע"ד תי' השפ"א הנ"ל.

ולפ"ז תי' התוס' הוא, שראו חכמים להחמיר בחמץ לגבי שאר איסורים (שלכן תיקנו איסור להשהות החמץ אצלו) (וצריך "לבערם" - היינו מיד) משום שהחשש "שמא יבא לאוכלו" הוא יותר בחמץ מבשאר איסורים כיון שלא בדילי מהחמץ.

(2) אבל שם הזכיר בדיקה וביעור ע"ש.

(3) ראה רשימת שיעורים (להרב קלמנסון שי') ח"ב סי' א.

(4) וראה ג"כ מנ"ח מצוה ט' כמו כה"כ וערלה דג"כ אינו מצוה אקרקפתא לשרוף כה"כ שלו, דבאמת אינו ברשותו ואינו שלו .. אך התורה גזרה דהדין כך הוא דאם אחד רוצה לבער כה"כ ישרף ע"ש.

(5) והיינו כדברי השפ"א הנ"ל.

והנה תוס' כתבו בתי' השני' "א"נ שאני חמץ שהחמירו בו תורה לעבור בב"י וב"י החמירו חכמים לבדוק ולבערו משום דלמא אתי למיכליה".

ובפשטות הוא תי' חדש, על הקושיא למה חששו חכמים לאכילה דוקא בחמץ ולא בשאר איסורים, שלתי' הראשון הוא מצד שלא בדילי כל השנה, ולתי' הב' הוא מצד שמה"ת יש איסור ב"י וב"י.

ולכאור' דברי התוס' צ"ב, שהגם שבאמת יש בחמץ חומרא מה"ת מצד איסור ב"י, אבל הרי אחר שביטלו אינו עובר ב"י, ואיך הוה זה טעם לתקן ענין הביעור שלא נמצא דוגמתו בשאר איסורים מצד חשש חדש - שמא יבא לאוכלו, שהרי לפי תי' זה, אין הפי' שיש חשש שמא יבא לאוכלו יותר מבשאר איסורים (שהרי זהו תי' הא' של תוס'), אלא החשש אכילה הוא שוה לשאר איסורים (לתי' זה), וא"כ מהכ"ת לתקן דין ואיסור חדש גם אחר ביטול - מצד חשש אכילה כמ"ש התוס' - כיון שמה"ת (קודם שביטלו) יש איסור ב"י? ובסגנון אחר: איך מבואר מזה שיש איסור ב"י מה"ת, טעם לזה שהחמירו חכמים (וחששו לחשש אכילה) במצב שאין איסור ב"י.

והנה יש שמבארים כוונת התוס' ע"ד מש"כ הר"ן כאן, שכתב (בסוף דבריו) שאפשר שמטעם זה (שלא בדילי מיניה כל השנה) החמיר התורה לעבור בב"י וב"י, שעפ"ז מבואר שהתורה גופא חשש לאכילה יותר מבשאר איסורים, ולכן גם חכמים החמירו יותר ותקנו בדיקה וביעור.

אבל לענ"ד קשה להעמיס כונה זו בדברי התוס', שהרי לפ"ז עיקר הסברא (שזה גופא טעם התורה שציוה ב"י וב"י) חסר מן הספר, והול"ל "כיון שהחמירה התורה לעבור בב"י וב"י שמא יבא לאוכלו החמירו חכמים כו'", אבל פשטות דבריהם לא משמע שבא לומר שב"י הוא משום שמא יבא לאוכלו, רק שמ"מ הר"ז "הסבר" על תקנת חכמים⁶.

6) ובפרט שלפ"ז הרי נמצא חידוש גדול - שגדר ב"י הוא סייג לאכילה, שלא מצינו כן כ"כ בשאר מצות התורה - ראה לקח טוב כלל ח בארוכה, והו"ל להזכיר חידוש זה בפירוש (ובפרט שגם הר"ן כתב זה בלשון "ואפשר" - משמע שאינו סברא פשוטה כ"כ). ולהעיר מפי' הר"פ לסהמ"צ לרס"ג ל"ת ו (ח"ב ע' יב, א-ד).

ועוד: הרי לכאור' זהו כל החילוק בין תי' הראשון לתי' השני, שלתי' הא' הנה הטעם שחששו יותר לאכילה הוא מצד שלא בדילי מיני' כל השנה, משא"כ תי' הב' מחפש ביאור אחר לחשש חז"ל, ולהנ"ל הרי אין זה תי' חדש (כמשמעות התוס' שכתבו "אי נמי"), רק תוס' ביאור בתי' הראשון (שרואים שהתורה גופא חשש יותר לאכילה כיון שלא בדילי מיני').

ובכלל צ"ב מה "הרויח" תוס' בתי' הב' (להוסיף עוד תי' על קושייתם), שלכאור' כבר תי' באופן מרווח (בתי' הא') שיש טעם לחומרת חכמים מצד שלא בדילי כו', ובפרט שתי' הראשונה הוא סברא פשוטה וישרה, משא"כ תי' הב' שהוא תי' "רחוק" ואינו מובן כ"כ כנ"ל.

[כן יש לדייק קצת מה שתוס' הזכיר כאן "בדיקה וביעור", הגם שבקושייתם ("והטעם שהחמירו כאן .. שלא הצריכו לבערם") הזכיר רק "ביעור" ולא בדיקה].

והנה בר"ן האריך לבאר למה צריך בדיקה אם ביטל, וכתב ב' טעמים "מפני שביטול לזה תלוי במחשבתן של בנ"א ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי ראו חכמים להחמיר שלא יספיק ביטול והצריכוהו בדיקה וביעור שהוא מספיק ג"כ מה"ת או מפני שחששו שאם ישהנו בתוך ביתו יבא לאכלו".

ועד"ז כתב הר"ן בסוף דבריו "ומה שהצריכו חכמים בדיקה בחמץ יותר משאר איסורין ולא סמכו על הביטול, כבר כתבתי שעשו כן כדי לקיים מצות תשביתו שחששו לבנ"א שלא יבטלוהו במחשבתן לגמרי, ואם אתה אומר שחששו שלא יבא לאוכלו וכדברי הראשונים ז"ל היינו טעמא כו" ע"ש.

ובחדושי ר' יהודה בכרך (הגרי"ב - נדפס אחר הרי"ף) תמה על דברי הר"ן שמשמע שעיקר הטעם משום החשש שלא יבטל בלב שלם סגי וא"צ לטעם שמא יבא לאוכלו (אלא בתור טעם "שני"), ולכאור' הא בגמרא מפורש (בנוגע ככר בשמי' קורה (י:)) הטעם שמא יבא לאוכלו (כמו שהביא בתוס'), ולכאור' לפי טעם הר"ן שהחשש משום שמא לא יבטלנו בלב שלם הי' צריך להיות שם בדיקה ולא להיות צד שמספיק ביטול, ונשאר בצ"ע.

עוד יש לדייק בסגנון הר"ן בסו"ד "ואם אתה אומר שחששו שלא יבא לאוכלו" משמע שמהסס בטעם זה, ולכאור' ה"ה טעם פשוט וכמבואר בפירושו בגמרא כנ"ל.

והנה יל"ע בדברי אדה"ז בנדו"ד, שגם בדבריו (ובלשונו הזהב) יש כו"כ פרטים ודיוקים שצריכים ביאור. דהנה ז"ל אדה"ז בסי' תלא ס"ג- ד "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ .. אלא הוא צריך לחפש אחריו במחבואות ובחורים .. ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו ולעשות לו כמשפט שיתבאר בסי' תמ"ה, ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך הא' לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם שיפקירונו בלב שלם ויציאנו מלבו לגמרי ולפי שאין דעת כל ב"א שוין ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירונו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו .. הב' לפי שהאדם רגיל בכל השנה בחמץ ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה שישכח את איסורו⁷ ויאכל ממנו אם יהיה מונח בגבולו בפסח לפיכך הצריכו לחפש אחריו ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו קודם שיגיע זמן איסור אכילתו".

והיינו שאדה"ז מבאר כאן ב' טעמים שלא רצו לסמוך על ביטול. והנה מדיוק לשונו בס"ג מבואר שדעת אדה"ז שלא זו בלבד שלא רצו לסמוך על הביטול וחייבו בבדיקה, אלא "שאיין ביטון והפקר מועיל כלום" מצד טעמים אלו⁸.

והנה יל"ע אם צריך לב' הטעמים ביחד כדי להפקיע הביטול, או שמספיק לזה טעם אחד. ובכלל יל"ע מה הצורך בב' טעמים. ומזה שמקדים טעם הר"ן שהוא משום חשש שלא יבטלנו בלב שלם, לכאור' הי' משמע מזה שהוא הטעם העיקרי.

והנה בסברא הי' מקום לומר, שענין "הפקעת הביטול" - שאין ביטול והפקר מועיל כלום - קשור יותר עם טעם הראשון (- טעם הר"ן) שלא

(7) ראה מש"כ בתוס' ר"פ בנוגע יין נסך. וראה שפ"א בתחילת דבריו מה שהקשה, וע"פ דיוק לשון אדה"ז כאן "שישכח את איסורו" (וכ"ה לשון אדה"ז סי' תמ ס"ד ע"ש) לכאור' מתורץ קושייתו.

(8) וכן מבואר בכמה אחרונים - ראה הגהות חשק שלמה על התוס', פתחי תשובה סי' תלא, וראה שו"ת מחנה חיים ח"א סי' כו שחכמים הפקיעו הביטול ועובר בב"י מה"ת!

יבטלנו בלב שלם, שהוא (חשש) חסרון בהביטול גופא - שמצד חשש שמא לא יבטלנו בלב שלם גזרו שאין לסמוך על ביטול ואין ביטולו מועיל כלום "עד שיוציא את החמץ מכל גבולו". משא"כ טעם השני - שמא יבא לאוכלו - הוא רק סיבה לחייב בדיקה אבל אינו טעם להפקעת הביטול.

ואם נאמר כן, הי' אפ"ל שב' הטעמים משלימים זא"ז, שמצד חשש אכילה גזרו לבדוק אבל לא הפקיעו הביטול, וכיון שיש הטעם נוסף של ביטול בלב שלם לכן הפקיעו הביטול לגמרי, משא"כ מצד טעם חשש אכילה לבד אין הכרח להפקיע הביטול ורק טעם לחייב בדיקה וביעור⁹.

אמנם כפי העולה מכמה מקומות בשו"ע אדה"ז זה אינו: ראה סי' תלג סי"ט "שהרי עיקר תקנת בדיקת חמץ אחר שביטלו אינה אלא גזירה שמא יבוא לאוכלו בפסח וזה החמץ שהוא מונח במקום שאינו יכול להכניס ידו לתוכו בודאי לא יאכלנו בפסח". ועד"ז לשונו בסי' תלג ס"ל בנוגע חמץ שנפל עליו מפולת "ובביטול זה הוא יוצא י"ח אף מד"ס שהרי עיקר גזירת חכמים שגזרו שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ אינה אלא כדי שלא ישכח ויבא לאכול ממנו בפסח אם יבטלנו ולא יבערנו מן העולם לגמרי". - ולכאור' מבואר מב' מקומות אלו שעיקר הטעם הוא טעמו של תוס' מצד הגזרה שיבא לאוכלו (הגם ש"הפקעת הביטול" - שאין ביטול מועיל כלום - נזכר (בפי') רק בס"ל¹⁰).

ובסי' תלה ס"ב (בנוגע בדיקה כל ימי הפסח למי שלא בדק לפני הפסח) "אפי' אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח שאינו מצווה לבערו מה"ת מ"מ מד"ס חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו ולבערו מן העולם לגמרי שחששו חכמים אם לא יבדוק ויחפש אחריו לבערו שמא

9) אלא שלפ"ז צ"ע טעם סדרן של טעמים אלו - שלכאור' הו"ל להקדים טעם התוס' (מצד חשש אכילה) שהוא טעם למה אין לסמוך על ביטול, ואז להביא טעם הר"ן שהוא טעם (לא רק למה שלא לסמוך על הביטול, אלא גם טעם) להפקעת הביטול.

10) ובב' סעיפים אלו יש שינויים אחד להשני, שבסי"ט מזכיר "עיקר תקנת בדיקת חמץ אחר שביטלו", משא"כ בס"ל הלשון "עיקר גזרת חכמים שגזרו שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ", ויל"ע בטעם השינוי - אבל עכ"פ שניהם - חיוב בדיקה והפקעת הביטול - הוא מאותו סיבה - שמא יבא לאוכלו. ואכ"מ.

ימצאנו מאליו וישכח ויאכלנו" - והנה כאן לא הזכיר שהוא עיקר הטעם (שהי' עכ"פ מרמז בזה שיש עוד טעם), אלא כתבו כאילו שהוא הטעם היחיד¹¹, אבל לאידך, הרי כאן לא נזכר שאין ביטול מועיל כלום.

אבל לקמן בסי' תלה ס"ד מאריך אדה"ז יותר בנדו"ז, וכותב (לענין הבדיקה וביעור בתוך הפסח למי שלא בדק לפני זה) "ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח שאינו מצווה לבערו מה"ת מ"מ כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים הרי חמץ זה כאלו לא נתבטל ועובר עליו בב"י וב"י מד"ס וגם יש מצות תשבתו מד"ס ולכך מברך וצונו על ביעור חמץ". - הרי שכאן מזכיר בפירוש "הפקעל הביטול" וגם מרמז לב' הטעמים ("מטעמים ידועים" - לשון רבים), וא"כ אפ"ל שלעיל בס"ב סומך על אריכות דבריו אח"כ בס"ד (בהמשך הענין). אבל מתוך הדברים כאן עולה כאילו ב' הטעמים הידועים הם שקולים.

ובסי' תמו קו"א סק"א "ומה שמברך על בדיקה וביעור חמץ שבתוך הפסח אע"פ שביטלו וא"צ לבער אלא¹² שלא יבא לאוכלו ממנו כמ"ש התוס' ריש פ"ק, היינו כיון שחמץ זה חייב בביעור מה"ת וחכמים גזרו שביטול אינו מועיל כלום א"כ אם אינו מבערו הרי הוא עובר בב"י וב"י מדרבנן". והיינו שכאן קאי (גם) לפי שיטת תוס' שס"ל רק הטעם של חשש אכילה (ולא ס"ל טעם הר"ן), ומ"מ הזכיר אדה"ז שחכמים הפקיעו הביטול ועובר ב"י וב"י דרבנן.

ולכאור' דברי אדה"ז בהקו"א צ"ב, שאיפא מצא בדעת התוס' שחכמים הפקיעו הביטול, שבשלמא בר"ן הרי משמע כן (קצת) בלשונו שכתבו שחכמים תקנו "שלא יספיק הביטול" וכן משמע מתוכן הטעם שכתב (כטעם עיקרי) שחכמים חששו שעצם הביטול לא יהי' כדבעי וממילא מובן שי"ל שחכמים הפקיעו הביטול מטעם זה, אבל

11 ובסי' תלג (בב' המקומות הנ"ל - סי"ט וס"ל) מדגיש "אינה אלא" - משא"כ כאן, ואולי משום ששם מרמז שיש עוד טעם (שהרי כתב "עיקר הטעם" שמשמע מזה שיש עוד טעם), ולכן מדגיש ש"עיקר הטעם" הוא רק מצד גזרת אכילה, משא"כ כאן שאינו מרמז שיש עוד טעם, ולכן א"צ להדגיש "אינה אלא".

12 משמע שזהו הטעם היחיד.

תוס' הזכיר רק חשש אכילה ומ"מ משמע שס"ל לאדה"ז שגם התוס' ס"ל שהפקיעו הביטול ועובר ב"י וב"י מדרבנן, ולכאור' מנ"ל זה?

ולאידך, אם ס"ל לאדה"ז גם בשיטת תוס' טעם הפקעת הביטול, למה צריך כלל לטעם הר"ן, ולא הסתפק בטעם התוס' שהוא משום חשש אכילה?

עוד יש להעיר, מסי' תמו ס"א "המוציא בפסח חתיכת חמץ שלא מצאה בבדיקת ליל יד .. אם הוא חוה"מ חייב לבערו מן העולם מיד שיראנה ויברך אקב"ו על ביעור חמץ אע"פ שכבר ביטל כל חמצו בליל יד חייב לבערו מד"ס שמא ישכח ויאכלנה וחייב לברך כמו שמברכין על כל מצוה מד"ס". והנה לעיל בסי' תלה ס"ד האריך לבאר הטעם שיכול לברך הגם שאינו חייב מה"ת משם "שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים הרי חמץ זה כאלו לא נתבטל ועובר עליו בב"י וב"י מד"ס וגם יש מצות תשבתו מד"ס ולכך מברך וצונו על ביעור חמץ" - וכאן כותב בקיצור שיש חיוב מד"ס לבערו שמא יבא לאוכלו וממילא חייב לברך כמו כל מצוה מד"ס, הגם שלכאור' כאן הוא חידוש יותר גדול כיון שכבר בדק ובירך, והו"ל להדגיש כמו שמדגיש לעיל שמברך כיון שמקיים בזה ב"י ותשבתו מד"ס.

[וע"ע בנדו"ד בסי' תלו ס"ו, יג וטו - אבל שם אינו מפרט הטעמים רק נזכר שיש הפקעת הביטול ע"ש, וראה ג"כ ס"כ וכב].

ולכאור' יל"ע ביאור דעת אדה"ז בכ"ז, ותיווך כל המקומות הנ"ל.

ואולי אפ"ל בכ"ז:

מפשטות דברי אדה"ז הרי מבואר כנ"ל שס"ל שעיקר טעם הפקעת הביטול הוא מצד טעם התוס' (של חשש אכילה), וכמפורש בלשונו בסי' תלג סי"ט וס"ל, ובקו"א סי' תמו סק"א שהביא רק טעם התוס', וכן משמע ממה שלא הביא במפורש בשום מקום אחר טעם הר"ן.

והטעם לזה (שהוא עיקר הטעם) מבואר בלשונו הזהב של אדה"ז בסי' תלא ס"ד, שמחלק בהגדרת ב' הטעמים, שבטעם הא' כתב "ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם" - שמשמעו בפשטות שהוא חשש "רחוק", משא"כ בטעם הב' של חשש אכילה כותב "ומחמת רגילותו קרוב הוא לשכחה שישכח את איסורו ויאכל ממנו", היינו שהוא ספק קרובה ושכיח יותר, וממילא מובן שעיקר הטעם

לגזור בשבילו (שלא לסמוך על ביטול) הוא מטעם חשש אכילה שהוא גזרה קרובה יותר¹³.

והנה לכאור' י"ל מה שבסי' תלה ס"ד מרמז לב' הטעמים - גם טעם הר"ן, משום ששם נזכר לא רק הפקעת הביטול (שאינו מועיל כלום בלי בדיקה וממילא מחוייב לבדוק), אלא גם שעובר ב"י וב"י מד"ס ומצות תשבתו, משא"כ בשאר מקומות הנ"ל שמזכיר רק חשש אכילה הרי שם לא נזכר מב"י וב"י מדרבנן רק מחיוב בדיקה וביעור - שכיון שלא סמכו על הביטול (והפקיעו אותו) לכן יש חיוב בדיקה וביעור, ולענין שעובר ב"י וב"י מדרבנן הביא גם טעם הר"ן להסביר הענין.

והיינו שיש בזה ב' "דרגות", (א) חיוב ביעור מדרבנן - שלא להשהות החמץ בביתו (כנ"ל בפ"י דברי התוס'), (ב) חיוב ב"י וב"י (ותשבתו) מדרבנן, ואדה"ז בשולחנו כשרוצה להדגיש שיש ב"י מדרבנן מזכיר ב' הטעמים. והסברא י"ל בפשטות, שהרי זה שעוברים ב"י וב"י מדרבנן מובן יותר אם יש חשש לומר שלכתחילה הביטול לא הי' בגדר ביטול (משום שלא ביטל בלב שלם), משא"כ מצד חשש שמא יבא לאוכלו (לבד) הגם שתיקנו בשביל זה חיוב ביעור ואמרו שאין הביטול מועיל כלום (שלכן חייב לבער), אבל סו"ס למה יהא בזה ב"י מדרבנן, והרי לזה מספיק לומר שיש עליו חיוב לבער מיד, וענין זה (שעובר ב"י וב"י מדרבנן) מוסבר יותר לפי טעם הר"ן, ולכן בסי' תלד ס"ד שהביא ענין זה (שעובר ב"י וב"י מדרבנן) בפירוש מרמז לטעם הר"ן.

[ועד"ז בסי' תלו סכ"ב ששם הזכיר ג"כ ב"י מד"ס, כותב "שגזרו שמה שהאדם מבטל ומפקיר החמץ בפיו ובלבו אין מועיל כלום" - שי"ל שבאריכות לשונו "בפיו ובלבו" מרמז לטעם הר"ן שהביא לעיל בסי' תלא ס"ד שחוששים שמא לא יבטלנו ויפקירנו בלב שלם].

[ואולי י"ל בסגנון אחר קצת: שחכמים תקנו חיוב ביעור (בלי להשהות), אבל זהו (ע"ד) מצות תשבתו מדרבנן, ונוסף לזה י"ל שתיקנו גם ב"י וב"י מדרבנן, ולכן כשרוצה להדגיש ב"י מדרבנן הוסיף טעם הר"ן שבזה מוסבר שיש בזה גם איסור ב"י מדרבנן כיון שלא הי'

13) ויש להוסיף בזה, שכמדומה שלא מצינו ראשונים - חוץ מהר"ן - טעם זה של שמא לא יבטלנו בלב שלם, ולכן ס"ל לאדה"ז שאין זה טעם עיקרי, ואולי זה גופא טעמם של הראשונים שלא הביאו טעם זה, משום שהוא חשש רחוק שלא יבטלנו בלב שלם.

ביטולו בלב שלם, משא"כ מצד חשש אכילה יש מקום לומר שתיקנו רק חיוב ביעור - שהוא ע"ד מצות תשביתו (מדרבנן). ויל"ע בזה].

ומה שבקו"א סי' תמו מזכיר ב"י מדרבנן, הגם שלשיטת תוס' (שקאי שם אליב"י) נזכר רק טעם אחד, היינו משום שלשיטת תוס' גם טעם שמא יבוא לאוכלו מספיק בשביל ב"י מדרבנן (וכדלקמן), משא"כ אדה"ז בשו"ע מצרף (גם) שיטת הר"ן, וס"ל שהוא דוקא בצירוף ב' הטעמים יחד, ובשאר מקומות הנ"ל שאין נוגע להדגיש שיהי' בזה ב"י מדרבנן רק חיוב בדיקה וביעור, ולכן מזכיר בפ"י רק טעם אחד שהוא הטעם העיקרי - שלא יבא לאוכלו, משא"כ בסי' תלה שמדגיש שעובר ב"י מדרבנן ולכן מרמז לב' הטעמים.

ולכאור' זה מבואר בדברי אדה"ז בסי' תלה ס"ד: "עבר כל הרגל ולא בדק חייב לבדוק לאחר הרגל לאור הנר .. כל חמץ שימצא בבדיקתו שהוא אסור בהנאה משום שעבר עליו הפסח .. ואם לא יבדוק ויחפש אחריו כדי לבערו יש לחוש שמא ימצאנו מאליו וישכח ויאכלנו ועל בדיקה שלאחר הרגל לא יברך כלום כי איך יברך וצווננו עב"ח והרי הוא אוכל חמץ, ומה שהוא מצווה ומחוייב לבער חמץ זה שעבר עליו הפסח אינו אלא מחשש תקלה שלא יבא לאוכלו אבל הביעור זה מצ"ע אין בו מצוה כלל שהרי אף אם משהה אותו בביתו ואינו מבערו אינו עובר על שהייה זו מצ"ע בב"י ובב"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 בשהייה זו מצ"ע איסור כלל ולכך אין לברך על ביעור זו (כמו שהממית עופות שנדרסו שאסור להשהותן משום חשש תקלה .. ואין מברך על ביעורן מביתו) משא"כ כשהוא בודק ומבער בתוך הפסח שאז יש בביעור מצוה מצ"ע שנאמר תשביתו שאור מבתיכם ואם אינו מבערו עובר עליו בב"י וב"י ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח שאינו מצווה לבערו מה"ת מ"מ כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים הרי חמץ זה כאלו לא נתבטל ועובר עליו בב"י וב"י מד"ס וגם יש מצות תשביתו מד"ס ולכך מברך וצונו על ביעור חמץ".

והיינו שהגם שיש חיוב לבער אחר הפסח אבל מ"מ אין בזה משום מצוה, כיון שכל גדר הביעור בזה אין בזה שום ענין "חיובי", רק ענין "שלילי" - חשש תקלה, משא"כ בפסח הגם שמחוייב לבערו רק מדרבנן (אם ביטלו) מ"מ יש בזה מצוה וקיום ל"ת מד"ס ולכן מברך,

וכיון שאדה"ז מדגיש שיש בזה ב"י וב"י מדרבנן ומצות תשביתו מדרבנן¹⁴, לכן מדגיש שטעם הפקעת הביטול הוא "מטעמים ידועים" - לרמז גם טעם הר"ן שלפ"ד מוסבר למה יש בזה גם ב"י מדרבנן - כיון שלכתחילה יש חשש שלא הי' ביטול נכון, משא"כ בשאר מקומות הנ"ל שאין מדגיש ב"י וב"י (ומצות תשביתו) מדרבנן, מדגיש "עיקר הטעם" שהוא מצד חשש אכילה.

אלא שלפ"ז קמה וגם נצבה הקושי בקו"א הנ"ל, שס"ל גם לטעם התוס' לבד הפקעת וביטול ואיסור ב"י וב"י מדרבנן, שלכאור' לפי שיטתו בשו"ע הרי צריך לזה גם טעם הר"ן, ולכאור' מהו המקור לזה שכ"ה שיטת התוס'.

וי"ל שיסודו של אדה"ז הוא בתוס' גופא: שהרי בדברי התוס' יש להקשות כדברי המפרשים הנ"ל שלכאור' יש חיוב ביעור גם בשאר איסורים, וגם יש איסור להשהותו משום תקלה, ומזה מכריח אדה"ז שסו"ס חמץ שאני שיש בזה ענין של מצוה ואיסור בעצם השהי' ולא רק שיש חיוב ודינים איך לבערם, והיינו שכיון שחכמים הפקיעו הביטול לכן יש איסור בעצם השהי', וזהו שהקשה תוס' מה טעם החמירו חכמים יותר מכל שאר איסורי הנאה, ומתוך ב' תי', שהחמירו משום לא בדילי מיני, ועוד משום שמה"ת יש איסור ב"י וב"י.

וי"ל שיש חילוק יסודי בין ב' תי' התוס': לתי' הא' שחמץ שאני משום שלא בדילי מיני, הרי הגם שמסיבה זו תיקנו חכמים ביעור ואיסור שהי' בחמץ ברשותו - אבל מ"מ אין הכרח שתיקנו שיש בזה איסור ב"י וב"י מדרבנן, שהרי כדי "באווארנען" החשש של "לא בדילי מיניה" מספיק לתקן לבער מיד בלי שהי'¹⁵, אבל אין הכרח לתקן דין ב"י וב"י מדרבנן.

משא"כ לתי' הב' של תוס' י"ל שתיקנו ג"כ שיעבור ב"י וב"י מדרבנן, והיינו שהפקיעו הביטול באופן שיהי' "כעין דאורייתא" -

14) או - לפי ה"סגנון אחר" הנ"ל: ב"י וב"י מדרבנן בנוסף למצות תשביתו מדרבנן. - ויל"ע אם אפ"ל כן, שהרי מזכיר ב"י וב"י ותשביתו מד"ס ביחד, ומשמע שאין תשביתו מד"ס בלי ב"י מד"ס. וצ"ע.

15) ולפי ה"סגנון אחר" הנ"ל: מספיק לתקן דין תשביתו מדרבנן (בתור מצוה "חיובית"), אבל לא צריכים לתקן ב"י וב"י מדרבנן.

שיעבור ב"י וב"י מדרבנן (כמו שבלי ביטול עובר על ב"י וב"י מה"ת). וזהו מש"כ התוס' "אי נמי שאני חמץ שהחמירו בו תורה לעבור בו בב"י וב"י (וממילא בשעה שתיקנו חכמים ביעור) החמירו חכמים לבדוק ולבער אפי' היכא דביטלו (היינו שהתקנה של ביעור מדרבנן הוא מאותו "סיבה" של החיוב ביעור מה"ת - מצד ב"י וב"י, והיינו ע"י שתיקנו שיעבור ב"י וב"י מדרבנן "אפי' היכא דביטלו", וטעם התקנה הוא) משום דילמא אתי למיכליה".

והיינו שלתי' הראשון תקנת ביעור בחמץ הוא רק חיוב ביעור (ואיסור שהי' כנ"ל), משא"כ לתי' הב' תיקנו ב"י וב"י מדרבנן.

ולכן בקו"א הנ"ל מפרש גם לפי שיטת התוס' שיש בזה ב"י וב"י מדרבנן הגם שתוס' לא ס"ל סברת הר"ן שיש חשש בעצם הביטול, כיון שי"ל שזה גופא פי' דברי התוס' בתירוץ הב'.

אמנם בשו"ע נקט אדה"ז להלכה שיש איסור ב"י רק מצד שיש חשש בעצם הביטול (- טעם הר"ן), והיינו שחכמים גזרו ב"י וב"י מדרבנן רק באופן שיתכן אופן שיהי' כאן ב"י מה"ת (אם לא ביטלו כראוי בלב שלם).

ולפ"ז מובן הוספת תי' הב' של תוס' על תי' הא', ואין לזה שייכות לדברי הר"ן שטעם ב"י וב"י גופא הוא משום חשש אכילה (שזה לא נרמז בדברי התוס' כנ"ל), רק פי' דברי התוס' שכיון שמה"ת יש איסור ב"י וב"י, לכן תיקנו חכמים עד"ז (מצד חשש אכילה) שיש ב"י וב"י מדרבנן.

[ויומתק ג"כ מה שהזכיר תוס' דוקא בתי' הב' בדיקה ("לבדוק ולבער") הגם שעד כאן דיבר בנוגע ביעור, משום שכיון שיש איסור ב"י וב"י מדרבנן לכן מובן שיש בזה חיוב בדיקה ג"כ, משא"כ מצד חיוב ביעור גרידא - מצד דלא בדיל מיניה כפי שהוא לפי תי' הא' - י"ל שאין חיוב לבדוק דוקא אלא מספיק בשביל חשש זה לבער חמץ הידוע לו. אבל לכאור' לא משמע כן בשינוי לשון אדה"ז בין טעם הא' לב' בסי' תלא ע"ש, שהזכיר חיוב בדיקה רק בטעם הב', אבל מ"מ אולי י"ל כן בדעת התוס'. ועצ"ע].

ואם כנים הדברים, י"ל עד"ז בדברי הר"ן מה שלא כתב בפשטות החשש שמא יבא לאוכלו והוצרך לחדש טעם חדש שאולי לא ביטל בלב שלם (כקושיית הגרי"ב הנ"ל): שי"ל שס"ל להר"ן שאין הטעם

של חשש אכילה מספיק לבאר למה יש איסור ב"י וב"י מדרבנן (ואולי גם להפקעת הביטול), אלא שחשש אכילה הוא טעם לחיוב ביעור אפי' אחר שביטול, ודוקא הטעם שאולי לא ביטל בלב שלם הוא טעם לתקן ב"י מדרבנן (ולהפקיע הביטול), ולכן הגם שבגמרא מבואר החשש שמא יבא לאוכלו, אבל הר"ן לא מסתפק בזה ומחדש דוקא טעם חדש של חסרון בגוף הביטול (אלא שמ"מ כתב ש"אפשר" שכ"ה גם בנוגע החשש של שמא יבא לאוכלו).

וזהו שבסיום דבריו כשמסביר הר"ן למה החמירו חכמים כחמץ יותר משאר איסורים מביא תחלה טעם "המסתבר" יותר - שחששו שמא לא ביטלו יפה, ומוסיף "ואם אתה אומר שחששו שלא יבא לאוכלו כדברי הראשונים ז"ל כו" - היינו משום שלר"ן דוקא מצד הטעם של חשש בעצם הביטול הפקיעו הביטול ותיקנו ב"י וב"י מדרבנן¹⁶.

והא שבסי' תמו לא הזכיר אדה"ז כלום מהפקעת הביטול וב"י מדרבן, אולי י"ל משום ששם שאני שכבר בדק כדנינו, וא"כ לפי המשמע מדברי אדה"ז בתלא ס"ד הרי אם בדק לא הפקיעו הביטול (היינו שהפקיעו הביטול עד שבדק, אבל אחר שבדק חל ביטולו), וא"כ שם שכבר בדק הרי ביטולו ביטול ויש רק החשש של אכילה. ועצ"ע.



שלוחי מצוה אינן ניזוקין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בגמ' פסחים (ח, א) מבואר, דכותל שנפל ויש בו ספק חמץ (יעויין בתוס'), והכלב יכול לחפש אחריו, אין מחייבין אותו לבדוק שם אחר חמץ, הואיל ויש שם סכנת עקרב. ומקשה הגמ' "והא אמר ר' אלעזר שלוחי מצוה אינן ניזוקין? [ומת'] אמר רב אשי שמא תאבד לו מחט ואתי לעיוני בתרה, [ומק'] וכה"ג לאו מצוה הוא, והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני או שאהי' בן עוה"ב הר"ז צדיק גמור? [ומת'] דילמא בתר דבדק אתי לעיוני בתרה."

(16) ועפ"ז אולי יש לבאר המשך דברי הר"ן בסוף דבריו ודוק.

ולפום ריהטא נראה דהשקו"ט בגמ' היתה, כשאדם מקיים מצוה ויש לו בזה גם כוונה אחרת (שלא לש"ש), האם יצא י"ח או לא: דבההו"א סברה הגמ' דלא, והגמ' הוכיחה דלא כסברא זו מן הברייתא ד"האומר סלע זו לצדקה וכו'", דמזה רואים שכן קיים המצוה גם במקרה כזה.

אמנם, באחרונים (ראה "קובץ שיעורים", "דבר שמואל" ועוד) מבואר, דא"א לפרש כך. דלדרך זו לא א"ש ההוכחה מ'צדקה', דהרי בצדקה בודאי אינו נוגע כוונת הנותן, דהעיקר הוא קבלת המקבל [ולהעיר מדברי רש"י דברים כד, יא "נפלה סלע מידו ומצאה עני ונתפרנס בה, ה"ה מתברך עליה". והוא מספרי], וא"כ איך מוכיחה הגמ' מצדקה לשאר מצות? ועוד (ראה במהרש"א כאן), דבצדקה יש לימוד מיוחד (תענית ט, א) דמותר לנסות בו הקב"ה, שנא' "ובחננוני נא בזאת וגו'", ושוב מהי ההוכחה מצדקה שיצא י"ח גם במצוה אחרת? ועוד, דשאלה זו שייכת לההסוגיא באם מצות צריכות כונה או לא, ובכלל נקטינן דבדרבנן אין מצ"כ, והרי כאן בדרבנן (בדק"ח) עסקינן?!

וע"כ - מבארים האחרונים הנ"ל - הרי השקו"ט בגמ' לא היתה לענין אם יצא י"ח במצוה או לא, אלא לענין אם עשיית מצוה כזו נחשבת מצוה לשמה או לא, דמעיקרא קסבר דהיות ויש להאדם גם כונה אחרת, אי"ו נחשב מצוה לשמה, וע"ז הביאה הגמ' הברייתא ד"האומר סלע זו לצדקה כו' הר"ז צדיק גמור", דמזה רואים, דלא רק שקיים המצוה (דזהו דבר פשוט כנ"ל), אלא שנק' 'צדיק' במצוה זו, וע"כ דנחשבת מצוה לשמה (ומדוייק נמי בלשון רש"י, ואכהמ"ל עוד).

והנה, מכ"ז יוצא לכאורה חידוש גדול בהא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין: דבכדי לזכות לשמירה זו לא מספיק מה שהאדם עסוק בקיום מצוה (שיוצא בה י"ח), אלא צריכים שהאדם יהא עסוק בה לשמה (ושלכן שקו"ט בגמ' האם כשדעתו גם על המחט נחשב 'לשמה' או לא, עבור לזכות לשמירה זו של 'שלוחי מצוה'). וצלה"ב הסברת הדבר. היינו: א) מנלן שהוא כן. ב) ומדוע הוא כן.

ב. והנראה בזה, דהנה בהמשך הגמ' (ח, ב) מבואר, דמקור הדבר דשלוחי מצוה כו' הוא זה שהבטיחה תורה לעולי רגל שלא יבא היזק (אפי') לנכסיהם שמשאירים לבד כשעולים לירושלים [ובזה גופא איכא ב' אופנים לדרוש: א) מהפ' "ולא יחמוד איש את ארצו וגו'" (שמות לד, כד). ב) מהפ' "ופנית בבקר והלכת לאהליך" (דברים טז, ז). ודרשו

מזה "מלמד שתלך ותמצא אהלך בשלום". והא דמייתי הגמ' גם הדרשה השניה, הוא ללמד שגם ב'חזרתן' אין שלוחי מצוה ניזוקין, ועוד ית' בזה להלן].

ואח"כ ממשיכה הגמ', "א"ר אבין . . מפני מה אין פירות גינוסר בירושלים, כדי שלא יהו עולי רגלים אומרים אלמלא לא עלינו אלא לאכול פירות גינוסר בירושלים דיינו, נמצאת עליה שלא לשמה". וממשיכה הגמ' לבאר שמאותו טעם אין חמי טבריה בירושלים.

נמצא, דבעלייה לרגל ישנה הקפדה מיוחדת שתהא 'לשמה' דוקא, עד כדי כך שהקב"ה ברא את העולם באופן כזה שלא תפריע מה'לשמה' שבמצות עלייה לרגל (אע"פ שכנ"ל - לכאורה אי"צ 'לשמה' באופן כזה לענין עצם קיום המצוה ולצאת בה י"ח).

[ובביאור הדבר מדוע במצות עלייה לרגל דוקא יש הקפדה כ"כ על ה'לשמה', נראה בפשטות, שהוא משום שתוכן המצוה הוא ההתעלות הרוחנית של האדם ע"י העלייה לירושלים (וראה ב'חינוך' מצוה צ"ה "לבנות בית לשם ה' . . ושם תהי' העלייה לרגל . . ציונו לקבוע מקום שיהי' טהור ונקי בתכלית הנקיות לטהר שם מחשבות בני אדם, ולתקן לבכם אליו בו . . ומתוך הכשר המעשה וטהרת המחשבה שיהי' לנו שם יעלה שכלנו אל הדבקות עם השכל עליוני וכו'"). והרי לזה נוגע לא רק עצם קיום המצוה, אלא גם ה'לשמה' שבהמצוה כמובן].

והנה, מאחר שבמצוות עלייה לרגל ישנה הקפדה שיהי' לשמה דוקא, והרי הא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין נלמד משם; א"כ מבואר היטב שכבר אין מקור לומר שגם בקיום מצוה שלא לשמה נאמרה האי הבטחה. ואדרבא, היות והבטחה זו נאמרה במצוה כזו שקיומו צ"ל לשמה דוקא, יש להוכיח, שההבטחה קשורה עם 'לשמה' דוקא. ומבואר א"כ מדוע נקטו האמוראים בפשיטות דשלוחי מצוה כו' הוא דוקא כשמקיימים המצוה לשמה.

ומבואר נמי בטוב טעם המשך דברי הגמ', דאחר שהביאה שמקור הדבר דשלוחי מצוה כו' הוא מעלייה לרגל, הביאה הא דאין פירות גינוסר וחמי טבריה בירושלים (יעויין במהרש"א, פנ"י, חת"ס ועוד, שדנו בזה); משום דהמימרות דפירות גינוסר וחמי טבריה מגלות על תוכן המצוה דעלייה לרגל, ושוב יוצא נפק"מ מזה לענין הא דשלוחי מצוה כו' - שהוא דוקא בקיום מצוה לשמה כמשנ"ת.

ג. והנה, עד הכא ביארנו מנלן הא דשלוחי מצוה כו' נאמרה רק לענין קיום מצוה לשמה. אמנם עצ"ע מדוע הוא כן. והיינו, מדוע קשורה הבטחה זו דוקא עם קיום המצוה באופן כזה, ולא בעצם קיום המצוה (ואף דאפ"ל שא"צ טעם לזה, אלא שכך הבטיחה תורה ולא אחרת; מ"מ יומתק יותר עפמשי"ת).

והנראה בזה, דהנה ידועים דברי הרמב"ם (תשובה ט, א) בענין היעודים הגשמיים שבתורה "שאיין הם סוף מתן שכרן של מצות [כי עיקר השכר הוא עוה"ב דוקא, אלא ענין היעודים הוא] . . . והבטיחנו בתורה שאם נעשה אותה בשמחה ובטובת נפש . . . שיסיר ממנו כל הדברים המונעים אותנו מלעשותה . . . וישפיע לנו כל הטובות המחזיקות את ידינו לעשות התורה וכו'".

ויוצא מדברי הרמב"ם, דהא דהקב"ה מסיר מהאדם כל "הדברים המונעים כו'" מקיום המצות (ועד"ז, הא דמשפיע "כל הטובות המחזיקות את ידינו וכו'"), הוא דוקא עבור א' שמקיים התורה "בשמחה ובטובת נפש", משא"כ המקיימו סתם.

ובלקו"ש (חל"ד תצא-ב) מבאר בזה רבינו זי"ע, דבאמת איכא דרגא פחותה יותר ביעודים גשמיים, והוא "מילוי צרכי האדם, ענינים הכרחיים . . . כדי שהאדם יוכל לחיות ולהתקיים", ודרגא זו - מבאר רבינו - הוא בגדר שכר על עבודתו ("דכשם שמגיע לו תשלום בגמר עבודתו "חיי העוה"ב", כך מגיעה לו תוספת שכר "בעת העבודה גופא וכו'"). ומכיון שזהו תשלום שכר עבור עבודתו את ה', לכן אינו נוגע איך (היינו, באיזה דרגא) עבד, דבאיזה אופן שיהי 'מחויב' הקב"ה לשלם לו שכר העבודה.

משא"כ הרמב"ם איירי ביעודים בדרגא גבוהה יותר - "שיסיר ממנו כל הדברים המונעים . . . וישפיע לנו כל הטובות וכו'". היינו הנהגה למעלה מדרך הטבע - וזהו כבר התנהגות (של הקב"ה) "לפנים משורת הדין". ולכן, כדי לזכות להנהגה כזו צריכה העבודה להיות ג"כ בדרגא גבוהה ולפנים משה"ד. ומש"ה דייק הרמב"ם לכתוב שיעודים כאלה מגיעים (רק) כשהעבודה היתה "בשמחה ובטובת נפש" (יעויין שם בהשיחה שמאריך בזה רבינו, וגם מוסיף שיש דרגא שלישית ביעודים. ואכ"מ).

ונראה לומר, דשמירת הקב"ה בענין "שלוחי מצוה" הוא ג"כ בגדר זה של הסרת המניעות בעבודת ה', ולא ענין של תשלום שכר [ולכאור' כן הוא פשטות הכתובים בשמות שם, דהא דתוכלו לקיים ה"שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך גו", הוא - "כי אורישי גויים מפניך .. ולא יחמוד איש את ארצך וגו'"], והוא גם בדרך של למעלה מן הטבע (ראה במאירי כאן שמביא כמה סיפורים של נסים למע' מדרך הטבע שנעשו בכדי לשמור על שלוחי מצוה). וא"כ מובן שבכדי לזכות להנהגה כזו מלמעלה, צ"ל גם קיום המצות בדרגא גבוהה, וכנ"ל מהרמב"ם, וכפי ביאורו של רבינו, וא"ש מדוע נאמרה הבטחה זו רק בשלוחי מצוה לשמה.

[וע"ד החידוד יש להוסיף, דזה היתה השקו"ט בהסוגיא (כאן) באם הא ד"שלוחי מצוה כו"ו" הוא רק בהליכתן או גם בחזירתן (יעויין בהסוגיא שזהו המסקנא): דבאם הוה בגדר 'שכר' על המצוה, אז מסתבר יותר שזהו רק בעת שמקיים המצוה, והיינו בההליכה (דעלייה לרגל, או בכל מצוה דעכ"פ הוה 'הכשר' המוכרח), משא"כ באם הוה בגדר הסרת המניעה מלקיים המצוה (שזהו המסקנא כנ"ל), אז צ"ל גם בחזירתן, דאל"כ הרי האדם ימנע מעשיית המצוה מחמת הסכנה שבהחזרה (וכמבואר דבר זה בהל' שבת - שחזורין גם עם הכלי-זיין שלהן כו'), ודו"ק].



"ואם איתא ניפרוך מה לכלאי הכרם כו"ו"

הת' מנחם מענדל הכהן ריבקיין
תות"ל - 770

בפסחים כד, ב בסופו "אמר אביי: הכל מודין בכלאי הכרם שלוקין עליהן, אפי' שלא כדרך הנאתן ... משום דלא כתיב בהו אכילה". ובהמשך מקשה הגמ' מאיסי בן יהודה שלומד שבב"ח אסור באכילה מהיקש מטריפה, ובהנאה מק"ו מתלת: מערלה (שלא נעבדה בו עבירה) ומחמץ בפסח (שהיתה לו שעת הכושר) ומכלאי הכרם (שלא ענוש כרת). ומקשה הגמ' שאם אכן כלאי הכרם לוקין עליהן שלא כדרך הנאתן, הרי יש בהם חומרא שאין בבב"ח, ולא ניתן ללמוד מק"ו מהם. ומת' שם שאכן גם בבב"ח שלא כתיב בהו אכילה, לוקין שלא כדרך הנאתן. ובהמשך מקשה בגמ' דלכאורה בכלאי הכרם יש חומרא

נוספת שאין בבכ"ח - שלכלאי הכרם לא הייתה שעת הכושר. עונה הגמ' שצ"ל שעיקרן נאסר ג"כ, ולעיקרן היתה שעת הכושר.

והנה בפנ"י כאן הקשה מדוע לא ניתן לתרץ על שאלת הגמ' מכלאי הכרם שלא היתה להם שעת הכושר - דערלה תוכיח, שהיתה לה שעת הכושר ואעפ"כ אסורה בהנאה. והלימוד לא יהיה אמנם בדרך ק"ו, אלא ב'חזר הדין'. ותי' הפנ"י שזו אכן כוונת הגמ' בהקושיא שם מדוע לא כותבים זאת בפירוש, שהלימוד הוא באופן של 'חזר הדין'.

וה'ראש יוסף' הקשה ג"כ כנ"ל, ותי' ע"פ הגמ' בחולין שבלימוד ד'חזר הדין' ניתן לפרוך את הלימוד ב'פירכא כל דהוא', ולכן הוזקה הגמ' לתרץ תירוץ שיעמיד את הק"ו (וכך אכן מעיר ב'הגהות ברוך' על הפנ"י).

ובביאורם נ"ל: דהנה בחולין קטו, א הקשתה הגמ' את קושיית הפנ"י וה'ראש יוסף' ב'שלב' מוקדם יותר. דשם הקשתה הגמ' מדוע לא ניתן ללמוד ב'חזר הדין' מערלה וחמץ יחדיו, שבמקום להגיד כלאי הכרם יוכיחו, היה נתן להוכיח מערלה וחזר הדין. ושם תי' בגמ' כמצוין ב'ראש יוסף' שעל חזר הדין הייתה מספיקה פירכא כל דהוא, כמו הצד השווה שבהן שהן גידולי קרקע.

ואולי יש לומר שזו היא אכן כוונת הפנ"י בתשובתו, שמהא דהגמ' עצמה לא אמרה כך, משמע שיש דברים בגו, וכנראה שיש עדיפות בלימוד ק"ו על פני הלימוד של 'חזר הדין'. דאי לא נימא כן יהיה קשה להפנ"י על ראשית הגמ' דערלה וחמץ, מדוע שם לא הקשתה הגמ' למה לא לומר 'חזר הדין' (ואולי זוהי כוונת ההגהות ברוך שמעיר עליו, מהגמ' בחולין).

ולכאורה י"ל דזהו הביאור ברש"י בד"ה כלאי הכרם יוכיחו: דרש"י מציין מיד לשאלת הגמ' בחולין, מדוע לא ניתן היה לומר ערלה תוכיח וחזר הדין, ומת' הגמ' שם. ואח"כ מציין רש"י לשאלת הגמ' בהמשך על כלאי הכרם שלא הייתה להם שעת הכושר וסותם. ולכאורה זו היא כוונתו - לבאר שגם על השאלה דלקמן יש לתרץ את תירוץ הגמ' בחולין, שהחסרון ב'חזר הדין' הוא, שאומרים בו פירכא כל דהוא.



ספק אכילה וספק נוסף בבדיקת חמץ [גליון]

הת' נחום רבינוביץ
ישיבת תורת"ל קרית גת

כתב אדה"ז בשו"ע סי' תלג סכ"ד-ה: "רפת שחל בקר אין צריך בדיקה, שכל חמץ שנפל שמה יש לתלות שהבהמות אכלוהו והרי יש כאן ספק ספיקא שמא לא היה שם חמץ מעולם, ואת"ל היה שמא אכלוהו הבהמות וספק אכילת הבהמות מוציא מידי ספק חמץ, וכן לול של תרנגולים אין צריך בדיקה שכל חמץ שהיה שם יש לתלות שהתרנגולים אכלוהו, וכן בית שהתרנגולים מצויין בו אין צריך בדיקה בקרקעיתו. . כל חמץ שנפל לתוכו זמן רב קודם הפסח דהיינו קודם ל' יום יש בו ב' ספיקות להקל שמא יאכלוהו, ואת"ל שלא אכלוהו התרנגולים שמא נתעפש באורך הזמן או נמאס עד שנפסל מאכילת כלב ואין צריך לבערו כלל".

ובהג"ה עה"ג: "ואע"פ שחייב אדם לבדוק בכל החדרים שיש לחוש בהם לשמא הכניסו לשם חמץ פעם אחת אף שיש כמה ספיקות להקל. . היינו לפי שעיקר תקנת חכמים שתקנו לבדוק ולחפש אחר החמץ אינה אלא על הספק שמא יש שם חמץ. . וא"כ מה לי ספק אחד מה לי כמה ספיקות, אבל ספק הרגיל מאד, שרגילות היא שהתרנגולים וכיו"ב אוכלים כל מה שמוציאין והוא קרוב לודאי, אלא שספק זה בלבד אינו יכול להוציא מידי ודאי גמור, דהיינו חזקת חמץ שהיה שם, שודאי גמור עדיף מקרוב לודאי, אבל אם יש להסתפק עוד ספק אחר דהיינו שמא נפסל מאכילת כלב באורך הזמן, אף על פי שספק זה אינו קרוב לודאי, מכל מקום על ידי ספק זה הורע כחו של הודאי גמור, ויוכל ספק של אכילת תרנגולים שהיא קרוב לודאי להוציא מידי קרוב לודאי".

והנה לקמן בסי' תלט ס"א הביא אדה"ז בכיו"ב מחלוקת בין שיטת הרמב"ם (הל' חו"מ פ"ב ה"י) ושיטת הטור (רס"י תלט), וז"ל שם: "תשעה ציבורין של מצה ואחד של חמץ שהיו מונחים לפנינו ובא עכבר ונטל מהם ככר אחד בפנינו ולא ידענו אם חמץ נטל או מצה נטל ונכנס לבית בפנינו צריך לחזור ולבדוק ואין אומרים כל דפריש מרובא פריש. . ואפילו אם כבר ביטל כל חמצו שאין כאן אלא ספק דברי סופרים ואפילו אם הככר שנטל העכבר היה קטן שיש לתלות שאכלו העכבר והרי יש כאן ב' ספיקות להקל והיה לנו להקל אף אם לא ביטל

אף על פי כן החמירו חכמים כאן אף אם ביטל . . . שכך הוא עיקר תקנת הבדיקה לבדוק אפילו במקומות שאין בהם חמץ ברור אלא ספק וספק ספיקות כמו שנתבאר בסי' תלג . . . ויש חולקין על זה ואומרים שאם הככר היה קטן בענין שיש לתלות שאכלו העכבר או שיאכלנו עדיין עד שיגיע זמן הביעור אין צריך לחזור ולבדוק אפילו אם לא ביטלו כיון שיש כאן ב' ספיקות להקל שמא מצה נטל ושמא אכלו כולו. ויש לסמוך על דבריהם אם כבר ביטל או שיכול עדיין לבטל שאז הבדיקה אינה אלא מדברי סופרים ובדברי סופרים הלך אחר המיקל".

ולכאור' צ"ע שהרי בסי' תלג לא הביא כל מחלוקת בדבר, אלא כתב שבכגון דא מצטרף ספק אכילה שהוא ספק הקרוב לודאי עם ספק נוסף להוציאו מידי ודאי, ומשמע דאירי לכו"ע, כן הקשה הרשד"ב לזין בגליון תתמא עמ' 70.

וכתב ליישב ש"מסגנון הדברים בסי' תלג נראה לכאורה, שהלכה זו ברפת של בקר ולול של תרנגולים היא לדברי הכל, שבזה יודו אפילו הרמב"ם וסיעתו שאין צריך לבדוק מטעם ספק מוציא מידי ודאי. ומבאר את טעם החילוק ביניהם, שברפת ולול רגילות היא אכילת הבהמות והתרנגולים והוא קרוב לודאי, ולכן מתירים בזה ספק ספיקא, משא"כ בעכבר לא הוי קרוב לודאי שיאכל את כל הככר, אפילו אם הוא ככר קטן, ולכן מצריך הרמב"ם בדיקה אפילו בספק ספיקא . . . ולפי זה צריך לומר שמה שמביא רבנו כאן (מהתוס' ט, א ד"ה ואם) שאימור אכלתיה הוי ספק הרגיל וקרוב לודאי, לא נאמר זה אלא בחולדה (שבזה איירינן בגמרא התם), או בבהמות ותרנגולים, משא"כ בעכברים (אפילו בככר קטן), "ע"כ ציטוט מדבריו.

מקור דבריו לחלק בין חולדה לעכבר הוא בשיטה המובאת במאור (ד, ב מדפי הרי"ף): "ויש מי שאומר מודה רבא (שאמר בגמ' ט, א) גבי חולדה אימור אכלתיה) בעכבר דודאי שיורי משייר".

ולפ"ז מיישב שאדה"ז ס"ל (כבעל המאור המחלק בין חולדה לעכבר) שדוקא בחולדה - ומחדש שעד"ז בבהמות ותרנגולים - אמרינן שספק אכילה שלהם הוי ספק הקרוב לודאי, משא"כ בעכבר ספק אכילה שלו הוא ספק שקול ואינו מצטרף להוציא מידי ודאי.

אלא שלענ"ד לא ניתן להכניס שיטה זו (לחלק בין ספק אכילה בתרנגולים שהוא קרוב לודאי, לספק אכילה דעכבר שאינו קרוב לודאי) בדברי אדה"ז, ומכמה טעמים:

(א) מנ"ל לחדש ולומר שאדה"ז למד שישנו חילוק בין תרנגולים ועכבר, בעת שלא ציין חילוק זה בפירוש, ואף לא רמזו בציון לדיעה המחלקת, כדעת המאור.

(ב) ויתירה מזה מלשון אדה"ז עצמו מוכח שלא חילק:

בסי' תלג בהמשך לדין דתרנגולים - בהלכה כ"ו - כותב אדה"ז וז"ל: "וכן הדין בכל החדרים שאין צריך בדיקה כלל מחמת שאין דרך להכניס בהם חמץ מעולם וראה קודם שלשים יום שהכניס עכבר בהם חתיכות חמץ אין צריך לבודקן בליל י"ד מטעם שנתבאר". הרי מפורש בדברי אדה"ז שמשווה בין תרנגולין לעכבר (דאת"ל שיש חילוק ביניהם - מדוע לא הביא שבעכבר יש להחמיר (כמ"ש בס"י תלט) כיון שספק אכילה שלו אינו קרוב לודאי).

(ג) שם בקו"א סק"ו מבאר מדוע גבי כותל שנפל על חמץ ונעשה גל כתב המ"א "וספיקי טובא איכא, ואפ"ה צריך בדיקה אם לא משום סכנה" - "ועכצ"ל כמ"ש בפנים דעיקר הבדיקה נתקנה על הספק, כמ"ש האחרונים בס"י תלט בשם המ"מ, ומה שהקילו שם בספק ספיקא היינו לענין לחזור ולבודק מה שבדק כבר אבל תחילת הבדיקה כיון שנתקנה על הספק. . אין חילוק בין ספק אחד לכמה ספיקות".

וממשיך "ומה שהקילו בספק אכילה היינו משום שהוא ספק הרגיל וקרוב לודאי כמ"ש התוס' ד"ה ואת"ל וכמ"ש בפנים, אבל חטיטת הכלב בגל אינו ספק הרגיל ואינו קרוב לודאי שיאכלנו על ידי חטיטה. ועוד דלא תלינן בספק אכילה בס"י תלט אלא בככר קטן שי"ל אכלו כולו, ועכברים ותרנגולים שכיחי הרבה, מה שאין כן חטיטת הכלב אינו ספק הרגיל כי שמא ישייר זה מאכילתו ולא יבא אחר לאכול כולו".

ומפשטות לשונו נראה¹ שבא לבאר מדוע מחמירים גבי גל בכמה ספיקות, ומבאר שזהו מחמת שעיקר הבדיקה נתקנה על הספק וע"כ

(1) בהעו"ב שם עמ' 74 כתב "אולי מספקא ליה לרבנו מהו טעם הטור שהקל בעכבר שנכנס כו', אם הוא מטעם שכבר נבדק ועדיין עומד בחזקת ברוק, או שהוא מטעם שגם

אין לחלק בין ספק אחד לכמה ספיקות, ומביא שהמקור לזה הוא מ"ש האחרונים בסי' תלט, ובדרך אגב מבאר שמה שבסי' תלט שם יש המקילים בס"ס הוא כי כבר בדק שם. וממשיך לבאר מדוע לא אומרים בגלל ספק אכילה מוציא מידי ודאי, ומבאר שזהו מצד ב' טעמים: א. אינו ודאי שיאכלנו ע"י חטיטה, אלא יחטט וישאירנו מגולה. ב. גם אם יאכלנו, שמא ישייר. דמה שמקילים בספק אכילה הוא דוקא כשקרוב לוודאי שנאכל ולא נשתייר ממנו, ובדוגמא במה שהקילו גבי עכבר בסי' תלט זהו רק בככר קטן שי"ל אכלו כולו, כי עכברים ותרגולין שכיחי הרבה, וגם אם עכבר זה שייר חבירו אכל.

נמצאנו למדים מקו"א זה ב' עניינים גבי המח' בסי' תלט: א. המח' היא האם נגרעה חזקת בדיקה או לא, דלהרמב"ם נגרעה וע"כ מחמיר בס"ס כי הבדיקה על הספק נתקנה, ולהטור לא נגרעה וע"כ מקל בס"ס.

ב. הספק אכילה בסי' תלט גבי עכבר - הוא ספק הקרוב לוודאי, דעכברים ותרגולין שכיחי הרבה. ומפשטות הל' משמע דזהו לכו"ע (אלא שצ"ע כנ"ל כיצד זה יתאים עם מ"ש כאן שספק אכילה וספק נוסף מוציא לכו"ע מידי ודאי).

ד) בסי' תלט בקו"א סק"א כתב בדעת הרמב"ם שמחמיר בספק ספיקא - "וברייתא דרפת ולולין מפרש הרמב"ם משום דאין דרך להכניס חמץ לשם, כמבואר בלשונו בפ"ו ה"ב "אלא א"כ הכניס כו' שסתמן שמכניסין כו' ע"ש, ועי' במ"ש בסי' תל"ג בפנים".

מכך שאדה"ז מקשר את דין עכבר שהכניס ככר לדין דרפת בקר ולולי תרגולים, שהרמב"ם שמחמיר גבי עכבר בס"ס צריך לפרש את הברייתא דרפת ולולין אי"צ בדיקה, דאיירי שלא הכניסו לשם חמץ

אכילת העכברים הוא ספק הרגיל וקרוב לוודאי, ולכן מיישב את דין הכלב והמפולת לפי ב' האופנים, בתחילה מבאר הטעם ששם בדק כבר, ואח"כ מוסיף "ועוד" טעם אפשר לבאר בדעת הטור שם, שבככר קטן י"ל אכלו כולו כו' שכיחי הרבה". וכ"כ ב"ציונים לקונטרס אחרון" שם אות קיג.

אך מפשטות לשונו של אדה"ז (כידוע הדיוק ב"לשונו הזהב" - של אדה"ז) משמע שבא לבאר רק את דין הכלב והמפולת, וה"ועוד" הוא ביאור נוסף מדוע לא מקילים בזה בספק אכילה, ואילו מה שהקילו בסי' תלט מובא בדרך אגב (שע"כ אין נראה שבא לבאר בזה ב' טעמים מדוע הקילו שם), וכבפנים.

(דאם יש שם ודאי חמץ אף בס"ס יצטרך לבדוק), מוכח דלא כפי שכתב שהסיבה לכך שאדה"ז מביא דיעה המחמירה דוקא בסי' תלט היא מפני ששם איירי בעכבר, שספק אכילה שלו אינו קרוב לוודאי, אלא המחמיר בספק וספק אכילה בעכבר יחמיר ג"כ בספק וספק אכילה בתרנגולים.

והנה בשיטת הרמב"ם נחלקו הב"ח והמ"א, ובהקדים לשונו של הרמב"ם בפ"ב ה"ו מהל' חו"מ: "חורי הבית התחתונים והעליונים וגג היציע ורפת בקר ולולין ומתבן ואוצרות יין ואוצרות שמן שאינו מסתפק מהן ובית דגים גדולים אינן צריכין בדיקה אלא אם כן הכניס להן חמץ". ודייק מדבריו הב"ח בסי' תלג ס"ח (ד"ה כתבו הסמ"ק) שכשודאי נכנס להן חמץ ס"ל להרמב"ם שצריך לבדוק.

וכתב המ"א שם ס"ק י וז"ל: "..נראה לי דהיינו דוקא אם אכלוהו סמוך לפסח, אבל אם אכלו זמן רב קודם פסח, וסמוך לפסח נשמר שלא יפול לשם חמץ אין צריך לבדוק. . ומ"ש הב"ח בשם הרמב"ם וסמ"ג לא דק בלשונם דקאי על אוצרות ולא על רפת ולולין. ואפשר דכל שלשים יום מקרי סמוך לפסח", עכ"ל.

ולכאורה נראה¹, שדברי אדה"ז בקו"א בסי' תלט ודברי אדה"ז בסי' תלג חלוקים בסברות הב"ח והמ"א, דבסי' תלג פסק כהמ"א שיש לחלק בין קודם שלשים ולאחר שלשים. ואילו בקו"א בסי' תלט הביא דברי הב"ח שלמד את הרמב"ם כפשוטו שמה שאין צריך לבדוק הוא מפני שלא הכניס לתוכם חמץ.

ולפ"ז נמצא שמה שאדה"ז משווה אכילה דתרנגולין לאכילה דעכבר הוא רק לפי שיטת הב"ח שס"ל כן, משא"כ לפי המ"א - ישנו חילוק בין אכילה דתרנגולין דהוי קרוב לוודאי לגבי אכילה דעכבר שאינו קרוב לוודאי.

(2) כן כתב בהעו"ב שם עמ' 73, וע"ש שנדחק ליישב ש"רבנו מסתפק בעצמו בדעת הרמב"ם, אם יודה ברפת ולולין או לא, ולכן סתם כאן להקל (כדעת המ"א), ובסי' תלט כתב שאפשר שהרמב"ם יחמיר גם כאן (כדעת הב"ח). ותמהני, אם אדה"ז חושש לדעה המחמירה ברמב"ם (הב"ח) - מדוע לא כתב כן (ברמז עכ"פ) במקומו - גבי רפת ולולין, ורק רמזו כן בקו"א בסי' תלט ?!

אמנם הא גופא קשיא, כיצד אפשר לתווך בין הפסקים, שבסי' תלג פסק כהמ"א להקל בס"ס, ובסי' תלט כהב"ח להחמיר².

והנראה לענ"ד בענין זה הוא, שכונת המ"א במ"ש שדברי הרמב"ם "אלא א"כ הכניס להם חמץ" קאי על אוצרות ולא על רפת ולולין, אינה להוציא מפשטות הרמב"ם³ ש"אלא א"כ הכניס להן חמץ" בא בהמשך למ"ש לגבי כל המקומות הנ"ל - כולל רפת ולול - "אינן צריכין בדיקה", וכמובן גם בפשטות, שהרי המ"א עצמו מסכים עם דברי הב"ח שברפת ולול שהכניס לתוכם חמץ בתוך ל' יום צריכים בדיקה;

אלא כוונתו לומר שאין להוכיח מסתימת לשונו של הרמב"ם "אא"כ הכניס להן חמץ" שאם הכניס לתוכן חמץ בכל זמן שהוא - גם קודם ל' יום - צריך לבדוק, די"ל שמה שהרמב"ם לא חילק בין קודם ל' לאחר ל' אלא סתם לשונו שכשהכניס להן חמץ צריך לבדוק, הוא מפני שמדבר גם אודות אוצרות (שבהם אין ספק אכילה), ומ"מ דברי הרמב"ם ש"אינן צריכין בדיקה אא"כ הכניס להן חמץ" קאי גם על רפת ולולין, אלא שבהם הוא דוקא סמוך לפסח.

ולפ"ז נמצא שבמ"ש אדה"ז בקו"א בסי' תלט ש"ברייתא דרפת ולולין מפרש הרמב"ם משום דאין דרך להכניס חמץ לשם" - אינה דוקא לשי' הב"ח, אלא גם להמ"א (שאדה"ז פוסק כדבריו בסי' תלג) [ואולי הטעם שאדה"ז בקו"א לא פירש בהדיא דאיירי דוקא בתוך ל' יום, משום שזהו פשטות הנידון בסי' תלט].

וא"כ אצ"ל שאדה"ז מסתפק בשי' הרמב"ם, אלא פשיטא ליה כהמ"א (ובפרט שאפ"ל - אף שאינו מדוייק כ"כ בל' המ"א - שהמ"א לא בא לחלוק אלא להוסיף). וא"כ יש להוכיח מכך שמדמה בקו"א את ספק אכילה דעכבר לספק אכילה דתרנגולים, דס"ל שאין חילוק ביניהם.

ולפי כ"ז הדרא קושיא לדוכתא מדוע פסק בסי' תלט להחמיר בספק ספיקא אף דהוי ספק אכילה (ספק הקרוב לודאי) בצירוף ספק נוסף (שמוציאים מידי ודאי, כמ"ש בסי' תלג), וצ"ע.

(3) עיין במחצה"ש שם שכתב בכיארור המ"א "אבל ברפת כו' וכדומה דא"ל בהמות אכלוהו בזה לא דיבר הרמב"ם כלל אם יש לחלק בין ספק חמץ לודאי", לא משמע כמ"ש בפנים, אך מ"מ ניתן ללמוד מדברי אדה"ז שלמד שזוהי כוונת המ"א.

ואולי יש לתרץ זה בהקדים ביאור בדא"פ במ"ש אדה"ז בסי' תלג שספק אכילה וספק שמא נתעפש מוציאים מידי ודאי, ובלשונו "אם יש להסתפק עוד ספק אחר דהיינו שמא נפסל מאכילת כלב באורך הזמן, אף על פי שספק זה אינו קרוב לודאי, מכל מקום על ידי ספק זה הורע כחו של הודאי גמור, דכיון שיש להסתפק ספק אחר הרי אינו ודאי גמור ואינו אלא כקרוב לודאי שיש כאן חמץ, ויוכל ספק של אכילת התרנגולין שהוא קרוב לודאי להוציא מידי קרוב לודאי".

דנראה לומר שדוקא על ידי ספק עיפוש הורע כחו של הודאי חמץ, דהספק עיפוש בא לאחרי הודאי, היינו דהגם שיש כאן ודאי חמץ מ"מ יתכן שחמץ זה עצמו נתעפש, היינו שהוא מחליש כחו של הודאי חמץ ומשווהו לספק הקרוב לודאי, ואז בא ספק אכילה ומוציאו מידי קרוב לודאי.

אמנם גבי ספק קבוע שהחמירו חכמים וחששו לצד שמא יש שם חמץ, שלצד זה יש שם חמץ בודאי ולא הורע הודאי של החמץ (כבספק שמא נתעפש), בזה לא אמרינן שאתי ספק מצה ומשוי' לספק הקרוב לודאי, משום שלצד שזה היה חמץ ה"ה חמץ ודאי, וכיון שחכמים חששו לצד שמא יש שם חמץ ודאי, לא אתי ספק אכילה ומוציא מידי ודאי חמץ שחששו לו חכמים (ואף שיש כאן ב' ספיקות, הרי - לדעת הרמב"ם - נגרעה חזקת בדיקה, ובדיקת חמץ על הספק נתקנה ואין חילוק בין ספק א' כו').

ועפ"ז, מה שכותב אדה"ז בסי' תלט שכשנגרעה חזקת בדוק צריך לבדוק אף שיש ספק מצה וספק אכילה, אינו מחמת שהמדובר שם הוא בעכבר, כי גם בעכבר כשיש בו ספק אכילה וספק נתעפש אי"צ לבדוק (כמ"ש בסי' תלג סכ"ו), אלא משום שספק מצה אינו מצטרף לספק אכילה.

ונמצא מובן שאין סתירה בין דברי אדה"ז בסי' תלג לדבריו בסי' תלט.



חסידות

דוגמאות בלקו"ת

(רשימה ראשונה)

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

דוגמא מאתרוג וציצית

בלקו"ת שלח לז, ב: כי הנה עיקר התורה והמצוות הם כו' בחי' בירורים כו' דהיינו עד"מ כשעושה איזה מצוה כגון שנוטל אתרוג לנענע בו או צמר ועושה ממנו ציצית שהאתרוג והצמר הם מבחי' נוגה כו' וכשעושה בו המצוה הרי הוא ממשיך בו השראת אור א"ס כו', והוא ענין דקדוקי המצוות להיות האתרוג כך וכך דוקא ובאם שחיסר בו א' מדקדוקיו הוא פסול וכן הציצית אם חסר א' הם פסולים דהיינו שאינם בחי' כלי להשראת אלקות כו'.

והנה נקט כאן דוגמא (בענין הבירורים ודקדוקי המצוות) מענין אתרוג וציצית.

לקו"ת בנוסח המהרי"ל

מאמר זה שבלקו"ת הוא מפ' שלח תקס"ז, ונאמר מכ"ק אדה"ז בעיר מאהליב, בדרך חזרתו מהחתונה הגדולה בפ' נשא-בהעלותך בעיר ז'לאבין. ונוסח הלקו"ת הוא כפי שרשמו המהרי"ל אחיו של כ"ק אדה"ז [כ"ק אדמו"ר הצ"צ אכן סידר ותיקן והוסיף בלקו"ת כו', אבל גוף הנוסח ורישום הדברים הוא מהמהרי"ל. ועי' ברשימת הכת"י שבסוף הלקו"ת שמצויין לכת"י שמופיע בהם מאמר זה בלשון המהרי"ל ממש].

דוגמא משופר וסוכה, עיצית ותפילין

אולם המאמר נמצא ג"כ בנוסח אחר בד"ה זה בסה"מ תקס"ז ע' רכז. שם המאמר הוא כפי שנרשם בשנת תקס"ז ע"י כ"ק אדהאמ"צ. ושם נזכרו דוגמאות אחרות, וז"ל: אך הנה עיקר ענין המצוות הוא בשביל הבירורים כו' כי הנה רמ"ח מ"ע המה נעשים בענינים גשמיים

דנוגה, וע"י מעשה המצוה כמו בשופר וסוכה וכיוצא נתגבר בחי' הטוב שבנוגה כו', ולכך יש הרבה דקדוקים באופן מעשה המצוה כו' כמו ח' חוטיץ בציצית וד' בתים בתפילין וכיוצא. [כאן בתחילה נקט הדוגמא דשופר וסוכה, ואח"כ לענין דקדוקי המצות נקט ציצית ותפילין].

וגם בד"ה זה באוה"ת פ' שלח ע' 58 (בהוצאת תשנ"ז) ז"ל: כי עיקר ענין המצות הוא לברר הבירורים כו' כי רמ"ח מ"ע המה נעשים בענינים גשמיים שהם תחת ממשלת ק"נ כגון השופר של איל שמבחי' נוגה וכן סכך הסוכה כו', ולכך יש הרבה דקדוקים באופן מעשה מצוה שדוקא כך וכך מתכשרת ואם חיסר או יתיר לא עשה ולא כלום כו'.

מאמר זה באוה"ת ניכר שנרשם ע"פ הנוסח של אדהאמ"צ (בסה"מ תקס"ז), ומתחילה מביא הדוגמא משופר וסוכה, ובסוף לענין הדקדוקים אינו מביא דוגמא ממצוה פרטית.

דיוק הלשונות בלקו"ת

והנה ידוע ומפורסם שכאשר מובא באיזה מאמר לשון ודוגמא אין זה דברים בעלמא כי אם הוא בדוקא ומכוון הוא לפרטי פרטיו, כאשר יש הערות רבינו על אשר מובא במאמר בתור דוגמא דוקא ר"י בעל התוס' וכיו"ב. ועוד באגרות קודש כו' ואכ"מ. ועי' ג"כ דבר פלא באוה"ת ויקרא (כרך ג') ע' תשו, שמביא לשון אדה"ז בלקו"ת בענין הצמצום "עוד משל אחד כמו חכם הבקי באיזה מסכת כגון מס' יבמות", ומוסיף באוה"ת (בתוך מוסגרים): "חייב אדם לומר בלשון רבו שהזכיר מסכת זו". הלא גם בשם המס' שנזכר בתור דוגמא דייק אדמו"ר הצ"צ.

וק"ו בנדו"ד בלקו"ת שבודאי יש בזה ענין עמוק במה שמביא דוגמא לענין הבירורים מאתרוג וציצית, וכן לענין דקדוקי המצות מביא ג"כ מב' מצות אלו. ואילו בנוסח אדהאמ"צ נקט דוגמאות משופר וסוכה ואח"כ מציצית ותפילין.

ובאמת להתעמק בענין זה, צריך בתחילה לערוך רשימה ממקומות נוספים במאמרי חסידות שנקט דוגמאות אלו לענין הבירורים ולענין דקדוקי מצות. ויקצר כעת הזמן לזה. ואפשר בפעם אחרת בעז"ה.

[ויל"ע גם בתניא בקו"א ד"ה להבין מ"ש בפע"ח, שמביא הרבה מתפילין ואתרוג. ובמאמר יביאו לבוש מלכות בתו"א צ, ג ואילך

שמבאר בענין המצות במעשה גשמי מביא מציצית תפילין ואתרוג. ועי' להלן לקו"ת פ' זו (שלח) בדף מ, א שנקט: ונעשה יחוד למעלה ע"י אתרוג ושופר. ושם בדף מא, ב: העלאת הדבר הגשמי שבו נעשית המצות כמו האתרוג דנוגה כו'. וראה בתניא אגה"ק ס"י לענין דקדוקי המצות שיש להם שיעור שמביא ציצית ותפילין לולב וסוכה ושופר ועוד].



הערות והארות במאמר ד"ה כימי צאתך מארץ מצרים - ה'תשל"ח

הרב אברהם אלתר הלוי הבר
נחלת הר חב"ד, אה"ק

"אראנו נפלאות" שיהיה לעתיד - לעושה נפלאות גדולות לבדו
(ביאור הצ"צ)

בקונטרס כ"ח סיון תנש"א (ספר המאמרים מלוקט ה'), ד"ה כימי צאתך מארץ מצרים מבאר באות ג' שבמאמר שיש שני סוגי נסים: נסים שלמעלה מהטבע (כהניסים שהיו ביצי"מ, הפיכת המים לדם כו' וקרי"ס שנהפך הים ליבשה). ונסים המלוכשים בטבע.

ובנסים המלוכשים בטבע עצמם יש ג' סוגים:

נסים המלוכשים אמנם בטבע, אבל ניכר שזהו נס (כמו חנוכה ופורים).

נסים שאמנם אינו ניכר שהוא נס, אבל הוא דבר בלתי רגיל (כמו הארבעה שצריכים להודות).

נסים המלוכשים לגמרי בטבע, שאינו ניכר כלל שזהו נס, וכמאחז"ל על פסוק לעושה נפלאות גדולות לבדו "שאינ בעל הנס מכיר בניסו".

ובהמשך לזה מקשה, לפי"ז, מדוע מביאים חז"ל (בילק"ש - הובא לעיל במאמר, באות ב') את הפסוק לעושה נפלאות גדולות לבדו לגבי הנפלאות שיהיו לעתיד, והרי פסוק זה מדבר בנסים המלוכשים (לגמרי) בטבע (דאפילו בעל הנס אינו מכיר בניסו), ואילו לעתיד הרי יהיו נפלאות גדולות ביותר, ואיך מביאים פסוק זה לגבי הנפלאות שיהיו לעתיד?

ומביא את ביאור הצמח-צדק דשורש הנסים המלובשים בטבע הוא ממקום נעלה יותר משורש הנסים שלמעלה מהטבע, וככל שהנסים מתלבשים יותר בטבע הר"ז מורה ששרשם הוא ממקום נעלה יותר, ובהתאם לזה מפרש את הפסוק לעושה נפלאות גדולות לבדו, ששורש הנסים המלובשים לגמרי בטבע.. הם מבחינת לבדו.

ועפ"ז יובן למה מביאים חז"ל בענין הנפלאות שיהיו בגאולה העתידה את הפסוק לעושה נפלאות גדולות לבדו, כי הנפלאות דבגאולה העתידה יומשכו מבחינת לבדו.

(והיינו, דלפי ביאור הצ"צ, הנה הנפלאות שיהיו לע"ל אכן יהיו מלובשים בטבע, ודוקא נפלאות אלו שרשם נעלה יותר, מבחינת לבדו - הכותב).

ולאח"ז מוסיף דעפ"ז (עפ"י ביאור הצ"צ) יבואר הדיוק וההדגשה בפסוק אראנו נפלאות, דעיקר החידוש לע"ל הוא בזה שהקב"ה יראה את הנפלאות, כי נפלאות (כאלו) ישנם גם עכשיו ... אבל עכשיו הנסים הנמשכים מבחינת לבדו הם באופן שרק הוא לבדו יודע שזה נס, והחידוש בגאולה העתידה הוא שאז יהי' אראנו נפלאות, שיהי' נראה בגילוי הנס שבהם.

ע"כ מתוכן דברי המאמר (באות ג').

ולכאורה צע"ק, מהו הפירוש דלעתיד הקב"ה יראה את הנפלאות, והרי מה שאין רואים עתה שזהו נפלאות הוא מפני שהם מלובשים לגמרי בטבע, וכך גם לעתיד הם יהיו מלובשים לגמרי בטבע (לפי פירוש הצ"צ), וא"כ איך ומהו הפירוש שיראו את הנפלאות, (ועד שזהו עיקר החידוש דלעתיד)?

ואולי אפ"ל, דהנה הנסים המלובשים בטבע, אפילו הנסים המלובשים לגמרי בטבע, אבל הרי אי"ז טבע לבד, כ"א זהו נס שהתלבש לגמרי בטבע, כלומר שזהו המשכה מיוחדת ממנו ית' (מעצמותו ית', מבחי' לבדו) שהתלבש בתוך הטבע ממש.

(אף שגם הטבע עצמו הוא המשכה ממנו ית', אבל זהו - כהלשון בהמשך המאמר באות ז - משם אלקים, ואילו הנס המלובש בטבע הוא משם הוי').

והנה עכשיו איננו רואים כלל את ההמשכה ממנו ית', מצד ההסתר
 העולם, כ"א רואים את הפעולות בעולם (כלומר את התוצאה),
 ובמילא כאשר הנס הוא מלוכש לגמרי בטבע, אין רואים כלל שיש כאן
 נס בטבע - אין בעל הנס מכיר בניסו.

אבל לעתיד, כאשר יראו את הכח האלקי שבעולם, שהוא הוא
 המחיה המהווה והמפעיל את כל העולם, ואם כן בהנפלאות
 המלוכשות בטבע שיהיו לעתיד, יראו את הכח האלקי של הנס
 המלוכש בטבע (היינו שיהי' גילוי שם הוי', כפי שיבואר להלן באות ז'
 בסופו, בתוך שם אלקים).

ועדיין צריך עיון ובירור בכל זה.

ההוכחות שהנפלאות שיהיו בגאולה העתידה יהיו (גם) נסים שאינם מלוכשים בטבע

באות ד' במאמר מוכיח שלעתיד יהיו (גם) נפלאות שלמעלה
 מהטבע ממש, ומביא ע"ז כמה הוכחות:

(א) כי הרי בשני הסוגים של הנסים (המלוכשים בטבע ושאנם
 מלוכשים בטבע) יש בכל אחד מהם מעלה, והרי לע"ל יהיו כל הענינים
 בתכלית השלימות, וא"כ צריך לומר שיהיו גם נסים שלמעלה מהטבע.

(ב) מהפסוק "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", שמשווה
 את הנפלאות דלעתיד ליצי"מ, והרי ביצי"מ היו נסים שלמעלה מהטבע
 (כמו המים שנהפכו לדם, וקריעת ים סוף, וכיו"ב).

(ג) מעצם הלשון לגבי הגאולה העתידה "אראנו נפלאות", והרי
 פירוש נפלאות הוא דבר שלמעלה מהטבע.

ולכאורה צע"ק מדוע אינו מביא עוד הוכחה מפורשת, מהפסוק
 שמוכח בנ"ך לגבי הגאולה העתידה "והחרים הוי' את לשון ים מצרים
 והניף ידו על הנהר גו' כאשר היה בעלותו ממצרים" - ורק מעיר ע"ז
 בהערה 21, אך אינו כותב זאת בהפנים.

והרי בהמשך המאמר באות ו' מביא אמנם פסוק זה בביאור האראנו
 נפלאות שיהיו לעתיד - עפ"י שיטה זו, ומדוע כאן בהפנים אינו מביא
 זאת כהוכחה.

ואולי אפ"ל, שאי אפשר להביא פסוק זה כהוכחה ממש להשיטה
 ה', כי (כמ"ש הרמב"ם לענין פסוקים אחרים בנ"ך) אפ"ל שהם משל,

ורק לאחר שידועים שלעתיד אכן יהיו נסים שלמעלה מהטבע, הנה אז יודעים שפסוק זה הוא כפשוטו, ולכן מביא פסוק זה רק בההערה - להעיר כו'.

ב' הפירושים (השיטות) דהצ"צ ודאדמו"ר האמצעי בהנפלאות דלע"ל

לכאורה נראה לומר דב' שיטות אלו מתאימים עם שני השיטות בנגלה, לגבי מה שיהי' בימות המשיח:

הפירוש של הצ"צ ד"אראנו נפלאות" דלע"ל, היינו דוקא נסים המלוכשים בטבע (דשרשם מבחי' "לכדו", ורק החידוש הוא שיהי' "אראנו נפלאות" דבעל הנס יכיר בניסו), הנה לכאורה פירוש זה מתאים למארז"ל בנגלה, והובא ברמב"ם בס' היד, ש"אין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד", ו"אל יעלה על דעתך שיהי' שינוי במנהגו של עולם כו'".

ואילו הפירוש השני, דלע"ל יהיו (גם) נסים שלמע' מהטבע, והם יהיו נפלאות גם בערך הנפלאות שהיו ביצי"מ, כי יומשכו ממקום נעלה יותר מהנפלאות שהיו ביצי"מ, ולכן יהיו נפלאות גדולות יותר בפשטות, והם יהיו (לא רק לפי שעה, כפי שהי' ביצי"מ וקרי"ס, כ"א יהיו) באופן תמידי ונצחי, הר"ז מתאים לפי הדיעה השניה בנגלה (דעת הראב"ד, דהדברים המובאים בתנ"ך הם (אינם משל וכו', כ"א) כפשוטם, וכן מביא הרמב"ם עצמו באגרת תימן (כפי שמביא זאת כ"ק אדמו"ר בשיחותיו הק') שמה שכתבתי בס' היד אי"ז החלטי וכו'), שלפי דיעה זו הנה בימיה"מ יהיו נסים ונפלאות בפשטות.

אלא דאי"ז מובן כ"כ עדיין, דנוסף לזה שצריך בירור לפי דעת הרמב"ם, האם אפשר לקרוא להמצב דימיה"מ "נסים המלוכשים בטבע" (-אלא דבזה אולי אפ"ל דאה"נ אי"ז פחות מחנוכה ופורים שהיו נסים המלוכשים בטבע, אלא שבימיה"מ יהיו עוד יותר מלוכשים בטבע לגמרי), הנה בנוסף לזה הרי בנגלה הרי הם ב' דעות שחולקות אחת על חברתה, דלפי דעת הרמב"ם "אין בין עוה"ז לימיה"מ אלא שעבוד מלכיות בלבד", ולפי הדעה הב', הראב"ד וכו', יהי' שינוי במנהגו של עולם, ואילו לפי המבואר כאן במאמר מובן דשני הענינים אמת, ושניהם יהיו.

ואף שלפי מה שמביא כ"ק אדמו"ר כו"כ פעמים בהשיחות ק', לתווך בין ב' הדעות הנ"ל בנגלה, דשניהם אמת ויהיו בב' תקופות,

(ובענין משך הזמן שבין ב' התקופות מביא כ"ק אדמו"ר דיכול להיות שהבדל הזמן בין ב' התקופות יהיה קצר ביותר), א"כ לפי"ז הרי אפ"ל דב' הדעות עפ"י נגלה מתאימים לב' השיטות שעפ"י הפנימיות, דשני הדעות הם אמת. אלא דעדיין צע"ק, כי גם לפי התיווך הנ"ל הר"ז סו"ס שני תקופות, ואילו בהמאמר נראה לכאורה דשניהם הם באותה תקופה, שיהיו ב' המעלות יחד.

ואולי, אה"נ הענין כפי שהוא עפ"י נגלה, היינו חיצוניות הענין בלבד, יהי' בב' תקופות, אבל פנימיות הענינים של ב' הדעות, יהיו אמנם יחד (ואולי יהי' זה בהתקופה הב' - לפי תיווך זה, או שאלו שיזכו למטעם מאילנא דחיי - יהי' זה אצלם כבר בתקופה הא').

ועדיין צריך עיון ובירור בכל זה.

ולאידך אולי אפ"ל גם באופן אחר קצת:

דהנה בהמשך המאמר, באות ו' ובאות ז', מבאר ומחדש ענין נוסף וחדש, דגם לפי השיטה דפירוש אראנו נפלאות היינו נפלאות שלמעלה מהטבע לגמרי, הנה גם לפי שיטה זו הפירוש דאראנו נפלאות היינו שיראו את מהות הנס, כמו בנסים המלובשים בטבע כיום, ומבאר זאת שזהו "ע"ד הנס דקרי"ס דהגם שהי' למעלה מהטבע מ"מ ראו אז בגילוי (לא רק בקיעת הים, אלא גם) הגילוי שעל ידו נבקע הים, שכאור"א הי' מראה באצבעו ואומר זה קלי ואנוהו", וממשיך ומוסיף "עוד ענין באראנו נפלאות, דע"י שלע"ל יתגלו הנפלאות לישראל, תהי' המשכתם גם בעולם באופן של גילוי, ולכן יתלבשו אז בטבע, ואעפ"כ יהיו נפלאות" כו'.

(ואף שלכאורה קשה מאד אפילו לדמות ענין זה בשכלנו - שיהיו נסים שלמעלה מהטבע ממש ויחד עם זה הנה נסים אלו ממש יתלבשו בטבע - אבל אעפ"כ כך יהי' בפועל, שכך כתב מפורש במאמר באות ו' בסופו ובאות ז', ואולי הר"ז כעין הענין דמקום ארון אינו מן המדה - הכותב).

והיינו שהנסים שלמעלה מהטבע יתגלו ויתלבשו ממש בטבע, (וכפי שמבאר זאת שזהו הן מצד מלמעלה - דגם הגילויים ששרשם ממה שאור"ס הוא למע' מעלה עד אין קץ, יתגלו למטה, והן מצד המטה - דהטבע עצמו יזדכך (ע"י עבודת הבירורים במשך כל שנות הגלות) ויהי' כלי להגילויים שלמעלה מן הטבע).

וא"כ עפ"י כ"ז אולי אפשר לפרש דב' השיטות כאן מתאימות עם דעת הרמב"ם, והיינו דגם לפי השיטה שיהיו לע"ל (גם) נסים שלמעלה מהטבע ממש, אעפ"כ הרי גם נסים אלו יתגלו ויתלכשו ממש בהטבע, וא"כ יתכן שאז הרי זה לא ייקרא שינוי ממנהגו של עולם - כיון שמנהגו של עולם עצמו מקבל גם את הניסים שלמעלה מן הטבע, וא"כ אולי אפשר להעמיד דגם דעה זו מתאימה גם לדעת הרמב"ם. ועצ"ע ובירור בכ"ז.



המחשבה מחי' את הדיבור [גליון]

הרב משה יצחק ליבליך

"כולל מנחם" - שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליון דחג השבועות (תתסא) הקשה הרי"מ וואלבערג שי', וז"ל "בלקו"ת ר"פ בחוקותי, מבאר שיש ב' בחי' במחשבה: מח' תתאה ומח' עילאה. ומח' תתאה היא המחיה הדיבור, כי בלא במחשבה א"א לדבר, כמאמר רז"ל השמע לאזנך מה שאתה מוציא מפיו. ולכאורה צ"ב, מהו ההוכחה ממרז"ל "השמע לאזנך מה שאתה מוציא בפיו" - להא דא"א לדבר בלי מח', הא בפשטות הפי' ב"השמע לאזנך מה שאתה מוציא בפיו", הוא שצריך לשמוע הצבור שמוציא בפיו, וא"כ מהו הקשר להא דא"א לדבר אא"כ יש מחשבה תחלה" ע"כ לשוננו, ונשאר בקושיא.

והנה בהשקפה ראשונה הי' נראה לבאר עפ"י המבוא' בכו"כ מקומות בחסידות (מאמרי אדמו"ר האמצעי ד"ה אם בחוקותי תלכו ע' תשלו. וש"נ) "דפי' שמע זה ל' ציווי הוא כמ"ש השמע לאזניך כו', והפי' דשמיעה זו היא הבנה בהתבוננות" וכו', כלומר שגם שמיעה אפשר לפרשו הבנה והשגה, ועפ"יז הראי' הוא כך "השמע לאזניך" כלומר תבין ותשיג בדעתך "מה שאתה מוציא מפיו", היינו לפני שאתה מדבר, דהיינו מחשבה לפני דיבור.

אבל כד דייקת שפיר נראה לבאר להיפך, ובהקדים: דהנה אדה"ז התחיל בביאור החילוק בין הלוחות שהם אותיות חקוקים לבין תורה שבכתב שהוא נכתב בדיו על קלף. חקיקה היינו עצם הדבר, דיו על הקלף היינו דבר נפרד. והיות דישאל איתקשראן באורייתא ע"כ בכל נפש מבנ"י ישנו ג"כ שני סוגי אותיות אלו "דהנה בני' נק' מהלכים

ומלאכים נק' עומדים, והביאור בזה, דהמלאכים נתהוו מדיבורו יתברך, ואותיות הדיבור הם עד"מ גופים מחולקים ועומדים כל אחד לבדו ... וע"כ המלאכים אשר עבודתם בבחי' אהבה ... לא ישנו תפקידם. אבל נש"י עליהם נא' ישראל עלו במחשבה תחלה אשר מקור חוצבן מאותיות המחשבה הנק' מחשבה עילאה אשר הם כמעין הנובע תמיד" (לשון אדה"ז בלקו"ת שם).

והנה על זה ממשיך אדה"ז "וזהו שארז"ל עלו במחשבה עלו דוקא דהיינו בבחי' מחשבה עילאה דוקא, כי בחי' המחשבה יש בה ג"כ ב' בחי' כמ"ש כי לא מחשבותי מחשבותיכם, הרי נא' מחשבותי ל' רבים כי מחשבה תתאה היא המחי' את הדיבור כי בלתי מחשבה א"א לדבר כמארז"ל השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך, ועל בחי' זו ארז"ל בעשרה מאמרות נברא העולם" וכו', עכלה"ק הנוגע לענייננו.

והנה בביאור ענין מחשבה תתאה כתב אדמו"ר הצ"צ (אור התורה פ' בחוקותי עמוד תתקכב ואילך) וז"ל "ונק' מחשבה זו בשם מאמר להיותה מקור הדיבור שחושב בחי' האותיות כו', ועד"מ כשצריך לדבר וחושב תחלה מה שידבר כו', והיא בחי' דיבור שמחשבה ולכן נק' מאמר", עכלה"ק. כלומר שמחשבה תתאה - שהוא שרש המלאכים (ושרש בני"י הוא ממחשבה עילאה) הרי הוא המדריגה היותר תחתונה, שהוא רק חושב מה שידבר, הרי אין זה כלל ענין ההבנה וההשגה כ"א ענין המצאת אותיות שבהם יוכל לדבר. וע"ז מביא שפיר ראי' ממארז"ל "השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיך" כלומר שדיבור פירושו הוצאת אותיות בפו"מ, דהיינו מחשבה תתאה, לאפוקי כוונת הלב או הבנת הלב וכדומה, כיון ששם אין אותיות המחשבה תתאה שאינו מדבר בפו"מ. וכל זמן שמתבונן וכדומה אין כאן מחשבה תתאה, כי אין כאן אותיות הדיבור. וזהו מה שאומר "כי בלתי מחשבה א"א לדבר" כי אין כאן אותיות, וע"ז מביא ראי' שדיבור פירושו הוצאת אותיות בפו"מ, ובלי הוצאת אותיות לאו שמיה דיבור כ"א כוונה, השגה וכדו'.

ולפי כל זה הרי השמעת האוזן הרי זה תנאי בהוצאת פיך, כלומר אימתי הוי דיבור (הודאת פה) היינו כאשר יש שמיעת אזנים (פי' אותיות בפו"מ). ולפי זה אין להוציא פי' הגמ' מפשרטו.

וכן נראה מדוייק מל' אדמו"ר הצ"צ בדרושים לשבועות (ספר הלקוטים אות מ - מצורע ערך מחשבה ע' רעו), וזלה"ק: "הנה נת'

לעיל בתו' דפ' בחוקתי שיש ב' בחי' מחשבה הא' בחי' מח"ת היינו מח' המלוכשת בדיבור שמשמיע לאזנו מה שמוציא בפיו (ולא כתב שמבין מה שמוציא מפיו וכדו' כי לא מדובר כאן על הבנה, כ"א אותיות הדיבור - הכותב) כמארז"ל השמע לאזנך מה שאתה מוצא מפין כו', ונק' בחי' זו למעלה מל' דתבונה דהיינו סוף מד' ההבנה והוא מה שחושב מה שמדבר (כלו' המצאת אותיות לדיבור, ולא השגות וכו' - הכותב), שבחי' מח' זו הוא הבחי' היותר אחרונה במעל' ומד' המח". עכלה"ק בנוגע לעניינינו.

והנראה לפענ"ד כתבתי.



הלכה ומנהג

גדר קבלן בשבת ויו"ט

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

שו"ע או"ח סי' רמג סעיף א: לא ישכיר אדם מרחץ שלו לעכו"ם מפני שנקרא על שמו ועכו"ם זה עושה בו מלאכה בשבת דסתם מרחץ לאו לאריסותא עביד ואמרי שכל הריוח של ישראל ושכר את העכו"ם בכך וכך ליום ונמצא שהעכו"ם עושה מלאכה בשליחותו של ישראל כו'.

ועיין בשו"ע אדמה"ז סי' רמג סעיף ד: וכל שכן שאם שכר הנכרי לימים שאמר לו בעד כל יום ויום שתעסק במרחץ או תנור או רחיים אתן לך כך וכך אע"פ שלא אמר לו שיתעסק בשבת והנכרי מעצמו הולך ומתעסק גם בשבת צריך למחות בידו ולא יניחנו להתעסק בשבת, שאף שהנכרי מתכוין לטובה עצמו כדי ליטול השכר שקצץ לו בעד כל יום מ"מ כיון שהוא עושה כן מחמת דבורו של ישראל ששכרו להתעסק איזה ימים ה"ז כעוסק בשליחות ישראל, שאף שהישראל לא אמר לו להתעסק בשבת אלא שכרו לאיזה ימים סתם מ"מ הנכרי שמתעסק בשבת מתעסק הוא מחמת השכירות ששכרו הישראל לאיזה ימים והרי בדעתו היום שהוא שכירו של ישראל היום והוא עושה

שליחות ישראל, לפיכך אף שעושה בשביל טובת עצמו אין זה מועיל כלום שלענין שליחות אין לחלק בין עושה לטובת המשלח בין עושה לטובת השליח בין כך ובין כך שלוחו הוא.

וכן עיין בדברי אדמה"ז בסי' רמד בתוך סעיף א' שמחלק בין קבלן לשכיר יום "ואינו דומה (הקבלן) לשכיר יום שהשכיר יום אין המלאכה שלו בטל ואין לו עסק בה שהרי אין כוונתו בעבודתו כדי להשלים המלאכה שהרי לא עליו המלאכה לגמור ואין לו תועלת כלל בהגמרתה אלא כוונתו לעבוד את ישראל כל היום כדי שיתן לו שכרו, לפיכך הרי זה כעושה שליחות ישראל אבל הקבלן הוא כוונתו בעבודתו היא להשלים המלאכה כדי ליטול שכרו ואינו כשלוחו של ישראל". ע"כ.

וא"כ דברי אדמה"ז ברורים ששכיר יום נקרא שלוחו של הבעל הבית, שהרי בדעתו היום שהוא שכירו של הבעל הבית היום והוא עושה שליחות ישראל, ואין לו תועלת כלל בהגמרה של המלאכה. משא"כ קבלן אמרינן שהמלאכה היא שלו שכוונתו בעבודתו היא להשלים המלאכה כדי ליטול שכרו ואינו כשלוחו של ישראל. ועיין בקו"א סי' רמג ס"ק א שמבואר שם ראיותיו של אדמה"ז.

והנה עיין באגרות משה או"ח חלק ד סי' נד במה שנשאל אצל שישראל רוצה לקנות רוב המניות (סטאקס) של 'קאמפאני' שיש לו עסק ב"רייל עסטייט" ויש שם סוכנים שעובדים בקבלנות בשבת וכל מה שהם עושים בשבת הוא אדעתיה דנפשיה. אבל איכא משרד (אופיס) שהוא פתוח בשבת לצורך הסוכנים ושם יש שכירי יום עובדים, וגם המנהלים נוטלים שכירות קצובה לשנה בעד שכר טירחא, וא"כ הו"ו שכירי יום. ועיין שם שהוא רוצה להתיר לישראל לקנות רוב המניות של קאמפני זה, ואע"פ שיש שם שכירי יום. וההיתר שלו מיוסד על הא דכתב הרמב"ם בפ"ו מהל' שבת הלכה יח ונפסק כן בשו"ע סי' רמה סעי' ה שהנותן מעות לנכרי להתעסק בהן אע"פ שהנכרי נו"נ בשבת חולק עמו בשכר בשוה. ולפי דעת הגר"מ נקרא הגוי בעלים על המעות, שכיון שהישראל מסר המעות להגוי ושוב אין להישראל דעה על מעותיו ע"כ נקרא הגוי הבעלים על המלאכה, אף שהמעות הוא של הישראל והריוח יהיה להישראל ואין להנכרי אלא שכר קצוב, מ"מ נקרא המלאכה של הגוי ולא נקרא הגוי שכיר יום.

ולפי דעתו של הגר"מ מה שהתיר השו"ע והרמב"ם לישראל לתת מעותיו להגוי והגוי מתעסק בו בשבת, זהו דוקא אם הגוי אין לו שום

דעה בהתנהגות העסק שרק אז נקרא הגוי הבעלים על המלאכה, ולטעם זה כותב הגר"מ שמותר גם כשהנכרי נוטל שכר כפועל ואין לו שום חלק בהעסק לא בהריוח ולא בההפסד. ועיין שם דהגר"מ רוצה לומר שההיתר של אריס וקבלן הוא ג"כ משום אותו הטעם שכל הבעלות על ההתנהגות של המלאכה הוא על השור הגוי ורק משום טעם זה נקרא המלאכה שלו.

והנה, דעת רבינו אינו כהגר"מ, והא דמותר בקבלן לעשות מלאכתו בשבת הוא משום שנקרא מלאכתו כיון שהוא צריך לגמור את אותו ומשום זה נקרא מלאכתו. ולפי דעה רבינו אין שום צורך שהגוי יהיה לו כל הדעה בהעסק להיות נקרא קבלן, משא"כ לדעת הגר"מ לא נקרא הקבלן בעה"ב על המלאכה אא"כ כל ההתנהגות של העסק היא על פי דעתו.

והנה מש"כ הגר"מ הוא באמת חדוש גדול, מכיון שלא מצינו בשו"ע שלא נקרא קבלן או אריס אם אין לו כל ה'בעה'ב'קייט' על המלאכה, דעל פי פשוטות אם אחד מוסר מלאכה לקבלן לעשותו והוא מוסר הוראות האיך לעשותו, מ"מ נקרא האומן קבלן אע"פ שהוא מקבל הוראות מבעל הבית.

ובכלל דברי רב משה דחוקים ביותר במה שכתב שם בתשובה שמצד אחד צריך שלא יהיה ניכר שהעסק הוא עבור ישראל משום דאם ניכר שהוא של ישראל היה איסור מראית עין שיאמרו שהישראל שנותן המעות הוא הבעלים על המלאכה כו', וביחד עם זה כתב "אבל מצד מראית זה אם ידוע דרך החברות הוא שהמנהלים עושים הנהלת העסק רק על דעת עצמן ואין צריכין לשמוע כלום, אף למי שיש לו המניות הרי נמצא אף אם ידוע שהממון הוא של הישראל נמי ידעו שהעסק מתנהל על פי הגויים", עיין שם כל דבריו בהתשובה.

וכל זה דוחק, מכיון שידוע שאם המנהלים אינם עושים כפי הרצון של מי שיש לו רוב המניות הרי בעל הבית הזה שיש לו המניות יכול להוציא המנהלים מהקאמפאני.

וכן לדעת הגר"מ צריך הגוי להיות לו כל הבעלות של המלאכה כדי להיות מותר, א"כ קשה לומר שיש לו בעלות על המלאכה כיון שהבעה"ב שיש להם רוב המניות יכול להוציא המנהלים. וא"כ לפי

שיטת אדה"ז דברי רבי משה ז"ל אין להם מקום, וגם לפי שיטתו שלו עצמו דבריו הם בבחינת דוחק גדול.



הבדלה בנער בר-מצוה

הרב יעקב ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בעת חגיגת בר מצוה של בני מנחם מענדל שי' (ט"ז אייר), עוררתי על שאלה שעלתה לפני, היות שהוא הגיע לעול מצוות ביום ראשון ט"ז אייר, מהו לגבי חיוב הבדלה במוצאי ש"ק, להנך דיעות שהבדלה מן התורה, דהיות שבש"ק עדיין קטן הוא ואינו במצות שבת אלא מטעם חינוך, האם חייב הוא בהבדלה במוצ"ש. ונפק"מ לדינא אם יכול להוציא אחרים בהבדלה (אלא שיש אומרים שאין הקטן שנתגדל מוציא את אחרים עד למחר, וכמדומה יש אומרים עד אחרי י"ג שנה ויום אחד שלימות).

והנה, להשיטות דהבדלה מדרבנן מביא אדה"ז (בסי' רצו) שתי דיעות, אם חובת הבדלה תלוי' בשמירת שבת או לאו, דלחד דיעה אינן תלויות זב"ז ולכן נשים פטורות מהבדלה כי היא מצוה שהזמן גרמא, משא"כ לדיעה הב' היות ונשים חייבות בשמירת שבת ישנן בהבדלה.

ולכאורה לפ"ז יהי' אותו חילוק גבי קטן, אלא באופן הפכי, דלדיעה הא' שאינו תלוי' בשמירת שבת א"כ קטן שנתגדל במוצאי שבת חייב בהבדלה אף שלא הי' בשמירת שבת, ולדיעה הב' שתלוי' בשמירת שבת לכאורה יש מקום לומר דפטור.

וצ"ע איך הוא להשיטה דהבדלה מן התורה.

בשעת מעשה נתעורר שקו"ט אצל ידידיי המסובים ויש צידדו לומר דהיות דשבת מיקדשא וקיימי א"כ למאי נפק"מ אם נתחייב בשמירת שבת הרי במוצאי שבת חל עליו חיוב להבדיל בין קדושת שבת לחול (אף שהוא עצמו לא הי' חייב בשמירת שבת), ויש צידדו להיפך ע"פ המבואר בלקו"ש חל"א פ' יתרו דלפי שיטת הרמב"ם חובת קידוש והבדלה חד שם הוא (עיין שם), ולפ"ז לכאורה רק מי שנתקדש בקידוש חייב בהבדלה.

אך אח"כ נזדמן לידי שו"ת ציץ אליעזר (חי"ב סל"ח), ומצאתי שם תשובה להרב פראנק, שלדעת הרב פראנק מי שפטור מקידוש ושמירת שבת (כמו שוטה ונשתפה במוצאי שבת) אינו חייב בהבדלה במוצ"ש, והציץ אליעזר פליג עלי' וס"ל שחיוב הבדלה אינו תלוי בקידוש ושמירת שבת.

הרי שזו מחלוקת פוסקי דורנו. וראיתי אף מציינים לשו"ת באר משה ואין הספר תח"י לעיין.

אלא שבאמת הם דנו במי שפטור לגמרי משמירת שבת (או שלא שמר שבת כלל), אך עדיין יש לדון בקטן שנתגדל, שחייב בשבת עכ"פ מדרבנן מטעם חינוך, והרי זה דומה להא שמביא במגן אברהם סי' רסז דמי שעושה קידוש בזמן תוספת שבת גם לדיעות שתוספת שבת מדרבנן אינו צריך לקדש עוד פעם משחשיכה. ובמנחת חינוך מצוה שו מדמה זה לקטן שנתגדל באמצע הספירה, דאם ספר בקטנותו מטעם חינוך מועיל שיוכל להמשיך לספור אחרי שנתגדל בברכה גם להדיעות שכולן מצוה אחת, עיין שם. וא"כ ה"ה בנדר"ד, דאף שחייב בשבת רק מטעם חינוך מ"מ חל עליו חובת הבדלה (אפילו את"ל שהוא מה"ת).

אלא שכבר הקשו באחרונים על המנחת חינוך דחובת חינוך היא על האב ולא על הקטן עצמו, משא"כ בשאלת המג"א גבי קידוש בזמן תוספת שבת. והדברים ארוכים וידועים.

ועוד זאת דכללות הענין שחיוב דרבנן יכולה להועיל להשלים לחיוב דאורייתא אינו פשוט, וכפי שהרבי מקשה על המנחת חינוך בלקו"ש ח"א פ' אמור (וכן בלקו"ש ח"ח פ' נשא ובעוד מקומות).

והנה, בלקו"ש ח"א שם מסיק הרבי דלכו"ע כל לילה מצוה בפ"ע, אלא שלהדיעה שאם שכח יום א' אינו יכול להמשיך לספור הוא לפי חסר בתמימות, שהחשבון צ"ל שלם, ואם החסיר יום אחד בטל החשבון מאתו, ולפי זה די ומספיק הא שהקטן ספר בפועל בקטנותו ובמילא יש לו החשבון. אלא שאח"כ ממשיך דאימתי יש לספירת הקטן מציאות רק מצד מצותי' אחשבי' כי לולא זה אין לספירה ומנין שום מציאות, עיין שם.

ולכאורה נראה דלפי סברא זו לא איכפת לן גם את חובת חינוך היא רק על האב ולא על הקטן עצמו, כי העיקר הוא שמעשה הספירה הוא מצד הציווי שעי"ז יש למעשה הספירה חשיבות (משא"כ להמנ"ח

שלדידי' ה"ז תלוי בהשקו"ט אם מצוה דרבנן מועיל להשלים להמצוה דאורייתא).

ולכאורה לפי כל זה בנדו"ד את"ל שהבדלה תלוי' בחובת קידוש או עכ"פ בחובת שמירת שבת, הרי מאחר שהקטן אינו חייב בשבת מה"ת אלא רק מטעם חינוך, אינו פשוט כלל שיוכל להבדיל במוצ"ש דאינו דומה לספירת העומר ששם זקוקים רק להחשבון דמ"ט יום.

שוב העיר אותי בני הת' יחזקאל שי' ששאלה זו דקטן שנתגדל במוצ"ש כבר דן עלי' בס' קצות השולחן, סי' צו בכדי השולחן אות י"ב, והוא אתא עלה מטעם אחר, וז"ל:

ויש להסתפק בקטן שהגדיל במו"ש אם חייב בהבדלה כיון שלא הי' חייב בקדושת שבת פטור ממילא מלהבדיל בין קדש לחול, או דנימא שחייב בתוספת שבת שהיא במו"ש, וע"כ צריך להבדיל. וי"ל ג"כ דכיון דהי' פטור מקדושת שבת עצמה פטור ג"כ מתוספת שבת, וצ"ע. עכ"ל.

ולכאורה, יש להוסיף בדבריו, דאף את"ל שחייב בתוספת שבת, עצ"ע להדיעות שרק תוספת יו"כ מה"ת שוב אתינן לידי שקו"ט הנ"ל, אם שייך לומר שחייב בהבדלה מה"ת על תוספת שבת שהיא רק מדרבנן.

אך מסתימת לשון אדה"ז בשולחנו בהל' יו"כ משמע דס"ל שגם תוספת שבת מה"ת, אף שבהל' שבת לשון קדשו הוא "י"א שמ"ע מה"ת להוסיף כו".

ועוד להעיר לענין אם שייך חיוב תוספת שבת אם פטורים מעיקר קדושת שבת, מלקו"ש הט"ז פ' יתרו, כמה אופנים בגדר תוספת שבת. עיין שם. ועצ"ע בכל זה*.



(* נוסף למ"ש בשו"ת הר צבי ח"א סי' קסה, ראה גם שו"ת בצל החכמה ח"א סי' עב, ושו"ת הרד"ד או"ח מהדרו"ב סי' ז, ובס' משיב הלכה סי' שפב - שהסיקו שאינו יכול להוציא אחרים יד"ח. וראה גם בקובץ 'מוריה' גליון קמה-קמו, ומנ"ח מצוה שיג אות ט, ובס' הדרת קודש (עניני קטן) מערכת קטן במצוות סי' יד, ובהערות וביאורים גליון שפ. המערכת.

שינוי השם לענין כתובה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

דבר המצוי שבעלי תשובה או גרים משנים שמם לשם יהודי, ולעיתים זה קורה מיד לפני נישואין, וצריך ברור איזה שם לכתוב בכתובה:

א. דברי הרא"ש ופסק השו"ע

בשו"ת הרא"ש כלל טו, ד כותב "וששאלתם על גר שנתגדל בין ישראל ורוצה לישא אשה אם יוכל לקרות לעצמו איזה שם שירצה, כגון פלוני בן פלוני עם כנויו, ויכתוב כך בכתובה פלוני בן פלוני עם כנויו ויחתמו עדים עליו, אי מחזי כשקרא אי לא?"

ומשיב הרא"ש "יראה שאותה כתובה אינה כתובה כיון שלא הוחזק בעיר באותו שם עד היום הזה ונמצא משהא את אשתו בלא כתובה", ולאחרי שמאריך בכמה ראיות כותב "אלא ודאי אי אפשר לשנות ולכתוב שם שלא הוחזק בו, שטר זה כמאן דליתיה דמי, הכי נמי כתובה זו כמאן דליתיה דמיא ואין לחתום עליה".

הרי דעת הרא"ש מבואר, דבכדי לשנות השם ולכותבו בכתובה צריך להיות שיוחזק בשם זה. אבל איך מחזיקים בשם - מעשה או שיעור זמן - לא ביאר לנו ברא"ש.

א' הראיות שהביא הרא"ש הוא מגמ' ב"ב קעב, א, ושם אומרת המשנה "שנים שהיו בעיר אחת שם אחד יוסף בן שמעון ושם אחר יוסף בן שמעון אין יכולין להוציא שטר חוב זה על זה [שיכול הלה לטעון שטר זה שבידך אני החזרתיו לך כשהחזרת לי ממון שלוית בו ממני, רש"י]. והמשנה ממשיכה בכמה עצות איך לסדר להם שטר. ומזה שלא מציעים להם שאחד ישנה שמו מוכיח הרא"ש דא"א לשנות מבלי שיוחזק בכך.

והנה, לגבי גיטין ג"כ שואלת הגמ' לעיל (קסז, ב) וליחוש לשני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת, דלמא כתיב גיטא ואזיל וממטי ליה לאיתתיה דהיאך. ובהמשך מביאה הגמ' משמיה דרב "כל שהוחזק שמו בעיר שלשים יום אין חוששין לו", ומקשה "לא איתחזק מאי? אמר אביי דקרו ליה ועני, רב זביד אמר רמאה ברמאותיה זהיר [ידע ויזהר לענות הלכך אין תקנה עד דליתחזק. רש"י].

ולמעשה כך נפסק בשו"ע חו"מ סימן מט סעיף ג "כל שהוחזק שמו שלשים יום בעיר כותבים אותו שם ואין חוששין שמא שינה שמו לעשות קנוניא". ובס"ד שם "אי קרו ליה ועני מחזקינן ליה בההוא שמא לחובתו, כגון שקרא את עצמו ראובן וכתוב [כצ"ל - ראה סמ"ע סק"ז] שטר עליו ראובן לזה משמעון, וטען השתא לאו ראובן שמי, אי קרו ליה ראובן ועני אע"ג דלא אתחזק ל' יום בהאי שמא חייב".

מבואר בזה דלהחזיק שם אפשר בב' אופנים: א) שמוחזק דשם זה משך זמן של שלשים יום. ב) שקוראים לו ג' פעמים בשם זה ועונה, וכגון שיקראו אותו לעלות לתורה ג"פ ויעלה.

וברמ"א אהע"ז הל' גיטין סימן קכ, ס"ג כתב "וצריך להכיר שם האיש והאשה שם אביהם וכל שהוחזקו ל' יום בעיר אין חוששין להם יותר". הרי כתב רק זמן ל' יום, וצ"ב.

ב. מחלוקת דעת הנודע ביהודה והחתם סופר

אמנם מצינו שבדבר זה נחלקו כבר מגדולי הפוסקים - הנור"ב והחת"ס:

הנודע ביהודה (בשו"ת אהע"ז מהדו"ק סימן פח) נשאל לגבי גט שנכתב בעיר פילץ ומעולם לא כתבו שם גט מחמת ספק בשם העיר אם לכתוב פילטץ או פילץ. ובתו"ד כותב "מ"מ נלע"ד דשם העיר תליא בבני העיר כמו שם של האדם באדם עצמו וכשם שהאדם יכול להחזיק לעצמו שם שירצה, כך בני העיר יכולים להחזיק שם לעיר שלהם ולשנות משם לשם כרצונם. . אמנם לפי שקשה לומר שבשלשים יום איתחזיק דבשלמא שם אדם בכל עת קורין אותו בשמו, אבל שם העיר לפעמים לא יזכר השם בפי אנשי העיר כמה ימים, לכן יכריזו בכל בתי כנסיות שבעיר שלשים יום רצופין ערב ובבקר ששום אדם לא יקרא עוד שם העיר פלטץ בטי"ת רק פילץ בלא טי"ת וכו'".

אבל החתם סופר (חו"ו סימן מא) האריך להקשות עליו. ובתו"ד כותב "גם מש"כ לכרוז שלשים יום זה אחר זה ומסתייע ליה מש"ס דפרק גט פשוט קיז, ב, כל שהוחזק שמו בעיר שלשים יום אין חוששין לו, ע"כ הצריך הכרזה שלשים יום, ואני תמה מאד על הגאון ז"ל, ומה ענין הכא להתם, התם מיירי בחשש רמאות כמבואר דסוגיא שם. . משא"כ באדם שבא לפנינו ורוצה להחליף שמו הלא מעשים בכל יום שמשנים שמות של חולים, וע"כ לא בזה נתחבטו אלא במת באותו

היום וקודם מותו אחר שינוי השם נכתב גטו, בזה התחבטו אי חיישינן לאותו השם כיון שלא נקרא בו עדיין, אבל זולת זה שלשים יום מאן דכר שמיה וה"ה גבי עיר אם יסכימו כל אנשי העיר לשנות שמה הרי נשתנה שמה ומי יאמר להם מה תעשו".

הרי מבואר דדעת הנו"ב הוא בכדי להחזיק בשם חדש צריך שיקראו אותו ל' יום, אבל להחת"ס מספיק בזה שרוצה שיקראו אותו בשם החדש. ורק במקום שיש חשש שקר הרי בזה שהוחזק ל' יום מוציאו מחשש זה.

וראיתי מציינים לשו"ת מהרי"ל דיסקין בקונטרס אחרון סימן ה אות ריז - ושם כותב בזה הלשון "מה שנתסתפקו איזו מבהילים, בשם שיקרא לאדם אולי לא חשיב שם עד ל' יום", ומביא כמה ראיות שאין לחשוש לזה וא' מראיותיו הוא מהמשנה בנדה, דבת יום אחד מתקדשת, ואיך יהני עכ"פ קידושי שטר אם לא הוחזקה בשמה, ועי"ש עוד.

אף דלכאורה צ"ע בראי' זו, דאוי"ל דכשמדובר בא' שיש לו שם מוחזק ורוצה לשנות שמו, דאז השקו"ט מה צריך לעשות כדי שיוחזק בשם החדש. אבל תינוק כשנולד ומקבל שם והוא שמו דמעיקרא אה"נ לא יצטרך לשלושים יום וכו'. אבל דעתו מתבאר ג"כ כדברי החת"ס הנ"ל.

ג. בירור דעת ה"צמח צדק"

ואף שלמעשה הובא בספרי המלקטים בעניני נישואין לחוש לדברי הרא"ש, ראה לדוגמא בספר הנשואין כהלכתם פרק יא סעיף עה "חתן או כלה שנשתנו שמותיהם אין לכתוב בכתובה את שמם החדש אלא אם כן כבר הוחזקו בשם זה שלשים יום קודם כתיבת הכתובה, ואם כתבו בכתובה שם החדש של החתן או של הכלה שעדיין לא הוחזקו בו - הכתובה פסולה". ומציין בהע' 153 שו"ת הרא"ש הנ"ל.

וכן כתב בספר נטעי גבריאל "נישואין" פרק כח ס"ג לגבי מי שהוסיפו לו שם אחר חתונתו - להדעות שצריך לכתוב כתובה חדשה - "ויש להמתין בכתיבת הכתובה החדשה עד לאחר שיוחזק באות שם ל' יום" ושם בהערה ה' הביא מספר מלאכת חרש שהעלה כן עפ"י הפוסקים שו"ב וחת"ס שהובאו לעיל, וכ"ה בספר פתחי חושן - הלכות ירושה ואישות - בקונטרס בעניני כתובה שפשוט דכל שלא הוחזק ל'

יום אין כותבין כלל השם החדש. וגם העתיק מהרא"ש וכן בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' קלח דעתו שצריך ל' יום והביא מכמה לשונות הפוסקים בזה.

אבל בעיון בדברי הצמח צדק נראה לכאורה שיש מקום לומר דבשינה שמו יחול השם מיד, והוא בשו"ת צ"צ אהע"ז ח"ב סימן קעט, בדין שכיב מרע ששינו את שמו וגירש ביום השינוי ומת אחר עשרה ימים האם הגט כשר? ובס"א מביא מדברי הבית יוסף דאע"ג שלא הוחזק עדיין מ"מ חשוב מיהו לאחד משמותיו. וכן מעתיק מדברי השואל בשו"ת שב יעקב "ומעשים בכל יום בגט שכ"מ שנשתנה שמו ע"י חולי שכותבים בגט שם ההוא ועיקר אף שבן יומו הוא".

ובהמשך מביא הצ"צ ראי' מעניינת "דשינוי שם שמשנים שמו במכוון מילתא היא אפילו תיכף ומיד לקריאת השם". והראי' היא מזה שקרא משה להושע בן נון יהושע וכדברי הגמרא שביקש עליו רחמים י-ה יושיעך מעצת מרגלים.

"והקשה האור החיים למה א"כ שינה שמו ה"ל לבקש עליו רחמים לבד? ועכצ"ל דכוונתו שיהיה בשמו ממש שם י-ה, דשמא מילתא היא, "וא"כ מוכח דתיכף ומיד שנקרא שמוכן חשוב זה שמו ממש, דאלת"ה אלא עד שיוחזק שלשים יום א"כ ה"ל לחוש שבתוך זמן זה יתפתה לעצת מרגלים ח"ו ומאי מהני ליה השם ה"ל לבקש רחמים בלבד. . אלא ודאי דתומ"י שקראו לו הוקבע לו שם זה ממש עד דמהני להיות י-ה יושיעך כו', וא"כ הכי נמי לענין שינוי שם מחמת חולי דג"כ מתפללין עליו ומברכים אותו ושע"י שינוי זה השם יושיע הש"י ויקימו מחוליו, ה"ז ממש מעין ומדוגמא דויקרא משה להושע כו' שג"כ בקש רחמים שע"י שינוי השם כו', א"כ מזה נלמוד דע"י תפלה זו ושינוי השם נקבע לו מיד כן זה השם". ועי"ש בהמשך התשובה כו"כ לשונות דבירור הדבר שמוחזק בשם החדש מיד. ועכ"פ לשם טפל לגבי כתיבת גט, והמעייין יראה.

ולפי"ז אוי"ל שבנדו"ד הבעל תשובה שמשנה שמו לשם יהודי שבד"כ זה נעשה ג"כ בתפילת מי שבירך וכו'. וכן הגר ששינה שמו, ונישאו בתוך ל' יום משינוי השם יוכל לכתוב שם זה בכתובה עכ"פ כשם נוסף, וכמבואר ג"כ בדברי החת"ס והמהרי"ל דיסקין שהובאו לעיל.

ואף בתשובת הרא"ש שסמכו עליו בכלל לא כתב שיעור זמן של ל' יום, ובדיוק השאלה שם "גר שנתגדל בין ישראל ורוצה לישא אשה אם יוכל לקרות לעצמו איזה שם שירצה". הרי נראה שכבר הוא גר משך זמן ורק עכשיו שהולך להתחתן רוצה לשנות שמו אולי בנידון יצטרך להחזיק שם חדש. אבל בגר שמשנה שמו כחלק מהגירות שלו יחול השם מיד וכקטן שנולד.

[ולענין דיעבד הנה בשו"ת שבט הלוי ח"ח סימן ע"ר מלמד זכות דאם כתבו שם החדש אף לפני שהוחזק מהני בדיעבד, וטעמו בעיקר דכיון שעושים קנין בעדים אין השטר מעכב דאינו אלא שטר ראייה, והרי אצלינו הקנאת הכתובה בנוסף לכתיבת השטר הוא ע"י קנין בעדים. עיי"ש.]

ד. מדברי הרבי בנידון זה

רבינו כותב בשני מכתבים (אג"ק ח"ט עמ' שכט, וחי"ז עמ' רעו), לגבי הוספת שם לכלה וחמותה, או חתן וחמיו ששמותיהן שוין "יוסיפו לה שם . . ואז - מה טוב לאחרי שלשים יום מפעם הראשונה דקביעות השם הנוסף - יגמרו הענין", וכו'. "שיוסיפו לו שם אחר ויעלה לתורה ויחתום גם בשם הנוסף ומה טוב ששם הנוסף יהי הראשונה . . ובלבד שיעשו התנאים לאחרי חזקתו שלשים יום בשם החדש".

ובספר מקדש ישראל (עמ' 148) מסופר "כאשר נשאל רבינו על כך ששם החתן הוא כשם חמיו, הורה להוסיף לחתן א"כ השם "בן ציון", כן הורה לחתן לקבל שלש עליות לתורה ביום השבת שלפני "התנאים" כדי להיקרא שלוש פעמים "חזקה" בשמו החדש. ופירט היכן יקבל העליות, ראה שם. הרי שלא התקדש להחזיק בשמו ל' יום. ויש לחלק. ועכ"פ הרי מבואר לעיל דעת רבינו שצריך ג"כ (-לכתחילה עכ"פ-) שלשים יום.

אבל בכו"כ מכתבים ומענות אודות שמות שווים בחתן וחמיו וכו' כותב רבינו רק להוסיף שם מבלי להתנות שיוחזק ל' יום (ראה המלוקט בזה בשערי הלכה ומנהג אדהע"ז ועוד).



פשוטו של מקרא

"לשמור משמרת"

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בגליון הערות וביאורים שי"ל לשבת פרשת בהעלותך תשמ"ז הבאתי פירש"י ד"ה ולא יעבוד עוד (שם ח, כה): עבודת משיא בכתף אבל חוזר הוא לנעילת שערים ולשיר ולטעון עגלות וכו', עכ"ל. ופירש"י (שאחר זה) ד"ה לשמור משמרת (ח, כו): לחנות סביב לאהל ולהקים ולהוריד בשעת המסעות, עכ"ל.

ושאלתי שם למה מזכיר רש"י בד"ה הראשון נעילת שערים ולטעון עגלות, ואינו מזכיר להקים ולהוריד בשעת המסעות כמו בד"ה השני, והשאלה הוא גם להיפוך.

לאחרונה ראיתי בפירוש "באר בשדה" על פירש"י, שכנראה בא לתרץ שאלה הנ"ל, וז"ל:

"דתרתי קאמר ושרת את אחיו דהיינו עם אחיו וגם לשמור משמרת והיינו כדכתיב בפ' במדבר (א, נ) והם ישרתוהו וסביב למשכן יחנו . . ובנסוע המשכן יורידו אותו הלויים ובחנות וגו' (שם, נא), ומסיים שם (שם, נג) . . ושמרו הלויים את משמרת משכן העדות", עכ"ל.

ולכאורה נראה כוונתו של הבאר בשדה, שהיות שבפרשת במדבר (שם, נא) נזכר בנוגע להקמת והורדת המשכן. ובפסוק (נג) כתיב "ושמרו הלויים משמרת משכן העדות", על כן בהכרח שהקמת והורדת המשכן נכלל עם מה שכתוב: "...ושמרו הלויים את משמרת משכן העדות".

ואם כן גם בפרשת בהעלותך שכתוב: "...לשמור משמרת וגו'", הכוונה גם להקמת והורדת המשכן.

אבל לכאורה צריך עיון בתירוץ:

(א) ששם בפרשת במדבר, כשם שנזכר הורדת והקמת המשכן נזכר גם שם (פסוק נ): "...המה ישאו את המשכן וגו'", שבזה נכלל גם העבודה דלטעון בעגלות, ואם כן למה נאמר דדוקא פריקה והקמה

נכלל במה שכתב שם בסוף . . "ושמרו הלויים את משמרת משכן העדות".

והגם שמצד הסברא מובן שבפריקה וכל שכן בהקמת המשכן צריכה להיות השמירה שלא יקרב זר יותר מבשעת הטענה בעגלות שהמשכן מפורק לגמרי. אבל תירוצו של הבאר בשדה אינו מצד הסברא אלא מצד לשון הכתוב בפרשת במדבר.

(ב) שם כתיב בפסוק (נג): "והלויים יחנו סביב למשכן העדות . . ושמרו הלויים את משמרת משכן העדות". אם כן, מהו ההכרח בכלל לומר שמה שכתוב: "...ושמרו הלויים משמרת וגו'" קאי (גם) על מה שכתוב בשני פסוקים לפני זה, ולכאורה מסתבר לומר שקאי רק על מה שכתוב בפסוק זה גופא דהיינו על חניית הלויים סביב למשכן, שבזה משמרים המשכן שלא יכנס זר.

(ג) אם לפי תירוץ הבאר בשדה שהכרחו של רש"י לפרש כן הוא מצד הפסוקים שבפרשת במדבר, צריך עיון קצת, ששם בפרשת במדבר (נא) כתב: "ובנסוע המשכן יורידו אותו הלויים ובחנת המשכן יקימו אותו הלויים", ואם כן למה מהפך רש"י הסדר וכותב ולהקים ולהוריד, ולא להוריד ולהקים כמו שכתוב שם.



"לפי שדיבר על הבנים"

הרב אלחנן יעקובוביץ
נחלת הר חב"ד, אה"ק

במדבר יד, לב ברש"י ד"ה ופגריכם אתם: כתרגומו (דילכון) לפי שדבר על הבנים להכניסם לארץ ובקש לומר ואתם תמותו כופל לשון זה כאן לומר אתם.

הבאת התרגום ואריכות הביאור הוא לכאורה מפני שיש כאן קושי גדול בסגנון הלשון, שלכאורה הי' צריך להיות ופגריכם אתם תפלו (במדבר הזוה) בלשון נוכח, כיון שהתחיל בל' נוכח באמרו ופגריכם, ועוד מוסף "אתם".

ועל זה מבאר רש"י שבאמת אינו מדבר בלשון נוכח, וכשאומר ופגריכם, מדבר על הגופים שלהם, והיינו שמדבר עם בני ישראל בנוכח על גופותיהם שהם נסתרים.

וכמו (בראשית מג, כג) כספכם בא אלי, שמדבר אליהם בנוכח, אודות הכסף בנסתר, שזה "בא (אלי)", וכן כאן בפסוק לפני זה "וטפכם .. לבו יהי" גו', מדבר בנוכח על הגוף בנסתר.

וביאור זה מובן על פי התרגום, שאילו לפי מה שכתב בפסוק עצמו יש משמעות שמדבר (רק) עליהם (ולא על גופותיהם), שהרי מוסיף אתם, ואם מצרפים את ה"אתם" לופגריכם, הרי מדבר רק בנוכח, והי' צ"ל א"כ "תפלו גו'".

אבל לפי התרגום שאומר "דילכון" שבלשון הקדש היינו שלכם, הרי בודאי מדבר (בנוכח) על הגופות שלהם (שהם בנסתר).

אלא שא"כ יקשה איך נכנס לכאן תיבת אתם, כיון שהכוונה לגופות שלהם. ונכתב בלשון נסתר (יפלו), הנה על זה מבאר רש"י ש"לפי שדבר על הבנים להכניסם לארץ ובקש לומר ואתם תמותו נופל לשון זה כאן לומר אתם", כלומר שתיבת אתם אין הכוונה שדבר אליהם ואמר אתם תפלו, אלא הכוונה שמדבר על גופותיהם אלא מפני שלפני זה מדבר על הבנים שהם כן יכנסו לארץ, מתאים לומר כאן אבל אתם, והיינו הגופות שלכם ימותו, ונמצא ש"אתם" (כאן) אינו זו ממשמעות "שלכם" (ולא אתם כפשוטו).



"ויקח קורח"

הנ"ל

במדבר טז, א רש"י ד"ה ויקח קורח (הב') "לקח את עצמו לצד אחד להיות נחלק כו'". והנה פירוש זה מובן, שהרי לא כתוב את מי לקח, ועל כן בע"כ לפרש שהכוונה לקח את עצמו, והפי' ב"לקח את עצמו" מפרש "לצד אחר", שזה נקרא לקח את עצמו מן הכלל לצד אחר, דהיינו להיות נחלק עליהם.

ולהעיר, שכ"כ מוכרח פירוש זה שאפי' אינו מסתייע מהתרגום, אלא להיפך שמיישב את התרגום לפי הפירוש שהביא - "וזהו שתרגם אונקלוס ואתפלג", והיינו שכאילו יש תמי' על אונקלוס שפירש תיבת ויקח ואיתפלג, אלא שלפי ביאור רש"י מובן גם התרגום. וכמובן שלאחרי שהביא סיעתא לתרגום הרי זה ממילא גם סיוע לרש"י, ומפני שאינו רגיל שויקח (קרח) יתפרש לקח עצמו לצד אחר, לכן מביא גם פסוק מכתובים שגם שם מתפרש כן (מה יקחך לבך גו').

ומפני שבכל זאת אין מצוי בכל התורה שויקח יהי' הפירוש לקח עצמו לצד אחר (ורק בנביאים), אלא או לקיחה ממש (אם המדובר במטלטלים, כמו "ויקח אברהם את עצי העולה") או לקיחה בדברים (אם המדובר באנשים, כמו "קח את אהרן גו' קחהו בדברים כו'"), לכן י"ל בדא"פ - פי' רש"י "ד"א ויקח קרח משך ראשי סנהדראות שבהם בדברים כו'", שלפירוש זה הוא כמו בכל מקום, וכדמביא רש"י הפסוק קח את אהרן, קחו עמכם דברים.

ולמעיר שבהפסוק השני שהביא רש"י (קחו עמכם דברים), דלכאורה צ"ע: א. והרי יש עוד כו"כ פסוקים בתורה, ולמה לו להביא מנביאים. ב. אינו ראוי כ"כ למה שאומר משך ראשי סנהדראות שבהם בדברים, והרי קחו עמכם דברים היינו שכל אחד יקח לעצמו, והרי זה דומה יותר לפירוש הראשון.

אבל י"ל דאדרבה, הביא דוקא פסוק זה, שאפי' שמדובר שלוקח לעצמו, אבל לוקח משהו (אחר) לעצמו, והם הדברים. משא"כ בויקח קרח שלפירוש הראשון לקח עצמו ממש, שע"ז מביא ראוי מפסוק זה לפירוש השני דוקא, שגם אם לוקחים עצמם חייב להיות שלוקחים משהו אחר, והם הדברים, ובנדו"ד הם הנם סנהדראות.

אלא שצ"ע: איך יתפרש תיבת ויקח שמשך ראשי סנהדראות בדברים, והרי לא נאמר ויקח את נשיאי העדה וכיו"ב.

וי"ל בדא"פ שבאמת "ויקח קרח" קאי על ואנשים מבני ישראל גו', כאילו הי' כתוב "(ויקח קרח) את אנשים מבני ישראל כו'", אלא מפני שהאריך הפס' ביחוסו של "קרח בן יצהר בן קהת בן לוי", וגם צירף את דתן ואבירם ואת און בן פלת, דרכו של פסוק לחזור בקצרה מי הם אלה שבאו לפני משה לכן חוזר שוב ויקומו לפני משה גו' ואח"כ ממשיך כרגיל.

ועפ"ז יש לבאר דבר פלא, שלכאורה כיון שכבר כתוב בפסוק ב' ויקומו לפני משה ואנשים מבני ישראל וכו', צריך להמשיך בפסוק שלאחרי זה (פסוק ג') מיד "ויאמרו אליהם רב לכם גו'". ולמה חוזר ואומר (בתחילת פסוק ג') "ויקהלו על משה ואהרן".

ועפ"י הנ"ל י"ל ש"ויקומו לפני משה" הוא הסיום של ויקח קרח שלא נאמר מיד את מי לקח כי המשך לייחס את קרח וצירף אליו גם את דתן ואבירם ואון בן פלת ועדיין לא אמר את מי לקח, ועכשיו

בפסוק ג' ממשיך שויקח קרח - ודתן ואבירם וכו' ויקומו לפני משה, ומי קמו - "ואנשים מבני ישראל חמשים ומאתים", לומר שלקח את החמשים מאתים אנשים, ומה שאמר "ואנשים" הוא כמו "את אנשים", וזה קאי על ויקח קרח, אבל מכיון שהפסיק ב"ויקומו לפני משה" שכן יותר מתאים הלשון שכיון שכבר האריך בויקח קרח אינו יכול לכתוב ויקח קרח גו' ודתן ואבירם ואנשים מבני ישראל גו' נשיאי עדה ויקהלו על משה גו' - שזה דיבור ארוך מאד ואין הדרך לכתוב כך, לכן מיד לאחר סיום פסוק ראשון אמר מהי המטרה של ויקח קרח - שהי' כאן ענין של "ויקומו לפני משה", אבל כיון שזה רק בשביל תיקון הלשון לא נכתב כאן מה רצו ממשה אלא המשיך "ואנשים מבני ישראל" (שכנ"ל קאי על ויקח קרח), ורק אחרי זה בפרק ג כתב מהי המטרה ויקהלו וגו'.

ומפני שזה (קצת) דוחק לבאר את כל האריכות הזאת ואין זה דרך לכתוב כן, לכן, י"ל בדא"פ לא הביא רש"י פירוש זה בראשונה (אע"פ שמצד פירוש תיבת ויקח פירוש זה (השני) יותר קרוב לפש"מ).



"השב את מטה אהרן"

הנ"ל

במדבר יז, כה: "ויאמר ה' אל משה השב את מטה אהרן לפני העדות למשמרת לאות לבני מרי, ותכל גו'".

והנה צ"ל שבלי הציווי יתכן גם שלא היו צריכים להחזיר את המטה לפני העדות (בקדש הקדשים), כיון שזה כבר עשה פעולתו, ואדרבא יש סברא שלא יהי' בקדש הקדשים, ששם ראוי שיהי' הארון לבדו ולכן הי' הציווי השב את מטה אהרן לפני העדות.

וי"ל שמפני שגדול השלום ושנאו המחלוקת (רש"י בראשית יא, ט), רצה הקב"ה להראות שחביב לפניו מקל זה שמסיר המחלוקת שהוא מונח במקום הכי חשוב שבו מונח הארון ובו הלוחות.

ויש להוסיף בדא"פ, שלכן הודגש תיבת (ענין) העדות שהי' יכול ליכתב "(לפני ה') באהל מועד". ולהעיר שלעיל בספר שמות בפ' בשלח (טז, לג) לענין צנצנת המן כתוב (על אותו ענין) "והנח אותו לפני ה'", ותו לא (ואינו אומר לפני העדות) (אלא שאח"כ בפסוק

שלאחריו (טז, לד) כתוב "ויניחהו אהרן לפני העדות למשמרת", ויתבאר אי"ה להלן).

ובפרט שהציווי (בפעם הראשונה) בפסוק יט הוא "והנחתם באהל מועד (ושם עצמו, ממשיך) לפני העדות גו", וא"כ הי' יכול בכל הפעמים לכתוב "באהל מועד" וכבר נדע שצ"ל לפני העדות, ואעפ"כ הדגיש בכל פעם "באהל העדות" (כב), "אל אהל העדות" (כג), "לפני העדות" (כה) - שבזה מודגש החשיבות שיהי' מונח לפני הלוחות - שכולל כל התומ"צ, שהוא כאילו אומר ששקול כנגדם.

ולהעיר שגם צנצנת המן הי' מונח בקדש הקדשים על פי ציווי ה' (אלא ששם לא נאמר (בהציווי) "לפני העדות" כנ"ל), וי"ל בדא"פ שגם כאן מראה ענין זה על חביבות מיוחדת שענין המן הוא "הלחם אשר האכלתי אתכם במדבר בהוציאו אתכם מארץ מצרים", שבכללות ענין אוכל קשור עם הגוף הגשמי, ובזה בא להראות עד כמה חביב גופו הגשמי של יהודי שכזכר ללחם שהאכילם בקש לשמור "לפני ה'" ופירש "לפני הארון".

ויש להוסיף בדא"פ שלכן נצטווה אהרן דוקא שהוא יניח את הצנצנת - אף שבכללות המן בא בזכות משה - כי באהרן התבטא אהבת ישראל ביותר, כענין "אוהב שלום ורודף שלום", לכן נצטווה הוא שיניח את הצנצנת שגם היא מראה על אהבת ישראל.



שזנרת

הי' זמן שלא עלו המצוות למעלה

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

איתא בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי, דרושי חתונה (עמ' תמח):
שהמעשה בדרך טבע שני רגילות ומלומדה.. וכש"כ להתייחר כמו למען שמי יכבד ה'.. וקרוב להאמין מה שנשמע בשם הבעש"ט ז"ל, שנודע אליו למעלה שמשך זמן רב כמה שנים לא נתקבל למעלה כל

המצות שעשו בני"י למטה, ונשאר הכל בעולם הפירוד כו', עד שמאיזה סיבה מהתאמצות צ"ג ויח"ס שפעלו בעת רצון למעלה שיקובלו כו'.

ויש להסמיך לזה את האמור בס' תורת חיים, שמות (תצח, א): רגילות זו דמצות אנשים מלומדה.. ויהי' לו תפארת מן האדם.. וכמו למען שמי יכבד ה' כו'.. שאינו עולה למעלה כלל. והי' זמן רב שלא הועילו מצות מעשיות דכנ"י למעלה כלל.



בחכמה אתברירו

הנ"ל

במקומות אין ספור מובא בדא"ח המאמר "בחכמה אתברירו", ולשונו של אדמו"ר הזקן באגה"ק (סי' כח) הוא: ועלה איתמר בדוכתי טובא בזוה"ק בחכמה אתברירו וכו'.

מקורות רבים צויינו לביטוי "בחכמה אתברירו" (יעויין בס' מאמרי אדמו"ר האמצעי, פ' עקב, עמ' רצה), אבל לא נמצא בהם יותר ממקום אחד ויחידי בס' הזוה"ק, והוא בהיכלות דפ' פקודי דף רנד, ב.

מהו א"כ לשונו של אדה"ז "בדוכתי טובא בזוה"ק"?

במקורות הנ"ל צויין לשישה מקומות שבהם נזכר ביטוי זה בכתבי האריז"ל: שער רוה"ק (דרוש א), מבו"ש (ש"ה ח"א פ"ב. ויש להוסיף עליו את ש"ב ח"ג פ"ח), עץ חיים (בשערים: יח, יט, כג, לט), ויש להוסיף עליהם גם את האמור בע"ח שער ח' פ"ו (זאת שמעתי מהרה"ח ר' גדלי' משה ראטה שי').

אין זו תוספת כמותית גרידא, אלא איכותית: בעוד שבציונים האחרים לא מצינו איזכורים אלא רק לזוה"ק פ' פקודי הנ"ל (בלשון "במחשבה אתברירו כולהו" וכד'), הנה בשער ח' שם נאמר: וכבר נודע בזוהר בהרבה מקומות דבמחשבה איתבריר כולהו.

יתכן שזה המקור ללשונו של אדמו"ר הזקן "בדוכתי טובא בזוה"ק". אפשר גם שהבנה מעמיקה בזוה"ק תגלה שאמנם ענין זה מצוי בו לא רק בפ' פקודי, אלא בהרבה מקומות נוספים.



שינויים בפסוקים שהובאו בלוח 'היום יום'

הרב יוסף שמחה גינזבורג
רב אזורי - עומר, אה"ק

בלוח 'היום יום' ליום כו אייר, נעתק הפסוק "לא תשנא את אחיך בלבבך" בתוספת וא"ו "ולא תשנא",

וניתן הי' לחשוב שאין זו אלא טה"ד. אך במהדורת הלוח עם הערות וציונים ח"ב נסמן למקור הדברים, אג"ק כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ ח"ב (עמ' תעה-1), ושם נעתקו תיבות אלו מהפסוק שלוש פעמים בתוספת הוא"ו.

ומסתמא הוא ע"ד המבואר בלקו"ש חלק יד (עמ' 414) אודות העתקת הרמב"ם (הל' מלכים ספ"א) את הפסוק (צפני' ג, ט) "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה . . ולעבדו שכם אחד" בתוספת וא"ו, "ולעבדו", עיי"ש.

כיוצא-בזה, להלן ביום ג' תשרי מובא הפסוק (מיכה ו, ח) "והצנע לכת עם אלוקיך" בתוספת שם הוי' - "והצנע לכת עם הוי' אלקיך", וזה מתאים למבואר שם בראשית הדברים, שהתשובה צ"ל עד שהוי' יהי' אלוקיך, וגם בפירוט הדברים להלן ביום ח' תשרי נזכר הדבר שנית; אבל במקור הדברים בקונטרס תורת החסידות (עמ' 23-24) ובאג"ק כרך ד (עמ' שלז-ח) נעתק לנכון בשתי הפעמים כמו שהוא בפסוק.



נוסח 'תיקון ליל שבועות'

הנ"ל

בבחירת הספרים והפסוקים הנאמרים ב'תיקון' יש כמה שינויים בין הרשימה הידועה, הנדפסת בשל"ה מסכת שבועות, לבין מה שנדפס בתיקונים השונים ונאמר בפועל. ואזכיר כמה מן הבולטים שבהם:

* בפ' בא כתב לקרוא מ'קדש לי' עד גמירא, ולא כ"כ בתיקונים.

* בפ' בשלח כתב לקרוא עד 'אני ה' רופאך', וב'קריאי מועד' (הספרדי) לא כ"כ.

* בפ' תשא כתב לקרוא מ'ויאמר . . כתב לך' עד גמירא, וב'קריאי מועד' לא כ"כ.

* משם עד פ' נשא כתב לקרוא רק ג"פ תחילה וסוף ללא הוספות, אך בחלק מהתיקונים האשכנזים מוסיפים בפ' אמור פ' 'וספרתם לכם'.

* בפ' נשא כתב להוסיף רק ברכת כהנים, והאשכנזים מוסיפים גם 'זאת חנוכת' עד גמירא, ובפ' פינחס 'וביום הביכורים'.

* בפ' עקב כתב להוסיף 'ועתה ישראל' עד 'ודבש', ואח"כ והא"ש, וכ"כ האשכנזים, וליתא ב'קריאי מועד'.

* בפ' ברכה כתב לקרותה כולה, וליתא בכל התיקונים שראיתי.

* במגילת רות לא כתב לקרוא אלא תחילה וסוף, אך בכל התיקונים שראיתי קוראים את כולה.

* מגילת שה"ש כתב לקרוא כולה אחרי הכל קודם אור היום, ולא ראיתי זאת בשום תיקון.

* כתב לקרוא לפני תרי"ג מצוות בזהר פ' אמור, האשכנזים מוסיפים גם מפ' בראשית ואחרי תרי"ג קטע מאידרא רבא, וב'קריאי מועד' מוסיפים הרבה קטעים מהזוהר מכמה מקומות לפני תרי"ג מצוות.

כדאי לברר עד כמה מדוייקים השינויים הללו (בחסר וביתיר), ואם נעשה הדבר בעצת גדולי ישראל או ברצון המדפיסים בלבד. וכן - האם מהתיקונים הבודדים שפירסם הרבי יש להוכיח משהו בנדון.



מקור למ"מ על פרש"י מראש

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

מנהגו של כ"ק אדמו"ר היה במשך תקופות ארוכות להודיע על-דבר הרש"י שעליו ידובר בהתוועדות בשבת-קודש והתבטא בהזדמנות מסויימת (בשנת תשכ"ט) שזהו "מנהג חדש" - "שהיה נהוג בעבר בין הראשי ישיבות בליטא, או הרבנים בשבת-הגדול - כדי שיוכלו לעיין ולהתכונן לקראת המדובר".

ולהעיר שכוונת כ"ק ב"מנהג חדש" לדורותינו אלו. כי בגמ' עירובין נג, ב איתא: בני יהודה גלו מסכת, ופירש המאירי: "כשהיו דורשים ברבים, מודיעים מקודם באיזה ענין ובאיזו מסכתא הם דורשים, כדי שירגישו השומעים ויעיינו בדבר עד שידעו להשיב, ומתוך כך הענין יוצא לאמיתו והרב מודה בדרך זה שנוח לו להיות תלמידיו משיבין לו כדי שיבוא הענין לידי בירור כו".

[על המאירי התבטא כ"ק בשנת תש"מ כי דברים מאירין: ומאידך כ' שברוסיא לא היה בנמצא. ואכ"מ].



יחס הגרא"ז מלצר – לשו"ע אדה"ז

הנ"ל

כבר כתבתי (בהערות וביאורים אשתקד) על יחסם של גדולי ליטא לשו"ע אדה"ז [בתוספת למה שהאריך בזה הרה"ת יהושע יש' מונדשיין ב'מבוא' לספר תורת חב"ד שו"ע אדה"ז].

וכדאי להביא עוד מש"כ הגאון הרב איסר זלמן מלצר (בעמח"ס אבן האזל) בכ"ו אלול תרצ"ז (נדפס בקובץ 'רחובות הנהר', בית חב"ד רחובות, תשמ"ג עמ' 17): "ע"ד פירוש הדברים שכתב המגן-אברהם "ואין לנהוג כן לכתחילה" [סתקצ"ב] אם הכוונה דוקא במקום שלא היה מנהג. מצאתי שמבואר כן להדיא בש"ע הגר"ז ז"ל הנקרא שו"ע הרב. ואל תדחה שזה אין ראי' בשביל שהחסידים תוקעים בתפילה בלחש, אבל זה לא ניתן ליאמר כלל שהגר"ז ז"ל הוא דייקן גדול ונאמן בפירושו לשו"ע וגם פשטות הדברים הוא כן שרק במקום שלא היה מנהג אין לנהוג כן".

[מעניינת גישתו למנהגי חסידים בכלל, והכרעתו היפה באותו ענין דתקיעות לחש (שם בהמשך הדברים): "ובעיקר הדברים הנני מחזיק טענות החסידים יותר משל המתנגדים .. החסידים שכבר הורגלו כן חסר להם המצוה וההרגשה וההתעוררות בעת התפלה .. והמתנגדים שלא הורגלו .. יוכל להמתין קצת אחר כל ברכה ממלכיות זכרונות ושופרות... עיין שם].

- הרא"ז מלצר שיגר ברכה ליו"ד שבט תשי"א - 'ימי מלך' כרך ג' עמ' 1145 וכו'.

בענין "לא בד"ו פסח" [גליון]

הרב הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בגליון דש"פ בהעלותך (תתסב - עמ' 80) מעיר הרב לוי"צ פעלער שי' הערה 'מבריקה' בענין "לא בד"ו פסח", עפ"י המהרש"א בפסחים קי, א "כי סכנות הזוגות לפי שהם כח השניות, וכל שני רע [בל' החסידות: "ראשונות" בחי' חסדים, "ראשון" דמדות, ושניות בחי' גבורות ודינים, השני' דמדות, שממנה משתלשל מזיקין וכו' - דמשו"ז החשש דזוגות וכו'], דלכך לא נאמר 'כי טוב' ביום ב', גם גיהנום נברא ביום ב' . . . וכל הימים שאינן זוגות הם כח הא' [היינו חסדים וכו'] והזוגות הם בכח יום ב'. וע"כ ביום ד' 'מארת' חסיר כתיב (דמשמע מארה, עי' רש"י פ' בראשית), וניתן רשות למזיקין בליל ד', גם ביום ו' נתקלל אדם וארץ". עכ"ל.

וממשיך הרלווי"צ שי' לבאר: "עפ"י י"ל בד"א, דהא דהקביעות דליל שימורים אינו חל ביום ב', ד', או ו', הוא מכיון שבימים אלה יש להם כח השניות וזוגות, ולכן הם ימים קשים להיזק, אבל ליל שימורים חל רק בכח הא' כנ"ל". עכ"ל.

וע"ז העירו חברי המערכת שם: "ראה רשימות חוברת מה עמ' 41, דלא בד"ו פסח לא שמרו בזמן שביהמ"ק הי' קיים. וראה רש"י פסחים נח, ב דהי' בשני".

וכנראה שלא עמדו חברי המערכת "לסוף דעתו" של הנ"ל. שהרי בסופו של דבר מסיק הגמרא (קי, ב): "כללא דמילתא, כל דקפיד קפדי בהדי", ודלא קפיד לא קפדי בהדי".

והיינו, דבאם ממשיך אדם ע"ע דינים וגבורות - "קפיד" - אז יש חשש להנ"ל, משא"כ כשהוא במצב של חסדים (וכהל' "טראכט גוט וועט זיין גוט", וכמו שמבאר רבינו במקומות אין ספור). ובל' הזהר (ב' קפ"ד, ב) "עלמא עלאה לא יהיב ליה אלא כגוונא דאיהו קיימא, אי איהו קיימא בנהירו דאנפין מתתא כדין הכי נהרין ליה מעילא, ואי איהו קיימא בעציבו יהבין ליה דינא בקבליה, כגוונא דא (תהלים ק) עבדו את ה' בשמחה, חדוה דב"נ משיך לגביה חדוה אחרא עלאה". עכ"ל הזה"ק.

ומובן ופשוט הדבר דכמו שיש חילוקים בנוגע להאדם בין מצב דחסד, "נהירו דאנפין" ומצב של גבורה, "בעציבו", כמו"כ ישנם חילוקים במצב העולם, ישנם מצבים של חסד וגילוי וכו', וישנם מצבים של דין וגבורות. ובכללות הרי"ז ההפרש בין זמן ביהמ"ק וזמן הגלות. במלים אחרות: בזמן דביהמ"ק הי' קיים הוא במצב "דלא קפיד" ואינם צריכים לחשוש לה"זוגות" דבד"ו, משא"כ בזמן הגלות, וק"ל.

ומשו"ז לכאו' לא קשה מידי מזה שבזמן ביהמ"ק הי' יכול להיות בד"ו פסח, שהרי ביאור הנ"ל הוא רק בזמן ד"קפיד" - זמן הגלות.

והנה עד כאן לכאורה הכל טוב ויפה, וההערה מאירה ומבריקה. אלא שכנראה "אגב חורפי" לא עיין בה". שהרי ביאור הנ"ל הוא לכאורה היפוך פסוק מפורש ופרש"י שם עה"כ - "ליל שמורים הוא לה' ... הוא הלילה הזה לה' שמורים לכל בני ישראל לדרתם" (שמות יב, מב), וכמו שמפרש רש"י "ליל המשומר מן המזיקין".

ופירוש הדבר הוא כפשוטו, שהוא משומר בעצם מן המזיקין ואין צריך שמירה יתירה, וכמו"כ כמובן אין בכלל לחשוש מ"בד"ו".

וראי' להנ"ל: שהרי ל' רש"י לקוח מאותה הסוגי' עצמה ד"זוגות" (התחלת הסוגי' בפסחים - קט, ב), שהגמרא שואלת עמ"ש במשנה "ולא יפחתו לו מארבעה": היכי מתקני רבנן מידי דאתו בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי, ולא ישתה תרי [משום זוגות] ... אמר רב נחמן אמר קרא ליל שמורים, ליל המשומר ובא מן המזיקין".

ועי' בשיחת כ"ק אדמו"ר דפ' בא תשמ"ז, שמפרש שם דכוונת רש"י ב"לדרתם" אינו כמו שמפרש המכילתא דקאי על גאולה העתידה - "בו נגאלו ובו עתידין להגאל" אלא "לדרתם" בפשש"מ הוא - "בליל ט"ו ניסן בכל שנה ושנה". והטעם ע"ז - כיון "ש'לילה רשות למחבלים הוא" [ולהעיר: זהו בכל לילה, ולא רק ב"בד"ו"] ... שלכן יש צורך בשמירה כו'.

ועי' ג"כ לשונו הזהב דאדמה"ז בשולחנו, הל' פסח תפא, ב: "נוהגין שלא לקרות על מטתו רק ברכת המפיל ופרשת שמע שפרשה זו מוזכרת בגמרא. אבל לא דברים שנוהגין לקרות בשאר לילות כדי להגן כי לילה זה לילה המשומרת היא [והיינו, שמשומרת בעצם] מן המזיקין".

ואולי יש לדחוק ולומר אשר רבא שמתרץ בגמ' שם (על השאלה "היכי מתקני רבנן מידי דאתו בה לידי סכנה") אשר "כוס של ברכה מצטרף לטובה ואינו מצטרף לרעה" (וכמו"כ בנוגע לשאר התירוצים שנאמרו שם בגמרא, עיי"ש) סוברים שהליל שמורים לדרתם קאי כפירוש המכילתא, והיינו דוקא אדלעת"ל, ומשו"ז כן צריכים שמירה יתירה קודם ביאת המשיח באידנא ד"קפיד" - בזמה"ג. ועפי"ז שפיר י"ל ביאורו הנ"ל של הרלוי"צ.

