

קובץ

הערות וביאורים

בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ובעניני גאולה ומשיח, פשי"מ, רמב"ם, נגלה וחסידות

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שלושים שנה

גליון יד [תתקצח]

ש"פ אמור"ל"ג בעומר

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות ושבעים לבריאה

מאה ושמונה שנים להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

וששים שנה לנשיאותו

ב"ה
ש"פ אמור-ל"ג בעומר
ה'תש"ע
גליון יד [תתקצח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 3..... כמה הערות בענין עתידה אשה שתלד בכל יום
14..... רוח הקודש דמלך המשיח - דוקא בהל' מלכים

לקושי שיחות

- 17..... החילוק בין הריגת מקלל והריגת מקושש
18..... עונש כרת בשוגג
19..... גדר מצות לקט שכחה ופאה ; ההוצאה או הנתינה
21..... חיוב ההליכה בדרכי רבו

אגרות קודש

- 26..... מצות נישום אבלים ע"י שליח

נגלה

- 33..... תברה או שתי' משלם ד'

הסידות

- 40..... תיקון טעות בסה"מ תש"ח
42..... ספירת העומר ומלחמת עמלק
44..... קבלת התורה בכפייה בזמן מ"ת ופורים
48..... בעניין ביאור השלוש דרגות שבמחשבה
49..... הרגו בתענית [גליון]

רמב"ם

- 51..... בענין נטע רבעי

הלכה ומנהג

- 59..... עניית י' בדבר שבקדושה

- 60.....בציעת הפת בפת של נכרים.....
- 61.....חמץ קודם הפסח - היתרא או איסורא
- 67.....איסור חמץ בפסח מצד קדושת הפסח או מצד זמן הפסח
- 68....."אפשערעניש" בל"ג בעומר שחל ביום א'
- 69.....דיני הסיבה לאבל [גליון].....
- 69.....מכירת חמץ של אנשים שלא ביקשו למוכרם [גליון].....
- 71.....חרוסת . . וזכר לתפוח [גליון]
- 77.....בענין מצות בדיקת חמץ [גליון]
- 84.....תספורת בל"ג בעומר [גליון].....

פשוטו של מקרא

- 85.....למה הוכפל הענין דיום הכפורים בתורה שש פעמים
- 87....."כנגע נראה לי"

שונות

- 90.....מה מתירה 'סעודת מצוה' ?
- 90.....תרח אבי אברהם ואבי נחור [גליון]



מודעה ובקשה

לקראת חג השבועות - חג מתן תורתנו, עומדים אנו להוציא לאור בעזהש"ת קובץ חגיגי - מוגדל ומיוחד בכמות ובאיכות.

אי-לכך, שטוחה בקשתנו לקהל הכותבים שיחיו (וכן לאנ"ש והתמימים שעדיין אינם משתתפים בהכתיבה), להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת הערות בכל חלקי התורה ובמיוחד בתורת כ"ק אדמו"ר - בעניני גאולה ומשיח, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה לא יאוחר מיום רביעי, כ"ח אייר הבעל"ט.

"זיישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די קובצים

און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו" (שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

כמה הערות בענין עתידה אשה שתלד בכל יום

הרב מנחם מענדל אלישביץ
שליח כ"ק אדמו"ר - כרמיאל, ארה"ק

א. איתא בשבת דף ל, ב: כתיב: [משלי כו] אל תען כסיל כאולתו, וכתיב [משלי כו] ענה כסיל כאולתו, לא קשיא, הא - בדברי תורה, הא - במילי דעלמא. [...] בדברי תורה מאי היא? כי הא דיתיב רבן גמליאל וקא דריש: עתידה אשה שתלד בכל יום, שנאמר [ירמיהו לא] הרה ויולדת יחדיו. ליגלג עליו אותו תלמיד, אמר: אין כל חדש תחת השמש! אמר לו: בא ואראך דוגמתן בעולם הזה, נפק אחוי ליה תרנגולת.

וכתב אדה"ז באגרת הקודש סי' כו וז"ל: "וגם טומאת יולדת צריך לידע כדכתיב הרה ויולדת יחדיו אם תלד אשה בכל יום מביאה אחת אעפ"כ דין איסור טומאתה לא ישתנה, עכ"ל. וידוע מש"כ כ"ק אדמו"ר (באגרות קודש חלק כג עמ' רצו ובכ"מ), וז"ל "להערתו איך אפ"ל תלד אשה בכל יום כיון שאיסור טומאתה לא ישתנה (אגה"ק סכ"ו) - הרי באווארענט שם על אתר והוסיף "מביאה אחת" (תהי' אח"כ הלידה כמה ימים). ועיין עוד פ"י בלקוטי הש"ס להאריז"ל והצ"צ במילואים לתהלים (כ, יו"ד) - ודלא כחדא"ג מהרש"א (שבת ל ב). עכ"ל.

וכבר העיר הגראיב"ג בספרו 'ימות המשיח בהלכה' סי' נ' שכדברי כ"ק אדמו"ר באגרת, כן כתב בחידושי הגר"א בחידושי הלכות מס' שבת, וז"ל: "ודאי שלא יתבטלו ימי טומאה אלא מכיון שתתעבר פעם אחת תלד כמה פעמים, ועיין רש"י ז"ל". עכ"ל.

ויש להעיר שכבר בס' נחלת בנימין (להר"ר יצחק בנימין אשכנזי, נדפס ה'תמ"ב) מצוה קכ"ו כתב ממש כדברים האלה, וז"ל: "והא שתלד בכל יום אין פירושו שתתעבר היום ותלד היום וכן למחר. על דבר זה לגלג אותו תלמיד לא מצד הנמנע כי אם מצד איסור כי הבין כן דבכל יום תתעבר ותלד, ולגלג דלא יחליף ה-אל ולא ימיר דתו, ואיך הותר לבעול בטומאה? אבל רבו הבינו הדבר והראה לו דוגמא תרנגולת שמתעברות פעם אחת ומאותו העיבור היא מטילה כל יום ביצה אחד כן עתידה אשה

שתלד בכל יום מעיבור אחד עד שיכלה שיחלא קמא ומאז תטהר לבעלה ותתעבר מחדש שיחלא אחריני, שוב מצאתי כדברי בשל"ה פרשת ויצא בשם מפרשים ונהניתיו עכ"ל.

והביא בספר יוסף אברהם (הר"ר יוסף שאלתיאל, תר"ז) פ' בראשית שמצא בכתב יד מהרב מהרי"ד² שעפ"ז מתורצת קושיית העיין יעקב³ (שבת שם), שהקשה למה הביא רבן גמליאל ראייה מביצת התרנגולת ולא הביא ראייה מקין והבל שנתעברו ויולדו ביום ראשון, "דמה שכתוב עתידה אשה שתלד בכל יום היינו שתתעבר מולדות הרבה יחד, ותהא יולדת והולכת אחד אחד בכל יום ונמצא שיולדת והיא נשארה הרה עדיין מולדות אחרים, וזהו הרה ויולדת יחדיו, ולזה אין יכול להשיבו מאדם הראשון אלא מתרנגולת שהוא כמו זה ממש". עכ"ל.

למה לא הביא רבן גמליאל ראייה מדור המבול

ב. בספר איילת השחר (להר"ר אריה ליב שטיינמן, בראשית ו, ב) העיר דע"פ מה שכתוב במדרש רבה (לו, א) דרבנן אומרים דכדור המבול ליום אחד היתה אשה מעוברת ויולדת, לא היה צריך להראותו דוגמא מבע"ח, דכאן כתוב שהיה דוגמא כזו אצל בני אדם, ואין זה חדש תחת השמש. ע"כ.

וע"פ הנ"ל מתורצים הדברים, דדוקא תרנגולת מטילה כמה וכמה ביצים מהריון אחד.

¹ רק דהשל"ה כתב כן כדי לתרץ שאלה אחרת. וז"ל, ומקשים על זה [עמש"כ עתידה אשה כו.], איך אפשר, וכי כל בעל ובעל יהיה נזקק לכל נשיו דבר יום ביומו? ומפרשים הענין הוא כמו תרנגולת שיש בה שלל ביצים שנתעברה בפעם אחת ואחר כך יוצא מהשלל כל יום ויום ביצה כן הזרע שזרע הבעל בהאשה לא תהא שום טיפה לבטלה ולא תסרח הטיפה ומכל טיפה וטיפה יהיה ולד ותלד וכמה וכמה ולדות יהיו מעיבור אחד עכ"ל.

² כנראה שכוונתו להרב יוסף דוד בן שבתי משאלוניקי (ה'תכ - ה'תצו) מח"ס בית דוד, צמח דוד ועוד.

³ העיין יעקב עצמו תירץ דהתם נולדו מאדם וחוה שהיו יציר כפיו של הקב"ה, מה שאין כן בשאר הנולדים. ולהכי גם כן בהא שמוציאין האלנות פירות בכל יום ולגלג עליו אותו תלמיד לא מייית ממצעה בראשית שביום א' הוציאו פירותיהן לפי שלא נטעו ונזרעו על ידי אדם. ע"כ.

ויותר נראה לתרץ ע"פ דברי היוסף אברהם עצמו בהמשך שם, דמה שהראה לו תרנגולת ולא הוכיח מקין והבל הוא משום שרצה להביא לו ראייה ממה שענינו רואות. עיי"ש שהביא מבראשית רבה יא, ה שגם כשר' עקיבא הוכיח לטורנוסורופוס אודות ענין השבת מנהר סמבטיון הגיב "לנגדא את נגיד לי?" כלומר בדחייה אתה מדתה אותי שהבאת ראייה מדבר שלא ראיתי ולא ידעתי אם זה אמת שאמרת (רש"י). ורק כשהוכיח לו מאוב נח דעתו. וזהו אומרו בא ואראך דוגמתו - ואראך דייקא - שתראה בעיניך. עיי"ש באורך.

ועפ"ז מובן דאף שהדוגמא מדור המבול הוא דוגמא נכונה, והביאו הצמח צדק במאמר המצויין לעיל באגרות קודש, מ"מ רצה להראות לו דבר מוחשי - והרי מדובר כאן בתלמיד המוגדר ככסיל כמבואר בראשית הסוגיא.

שוב ראיתי שביפה תואר על המדרש שם התייחס גם לשאלה זו ותירץ דמכיון שאין הדברים למדים אלא מגזירה שוה⁴ אפשר שהמלגלג לא היה מודה בדבר. עוד תירץ דאפשר שהתלמיד יסבור כר' לוי במדרש שם דאמר דלשלשה ימים היו יולדות.

הבדלים בין ב' מענות קודש של כ"ק אדמו"ר

ג. והנה נוסף לאגרת זו של כ"ק אדמו"ר שהבאנו לעיל אות א', ישנו תשובה דומה שנדפסה בשיעורים בספר התניא אגרת הקודש שם, דעל מה שפירש שם דהלשון בתניא "אם תלד אשה בכל יום" הכוונה היא שבאותו יום שתתעבר, באותו יום תלד, כ' כ"ק אדמו"ר: כפירוש האריז"ל בלקוטי הש"ס (מילואים לתהלים להצ"צ קאפ' כ'. סד"ה גנתא) - דלא כפרש"י בשבת (ל', ב). וראה חדא"ג שם. עכ"ל.

אולם באגרת שהבאנו לעיל, הלשון הוא: . . והוסיף "מביאה אחת" (תהי' אח"כ הלידה כמה ימים). ועיין עוד פ"י בלקוטי הש"ס להאריז"ל והצ"צ במילואים לתהלים (כ, יו"ד) - ודלא כחדא"ג מהרש"א (שבת ל' ב).

⁴ דגבי דור המבול נאמר זרעם נכון לפניהם (איוב כא), ונאמר והיה נכון לבוקר (שמות לד) מה להלן יום אחד אף כאן יום אחד.

יש ביניהם ב' שינויים :

(א) ב'שיעורים' כ' "כפירוש האריז"ל כו", אולם באג"ק כ' "ועיין עוד פי' בלקוטי הש"ס להאריז"ל כו" - והיינו שפירושם של האריז"ל והצ"צ אינו זהה למה שכתוב כאן בתניא. וצ"ב.

(ב) ב'שיעורים' כ' "דלא כפרש"י בשבת . . וראה חדא"ג, אולם באג"ק הלשון הוא "ודלא כחדא"ג" - ולא הזכיר רש"י כלל.

ולהסביר יותר את השאלה השנייה, יש להקדים מש"כ במקורות הנ"ל.

וז"ל רש"י בד"ה הרה ויולדת יחדיו, "ביום שהרה זה יולדת ולד אחר כמו תרנגולת וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום דהכי משמע קרא בכל עת שהיא מתעברת יולדת שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט." ע"כ.

ובמהרש"א שם כ', "עיין פירוש רש"י. אבל לא שיהיה הריון והלידה לולד אחד ביום אחד, דזה בתרנגולים נמי אינו דאמרינן פרק קמא דבכורות [ח,ב] תרנגולת לכ"א יום, ופירש רש"י שם: לאחר שנתעברה מן התרנגול שוהה ביצתה ליגמר עד אחר כ"א יום." ע"כ.

ובלקוטי הש"ס להאריז"ל כ' "עתידה אשה שתלד בכל יום - דע כי בימות המשיח יאבדו הקליפות ולא יהיו הנשמות צריכים אל הבריור כמו בזמן הזה באורך המשך ימי העיבור ולכן אין צריך זמן רק הרה ויולדת יחדיו בו ביום כמו שהיה בתחלת הבריאה באדם הראשון שעלו למטה שנים וירדו וכו'". ודברי הצ"צ נביא בהמשך.

וא"כ מש"כ כ"ק אדמו"ר ב'שיעורים' מובן, דשיטת האריז"ל היא דהרה ויולדת יחדיו הפי' בו ביום, וכמו אצל אדה"ר שעלו למטה שנים וירדו ארבעה (סנהדרין לח, ב - עי' תוס' שם דהיינו קין ותאומתו)⁵. וזהו דלא כדברי רש"י שהכוונה הוא ביום שהרה זה יולדת ולד אחר, ואז מציין למהרש"א שמבאר את דברי רש"י.

⁵ ראה גם בראשית רבה כב ב-ג; אבות דרבי נתן פ"א ה"ח עוד דיעות כמה ירדו, ואפשר שלכן מסתפק האריז"ל בכתיבת וירדו וכו'.

אבל מש"כ באג"ק הוא פלא, דלמה כ' "ודלא כחדא"ג מהרש"א" דמשמע שהמהרש"א הוא מקורו של דיעה זו, ואינו מציין לרש"י כלל?

והנראה לפענ"ד שכ"ק אדמו"ר לא רצה להיכנס לשיטת רש"י, כי הדברים אינם פשוטים כל כך. דהנה בב"ב (טו, ב - טז, א) איתא מאי הבקר היו חורשות והאתונות רועות על ידיהם (איוב א, יג) א"ר יוחנן מלמד שהטעימו הקב"ה לאיוב מעין העולם הבא. ופירש רש"י שם "מעין העולם הבא, כדכתיב הרה ויולדת יחדיו, הריון ולידה ביום אחד, הכי דרשינן ליה במסכת שבת". ומשמע דכוונתו ע"ד מש"כ האריז"ל.

בנוסף לכך, בדברי רש"י לכאורה לאו סיפא רישא, דבתחילה כתב "הרה ויולדת יחדיו - ביום שהרה זה יולדת ולד אחר כמו תרנגולת וכיון שמשמשת בכל יום נמצאת יולדת בכל יום", והיינו שהכתוב אינו בא להודיענו שיהיה שינוי באורך הזמן של ההריון עצמו, כי אם שתוכל לקבל כמה הריונות במקביל, ולכן בשעה שהרה זה, יולדת ולד אחר שהרתה מקודם לכן, ומה שתלד כל יום הוא משום דמשמשת כל יום. אולם אח"כ ממשיך רש"י, "דהכי משמע קרא בכל עת שהיא מתעברת יולדת שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט", והיינו שהטעם ד"בכל עת שהיא מתעברת יולדת" הוא משום "שממהרת לגמור צורת הולד לזמן מועט", ואינו מובן דהיאך משמע כן בקרא, הרי לפי דבריו ברישא כוונת הפסוק הוא ביום שהרה זה יולדת ולד אחר, ואם כן אולי אינה ממנה לגמור צורת הולד כלל?

ועל כן הגיה בשארית הברכה שבת שם דנראה דיש כאן ט"ס ברש"י וצריך להיות אי נמי דהכי משמע קרא כו' דשני פירושים הם ברש"י. והיינו דבתחילה מפרש דמיירי קרא בשני ולדות דבאותו הלידה עדיין הרה וא"כ יולדת בכל יום, ואח"כ מפרש דמיירי קרא בולד אחד. ומשמעות הקרא הוא שאין הולד שוהה בעיבור אלא באותו יום שנעשה הרה באותו יום היא יולדת. וכן כתב מדעתו בספר ויאמר יעקב (זאלקינד) עמ' 69, והוסיף דכוונת המהרש"א הוא לשלול הפי' השני של רש"י ולתמוך בפירוש הראשון עיי"ש.

ועפ"ז אתי שפיר דבאגרות קודש לא הזכיר שיטת רש"י, אלא של המהרש"א. לאידך ב'שיעורים' מדגיש דלא כפירוש רש"י בשבת (דבא

למעט פירוש רש"י בב"ב, ומתכוון לפירוש רש"י כמו שהוא לפנינו⁶ (או עכ"פ לפירוש הראשון ברש"י).

ובאשר לדיוק הראשון, דלמה כ' באגרות קודש "ועיין עוד פירוש בלקוטי הש"ס", דמשמע שאדה"ז בתניא כאן מביאה אחת אינו הולך בשיטה זו ממש, ובשיעורים כ' "כפירוש האריז"ל". יש לומר, דהרי לדברי אדה"ז שיהיו כמה הריונות מביאה אחת כדי להתחמק מטומאת לידה, נמצא דאף שהלידה הראשונה תהיה בו ביום - עם הריון קצר של יום אחד, מכל מקום הלידה השניה תהיה למחרת, אחרי הריון של ב' ימים, הלידה הג' אחרי הריון של ג' ימים וכן הלאה.

אך האריז"ל הרי כתב ד"בימות המשיח יאבדו הקליפות ולא יהיו הנשמות צריכים אל הביורר כמו בזמן הזה באורך המשך ימי העיבור ולכן אין צריך זמן רק הרה ויולדת יחדיו בו ביום כמו שהיה בתחלת הבריאה באדם הראשון כו", ומשמע מדבריו דכל לידה ולידה תהיה באותו יום של ההריון וכמו באדם הראשון. וכן מבואר בצמח צדק המצויין שם (בשם אדה"ז), שההריון דלעתיד תהיה ט' שעות בלבד, אך לפי ההסבר של "מביאה אחת" נמצא דלכל לידה תהיה הריון באורך אחר. ולכן כ' שהוא "עוד פירוש". אף שלפועל אפשר לתווך בין דברי האריז"ל למש"כ בתניא בענין מביאה אחת, וכמשנ"ת שאדה"ז עצמו ס"ל דהריון תהיה ט' שעות (כמובא בצ"צ) אך עדיין סובר שלפועל רוב ההריונות יתארכו יותר מסיבה צדדית - טומאת יולדת⁷.

⁶ אם לא ניגרוס "אי נמי", יש לדחוק שכוונת רש"י הוא דגם מהירות הלידה מרומת בקרא, דהרי אפילו אם יכולה להרות בכמה ולדות ביחד, ודאי א"א לה להחזיק רע"א עוברים כמנין ימי העיבור, וע"כ שממהרת לגמור צורת הולד.

⁷ וראה בנצח ישראל פרק נ', עמ"ש עתידה אשה שתלד בכל יום אחרי שמסביר שהדברים כפשוטם וכמו שהיה אצל אדה"ר, נותן ביאור נוסף, ד"הדברים אשר אמרו בכאן כלם נאמרו מצד הצורה המופשטת. וזה אמרם לעתיד אשה שתלד בכל יום, כי יהיה העולם לפני השם יתברך. ומפני זה מצד הצורה כך הוא ראוי שתלד אשה בכל יום, ועץ עושה פרי כל יום, ותוציא גלוסקאות וכלי מלת. ואם יש מונע מצד החומר אשר הוא המונע, מכל מקום יאמר עליו כך מצד אמתת עצמו, היינו מצד צורתן, ואין להשגיח אשר הוא מצד החומר".

וכ"ז כשמדברים על הפירוש של "בביאה אחת". אך ב'שיעורים' בא לפרש את כוונת רבינו הזקן במש"כ אם תלד אשה בכל יום, דאפשר לפרש הדברים שההריון יהיה יום א' בלבד כדברי האר"י, או כמו פירוש רש"י שביום שהרה זה יולדת ולד אחר. וע"ז כ' בשיעורים שם, "דעם אפטייטש כו' אז דאס מיינט אז אין דעם זעלבן טאג וואס זי וועט שוואנגער ווערן וועט זי געבוירן דעם קינד, איז דאס שרייבט דער רבי (שליט"א), כפירוש האריז"ל כו", עיי"ש וק"ל.

ציוני הצמח צדק ללקוטי הש"ס

ד. במענה כ"ק אדמו"ר ב'שיעורים' שם מציין לב' מקומות שהצ"צ מבאר את הענין דעתידה אשה, מילואים לתהלים להצ"צ קאפ' כ' (נדפס ביהל אור ע' תריט, כמו"כ באור התורה סידור ע' קג) וסד"ה גנתא (כוונתו לד"ה להבין מ"ש בזוהר תרומה גנתא כו', נדפס בביאורי הזוהר להצ"צ ח"ב ע' תתיח ואילך, ועכשיו נדפס גם בס' ההשתטחות).

והנה בד"ה גנתא הנ"ל אות ו' ציין ללקוטי הש"ס להאריז"ל במס' שבת שהבאנו לעיל, אולם בביאורי הזוהר עמ' יא כתב "וכן מצאתי בלקוטי הש"ס מהאריז"ל די"ב ע"ג על' מס' סנהדרין כו".

ובתניא בצירוף מ"מ ליקוטי פירושים כו' הע' 43, ציין לשני מראי מקומות אלו בנפרד, ומשמע מדבריו שהאריז"ל דיבר על כך בשני מקומות. ולא עיין בפנים, שהרי הכוונה בשתיים הוא לאותו מקור באריז"ל. אלא דקטע הנ"ל בלקוטי הש"ס מובלע בפירוש למס' סנהדרין בלי ציון מיוחד אף שהוא עצמו שייך למס' שבת כמובן (ראה לדוגמא דפוס ליורנו תק"נ - ואולי זה הדפוס שהיה להצ"צ, אלא ששם הוא מופיע בדף יד, ע"ג - והצ"צ הנדפס מציין לרף יב ע"ג). ובדפוסים אחרים (לדוגמא קראקא תרנ"ז) הוסיפו לקטע זו כותרת "מסכת שבת", אף שהפירושים לפניו ושל אחריו שייכים למס' סנהדרין.

דיוק הלשון "אם" תלד אשה בכל יום

ה. באגרת הקודש שם כ' "וגם טומאת יולדת צריך לידע כדכתיב הרה ויולדת יחדיו אם תלד אשה בכל יום מביאה אחת אעפ"כ דין איסור טומאתה לא ישתנה". וצריך ביאור למה כתב הלשון "אם"?

וי"ל דמרמז לדעתו של הרמב"ם בפירוש המשניות בהקדמה לפ' חלק דמשמע שם דאין הדברים כפשוטם, "ולכן קצף החכם הזה שאמר המאמר הזה על תלמידו (שם) כשלא הבין דברו וחשב שהוא על פשוטו, והשיבו כפי השגתו, ולא היתה אותה התשובה תשובה האמיתית, והראיה על שלא השיב לו על אמיתתו מה שהביא ראיה אל תען כסיל כאלתו".

והנה בפירוש המשניות שם לא הסביר הרמב"ם מהו כן הכוונה בעתידה אשה שתלד בכל יום, אבל ראה בספר היובל - קובץ על יד עמ' 229-230 שהביא מאמר מחכם אחד קדמון, שהסביר דעל כרחק המאמר הזה אומר דרשוני דאין במשמעות הפסוק אלא שביום שתתעבר תלד, אבל אינו במשמע שתתעבר בכל יום, והרי צריכה לישוב על דמי טומאתה ז' ימים? עיי"ש באריכות גדולה, ומפרש שהכוונה היא - ברוח דברי הרמב"ם בפירוש המשניות שם - ד"האשה תהיה מאוד יותר מוכנה אל ההריון והילדה בהיות הקללה בעצב תלדי בנים בטלה .. והלידה נקל בעיניה, גם הילדים יהיו יותר מוכנים לשלמות היצירה כי תכף בהולדו או בזמן מועט ישכיל לדעת את הטוב לו כו' אשר אמו בלי ספק בזמן קצר תשוב ותתעבר ויהיה רואה כאלו בין לילה תהר ובין לילה תלד", ועיי"ש שזה מתאים גם עם שיטת שמואל דאין בין עוה"ז לעוה"ב אלא שעבוד מלכויות בלבד.

לכן הביא אדה"ז קודם את הפסוק הרה ויולדת, דמשם מוכח שיהיו יולדות לעתיד לבוא לכל הדיעות, ואח"כ מוסיף שאפי' אם יהיה שינוי באופן הלידה לאלה המפרשים את המאמר כפשוטו, מ"מ דיני איסור טומאת יולדת לא ישתנה.

ולגוף הענין יש להעיר מדברי היפה תואר (שמות רבה טו, כא - הובא בילקוט משיח וגאולה ח"ד עמ' 230) שהאריך להוכיח שהדברים כפשוטם, "דאי כדברי הרב [הרמב"ם] נמצא מקיים השקר ביד התלמיד שיעמוד באולתות לחשוב דברים כפשטן הפך האמת . . והיה לו לומר הדין עמך, ולא הבנת דברי כי אני על דרך הגוזמא דברתי"⁸, וזהו כרש"י שם, דרבן גמליאל "טרח לענותו כאלותו כדי להעמיד דברי תורה על

⁸ וראה עד"ז בשיחת י"א ניסן תשל"ג ס"ד דמתשובת רבן גמליאל למלגלג מובן שא"א בשום אופן להסביר את הדברים כמשל עיי"ש.

מכוננו", היינו שדברי רבן גמליאל היו כפשוטן, עיי"ש באורך. וסיים שם ד"קבלה בדינו שאין לסמוך על דבריו בפירוש המשניות, כי רוב מה שפירש היה בהיותו בדוגיאות [ספינות?] ולא היה התלמוד בידו כו"ל".

בכל יום – האם הכוונה לכל יום ממש בלי הפסק?

ו. בד"ה ויצא תשכ"ו (הובא בילקוט משיח וגאולה פ' ויצא עמ' 51), מובא, דמש"כ שלעתיד לבא עתידה אשה שתלד בכל יום יש בזה ב' פירושים א' שתלד מביאה ראשונה שע"י ביאה ראשונה תוכל להוליד בכל יום ופירוש הב' שלגמרי בלי ביאה תוליד ובכל יום אפי' בלי ביאה ראשונה ששני פירושים אלו הם על שני הזמנים של לעתיד לבא שבזמן הראשון אע"פ שתלד בכל יום אבל צריכה ביאה ראשונה כלומר שעוד צריך לדכורא משא"כ בזמן הב' של לעתיד לבא אז בכלל לא תצטרך להגיע לדכורא ותלד מעצמה שזהו גם מה שאמרז"ל שעתידי א"י שתוציא גלוסקאות וכלי מילת בלי חרישה וזריעה אלא מעצמה (שא"י זהו"ע מלכות, נוקבא). עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן, מהו פשר הלשון "מביאה ראשונה"?

ואולי צריך להיות מביאה א' והיינו מביאה אחת, וכמ"ש בתניא. ועוד י"ל, דרוצה לתרץ בזה דסוף סוף אינו מובן, הרי אפי' עם מביאה אחת תוליד כמה ולדות, מ"מ אחרי שיוולדו כולם ותצטרך להתעבר שוב⁹ תצטרך לחכות עוד ז' או י"ד ימים מיום הלידה האחרונה עד שתיטהר, ובאותם ימים לא תוכל ללדת? וע"כ אמר מביאה ראשונה והיינו שיהיה ביאה אחת ממש, ותוכל ללדת אז בלי הפסק.

אמנם לפועל במקורות שהבאנו לעיל (ראה הע' 10) לא משמע כן, אלא שמכל ביאה יהיו כמה לידות ואח"כ תתעבר שוב. כמו"כ אם נאמר כן דלא יהיה יותר מביאה אחת כלל, נמצא שכל אשה תהיה אסורה

⁹ וראה בלקו"ש חלק כ"ז עמ' 202 הע' 77 על הטעם שהרמב"ם לא פירש שמאמרים אלו מדברים על התקופה השנייה. ומעניין דסברא זו העלה גם ביפה תואר שם עיי"ש, ואכמ"ל.

¹⁰ וכלשון הנחלת בנימין לעיל (עתידה אשה שתלד בכל יום מעיבור אחד עד שיכלה שיחלא קמא ומאז תטהר לבעלה ותתעבר מחדש שיחלא אחרני). וכן משמע בשל"ה ובגר"א, וגם באג"ק הנ"ל (מביאה אחת תהיה אח"כ הלידה כמה ימים).

לבעלה תמיד בימות המשיח בלי הפסק, כי תהיה טמאה בטומאת לידה כל יום, וקשה לומר כן. כמו"כ מהא דכ' בלקוטי הש"ס ובהצ"צ דלעיל שהעיבור יהיה למשך יום אחד (או תשעה שעות) משמע דיהיו הריונות מובדלים דאל"כ נמצא דרך ההריון הראשון יהיה למשך יום אחד, וכל השאר יתארכו יותר - ובמשך הזמן - זמן רב יותר בזמן ההריון של עוה"ז! ועל כרחך דהסכמת רוב המקורות הוא דאף דאיתא עתידה שתלד בכל יום, אין הכוונה שכל אשה תלד בכל יום ממש בלי הפסק, כי אם שזה דבר הרגיל שאשה תלד בכל יום.

עתידה אשה שתלד ששה בכל יום

ז. בס' ילקוט משיח וגאולה עה"פ ושמתי את זרעך מביא את פירוש הרוקח, "זרעך - לרבות המתוסף עליהם, וגם לימות המשיח ורבו ופרו עליה. עתידה אשה שתלד ו' בכל יום". וכן הביא עה"פ ויעצמו במאד מאד בשם רבינו אפרים, וז"ל גימטריה "זה ו' בכרס אחד", וכן לעתיד כן יהי', עכ"ל.

ולכאורה היה אפשר לומר דזהו ע"ד מש"כ לעיל, דכיון שעתידה אשה להתעבר מכמה וכמה ולדות יחד הרי זה בבחינת ששה בכרס אחד. ועי' בשיעורים בספר התניא (אגה"ק שם) שהביא בשם כ"ק אדמו"ר דענין זה שתלד בכל יום מביאה אחת הוא ע"ד מה דאיתא דנדה (כו, א) שהיו תאומים שנולדו במרחק של ג' חדשים, א' נגמרה צורתו בתחלת ז' חדשים ואחד בסוף ט'.

אולם מהלשון "שתלד ו' בכל יום" משמע שבלידה דייקא יהיו ו'. ואכן בחת"ס פ' תזריע משמע שהבין שהכוונה היא כפשוטו, שאשה תלד ששה בכל יום ויום. דהביא מש"כ התוס' בנדה יג, ב ד"ה עד שיכלו כל הנשמות שבגוף, "והא דאמר אילמלי שמרו ישראל ב' שבתות מיד היו נגאלים י"ל דהרבה היו יולדות בכרס אחד". ובמהרש"א שם הקשה "אכתי דחוק דאיך יהיו יולדות כ"כ הרבה ככל הנשמות שבגוף שהיו ראוין להוליד לעתיד, ואולי שהוא כענין שאמרו שהיתה אשה אחת יולדת במצרים ששים ריבוא בכרס אחד והוא משה שהיה שקול ככל ישראל, כן אם יזכו ישראל תלד אשה בענין זה ס' ריבוא בכרס אחד שהנולד יהיה כששים

ריבוא נשמות שבגוף". והקשה החת"ס דלכאורה צריך להבין את קושייתו¹¹, ד"הלא עתידה אשה שתלד בכל יום ששה בכרס א"כ אפשר בשתי שבתות שיכלו כל הנשמות שבגוף! אך לצדיקים שאין משמשים אלא משבת לשבת ק' קושיא הנ"ל, לכן אמר ה' לסריסים אשר ישמרו את שבתותי דהיינו שמסרסים עצמם בכל ימי החול עד שבת, ונתתי להם שם טוב מבנים ומבנות דהיינו שיהיה להם בן א' ששקול כנגד ס' ריבוא עכ"ל.

ומהא שכתב דגבי לצדיקים שמשמשים רק משבת לשבת א"א ללדת ששה בכרס אחד בגשמיות מוכיח דלא סבירא ליה שיהיו כמה לידות מביאה אחת. אכן אם כן יוקשה שוב איך יכולה ללדת כל יום הרי אפילו אם תלד נקבה ה"ה טמאה שבעת ימים ואסורה לבעלה, ואיזה הבדל יש בין צדיקים ואנשים רגילים? ועי' בימות המשיח בהלכה סי' נ' הנ"ל שהביא את הדיעות שלא יהיה טומאת לידה לע"ל (דלא כאדה"ז והגר"א כו') אולם החת"ס מייירי הרי לפני ביאת המשיח? ואפי' אם יהיה נס כבר אז בענין הלידה, קשה לומר שכבר אז יתבטלו איסורי תורה. וצע"ג¹³.

¹¹ בחת"ס הנדפס הלשון הוא "לכאורה יש להבין קושיית תוס' הנ"ל" אולם נראה דט"ס והתיבה תוס' מיותרת, והשאלה היא על המהרש"א. דאם כוונתו על התוס' מאי קפריך? הרי זה גופא הוא תירוצו של התוס', דהרבה היו יולדות בכרס אחד? בנוסף: אם כוונתו הוא על התוס', ואז נצטרך לפרש דגם מש"כ בהמשך "אך לצדיקים כו' קשה קושיא הנ"ל" קאי גם על קושיית התוס', מאי מתרץ? אך אם כוונתו על קושיית המהרש"א מובן, דבא בתירוצו לפרש ולהרחיב את תירוץ המהרש"א וא"ש. ועי' בחידושי חת"ס עמ"ס נדה שם.

¹² בהערת המו"ל שם העיר דבמס' שבת כ' רק עתידה אשה שתלד בכל יום, ותו לא. ע"כ. ועכשיו שזכינו לפי הרוקח י"ל דזהו מקורו של החת"ס, וראה בשם הגדולים להחיד"א ערך רבינו אלעזר בעל ס' רוקח שכתב "ויש לו פי' התורה וכו' רמזים וגימטריאות ואני ראיתי כתב יד", וא"כ אולי הי' גם לפני החת"ס.

¹³ ולחדודי, ומחמת חומר הקושיא י"ל דמשכחת לן ביוצא דופן כמבואר ביו"ד סו"ס קצד דיוצא דופן אם לא יצא דם אלא דרך דופן אמו טהורה מלידה ומנדה ומזיבה עיי"ש. וראה בס' ודרשת וחקרת (להרב אהרן יהודה שי' גרוסמן) פ' תזריע, שכתב ד"דוחק לומר שכך יהיה לעתיד, דאיזה ברכה היא שכל הנשים ילדו בניתוח?", והיינו שקשה לפרש שזהו הכוונה במש"כ עתידה אשה שתלד בכל יום. אבל בנדו"ד (א) מדובר אודות ששה בכרס אחד, דאז יוצא דופן הוא דבר יותר רגיל. (ב) מדובר כאן בחת"ס בעיקר אודות תקופה של כמה ימים עד שיכלו נשמות שבגוף.

אולם בחת"ס בחידושיו למס' נדה (יג, ב) דחה את תירוצו של המהרש"א, וכ' "ומה שהקשה על תירוץ תוס' דמה שייך לומר מיד נגאלין, יש לומר, דאמרין במסכת שבת עתידה אשה שתלד בכל יום, וא"כ אלמלי שמרו ב' שבתות היתה אשה יולדות מיד ביומו הרבה בכרס א' ומיד נגאלין". וכוונתו דלא יצטרכו לחכות ט' חדשים עד הלידה, אלא הלידה תהיה בו ביום כמו שבימות המשיח תהיה העיבור למשך יום אחד בלבד, וגם אינו מגביל את מספר הנולדים לו' אלא כותב "הרבה בכרס אחד" וכלשון התוס', היינו שיוולדו בכמות המספיקה כדי שיכלו כל הנשמות שבגוף. ואז אין להקשות מדיני טומאה כמובן, כי לא איכפת לן שתהיה טמאה אח"כ.



רוח הקודש דמלך המשיח – דוקא בהל' מלכים*

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תות"ל קרית גת, אה"ק

הרמב"ם מסיים את ספרו בענין מלך המשיח וימות המשיח, ומקדיש לענין זה שני פרקים - פרק יא ופרק יב מהלכות מלכים.

והנה, באמצע פי"ב שם, כותב הרמב"ם (הלכה ג): "בימי המלך המשיח, כשתתישב מלכותו ויתקבצו אליו כל ישראל, יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו". ומאריך שם בפרטי הענין.

והנה לפום ריהטא נראה, שהלכה זו היא, שלא במקומה: דבשני פרקים אלה מדבר הרמב"ם על כללות תפקידו דמלך המשיח ופעולותיו בעולם כו', ומגדיר את תהליך ביאתו ואת המצב הכללי שיהיה בעולם לאחר בואו;

אמנם ענין זה, שמשיח ייחס את ישראל על ידי רוח הקודש שתנוח עליו, הוא לכאורה הלכה פרטית, שאינה מוסיפה בכללות האמונה והצפיה בביאת המשיח כו', אלא רק דין פרטי השייך להל' יוחסין וכו'.

* לכבוד סיום הרמב"ם מחזור הכ"ח.

ולכאורה טעמא בעי, למה הכניס הרמב"ם ענין פרטי זה באמצע כללות הענין של מלך המשיח וימות המשיח?

[ולהעיר: כ"ק אדמו"ר האריך ביותר בכיבור דברי הרמב"ם בשני פרקים אלו העוסקים בימות המשיח - בה"הדרנים על הרמב"ם ועוד שיחות רבות כידוע (נלקטו גם בס' מגולה לגאולה ובציונים למהדורת 'חזק'); ויוצאת מן הכלל היא הלכה זו - שלא מצאתי שום שיחה העוסקת בה! והלא דבר הוא].

וכמובן אין לתרץ שכיזון והלכות אלו עוסקות במלך המשיח לכן צריך להזכיר גם דבר זה שיעשה ע"י מלך המשיח - כי מצינו הלכות רבות בדברי הרמב"ם המדברות על מלך המשיח, שהרמב"ם הכניס במקומות אחרים - לפי ההקשר הכללי של ההלכה. וכגון: "המלך המשיח נוטל מכל הארצות שכובשין ישראל חלק אחד מי"ג" (הל' מלכים פ"ד ה"ח); "ותשע פרות אדומות נעשו... והעשירית יעשה המלך המשיח מהרה יגלה אכ"י"ר" (הל' פרה אדומה ספ"ג); "הנביא צוה ופירש כיצד יהיו מקריבין... בימי המלך המשיח כשיבנה בית שלישי" (הל' מעשה הקרבנות פ"ב הי"ד); ואין להאריך בדבר הפשוט.

ועוד זאת:

הנה בפרקים אלו (משא"כ בהל' תשובה) האריך הרמב"ם להדגיש כיצד מלך המשיח בא ומתגלה לפי גדרי הטבע כו', ולכן "אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים כו'", וכידוע האריכות בזה;

ואם כן, איך מתאים שדוקא בהמשך לזה! מזכיר הרמב"ם שמלך המשיח ייחס את ישראל על ידי "רוח הקודש"? (וכנ"ל, לכאורה מתאים הדבר יותר להל' תשובה וכיו"ב, ששם אכן מזכיר הרמב"ם את היות משיח נביא כו').

ולחומר הענין אולי י"ל "נקודה" מסויימת בזה - עכ"פ לחידודא - ובהקדים:

כאמור, בפרקים אלו (הל' מלכים פרקים יא-יב) מאריך הרמב"ם להדגיש שגדר ימות המשיח הוא מתאים עם טבע העולם, ולא באופן

דשינוי סדרי בראשית. אמנם בענין זה גופא, הרי הרמב"ם מדבר על שני פרטים: א) מלך המשיח עצמו. ב) מצב העולם בימות המשיח.

כלומר: בפ"א מדבר הרמב"ם על מלך המשיח עצמו (ה"גברא"), שענינו הוא להביא שלימות בהלכות התורה וכו' ואין ענינו לעשות מופתים ולשנות סדרי בראשית; ובפ"ב הוא מדבר על העולם בימות המשיח (ה"חפצא"), ש"עולם כמנהגו נוהג".

ומבואר בענין זה בשיחות (לקו"ש חכ"ז ע' 200 ואילך. ועוד), שהא בהא תליא: כיון שענינו של ה"גברא", מלך המשיח, הוא להביא שלימות בהלכות התורה - לכן גם ה"חפצא", מצב העולם בימות המשיח, הוא קיום המצוות באופן ש"עולם כמנהגו נוהג", כי מצב העולם בימות המשיח הוא תוצאה של ביאת מלך המשיח עצמו. עיי"ש בארוכה.

והנה, בשיחות מאוחרות יותר (הדרן על הרמב"ם משיחות ש"פ לך לך תנש"א) מבואר, שבאמת אף שבכללות דברי הרמב"ם בפרקים אלו מודגש שלא יהיה אז שינוי בעולם כו', הרי באמת "בהלכה האחרונה מוסיף הרמב"ם ענין חדש בתיאור המצב דימות המשיח", "שלימות נעלית יותר שהיא שינוי מנהגו של עולם, וענין זה מוסיף הרמב"ם (בקיצור וברמז) בהלכה האחרונה - "ובאותו הזמן לא יהיה שם לא רעב ולא מלחמה... כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (כמבואר שם בארוכה - התוועדויות תנש"א ח"א ע' 260 ואילך).

כלומר:

בפרקים אלו העוסקים בימות המשיח, יש ב' ענינים - ענין אחד, כפי שמפורש בדברי הרמב"ם, הוא המצב דשלימות קיום הלכות התורה בתוך גדרי העולם, "עולם כמנהגו נוהג"; וענין שני, כפי שמרומז בהלכה האחרונה, והוא שלימות נעלית יותר באופן שלמעלה מהעולם כו'.

ולכאורה יש לשאול - הרי בנוגע להענין הא' שבהלכות אלו, השלימות שבתוך גדרי העולם, מאריך הרמב"ם בענין זה הן ביחס לה"חפצא", ימות המשיח בעולם, והן ביחס לה"גברא", מלך המשיח עצמו (כנ"ל);

אמנם בענין זה הב', זה שמרומז כאן גם השלימות שלמעלה מהעולם - הרמב"ם רומז שלימות זו רק ביחס לה"חפצא", העולם בימות המשיח שיהיה אז "מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים"!

והרי, ה"חפצא" תלוי ומושפע הוא מה"גברא" - מלך המשיח עצמו; וכיצד איפוא יתכן שמתחדש בעולם ענין של שלימות נעלית יותר - מבלי שמצינו "עליה" ב"גברא", במלך המשיח עצמו שהוא הוא זה שמביא לכל הענין?

ואולי י"ל שלכן מקדים הרמב"ם - לפני שהוא מבאר בהלכה האחרונה את השלימות הנעלית שתהיה בעולם למעלה מגדרי הבריאה - שגם במלך המשיח עצמו מצינו כעין זה:

אמנם לפני זה האריך הרמב"ם ש"אל יעלה על דעתך שהמלך המשיח צריך לעשות אותות ומופתים כו", אך כאן הוא "מתעלה" ומחדש שלב נוסף, שלאחר ביאת המשיח, "כשתתישב מלכותו ויתקבצו אליו כל ישראל", אז יתגלה במלך המשיח שלימות שלמעלה מגדרי הבריאה, "יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו";

ומכיון שבמלך המשיח, ב"גברא", "נתגלה" ענין של "רוח הקודש" שלמעלה מהבריאה - הרי במילא לאחר מכן נמשך מעין זה גם בעולם, ב"חפצא", ש"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" (כדברי הרמב"ם בהלכה האחרונה).

ועוד יש להאריך בזה, ותן לחכם ויחכם עוד.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

החילוק בין הריגת מקלל והריגת מקושש

הנ"ל

בלקו"ש ח"ז שיחה ג' לפ' אמור, מאריך בביאור דברי רש"י בס"פ אמור, שלכאורה מוקשים הם ביותר, כפי שמאריך בשיחה להקשות בכוכ"כ קושיות עצומות.

ויש להעיר, שרובן של הקושיות מקשה כבר בפ"י נחלת יעקב על רש"י, ואכן נראה שנשאר בתמיהה גדולה על דברי רש"י, עיי"ש.

בלקו"ש ש,ם, למסקנת השיחה, מחדש שמ"ש בס"פ אמור לגבי המקלל "וירגמו אותו אבן", היינו, שהעדים רגמו בו אבן אחת בלבד, ולא מת מאבן זו; ורק אח"כ הוסיפו בני"ו ורגמו בו עוד אבנים עד שמת, שלזה מתכוון רש"י בפירושו, עיי"ש בארוכה (ע' 166. ועוד).

ויש להוסיף ולבסס חידוש זה, דהנה מובא במלקטים שהביאו לדייק בין מ"ש בפרש"י כאן למ"ש בפ' שלח (טו, לה-לו) לגבי מקושש, שכאן נאמר "וירגמו אותו אבן", לשון יחיד, ואילו שם "וירגמו אותו באבנים", לשון רבים.

אמנם לפי המבואר בשיחה מובן הדבר בפשטות, כי אכן במקושש היה דינו דין סקילה לכל דבר, שצריך לרגום אותו בהרבה אבנים עד שימות, משא"כ כאן, שהיתה "הוראת שעה" שהעדים ירגמו בו אבן אחת בלבד.

(וראה בהערה 32 בשיחה שמאריך לבאר את ההבדל בין מקושש למקלל ומסביר לפ"ז כמה וכמה דיוקים בהבדלי הלשונות; אמנם דיוק זה לא נזכר שם להדיא, ואולי כיון שהוא פשוט ומובן מעצמו).



עונש כרת בשוגג

הנ"ל

בלקו"ש ח"ז שיחה ב' לפ' קדושים, מבאר כ"ק אדמו"ר דברי רש"י ס"פ קדושים, שכתב לגבי זה שלגבי אוב וידעוני נאמר פעם עונש מיתה ופעם עונש כרת: "עדים והתראה בסקילה, מזיד בלא התראה בכרת, ושגגתם חטאת".

דלכאורה, מה שייך כאן "שגגתם חטאת"? ומבאר שם, שבזה בא רש"י להסביר מנין למד שחייב כרת הוא דוקא במזיד - כי אמנם, מתוך דיוק לשון הכתובים מובן שחייב כרת יהיה בלי התראה, אך אולי יהיה גם בשוגג ולא רק במזיד! ולזה ממשיך רש"י "ושגגתם חטאת", ובלשון השיחה (ע' 143):

"וויבאלד אז פאר עובר זיין אויף אוב וידעוני בשוגג איז דא א חיוב חטאת (ווי רש"י האט שוין געזאגט אין א פריערדיקער סדרה (ויקרא ד,

(ב) אז פאר עובר זיין בשוגג אויף אן איסור כרת איז מען חייב א קרבן (חטאת), איז דאך דערפון מובן אז דער חיוב כרת איז דוקא במזיד". עכ"ל.

ויש להעיר בזה:

בגליונות הקודמים הבאתי מ"ש רש"י בפ' תשא (לא, יד) לגבי חילול שבת, ע"ד דבריו בפ' קדושים, וז"ל שם: "מות יומת - אם יש עדים והתראה; ונכרתה - בלא התראה". וכד דייקת, הרי בפ' תשא רש"י אינו מזכיר כלל שהכרת הוא דוקא במזיד! ולכאורה, למה באמת בפ' קדושים מדגיש רש"י שהכרת הוא דוקא במזיד, ואילו בפ' תשא אינו מזכיר מזיד?

אולם ע"פ המבואר בשיחה לכאורה א"ש, כי זה ש"שגגתם חטאת" למדנו לראשונה בפ' ויקרא, אולם לפני כן לא שמענו על ענין החטאת;

ובמילא, בפ' קדושים - שבאה לאחר פ' ויקרא - כיון שכבר יודעים ש"שגגתם חטאת", צריך לפרש שכל עונש הכרת הוא רק ב"מזיד".

אולם בפ' תשא - שלפני פ' ויקרא - עדיין לא למדנו על קרבן חטאת, ובמילא אין אנו יודעים מה יהיה דין השוגג, ולכן גם רש"י שם אינו מחלק, אלא כותב סתם שכרת הוא עונש על חטא "בלא התראה", מבלי לפרש שהיינו דוקא במזיד.



גדר מיצות לקט שכחה ופאה; ההוצאה או הנתינה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בלקור"ש חי"ז פרשתנו מבאר כ"ק אדמו"ר החילוק בין פירש"י עה"ת והתו"כ בדרשת ר' אבדימוס על הפסוק (ויקרא כג, כב): ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקוצרך ולקט קצירך לא תלקט.

בתו"כ הגירסא הוא: אמר רבי אורדמיס ברבי יוסי וכי מה ראה הכתוב ליתנה באמצע הרגלים פסח ועצרת מיכן וראש השנה ויום הכיפורים מיכן, אלא ללמד שכל מי שהוא מוציא לקט שכחה ופיאה ומעשר עני מעלים עליו כאילו בית המקדש קיים, והוא מקריב קרבנותיו לתוכו.

ובפרש"י עה"פ הגירסא הוא: אמר רבי אבדימס ברבי יוסף מה ראה הכתוב ליתנה באמצע הרגלים, פסח ועצרת מכאן וראש השנה ויום הכפורים והחג מכאן, ללמדך שכל הנותן לקט שכחה ופאה לפני כראוי, מעלין עליו כאילו בנה בית המקדש והקריב קרבנותיו בתוכו.

דבתו"כ מודגש יוקר הענין דמוציא מעצמו ומנכסיו דבר שהיה יכול לקנות בו חיי נפשו, ואינו מדגיש אופן הנתינה להעני, משא"כ רש"י עה"ת מדגיש ענין הנתינה להעני שיהיה בשלימות וכראוי, עיי"ש בארוכה, דלפי זה מבאר הרבה חילוקי לשונות בין התו"כ ורש"י, וגם מבאר לפי זה רש"י בד"ה תעזוב "הנח לפנייהם והם ילקטו ואין לך לסייע לא' מהם" דרש"י מפרש עוד פרט בשלימות הנתינה (ובמילא שלילת ההנאה) של הנותן, דלא רק דאין לו טובת הנאה לבחור לאיזה עני יתן אלא אין לו אפילו ההנאה לסייע בנטילת העני, והם צריכים ליטול מעצמם בלי סיוע דהנותן כלל.

ויש להעיר דלפי זה הביאור בפרש"י בפש"מ - דלא יסייע לאחד מהם, אינו משום שאם יסייע לאחד על השני הוא מגביל נטילת השני, או אפילו מגביל נטילת אותו עני שמסייע - דאינו יכול ליטול יותר, אלא הפסוק מלמדנו רק שלילת ההנאה דהנותן ע"י שלא יסייע, ודוקא אז הנתינה הוא כראוי ובשלימות.

אמנם במשנה פאה פ"ה מ"ו: "מי שאינו מניח את העניים ללקוט או שהוא מניח את אחד ואחד לא או שהוא מסייע את אחד מהן הרי זה גוזל את העניים עז"נ אל תסיג גבול עולים", ועיי"ש ב'משנה ראשונה' שמבאר שהסיוע הוא שמגביל נטילת העני, ולכן הוא בכלל לא תסיג, וכ"פ הרמב"ם הל' מתנו"ע פ"ד הי"ב ומקורו בתו"כ פ' קדושים ספ"ב [עיי"ש במהר"י קורקוס] "לא תלקט לעני לא תסייע את העני", ובפירוש רבינו הלל מפרש, דהתו"כ בא לפרש למה אסמך לעני גביה לא תלקט, ומפרש לאשמועין דלא יסייע לחד עני על השני, ונמצא דגוזל שאר עניים, וכן משמע בהמשך דרשת התו"כ לא תלקט - הזהיר את העני בשלו, דגם שם מפרש הטעם דסמך עני ללא תלקט דאף עני שיש לו שדה לא תלקט.

ולפי השיחה הנ"ל א"ש דדוקא התו"כ שמדגיש במצות לקט שכחה ופאה ההוצאה ולא הנתינה קשיא לי' למה סמך עני ללא תלקט, ודריש דלא תלקט לעני דלא יסייע העני, כי לומדים האי סיוע מהפסוק לא תלקט

[לענין] שהעיקר הוא שההוצאה יהיה בשלימות, ולכן שולל סיוע דוקא באופן שמגביל אותו עני או חד עני על השני דאז חסר בלא תלקט דההוצאה אינו כראוי, אבל רש"י עה"ת בפשש"מ מדגיש כנ"ל שהעיקר היא שהנתינה יהי' בשלימות, ולכן יליף זאת מתעזוב דוקא, ששם מודגש - הנח לפניהם - היינו הנתינה ולא ההוצאה, ולכן שולל גם הסיוע אפילו באופן שאינו מגביל את העניים כי צריך לשלול גם הנאת הנותן כמבואר באורך בשיחה הנ"ל.

ומענין לענין באותו ענין בשיחה הנ"ל, מכיון דרש"י יליף מתעזוב שלא יסייע, מעיר בהערה 68 דלפי זה לא מצינו לרש"י הדין דפאה בעומרים באם עבר וקצר הקמה כמבואר ברמב"ם פ"א הל' מתנו"ע ה"ב - ד', עיי"ש.

ויש להעיר דלא מצינו ג"כ שאר דינים דילפינן מתעזוב כמו המפקד כרמו והשכים בבוקר וזכה בו לעצמו דילפינן מתעזוב יתירה דחייב כמבואר בב"ק (כת, א. צד, א) ובנדה (נא) ועוד, או דספק מתנו"ע לעניים כמבואר בתו"כ קדושים ספ"ג דילפינן מתעזוב. ואכמ"ל.



חיוב ההליכה בדרכי רבו

הרב נחום שטראקס תושב השכונה

א. בטעם המנהג חב"ד שלא לישן בסוכה מביא רבינו (לקו"ש חכ"ט חגה"ס ע' 211) פתגם אדמו"ר האמצעי "ווי קען מען שלאפן אין מקיפים דבינה", ומבאר, דהטעם ע"פ ההלכה הוא - מדין צער, כמ"ש בשו"ע (אדה"ז סי' תרלט סעיף יט) "שאם הי' לו טרחא כזו לישן בביתו לא הי' ישן בביתו א"צ לישן בסוכה שכל המצטער בישיבת הסוכה פטור משיבתה", ובעניננו הרי יש הפרעה להשינה מהאורות מקיפים דבינה.

ומבאר (שם אות ח') דגם לחסידים שאינם בבחינת יחידי סגולה להרגיש האורות מקיפים דבינה, גם להם יש היתר שלא לישן בסוכה. וטעם הוא, כי חסידים נגררים אחר מנהגם של רבותיהם, וז"ל: "מ'זעט דאך אבער אין דער הנהגה פון כמה וכמה, אז אויך אזעלכע, וואס זיינען נאך ניט אין דער דרגא פון (קענען) מרגיש זיין דעם "אור מקיף"

שבסוכה, זיינען זיך ניט נוהג צו מהדר זיין צו שלאפן אין סוכה . . איז די הסברה אין דעם בפשטות: חסידים, זייענדיק מקושר צו רבותינו נשיאינו, לערנען תורתם (ע"מ לעשות) און גייען בדרכיהם - איז מנהג רבותיהם בידיהם". [וע"ז מביא הגמ' (סוכה לב ב) שרב אחא מהדר אתרי וחד.]

אח"כ מוסף ומבאר עוד טעם, דלחסידים עצמם יש היתר מדין צער כי מצטערים לשנות ממנהג רבותיהם, ובלשונו "ונוסף בעניננו: דער ניט פירן זיך בפועל כהנהגת רבותיהם בכל שאפשר - מאכט בא זיי א צער (וואס המצטער פטור מן הסוכה)".

שהמשמעות מכל זה הוא, דההיתר לחסידים הוא בעיקר - מחמת מנהג רבותיהם בידיהם, ויש עוד היתר נוסף - מחמת צער שלהם עצמם.

וצריך ברור וביאור ע"פ ההלכה מהו גדר ההיתר הא' של מנהג רבותיהם בידיהם, דהאיך אפשר לפטור החסיד ממצוה המוטלת עליו - מחמת המנהג של רבו?

[ואולי היה אפשר לומר דמ"ש בהשיחה טעם מחמת מנהג רבותיהם הוא רק לימוד זכות, כי על חסידים כאלו שאינם מרגישים המקיפים דבינה סומכים על היתר שמעיקר הדין - דפטורין משינה בסוכה מחמת הקור (כמ"ש בתחילת השיחה). אבל אין זה במשמעות לשון רבנו כלל וגם אי"מ מה הלימוד זכות בזה.]

ב. והנה כדברים האלו ממש אך במשמעות ברורה יותר מצינו בלקו"ש חכ"א ע' 87 על דברי אדמו"ר הרש"ב (היום יום כב אדר א) דסעודה שלישית בשבת דיוצאים ע"י טעימא כלשהי לבד, וז"ל "אז דערפאר איז געווען מנהג רבותינו נשיאינו צו יוצא זיין די סעודה מיט א טעימא כלשהי, ווייל זיי האבן געפילט דעם אור וואס איז מאיר בסעודה שישית, והחסידים - זיינען דאך מקושר צו זיי, לערנען תורתם (ע"מ לעשות) און גייען בדרכיהם". דכאן מסתפק בביאור זה לבד דמנהג רבותיהם בידיהם.

[והנה גם כאן יש מקום לומר דלחסידים יש קולא שמעיקר הדין שלא לאכול פת (כמ"ש שם בתחלת השיחה מהשו"ע). אך גם כאן אינו ביאור מספיק כלל, ע"ד הנ"ל.]

ג. ויש לומר הביאור בזה - בהקדמת הביאור בנקודות החידוש שבשחות הנ"ל בהפטור של חסידים משינה בסוכה וסעודה שלישית:

דהנה ההוראות השו"ע בכלל - הם שויים לכל נפש. ובכלל זה גם דין צער הפוטר אדם משיבה בסוכה או מאכילת סעודה שלישית (ע"ד הרגיל מחמת צער גשמי) - שגם זה שוה לכל נפש, כי רגש הצער שייך אצל כל אחד וגם ביד כל אדם לדעת ולשפוט בעצמו גודל מדת צערו אם פוטרו מקיום המצוה או לא.

אך בשיחות הנ"ל מחדש - שגם צער רוחני דינו כצער גשמי לפטור האדם מקיום המצוה של שינה בסוכה וסעודת שלישית. וע"פ הפשטות, כבר מבואר כן באגה"ת פ"ג ואגה"ק סי' י' בענין אל יבזבז יותר מחומש במה שכותב שם דלא גרע רפואת הנפש מרפואת הגוף.

אמנם בשיחות הנ"ל מבאר נקודה חדשה בזה, דאפי' הצער אינו שוה לכל נפש, כמו הצער מהמקיפים דבינה או מאור המאיר בזמן סעודה ג' - המורגש ליחידי סגולה לבד, גם הוא גדר של צער הפוטר האדם מקיום המצוה (ובכלל זה גם צער של חסיד המצטער לשנות ממנהג של רבו, שגם הוא צער רוחני השייך ליחידי סגולה - לחסידים לבד).

ברם אעפ"כ, גם צער רוחני זה הפוטר יחידי סגולה משינה בסוכה וסעודה שלישית - גם הוא צער המורגש להאדם עצמו, כדוגמת צער הגשמי.

אך על זה מוסיף ומחדש בהשיחה עוד נקודה, דגם צער שאינו מורגש להאדם עצמו שעליו אנו דנים אלא הצער מורגש לאדם אחר - אעפ"כ פוטר הוא את האדם מקיום המצוה. וזהו הנקודה המבואר בהשיחה - די שחיתר לפטור החסיד משינה בסוכה (או מסעודה שלישית) לא בגלל רגש הצער של החסיד, אלא בגלל הצער של רבו ודביקות החסיד ברבו ללכת בדרכיו.

והענין בזה הוא, כי ע"י דביקות החסיד ברבו, רגש הצער שיש לרבו נהיה גם מנת חלקו של החסיד לפוטרו מקיום המצוה - מכיון שהצער שיש לרבו הוא שרש הסיבה המונע את החסיד מקיום המצוה. דאף שהחסיד אולי אינו מרגיש את הצער, מ"מ מאחר דנקטינן כנ"ל שגם סיבה רוחנית פוטרו מקיום המצוה, שוב אין עומד לפנינו ההבדלה שבין אדם אחד להשני, כי ברובד הרוחני רגש הביטול שאצל החסיד אינו ענין לעצמו כלל אלא כולו ביטול לרגש הצער של רבו הפועל עליו למונעו מקיום המצוה.

ד. וזהו הביאור בדברי השיחה (חכ"ט) הנ"ל, "חסידים, זייענדיק מקושר צו רבותינו נשיאינו, לערנען תורתם (ע"מ לעשות) און גייען בדרכיהם - איז מנהג רבותיהם בידיהם".

די"ל הביאור בפרטיות לשון השיחה (בסדר של מלמעלה למטה):

(א) "חסידים, זייענדיק מקושר צו רבותינו נשיאינו" - הוא ענין ההתקשרות והביטול הנ"ל הפוטרם בדרך ממילא מקיום המצוה כנ"ל;

(ב) "לערנען תורתם (ע"מ לעשות)" - דנוסף על ביטול הנ"ל לרבם, לחסידים עצמם גם יש איזשהו שייכות לענין הצער שמהמהקיפים דבינה - ע"י לימוד ענין זה בתורות רבותינו נשיאינו דהלימוד הוא ע"מ לעשות;

(ג) "און גייען בדרכיהם - איז מנהג רבותיהם בידיהם" - דנוסף על השייכות של ענין זה לחסידים ע"י לימוד הענין בתורה, יש בזה גם גדר של מנהג. דמאחר דע"פ תורה יש מקום להנהגה שונה מהכתוב בשו"ע - להיחדי סגולה, בדרך ממילא חל בזה גם גדר של מנהג (להחולקים בדרכיהם)¹.

ד. אח"כ מוסיף כ"ק אדמו"ר בהשיחה היתר השני, שגם מצד ענינים של החסידים ודרגתם הם "דער ניט פירן זיך בפועל כהנהגת רבותיהם בכל שאפשר - מאכט בא זיי א צער (וואס המצטער פטור מן הסוכה)".

¹ וי"ל דהשייכות של חסידים לענין זה מחמת לימוד הענין בתורה או מחמת גדר מנהג (ענין הב' והג') - הוא טעם לפטור גם מי שהביטול ודביקות לרבו (ענין הא') אינו בתוקף כ"כ עד שמונעו מהשינה. והוא ע"פ המבואר בלקו"ש חל"ט ע' 44 בהטעם שלא העתיק אדה"ז בסידורו את כוונות האריז"ל "דזה גופא שאדמו"ר הזקן קבע נוסח התפלה (שהוא נוסח שווה לכל נפש) מכוון ע"פ כוונות האריז"ל, הוא לפי שע"י עצם התפלה בנוסח זה (גם ע"י אותם שאינם יודעים מענין הכוונות) נפעלים בפועל ההמשכות וכו' שבכוונות האריז"ל". . "שרוב הציבור (שאינן יודעים לכוין הכוונות בפועל) שייכים רק "להנפעל", שע"י התפלה בנוסח זה נפעלים ה ענינים". דעד"ו י"ל בעיננו, דע"י עצם ההליכה בדרכי רבותיו, הרי גם מי שהביטול שלו אינו בתוקף כ"כ נמשכים עליו הענינים של רבותיו - לפטורו משינה בסוכה.

ולהעיר גם מלקו"ש חכ"ב ע' 31 הע' 19 בענין אכילת מצה שרוי' באחש"פ, שלאחר שגילה אדה"ז דהמקיל לא הפסיד יש באכילת שרוי' משום מילוי דברי אדה"ז, והלשון שם "שמקיים ציווי אדה"ז". (ועי' שם ע' 30 ובהע' 5)

אך בלקו"ש חכ"א בדין סעודה שלישית אין כ"ק אדמו"ר מביא היתר השני, אלא מסתפק בהיתר העיקרי הראשונה לבד, מצד ההליכה בדרכי רבותיהם.

וי"ל דבדין סעודה שלישית קשה לפטור החסיד מצד הצער שלו עצמו - כשגופו למעשה נהנית מהאכילה, אם לא מחמת ביטולו לרבו וההליכה בדרכיו (ומנהג רבותיהם בידיהם, כמ"ש לעיל). משא"כ בסוכה שיש בו דין מיוחד שהמצטער פטור.

ה. והנה בלקו"ש חל"ג ע' 95 בדין החיוב של וראיתם אותו שבמצות ציצית מביא רבנו שע"פ השו"ע (אדה"ז סי' ח' סעי' י"ח) יש חובה שיתלו פתילי הציצית מבחוץ באופן שיראו אותם תמיד כדי לקיים וראיתם אותו גו'. אך הנהגת האריז"ל היתה דהציציות של הטלית קטן שלו - היו מכוסות מתחת בגדיו. ובאות ח' מיישב הנהגת האריז"ל - שהקפיד לקיים הציציות דוראיתם אותו ע"י ראי' פנימית דוקא, מטעם - כי הט"ק הוא בחי' פנימיות.

ועל הנהוג למעשה אצל חסידי חב"ד, כותב באות ג' דיש מהחסידים שהציציות אצלם לא היו בחוץ (כמנהג האריז"ל), אך באות ח' כותב שאחרים מחסידי חב"ד נזהרו דוקא שהציציות יראו בחוץ. ומבאר בטעם מנהגם של אלו שהציציות שלהם יראו דוקא בחוץ, כי רובם של בני"ז זקוקים לזכירה ע"י ראייה כפשוטה, והנהגת האריז"ל אינה שייכת להם.

ועל הנהגת אדמו"ר מהרי"ץ, כותב בהע' 79 "בהנהגת כ"ק מו"ח אדמו"ר ראינו, שאף שהי' לובש הט"ק, באופן שכאשר הבגד העליון הי' פתוח, היו הט"ק והציציות נראים - אמנם בכמה זמנים במשך היום הי' הבגד העליון סגור (מכופתר) ומכסה הט"ק והציציות - אבל לא שמענו ממנו - בכ"ז."

הרי כאן - אין הנהגה קבוע אצל החסידים, וגם המהרי"ץ עצמו - לכאורה לא הקפיד להתנהג כהאריז"ל.

וי"ל דטעם השינוי מובן מתוך שיחות הנ"ל עצמן. כי בסוכה אין מצוה מיוחדת לישון בסוכה, אלא החיוב הוא תשבו כעין תדורו הכולל כל עניני האדם - אכילה טיול כו', והשינה מכללם (כמבואר שם בהשיחה אות ח'). וכן גם בסעודה ג' אין מצוה מיוחדת לאכול סעודה ג' אלא יש חיוב

הכללי של עונג שבת (כמבואר שם בהשיחה אות ג). אבל בלבישת ציצית יש מצוה מיוחדת של וראיתם אותו (כמבואר שם בהשיחה אות ח) ומצוה זו יכולה להתקיים באחד משני אופנים: לאנשים פשוטים - ע"י ראייה כפשוטה דוקא, ואצל יחידי סגולה - (מעלה מיוחדת) בראייה פנימית דוקא.

ועי' לקו"ש חגה"ס שם בשוה"ג להע' 13 שמבאר דאף שאצל רבותינו נשיאינו היתה שינתם במדריגה גבוה וראוי' לסוכה, אעפ"כ לא ישנו בסוכה - כי הנהגתם בזה היתה לפי מצב דרגתם גופם של אנשי דורם. עפ"ז י"ל בציצית - דלא הקפיד אדמו"ר מהרי"ץ על מנהג האריז"ל תמיד, ולפעמים ציציותיו היו נראים בחוץ מצד המעלה של ראייה כפשוטה - שאצל בני דורם, ולפעמים היו ציציותיו מכוסות - מחמת המעלה של ראייה פנימית דוקא.



אגרות קודש

מצות ניחום אבלים ע"י שליח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

לעילוי נשמת אדמו"ר הרה"ת הרה"ח ר' משה אליהו ב"ר אברהם יצחק זצ"ל
הכ"מ, בקשר ל"יום השלשים" יום ב' י"ט אייר, ויה"ר שיקוים היעוד ד"הקיצו ורננו
שוכני עפר" והוא בתוכם תומ"י ממש.

שליחות במקום דגם המשלח מקיים המצוה

באגרות קודש חכ"ד (ע' רע"ו) מיום ה' כ"ג טבת תשכ"ד כתב
זולה"ק: בנוגע לנחום אבלים ע"י מכתב: לכאורה מובן מצות נחום
אבלים הוא כשמה - שהאבל ינוחם עי"ז, ובפרט ע"פ מש"כ (רמב"ם הל'

¹ נדפסה בלקו"ש ח"כ ע' 359. "תורת מנחם - מנחם ציון" ח"ב ע' 479. והיא אל הג"ר יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק ז"ל אחרי פטירת אמו ע"ה.

אבל רפי"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) דבגופי' דוקא. - ומש"כ ברמב"ם (שם) ואלו הן גמ"ח שבגופו - לא אתי אלא להבדילה מצדקה (שנזכרה שם ה"ג). ולתת על הכתף (דמוסרים לכתפיים) יוכיח... עפ"י כהנ"ל - זה שמסיבות שאינן תלויות בו, הרי למרות רצונו וחפצו, אא"פ לו לבוא בעצמו לנח"א, שתי דרכים לפניו: ע"י שליח (דהנ"ל בכתוב), ע"י מכתב (וכמדומה שנמצא בכוכ"ש שו"ת שמסיימים או מתחילים בנוסח דנח"א), ויש בזה מה שאין בזה - והטוב שניהם יחדיו עכ"ל.

והנה בשו"ת אבני שהם (מבי"ט) ח"ד סי' נו, כתב לענין "ביקור חולים" ע"י שליח, דלא שייך שם שליחות כלל, לפי מה דאיתא בנדרים (לט, ב) דרבא אמר אפילו מאה פעמים ביום, א"כ אם שלח שליח, על השליח בעצמו לקיים מצות ביקור חולים, וא"כ לעולם אין המשלח מקיים המצוה עיי"ש.

וביאור הדבר, דהנה כבר השרישו האחרונים דלא שייך שליחות למידן בה לומר ששלוחו של אדם כמותו שיהא נחשב כאילו עשה המשלח ולא השליח אלא בדבר שהשליח עצמו אינו מחוייב לעשות מעשה זו ורק המשלח מחוייב בה או צריך לה, ולכן כשעשה שליח מעשה זה עבור המשלח ה"ז נחשב כאילו עשה המשלח ולא השליח, אבל בדבר שהשליח עצמו נמי שייך במצוה זו והוא מחוייב בה כמו המשלח, האיך נימא שעשיית הדבר נחשבת עבור המשלח וכאילו לא עשה השליח, והרי השליח עצמו נמי מחוייב בדבר זה מצד עצמו ומי זה הפקיע את חיובו שתיחשב כאילו לא עשה הוא, וכגון באומר לחבירו הנה תפילין עבורי אין האומר מפטר בכך, כיון דאותה הנחת תפילין הוא מעשה חיובית גם להשליח עצמו, והרי גם השליח מקיים מצוה כל זמן שהתפילין עליו, ועד"ז במצות ציצית וכו', וכן בשאר המצוות הדומים לזה, ועי' בכ"ז באור שמח ריש הל' שלוחין שכ"כ, ובבית הלוי ח"א סי' י', וכ"כ בס' דבר אברהם ח"ב סי' א' בארוכה, ובס' טבעות זהב על קצוה"ח סי' קפ"א ונימוקי מלב"ם סי' ד' ומביא כמה ראיות לזה ועי' בס' סופרים וספרים להגרש"י זיין ע' 411 עיי"ש.

ולפי"ז גם במצות ניחום אבלים שבכל פעם שבאים מקיימים המצוה, כנראה מלשון הרמב"ם (הל' אבל פי"ג ה"ב): "וכל יום ויום משבעת ימי

אבלות באין בני אדם לנחמו, בין שבאו פנים חדשות בין שלא באו", וכמ"ש הפוסקים שבכל פעם שבאים לנחם מקיימים את המצוה, וראה בס' 'ליקוטי אמרי אמת' (קג,ב), א"כ לפי הנ"ל צ"ל דאין שייך בזה שליחות, והרבי נקט בפשיטות דשייך שליחות וצ"ב?

ועי' בס' 'משכיל אל דל' (ח"ד, למברג תרל"א, דף יא, ב) בשולי הגליון שכתב: "שמעתי ממגידי אמת שהגאון הקדוש מאור הגולה רע"ק איגר זלה"ה קודם שנתמנה להיות מנהיג ישראל היה הולך בכל יום לבקר את בית החולים.. ואחר כך כשנתעלה להיות רועה ישראל ומרבות טרדותיו לא היה יכול תמיד לילך לשם, היה שוכר לאיש אחד שילך לשם בכל יום ויום ויספר לו כל הדברים וכל המאורעות כהוייתן".

וכ"כ בס' 'חוט המשולש' (תולדות החת"ס, הגרע"א, והכת"ס) ע' ר"ח, לאחר שהאריך לתאר גודל הפלגת הגרע"א במצות ביקור חולים הוסיף: "אמנם כן כאשר ישב בפוזנא זמן זמנים טובא, וראה שטרדות רבות מאוד השתרגו על צווארו, ושבושם אופן לא יהי' באפשרותו לקיים עוד מצוה יקרה זו במדה גדולה כמקדם, ע"כ שם עצות בנפשו ובחר לו שני אנשים נאמנים ומינה אותם שיהיו שלווחיו של אדם כמותו, ושילם להם מכיסו למען בכל יום ויום יבקרו את החולים שבעיר וישאלו בשמו בשלומם ומעמדם, ויגישו להם מנחה וגם יחקרו אחרי שם כל אחד ושם אמו והוא הקדוש התפלל עבורם ובזה יצא ידי חובתו חובת גברא קדישא אשר שם על שכמו", דנראה מזה דדעת הגרע"א הוא כדעת הרבי דאכן יוצאים מצות ביקור חולים ע"י שליח ולא כהאבני שהם.

אמנם לכאורה יש לדחות דשם שאני כיון שהי' משלם להם, א"כ אפ"ל שהם היו שכירי יום עניים שהם עצמם פטורים מהמצוה בזמן שהם שכירי יום, ולכן כשהולכים באותו הזמן במקומו, כיון שהם עצמם אז פטורים שפיר זה מתייחס להמשלח.²

² וכעין זה מובא בקובץ בית חיינו - אסופה - ח"ג ע' נא בשם הגאון אדר"ת ז"ל, דאם משלם לו ה"ו עדיף משליח וע"ד שכתב הש"ך חו"מ סי' ק"ה סק"א עיי"ש, וראה מחנה אפרים הל' שלווחין ושותפין סי' י"א דפועל עדיף משליח.

אלא דבשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סי' רכ"ג) הזכיר סברא זו, וכתב דזה אינו, דפשוט שגם זה הוא קיום מצוה השליח, והשכר שנתן לו הוא רק שכר בטלה שאחרי שהוא בטל הוא מחוייב בהמצוה, והוא כמו פועל בטל שהשבת אבדה וכשכר בטלה דדיין... אבל ההליכה לשם והעשייה גופה הוא מעשה מצוה דשליח גופיה.

דחיית סברת האבני שהם

ונראה לומר דסברת האבני שהם לא שייך בנדו"ד - במצות ביקור חולים, או ניתוח אבלים - דהרי קיימ"ל דאפילו למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, אם מכוין בהדיא שלא לצאת ידי חובתו בעל כרחו לא נפיק, וכדהובא ברבינו יונה ברכות יב, א, (בד"ה ורבינו שמואל) בשם הר"ש, ובשו"ע אדה"ז סי' תפ"ט סעי' י"ב [לגבי ספירת העומר] כתב: "שאף להאומרים שמצות אין צריכות כוונה לצאת בהן ידי חובתו, מכל מקום כשמכוין בפירוש שלא לצאת בהן ידי חובתו בודאי אינו יוצא בעל כרחו".³ וא"כ הכא נמי כאשר השליח מכוון לקיים המצוה עבור המשלח, הרי אינו רוצה לצאת יד"ח לעצמו ובעל כרחו לא נפיק, וא"כ למה לא יועיל הקיום עבור המשלח.

בשלמא במצוות כאלו ע"ד סוכה וציצית וכיו"ב, (דאיירי בהו התוס' רי"ד רפ"ב דקידושין) שפיר י"ל סברא הנ"ל, דכיון שהשליח אסור לו לאכול חוץ לסוכה, במילא כשאוכל בסוכה הוא צריך שהשיבה בסוכה תתייחס אליו דוקא, דאל"כ הרי הוא עובר, וכן אם לובש בגד ארבע כנפות, הרי הוא מחוייב להטיל בו ציצית וצריך שהמצוה תתייחס אליו דוקא דאל"כ הרי הוא מבטל העשה, ואיך נימא שהמצוה תתייחס

³ אבל ראה שו"ת תורת חסד או"ח סי' מ"ט אות ג' שכתב דשיטת הר"ש הוא רק במצוות שבדיבור, דבזה אם כיוון להיפך לא יצא דיש כח במחשבה לבטל דיבור, משא"כ במצוות דבעינן מעשה אם עשה המעשה אפילו אם חושב במחשבתו להיפוך יצא דלא אתי מחשבה ומבטל מעשה, והר"ש איירי בברכה של דיבור, גם אדה"ז איירי במצוות ספירת העומר שבדיבור, אמנם בתוס' מבואר בכ"מ גם במצוה שיש שם מעשה, אם נתכוון שלא לצאת לא יצא, וכמ"ש בסוכה לט, א, (ד"ה עובר) לגבי מצות לולב: "ואפי' נקיט להו כדרך גדילתן אפשר שיתכוין שלא לצאת בו עד אחר ברכה דאע"ג דאמרי' בסוף ראוהו ב"ד (ר"ה כח): דמצות אינן צריכין כוונה מ"מ בעל כרחו לא נפיק" וכ"כ התוס' פסחים ז, ב, בד"ה לצאת ובכ"מ.

להמשלח, אבל הכא בנדו"ד דליכא איסור אם אין המצוה מתייחס אליו, הרי יכול לכוון עבור המשלח ולעצמו לא יצא.⁴

ואף דאיתא בלקו"ש ח"ט ע' 203 הערה 51 וז"ל: וע"ד מ"ש במלא הרועים (ע' מצות צריכות כוונה אות ט') דאף למ"ד מצות צריכות כוונה, במצוה שתכליתה הוא הפעולה הנעשית כמו במילה דנעשית המצוה, דהסרת הערלה כשרה הפעולה גם בלי כוונה, דהוי רק כמו הכשר מצוה, ולהעיר ממ"ש במניח מצוה א' בסופה במצות פרו ורבו להיות דהמצוה היא שיהי' לו בן ובת אי"צ כוונה בפעולת המצוה עכ"ל.⁵ הרי דבמצוות אלו יוצא אפילו בלי כוונה, מ"מ נראה שזהו רק אם לא מתכוון לקיום המצוה, אבל אם כיוון בפירוש שלא לצאת ודאי נימא דבעל כרחו לא נפיק.

וע"ד שכתב בלקו"ש שם הערה 56, שהביא דבשו"ת עונג יו"ט או"ח (סי' י"ט בסופו) מבאר דהא דלא מקשה הגמרא (קידושין לט, ב, לגבי כיבוד אב) ודלמא כוון בהדיא שלא לשם מצוה ולכן לא הוי מצוה (לדעת המ"ד בכיון שלא לצאת שלא יצא) כיון דבתפילין וכיבוד או"א ושילוח הקן שאין שיעור לקיום מצותן וכל אימת שעושה אותן יש בהן קיום מצוה אין כח במחשבתו שחישב על מעשיו שהן שלא לשם מצוה לסתור ולבטל כח המצוה ומאליו הוה מצוה עי"ש.

וכתב ע"ז הרבי וז"ל: וצ"ע דאפילו את"ל דלהמ"ד דמצות אצ"כ נעשה כאן מצוה, אבל לכאורה אא"פ לומר עליו שהוא קיים המצוה, (ובפרט דתפילין וכיו"ב) מאחר שכוון בפירוש שלא לשם מצוה עכ"ל, הרי מבואר הכא דכשמכוון שלא לצאת, בכל אופן בעל כרחו לא נפיק.

⁴ ויל"ע בזה לגבי מצוות תפילין ומילה.

⁵ וראה גם בס' אמרי בינה (אויערבאך) או"ח סי' י"ד שהאריך בזה. וכן אמר הרבי בכ"מ (ודיבר בזה גם עם הגר"א סאלאווייצ'יק ז"ל בימי ה"שבעה" דכ"ב שבט תשמ"ח) בהא דמציינו בספרי דאם אבד סלע ובא עני והגביהה וכו' קיים האובד מצות צדקה, אף שלא נתכוון לזה כלל ואדרבה מצטער ע"ז שאבדה מ"מ כיון דעל ידו הי' לו להעני סלע להחיות את נפשו קיים בזה מצות צדקה, וראה שיחת חגה"ש תשמ"ח, אבל בלקו"ש חל"ד פ' ראה ב' הערה 38 כתב דאפשר דכאבד עני רק מתברך עליה, אבל אינו קיום מצות צדקה, וראה בגליון תמ"ד ע' ד' ואילך ועוד בכ"מ.

עוד טעם שלא כדעת האבני שהם

עוד אפשר לומר דהכא בניחום אבלים אין זה סותר כלל למה שנתבאר באחרונים, די"ל דדוקא במצוה כזו דבעינן מעשה של האדם, כגון מצוות תפילין וציצית וכיו"ב, הנה שם אמרינן דאין המעשה מתייחס כלל אל המשלח כיון שהשליח עצמו הוא בר חיובא במצוה זו, ובמילא ה"ז קיום המצוה של השליח, אבל בניחום אבלים וכיו"ב דבזה אינו נוגע מעשה הניחום אלא תוצאת המעשה וכלשון המכתב "שהאבל ינוחם" וה"ז דומה למצוות צדקה דקיום המצוה הוא במה שהעני מקבל כדי מחייתו אפי בדליכא מעשה, וכדאיתא בספרי דאפי אם אבד סלע ובא עני והגביהו מ"מ קיים מצוות צדקה, ועי בשו"ת חמדת שלמה או"ח (סי כ) שתירץ עפ"יז קושיית התויו"ט ריש שבת דלמה חייב העשיר חטאת בשביל מלאכת ההוצאה הרי "טעה בדבר מצוה" כיון שרצה לקיים מצות צדקה להעני? ותירץ החמד"ש דפטור זה דטעה בדבר מצוה הוא רק במקום דבעינן למעשה בקיום המצוה, וכיון דמעשה זו באה מחמת שטעה בדבר מצוה לכן פטור, אבל במצוה כזו דשייך לקיימה אפילו בלי מעשה כלל כגון בצדקה, לא שייך לומר בזה הפטור דטעה בדבר מצוה כיון דהמצוה אינה מחייבת המעשה כלל עיי"ש ואכמ"ל.

א"כ הכא נמי אפילו אם אין המעשה מתייחס אליו, מ"מ כיון דסו"ס רק מצד המשלח הי' כאן הענין שהאבל מתנחם, הנה זה גופא הוא המצוה ותו לא, וכיון דלולי המשלח לא הי' השליח מצ"ע עושה זה, א"כ מחמת זה גופא שהתוצאה באה על ידו זה גופא הוה קיום המצוה, ונפק"מ לפי"ז גם דאין צריך כאן כלל גדרי השליחות ואפי אם השליח אינו בתורת שליחות קיים המשלח מצותו, כיון דכאן לא בעינן התייחסות המעשה, אלא שהתוצאה תהי' מצד המשלח, ובפרט כשהשליח מנחמו בדברי המשלח כו' הנה מחמת זה גופא ה"ז נחשב לניחום של המשלח.

וראה מחנה אפרים הל' שלוחין ושותפין סי' י"א שכתב עד"ז לגבי עשיית מעקה, ששם המכוון הוא התוצאה שגגו יהי' שמור, וכתב בזה דאפשר לעשות מעקה גם ע"י נכרי אף דנכרי אינו בר שליחות כיון דכאן לא בעינן לשליחות כלל, העיקר דע"י הבעלים יש מעקה על גגו, וכ"כ בתשובת הרשב"א (ח"א סי' שנ"ז) לגבי מצות ובערת הרע מקרבך דאפשר גם ע"י נכרי כיון שהכוונה הוא שהרע יבוער, וכ"כ בקובץ שיעורים ביצה אות כ"ה וז"ל: מהא דקוברין מת ביו"ט ע"י נכרים, ואין

ממתינין עד הלילה, לקיים מצות קבורה ע"י ישראל, מוכח, דהמצוה מתקיימת גם ע"י נכרים, ולא אמרינן בזה אין שליחות לנכרי, וכן בביעור חמץ, מוכח מרש"י ר"פ כל שעה, דהמצוה מתקיימת ע"י נכרי, וכן בשריפת בת כהן אפשר ע"י נכרי, והטעם לכל זה, משום דגוף המצוה, היא תוצאות המעשה, ולא המעשה עצמו, היינו דבהרוגי בי"ד דמצותן בשריפה או בסקילה, עיקר המצוה היא, ובערת הרע, אלא שהביעור יהיה ע"י שריפה או סקילה, וכן בחמץ, אפילו למ"ד בשריפה, המצוה שיתבער ע"י שריפה, וכן בקבורת מת, שיהא המת קבור, ותדע, שאם קברוהו ואח"כ גררוהו חיה או לסטים מקברו, ודאי חייבין לקוברו שנית, ולא אמרינן כבר נתקיימה מצות קבורה, כמו בכיסויי הדם, דכיסוהו וחזר ונתגלה פטור מלכסות, משום דהתם, מעשה הכיסוי היא המצוה, וא"כ אין לקיימן עכ"ד, וראה גם קו"ש ח"ב סי' כ"ג בזה.

י"ל"ע בהרא"י מדוד ששם לא הי' קיום מצות ניחום אבלים

ויש לעיין בהרא"י שהביא הרבי מדוד שם דכתיב: "ויאמר דוד אעשה חסד עם חנון בן נחש כאשר עשה אביו עמדי וישלח דוד לנחמו ביד עבדיו וגו' ויבאו עבדי דוד ארץ עמון" דלכאורה הלא לעכו"ם ליכא מצוות ניחום אבלים, וכל מה שעשה דוד הוא משום "הכרת הטוב" וכמ"ש היראים מצוה ר"נ (רצ"ו) (הובא בסמ"ג ל"ת רכ"ח, ובהגה"מ הל' מלכים פ"ו ה"ו): לא תדרש שלומם וטובתם, בד"א בדרישת שלום אבל תשלומי שלום מותר, כגון אם עשו עמו חסד מותר לפקדם לשלום, שזה אינו נקרא דרישת שלום, וראה מדוד דכתיב וימת מלך בני עמון וימלוך חנן בנו תחתיו וכתיב ויאמר דוד אעשה חסד עם חנון כאשר עשה אביו עמי וישלח דוד לנחמו וגו', וכ"כ בס' חסידים סי' תרס"ה דאין מדה רעה כמו כפוי טובה, והביא רא"י מדוד דאף דכתיב לא תדרוש שלומם וטובתם מ"מ דרש שלום בן נחש מפני אביו עיי"ש⁶, דנמצא דכאן לא הי' קיום

⁶ ועי' כס"מ הל' מלכים שם שהקשה דבמדרש (במדב"ר פכא, ה) איתא: "את מוצא כמי שבא עמהם במדת רחמים, לסוף בא לידי בזיון מלחמות וצרור, ואיזה זה דוד ויאמר דוד אעשה חסד עם חנון בן נחש, אמר לו הקב"ה אתה תעבור על דברי, אני כתבתי לא תדרוש שלומם וטובתם, ואתה עושה עמם גמילות חסד, (קהלת ז) אל תהי צדיק הרבה שלא יהא אדם מוותר על התורה וזה שולח לנחם בני עמון ולעשות עמו חסד סוף בא לידי בזיון וכו'" הרי מפורש כאן להיפך, וראה בשו"ת חיים שאל ח"א סי' צ"ב, ובס' דברים אחדים דרוש ל"א, ואור שמח הל' מלכים שם ועוד ועוד ואכ"מ!!

מצות ניחום אבלים, אלא הכרת הטוב, וזה י"ל מתקיים גם ע"י שלוחו, אבל מנלן משם דקיום מצות ניחום אבלים מתקיים גם ע"י שליח?

ואולי הפירוש בזה הוא שהראי' הוא מהא דכתיב "וישלח דוד לנחמו" [ולא כתיב לדרוש בשלומו וכיו"ב] הרי מוכח מזה דענין הניחום שפיר מתקיים גם ע"י שליח, וא"כ ה"ה בקיום מצות ניחום כיון דמצינו דגם זה מקרי ניחום.

והא דסיים בהמכתב: "ויש בזה מה שאין בזה - והטוב שניהם יחדיו", לכאורה הכוונה בפשטות שיש מעלה במכתב שהוא עצמו כותב לו ויש בזה מעלה דמקיים המצוה בגופו, וגם אצל המתנחם יש מעלה שזהו כמו דיבור המשלח בעצמו דכתיבה כדיבור, ולאידך גיסא יש מעלה ע"י שליח כיון שהוא מדבר עמו פנים אל פנים בשם המשלח, ונראה במוחש שזה פועל יותר מכתובה.



נגלה

תברה או שתי' משלם ד'

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"ק (סה, א) א': "אמר רב קרן כעין שגנב, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין". היינו, שאם נשתנה שוויות החפץ משעת הגניבה עד שעת העמדה בדין, צריך לשלם בשביל הקרן כהסכום שהי' שווה בשעת הגניבה, משא"כ בשביל הכפל ודו"ה משלם כמו שהוא שווה בשעת העמדה בדין.

ומקשה הגמ' (בהמשך): "לימא פליגא דרב אדרבה, דאמר רבה האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחברי', מעיקרא שויה זוזא ולבסוף שויה ד' זוזי, תברה או שתי' משלם ד', איתבר ממילא משלם זוזא". והטעם ע"ז, כותב רש"י (ד"ה תברה) וז"ל: "בהמפקיד (ב"מ מג, א) מפרש טעמא דכל כמה דאיתי' בעינא ברשותא דמרה קיימא, דהא בעי לאהדורה, הלכך ברשותא דמרה הוקרה, וההיא שעתא דתברה או שתי' הוא דקא גזיל לה.

אבל איתבר ממילא אמאי מחייבת לי, אההיא שעתא דגזלה, וההיא שעתא זוזא הוא דשוויא, וגבי טביחה ומכירה הוי כי תברא או שתיי, עכ"ל. עכ"פ נמצא, דתברא או שתיי משלם קרן כמו שהוא שווה אח"כ, ורב הרי אמר טבח ומכר משלם קרן כעין שגנב.

וע"ז מתרצת הגמ': "אמרי, כי קאמר רב כגון דמעיקרא שויא ד' ולבסוף שויא זוזא, קרן כעין שגנב, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין". ע"כ.

הנה מפשטות לשון רש"י משמע שקושיית הגמ' היא בין על טביחה ובין על מכירה, דשניהם הם בדוגמת "תברא או שתיי", גם מה שמכרה לשני. ולכאור' הרי אם רק מכרה להשני לא נאבדה מן העולם, ואיך הוה כמו "תברא או שתיי", הרי אינו בדומה להם. וצ"ל בפשטות שהדמיון ל"תברא או שתיי" הוא לפי שהשני קנהו, ולכן ה"ז כאילו שזה כבר נאבד, שהרי עכשיו זה כבר תחת בעלות אדם שני.

אבל הקשה רעק"א, שהרי שיטת רב לקמן (סז, ב) הוא שחיוב ד' וה' במכירה הוא רק אם מוכרו קודם יאוש, והרי מכירה כזו אינה מועילה כלל שהלוקח אכן יקנה השור או השה, א"כ אי"ז דומה כלל ל"תברא או שתיי", שהרי עדיין זה נשאר ברשות הבעלים, ולא נאבדה מן העולם.

וי"ל בזה בהקדים מה שמצינו בסוגיא זו מחלוקת בין הקצוה"ח והנתה"מ בחור"מ (סי' לד סעי' ז'), דהנה שם כתב הרמ"א, וז"ל: "החולק עם הגנב אינו נפסל". עכ"ל. ומציין לריב"ש סי' רסו. ומביא הקצוה"ח מה שהקשה עליו התומים - דכיון דבידו ממון חבירו ולוקחו בידו לעכבו, ה"ה רשע דחמס. ומאי שנא בין זה למי שכופר בפקדון, דבהיתר בא לידו, ומ"מ הואיל וכופר בו, פסול לעדות. ולכן מפרש התומים דברי הריב"ש באופן אחר. אמנם הקצוה"ח מתרץ דברי הריב"ש והרמ"א דאי"ז דומה לכופר בפקדון, והטעם ע"ז: כאן שגנב כבר, הנה אח"כ כבר אא"פ לגונבו עוה"פ, כיון שע"י הגניבה הראשונה יצא מרשות הבעלים, ותו לא עבר השני על לא תגנוב ולא תגזול, וכדמוכח מזה שהגונב מן הגנב פטור מכפל - משום דיצא מרשות בעלים הראשונים, וכבר אא"פ לגונבו, וכדמוכח גם מזה שס"ל לרמי בר חמא בר"פ הגוזל ומאכיל (קיא, ב) דגזל ולא נתיאשו הבעלים, ובא אחר וגזלו אינו גובה אלא מן הגזלן. ופי' התוס' (ד"ה גזל) דטעמא דרמב"ח הוא, לפי שהאדם שאכלו אינו גזלן,

ולכן אא"פ לתבוע ממנו. ואף דקיי"ל כרב חסדא דרצה מזה גובה, רצה מזה גובה, אי"ז אלא לפי שהשני ה"ה מזיק (ולא משום שהוא גזלן), ולכן חייב רק אם השני אכלו, משא"כ אם בא השני וגזלו מן הגזלן ונאבד ממנו, יהי' פטור. משא"כ כופר בפקדון, הרי הפקדון עדיין ברשות הבעלים, ולכן יכול הבעלים להקדישו, וגם הגונב מן השומר חייב בכפל וכו', ולכן שם אם לא החזירו הנפקד ה"ה גלזן ופסול לעדות, משא"כ החולק עם הגנב, אף שיש בידו ממון שאינו שלו, אינו נק' גנב וממילא, אינו נפסל לעדות.

ועפ"ז, מבאר שם הקצה"ח מ"ש בסוגייתנו - דמי שגזל חביתא דחמרא מעיקרא שויה זוזא ולבסוף שויה ד', תברא או שתי' משלם ד', איתבר ממילא משלם זוזא. דלכאו' למה משלם זוזא "דהא בחצירו הוא וכל שעתא ושעתא גזלי', ואמאי אינו משלם ארבעה". אלא מכאן ראי' - דכיון דכבר גזלי', ואינו ברשות הנגזל, אא"פ לגזולו עוה"פ, ולכן חייב זוזא כדמעיקרא, ורק כשתברא או שתי' חייב ד', כי אז ה"ה מזיק, ולכן חייב כשעת ההיזק.

אמנם בנתה"מ פליג ע"ז, וס"ל דגם זה שחייב ד' כשתברה או שתי', ה"ז מטעם גזילה ולא מטעם היזק, ואף שכבר יצא מרשות הבעלים ע"י גזילה הראשונה, הנה סוף סוף עדיין שייך לבעלים, ולכן יכול לגזולו עוה"פ, ומ"מ הגונב מן הגנב פטור מכפל, כי השני נק' גנב או גזלן רק כששינה החפץ, שאז יש כבר פעולה שני' של גניבה או גזילה, אבל אם רק גנבה מהגנב, שאז לגבי הבעלים לא נשתנה החפץ, אין כאן גניבה שני'. ולכן רק אם גזל הראשון ולא נתייאשו הבעלים ובא השני ואכלו, רצה מזה גובה רצה מזה גובה (-משום שנשתנה החפץ ברשותו של השני), משא"כ אם הי' נאבד אצל השני, שאז לא עשה שום שינוי בהחפץ, אין כאן גניבה שני'. אבל כשמאביד החפץ בידיים, ה"ה נחשב גנב, אף שכבר נגנב מהבעלים והוא לא גנב ישירות מהבעלים (-כנ"ל). ומטעם זה ס"ל שהפי' בהריב"ש הוא כדעת התומים, עיי"ש.

אמנם עדיין צריך קצת ביאור בדעת הנתה"מ. כי סו"ס אם כבר גזלו הראשון, ולקחו מרשות הבעלים, איך אפשר לגזולו עוה"פ - והרי פי' "גזילה" הוא לקיחה מהבעלים, ואיך אפשר ליקחו מן הבעלים עוה"פ? בשלמא להקצה"ח, מובן איך אפ"ל "מזיק" לאחר שכבר הוציאו הראשון מרשות הבעלים, כי גדר "מזיק" אין עניינו שנטלו מרשות

הבעלים, כ"א שמזיק דבר השייך להבעלים. אבל "גזילה" פירושה נטילה מרשות הבעלים, ולכאורה איך אפשר לגזולו כשכבר גזלו.

ואף שבענין הוצאה מרשות בעלים ישנם ב' ענינים: (א) הוצאה מרשותו פשוטו כמשמעו. (ב) הוצאה "מרשותו" בהגיון, היינו הוצאה מהיכולת לקבלו בחזרה. ולכן כשמפסיד החפץ הרי מוציאו מיכולת הבעלים לקבלו בחזרה. ולכן נק' ג"כ גזלן [וע"ד המבואר בלקו"ש (ח"ה ע' 8)], בפירוש דברי רש"י (ר"פ בראשית) "שאם יאמרו אוה"ע לישראל לסטים אתם שכבשתם ארצות שבעה גוים..." , שזהו לפי שעד אז הי' עכ"פ יכולת לכל אומה לכבוש א"י ולהעשות בע"ב עליו, ואחר שכבשו ישראל, אין להם אפשריות כזו] - מ"מ אי"ז פשטות גדר גזלן, ודוחק לומר שרק מטעם זה נק' "גזלן" [אף שאפשר לקרותו "לסטים"].

וי"ל בזה בהקדים מ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חי"ז (ע' 209) וז"ל (מתורגם מאידיש): "האיסור דגניבה (או גזילה) יש לו חומרה מיוחדת בזה שהוא פעולה נמשכת; בכל רגע שאין מחזירים את הגניבה (וגזילה) הרי עוברים על "לא תגנובו" (ו"לא תגזול"). ועפ"ז מבאר הרגוצובי (צפע"נ הל' תרומות (בהשמטות) נב, ג. השלמה ע' 63. הובא במפענ"צ פ"ה סל"ד. פי"ג ס"ד. וש"נ.) מה שהרמב"ם (הל' סנה' פי"ח ה"ב) מחשיב את הלאווין של "לא תגזול" ו"לא תגנובו" בכלל "לאו שניתן לתשלומין" ולא בכלל "לאו שניתק לעשה"..." עכ"ל. עיי"ש בארוכה.

ולכאו"צ"ע אם גניבה וגזילה הוה פעולה נמשכת, למה אם "איתבר ממילא משלם זוזא", הרי כל משך הזמן הוא גזול את החבית, וא"כ כשנתיקר ועמד על ד' ה"ה גזולו אז, וא"כ למה לא ישלם ד', שהרי גזל חפץ השווה ד'?

וי"ל שאי"ז קושיא, כי כמו שפעולת הגזילה נמשכת, כמו"כ נמשך מצב החפץ כמו שהי' בשעת הגזילה, וכאילו נאמר - שפעולת הגזילה של חפץ שווה זוז אחד נמשכת תמיד, ולכן חייב לשלם רק זוז אחד.

אבל מסתבר שלא בכל האופנים אומרים כן, כי באם אינו עושה שום פעולה חדשה של גניבה, והגניבה שנעשית עוה"פ בכל רגע היא רק מה שהפעולה הראשונה נשנית עוה"פ, אז מובן שהכל נמשך, פעולת הגניבה עם השוויות כפי שהייתה אז בעת פעולת הגניבה. אבל אם בפועל עשה פעולה חדשה של גניבה, אז (אף אם אין זה פעולה שע"פ הלכה ה"ז

גניבה) אומרים בזה ב' דברים: מצד אחד, גם אם פעולה זו אינה גניבה ממש כפשוטו, מ"מ אם יש בזה תוכן של גניבה, יש לצרפו למה שבלא"ה ה"ה גונב באותו רגע עוה"פ מטעם פעו"נ, ובמילא חל על פעולה זו גדר גניבה, היינו שברגע זה מתבטאת הגניבה (הנמשכת בלא"ה) באופן כזה. ומצד שני, היות וסו"ס ה"ז פעולה חדשה של גניבה, יש לדונו כאילו גנב עכשיו, ולכן חייב לשלם כפי השוויות של עכשיו.

[ויש להביא דוגמא (רחוקה, עכ"פ) לדבר זה, שכשנמשך איזה דבר באופן של פעו"נ, אפשר להיות שפעולה זו עצמה שנמשכה, משתנית בהמשיכה, באם פעולה זו מתבטאת אח"כ באופן שונה (אף שזה עדיין המשכה של הפעולה הראשונה), והוא מהמבואר בלקו"ש (חי"ז ע' 68 סוס"ג), ששם נתבאר שיש לחלק בין הדין בתענית אסתר שאם חל י"ג בשבת שאז מתענים ביום ה' שלפניו, וכתב הרמ"א (סי' תרפ"ו ס"ב) שאם "חל בו (ביום ה') ברית מילה מותר לאכול על המילה, ולמחר ביום ו' יתענו האוכלים", לגבי הא ד"ל בתענית בכורים שאם חל ע"פ בשבת שאז דוחים התענית ליום ה' שלפניו, הנה אם לא התענו ביום ה' מפני סעודת מצוה וכיו"ב, אי"צ להתענות ביום ו' - כי תענית אסתר נקבע בזמנו - ב"ג אדר, לפי שביום זה "נקהלו לעמוד על נפשם" - ודחי' (כשחל בשבת - ליום ה'), ה"ז חידוש והוספה על עיקר התקנה (תשלומין), משא"כ תענית בכורות - הרי עיקר התקנה היא תענית דחוי', שהרי זמנו בט"ו בניסן (זמן דמכת בכורות), אלא שדוחין אותה, "מקדימין בי"ד משום דא"פ ביו"ט" (ברכ"י סת"ע סק"ז) - הרי אותה התקנה בהדחי' מצד "א"פ בשבת" - שם דחי' אחד הוא. עכת"ד.

והביאור בדבריו הק' פשוט: די"ל דזה שתענית בכורות נדחה מט"ו ל"ז אי"ז שנדחה פעם א', ומאז ואילך נקבע ל"ד, כ"א ה"ז פעולה נמשכת, בכל שנה ושנה נדחית היא עוה"פ מט"ו ל"ד. ולכן בשנה שחל י"ד בשבת, נדחית היא בשנה זו מט"ו ל"ב (ולכן כשם שבכל שנה זמן התענית ה"ה בי"ד מפני הדחי', ואי"ז בגדר תשלומין, כמו"כ בשנה זו זמן התענית ה"ה ביום ה', ב"ב).

נמצא שאף שהדחי' בשנה זו אי"ז כמו הדחי' שנדחית בפעם הראשונה, ומכיון שזהו רק פעולה נמשכת מפעם הא', לכאן הי' צ"ל מתאים לפעם הא', מ"מ לא אמרינן כן, אלא בכל פעם אפשר להיות הדחי' באופן המתאים לפעם ההיא.

ועד"ז בענינו שכשעושה בפועל עוה"פ איזה פעולה שהוא בגדר גניבה (אף שאין זה גניבה באמת), הנה היות שהגניבה שלפנ"ז נמשכת (ז.א. נעשית) גם עכשיו, אמרי' שציור הגניבה עכשיו (שנמשכת בלא"ה) ה"ה לפי התנאים של עכשיו].

וזהו החילוק בין תברה או שתי' שמשלם ד', כפי ששווה עכשיו, לגבי איתבר ממילא, שמשלם זוו א', כפי שהייתה שווה בעת הגניבה:

הטעם שנקרא גולן כשתברה או שתיי', אף שכבר יצא החפץ מרשות הבעלים לפנ"ז, ואין שייך לגוולו עוה"פ, כנ"ל, ה"ז לפי שעכשיו בלא"ה ישנה פעולת הגזילה הנמשכת מפעולתו הראשונה, ואעפ"כ אין אומרים שחייב רק זוו א' כפי שהי' שווה בשעת הגזילה (שג"ז נמשך כנ"ל), כי בנדון זה עשה פעולה שני' של (כעין) גזילה המצטרפת עם פעולתו הראשונה, וא"כ גזלה עכשיו כשהיא שווה ד' זוו, כי מחשיבים גם את הפעולה שעושה עכשיו כשהיא שווה ד' זוו (דאף שאין זה פעולה גמורה של גזילה, וכנ"ל שכבר יצא החפץ מרשות הבעלים, מ"מ מצרפים לזה את הפעולה הראשונה - שנמשכת).

אבל כ"ז אם הגניבה הב' הוי פעולה נמשכת, משא"כ אם אי"ז פעולה נמשכת, הרי אין כאן פעולה של גניבה וגזילה - הוצאה מרשות בעלים - עכשיו, ואיך אפשר לחייבו עכשיו כגנב וגולן. ואין לצרפו לפעולת הגניבה הראשונה, כי הפעולה הראשונה אינה נמשכת, לכן מוכרח לומר שעכ"פ מזיק הוא (והרי כיון שהדבר שייך להבעלים שייך לומר שהוא הזיק דבר של חברו).

ועד"ז הוא בנוגע לגונב מן הגנב: אף אם הגניבה היא פעולה נמשכת, מ"מ אין כאן מצד הגנב הא' פעולה שני' של גניבה, ולכן הפעולה הראשונה נמשכת עם כל פרטי' כמו שהיתה מתחילה, היינו שנמשך תמיד מה שהראשון גנבה. ואף שעשה השני פעולה שני' של גניבה, הרי לגבי הבעלים אין כאן שום דבר נוסף של גניבה, שהרי עד כאן לא הי' ברשותו, וגם עכשיו אין זה ברשותו. ולאידך עד כאן הי' ביכלתו לקבלו בחזרה, וגם עכשיו כן הוא. משא"כ אם השני הפסידה, ה"ה עושה פעולה שני' של גניבה גם לגבי הבעלים, כי ע"י פעולתו יצא מרשותו ויכלתו של הבעלים (לקבלו בחזרה) לגמרי, וא"כ מצטרף פעולת השני עם הפעו"נ של הגניבה שהי' בתחלה, ולכן יתחייב גם השני כגו"ג. ומטעם זה רק אם גזל הראשון

ובא השני ואכלו, רצה מזה גובה רצה מזה גובה. אבל אם השני רק גזלו ונאבד אצלו מעצמו, אא"פ לגבות ממנו, כי אין כאן פעולה שני של גזילה, ואין הוא נקרא גזלן.

וכ"ז אם נקטינן דהגניבה הוה פעו"נ כל הזמן. משא"כ אם היא פעולה חד-פעמית, אין השני נקרא גנב בכל אופן, גם הם הפסידה, כי אין כאן פעולה גמורה של גניבה, ואין להחשיבו כגנב מטעם הצטרפות להגניבה שבהתחלה, כי אינה פעו"נ, ולכן ה"ה רק מזיק.

ובזה נחלקו הקצוה"ח והנתה"מ: הנתה"מ ס"ל שגו"ג ה"ה פעו"נ, ולכן ס"ל שבאם השני גוזלו באופן שמשנה את החפץ, ה"ה ג"כ גזלן. משא"כ הקצוה"ח ס"ל שאינו פעו"נ [ואולי לפי שס"ל שאם הי' פעו"נ הי' צ"ל חייב ארבעה גם אם איתבר ממילא, כי לדעתו הי' רק הפעולה נמשכת, אבל מצב שוויות החפץ לא הי' נמשך, וא"כ הי' נמצא שגוזל עכשיו חפץ שווה ד' זוזי, וכמ"ש בפירוש "וכל שעתא ושעתא גזלי", ואמאי אינו משלם ארבעה, אלא ע"כ כיון דכבר גזלי' ואינו ברשותו דנגזל תו לא מחייב משום גזילה" (לא משום פעולת השבירה ולא משום הפעולה הראשונה, כי היא אינה נמשכת)]. ולכן ה"ה חייב רק משום מזיק.

והנה ע"פ הסברא שגו"ג אכן הוה פעולה נמשכת, יש לתרץ קושיית רעק"א שבתחלת דברינו [שאיך כותב רש"י שגם "מכירה" הוה בדומה ל"תברה או שתיי" כשחייב ד' וה' במכירה הוא דוקא אם מכרו לפני יאוש, ואז הרי אין הלוקח קונאן] - כי באם הי' הפי' שהטעם מדוע "תברה או שתיי" הוא גזילה ה"ז מצד פעולת השבירה או השתי' מצד עצמם, אכן פשוט שמכירה שלא קנה הלוקח אין זה באותו גדר, אבל היות שבעצם זהו גזילה רק מטעם מה שגזלו בתחלה, וזה נמשך גם עכשיו, אלא שהגניבה של עכשיו (שנמשכה) מקבלת גדר לפי הציור מה שעושה עכשיו, ולכן חייב לשלם בעד הגזילה כפי ששוה עכשיו, הנה זה נעשה גם אם מה שעושה עכשיו אין מועיל להלכה להקנותו להלוקח, כ"א מספיק מה שהגנב עושה איזה פעולה שתוכנה פעולת גניבה, שאז ה"ז מצטרף להגניבה הנמשכת (ונעשית עכשיו) בלא"ה, אלא שהגניבה מקבלת הציור של הפעולה עכשיו, ולכן חייב לשלם כשל עכשיו.

כלומר: ה"גניבה" היא הגניבה שעשה בתחלה (לא מה שעושה עכשיו), אלא שגניבה זו מבטאת בהציור של עכשיו (גם אם אי"ז גניבה ממש), ולכן ה"חייב כשל עכשיו".

ולכן ה"ז בדומה ל"תברה או שתיי", שגם שם אי"ז מטעם שעכשיו גוזלה, כ"א שהגזילה של תחלה מתבטאת עכשיו בציור של עכשיו, ולכן חייב כשל עכשיו. כמשנת"ל בארוכה.

[ואי"ז סתירה להאמור לעיל שבגונב מן הגנב אי"ז ציור חדש, ונשאר הפעו"נ כמקדם, אף שנעשה כאן פעולה שני' של גניבה - כי שם לא עשה הגנב הראשון, שהוא גנבו תחלה, שום פעולה חדשה של גניבה, משא"כ כשמוכרו, הרי הוא עושה עוד "פעולה" שתוכנה גניבה (אף שלהלכה אינה מועילה שיקנה הלוקח), ולכן מקבלת הגניבה הראשונה הציור של עכשיו, וצ"ל חייב כשל עכשיו].



חסידות

תיקון טעות בסה"מ תש"ח

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין
מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

בד"ה חייב אינש לבסומי תש"ח סוף פרק ו' וריש פרק ז' מבואר דכאשר אין בני" מקיימים תומ"צ, "דאינו מאיר אלקות במוחין העליונים הם נש"י", אזי ההנהגה היא בבחינת שינה, שאין ניכרת מעלת המוחין - הם ישראל - על שאר העולם. וממשיך: "והנה לאוא"ס ב"ה א"ז נוגע כלל אם נמשך אור וגילוי או שאינו נמשך האור והגילוי, אבל כשאינו מאיר האור הנה למטה נעשה מזה הגלות".

על המלים "לאוא"ס ב"ה" יש ציון להערה (אות לג) - ובהערה שם: "לג) ראה לקמן ספ"ח".

בסוף פרק ח שם איתא "שהסיבה לכל זה הוא השינה [בעבודת בני"] דאז היינו כחולמים, ועי"ז גורמים כבי' השינה למעלה ויכול להיות היניקה דסט"א".

ולא הבנתי בדיוק כוונת הציון.

לולא דמסתפינא הייתי אומר שיש כאן טעות הדפוס וצ"ל "ספ"י"
[כידוע למתקתקים שאות ח' הוא סמוך לאות י'].

והכוונה להמבואר שם באות יו"ד, שעל ידי עבודת בני"י מגיעים לבחי' עצמות אוא"ס, דשם הכל בהשוואה וכחשכה כאורה, הנה בהמשכת העצמות ממש הנה לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ומשם הוא שנמשך להיות ארור המן. . דכל הנוגע בהם כאילו נוגע בבת עינו, דבעצמות הנה כאו"א משיראל חיותו וקיומו שלו, ותורה וקיום המצות או ההעדר מכל אלה, נוגע במאד, ע"כ הוא ית' עצמו ינקום נקמת עבדיו".

כלומר: מ"ש לעיל בהמאמר, ד"לאוא"ס ב"ה א"ז נוגע כלל אם נמשך אור וגילוי או שאינו נמשך האור והגילוי", שמשמעות הלשון היא שעבודת בני"י אינו נוגע באוא"ס ב"ה [ולפי זה העבודה תופסת מקום רק בהאור דסדר השתלשלות] - על זה מציין לסוף פרק י', שב"עצמות ממש" עבודת בני"י כן "נוגע מאד" - ומ"ש לעיל צ"ל שהדיוק רק "אור אין סוף", משא"כ בעצמות ממש.

[והוא כמבואר בכ"מ דיניקת החיצונים היא רק מחיצוניות המקיף, דשם כחשיכה כאורה, משא"כ בפנימיות המקיף שם הכוונה בישראל דוקא. ואין זו סתירה ללשון המאמר דגם בעצמות אוא"ס "הכל בהשוואה וכחשכה כאורה", כי זה שבפנימיות המקיף כאו"א מישראל ועבודתו "נוגע מאד", אין זה מפני שהם תופסים מקום מצד עצמם, אלא רק מצד בחירת הקב"ה, כי פנימיות המקיף מובדל בערך עוד יותר מחיצוניות המקיף, ומצד עצמו שם עוד יותר כחשכה כאורה, ורק מצד בחירתו ית' בישראל, בחירת העצמות, "נוגע מאד"].

ואם טעיתי ה' הטוב יכפר בעדי.



ספירת העומר ומלחמת עמלק*

ד"ר ברוך טרפלר

תושב השכונה

בלקוטי שיחות (ח"כ עמ' 4) מסביר כ"ק אדמו"ר, אשר הכוונה של ספירת העומר- השינוי בפעולת ז' מידות האדם - שייך להכיבוש דד' ארצות, דבשרשם ברוחני' הם ענין ז' מידות דלעומ"ז.

והנה בעת יציאת מצרים וקרי"ס, התקיים בל' הקבלה, ההמשכה מספ"י הכתר, ובפרטיות מאריך אנפין לז"א, עניין הגאולה. והמצב של גלות חזר בעת היותם במדבר, למוחין דקטנות דז"א. וכמבואר בעץ חיים פ"ג ששרש המשכה באה לז"א מאריך אנפין, שמשם אורך ימים - הם תר"ך עמודי אור דכתר (ע' 21).

וזהו מה שמובא בקונט' התפלה פ"ד (ע' 15) בנוגע להגבלת המדות שהם כתוצאה מקטנות המוחין (ז"א) [בניגוד להמשכה והגילוי מאריך אנפין]. ולכן גם ההתפעלות במוחו הנה מחד היא בבחי' פנימיות, וביחד עם זה אין מאיר בהמדות האור בתוקף שיוכל לשנות מדותיו.

מלחמת עמלק

והנה בנוגע למלחמת עמלק מבואר בתורה אור [ע' 190]: "מפריד שם י"ה מו"ה שהמדות אצלו בבחי' יש . . . וזהו בחי' עמלק שהוא בחי' היש שהוא העושה ומגדיל היש הפך הבטול שנמשך משם י"ה והוא המכסה ומסתיר".

ובמלחמת עמלק נאמר "כי יד על כס י"ה". והנה האותיות "י-ה" הם כנגד אבא ואימא (חכמה ובינה). וזהו שעמלק מפריד ההמשכה וההשפעה מן המוחין (אותיות י"ה) אל המדות. ובמילא נשאר המדות בתור "יתומים" (בלי השפעה ממוחין) ובקירות והעדר הרגש לאלקות.

*לע"נ אמי מורתי מרים לאה ע"ה בת ר' יהודה ליב, מצאצאי המקובל הרה"ק ר' מאיר מרגליות זצ"ל, מתלמידי הבעש"ט. לכבוד היארצייט שלה ביום ל"ג בעומר [תשמ"ה-תש"ע].

וכפי שמבאר כ"ק אדמו"ר על פירש"י פ' בשלח (יז, ח) ד"ה ויבא עמלק "משל לאדם שהרכיב את בנו כל כתפו וכו' הי' אותו הבן רואה חפץ ואמר אבא טול וכו' וכו', פגעו באדם אחד ואמר לו ראיתי את אבא, א"ל אביו אינם יודע היכן אני, השליכו מעליו וכו'" ומזה נסתעף ההמשך - "ויבא עמלק".

ועפ"ז מובן שמה שהבן לא הכיר את אביו, הוא כפי שר"ל נתייתם מאביו. ובמילא מדה כנגד מדה, הי' מלחמת עמלק, שענינו בעבודה הוא להפריד בין מוחין (- ענינם דוגמת אב) למדות (שענינם דוגמת בנים). והיינו שעמלק הוא כמבואר בחסידות מל' ומלק את ראשו, גורם פירוד הראש (אב ואם) מן הגוף (המדות).

וכמבואר במאמר ד"ה זכור ה'תשמ"ה: "כי מצד העדר החיות פועל עמלק פירוד הראש מהגוף שאף שהוא רוכב על כתיפו של הקב"ה מטיל עמלק ספיקות היכן אבא". והיינו שיש פירוד בין האב לבן, ובפנימי' בין המוחין והמדות.

לסיכום:

דהיינו שלמרות כל הגילויים דיצי"מ וקרי"ס הצליח עמלק להכניס ספיקות באמונה. וכמבואר בתו"א (הנ"ל) כעין הבן שאובד הקשר שלו עם אביו, וזה מסתעף מהעדר הרגש מפני קטנות המוחין שלו כמבואר בקונט' התפלה (כנ"ל).

תיקון ע"י ספירת העומר

והנה העבודה דספירת העומר הוא נכלל באנא בכח, שזהו מ"ב, שתוכנו הוא עליית הניצוצות של ז"א שנפלו בקליפות נוגה של הז' ארצות [כולל גם הז' מדות הרעות] ששייכת לשם ב"ן, כפי שנמצאת בי"ע במ"ן דלעו"ז. ועלייתם נפעל ע"י בחינת "שמע" כמבואר בתניא ס"פ מז.

וע"י הכוונה הנכונה של יציאת מצרים בעת קריאת שמע נפעלת כפי שנתבאר בלקו"ת פ' חוקת (ע' 112): "רפ"ח ניצוצין ושם ב"ן בגימט' "שם" (340) והם מתעלים לשרשן בע' רבתי [דתיבת "שמע" בק"ש] וליכלל בטעם נסתר של "ש-מ-ע" ז"ת דס"ג".

והכירור הוא ע"י שם מ"ה (שענינה ביטול) ביטול הישות וגסות רוח של עמלק, ובמילא ביטול הפירוד בין מוחין ומדות, ולהתעלות ע"י חכמה לשלימותה.

ועפ"ז יומתק מ"ש כליל יצי"מ לפני הד' קשיות, "כאן הבן שואל מה" וכמבואר בקבלה שהרמז כאן הוא שם "ב"ן" שואל היינו הממשיך משם "מ"ה" והיינו כנ"ל תיקון היחוד בין המדות (דנוגה ששרשם שם ב"ן) עם שם מ"ה שענינו חכמה, ביטול ומוחין.



קבלת התורה בכפייה בזמן מ"ת ופורים

הרב יוחנן מרזוב

רב ור"י דישיבת וקהילת בית מנחם מענדל במידוראוד פלאטבוש

ידוע תורת רבינו הזקן על מאחז"ל (שבת פח, א) על פסוק קיימו וקיבל היהודים, קיימו מה שקיבלו כבר, כי בשעת מ"ת כפה עליהם הר כגיגית כו' ומכאן מודעה רבה לאורייתא, אלא דהדר וקיבלוה בימי אחשורו, ומקשה "מפני מה נחשב מה שכפה עליהם הר כו' יותר אונס ממעשה דאחשורוש? ותירץ: דהגזירה היה רק נגד היהודים, ואם היו כופרים ח"ו לא היו עושים להם כלום, ומ"מ מסרו נפשם על קידוש השם, וזה היה מכח עצמם, משא"כ במ"ת שכפה עליהם הר הוא בחי' אהבה עליונה וכמים הפנים נתעוררו ג"כ לאהבה, אבל לא היה באתערותא דלתתא מצד עצמם כמו בזמן גזירת המן.

ויל"ע בהקס"ד דבזמן אחשורוש קיבלו התורה באונס, דאיזה אונס היה שם? ולכ' הפי' הוא דתשובה וקבלת התורה בזמן הגזירה הו"א שלא היה מרצונם הטוב כ"א מחמת אונס מפחד הגזירה, ותשובתם היה כדי להנצל מהגזירה (עיין חסידות מבוארת ח"ב דף י הערה 4).

כפייה ע"י עשיית לא טוב או ע"י מניעת הטוב

וקשה דבהדיא פסק רמ"א ביו"ד סי' רלב ס"כ "לא מקרי אונס . . אא"כ היה מגיע לו איזה רעה . . אבל אם לא היה מגיע לו טובה . . אין מקרי אונס". הרמ"א מיירי לעניין שבועה ומקורו ממהרי"ד סי' קסא דמיירי לענין כפייה בגט דהביא דעת ר"ת "דאם נחבש ע"י גוים בשביל מס או דבר אחר יכולים לומר לו לא נעזב לך מתפיסה אם לא תגרש, ואין זו

כפייה כיון שאין עושה לו דבר רע כי אם למנוע מלעזור לו, היינו שיש עשיית רע ויש מניעת טובה, ועשיית רעה הו"ל כפייה, ומניעת טובה לא נחשב כפייה כלל, וא"כ קשה מה היה הכפייה בזמן אחשוורוש הרי המן ואחשוורוש לא גזרו על היהודים כדי להשיבם בתשובה שלימה, כ"א שנאו היהודים (עיין מגילה יד, א לגבי אחשוורוש והמן כו') ורצו להשמיד ולהרוג ר"ל, ואילו נימא שהיהודים יראו לנפשם דאם לא יעשו תשובה לא ינצל דאם לא יעשו תשובה לא ינצלם הקב"ה זה לא הוה כפיה מצד הקב"ה כלל, דאם לא יעשו תשובה היה ח"ו מונע מאתם טובה והצלה ח"ו ודומה להיהודי שיושב בכלא של גויים והיהודים רוצים להצילו בתנאי שיגרש אשתו דלא הוה כפייה כלל, וה"נ בנד"ד דהמן ואחשוורוש רוצים להרוג היהודים ר"ל והקב"ה אומר להם תעשו תשובה ותקבלו אל תורה, ואני אצילכם מידם, דלא הו"ל כפייה כלל כ"א מניעת טובה והצלה אם לא ישמעו לו ואיך מדמה בהמאמר הא דכפה אליהם הר כגיגית דהוי עשיית רע, להא דאחשוורוש, דהו"ל מניעת טובה והצלה?

ונ"ל דהנה בתוס' שם (פח,א. ד"ה מודעה רבה לאורייתא) הקשה "דאמר בנדרים (כה,א) שכרת משה ברית ע"י ישראל על התורה והמצוות והשביעם על כך . . . ואור"ת דעפ"י הדיבור היה, והוי כבעל כרחם, אבל בימי אחשוורוש קיבלו לדעתם מאהבת הנס". והר"י תירץ באו"א (הובא במהרי"ד דלעיל) "דהתם נמי הוי יראים מהקב"ה שלא יכניסם לארץ שהיה להם ליכנס לאלתר" והקשה מר"ד דחזינן מדברי הר"י דאפי' מניעת טובה הו"ל כפיה שהרי עדיין לא נכנסו לארץ ואינו שלהם ונחשב להם שבועה זו כדי שלא להפסיד הארץ ככפיה, ותי' בג' אופנים:

א. דאכן פליגי ר"י ור"ת דלפי הר"י מניעת טובה הו"ל כפייה, ולר"ת מניעת טובה אינה כפיה ורק עשיית רעה הו"ל כפייה, ולכן ר"ת לשיטתיה בסוגי' דמ"ת תי' דבערבות מואב היה כפיה ממש, "שלא סר כוח האונס" (כדפי' המרי"ד בשרש סג) מהא דכפה עליהם הר כגיגית.

ב. דמהר"ם כשהביא דברי הר"י דלעיל הוסיף דפחדו ישראל "שמא יניעם במדבר" "ויש לדקדק למה הוסיף על דברי ר"י להזכיר פחד דשמא יניעם במדבר, שלא הזכיר ר"י כלל, והלא חייב אדם לומר בלשון רבו, אלא ודאי . . . משום דאם לא היו יראים אלא שמא לא יכניסם לא"י לא הוה חשיב כאונס, כיוון דלא הוה אלא מניעת הטוב . . . ומשום כך כתב

חששא דשמא יניעם במדבר שהוא אונס מפחד העונש . . טורח הדרך ויגיעה".

ג. ועוד נלע"ד דבר פשוט דאפי' ר"י עצמו מודה, שאני התם שכבר ניתנה להם מורשה, ועליהם נאמר והבאתי אותם גוי' ואם לא היה מכניסם לארץ היה חשוב אונס" היינו דמניעת כניסתם לארץ קחשיב לר"י עשיית רע שהרי כבר זכו בא"י ושלחם הוא נוטל אבל בעלמא מודה ר"י דמניעת טובה לא קחשיב כפייה.

ולכ' צ"ע: א) דלפי תי' הג' למה הוצרך מהר"ם לשנות מלשון הר"י בתירוצו והרי חייב אדם לומר בלשון רבו דווקא (וגם בלי ההוספה דשמא יניעם במדבר הו"ל עשיית רע בזה שלא יכניסם לארץ). ב) איך יתכן לומר שכבר זכו בארץ לפני חזקה וכיבוש וכיו"ב?

ונ"ל עפ"י מש"כ בלקו"ש חט"ו תולדות (ב) דעל הפסוק "לזרעך נתתי את הארץ" (לך לך טו, יח) קאמר במד"ר (פמ"ד, כב) "מאמרו של הקב"ה מעשה שנאמר לזרעך נתתי, אתן . . אין כתיב כאן אלא נתתי", אבל רש"י שם פי' "אמירתו של הקב"ה כאילו היא היא עשויה", והיינו שלפי המדרש כבר חל קניין הארץ ע"י אמירת הקב"ה דחשיב מעשה קניין (ומחדש דקדושת הארץ הו"ל דין נפרד מבעלות הארץ וזהו שנעשה אח"כ בכניסתם לארץ) אבל רש"י פליג וס"ל דהו"ל "כאילו" ניתנה אבל לא הו"ל כקניין בפר"מ.

ונ"ל שבתירוצו השני מיישב המהרי"ד שיטת המהר"ם גם אליבא דרש"י דס"ל שעדיין לא קנו בני א"י וא"כ מניעת כניסתם לארץ לא הו"ל כפייה ורק ע"י שהוסיף שיראו שמא יניעם במדבר זהו הכפיה, אבל בתירוצו הג' שרוצה ליישב הדין דמניעת טובה לא הו"ל כפייה גם אליבא דר"י מוכרח לפרשו אליבא דדעת המדרש דאמירת הקב"ה הו"ל מעשה קנין בארץ.

ולפי כ"ז יש ליישב דעת רבינו הזקן די"ל שקבלת התורה בימי אחשוורוש הו"ל כפייה דהרי לפי דרכו של הר"י עפ"י תי' הא' והב' במהר"י ועפ"י דעת רש"י כדלעיל היא דמניעת טובה הו"ל כפייה וידוע דרכו בקודש בתו"א וחסידות להביא שיטות גם כשאינם עפ"י הלכה שהרי או"א דברי אלקים חיים [והנה עיין תשובת רי"ש סימן רלב "מעשה דראובן קדש נערה במרמה, והנערה צעקה לפניך, וצוית לתופשו שעבר

על הסכמת הקהילות, שלא יקדש אדם אשה אלא בקבל עשרה . . ה"ה כאילו נאנס לגרש" ושם הרי היה מניעת טובה שהרי ויכלו להחזיקו בתפיסה משום שעבר על תקנת הקהל והוציאו ע"מ לגרש, ולכ' מוכח שס"ל דמניעת טובה הו"ל כפייה, ויש לדחות דא"ל שרק שם דמיירי שנתן מודעא בטל הגט "שאנס זה אין מספיק לבדו לבטל הגט מדין גט מעושה, היכא שלא מסר מודעא מתחילה כיוון שלא נתפס על שגרש מ"מ כשמסר מודעא מתחילה . . אפי' קצת אונס מועיל להחשיבו מודעא" א"כ בנד"ד לא מצינו שעשו ישראל מודעא א"כ זה שמנע מהם טובה לאו ככפייה ייחשב].

כפייה ע"י אונס הריגה

עוד נ"ל לתרץ עפ"י מש"כ התרומת הדשן (בפסחים סי' עג) דהביא תירוצו הרי"ה הנ"ל ומפרש "דהתם טעמא הוא כדמסיק ושמא ינעים במדבר שהיו גולים בה, וכמה פעמים צעקו והיו מלינים מחמת רעב, ופשיטא דכה"ג חשיב אונס נפשות". עיי"ש שמדבריו יוצא שפליג על מהרי"ק הנ"ל, וס"ל דמהר"ם פירוש קמפרש דברי ר"י דמהו האונס של יניעם במדבר דהיא אונס נפשות דלשאר במדבר הו"ל פקו"נ, דס"ל למהר"י דרק "אונס נפשות" הו"ל אונס ולכן מפרש דיניעים במדבר הו"ל אונס נפשות. ונ"ל שלא השיג על ר"ת וגם לרמ"א שפסק להלכה שמניעת טובה לא הוה כפיה, מ"מ י"ל בדיני נפשות הוה כפיה, דהיינו דרק אם חבוש בבית אסורים אמרינן דפני שמסיבה אחרת יושב ורק מונע ממנו טובה להוציאו אינו כפיה שהרי יכול להשאר בית האסורים, אבל אם זוממין עליו גויים להורגו ויכול להצילו ומונע מלעשות עד שיעשה רצונו (לדוג' שיתן גט) זה לכפייה יחשב וא"כ י"ל דזהו שיטת רבינו הזקן בהמאמר די"ל דזה שעשו תשובה כדי להינצל מגזירת המן הו"ל כפייה, דהגם דאם לא יצילם הו"ל כמניעת הטוב אבל בדיני נפשות גם כמניעת הטוב מלעזור לו להציל נפשו הו"ל כפייה.

מ"מ עדיין צ"ע הלשון במאמר חייב אנש לבסומי בספר מאמרי אדה"ז (תקע"א קכה) "וזה פלא לכאורה דהרי דימי אחשורוש היה אונס יותר כי המן ביקש להשמיד את כל היהודים כו'". וזה שינוי מהלשון בתו"א שלפנינו ששם הלשון "מפני מה נחשב מה שכפה כו' יותר אונס ממעשה דאחשורוש (וכן הלשון בתקע"א באותו ד"ה נוסח אחר דף קלו) היינו דעפ"י מש"כ בתו"א הקושיה היא דלמה נחשב מ"ת יותר אונס מפורים

משמע ששניהם שווין, אבל לפי מש"כ בתקע"א הנ"ל משמע דס"ל שמעשה פורים הו"ל אונס טפי, וצ"ע דהרי בשניהם חששו לחייהם, ומאי אכפת לן אם ייהרגו על ידי ההר או ע"י שונאי היהודים במאה עשרים ושבע מדינות, האם המיתה ע"י ההר הו"ל "מיתה יפה" יותר, ואילו בזמן מ"ת היה הכפייה רק על הגדולים ולא על הקטנים שאינם בני קבלה כלל, משא"כ בימי פורים שרצו להשמיד גם הקטנים וזהו שדייק "כי המן ביקש להשמיד את כל היהודים".



בעניין ביאור השלוש דרגות שבמחשבה

**הת' מ"מ שוחאט
תלמיד במתיבתא**

בסה"מ ה'תש"ד בד"ה "וידבר אלוקים . . לאמר" אות א', מסביר כ"ק אדמו"ר מוהרי"ץ שיש שלוש דרגות במחשבה: מחשבה שבמחשבה, דיבור שבמחשבה ומעשה שבמחשבה. וז"ל: ויש בזה סדר מסודר, דתחילת הופעת המושכל היא במחשבה עצמה שנק' מחשבה שבמחשבה שהיא מח' המושכל עצמו בלי שום הסבר דברים, ואח"כ מלבישו בדברי הסבר שהוא דבור שבמח', ואח"כ מסדרו בסגנון דברים המתאימים להשכלה ההיא והוא שמדייק בלישנא באותיות מכוונות והוא הנק' מעשה שבמח' היינו ההרהור בדברים מסודרים, עכלה"ק. דהיינו שדיבור שבמחשבה הוא רק להלביש המושכל בדברי הסבר, אך סידור המילים ולתאם את הסגנון ואת התיבות למושכל והדיוק שבתיבות זה מעשה שבמח'.

אך הנה בהמשך המאמר (אות ב') כותב "אמנם דיבור שבמח' הוא שחושב את הענין בהסבר דברים ובדברים מסודרים שמסדר הדברים איך יהיו נשפעים אל הזולת" ובאות ב' כותב וז"ל "ורק בהמדריגה השניה דמח' שהוא דיבור שבמח' הנה שם נעשים האותיות ניכרות ומוסיף עליהם בכדי להדגיש את ההשכלה שתבוא בביטוי מדוייק או גורע מהם בכדי שלא יטעו באמיתת ההשכלה" דהיינו שעכשיו מסביר שלא רק שבדיבור שבמח' זה שמוסיפים דברי הסבר על המושכל (כנ"ל באות א') אלא שגם דיבור שבמחשבה זה איפה שמסדר המושכל באותיות

מכוונות בביטוי מדויק שזה בעצם מה שכתב באות א' על מעשה שבמחשבה כנ"ל.

ובהמשך לזה כותב: "ולא מעשה שבמחשבה היינו הרהור" דהיינו שהגדר של מעשה שבמח' זה הרהור ולא הסידור של הדברים.

ואבקש מהקוראים להעיר לי בזה.



הרגו בתענית [גליון]

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

בגליון הקודם (תתקצו עמ' 87) כתב הרב ש.ה.ה. אודות מה שכתב רבנו הזקן בתניא פ"א בענין מה שאמר דוד המלך "ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית": והנה לא הסתפק לומר שהרגו, אלא הוסיף הרגו בתענית, ולכאורה הא מנ"ל, ובירושלמי לא כתב איך הרגו. ונמצא כדברי אדמו"ר בספר בעלי הנפש (שערי הקדושה ד"ה וע"כ צריך), וז"ל: "אבל דוד היה יצרו חזק וקשה והיה צריך לעשות עמו מלחמה בכל יום וכיון שראה שלא היה יכול לעמוד בו עמד עליו והרגו. יש מי שפירש הרגו בשקים ובתעניות. ויש מי שפירש שפירש מן האשה לגמרי כי ראה שמתוך ההיתר הסיתו אל האסור. ובין כדברי זה ובין כדברי זה כיון שראה את יצרו מתגבר עליו שם את פניו להכניעו ונלחם עמו עד שהכניעו והכריתו". וכ"כ הרשב"ץ במגן אבות (פ"ד מ"א) על המשנה איזהו גבור וכו' (הביאו אדמו"ר בהערות לתניא שם).

אך בזהר חדש תיקונים כ"ב (עז, א) כתב "וצריך למעבד קיצוץ ביה למהוי בר נש בלא יצר כגוונא דרוד דקציץ ליה מניה והרגיה בגרסתיה, הה"ד ולבי חלל בקרבי". היינו שהרגו על ידי לימודו, וכן ראיתי בהערות כ"ק אדמו"ר מביא מספר הבהיר אות קצו, ושם גם כתב שהרגו בגירסתו שלא היה שותק לילה ויום בלימוד התורה והיה מחבר תורה שלמעלה.

ויש לעיין אם כן מדוע בחר אדמו"ר לומר שהרגו בתענית והיכן מצא מקור לזה, "עכ"ל.

והנראה בזה לבאר בהקדם מ"ש בלקוטי דיבורים (ח"ד עמ' 1212) ובס' השיחות ה'תש"ד (עמ' 123) סיפור שכ"ק אדמו"ר מהר"ש יען לחסיד אחד ביחידות שיתענה שש מאות תעניות, והחסיד התפלל. אמר לו אדמו"ר מהר"ש "וואס מיינסטו פאסטן הייסט ניט עסן פון נץ החמה ביז דער שקיעה? דאס הייסט דארן", תענית איז א עבודה, טראכט אלע טאג 15 מינוט אדעתא דנפשי' וועגן זיך, בלום פיך מלדבר" וכו', עיי"ש.

והיינו שבעצם תענית [מלשון עינוי] הוא עבודה שמתבטא בכמה תחומים, כגון המנעות מאכילה ושתיה, תענית דיבור 'ע"י בלום פיך מלדבר' כנ"ל, וכן כל סוגי אתכפיא שבמחדו"מ - והיינו שתיבת 'תענית' אינו מוגבל רק לגבי המנעות אכילה ושתיה בלבד, אלא שהיא ביטוי לכל סוגי העבודה של אתכפיא במחדו"מ.

ולפי"ז י"ל דמ"ש רבנו הזקן דמה שאמר דוד "ולבי חלל בקרבי שאין לו יצה"ר כי הרגו בתענית" הכוונה היא לכל סוגי העבודה של אתכפיא כולל גם מה שכתב הראב"ד בספר בעלי הנפש הנ"ל: "יש מי שפירש הרגו בשקים ובתעניות, ויש מי שפירש שפירש מן האשה לגמרי כי ראה שמתוך ההיתר הסיתו אל האסור. ובין כדברי זה ובין כדברי זה כיון שראה את יצרו מתגבר עליו שם את פניו להכניעו ונלחם עמו עד שהכניעו והכריתו".

ומה דאיתא בזהר ובספר הבהיר 'שהרגו בגירסתו שלא היה שותק לילה ויום בלימוד התורה', י"ל שמלבד שעצם לימוד התורה מחליש ומכחיש והורג את היצה"ר, הרי זה 'שלא היה שותק לילה ויום בלימוד התורה' הוא גם ענין של 'תענית' כדאיתא בתניא פ"ל (לח, ב): "בענין עסק לימוד התורה ללמוד הרבה יותר מחפצו ורצונו לפי טבעו ורגילותו ע"י מלחמה עצומה עם גופו" - שכל זה נכלל בתיבת 'תענית' שכתב רבנו הזקן, וא"ש.



רמב"ם

בענין נטע רבעי*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בערלה פ"א מ"ח "ענקוקלות [ענבים שהשירן הרוח קודם שגדלו שלישי] והחרצנים והזגים והתמד שלהם קליפי רימון והנץ שלו קליפי אגוזים והגרעינים אסורים בערלה וכו' ומותרין ברבעי וכו'.

ובפי' המשנה להרמב"ם כתב זו"ל: "ונאסרו בערלה קלפי רמון והנץ שלו, לא מפני שהן פרי, אלא מפני שהן ראוין לצביעה, ואסור לצבוע בערלה. אמרו בספרא לא יאכל, אין לי אלא שלא יאכל, מנין שלא יצבע ושלא יהנה, תלמוד לומר וערלתם ערלתו ערלים לרבות את כולם. ומותרין בנטע רבעי, מפני שאין נטע רבעי אסור בהנאה. אלא הוא כמעשר שני נאכל לבעליו כמו שביארנו במסכת מעשר שני, ולפיכך אין מתקדש בו אלא פרי הראוי לאכילה". עכ"ל.

ובספר 'אפיקי מים' [למו"ר הגר"י קלמנסון שליט"א] ח"ד בדיני נטע רבעי סי' ס"ו, כתב לבאר יסוד דברי הרמב"ם הנ"ל בארוכה. ובהערה ב' שם מקשה על הרמב"ם מ"ט הוצרך להביא ממרחק לחמו ולהוכיח הא דנטע רבעי חל רק על פירות הראויים לאכילה ואינו אסור בהנאה מהא דנאכל בירושלים וכו', ומ"ט לא כתב דדין זה נלמד מקרא ד"יהי' כל פריו" (ויקרא יט, כד) דכתיב בנטע רבעי גופי' דחזינן מזה דבעינן דין פרי הראוי לאכילה [וכמו דדרשינן כן בקרא ד"מפרי העץ" וגו' דכתיב גבי מעשר שני כמ"ש הרמב"ם בפ"ב מהל' מעשר ה"ג].

ובפי' הר"ש משאנץ ופי' מהר"י בן מלכי צדק הביא הך ברייתא דפרי אתה פודה ואי אתה פודה לא בוסר ולא פגים, והובאה בירושלמי פ"ה דערלה ה"ה, והיינו דמקרא דפריו דכתיב בנט"ר ילפינן שדוקא פרי אתה פודה משא"כ הני דלא הוה פרי [וכמ"ש המפרשים לירושלמי שם עיי"ש],

* * לכבוד יום האפשעריניש והכנסו לשנה הרביעית של בני היקר לוי שיחי ביום ל"ג בעומר הבעל"ט.

ויקשה לפי"ז מ"ט לא כתב הרמב"ם כן. ועי' בהמשך ההערה שם מש"כ בזה, ונשאר בצ"ע.

ב. והנראה לומר בזה ובהקדים דהנה הרמב"ם כתב בטעם הדבר והילפותא דכל הני דמשנה א' דערלה שם שאסורין בערלה משום דכתיב וערלתם ערלתו וגו'.

אכן יעויין בפ"י הרא"ש שם שכתב בטעם איסור הערלה משום דכתיב "את פרי" (ויקרא יט, כג) לרבות הטפל לפריו, ומקורו מסוגיא דברכות לו, ב. ועיין בתו"כ פ' קדושים פרשתא ג' דין ג' ובהגהות וביאורי הגר"א שם ובפ"י הרע"ב על המשנה דמאת פריו מרבינן כל הני שאסורין בערלה עיי"ש.

והנה בתוס' אנשי שם על המשנה שם כתב לתמוה על הרמב"ם דמ"ט כתב בטעם איסור הערלה משום הקרא דוערלתם ערלתו וגו' ולא כתב הטעם המפורש בגמ' מאת פריו הטפל לפריו ונשאר בצ"ע.

וב'אפיקי מים' שם הערה א' כתב ליישב, דדברי הרמב"ם מקורם בדברי התו"כ שם, דאיתא שם: "פריו פרט לעלים ולולבים ולמי גפנים ולמי סמדר יכול שאני מוציא את ענוקלות והבוסר ת"ל את פריו [כן הגיה הגר"א והיינו כמבואר בברכות שם] דברי ר' יוסי הגלילי, ר"ע אומר וערלתם את ערלתו ערלים לרבות את כולם".

ומבואר מהת"כ דפליגי בזה ריה"ג ור"ע אי מרבינן להני שאסורין בערלה מקרא דאת פריו או מקרא דוערלתם וגו', וא"כ הרמב"ם דנקט הטעם מקרא דוערלתם וגו' היינו כשיטת ר"ע והרא"ש וסייעתו דנקטו הקרא דאת פריו היינו כשיטת ריה"ג. עכת"ד.

ג. ועפ"ז נראה ליישב טעם הרמב"ם להוכיח הא דנט"ר חל רק על פירות הראויים לאכילה מהא דנאכל בירושלים וכו' ודלא כמ"ש הר"ש וסייעתו דדין זה נלמד מקרא דפריו דכתיב בנט"ר, ואולי בזה הראשונים לשיטתיהו.

והוא די"ל דהר"ש ס"ל כהרא"ש דאיתרבו להני דמשנה א' שאסורין בערלה מקרא דאת פריו, ולכן לשיטתי' שפיר י"ל דאימעטו להני דמותרין ברבעי מקרא דפריו, והיינו מזה דלא כתיב את פריו בנט"ר

[כדכתיב גבי ערלה] אלא פריו דבעינן פרי ממש, ולכן שפיר הביא הר"ש דמקרא דפריו ילפינן להני שמותרין ברבעי.¹

אכן שיטת הרמב"ם דמרבין להני שאסורין בערלה מהילפותא דוערלתם ערלתו וגו' כשיטת ר"ע, מתבאר דלא ס"ל מהך דרשה ד"את פריו לרבות הטפל לפריו, והוה "את פריו" דכתיב גבי ערלה כהך "פריו" דכתיב גבי נט"ר, וא"כ שוב א"א ללמוד ולמעט הני דמותרין ברבעי מקרא דפריו, דהרי גם בערלה כתיב פריו ואעפ"כ מרבין לכל הני מדכתיב וערלתם ערלתו וגו', וכמו"כ נאמר בנט"ר [היינו דין ערלה שבנט"ר וכמו שהאריך ב'אפיקי מים' שם סי' ס"ו ובכ"מ] דאיתרבו כל הני מקרא דוערלתם ערלתו וגו' אע"ג דכתיב פריו. ולכן הוא דהביא הרמב"ם בטעם הדבר לכל הני דמותרין ברבעי מהא דנאכל בירושלים וכו'.

ד. אמנם לפ"ז צ"ע לשיטת הרמב"ם דא"כ הקרא דפריו דכתיב גבי נטע רבעי מיותר הוא.

וב'אפיקי מים' סי' ס"ה הביא דברי הרמב"ם והר"ש מהר"י בן מלכי צדק בערלה שם משנה ז' דהטעם דכל הני מותרין ברבעי הוא משום דברבעי כתיב פריו והני לאו פרי נינהו. והקשה דלמה לי האי דרשא דפריו

¹ כן יתכן לבאר יסוד שיטת הר"ש דהרי בפירושו על המשנה שם לא נתבאר להדיא מאיפא הוא דיליף להני שאסורין בערלה, ושפיר י"ל דס"ל כשיטת הרא"ש דמרבין מאת פריו וכמוש"נ בפנים [וכ"כ גם ב'אפיקי מים' סי' ס"ה ס"ק יו"ד בתו"ד עיי"ש]. אכן יש להעיר על דבריו שם דמהר"י בן מלכי צדק לא ס"ל כפי' הרא"ש בזה וכדלהלן].

אכן יעויים בפי' מהר"י בן מלכי צדק על המשנה ז' ד"ה העלין וכו' שהביא הך דרשא דתו"כ וז"ל "יכול שאני מוציא ענקוקלות והבוסר ת"ל פרי פריו וכו'". הרי שהי' לו גירסא אחרת בתו"כ שם. ולכאורה נראה דמפרש לה דמהאי "פריו" דכתיב גבי ערלה ילפינן תרווייהו להתיר העלים ולולבין וכו' שאינם פרי ומדהוי' לי' למיכתב "פרי" וכתב "פריו" הר"ז בא לאסור הענקוקלות וכו'.

ולדבריו צ"ע מ"ט במשנה ח' שם כתב המהר"י בן מלכי צדק דהענקוקלות וכו' מותרין בנט"ר משום דכתיב פריו גבי נט"ר וכנ"ל, ולכאורה בין בנט"ר בין בערלה כתיב פרי, ומ"ט בערלה אימעטו מהאי פריו העלים וכו' ואיתרבו הענקוקלות וכו' לאסור ומ"ט לגבי נט"ר אימעטו הכל בין העלים וכו' ובין הענקוקלות וכו' דמשנה ח' מפריו.

אכן כבר עמד ע"ז ב'אפיקי מים' שם סי' ס"ה סוף הערה ג' יעוי"ש [והובא להלן בפנים].

למעוטי כל הני ותיפוק לי' דבלא"ה אימעטו כל הני מדין נט"ר משום דקיי"ל כל שאין לו ערלה אין לו רבעי, וכיון שאין לכל הני ערלה כמו"כ אין להם דין נט"ר, ויקשה לפי"ז הדרשא דפריו דכתיב גבי נט"ר מיותר הוא.

ותירץ ע"פ דברי הר"ש ומהר"י בן מלכי צדק והרא"ש במשנה ח' דכל הני אימעטו מנט"ר אע"פ שאסורין בערלה מקרא דפריו דכתיב גבי נט"ר, ולפי"ז יתורץ דשפיר בעינן להדרשא דפריו דכתיב גבי נט"ר דאה"נ דכל הני דמשנה ז' יש למעטם משום דכל שאין לו ערלה אין לו רבעי, אכן כל הני דמשנה ח' שישנם בדין ערלה איצטריך שפיר הך קרא דפריו דכתיב גבי נט"ר [ובהערה א' שם הוסיף דמש"כ המפרשים הנ"ל במשנה ז' דהני אימעטו משום פרו דכתיב גבי נט"ר אע"פ שהיו יכולים לפרש ג"כ דאימעטו משום דכל שאין לו ערלה וכו', היינו משום דלפי האמת יש למעטם ג"כ מקרא דפריו אע"פ דהאי קרא לא אתי למעט רק אלון]. עכת"ד.

אמנם כ"ז שפיר יתכן לתרץ שיטת הר"ש ומהר"י בן מלכי צדק שכתבו בפירושה למשנה ח' להדיא דמהאי פרו דכתיב בנט"ר ממעטינן הני דמשנה ח', אכן לשיטת הרמב"ם שם דיליף לי' מהא דנאכל בירושלים וכו' כנ"ל שוב א"א לתרץ כן, והדרא קושיא לדוכתא דאם הך פרו דכתיב בנט"ר לא בעינן לי' למעט הניד משנה ז' דתיפוק לי' בלא"ה מהא דקיי"ל כל שאין לו ערלה אין לו רבעי, שוב צ"ע דא"כ הקרא דפריו דכתיב גבי נט"ר מיותר וצ"ע.

זאת ועוד דלפ"ז שוב צ"ע מה שהקשינו לעיל להרמב"ם דמ"ט לא יליף להני דמשנה ח' דמותרין ברבעי מקרא דפריו, דהגם דמסברא לא נראה לומר דהאי פרו אתי למעט דהרי גם בערלה כתיב פרו ואעפ"כ מרבינן לאסור כל הני מדכתיב ועלתם ערלתו וגו' וכמוש"נ לעיל, מ"מ י"ל דכיון דהאי פרו דכתיב בנט"ר מיותר הוא בע"כ דאתי להתיר ולמעט גם הענק וקלות וכו'.

וע"ד מש"כ ב'אפיקי מים' סי' ס"ה סוף הערה ג' לשיטת המהר"י בן מלכי צדק דמפריו דכתיב גבי נט"ר אימעטו הני דמשנה ח', ולכאורה בין בנט"ר ובין בערלה כתיב פרו, ומ"ט לגבי ערלה מרבינן מפריו לאסור הענקוקלות וכו' ולגבי נט"ר ממעטינן מפריו להתיר הענקוקלות וכו'.

וכתב ליישב דמכיון דהאי פריו דכתיב גבי נט"ר מיותר הוא [דלא איצטריך ל' למעט הניד משנה ז' כיון דאימעטו ממילא משום דקי"ל כל שאין לו ערלה וכו'] בע"כ דאתי הענקוקלות וכו' דמותרין ברבעי. ועד"ז י"ל לכאורה בדעת הרמב"ם וצ"ע.

ה. ונראה לומר הביאור בזה ובהקדים, דהנה הבאנו לעיל פלוגתת התנאים שבתו"כ שם אי מרבינן הענקוקלות והבוסר מקרא דאת פריו² או מקרא דוערלתם ערלתו וגו'. ויש לעיין מהו יסוד פלוגתת הני תנאי בזה וצ"ע.

ועד"ז יש להקשות לפי מה שכתבנו לעיל לומר דהרמב"ם והר"ש פליגי בהני ב' שיטות דהרמב"ם ס"ל להדיא כשיטת ר"ע והר"ש ס"ל כשיטת ריה"ג וכמוש"נ, ויעויין גם ב'אפיקי מים' סי' ס"ו הערה א' שכתב ליישב עפ"ז קושיית תוס' אנשי שם על הרמב"ם עיי"ש, ולכאורה עדיין צ"ב דהא גופא טעמא בעי מדוע בחר הרמב"ם הילפותא דר"ע מוערלתם ערלתו וגו' ולא הילפותא דריה"ג מ"את פריו" וגו' וכמפורש שם בגמ' ברכות לו, ב. ומהו יסוד פלוגתת הרמב"ם והרא"ש והר"ש וצ"ע.

ו. ויתכן לומר בזה דהני תנאי שבתו"כ שם פליגי ביסוד הדין אם בוסר נחשב כפרי או לא [ונחלקו בזה המפרשים, ראה ב'אפיקי מים' שם סי' נט, ס, סא ובהערות שם ולהלן], ונפק"מ מזה טובא לענין דין נטע רבעי [היינו דין איסור הערלה שבנט"ר] בבוסר, דאם בוסר נחשב כפרי לענין ערלה כמו"כ חל שפיר דין נט"ר בבוסר, אכן אם בוסר לא נחשב כפרי לענין ערלה [והא דאסור לענין ערלה הוא מלימוד מיוחד] ה"ה והוא הטעם דלא נחשב לפרי לענין נט"ר, ראה ב'אפיקי מים' שם וש"נ].

ונראה דדעת ריה"ג בוסר לא נחשב כפרי, ויסוד לדברינו מתבאר להדיא מהא גופא דיליף ריה"ג הך דינא דבוסר מ"את" הטפל לפריו, והיינו דמרבינן בוסר [וענקוקלות] אע"ג דלא הוו פרי אלא טפל לפרי, ולשיטתי' שפיר אית לן למילף בוסר [וענקוקלות] מאת הטפל לפריו.

² והיינו לגירסת הגר"א בתו"כ שם וכנ"ל בפנים. וראה גירסת הראב"ד שם. ודברינו שבפנים הם לפי גירסת הגר"א ודו"ק.

אכן לדעת ר"ע נראה דס"ל כהשיטה דבוסא נחשב כפרי, ולכן הוא דא"א לרבות הבוסר מ"את" הטפל לפריו דבוסר שפיר נחשב כפרי ולאידך ליכא למילף מ"פריו" דהרי מרבינן הבוסר והענקולות,³ והענקולות אינם פרי,⁴ ולכן ס"ל דמרבינן לכולהו [הבוסר והענקולות] מלימוד אחד וערלתם ערלתו וגו'.⁵

ז. וביסוד הדברים נראה לבאר יסוד פלוגת הרמב"ם ושאה"ר בהילפותא דמשנה ח' לענין ערלה ואזלי בזה לשיטתייהו.

³ והא דבעינן לימוד מיוחד לרבות בוסר דנחשב פרי לענין ערלה, היינו משום דבוסר לא הוה פרי "גמור", והו"א דבעינן פרי גמור קמ"ל דגם בוסר שאינו פרי גמור יש לו דין ערלה.

וראי' לדברינו יש להביא מגירסת הראב"ד לתו"כ שם "יכול שאני מוציא את ענקולות והבוסר ת"ל פרינו", והיינו דלהראב"ד מרבינן הבוסר [והענקולות] מפריו דכתיב בערלה. ובפירוש הראב"ד שם "אלא אפילו בוסר נמי מרבינן דפרי הוא". ולכאורה אם בוסר נחשב כפרי [ולדעת הראב"ד דילף לענקולות מפריו, גם ענקולות בכלל פרי הם וכדלהלן] מדוע איצטריך לימוד מיוחד. אכן הביאור בזה כמ"ש הראב"ד שם "דסד"א פריו כתיב פרי נגמר בעינן קמ"ל וכו'".

וא"כ כמ"כ י"ל לדעת ר"ע [לגירסת הגר"א] דהא דבעינן לימוד מיוחד לרבות בוסר הוא כיון דלא הוה פרי גמור וסד"א בפרי נגמר בעינן וכמוש"נ.

ויסוד לדברינו מתבאר מהא דאיתא בספרי (במדבר ו, ג) בדין בוסר לענין נזיר "לחים להביא את הבוסר שהי' בדין הואיל וחייב ביין וחייב בענבים מה יין פרי גמור אף ענבים פרי גמור תלמוד לומר לחים להביא את הבוסר וכו'" עיי"ש. ומבואר דבעינן קרא דלחים לרבות את הבוסר דהו"א דבעינן פרי "גמור" דומיא דיינן. והיינו דבוסר שפיר נחשב כפרי [לענין נזיר] ואעפ"כ בעינן לימוד מיוחד כיון דלא הוה פרי גמור, והן הן הדברים [וראה 'אפיקי מים' סי' נ"ט שהאר"ך לבאר דדין בוסר שווה לענין ערלה ונזיר יעוי"ש].

⁴ כן מתבאר מדברי המפרשים בכ"מ דבוסר נחשב כפרי לענין ערלה משא"כ הענקולות שאינם פרי לענין ערלה [ראה פ"י הרע"ב בערלה שם משנה ז' ו', פ"י המשנה להרמב"ם שם וכדלהלן בפנים], ויסוד טעם החילוק בזה מתבאר לפי דברי האבנ"ז או"ח סי' ל"ז וכמו שהאר"ך בזה ה'אפיקי מים' סי' ס"א הערה ג' [אכן כ"ז יתכן שפיר לפי שיטת ר"ע, משא"כ לת"ק הן לגירסת הגר"א והן לגירסת הראב"ד, וכמוש"נ ב'אפיקי מים' שם. ודברינו שבפנים אזלי בשיטת ר"ע].

⁵ ואה"נ דהוה יכול לרבות הבוסר מפריו והענקולות מ"את" הטפל לפריו, אלא דעדיף ל' למילף את כולם מלימוד אחד וערלתם ערלתו וגו'. ולהעיר מדיוק לשון ר"ע "וערלתם וכו' לרבות את כולם".

דהנה מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שם (משנה ז' וח') מתבאר דבוטר נחשב כפרי לענין ערלה [וכמו שהאר"י בזה ב'אפיקי מים' סי' ס' עיי"ש] משא"כ בהני דמשנה ח' כתב שנאסרו בערלה לא מפני שהם פרי וכו' [וכ"כ לדייק גם ב'אפיקי מים' סי' ס"א הערה ג' עיי"ש], ולכן הוא דבחר בהילפותא דר"ע מקרא דוערלתם וגו' וכמוש"נ לעיל יסוד שיטת ר"ע בזה.

משא"כ שאה"ר ס"ל דבוטר וכל הני דמשנה ח' [הענקוקלות וכו'] אינם פרי, וכמבואר מפירוש הרא"ש שהביא הך דרשא ד"את" הטפל לפריו, וכן מתבאר מדברי הר"ש שהביא הך דרשא מקרא דפריו "פרי אתה פודה ואי אתה פודה לא בוטר ולא פגים" בהני דמשנה ח' דלא חל עלייהו איסור דנט"ר כלל כיון דלא הוו פרי, ולכן שפיר ס"ל לשיטתייהו דמרבין להני דבוטר וענקוקלות דאסורין בערלה מ"את" פריו הטפל לפריו כשיטת ריה"ג.⁶

ח. ואם כנים דברינו יש ליישב עפ"ז מה שהקשינו לעיל לשיטת הרמב"ם דלכאורה הך פריו דכתיב גבי נט"ר מיותר הוא.

ומעתה נראה דהרמב"ם דריש לי' לענין דאין פודין נט"ר כשהוא בוטר, והיינו דאע"ג דיש דין נט"ר [היינו איסור הערלה שבנט"ר כמבואר ב'אפיקי מים' סי' ס"א בשיטת הירושלמי ובכ"מ שם] בבוסר מ"מ קמ"ל קרא דפרי אתה פודה ואי אתה פודה בוטר.

ויסוד שיטת הרמב"ם הוא מהירושלמי פ"ה דערלה ה"ה דאיתא שם "תני פרי אתה פודה ואין אתה פודה לא בוטר ולא פגים וכו'", ויעויין ב'אפיקי מים' סי' ס"א שכתב בביאור דברי הירושלמי דמקרא דפריו דכתיב בנט"ר ילפינן דאין דין פדיון בבוסר אע"ג דדין נט"ר [היינו איסור הערלה שבנט"ר] שפיר חל בבוסר כיון דבוטר הוה פרי לענין ערלה, ויסוד

⁶ ויעויין בפ"י מהר"י בן מלכי צדק לערלה שם שגם הוא הביא הך ברייתא דדריש מפריו "פרי אתה פודה ואי אתה פודה בוטר ולא פגין", ומתבאר דגם הוא ס"ל כהר"ש דבוטר לא הוה פרי וכהני דמשנה ח' הענקוקלות וכו', ואעפ"כ מרבינן לבוסר [וענקוקלות] לענין ערלה מדכתיב "פרי פריו" [לגירסתו בתו"כ שם, וכמבואר מדבריו לערלה שם כנ"ל הערה 1]. ולכאז"ל נצטרך לומר לדעתו באו"א דיליף לה מיתורא דקרא "פרי פריו" [אע"ג דהן בוטר והן ענקוקלות לא נחשבים כפרי]. והא דממעטינן להני דמשנה ח' מאיסור נט"ר מקרא דפריו דכתיב גבי נט"ר, עיין ב'אפיקי מים' סי' ס"ה סוף הערה ג' וש"נ.

הדרשה מפריו הוא משום דכתיב "פריו קדש הלולים וגו'", ומהאי הלולים ילפינן לדין חילול [כמבואר בברכות לה, א ובירושלמי פ"ה דמע"ש ה"ב], וקרא דאמר דהך "הלולים" ופדיון מותר רק ב"פריו" "קדש" דהיינו פרי שיש בו גם דין הקדושה דנט"ר, משא"כ בבוסר דאע"ג דנחשב כפרי לענין איסור הערלה שבנט"ר אינו פרי לענין הקדושה שבנט"ר עיי"ש [ובהערות] בארוכה.

ונראה דשיטת הרמב"ם היא היא שיטת הירושלמי, ושפיר דרשינן ליה להך פריו דכתיב בנט"ר לענין שאין לו פדיון כנ"ל, ומיושב בזה שיטת הרמב"ם.



⁷ והא דנקט הרמב"ם כמשנה ז' דמהך פריו דכתיב בנט"ר ממעטינן להניד משנה ז' דלאו פרי נינהו וכו' עיי"ש, הנה בלא"ה יש להקשות מ"ט הוצרך הרמב"ם למעט זה מפריו ותיפוק ליה מהא דכל שאין לו ערלה אין לו רבעי [וכמו שהאריך להקשות ב'אפיקי מים' סי' ס"ה עיי"ש. ורנאה לתרץ ע"ד מש"כ התוי"ט למשנה ח' דמש"כ המפרשים טעמא דפרי וכו' במשנה ז' הוא משום דטעם זה הוא לגבי ערלה לכן נקטו טעם זה גם לגבי נט"ר אבל אה"נ דאין צריך לזה וכו' עיי"ש מש"כ לפי דרכו. ועד"ז י"ל בשיטת הרמב"ם דנקט טעם זה, אע"ג דלא צריך לזה כיון דילפינן ליה מדינא דכל שאין לו ערלה אין לו רבעי, משום דטעם זה הוא לגבי ערלה וכו' [וקרא דפריו אתא לאשמו עינן דאין פודין נט"ר בבוסר כנ"ל].

או י"ל באופן אחר דלפי האמת יש למעטם ג"כ מקרא דפריו [אע"פ דהאי קרא לא אתי למעט אלו אלא לענין פדיון] שפיר כתב הרמב"ם דמפריו ממעטינן להו אע"ג דלא צריכי האי קרא [וע"ד מש"כ ב'אפיקי מים' סי' ס"ה הערה א'. ועיי"ש שמשמע מדבריו שכ"פ גם לשיטת הרמב"ם. אכן להמבואר בדברינו תוכן דבריו שם מתאימים רק לשיטת הר"ש, משא"כ לשיטת הרמב"ם נצטרך לומר באו"א קצת וכמוש"נ לעיל].

הלכה ומנהג

עניית י' בדבר שבקדושה

הרב שרגא פייוויל רימלער
 רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

במנין מצומצם וכולם או רובם אומרים קדיש יתום, האם צריכים להתחלק באופן שיש רוב העונים על הקדיש, היינו שחלק מהם יאמרו קדיש בפ"א והשאר יענו, ואח"כ יאמרו האחרים, כך שבכל פעם יש רוב העונים על הקדיש, או שיכולים כולם לאמר קדיש בפ"א אע"פ שאין רוב העונים על הקדיש, או במקרה שכולם אומרים קדיש, אין גם א' עונה על הקדיש.

ולברר ההלכה בזה, יש להקדים ההלכה בשו"ע אדה"ז, חאו"ח סי' נה ס"ז שלכאור' יש כאן סתירה מרישא לסיפא. וזלה"ק: "אם התחיל א' מעשרה להתפלל תפלת י"ח לבדו ואינו יכול לענות עמהם, אעפ"כ מצטרף עמהם, וה"ה לב' או ג' או ד', כל שנשאר הרוב שעונין אמן אין עניית המיעוט מעכבת. שאין אמירת דבר שבקדושה ב' תלוי בענייתן, רק שיהיו שם שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל" על כל עשרה שהם בני קדושה שכינה שורה עליהם, ויכולים לומר דבר שבקדושה (כגון קדיש וברכו או אפי' קדושה וכו' . . .). עכ"ל.

ולכאורה יש כאן סתירה, שכותב "כל שנשאר הרוב שעונין אמן", ואח"כ כותב "שאין אמירת דבר שבקדושה תלוי בענייתן", והרי ממ"נ, אם אין אמירת דבר שבקדושה תלוי בענייתן, למה צריך שיהי' רוב שעונין אמן, הרי אין תלוי בענייתן?

והביאור בזה, שבכדי לקיים מה שכתוב בתורה "ונקדשתי וגו'" צריך להיות "צירוף" של עשרה, פירושו: שיהיו העשרה מצורפים ומתכוונים ומתאחדים להדבר שבקדושה שנאמר ע"י הש"ץ או להקדיש שנאמר ע"י האומר הקדיש. ולכן במנין מצומצם צירוף העשרה הוא ע"י שאחד אומר וט' שומעים, ומאיפוא יודעים שהט' שומעים, ע"י שהם עונים, אז ברור שהם מתכוונים ומתאחדים ומצטרפים לדבר שבקדושה שנאמר.

זוהי מה שרבינו כותב שאין אמירת דבר שבקדושה ב' תלוי בעניינתו, כי גם בלי עניינתו יכולים לומר דבר שבקדושה בעשרה, אבל בכדי לקבוע שהעשרה מצורפים יחד לאמירת הדבר שבקדושה, צריכים לענות אמן ואז יש צירוף העשרה לדבר שבקדושה שנאמר ע"י הש"ץ או ע"י האומר קדיש, ולזה מספיק אם יש רוב העונים, כי גם המיעוט שאינם עונים, מצורפים, ע"י שהם עוסקים בתפלה ואינם יכולים לענות מפני שאסורים להפסיק בתפלה.

והנה כשיש ד' שעומדים בתפלה ואינם עונים הם המיעוט, והרוב הם החמשה העונים על הש"ץ. ולכאורה חמשה אינם רוב כי הרוב של העשרה הם ששה. אלא שהש"ץ הוא מצורף להעשרה מכ"ש וק"ו כי הרי הוא המתפלל והאומר הדבר שבקדושה שהשאר עונים עליו.

ומזה הבידור שבמנין מצומצם גם אם רובם או כולם אומרים קדיש יתום, יכולים לומר הקדיש יתום כולם ביחד כי הם מצורפים ע"י אמירתם הקדיש שהם אומרים ביחד מכ"ש וק"ו שעניינת האמן שע"י העונים כשאומר קדיש מצרף את כולם לדבר שבקדושה שנאמר אז.

עאכ"כ כשרובם או כולם עוסקים באותו אמירת הדבר שבקדושה, שבודאי הם מצורפים יחד לאותו דבר שבקדושה שכולם אומרים ביחד.



בציעת הפת בפת של נכרים

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

בשו"ע אדה"ז סי' קסח ס"ו: "ואם מיסב עמו אורח שאינו נזהר מפת של נכרים והביא עמו על השולחן פת של נכרי נקיה כיון שהאורח חפץ לאכול היפה של נכרים ואי אפשר לו לאכול בלא ברכה וברכתו מוטלת על בעל הבית להוציאו ידי חובתו ממנו הותרה גם לבעל הבית לבצוע עליה משום חיוב מצוה". וכתבו ע"ז בשו"ע החדש בהערה נג' דאז אינו יכול לסלקו מן השולחן, והיינו שהם מפרשים הטעם למה הותרה לבעל הבית לברך על הפת נקי של נכרים ולא אומרים שצריך לסלק הפת נקי מהשולחן, כמ"ש לעיל בזה הסעיף, הוא מצד שזה הפת הוא של האורח

והוא רוצה לאכול ממנו, ולכן אינו יכול לסלקו מהשלחן, לכן הותר לבעה"ב לברך עליו.

אבל הרי אדה"ז כותב טעם אחר למה הותרה לו לברך על היפה של נכרים, כי "ברכתו [של האורח] מוטלת על בעל הבית להוציאו ידי חובתו ממנו הותרה גם לבעל הבית לבצוע עלי' משום חיבוב מצוה".

וכן מה שמציין שם ל"ש"ך חיו"ד סי' קיב ס"ק כ"א" אינו מובן: (א) כי הש"ך אינו מזכיר הטעם מפני שאינו יכול לסלקו, (ב) כי אדה"ז אינו מפרש הטעם מה שכשיש אורח יכול הבעה"ב לברך על היפה של נכרים כמו הש"ך אלא כמו הט"ז, כי הש"ך מפרש הטעם למה יכול הבעה"ב לברך על היפה של נכרים "משום איבה", שאם לא יברך על היפה יהי' איבה. עיי"ש בש"ך. אבל אדה"ז מפרש כהט"ז מפני שהבעה"ב צריך להוציא את האורח בברכתו.



חמץ קודם הפסח – היתרא או איסורא

הרב ישראל חיים לאזאר
תושב השכונה

בענין חמץ הנבלע בתוך הכלים קודם הפסח ישנו מחלוקת גדולה בין הפוסקים ראשונים ואחרונים אם החמץ הזה נקרא היתרא בלע או איסורא בלע. והנ"מ לדינא אם שפודים ואסכלות שצלו עליהם חמץ ממש ע"י האש אם צריכים ליבון ע"י האש או שדי להם בהגעלה. להאומרים דחמץ קודם הפסח נקרא היתרא בלע, די להם בהגעלה, אבל אם נקבל את השיטה שזה נקרא איסורא בלע, אז לא די להם בהגעלה, אלא צריכים ליבון ע"י האש.

וז"ל רבינו הזקן בשלחנו הטהור הלכות פסח סי' תנא סי"ג "אבל אם נשתמש בהן חמץ ע"י האור וכו' שלא ע"י משקה כגון השפודים והאסכלות שצלו עליהם מולייתא של חמץ וכו' אינו נפלט ממנו אלא ע"י חום האש בלבד וכו' ויש חולקין ע"ז ואומרים שכל הכלים שבלעו חמץ קודם הפסח אפי' ע"י האור בלבד ה"ה נכשרים ע"י הגעלה דכיון דבשעת בליעתן בלעו דבר היתר ואח"כ כשהגיע זמן איסורם כבר אין האיסור

בעין אלא הוא בלוע בתוכן לפיכך הקילו להכשירן ע"י הגעלה בלבד והעיקר כסברא הראשונה כו"י עיי"ש כל הענין.

היסוד של המחלוקת האם חמץ קוה"פ נקרא היתרא בלע או איסורא בלע תלוי בהבנת הגמרא בסוף מסכת ע"ז.

דהנה איתא בגמ' סוף מסכת ע"ז (ע"ו ע"א) :

רמי לי' רב עמרם לרב ששת, תנן השפודין והאסכלא מלבנן באור, והתנן גבי קדשים השפוד והאסכלא מגעילן בחמין? (ופירוש רש"י שצלה בהם בשר קודש משום דכי אתי למחר הוי נותר וכי הדר מבשל בשר קודש למחר פליט שפוד בגוי' טעמא ונותר איסור ברת הוא עכ"ל רש"י) א"ל עמרם ברי מה ענין קדשים אצל גיעולי עובדי כוכבים? הכא היתירא בלע התם איסורא בלע.

ומשמע בפשטות שכאשר השפוד והאסכלא היתירא בלעו, אין צריך ליבון, ודי להם בהגלעה, וכן הוא המסקנה שם בגמרא.

ולפיי"ז מדייק הר"ן שם דהא חמץ נמי היתירא בלע כקדשים, וא"כ השפודים והאסכלות שהשתמשו בהם חמץ כל ימות השנה הי' די להכשירם בהגעלה קודם זמן איסורם דהיינו קודם שעה שישית בע"פ.

ומענין הדבר שהרמב"ם בהל' חמץ ומצה פ"ה שותק מכל הענין של שפודין ואסכלות. וכתב המ"מ שם (הכ"ג) ש"נחלקו בו המפרשים ז"ל יש מי שאומר שדינן כדין שאר איסורין וצריכין ליבון, ויש מי שאומר שכיון שמה שבלעו הי' היתר די בהגעלה". ובסוף הדברים כתב "ומ"מ דעת הרמב"ן והרשב"א להשוות חמץ לגיעולי עכו"מ", כלומר ששפודין ואסכלות שבלעו חמץ ע"י האור צריכין ליבון ואומרים דאיסורא בלעו.

גם הגהגות מיימוניות שם כתב וז"ל "הרא"ם כתב שאפילו דבר שתשמישו ע"י האור סגי בהגעלה ברותחין כיון שבשעת בליעתן הי' היתר וכו' ולא נהגו העם כדבריו".

והרי"ף ז"ל בפרק כל שעה מביא את הברייתא דגיעולי נכרים המובא בגמרא ע"ז עה עב דברים כהויתן בלי הוספה הן או לאו "דברים שנשתמש בהן ע"י האור כגון השפודין והאסכלות מלנבן כו"י ואינו מצדד אם גם בחמץ צריכים להחמיר כמו בגיעולי עכו"מ או לא.

וכתב עליו הר"ן "דכיון שהביאה הרי"ף ז"ל בהלכות חמץ ומצה נראה שדעתו שדברים שנשתמש בהם חמץ ע"י האור צריכים ליבון, ואע"ג דאסיקנא בסוף ע"ז דכל היכא דהיתרא בלע בהגעלה סגי כו' איכא למימר דחמץ כיון ששמו עליו איסורא בלע מיקרי". ע"כ.

ופירוש דבריו דגבי נותר שפיר מיקרי היתרא בלע כיון שבשעה שנבלע לא הי' אז שמו "נותר" ורק אח"כ נעשה נותר ואז כבר לא הי' בעין. משא"כ בחמץ שם חמץ הי' עליו גם משעה שנבלע ולכן נקרא איסורא בלע.

ותמה עליו בעל ערוך השלחן דמה לי בהשם חמץ כיון שאז הי' היתר?

ולפענ"ד יכולים להוסיף על התמי' עוד יותר דהרי בנותר נעשה ההגעלה אחרי שכבר נעשה נותר דעכשיו בשעת ההגעלה הוי כבר איסורא, ואע"פ כיון דבשעה שנבלע הי' היתרא אמרינן די בהגעלה. ולאידך גיסא בחמץ הרי גם כאשר נעשה ההגעלה הרי הוא עדיין בהיתרו שהרי ההגעלה נעשה לפני שעה חמישית בע"פ וא"כ תמיהה גדולה על סברת הר"ן איך זה נקרא איסורא בלע רק בשביל ששמו חמץ הי' עליו בשעה שנבלע, ומה איכפת לי אם שם של חמץ עליו הרי החמץ הוא חמץ דהיתרא? אתמהה.

והנה גם הרא"ש בפרק כל שעה אות ז' ג"כ מביא את הברייתא הנ"ל דגיעולי נכרים דברים כהווייתן בלי להוסיף אם דעתו שגם בחמץ צריכים להחמיר להצריך ליבון בשפודים ואסכלות או לא. אלא שגם מסיקים דכיון שהרא"ש מביאו כאן בפ' כל שעה משמע שדעתו מסכים להרי"ף שחמץ נקרא איסורא בלע שפודים ואסכלות שבלעו חמץ במשך השנה צריכים ליבון.

ולפי"ז כתב שם הר"ן דלא שייך סברת נ"ט בר נ"ט בחמץ. דמכיון שחמץ הוי איסורא בלע אינו דומה לבשר בחלב. דרק בבשר בחלב אמרינן נ"ט בר נ"ט דהיתירה דכל אחד בפני עצמו היתירא ונקלש הטעם קודם שנתערבו, והוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא. אבל באיסור לא אמרינן דנקלש הטעם ע"י נ"ט בר נ"ט כמ"ש ביו"ד סי' צה' עיי"ש. והבעל ערוך השלחן מקשה שם על הרא"ש דאיהו פסק כהרי"ף ז"ל דחמץ מיקרי איסורא בלא ואעפ"כ משתמש בסברת נ"ט בר נ"ט לגבי הגעלה במים

שאינן בהם ששים כנגד האיסור שמתירו מטעם דהוי נ"ט בר נ"ט ולכאורה מזכה שטרא לבי תרי והוי תרתי דסתרי.

והבעל ערוך השלחן מחדש בטעם הרא"ש דלפי האמת י"ל דס"ל דחמץ הוי היתירא בלע ואעפ"כ לא די בהגעלה. משום דכי אמרינן דדי בהגעלה באיסור הבטל בשישים כמו איסור נותר דתנן בזבחים (צ"ז) בישל קדשים וחולין אם יש בהם בנותן טעם וכו' הרי מפורש דאזלינן בקדשים אחרי נתינת טעם. משא"כ בחמץ שאיסורו במשהו לא די בהגעלה וצריך ליבון למרות שהיתירא בלע. ולא הבנתי תירוצו שהרי המדובר הוא קוה"פ ועכשיו הרי אפילו חמץ גמור אמרינן שבטל בשישים או בנותן טעם כמ"ש בס' תמב סעי' ד' ולא נאסר החמץ במשהו רק בתוך הפסח ולמה לא יהא סגי עכשיו בהגעלה כיון שעכשיו היתירא בלע? ומה שעתידי להיות איסורו במשהו הוא רק בתוך הפסח ואז כבר נקלש איסורו ע"י ההגעלה קוה"פ ומה איכפת לי אם החמץ עתיד להיות נאסר במשהו בתוך הפסח?

ובד"א י"ל בסברת הר"ן דחמץ אפי' קוה"פ שמו עליו ומקרי איסורא בלע ואעפ"כ יש מקום להתיר להשתמש בהיתרא של נ"ט בר נ"ט. דכיון דבשפודין ואסכולות החמץ נבלע ע"י האור אינו יוצא לגמרי מידי דפיו ע"י הגעלה לבד ומכיון ששמו של החמץ עליו אז כאשר מגיע זמן איסורו נתפשט איסור החמץ למפרע משעה שנבלע בתוך השפודין והאסכולות ונעשה למפרע איסורא בלע שהרי שמו של החמץ הי' עליו משעה שנבלע בתוך השפודין וכו'. וכ"ז הוא בחמץ שנשאר בתוך השפודין ולא נפלט מהן ע"י הגעלה ששמו של החמץ נשאר עליו משעה שנבלע בתוך השפודין וכו'. אולם בחמץ הנבלע ע"י בישול בכלי ראשון שכל החמץ נפלט כבר ממנו ע"י הגעלה ויש רק חשש של אולי חוזר ונבלע החמץ לתוכו אחרי שיצא כבר לתוך המים רותחין בשעת ההגעלה אז כבר שפיר אמרינן שנאבד ממנו שמו של החמץ ע"י נ"ט בר נ"ט דבר נקלש טעם החמץ שנפלט מתוך הכלי לתוך המים, ובמילא אין כאן תרתי דסתרי ומיושב קושיית הערוך השלחן.

ולוא דמסתפינא הייתי אומר דכל החומרא של הרי"ף והרא"ש ז"ל ושאר ראשונים שהחמירו בחמץ להצריך ליבון כנ"ל הוא רק כשמו חומרא בעלמא מטעם חומר האיסור של חמץ דאיסורו במשהו בתוך הפסח, וע"כ נהגו בזה כל ישראל קדושים חומרא יתירה להצריך ליבון

לשפודין ואסכולות למרות שבאמת לפי הדין היתירא בלע והי' די בהגעלה לבד. וגם י"ל ששונה הדבר בחמץ מאיסור נותר דבאיסור נותר מכיון שהיתירא בלע הקילו שדי להכשיר את הכלים בהגעלה שעיקר החשש של נותר הוא רק בחטאת ואשם אשר זמן אכילתם הוא יום ולילה. אבל כיון שמקום אכילתם הוא בתוך העזרה והגעלת הכלים נעשה ע"י הכהנים שזריזים הם ולא חששו חכמים שהכהנים יעשו את ההגעלה שלא כדין ומכיון שהיתירא בלע הקילו להם בעזרה בהגעלה בעלמא גם לשפודין ואסכולות. משא"כ הגעלת הכלים דפסחא נתנה לכל העם וחששו חכמים שהעם לא ידעו את ההלכות של הגעלת הכלים על בורין וע"כ הצריכו ליבון לשפודין ואסכולות כדי לצאת מחשש הגעלה שלא כדין. אמנם לגבי הדין של נ"ט בר נ"ט כיון שנקלש האיסור מאד לא רצו חכמים להחמיר והעמידו אותה על דין תורה והתירו אותה מכיון שלפי האמת היתירא בלע.

אמנם עדיין נשאר לנו להבין היטב את ההפרש בין בשר בחלב שנבלע בתוך השפודין והאסכולות למה באמת באיסור דבשר בחלב די להם בהגעלה ולא הצריכו בהם ליבון כמו שהצריכו בגיעולי נכרים ליבון ע"י האור?

וכאן המקום להביא את דברי רבינו בקו"א הלכות פסח סי' תנא סעי' יג הנ"ל. שנותן שם הסבר נפלא בהבנת כל הענין של ההבדל בין איסור בשר בחלב ושאר איסורים ובין חמץ קוה"פ. וגם ע"י ההסבר של רבינו יובן היטב במה דומה איסור נותר לאיסור בשר בחלב אשר די להם בהגעלה.

ותוכן דבריו בקיצור דבשאר איסורים כמו איסור נבילה וטריפה שנבלע בהם ע"י האור צריך ללבנם יפה יפה ג"כ ע"י האור דכבולעו כך פולטו. אבל אם נבלע בהם דבר היתר ואח"כ העשה איסור כגון שנצלה עליהם בשר לבדו שהוא היתר ואח"כ נבלע בהם חלב ה"ה נכשרין ע"י הגעלה ואע"פ שטעם בשר הנבלע בהם ע"י האור אינו נפלט מהם לגמרי ע"י הגעלה מ"מ אותו מועט טעם בשר הבלוע מאוד בתוכם עד שאינו נפלט מהם רק ע"י האור קלוש הוא מאד ואינו כדאי שיחול עליו שם חדש דהיינו שם בשר בחלב לפיכך די להם בהגעלה כדי להפליט מהם עיקר טעם הבשר עם עיקר טעם החלב שהם אסורים מחמת שהן כדאי להתקרא עליהם בשר בחלב והן נפליטים ע"י הגעלה לפי שאינן בלועין מאד (ויוצאין ע"י הגעלה ד"ע) ומוצר טעם הבשר עם מותר טעם החלב

(שנבלע בהם ע"י האור ד"ע) שהן בלועין מאד כו' אינן כדאי להיות נקרא עליהן שם בשר בחלב כיון שטעם הבשר הי' קלוש מאד קודם שנבלע בו החלב אין שם חדש (בשר בחלב ד"ע) יכול לחול על טעם הקלוש הזה. משא"כ כשנצלה עליהם חמץ קוה"פ אין הגעלה מועלת להם להכשירם לפסח אעפ"י שהחמץ הי' מובלע בהם הי' מותר באכילה מ"מ כיון שהי' עליהם שם חמץ לא נפקע שם זה גם מטעם הקלוש שנבלע בהם ע"י האור וכשמגיע פסח ממילא נאסר טעם הקלוש הזה שבתוכם כיון שכבר נקרא עליו שם חמץ כו' ע"כ תוכן דברי רבינו.

והנה כד דייקת שפיר בדברי רבינו כאן שלא הזכיר כאן לא דבר ולא חצי דבר מענין חמץ דמקרי איסורא בלע רק דשם חמץ עליו ולא נפקע שם חמץ ממנו גם לאחרי ההגעלה, ואעפ"י שהטעם הנשאר בו אחרי ההגעלה הוא טעם קלוש מאד לא נפקע שם חמץ ממנו כיון שנקרא עליו שם חמץ משעה שנפלט מתוך המאכל לתוך השפוד או האסכלא, ובמילא כאשר מגיע הפסח ממילא נאסר טעם הקלוש הזה אשר בתוכם, ואשר אין עצה בזה רק ליבון.

ועכשיו י"ל שהרוחנו מאד בזה ההסבר של רבינו שאין כאן קושיא לכתחילה למה משתמשינן כאן בהיתירא של נ"ט בר נ"ט מכיון שעכשיו אין צורך לדחוק א"ע כסברת הר"ן שחמץ קוה"פ מיקרי איסורא בלע דלפי דברי רבינו אין כאן איסורא בלע מלכתחילה רק מפני ששמו של חמץ נקרא עליו ממילא כאשר מגיע הפסח נאסר החמץ הזה, ונפלה כל הקושיא של הערוך השלחן.

ועכשיו אין צורך כבר בהסבר שלנו דלעיל דהיינו שאיסור חמץ מתפשט למפרע עד שעה שנבלע ונעשה איסורא בלע למפרע.

ועכשיו יובן לנו בטוב טעם למה בנותר לא הצריכו ליבון כי הוא דומה ממש לבשר בחלב שהטעם הקלוש שנבלע מאד בתוך הכלי ע"י האור הוא כ"כ קלוש עד אשר אינו כדאי להיות נקרא עליו שם חדש של נותר אחרי שעיקר טעם של הנותר יצא מהכלי ע"י הגעלה משא"כ בחמץ כנ"ל.



איסור חמץ בפסח מצד קדושת הפסח או מצד זמן הפסח

הרב אברהם אלאשוילי
מעורכי המהדו"ח של שוע"ר

בשוע"ר סי' תצא ס"ג כותב רבנו הזקן שאיסור אכילת חמץ "אינו תלוי כלל בקדושת היום, שהרי אף בחולו של מועד אסור לאכול חמץ".

ולפי זה צ"ע בתניא סוף פמ"ו: "ובזה יובן חומר עונש איסור . . חמץ בפסח השווה לכל נפש, לפי שאף בנפש בור ועם הארץ גמור מאיר אור קדושת . . יום טוב, ונידון בנפשו בכרת . . על חילול קדושה זו".

ובלאו הכי צ"ע בביאור דברי אדה"ז בתניא, שהרי גם האוכל חמץ בחול המועד פסח חייב כרת, אף שלא חילל בכך את קדושת יו"ט.

אלא שבזה יש לבאר שכוונת אדה"ז בתניא היא שאיסור אכילת חמץ חל על האדם עם כניסת קדושת יו"ט של פסח, וקדושה זו לענין איסור אכילת חמץ לא פקעה ממנו גם בחול המועד, אף שפקעה ממנו לענין מלאכה, וכמבואר בשוע"ר סי' תלא ס"ב "שהאות של שבתות וימים טובים הוא חיוב המצות התלויות בהן, ולפיכך גם חול המועד אינו זמן תפילין, שהרי מצות תלויות בו, בפסח מניעת אכילת חמץ". ויש להוסיף מה שמובא בשוע"ר סי' תצ ס"ו (לענין הלל וקרבת) שימי חול המועד של פסח "כולן טפלים ליו"ט הראשון", ויש לומר שכן הוא גם לענין איסור אכילת חמץ.

ואין להקשות שהרי איסור אכילת חמץ מתחיל מחצות י"ד בניסן ללא קשר לכניסת קדושת יו"ט, כי איסור אכילת חמץ מחצות י"ד ואילך הוא רק בלאו, ואילו איסור אכילת חמץ מליל ט"ו ואילך הוא בכרת, ונמצא שהם שני איסורים שונים, ומשום כך נמנים גם כשני לאוין במנין תרי"ג מצות, וכמובא בהקדמת אדה"ז להל' פסח.

ויש לומר שמזה גופא למד אדה"ז בתניא לומר שאיסור חמץ בפסח תלוי בקדושת יו"ט, משום שבזה מובן מדוע רק אז מתחייבים בעונש כרת על אכילתו.

וכיון דאתינן להכי, יש לומר (בדוחק עכ"פ) שאכן אין סתירה בין דברי אדה"ז בשוע"ר שלו (כפי שנתבאר בלקו"ש הנ"ל) לבין דברי אדה"ז

בתניא, אדה"ז בשו"ע מדבר על עצם איסור אכילת חמץ בלבד, שאיסור זה אינו קשור בהכרח לקדושת יו"ט, שהרי גם בחצות יום י"ד אסור באכילת חמץ, ואילו בתניא מדבר על "חומר עונש איסור . . חמץ בפסח" ש"נידון בנפשו בכרת", שהעונש הוא מצד קדושת יו"ט, שבאכילת חמץ בפסח מחלל קדושת יו"ט שבנפשו שחלה עליו בכניסת החג ולא נסתלקה ממנו עד מוצאי הפסח, ולכן הוא חייב כרת באכילתו כל ימי הפסח.

אלא שקדושה זו אין בה דין של תוספת, ולכן מותר לאכול חמץ מיד במוצאי יו"ט אחש"פ, אף שלענין מלאכה יש לקדושה זו תוספת (כמבואר בשו"ע ר"ס' תצא שם).



"אפשערעניש" בל"ג בעומר שחל ביום א'

הנ"ל

בשוע"ר ס' תצג ס"ה מובא: שכשל"ג בעומר חל ביום א' אזי "נוהגין להסתפר בערב שבת מפני כבוד השבת". ולפי זה לכאורה יש להקדים תספורת לילד בן ג' שנים ליום ו' ולא לחכות עד יום א'. אך לא ראיתי נוהגין כן. ואפשר משום שמנהג התספורת ביום ל"ג בעומר עצמו מצד הסגולה של היום, דוחה את ענין התספורת ביום ו' לכבוד השבת. משא"כ שאר תספורות שאין להם ענין עם ל"ג בעומר, יש להקדימם לערב שבת מפני כבוד השבת.

ואגב כך לכאורה יש ללמוד מהלכה זו לתספורת במשך כל השנה, שמי שצריך להסתפר מפני אירוע חגיגי שיש לו ביום א' או סתם תספורת, אין לו להסתפר ביום א', אלא יש להקדימה ליום ו' מפני כבוד השבת, ש"כבוד השבת" בזה הוא לא רק במה שמסתפר ביום ו', אלא גם (ובעיקר) במה שאינו מסתפר ביום א' שלאחר השבת, שאם אינו מסתפר ביום ו' ומסתפר ביום א', אזי יש פגיעה בכבוד השבת יותר ממי שאינו מסתפר בערב שבת סתם ודוחה תספורתו לערב שבת הבאה, וק"ל.



דיני הסיבה לאבל [גליון]

הנ"ל

בגליונות האחרונים שאלו על מה שבשוע"ר סי' תעב מתחיל בדיני הסיבה לגבי אבל, כשלכאורה היה צריך לכתוב בתחילה את דינה הסיבה לכל, ורק אח"כ לכתוב דיני הסיבה לאבל.

ואולי יש לומר הטעם לזה, משום שחובת האבל להסב בליל הסדר קשור קצת עם המדובר בסעיף שלפניו (סעיף ב), ששם כותב שצריך להתחיל את הסדר בלילה ממש ולא במה שהוסיף מחול על הקדש מבעוד יום, ובהמשך לזה (סעיף ג) כותב שהאבל חייב בהסיבה (ובכלל זה אבל שנקבר מתו בערב פסח שגם הוא חייב בהסיבה) כיון ש"מיד שהגיע הפסח בטלה ממנו האבילות שבעה". והנה ענין זה שהרגל מפסיק את האבילות, היינו דוקא משתחשך ולא מבעוד יום כמבואר במג"א סי' תקמח סקי"ד. וכיון שכל דיני ליל הסדר מתחילים דוקא בלילה, לכן גם האבל חייב בהסיבה בלילה, אבל אילו היה אפשר לצאת ידי חובת סדר ההגדה בתוספת יו"ט מבעוד יום, הרי שהאבל היה פטור מלהסב אז, כיון שהיה חייב לישיב באבילות עד שתחשך (אלא א"כ היה עורך הסדר בלילה ממש), ולכן כתב רבנו מיד את דיני הסיבה באבל, משום שזה שהאבל צריך ויכול להסב הוא בגלל שחיוב סדר ההגדה הוא רק בלילה ממש ולא בתוספתו, שזהו נושא ההלכה שלפנ"ז.



מכירת חמץ של אנשים שלא ביקשו למוכרם [גליון]

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

בהמשך למה שכתבתי בגליון יא ניסן [תתקצו], אודות מכירת חמץ של אנשים שלא בקשו למוכרם, והובאו כו"כ מקורות מדברי הפוסקים שאכן אפשרי הדבר, ועכ"פ לזכותם ולהצילם מאיסור בל יראה וכו'. וכו"כ העירו אם בדיעבד נוכל לסמוך ע"ז למעשה גם גבי דין חמץ שעבר עליו הפסח, וראה בגליון יג מש"כ הרב ש.פ. שיחי'.

הרי אף שלפי מה שכתבנו נראה שאכן נסמוך בדיעבד להחשיבו כמכירה גמורה. הרי שמחתי באומרים לי, שאכן נמצא כן למעשה

בתשובות להלכה מרובנים מורי הוראה בפועל, ואעתיק הסיכום שכתבו בנידון זה.

א. אאמו"ר שליט"א שלח לי צילום תשובה מהרה"ג הרב ישראל ע"ה גרוסמן, (שימש גם כראש ישיבה בתומכי תמימים כפר חב"ד, ורב ומו"ץ בירושלים), ונדפסה בקובץ "הברכה" שיו"ל בארץ ישראל לקראת חג הפסח שנה זו-תש"ע. וז"ל השאלה: "עולה חדש שבחזו"ל לא ראה ולא שמע ענין מכירת חמץ לעכו"ם, והשתכן בארץ בעירת פיתוח, ופתח חנות מכולת, ובערב פסח לא מכר את החמץ שבחנותו מפני שלא ידע על זה, ואף אחד לא העיר לו על כך, וידידו בירושלים נזכר בשעת המכירה בערב פסח עליו, וחתם על שטר הרשאה בשמו, והב"ד מכרו את החמץ שלו, האם מועיל המכירה אע"פ שהוא לא ידע, מטעם זכין לאדם שלא בפניו וזהו זכות עבורו, דע"י המכירה לא יחול איסור על החמץ שבחנותו, או שלא מהני המכירה בלי החתימה שלו כי זכין לאדם אמרינן, ולא זכין מאדם"

במקורות מציין ומצטט את דברי הפוסקים שרובם ככולם הובאו בהערה שכתבתי, הלא הם התרומת הדשן והרמ"א גבי חלה, הפנים מאירות גבי בהמת בכור, תשובת הבאר יצחק גבי חמץ, וגם שקו"ט בדעת הקצות החושן בגדר זכין לאדם או מאדם, ומסיים דכיון שפסקו להיתר הרי יש לסמוך עליהם והחמץ מותר. עיי"ש.

וז"ל בסיכום התשובה: "בדיעבד אפשר לסמוך על הפוסקים דס"ל דכן מהני מכירת חמץ של ישראל לעכו"ם שלא מדעת הבעלים, ולכן החמץ שנמצא בחנותו של העולה החדש שלא ידע על ענין המכירה מותר, ובודאי לכתחילה חייבים להשתדל שבעל החמץ יתן ההרשאה למכור את החמץ שלו לעכו"ם".

ב. דודי הרה"ג הרב משה אהרן שיחי' ווייס שלח לי צילום תשובה מהרב הגאון הרב שלמה שיחי' עמאר (הראשון לציון ורב ראשי בארץ ישראל), ונדפסה בקובץ "פעמי יעקב" חודש ניסן תשס"ז, שם דן בארוכה בשאלת "מכירת חמץ של אדם שלא ביקש למוכרו", ושקו"ט בפרטי דברי ה"בית יצחק" שהבאנו בהערה, ובגדרי זכין לאדם שלא בפניו, עיי"ש. אבל מה שנוגע לנו הוא מה שכותב שם להלכה למעשה, (סוף אות יג), ואעתיק לשונו: "וע"כ בין בנפקד ובין בזה שנאנס ולא הגיע לעירו והיה

במקום שלא היה יכול למכור את חמצו והב"ד מכרו את שלו מדין זכיה, בכולם חשובה המכירה; מכירה גם בכסף וגם בשאר הקניינים, וע"כ בקנין הכללי שהרבנות הראשית מוכרת את כל החמץ של הגופים הציבוריים במדינה, וכן אנשים פשוטים שמינו אותנו למכור, ואשר ביחד עם זה מוכרים גם את החמץ של כל אלה ששכחו למכור וכן את חמצם של אלו שלצערנו לא שמים לב לענינים אלו, מועיל בכולם המכירה מדין זכיה לאדם שלא בפניו, דמאחר שהוא זכות בשבילו שלא יעבור על כל יראה ובל ימצא, וגם שהחמץ שלא לא יאסר, וכל זאת בלא להפסיד מאומה, ובלי טורח כל שהוא, בוודאי שהוא זכות גמורה בשבילו, והוה ליה המוכר שלוחו מדין זכין, ואין חילוק בין אם זה להקנות לו או למכור ולהוציא חפציו או חמצו ממנו ולמוכרו לאחרים, בכל אמרינן שלוחו של אדם כמותו". ע"כ.

ולפי"ז נלמוד בנידון שאלתינו, בשליח הנוטל באחריות לתושבי עירו, ואחרי השתדלות ופעילות עם יהודים לעוררם למכור חמצם, עוד לא הצליח - בנתיים - להגיע לכל תושבי העיר ולזכותם במכירת חמצם, הרי טוב יעשה שימסור את רשימת כתובתיהם, יחד עם שאר השטרות מאותם שהרשוהו למכור חמצם לגוי, וכך יצילם מאיסור חמץ בפסח, ומהנאה מחמץ שעבר עליו הפסח, וכנ"ל.



חרוסת . . זוכר לתפוח [גליון]

הרב נחום שטראקס תושב השכונה

א. בגליון הקודם הביא הת' ממ"מ קושיותיו של הגרעב"ש בגליון תתקנט על פירוש ההגדה של כ"ק אדמו"ר בדין חרוסת, וכתב לתרץ עליהם וחדש כמה דברים בנדון. בהבא להלן הלכתי בעקבותיו וכללתי מדבריו בתוך דבריי, ותקותי דמהכל יחד יצא דבר שלם.

בסדר עשיית הקערה ד"ה החרוסת כתב כ"ק אדמו"ר: "זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו. ונותנין בה דבר של קיוהא (פסחים קטז, א) זכר שהיו שיני ישראל קיהות מקושי השעבוד (ב"ח סתע"ג). ועושין אותה מפירות שנמשלה בהם כנסת ישראל (תשובות הגאונים הובאו בתוד"ה צריך שם) ואח"כ מרכינין אותה במשקה אדום זכר לדם מכה הראשונה

(ירושלמי פסחים פ"י סה"ג). - וכל דבר שטובלין בו קרוי חרוסת (מחזור ויטרי).

והקשה הגרעב"ש, מדוע השמיט כ"ק אדמו"ר כמה פרטים המפורשים בשו"ע אדה"ז: א) שהחרוסת הוא גם זכר לתפוח - שו"ע אדה"ז סי' תעג ס"כ; ב) שהחרוסת צריך להיות עב - שם סל"ב; ג) שצריך לתת לתוכו תבלין זכר לתבן - שם סל"ג.

עוד קשה: ד) מדוע כתב כ"ק אדמו"ר שמרכיני אותה במשקה אדום זכר לדם מכה הראשונה, הרי בשו"ע שם כתוב זכר לדם סתם, והוא מהירושלמי פ"י ה"ג, ובמפרשי הירושלמי נחלקו אם הכוונה (פ"מ) לדם של מכה הראשונה או (קה"ע) לדם "שהיה שוקעין בטיט על הילדים הקטנים", ומצינו מפורש אדה"ז בסי' תעב סעי' כו (מהט"ז) שכתב שיש לחזור אחר יין אדום "לפי שיש בו זכר לדם שהיה פרעה שוחט בני ישראל", וא"כ מדוע שינה כ"ק אדמו"ר כאן וכתב שהזכר לדם הוא דם של מכה הראשונה.

ה) מדוע שינה כ"ק אדמו"ר הסדר ממ"ש הרמ"א ואדה"ז, וכתב על דין ריכוך במשקה בסוף.

ב. עוד בנדון זה. להלן בהגדה בסדר אכילת החרוסת ד"ה ויטבול בחרוסת, כותב כ"ק אדמו"ר, וז"ל "וקודם הטבילה מרכז החרוסת ביין שבתוך הכלי (שו"ע רבינו סתע"ג סל"ב-ד)".

ובגליון ההוא הקשה הגרעב"ש קושיא עצומה: מדוע כתב כ"ק אדמו"ר "ביין שבתוך הכלי", הרי בשו"ע אדה"ז סל"ד כתוב שכשפסח חל בשבת יתן תחלה המשקה בתוך הכלי ואח"כ יתן לתוכו החרוסת כדי לרככו בשינוי, ומדוע כתב כ"ק אדמו"ר סתם שירככו (גם ביו"ט שחל בחול) ביין שבתוך הכלי (דאפי' תאמר דעצה טובה קמ"ל - שירככו בכלי, הרי הלשון "שבתוך הכלי" פירושו שהיין נמצא בהכלי מקודם דוקא).

ג. והנה אלו הם דברי אדה"ז בשו"ע בסי' תעג. בסעיף ס"כ כותב שהחרוסת הוא זכר לטיט וגם זכר לתפוח, וז"ל: "ותקנו שיהיה לפנינו חרוסת בשעת אמירת ההגדה שהחרוסת הוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו במצרים וזכר לתפוח כמו שיתבאר (במקור: שנתבאר. וצ"ל:

שיתבאר, והכונה לסעיף לב, כדלהלן) לכך צריך להיות על השולחן בשעה שמספר שעבוד מצרים".

בסעי' לב כותב, וז"ל: "החרושת צריך להיות עב לפי שהוא זכר לטיט שנשתעבדו בו אבותינו, ואח"כ צריך לרכך אותו במשקה זכר לדם, ויש לרככו במשקה אדום, כגון חומץ או יין אדומים, ויש לעשות החרושת מפירות שנמשלו בהם כנסת ישראל, כגון תאנים, שנאמר התאנה חנטה פגיה, ואגוזים, שנאמר אל גינת אגוז, ותמרים, שנאמר אעלה בתמר, ורמונים, שנאמר כפלה הרמון, ותפוחים, זכר לתחת התפוח עוררתך שהיו יולדות שם בניהם בלא עצב, ושקדים, על שם ששקד הקב"ה על הקץ לעשות⁸, ומעיקר הדין יכול לעשותו אפילו מירקות, ולרככו אפילו במים ושאר משקין, אבל על כל פנים צריך ליתן לתוכו דבר שיש בו קיוהא, כגון תפוחים או יין וחומץ, זכר לשיעבוד שהיו משתעבדים בישראל עד שהיו שיניהם קיהות".

וממשיך בסעי' לג: "וצריך ליתן בתוכו תבלין הדומין לתבן כגון קנמון וזנגביל שאינן נידוכין הדק היטב ויש בהן לאחר הדיכה חוטין קשין וארוכין קצת כמו תבן זכר לתבן שהיו מגבלין בתוך הטיט".

ג. ויש לומר בכל זה, על שאלה הד': לשון הירושלמי היא "צרביה שתהא רכה, מליתיה אומר - זכר לדם" ופירש הפני משה "צובריה (מרככו) ביין ומשקין שתהא רכה. א"נ צבעה גריס (פי' לצובעו באדום). וממילתיה שמעינן - שהיא זכר לדם כמה הראשונה שבאה עליהם במידה כנגד מידה". וכתב אדה"ז והפוסקים ע"פ הירושלמי, ש"צריך לרכך אותו במשקה זכר לדם", והוסיפו עוד, ד"יש לרככו במשקה אדום". דמזה מובן שהבינו אדה"ז והפוסקים בפירוש דברי הירושלמי (כפירוש הפני משה ולא כפירוש הקה"ע) שצריך לרככו במשקה כדי שיהיה נוזל קצת כמו מים זכר למים שנהפכו לדם במכה הראשונה. אלא דיש ענין נוסף, לרככו במשקה אדום דוקא, כדי שיהיה גם כצבע הדם.

⁸ לפי דברי כ"ק אדמו"ר ע"כ צ"ל בפירוש דברי אדה"ז דגם תפוחים הם מהפירות שנמשלה בהם כנסת ישראל, והוא כמפורש בתוס' (פסחים קטז א ד"ה צריך). א"כ לפ"ז אולי גם שקדים הם בכלל הפירות שנמשלה בהם כנסת ישראל. ואף שהתוס' שכתבו מפורש "בפירות שנדמה לכנסת ישראל בשיר השירים", אולי י"ל דתוכן ענין שקידת הקץ כתובה בשיר השירים.

ועי' בלקו"ש חל"ב חגה"פ ע' 46 אות א' וג' (וה') מדברי הפוסקים (בעל המנהיג שהביאו הטור, ועוד, ובאות ג' שם מהצפ"נ) דמצה היא זכר לחירות, וחרוסת הוא זכר לעבדות (טיט).

אמנם לפי פירוש הנ"ל בדברי הירושלמי שהחרוסת הוא זכר לדם מכה הראשונה, נמצא דהחרוסת הוא זכר לחירות. וכן הוא גם אליבא למ"ד בבבלי שהחרוסת הוא זכר לתפוח. וי"ל שלכן ס"ל להירושלמי (לפי פירוש הפני משה) שהחרוסת הוא זכר לדם מכה הראשונה דוקא, ולא "לדם שהיה פרעה שוחט בני ישראל", כי הירושלמי ס"ל כהמ"ד בבלי שהחרוסת היא זכר לחירות.

נמצא, דלפי שיטת אדה"ז (והפוסקים) שהביאו הירושלמי, החרוסת יש בו גם משום זכר לחירות, וכמו שיתבאר מזה עוד להלן.

על שאלה הא', י"ל: אדה"ז כותב אמנם בס"כ שהחרוסת הוא זכר לתפוח, אך מציין לסעי' לב (כנ"ל). וי"ל בכונת ציונו לסעי' לב, כי בסעי' לב מבואר, שהחרוסת הוא זכר לתפוח אך לא מעיקר הדין, כמ"ש שם, דהתפוח הוא בכלל ה"פירות שנמשלו בהם כנסת ישראל" שיש לעשות החרוסת מהם, אלא שמיוחד הוא התפוח מבין פירות אלו שהוא גם זכר לתפוח "שהיו יולדות שם בניהם בלא עצב", אך אעפ"כ, כל עיקר עשיית החרוסת מפירות בכלל אינו מעיקר הדין (ומקורו מתשובת הגאונים שהביאו התוס' פסחים קטז א ד"ה צריך), כי "מעיקר הדין יכול לעשות אפילו מירקות".

עוד י"ל בכונת אדה"ז בציונו לסעי' לב, להשמיענו דזכר תפוח לאו דוקא, אלא ה"ה לכל הפירות שנמשלה בהם ישראל שיוצאים בהם במקום "זכר לתפוח". וכן הוא שיטת הגר"א (על דברי הרמ"א בשו"ע שם) בפירוש דברי הגאונים, דתפוח לא דוקא אלא ה"ה כל הפירות שנדמה לכנסת ישראל. וכן מדויק בדברי התוס' עצמן, שכתבו "ובתשובת הגאונים מפרש לעשות חרוסת בפירות שנדמה לכנסת ישראל", דהיינו, שפירשו כן בדברי הגמ' שאומרת זכר לתפוח (והוא דלא כדברי הב"ח בסתע"ג).

ולפמ"ש לעיל בשיטת הירושלמי דהריכוך במשקה הוא זכר לחירות, י"ל עוד, דכונת אדה"ז בציונו לסעי' לב הוא להשמיענו שגם הריכוך במשקה הוי במקום זכר לתפוח, כיון הריכוך במשקה הוא זכר לחירות -

כדוגמת הזכר לתפוח. [ברם, אפי' לפי ביאור זה, עדיין צ"ל בדברי אדה"ז - שבציונו לסעי' לב משמעו שאין זכר לתפוח מעיקר דין החרוטה, כמו שיתבאר להלן בסוף דברינו.]

ועפ"ז י"ל, שכ"ק אדמו"ר לא הזכיר על אודות זכר לתפוח, כי אינו מעיקר הדין, וגם הוא בכלל מ"ש שעושין החרוטה מהפירות שנמשלה להם ישראל, ועוד זאת, גם הריכוך במשקה הוא במקום זכר לתפוח.

על שאלה הג' י"ל: לא הזכיר שצריך לתת לתוכו תבלין, כי למעשה לא נוהגים כן. ובדפוסים האחרונים כתב כ"ק אדמו"ר מפורש כן: "מנגהנו לא לקחת קידה וקנמון מחשש תערובת חמץ"

על שאלה הב' שלא הזכיר שהחרוטה צריך להיות עב, ועל השאלה הד' ששינה הסדר, י"ל: פירושו של כ"ק אדמו"ר על ההגדה הוא כשמו "לקוטי טעמים ומנהגים", שהוא לקוטי טעמים על הנהוג למעשה והמנהג בפועל, אבל השו"ע הוא ספר הלכות המבאר תוקף ההלכות, חיובם, וגדריהם.

ולפ"ז י"ל בסדר הדברים שבהשו"ע: פותח תחלה עם הגדרת חומר תמצית החרוטה, שנושא בעצמו ב' דברים הפכיים, שצריך להיות עב (זכר לטיט), ולאידך, צריך לרככו במשקה (זכר לדם). וכותב עוד, שמעצם דין הריכוך הוא גם, דיש לרככו במשקה אדום. אח"כ מפרט אופן עשיית החרוטה כדי לעשותו שיהיה כמו טיט, דיש לעשותו לכתחילה מפירות כו', ומוסיף, שזה אינו מעיקר הדין, כי אפשר לעשותו גם מירקות ומים.

אח"כ כותב על דברים הניתנים בתוך החרוטה: דברי שיש בו קיוהא, ותבלין. דאף שאלו מעיקר הדין, הרי אינם מתמצית חומר החרוטה עצמו. וכותב תחלה דצריך ליתן לתוכו דבר שיש בו קיוהא, כי בעשיית החרוטה מירקות ומים צריך מעיקר הדין ליתן לתוכו דבר שיש בו קיוהא (משא"כ בעשותו מפירות (תפוחים) ויין או חומץ דיש בהם קיוהא בלאו הכי). ואח"כ כותב (בסעיף חדש), דצריך לתת לתוכו גם תבלין.

אבל בפירוש ההגדה של כ"ק אדמו"ר בביאור הדברים שבסדר עשיית הקערה, כותב הטעמים תחלה על מהות החרוטה עצמו, שהוא זכר לטיט. אך אינו כותב שהחרוטה צריך להיות עב, כי אין זה לא טעם והוראה אלא

הגדרה בדין החרוסת המתקיימת בדרך ממילא ע"י עשייתו מפירות (הכתוב להלן).

אח"כ כותב על דבר של קיוהא שנותנים בתוך חרוסת מעיקר הדין, זכר לזה שהיו שיני ישראל קיהות. אח"כ כותב שעושיין אותה מפירות - שאינו מעיקר הדין. אח"כ מוסיף דצריך לרככו במשקה, דאף שהוא מעיקר הדין, הרי בסדר הנחת החרוסת על הקערה - הוא באה אחרון, לכן כותבו אחרון.

ולפמ"ש לעיל דבפירות וריכוך במשקה יש בשניהם משום זכר לחירות, י"ל שלכן כתב כ"ק אדמו"ר שניהם יחד בלי הפסק נקודה ביניהם, כי שניהם זכר לחירות.

ד. על קושי' הגרעב"ש מדוע כתב כ"ק אדמו"ר "ביין שבתוך הכלי", י"ל, עפמ"ש בלקו"ש חל"ב שם אות ב', דיש ב' מצות נפרדות בחרוסת, הבאת החרוסת על השולחן כדי שיהיה לפניו בשעת אמירת ההגדה, והטיבול בחרוסת.

ועפ"ז י"ל שלכן כתב כ"ק אדמו"ר לרככו "ביין שבתוך הכלי", לרמז, שהריכוך במשקה הוא בתוך היין שבתוך הכלי המונח על השולחן (בהכוס או בכד) שהיה לפניו בשעת אמירת ההגדה, כדי שהמשקה יצורף (לא רק למצות הטיבול אלא גם) להמצוה שיהיה החרוסת לפניו בשעת אמירת ההגדה.

ה. והנה לאחר כל ההפלאה שבביאור הנ"ל דחרוסת הם זכר לחירות, וזכר לתפוח לאו דוקא אלא ה"ה לפירות וריכוך במשקה, עדיין אנו צריכים לפשוטם של דברים שכתבתי לעיל, דבציון אדה"ז לסעי' לב בא להשמענו דאין הזכר לתפוח מעיקר מצות החרוסת.

כי מפורש כן בשו"ע אדה"ז והביאו כ"ק אדמו"ר בפירושו על ההגדה להלן בסדר אכילת החרוסת ד"ה ויטבול בחרוסת, וז"ל: "ואין מטבילין בחרוסת אלא משום מצוה זכר לטיט (פר"ח. שו"ע רבינו סתע"ה סי' יא)". ועד"ז כותב כ"ק אדמו"ר שם בקטע בד"ה ברכה זו בשם המהר"ל, בטעם שאין מברכין ברכת המצות על החרוסת, וז"ל: "הא דאין מברכין על מצוה הוא מפני שהיא טפלה למרור ונפטרת בברכתה (אבודרהם) - ועל כרחק כונתו שמצוה טפלה למצות מרור. ויש לבאר עפמ"ש מהר"ל,

וז"ל: חרוסת מצוה, מפני שלא נזכר במרור רק שמררו את חייהם בעבודה קשה, ויש מרירות לאדם בעבודה קשה, אבל אינו מרירות גמור. לכן עושין זכר לטיט ואין דבר יותר קשה מן מלאכת הטיט שכן אמרו"ל שמ"ר (פ"א, כז)."

והנה הת' הנ"ל כתב לחלק, עפמ"ש בלקו"ש חל"ב הנ"ל דיש ב' מצות נפרדות הבאת החרוסת על השולחן והטיבול בחרוסת, אשר לפ"ז י"ל דמ"ש אדה"ז "שהחרוסת הוא זכר לטיט .. וזכר לתפוח" וכן דברי כ"ק אדמו"ר על ע"ז, קאי על הבאת החרוסת על השולחן, ואילו הטיבול אינו אלא משום זכר לטיט. אבל קשה לומר כן, דלפ"ז צריך עדיין ליישב מה תועלת הריכוך במשקה לפני הטיבול דוקא.



בענין מצות בדיקת חמץ [גליון]

הת' מנחם מענדל מרוזב
תות"ל 770

בגליון תתקצו, השווה הרב ע.ג.וו. דעת הרמ"א עם דעת אדה"ז, שהרמ"א כותב וז"ל: "ונוהגים להניח פתיתין חמץ במקום שימצא הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה (מהר"י ברין). ומיהו, אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא (כל בו)". ובשו"ע אדה"ז כותב: "ומעיקר הדין אין צריך כלל להניח פתיתים הללו קודם בדיקה שאף אם יבדוק הבודק ולא ימצא שום חמץ בבדיקתו אף על פי כן לא בירך לבטלה שכך המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו מאומה ואם לא מצא אין בכך כלום וכבר קיים המצוה כתיקונה". אבל לפי מה שיתבאר לקמן, אינו נכון כלל להשוותם, וחולקים לא רק בדין זה, דלהרמ"א צריך להניח לכתחילה פתיתי חמץ משא"כ לדעת אדה"ז, אלא שפלוגתתם נובעת בפירוש ברכת על ביעור חמץ, וכפי שיתבאר.

דהנה בהגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים כותב כ"ק אדמו"ר: "המנהג להניח פתיתי חמץ כו' קודם הבדיקה. מעיקר הדין אין צריך כלל להניח, כי המצוה לחפש אחר החמץ, וגם אם לא מצא כבר קיים המצוה כתיקונה (שבלי הלקט סי' ר"ו בשם שו"ת הגאונים, כלבו בשם רה"ג)".

ובדין זה - שאין צריך להניח פתיים - מצינו (לכאורה) כמה שיטות.

בשבלי הלקט סי' רו כותב: "מצאתי בתשובות [הגאונים] כשמברך אדם על ביעור חמץ אינו חושש אם אינו מוצא, דמ"מ ביעור חמץ הוא שמחזר אחריו לבערו וחייב לברך. ואחי ר' בנימין גר"ו כתב דלא סבירא ליה שכיון שהברכה הוא על הבדיקה ועיקר הבדיקה הוא הביעור שמבערו ומפנהו [להוציאם] מביתו על מה יברך והלא אינו מבער ואינו מפנה [ואינו] עושה שום דבר. ובהלכות פסח של רבינו [שלמה] ז"ל . . . ובכרך ראשון שמוצא מברך על ביעור חמץ . . . ש"מ שאם אינו מוצא אינו מברך". היינו שסובר שהברכה היא רק על הבדיקה ומפ"ז אין צריך להניח פתיי חמץ.

ובכלבו סי' מח כתב (בדברי עצמו, ומש"כ בשם רה"ג ראה לקמן): "ונהגו במקצת מקומות שמטמין פתיין של פת בחורי הבית כדי שימצאם הבודק ויבערם שאם לא ימצא כלום חששו לברכה לבטלה, ואנו לא חששנו בזה לפי שדעתנו כשמברכין על הביעור לבער אם נמצא". והרמ"א הביא דברי הכלבו בהגהותיו לסו"ס תל"ב, וז"ל: "ונוהגים להניח פתיין חמץ במקום שימצא הבודק, כדי שלא יהא ברכתו לבטלה (מהר"י ברין). ומיהו, אם לא נתן לא עיכב, דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא (כל בו)".

ובלבוש כתב (בסתל"ב): "ומטעם זה גם כן אין צריכין להניח פתיין בחורי הבית כדי שימצאם הבודק כמו שעושין קצת בני אדם וכוונתם כדי שלא תהי' ברכה לבטלה אם לא ימצא חמץ אבל אינו מן הצורך שהרי גם כוונתו לבטל על מה שלא ימצא . . . וא"כ קאי הברכה על הביטול שעושה אח"כ ג"כ".

והט"ז כתב (בס"ק ד): "וברכה לבטלה אין כאן הברכה קאי על מה שיבער למחר בודאי אלא שמהיום מתחיל ע"י הבדיקה".

ובשו"ע אדה"ז כותב (סי"א): "ומעיקר הדין אין צריך כלל להניח פתיים הללו קודם בדיקה שאף אם יבדוק הבודק ולא ימצא שום חמץ בבדיקתו אף על פי כן לא בירך לבטלה שכך המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמה ימצא ממנו מאומה ואם לא ימצא אין בכך כלום וכבר קיים המצוה כתיקונה".

והנה כמש"כ לעיל שב"לקוטי טעמים ומנהגים", הביא כ"ק אדמו"ר הטעם שאין צריך להניח פתיתי חמץ "כי המצוה לחפש אחר החמץ, וגם אם לא מצא כבר קיים המצוה כתיקונה", וע"ז ציין "שבלי הלקט סי' רו בשם שו"ת הגאונים [הובא לעיל], כלבו בשם רה"ג".

וז"ל הכלבו בשם רה"ג (סי' מח): "וכתב רב האי גאון ז"ל ברכת הבעור לפני הבדיקה ירושת אבות שלא יסיח עד שיגמור ובדין הוא שיעשה כן כדי שלא יבא לידי הסח הדעת כי כשימנע עצמו מן השיחה לבו מכוין למעשה ודעתו מכוננת לבדיקה ואם שח שיחת חולין בין ברכה לבדיקה קודם שיתחיל צריך לחזור ולברך ואם התחיל לבדוק ואחר כך שח אינו צריך לחזור ולברך אבל אין ראוי לעשות כן לכתחילה כך הוא דעת הגאונים ז"ל". עכ"ל.

היינו שסובר כ"ק אדמו"ר, שמ"ש בשם רה"ג - שאם שח בין הברכה לבדיקה צריך לחזור ולברך - הוא טעם לזה שאין צריך להניח פתיתי חמץ.

ולכאורה אינו מובן: כי דין זה כתב גם הלבוש בסת"ל², והוא סובר אחרת בטעם שא"צ להניח פתיתין, וא"כ איך אפשר לומר שמוכח מרה"ג שהמצוה היא לחפש אחר החמץ וגם אם לא מצא כלום כבר קיים המצוה כתיקונה בשעה שהלבוש כותב דין זה ומ"מ כותב שהסיבה היחידה מדוע אינה ברכה לבטלה היא מפני שמבטל אח"כ, והברכה על בעור קאי על הביטול?

ונראה לבאר ובהקדים מה שצ"ב לפום ריהטא, דכל הפוסקים דנו בדין זה מצד חשש ברכה לבטלה. וכ"ק אדמו"ר לא הזכיר מאומה בקשר לברכה לבטלה.

¹ והנה ע"כ העתיק משמו גם בשב"ל. וא"כ ע"כ שהראי' היא (גם) מהחלק השני של דבריו, שאל"כ לא הי' צריך כ"ק אדמו"ר לציין למ"מ חדש.

² וגם הט"ז בס"ק ג'. אלא שהוא סובר שמן הדין לא ישיח עד שיגמור כל הבדיקה, אבל לכאורה אין לזה קשר לנדו"ד, שזו שיטתו בכללות דיני הפסק במצוה, דמצוה דלא סגי לי' עד שיגמור "עדיין אותו החלק נקרא התחלה אצלו", וכ"כ גם בסי' תקצ"ב ס"ק ב' בדיני הפסק בין תקיעות דמושב לתקיעות דמעומד, וכן בשו"ע אדה"ז (ס"ז) במח' אם צריך לחזור ולברך או לא, משמע א"כ שזוהי שיטה כללית בדיני הפסק במצוות.

ונראה, דהיא הנותנת, דכוונת כ"ק אדמו"ר היא, דלכל הפוסקים³, מצד חובת בדיקה א"צ למצוא כלום כי המצוה הוי רק לחפש אחר החמץ. ומה שכתבו אחרת, הוא מפני ששיטתם בפירוש ברכת על ביעור חמץ היא אחרת, ולכן לפי שיטתם בברכת על ביעור חמץ מתרצים למה אין כאן ברכה לבטלה. וכ"ק אדמו"ר לא הביא כאן השאלה שלכאורה יש ברכה לבטלה, כי לפי שיטתו לקמן (ושיטת אדה"ז), קאי הברכה על חובת הבדיקה כשלעצמה. ולכן אין כלל מקום לשאול שיהא ברכתו לבטלה.

דהנה לקמן כותב כ"ק אדמו"ר "ברוך כו' על ביעור חמץ (פסחים ז, ב) ואע"פ שבשעה זו אינו מבערו בעצמו, מ"מ כיון שאין הבדיקה תכלית המצוה ולאחר הבדיקה מיד הוא מבטל ומפקיר כל החמץ שנשאר ולא מצאו, הרי ביטול זה נקרא ביעור. וגם ביעור שביום יד' נפטר בברכה זו (טור וב"י. שו"ע אדה"ז סת"ב).".

וז"ל הטור: "יברך בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ שבדיקה זו תחילת ביעור ומיד [ס"א: שמיד] אחר הבדיקה הוא מבטלו". והב"י (חלק מלשונו, ואינו כל המקור שאליו מציין כ"ק אדמו"ר) ביאר כוונת הטור "לא תיקשה מאחר שהברכה הוא על ביעור הי' לו לברך סמוך לביעור, דהיינו אחר הבדיקה ולמה אנו אומרים שיברך קודם שיתחיל לבדוק לכך כתב דבדיקה לא הוי הפסק דתחלת ביעור הוא" (ואח"ז מבאר שפי' ביעור הוא ביטול, וביאר מה שאין מברכים בנוסח על ביטול חמץ). וא"כ ע"כ שברכת על ביעור חמץ היא גם על חובת הבדיקה.

וכן מוכח משו"ע אדה"ז ממ"ש (ס"א) "ברכה שבירך על הבדיקה שהיא תחילת הביעור", וכן ממה ששינה מהלבוש בהטעם שא"צ להניח פתיתין, דהבאנו לעיל דברי הלבוש דהברכה קאי על הביטול, ואדה"ז כותב (כנ"ל) שהברכה קאי על מה שבדק, שאף שלא מצא כלום הוי ברכה כתיקונה (והאמת היא שקטע זו בהגש"פ ד"ה ברוך כו' צריך ביאור רב, וכבר האריך בזה הגרעב"ש בקובץ מגדל אור).

וכן מוכח ממ"ש כ"ק אדה"ז בס"ה "אם שכח לברך קודם התחלת הבדיקה אם נזכר קודם שגמר את הבדיקה לגמרי. . . חייב לברך קודם

³ מלבד שיטת ר' בנימין שהוא לעיל בשבה"ל, שהוא כותב בפירוש אחרת, עיי"ש.

שיגמור בדיקה זו אבל אם נזכר לאחר שגמר בדיקתו לגמרי לא יברך כלום שכל המצות מברכין עליהן עובר לעשייתן אבל לאחר גמר עשייתן היאך יברך וצונו לעשות מצוה פלונית ואינו עושה כלום שכבר עשה". ובפשטות משמע שזה קאי גם אם נזכר קודם שביטל. ואם נאמר שהברכה היא רק על הביטול, עכ"פ בדיעבד יברך, ואיך אומרים "ואינו עושה כלום שכבר עשה", ועכ"פ הי' לו לבוא לזה מטעם שאין מברכין על מצות שבלב, אלא ע"כ שצ"ל כנ"ל.

והנה לשיטה זו, הברכה קאי (גם) על חובת הבדיקה כשלעצמה, ולכן (כמו שאדה"ז כותב בפירוש), אף שלא מצא כלום אינה ברכה לבטלה. ולכן אין כ"ק אדמו"ר מתיחס לשאלת ברכה לבטלה, שכיון שהברכה הוי על חובת הבדיקה כשלעצמה, הנה כיון שחובת הבדיקה אינה למצוא אלא לחפש, לכן אם קיים חובה זו וברך עליה פשיטא שאינה ברכה לבטלה.

אמנם בפירוש ברכת על ביעור חמץ מצינו שיטות אחרות. דר' בנימין (הובא בשבה"ל) סובר "ועיקר הברכה שאנו מברכין על ביעור חמץ אינו אלא על הבדיקה ולשון ביעור כמו בערתי הקודש מן הבית והוא לשון פינוי שמפנה אותו מבית אף כאן שמפנה אותו להוציאו". וא"כ, אם אין פעולה של "מפנה להוציא" בפועל הוי ברכה לבטלה, וכמו שהבאנו לעיל דעתו שאכן אינו מברך אם אינו מוצא. אמנם הכלבו שג"כ הביא זה שביעור הוא גם לשון בדיקה כמו בערתי הקדש מן הבית (אלא שהוא כותב שלשון ביעור קאי אבדיקה, ביטול וביעור. ולא כמו ר' בנימין הנ"ל), הנה כיון שהברכה שהיא על הבדיקה הינה על חלק הבדיקה שבו "מפנה להוציא", נתקשה, דאם אינו מפנה להוציא - אף שקיים חובת הבדיקה, אבל ברכה לבטלה מיהא הוי, שע"ז אין שייך לומר "על ביעור חמץ" - ולזה כתב (כנ"ל) "שדעתנו כשמברכין על הבעור לבער אם נמצא", וביתר ביאור ברמ"א "דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא".

ועיין ביאור הגר"א, דמסביר כוונת הרמ"א דאם כיון לעשות הדבר שעליו קאי הברכה, והשתדל, ולבסוף לא עשאה (כמו אם היו מתקנים ברכת לישיב בסוכה על שינה, ובפועל לא נרדם, או ברכת המפיל ובפועל לא נרדם), לא הוי ברכה לבטלה. והיינו דבאמת הברכה הוי על מה שמוצא, ורק שאם לפועל לא מצא לא הוי ברכה לבטלה.

ובזה תובן לשון הרמ"א שהבאנו לעיל, שמדבריו נראה דלכתחילה צריך להניח פתיתין כדי שלא יהא ברכה לבטלה, ורק שאינו מעכב - ומובן, שכיון שהברכה היא ביערתי - מפנה להוציא, לכתחילה טוב יותר בשביל הברכה שיבער בפועל, ורק שדעתו לבטל ג"כ מועילה שלא תהי' ברכה לבטלה.

והלבוש סובר שהברכה על ביעור (כשלא מצא) פי' ביטול, וכמ"ש בסת"ב, ולכן צריך להסביר שהברכה קאי על הביטול שיבטל אח"כ.

ובביאור הטעם שמברכין על הבדיקה על ביעור חמץ כתב הט"ז בס"ק א' "אע"ג דלא מבער מ"מ עכשיו מתחיל הביעור ע"י שבודק לבער ומבטל החמץ שאינו ידוע לו ממילא גם עכשיו והוי מעין הביעור דמחר", והיינו שעיקר הכונה בלשון ביעור קאי על מחר, ורק שמתחיל מהיום והוי מעין ביעור. והנה בשלמא אם בודק ומוצא משהו, מובן שזהו התחלת הביעור, אבל אם אינו מוצא מאומה לכאור' אין התחלה של מחר, ועכ"פ על הבדיקה הוי ברכה לבטלה - ולזה מבאר (כדלעיל) "וברכה לבטלה אין כאן דהברכה קאי על מה שיבער למחר בודאי אלא שמהיום מתחיל ע"י הבדיקה", שעצם זה שבודק וכונתו לבער החמץ מביתו הוי כבר התחלה של הביעור למחר.

והנה בדעת הלבוש צ"ב: דמצד א' כתב שהברכה היא על הביטול (עכ"פ כשלא מצא מאומה), ומצד שני כ' דאם הפסיק לפני התחלת הבדיקה - צריך לברך עוה"פ, ולאחר שהתחיל - א"צ לברך עוה"פ. ולכאור' מה נשתנה דין זה מדין זה, הרי הברכה קאי על הביטול? (ובאמת שרס"ג (הובא בשבה"ל ובכלבו) סובר "ואם שח בין ברכה לביטול חוזר ומברך"), וע"כ שכיון שהחיפוש כשלעצמו הוי מצות בדיקה, והבדיקה הרי כונתה ג"כ אותה הכוונה של ביטול, א"כ יכולה הבדיקה להיות נחשבת כתחילת מצות ביטול שעלי' תחול הברכה.

וכעת אתי שפיר הראי' מרה"ג, שכתב "ואם שח שיחת חולין בין ברכה לבדיקה קודם שיתחיל צריך לחזור ולברך ואם התחיל לבדוק ואחר כך שח אינו צריך לחזור ולברך", דאם בחיפוש לבד לא קיים מצות בדיקה, הרי לא התחיל כלום במצוה, וא"כ מהו החילוק בין שיחה קודם שהתחיל לבדוק ושיחה אחר שהתחיל לבדוק קודם שמצא כבר ראשון (וכנ"ל שדעת ר' בנימין ורש"י (הובאו בשבה"ל) שמברך רק כשמוצא כבר

ראשון) - וע"כ ש"המצוה היא לחפש אחר החמץ, וגם אם לא מצא כלום כבר קיים המצוה כתיקונה". ובזה שציין כ"ק אדמו"ר לדברי רה"ג, מובן דגם הסוברים שהברכה על ביעור חמץ לא הוי על חובת הבדיקה בלי למצוא, גם הם מסכימים בעיקר דין חובת בדיקה. וצ"ע בכ"ז.

[והאמת היא שגם בדעת רס"ג אפשר לומר שחובת הבדיקה הוי חיפוש. וזה שצריך לברך עוה"פ הוא כמו שהובא בשו"ע אדה"ז ס"ז שהמפסיק באמצע מצוה שחוב עליו לגומרה חייב לברך עוה"פ. וכן בדעת רש"י אולי אפשר לומר שזה שצריך לברך כשמוצא כבר ראשון, שאף שמצות בדיקה היא חיפוש לבדה, מ"מ כיון שנוסח הברכה הוא "על ביעור חמץ", ולשון ביעור פי' "מפנה להוציא", א"א לברך ברכה זו כי אם כשמוציא כבר ראשון. משא"כ בדעת ר' בנימין שכותב מפורש שחובת הבדיקה היא רק לפנות ולהוציא. ויש לעיין עוד בכ"ז].

וכל זה הוא דלא כמו שכתב הרב ע.ג.וו. בגליון תתקצו, שהוא רצה להשוות דעת אדה"ז והרמ"א, אבל לפי מה שמוכח כאן מלשון כ"ק אדמו"ר, הם סוברים סברות הפוכות; דלהרמ"א, מלכתחילה צריך להניח פתיתי חמץ, אבל לדעת אדה"ז אפילו מלכתחילה אינו צריך כלל להניח [ועיין מש"כ בזה הגרעב"ש בס' תורת המערב עמ' רסג ואילך].

עוד כתב הרב הנ"ל, ש"לכאורה הכוונה דהברכה היא על החיפוש אף אם בפועל אינו מוצא. . . וכן הוא בשו"ע אדה"ז, וכ"ה לפי מש"כ בביאור הג"ג. אבל לפי מה שנתבאר, א"א להשוות דעת אדה"ז אם הגר"א, כי הגר"א דימה ברכת על ביעור חמץ עם ברכת המפיל, היינו, שהברכה היא שינסה למצוא, וכוונתו למצוא, רק שאם אינו מוצא, ברכתו אינו ברכה לבטלה. אבל לדעת אדה"ז, הברכה היא שיבדוק אם יש חמץ, וכמ"ש בפירוש "המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא".



תספורת בל"ג בעומר [גליון]

הת' יעקב אלישביץ
קרית גת, אה"ק

שמחתי לראות מה שהשיב הרי"ל גרונר שי' (בגל' תתקצו) עמ"ש כ בנושא התספורת ביום ל"ג לספה"ע לשיטת רבותינו נשיאנו הק', והנני להעיר שוב בנושא זה:

בגל' תתקצה הבאתי את דברי הפע"ח שהאר"י לא הי' מסתפר ביום ל"ג לעומר, והבאתי גם שבכ"מ כתבו שכך צריך להיות מנהג כאו"א. והערתי שע"פ מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע (שערי הלו"מ ח"ב עמ' קסו) אי"ז אלא מנהג האר"י לעצמו ואינו שייך להנהגת כאו"א.

עוד הערתי שם שאע"פ שישנה שמועה מסויימת (אומ"ח ניסן-סיון עמ' רפג) שכ"ק אדמו"ר התבטא פעם שאכן אין להסתפר - איננו יכולים להתייחס לשמועה זו. ובקשר לזה רצוני להביא כאן עוד ציטוטים:

ראשית יש להעיר ממש"כ כ"ק אדמו"ר², אשר "השמועות - כו"כ מהן אינן נכונות כלל".

ועוד יש להעיר ממה שכתב כ"ק אדמו"ר הצ"צ (שו"ת אהע"ז סי' תיג), וזלה"ק: ומ"ש כת"ר שנשמע לו בשם כאאזמו"ר הגאון נ"ע [אדמוה"ז] . . . ודאי אילו הי' בירור שאמר כן בלי ספק הייתי מבטל דעתי בזה כי מי יבוא אחר המלך כו' . . . אך ידוע לנו שיוכלו לומר בשמו מה שאינו כו', ולזאת אין לסמוך על השמועות. ע"כ.

עוד אצטט כאן, מכתב כ"ק אדמו"ר (אג"ק ח"ט עמ' קסג-ד), דזלה"ק:

"במענה על מכתבו, בו מעורר עמ"ש בלקו"ת ב'פ' שלח (מב, ב) וז"ל: לנדה ולזבה טהרתן במים חיים. ושואל מקורו, שהרי דעת פוסקים ראשונים ואחרונים אשר נדה אינה טעונה מים חיים.

¹ ואולי באם יואיל בעל השמועה לאשש אותה ולבאר מעט יותר באיזה הקשר נאמרה וכו', יהי' אפשרי להבין קצת יותר את הענין ואולי גם להתייחס אלי' יותר.

² תשובה שנעתקה בפתח דבר לס' ליקוט פסקי הלו"מ (מיאמי תשמ"ב). נסמן בפרדס חב"ד גל' יד עמ' 141.

והנה מובן, אשר הלקו"ת אינו ספר פסקי דינים, ומובן ג"כ אשר ע"פ נסתר דתורה צריך לבאר לא רק הדיעה דהלכה כמותה, אלא גם שאר הדיעות כי הרי אלו ואלו דא"ח".

והנה קא חזינן דאע"פ שבלקו"ת נאמר בסתם "טהרתן במים חיים", הרי שזוהי רק דיעה מסויימת שכלל לא התקבלה להלכה. וכע"ז י"ל לגבי מאמר כ"ק אדמו"ר מהר"ש שציין אליו הריל"ג. - ועפ"ז מובן ופשוט הא דכ"ק אדמו"ר בכואו להורות הלכה התעלם כליל ממאמר זה.

ובמה שציטט מאמרי כ"ק הצ"צ, לא עיינתי בפנים, אך באם מש"כ שם הוא כעין מה שציטט מלוח הי"י (ג' סיון) - הרי שתמוה ביותר מאי סליק אדעתו, שהרי בהי"י ההדגשה היא תספורת בערב שבועות ולא בשאר ימי הגבלה, ואינו שייך כלל לל"ג בעומר.

ובשולי הדברים יש להעיר דבר שלענ"ד הוא פשוט: עצם הבאת מנהג האר"י ז"ל בפע"ח או בשמונה שערים וכה"ג אינה מהווה הוראה שכך יש לנהוג, ורק באם פוסקי ההלכה קבעו להלכה שיש לנהוג כפי שנהג האר"י - יש לנהוג כפי שנהג האר"י³.



פשוטו של מקרא

למה הוכפל הענין דיום הכפורים בתורה שיש פעמים הרב וו. ראזענבלום תושב השכונה

מצינו כמה פעמים שכשנשנה איזה מצוה או איזה אזהרה או איזה ענין בתורה יותר מפעם אחת עומד רש"י על זה לפרש למה נאמר אותו ענין

³ וע"פ הנחה זו, ומכיון שבס' שלחן הטהור (קאמרנא. רס, ח) נכתב כאילו האר"י הורה לעשות כן ומי שמסתפר הוא "עבריין" וכו', הערתי (בהע' 6) שדברים אלו תמוהים ביותר. ואיני מבין על מה השיג עלי הריל"ג בזה, שהרי סגנון דברי כ"ק מהר"ש (שכתב ע"פ קבלה אין להסתפר כל ספה"ע כולל יום ל"ג) שונה לחלוטין מסגנון דברי השולחן הטי'.

עוד פעם ומה הוסיף הכתוב בזה שלא היינו יודעים זה ממה שנאמר רק פעם אחת.

ולדוגמא :

בפירש"י פרשת משפטים ד"ה ראשית בכורי אדמתך (כג, יט):
 ". ובשלשה מקומות נכתב בתורה, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור
 הנאה, ואחד לאיסור בישול".

בפירש"י פרשת צו ד"ה וטמאתו עליו (ז, כ): ". שלש כריתות
 אמורות באוכל קדשים בטומאת הגוף . . אחת לכלל, ואחת לפרט וכו'".

בפירש"י פרשת אמור ד"ה ביום ההוא יאכל (כב, ל): ". לא בא להזהיר
 אלא שתהא שחיטה על מנת כן. שאם לקבוע לו זמן אכילה, כבר כתוב
 וכו'".

בפירש"י שם ד"ה אלה מועדי ה' (כג, ד): ". למעלה מדבר בעבור שנה,
 וכאן מדבר בקדוש החדש".

בפירש"י שם ד"ה ובקצרכם (שם, כב) "חזר ושנה לעבור עליהם בשני
 לאין".

בפירש"י פרשת ראה ד"ה כי ימכר לך (טו, יב) ". . והרי כבר
 נאמר . . אלא, מפני שני דברים שנתחדשו כאן וכו'".

וכן על דרך זה מצינו עוד כמה וכמה פעמים בפירש"י שמתרץ למה
 הוכפל איזה מצוה או איזה אזהרה מאחר שכבר נאמר פעם אחת.

ולפי זה צריך להבין :

העינוי של יום הכיפורים נאמר בתורה ששה פעמים :

(א) ". . בחדש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשותיכם וגו'" (אחרי
 טז, כט).

(ב) ובשני פסוקים אחרי זה כתיב עוד פעם: "שבת שבתון היא לכם
 ועניתם את נפשותיכם וגו'" (טז, לא).

(ג) "אך בעשור לחדש השביעי הזה יום הכיפורים הוא . . ועניתם את
 נפשותיכם וגו'" (אמור כג, כז).

(ד) ובשני פסוקים אחרי זה כתיב עוד פעם "כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה" (שם שם, כט).

(ה) ובשלשה פסוקים אחרי זה כתיב עוד פעם: "שבת שבתון היא ועניתם את נפשותיכם וגו'" (שם שם, לב).

(ו) "ובעשור לחדש השביעי הזה . . ועניתם את נפשותיכם וגו'" (פינחס כט, ז).

ולמה לא פירש רש"י כלום בנוגע לזה.



"כנגע נראה לי"

הרב מנחם מענדל רייצעס

נו"נ בישיבת תורת אה"ק

אמר הכתוב (מצורע יד, לה): "ובא אשר לו הבית, והגיד לכהן לאמר: כנגע נראה לי בבית". ופרש"י: "כנגע נראה לי בבית - אפילו הוא חכם ויודע שהוא נגע ודאי, לא יפסוק דבר ברור לומר נגע נראה לי, אלא כנגע נראה לי".

והנה מקור דברי רש"י הוא בתורת כהנים על אתר, ובמשנה נגעים פ"ב מ"ה. אך שם איתא: "אפילו תלמיד חכם ויודע שהוא נגע ודאי לא יגזור ויאמר 'נגע נראה לי בבית', אלא 'כנגע נראה לי בבית'". ואילו רש"י אינו מזכיר תיבת "בבית", אלא כותב בקיצור: "לא יפסוק דבר ברור לומר נגע נראה לי, אלא 'כנגע נראה לי'".

ולכאורה הביאור בזה בפשטות, כי תיבת "בבית" אין לה שייכות להדיוק של "כנגע" ולא "נגע", ולכן השמיטה רש"י. אך לפ"ז צ"ל, למה ב"דיבור המתחיל" העתיק! תיבת "בבית" ("כנגע נראה לי בבית")?

גם בגוף פירושו - לכאורה היה צריך לקצר עוד יותר ולומר "לא יפסוק דבר ברור לומר 'נגע', אלא 'כנגע'"; כלומר: כשם שהשמיט תיבת "בבית" שאינה נוגעת לעצם הדיוק, כך היה צריך להשמיט גם תיבות "נראה לי" שגם הן אינן חלק מעצם הדיוק, אלא להשאיר תיבת "כנגע" בלבד (- "לא נגע אלא כנגע")! [ובאמת שכ"ה בתורת כהנים בתחילת הענין: "נגע - מה תלמוד לומר כנגע?" וכו'].

ואולי יש לבאר בזה, ובהקדים התמיהה בעצם הפירוש:

בפשטות מבינים, שרש"י בא ליישב דיוק ל' הכתוב - "כנגע", ולא "נגע";

אך לכאורה (בדרך הפשט עכ"פ) אין כאן שום קושיא שצריך ליישבה. שהרי לאו כולי עלמא תלמידי חכמים, והכתוב הרי מדבר בכל ישראל, וא"כ פשיטא שצריך לומר "כנגע" ולא "נגע", שהרי רוב ישראל אינם יודעים בוודאי שהוא נגע, ואינם יכולים לומר "נגע" בוודאות - והתורה על הרוב תדבר!

ואדרבה - אם היה נאמר "נגע", אז היה קשה: איך יתכן שהכתוב ילמד את האדם - כל אדם - לפסוק "נגע" על דבר שאינו יודעו בוודאות? אך כאשר כתוב "כנגע", הרי זה מובן בפשטות.

[והרי כבר למדנו בפשט"מ שאין שום "איסור" לומר בלשון מסופקת גם על דבר שיודעים בוודאות - ראה בא יא, ד "כחצות הלילה", וברש"י שם "שאמר משה כחצות דמשמע סמוך לו. ולא אמר בחצות שמא יטעו כו". הרי שאף שמושה ידע בוודאי שיהיה בדיוק בחצות, בכל זאת אמר "כחצות"; ועאכו"כ בעניננו, שכיון ורוב ישראל אינם ת"ח היודעים בוודאות שהוא "נגע", לכן נקט הכתוב לשון "כנגע" שמתאימה היא לכולם. ופשוט].

ולכן יש לבאר, שאכן עיקר קושייתו של רש"י היא בכללות התיבות שמעתיק בד"ה - "כנגע נראה לי בבית", והיינו: כיון שהאדם לא בא לפסוק כאן מהותו של נגע אלא רק לקרוא לכהן, למה הוא צריך לומר "כנגע נראה לי בבית" - הוה ליה למימר בקיצור "כנגע נראה בבית[י]"! ומה נוגע כאן "נראה לי", שהוא ראה, הרי בלא"ה הכהן הוא זה שמחליט כו'?

[לכאורה היה אפ"ל שתיבת "לי" פירושה "אצלי", וכמו בתחילת הכתוב: "ובא אשר לו הבית". - אבל לפ"ז שוב מיותרת תיבת "בבית", והוה ליה למימר רק "כנגע נראה לי" ותו לא].

וזהו שהעתיק רש"י ב'דיבור המתחיל' גם תיבת "בבית", כי היא זו שמעוררת כאן קושיא: לאחר שהאדם אומר "כנגע נראה בבית" - מה חסר בזה שצריך להוסיף באמצע תיבת "לי"?

אלא למד רש"י (וראה גם דברי דוד להט"ז), שאין כוונת הכתוב רק להורות שהאדם צריך לקרוא להכהן בשביל הבית, אלא שיש כאן כוונה מיוחדת, ללמד את האדם איך לדבר על מה שהוא יודע. וזהו שמפרש רש"י; שכוונת הכתוב להשמיענו שאפילו מי שיודע בוודאות, לא יאמר "נגע נראה לי" אלא "כנגע נראה לי", ואכן בזה אינו נוגע כלל תיבת "בבית", אלא רק האופן שבו האדם מדבר על ידיעתו שלו, "נראה לי", ודו"ק.

ובאו"א קצת י"ל, ע"פ המבואר במדרשים (הובא בתורה שלימה כאן אות קסד, וכן הוא בתוספות יום טוב על המשנה שם), שהטעם לאמירת "כנגע" הוא כדי שלא לפתוח פה לשטן, ולכן לא יקבע האדם בוודאות שיש נגע בבית, אלא ידבר בלשון מסופקת כו' ועי"ז אולי יכהה הנגע בינתיים עד לבוא הכהן.

ולפ"ז י"ל, שלכן מדגיש רש"י (בגוף פירושו) "כנגע נראה לי", ולא הסתפק בתיבת "כנגע" לבדה - שכוונתו בזה לומר, שצריך האדם "להרחיק" בין הנגע להבית בהרחקה כפולה:

יאמר "כנגע", בלשון ספק, ולא "נגע", בלשון וודאי.

גם כשאומר "כנגע", לא ייחס את ספק הנגע ישירות להבית ויאמר "כנגע נראה בבית", אלא "כנגע נראה לי בבית" - כלומר: גם ה"כנגע" אינו שייך להבית עצמו, אלא "לי; בבית", להאופן שבו אני ראיתי את הבית. וק"ל.

ועוד להעיר, דהנה במפרשים (תוספות יו"ט שם. ועוד) שקו"ט האם דין זה של אמירת "כנגע" הוא דוקא בנגעי בתים, או גם בנגעי אדם ובגדים; ואולי זהו טעם נוסף לכך שרש"י השמיט (בגוף פירושו) תיבת "בבית" אלא הזכיר רק תיבות "כנגע נראה לי" - להדגיש שאין דין זה מוגבל ל"בבית" דוקא אלא לכל מצב שבו האדם מדבר על נגע ה"נראה לי".

[שוב ראיתי במהדורת 'כתר תורה' של 'שי למורא' שיש גירסאות נוספות בפירוש רש"י, ואכמ"ל; ואני ליישב הגירסא הנפוצה באתי. ואם שגיאתי ה' יכפר].



שזנרת

מה מתירה 'סעודת מצוה'?

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

בלקוטי שיחות (חל"ז ס"ע 122) כתוב, שמוכן מאליו שאם עורכים את הכנס (לילדים) לאחר ל"ג בעומר, עושים זאת באופן המותר לכתחילה "בלי שום ספיקות בדבר", ע"י קישורו עם סעודת מצוה של סיום וכיו"ב, ע"כ.

ולא זכיתי להבין מה באים להתיר עי"ז, הרי אין איסור על סעודה (גם של רשות) אז, ולא על שירה בפה. האם כדי להתיר כלי זמר (שהרי ריקודים אין עושים אז)? הרי לאשכנזים אין מתירין כלי זמר גם בסעודת מצוה כמו בר מצוה? ואולי יהא הדין בזה להיתר כמו בהכנסת ס"ת? (אבל אז אינו מתאים הקשר עם שאר סעודות מצוה).



תרח אבי אברהם ואבי נחור [גליון]

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

בגליון הקודם (תתקצז עמ' 91) כתב הרב מ.מ.ס. לתרץ שאלת בני הרה"ת ר' יוסף שלמה שי' במה דאיתא בהגדה של פסח בפסקא: "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, שנאמר (יהושע כד, ב) ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלקי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלקים אחרים".

הקשה בני שי': מדוע לא נזכר גם בנו הרן, שהרי אם מזכירים את אברהם ונחור לכאורה הו"ל להזכיר גם את הרן?

וכתב הנ"ל: "וי"ל דבמצודת דוד (יהושע שם) בד"ה תרח אבי וכו' מפרש וז"ל: "רצה לומר, הלא תרח הי' אבי אברהם ואבי נחור, ושניהם, האב ונחור בנו, עבדו עבודה זרה", משא"כ הרן כדאיתא ברש"י סוף פ'

נח (בראשית יא, כח) בד"ה על פני תרח אביו (מב"ר) שכשניצל אברהם "אמרו לו להרן משל מי אתה, אמר להם הרן משל אברהם אני, השליכוהו לכבשן האש ונשרף", ולפ"ז י"ל שגם כשעבד ע"ז לא הי' בלב שלם, וד"ל".

והנה מה שכתב שהרן לא עבד ע"ז, זה אינו, שהרי ממה שכתב רש"י בסוף פ' נח שם מבואר להיפך, וז"ל רש"י שם בד"ה 'על פני תרח אביו': "בחיי אביו (ב"ר). ומ"א י"א שע"י אביו מת, שקבל תרח על אברם בנו לפני נמרוד על שכתת את צלמיו והשליכו לכבשן האש. והרן יושב ואומר בלבו אם אברם נוצח אני משלו ואם נמרוד נוצח אני משלו. וכשניצל אברם אמרו לו להרן משל מי אתה, אמר להם הרן משל אברם אני, השליכוהו לכבשן האש ונשרף, וזהו אור כשדים" וכו'. - ומזה ש'הרן יושב ואומר בלבו אם אברם נוצח אני משלו ואם נמרוד נוצח אני משלו' מבואר שעד עכשיו - לפני שהחליטו להשליך את אברהם לכבשן האש עבד עבודה זרה כמו תרח אביו ונחור אחיו. ואם לא היה אברהם ניצל ח"ו היה ממשיך לעבוד ע"ז כמקודם, ורק לאחר שניצל אברהם מהכבשן אמר הרן משל אברם אני. וגם אז קינן בתוכו ספק אם אברהם באמת צודק, ולפיכך נשרף.

ומ"ש במצודת דוד 'ושניהם האב ונחור בנו עבדו עבודה זרה', אין כוונתו כאן לשלול שהרן לא עבד עבודה זרה, אלא שכוונתו לשנים אלו שנזכרו בפסוק, אבל באמת גם הרן (שאינו נזכר בפסוק) עבד עבודה זרה כנ"ל.

והנה לפי מ"ש בס' 'הסדר הערוך' ח"ג (עמ' קסד) שמביא בשם המלבי"ם: ש"מזכירים שתרח היה גם אבי נחור לאמור: רק מאברהם החלה הכרת בורא עולם, ולא שתרח אביו הורה לבניו דרך ה', כי הלא היה גם אבי נחור, ונחור נשאר בארצו ובעבודת אלילים" - תגדל עוד יותר השאלה, מדוע לא להזכיר גם את בנו הרן, שזה היה מחזק עוד יותר שרק מאברהם בלבד החלה ההכרה בבורא עולם, כיון שגם הרן היה עובד ע"ז, ואע"פ שאח"כ היה ספקן מי צודק אברהם או נמרוד וכו' אעפ"כ נשרף בכבשן האש.

ובאמת זה שהרן מעיקרא נהיה ספקן, הגיע זאת ישירות מהשפעתו ואמונתו של אברהם אבינו ומזה שניצל מכבשן האש. ועי' ברמב"ם הל'

חמץ ומצה (פ"ז ה"ד) שכתב: "שבתחילה היו אבותינו בימי תרח ומלפניו כופרים ותועין אחר ההבל ורודפין אחר עבודה זרה". וראה ב'ניב שפתים' שמבאר לשון הרמב"ם 'בימי תרח' שיש לספר זאת בלשון זה, להורות על שהיו מושרשים הרבה דורות בעבודה זרה והיה קשה להפרישם מכך. ונמצא שאין אברהם אבינו בכלל 'אבותינו' זה. אבל ברשב"ץ ובהגדה 'מבית לוי' ו'שירת הלויים' בשם הגרי"ז מבריסק פירשו ש'אבותינו' כולל גם את אברהם אבינו עד שהכיר את בוראו, עיי"ש. ולפ"ז אם היו מזכירים גם את הרן זה היה מבליט עוד יותר שרק מאברהם בלבד החלה ההכרה האמיתית בבורא עולם, וצ"ע*.



* אבל מ"מ הרן הי' בספק כל חייו ואי אפשר לומר שלבו הי' שלם עם ע"ז, וכשרוצים להדגיש הקושי שהי' לאברהם אבינו לנתק א"ע מעבודה זרה אין הרן מוסיף בזה וד"ל. המערכת

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' מרדכי ב"ר אליהו ז"ל
שוסטערמאן

זכה לשמש בקודש
אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו
בתור "בעל קורא" קרוב לארבעים שנה

נלב"ע ביום כ"ב אייר ה'תשנ"ה
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י חתנו ובתו
הרה"ח הרה"ת ר' ירחמיאל בנימין הלוי
וזוגתו מרת לאה שיחיו
קליין



לעילוי נשמת
ר' אברהם ארי' לייב ע"ה
ב"ר אהרן ע"ה
קופערמאן

נלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' חיים אהרן
וזוגתו מרת מלכה שרה שיחיו
קופערמאן

לעילוי נשמת
הילדה מנוחה רחל ע"ה
בת יבלחט"א הרה"ת ר' יצחק יהודא שי'
בוימגארטען

נלב"ע ביום ט"ז אייר ה'תשנ"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתה שיחיו

לזכות

הילד מענדל הלוי שיחי' פישער

לרגל חגיגת האופשערעניש שלו
ביום ח"י אייר - ל"ג בעומר ה'תש"ע

ולזכות אחותו חנה עטקא שתחי'

ולזכות אחיו שמואל בנימין הלוי שיחי'



יה"ר מהשי"ת שיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
לנח"ר הוריו שיחיו שירו ממונו רוב נחת חסידותי
ולנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשי"ד

לזכות
הבחור החשוב והנעלה
מוכתר במידות טובות
מבחירי תלמידי התמימים
מסור ונתון לרבינו נשיאינו בכל נימי נפשו
רוח המקום והבריות נוחה הימנו

הת' הלל יחזקאל שיחי'
ווייס

לרגל יום הולדתו ביום ז' אייר ה'תש"ע

יה"ר שימלא השי"ת כל משאלות לבו לטובה ולברכה
לשנת שפע שמחה וברכה בגשמיות וברוחניות
ויזכה לחזות בביאת גואל צדק במהרה בימינו
עם שאר אחיו בית ישראל



נדפס ע"י משפחתו שיחיו

לעלוי נשמת
אוד מוצל מאש
הרה"ח ר' חיים צבי הלוי ע"ה
ב"ר אברהם יצחק הלוי ע"ה
מאשקאוויטש

גלב"ע ביום ה"י אייר-ל"ג בעומר ה'תשס"ג
ת.נ.צ.ב.ה.

סג ♦ סג

נדפס ע"י
הרה"ת אברהם יצחק הלוי שיחי'
וזוגתו מרת פייגא תחי' ומשפחתו שיחיו
מאשקאוויטש
הרה"ת אליהו אריה שיחי'
וזוגתו מרת חנה אסתר תחי' ומשפחתו שיחיו
סלאווין
הרה"ת אהרן לוי שיחי'
וזוגתו מרת לאה יהודית תחי' ומשפחתו שיחיו
דייטש