

ראה זה חדש

שמחים אנו לבשר ללומדי ומחבבי התורה, ותורת רבינו נשיאנו בפרט
על הוצאתו לאור של הספר החדש

"ימות המשיח בהלכה"

אנציקלופדיה תורנית מעמיקה ומקיפה לעיונים ובירורים בסוגיות
הגאולה הקרובה וימות המשיח לאור ההלכה, בהדפסה מהודרת, ובליווי
מפתחות מפורטים, בהסכמותיהם הנלהבות של גדולי הרבנים.

מאת הרה"ג **אברהם יצחק ברוך גערליצקי** שליט"א
ר"מ בישיבתנו ויו"ר המוסד ד'הערות וביאורים'

בימה מפוארת לחקר ועיון בשיטת הרבי בביאוריו הנפלאים, לצד דיון נרחב
בשיטות הראשונים והאחרונים, בשק"ט ההלכתי בכל עניני ביאת המשיח,
ימות המשיח, בית המקדש השלישי, תחיית המתים, ועוד, בבקיאות וחריפות
רבה.

כלי-עזר נפלא לקיים בהידור את הוראת הרבי ללמוד עניני גאולה ומשיח.
מתאים ביותר לעריכת שיעורים לקהל בענינים אלו.

להשיג בארה"ק: חנות קה"ת בכפר חב"ד. טל: 03-960-6725, 03-960-6018
בארה"ב: הפצה ראשית "מאזניים" (בקרוב) טל: 718-438-7680
ובחנויות הספרים המובחרות
ובקרוב ניתן להזמין באתר שלנו www.haoros.com

המערכת

פתח דבר

לכבוד יום הבהיר – עשתי עשר יום לחודש ניסן – חודש הגאולה, נשיא לבני אשר – "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה"), יום הולדת ה'מאה ושלש' והתחלת שנת הק"ד דכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו – הננו מוציאים לאור גליון מוגדל זה, של הערות וביאורים בתורת רבינו הק' ובכל מקצועות התורה.

ביום סגולה זה מקבלת ההתעסקות בתורת רבינו משנה תוקף וחיזוק, כמבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ – אשר יום זה הוא יום סגולה ל"התקשרות" ביתר שאת וביתר עז; והרי כבר ביאר רבינו עצמו ש"ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות . . . הנה בזה היא ההתקשרות" ('היום יום' כ"ד סיון). וראה גם בלקו"ש חל"ב עמ' 25: "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור – ע"י "ההתקשרות" עם כתביו, ספריו וכו', שבהם הכניס את עצמו כנ"ל – נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד".

וכאן הזמן והמקום לעורר עוה"פ אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של רבינו הק' – הן בכמות והן באיכות, וכפי אשר שמענו מכ"ק אדמו"ר במשך השנים על גודל החביבות והיוקר להערות ושקו"ט בשיחותיו הק' וכו', וכן תבע זאת פעמים רבות מאנ"ש והתמימים המקושרים באילנא דחיי, ודאי איפוא שענין זה, הגורם לרבינו נחת-רוח כה מרובה, הינו מהענינים העיקריים ב"דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס"ו".

ועי"ז, בודאי נמהר ונזרו את מילוי משאלת לבבו הק' של כ"ק רבינו נשיאנו ונבואתו, אשר "הנה הנה משיח בא – ו(תיכף) כבר בא", שהרי רועי ישראל "הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על עם ישורון" (לקו"ש חל"ב עמ' 23, מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, ובכ"מ) – שיתקיים תומ"י ממש כהרף עין, ובפסח זה נזכה לאכול שם "מן הפסחים ומן הזבחים" בגאולה האמיתית והשלימה, און מ'וועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונודה לה' ב"שיר חדש על גאולתינו ופדות נפשנו", ונראה בעיני בשר ש"יהי כבוד ה' לעולם ישמח ה' במעשיו וגו'" ברכי נפשי את ה' הללוי-ה – תיכף ומיד ממש.

בברכת חג הפסח כשר ושמח

המערכת

ערב יום הבהיר י"א ניסן, ה'תשס"ה
 'מאה ושלש שנה' להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
 קראון הייטס, ברוקלין, נ.י.



תודתנו נתונה

לר"מ בישיבתנו הרה"ת הרה"ח אפרים פישל שי' אסטער

על עזתו המרובה בהוצאת הקובץ

יה"ר שיתברך בכל המצטרך לו בגו"ר ובחגה"פ כשר ושמח



לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר ליום הבהיר י"א ניסן
'מאה ושנים שנה' לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת דשנת ה'תשס"ד
וכל המסייעים להוצאת גליון זה

הרה"ת ר' אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
הת' לוי יצחק בן מאליא רחל
הת' חיים יהודה לייב שמואל בן רחל לאה
הת' נחמן דוב בן מאלע
הת' שמעון בן טויבע רבקה
הת' זאב אברהם בן חנה אסתר
הת' לוי יצחק בן חי' רחל

לחג הפסח כשר ושמח
ושיתברכו בכל המצטרף להם בטוב הנראה והנגלה בגו"ר



ב"ה

יום הבהיר י"א יסן

חג הפסח

ה'תשס"ה

גליון יד [תתצח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 11 לא בשמים היא בימות המשיח
15 הצפיה לגאולה בכל יום [גליון]

לקוטי שיחות

- 16 השייכות דמגילת פורים לאסתר דוקא
20 מתי נתחייבו בקיום מצות ציצית
22 ביאורי כ"ק אדמו"ר בלשיטתייהו דחכמי ישראל
29 הקשר בין הפרשיות לבין מספרן בתורה [גליון]

הגדה של פסח

- 29 אין מפטירין אחר אפיקומן
35 אחד חכם ואחד רשע
36 כרפס
40 יזהר שלא ישתה אחר אפיקומן
41 דיינו
43 דעת הרמב"ם ב"ושמרתם את המצות"
46 הערה בהגדה ש"פ דכ"ק אדמו"ר בענין חרוסת
51 אופן אחיזת הג' דברים בבדיקת חמץ
52 בדיקה במקום הברכה
53 הא לחמא עניא
53 הסיבת עני
54 הערה בביאורי רבינו להגש"פ
59 מתחיל בגנות ומסיים בשבח [גליון]

שיחות

63 "ביום השלישי" לפי' רש"י על המקרא

נגלה

65 האם ילפינן מציאה מגט
70 מצות פרו ורבו
72 תפיסה ממרא קמא
76 מחלוקת הלל וחביריו בענין "כורך"
80 השפעת המזלות
81 אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך מי נדרת
84 ערכי (והקדשי) נכרים
88 בדין ד' אמות של אדם קונות לו
91 שתיק ולבסוף צווח
95 שיטות רש"י ותוס' באויר שאין סופו לנוח
98 קנין ד' אמות
101 ביאור כמה סוגיות ע"פ החקירה בגדר שליחות

חסידות

105 החילוק בין לוחות הראשונות לבין האחרונות
110 בד"ה "ביום עשתי עשר" גו'
112 במאמר הנ"ל
113 יראת העונש
116 החילוק בין עשה ללא תעשה שבהתחלת אגה"ת [גליון] ...
116 בענין יראת העונש [גליון]
117 בענין הנ"ל
118 בענין הנ"ל
119 עמוד וחטא בשביל שתזכה לקיים מצות עשה [גליון]

רמב"ם

119 שושן פורים שחל בשבת
123 נאמנות על פסלות בקרבנות
126 אימתי תורמין הדשן [גליון]

הלכה ומנהג

126 אמירת א-ל ארך אפים
127 סדר עלי' לתורה

134	הנחת תפילין לאחר תפילת ערבית
138	הטעם למנהגנו שלא לאכול מצה שלשים יום לפני פסח ...
139	הידור מצוה - בדבר שיש בו הנאת הגוף
140	טעות בהזכרה בתפילה ובברכת המזון
149	טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר [גליון]
150	בענין הנ"ל
151	נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון]
153	בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]
154	הדלקת נר חנוכה במקומות ציבוריים בברכה [גליון]
156	אין אדם לומר רוב חכמתו אלא בלילה [גליון]

פשוטו של מקרא

161	"עם הארץ"
162	"לא תהי' אחרי רבים לרעות וגו'"
168	"ותען להם מרים וגו'" [גליון]
169	הזכרת משה ג' פעמים בפסוק [גליון]

שונות

170	מילה בזמנה
171	יחודו של פרק בתהילים - פרק קד
180	בדברי הגמ' על כמות הכוכבים ביקום
182	תיקון לשון בשו"ע אדה"ז

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת אמור,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', בדר"ח אייר

מספר הפאקס למשלוח הערות

718-756-3411 [או 718-773-4115]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

חדש באתר ! שיעורים של רמ"ם עמ"ס בבא מציעא

גאולה ומשיח

לא בשמים היא בימות המשיח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

קושיית מהרלב"ח

ידוע מה שאמרו רז"ל (יומא עה, א) לגבי ה"מן": "תניא אידך גד שמגיד להם לישראל אי בן תשע לראשון או בן ז' לאחרון" ופירש"י אם בן תשעה וכו' – לפי שנאמר (שמות טז): וימודו בעומר בין שליקט הרבה בין שליקט מעט מוצא עומר לגולגולת ואם נמצא יתר בבית הראשון בידוע שבן תשעה לראשון הוא ואם בבית האחרון בידוע שבן האחרון הוא עכ"ל, והקשה ע"ז בס' תוס' יוהכ"פ שם וז"ל: ומיהו קצת תימא איך ספק זה דבן ט' לראשון שהוא ספק לכמה ענינים חמורים כגון אם הכה את אביו שחייב סקילה ולענין ערות אשת אביו, היו פוסקים אותו ספק ע"י עומר של מן שנמצא בבית ראשון או השני? והלא אפילו נביא גמור שיאמר אני ידעתי בנבואה שפלוגי הרג את הנפש או חילל שבת או בענין הספיקות פלוגי הוא בן פלוגי מסתברא שלא יעשו על פיו כי עפ"י שנים עדים יקום דבר, ודוגמא לזה בענין ספיקות התורה לא יוכל הנביא לומר נאמר לו בנבואה שכך הלכה וה"ז נביא השקר ויחנק וכו' (כמ"ש ברמב"ם הל' יסודי התורה פ"ט ה"ד) ואין הולכין אחר נביא שיאמר בענין ספק בן ז' לראשון פלוגי הוא בן פלוגי כו' עכ"ל [וא"כ איך שייך לסמוך על המן] ומתרץ דמכח ההוכחות וההלכות הי' פוסק הדין מרע"ה אם הוא בן ז' לראשון או בן ט' לשני כו' והיו מפקפקים בדין ההוא, ולהוציא מלבם עשה להם אות ומופת של עומר כו' עיי"ש.

אצל משה לא שייך "לא בשמים היא"

אבל בשו"ת חת"ס או"ח סי' ר"ח (תשובה למהר"צ חיות שכתב לו קושיא זו) וז"ל: דהנה הא דלא בשמים היא ושאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת קד, א) הוא יסוד ושורש כל התורה כולה, דאי לאו הכי אין כאן תורה כלל, דהרי כבר היה לעולמים בשבת קטז, ב, דאמר ההוא מינא מיומא דגליתון מארעכון אתנטלו אורייתא דמשה ואתיהיב אורייתא אחריית ע"ש, ואפשר יעשה אותות ומופתים ע"י תחבולות וכישוף, ונביא הישמעאלים עשה כן וכו' ונעשו מעשיין לאוין ומלאוין

עשיין, ואפילו אם לא נאמין כן בכללות התורה, מ"מ אין שום מצוה שתשאר במתכונתה, כל אחד יאמר חלמתי חלום שחלב זה אסור וזה מותר וזה יאמר כך וזה כך ותפוג תורה, על כן כללא כייל הקב"ה שאין הנביא רשאי לחדש שום מצוה מהישנות, יתבאר ויתפרש משמים כי אם על דעת חכמי ישראל, וזהו צורך גדול... ומשו"ה אין זה נוהג אלא אחר מיתת משה רבינו ע"ה, אבל אצל מרע"ה בעצמו לא היה שייך חשש זה, דהרי המגדף שרצה לנטוע אהלו בשבט דן ויצא מבית דינו של משה חייב דלמשפחותם לבית אבותם כתיב (תו"כ אמור פי"ד ומובא ברש"י שם כ"ד י'), וקשה מ"מ מי הגיד לנו שאיננו משבט דן, וכי מפני בעילה א' שבעל הנוגש המצרי את אמו נדון לבן איש מצרי, הלא קיי"ל רוב בעילות אחר הבעל אפילו פרוצה ביותר, כ"כ בה"ג בהל' מילה והובא בהרא"ש פ' יש נוחלין קכו,ב, ומביאו ב"ש סי' ד' ס"ק כ"ו... נחזור להנ"ל מי הגיד שהיה בן מצרי אם לא מרע"ה ברוח הקודש, ולזה יוצדק שיצא מבית דינו של משה מחוייב ומשו"ה חרה אפו של זה וגידף, והנה פשוט דאם יאמר נביא על א' שהוא פסול, לא נפסוק דין על זה.. בוודאי הוא בכלל לא בשמים היא, ורק מרע"ה היה בידו כן ולא אחר עכ"ל, דלפי דבריו מתורץ קושיית מהרלב"ח דב"מין שאני, כיון ששם הי' כ"ז ע"פ דינו של משה, כדאיתא שם שנים שבאו לדין אצל משה וכו', ואצל משה לא אמרינן הך כללא דלא בשמים היא, ועי' גם בתורה תמימה סו"פ בחוקותי שכן כתב, ובשו"ת יביע אומר ח"א סי' מ"א (אות ח') והביא גם מהא דאיתא בזוה"ק (יתרו עח,א) דמשה הי' דן ע"פ רוח"ק, וראה אגרות קדש ח"ב ע' ל'.

נמצא מזה דסב"ל להחת"ס דהטעם דאמרינן דלא בשמים היא וכו' ואין נביא רשאי לחדש דבר, הוא מפני הרמאין וכו' שיבואו לומר שנגלה להם מן השמים כך וכך וכו', ומשמעות דבריו הוא דלכן אצל משה לא אמרינן האי כללא, כיון שאמר לו הקב"ה וגם בך יאמינו לעולם, וכמ"ש הרמב"ם הל' יסודי התורה (פ"ח ה"א) דמשה רבנו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה וכו' ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שענינו ראו ולא זר, ואזנינו שמעו ולא אחר, האש והקולות והלפידים, והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך וכו', ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם וכו' ובה"ג כתב: לפיכך אם עמד הנביא ועשה אותות ומופתים גדולים ובקש להכחיש נבואתו של משה רבינו אין שומעין לו ואנו יודעין

בבאור שאותן האותות בלט וכשוף הן, לפי שנבואת משה רבינו אינה על פי האותות כדי שנערוך אותות זה לאותות זה, אלא בעינינו ראינוה ובאזנינו שמענוה כמו ששמע הוא וכו' עכ"ל, וראה לקו"ש ח"ט פ' שופטים ג' בביאור דברי הרמב"ם בארוכה.

ובחי' הגרי"ז עה"ת (שמות יט, ט) עה"פ וגם כך יאמינו לעולם ביאר מ"ש בפ' בהעלותך (י"ד ז') לא כן עבדי משה בכל ביתי נאמן הוא, דכשני נביאים מכחישים בנבואתם אחד את השני, הרי שניהם מוכחישים, אבל נבואת משה א"א לאף אחד להכחישו. כמבואר בפ"ח ה"ג מיסוה"ת עיי"ש, וזהו דאמר "בכל ביתי נאמן הוא" דרק הוא הנאמן, וא"א להכחישו, וזהו ג"כ המבואר "וגם כך יאמינו לעולם עיי"ש 1, ולפי"ז י"ל דמשום זה הנה בזמנו של משה לא הי' קיים לגמרי הך כללא דלא בשמים היא וכו' כיון שלא הי' שייך חשש של רמאין, דמשה לעולם הוא הנאמן.

ועד"ז כתב בשו"ת השיב משה אהע"ז סי' ס"ה (אות יג–יד) שהביא קושיית מהרלב"ח הנ"ל, וכתב דלק"מ דשאני משה שכבר קבלו כל ישראל עליהם משה ונבואתו לנאמן כשני עדים כדכתיב ויאמינו בה' ובמשה עבדו וכו' עיי"ש.

לעתיד לבוא

וע"פ יסוד זה כתב בשו"ת דברי יציב או"ח סי' ק"א בנוגע ללעתיד לבוא דבהא דאמרינן מצוות בטלות לע"ל, אין הכוונה שהמצוות יתבטלו לגמרי ואיש כל הישר בעיניו יעשה, אלא שאז תימלא הארץ דיעה בהתגלות אלוקית ויפסקו ע"פ כרוזים מן השמים שעל פיהם ישתנה ההלכה ממה שנפסק היום, או שיהיו כמה דברים להוראת שעה, וכהא דהתירו כתלי דחזירי בכיבוש ארץ ישראל בחולין יז, א וכו' וידוע מ"ש בענין תורה לא בשמים היא אם סמכין על הכרעת הבת קול, עיין תוס' ב"מ נט, ב ובכמ"ק, שהטעם בזה הוא מפני הרמאין שכל אחד יבא ויאמר כך נתגלה לי מן השמים, וא"כ לעת"ל שפיר יורו ע"פ בת קול עכתו"ד, וכעיי"ז ר"ל גם בשו"ת משנה הלכות (חי"ב סי' תלה) די"ל דהא דאין הנביא רשאי לחדש הוא רק כשלא יהיה משה רבינו עמהם,

(1) נת' בארוכה יותר בס' 'נתיבות רבותינו' שמות שם, וראה גם בס' תורת חיים שם אודות מעלתו של משה רבינו שרק הוא הי' יכול לשאול תמיד ספקותיו אצל ה'.

אבל משה רבינו יכול לחדש בה, ולעתיד לבא כיון שיהיה משה רבינו עמהם יכול לחדש עיי"ש.

אלא דמהרמב"ם לכאורה לא משמע כן, שהרי כתב בהלכות מלכים (פי"א ה"ג) לגבי ימות המשיח: "ועיקר הדברים ככה הן, שהתורה הזאת חוקיה ומשפטיה לעולם ולעולמי עולמים, ואין מוסיפין עליהן ולא גורעין מהן", ומשמע דסב"ל שלא יהי' שום שינוי בזה כלל, וכן הוכיח בשו"ת השיב משה (שם אות יד) מדברי הרמב"ם אלו שגם לע"ל אמרינן דלא בשמים היא עיי"ש.

טעמו של הכלי חמדה

ואפשר לומר, דבהא דאצל משה לא הי' שייך הך כלל דלא בשמים היא מצינו בזה עוד טעם אחר, דבס' 'כלי חמדה' פ' ויקהל (קנח, א) הביא ג"כ לתרץ קושיית מהרלב"ח הנ"ל דבמשה לא הי' שייך הך כלל דלא בשמים היא, כי כל מ' שנה שהיו ישראל במדבר ולא נשלמה עוד התורה לא הי' שייך לומר לא בשמים היא, ורק אח"כ שנחתמה התורה וניתנה לישראל נאמר אלה המצות שאין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת קד, א, תמורה טז, א) ותירץ עפ"ז כמה דברים שמצינו אצל משה שהי' ע"פ רוח"ק עיי"ש.

ויש לבאר זה ע"פ מ"ש בס' 'סדר משנה' על הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ט אות ז') שהענין דלא בשמים היא אינו שייך אצל משה רבינו משום דזאת המצוה שלא בשמים היא לא נצטוינו ולא התחילה לנהוג אלא מיום זה שמת מרע"ה, וכמו שמצינו כן בהרבה מצות שלא התחילו מיד שנצטוינו עליהם אלא לאחר זמן וכו' וכן הי' במצוה זו של לא בשמים היא שלא התחילה לנהוג בינינו אלא מרגע זו של מיתת משה ואילך, לא כן הי' בעודנו חי עמנו שהרי כל תורתו של מרע"ה לא היתה אלא מן מקדש מלך היא יוצאת מן השמים מכח הנבואה מפי הגבורה ית' ובכל יום ויום נתחדשו לו דברים חדשים בתורה ומצות ואזהרות מחודשות מה שנוהגות לדורות מלבד אותן שהי' לפי שעה, הרי הוא אומר עמדו ואשמעה מה יצוה ה' וגו' ויקרב משה את משפטן וכו', וראה גם בס' פני דוד פ' בשלח אות י"ח שכ"כ.

היינו, שכל הענין דלא בשמים היא הוא כדאיתא בדב"ר (פ' נצבים פרשה ח): "ד"א כי המצוה וגו' לא בשמים היא, אמר להן משה שלא תאמרו משה אחר עומד ומביא לנו תורה אחרת מן השמים כבר אני מודיע אתכם לא בשמים היא שלא נשתיר הימנה בשמים", וראה ברבינו נסים גאון (ברכות יט, א, ד"ה חתכו) שכתב: "וזה שאמר רבי

יהושע לא בשמים היא, כלומר כי תורת ה' תמימה וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו כי אינו מחליף ממנה דיבור אחד ואין בתורתנו חסרון ולא ספק כדי שנצטרך אל הראי' מן השמים"2, ז.א. דרך לאחר שכבר נגמרה התורה כולה ע"י משה וניתנה כולה לישראל חל הענין דלא בשמים היא ואין הנביא רשאי לחדש דבר מעתה, כדי שידעו שיש כבר השלימות בתורה כאן למטה בארץ ולא נחסרה ממנה ח"ו כלום, אבל בזמנו של משה שעדיין לא נגמרה כל התורה הנה עצם עשיית התורה ודאי היתה מן השמים"3.

דלפי"ז י"ל דרך בזמנו של משה שעדיין לא נגמרה התורה לא הי' שייך הך כללא, אבל מיד כשנגמרה התורה חל כלל זה לעולם, ועפ"ז יתבאר דעת הרמב"ם דסב"ל דגם בימות המשיח לא יתבטל ענין זה, כי מאז שנגמרה התורה כולה ע"י משה נקבע הדבר לעולמי עולמים דלא בשמים היא.

והא דמצינו בנוגע למלך המשיח ד"מורח ודאין" וכו', ראה בארוכה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' י"ד, והובא שם דברי הרבי בכ"מ שהוא מדין "מלך" עיי"ש הביאור.



הצפיה לגאולה בכל יום [גליון]

בהמשך להקושיא של הרה"ג ר' יצחק שליט"א לורין (בעהמח"ס "משנת רע"א – האיר יוסף, משנת פקו"נ – האיר יוסף) שנדפסה בריש גליון תתצד אודות הצפי' לביאת המשיח בכל יום,

(2) וראה בזה בס' היקר 'מחזה עליון' פ"ו להג"ר יצחק שליט"א סנדר.

(3) ויל"ע לפי המבואר בכ"מ בדא"ח ובשיחות קודש שהענין ד"לא בשמים היא", הוא משום דכללות התורה ניתנה למטה בעוה"ז התחתון דוקא שאין תחתון למטה ממנה, בכדי שיפעלו על ידה תיקון ובירור העולם דוקא למטה, וכן נמסרה לבי"ד שלמטה דוקא בכדי שיהי' הבירור דוקא על ידי הנבראים למטה, ומשום דעיקר הכח והתוקף דאלקות, ניכר דוקא בגשמיות העולם הזה בהתחתון שאין תחתון למטה ממנו, ודוקא ע"י עבודת התחתונים נפעלת המשכת העצמות בכל העולמות וכו' דעפ"ז מובן ג"כ למה התחיל האי כללא לאחר מיתת משה כי רק אחר שנגמרה כל התורה וניתנה לישראל התחיל עיקר העבודה בבירור העולם, אבל יל"ע בנוגע ללע"ל לאחר שכבר יתברר עוה"ז, לכאורה לא שייך טעם זה, ויש לחלק בין תקופה הראשונה דימות המשיח לתקופה השני' שלאחר תחיית המתים, כמבואר בלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי א' ובכ"מ, וראה בס' 'ימות המשיח בהלכה' סו"ס לא בענין ביטול היצה"ר לע"ל.

ובקשר למה שכתוב לתרץ קושיא זו בריש גליון תתצ"ה, נתקבל מכתב בענין זה מהרב הגאון הנ"ל שליט"א, ומדפיסים אנו בזה חלק מהמכתב מה שנוגע לביאור ענין זה.

המערכת

"...אומר האמת לכת"ר כל דבריו בענין המשכן והיובל הינם דברים נפלאים ושמחים, אבל מה שהוציא בזה לענין חלול שבת לתינוק מהקראים, לא הבנתי היטב, דסו"ס יש תינוק כאן בעולם שלפנינו ויש שבת כאן בעולם שלפנינו, ומה מגרע אם הסיבה שיחזור בתשובה הוא ע"י משיח – גם אם הוא "התחדשות", וסו"ס שייכא כאן חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה, וחשבתי הרבה בדברים ולא זכיתי להבנה שזכה לזה כת"ר שליט"א, ויש כאן הרגשה שהדברים ביסודם נכונים אולם קשה להגדירם.

וחשבתי אולי לפרש בדרך זאת – התורה התירה לחלל שבת אחת אם זה "הגורם" שישמור שבתות הרבה, וכל דבר מאורע וחידוש שכבר נמצא בבריאה הוא בכלל "כדי", אבל משיח שהוא עולם מחודש ונחשב עולם "כשלעצמו", (ושמעתי הגדרה הנ"ל ממורי ורבי הגרי"ד סולובייצ'יק מבריסק – ירושלים, בשם זקנו הגר"ח מבריסק צוק"ל, ואכמ"ל בזה), א"כ בזה שנחלל עליו שבת אחת לא מונח ונמצא הענין שישמור שבתות הרבה, ולכן אסרינן בהא, – ואולי גם כוונת כת"ר הוא כעין זה אלא שקיצר טובא....".



לקוטי שיחות

השייכות דמגילת פורים לאסתר דוקא

הרב מנחם מענדל רייצעס

קרית גת, אה"ק

בלקו"ש חט"ז שיחה א' לפורים מבאר כ"ק אדמו"ר שתקנת קריאת המגילה וכתיבתה באה על ידי הצעת אסתר דוקא, שלא כמו תקנת ימי הפורים בכלל שהציעו מרדכי ואסתר יחד ;

ומבאר טעם הדבר, ע"פ החילוק בין מרדכי ואסתר בכלל, ובפרט בענין זה של ביטול הגזירה – מרדכי עסק בעיקר בצד הרוחני של נס פורים, ואילו אסתר היא זו שפעלה את הנס בדרך הטבע. מרדכי ביטל את הגזירה למעלה, ואסתר הביאה לכך שהגזירה תבטל מצד למטה, מצד דרך הטבע וגדרי המלכות וכו'.

ובהתאם לכך, אצל מרדכי מודגש עצם היו"ט הרוחני של פורים, שמעורר זכרון הנס וההצלה כו' וההודאה לה', ואילו אסתר מדגישה את הבאת הנס באופן גשמי, על ידי דיבור וכתיבה, "דער נס ווערט פארשריבן בדיו גשמי אויף קלף גשמי וכו'". און דעריבער: ביי מרדכי, וואס די הדגשת הנס איז ביי אים דער נצחון רוחני, איז אויך אין דעם זכרון הנס נוגע בעיקר דער זכרון במחשבה (רוחניות פון מענטשן); דאקעגן ביי אסתר, וואס די הדגשת הנס איז די הצלה כפשוטה – הצלת הגוף גשמי, איז דעריבער ניט גענוג אז דער זכרון הנס זאל זיין אין מחשבה, נאר ער דארף בעיקר אראפקומען אין "עשי" (אין "מעשה זוטא" און דערנאך אין "מעשה רבא").

ובשיחה מאריך בכ"ז, עיי"ש היטב, וממשיך שזהו האויפטו של נס פורים שהתלבש גם בדרכי הטבע, "מצד אסתר איז דער עיקר הדגשה אין נס פורים דאס וואס דורך דעם ווערט איבערגעמאכט דער הסתר און חושך פון טבע; דערפאר איז אויך אין דעם זכרון הנס נוגע, אז עס זאל אראפקומען אין (עולם ה)עשי" – אין קריאה וכתיבה, ווארום דוקא דורך דעם פירט זיך אויס דער מכוון פון דעם נס, אז טבע גופא זאל מאיר זיין".

ובהערה 66 מוסיף, שלפ"ז – שכתבת המגילה היא ענין של 'מעשה', מתאים לכללות הנס דפורים שהיה בהתלבשות בדרכי הטבע, בעולם ה'עשי' התחתון כו' – מובן ההבדל בין פורים לחנוכה לענין כתיבת מגילה: "וי"ל שזהו הטעם שנס חנוכה לא נכתב – כי נס חנוכה שייך (בעיקר) לנשמה ורוחניות". ועיי"ש בשיחה כולה.

ב. ולכאורה ע"פ היסוד הכללי של השיחה – יש להוסיף ולבאר את ההבדל בין מרדכי ואסתר לענין תקנת קריאת המגילה וכתיבתה, וכן ההבדל בין חנוכה לפורים – שבפורים נכתבה מגילה ובחנוכה לא, באופן נוסף על המבואר בשיחה, אבל משתלב היטב עם כללות המהלך.

דהנה, בשיחה מבאר שזה שהנס נכתב במגילה, הוא ענין של עשייה בפועל – ובזה היא שונה מיתר המצוות דפורים, שלמרות שהם מצוות

מעשיות, בכל זאת "ענינם בפשטות או דורך זיי זאלן אידן במחשבתם בנפשם קומען צום זכרון הנס"; וזה הוא החידוש של כתיבת המגילה, שעל ידי זה "ווערט דער זכרון הנס אראפגעטראגן אין "מעשה רבא".

ולכאורה אפשר להוסיף בהבדל זה שבין כתיבת המגילה לבין יתר המצוות דפורים – באופן פשוט והגיוני (אף שאינו מבואר בשיחה להדיא):

המצוות האחרות של פורים, מלבד המגילה, מדגישות את כללות הנס של פורים, שבנ"י ניצלו מהריגה ומודים לה' על הנס ועושים יו"ט לזכר הנס וכו'; ומוסיף עליהם קריאת המגילה וכתיבתה, שהם מדגישים את כל הפרטים והשתלשלות המאורעות שהביאו להנס. וכפשוטו: כאשר שולחים מנות או נותנים מתנות לאביונים – מרגישים שמחה כללית מבלי הדגשה של פרטים מסויימים, ואילו כאשר קוראים את המגילה – מבחינים שהנס אינו רק נקודה כללית אחת, אלא שהוא מורכב מפרטים שונים ורבים, השתלשלות שלימה של אחריות ושותי והמן וכו' ועם תאריכים ופרטי פרטים.

וכמו שרואים במוחש ההבדל בין חנוכה לפורים, שבענין פורים יודעים הכל לא רק את כללות הנס וההצלה אלא גם את הפרטים, יודעים מי עשה את הגזירה ומי פעל להצלה וכו', כיון שמכירים את הסיפור על כל פרטיו מהמגילה ששומעים בכל שנה – ואילו בחנוכה יודעים רק את הנס הכללי של נצחון המלחמה, וכן את הנס של פך השמן, אבל רובא דעלמא, ואפילו ת"ח, אינם יודעים כלל פרטים בכל מלחמת החשמונאים, מי בדיוק עמד בראש המלחמה וכמה זמן נמשכה וכו', ובכלל לא ברור מי הוא ה'גיבור' הראשי של המלחמה, אם מתתיהו או יוחנן או יהודה וכו', וגם בצד שכנגד לא נכנסים לפרטים של האויב אלא רק מזכירים באופן כללי 'מלכות יון הרשעה', והרי זה שונה לגמרי מפורים שבו כל אחד יודע במדוייק שיש אחריות והמן, מרדכי ואסתר. והסיבה לזה בפשטות הוא לפי שבחנוכה אין מגילה שקוראים בה בכל שנה ומפרטים כל הפרטים, [שהרי מגילת אנטיוכוס אינה מפורסמת כלל לפ"ע], והדלקת נ"ח מזכירה רק את הנס הכללי כמובן.

וההסבר לזה מובן היטב לפי החילוק הכללי בין חנוכה לפורים לענין ההתלבשות בדרכי הטבע:

מעיקרי הנס דפורים הוא שהוא חודר בדרכי הטבע, וההדגשה היא לא רק על הנס הכללי שעמד ה' והושיענו – אלא על פרטי הישועה, באיזה אופן היה הנס, וכיצד נעשה הנס גם מצד גדרי הטבע עצמם, כך שכל פרטי המאורעות וכו' הובילו להנס; משא"כ חנוכה, שהוא נס שלמעלה מהטבע, ואין בו (כ"כ) התלבשות בדרכי הטבע, הרי לא נוגע כל הפרטים שהיו לפני הנס עצמו, מי נלחם וכמה זמן נלחם וכו', ומה שנוגע רק הוא הסך הכל הסופי, ש"עמדת להם בעת צרתם", וניצחו את היונים "והדליקו נרות בחצרות קדשך".

ובהתאם לזה:

בפורים נכתבה מגילה המפרטת את כל פרטי השתלשלות המאורעות, כי כולם הם חלק מהנס, וכולם נוגעים הם להמטרה הכללית של פורים, כי בסופו של דבר מתברר למפרע שגם כל הפרטים ה'טבעיים' הם חלק בלתי נפרד מהנס;

משא"כ בחנוכה לא נכתבה מגילה, ויודעים רק מהנס בכללות – משום שאין כ"כ נפק"מ מהפרטים, שהרי הם לא חלק מהנס, וכל הנס מתחיל רק בנצחון המלחמה בפועל ובנס פך השמן.

וכד דייקת שפיר, הרי שזה מודגש גם בהשמות "פורים" ו"חנוכה":

השם פורים הוא אינו ע"ש הנס עצמו של הנצחון, אלא אדרבה, על שם הפור של המן הרשע, וזה בא להדגיש כי גם הפור של המן הוא בעצם חלק מהנס וכו', וכמבואר בהשיות;

משא"כ השם חנוכה הוא בדיוק להיפך, שהוא על שם שחנו בכ"ה בכסלו (חנו כ"ה), ושם זה מדגיש כי היו"ט אינו על שם כל מה שהיה לפני כ"ה כסלו, אלא רק ע"ש מה שהיה בכ"ה בכסלו ואילך, שאז היה הנס בפועל. וכל המלחמה וכו' שלפני כן – אינה חלק מהיום טוב.

ג. ועפ"ז יובן היטב הטעם שדוקא אסתר היא זו שתיקנה קריאת המגילה וכתיבתה:

מצד מרדכי, שענינו הוא ברוחניות הענינים של הנס, אין חשיבות כ"כ לזכור את כל הפרטים שהובילו להנס, העיקר הוא שיזכרו את עצם הנס וכללותו – וע"ד חנוכה – שגזרו גזירה להשמיד להרוג ולאבד וניצלו מזה, ולשם מה צריך לזכור שאחשוורוש הרג את ושתי וכו' וכו'? מה זה מוסיף בזכרון הנס ובהודאה לה? וכשם שבחנוכה מתעוררים ומודים לה' גם מבלי לדעת את כל הפרטים המדויקים – כך בפורים

אפשר להודות לה' גם מבלי לדעת כיצד בדיוק התרחש הנס ומי היה אחושרוש וכו'.

משא"כ אסתר, כיון שענינה הוא להביא הנס בתוך הגשמיות, שהנס לא יבוא רק מלמעלה גרידא, אלא יהיה מצד דרכי הטבע גופא, הרי מצידה נוגע וחשוב ביותר לא רק שיזכרו את כללות הנס, אלא גם שיכנסו לפרטים ופרטי פרטים, וידעו בדיוק כיצד היה הנס, באופן טבעי וכו'.

ולכאורה ביאור זה מתיישב היטב גם עם יתר הפרטים המבוארים בשיחה: ההבדל בין בבלי וירושלמי, וההבדל בין אורות וכלים וכו'. ועיין היטב כי לכא' הוא ביאור נכון, ויש להאריך בזה הרבה, ותן לחכם ויחכם עוד.



מתי נתחייבו בקיום מצות ציצית

הרב דוד י. אופנר
לוד, אה"ק

בלקו"ש חל"ה וירא א מחדש כ"ק אדמו"ר שקטן שנתגדל, כיון שכשהיה קטן היה פטור מכל התורה כולה, ולא שייך ב' (בהיותו קטן) שום סרך של חיוב מן התורה, והתחלת כל המציאות של חיוב אינו אלא משנתגדל, לכן אם מצד טבע הדברים נחוץ זמן של למוד והכנה עד שיוכל לקיים כל המצוות, הרי זמן הכנה זו (מה"ת) מתחיל רק אחרי שנתגדל, ושוב אא"ל שעובר על שום מצוה עד שחולף הזמן של ההכנה הדרושה לקיום אותה מצוה.

ובאות ו כתוב: "ובדוגמת קטן שנתגדל (וגר שנתגייר) אירע לאבותינו בשעת מ"ת שאז נתחייבו לראשונה בתורה ובמצוות, ובודאי נדרש זמן של לימוד והכנה עד שהיו יכולים לקיים המצוות, וכן עד שהיו יכולים להכין חפצי המצוות כמו ציצית ותפילין, ופשוט שאין לומר שכל אותו הזמן שהיו עסוקים בהכנה היו מבטלים מ"ע (ונפטרם רק משום דאונס רחמנה פטרי'), אלא כיון שאז הותחל כל עיקר החיוב, לפיכך חל באופן שיוכלו לקיימן, דהיינו בהקדמת כל ההכנות הדרושות, כולל גם החינוך והרגילות". ע"כ.

וצ"ע: דזה מובן שי"ל כן בנוגע למצוות תפילין, אך מדוע שלא נאמר שבמצוות ציצית התחייבו מיד, שהרי אינו חייב לילך עם ציצית, אלא

שלא לילך עם בגד של ד' כנפות ללא ציצית, וא"כ מיד שנתחייבו יכלו לילך עם בגד ללא ד' כנפות, וגם אם למישהו לא היה כזה בגד היה ביכולתו לעגל את אחד הפינות שלא יהיה ד' כנפות, וע"ד אחד מהטעמים שאוכלים מאכלי חלב בחג השבועות הוא מפני שהיו צריכים סכיני שחיטה, ולהכשיר הבשר, וכן היו צריכים להכשיר הכלים, ואין אומרים שבהזמן הנדרש לכל הכנות אלו, היו מותרים עדיין באכילת בשר לא כשר, ובכלים לא כשרים.

וי"ל ע"פ המבואר בשוע"ר סי' יג סעי' ה-ו וז"ל: "ההולך לבית הכנסת ומצא שנפסלה טליתו אע"פ שמתבייש להתפלל בלא טלית אסור לו להתלבש בטליתו אפילו בלא ברכה כיון שאין כאן גנאי גדול לישיב בלא טלית אין דוח[ין] עשה של תורה מפני גנאי קטן במה דברים אמורים בחול כיון שהוא יכול להטיל ציצית בטליתו אם כן כשלוּבשו עובר על קום ועשה. אבל בשבת כיון שאי[נן] יכול להטיל ציצית מחמת איסור שבת אין איסור מן התורה ללבוש טלית בלא ציצית שהרי לא אמרה תורה לא תלבש בגד בלא ציצית אלא לאחר שילבשו מצות עשה להטיל בו ציצית וכיון שאינו יכול להטיל אינו עובר אלא דמ"מ מדרבנן אסור ללבוש כיון שסופו לבטל מצות עשה וחכמים לא העמידו דבריהם במקום כבוד הבריות אפילו אין שם אלא גנאי קטן לכן אם הוא מתבייש [להתפלל] בלא טלית יכול ללבוש בלא ברכה", ע"כ.

והנה ע"ד דין טלית פסולה בשבת, שאינו עובר על מצוות ציצית כשמתעטף בה, כיון שאינו יכול להטיל בה הציצית, היה מצב ודין אבותינו בזמן שאחר מ"ת עד שלמדו והכינו כל הנצרך על מנת לקיים מצות ציצית, כיון שלא יכלו במציאות לקיימה, ו"לא אמרה תורה לא תלבש בגד ללא ציצית", וכו'. ודין זה הוא רק בציצית (ולא בשעטנו וכד'). וכן מובן שלא יכלו לאכול בשר ביום מ"ת.

והנה בלקו"ש שם אות ה כהקדמה להחידוש הנ"ל כותב שכשהתורה מחייבת באיזו מצוה, פשוט שהחוב חל רק באופן שיוכל להתקיים בדרך הטבע, וכו'. ומביא דוגמה לכך מדין "תשביתו" שבביאור חמץ, שכל זמן שמתעסק בביאור החמץ עד שנתבער בפועל אינו עובר על מצות תשביתו. דזהו גדר המצוה – לעשות מה שביכולתו לבער החמץ, ואם מתעסק בזה ה"ה עוסק בקיום המצוה. ע"ש.

והנה דוגמה זו היא ממצוה שלכתחילה ניתנה באופן כזה שיעשה כל מה שביכולתו בכדי לבער החמץ, ז.א. שאין החיוב (וגם אין עניין בכך) שאז החמץ יהיה מושבת אלא שאז ישביתו את החמץ.

ואילו ממצות ציצית ניתן להביא דוגמה ליתירה מזו, שאף שהחיוב ציצית הוא מיד כשלוש הד' כנפות, בכ"ז כל זמן שאינו יכול להטיל הציצית אינו עובר.



ביאורי כ"ק אדמו"ר בלשיטתייהו דחכמי ישראל

הת' חיים אליעזר הלוי הבר

שיבה שעל-יד הציון הק'

בתורת כ"ק אדמו"ר מצינו שבכו"כ מחלוקות בין חכמי ישראל מבאר דבעלי הפלוגתא אזלי לשיטתייהו, היינו דבעצם חלוקים בענין יסודי, אלא שמפלוגתא זו מסתעפות שאר הפלוגתות.

ויש לומר, דה'לשיטתייהו' המבואר בשיחות (עפ"י רוב) אינו רק ענין פרטי המתבטא בכמה ממחלוקות חכמים אלו, כ"א שהרבי חידש וגילה את צורת ההסתכלות הכללית ונקודת התמצית של בעלי הפלוגתא. דמלבד שה'לשיטתייהו' המבואר בשיחות הוא בנוגע לענינים יסודיים הנוגעים לרוב (או כל) מצוות התורה (כגון: גדרי הנותן והמקבל), עוד זאת שמבאר כיצד 'לשיטתייהו' זה נובע ומתאים לבעלי הפלוגתא עצמם: לדברי ימי חייהם (כגון: ר"י כהן, ור"ע בן גרים ובעל תשובה); למקומם (כגון: ירושלמי - גילוי אור, ובבלי - במחשכים); להנהגתם (כגון: רב - איסורא, ושמואל - ממונא); לתפקידם (כגון: ר"ג - נשיא, והחכמים - חברי הסנהדרין); ואפי' לשמותם (כגון: ר' יהודה - מלשון הודאה, ור' יוסי בגימטריא - הטבע) ולשורש נשמותיהם (כגון: הלל - חסד, ושמאי - גבורה) וכיו"ב.

מזה נמצא, שכאשר נעיין ונחקור בתחום זה (כפי שעשו אכן כו"כ), נוכל לגלות כיצד מחלוקות רבות בין חכמי ישראל אלו נובעות ומשתלשלות (באופן ישיר או עקיף) משיטתם המבוארת בשיחות הק'. ולולי דמסתפינא אפשר הי' להוסיף, דה'לשיטתייהו' המבוארים בשיחות הינם (בחלקם עכ"פ, כגון: ר"י ור"ע - גדרי הנותן והמקבל; רב ושמואל - איסורא וממונא) מ'יסודות וכללי הלימוד' בשיטת חכמים אלו.

לקראת יום הבהיר י"א ניסן, יובאו לקמן כמה דוגמאות מן 'לשיטתייהו' אלו עם מחלוקות נוספות המתבארות בטוב על ידם, ותן לחכם ויחכם עוד.

משה ואהרן – אמת וחסד

נאמר במדרש (שמו"ר פ"ד, י) ד"חסד זה אהרן . . ואמת זה משה". ומבאר הרבי (בכ"מ), דא' החילוקים בין אמת לחסד הוא – האמת ענינו שאינו משתנה, ונמצא בשווה בכל מקום, זמן, מדריגה ומצב. לעומתו החסד ענינו להיטיב להמקבל, ומשום כך על החסד להתחשב ולהתאים עצמו למעמד ומצב של כל מקבל לפי ענינו המיוחד, השונה ממקבל אחר ומן המשפיע עצמו. לפ"ז מבאר כו"כ הבדלים בין משה לאהרן (כגון: שמשה נטה שלא לחלק בין קדשי שעה לדורות, משא"כ אהרן).

לאור ביאור זה יומתק המבואר בשיחה אחרת:

דבנוגע לצורת דיבורו של משה לפרעה מפרש רש"י (וארא ז, ב): "אתה תדבר – פעם אחת כל שליחות ושליחות כפי ששמעת מפיו, ואהרן אחיך ימליצנו ויטעימנו באזני פרעה". ומבאר הרבי (חט"ז ע' 73), דהפשט ברש"י הוא דמשה חזר פעם אחת בפני פרעה את הלשון המדויקת שאמר לו הקב"ה, דהיינו בלשון הקודש. ואהרן תרגם את הדברים ("ימליצנו") וכן הסבירם ("ויטעימנו") לפרעה. דכיון שענין משה הי' לרדות בפרעה בצורת דיבור תקיפה וקשה, הרי שנוגע בעיקר שבירת פרעה ולא הבנתו, ולכן דיבר משה לפרעה גם בלשון שאינו מבין. והכח לשבור את פרעה ניתן דוקא למשה להיותו עומד בין ה' וביניכם, יעו"ש.

ובטעם הדבר – שמשה הי' זה שחזר בדיוק את לשון הקב"ה, ודוקא אהרן הוא שתרגם והסביר את הדברים לפרעה – י"ל לפי המבואר לעיל, דכיון שמשה ענינו אמת שאין בה שינויים ע"כ לא התאים עצמו לפרעה, ודוקא אהרן משום שענינו חסד לכן שינה והתאים את הדברים לפי הכלים של המקבל – פרעה.

**רבי ישמעאל ורבי עקיבא – גדרי הקב"ה וישראל; הווה ועתיד;
העלאה והמשכה**

בשיטת ר"י ור"ע נתבארו בשיחות ג' אופנים וענינים:

(א) לר"י אזלינן בתר גדר ישראל מקבלי התורה, ולר"ע אזלינן בתר גדר הקב"ה נותן התורה (כגון: אי "דיברה תורה בלשון בני אדם") – הדרן הא' למס' פסחים.

(ב) לר"י מכריע ההווה את העתיד, ולר"ע מכריע העתיד את ההווה (כגון: "הן בוכין ור"ע משחק") – ח"ט ע' 67.

(ג) לר"י התכלית מתבטאת בהמשכת אלקות בגדרי העולם, ולר"ע התכלית היא ההעלאה והיציאה מן העולם (כגון: אי "רואין את הנשמע כו" או "רואין את הנראה כו") – ח"ו ע' 119.

בכך תתבאר מח' נוספת:

במס' מגילה (כג, א) פליגי ר"י ור"ע במנין הקרואים ביוה"כ ובשבת – ר"י סובר שביוה"כ ששה קרואים ובשבת שבעה, ור"ע סובר ההיפך שביוה"כ שבעה ובשבת ששה.

ובעמוד קודם מבארת הגמ' את הכלל הקובע במנין הקרואים: "נקוט האי כללא בידך – כל דטפי ליה מילתא מחבריה (כל יום העורך דבר מחבירו. רש"י), טפי ליה גברא יתירא. הלכך בר"ח ומועד דאיכא קרבן מוסף קורין ארבעה, ביו"ט דאסור בעשיית מלאכה חמשה, ביום הכיפורים דענוש כרת ששה, שבת דאיכא איסור סקילה שבעה". ומזה משמע, דר"י ור"ע פליגי מה חמור יותר – יוה"כ וכרת או שבת וסקילה.

ובטורי אבן הקשה: "טעמא דר"ע לא נתברר לי. בשלמא ר"י דאמר ביוה"כ ו' ובשבת ז' הכי טעמא כדמפרש לעיל כל דטפי ליה מילתא מחבריה טפי ליה גברא יתירא, יוה"כ דענוש כרת ששה, שבת דאיסור סקילה ז'. אבל ר"ע דטפי ליה יוה"כ הקל משבת החמור מאי טעמא".

ובהקדים: דהנה, סקילה הינה מוות גשמי בעוה"ז בידי אדם שהוא פירוד הנשמה מן הגוף, ואז הגוף נפסד אבל הנשמה קיימת ד"יש לו (לנסקל) חלק בעולם הבא" (רמב"ם הל' סנהדרין פי"ג ה"א). ואילו כרת עיקר ענינו מוות רוחני (בפרט בעוה"ב) בידי שמים שהוא פירוד הנשמה מה', "שנכרת ונפסק חבל ההמשכה משם ה'" (אגה"ת פ"ד), ו"הרעה השלמה והנקמה הגדולה הוא שתכרת הנפש ותאבד . . והוא הכרת הכתוב בתורה . . הכרת בעוה"ז תכרת בעוה"ב" (הקדמת הרמב"ם לפרק חלק).

ובזה תובן פלוגתתם לפי ב' אופני הלשיטתייהו הנ"ל:

לאופן הא' – כיון שר"י מפרש לפי גדרי המקבל, ובעוה"ז מוות גשמי מידי חמור יותר, לכן ס"ל דסקילה חמורה. משא"כ ר"ע המפרש

לפי גדרי הנותן, מובן שמצד הקב"ה הפירוד מה' חמור ממוות גשמי, ולפיכך ס"ל דכרת חמור יותר.

לאופן הב' – כיון שעונש סקילה הוא לאלתר בעוה"ז – הווה, וכרת הוא לאחר זמן ובעיקר בעוה"ב – עתיד, פליגי מה מכריע – ר"י סובר שההווה מכריע וסקילה חמורה, ולר"ע מכריע העתיד וכרת חמור יותר. ובעומק יותר, יש לבאר פלוגתתם גם לפי האופן הג':

דהנה, הן שבת והן יוה"כ נקראו בכתוב "שבת שבתון". והחילוק ביניהם הוא בצורת הקדושה – בשבת, הקדושה היא באופן של המשכה בעוה"ז, אכילת ושתית מצווה ועונג שבת וכו'. אמנם ביוה"כ נצטוינו להתענות ולפרוש מעניני עוה"ז. ובלשון דתורת החסידות – שבת היא הקדושה ד'שבע' המתלבשת ומצטמצמת לפי גדרי העולם, ואילו יוה"כ היא הקדושה ד'שמונה' ו'אחת בשנה' שמעבר להגבלת הטבע. בסגנון אחר: יוה"כ ענינו, כשמו, "זמן תשובה". משא"כ שבת.

והחקירה מה נעלה יותר – שבת או יוה"כ – מבטאת בדיוק את פלוגתתם הכללית: לפי ר"י התכלית היא המשכה בגדרי העולם, היינו דשבת נעלית יותר. אכן לר"ע התכלית מתבטאת דוקא בביטול ויציאה בגדרי העולם, שזה בא לידי ביטוי דוקא בעבודת יוה"כ פ'.

שו"ר בהדיא במפרשים דלר"ע יוה"כ חמור משבת: בתוס' (חולין קא, ב ד"ה הזיד) "חמיר ליה (לר"ע) יוה"כ (משבת) לפי שהוא יום כפרה ומחילה". ועד"ז בחסדי דוד (לתוספתא מגילה) דיוה"כ חמיר לר"ע משום שיש בו מצות עינוי. ועיין שבת (קיג, א) דנחלקו ר"י ור"ע אם חלבי שבת קרבים ביוה"כ וכן אם מקפלים כלים מיוה"כ לשבת. ובראשונים שם, דר"י סבר ד"שבת חמור מיוה"כ", "ור' עקיבא אומר שיוה"כ ושבת שוין". והוא מתאים הפלא ופלא עם המבואר לעיל.

רבי ורבנן – המלים והתוכן

בשיטת רבי וחכמים מבאר הרבי (חי"ז ע' 22) דפליגי בנוגע ללשון תורה וכיו"ב – רבי מפרשה כפשוטו ובכל הפרטים, ורבנן ס"ל דאפשר לומר שהכוונה היתה לחלק מהנאמר. ובסגנון אחר קצת במ"א (חכ"ז ע' 1) – רבי מתחשב רק עם המלים, והתוכן מוגבל בהתאם להם. ורבנן ס"ל שהעיקר הוא התוכן, אע"פ שאי"ז בהתאם (כ"כ) עם הלשון שנאמרה.

ובחי"ז (שם) מביא פלוגתתם בכרכות (יג, א): "ק"ש ככתבה, דברי רבי. וחכ"א בכל לשון". ומבאר, דלדעת רבי אמירת קריאת שמע חייבת להיות בדיוק "ככתבה". ולרבנן גם תרגום מספיק כדי לצאת י"ח ק"ש.

ובמ"א כתבתי, דע"י השיחה בחכ"ז נוסף ביאור וקלארקיט במהות שיטתם, דפליגי (גם) במהותו של דיבור – דכל דיבור כולל: א) מילים (כלי). ב) תוכן (אור) – דרבי נותן חשיבות (גם) למלים עצמם, ורבנן מחשיבים בעיקר את התוכן. ומזה מסתעפת פלוגתתם האם מפרשים דוקא כפשוטו ובכל הפרטים.

[לפ"ז כתבתי לבאר ב' פלוגות נוספות בין רבי ורבנן: א) הפלוגתא (כתובות כ, ב) אם "על כתב ידן הם מעדיין" או "על מנה שבשטר הם מעדיין". ב) הפלוגתא (ב"ב עו, א) אי "אותיות" (שטר) נקנה במסירה אי לאו, ואכ"מ].

עפ"ז נבין את מהות המח' הנ"ל אי ק"ש בכל לשון (שנתבארה בחי"ז). דההבדל בין הלשונות נוגע רק למלים (ה"לשון") עצמם, ולא בנוגע לתוכן, כפשוטו. נמצא, דהשאלה אי ק"ש בכל לשון תלויה בחקירה מהו עיקר הק"ש – לרבנן שהתוכן הוא העיקר, גם "בכל לשון" התוכן שווה. משא"כ לרבי שמחשיב את המלים, הרי שרק בלה"ק אלו אותם מלים.

ואם כנים הדברים, יומתקו המשך דברי הגמ' שם: "מאי טעמא דרבי – אמר קרא והיו, בהוייתן יהו. ורבנן מאי טעמייהו – אמר קרא שמע, בכל לשון שאתה שומע. ולרבי נמי הא כתיב שמע – ההוא מבעי ליה השמע לאזניך מה שאתה מוציא מפיו. ורבנן – סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא. . ורבי שלא יקרא למפרע מנא ליה – נפקא ליה מדברים הדברים. ורבנן – דברים הדברים לא דרשי".

ויש להבין: א) מהי הסיבה שרבי דורש מ"שמע" – "השמע לאזניך כו'" ולא "בכל לשון שאתה שומע". ב) מנ"ל לגמ' ש"רבנן סברי להו כמאן דאמר לא השמיע לאזנו יצא". ג) מנ"ל לגמ' ש"רבנן – דברים הדברים לא דרשי".

ולאור המבואר לעיל – שפליגי במהותו של דיבור ומזה נובעת הפלוגתא אי ק"ש בכל לשון – י"ל דענין זה גופא בא לידי ביטוי גם בטעמיהם. דבמלה "שמע" שני ענינים: א) שמיעה ממש, באוזניים. ב) תוכן וענין השמיעה – הבנה.

וזהו פלוגתתם: לדעת רבי, המחשיב את הדיבור בעצמו, יפרש "שמע" כפשוטו ממש – "השמע לאזניך". ולדעת רבנן, המחשיבים בעיקר את התוכן והכוונה, יפרשו גם את "שמע" לפי תוכנו – "בכל לשון שאתה שומע", "כלומר מבין" (שו"ע אדה"ז או"ח סקפ"ה ס"ב). וזהו הסיבה שלפי רבנן אין ענין בשמיעה טכנית ("השמע לאזניך"), דהעיקר הוא ההבנה.

ויובן ג"כ מה שרבי דורש "דברים הדברים" ורבנן לא – דמצד המלה יש הבדל אם נאמר "דברים" או "הדברים". משא"כ מצד תוכן הענין מתאים גם לכתוב "הדברים".

רבי מאיר ורבי יהודה – הווה ועתיד

בשיטת ר"מ ור"י מבואר (חט"ז ע' 394) דפליגי מה מכריע – ההווה או העתיד. ולפ"ז מבאר פלוגתתם אי שוכר כש"ח או כש"ש – דמצד ההווה וע"ד הרגיל אין חשש לגניבה ואבידה, משא"כ מצד העתיד יתכן דבר בלתי רגיל כגניבה. לדעת ר"מ המשכיר מתחשב עם המצב בהווה ומבחינתו מספיקה שמירת ש"ח. ולדעת ר"י המשכיר חושש גם למקרה נדיר והשכיר בתנאי שהשמירה תהי' כמו ש"ש.

לפ"ז נוכל לבאר ב' מחלוקות נוספות:

(א) בפסחים (יא, ב) תנן: "ר"מ אומר אוכלים כל חמש ושורפין בתחלת שש. רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע ותולין כל חמש ושורפין בתחלת שש". ובגמ' מבאר אביי דפליגי עד כמה אדם טועה – לר"מ אדם טועה רק משהו, ולר"י טועה כשתי שעות. ורבא מבאר דלכו"ע אדם אינו טועה, אלא דר"י חושש ליום המעונן.

(ב) בסנהדרין (יח, א) תנן בדין כהן גדול: "מת לו מת, אינו יוצא אחר המטה אלא הן נכסין והוא נגלה הן נגלין והוא נכסה ויוצא עמהן עד פתח שער העיר דברי ר"מ. רבי יהודה אומר אינו יוצא מן המקדש משום שנאמר ומן המקדש לא יצא". ובגמ' מבואר דפליגי אי חיישינן שהכהן יגע במת – דלר"מ "כיון דאית ליה הכירא לא אתי למינגע. ורבי יהודה – אגב מרריה (מרירות ליבו. רש"י) דילמא מקרי ואתי ונגע".

וצלה"ב במאי פליגי. ובפרט יש להבין כיצד תתכן מחלוקת במציאות.

ולפי הנ"ל אתי שפיר:

לא פליגי במציאות. דלכו"ע בהווה וע"ד הרגיל אדם אינו טועה יותר משעה (ואין יום מעונן), וכן כהן אינו חשוד שיגע במיטה. ולכו"ע יתכן מקרה נדיר עתידי שאדם יטעה שעתיים (או יהי' מעונן), וכן שהכהן יגע במיטה. ופליגי מה מכריע – לר"מ מכריע ההווה, ולר"י מכריע העתיד.

רב ושמואל – איסורא וממונא

ידוע הכלל (בכורות מט, ב) ד"הלכתא כרב באיסורא, וכשמואל בדיני (בממונא)". וכתב הרא"ש (ב"ק פ"ד ס"ד) דהטעם הוא משום שרב עסק ודקדק בעיקר באיסורים, ושמואל עסק בעיקר בדיני ממונות. ומבאר הרבי (חט"ז ע' 9) שזו שיטתם הכללית – בכל מקום שהי' אפשר, נטה רב לפרשו כפי שהוא מצד איסורא (בין אדם למקום), ושמואל נטה לפרשו כפי שהוא מצד ממונא (בין אדם לחבירו).

והנה, בדין המפקיר עבדו נחלקו רב ושמואל (גיטין לח, א–ב): "אמר שמואל המפקיד עבדו יצא לחירות ואינו צריך גט שחרור, שנאמר וכל עבד איש מקנת כסף. . עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי עבד, שאין לו רשות לרבו עליו אין קרוי עבד. . אמר רב חייא בר אבין אמר רב אחד זה ואחד זה יצא לחירות וצריך גט שחרור".

ולאור ביאור כ"ק אדמו"ר יש לומר, דפליגי אי גדר ושם עבד חל רק בגלל הבעלות הממונית של האדון – שמואל המפרש מצד ממונא סובר שכל גדר ושם העבד חל מצד הבעלות ורשות האדון, וכאשר מפקיר עבדו ופקעה רשותו, פקע דין עבד לכל דבר. משא"כ רב סובר שגם כאשר פקעה הבעלות הממונית, מ"מ נשאר גדר "איסורי" על העבד, וזה יפקע רק בגט שחרור.

כמו"כ נבאר ענין בנזיקין:

במסכת ב"ק (טו, א): "והנשים בכלל הנזק, מנהגי מילי – אמר רב יהודה אמר רב. . אמר קרא איש או אשה כי יעשה מכל חטאת, השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה. דבי רבי אלעזר תנא – ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם, השוה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה". וצלה"ב במאי פליגי.

והביאור: בדין נזקי ממון אפשר לומר ב' אופנים – א) הם בגדר של עונש על חטא האדם, איסורא. ב) הם ענין ממוני גרידא. ומדברי רב חזינן שמפרשם בתור עונש ו"חטאת".

ומקום לומר, שעם העיון נמצא דמחלוקות רב ושמואל בב"ק מיוסדות על חילוק זה. ויש להאריך בכ"ז, ואכ"מ.



הקשר בין הפרשיות לבין מספרן בתורה [גליון]

הרב גלעד הרשונים
גבעת שמואל

מה שהובא בגליון תתצד (ע' 21), "הקשר בין הפרשיות לבין מספרן בתורה", אפשר להוסיף לגבי פרשת תצוה שהיא הפרשה העשרים במספר בתורה, שמשה אומר "מחני נא מספרך אשר כתבת" מספרך – מספר כ', שהפרשה העשרים שהיא פרשת תצוה.

ודרך-אגב, "מספרך אשר כתבת" אשר בגימטריה שווה "תצוה".



הגדה של פסח

אין מפטירין אחר אפיקומן

הרב עזרא בנימין שוחאט
ר"י בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בהגש"פ אשר לכ"ק אדמו"ר קטע המתחיל ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן: (רי"ף – כ"כ בח"י ובמ"מ בשו"ע רבינו סתע"ח. אבל צ"ע וכמ"ש בפרמ"ג במ"א רסתע"ח). שלא יבטל טעם האפיקומן (כן משמע מהב"י ורמ"א ר"ס תפ"א).

והנה ז"ל הרי"ף (פסחים כז, א): "אמר ר"י אמר ר"י אמר שמואל אין מפטירין אחר מצה אפיקומן מר זוטרא מתני ור"י אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן אבל לאחר מצה אפיקומן מפטירין מסתברא לן כל"ק דאליבא דגמרא הוא ולישנא בתרא אליבא דמר זוטרא הוא הלכך וכו' אכלין בסוף כזית מצה דמינטרא ולא טועמין לבתר הכי כלום בר מכסא דבהמ"ז וכסא דהלילא ומאן דצחי לית לי' רשותא למישתי אלא מיא אבל חמרא לא". ע"כ.

ולכ' מבואר להדיא דס"ל להרי"ף דאין מפטירין אחר אפיקומן הוא לא רק שלא לאכול כדס"ל להטור רסתע"ח ועוד הרבה ראשונים, אלא שלא ישתה ג"כ כל משקין חוץ ממים, וכ"כ החק יעקב, וכן צויין בשו"ע אדה"ז סתע"ח, וזהו כוונת ציון כ"ק אדמו"ר שמהח"י ומ"מ בשו"ע אדה"ז מבואר דלמדו כן בהרי"ף.

אמנם בפמ"ג תמה ע"ז וכ': "ולא מצאתי מבואר כן ברי"ף דאסור לשתות אחר אפיקומן, ומ"ש בתר הכי לית רשות למישתי, היינו בתר ד' כוסות, והר"ן ז"ל פירש כן דמשום מצה הא כבר שתי ב' כוסות אחרי עיי"ש. ואם שהב"י הראה מקום לסתפ"א אם אסור לשתות אחר כזית מצה באחרונה ועי' סתע"ט ט"ז סק"ב, והוא מירושלמי בין ג' לד' לא ישתה שלא ישתכר ולא יאמר הלל ותיפוק לי' דאסור משום אפיקומן ש"מ דשריי", ע"כ. והיינו דמקשה דהרי"ף איירי לגבי שתי' אחר ד' כוסות, ולא בדין אין מפטירין אחר אפיקומן. ובאמת דמלבד הר"ן שהביא הפמ"ג, כן כתבו הבעה"מ ובמלחמות לפרש דברי הרי"ף, וכן משמע ג"כ מדברי הרא"ש (פרק ערבי פסחים סל"ד) שהבין כן עיי"ש.

והנה אף שכדברי הפרמ"ג מבואר בכל הראשונים הנ"ל, הרי לכ' פשטות המשך דברי הרי"ף לא משמע הכי, שהרי בהמשך למ"ש שנהגו עלמא כל"ק דאין מפטירין אחר מצה אפיקומן כ' דלית לי' רשותא למישתי וכו', ומשמע דקאי בדין אין מפטירין וכמו שהבינו כן הח"י והמ"מ בשו"ע אדה"ז, ועיי"כ במשנ"ב סתע"ח (בשע"צ אות ג') שכ' על דברי הפמ"ג "והמעין שם יראה דאינו כן". וא"כ צ"ב ביסוד קושית הפמ"ג שכ' דלא מצא מבואר כן ברי"ף? ועוד צ"ב מה הביא הראשונים הנ"ל לפרש דברי הרי"ף דלא כמשמעות לשונו?

ב. עוד הביא כ"ק אדמו"ר בקטע זו: "שלא יבטל טעם האפיקומן (כן משמע מהב"י ורמ"א ר"ס תפא"), ע"כ. ועיי"כ בשו"ע אדה"ז רסתפ"א שכ': ויש חולקין ע"ז ואומרים שמעיקר הדין אסור לשתות כל משקה כדי שלא יעבור טעם מצה מפיו וכו', והמ"מ שם ע"ז הוא: ב"י רמ"א.

והנה הציון לב"י ורמ"א פלא הוא, דאף שכן מבואר מבהב"י (סתפ"א ד"ה כ' א"א) ומהרמ"א (סתפ"א ס"א), עיי"ש, אמנם הרי מקור דין זה הוא בדברי הרי"ף כנ"ל, וכמו שצייין בהמ"מ בסתע"ח להרי"ף, וא"כ מהו שצייין בסתפ"א לב"י ורמ"א, וכן העתיק כ"ק אדמו"ר בההגדה ציון זה?

ודברי כ"ק אדמו"ר נפלאים עוד יותר לכ', דמסידור דבריו נראה להדיא דתירתי קאמר, דבתחילה כ' דמקור דין זה שאסור לשתות הוא הרי"ף ומביא בקיצור השקו"ט בזה, ורק אח"כ מעתיק טעם הדבר שהוא כדי שלא יבטל טעם מצה, וע"ז מציין ב"י ורמ"א, ופלא הוא שלא כ' מיד (ולא כענין בפ"ע) שלא ישתה כדי שלא יבטל טעם מצה, ושמקורו בדברי הרי"ף, ומשמע מסגנון הדברים דב' דברים משמעין, וצ"ב.

(ופשוט דאין לומר דהוסיף לציין להב"י ורמ"א כיון שכדברי הפמ"ג צ"ע לומר שמקור דין זה הוא ברי"ף, דמלבד מה דבהמ"מ בשו"ע אדה"ז אא"ל כן, הרי כנ"ל מסדר הדברים משמע דב' דברים קאמר, ולא דשיין הציון להב"י ורמ"א למה שציין קודם להרי"ף).

ג. ואשר נראה לומר בזה, בהקדם דברסתע"ח כתב המחבר: "אחר אפיקומן אין לאכול שום דבר", ומל' המחבר שכ' "לאכול" מבואר דס"ל כשיטת הראשונים דדין אין מפטירין הוא לגבי אכילה.

אמנם ברסתפ"א כ' המחבר: "אחר ד' כוסות אינו רשאי לשתות יין אלא מים", ומשמע דס"ל דאסור לשתות כל משקין חוץ מן המים וכ"כ הרמ"א "וכל המשקין דינם כיוין", וטעם הדבר כי כל המשקין מבטלים טעם מצה (עי' במג"א וט"ז שם), ומבואר מזה דס"ל להמחבר דדין אין מפטירין הוא גם לשת', וא"כ צ"ע מה שכ' בסתע"ח אחר אפיקומן אין לאכול.

ועייג"כ ברמב"ם בפ"ח מהל' חומ"צ ה"ט שכ': "ובאחרונה אוכל מבשר הפסח אפי' כזית ואינו טועם אחריו כלל ובזה"ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחריו כלום כדי שיהי' הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצה". ובה"י חזר הרמב"ם על דין זה: "ואח"כ מוזג כוס רביעי וכו' ואינו טועם אח"כ כלום חוץ מן המים". וצ"ע מ"ט חזר הרמב"ם על דין זה שכבר כ' בה"ט, ועוד צ"ע מה שהוסיף הרמב"ם בה"י "חוץ מן המים" שלא הזכירו בה"ט.

והנראה בזה ובהקדם דהך דינא דאין מפטירין אחר אפיקומן הוא דין נוסף על ההלכה שהאפיקומן צריך ליאכל על השובע כמו הק"פ, וכמבואר מזה שההלכה דלאכול על השובע הביא הרמב"ם בפ"ח מהל' ק"פ ה"ג עיי"ש, וגם בהל' חו"מ שכ' שאוכל תחילה מהחגיגה ואח"כ מהפסח כ' לעיל בה"ז, ורק אח"כ כ' בהלכה נפרדת דין אין מפטירין אחר אפיקומן, וכן מבואר ג"כ בשו"ע אדה"ז סתע"ז דבס"א כ' דין

האכילה על השובע ובס"ב כ' דין אין מפטירין, ומשמע דתרי הלכות נינהו, וזהו דלא כמשמעות דברי הרשב"ם קיט, ב. ד"ה כגון דדין אין מפטירין הוא מפאת דין האכילה על השובע עיי"ש.

ונראה דבדין אין מפטירין אחר אפיקומן נאמרו ב' דינים: (א) דין באכילת האפיקומן ומצותה, דנאמרה במצות אכילתה שיאכלנו בסוף הסעודה ויפסיק הסעודה כשטעמה בפיו. (ב) דין לגבי כל משך הלילה, דנאמרה לגבי ליל פסח שיהא טעם פסח או מצה בפיו כל הלילה.

וזהו ביאור ב' ההלכות בדברי הרמב"ם דבהל"ט קאי בהדין שנאמרה בהאפיקומן, וכלשונו בסיום הלכה זו "שאכילתן הוא המצוה", דבמצות אכילתה נאמרה שאין מפטירין, ובה"י קאי בהדין שנאמרה בכל הלילה, וכל' "אינו טועם וכו' כל הלילה".

ועפ"ז מובן מה שדוקא בה"י הוסיף חוץ מן המים, דהנה חלוקים ב' דינים אלו בגדרם, דלגבי הדין שנאמרה בהאפיקומן כ' הרמב"ם "ואינו טועם אחר" כלום כדי שיהי' הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו", דמבואר דיסוד דינה שיהא הפסק הסעודה בהאפיקומן, ולא שלא יעבור טעם מצה מפיו, אלא שלא נק' הפסק הסעודה בהאפיקומן רק אי בשעת הפסק הסעודה טעם מצה בפיו, (וע"ד דברי הרמב"ם דיסוד הדין הוא שיהא הפסק הסעודה באכילת האפיקומן שהיא המצוה, מבואר בהשגות הראב"ד לרי"ף (כו, ב) ובספר השלמה (ספר המכתם), וא"כ י"ל דס"ל להרמב"ם דמפאת דין זה אסור לשתות גם מים דאף אי לא יעביר (לגמרי) טעם מצה מפיו, אמנם לא יהי' זה הפסק סעודה באפיקומן כיון דשתה מים אח"כ, ובשעת שתית המים טעם אחר בפיו. אמנם בה"י שכ' הדין לגבי כל הלילה, דיסוד דינה שלא להעביר טעם המצה מפיו כל ליל זה, בדין זה כ' חוץ מן המים כיון שאין מים מעביר טעם המצה מפיו.

ועד"ז נראה לבאר דברי המחבר דאחר שכ' דין אין מפטירין בסתע"ח חזר עלי' בסתפ"א, דבסתע"ח כ' הדין שנאמרה באכילת האפיקומן, שהרי קאי בסי' זה בהלכות שנאמרו באכילת האפיקומן ובסתפ"א כ' הדין לגבי כל ליל זה דבסימן זה איירי אחר ששתה הד' כוסות, וקאי לגבי שאר כל ליל זה. אלא דלא ס"ל המחבר כדברי הרמב"ם הנ"ל, שהרי בסתע"ח דאיירי בההל' שנאמרה בהאפיקומן כ' רק ש"אין לאכול", ומבואר דמפאת הדין שנאמרה באכילת האפיקומן אינו אסור אלא לאכול.

ונראה דס"ל להמחבר דמצד הדין שנאמרה באכילת אפיקומן דאין מפטירין, כיון שגדרה שיהא הפסק סעודתו בה, לא שנא אי שותה אח"כ, דרק אכילה הוי בגדר סעודה, ולכן אין לאכול דאז אין הפסק הסעודה בהאפיקומן, אבל אי שותה עדיין נק' הפסק הסעודה באפיקומן. ואולי ס"ל להמחבר כמבואר בדברי הרשב"ם הנ"ל, דדין אין מפטירין הוא מצד שדינו ליאכל על השובע ולכן אסרו לאכול אח"כ שלא יאבד טעם מצה, אבל לשותות לא אסרו דאין זה סותר 'אכילה על השובע'.

אמנם בסתפ"א דכ' הדין לגבי כל הלילה, כ' שאין לשותות כלום חוץ מן המים כיון שיסוד דין זה הוא לא להעביר טעם המצה, וכנ"ל בהרמב"ם.

ד. והשתא י"ל דיסוד קושית הפמ"ג הוא, דמ"ש הח"י בסתע"ח דאיירי בדין אין מפטירין שנאמרה באכילת האפיקומן דס"ל להרי"ף דאסור לשותות, דלא מבואר בהרי"ף דהאיסור לשותות היא מפאת מצות אכילת אפיקומן, דנראה יותר דאיירי הרי"ף בדין אין מפטירין לגבי כל הלילה, דכיון דיסוד דין זה הוא שישאר טעם מצה בפיו כל הלילה אסור ג"כ לשותות, וכשנ"ת בדברי הרמב"ם והמחבר, ומובן עפ"י דאף דמבואר בהמשך דברי הרי"ף דמ"ש דאסור לשותות שייך לדין אין מפטירין, אבל הרי מ"ש הרי"ף לית לי' רשותא למישתי בא אחר שכ' דשותה ב' כוסות האחרונות, וא"כ מסתבר דאיירי בהדין שנאמרה בכל הלילה, אבל מצד דין אין מפטירין באכילת האפיקומן אפשר דס"ל הרי"ף כשאר הראשונים דאסור רק לאכול.

ומביא הפמ"ג סיעתא להבנתו בדברי הרי"ף, דהר"ן (ועוד ראשונים) דס"ל דאין מפטירין הוא רק איסור אכילה, תירץ לשיטתו דלא איירי הרי"ף בדין אין מפטירין כלל אלא איירי באיסור שתי' אחר ד' כוסות שלא יראה כמוסיף על הכוסות. ומזה (שדחוק ו) תי' הר"ן דברי הרי"ף כן לשיטתו, מבואר דאף א"נ כמשמעות דברי הרי"ף דאיירי בדין אין מפטירין, אמנם מסתבר דאיירי בהדין שנאמרה לגבי כל הלילה.

(אלא דיש להעיר, דנגד דברי הפמ"ג עומד מה שהביא הרי"ף לעיל (כו, א) דברי הירושלמי שלא ישתה אחר ד' כוסות כדי שלא ישתכר, ומשמע דס"ל הרי"ף דהאיסור דכל הלילה הוא מטעם אחר, ולא שייך לדין אין מפטירין, וא"כ לכ' מ"ש הכא (כו, א) לית רשותא למישתי

קאי בדין אין מפטירין שנאמרה באכילת האפיקומן, וכהבנת החק יעקב).

ה. ונראה דגם אדה"ז שכ' דין אין מפטירין בסתע"ח וחזר עלי' בסתפ"א הוא מפאת ב' הדינים שנאמרו בזה, וכנ"ל בארוכה.

אלא שמבדברי אדה"ז נראה ששנים ב' הלכות אלו בדינם ודלא כהרמב"ם והמחבר, שהרי בסתע"ח דאיירי בהדין שנאמרה באכילת האפיקומן הביא דפליגי הראשונים אי אין מפטירין הוא איסור אכילה או איסור שתי' ג"כ, וזהו כדעת הרמב"ם הנ"ל דגם בהדין דאכילת אפיקומן אסור לשתות, וכן בסתפ"א הביא ב' הדיעות בזה, ומבואר דשווים ב' ההלכות באין מפטירין בדינם. אמנם הא גופא דגם האיסור שתי' כל הלילה הוא מפאת דין אין מפטירין חידוש הוא, שהרי הר"ן ועוד הרבה ראשונים (כמצוין לעיל) כ' טעמים אחרים לגבי האיסור דכל הלילה, אי כהירושלמי שלא ישתכר, אי משום דמוסיף על הכוסות ועוד, ונראה דלכן המ"מ בסתפ"א הוא להב"י ורמ"א, דרק בדבריהם מפורש דאיסור שתי' דכל הלילה הוא כדי שלא יעבור טעם מצה מפיו. וגם הרי"ף שצוין בסתע"ח הוא רק לגבי הדין באכילת האפיקומן, ואפי' א"נ כמ"ש הפמ"ג דאיירי הרי"ף לגבי כל הלילה, אבל הרי הרבה ראשונים פירשו בדבריו טעמים אחרים וכנ"ל, ולכן מציין להב"י דבסתפ"א (ד"ה כ' א"א) דאיירי באיסור שתי' כל הלילה אחר ד' כוסות, הביא דלהרי"ף אסור לשתות כל משקין, ולא רק יין כדי שלא ישתכר, וכן פסק בשו"ע וכ"כ הרמ"א (הובא לעיל), דמזה מבואר דגם האיסור שתי' כל הלילה הוא מטעם שלא יעביר טעם מצה מפיו ולכן אסור כל משקין, וזהו שצוין בסתפ"א להב"י ורמ"א.

ועפכ"ז מבואר גודל הדיוק בדברי כ"ק אדמו"ר בההגדה שחילק דבריו לשתיים, ותחילה ציין להרי"ף, ורק אח"כ מוסיף ומביא הטעם דלא יבטל טעם האפיקומן, ומציין להב"י ורמ"א בסתפ"א. דתחלה מבאר מ"ש אדה"ז "ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן" דכתבה אדה"ז הכא בסדר אכילת האפיקומן דמשמע דהוא דין בעצם אכילת אפיקומן ומצותה, ועל דין זה מציין להח"י והמ"מ בשו"ע אדה"ז בסתע"ח, ושהם כתבו דהרי"ף קאמר דדין זה הוא גם איסור שתי'.

ומדייק כ"ק אדמו"ר לציין לקושיית הפמ"ג בזה, שהרי נת' דיסוד קושית הפמ"ג הוא דב' דינים איכא בדין אין מפטירין, וס"ל להפמ"ג דמסתבר דאיירי הרי"ף לגבי כל הלילה כנ"ל בארוכה, ובזה הראה לנו כ"ק אדמו"ר דב' דינים נאמרו בההלכה דאין מפטירין.

ואח"כ מוסיף להביא שלא יבטל טעם מצה, ומציין להב"י ורמ"א בסתפ"א דדוקא בדבריהם מבואר דגם לגבי כל הלילה יסוד איסור שתי' הוא כדי לא לבטל טעם מצה כנ"ל, והוא עוד דין שנאמרה בדין אין מפטירין, וגם דין זה דכל הלילה נכלל במה שסתם אדה"ז "ויוזהר שלא ישתה אחר אפיקומן".

ויש להוסיף דהנה ביאר כ"ק אדמו"ר להלן בקטע זו דאין כוונת דברי אדה"ז הכא לומר איסור אכילה ושתי' אחר אפיקומן (דא"כ הי' מקומה אחר אכילת האפיקומן) אלא מזהיר שישתדל לשתות לפני אכילת האפיקומן כדי שלא יצמא אח"כ, והנה אי הי' כוונת אדה"ז לומר איסור האכילה אחר אפיקומן, אולי הי' מסתבר טפי דאיירי רק בהאיסור שנאמרה מפאת מצות אכילתה כיון דבזה איירי הכא והדין לגבי כל הלילה מקומה אחר שתיית ד' כוסות, אבל הרי בהאזהרה שישתדל שלא יצמא אח"כ עוד, הרי נכלל בהשתדלות זו לא רק הדין מפאת אכילת האפיקומן, אלא גם איסור שתי' דכל הלילה, ולכן הביא כ"ק אדמו"ר הדין דכל הלילה מהב"י ורמ"א בקטע זו.



אחד חכם ואחד רשע

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושלח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

עיינ בשערי הגדה (לקט ביאורים ואמרות ק' מכ"ק אדמו"ר זי"ע בעניני הסדר) שהוא מביא ההסבר של אדמו"ר מריי"ץ "מכיון שצריך לעסוק גם בתיקון הרשע שהרי נאמר 'לא ידח ממנו נדח' ונדרשים כוחות רבים לצורך תיקונו של הרשע לכן נסמך החכם לרשע, כדי שהחכם בכוחותיו הגדולים יתקן את הרשע"

ואע"פ שידוע דבר המשנה (אבות יא, ז) "הרחק משכן רע ואל תתחבר לרשע", מ"מ שיטת רבינו זי"ע היא שאם כוונתו לתקן חברו מותר ומצוה עליו להשתדל בכל מיני השתדלות לתקנו, כולל השתדלות ע"י שידור במקומם, וע"כ שלח רבנו זי"ע שלוחים בכל קצווי תבל לדור בסמיכות ליהודים שנטו מדרך התורה.

ובזה יתורץ סתירה גדולה שבין הבבלי והמדרש רבה בנוגע הנהגת מרדכי היהודי, דהנה במס' מגילה יב, א. על הפסוק "לעשות כרצון איש ואיש": "אמר רבא לעשות כרצון מרדכי והמן", ע"כ. וכתב רש"י "הם היו שרי המשקים במשתה". ולכאורה זה בסתירה להא דאיתא

במדרש רבה פ"ז "אמר המן לאחשורוש אלהיהם של אלו שונא זמה העמד להם זונות ועשה להם משתה, וגזר עליהם שיבואו כולם ויאכלו וישתו ויעשו כרצונם שנאמר 'לעשות כרצון איש ואיש' כיון שראה מרדכי כך עמד והכריז עליהם ואמר להם לא תלכו לאכול בסעודתו של אחשורוש שלא הזמין אתכם כי אם ללמד עליכם קטיגוריא כדי שיהא פתחון פה עם מדת הדין לקטרג עליכם לפני הקדוש ברוך הוא ולא שמעו לדברי מרדכי והלכו כולם לבית המשתה אמר רבי ישמעאל שמונה עשר אלף וחמש מעות הלכו לבית המשתה ואכלו ושתו ונשתכרו ונתקלקלו", ע"כ.

וא"כ מהמדרש רואים שמרדכי אסר על היהודים לבא להסעודה, וא"כ אם הוא אסר על האחרים לבא, האיך אמר רש"י על הגמרא שהוא היה שם ? !

אבל לפי כל הנ"ל אין שום סתירה בין מאמרי חז"ל, האמת הוא שמרדכי הכריז שלא ילכו להסעודה משום כל התועבות שיעשו שם, אבל אחרי ששמונה עשר אלף יהודים לא צייתו לו אז החליט מרדכי שהוא צריך להיות עמהם בהיכל המלך, כדי לעשות כל מה שביכלתו להצילם ולתקנם.



כרפס

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

בהגש"פ פיסקא ד"ה כרפס מעתיק כ"ק אדמו"ר מסידורו של אדה"ז "כרפס נוטל" וכתב ע"ז וזל"ק "כו' כדי להתמיה התינוקות, שאין עושים כזה בכל ימות השנה (פסחים קיד, א, ב). עכל"ק.

ויש לדייק:

א. אם מסביר בכלל ענין כרפס למה נתקנה הו"ל להעתיק רק התיבה "כרפס" ולמה מעתיק ג"כ "נוטל".

ב. מה רוצה לרמז ב"כו'" שכנראה למעייץ אינו רק שמרמז על העתקת כל הפיסקא כמו עד"מ לגבי יחץ שמעתיק "יחץ ויקח כו'" [דשם הוא באותיות מודגשות משא"כ הכא].

ג. מה הלשון "שאינ עושים כזה בכל ימות השנה" שהוא לשון מחודש ולשון רבינו בעצמו, ולמה לא העתיק כמו שכתב אדה"ז בשו"ע סי' תע"ג סעיף י"ד "שאינ דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה" וכיו"ב שהוא לשון הרשב"ם בפסחים שם.

ד. למה מציין לדף קיד ע"א לכאורה כל הענין דהוה היכירא לתינוקות להתמיהם הוא רק בע"ב [ואף שהמשנה הביאו לפניו מטבל בחזרת נמצא בע"א, מ"מ הרי כאן מתחיל לתת טעם לכרפס שהוא כדי להתמיה התינוקות, ואינו רוצה להעיר מקורו של כרפס בכללותו].

ובפסקא ד"ה במי מלח או חומץ כתב [אחרי שמדייק בסדר הדברים] וזל"ק "אבל לא בחרוסת, דכיון דבטיבול שני חרוסת מצוה - לאחר שמילא כריסו ממנו יביאנה למצוה אתמהה (רא"ש שם). "עכל"ק.

ומשמע לכאורה דבא לאפוקי מדברי אדה"ז בשו"ע שם שכתב "ואם אין לו יטבלנו בחרוסת" אלא הכא קאמר אדה"ז בסידורו דאין לו לטבול בחרוסת כלל ורק במי מלח או חומץ.

וצ"ב מנין יצא לו לרבינו משמעות זו דלכאורה אין אדה"ז מקבץ בסידורו כל הדינים דבדיעבד אם אין לו מי מלח או חומץ או שאר טיבולים, וכמו שלא הביא מה הדין אם אין לו אלא חזרת [דאז להרבה פוסקים [ראה ב"ח ופר"ח] טובל בחרוסת וכדמשמע ברשב"ם שם] כמו כן אינו מביא אם אין לו מי מלח או חומץ או שאר טיבולים ואינו רוצה לרמז לשלול טיבול בחרוסת בכל אופן.

וי"ל בדא"פ בכהנ"ל ובקיצור, הנה בשו"ע סי' תע"ג סעיף ד' כתב "מביאין לפני בעה"ב קערה שיש בה שלש מצות ומרור וחרוסת וכרפס או ירק אחר" והרמ"א מוסיף כאן "וחומץ או מי מלח" והמחבר ממשיך "ושני תבשילין".

והנה אדה"ז בסעיף כ' כשמביא הדין דיביאו לפניו וכו' כותב כפי שהוא במשנה שהוא אחר שאכל הירקות, ולכן אין כאן כל סיבה שיביאו לפניו חומץ או מי מלח, אמנם הרי בסעיף כה כתב כמו שכתוב בטושו"ע שנהגו להביא כל דברים אלו לפני בעה"ב מיד אחר קידוש קודם אכילת הירקות, וא"כ הו"ל להוסיף שיביאו לפניו ג"כ חומץ או מי מלח וכמ"ש הרמ"א, ומ"מ סותם אדה"ז וכותב "כל דברים אלו" שבפשטות הוא כמו "כל דברים אלו" דסעיף כד דאזל מיני' דמפורש שם שהוא "דהיינו המצות והמרור והחרוסת וב' תבשילין". וצ"ב, ובפרט דיהי' נפק"מ אם צריך להביא מי מלח או חומץ לפני כאו"א או

רק לפני בעה"ב [והרי דייק אדה"ז בסעיף י"ד לגבי אכילת הירקות שצ"ל כל או"א הגם לכאורה שאף אם רק הבעה"ב אוכל דיו לכאורה להתמיה התינוקות].

ולאידך גיסא בסוף סעיף כה אכן כתב "ולאחר שאכלו מהירקות יכול לסלק מעל השולחן את מה שנשתייר מהירקות והחומץ או מי מלח" הגם דכנ"ל אינו מביא להדיא דמביאין זאת על השולחן. [ודין זה הוא מהמג"א שם ואדה"ז משנה ששם לשון מהקערה ואדה"ז כתב מהשולחן, וזה לשיטתי' דהמחבר בשו"ע כשכתב הדין דלהביא לפניו כל הדברים כתב "קערה" אמנם אדה"ז בסעיף הנ"ל השמיט קערה והיינו שממשיך כמו שהי' בזמן המשנה ורק השינוי הוא שמביאין הדברים מיד אחר קידוש ולא אחר הירקות, ורק בסעיף כו כשמבאר אדה"ז הדין דאין מעבירין אז כתב טוב שיסדרם לפניו בקערה [ולא רק על השולחן]. ואכ"מ.]

וביותר נראה השמטה זו בסעיף כו דכשמביא הדין איך לסדר כל הדברים לפניו בקערה מתחיל בירקות שיהיו סמוכים לו יותר מן המצה וכו', אמנם ברמ"א שם כתב "דהיינו הכרפס יהא למעלה מן הכל והחומץ סמוך לו יותר מן המצה וכו'", והיינו שאדה"ז משמיט החומץ או מי מלח, והגם דיכולים לומר שנכלל בירקות וא"צ לפרט מ"מ הרי הרמ"א מפרט [ובפרט שאדה"ז כתב ויסדרם לפניו דמשמע שהסדר קאי על כל דבר ודבר בפני עצמו, ולכן בודאי הי' צריך לפרט משא"כ הרמ"א כותב ויסדר הקערה לפניו דהוא יותר לשון כללי ומ"מ הוא מפרט כנ"ל. וצ"ב.

עוד צ"ב דהנה בשו"ע סעיף ו' כתב ויקח מהכרפס פחות מכזית ומטבלו בחומץ ומברך בורא פרי האדמה, אמנם אדה"ז בסעיף יד הנ"ל לא הזכיר בכלל ומברך בפה"א, ורק בסעיף יז כתב דיהי' כרפס מירק שברכתו בפה"א כדי שיפטור המרור, וצ"ב שינוי זה ובפרט שהמג"א מביא שקו"ט מתי מטבילין לפני הטבילה או אחריו ואדה"ז משמיט כל הענין [משא"כ בסידורו, וכמו שכתב כ"ק אדמו"ר בפסקא ד"ה ויטבול [ומה שיש להעיר שם שמביא מסי' תע"ה ולא מהכא בסי' תע"ג גופא, אכ"מ]].

וי"ל הביאור בכ"ז ובקיצור, דהנה הר"ן בפסחים שם כתב בדעת רש"י וכ"כ רבינו דוד בדעת הרשב"ם [ועיי"ש בהערות המהדיר] דמש"כ במשנה "מטבל" היינו מטפל והיינו דעוסק באכילת הירקות

וע"ד לשון פיהמ"ש להרמב"ם שם, עיי"ש, וברש"י וברשב"ם לפנינו ליתא.

ותמיהת התינוקות כתב שם הרשב"ם בד"ה עד שמגיע הוא משום אכילת הירקות קודם הסעודה, והא דמטבל בפועל הוא משום שכל אכילתו ע"י טיבול עיי"ש, והיינו שהטיבול הוא רק פרט בהאכילה דאכילה חשובה היתה ע"י טיבול.

וכשנדייק בלשון אדה"ז בשו"ע ס"ל כהרשב"ם דכתב "צריך כל אחד ואחד לאכול מעט ירקות בטיבול [וממשיך לבאר מהי טיבול] דהיינו שיטבלנו בחומץ או במי מלח או בשאר מיני טיבולים ואם אין לו יטבלנו בחרוסת". ושינה מלשון השו"ע דלא כתב שם כל אחד ואחד ולא כתב צריך לאכול אלא כתב ויקח כו' ומטבלו, וראה סי' תפ"ד סעיף כ' "תקנת חכמים שתקנו לאכול ירק קודם ההגדה", וזה מש"כ אדה"ז כלשון הרשב"ם "שאינ דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה" שלשיטתו תמיהת התינוקות הוא ע"י אכילת הירק קודם הסעודה והטיבול הוא רק פרט בהאכילה.

ולכן פסק אדה"ז בשולחנו שיכול לטבלו בחרוסת אם אין לו שאר טיבולים דכנ"ל אין כאן קיום בהטיבול ורק כמו שהי' כל אכילתם ע"י טיבול וכנ"ל.

משא"כ בסידורו בהגש"פ ס"ל לאדה"ז כהפי' הפשוט במתני' [והרשב"ם] מטבל דהתמי' הוא הן מצד האכילה והן מצד הטיבול, ורבנו מדייק זאת מאריכות [ושינוי לשון] אדה"ז "ונוטל" דלכאורה הול"ל בקיצור "ומטבל הכרפס במי מלח וכו'" [ומה הלשון ונוטל ולא ויקח כמ"ש בשו"ע כנ"ל ובכ"מ בהגדה] על כן פירש "כו'" דב"נטילה" זו נכלל תרי דברים האכילה והטיבול ו"נטילה" זו הוא כדי להתמיה התינוקות שאין עושים "כזה" היינו האכילה והטיבול בשאר ימות השנה.

ומכיון דיש קיום בהטיבול והוא חלק מהתקנה דאכילת הירקות על כן שייך לומר מש"כ הרא"ש דאין לטבול בכל אופן בחרוסת דהוא מצוה בטיבול שני, אמנם אם אין כאן בכלל איזה קיום בהטיבול אף אם יטבול הירק בחרוסת [בדיעבד] לא יהי' סתירה להטיבול השני דשם ה"טיבול" הוא המצוה.

ולכן השמיט אדה"ז בשולחנו חומץ או מי מלח מהקערה דאין כאן דין טיבול, והוא רק שמטבילין האוכל באיזה דבר ולכן משמיט

שמברך בפה"א שבודאי קודם כל אכילה מברך ורק מביא לקמן בדין הירק שיהי' ברכתו בפה"א לפטור המרור, משא"כ בהגש"פ הרי האכילה הוא אכילה בטיבול דוקא, ודוקא במי מלח או חומץ ולא בשום דבר אחר ולכן צ"ל שמברך בפה"א דקאי ממילא גם על הטיבול דהרי האכילה הכא הוא אכילה אחרת אכילה ע"י טיבול.

[וכן י"ל לפי זה למה רבינו שקו"ט איזה מהן קודם מי מלח או חומץ דלפי מש"כ אדה"ז בשו"ע אין כאן מקום לשקו"ט דשאר טיבולים הוא בדיוק כמו מי מלח או חומץ, משא"כ בהגש"פ.]

וחילא ידידי מהמבואר בשיחת ש"פ קדושים תשמ"א דהקשה כ"ק אדמו"ר דלמה אמרינן דבכל הלילות אין אנו מטבילין אפילו פ"א הרי מטבילין הלחם במלח, ועיי"ש דברים נפלאים, ושם מסיק רבינו דאין בכלל קושיא דמטבילין פירושו רק במשקה וכיו"ב וזה תמיהת התינוק, עיי"ש [ומה שהעירו המניחים מהח"י שגו וטעו] דכנ"ל דרבינו למד בדעת אדה"ז דהתמי' הוא משום האכילה בטיבול במי מלח או בחומץ דוקא. ולפי זה מתורץ כל הדיוקים הנ"ל, ואני אמרתי בחפזי.



יזהר שלא ישתה אחר אפיקומן

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

בהגדת כ"ק אדמו"ר קטע ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן מדייק "אזהרה זו הו"ל לכתוב אחר דיני אכילת האפיקומן, כיון שזמנה אח"ז", ועיי"ש עוד דיוקים, ומבאר דבסידור לא כ' אדה"ז דינים כבשו"ע רק הנהגות הסדר קמ"ל שישתדל ע"י שישתה קודם שלא יצמא אח"כ, ו"ומובן שזהירות זו זמנה היותר אחרון הוא סמוך לאכילת האפיקומן וקודם לה, ולכן כתבה סמוך וקודם תיבת ויאכל".

ויש להעיר על דבר פלא, דגם בשו"ע אדה"ז הגם שהביא הדין דאין מפטירין בסתע"ח וחזר עליו בסתפ"א (ועי' בקובץ זה מ"ש הרה"ג רע"ב שוחט לבאר בזה), מ"מ הביא דין אין מפטירין גם בסתע"ז ס"ב וס"ג לפני שכ' דיני האכילה דהאפיקומן, אי צריך לאכלו בהסיבה (ס"ד) וכו' וכו', וא"כ שוב יוקשה מ"ט הביא אדה"ז בשו"ע אשר כותב דיני הסדר (ולא כבסידור שכ' הנהגות) דין אין מפטירין לפני דיני אכילתה?

ועוד צ"ב דמביאור כ"ק אדמו"ר יוצא דרך בהסידור שכ' הנהגות יש טעם לכתוב דין אין מפטירין אחר אפיקומן לפני אכילתה, אבל בשו"ע אין מקום לזה, והרי כנ"ל בשו"ע אדה"ז הביאה קודם?

ואולי י"ל בזה, דהנה מה שכ' כ"ק אדמו"ר דהפי' במ"ש אדה"ז "ויזהר שלא ישתה אחר אפיקומן" אינו דין אלא הנהגת הסדר שנוגע לפני אכילתה, הרי מבואר מדבריו דאינו מיוסד רק על מה שהביא אדה"ז זה לפני האכילה, אלא מדייק עוד בלשון אדה"ז שכ' ויזהר שלא ישתה, ולא כ' ואסור, ולא כ' איסור אכילה, ומצד כל הדיוקים מסיק כ"ק אדמו"ר דבסידור הקדים אדה"ז דין זה לפני אכילת. האפיקומן, כיון דבסידור הנהגות הסדר קמ"ל ולא דינים, אבל לא שייך כ"ז למה שבשו"ע הקדים אדה"ז דין זה לפני אכילתה ואולי לכן לא העיר כ"ק אדמו"ר דגם בהשו"ע הקדימו אדה"ז (ודוחק קצת).

ואולי י"ל הביאור בזה שהקדימו אדה"ז בשו"ע, דקמ"ל בזה דדין אין מפטירין נאמרה בעצם מצות אכילת האפיקומן, דצורת אכילתה צ"ל באופן כזה שישאר טעם אכילתה בפיו, ולכן כתבה אדה"ז בסתע"ז בדיני אכילת אפיקומן ולפני שאר הפרטי דינים באכילתה כיון שאין מפטירין הוא דין בעצם צורת אכילתה.

ואולי יסוד ומקור דברי אדה"ז דבזה הוא מהרמב"ם בפ"ח מהל' חו"מ ה"ט שכ' "ובזה"ז אוכל כזית מצה ואינו טועם אחרי' כלום כדי שיהי' הפסק סעודתו וטעם בשר הפסח או המצה בפיו שאכילתן היא המצוה", דמשמע מל' הרמב"ם דיסוד דין אין מפטירין הוא, דכיון דאכילת מצוה היא עצם צורת אכילתה צ"ל באופן שישאר טעם מצה בפיו. ועצ"ע.



דיינו

הרב חיים רפפורט

שליח כ"ק אדמו"ר, רב ומו"ץ - אילפארד, אנגלי'

בהגש"פ: "אילו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם, דיינו. אילו נתן לנו את ממונם, ולא קרע לנו את הים, דיינו".

ובליקוטי ההגדה העיר רבינו זי"ע ד"ה הרג את בכוריהם, נתן לנו את ממונם, קרע לנו את הים – ג"כ אינו על הסדר". ותירץ ד"בנתינת

הממון – הכוונה למה ששאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב וכו' והוחלט זה לרשות בני כשנודע שאין הם חוזרים למצרים.

והנה במ"ש רבינו ד"הרג את בכוריהם, נתן לנו את ממונם, קרע לנו את הים – ג"כ אינו על הסדר" לא ביאר כוונתו.

ובתירגום הדברים לאנגלית ע"י ידידי הגה"ח ר' עמנואל שאחאט שליט"א הוסיף לבאר בחצאי ריבוע, שכוונת רבינו היא דעיקר נתינת הממון היתה לאחר קריעת ים סוף, וכדאיתא בפירוש רש"י עה"כ (פרשת בשלח טו, כב) "גדולה היתה ביזת הים מביזת מצרים".

אבל לפי דבריו אין תירוצו של רבינו מובן. ומתוכן התירוץ נראה מבואר דרבינו כיוון להקשות למה קדמה "הרג את בכוריהם" ל"נתן לנו את ממונם", ודלא כמ"ש הרב הנ"ל.

ולכאורה כוונת רבינו היא דבפרשת בא (יא, א ואילך) נאמר "ויאמר ה' אל משה, עוד נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים אחרי כן ישלח אתכם מזה כשלחו כלה גרש יגרש אתכם מזה. דבר נא באזני העם וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב. ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים גם האיש משה גדול מאד בארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ובעיני העם". וממש"נ "ויתן ה' את חן העם" תיכף ומיד לאחר הציווי למשה "דבר נא באזני העם וישאלו גו' כלי כסף וכלי זהב" משמע שקיבלו בני את ממונם מיד לאחר הציווי ולפני מכת בכורות. כן נ"ל בכוונתו.

אבל עדיין צ"ע, שהרי בהמשך הפרשה (שם יב, לא ואילך), לאחר תיאור מכת בכורות וכו' נאמר: "ויקרא למשה ולאהרן לילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי גם אתם גם בני ישראל ולכו עבדו את ה' כדברכם. גם צאנכם גם בקרכם קחו כאשר דברתם ולכו וברכתם גם אתי. ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ כי אמרו כלנו מתים. וישא העם את בצקו טרם יחמץ משארתם צררת בשמלתם על שכמם. ובני

(1) ראה פירוש הראב"ע עה"כ שם (פסוק ג): ויתן, סיפר הכתוב כי השם קיים מה שהבטיח למשה (פרשת שמות ג, כא [כב]) "ונתתי את חן העם הזה [והי' כי תלכון לא תלכו ריקם. ושאלה אשה משכנתה ומגרת ביתה כלי כסף וכלי זהב ושמלת ושמתם על בניכם ועל בנתיכם ונצלחם את מצרים]", וטעם גם האיש משה כי היו רבים משאלים אותם מפני כבוד משה, ומדבריו מבואר כדמשמע מדברי רבינו דמש"נ "ויתן ה' את חן העם" קאי על זה שהשאלו אותם את נכסיהם. אבל לפ"ז צ"ב למה הוכפלו הכתובים המתארים את הענין ד"נתן לנו את ממונם".

ישראל עשו כדבר משה וישאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב ושמלת. וה' נתן את חן העם בעיני מצרים וישאלום וינצלו את מצרים. ויסעו בני ישראל מרעמסס סכתה כשש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף". ומכתובים אלו משמע לכאורה ששאלת נכסי המצריים וכו' היתה לאחר מכת בכורות ולפני קרי"ס, ולפ"ז הסדר שבהגש"פ מדויק הוא.

ובפירוש הרמב"ן עה"ת (פרשת בא יא, ג) כתב: "וטעם ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים, שלא היו אנשי מצרים שונאים אותם על המכות, אבל מוסיפין בהם אהבה ונושאים חן בעיניהם לאמר אנחנו הרשעים, גם עושים חמס, וראוי הוא שיחונן אתכם האלקים. גם האיש משה, המביא עליהם המכות, גדול מאד בכל ארץ מצרים בעיני עבדי פרעה ואנשי ריבו. . ולא יתכן לפרש כי ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים הוא חן ההשאלה, כי עתה בזמן ההבטחה לא יאמר ויתן ה' אבל הי' אומר ואני אתן את חן העם, ולמטה בשעת מעשה נאמר וה' נתן". עכ"ל הרמב"ן².

הרי מפורש יוצא מדברי הרמב"ן ד"נתן לנו את ממונם" אירע לאחר מכת בכורות ולפני קרי"ס, וקושיית רבינו צריכה ביאור.



דעת הרמב"ם ב"ושמרתם את המצות"

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוזיו, וואשינגטון

בהגש"פ עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים (תנש"א) ח"ב ע' שצ"ז מבאר רבינו דעת הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ו ה"ה) דכתב "מצה שלשה במי פירות יוצא בה ידי חובתו בפסח, אבל אין לשין אותה ביין או בשמן או חלב משום לחם עוני", דס"ל להרמב"ם דמצה שנילושה במי פירות (א) הוי "לחם עוני" ולא מצה עשירה. (ב) יוצאין בה י"ח אף שהעיסה לא היתה יכולה לבא לידי חימוץ. כי ס"ל שענין זה אם העיסה צריכה להיות כזו "שהיתה יכולה לבוא לידי חמוץ", הוא מחלוקת הבבלי והירושלמי. דלהירושלמי העיסה צריכה להיות כזו שהיתה יכולה לבוא לידי חימוץ לולי השמירה. משא"כ להבבלי רק

(2) ולפי הרמב"ן אין שום כפל בסיפור הדברים ומתורצת בפשיטות מ"ש בהערה הקודמת.

הדגן צריך להיות "מדברים הבאים לידי חימוץ" (והיינו חמשת מיני דגן לאפוקי אורז ודוחן ושאר מיני קטניות). ובבלי (פסחים לה, א) דורשים מהפסוק "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל מצות, וגו'". "דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהן י"ח במצה. יצאו אלו שאן באין לידי חימוץ". ומהפסוק "ושמרתם את המצות", לומדים בבבלי (שם מ, א) "הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ" (לשון הרמב"ם הל' חמץ ומצה פ"ד ה"ט), והיינו שרק למצוה בעלמא צריך להדר אשימור, אבל אין זה מגדר עשיית מצה. ועיי"ש בשיחה שביאר דאדה"ז פליג על הרמב"ם בב' הענינים דס"ל דגם הבבלי ס"ל דרשת הירושלמי הנ"ל, עיי"ש. ובלקו"ש חט"ז ע' 124. וכתבתיו כפי שנערך בספר שלחן המלך ח"ב ע' נו.

ב. ובעיוני ברמב"ם נראה שאוי"ל דגם להרמב"ם ישנו גדר של שימור שהוא מעצם עשיית המצה, אבל הוא רק בחובת אכילה מצה שהוא בלילה הראשון וביאור הרבי בהרמב"ם הוא במצת מצוה שאינו חובה. דהרמב"ם כותב בהלכה ט' שם "משום שנאמר ושמרתם את המצות כלומר הזהרו במצה ושמרו אותה מכל צד חמוץ, לפיכך אמרו חכמים צריך אדם לזהר בדגן שאוכל ממנו בפסח שלא יבוא עליו מים אחר שנקצר עד שלא יהיה בו שום חמוץ...". ומקורו דברי רבא (פסחים מ, א) "דאמר להנהו דמהפכי כיפי כי מהפיכתו הפיכו לשם מצה". והיינו דמשעת קצירה ייזהרו שלא יבואו עליו מים שלא יבוא לידי חימוץ.

אבל בפ"ו ה"ט כתב: "חלות תודה ורקיני נזיר שעשה אותן לעצמו, אין יוצאין בהן שנאמר ושמרתם את המצות. מצה המשתמרת לענין מצה בלבד היא שיוצאין בה, אבל זו משתמרת לענין הזבח, ואם עשאו למכור בשוק הרי זה יוצא בה ידי חובתו, שהעושה למכור בשוק דעתו שאם לא ימכרו יאכל אותן ונמצא בשעת עשייתן שמרן לשם מצה".

הרי שהרמב"ם משנה ומוסיף בפ"ו על מה שכתב בפ"ה, דבפ"ה כותב רק על השמירה יתירה שצריך להיות במצה שלא יבוא לידי חימוץ, ובפ"ו מוסיף בצד החיובי שהשמירה צריכה להיות "לשם מצה" מה שלא הזכיר בפרק שלפניו.

ונראה לכאורה שב' הפרקים עוסקים בסוגי מצה שונים. בפ"ה עוסק הרמב"ם בהל' חמץ ומצה ששייכים לכל ימי הפסח, וכמו שמתחיל הפרק "אין אסור משום חמץ בפסח אלא...". ובכל הפרק לא מבאר כלל הלכות הקשורות לאכילת מצה בליל הפסח. לאידך בפ"ו הרמב"ם

כותב ההלכות הקשורות במצות אכילת מצה בליל פסח. וכפי שמתחיל הפרק "מצות עשה מן התורה לאכול מצה בליל חמשה עשר שנאמר בערב תאכלו מצות...". ובכל הפרק מפרט הלכות הקשורות למצות אכילת מצה בלילה זה, מבלי להזכיר הלכות הקשורות לחמץ ומצה שבשבעת ימי החג.

ג. ונראה מבואר בזה, דלהרמב"ם ישנם ב' סוגי שמירה: (א) שמירה "מכל צד חימוץ" שצריך לזהר על כל מצה שאוכלים בימי הפסח אף שאינן מצת מצוה (דהרי אין חובה לאכול מצה בז' ימי החג וכפי שהאריכו המפרשים). (ב) שמירה "לשם מצה" ש הוא הדין באותה מצה שחייבים לאכול בליל פסח שצריכה להיות לשם מצה. ולא מספיק רק לשומרה שלא יתחמץ, ובמצה זו אכן השמירה הוא מגדר עשיית המצה וראה המובא בחידושי הגר"ח הלוי פ"ו מהל' חמץ ומצה ה"ה שמבאר הא דצריך להיות משומרת לשם מצה.

ועיין במגיד משנה פ"ה ה"ט שם שכותב דהשמירה שנלמד מ"ושמרתם את המצות", אין חילוק בין המצה של לילה הראשון למצה שאדם אוכל בשאר ימי הפסח עיי"ש. ולפי הנ"ל י"ל, דאה"נ השמירה המבוארת שם שהוא כדי שלא יתחמץ נוהג במצה של כל שבעת ימי החג, אבל הדין ד"לשם מצה" בפ"ו ינהג רק במצה שמקיימים משום "בערב תאכלו מצות".

ובדעת הרמב"ם מבואר ג"כ דהשמירה שלא יבוא לידי חימוץ אינו מעכב בדיעבד והוא רק למצוה, וכפי שפסק בפ"ח הי"ג "מי שאין לו מצה משומרת אלא כזית כשגומר סעודתו ממצה שאינה משומרת, מברך על אכילת מצה ואוכל אותו כזית ואינו טועם אחריו כלום", מפורש שיכול לגמור סעודתו במצה שאינה שמורה. כי סוכ"ס אפשר לבדוק שלא בא לידי חימוץ וכמבואר בגמ' בפסחים שם כמה סימנים כיצד לברר זאת, אבל זה דווקא לגבי המצות שאינם נאכלים לשם חובה, אבל לגבי המצה של חובת אכילת מצה הרי פסק בפ"ו שם שאינו יוצא בלי שמירה, דכנ"ל כאן הרי השמירה הוא לפעול חלות הלשמה, ובזה הוא לעיכובא והוא מעצם עשיית המצה.

ד. והנה בכוונת השמירה לשם מצה של מצוה הביא אדמוה"ז בשולחנו (סי' תנ"ג סי"ד) ב' דעות לשם איזה מצוה צריכים שמירה זו אם למצות "שבעת ימים מצות תאכלו" או לשם מצות "בערב תאכלו מצות" וכותב שהעיקר כדעה קמייטא.

וצל"ע האם לפי הביאור הנ"ל בהרמב"ם, האם אכן יסבור שכוונת הלשמה צ"ל דווקא בשביל מצות "בערב תאכלו מצות" שהרי לדעתו במצה זו דווקא בעינן כוונת לשמה.

ומובן שלאידך גיסא אם יכוין רק בשביל מצות "בערב תאכלו ומצות" הרי דאי יהני בשביל המצות שבשאר ימי החג כי סוכ"ס הרי המצה וודאי ג"כ תהי' משומרת מחימוץ, אבל כוונת מצות שבעת ימים וכו' צ"ב אם יהני ויספיק להגדרת "לשם מצה. וצ"ב".



הערה בהגדה ש"פ דכ"ק אדמו"ר בענין חרוסת

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורנטו, קנדה

בד"ה החרוסת (ע' ל"ג בהוצאת היכל מנחם) הביא רבינו ממחזור ויטרי "וכל דבר שטובלין בו קרוי חרוסת". ושוב הביא מהאריז"ל דהמינים הנתונים בחרוסת מרומזים בתיבות "חרושת אבן, חרושת עץ", ולבסוף מביא מהמרדכי בשם ירושלמי דנקרא חרוסת "זכר ללבינה שהיא מעשה חרסית." (וכן מובא ברוקח סרפ"ג).

וצ"ב, דלכא'ו ה' צריך להביא ב' הטעמים בשם חרוסת בסמיכות זל"ז, ולא להפסיק ביניהם בדברי האריז"ל. ויתירה מזו, טעם השני שמקורו בירושלמי ה' צריך לבא לפני הטעם של המחזור ויטרי, לכאורה.

וי"ל בזה, ובהקדים: דהנה הרמב"ם (פ"ז חו"מ ה"א) פסק דחרוסת מצוה מדברי סופרים. ובלח"מ עמד על כך שהרמב"ם בפיה"מ (במשנה קיד, א) כתב דלא קי"ל כר"א ברבי צדוק. וכתב דצ"ל שהרמב"ם חזר בו וביד"ו פסק כראב"צ. (וכ"כ הב"ח בס' תמ"ה). אלא שנתקשה עוד דבפיה"מ כתב הרמב"ם דלראב"צ דס"ל דחרוסת מצוה צריך לברך עליו אשר קדשנו במצותיו, ואילו ביד"ו אף שפסק דהוי מצוה, לא הזכיר שום ברכה. והניח הדבר בקושיא.

והנה להלן אצל מרור (בד"ה ברכה זו) דייק רבינו מלשון אדה"ז שכ' לפני ברכת על אכילת מרור "ויברך ברכה זו", דלכא'ו תיבת "זו" מיותרת. וביאר רבינו עפ"מ ש"כ האבודרהם דהא דאין מברכין על מצותה הוא מפני שהיא טפילה למרור ונפטרת בברכתה, והוסיף רבינו דודאי אא"ל דהיינו מדין מברכין על העיקר האמורה בברכת הנהנין,

אלא דהכוונה דמצות חרוסת טפילה למצות מרור, ע"ש מה שביאר עפ"י המהר"ל.

ולהעיר שישנה מקור יותר קדום לסברא זו, והוא ברבינו מנוח על הרמב"ם שם, ומדבריו מוכח כפי' רבינו, ע"ש שהוכיח דאמרינן גם במצות סברת עיקר וטפל מהא דמברכין על כל ארבעת המינים "על נטילת לולב", ומשום דשאר המינים טפילים להלולב. הרי להדיא דהביאור בהא דחרוסת טפילה להמרור היינו משום דאינו מצוה בפנ"ע, כ"א דהוא דין בהמרור גופא, דתקנו חכמים שמצות מרור יתקיים ע"י טיבול בחרוסת, וכדביאר רבינו. דבל"ה הרי אינו מובן כלל הדמיון למצות ד' מינים.

(אם כי הדמיון עדיין צ"ע. דבד' מינים איכא רק מצוה אחת של נטילת ד' מינים, ומברכין על הלולב משום דכל האגודה נקראת על שמו (רש"י סוכה לז, ב. ובשו"ע אדה"ז היא ההלכה הכי אחרונה שהגיע לידינו בחלק או"ח), ולא משום דמצות שאר המינים בטילה למצות הלולב. אבל עכ"פ הא מיהא מבואר מרבינו מנוח דאתינן עלה מכח הלכה מסוימת בברכת המצות, ולא משום דין עיקר וטפל האמורה בה'ל' ברה"נ).

והנה ברבינו מנוח משמע דגם להרמב"ם שייך למימר סברא זו דאין מברכין על החרוסת משום דהיא טפילה להמרור (וגם בזה צ"ל דחזר בו ממש"כ בפיה"מ). אבל לכאור' א"א לומר כן. דהרי שיטת הרמב"ם היא דטובלין הכרפס (פ"ח ה"ב) וגם המצה (שם ה"ח) בחרוסת, וא"כ א"א לפרש דכל עיקר תקנת חרוסת היא מדיני אכילת המרור, ולהדגיש גודל מרירות השיעבוד במלאכת הטיט (כדביאר רבינו עפ"י המהר"ל הנ"ל), דהרי לא שייך זאת לכרפס ולמצה, כמובן. וקושיא זו ראיתי בהגש"פ רנת יצחק להרא"י סורוצקין.

והגרי"ד סאלאווייציק (מבוסטון, מובא בהגדת שיח הגרי"ד ובהררי קדם ח"ב) רצה לפרש בש"י הרמב"ם, דלא לבד שחזר בו בספר הי"ד ממש"כ בפיה"מ דאין הלכה כראב"צ (וכמש"כ הלח"מ), אלא שחזר גם מעצם הפירוש בשיטת ראב"צ. דבפיה"מ ס"ל שלראב"צ מצות חרוסת היא באכילה, ולכן פירש דלשיטתו מברכין "אשר קדשנו כו' על אכילת חרוסת". משא"כ בספר הי"ד ס"ל להרמב"ם שלראב"צ עיקר מצות חרוסת היא לא באכילה כ"א בהבאה על השולחן. וכמש"כ הרמב"ם (שם פ"ז הי"א) "החרוסת מצוה מדברי סופרים זכר לטיט . . ומביאין אותו על השולחן בלילי הפסח". ולא הזכיר כלל דמטבילין

בו עד פ"ח. והיינו דלפי הרמב"ם עיקר קיום מצות חרוסת היא מציאותו על שולחן הסדר, והא דכתב הרמב"ם דטובלין בו הכרפס, המצה והמרור, הוא לא משום דאיכא מצוה בעצם הטיבול ואכילת החרוסת, אלא דתקנת חז"ל היתה שיהי' על השולחן חפצא שטובלין בו הדומה לטיט, כי לא רצו שיהי' עומד על השולחן גרידא (וכמו הב' תבשילין זכר לפסח ולחגיגה), אלא רצו עוד שנשתמש בזה לצורך טיבול. אבל אין המצוה בגוף הטיבול והאכילה. ולכן פשוט דאין מקום לברך ברכת המצות אחרי שאין כאן מעשה מצוה.

ועפ"י דבריו מובן דל"ק קושיית בעל המנהיג המובא בטור (סתע"ה) ובאבודרהם (וכן הובא ברבינו מנוח קושיא זו) ד"מצה זכר לחירות וחרוסת זכר לטיט והאיך יתחברו". דאין שום ענין בגוף הטיבול להרמב"ם ואינו זכר לשום דבר, כ"א דעם מציאותו של החרוסת על השולחן היא הזכר, ואין הטיבול כ"א לצורך השתמשות בו, וכנ"ל.

והנה מש"כ הגאון הנ"ל דלפי הרמב"ם ביאור פלוגתת ראב"צ וחכמים היא בזה שהחכמים ס"ל דליכא שום מצוה לא בהבאה ולא בטבילה, משא"כ לראב"צ מצותה בהבאה – ופסק הרמב"ם כראב"צ ודלא כדבריו בפיה"מ, הרי אין אנו צריכים לזה, דהרי בפיה"מ כתב שם "והחרוסת תערוכות שיש בה חמיצות וכעין תבן זכר לטיט", וכתב זאת כדעת החכמים ג"כ כדמוכח שם, וכן כתב דטובל הכפרס בחרוסת לכו"ע. ומוכח דגם להחכמים דאין חרוסת מצוה, מ"מ גדרה של חרוסת הוא זכר לטיט, (וכבר העיר בזה בלקו"ש חל"ב ע' 46 הערה 15). והמחלוקת היא רק אם גם הטבילה היא מצוה או רק ההבאה. וכן באמת מפורש בכמה ראשונים דגם לחכמים הוי חרוסת זכר לטיט (סמ"ק מצוה קמ"ב. אורחות חיים הל' ליל פסח אות ט"ז. כל בו סי' נ'). ועפ"ז הרי אין אנו צריכים לחדש פלוגתא בין פיה"מ להי"ד, כי גם בי"ד פסק דלא כראב"צ, ומש"כ דחרוסת מצוה, היינו הבאתו על השולחן דבזה מודים גם החכמים.

ולכאורה פירוש זה מוכח במשנה, דהא תנן "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת אע"פ שאין חרוסת מצוה", הרי דלכו"ע מביאין החרוסת לשולחן הסדר. והנה זה שהיו מביאין מצה וחזרת הר"ז חיובא כמש"כ בתוס' שם משום דצריך לומר "מצה זו, מרור זה", וגם משום "לחם עוני שעונין עליו דברים". ובשו"ע אדה"ז, (תע"ג, ס"כ) הוסיף דגם משום "בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפני" צריכים להיות על השולחן בעת אמירת ההגדה. ואי נימא

דלהחכמים ליכא שום ענין בחרוסת כ"א משום קפא, א"כ הבאה זו למה, ומדוע נקט המשנה "מצה וחזרת וחרוסת" בחדא מחתא.

והנה בגמ' שם קטז, א: "אע"פ שאין חרוסת מצוה, ואי לא מצוה משום מאי מייתי לה, א"ר אמי משום קפא". ולפי הנ"ל צ"ב מאי קשה ל' להש"ס, הרי גם להחכמים איכא מצוה בהבאת חרוסת על השולחן זכר לטיט, והפלוגתא היא רק אם יש מצוה בטבילה, ומאי קאמר "משום מאי מייתי לה".

ונראה דלהרמב"ם וסיעתו קושית הגמ' מתפרש באופן זה: לא מסתבר שחז"ל יתקנו שיכין דבר מאכל ויביאהו להשולחן רק כדי שישתמש זכר לטיט. דבשלמא לענין הב' תבשילין הבאים בתורת זכר לקרבנות הנאכלים, יש מקום להביאם גם אם אין בהם צורך אכילה, אבל בשביל זכר לטיט, הרי נוכל להביא טיט ממש, ומה ראו לתקן שיכין מאכל לחכות צורת טיט. ולכן פשיטא ל' להש"ס דהחרוסת בא לאיזה שימוש לצורך אכילה, וכיון דהחכמים ס"ל דאין מצוה בטיבול א"כ "משום מאי מייתי לה", כלומר משום איזה שימוש אכילה מייתי לה. ומתרץ דבין כך הרי הוא נצרך משום קפא, אלא דאי משום הא גרידא הרי יש עוד עצה דהרי "קפא דכולהו חמימי". וגם לא ה' צורך להביאו כ"א בסמיכות לאכילת מרור. אלא בע"כ שתקנו חז"ל להביא דוקא חרוסת, ובתחילת הסדר, הוא משום זכר לטיט, וזהו לכו"ע. אלא דלראב"צ איכא מצוה נוספת לטבול בו המרור, וזהו דין בהמרור גופא, דע"ז ניתוסף בהזכר ל"וימררו את חייהם בעבודה קשה" וכנ"ל מהמהר"ל.

ועכשיו נבוא לבאר שי' אדה"ז בשולחנו, דבסתע"ג ס"כ מפורש דס"ל דאיכא מצוה בהבאת חרוסת על השולחן, וכדוגמת מצה ומרור דמצוה שיהיו מונחים לפניו בשעת אמירת ההגדה. ובסי' תע"ה סי"א מפורש דאיכא גם מצוה בטיבול המרור בחרוסת. (וגם הרי הביא שם סברת הראשונים דלהכי אין בחרוסת ברכת המצות משום דהיא טפילה להמרור, הרי דס"ל דהטיבול הוא ממצות המרור). וגם ס"ל דצריך טיבול משום קפא. ובלקו"ש שם נקט רבינו דאדה"ז פסק כראב"צ אלא דס"ל דהוא מודה להחכמים דצריך ג"כ משום קפה, וכסתמא דתלמודא בריש דף קטו, ב. וכמש"כ הפר"ח (תע"ז ס"ה) והברכ"י (שם סי"א בסופו).

אבל צ"ב דהא דראב"צ אומר מצוה, הכוונה לשי' אדה"ז היא מצות טיבול, וא"כ מאין יצא לו לאדה"ז דאיכא גם מצות הבאה. ובע"כ

שס"ל לאדה"ז כמש"כ, דזהו לכו"ע דאיכא מצות הבאה, וכמפורש במשנה ד"הביאו לפניו כו' חרוסת". ומה שס"ל לראב"צ "מצוה" היינו מצוה נוספת של טבילה בחרוסת, וכמש"כ בש"י הרמב"ם. אלא שהרמב"ם פסק כחכמים, ואדה"ז פסק כראב"צ, וכש"י התוס', דהכי מוכח פשטות הסוגי' דשקו"ט אמוראי בש"י ראב"צ, וגם אמר אב"י "הלכך צריך לקהויי' וכו'", וכן מוכח מתגרי חרך שבירושלים. אבל בפירוש הסוגי' נקט אדה"ז כמש"כ בש"י הרמב"ם, דכל המחלוקת היא אם בנוסף על חובת הבאה איכא גם חובת טבילה, וכן"ל. (אלא שלכאו' צ"ע מהו הראי' לפ"ז מתגרי חרך, דהרי גם לחכמים שפיר יש מקום להכירז "בואו וטלו לכם תבלין למצוה", כיון דאיכא מצוה בהבאתו).

ונחזור לראש, לדברי רבינו בפירושו להגדה, שעמדנו עמש"כ בד"ה החרוסת בביאור השם "חרוסת", דמביא תחילה פי' המחזור ויטרי דכל דבר שטובלין בו קרוי חרוסת, ואח"כ מביא רמז מהאריז"ל, ושוב הביא מירושלמי דשם חרוסת הוא זכר ללבינה מעשה חרסית. וסדר זה בהבאת הדברים אינה מובנת בהשקפה ראשונה, וכן"ל.

ולפי המבואר דלפי' אדה"ז באמת יש ב' דינים בחרוסת, דעיקר התקנה לכו"ע היא עצם מציאותו וצורתו של חרוסת, דתקנו חז"ל לעשות מאכל הראוי' להטביל בו הדומה במראהו לטיט שיעמוד על השולחן וישמש בתור זכר לטיט. ותקנו עוד שמצות מרור שהוא זכר ל"וימררו את חייהם" יתקיים ביתר שלימות עי"ז שמתבילו בחרוסת, כיון דעי"ז מתפרש ביתר פרטיות קושי המרירות בעבודת הטיט (כדברי המהר"ל).

ועפ"ז י"ל דאין כאן ב' טעמים לשם חרוסת, אלא דכל טעם מתיחסת לדין אחר. דפירושו של המח"ו משתייך לתקנת עצם מציאותו של החפצא דהחרוסת על השולחן בשעת אמירת ההגדה. דכיון דיסוד התקנה היא להכין מאכל הראוי' להטביל בו, להכי היא נקראת חרוסת על שם שטובלין בו. ובזה מסתיים הקטע המבאר את עצם צורתו ומציאותו של החרוסת. ושוב הביא רבינו רמז מהאריז"ל לכל המינים הנתונים בעצם החרוסת, דהרי ליכא מידי דלא רמיזא באורייתא.

ולאחרי זה מביא רבינו עוד ענין. דהרי מהא דתקנו חז"ל דבנוסף למציאות החרוסת על השולחן, יש לטבול בו המרור בכדי שעוצם מרירות השיעבוד הבא לידי ביטוי ע"י המרור תתפרש ביתר בהירות ופרטיות ודיוק עי"ז שיצרף המרור לחרוסת, עד"ז השם "חרוסת" גופא

מוסיפה אפי' יותר דיוק, דבזה מתברר דלא לבד שעסקו בעבודת הטיט, אלא שעשו מזה הטיט לבינים.

אבל זה הטעם אינו מתיחס לעיקר התקנה שהיא עצם צורתו ומציאותו של חרוסת על שולחן הסדר, דבדין אמירת ההגדה על החרוסת אין אנו מתיחסים כ"א לגופו של החרוסת, אבל שמו של חרוסת אינו נוגע לנו כלל, ואינו מוסיפה כלום בקיום זו של הבאה. משא"כ לענין מצות טיבול המרור בחרוסת, הרי ביאור זה בשם "חרוסת" מוסיפה הבהרה ופירוט ב"מרירות" המרור, בירור הנגרמת ע"י צירוף המרור לחרוסת. ולכך הביאו רבינו בהפסקה מהטעם הראשון, ולאחרי שנגמר כל המקורות והטעמים והרמזים על עצם החפצא דחרוסת.



אופן אחיזת הג' דברים בבדיקת חמץ

הרב אהרן בן ציון הלפרין
 כפר חב"ד, אה"ק

בהגש"פ עם לקוטי טעמים ומנהגים, מובא "בודקים לאור נר של שעה, וע"י נוצת עוף. הבודק מניח החמץ שמוצא בשק קטן של נייר. בגמר הבדיקה מניח שק זה הנוצה ושירי הנר – אם ישנם – בקערורית כף-עץ, מעטף הכל בנייר (אבל לא יד הכף, שנשאר בלתי מעוטף), ומדקע ע"י חוט שכורכו סביב הנייר כמה פעמים וקושרו".

ולכאורה מובן מדיוק הלשון שמניחים ג' דברים נפרדים (השק עם הפתיתים, נוצה, ושירי הנר) בתוך הקערורית כף עץ, ואח"כ מעטפים כל הג' דברים יחד עם הכף-עץ בנייר אחד גדול.

אבל אין הכוונה שקודם מניחים הנוצה והנר בתוך השק של הפתיתים, ואח"כ מעטפים השק יחד עם הכף בתוך נייר גדול.

ולפ"ז יש להעיר על מה שבסידור תהלת ה' החדש (ארה"ק תש"ס) בא להוסיף (ע' 369) ונמצא גורע, דהוסיפו אות אחת ועפ"ז השתנה כל הענין. שכתבו "בגמר הבדיקה מניח בשק זה הנוצה ושירי הנר – אם ישנם – בקערורית כף עץ". ודוק¹.

(1) ואציין עוד דבר הטעון תיקון והוא שבכל מקום שמכים על החזה (אשמנו וכיו"ב) כתבו שמכים על הלב. והוא טעון תיקון.

כמו"כ יל"ע מה הכוונה שמניחים הכל 'בקערורית כף עץ', ובפרט שבכף עץ שנהוג להשתמש לא נראה בהשקפה ראשונה 'קערורית'. ובכלל, האם בהכף עץ משתמשים גם בהבדיקה? אם שהוא רק לצורך השריפה?



בדיקה במקום הברכה

הנ"ל

בסידור רבינו הזקן כתב "ויזהרו לבדוק תחלה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה, ולא ילכו לבדוק תיכף אחר הברכה לחדר אחר". והנה בשו"ע רבינו (תלב ס"ח) החמיר רק מבית לבית אבל מחדר לחדר אין להקפיד. אבל (כפי שהעירו במהדורה החדשה) בסי' קסז (ס"ט) החמיר לכתחילה גם מחדר לחדר.

ולפ"ז יל"ע כאן בסידור דלכאורה פתח בענין אחד וסיים בענין אחר, דמתחיל ש"יזהר לבדוק תחלה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה", והיינו שיכולים להתחיל לבדוק גם בחדר אחר מהחדר ששמעו הברכה. ואח"כ מסיים ש"לא ילכו לבדוק תיכף אחר הברכה לחדר אחר", והיינו שצריכים לבדוק לכתחלה באותו חדר שבו שמעו הברכה.

ואולי י"ל הכוונה שבאמת כאן בסידור מחמיר שיתחילו לבדוק באותו חדר שבו שמעו הברכה, אלא כוונתו ש"יזהר לבדוק תחלה בחדר" דהיינו באותו חדר שבו שמעו הברכה, "הסמוך למקום ששמעו הברכה" דהיינו שיבדוק (באותו חדר) בסמיכות (מקום) להמקום שבו שמעו הברכה. דהיינו שיבדקו במקום הכי סמוך להמקום שבו שמעו הברכה, (וכפי שפוסק בסי' קסז). אבל דוחק קצת בהלשון, ועצ"ע.

ועל פסקא זו "ויזהרו לבדוק תחלה בחדר הסמוך למקום ששמעו הברכה" כתב כ"ק אדמו"ר בהגדה "לפי שהליכה מבית לבית חשובה הפסק בין הברכה לתחלת עשיית המצוה (שו"ע אדה"ז סת"ב ס"ח)". הנה אף שבשו"ע שם מיירי בהפסק שמבית לבית וכאן מחמיר בפשטות גם מחדר לחדר, י"ל שכוונת כ"ק אדמו"ר לדמות על אותו משקל שיש להחמיר שלא יהיה הפסק בין חדר לחדר, ועצ"ע.



הא לחמא עניא

הרב לוי גאלדשטיין

מלמד תשב"ר - אהלי-מנחם

בהגדה ש"פ, הוצאת קה"ת תשמ"ז, ע' קז.

"...נוסח האריז"ל אין דער פיסקא הא לחמא עניא איז – הא בצירי און ניט הא בקמץ.

(דער חילוק פון הא בקמץ ביז הא בצירי איז אויך אין פירוש: הא (בקמץ) לחמא עניא כו' איז דער טייטש: דאס איז די לחמא עניא וואס אכלו אבהתנא בארעא דמצרים. און הא (בצירי) לחמא עניא כו' איז דער פשט: נאט אייך לחמא עניא)...".

עפ"י יש להעיר ע"ז מה שבתרגומים האנגליים (דהוצאת קה"ת) שראיתי, כתבו "This is", שמשמעו "דאס איז".

והרי הרבי שולל זה בשיחה הנ"ל.

ולכאורה היו צריכים לכתוב "Here is", וכיו"ב.

ולא באתי רק להעיר.



הסיבת עני

הרב יוסף יצחק שמוקלער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

מתניתין ריש ערבי פסחים "אפי' עני שבשיראל לא יאכל עד שיסב", וידוע שאלת התוס' מהו אפי' עני, מדוע נחשוב שהעני יהי' אחרת, דאיצטריך מתני' לאשמועין דאפי' ענין חייב? וי"ל בזה דאפשר לחקור ולהבין מצות הסיבה בב' אופנים.

(א) מצות מעשית כמו רוב מצות התורה.

(ב) ענין ההרגש, דביחד עם ההסיבה צריך להרגיש חירות, וזהו מצות הסיבה. כמו תפלה שחלק (או עיקר) המצוה הוא כוונת הלב.

וע"פ אופן הב' יש לישב החידוש דמתני' דאפי' עני דלכאורה אינו יכול להרגיש החירות אעפ"כ מחוייב בהסיבה, דגם העני מצווה ויכול להרגיש חירות.

(או דאשמוענין דאע"פ שאינו יכול להרגיש בחירות, עדיין מחוייב בהסיבה).

ומזה שתוס' לא תירץ כן רואים להדיא שס"ל דמצות הסיבה הוא מצות מעשי, והמעשה הוא העיקר, ולא נוגע אם העני יכול להרגיש אם לאו, ולכן תירץ התוס' דההו"א דהסיבת עני לא נחשב הסיבה במעשה, קמ"ל מתניתין ע"ש.



הערה בביאורי רבינו להגש"פ

הת' אהרן ווייסברג

תלמיד בישיבת ליובאוויטש - טורנטו

בטעם מצות ד' כוסות

"ותקנום כנגד ד' לשונות של גאולה: והוצאתי והצלתי וגאלתי ולקחתי (שמות ו, ו-ז) – שהן כנגד ד' גזירות שגזר עליהם פרעה (שמ"ר ספ"ו). כנגד שבירת ד' קליפות (תולעת יעקב) – כנגד ד' כוסות של פרעה (בראשית מ, יא-יג) שנרמזה באותו חלום גאולתן של ישראל כדו"ל בב"ר פ' פ"ח, כנגד ד' מלכיות, כנגד ד' כוסות של פורעניות שהקב"ה משקה את או"ה וכנגדן משקה את ישראל ד' כוסות של נחמה (ירושלמי פסחים פ"י ה"א), כנגד ד' אותיות שם הוי' (סי' של"ה. ועיי"ש מזהר ח"ג צה, ב)."

(א) צ"ב מה שהוסיף רבינו "שהן כנגד ד' גזירות שגזר עליהם פרעה", דאמאי אנו צריכים לזה. והרי בראשונים, ובשו"ע אדה"ז (תע"ב, י"ד) הובא רק שהן כנגד ד' לשונות של גאולה, ומה חסר בזה דצריך להוסיף שהן כנגד ד' גזירות. ואע"פ שהכי איתא במדרש, מ"מ מהו ההכרח להביאו כאן, ובפרט שבירושלמי מובא טעם זה בלי ההוספה שהן כנגד גזירותיו של פרעה.

ונראה פשוט משום דלפי פשוטו של מקרא "ולקחתי אתכם לי לעם" שייך יותר למתן תורה משהיא שייכת ליציאת מצרים, ולכן הוסיף רבינו דגם לשון "ולקחתי" מתיחסת לגאולה מגזירותיו של פרעה.

(ב) סדרן של הדברים בקטע זו לכאור' תמוה. דמתחילה מביא עיקר הטעם המובא בראשונים ממדרש חז"ל. ושוב הביא ענין עפ"י קבלה מס' תולעת יעקב, ושוב הביא ג' טעמים מירושלמי וטעם מהשל"ה. ולכאור' הרי מקומן של דברי הירושלמי צריכה להיות קודם התולעת

יעקב, ובפרט שטעם הראשון (שהן כנגד ד' לשונות של גאולה) מובא ג"כ בירושלמי קודם ובסמיכות לג' טעמים האחרים.

ונראה פשוט, דודאי עיקר תקנת ד' כוסות שייכת לגאולת מצרים, וזהו טעם הראשון. ושוב הביא מהתועלת יעקב טעם השייך ג"כ לגאולת מצרים, אלא שהיא ברוחניות, שגאלנו הקב"ה מתחת שליטת קליפות מצרים. ושוב הביא הטעם מירושלמי כנגד ד' כוסות של פרעה, ופי' רבינו שבחלום זה נרמז גאולתן של ישראל. וטעם זה אינו שייך לדרך הפשט כלל, דאף דגם לפ"ז יש קצת שייכות בהכוסות לגאולת מצרים, מ"מ המספר ד' אינו שייך כלל לפרטי הגאולה, וגם עצם הכוס יין אינו רומז על הגאולה, דבהחלום הרמז לגאולת ישראל אינו בתיבות "כוס" כ"א בתיבות אחרות ("היא כפרחת, הפריחה גאולתן של ישראל. עלתה נצה, הנצה גאולתן של ישראל וכו'"). ושוב הביא רבינו שני טעמים האחרים שאינם שייכים לגאולת מצרים במיוחד, אבל עכ"פ שייכים לענין של גאולה. ולבסוף הביא טעם מהשל"ה שאינו שייך לגאולה (באופן ישר) כלל.

בטעם מיעוט הסיבה

הסיבה. ויטב אלקים את העם מכאן אמרו רבותינו אפילו עני שבשיראל לא יאכל עד שיטב שכך עשה להם הקב"ה (שמ"ד פ"כ, יח). מהו ויטב שהרביצם כדרכי המלכים רבוצים על מטותיהם (במדב"ד פ"א, ב).

לכאורה תמוה מה שהביא רבינו רק הטעם עפ"י דרוש המובא במדרש והשמיט עיקר הטעם המובא ברמב"ם (פ"ז חו"מ ה"ז), בשו"ע אדה"ז (תע"ב, ז), ברש"י ורשב"ם וכו' ריש ע"פ דהוא משום חירות.

וי"ל, דהנה בשו"ע סתע"ב ס"ה כתב הרמ"א דאע"פ דנשים שלנו חשובות וצריכים הסיבה מעיקר הדין מ"מ לא נהגו להסב כי סמכו על שי' ראבי"ה דבזמן הזה אין להסב, "כיון שאף בשאר ימות השנה אין רגילות להסב כלל בארצות הללו, אלא אף המלכים והגדולים יושבין כדרכן (לשון אדה"ז שם ס"י)."

ובודאי שהדבר צריך ביאור למה לענין נשים סמכין על שיטה זו, ולא בנוגע לאנשים, וכי משא פנים יש בדבר? ויתירה מזו, לענין אנשים פסק הרמ"א ואחריו אדה"ז דאם אכל מצה או כוס שני בלא הסיבה יש לו לחזור ולאכול או לשותות בהסיבה, ואילו בנוגע לנשים אפי' לכתחילה אינם צריכים להסב, אתמהא.

ומצינו גם לענין אבל תוך י"ב חודש שהב"ח חידש דאינו מיסב, וסומכין על הדעות דעכשיו ליכא חובת הסיבה (ומובא בט"ז שם סק"ג). והחק יעקב צווח ככרוכ"י איך בדה מלבו לבטל מצות הסיבה מאבל. וכן פסק אדה"ז והמ"ב דודאי אבל חייב בהסיבה. הרי דלענין איש לא הסכימו בשום אופן לבטל מצות הסיבה, ואילו לענין אשה דחינן לה בלי פוצה פה?!

וראיתי בהגדת הגרש"ז אויערבאך (ע' 412) שכנראה רצה לפרש דלענין אנשים דה"י התקנה על כל או"א, א"כ אף אי נימא שבטל הטעם כיון שבזה"ז אין זה דרך חירות, מ"מ לא בטל התקנה, וכדמצינו בכ"מ לענין הרבה תקנות דאף שבטל הטעם, התקנה נשארת. משא"כ לענין נשים דמתחילה ה"י התקנה שרק באופן שהיא חשובה והיא שייכת לחירות צריכה להסב, א"כ בזה"ז דאין זה חירות, ליתא להתקנה.

אבל לכאור' לא מסתבר שחז"ל עשו ב' תקנות נפרדות אחד לאנשים ואחד לנשים. ובפשטות היתה רק תקנה אחת שאלה השייכים לחירות ישבו בהסיבה, ואז היו כל אנשים שייכים לזה, דאפי' עני שבישראל שייך בעצם לחירות, דעניות אינו שייך לעצם הגברא כ"א דהוא מצב חיצוני המונע בפועל הנהגה של חירות, משא"כ אשה שהכפיפות לבעלה מתייחס לעצם הגברא דהאשה, כפי' הרשב"ם בדף קח, א. או כפי' השאילתות (המובא שם ובשו"ע אדה"ז שם) דאשה מצד עצמה אין דרכה להסב. וא"כ אין שום הכרח שהי' כאן ב' תקנות באופן שנוכל לומר דתקנה אחת בטילה והשני' קיימת.

ועוד נראה להוכיח דלדעת אדה"ז מעולם לא ה"י תקנה לישיב בצורה של הסיבת שמאל כדי שנוכל לקבוע דתקנה זו קיימת גם בזמן שאכילה בצורה זו אינה ביטוי של חירות כלל. דעיקר התקנה היתה רק ישיבה של חירות, ולא ישיבה של הטי' לצד שמאל. וא"כ בזמן שליכא בהטיית שמאל הנהגה של חירות, שוב ליכא שום קיום בישיבה זו.

דהנה במשנה ריש ע"פ "אפילו עני שבישראל לא יאכל עד שיסב". ותוס' שם כתב "דסלקא דעתך דהסיבת עני לא חשיבה הסיבה דאין לו על מה להסב ואין זה דרך חירות", וכפי' התוס' מובא ברמ"א שם ס"ב "ואפילו עני שאין לו כרים ישב על הספסל". וע"ש במג"א סק"ג "על ספסל ולא על הקרקע. ובמרדכי משמע דגרסינן יסב על הספסל". והיינו דמלשון הרמ"א משמע דאין העני מיסב בהטיית שמאל ורק דצריך לישיב על הספסל, משא"כ לגירסת המרדכי ה"ה צריך להסב, ואף שאין לו כרים צריך למצוא עצה איך להשען על צד שמאל. (דא"א

לצאת הסיבה רק בהטיית הגוף, דהחפצא של הסיבה היינו שהוא נשען על דבר אחר). והנה המג"א הביא ב' הגירסאות ולא הכריע בזה. אבל בשו"ע אדה"ז שם ס"ח מפורש דגורס "ישב". והיינו דבאמת אין העני מיסב כלל, דמאחר שאין לו כרים וכסתות א"א לו להשען על שום דבר, ומ"מ צריך לישב על הספסל.

(וקשה לי על המ"ב שם סק"ח ששינה הגירסא ברמ"א והכריע בפשטות דכוונת הרמ"א שהעני חייב להסב, וציין להפמ"ג. אבל המעיין שם בפרמ"ג יראה שאינו בא כ"א לפרש לשון המג"א ולא הכריע בדבר כלל, וא"כ מנין לו להמ"ב לחלק על אדה"ז?)

ולכאור' הר"ז חידוש גדול, דאיזה קיום ישנה בישיבה על ספסל, והרי מאחר דא"א לו להסב א"כ ה"ה אנוס דמה יש לו לעשות, הרי אין לו שום דבר להסב עליו, וגם אוכל לבדו וא"א לסמוך על ירך חברו. אבל מ"מ למה יתחייב לישב על ספסל, ולמה לא נותנים לו לישב באיזה מקום שנוח לו.

ואשר מוכרח ומבואר בזה דעיקר תקנת הסיבה לא הי' כלל לישב בצורה מסוימת של הטיית הגוף לצד שמאל, אלא יסוד התקנה היא ישיבה באופן של חירות, וזה כולל הן שישב על הספסל ולא על קרקע והן שישב בהסיכת שמאל, ומאחר דאין לו להעני כרים, הרי הישיבה בדרך חירות מתקיימת ע"י ישיבה בספסל גרידא.

ויש בזה עוד כו"כ ראיות אלא שאכ"מ, אבל עכ"פ הא מיהא מבואר דבתקנת הסיבה נכלל בעצם התקנה שהישיבה צריכה להיות ישיבה של חירות, וא"כ שי' הראב"ה דבזה"ז א"צ להסב מוכרחת היא, דאא"ל דמאחר שחייל תקנת הסיבה שוב לא בטלה אפי' באופן שבטל הטעם, דהרי מעולם לא הי' תקנה כזה לישב בהסיכה שמאל, כ"א לישב באופן של חירות שבזמנם של חז"ל התפרשה באופן של הסיכת שמאל, אבל בזמנינו דאין זה דרך חירות, ואדרבה זה מכביד ומקשה על ישיבתו, שוב צריך להתבטל כל דין הסיבה שמאל, ויתקיים תקנת חז"ל לישב בדרך חירות ע"י ישיבה רגילה.

ונראה דזהו כוונת רבינו בהשמיטו כטעם למצות הסיבה מש"כ הראשונים דהוא משום חירות, דבזה"ז ליכא שום קיום של חירות בהסיכת שמאל. ומה שלא בטל התקנה הוא משום דבנוסף למש"כ הרמב"ם דע"י הישיבה באופן של חירות מתקיים הא דחייב אדם לראות (או להראות) את עצמו, הרי הישיבה של הסיבה היא זכר למה שהקב"ה הרביץ לאבותינו כדרכי המלכים בהוציאם ממצרים, והרי זכר

זה מתקיים גם אם בזמנינו אין זה דרך חירות, דסו"ס הר"ז זכר למה שהסיבו אבותינו, ולכן לא בטלה מצות הסיבה. (ולכאור' לפ"ז צ"ל שביציאת מצרים לא היו הנשים מסיבים, ולכן גם היום אין נשים חייבים לעשות זכר לזה).

לשנה הבאה

לשנה הבאה בארעא דישראל.. לשנה הבאה בני חורין. רבינו מביא שהרבי הרש"ב נ"ע אמר הראשון מלעיל, והשני מלרע. והיינו ד"לשנה הבאה בארעא דישראל" ר"ל שבשנה שתבוא נהי' בארה"ק. אבל "לשנה הבאה בני חורין" ר"ל בשנה זו שכבר באה.

והנה זה שנהי' בני חורין קודם שנבוא לארץ ישראל הרי מובן בפשטות עפ"מ ש"כ הרמב"ם בפ"א ממלכים דביאת המשיח ובנין המקדש קודם לקיבוץ גלויות. וא"כ כשיבוא משיח ותתחיל הגאולה, דאז כבר נהי' בני חורין משיעבוד האומות והגלות עדיין לא יהיו רוב בנ"י בארה"ק. אבל צ"ע מהו המקור דיהי' כ"כ זמן ביניהם, דקיבוץ גלויות יהי' בשנה שאחרי ביאת המשיח.

ונראה פשוט עפ"מ ש"כ הטור בסי' ת"צ מרב האי גאון דקבלה בידינו שמלחמת גוג ומגוג תהי' בתשרי ולהכי מפטירין בסוכות במלחמת גו"מ (היינו בשבת חוה"מ סוכות ביחזקאל ל"ח. ולהעיר שגם ביום ראשון דסוכות מפטירין בענין גו"מ בזכרי' י"ד). וכן הביא אדה"ז בשולחנו שם סט"ז. והנה לא נתברר אם מלחמת גו"מ תהי' קודם או אחרי ביאת משיח, דהרמב"ם כתב דמפשטות הכתובים משמע שמלחמת גוג ומגוג תהי' אחרי ביאת משיח וכ"כ הרד"ק בזכרי' יב, ב וכן מוכח בע"ז ד, ב. ע"ש, אבל במדרש ויק"ר ט, ו. משמע שהמלחמה תתחיל קודם, ע"ש ביפה תואר. וראה מהרש"א סוכה נד, א. דהמלחמה תתחיל ע"י משיח ב"י ותתסתיים ע"י משיח ב"ד, וכן משמע בכ"מ.

עכ"פ כמובן שדבר זה היא בכלל מש"כ הרמב"ם דלא ידע אדם איך יהיו עד שיהיו, אבל זה אנו יודעין דהגאולה עצמה תהי' בניסן, וכמש"כ בכמה מאמרי חסידות עפ"י הכרעת המדרש (שמו"ר פט"ו, י"א – ראה לדוגמא ספר המאמרים מלוקט ח"ג ע' צ"ח), ושמלחמת גו"מ תהי' בתשרי, אבל אין אנו יודעים אם תתחיל מלחמת גו"מ בתשרי שלפני ניסן או בתשרי שלאחריו.

והנה מסתבר שקיבוץ גלויות תלוי' בכלות מלחמת גו"מ. דאלה מבנ"י שלא באו לארה"ק בתחילת הגאולה ימתינו עד לאחר שתיכון

ממשלת משיח ויהי' המצב בארה"ק בטוח ויציב. וא"כ אם יתברר שמלחמת גו"מ היא אחרי ביאת משיח, אז לא יתקיים קיבוץ גלויות עד שתגמר המלחמה.

וא"כ מובן דכשאנו עומדין בליל הסדר אנו מחכים שיבוא משיח בחודש זו, ואז תהי' מלחמת גו"מ בתשרי הבא דהיינו בשנה שתבוא. ומובן לפ"ז מה שהרבי הרש"ב נ"ע אמר ד"לשנה הבאה בארעא דישראל" ר"ל שבשנה שיבוא נהי' בארה"ק, דהיינו בחודש תשרי הבע"ל אחרי כלות מלחמת גו"מ. אבל "לשנה הבאה בני חורין" ר"ל בשנה זו שכבר באה, ובחודש זה, כבר נהי' בני חורין בביאת משיח צדקינו, בב"א.

(כמובן שאינו מוכרח שהקב"ה ישמור סדר זה, ובודאי שיכול לבוא משיח תומ"י ממש ובנין המקדש וקיבוץ גלויות וניצוח גוג ומגוג, הכל יהי' ברגע כמימרי'. אלא שנוסח ההגדה נטבע לפי האפשרות שסדר הדברים עוקב באופן מסודר, וכדרך שנקבע קריאת ההפטורות).



מתחיל בגנות ומסיים בשבח [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגליון העבר (עמ' 16 ואילך) הביא הרב א.פ.א. שי' דברי הרבי בהגש"פ קטע "עבדים היינו" – "כי מתחיל בגנות מאי בגנות רב אמר מתחלה עוע"ז ושמואל אמר עבדים היינו (פסחים קטז, א) והאידנא עבדינן כתרוויהו (רי"ף ורא"ש, ועיי"ש פי' ר"א אבודרהם) – וי"ג רב או רבא אומר עבדים היינו וא"כ אתי שפיר מנהגנו כי הלכתא כרב באיסורי והלכתא כרבא . . ולכן הקדים מסדר ההגדה עבדים היינו אף כי ענין המסופר בפיסקא מתחלה עוע"ז היו אבותינו קדם למאורע של עבדים היינו (אבודרהם)".

והעיר דלכאו' אפ"ל סברא פשוטה מ"ט מקדימים "עבדים היינו" אף ש"מתחלה עוע"ז" קדם בזמן, כי מצות הלילה הוא סיפור יצי"מ, והרי "עבדים היינו" הוא הסיפור דיצי"מ ממש משא"כ מתחלה עוע"ז. ולכאו' מסתבר דאפי' למ"ד [לפי הגירסא שלפנינו – "רב"] דמתחיל בגנות היינו מ"מתחלה עוע"ז יודה דאומרים ג"כ "עבדים היינו" כיון דזהו חלק ממצות סיפור ביצי"מ. אלא שמוסיף שמתחיל ג"כ לומר

"מתחילה עוע"ז ולכן האידנא דעבדינן כתרווייהו, אומרים תחילה "עבדים היינו" שהוא סיפור יצי"מ ממש ואח"כ מתחלה עוע"ז, "ומוסיף דכ"כ עד"ז גם בס' הררי קדם ח"ב ושור"ר בס' גבורות ה' (להמהר"ל) פנ"ב שהזכיר כעין סברא זו, אלא באו"א קצת עיי"ש". ומדברי הרבי הנ"ל שכ' לתרץ הא דמקדימין "עבדים היינו" ע"פ הגירסא דרב או רבא אמר "עבדים היינו", נראה דלא ס"ל מכל הנ"ל, וצ"ב.

וכתב לבאר דלעולם אפ"ל דאליבא דמ"ד מתחיל מ"מתחילה עוע"ז" אין אומרים כלל "עבדים היינו", אף דפשוט הוא דמצות הלילה הוא סיפור יצי"מ, מ"מ לדעתו יוצאים ידי חובת סיפור יצי"מ ע"י אמירת "מתחלה עוע"ז כו' ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו כו'", [יעוי"ש הביאור בזה בארוכה ע"פ לקו"ש חכ"א ע' 73–74 ובהערה 53 וראה להלן שהעתקנו נקודת הביאור].

ולפ"ז האידנא דעבדינן כתרווייהו הא דמקדימין "עבדים היינו" הוא כמ"ש הרבי ע"פ הגירסא רב או רבא אומר "עבדים היינו", והלכתא כרב באיסורי והלכתא כרבא, עכת"ד.

ויש להעיר דתוכן דברי הרבי בקטע זה הם בהמשך למש"כ בתחילה "והאידנא עבדינן כתרווייהו" ומקורו (כמ"ש בהגדש"פ שם) ברי"ף ורא"ש ור"ח לפסחים שם (ובאבודרהם על אתר), והרי מפשטות הלשון "והאידנא עבדינן כתרווייהו" משמע שהאמוראים נחלקו אם אומרים "מתחילה עוע"ז" בלבד או "עבדים היינו" בלבד, וכמ"ש באנצקלופדי התלמודית ערך הגדה ס"ה הערה 158 (וראה גם אבודרהם שם).

ועפ"ז, לפי הגירסא בגמ' שלפנינו דרב הוא האומר "מתחילה עוע"ז" ושמואל הוא האומר "עבדים היינו", צ"ב מדוע האידנא דעבדינן כתרווייהו מקדימים "עבדים היינו" ל"מתחלה עוע"ז", דהרי (א) "מתחילה עוע"ז" קדם למאורע של "עבדים היינו" (ב) ובפרט דהלכה כרב באיסורי, [ועד"ז לפי הגירסא שבפי' ר"ח דרבא הוא האומר "מתחלה עוע"ז" ורב יוסף הוא האומר "עבדים היינו", דהלכה כרבא]. בסגנון אחר "האידנא עבדינן כתרווייהו" פירושו דהגם שהלכה כרב מ"מ האידנא מוסיפים גם כשמואל, וא"כ לכל לראש י"ל "מתחילה עוע"ז" דכן הלכה, ולהוסיף אח"כ גם "עבדים היינו", ובפרט ש"מתחילה עוע"ז" קדם בזמן.

והגם שמצות הלילה היא סיפור יצי"מ ו"עבדים היינו" הוא סיפור יצי"מ ממש, מ"מ אי"ז סברא מספיקה להקדימו ל"מתחילה עוע"ז", דהרי לפי הראשונים הנ"ל אילבא דרב אומרים "מתחילה עוע"ז" בלבד ובודאי שגם לדעתו מקיימים מצות סיפור יצי"מ, ואעפ"כ אומרים רק "מתחילה עוע"ז וכו'", וא"כ מאחר דהלכה כרב ורק דהאידינא מוסיפים גם כשמואל, היה צריך להתחיל מ"מתחילה עוע"ז" ולהוסיף אח"כ "עבדים היינו" וכו"ל.

[ואף שלפי הראשונים הנ"ל צ"ב אליבא דמ"ד דאומרים "מתחילה עוע"ז" בלבד, איך מקיימים מצות סיפור יצי"מ – הרי אין קושיא זו שייכי לנדו"ד – מדוע מקדימים "עבדים היינו" – אלא על המ"ד עצמו (וע"ז שפיר כתב לבאר ביסוד דברי הרבי בלקו"ש שם דמקיימים מצות סיפור יצי"מ באמירת "מתחילה עוע"ז" בלבד)].

ולכן כתב הרבי דהטעם מדוע מקדימים "עבדים היינו" מובן ע"פ הגירסא דרב או רבא הוא האומר "עבדים היינו", כי הלכתא כרב באיסורי והלכתא כרבא, ולכל לראש י"ל "עבדים היינו" דכן הלכה, ורק אח"כ מוסיפים "מתחילה עוע"ז" הגם שקדם בזמן.



ומענין לענין באתו ענין יש להעיר עמש"כ בגליון תתס"ז לבאר יסוד פלוגתתם דרב ושמואל הנ"ל [לפי הגירסא בגמ' שלפנינו] עמש"כ בלקו"ש חט"ז (ע' 9 ואילך) דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם למקום" – צד המעלה והרוחני ושמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם לחבירו" – צד המטה והגשמי (ואזלי לשיטתייהו בזה בכ"מ).

וכתבנו שם די"ל דאזלי לשיטתייהו גם בפלוגתתם הנ"ל בפ"י "מתחיל בגנות", לדעת רב היינו גנות ש"בין אדם למקום" – עוע"ז (איסורי), אכן לדעת שמואל היינו גנות ש"בין אדם לחבירו" – עבדות, ע"כ.

ויש להעיר ממש"כ בגבורות ה' שם בביאור פלוגתתם דעוע"ז הוא "גנות דרך בנפש" ו"עבדים היינו" הוא "גנות דרך בגוף", ופליגי איזה גנות נחשב גנות יותר, לדעת רב גנות הנפש הוא העיקר, ולדעת שמואל גנות הגוף הוא העיקר (יעוי"ש בארוכה) – ומתאים להיסוד הנ"ל שבלקו"ש, דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד המעלה והרוחני –

גנות הנפש, ושמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד המטה והגשמי — גנות הגוף.

ויתכן להוסיף עוד ע"פ מש"כ הרב הנ"ל בגליון העבר מיוסד עמש"כ בלקו"ש חכ"א ע' 73–74 ביסוד מצות סיפור יצי"מ דיש בזה ב' פרטים: (א) מה שיצאנו משעבוד ועבדות מצרים, (ב) ומה שנעשו בני בני חורין בעצם, ומוסיף שם בהערה 53 דמה שנעשה בני בני חורין בעצם הוא מצד מה "שקרבו המקום לו והבדלנו מהאומות וקרבו ליחודו ית'" (ל' הרמב"ם בפ"ז מהל' חו"מ ה"ד), וכתב הרב הנ"ל, דאפ"ל דבזה הוא דפליגי רב ושמואל: רב א' דעיקר מצות סיפור יצי"מ הוא מה שקרבו המקום ליחודו ית' ועי"ז נעשו בני בני חורין בעצם ולכן מתחיל מ"מתחילה עו"ז" כו' ועכשיו קרבו המקום לעבודתו, אכן שמואל ס"ל דעיקר מצות סיפור יצי"מ הוא מה שיצאנו משעבוד ועבדות מצרים, ולכן אומרים "עבדים היינו".

ויתכן לומר דאזלי לשיטתייהו הנ"ל רב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם למקום" — צד המעלה, וע"כ ס"ל דעיקר מצות סיפור יצי"מ הוא מה שקרבו המקום ליחודו ית', ועי"ז נעשו בני בני חורין בעצם, אכן שמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד המטה, ולכן לדעתו עיקר סיפור יצי"מ הוא מה שיצאנו משעבוד מצרים.

ויש להעיר ולהוסיף עוד על הנ"ל ממ"ש בס' 'לקוטי בתר לקוטי' דברי בעל 'חמדת יהושע' בשם 'גדול אחד' כי בגאולת מצרים הי' בשתי בחינות, (א) גאולת הנפש ממ"ט שערי טומאה, (ב) וגאולת הגוף מעבודה קשה, רב סבר שיש להתחיל מ"מתחילה עו"ז", כי גאולת הנפש הוא העיקר, ושמואל סבר שיש להתחיל להודות על גאולת הגוף, אלא דשם אזיל בדעת הראשונים דס"ל דלא פליגי רב ושמואל אלא במה להתחיל, אבל כו"ע מודי שיש לומר "מתחילה עו"ז" ו"עבדים היינו" (ראה בהנסמן באנצקלופדי' התלמודית שם וכ"כ גם בגבורות ה' שם), ולכן כתב בביאור דעת שמואל, דגם הוא ס"ל דגאולת הנפש הוא העיקר אלא דיש להתחיל להודות על גאולת הגוף תחילה דבזה יש הרגש לכל אדם, ועי"ז יבאו להתבונן גם על גאולת הנפש יעוי"ש.

אמנם אי נימא כדעת הראשונים הנ"ל שנחלקו אם אומרים "מתחילה עו"ז" בלבד או "עבדים היינו" בלבד, י"ל דאזלי לשיטתייהו איזו גאולה היא העיקר רב ס"ל דגאולת הנפש הוא העיקר, דנוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד המעלה והרוחני, ושמואל ס"ל

דגאולת הגוף הוא העיקר, דנוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד המטה והגשמי, וע"ד המבואר לעיל.



שיחות

"ביום השלישי" לפי רש"י על המקרא

הת' לוי יצחק הכהן ראזענפעלד
תלמיד בישיבה

בשיחות קודש תשכ"ה ליל ב' דחגה"פ (סעיף ה') מובא מה שאמר כ"ק אדמו"ר על הפסוק במגילת אסתר ד, יז. "ויעבר מרדכי ויעש ככל אשר צותה עליו אסתר". מפרש רש"י 'ויעבר מרדכי': "על דת להתענות ביום טוב ראשון של פסח שהתענה י"ד בניסן וט"ו וט"ז שהרי ביום י"ג נכתבו הספרים", שמזה מוכן דמה שכתוב אח"כ (ח, א) "ויהי ביום השלישי", היה בט"ז. כי מזה שרש"י לא מפרש מתי היה יום השלישי משמע שהוא מפרש שלישי לתענית (שכבר פירש מתי הי' זה, בד"ה ויעבור מרדכי).

וזה לא סתירה למה שרש"י על הש"ס מפרש שביום השלישי הוא "שלישי לרצים" ("ונשלוח ספרים ביד הרצים" לפרסם גזירת המן), שהרצים יצאו ב"ג והשלישי הוא יום ט"ו. כי רש"י על הש"ס מפרש לפי חלק ההלכה שבתורה (שבהלכה יום השלישי הוא ט"ו ועיין שו"ע סימן ת"צ). ורש"י על מגילת אסתר מפרש לפי חלק הפשט שבתורה. ע"כ תוכן השיחה בהנוגע לעניינינו.

הנה לכאור' כשנעניין ברש"י על הש"ס שמזכיר הרבי והוא במגילה טז, א. שבגמ' שם כתוב: "והיינו דכתיב וישב מרדכי אל שער המלך אמר ר' ששת ששב לשקו ולתעניתו". וברש"י ד"ה 'ולתעניתו': "יום שלישי לתענית היה שהתחילה להתענות ב"ד בניסן, ומה שאמר המקרא ליום אתמול שלישי ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות יום שלישי לשילוח הרצים היה". היינו שלפי רש"י על הש"ס הגזירה ושילוח הרצים היה ב"ג והתענית היה ב"ד ט"ו וט"ז וביום השלישי

היה בט"ו וממילא לקחו את מרדכי ברחוב העיר שאחרי כן שב לשקן ולתעניתו שזה ה' בט"ז (יום השלישי לתענית). משא"כ לפי פירוש הרבי ברש"י על המקרא "וישב מרדכי" היה אחרי התענית.

בהשקפה ראשונה יש לשאול על הפירוש של הרבי, שהרי בפסוק (ו, יב) 'וישב מרדכי' מפרש רש"י "לשקן ולתעניתו", שמזה מוכרח שלשטת רש"י על המקרא היו באמצע התענית (וכמו שפי' רש"י). וראה שפתי חכמים כאן "יום שלישי לתעניתו היה...". ועיין שם שמעתיק מרש"י על הש"ס כמעט מילה במילה.

אמנם נראה שמרש"י זה לא רק שאין שאלה אלא יש סיוע, דהנה זה שרש"י על הש"ס צריך לפרש מתי זה היה, מובן שמהמילים "לשקן ולתעניתו" לא מפורש מתי זה ה', ומזה שרש"י על המקרא רק מעתיק לשון הגמ' בלי לפרש, נראה שלא ניחה ל' בהפירוש שפירש על הש"ס (שזה היה ביום השלישי לתענית אלא שהיה אחרי התענית) [ודלא כהשפתי חכמים].

ובפשטות א"א לשאול לפי זה (ששב לשקן ולתעניתו היה אחרי ג' ימי התענית) למה שב לתעניתו (דהיינו על איזה תענית מדובר), כי כמו שבנוגע לשקן מובן שלא כל ישראל לבשו שק, אלא מרדכי לבד לבש, עד"ז יתכן שהגם שהיה אחרי הג' ימי תענית מרדכי צם לבד.

וראה סברה כעין זה בעץ יוסף (על עין יעקב בגמ' שם) [לא לשיטת רש"י] ד"ה ולתעניתו "ואע"פ שכתבתי לעיל שימי התענית היה י"ג י"ד וט"ו וזה היה בט"ז אפשר שמרדכי ותלמידיו החמירו על עצמן להתענות עד שיראו עכ"פ התחלתה דגאולה וכדאי" בהתענית שגוזרין על המטר שיחידים מתענים יותר מהציבור. שעל הציבור אין יכולים לגזור גזירה שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה..."



1) ולהעיר שכן משמע גם מדברי אסתר (ד, טז) "... וצומו עליי . . . שלושת ימים . . ובכן אבוא אל המלך..." משמע שאבוא אל המלך היא לאחר (או בסיום) השלשת ימים, וראה בתרגום "ובתר כן איעול לות מלכה דלא כדינא".

נגלה

האם ילפינן מציאה מגט

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בב"מ (י, ב) נחלקו ר"י ור"ל אם קנין חצר משום ידה איתרבאי, ובמילא יש חצר לקטנה, או משום שליחות איתרבאי, ואין חצר לקטנה, ומסיק: "לענין גט כו"ע לא פליגי דחצר משום ידה איתרבאי, כי פליגי לענין מציאה, מר סבר ילפינן מציאה מגט, ומר סבר לא ילפינן מציאה מגט, ואיבעית אימא...". ופרש"י (ד"ה ומר) וז"ל: "ומר סבר לא ילפינן ממונא מאיסורא...". עכ"ל. היינו שהמ"ד שלא ילפינן מציאה מגט ה"ז לפי שמציאה היא גדר "ממון", וגט הוא גדר "איסור" וממונא מאיסורא לא ילפינן.

וצ"ע לפי"ז מהי סברת המ"ד שאכן ילפינן מציאה מגט, וכי הוא פליג על הכלל ש"ממונא מאיסורא לא ילפינן" ?!

ובפשטות נראה שנחלקו האם ע"ז חל הכלל הזה, כי אפ"ל שאי"ז לימוד של הלכה, כ"א גילוי מילתא בעלמא, כלומר: הא שרוצים ללמוד מגט שחצר מטעם יד, אפ"ל בב' אופנים: (א) למדים "הלכה", שכמו בגט אפשר להאשה להתגרש ע"י חצירה מטעם ידה (ולכן זה מועיל גם בקטנה, כי גם לקטנה יש יד), כן הוא ההלכה במציאה, שקונים המציאה בחצר מטעם יד (ומועיל גם בקטנה). (ב) למדים "מציאות" מגט – היינו שלמדים שישנו עוד דבר שהוא כמו יד האדם, וזהו חצירו, וכשיודעים שישנו מציאות כזו, כבר אין נפק"מ האם זהו בנוגע לגט או למציאה.

[בסגנון אחר: (א) חצר מטעם יד בגט הוא דין בהלכות "גירושין", שאפשר לגרש ע"י שיניח הגט בחצירה. (ב) זהו דין בהלכות "קנין", שאפשר לאשה לקנות גיטה ע"י שהבעל הניח הגט בחצירה].

וידוע שכל כללים כאלו כמו "ממונא מאיסורא לא ילפינן", וכיו"ב, ה"ז רק בנוגע ללימוד הלכות, אבל כשהפסוק הוה רק גילוי מילתא בעלמא, אז אפשר ללמוד ממון מאיסור וכיו"ב.

ע"ד מה דאי' בב"ק (ב, ב): "כי יגח, אין נגיחה אלא בקרן שנאמר (מ"א כב, יא) ויעש לו צדקי' בן כנענה קרני ברזל ויאמר כה אמר ה' באלה תנגח את ארם וגו', ואומר (ברכה לג, יז) בכור שורו הדר לו, [ומקשה:] מאי ואומר [ומתרץ:], וכ"ת דברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, ת"ש בכור שורו הדר לו, [ומקשה:] והאי מילף הוא, גילוי מילתא בעלמא הוא, דנגיחה בקרן הוא...". הרי רואים שבנוגע לגילוי מילתא לא חל הכלל שד"ת מדברי קבלה לא ילפינן".

וכ"ה בנוגע לכמה ענינים, וראה לדוגמא בלקו"ש (ח"א ע' 65), שמביא מ"ש בירושלמי (מו"ק פ"א ה"ז) שממ"ש (ויצא כט, כז) "מלא שבוע זאת וגו'" למדין ש"אין מערבין שמחה בשמחה". ומקשה שהרי ישנו כלל שאין למדין מקודם מ"ת? ומתרץ שאי"ז לימוד של הלכה, כ"א לימוד של מציאות. כי אפ"ל ב' סברות כשב' שמחות באים ביחד. מצד א' אפ"ל ששמחה אחת מחזקת את השמחה השני', ואז פשוט שאין חסרון בערבוב ב' השמחות, אבל מצד ב' אפ"ל ששמחה אחת מחלשת את השמחה השני', ואז אין לערב שמחה בשמחה. וה"ז ספק המציאות, וע"ז מגלה לנו הפסוק "מלא שבוע זאת וגו'" שאכן המציאות האמיתי היא ששמחה א' מחלשת את הב', ומזה מסתעפת ההלכה ש"אין מערבין שמחה בשמחה"; הרי לנו עוד דוגמא להנ"ל שבנוגע לגילוי מילתא בעלמא אין חלים הכללים הללו.

ולכן גם בנדו"ד, אם סוברים שהתורה רק מגלה לנו בגט המציאות שחצר הוא מטעם יד, אפשר ללמוד מזה גם בנוגע ממון, ולא חל ע"ז הכלל ד"ממונא מאיסורא לא ילפינן".

ובזה נחלקו: מר סבר ילפינן מציאה מגט, כי הוא ס"ל שזהו לימוד של המציאות, ומ"ס לא ילפינן מציאה מגט, כי הוא ס"ל שזהו לימוד בגדרי הלכות גירושין, ובמילא חל ע"ז הכלל של "ממונא מאיסורא לא ילפינן".

אמנם באמת י"ל באופן אחר, ובהקדים הא דידוע ומפורסם (וראה צפע"נ כללי התוהמ"צ ערך אשת איש ובכ"מ) שבקידושין ישנם ב' ענינים: (א) הקנין שבזה, ע"ד קנין ממון, וכלשון הגמ' (קידושין ה, א) בנוגע לארוסה "והאי קנין כספו הוא". (ב) האיסור והאישות שבזה, וכפי שרואים ב' ענינים אלו בתחילת ב' הפרקים הראשונים של מס' קידושין: (א) "האשה נקנית" (חלק הקנין). (ג) "האיש מקדש" (חלק האיסור – ראה לקמן).

וחקרו האחרונים מה העיקר ומהו ההסתעפות. היינו כשמקדש אשה, מה נעשה ע"י הקידושין עצמם, ומה מסתעף אח"כ (תומ"י), כי י"ל שהקידושין עצמם הם "קנין", שהאשה נעשית שלו, אלא שהתורה אמרה שכשנעשה קנין זה, ה"ז גורם בד"מ תומ"י, כהסתעפות, גם עניני ה"איסור" והאישות. או שהקידושין עצמם עושים האישות וה"איסור", אלא שהתורה אמרה שכשנעשה איסור זה, ה"ז גורם בד"מ, כהסתעפות, גם "קנין" [ויש גם אופן שלישי, ששניהם נעשית בב"א].

אחד מהחילוקים בין ב' האופנים: בקידושין (ב, ב) אי' שפירוש לשון "קידושין" הוא "דאסר לה אכו"ע כהקדש", וע"ז כתבו התוס' (ד"ה דאסר) וז"ל: "והרי את מקודשת לי, כלומר להיות לי, מקודשת לעולם בשבילי, כמו (נדרים מח, א) הרי הן מוקדשין לשמים, להיות לשמים. ופשטא דמילתא מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי", עכ"ל. ובפשטות כוונת התוס' היא לב' הענינים דלעיל, דהיות ובקידושין ישנם ב' הענינים, קנין ואיסור, לכן יש במשמעות הלשון "הרי את מקודשת לי" ב' הפירושים: א) "מקודשת לעולם בשבילי", שזהו גדר האיסור והאישות. ב) "מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי", שזהו גדר הקנין, שהיא קנוי' לבעלה. והחקירה היא איזה מב' פירושים אלו הוא עיקר הפירוש באמירת "הרי את מקודשת לי", ואיזה מהם הוא הטפל וההסתעפות.

והנה פשוט שכמו שישנם ב' אופנים אלו בגדר קידושין, כ"ה גם בגדר גירושין, שאם בקידושין העיקר הוא הקנין, ומזה מסתעף האיסור והאישות, גם בגירושין כ"ה, שעיקר מטרתו לבטל הקנין, ובד"מ מתבטל גם האיסור והאישות (כמסתעף), ואם בקידושין העיקר הוא האיסור והאישות, והקנין רק מסתעף, גם גירושין מטרתו שמבטל האישות, וכמסתעף מתבטל גם הקנין.

והנה מהנפק"מ בין האופנים הנ"ל הוא האם קידושין וגירושין נכנסים בסוג "ממון" או בסוג "איסור" (לגבי לילף מאחד לשני), דאם עיקר ענינו הוא הקנין ה"ז גדר "ממון", ואם עיקר ענינו הוא האיסור ה"ז גדר "איסור".

ורואים ב' פירושים אלו בפ' סוגיית הגמ' בקידושין (ג, ב) וכתובות (מו, ב), דשם כשרצתה הגמ' ללמוד שהאב זכאי בקידושי בתו מהפרת נדרים, דחתה הגמ' ואמרה "ממונא מאיסורא לא ילפינן", ומפרש רש"י (בקידושין שם ד"ה וכת"ת) וז"ל: "וכי תימא נילף – ממון מנדרים, ממונא מאיסורא...". עכ"ל. שלכמה מפרשים כוונת רש"י היא שהגמ'

שאלה שניליף (גם) קידושין מנדרים, ולזה נתכוין רש"י בכתבו "ניליף ממון מנדרים" – הרי שקורא לקידושין "ממון", וע"ז תירצה הגמ' שאין ללמוד כן כי "ממונא – שבנדו"ד הכוונה (גם) לקידושין – מאיסורא לא ילפינן". הרי שלפי זה קידושין נקרא "ממון".

אמנם התוס' (בכתובות שם ד"ה ממונא) כתבו בפי' תירוץ הגמ' וז"ל: "דאיסורא דאית בי' ממונא מאיסורא דלית בי' ממונא לא ילפינן", עכ"ל. היינו שבאמת קידושין אינו "ממון", כ"א "איסורא (דאית בי' ממונא)", ואעפ"כ אין ללמוד קידושין מהפרת נדרים, כי אין ללמוד איסורא דאית בי' ממונא מאיסורא דלית בי' ממונא.

ובפשטות נחלקו ב' הפירושים, שלפרש"י העיקר בקידושין הוא הקנין, ולכן נק' קידושין "ממון", וזהו הפי' "ממונא מאיסורא לא ילפינן", ולפי' התוס' העיקר בקידושין הוא האיסור, ולכן אין לפרש שקידושין נק' ממונא, ולכן הוצרכו לפרש שהכוונה ל"איסורא דאית בי' ממונא".

ועפ"ז י"ל בנדו"ד בהשקו"ט האם ילפינן מציאה מגט לענין חצר מטעם יד, דנחלקו בהנ"ל: מר סבר שהעיקר בגירושין הוא הקנין, ובמילא שטר הגט הוא שטר קנין, כשטר ממון, ולכן קנין שטר הגט, הוא גדר "ממון", ואין לומר ע"ז שאין ללמוד מציאה מגט מטעם "ממונא מאיסורא לא ילפינן", כי גם גט הוא גדר "ממונא", ומר סבר שהעיקר בגירושין הוא האיסור, ובמילא שטר הגט הוא שטר איסור, ולכן קנין שטר הגט הוא גדר "איסור", ולכן ס"ל שלא ילפינן מציאה מגט, כי "ממונא מאיסורא לא ילפינן".

ויש להוסיף – דהנה במ"ש התוס' שקידושין הוה "איסורא דאית בי' ממונא" יש לבאר בב' אופנים: (א) הממונא דאית בי' בקידושין הכוונה להכסף שבקידושין. (ב) הממונא דאית בי' בקידושין הכוונה לחלק הקנין שבקידושין, שהרי סו"ס גם להסברא שעיקר הקידושין הוא האיסור והאישות, מ"מ כמתסתעף עכ"פ אית בי' גם קנין, וזהו כוונתו, שאין ליליף קידושין מהפרת נדרים, כי הפרת נדרים הוה איסור גרידא, וקידושין הוה איסור כזה שממון (קנין) מסתעף ממנו.

והנה אם כוונת התוס' היא להכסף שבקידושין, פשוט שאי"ז שייך לגירושין, שאין בו כסף, וגירושין הוה איסור גרידא. אבל אם כוונתו לחלק הקנין שבקידושין, לכאור' יש להקשות בנדו"ד דכמו

שאינן ללמוד דיני קידושין מאיסורא (הפרת נדרים), לפי שסו"ס אין קידושין גדר איסור, כ"א "איסורא דאית בי' ממונא", ונק' גדר "ממונא" א"כ למה אין לומר כן בנדו"ד להיפך, שאכן נוכל ללמוד מציאה שהיא ממון מגט שהיא ג"כ (איסורא דאית בי') ממונא".

והתירוץ פשוט שהיות וזהו "איסורא דאית בי' ממונא" כמו שא"פ ללמוד קידושין וגירושין מאיסור, כי יש בהם גם גדר ממונא, כן (ויתר מכך) א"פ ללמוד ממונא מגירושין, מטעם שיש בגירושין גם גדר איסורא, ואדרבה זהו העיקר, לשיטה זו.

והנה בהמשך הנ"ל יש לבאר ב' השיטות בסוגיא דילן באופן אחר קצת, ששניהם ס"ל שהעיקר בגט הוא הקנין, אמנם היות ומסתעף ממנו גם איסור, יש להסתפק האם עדיין חל ע"ז הכלל "ממונא מאיסורא לא ילפינן", כי מציאה ה"ז ממון וגט הוא ממונא שיש בו הסתעפות איסור, ולא ילפינן. או היות שמצ"ע הוה גט גדר ממון, אפשר ללמוד ממנו לדין ממון אחר, ואין נוגע מה שמסתעף ממנו.

[וזה קשור קצת בפי' דברי התוס' דלעיל, דאם כוונתם בהלשון "איסורא דאית בי' ממונא" היא לחלק הקנין שבקידושין, הרי ראי' שגם הסתעפות הדבר מונע הלימוד, כי הטעם שאין ללמוד קידושין מהפרת נדרים ה"ז מפאת ההסתעפות בהקידושין (כי מפאת עיקר הקידושין היינו יכולים ללמוד, כי גם קידושין הוא איסור), וא"כ מסתמא כ"ה לאידך גיסא, שאין ללמוד מציאה מגט (גם אם גט הוא גדר קנין), כי בגט יש הסתעפות של איסור שאין במציאה. אבל אם כוונת התוס' ד"איסורא דאית בי' ממונא" הוא להכסף שבקידושין, אין לנו ראי' שהסתעפות הדבר מונע הלימוד, וא"כ מנ"ל שאין ללמוד מציאה מגט, באם גדר גירושין הוא הקנין, שהרי שניהם הם גדר ממון].

וי"ל שבזה נחלקו: שניהם ס"ל שהעיקר בגט הוא הקנין, אלא שמר סבר שהסתעפות הדבר אין מונע הלימוד, ולכן ילפינן מציאה מגט, כי שניהם הם ממונא. ומר סבר שהסתעפות הדבר אכן מונע הלימוד, ולכן לא ילפינן מציאה מגט, כי במציאה הוא ממונא לחוד, וגט נק' איסורא ("ממונא דאית בי' איסורא"), וממונא מאיסורא לא ילפינן.



מצות פרו ורבו

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

עיין בספר מנחת חינוך מצות ט - השבתת חמץ שמבאר שם שלדעת רש"י והרמב"ם (ורוב ראשונים) עיקר המצוה של השבתת חמץ המיוסד על הפסוק "וביום הראשון תשביתו שאור מביתכם" היא בשב ואל תעשה ז.א. שהמצוה היא שיהיה החמץ מושבת, והתחלת המצוה היא בחצות בשב ואל תעשה, עיין שם כל האריכות בזה.

והנה במצות פרו ורבו חוקר המנחת חינוך בהגדר של המצוה, ומביא הא דאיתא באבה"ע סי' א' סע' ד' (ומקורו ביבמות סב, א) במי שהיו לו בנים בגיותו ונתגייירו הוא והם, שקיים מצות פרו ורבו. ועל פי זה מוכיח, שעיקר המצוה של פרו ורבו הוא מצוה שיהיה לו בנים (ואע"פ שהבנים נולדו לו כשהיה גוי) משום שהמעשה הוא רק הכשר מצוה.

לכאורה כוונת המנחת חינוך הוא, שגם כאן הוא מקיים המצוה של פרו ורבו, בשב ואל תעשה ע"י שיש לו בנים שהם מיוחסים אחריו, ואע"פ שהוא לא עשה מעשה מצוה (מכיון שמעשה הביאה היה כשהוא היה גוי) מ"מ הוא קיים המצוה של פרו ורבו בשב ועל תעשה.

והמנחת חינוך ממשיך לומר שמהא דקי"ל בשו"ע אבן העזר סי' ד', שבהיו לו בנים ומתו לא קיים המצוה של פרו ורבו, נראה בעליל שמצוה זו אינה כשאר מצות, כגון לולב ומצה ודומיהם, שאין להם משך זמן רק תיכף שעשה המצוה יצא. אבל כאן אינו כן, דהביאה לא הוי גוף המצוה רק הכשר מצוה, ועיקר המצוה היא לידת הבנים ובכל רגע חל עליו החיוב, ואם מתו לא קיים המצוה. ועל פי סברתו שהביאה לא הוה יותר מהכשר מצוה הקשה המנחת חינוך וזה לשונו: "ועל פי הנ"ל איני מבין דברי התוס' בבא בתרא יג, א. ד"ה כופין, וחגיגה ב, ב. ד"ה לישא [השני], שהקשו: דליתי עשה דפרו ורבו ודחי הלא תעשה דלא יהיה קדש. ותירצו: דלא הוי בעידנא, דהלא תעשה היא בשעת העראה והעשה היא בגמר ביאה. ולפי הנ"ל, הנה בגמר ביאה ג"כ לא קיים העשה, והגמר ביאה אינו אלא הכשר מצוה, דאי אפשר להוליד בלא זה. אך לפי זה הוי ההעראה גם כן הכשר מצוה דאי אפשר בלא זה (ועיין בטורי אבן שם שהשיג בזה על דברי התוס'). אך גם לסברת התוס' אינו מוכן החילוק בין העראה לגמר ביאה, דאף בגמר ביאה עדיין לא קיים המצוה. ולומר, דכיון דבגמר ביאה מוליד, ורוב נשים

מתעברות ויולדות, ובכל מקום אזלינן בתר רובא, והוי כאלו ילדה, זה אינו, דהרי אפילו נתעברה לא קיים המצוה, דבבן או בת לחוד לא קיים כלל, ולא שכיח כלל דתלד תאומים זכר ונקיבה, ודברי התוס' צריכין עיון כעת".

אבל באמת נראה¹ בדעת התוס' שסובר שיש בהמצוה של פרו ורבו שני גדרים, יש מצוה של ביאה שהיא פעולה חיובית. אבל דעת תוס', הוא שמקיים זה רק בגמר ביאה, כיוון שרק מזה שיך ההולדה, ביחד עם זה יש המצוה בשב ואל תעשה במקום שלא קיים המצוה בפעולה חיובית כגון כשהיה גוי בשעה שנולד לו בנים ונתגייר אחרי זה עם בניו. ומדאיתא בשו"ע שבהיו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר הוא והם ה"ז קיים מצוה זו, משמע שאע"פ שלא קיים הפעולה חיובית של המצוה ז.א. הביאה, מ"מ הוא אינו חייב עוד לקיים המצוה, ובפשטות צ"ל שהטעם בזה הוא שעיקר המצוה היא השב ואל תעשה של בנים המיוחסים אחריו, וכיון שקיים זה אין לו עוד חיוב.

ולהעיר שלכאורה זה דומה להא דאיתא בשו"ע רבינו ח' או"ח סי' רס"ג: "ומכל מקום בדיעבד ששכחה ולא הדליקה קודם בין השמשות ונזכרה בבין השמשות יש להתיר לה לצוות לנכרי להדליק ושתברך היא קודם שתהנה לאורן (דכיון דעיקר מצות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה, אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו ולכן מברכין עליה וזו ששכחה ולא בירכה בתחילת המצוה יכולה לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן).

דעת רבינו כאן שההדלקה נקראת רק התחלת המצוה, ועיקר המצוה הוא מקיים בשב ואל תעשה כשיש לו הנאה מהאור, ולכן יכולה האשה לברך על האור של הנר אע"פ שהיא לא הדליקה הנר, ודו"ק.



(1) ראה 'אמרי מרדכי' להגר"מ מענטליק ע' קכה ואילך. מערכת.

תפיסה ממרא קמא

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג

ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בסוגיא ד'תקפו כהן' (ב"מ ו, ב) הנה בפשטות מסקנת הסוגיא הוא דמוציאין אותו מידו, ואכן כן פסקו רוב הראשונים כאן ד(בדרך כלל) תפיסה לא מהני. אמנם ידוע שיטת הרמב"ם (בכורות פ"ה ה"ג) דתפיסה כן מהני בנידון דתקפו כהן, והיינו שאין מוציאין מיד התופס. והראשונים כבר הקשו עליו מדברי רב חנניה בסוגיאן שהוכיח מדין הספיקות שנכנסין לדיר וכו' שכן מוציאין מיד הכהן התופס בספק?

והרשב"א בתשובה (סי' שיא) מתרץ שיטת הרמב"ם – אחר שמדגיש שהוא עצמו לא סב"ל כמוהו – דהא דמוציאין מיד התופס הוא רק במקרה דספק פדיון פטר חמור, דהרי להישראל הי' בזה חזקת מרא קמא קודם הפדיון, משא"כ בספק בכור שמעולם לא הי' לישראל חזקה של ודאי משעה שנולד השה, והא דאינו חייב ליתנו לכהן הוא רק מדין הממע"ה, אין מוציאין אותו מיד הכהן שתפסו ממנו. והדברים עתיקים.

והנה אחר שהרשב"א הסביר לנו דעת הרמב"ם, ומדוע אינו מקבל הוכחת רב חנניה (נגד רב המנונא), צלה"ב לאידך גיסא מדוע הרשב"א עצמו אינו מסכים עם סברא זו? והיינו, דמהו יסוד פלוגתת הרמב"ם והרשב"א (ושאה"ר דסב"ל כהרשב"א) באם אפשר ללמוד דין תפיסה ממוחזק סתם (כבבכור) מתפיסה מחזקת מרא קמא (כבספק פדיון פטר חמור), או לא. ובאמת הרי זהו פלוגתת האמוראים – ר"ה ור"ח – בסוגיא, וצלה"ב מהו יסוד ושורש הפלוגתא.

ב. והנה ידוע חקירת האחרונים ופלוגתתם בפירוש גדר חזקת מרא קמא; האם הוה ע"ד חזקה דמעיקרא באיסורין, דגדרו הוא (מעין) בירור שהדבר לא השתנה מאיך שהי' לפני שנולד הספק, או דהוה ע"ד כל חזקת מטלטלין בממון דאינו גדר של בירור במה שקרה אלא (רק) ש"המוציא מחבירו עליו הראיה" (יעויין בקונטרס הספיקות כלל א אות ה, ובאנציק' תלמודית ע' חזקת מרא קמא ובהמצויין בהערות שם).

(ויעויין בריש מכילתין (ב, ב) בתוד"ה "התם דלא תפסי תרוייהו", דב' תירוצי התוס' מחולקים לכאו' באם מרא קמא נקרא "תפיס" בהחפץ או לא, ולפום ריהטא הר"ז תלוי בצדדי החקירה הנ"ל ואכ"מ).

ובהשקפה ראשונה נראה דע"פ ב' דרכים אלו יתבאר היטב הפלוגתא דלעיל; דבאם חזקת מר"ק הוה גדר של בירור כו' ודלא כחזקת מטלטלין, אז מבואר היטב שיטת ר"ה והרמב"ם (דפסק כוותיה) דא"א ללמוד מדין תפיסה ממ"ק (דלא מהני) דין תפיסה ממוחזק סתם. משא"כ באם גדר חזקת מר"ק שוה לגדר סתם מוחזק, הרי בפשטות צדקו דברי ר"ח, והראשונים שפסקו כוותיה, דאפשר ללמוד דין תפיסה בא' מחבירו.

אלא דמובן מעצמו הדוחק בדבר זה; לומר שהאחרונים פליגי בפלוגתא שהוא בעצם פלוגתא בין הרמב"ם ושאה"ר, ושביסודו ה"ה פלוגתת האמוראים בסוגיין! ? אלא ע"כ צ"ל דהשיטות דסב"ל שאכן חזקת מר"ק שונה מחזקת מטלטלין דעלמא, יפרשו איך שגם רב חנניה וגם הרשב"א (ושאה"ר) מתאימים לשיטתייהו, והשיטות החולקות יפרשו איך שגם ר"ה וגם הרמב"ם מתאימים לשיטתייהו. וצלה"ב איך יפרשו הדברים.

ג. ובאמת מצינו בזה דבר מעניין; דהקצות בספרו שב שמעתתא (ש"ד פ"ה) מקשה – בלי להזכיר את הרשב"א – בשם בנו, על סברת רב חנניה להוכיח דין תפיסה בספק בכור מהדין בספק פדיון פ"ח, דאיך אפשר להוכיח הדין בתפיסה ממוחזק סתם מתפיסה מהמוחזק בחזקת מרא קמא? והיינו שאותה סברא שאמרו הרשב"א לתרץ שיטת הרמב"ם, הרי הקצות קיבלו בפשיטות מנפשיה עד שהקשה על השיטות החולקות דאיך אפשר שלא לקבל סברא זו?

ולדברינו דלעיל מבואר היטב דהקצות אזיל בזה לשיטתיה; דהרי הוא אכן סב"ל – דלא כהכרעת אחיו בקוה"ס – כאותה שיטה שישנה הפרש בין מוחזק סתם למר"ק (וכדמוכח מדבריו בסי' רפ סוס"ק ב, ובכ"מ), וא"כ הרי בפשטות אי"מ הוכחת ר"ח.

והנה הקצות שם תירץ (בשם בנו) עפמ"ש"כ לחדש שלדעת ר"ח (ואלו שפסקו כוותיה), הרי גם בכל ספק בכור יש להישראל גדר של מר"ק מחמת בעלותו בהשה לפני שיצא רובו מרחם אמו (וזה תלוי במחלוקת אמוראים במס' חולין עיי"ש), ושלכן יש ללמוד דין תפיסה בספק בכור מהדין בספק פדיון פ"ח משום שבשניהם הר"ז נחשב לתפיסה ממר"ק (משא"כ דעת ר"ה – ואלו שפסקו כוותיה – הוא דבספק בכור אינו נחשב למר"ק ושוב בטלה הוכחת ר"ח) עיי"ש.

אמנם יעויין בדברי הצ"צ (פס"ד חו"מ סי' כה אות ב) שמזכיר סברות עד"ז בביאור שיטת הרשב"א (ושאה"ר שחולקים על הרמב"ם)

— שהישראל נחשב מרא קמא בהשה מחמת חזקתו בהאם, או מחמת חזקתו בהולד כשהי' עדיין במעי אמו. אבל הצ"צ אינו מקבל סברות אלו בדעת הרשב"א, אלא דלשיטתו לא מהני תפיסה גם במקרה דליכא חזקה ודאית של מרא קמא, ובזה הוא שחולק על הרמב"ם (ולא בשאלה אם הישראל נחשב למר"ק במקרה דספק בכור או לא).

והדרא קושיין לדוכתא; ובקיצור: להשיטה — דהקצות ודעימיה — דגדר חזקת מר"ק שונה מסתם חזקת מטלטלין (דמר"ק הוא כעין בירור משא"כ סתם הממע"ה), מהו הוכחת ר"ח בסוגיין, ומהו ביאור שיטת הראשונים שפסקו כוותיה (ובפרט הרשב"א שהזכיר חילוק זה ומ"מ חלק עליו בלי לבאר למה)? ולאידך, להשיטה — של אחיו ודעימיה — דשני החזקות אכן שוות בגדרן ותוכנן (שהיא הממע"ה) מהו ביאור שיטת ר"ה, והרמב"ם שפסק כוותיה, ומדוע לא קיבלו הוכחת ר"ח?

ד. והנה בגליון העבר (ע' 20) כתבתי לבאר דיש כמה אופנים להבין הך שיטה דתפיסה לא מהני; ובקיצור: א) דגדר של חזקה הוה שכאילו מברר בשבילנו שהאמת הוא עם המוחזק. ב) דגדר של חזקה הוא 'פסק' שמכאן ולהבא עכ"פ הרי דבר זה שייך להמוחזק. ג) שע"י מעשה של תפיסה לא יכולים להחשב מוחזק באותו דבר שתפס (ועיי"ש איך שביארתי לפ"ז שיטות השונות של הראשונים מתי כן מהני תפיסה ואכמה"ל).

וביארתי שם די"ל שהרמב"ן והנמוק"י בסוגיין מתאימים עם האופן הראשון, ושלכן מביאים בפירושם כאן שבמקרה דתו"ת אכן לא יכולים ללכת בתר חזקה מדאו', הואיל וכבר נתבטלה הך בירור שע"י חזקה מחמת ההכחשה דתו"ת. ואכן גם הרשב"א בסוגיין פירש הך שיטה דמוציאין מיד התופס ע"פ השיטה דבתו"ת לא מוקמינן אחזקה מדאו', עד שמסיים בדבריו "אבל למאן דפסיק דספיקא דרבנן היא ואוקי מילתא אחזקתיה עוד היא צריכה תלמוד".

(והנה רוב הפוסקים סב"ל להלכה (כפשטות מסקנת הסוגיא ביבמות לא) דתו"ת הוה רק ספיקא דרבנן, והיינו דמדאו' כן מוקמינן אחזקה גם במקום תו"ת (ראה בהמצויין באנציק' תלמודית ע' הכחשה). וע"פ ביאורם של האחרונים (יעויין בתשו' רעק"א סי' קלו ועוד) נמצא דלהלכה נקטינן דחזקה אינה בגדר בירור אלא בגדר פסק, ולכן גם במצב של תו"ת דלא שייך לברר הדבר, מ"מ כן שייך (גם מדאו') לפסוק הדבר בכחה של חזקה).

והנה נראה פשוט שהפלוגתא הנ"ל בין האחרונים באם יש חילוק בין חזקת מר"ק לחזקת מטלטלין סתם, הוא על יסוד מה שנקטינן שחזקת מטלטלין בודאי אינה בגדר בירור כלל, והשאלה היא האם חזקת מר"ק כן הוה כעין גדר של בירור או לא. אמנם לפי הך שיטה בביאור סוגיין שגם כל חזקה של מטלטלין הוה ענין של בירור, כבר אין מקום לחלק בין חזקה דמר"ק לשאר מוחזק במטלטלין.

ויתורץ לפ"ז היטב שלא יוקשה משיטת הרשב"א ודעימיה (שהוא ביאור שיטת ר"ח בגמרא) שאינם מחלקים בין החזקות, על שיטת הקצות ודעימיה שכן מחלק בין החזקות כדלעיל; משום שלהדרך שראשונים הללו פירשו שיטה זו בגמ' אכן אין שום מקום לחלק בין חזקות אלו, משא"כ הקצות (וגם אחיו) להלכה לא נקטו כן, אלא שהחזקות בעצם אינן בתורת בירור (וכנ"ל שכן נקטו רוב הפוסקים) ושוב יש מקום לחלק בין חזקה לחזקה.

ומבואר נמי במה פליגי הרשב"א והרמב"ם באם מחלקים בין החזקות בסוגיין או לא; דהרשב"א הרי פירש הסוגיא לפי השיטה דתו"ת הוה ספיקא מדאו' (כנ"ל), והרי לפ"ז אכן אין מקום לחלק בין החזקות כמשנ"ת, משא"כ בשיטת הרמב"ם הרי נקטו המפרשים (לח"מ, רדב"ז ועוד – יעויין באנציק' שם בהערות) דסב"ל דתו"ת הוה ספיקא דרבנן, ושוב יש מקום לחלק בין החזקות כמשנ"ת.

ה. ולהוסיף, שגם לפי אופן השלישי הנ"ל (שבגליון העבר כתבתי די"ל שהוא דעת הרא"ש בביאור סוגיין) יתורץ היטב שיטת הקצות ודעימיה שלא יוקשה עליהן מפשטות מסקנת סוגיין לפי רוב הראשונים; דהרי לאופן זו נמצא דכל הדיון באם תפיסה מהני או לא אינו נוגע בכלל לגדרן של החזקות, אלא להכח של מעשה תפיסה (באם יכול להחשיבו כמוחזק או לא), ומובן א"כ מדוע אין מקום לחלק – לשיטה זו – בין סוגי חזקות שונות (אף דבאמת אפ"ל שיש חילוקים ביניהן כדעת הקצות), דהרי כל הדיון אינה בכחן של החזקות אלא בכח התפיסה מהן כמשנ"ת.

[אמנם לאופן השני דלעיל בביאור הך שיטה דתפיסה לא מהני (שהוא דעת התוס' כמו שכתבתי לבאר שם) לכאור' כן קשה על שיטת הקצות ודעימיה, דמדוע באמת לא חילקה הגמ' בין החזקות כמו שביאר הרשב"א בדעת הרמב"ם? וע"כ נצטרך לומר ששיטה זו מתפרשת כדעת אחיו של הקצות ודעימיה (שאכן אין מקום לחלק בין החזקות), או ששיטה זו סב"ל שגם בכל ספק בכור נחשב הישראל

למרא קמא ודאית וכהסברות שהזכרתי לעיל מהצ"צ ומבנו של הקצות בש"ש כמשנ"ת].

ו. והנה כל הנ"ל הי' לתרץ שיטת הקצות ודעימיה שלא יוקשה עליהם מפשטות מסקנת הגמרא לפי רוב הראשונים, אמנם עדיין יוקשה לאידך גיסא – דאיך יפרשו האחרונים החולקים על שיטה זו (וסב"ל שבאמת אין הבדל בין החזקות כמשנ"ת) את ביאורו של הרשב"א בשיטת הרמב"ם (שהוא שיטת רב המנונא בסוגיין), שמיוסד על החילוק בין חזקה סתם לחזקת מר"ק, היפך שיטתייהו שאין חילוק ביניהן ! ?

ואולי יש לומר דאע"פ שבכלל אין הבדל – לשיטה זו – בין סוגי החזקות, מ"מ בענייננו כן יש מקום לחלק ביניהן, דהרי ע"י התפיסה נוצרה מצב של חזקות שכאילו סותרות זא"ז. והיינו, דמחד גיסא הרי הראשון הי' המוחזק (וחלה הדין דהממע"ה), ולאידך הרי עכשיו הרי התופס הוא המוחזק. וא"כ יש מקום לומר דצריכים כאילו לסלק ב' החזקות ולפסוק ע"פ איך שהמצב הי' לפני שנולד הספק בכלל. ואשר לפ"ז יתבאר היטב ההבדל בין מצב שמעיקרא הי' בודאי של א' מהם (כבספק פדיון פ"ח), למצב כזה שהדבר עומד בספק מעיקרא (כבספק בכור).

והר"ז ע"ד דוגמא הדין של מקוה שהיתה בחזקת שלם ונמדד ונמצא חסר, דפסקינן דכל מי שטבל בה למפרע הרי הוא בחזקת טמא עד הזמן שידענו בבירור שהמקוה היתה שלמה (יעויין במשניות מס' טהרות פ"ב מ"ב ובטוש"ע יו"ד סוס"י רא), והרי ביאור דין זה הוא, דאע"פ שכנגד החזקה של עכשיו (שהמקוה פסולה) ישנה חזקת כשרות מעיקרא (שהיתה כשרה) מ"מ היות והחזקות סותרות זא"ז מעמידין הטמא על חזקתו כמו שהי' קודם שטבל בהמקוה, והרי אז הי' ודאי טמא (יעויין באנציק' ערך חזקה ע' תרג-ד ובהמצויין בהערות שם). ועד"ז הוא בענייננו כמשנ"ת.



מחלוקת הלל וחביריו בענין "כורך"

הרב יחזקאל סופר
ירושלים, עיה"ק

איתא בגמ' פסחים קטו, א תניא: אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן, שנאמר: "על מצות ומררים יאכלהו". אמר רבי

יוחנן: חולקין עליו חביריו על הלל דתניא יכול יהא כורכן בבת אחת ואוכלן כדרך שהלל אוכלן? תלמוד לומר: על מצות ומררים יאכלהו אפילו זה בפני עצמו וזה בפני עצמו!

ולכאורה דברי חביריו בברייתא תמוהין:

היכי דרשו: אפילו זה בפני עצמו וכו' והלא ישנו וא"ו החיבור בין מצות ובין מרורים – דמשמע בהדי הדדי? [ואף שיש פעמים שהוא"ו משמשת לחלק או או, ברם דבר זה טעון הוכחה, אחרת יתפרש כוא"ו החיבור כפשוטו]

ופירש הרשב"ם ד"ה יאכלהו: "כל אחד בפני עצמו – מדלא כתיב "יאכלו" ואנא ידענא דאפסח קאי דכתיב לעיל: ואכלו את הבשר" עכ"ל.

וראה הגהות מהר"ם רנשבורג שהגיה בגמרא: "ת"ל: על מצות ומרורים יאכלהו – נמחקו תיבות על מצות ומרורים. ונכתב בצידו: ומצות על מרורים, כצ"ל לפי פי' הרשב"ם בד"ה יאכלהו והבן ודו"ק".

[וכוונתו דלפי הגירסא שלפנינו בגמרא, מדובר בפסוק האמור בפ' בהעלותך לענין פסח שני ומשם דרש הלל שחובה לאכלם כרוכים מפני וא"ו החיבור. אך הברייתא שבאה לנמק טעמא דחביריו, אינה דורשת [לפי גירסת המהר"ם רנשבורג] את הפסוק דבהעלותך, אלא הפסוק בפ' בא – שבו נאמר ברישא דקרא "ואכלו את הבשר" [בלילה הזה צלי אש ומצות על מרורים] יאכלהו" – ומדכתיב פעמיים: "ואכלו את הבשר" ו"יאכלהו" – משמע להו לחכמים אפילו זה בפ"ע וזה בפ"ע.]

וצריך להבין:

אמנם בפסח ראשון כתיב פעמיים "ואכלו" ו"יאכלהו" [וגם אין וא"ו החיבור בין תיבת "מצות" לתיבת "מרורים" – ותיבת "על מרורים" שביניהם אין לה הכרע, דאיכא למימר "על" ביחד וכרוכים (כמו: ראשו על כרעיו ועל קרבו" וכן "והניף את החלבים על החזות") ואיכא למימר "על" – בנוסף ולאחרי (כמו: "על כל לבונתה" או "על עולת-התמיד") ונחלקו הלל וחביריו באופן פירוש הכתוב, מר כדאית ליה ומר כדאית ליה.

אבל הפסוק דפסח—שני דכתיב ביה וא"ו החיבור ושם לא נכלל לשון "אכילה" [בשלמא הלל שמסתמך על וא"ו החיבור דפ"ש — לדעתו בא ללמד גם על פי' הפסוק בפ"ר — אבל לדעת] חכמים מאי איכא למימר?

ואי אפ"ל: אין הכי נמי דבפסח שני, שם מפורש בקרא וא"ו החיבור בין "מצות" ל"מרורים" — גם לדעת חכמים חובה לכרוך מצה ומרור, ורק בפסח ראשון יצא גם בלי כריכה. שהרי לא מצינו הבדל זה בין ההבדלים שנמנו במשנה: "מה בין פסח ראשון לפסח שני"? ואם כן, כמו שבפסח—שני וודאי כרוכים משמע, יבוא כתוב זה וילמד על הכתוב בפסח ראשון שחייב לאכלו בכריכה.

[ודיוקם של חכמים לפי הרשב"ם, עדיין אינו עד—מוכיח שיאכלם כל אחד בפני עצמו, משום דאיכא למידק בלשון הפסוק: "ואכלו את הבשר בלילה הזה, צלי אש ומצות" [פסח כרוך עם מצה] "על מרורים יאכלוהו" [פסח כרוך עם מרור] — אבל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו מנין להם?



ויובן בהקדים מה שמצינו במקום אחר בדין "מנחת מאפה—תנור": וכי תקרב קרבן מנחה מאפה תנור סלת חלות מצת בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן: ופירש רש"י: וכי תקריב וגו' — שאמר הרי עלי מנחת מאפה תנור ולימד הכתוב שיביא או חלות או רקיקין... [למרות שבכתוב יש ביניהם וא"ו החיבור — ומשמע שבכדי להוציא את וא"ו החיבור ממשמעותו הרגילה ולפרשו כ"או—או" — צריך לימוד מיוחד בכתוב] והיכן לימד הכתוב שהכוונה היא: "או"—"או"?

ובגמ' מנחות [סג, ב] "רבי יוסי ב"ר יהודה אומר מנין לאומר הרי עלי מנחת מאפה שלא יביא מחצה חלות ומחצה רקיקין? ת"ל וכל מנחה אשר תאפה בתנור וכל נעשה במרחשת ועל מחבת לכהן המקריב אותה לו תהיה. [ותיכף ומיד לאחר זה נאמר בסמיכות]: וכל מנחה בלולה בשמן וחרבה לכל בני אהרן תהיה.

מה וכל האמור למטה [בלולה בשמן וחרבה] שני מינין חלוקין [שהרי א"א שתהיה גם בלולה וגם חריבה... ועל כרחך או או קאמר...] אף וכל האמור למעלה שני מינין חלוקין".

וע"ד לימוד זה אפשר לבאר בדעת חכמים [עפ"י הגהות מהר"מ מרושנברג בהסתמך על פי' הרשב"ם] שדרשו דווקא מהפסוק דכתיב בפסח ראשון [אע"פ שלכאורה אפשר ללמוד אדרבא מהפ' דבהעלותך בפ"ש שהינו דומיא דראשון מלבד ההבדלים המפורטים במשנה] כי בפסוק דפ' בא נאמר מיד לאחריו ובסמוך לו: "אל תאכלו ממנו נא [צלוי למחצה] "ובשל מבושל במים" – שגם כאן נאמר בוא"ו החיבור, ובהכרח א"א לומר שכוונת הפסוק לאסור רק אכילת פסח כזה שהוא גם צלוי למחצה וגם מבושל במים. . אלא הכוונה: או – או. א"כ שפיר אמרי רבנן: מה הוא"ו האמור למטה [בפסוק ד"נא ומבושל"] – או או משמע! [או צלוי למחצה או מבושל במים] אף "צלי אש ומצות" וכן "על מרורים יאכלוהו" זה בפ"ע וזה בפ"ע.

ומאחר שגילה הכתוב בפ' בא דאוכלן כ"א בפ"ע [כפי שהוכחנו מהיקש הכתובים כדעיל] – שפיר נלמד, לדעת חכמים, מהכא גם על וא"ו החיבור האמור בפ"ש, שהכוונה היא כל אחד בפ"ע. מאחר ואינו מהדינים ש"בין פסח ראשון לפסח שני" שבמשנה. הרי ששניהם [פסח ראשון ופסח שני] נאכלים בלי כריכה.

ואם תאמר, מדוע אם כן לא ילמד גם הלל כחכמים, ש"מצות על מרורים" או – או קאמר [זה בפני עצמו וזה בפני עצמו] מהסמיכות ל"אל תאכלו ממנו נא"?

ואולי סברת הלל לחלק, בין הסמיכות דכאן להסמיכות ד"בלולה בשמן וחריבה", משום דהתם במנחת מאפה תנור, ישנו וא"ו החיבור בין הפסוק הראשון "וכל מנחה אשר תיאפה בתנור" לפסוק שלאחריו: "וכל מנחה בלולה בשמן וחריבה" – על כן מקיש בין שני הפסוקים,

משא"כ בפסח – לדעת הלל – אין להקיש הפסוק "ואכלו את הבשר וגו' אל הפסוק שלאחריו, שהרי מתחיל בלא וא"ו החיבור: "אל תאכלו ממנו נא ובשל מבושל", אי לכך, אפשר לפרש שרק בפסוק השני דין ה"נא" ודין ה"בשל מבושל" – הם זה בפני עצמו וזה בפני עצמו, אבל "צלי אש ומצות" הם כרוכים, כשם שבפסח שני הם כרוכים.



הרב משה רבינוביץ ברוקלין נ.י.

בגמ' פסחים קיג, ב: אמר רבה בר בר חנה אמר רבי שמואל בר מרתא אמר רב משום רבי יוסי איש הוצל מניין שאין שואלין בכלדיים (חזוים בכוכבים - פירש"י) שנאמר (דברים יח) תמים תהיה עם ה' אלהיך.

וכן נפסק להלכה ברמב"ם בהל' ע"ז פי"א הלכה ט"ז, ובטוש"ע יו"ד ר"ס קע"ט. ובב"י שם האריך לבאר את דעת הרמב"ם שלדבריו הוא לאו מה"ת. ומביא פוסקים הסוברים שאין איסור לאו בזה. ואדרבא מצינו בגמ' שכן התחשבו במזלות וזמנים וכו'. יעו"ש.

ואיך שיהי' איסור הנ"ל הוא ששואל ומתחשב במזלות ובזמנים ושעות שתחת השפעתם. ואפילו למ"ד שיש מזל לישראל (שבת קנו, א) היינו שא"א לשנות מזלו אפילו ע"י תפילה (רש"י שם ד"ה מזל מחכים) מ"מ מצד תמים תהי' אסור לשאול אצל החזוים בכוכבים.

אבל מובן שאפילו השואל אצלם אינו עובד למזלות ח"ו. כי באם חושב שיש להם מצד עצמם כח ההשפעה ומתפלל להם וכו' הרי"ז ע"ז כפשוטו. וכפי שהאריך הרמב"ם (בהל' ע"ז בתחילתו) והרמב"ן (עה"פ לא יהי' לך אלקים אחרים) ועוד.

אבל לכאורה אין איסור להאמין בהשפעת המזלות. ואדרבא מפשט הגמ' בשבת שם משמע שלכו"ע יש להם השפעה וכדאי להתחשב בהם. והמחלוקת אם יש מזל או אין מזל לישראל הוא רק אם אפשר לשנות מזלו ע"י תפילה וצדקה. וכו"כ דיני ומנהגי ישראל מיוסדיים על זמנן של השפעת המזלות.

ובדא"ח האריכו לבאר שהכוונה (בפנימיות הענינים) הוא שאין מזל לישראל היינו שמזל של ישראל הוא מבחינת אין שלמעלה מעלה מהשפעה שמקבלים עכו"ם. ו"אין" – הוא המזל שבישראל. לקו"ת האזינו (ע"א ד). וכל אחד מרבותינו נשיאינו מביא את פירוש זה בתוס' הסבר. וכ"ק אדמו"ר (באגרות קודש יז, ו'קצב) התפלא על אחד מאנ"ש שלא ידע מהפירוש המובא בחסידות על "אין מזל לישראל".

וצריך ביאור בלשון התו"ח לכ"ק אדמו"ר האמצעי (ע' רל"ב, ב בסופו, ובדפוסים החדשים קס"ה, ב) וז"ל שם: "...וכן יש מזל לחי

ומדבר ופרטי כל הברואים שבארץ בכל אקלים ובכל מקום בפרט שמזה יביא השינוי באופן טבעם בכא"א וגם ההשגחה להשפיל ולהרים בזמנים ידועים לפי הילוך וסיבוב הגלגלים וכוכבים ומזלות הקבועים בהם כמ"ש אשר חלק ה' אותם לכל כו' רק אין מזל לישראל כו' ויש לכל אדם מזל שלו בעת תולדתו אם יהי' עני או עשיר חלש או גיבור כו'. והן היו החוזים בכוכבים בימים הקדמונים ככשדי' וכלדיי' ר"ל שנק' ע"ז שאסור לישראל להאמין בהם ולעבדו..."

ולכאורה מה הוא השייכות לע"ז ואיזה איסור יש להאמין בזה? ומהגמרא בפסחים הנ"ל משמע שהאיסור הוא רק בשואל ורק מצד תמים תהי'.



אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך מי נדרת

הרב אלימלך הרצל

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בנדרים (כא, ב): "רב יוסף מתני לה להא שמעתא בהאי לישנא, אמר רב יהודה אמר רב אסי, אין חכם רשאי להתיר אלא כעין ארבעה נדרים הללו." - ומבאר בר"ן שם ד"ה אין חכם מתיר וכו': "כלומר שאין לו להתיר בחרטה אלא בפתח, שהנדר כשהוא נותר בפתח מוכיח מתוכו שהוא נדר טעות והוי כעין ארבעה נדרים, אבל בחרטה לא. והיינו טעמא דעדיף פתח מחרטה, לפי שכל נדר שהוא נותר בפתח הרי הנודר אומר שאפילו בתחלה כשנדר אילו היה נותן אל לבו אותו פתח לא היה נודר ונמצא נדרו בטעות, אבל נדר שהוא נותר בחרטה אינו מוצא עם עצמו שום ענין שאלו היה נותנו אל לבו מתחלה שלא היה נודר, אלא שהוא אומר עכשיו, מתוך הכעס או מפני מהירות נדרי ועכשיו אני מתחרט על שנדרתי מעולם", עכ"ל.

ולפרש במילים אחרות דברי הר"ן, נראה, דנדר שניתר בפתח פירושו, שנמצא נתון חדש בגוף הנדר, והיינו שאם מתחילה היה יודע נתון חדש זה הרי שמעיקרא לא היה נודר, והיינו שהחידוש הוא מצד החפצא של הנדר. משא"כ נדר הניתר בחרטה פירושו, שאין כאן שום דבר ונתון חדש בהחפצא של הנדר שבגללו הוא מתחרט, אלא שחרטה שייך יותר לגברא, שהוא מתחרט על זה שבכלל יש עליו נדר ולא היה צריך לכעוס שיהיה עליו נדר מעיקרא, והיינו שמצד עצם הנדר אפילו

שאינו מוצא שום נקודה ונתון חדש שבגללו לא היה נודר, הנה עצם הדבר שיש עליו נדר זה מה שמפריע לו.

ולפ"ז צריך להבין מה שנאמר בהמשך הגמרא שם: "ההוא דאתא לקמיה דרבה בר רב הונא [שיתיר לו את נדרו]. אמר ליה [רבה בר רב הונא], אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך באותה שעה, מי נדרת? – אמר ליה, לא, והתירו", עכ"ל.

ועי' בר"ן שם ד"ה אילו היו עשרה בני אדם שיפייסוך קסבר אין פותחין בחרטה: "ואיכא דגריס קסבר פותחין בחרטה והכל עולה לטעם אחד, לפי שענין זה דאילו היו עשרה בני אדם גרע מפתח ועדיף מחרטה, גרע מפתח משום דלא היו עכשיו עשרה בני אדם שיפייסוהו דנימא פתח מעליא הוי שאילו היה יודע כן, לא היה נודר. ועדיף מחרטה משום דבחרטה גרידא אינו מוצא שום ענין בעצמו שמחמתן לא היה נודר באותה שעה וזה היה מוצא בעצמו שאילו היו מפייסין אותו באותה שעה לא היה נודר, ונמצא מתברר יותר שמתוך המהירות נדר". עכ"ל.

וצריך להבין, לפי מה שביארנו לעיל בהחילוק שבין חרטה לפתח, שפתח הוא מחמת טעות בגוף הנדר, וחרטה הוא מצד הגברא בלבד בלי שום טעות בגוף הנדר, א"כ מה מוסיף שיפייסוהו עשרה בני אדם, והרי הפירוש הוא שעשרה בני אדם מפייסין אותו, זאת אומרת שלא היה כוועס, וממילא לא היה נודר.

והרי לא הפירוש הוא שאם מפייסין אותו עשרה בני אדם המשמעות הוא שמצא נתון או טעות בגוף הנדר שמחמת זה לא היה נודר, אלא פשוט שהם היו מצליחים להרגיע אותו, והפיוס היה משפיע עליו שהיה רגוע יותר, ובמילא לא היה מביא על עצמו שיהיה עליו נדר, והרי זה כל הענין של חרטה, שמצטער על עצמו למה כעסתי כל כך ולמה הייתי פזיז שהבאתי עלי נדר, ואפילו שמצד הנדר עצמו אני מוצא שום ענין למה לא, אלא מצדו – מצד הגברא אם היה מיושב ורגוע יותר לא היה נודר בכלל, ומאי מוסיף הענין שהיה מפייסין אותו עשרה בני אדם, הרי בפשטות הוא רוצה אנשים להרגיעו. זאת אומרת, שמה שיותר בני אדם מנסים להרגיעו בפשטות מצליחים בזה יותר, כי יתכן שאחד או שנים לא היו מצליחים להרגיעו בשעת כעסו, אבל כשנמצאים יותר בני אדם שפיר היו מצליחים בזה.

אבל כל זה שייך לענין של חרטה שהוא מצדו לא היה כועס, ובמילא לא היה מביא על עצמו נדר, וא"כ למה כשיש עשרה בני אדם שמפייסין הרי זה עדיף מחרטה.

והנה הר"ן מוסיף למה זה לא נחשב פתח, כי אם היו עכשיו באמת עשרה בני אדם ומרגיעים אותו זה היה פתח, אלא רבה בר רב הונא אמר לו אילו היו עכשיו, זאת אומרת שאין כעת עשרה בני אדם, ולכאורה למה זה פתח, ואם יש בני אדם שמצליחין להרגיעו ובגלל זה אינו כועס הרי משום כך לפתח יחשב? והרי פתח הפירוש הוא שמצא דבר חדש בנדר שמשום כך לא היה נודר, וכאן הרי לא מצא שום דבר וענין, אלא שרק נרגע ותו לא?

והנראה בזה לבאר עפ"י מ"ש בגמרא לקמן (כב, ב): "משתבח ליה רבא לרב נחמן ברב סחורה דאדם גדול הוא. אמר לו [רב נחמן] כשיבא [רב סחורה] לידך הביאהו לידי [שברצוני לפגשו]. הוה ליה נדרא למישראל, אתא לקמיה דרב נחמן, אמר ליה נדרת אדעתא דהכי? אמר ליה, אין. [ושוב שאלו רב נחמן] אדעתא דהכי? אין. [וכך חזר הדבר על עצמו כמה זימנן. איקפד רב נחמן [על רב סחורה] ואמר ליה, זיל לקילעך. נפק רב סחורה ופתח פיתחא לנפשיה, רבי אומר, איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם, והשתא דאיקפד רב נחמן [בגלל נדרי], אדעתא דהכי לא נדר, ושרי לנפשיה". ע"כ.

זאת אומרת, מזה שרב סחורה הרגיש שרב נחמן כל כך מקפיד עליו, הבין שנדר הרבה יותר חמור ממה שחשב בתחילה, וא"כ הפירוש הוא שהיה לו טעות בנדר עצמו שלא הבין כמה זה חמור, ולא הוי רק ענין של קפידה בלבד, דהיינו רק מצד הגברא, אלא שהבין שיש כאן נתון חדש בנדר שזה חמור יותר ממה שחשב.

ולפי"ז יבואר היטב מה מוסיף כאן שאם היו 'עשרה' בני אדם דוקא, כיון שבזה נחשב הדבר לפתח, והיינו שאם רואה שעשרה בני אדם – שזה עדה קדושה – באים לומר שאין צריך לנדור, על ידי זה מתקבל אצלו הבנה חדשה בנדרים, שזה חמור כל כך עד כדי כך ש'עשרה' בני אדם שוללים דבר כזה, ולפיכך אין זה תפארת לעושיה.

אולם כיון שבפועל הרי לא היו כאן עשרה בני אדם, על כן זה לא פתח אלא חרטה ברורה וזה שרבה בר רב הונא אמר לו, תחשוב כאילו עשרה בני אדם באים ואומרים לך שנדר אינו כדאי, ולכן היות שאין

כאן בפועל עשרה בני אדם לפיכך הרי זה חרטה אמיתית ולא פתח ממש, וא"ש מאד.



ערכי (והקדשי) נכרים

הת' מנחם מענדל ברונופמן

קבוצה תות"ל - 770

במשנה (ערכין ה, ב) נחלקו תנאים בדינו של נכרי לעניין נדרי ערכין: "עובד כוכבים – רבי מאיר אומר: נערך (שאם אמר ישראל "ערכו של נכרי זה עלי", חייב ליתן ערך הנכרי כאילו היה ישראל). אבל לא מעריך (שאם אמר נכרי "ערכי עלי" לא אמר כלום). רבי יהודה אומר: מעריך אבל לא נערך". ובגמ' מובא הדרשה מן התורה, שכל אחד מן התנאים למד לשיטתו.

הרי שנפלגו תנאים – מחלוקת מן הקצה אל הקצה – האם נכרי מעריך או נערך. וצ"ב בטעמי הפלוגתא.

ולענ"ד נראה להציע בזה כדלקמן:

א. כאשר אדם מקדיש איזה סכום (לא מוגדר במספר, אלא בשווי. היינו, שלא אמר 200 שקל עלי, אלא אמר 'ערך פלוני עלי') יש בזה ב' פרטים: ה"מעריך" וה"נערך". ובסגנון אחר: ה"גברא" וה"חפצא" (אשר ה"גברא" הוא המעריך. ולעניין זה, ה"חפצא" הוא הנערך). ויש לדון מי מהם חשוב יותר ועדיף (לעניין שהוא-הוא יהיה אבן הבוחן ונקודת ההכשרה לחלות הקדושה).

כלומר: ישנם שני צדדים בהקדש מסוג "ערכין". מצד אחד, לכאורה, עיקר פעולת ההקדשה עושה המעריך, הוא יוזם הפעולה והוא המניע אותה. ובמילא – באם אנו דורשים איזה תנאים שהם המכשירים ומאפשרים לבצע הפעולה, צריך לדרוש את "הכשרתו" הוא – את הכשרת המעריך. אך מצד שני, מהי מהות הפעולה? נתינת ערך החפצא לביהמ"ק ולהקדשתו. וא"כ צריך לדרוש הכשרת החפצא. הרי שלפנינו השאלה איזה "מציאות שלימה" מחפשים – מציאותו השלימה של המעריך (פועל הפעולה), או מציאותו השלימה של הנערך (פעולת הפעולה)?

ליתר ביאור: כאשר מקדישים לביהמ"ק איזה דבר, קיימת בעיה: מי מהשניים תופס מקום חשוב יותר: האם החשיבות ניתנת למקדיש (הגברא), ובמילא צריך לדרוש מהמקדיש איזה עניינים שיכשירו אותו [ווע"ד כניסה לביהמ"ק שיש בזה כו"כ תנאים, לא באפונדתו ובמנעל שעל רגליו וכו', ובוודאי לא טמא] להקדיש (— ובלשון אחר: האם צריך שלמקדיש תהיה "נקודת ההכשרה"); או אולי יותר חשוב ומרכזי הוא — מהו הדבר הנכנס לביהמ"ק. שצריך שיהיה נערך לביהמ"ק מציאות חשובה.

ואפשר אולי לומר, אשר בכך נחלקו:

רבי מאיר סבור: "ריבה הכתוב בנערכין יותר מבמעריכין, שהרי חרש שוטה וקטן נערכין אבל לא מערכין". מכאן רואים שהקפידה תורה יותר על שלימותו וחשיבותו של המעריך, שלכן, הגם שחש"ק נערכין (היינו: ש"החפצא מוכשרת), בכל זאת אינם מעריכים (דהעיקר נמדד לפי המעריך — הגברא, והוא חסר (חש"ק)).

לאידך, רבי יהודה סובר: "ריבה הכתוב במעריכין יותר מבנערכין, שהרי טומטום ואנדרוגינוס מעריכין — אבל לא נערכין". מכאן רואים שהקפידה תורה בעיקר על החפצא (הנערכין), שלכן, כאשר מצינו מציאות בלתי שלימה (דוגמת טומטום), אזי למרות שהם מעריכין (כי על הגברא הקפידה תורה פחות), בכל זה אינם נערכין. ובהמשך מביא רבא ש"טעמא דרבי יהודה מתסברא, דקא מייתי ליה מטומטום ואנדרוגינוס, דאף על גב דבני דיעה נינהו, מעטינהו רחמנא".

ב. וביאור פלוגתתם בפרטיות:

רבי מאיר הולך כאן בשיטה שהתורה הקפידה על "שלימות הגברא". רואים דין זה בפירוש מכך שחש"ק אינם מעריכים — והלוא הם אינם בכלל "גברא שלם", שעיקר עניין האדם הוא הדעת, והני לאו בר דעת נינהו.

על פי הסבר זה ניתן ליישב שפיר, מדוע לפי דעת ר"מ אין סתירה לשיטתו מטומטום ואנדרוגינוס. אם נשים לב, בפנינו קיימים שני סוגים של אנשים בלתי מושלמים: חש"ק, וטומטום ואנדרוגינוס. ההבדל בין שני סוגי המומים הנ"ל — הוא ההבדל שבין חסרון במהות, לחסרון בהתפשטות: מה חסר לחש"ק, מה פגום בהם? הרי לכאורה ה"חפצא" — מציאותם הגשמית — שלימה היא? אלא פשוט הדבר, שדעתם, היינו מה שמבדיל את האדם מכל חפצא (של "מין החי"

עכ"פ) אחר – ומה שיוצר מציאות נוספת על החפצא, "גברא" (שזה הדעת) – פגומה. ובהיות שאינם בני דעת שוב אינם יכולים להעריך, מפני שהם חסרים עניין מהותי זה. לעומת זאת, טומטום ואנדרוגינוס – הרי הם בני דעת שלימים. היינו "מציאות הגברא" שלהם שלימה! מה חסר להם? חסרון בהגוף (חפצא) שלהם, שא"א להחליט אם הם זכר או נקבה. אם כן עולה כאן כמין חומר: הם מעריכים – דהגברא (שהיא היא העיקר) – שלימה אצלם. אך הם אינם נערכים – שאין כאן כלל מציאות חפצא הנדרשת. וכי כיצד יעריכו אותם, ואנו לא יודעים מי הם? ! ופשוט.

אשר לפי זה יבואר גם לגבי נכרים (לשי' ר"מ): הם נערכים, שהרי יש כאן מציאות חפצא. ואיננו מקפידים יותר על שלימות החפצא. אבל כאשר הם באים להעריך, הרי כאן (בערכין) הקפידה תורה בעיקר על שלימות הגברא. והם חסרים בעניין זה! ולכן אינם מעריכים.

מה חסר אצל נכרים? לביאור עניין זה יש להקדים תחילה (ועפ"ז תבואר בהמשך גם דעת רבי יהודה):

תוס' בסוגיא בערכין שם (ד"ה שאני חש"ק) כתבו בזה"ל: "ור"מ דיליף מינייהו (מהחש"ק) סבירא ליה קצת הן שווין, הואיל ונערכין, ואע"פ שלא מעריכין. הכי נמי אית ליה למימר בעובדי כוכבים".

בכדי להתחיל להבין את העניין, צריך להביא מה שביאר – כ"ק אדמו"ר זי"ע (תורת מנחם התוועדויות התשד"מ שיחת ש"פ תרומה), דלכאורה אינו מובן כיצד ביכולתו של האדם לשנות את מהות הדבר מחולין לקודש? הרי בעלותו של האדם יכולה לשנות דברים בחיצוניות הדבר (להעבירו מרשות לרשות וכו'), אך לא את מהות הדבר (לעשותו קדוש). אלא "הביאור בזה: שעניין זה נפעל בכוחו של הקב"ה. היינו, שהקב"ה נתן כוח ליהודי להמשיך קדושה בדבר שמצד עצמו אין בו קדושה – חולין – כמו שכתוב 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני'. היינו, שמצד קדושתו של הקב"ה נפעל עניין הקדושה גם אצל בני, ועל ידי זה יש בכוחם לפעול קדושה בדבר גשמי, לשנות מהותו מחולין לקדושה".

נמצא, אפוא, שגם אצל נכרים חסר ב"מהות". ידוע, שכשם שיש ד' "עולמות" בבריאה – דומם, צומח, חי ומדבר – כך ישנו 'עולם' נוסף, חלק חמישי. עם ישראל. והנה, ההפרש בין כל חלק וחלק, אינו שצומח הוא דומם (רק שהוא) בתוספת מעלה הצמיחה – אלא שמין הצומח

הוא מין אחר לגמרי, באין ערוך. וכך הלאה. וכן הוא בנוגע לישראל, שההפרש בין ישראל לבין מין המדבר – הוא הבדל באין ערוך. לכאורה אפשר לשאול, אם ישראל הם "חלק חמישי" בבריאה, מדוע אומרים שיש רק ד' מינים בבריאה? מבואר על כך בתורת החסידות, שהמעלה של ישראל על שאר האומות (וזה לא בתורת תוספת, כנ"ל, כי אם מין אחר לגמרי) הוא הנשמה האלוקית, ה"חלק בורא" שבהם. ולכן ברור מדוע אי אפשר להכניס את ישראל כ"חלק חמישי" בבריאה בה בשעה, שמה שעושה אותם לחלק חמישי – הוא הבורא...

נמצא לפי זה, שעניין מהותי ("והייתם קדושים כי קדוש אני") במהות הגברא המקדיש – חסר אצל נכרים (ממש כמו חרש שוטה וקטן שחסרים דעת). בסגנון אחר: התורה קובעת הגדר ד"גברא" לעניין הקדשה: שיהיה בר דעת וכו', וגם שיהיה בו הכוח להקדיש דבר ולהופכו במהותו מחולין לקדושה. עניין זה קיים אצל יהודי, ולא אצל נכרי.

וזהו מ"ש התוס' (לגבי נערכין) "ור"מ דיליף מינייהו ס"ל קצת הן שווין, הואיל ונערכין. ואע"פ שלא מעריכין. ה"נ אית ליה למימר בעכו"ם". והיינו: "קצת הן שווין", שהחפצא שלהם (שחשובה רק קצת, כי עיקר הקפידה הוא על מציאות המקדיש, הגברא) שלימה, ונערכין. אכן, זה פשוט שהם אינם מעריכים.

ג. כעת תבואר גם שיטת רבי יהודה: לפי ר"י, חסרון הנ"ל דנכרים – הוא חסרון כה גדול – עד שהם מופרשים לגמרי מעניין של הקדש. גם למציאות של חפצא אינם נכנסים. א"כ מדוע הם מעריכין? כי עיקר הקפידה היא על החפצא המוקדשת, וכיון שבעת שהוא מעריך, הנערך אינו גוי – לכן חלה קדושה בהערכה זו!

זה בנכרי, ובחש"ק הבעיה היא אחרת: הלוא הם אינם מבינים כלל מה שהם אומרים, ואיך שייך בכלל לומר שהם מעריכין?! אבל הם נערכין, כי מציאותם שלימה.

ד. ולהבין בעומק יותר – צלהק"ת.

דלכאורה צ"ב: איך אפשר לומר שנכרים אינם בכלל הקדשה – בעוד שביכולתם כן להקדיש (נדרים וכו'). כמבואר בגמרא ערכין שם, ובכו"כ מקומות)?! הלוא כל המיעוט דנכרים הוא רק בערכין! וא"כ צ"ב מה שביאר רבינו (מיוסד עה"פ), דיכולת ההקדשה היא בכוח שנתן השי"ת ליהודי דייקא.

והנראה בזה בפשטות: בהשיחה שם מבאר רבינו (מיוסד על פירש"י בריש פרשת תרומה), אשר בהקדשה יש ב' עניינים: הפרשה והרמה (שהם ב' הפירושים בלשון "תרומה"). כלומר: הפרשה ענינה – כמו הלשון בחסידות: אתערותא דלעילא – היינו: כוח הניתן להקדיש איזה דבר, כוח שניתן ע"י התורה, מלמעלה, אבל אין לו שייכות להאדם עצמו. וכמו "מופרש" – שמה שיש כאן הוא רק הפרשה, ולא שינוי (מצד האדם, והשינוי שנעשה – נעשה בכוח מעלה). ואילו הרמה ענינה – כמו הל' בחסידות אתערותא דלתתא – היינו שיש כוח בהאדם עצמו להרים ולרומם ולהקדיש את הדבר, (מיוסד עה"פ "והתקדשתם . כי קדוש אני" – שחלק אלוהה ממעל ממש מסוגלת לכך).

לפי זה מובן: נכון, נכרי שייך בהקדש – זהו הרי דין תורה. אלא שכל שייכותו היא רק דרך הפרשה, כפשוט. שרק מצד זה שנותנת לו התורה הכוח להקדיש, אכן ביכולתו להקדיש. וזהו בכל המקומות. ואילו יהודי, כמובן, הוא בעצמו מרים ומקדיש את הדבר המוקדש.

אכן, "ערכין" שונה בזה, שענינו ומהותו הוא (כנ"ל) שיש גם ערך עצמי (או למעריך או לנערך – כמבואר בפלוגתת ר"י ור"מ), שהוא הוא המשתנה לקדושה, עניין של הרמה. ולכן התמעטו נכרים. (אלא שעניין זה דערך עצמי במה נדרש [במעריך או בנערך], תלוי במחלוקת ר"י ור"מ).



בדין ד' אמות של אדם קונות לו

הת' מנחם מענדל הכהן בלוי

שליח בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

גרסינן בגמ' ב"מ י, א: "אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא: ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום. . אמר אביי מותיב ר' חייא בר יוסף פיאה, נטל מקצת פיאה וזרק על השאר אין לו בה כלום, נפל לו עלי' פרס טליתו עלי' מעבירין אותו הימנה. . ואי אמרת ארבע אמות של אדם קונות לו בכ"מ ניקני לי' ארבע אמות דידך? הכא במאי עסקינן דלא אמר אקני! ואי תקון רבנן כי לא אמר מאי הוי? כיון דנפל גלי דעת' דבנפילה ניחא לי' דנקני, בארבע אמות לא ניחא לי' דניקני! רב פפא אמר כי תקינו לי' רבנן ארבע אמות בעלמא, בשדה דבעה"ב לא תקינו לי' רבנן! ואע"ג דזכה לי' רחמנא בגוה, כי זכה לי' רחמנא להולוכי בה ולנקוטי פיאה, למיהוי חצירו לא זכה לי' רחמנא!

ונמצא שיש ב' אופנים שונים ליישב הסתירה על ריש לקיש (א) "לישנא קמא": דאם הי' עומד סתם הי' קונות לו ד' אמותיו אפילו בשדה דבעה"ב או שאפי' נפל לו עלי' אם הי' אומר "אקני" היו קונות לו ד"א¹ ורק היות ונפל לו עלי' וגם לא אמר אקני גלי דעת' דלא ניחא לי' בקנין דד"א. (ב) "ר"פ": בשדה דבעה"ב אין מועלת קנין ד"א בכל אופן! כי זכיית התורה בגוה הוא דוקא להלוכי ולנקוטי אבל לא למהוי חצירו.

ולכאורה צ"ב במה תלוי, ומהו סברת פלוגתתם? דלתירוצא קמא בעצם מועלת קנין אפי' בשדה דבעה"ב ורק בגלל ענין צדדי אינו מועלת – היות והוא גילה דעתו דלא ניחא לי'. וגם ר"פ לכאורה² פליג על סברת הל"ק וסובר דאע"ג דגילה דעתו דלא ניחא לי' מ"מ אינה מועלת לעקור תקנה וקנין אע"ג דאינו אלא מדרבנן.

והנה אופן אחד להסביר החילוק הוא דהל"ק סובר דהיות וזיכתה לו התורה בגוה א"כ מועלת ג"כ למהוי חצירו ור"פ חולק וסובר דזכות התורה מוגבלת דוקא להילוך וליקוט ולא לקנין בגוף החצר אבל לפי"ז עדיין אינו מובן מדוע פליג הל"ק על ר"פ הלא מסתברא מילתא דר"פ ומדוע כ"כ פשיטא לו דהתורה אכן הקנתה את הקרקע למהוי חצירו?

אלא מה שנראה לומר בזה הוא בהקדים שאלת הראשונים איך מועילה תקנה וקנין מדרבנן לענין גיטין – להשוות את האשה כגרושה הלא מה"ת עדיין נחשבת כאשת איש?

הנה האבני מילואים ס"ל סק"ה³ מביא ב' מהלכים בהבנת ואופן הקנין דד"א: (א) הרמב"ן (גיטין עח, א) שלא הקנו חכמים את מקום הד"א עצמם כ"א את החפץ המונח בו. (ב) הר"ן (גיטין, שם) הקנו את הד"א עצמם.

(1) ע"פ שיטת הרמ"ך הובא בשמ"ק.

(2) עיין חידושי הר"ן ב"מ י ע"א ד"ה כיון דנפיל בשיטת הרא"ה ומה שחולק עליו הר"ן דמוכח שהבינו שר"פ חולק על עצם הסברא "דבגלל שגילה דעתו עוקר תקנה מדרבנן" ורק שחולק הר"ן על הרא"ה אם פסקינן כר"פ או כלישנא דגמרא. הגם דבעצם פשט הגמ' יכולים לומר דחולק על הל"ק רק בתור ישוב להסתירה, אבל בעצם הסברא והדין מסכים אתם. וצ"ע מנין להם דחולק? ואכ"מ.

(3) הובא בקונטרס "ענינה של תורת החסידות" הערה 121.

והנה אם נקטינן כשיטת הר"ן שגדר התקנה דד"א הוא מטעם דהפקר ביד הפקר והפקירו את הקרקע ונעשה כחצירו ממש א"כ שוב קונה לו מה"ת כמו קנין חצר ממש דהוי קנין מדאורייתא; משא"כ אם נקטינן כשיטת הרמב"ן דלא הקנו לו את הקרקע א"כ אין זה קנין חצר אלא קנין מיוחד שחכמים הקנו לו את החפץ ולענין גיטין מועלת מטעם דכל המקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני; עיין באבנ"מ שם באריכות ובסוכת דוד י, א ספ"ב וכו'. ואכמ"ל בכ"ז.

והנה ע"פ הנ"ל אולי אפשר לבאר החילוק בין הל"ק ור"פ, דבאמת בין להל"ק ובין לר"פ אע"ג דזכי לי' רחמנא בגוה אי"ז מועיל למהוי חצירו ומוגבלת אך ורק להילוך וליקוט, ורק דהל"ק הבין שתקנת חכמים דד"א קונות" הוא שהקנו לו את החפץ (ולא שהקנו לא החצר) וא"כ לא איכפת לן הא "דלמהוי חצירו לא קזכי לי רחמנא" היות וקנין ד"א אינו תלוי בקנין חצר אלא בהחפצים והואיל וקזכי לי רחמנא "לנקוטי פירא" א"כ כבר מועלת תקנת חכמים דד"א של אדם קונות לו. ולכן הוצרכו לסיבה צדדית דהיות ונפל עלי' גילה דעתו דלא ניחא לי' ודוקא בגלל מעשיו אינו מועלת קנין דד"א. משא"כ ר"פ למד דקנין ד"א פירושו דחכמים הקנו לו את הקרקע למהוי חצירו ודוקא עי"ז נקנתה לו החפצים בתור קנין חצר א"כ בשדה דבעה"ב "דלמהוי חצירו לא קזכי לי רחמנא" א"כ ממילא ליכא לקנין ד"א.

עפ"ז מובן שפיר מדוע להל"ק לא איכפת לן טענת ר"פ והוצרכו לסיבה צדדית "דלא ניחא לי'", אבל עדיין אינה מובנת מדוע חולק ר"פ על עצם סברת הל"ק דבנפל עלי' גילה דעתו דלא ניחא לי'. ובמילא קא עקר לתקנת חכמים⁴.

ואולי אפשר לבאר זאת בהמשך לביאור הנ"ל: דהנה לדעת כמה מהראשונים⁵ הא דכשאדם משנה וגילה דעתו דלא ניחא בעיקר קנין זה הוא דוקא בקנין דרבנן "משום דכיון דלא קני אלא מתקנת חכמים הוה לי' כאומר אי אפשי בתקנת חכמים, דשומעין לו" (כדאיתא בב"ק ח, ב), משא"כ בקנין מה"ת אפילו אם מגלה דעתו אינו מועלת לעקור את

(4) והגם דע"פ פשוטות ה' לכאורה אפ"ל דאינו חולק על עצם הסברא אבל עיין לעיל הע' 2 מה שמובא מחידושי הר"ן.

(5) הובא בחידושי הר"ן לעיל הע' 2.

הקנין. וא"כ בנדו"ד אפ"ל דר"פ דלמד "דד"א קונות לו" פירושו הוא דנעשה כחצירו וחרצו קונה מדאורייתא, א"כ כמו שבחצר ממש אם הי' נופל על המציאה אינו עוקר בזה קנין שמועיל מה"ת, אע"ג דגלי דעתי, א"כ ה"ה עכשיו דהיות והמקום נעשה כחצירו הא דנפל עלי' אינו מגרע קנינו, ולכן א"א לר"פ ללמוד כמו הל"ק משא"כ הל"ק שע"פ מה שכתבנו לעיל למדו שד"א הוא לא רק תקנה מדרבנן אלא הקנין הוא ג"כ קנין דרבנן א"כ כשגילה דעתו דאי אפשר בתקנת חכמים שומעין לו⁶.

כ"ז בדא"פ ואבקש מקוראי הגליון להאיר עיני בזה.



שתיק ולבסוף צווח

הת' אברהם שמואל שוחאט

שליח במתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. במסכתין ו, א. בעי רבי זירא תקפה א' בפנינו מהו הכי דמי אי דאישתיק אודיי אודי ליה ואי דקא צווח מאי הוה ליה למיעבד לא צריכא דשתיק מעיקרא והדר צווח מאי מדאישתיק אודיי אודי לה או דלמא כיון דקא צווח השתא איגלאי מילתא דהא דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן.

והנה בביאור שאלת הגמ' נחלקו הראשונים דהרשב"א והתוס' והרא"ש פירשהו כפשטו דהגמ' מסתפקת בגוונא דשתק ולבסוף צווח אי אזלינן בתר השתיקה וא"כ הרי יש כאן הודאה או דאזלינן בתר הצווחה וא"כ הרי גילה דעתו דאינו מודה ואין כאן הודאה.

אמנם הר"ן פירש באופן אחר וז"ל ונ"ל דהכי פירוש דוודאי פשיטא לן דהא דאישתיק ולבסוף צווח איכא למיתלי בהודאה כיון דאישתיק ואיכא למימר דלאו הודאה הוא כיון דלבסוף צווח אלא הכי קא

(6) הר"ן עצמו אע"פ שלענין גיטין אמר שקונה לו מה"ת ונעשה כחצירו מ"מ כאן חולק על הרא"ה ופוסק כהל"ק דכשנפל, גילה דעתו דלא נחא לי', ושומעין לו, והביאור בזה אולי י"ל דאע"פ דכשקונה קונה לו מה"ת מ"מ זהו דוקא לאחר תקנת חכמים שנעשה כחצירו אבל אם נופל על המציאה אין הפירוש שאינו רוצה שחצירו יקנה לו, אלא שאינו רוצה שיהא כחצירו כלל! וכזה יש לו הכח לומר אי אפשר בתקנת חכמים. משא"כ בשיטת ר"פ אולי אפ"ל דמיד כשעומד ובעתו לקנות נעשה כחצירו ושוב אין לו כח לעקור דכבר נעשה קנין מה"ת.

מיבעיא לן כיון מי אמרינן טליתו זו מתחילה בספק היתה עומדת שלא היינו יודעים של מי היא וכיון שכן אף ספק הודאה מהני להעמידה ברשות זה שתקפה או דלמה כיוון דקא צווה ואיכא למימר דאישתיק לאו משום הודאה הוא אין תולין לומר שמא הודה לפי שטלית זו מתחילה לא היתה מוטלת בספק דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידה הוא ומאי דתפיס האי דידה וכיון שכן אין ספק הודאה מוציא מידי ורדאי ע"כ.

ונמצא דלפי שיטת הר"ן שתק ולבסוף צווה הוי מציאות של ספק הודאה ולא שייך לפשוט כ"א מן הצדדים משום שזה תלוי בדעת בנ"א משא"כ לפי שיטת שאר הראשונים שפיר שייך לפשוט כ"א מן הצדדים וצ"ב במה מחלוקתם תלוייה ולכו' שיטת הר"ן בהך מציאות של שתקי ולבסוף צווה דהוי מציאות של ספק מסתבר טובה וצ"ע במה חלוקים עליו שאר הראשונים.

ב. והנה בשיעור זמן דשתק ולבסוף צווה יש מחלוקת בין הראשונים דהריטב"א כתב וז"ל עיקר הפירוש דברים כפשוטן דאישתיק כשתקפה ועודה בידו ולבסוף צווה תיכף כשהוציא מידו ומורי היה מפרש דלבסוף צווה הינו בסוף התקיפה קודם שיצאנו מידו לגמרי ע"כ.

אמנם הרשב"א פליג על הך שיעורא וז"ל ואוקמנא דשתק קצת והדר צווה קודם שיצא מב"ד והאי דשתק סבר קא חזו ליה רבנן וכיון דחזא דלא עביד דינא צווה ע"כ.

והנה הרשב"א והריטב"א נחלקו עוד באחד שתקף טלית חברו בשוק לפני עדים דהרשב"א כתב דאפלו שתק מתחילה ועד סוף לא מהני התפיסה דלא הוי הודאה וז"ל דדוקא בפני ב"ד הוא דבעי למצווה משום דמקום משפט הוא והוה ליה לצווה קמי ב"ד למדין דינה אבל שלא בפני ב"ד מימר אמר כי ליכא איניש למדין דינה אמאי אצווה ומאן דאית ליה דינא אזיל לב"ד והתם מגלה טענתיה אבל הריטב"א כתב הפיך הדברים ממש דאחד שתקף את טלית חברו בשוק אפלו שתק ולבסוף צווה הוי הודאתו הודאה וז"ל "דדוקא בפני ב"ד הוא דמספקינן דשתק ולבסוף צווה לאו הודאה משום דסבר הא קא חזו לי רבנן אבל אם תקפה בפני עדים ואישתיק אע"ג דהדר צווה לא משגחינן ביה דאודי אודי ליה עי"ש.

ג. וצ"ב במה מחלוקתם תלויה ולכו' נראה דפלגי בסברות הפכות ומסתבר לומר דלשיטתם קאי במחלוקתם לענין שיעור הזמן דשתק ולבסוף צווה והנה לענין פלוגתת הרשב"א והריטב"א באחד שתפס

טלית חברו בשוק אם שתקתו הוי הודאה ס"ל להר"ן שלא כמו הרשב"א והרשב"א הרי הוא בר פלוגתיה לענין גדר המציאות דשתק ולבסוף צווח ומסתבר לומר דגם בזה לשיטתם אזלי.

ד. ונראה להסביר כ"ז ובהקדם גדר הנאמנות דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי דיש להסביר את זה בב' אופנים:

1. דהוא כוח התורה מגזה"כ ד"כ הוא זה" שיהא האדם נאמן על עצמו לחבתו דהיינו דכחו לברר דהיינו דכוח לברר המצאות לחבתו הוא כוח שהתורה נתנה לו וכלשון הרמב"ם לגבי עדים פרק ח' מהלכות יסודי התורה ה"ח "כמו שצוינו התורה לחתוך הדבר ע"פ שנים עדים ואע"פ שאין אנו יודעים אם העדו אמת או שקר.

2. דהתורה מגלה לן סברה בהודאת בע"ד שאם הוא בעצמו אומר שחייב אז אין לך בירור גדול מזה דמה לו לשקר ולומר דבר לחבתו

ה. ונראה דזה החקירה תלויה במח' הראשונים לגבי הדין דאין אדם משים עצמו רשע דרוב הראשונים נקטו דזה דהוי גזה"כ בלבד משא"כ הרמב"ם הלכות סנהדרין הי"ט כתב וז"ל אבל הסנהדרין אין ממתים ולא מלקים המודה בעבירה שמא נטרפה דעתו בדבר זה שמא מן מרי נפש הוא המחקה למיתה שהם תוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מן הגגות כך זה יובא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג ע"כ.

וא"כ נמצא דלפי הרמב"ם מצד הסברא לפעמים אדם משקר לחברו וא"כ הדין דהודאת בע"ד כמאה עדים צ"ל דהוא כוח שהתורה נתנה לו משא"כ לפי רוב הראשונים דאין אדם משים עצמו רשע הוא גזה"כ בלבד דהיינו דמצד הסברה אין אדם משקר לחברו מסתבר לומר דהדין דהודאת בע"ד כמאה עדים הוא גילוי הקרא דכשאדם מעיד לחברו אין לך בירור גדול מזה.

ו. ועפ"ז הך חקירה נראה לבאר עוד מחלוקת בין גדולי האחרונים דהנהגה הב"ח (סימן קלח) כתב דכשעדים מכחשים את הבע"ד מתרצים אם אפשר את דברי הבע"ד שיתאים להעדים משא"כ שאר מפרשי הש"ע (הש"ך ועוד) חולקים עליו וסוברים דאדרבה דברי הבע"ד עדיף דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי (אלא דעיין בקצה"ח סימן ל' סק"ג שהביא מח' הראב"ד והר"ן אם משתדלים לתרץ דברהם אהדדי ככל שני כתי עדים המכחשים זע"ז)

ולכו' נראה דאפשר לבאר סברתם ע"פ הך חקירה דהיינו דהש"ך ס"ל דהכוח של הבע"ד להעד לחבתו היר כוח שהתורה נתנה לו וא"כ

כשדבריו מכחשים את העדים הוי כמו כל שני כתי עדים המכחשים זע"ז אלא דכאן כוח הבע"ד אלים יותר דהודאת בע"ד כמטה עדים. משא"כ הב"ח ס"ל דהכוח של בע"ד הוא מצד הסברה ואי"ז כוח שהתורה נתנה לו וא"כ כשהבע"ד מודה הרי יש כאן מציאות של בירור ולכן כשדבריו מכחשים את העדים הרי משתדלים להתאים דברי העדים להמציאות כן כן כאן משתדלים לתרץ דברי הבע"ד להעדים.

ז. והנה ע"פ חקרתנו בהך דין דהודאת בע"ד כמאה עדים יש לחקור עוד בהך דין דשתיקה כהודאה אי הוי דין פשוט המסתעף מדין הודאת בע"ד דהיינו דקים ליה לאח"ז דכשם שיש דין דהודאה בפה כן כך יש דין דהודאה בלב או דהוי חידוש דין דכמו שהודאת הבע"ד הוי בירור המציאות כן כך שתיקתו הוי בירור המציאות דהינו דאפשר ללמוד בב' אופנים א. דכשהאדם שותק בפני התובע אז קים ליה לחז"ל דהוא מודה ובלבו ואין זה דברים שבלב משום דהוי דברים שבלבו ובלב כל אדם ב. כשהאדם שותק בפני בע"ד אז אי"כ ראייה דמודה בלבו אלא דקים לן דהאדם בטבעו מוחה כשתובעים דבר שהוא שלו ואם הוא אנו מוחה אין הוא סבור דהוי שלו וא"כ לנו ראייה מהתנהגותו דסובר דלא הוי שלו ע"פ שאני רוצה להודת ולפי"ז הדין דשתיקה כהודאה הוא חידוש דכשם שהודאת הבע"ד הוא בירור המציאות כ"כ ע"פ התנהגותו אנו מבררים המציאות ויש לומר הך חקירה בסגן אחר דיש ללמוד דהדין דשתיקה כהודאה הוי מכוח שתיקתו או דהוי מכוח זה דלא צווח.

ח. וב' הנך חקירות תלויות זו בזו דאם נלמד דהודאת בע"ד הוא בירור מסברה אז גם בשתיקה יש לנו לומר דמכיון דשתקתו מראה דהוא סבור כהתובע א"כ הוי בירור המציאות לחבתו אמנם אם נלמד דהודאת בע"ד אינו בירור המציאות מסברה א"כ בודאי אין התנהגותו בירור המציאות אלא דאם הוא רוצה להעיד לחבתו אז יש לו כוח התורה לברר המציאות ולפי"ז צ"ל דשתיקה הוא עוד אופן של הודאה.

ועפי"ז מבואר שפיר דהרשב"א והריטב"א לשיטתיהו אזלי בשני מחלוקתם דהריטבא ורבותיו למדו כאופן הב' דחקירתנו דהדין דשתיקה כהודאה הוא דין דבירור המציאות מכוח הסברה דהיינו דשתיקה כהודאה הוי סברה דהאדם כשאינו מסכים לדברי התובע הרי הוא צווח והוא הדין דטבע בנ"א לצעוק כשתוקפים דבר שהוא שלו וא"כ כשתוקפים טלתו הרי בודאי צריך לצווח אלא דיש לנו לומר דהטעם דלא צווח מתחילה הוא משום דקא סבר "הא קא חזו ליה רבנן" דהיינו דהב"ד לא יתנו לו לתקוף אבל מיד כשרואה שהאדם

תקף והב"ד לא מנעו התקיפה הרי הוא צריך לצוות וזהו ביאור שיטתו
הצוויחה צריך להיות מיד בסוף התקיפה וזהו ג"כ ביאור שיטת
הריטבא דגם לפני עדים צריך למחות מיד, דהרי מאי שנא מתקיפה
לפני ביי"ד דבשניהם מכיון דאדם תוקף טלתו הרי טבע האדם לצוות
ואדרבה מכיון דאין כאן רבנן לעצור התקיפה הרי הוא צריך למחות
מיד.

אמנם הרשב"א סובר כאופן הא' דחקירתנו דשתיקה כהודאה הוא
אופן של עדות דהאדם מעיד לחברו וא"כ הא קא חזי ליה רבנן הוי
סברה דמכיוון שראו רבנן איך היה מוחזק וראו את עצם התקיפה אין
לו לחשוש מתקיפה זו כיוון שרבנן לא יניחוהחפץ השני ולכן ס"ל
דהאדם אינו צריך לצוות מיד ואין שתיקתו הוכחה להודאה כל זמן
שהוא מגלה טענתי ולכן ס"ל שספקתו של הגמרא הוא כ"ז שהוא
בב"ד דורק אם יצא מב"ד ואח"כ צוות אז הודה ולאידך גיסה סובר
הרשב"א דשלא בפני ביי"ד אין צריך למחות דמכיון דשתיקה הוא אופן
של הודאה ואין זה מכוח טבע בני אדם א"כ דוקא במקום משפט צריך
הוא למחות "אבל שלא בפני ביי"ד מימר אמר כי ליכא למידין דיני
אמאי אצוות.

ז. ועפ"ז יש לומר דהרשב"א והר"ן (דסובר כמו הריטב"א
בהפלוגתא אם צריך למצוות קודם עדים) ג"כ לשטתייהו אזלי
בפלוגתתם אם שייך לברר המציאות דשתק ואח"כ צוות דהרשב"א
אזיל לשיטתו דסבור דהדין דשתיקה כהודאה הוא משום דהוי דברים
שבלבו ובלב כל אדם דהוא מודה בלבו וא"כ בשתק ואח"כ צוות שייך
לברר אם ג"כ הוי דברים שבלבו ובלב כל אדם דמודה אי לא אמנם הרן
ס"ל לשיטתו כמו הריטב"א דהדין דשתיקה כהודאה הוא ראיה מכוח
טבעי בני"א ולכן בשתק ואח"כ צוות דיש כאן אמתלא דהא קא חזו ליה
רבנן אי"ז דבר ברור ותלוי בדעת בני"א ולכן שפיר ס"ל דהוי מציאות
של ספק דלא שייך לברר.



שיטות רש"י ותוס' באויר שאין סופו לנוח

הת' אהרן לאשאק
תלמיד בישיבה

גרסינן בגמ' (יב, א) "בעי רבא זרק ארנקי בפתח ויצא בפתח אחר
מהו אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לא אמר לי' . . . לאו היינו
מתני' . . . מתגלגל קאמרת שאני מתגלגל דכמונח דמי'".

וגירסת רש"י (וכן ר' יהודאי גאון הובא בנמ"י) שזרק הארנקי "והפקירו לכל הקודם". ועי' בתוס' שלא גורסים כן "דהא חשיב לי' דעת אחרת מקנה אותו דמייתי ראי' ממתנה, ואי אפקרי' אם כן מיד כשיצא הארנקי מידו הי' הפקר ובשעת זכייה ליכא ד"א, אלא ל"ג ואפקרי', ולעולם הוא שלו עד שיזכה בה האחר".

והנה בשטמ"ק (בשם הריצב"ש וכן הוא במיוחס להריטב"א) מתרין דעת רש"י בפשטות דאח"כ שהגמ' פושטת הבעי' ממתנה בדא"מ, אבל אי"ז נוגע לעצם השאלה אם אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לא, דכל ענין דא"מ היא רק בנוגע השמירה (שכשחסר שמירה, בדא"מ קונה אעפ"כ), אבל זה שרץ אחריהן ואינו מגיען והרי הוא כאויר שאין סופו לנוח לא קשור עם דא"מ, וזהו מה שהגמ' רוצה לפשוט, דמזה שרואים שקונה אע"פ שרץ אחריהן ואינו מגיען, זה מוכיח שכמונח דמי בין בהפקר ובין במתנה — ובהפקר שאין דא"מ אינו קונה (דחסר שמירה), ובמתנה קונה (דמשתמרת לדעת המקנה).

ולפי"ז היינו אומרים עד"ז בתוס', דגם לפי שיטת תוס' הבעי' של כמונח או לא, שונה מהבעי' של שמירה בדא"מ, רק דבהפקר שחסר שמירה ואין דא"מ, אין מקום לשאלה כלל, ורק כשיש דא"מ דישנה שמירה, יש מקום לחקור אם אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לא.

אבל לבד זאת דא"כ א"מ מדוע לא היתה הגמ' יכולה להעמיד השאלה בהפקר ויש גם שמירה (שהמפקיר עומד שם מוכן לשומרה, ולא בגלל דא"מ וכיו"ב), הנה קשה לומר כן בתוס', דמשמע מלשונו שדא"מ נוגע לעצם השאלה של אויר שאין סופו לנוח אם כמונח דמי או לא, ובלא דא"מ, אין מקום לקושיא כלל מצד זה שאינו כמונח (ולא בגלל חסרון שמירה).

וא"כ, צ"ב בדעת התוס' אה"נ דמהמשך הגמ' (לשיטתם) מוכח דאיירי בדא"מ, אבל מה הסברא שהשאלה אם אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי או לא יה' תלוי על זה שדא"מ, ולא כרש"י (להשטמ"ק), שהם ב' ענינים שונים?

ואפי' אם ימצא איזה ביאור איך שהדא"מ מתקן החסרון של אויר שאין סופו לנוח (לדוגמא, שבדא"מ צריך שהחפץ יהא שמור להמקנה בפועל, באופן שהוא יכול לרוץ אחריו ולהגיעו, דלפי"ז נמצא שבדא"מ הוה כן סופו לנוח — ועי' ע"ד ההלכה בשו"ע ריש סי' ר', ובסמ"ע ושו"ך וקצוה"ח שם, ובב"י על הטור, ואכ"מ) אינו מסתבר

לומר כן, דאם כן נמצא שהגמ' לא פשטה השאלה אם הוה כמונח או לא, רק פשטה דדא"מ עושה סופו לנוח?

ונראה לומר בזה, דאה"נ לפי תוס' אין מקום לשאלה אם כמונח דמי או לא בנוגע הפקר בגלל זה שאינו שמור, אבל במתנה יש מקום לומר שהוה כמונח מצד זה שדא"מ (ולא רק שדא"מ עושה שמור, ואז יש לחקור אם הוה כמונח דמי או לא כנ"ל), ולכן שאל רבא אם אויר שאין סופו לנוח – בדא"מ – כמונח דמי או לא.

והוא בהקדם לבאר מהו פעולת "דא"מ" דמקנה אפי' בחצר שאינה משתמרת?

והנה הרא"ש (סימן ל"א) ביאר שעכשיו היא משתמרת לדעת הנותן, וניחא ל' (הקונה) שחצרו יהי' שלוחו (משא"כ אם אינו משתמרת, לא ניחא ל'), ועי' בר"ן שמבאר בא"א. אבל עי' ברש"י (יא, ב ד"ה ר' פפא אמר") שמבאר, וז"ל: "נוחה מתנה זו לקנות ואע"ג דאין עומד בצד השדה", היינו, לא שהדא"מ עושה החצר משתמרת ואז ניחא ל' (להקונה) שתהי' שלוחו (כנ"ל בהרא"ש), אלא דאע"פ שחצר שאינה משתמרת בכללות אינו שליח, כיון דיש דא"מ "ונוחה לקנות" – ז"א שיותר קל לקנותו בגלל שמישהו אחר מקנהו לו – די בשליח חלש כזה.

ועפ"ז י"ל בדעת התוס', שכאן שואל רבא בנוגע אויר שאין סופו לנוח, דאע"פ שבכללות אינו כמונח – ולכן בהפקר אינו קונה – אפשר דכשישנו דא"מ ונעשה יותר קל לקנות החפץ, אפשר דנחשב כמונח לקנותו לו, או לא? ולא שהדא"מ עושהו כסופו לנוח (כנ"ל), אלא בגלל שיש דא"מ, אפשר שנחשב זה שאין סופו לנוח כמונח בהל' קנין אלו (כיון דביותר קל לקנותו כנ"ל), וע"ז פושטת הגמ' ממתנה דכן נחשב כמונח מזה שקונה מתנה אע"פ שרץ אחריו ואין מגיעו, ושוב דוחה הגמ' דשאני מתגלגל, ומשום הכי קונה, אבל באויר שאין סופו לנוח, אפשר אפי' בדא"מ אינו נחשב כמונח.

ורש"י חולק על כל הנ"ל, וסובר שדא"מ לא קשור לסופו לנוח או לא כנ"ל, וי"ל עוד, אבל אכמ"ל.



קנין ד' אמות

הת' מיכאל ליפסקער

תלמיד בישיבה

בב"מ דף י, סע"א. בדין ארבע אמות של אדם קונות לו, כותב רש"י בד"ה קונות לו וז"ל: "אם יש סביבותיו דבר הפקר אין אחר רשאי לתופסו", עכ"ל.

והנה צ"ע בדבריו דלכאור', מה כוונתו להדגיש? – הן בהתחלת דיבורו 'אם יש סביבותיו דבר הפקר' – דלכאור' מובן הוא מאליו מלשון הגמ' ד"א של אדם. והן בסוף דיבורו 'אין אחר רשאי לתופסו' – שלכאור' כמו שתוס' מביא על אתר וכמו שמובא בגמ' לקמן, שיש דין ד"א בגט וכו' ואז מגורשת (וכמו שאומר תוס' הטעם "משום עיגונא") שברור שאז אין הפי' רק שיש איסור על כו"ע ואלא שמגורשת.

ואף שיש לחלק ולומר שבגט הרי הטעם הוא בשביל עיגונא, וא"כ משו"ז לא יסתפק האיסור אכו"ע ואלא צריכים שבפועל תהא מגורשת. משא"כ במציאה, דכל הסברא הוא "דלא לייתי לאנצויי", וא"כ מספיק שיהא אסור אכו"ע. אבל הרי לא מסתבר לחלק בדיני ד"א, ולא מצינו חי' – ובפרט שפי' הפשוט של קונות לו הם כפשוטו – שקונה, ולמה ליה לרש"י לומר שאינו קונה אלא שיש איסור.

עוד קצת קשה בהתחלת דיבור של רש"י אם יש סביבותיו דבר הפקר – באם כוונתו לבאר מהו הפי' ד"א אז אי"ז נוגע להד"ה "קונות לו" ואלא הי' צריך לכתוב זה בד"ה "ד"א של אדם"?!

והנה על התחלת דיבורו של רש"י רוצים לבאר כמה אחרונים שכוונת רש"י להדגיש שלא דוקא צריך כוונה לקנות אלא אפי' "יש סביבותיו דבר הפקר" – קונה אבל לכאור' פירושם זה צ"ע דהרי לקמן בסוף הע' שואלת הגמ' מ"נפל על הפיאה מעבירין אותו הימנו" – ושואלת "ואי אמרת ארבע אמות של אדם קונות לו בכל מקום – נקנו ליה ארבע אמות ידידה" – ומתרצת "הכא במאי עסקינן דלא אמר אקני" ושואלת: "ואי תקון רבנן כי לא אמר מאי הוי" ומתרצת "כיון דנפל גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דנקני בארבע אמות לא ניחא ליה דנקני" והנה מפשטות לשון הגמ' היינו מפרשים שלא דוקא בכל

מקום צריכים כוונה לקנין ואלא שבמקרה זה "גלי דעתיה דלא נחא ליה דנקני"¹.

וכמו שהתוס' אומרים בפירוש לקמן דף יא, א. ד"ה 'זכתה לו' שזה שהגמ' רצה שיקנה בלא אמירה אינו משום הגילוי דעת שרוצה לקנות ואדרבה אי"צ כוונת קנין ומביא ראי' מר' יוסי בר' חנינא שחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו הרי שלמסקנא אי"צ כוונת קנין בכלל ומי יימר כוונת קנין פרטי זה של ד"א! – ואלא שמכיון שגילה דעתו דלא נימא ליה – לכן אינו מועיל.

אבל כשמסתכלים ברש"י רואים שהולך בדרך אחרת דהנה רש"י כותב בד"ה "בנפילה נחם ליה דנקני" וז"ל: "לא נתכוין לקנות בתורת תקנת חכמים כסבור שנפלתו יפה לו", עכ"ל.

הרי רואים בפירוש שרש"י סובר שמכיון ש"לא נתכוין לקנות" – אינו קונה² ולא משום שמתכוון שלא לקנות ולא נחא ליה אלא "לא נתכוין לקנות"³.

(1) ועפ"ז הי' אפשר לבאר ההו"א של הגמ' "שלא אמר" – שאין כוונת הגמ' שצריכים מצות "אמירה" לקנין – ומהיכא תיתי, ואלא בפשטות שחשבה הגמ' שצריכים כוונה לקנות בקנין זה והדרך היחידה לגלות לאחרים וכו' שיש לו כוונת קנין זה (דמשו"ז לא יקחו וכו') הוא ע"י אמירה. וע"ז מתרצת הגמ' – כי תקן ליה רבנן "מאי הוה והיינו שמחדשת דאי"צ כוונת קנין זה ואז מתרצת הגמ' שאעפ"כ כשגילה דעתו שאינו רוצה בקנין זה – אז אינו מועיל ע"כ.

(2) וזה שסובר ר"י שחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו הנה מלבד זאת שיש לחלק בקנינים וכמו שמובן בפשטות שבאם הדבר הוא בידו או שלוחו זהו יותר שייך לו מכשזה סתם ברה"ר ויל"ע בקנין ד"א וכדלקמן – הנה י"ל כמו שכתבו כמה ראשונים שהטעם שחצר המשתמרת קונה הוא מפני שסתם דעתו הוא שיקנה לו חצרו המשתמרת ואי"צ לומר זה כל רגע משא"כ ד"א שאין שום דעת.

(3) ע"פ שיטת רש"י נצרך לבאר ההו"א של הגמ' שכשלא אמר אינו מועיל שבודאי אין לפרש כנ"ל שההו"א הי' צריך כוונה והדחי' שאי"צ כוונה דהרי למסקנא לרש"י הרי כן צריך כוונה ואלא שהבינה הגמ' שאפי' בלא אמירה יש כוונה (דהרי דוחק גדול לומר שזהו החידוש של המסקנא ואלא בפשטות החידוש הוא שהי' כאן גילוי דעת והוא לא סתם עשה פעולה יתירה של נפילה לשמרו וכדומה) וא"כ למה צריכים אמירה? ואולי י"ל שהגמ' כבר סתם כהמסקנא ואלא שהמקשה לא הבין מה שאומר והיינו שכוונת הגמ' הי' שמאחר שאנחנו מתרגמינן הנפילה שלו כגילוי דעת א"כ הדרך היחידה להמלט מזה הוא לומר בפירוש – והרי לא אמר והמקשה לא הבין כוונתו ולכן שאל – בשביל מה צריך אמירה הרי יש תקנת חכמים וע"ז פירש דבריו – שהרי גילה דעתו – ולכן הי' צריך אמירה – והרי אין.

הרי יוצא לרש"י שבאמת צריך כוונת קנין זה וא"כ איך נפרש שרש"י בדבריו "אם יש סביבותיו דבר הפקר", בא לומר שאי"צ כוונה – והרי "לא נתכוון לקנות" ? !

ומה שנראה לומר בזה: הנה בדין ד"א קונות לו יש מחלוקת הראשונים במה עובד – הרמב"ן והר"ן מביאים מ"הראשונים שכתבו" שזהו דוקא לענין מציאה ולא למתנה וכו' אבל שניהם מביאים מהירושלמי שזה כן עובד לענין מתנה וכו' וביאור מחלוקתם בפשטות שהשאלה הוא איך עובד קנין ד"א האם זהו דין שנעשה כחצרו וממילא קונה לו והיינו שהטעם שתקנו שיהיו כחצרו הוא בגלל מציאה אבל משו"ז נעשה כחצרו וממילא לכל ענין. או הפי' שרק תקנו שהדבר יהא שלו משום דלא ליתי לאנצויי ואינו שייך לענינים אחרים.

והנה בגדרי דין קנין גם יש לחקור בכלל שבפשטות הקנין נעשה מהפעולה החיובית שלו ולא מהשלילה דכו"ע אבל יש אופן אחר, וכמו שכותב המאירי בהדין מאה אמר של ר"י שמאחר שאסור לקחת מדרבנן הרי נפעל קנין דאורייתא והיינו שמשום שבפועל א"א לשום אדם לקחת (בגלל הדרבנן) א"כ הרי מדאורייתא נהי' שלה דהרי הדבר הזה מיוחד לה וכו' מכיון שאסור לכו"ע לקחת (ולכאורה כן נצרך לומר גם בדין ד"א באם נאמר שאי"ז חצר וא"כ איך התירו אשת איש? ואלא שמכיון שמדרבנן נעשה שלה הרי מדאורייתא גם נעשה שלה מכיון שלפועל מיוחד לה ואסור אכו"ע ובמה גרוע מחצר המשתמרת – שלפועל ממש מיוחד לה).

והנה באם לומדים דין ד"א שזהו חצרו ממש, יותר מסתבר לומר שהקנין נפעל באופן חיובית – מכיון שזהו בחצרו – נפעל קנין בו – משא"כ באם נאמר שאי"ז חצרו כלל ואלא שתקנו לו חכמים שהחפץ שלו – יותר מסתבר לומר שבאמת יש קנין אבל נפעל באופן שלילי – שמכיון שיש איסור אכו"ע לקחת – נפעל קנין מכיון שמייוחד לו וכו'.

ועפכנה"ל יש לבאר דברי רש"י בפשטות שבאמת בא להסביר איך נפעל הקנין (שלכן כל דיבורו הוא בד"ה 'קונות לו') ומבאר שאי"ז שנעשה חצרו ובמילא קונה באופן חיובי ואלא "אם יש סביבותיו דבר

(4) אם לא שנאמר שסתם אדם רוצה לקנות בד"א שלו (וס"ד הנ"ל בחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו) ודוקא פה שידע שיש מציאה ואעפ"כ עשה מעשה אחרת זה נקרא עכ"פ לא נתכוון להקנין אחרת אבל דוחק הוא.

הפקר – אין אחר רשאי לתפסו, שבזה מדגיש הן שאי"ז חצרו ואלא יש סביבותיו דבר הפקר, וממילא גם הפרט השני שמה שנפעל מזה הוא – אין אחר רשאי לתופשו ובמילא יש קנין! ע"כ.



ביאור כמה סוגיות ע"פ החקירה בגדר שליחות

הת' שמעון שטילערמאן
תלמיד בישיבה

בלקו"ש חל"ג ע' 113 ואילך מביא כ"ק אדמו"ר החקירה הידוע דהר"י ענגיל (לקח טוב כלל א) בענין השליחות, דשלוחו של אדם כמותו, שיש לבארו בג' אופנים. וזה"ל: (א) "כמותו" ממש – בנוגע לעושה המעשה, שגוף השליח הוא כגוף המשלח (ובדרך ממילא מתייחסת עשיית השליח למשלח). (ב) "כמותו" – (רק) בשייכות לכח העשי' דהשליח או להמעשה, דעשיית השליח היא כמו עשיית המשלח, (ג) "כמותו" – רק בנוגע לתוצאות המעשה. בלשון אחר: להחפצא בו נעשה העשי' – שגם עשייתו של השליח אינה דהמשלח, אלא שעשיית השליח בהחפצא ה"ז (פועלת אותו הדבר שפועלת) עשיית המשלח."

ע"י חקירה הנ"ל אפשר לבאר כמה סוגיות בש"ס, וכמו שמביא רבינו בענין שליחות לנכרי ובהמשך שם לבאר פלוגתת האמוראים בשליח עושה שליח וכו'. הנה אולי על ידה אפשר לבאר גם כמה ענינים בסוגיות הנלמדים עכשיו.

בגדר אין שליח לדבר עבירה

בדף י' ע"ב: "...אמר רבינא היכא אמרינן דאשלד"ע היכא דשליח בר חיובא הוא. . . רב סמא אמר היכא אמרינן דאשלד"ע היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד. . . איכא בינייהו כהן דאמר לי' לישראל צא וקדש לי אשה גרושה..." ובתוס' ד"ה דאמר לישראל: "וא"ת מאי נ"מ בין למ"ד אי בעי עביד ובין למ"ד שליח בר חיובא לא לקי על הקידושין. . . וי"ל דכי בעל אח"כ ולקה אף על הקידושין. . . א"נ י"ל דאף לרבא נפקא מינה דאי יש שליחות חלין הקידושין ואי אין שליחות אין חלין הקידושין."

הנה בחילוק שני תירוצי התוס' פירשו כמה, ומהם תוס' הר"פ, ותוס' שאנץ, שלתירוץ הראשון הפירוש באין שליח לדבר עבירה, היא לחייב

המשלח, אבל השליחות לא בטלה (ובנדוד"ד הקידושין חיילי). ולתירוצי השני הפירוש הוא שאין שליח לדבר עבירה כלל – אין 'שליחות' לדבר עבירה, והשליחות בטלה (הקידושין לא חיילי).

דצריך ביאור במה תלויין ב' השיטות. וגם צריך להבין מה כוונתם דאשלד"ע היינו דהקידושין חלין אלא דאינו מחייב המשלח. דהא אם הוא שליח להמשלח (ולא בטלה השליחות), לכאור' על המשלח להיות חייב – דאיך מחלקים?¹

אך או"ל דב' השיטות ד'אין שליח לדבר עבירה' תלויין הן איך לומדים ענין השליחות בכלל. וע"פ החקירה הנ"ל שהיא לבאר איך יועיל פעולת השליח להמשלח – אף שהמשלח לא עשה המעשה. די"ל דכמו שהיא לחיוב, כן י"ל לשלול דאין המעשה מתייחס להמשלח. ולעניננו כשאומרים דאשלד"ע – אפשר לבארה בכמה אופנים: (א) שהשליח אינו כגוף המשלח – כשבהשליחות מעורב דבר עבירה – אז ממילא כל דבר מתייחס אליו (השליח) ואין כאן שליחות כלל. (ב) שאין עשייתו נחשב כעשיית המשלח – אז גם בנידון זה – כל מעשה מתייחס אליו (ג) כל מה שתפעל – התוצאות לא יתייחסו להמשלח – רק אליו. שלכאורה עי"ז נבין למה חולקין באשלד"ע אם השליחות בטל לגמרי, או רק שאין מחייבים המשלח. דלפי השיטה שאין השליחות בטל הוא לומד כאופן הג' שרק התוצאות מיחסים להמשלח אבל מעשיו – לעצמו, לשליח. אז במילא מה שעשה עשה – והשליחות קיים, רק שהתוצאות – העבירה מתייחסת אליו. לפי השיטה שהשליחות בטל הוא לומד כאופן הב' – שמעשיו מתייחסים להמשלח – ובמקום לשלול שכל מה שעשה מיוחס אליו – ואין כאן שליחות כלל.

ועפ"ז וא"ל (הא דהקשו כולם) למה חילק התוס' בין כהן לישראל. דמדברים כאן שאין השליחות בטל, רק שלא מתייחסים זה להמשלח, ולכן אם לא מחייבים המשלח ע"כ דמחייבין השליח. אז ככהן שהוא

(1) עיין בחידושי הגרש"ש על ב"מ ס' יג: "והנה לכאורה צריך לפרש כוונתם דהשליחות הוא דין התורה ומתחלק הדין בכה"ג, דכשאנו דנים לענין חלות הקידושין הוא חשיב כאילו עשה המשלח, וכשאנו דנים לענין העונש אנו דנים כאילו נעשה שלא ע"י המשלח, ואף שקנה אשה, אבל העונש אינו משום דיש לו אשה גרושה אלא משום שעשה מעשה לקדש, ולענין זה לא חשבינן כאילו עשה", ע"כ. ובמילים אחרות: מחלקים ה'כמות' דהשליח, דזה שאומרים שהוא כמותו דהמשלח הוא רק בהשליחות, אבל לענין העונש לזה א"א להיות כמותו דהמשלח וכו'.

בר חיובא למצוה זו אפשר לחייבו, משא"כ בישראל שא"א לחייבו. אז דוקא במקרה כזו "דאמר לישראל וכו'" יהי' אפ"ל יש שליח לדבר עבירה – דהא א"א לחייבו על העבירה אם אשלד"ע².

לימוד חצר משום שליחות מסברא

בהמשך הגמ' שם: "ומי איכא למ"ד חצר לאו משום ידה איתרבאי והתניא וכו'". ופירש"י בד"ה תלמוד לומר: "מדלא כתיב ובידה. . . אלמא ידה איתרבאי דאי משום שליחות הא כבר כתיבה וכו'". דמפשטות דברי רש"י משמע דלחצר משום שליחות לא בעינן קרא, דמעצם פרשת השליחות כבר לומדים מסברא.

ולכאור' אינו מובן איך היינו לומדים דין שליחות בחצר בלי לימוד. הרי בשליחות שאני, דהשליח עושה מעשה קנין, משא"כ בחצר; ולכן בשליחות אפ"ל שיועיל פעולתו עבור הבעלים, משא"כ בחצר איזה פעולה יש – שע"י יועיל עבור הבעלים³?

אך ע"פ חקירה הנ"ל מובן, ובהקדם: באותם ג' האופנים אפשר לחלק בין אופן הא' ולב' אופנים האחרונים. דלשני האופנים הרי עושה פעולת קנין – ובו וע"י יועיל להמשלח (רק שחלוקין הן בההתייחסות).

(2) כל הנ"ל היא בלי להכנס לסברת אשלד"ע אם הוא מצד לימוד דברי הרב וכו'. אך בזה (באותו ענין) להעיר מ'שערי יהודה' על מס' קידושין סימנים יד-טו (שבכלל בגדר כח השליח לפעול דבר להמשלח לומד אחרת ובמקומות להיפך מהר"י ענגיל) וביותר בע' רפז: "ולפי אופן הב' יובן ג"כ הא דאמר' דלכן אשלד"ע משום דברי הרב כו' דלכאור' כיון דמצד הסברא גם בדברי עבירה יש שליחות, ומקרי שכל המעשה עשה המשלח ולא השליח, וא"כ הרי השליח לא עבר כלל אדברי הרב ואין שייך דברי מי שומעין, ובשלמא בעבירות כאלו שגוף המעשה הוא העבירה. . . אבל בעבירות כאלו דעיקר העבירה הוא החלות שבהם כמו בקידושי אשה לכהן דבזה עיקר העבירה הוא חלות הקידושין, וכיון דמצד הסברא יש שליחות מקרי שכל הקידושין עושה המשלח, השליח לא עבר כלל אדברי הרב. . . אמנם לפי אופן הב' דאף אם נימא דיש שליחות הנה גוף המעשה עושה השליח ורק שהחיובים יהי' שייכים להמשלח א"כ מאיזה כח יפטור השליח, דודאי בקידושין עד"מ היא סברא פשוטה דהשליח אינה מקודשת אף דאמרינן דהשליח קדושה. . . וא"כ בזה דמסר לו המשלח כחו שהוא יתחייב לא נגרע בזה מאומה פעולת השליח מצ"ע, דהרי מ"מ עושה מעשה כזו שראוי להתחייב עליו ורק דהשליח יכול לפטור עצמו מפני שעושה המעשה ע"פ ציווי המשלח...". ועיי"ש שביאר כמה ענינים אחרים ע"י החקירה.

(3) להעיר מה שביאר הגר"ח, דהא דאמרינן דחצר משום שליחות מ"מ עצם הקנין הוא מתורת יד וכל ענין השליחות בחצר הוא לא בעצם הקנין, רק להשוות החצר כידו לקנות בה.

משא"כ לאופן הא' – דלא מסתכלים ע"ז שהוא עושה פעולה שע"י מועיל מעשיו עבור המשלח, רק זה גוף המשלח. וכלשון אדמו"ר הזקן בקו"א הנסמן בהשיחה בהע' 10 "שנעשית כידו אריכתא", ובזה יועיל לפעול דבר למשלח, דהרי הוא התפשטותו.

אז רואים בדין שליחות (באופן הא') מציאות שאיש אחר (חוץ מהבעלים), שנחשב רק להתפשטות, הנה בשעה שעושה פעולה, נחשב כאילו המשלח עושה – עשייתו הוא עשיית המשלח. הנה אולי בזה היא שמלמדינן חצד משום שליחות – מסברא פשוטה, שחצר הוה כהתפשטות הבעלים⁴, ולכן גם בלי פעולת קנין, יקנה לבעלים כמו בשליחות.

אך עדיין לא יהי' מובן לפי הנך ב' אופני אחריני – מה שמועיל הוא הפעולה שעושה השליח כדלעיל. ויהי' קשה לרש"י היכא ילפינן חצר משום שליחות בלי לימוד מיוחד.

בתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים

בדף י' ע"א: "רב נחמן ורב חסדא דאמרי תרווייהו המגבי' מציאה לחבירו לא קנה חבירו מאי טעמא הוי תופס לבע"ח במקום שחב לאחרים...". ופירש"י בד"ה לא קנה: "דלאו כל כמיני". . מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס". ובתוס' ד"ה תופס לבע"ח: "מה שפירש"י משום דלא עשאו שליח אין נראה...". (עיי"כ בהרא"ש).

וידוע הקושיא דלכאורה זכי' מדין שליחות, אז למה שלא יזכה תופס לבע"ח – דהוה כשליח לבעלים מטעם זכי' מדין שליחות. ובפרט על רש"י שסובר שזו הטעם למה שלא קנה – בגלל דלא עשאוהו שליח. וגם צריך להבין סברת המחלוקת דרש"י ותוס'.

אך הנה ע"פ חקירה הנ"ל אפשר לומר, שאף שאומרים זכי' מדין שליחות, מ"מ זכי' ושליחות שאני. דרש"י בדין שליחות סובר כאופן הב' – שהמינוי שליחות הוה, שעשיית השליח מתייחסת להמשלח.

(4) וכמו שביאר מהר"י אבוהב בשטמ"ק בענין שחצר הוה בענין יותר שליח מאדם, וז"ל: "שבמה שאמר הכתוב ונתן בידה אמר לנו דין השליחות האמתי והעצמי שהוא בחצר, שהחצר הוא שלוחו של האדם באמת, מאחר שעל כרחיך עביד מה שירצה השולח, ובמה שחזר ואמר ושלחה מביתו אתא לרבות ולחדש שאפילו אם השליח יהי' אדם, נקרא שליח ומועיל השליחות אעפ"י שהשליח אי בעי עביד אי בעי לא עביד, עכ"ל".

משא"כ זכי' דהפעולה הוא מעשיו – שמתייחס אליו. ולכן רק מינוי שליחות יפעול דלא הוה חב לאחרים. משא"כ תוס' יסבור שמינוי שליחות לא יועיל, דדין השליחות הוא כאופן הג' שרק התוצאות מועילים עבור המשלח, אבל הפעולה עצמה ומה שעשה מתייחס אליו (והוה כמו זכי'), ולכן הוה חב לאחרים וכו'.



חסידות

החילוק בין לוחות הראשונות לבין האחרונות

הרב חיים ישראל לאזאר

תושב השכונה

מבואר בתניא פרק ל"ו דתכלית בריאות העולמות "אינו בשביל עולמות העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית' אלא התכלית הוא עולם הזה התחתון שכך עלה ברצונו ית' להיות נח"ר לפניו ית' כד אתכפא ס"א ואתהפך חשוכא לנהורא שיאיר אור ה' א"ס ב"ה במקום החשך והס"א של כל עוה"ז כלו ביתר שאת ויתר עז . . ולזה נתן הקב"ה לישראל את התורה שנק' עוז וכח...", ע"כ.

ויוצא לנו שהתורה היא הנותנת כח ועוז לישראל להפוך את חשכת עוה"ז לאור, ולעשות לו ית' דירה בתחתונים, וכמ"ש בתניא פל"ג "וזה כל האדם ותכלית בריאתו ובריאת כל העולמות עליונים ותחתונים להיות לו דירה זו בתחתונים...", ע"כ.

ומובן מזה שבשביל התכלית הזאת הוצרכה התורה לרדת למטה דוקא בכדי שתוכל להאיר למטה דוקא בתוך חשכת עוה"ז, וכל מה שירדה התורה למטה מטה יותר נעשה הבריור למטה מטה ביותר, ובמילא נשלם הכוונה של 'לעשות לו ית' בתחתונים' יותר, וכנ"ל.

וזהו ג"כ מ"ש בתניא פרק ד' וז"ל: "ולכן נמשלה התורה למים מה מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך כך התורה ירדה . . ממדריגה למדריגה בהשתלשלות העולמות עד שנתלבשה בדברים גשמיים...".

ומזה נוכל להסיק שגם בלוחות, מתבטא ענין הירידה הזו, דהרי ידוע שעשרת הדברות הם כללות כל התרי"ג מצות, וכמו שהוצרך להיות ירידה זו בכללות התורה כנ"ל, כמו"כ הוצרך להיות ירידה זו גם בהלוחות.

ויובן זה בעומק יותר בהקדם ענין ההבדל בין הלוחות הראשונות ללוחות אחרונות.

דהנה לוחות הראשונות כתיב בהם (שמות לב, טז) "והלוחות מעשה אלקים והמכתב מכתב אלקים חרות על הלוחות". והביאור בזה, דהנה משמעות הפסוק הוא, דהלוחות הראשונות בעצמם היו ממקור נעלה ביותר, 'מעשה אלקים המה וגו'', עד שא"א הי' לישראל לקבלם מצד בהירות אורם הגדול ולא יתבטלו ממציותם. עד שאפי' לפי מדריגתם הנע' של ישראל קודם חטא העגל, וכידוע שפסקה זוהמתם, אעפ"כ לא יכלו לקבלם. ולזה הוצרך הקב"ה בעצמו לחרות ולחקוק את האותיות בתוך הלוחות, ועי"ז נתמעט קצת בהירות אורם הגדול עד שהי' ביכלתם לקבלם, וכ"ז אילולי חטאו (עיין בזה בלקו"ת בביאור אם בחוקותי).

ולזה מרמז הזה"ק בתחילתו "מריש הורמנותא דמלכא גליף גליפו בטהירו עילאה", ז"א שכאשר התורה היתה למע' קודם ירידתה היתה במדריגת טהירו עילאה פירוש שהי' אור גדול כ"כ עד שא"א הי' לקבל את האור הגדול עד שהוצרך הקב"ה ל"גליף גליפו" לחקוק אותיות בתוך האור הגדול הזה בכדי שיוכלו בני"א לקבל. ומשה רבינו לא הי' אז בבחי' ממוצע כי לא הוצרכו בני"א לממוצע כי "פנים בפנים דיבר ה' עמכם מתוך האש וגו'", והיו בדומה למלאכים. ואעפ"כ על כל דיבור פרחא נשמתן וד"ל. וכן לא הי' בהלוחות בחי' ימין ושמאל כי לית שמאלא בהאי עתיקה ע"כ "מזה ומזה היו כתובים".

וכ"ז בלוחות הראשונות שהיו מעשה אלקים וכו' כנ"ל, אולם לוחות שניות נמצא בהם סדר הפוך מבלוחות הראשונות, שהרי לא היו מעשה אלקים, שהרי משה רבינו פסל אותם בעצמו ממחצב סנפירנון שהי' באהל. א"כ הרי היו כבר מעשה ידי אדם אלא שאח"כ כתב עליו הקב"ה בכבודו ובעצמו את עשרת הדברות א"כ המכתב הי' מעשה אלקים. אולם כאן כבר לא הי' אותיות החקיקה (ר"ל מעבר אל עבר) רק אותיות הכתיבה. והעיקר, שכאן הי' פעולת הכתיבה פעולה הפכית ממה שהי' בלוחות הראשונות. כי בלוחות הראשונות הי' הכתיבה (או החקיקה) ענין של צמצום האור וירידת האור בכדי שיוכלו התחתונים

לקבל כנ"ל, משא"כ בלוחות אחרונות ע"י הכתיבה שכתב הוא ית' בכבודו ובעצמו נעשה עלי' בלוחות, כי מתחילה היו בבחי', "פסל לך" ע"י משה רבינו ע"ה, רק שאח"כ (שמות לד, א) "וכתבתי על הלוחות וגו'". אמנם מוכן הדבר שאפי' אחרי "וכתבתי על הלוחות" של לוחות שניות, אינם מגיעים למדרגת לוחות הראשונות.

נמצא שנתחדש כאן ענין של ירידת התורה ממקום כבודה בעולמות עליונים עד לעולם העשי' ועד לגשמיות העוה"ז המחליף פרה בחמור וכו' וכמ"ש בתניא כנ"ל. וד"ל.

אולם גם במשה רבינו נעשה שינוי בלוחות שניות ממה שהי' מקודם בלוחות הראשונות, שהרי עכשיו נעשה כמו ממוצע "אנכי עומד בין ה' וביניכם וגו'", אלא שלזה צריך ביאור רחב במה נשתנה ענינו של משה ממה שהי' קודם החטא, ואכמ"ל. עכ"פ רואים מכאן את גודל הירידה שנעשה בבני' ממה שהי' קודם החטא למה שנעשה אחרי החטא.

ובזה יובן מארז"ל (הובא ברש"י) על פסוק "פסל לך" מכאן נתעשר משה הרבה, אמר הקב"ה "פסל לך" הפסולת יהי' שלך. כי בלוחות הראשונות לא הי' פסולת א"כ לא הי' שם בחי' ימין ושמאל כי הרי "מזה ומזה הם כתובים" וכנ"ל, ולית שמאל בהאי עתיקא. אולם בלוחות שניות כבר היו ימין ושמאל (כי בלוחות אחרונות לא נא' "מזה ומזה הם כתובים"), ובמילא הי' שם פסולת, ומשם נתעשר משה הרבה. כי כאשר יש ימין ושמאל אז כבר יכול להיות (ונתקיים אצלו) (משלי ג, טז) "אורך ימים בימינה, ובשמאלה (שהוא בדוגמת ענין הפסולת) עושר וכבוד", ומזה נתעשר משה הרבה.

ובזה נתחדש לנו פירוש חדש בענין שבירת הלוחות, כי לפי הנ"ל שע"י החקיקה בהלוחות נעשה ירידה באור הגדול של הלוחות עד שנעשו בערך מדרגתם של בני' שיוכלו לקבלם וכנ"ל באריכות. א"כ יוצא לנו שכאשר נשברו הלוחות ואז פרחו האותיות וכידוע מחז"ל בזה, אז במילא הלוחות חזרו למדרגתם הראשונה כמו שהיו קודם הירידה שנעשה בהם ע"י החקיקה. ולפי"ז יוצא לנו ששברי לוחות הם במדרגה יותר גבוהה מהלוחות כמו שהיו לפני השבירה כי הרי חזרו למדרגתם כמו שהיו לפני החקיקה (בריש הורמנותא דמלכא). וכנ"ל וד"ל. אלא שע"י השבירה נתעלמו האורות הגדולים ההם אבל האורות ישנם שם אלא שהם בהעלם.

ואחרי כהנ"ל י"ל בד"א שעבודת האדם עכשיו היא שע"י העבודה בלוחות האחרונות – שענינם היא עבודה מלמטה למע' "פסל לך" וכנ"ל – לעלות מעלה מעלה ולהגיע עד למדריגת לוחות הראשונות (כי שבירי לוחות מונחות עם הלוחות) ולא רק כמו שהיו עם האותיות שאז כבר נעשה בהם ירידה כנ"ל אלא כמו שהם לפני חקיקת האותיות שאז הרי הם במדריגה הכי נע' (בריש הורמנותא). ואפשר לומר שזה נעשה ע"י שמתקן את השבירה בלוחות הראשונות גופא לקרב את השברים שבר אל שבר עד שמצרף את כל השברים עד שחוזרים להיות לוחות שלמים כמו שהיו לפני החטא ועוד למעלה יותר ע"ד מעלת בעלי תשובה על צדיקים גמורים. עד שמאיר בהם האור כמו שהי' לפני החטא ועוד יותר עד לפני החקיקה והכתיבה וכנ"ל. אלא מכיון שזה נעשה ע"י עבודת האדם ממטה למעלה לכן ניתן לו הכח לקבל את האור הזה בפנימיות מה שלא יכלו ישראל לקבל בשעת מ"ת ולכן על כל דיבור ודיבור פרחה נשמתן וכו', משא"כ לע"ל.

ובזה נתחדש לנו פי' חדש בגמ' (ברכות ח, א) "וזההרו בזקן ששכח תלמודו מחמת אונסו דאמרינן לוחות ושבירי לוחות מונחות בארון", ע"כ. והפירוש הפשוט הוא שאע"פ ששבירי לוחות למטה מהלוחות השניות (דהיינו הענין של זקן ששכח תלמודו), אעפ"כ מונחות הם ביחד עם הלוחות (השניות) להראות שעדיין צריכים לזיזור בכבודם, וכמ"כ צריכים לכבד ת"ח ששכח תלמודו. ברם לפי דברינו הנ"ל הרי אדרבה שבירי לוחות הם במדריגה יותר נעלה וע"י שמונחים ביחד מקבלים הלוחות השניות עלי' מה שלא הי' בהם מצ"ע וכן הוא ממש בזקן ששכח תלמודו כו' שכל התורה שלמד נמצא אצלו בהעלם ובאופן יותר נעלה מכמו שהי' בשעה שהי' התורה אצלו בהתגלות בהתלבשות בשכל שלו הגשמי שאז הי' מוגבל לפי שכלו אבל עכשיו שנתפשט מלבושים הגשמיים של שכל הגשמי שלו עד שנעשה בבחי' מקיף, ה"ה במדריגת שבירי לוחות ונעשה יותר נע'. זה בדומה למה שמבאר אדמו"ר הזקן באגה"ק פרק כ"ז בביאור ענין גדולים צדיקים במיתתן יותר מבחייהן, עיי"ש.

ובזה נוכל לפרש בד"א מ"ש בתניא פרק נ"ג וז"ל: "והלוחות מעשה אלקים המה והמכתב מכתב אלקים הוא למעלה מהטבע של עוה"ז הגשמי . . . הן הנקראות בשם שכינה השורה בק"ק דבית ראשון ע"י התלבשותה ב' הדברות החקוקות בלוחות שבארון בנס ומעשה אלקים חיים. ושאלו את כ"ק אדמו"ר הריי"צ זצ"ל (מובא בשיחת חג השבועות תש"ג) והרי הלוחות שניות לא היו מעשה אלקים כי זה

נעשה ע"י משה רבינו? ע"כ תוכן השאלה. ומתריך שם רבינו הרי"צ בהשיחה שהמדובר בתניא הוא לאו דוקא בלוחות האחרונות שהיו במקדש ראשון אלא הכוונה היא על כללות ענין הלוחות ע"י שם. ועפ"י דרכינו הנ"ל נוכל לפרש שמכיון שהיו שם השברי לוחות א"כ אדרבה השברי לוחות יש בהם כל המדריגות הנעלות של לוחות הראשונות כמו שהיו עוד לפני החקיקה. א"כ מ"ש בתניא והלוחות מעשה אלקים המה – הכוונה על השברי לוחות שהיו מונחות בצד הלוחות שניות והם באמת מעשה אלקים מאד נעלה, אלא שדוקא ע"י העבודה בלוחות שניות יכולים להגיע לזה.

ברם מה שכתוב שם בתניא אח"כ וז"ל: "שכינה השורה בק"ק דבית ראשון ע"י התלבשותה ב' הדברות החקוקות בלוחות שבארון בנס ומעשה אלקים חיים", עכ"ל. עדיין קשה להבין, כי שם המדובר בפירוש על הלוחות השניות שבבית ראשון שהיו בארון, והקושיא היא (בב' ענינים א) מ"ש "החקוקות" כי לכאור' לוחות שניות היו אותיות הכתיבה ולא אותיות החקיקה? וכמ"ש בפ' כי תשא "וכתבתי על הלוחות". (והב) אפי' את"ל שכן היו חקוקות אלא שנק' כתיבה מפני שלא היו חקוקות מעבר אל עבר כמו לוחות הראשונות. עדיין קשה מה הפי' "בנס" ובשלמא לוחות הראשונות שהיו מעבר אל עבר מ"ם וסמ"ך בנס היו עומדים אבל בלוחות האחרונות לא הי' צ"ל בנס? אם לא שנפרש בדוחק שהכתיבה עצמה הי' בנס כי הי' בידו של הקב"ה! ובדוחק גדול אפשר לומר שגם כאן כוונת אדה"ז היא על הלוחות הראשונות דהיינו השברי לוחות שהיו מונחות עם הלוחות שניות בארון, ומצוה ליישב!

ובזה יובן מה שממשיך שם שבבית שני לא היו בו הארון והלוחות ואעפ"כ שרתה בו השכינה כדרך השתלשלות העולמות. וא"כ ע"י שירדה השכינה עוד יותר למטה עדיין ירידה זו צורך עלי' ואדרבה יכולים להגיע למדריגה הכי נעלית ע"י העבודה למטה בדרך השתלשלות.

וממשיך שם "ומשחרב ביהמ"ק אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד ואפי' א' שיושב ועוסק בתורה שכינה עמו...". א"כ כל מה שהירידה יותר ע"י שגלו לאדום שכינה עמהם יכולים הבינונים להגיע לזה ע"י העבודה בעסק התורה שנתלבש בענינים גשמיים דוקא וכנ"ל בפרק ד'.

וזהו שממשיך שם שע"י קיום המצות מעשיות בגוף הגשמי דוקא יכולים להגיע להמדריגות הכי נעלים.

ומסיים במאמר הינוקא 'דנהורא עילאה דאדליק על ריש' אצטריך למשחא אינון עבדין טבין וכו'" ע"י עבודת האדם באתכפא ואתהפכא חשוכא לנהורא בקיום התרי"ג מצות במחשבה דיבור ומעשה ממשיך אז השכינה על נפש אלקית השורה במוחין שבראשו אשר זהו תכלית עבודת האדם וירידת נשמתו למטה בעוה"ז לעשות לו ית' דירה בתחתונים. וכו"ל.

(וראיתי בילקוט שמעוני בפרשת עקב עה"פ "בעת ההיא אמר ה' אלי וגו'". וז"ל: "א"ל משה (להקב"ה) מאין אני מביא לוחות אבנים? א"ל אני מראה לך את המחצב אמר רבי לוי בשם רבי חמא בר חנינא מתחת כסא הכבוד הראה לו הקב"ה למשה את המחצב שנאמר (שמות כד) ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכתוב ב' (שם לב) והלוחות מעשה אלקים, ועליו נאמר תמשילהו במעשה ידיך (תהלים ח), "עכ"ל. הרי א"כ גם הלוחות שניות היו מעשה אלקים ואע"פ שה"פסל לך", נעשה ע"י משה. אבל הרי ע"ז נאמר תמשילהו במעשה ידיך, ידיך דייקא, והרי זה כאילו נעשה ע"י הקב"ה אלא שנתלבש בידיו של משה, ודו"ק. א"כ דברי רבינו שכתב "והלוחות מעשה אלקים" מדוייקים מאד. ושבעים פנים לתורה.



בד"ה "ביום עשתי עשר" גו'

הרב שניאור זלמן ש. הכהן כהן
משפיע ישיבת חב"ד - חזון אליהו, תל אביב

במאמר ד"ה ביום עשתי עשר יום (קונטרס יא' ניסן ה'תשמ"ט) מבאר בסעיף ד' "דמזה שהמדרש מביא לענין בחירת ישראל בהקב"ה ממלך ודוכסין, אף שבהמשך, הדוכסין הם בעלי בחירה, שלכן מסתבר לומר שהבחירה בהדוכסין יכולה לגרום שישפיעו יותר לאלו שבחרו בהם, [דלא כבהנמשל], מובן, שזה שהפקח אמר אנא נסיב מלכא הוא מפני שעבודת המלך היא חשובה אצלו יותר מהתועלת (ההשפעה) שיהי' לו ע"י השרים. ומזה מובן גם בהנמשל, דעיקר הטעם על זה שאוה"ע עובדין לחמה וללבנה וכו' וישראל אינם עובדין אלא להקב"ה, הוא מפני שאוה"ע, העיקר אצלם הוא שיקבלו ההשפעה, ואצל ישראל העיקר הוא לעבוד את המלך".

והנה בסעיף ה' מוכיח מדברי המדרש "דזה שישאל אין עובדין אלא להקב"ה הוא מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי, מוכח, דזה שהפקח בוחר בהמלך הוא לא מפני התועלת שיהי' לו מזה, אלא מצד המלך". ובהערה 38 מציין "כנ"ל סעיף ד'".

וצריך להבין, מדוע משנה הראי' מהמדרש שזה שהפקח בוחר בהמלך ולא בתועלת, שבס"ד מדייק זה, מזה שהמדרש מביא משל ממלך ודוכסין אף שבהמשל הדוכסין הם בעלי בחירה, כנ"ל. ובס"ה מביא מדברי המדרש דזה שישאל אין עובדין אלא להקב"ה מפני כי חלקי הוי' אמרה נפשי.

ולכאור' היה אפ"ל שמדבר בשני דברים שונים, שבס"ד מדבר ע"ז שבנ"י מוותרים על ההשפעה הבאה מלעו"ז, מהשרים, ובוחרים בהקב"ה במלך. ובס"ה רוצה לדייק יותר שבבחירת המלך גופא אינם רוצים גם בהשפעה הבאה מהמלך, אלא בעבודת המלך מצד המלך, שזהו הרי מה שרוצה לבאר כאן, ולכן מביא גם ראיות שונות בהתאם לביאור.

אבל ביאור זה אינו, ומכמה טעמים, דנוסף לזה שצריך להבין איך באמת כל ראי' מתאימה ומדויקת לביאור זה דווקא, הנה, ביאור זה שאינו רוצה גם התועלת הבאה מהמלך אלא בהמלך עצמו שייכת לביאור הפנימי יותר באנא נסיב מלכא המבואר מסעיף ז' ואילך, דאמנם גם כאן בא לבאר דישאל אינם בוחרים בהקב"ה מצד ריבוי ההשפעה שיהיה לע"ל אלא מצד זה שרוצים דווקא במה שנמשך מהמלך, מפנימיות רצונו וחפצו האמיתי. אבל גם לביאור זה, עדיין רוצים השפעה, וכמפורש בסוף סעיף ד'. ועוד, שהרי עפ"ז צריך להבין ממ"נ דאם זהו הביאור ובמילא ראי' אחרת, מדוע מצויין בהערה לסעיף ד'. וכמו"כ אא"ל, שבסעיף ה' רוצה להוכיח ולבאר שהבחירה היא למעלה מהשכל כמו שמדייק מדברי המדרש האלו בסעיף ו', שהרי זהו כל מה שמקשה ומבאר בס"ו איך שכל הביאור שבס"ה הוא מצד השכל.

ואבקש מקוראי הגיליון להעיר בזה.



במאמר הנ"ל

הנ"ל

במאמר הנ"ל, מביא דברי המדרש על בחירתם של ישראל בהקב"ה שהוא "כמשל מלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין וכו' חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי וחד אמר וכו', היה פקח אחד לשם אמר אנא נסיב מלכא דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף, כן אוה"ע מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה כו' אבל ישראל אינן עובדין אלא להקב"ה, הה"ד חלקי הוי' אמרה נפשי". ומבאר בס"ד מהו הפיקחות לבחור במלך בהנמשל "דהגם שבכדי לקבל מהקדושה צריך לעבודה ויגיעה, וגם אז ההשפעה היא (מלכתחילה) במדידה והגבלה לפי מדת העבודה, מ"מ, הם מוותרים על ריבוי השפע הבאה מלעו"ז וחביב להם יותר ההשפעה המצומצמת שנמשכת מהקדושה". ובס"ה מבאר עפ"ז גם מה שמביא המדרש בדברי הפקח בבחירתו במלך, "דכולהו מתחלפין ומלכא אינו מתחלף", שהכוונה בזה דמזה שהם (הקליפות והסט"א) מתחלפים אח"כ (לע"ל, כשיתעררו ניצוצות הקדושה שנפלו בהם), מוכח שגם עכשיו אינם מציאות אמיתית, ומצד עצמם הם בח' מות.

בהמשך המאמר, מס"ז ואילך מבאר בעומק יותר פקחותו של זה שאמר אנא נסיב מלכא, דנוסף לזה שאינו רוצה לקבל ההשפעה בדוגמת הכלבים וגם לא כעבדים הפחותים שמחוץ לשולחן המלך, (הגם שההשפעה שנשפעת להם היא בריבוי גדול) ורוצה להיות בשולחן המלך, אלא שאינו רוצה גם בהדוכסין וכו' (מלאכים, ספירות דאצילות ולמעלה יותר), אלא בהמלך, אנא נסיב מלכא, וכמו שמבאר שם בארוכה שאינו רוצה בהגילויים אלא בעצמות.

וצריך להבין, איך מבאר לפי ביאור זה את דברי הפקח 'דכולהו מתחלפין ומלכא לא מתחלף' שכאן הרי אי אפשר לבאר שהדרגות דקדושה התחלפו ולא יהיו קיימים לעת"ל, ואולי היה אפ"ל שדרגות אלו לא יהיו בשום מציאות מורגש, אבל צ"ל איך זה יתישב במילים כולוהו מתחלפין ויל"ע.

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



יראת העונש

הרב נחום שטראקס

תושב השכונה

ברמב"ם בספר המצות מ"ע ד': מצות יראת השם היא יראת העונש. ובד"ה שובה רנ"ט מבאר שיראת העונש היא מקליפת נוגה.

ויש להעיר בכל זה:

(א) בכל ספר התניא לא נזכר ענין יראת העונש. עי' פרק ד' ופרקים מ"א ומ"ב.

וי"ל בזה: המבואר בתניא שיראה ואהבה הן גרפין להעלות התומ"צ, יראת העונש שהיא לגרמי' ומק"נ כמבואר בד"ה שובה רנ"ט הנ"ל, פשוט שאינה בכלל זה. ועי' תניא פל"ט בסופו. ולכן אינו מזכיר ענין יראת העונש בפרקים מ"א ומ"ב.

אבל בתחלת ספר התניא בפ"ד ופכ"ה שמבאר האיך כל אדם יכול להיות סור מרע ועשה טוב בכל עת ובכל שעה מדוע אינו מזכיר העצה של יראת העונש?

ובאמת השאלה היא בסגנון אחר: האם במציאות שייך להיות בינוני של תניא ע"י עבודה מתוך יראת העונש?

וי"ל דקיום התומ"צ מתוך יראת העונש אינו אופן ד"ק רוב אליך הדבר מאד". והוא עפ"מ"ש בפ"ג ד"אלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו, והעזר היא ההארה שמאיר אור ה' על נפש האלקית להיות יתרון ושליטה על סכלות הכסיל ויצה"ר כיתרון האור מן החשך". ולפי"ז יראת העונש שהיא לגרמיה ומק"נ ואינה מצד הקדושה כנ"ל, א"כ אין בה האור ה' שמאיר על נפש האלקית ואין בה העזר מהקב"ה ולא היתרון האור מן החשך שכ"ז אינו שייך אלא בצד הקדושה וכמ"ש בפ"ב. א"כ אינה מביאה לקיום התומ"צ באופן דקרב אליך הדבר.

ולפי"ז מובן מדוע אינו מביא יראת העונש בתניא.

(ולהעיר, בפל"א בתחלתו מבאר מעלה בעצבות, אף שהיא מק"נ. ועי' בספר 'שיעורים בספר התניא' ביאור כ"ק אדמו"ר ע"ז).

(ב) והנה בתניא פרק י"ד שם, מבאר האיך "כל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה". כי גם בשעה שהלב חומד ומתאוה איזו תאוה גשמיית בהיתר או באיסור יכול להתגבר ולהסיח דעתו ממנה

לגמרי באמרו ללבו אינני רוצה להיות רשע אפי' שעה אחת כי אינני רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו מה' אחד בשום אופן . ואפי' קל שבקלים יכול למסור נפשו על קדושת ה' ולא נופל אנכי ממנו בודאי". דהיינו ע"י התעוררות נקודת המסי"נ יכול להיות סור מרע ועשה טוב בכל עת ובכל שעה. ועד"ז בפרק כ"ה: "כי קרוב אליך הדבר מאד וגו' שבכל עת ובכל שעה בידו של אדם וברשותו הוא להעביר רוח שטות והשכחה מקרבו ...". עיי"ש בארוכה.

וכל זה לענין קיום המצות בפועל לנצח במלחמה עם היצר להיות סור מרע ועשה טוב. אבל להשיג אהבה ויראה רוחנית בעבודתו שתהא גדפין להעלות התומ"צ מבאר בפרק מ"ב ע' 118 "מאחר שנתלכשה הנפש בגוף צריכה ליגיעה רבה ועצומה כפולה ומכופלת . . להעמיק ולהתבונן בגדולת ה' שעה גדולה רצופה כי שיעור שעה זו אינו שוה בכל נפש . . מ"מ בקושי ובחזקה שתתחזק מאד מחשבתו באומץ ויגיעה רבה ועומק גדול להעמיק בגדולת ה' שעה גדולה בודאי תגיע אליו עכ"פ היראה תתאה". ובע' 120 "והנה כל אדם מישראל יהיה מי שיהיה כשיתבונן בזה שעה גדולה בכל יום . . אזי תקבע בלבו היראה לכל היום כולו כשיחזור ויתבונן בזה אפילו בהתבוננות קלה בכל עת ובכל שעה".

ומובן מכל זה שהעבודה בקיום המצות בפועל לנצח במלחמה עם היצר בשעה שלב חומד ומתאוה להתגבר ולהסיח דעתו ממנה ע"י התעוררות נקודת המסירות נפש המבואר בפרקים י"ד וכ"ה, אינה התבוננות גדולה ולא אפי' התבוננות קלה בגדלות ה' אלא התעוררות נקודת המסי"נ לבד ואינו אלא עצה ותושי' להיות סור מרע ועשה טוב בפועל ממש במעשה דבור ומחשבה בכל עת ובכל שעה גם בשעה שהלב חומד ומתאוה כו'. אבל אין בזה השגה רוחנית דהיינו שאינו מקיים בזה מצות יראה ואהבה להיות לו גדפין להעלות התומ"צ שענינם מבואר מפרק ל"א ואילך¹.

(1) בפ"ב מבאר בבינוני אחר תפלתו אין אהבת ה' בהתגלות לבו ונשאר רשימו במוחין, וגם לבו 'רצון' אהבה מסותרת. דהיינו לאחר תפלתו בשעה שאינו מתבונן נשאר רשימה מהאח"י שבתפלתו. אבל בפ"ד מבאר איך כל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה גם אם לא עורר אח"י בתפלתו. ולכן בפ"ב מבאר שרק הרהורי עבירה יכולים לעלות למוחו, משא"כ בפ"ד מבאר שהלב חומד ומתאוה כו' ועד"ז בפכ"ה. ועי' אגרות קדש מכ"ק אדמו"ר ח"א ע' פ"ט.

כי העבודה במלחמת היצר ע"י גילוי נקודת מסי"נ אינו עדיף מענין המסי"נ עצמו כשעומד בנסיון ממש לקדש השם המבואר בפ"ט. והרי גם כשעומד בנסיון מקיים מצות עשה של ונקדשתי בתוך בני ישראל, אבל אינו מקיים המצות של יראה ואהבה.

כי לקיים מצות יראה (או אהבה) צריך להתבונן במחשבתו כמ"ש בפמ"א ש"צריך לעורר היראה הטבעית המסותרת. . שתהא בהתגלות לבו או מוחו עכ"פ דהיינו להתבונן במחשבתו עכ"פ גדולת א"ס ב"ה ומלכותו, ו"אף מי שגם במוחו ומחשבתו אינו מרגיש שום יראה ובושה. . מקיים גם מצות יראה במה שממשיך היראה במחשבתו".

משא"כ העומד בנסיון לקדש השם כמבואר בפ"ח "אין מוסרים נפשם מחמת דעת והתבוננות בה' כלל אלא בלי שום דעת והתבוננות". ועי' מ"ש בלקו"ש ח"ח ע' 5 אות ה' ובהע' 27.

ג. והנה אעפ"י שמבואר לעיל שאינו מקיים מצות אהו"י ע"י התעוררות נקודת המסי"נ לנצח היצר, מ"מ הרי נקרא 'עובד אלוקים'. כי הרי לפועל עושה מלחמה נגד היצר בכח נפש האלוקית. וכמבואר בפט"ו "שזו נקרא ג"כ עבודה להלחם עם הטבע והיצר ע"י שמעורר האהבה המסותרת בלבו". לכן יכול להיות מושל ושולט על היצה"ר לנצחו ע"י "ההארה שמאיר אור ה' על נפש האלקית" כמ"ש ברפט"ו, דהיינו ע"י שהקב"ה עוזרו כנ"ל מפ"ג.

ואם כנים הדברים הנ"ל נמצא מי שעושה מלחמה עם יצרו בכח יראה העונש דהיינו ע"י הלימוד בספרי מוסר כו' אף שמקיים בזה המצות עשה של יראת העונש אעפ"כ אין לו העזר מהקב"ה ו"אין יכול לו" כנ"ל. משא"כ מי שנדבק בדרכי החסידות ולומד תניא כו' אף במקרה שלא קיים מצות יראה ע"י ההתבוננות בתפלתו, ולוחם נגד יצרו מחמת הרגש יהדותו כו' יש לו העזר מהקב"ה לנצחו ויכול להיות

(2) בסוף פ"ט מבאר שכח הנפש לעמוד בנסיון "נקרא דחילו הנכלל ברחימו. . שפני אהבה זו ורצון זה היא יראה ומפחדת בטבעה מנגוע בקצה טומאת ע"ז", דהיינו שכחו לעמוד בנסיון ולמסור נפשו היא פעולת האהו"י הטבעית שבנשמתו.

אבל אעפ"כ זה אינו קיום מצות אהו"י. והוא ע"ד המבואר בפט"ו במי שאינו עובד אלוקים ואינו רשע כי אין לו מלחמה עם יצרו ודי לו באהבה מסותרת להיות סור מרע ועשה טוב. הרי אף שפעולת קיום התומ"צ היא בכח אהבה המסותרת אינו עובד אלוקים, ומכ"ש שאינו מקיים בזה מצות אהבה ומטעם המבואר בפנים.

סור מרע ועשה טוב באופן דקרוכ אליך הדבר מאד בכל עת ובכל שעה.

ואודה לידידי הר' ח. ר. שעורני על כל זה.



החילוק בין עשה ללא תעשה שבהתחלת אגה"ת [גליון]

הנ"ל

בגליונות הקודמים שקו"ט בענין המבואר בהתחלת אגה"ת "עבר על מ"ע ושב . . אף שמוחלין לו העונש שמרד במלכותו ית' . . מ"מ האור נעדר . . והעובר על מל"ת ע"י שנדבק הרע בנפשו . . איו כפרה לנפשו ולא למעלה עד יוה"כ". עיי"ש בארוכה.

ונעלם מהם שכל דבריהם מבוארים היטב באריכות ובפרטיות בלקו"ש חל"ב ע' 10.

ומה שנתפס הר' י. ד. ק על המבואר בספר 'שיעורים בספר התניא' בענין זה, יש לפרש כוונת הספר 'שיעורים בס' התניא' כפי פשטות הכוונה באגה"ת, שאילו היתה התשובה באה לתקן כל מה שנפעל או החסיר ע"י העברת העשה, היינו גם האור שנעדר, ודאי שהיה דרוש תיקון גדול יותר מתיקון על העברת לא תעשה, כי הרי עשה גדול יותר מלא תעשה כו', כמ"ש באגה"ת.



בענין יראת העונש [גליון]

הנ"ל

מה שהקשה הר' ח. ר. שי' בגליון העבר (ע' 39) שברמב"ם בספר המצות מ"ע ד' כתוב שמצות יראה היא יראת העונש, ומבואר בחסידות שמצוה יש בה קדושה כו' וא"כ איך יתכן המבואר בד"ה שובה רנ"ט שיראת העונש היא מק"נ. י"ל בזה: המבואר בד"ה שובה רנ"ט שיראת העונש היא מק"נ היינו בגילוי בדרגת עבודתו בזיכוך נפשו ולא מחמת קדושת קיום המצוה. ועי' תניא סוף פרק מ' בסופו, שיראה ואהבה נקראים גדפין, אעפ"י שגם הם מתרי"ג, והכונה לולי המצוה שבהם.

ב. מ"ש שצינו לקנאת סופרים מ"ע ד', מובא ומבואר בלקו"ש חל"ד ואתחנן ב' הע' 55.



בענין הנ"ל

הרב פסח צבי שמערלינג

תושב השכונה

בהמשך לכל הנכתב בנדון זה בגליונות הקודמים, ועדיין לא נושענו בתירוץ המניח את הדעת, עלה בדעתי להציע ישועה פורתא, וכמובן שהוא בדרך אפשר על כל פנים.

בלקו"ש חל"ז בשיחת תזריע—מצורע מבאר כ"ק אדמו"ר זי"ע שזה שמפקיעים דין ראיית נגעים מפני דבר מצוה של המנוגע (חתן ורגל), מורה על גודל קדושת מעשה המצוה שלו, שהגם שעושה מעשי רשע ומפריד עצמו מכל דבר שבקדושה ולכאורה אינו שייך (במצבו זה) לענין של קדושה גלוי' – מכל מקום ה"דבר מצוה" שלו בכחו להפקיע דין ראיית נגעים (וטומאתם).

ובהערות 29 – 32 מאריך עוד בזה ומביא מבאר היטב או"ח סתקע"א (הל' ת"ת לאדה"ז פ"ד סו"ג) דכל המעשים (מצות) שאדם עושה ותורה שלומד בעודו רשע בעו"ה מוסיף כח בקליפות עד שחוזר בתשובה ומוציא מהקליפה. ומוסיף ומביא מקו"א סק"א להל' ת"ת שם שאפי' להדיעה שהא דלעולם יעסוק אדם בתומ"צ אפי' שלא לשמה הוא רק כשמקיים המצוות, אבל אם לאו, עליו אמר הכתוב ולרשע אמר אלקים מה לך לספר חוקי – הרי זה רק בלימוד התורה, משא"כ במצוה לכו"ע ובכל אופן צריך לקיים מצות. ובהערה 32 מבאר שמזה שגם רשע שמוסיף כח בקליפות נצטווה ומחוייב לקיים מצות ה', שמצוה הוא לשון צוותא וחיבור, מוכח גם שבדבר מצוה שלו ישנה קדושת המצות. ויתירה מזו: קדושת המצוה מכניסה את האדם ברשות הקדושה, צוותא וחיבור עם הבורא.

נמצינו למדים שיתכן שמעשה מסויים מוסיף כח בקליפות, וביחד עם זה יש במעשה זה גופא גם קדושת המצוה, ומצווה האדם על זה, ועד כדי כך שמצוה זו מצוה ומחברת את האדם עם הבורא !

אם כן כבר לא יפלא שיתכן שעבודה מסויימת (יראת העונש) הוא מוטב שבנוגה, ועם כל זה, היא מצוה גמורה מן התורה (לאלו שלא שייכים לדרגות גבוהות יותר ביראה?), ויש בזה גם קדושה.

איך זה אכן שייך? אולי יש לומר בזה על פי מה שממשיך בהערה 32 שם משנ"ת כמ"פ בפי' מחז"ל "מתוך שלא לשמה בא לשמה", שב"תוך" ופנימיות כל איש ישראל ישנה כוונה לשמה (כפס"ד הרמב"ם (הל' גירושין ספ"ב) שכל איש ישראל רוצה לקיים כל המצות), והיינו דלא רק שהמעשה נעשה כתיקונו, אלא שיש בזה (עכ"פ בהעלם ובפנימיות) גם הכוונה "לשמה".

וכן יש לומר בנדו"ד, שאכן בחיצוניות יש כאן שלא לשמה (יראת העונש, מוטב שבנוגה), אבל בפנימיות יש כאן קיום מצות עשה דאורייתא וממילא קדושת המצות, מצוה מלשון צוותא וחיבור, ומצווה האדם על זה, ומכניסו עי"ז ברשות הקדושה, צוותא וחיבור עם הבורא.

בסגנון אחר: מצות יראת ה' בעצם בלתי מוגדרת (באיזה דרגת יראה מדובר), וישנם בזה ריבוי דרגות כמבואר בכ"מ. באיזה דרגה שהאדם רק ימצא מחוייב הוא במצוה זו, אבל יתכן שבדרגה נמוכה (ויתכן אפילו שהיא דרגת רוב בני אדם בדורותינו אלו) זה יהי' מוטב שבנוגה, ועכ"ז זה גופא הוא מ"ע מדאורייתא, וישנם דרגות גבוהות יותר שאז זה רק מקדושה. ועפ"ז יובן ג"כ מ"ש הרמב"ם בהל' תשובה שאין עובדים על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים, ואין זה סותר כלל למ"ש בהל' יסוה"ת. ודו"ק.



בענין הנ"ל

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

הרב ח. ר. שי' בגליון תתצז (ע' 39) הזכיר עוה"פ קושיתו דאיך שייך שיהי' מ"ע על יראת העונש שהרי במ"ע אומרים אשר קדשנו והיינו שנמשך קדושה, ויראת העונש הלא זה קליפת נוגה?

ועלה בדעתי לתרץ זה בב' אופנים: (א) שיראת עונש זהו קליפת נוגה וכשא"א ליפטר מהרע אזי יש מצוה להשתמש בקליפת נוגה כדי ליפטר מרע הגמור, וכשמקיים מצוה זו אזי נמשך קדושה מפני שקיים מצוה.

(ב) בהיפך מהנ"ל, ובהקדים, דלכאו' יכולים להקשות קושיא אחרת דלמה מביא הרמב"ם ענין היראה בענין יראת העונש, ולא מדרי' גבוהה יותר, מאחר שיראת העונש הוא רק בשביל מדרגות הפחותות?

ואפ"ל, כי זהו א' מהענינים שגילתה תורת החסידות, שענין יראת העונש הוא מדרי' פחותה מאד, ואדרבה זהו ענין של קליפה, מאחר שחושב אודת הלגרמי' ורק בליט ברירה מותר להשתמש בזה, משא"כ קודם גילוי תורת החסידות, לא תבעו יותר מזה, וענין יראת העונש נחשב לדרגא נעלה, וצ"ע ובירור בכ"ז.



עמוד וחטא בשביל שתזכה לקיים מצות עשה [גליון]

הנ"ל

הרב י. ד. ק. שי' כותב בגליון תתצז (ע' 36) שמה שכתב אדה"ז באגה"ת שהסיבה מה שבל"ת "תשובה תולה ויוה"כ מכפר" הוא מפני הפגם, עיי"ש. והר' הנ"ל כותב ע"ז שהפגם והמרידה היינו הך, עיי"ש. אבל הקושיא היא מיני' ובי' אם זהו היינו הך, א"כ למה אדה"ז משנה הלשון?

ולע"ד אין זה היינו הך, כי 'מרידה' הכוונה מה שמחלל כבוד המלך בזה שעובר על דבריו, ולכן הלשון בזה – 'מחילה', והיינו שצריך למחול על כבודו שנתחלל בעברו על דבריו, אבל 'פגם' היינו מה שהאדם ע"י מעשיו פוגם למע', וצריך להעביר הלכלוך והפגם. ולכן אפשר לומר שבענין המחילה אין חילוק בין עשה ול"ת, כי זהו אותו הענין מחילה על חילול הכבוד, וזה נעשה מיד שעושה תשובה ומבקש מחילה, אבל לנקות הפגם זוהי עבודה מיוחדת.



רמב"ם

שושן פורים שחל בשבת

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הרמב"ם הל' מגילה פ"א הי"ג: "אין קוראין את המגילה בשבת גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל מי שהוא בקי לקרותה ויעבירה ארבע אמות ברה"ר . . לפיכך אם חל זמן קריאתה בשבת, מקדימין

וקוראין אותה קודם השבת, ושואלים ודורישין בהלכות פורים באותה שבת כדי להזכיר שהוא פורים". ובהי"ד כתב: "כיצד . . . חל יום חמישה עשר להיות בשבת בני כרכים מקדימין וקוראים בערב שבת שהוא יום ארבעה עשר ובני עיירות קוראין בו ביום שהוא זמנם ונמצאו הכל קוראין בארבעה עשר", ע"כ.

והנה הרמב"ם לא כתב כלל מה לעשות עם שאר המצוות בקביעות כזו, רק כתב אודות מצות קריאת המגילה ולא הזכיר אודות סעודת פורים, משלוח מנות, ומתנות לאביונים.

ובשו"ע סי' תרפח סע' ו': "יום חמישה עשר שחל להיות בשבת אין קורין המגילה בשבת אלא מקדימין לקרותה בערב שבת, וגובין מעות ומתנות עניים ומחלקים אותם בו ביום, וביום שבת . . . ואומרים על הנסים ואין עושין סעודת פורים עד יום אחד בשבת". ובמג"א שם סק"י כתב: "ור"ל חביב האריך בראיות, שהסעודה היא בשבת ועשה כן מעשה בירושלים וגם משלוח מנות בשבת, כי המנות הם מהסעודה", עכ"ל עיי"ש.

ומקור דברי השו"ע בנוגע הסעודה הוא מהירושלמי, מובא בר"ן במס' מגילה, דכתב: "ויעשו אותה בשבת – (דמקשה למה לא עושין הסעודה בשבת) אמר לי' לעשות אותם ימי משתה ושמחה כתיב, את ששמחתו תלוי' בבית דין יצא זה ששמחתו בידי שמים – (דשמחת שבת אינה מתקנת מרדכי אלא בידי שמים), ע"כ. ר"ל דה"ט דלא עבדינן הסעודה בשבת משום דשבת קביעי וקיימא, ומשו"ה דוחה הסעודה ליום ראשון. והר"ן הביא שיטה ג' בזה דאין לעשות סעודת פורים ביום ראשון משום דכתיב "ולא יעבור", והביא שם "ולפיכך כשם שאין קורין את המגילה בראשון בשבת כשחל י"ד בשבת וכו'. ה"נ אין לעשות הסעודה באחד בשבת אלא ביום הכניסה או בע"ש וכו'. וכ"ש כשחל ט"ו להיות בשבת שמקדימין המוקפין לקרות בע"ש שהוא י"ד שעושין הסעודה בו ביום", ע"ש. והר"ן בעצמו דחה שיטה זו מפני דברי הירושלמי, וכתב ד'ולא יעבור' קאי רק על הקריאה ולא על השמחה. ומסיק, "וכיון שאי אפשר לעשותה בשבת מטעמא דפרישית בירושלמי נדחו לאחוריהם כולהו אינך דלא מטו זמן חיוביהו", ע"כ. ולהלן כתב בנוגע להענינים הנדחים לאחר זמן – "וכן סעודת ר"ח ופורים קודם זמנם לאו כלום נינהו", ע"כ¹.

(1) שם מצאתי בשם המאירי דכתב הטעם דלא עבדינן בשבת הסעודה משום דא"א לעשות המשלוח מנות בשבת משום הוצאה ומשו"ה אין לעשות בו הסעודה ודו"ק.

היוצא מכל הנ"ל ג' שיטות בסעודת פורים כשחל ט"ו בשבת: (א) לעשות בעש"ק ביום י"ד שהוא יום הקריאה. (ב) לעשותו ביום השבת שהוא יום ט"ו שהיא באמת יום השמחה. (ג) לעשותו ביום ט"ז מאחר שיום ט"ו מיקדשי וקיימי ויום י"ד הוא קודם הזמן.

והנה מכל הנ"ל נתחזק התמי' על הרמב"ם ביותר, למה לא הוזכר כלל מהו הדין במצות היום של פורים? וגם יש לעיין מהו באמת הדין לדעת הרמב"ם, מתי לעשות הסעודה ושאר המצוות?

ואולי יש לדייק להרמב"ם, דוודאי אין עושין הסעודה ומשלוח מנות בשבת, מהא דכתב הרמב"ם בהי"ג דשואלין ודורשין בהלכות פורים באותה שבת כדי להזכיר שהוא פורים, ולכאורה אם נאמר דעושין הסעודה ומשלוח מנות בשבת, למה צריכין לדרוש בהלכות פורים כדי להזכיר שהוא פורים, הרי יודעין שהוא פורים ע"י הסעודה וע"י המשלוח מנות, וע"כ לומר דס"ל הרמב"ם דאין עושין הסעודה ומשלוח מנות בשבת. ודו"ק.

ולהעיר דבתשובות רדב"ז ח"א סי' תק"ח הביא שאלה בנוגע קביעות כזו שחל ט"ו בשבת, באיזה יום אומרים על הניסים, ביום י"ד או ביום ט"ו או בשניהם? והשיב, דאומרים אותו ביום ט"ו שהוא זמן הנס, ע"ש. והקשה מהגמ' בדף ב': "פורים שחל בשבת שואלין ודורשין בעניינו של יום". והרמב"ם כתב כדי להזכיר שהוא פורים, ואי אמרת דמזכיר על הניסים, למה צריכין לה"שואלין ודורשין" הרי אין לך זכירה גדולה מזו? ותירץ, דצריך זכירה לנשים ולקטנים, ולאותם שלא היו בביהכנ"ס ולא שמעו ברכת החזן, ואפילו לגדולים צריך זכירה שלא תשתכח זכר הפורים בעונג השבת דשייך שלא בזמן התפילה, ע"ש. (ואגב, מסיק שם, דאי אמר על הניסים בי"ד לא הוי הפסק).

ודברי הרדב"ז צריכים עיון קצת, דהרי אומרים על הניסים גם בברהמ"ז שהיא בתוך הסעודה והיא שייכת לנשים וקטנים ג"כ, וצ"ב. ומ"מ אפשר לומר, דסברתו הוא ג"כ בנוגע סעודת פורים ומשלוח מנות, דמשו"ה בענין שואלין ודורשין "להזכיר שהוא פורים", משום דבלא"ה "אשתכח זכר הפורים בעונג השבת". ומ"מ צ"ע, דהרי עדיין יש זכירת פורים ע"י המשלוח מנות, והרי בודאי אין לך זכירה גדולה מזו.

(בלקו"ש חיי"ז שיחת ערב פסח דן כ"ק אדמו"ר זי"ע אודות קביעות של האי שתא כשט"ו באדר חל בשבת, ודחינן הקריאה לערב שבת, אם זה ענין של תשלומין, היינו דעצם הזמן הוא בשבת, רק משום גזירה

דרכה דחה הקריאה לערב שבת. או דמלכתחילה תקנת הקריאה היא ביום י"ד כשחל ט"ו בשבת, וע"ש בפנים השיחה ובהערות 24 - 26. ועיין גם בח"ז שיחת חג הפסח, שדן בענין זה ג"כ ובהערות שם. ועיין בהשיחה בהענינים הנובעים משאלה זו, ע"ש).

והנה יש לעיין בדברי הרמב"ם שהבאנו לעיל דכתב "ובני עיירות קוראין בו ביום (י"ד) שהוא זמנם, ונמצאו הכל קוראים בארבעה עשר", ע"כ. (א) מהו נ"מ במ"ש "שהוא זמנם", מה חידש בזה, הרי שוודאי בני עיירות זמן קריאתם הוא ב"ד. (ב) גם צ"ע מ"ש "ונמצאו הכל קוראין בארבעה עשר", הרי כבר כתב לעיל "בני כרכים מקדימין וקוראין בערב שבת שהוא יום ארבעה עשר", וא"כ למה חזר עוד הפעם וכתב דבר הפשוט "ונמצאו...". ועיין במ"מ ובשאר נושאי כלים הובא ברמב"ם דפוס 'פרענקל'.

והנראה לומר בדעת הרמב"ם, דבא לפרש הטעם למה קורין המוקפות ב"ד ולא מקדימין ל"ג, וגם למה לא בעינן עשרה כשמוקפין קורין ב"ד, דבפוסקים מובא (עיין מ"ב סי' תר"צ ס"ק ס"א) דכשקורין המגילה ב"ד כשחל ט"ו בשבת צריכין עשרה, וברמב"ם בפ"א ה"ז כתב: "וכל אלו שמקדימין וקוראין קודם י"ד אין קוראין אותה בפחות מעשרה", ע"כ. דמוכח דב"ד לא בעינן עשרה.

ולזה כיון הרמב"ם במה שכתב 'שהוא זמנם', להדגיש שקריאת י"ד היא זמן של עיירות בתור הקדמה למה שכתב אח"ז, ונמצאו הכל קוראין ב"ד, ר"ל דהקריאה של מוקפות הוא שוה להקריאה של העיירות וכולן יחד קוראין ב"ד. ונמצא דפירוש דברי הרמב"ם הם כך: "ובני עיירות קוראין בו ביום שהוא זמנם", דיום י"ד הוא הזמן העיקרי של העיירות. "ונמצאו הכל קוראין ב"ד" ר"ל דקריאת המוקפין ב"ד היא קריאה בזמנם יחד עם העיירות, דהתקנה היא שיהא הפורים של עיירות, פורים של מוקפות, והם נכללים ביחד. וזהו כוונת הרמב"ם במילים אלו.

ולפ"ז א"ש למה הרמב"ם לא כתב אודות מצוות היום, דוודאי עושין אותה ביום י"ד שהיא "זמנם" דמאחר דפורים דמוקפות נעשה יחד עם פורים דעיירות, א"כ בודאי כל ענייני היו"ט נעשים אז, ובפשטות גם 'על הנסים' נאמר אז, דזהו היו"ט של פורים בקביעות זו. וגם א"ש למה לא בעינן עשרה, דזה נקרא זמנם ממש, כמ"ש.

וגם יוצא לפ"ז דשיטת הרמב"ם היא, דכשמקדימין ליום י"ד אינה דחוי' כ"א עיקר הקביעות היא ב"ד.

ולפ"ז י"ל דמ"ש הרמב"ם בהי"ג "דשואלין ודורשין כשחל בשבת כדי להזכיר שהיא שבת", דהנו"כ הקשו דהרי מפשטות הגמרא משמע דלאו דוקא כשחל בשבת שואלין ודורשין כ"א בכל פורים אפילו כשחל בחול ועיין בהשו"ט בזה. אבל לפי דברינו, הרמב"ם הוכרח לפרש הגמרא שהיא דין מיוחד בשבת, דאי הוי דין בכל שנה, לא ה' מקום לדרוש בפורים שחל בשבת, דהרי להרמב"ם בקביעות כזו אין פורים בשבת כ"א בערב שבת, וה' לו לדרוש בע"ש, ומאחר שהגמ' הזכירה דשואלין ודורשין בשבת, ע"כ יש דין חדש לדרוש כשחל בשבת, כדי להזכיר שהוא פורים. היינו דהיא כמו זכר לפורים של שושן. וע"כ הוא דין מיוחד כשחל בשבת, ודו"ק.



נאמנות על פסלות בקרבנות

הרב זושא פלדמאן

תושב השכונה

רמב"ם הלכות פסולי המוקדשין פי"ט הט"ו: "הי' מקריב עמו בזבחים ואמר לו נתפלגו, עושה עמו בטהרות ואמר לו נטמאו, נאמן, לא נחשדו ישראל על כך. אבל אם אמר לו זבחים שהקרבתי לך באותו היום נתפגלו ואותן הטהרות נטמאו, אם ה' נאמן לו סומך על דבריו, ואם לאו שורת הדין שאינו נאמן והרוצה להחמיר על עצמו הרי זה משובח". עכ"ל.

בגמרא גיטין נד, ב. מחלוקת אביי ורבא: "ת"ר ה' עושה עמו בטהרות ואמר לו טהרות שעשיתי עמך נטמאו, ה' עושה עמו בזבחים ואמר לו זבחים שעשיתי עמך נתפגלו נאמן, אבל אמר לו טהרות שעשיתי עמך פלוני נטמאו, וזבחים שעשיתי עמך ביום פלוני נתפגלו, אינו נאמן. (שואלת הגמרא) מאי שנא רישא (שנאמן) ומאי שנא סיפא (שאינו נאמן), אמר אביי כל שבידו נאמן (רישא בידו הוא נאמן, סיפא אינו בידו אינו נאמן). רבא אמר כגון דאשכחי – ולא אמר לו ולא מידי, ולבתר הכי אשכחי ואמר לו (אע"פ שאין בידו נאמן וסיפא כגון דאשכחי מקמי האידנא, ולא אמר לו מידי והשתא אמר לו – רש"י). וממשיכה שם בגמרא ההוא דאתא לקמי דרב אמי ואמר לו – ספר תורה שכתבת לפלוני אזכרות שלו לא כתבתי לשמן אמר לו (רב אמי) ספר תורה ביד מי? אמר לו ביד לוקח אמר לו (רב אמי) נאמר אתה להפסיד שכרך ואי אתה נאמן להפסיד ספר תורה.

ברמב"ם לעם על הרמב"ם פ"ב הי' מקריב עמו בזבחים ואמר לו נתפגלו נאמן, אבל אם אמר לו זבחים שהקרבתי לך באותו היום נתפגלו שורת הדין שאינו נאמן כאב"י שם, נגד דעת רבא, מפני שרב אמי שם סובר כאב"י, ע"ש.

ויש להעיר ע"ז: א) כשלומדים הרמב"ם בפשטות, הי' מקריב עמו בזבחים ואמר לו נתפגלו נאמן, אבל אם אמר זבחים שהקרבתי לך באותו היום נתפגלו שורת הדין שאינו נאמן. כתב רק אם אמר לו בראשונה או אמר לו אחר כך, אבל הטעם בזה אינו מבאר למה ברישא נאמן ובסיפא אינו נאמן, איך משמע מכאן כאב"י יותר מרבא,

ומצאתי כעין זה (חידושי מים חיים מהגאון בעל פרי חדש) מה שמתרץ קושיית הכ"מ שהקשה על רבינו דלא אתי לא כדאב"י ולא כרבא, דאי כדאב"י ה"ל לפלוגי בין ישנן בידו לאינן בידו, ואי כרבא בין אשכחי ולא אמר לו, ללא אשכחי ומה שכתב מרן על רבינו דאתי לא כאב"י ולא כרבא וע"ש ואני אומר שכאן רבינו הביא הברייטא כצורתה ובהלכות מטמאי משכב ומושב פסק כאוקימתא דרבא, עכ"ל. זאת אומרת שאינו נחית כאן לבאר, אי כדאב"י אי כדרבא.

ב) ומה שכותב מפני שרב אמי סובר כאב"י יש להעיר שכבר תירץ הרא"ש על אתר (גיטין נד, ב. יד) וז"ל: "אפילו דבר שאינו ברשותו עתה אי בזימנא קמייטא דאשכחי – אמר לו, עדיין נקרא בעליו ומהימן, כדאמר רבא כיון דלא מצי אמר לו, אלא השתא: ההוא דאתא לקמי – דרב אמי אמר לו ספר תורה שכתבתי לפלוני לא כתבתי אזכרות שבו לשמן, אמר לו ספר תורה ביד מי, אמר לו ביד לוקח אמר לו (רב אמי) נאמן אתה להפסיד שכרך, ואי אתה נאמן להפסיד ספר תורה..." ואע"ג דהך עובדא דרב אמי לכאורה אתיא כאב"י מדבעיא מיני – ספר תורה ביד מי אפילו הכי הלכתא כרבא, ע"ש וממשיך אי נמי מתחלה שאל לו אם הספר תורה בידו וכשאמר לו שאינו בידו עדיין הי' לו (רב אמי) לישאל אם אמר לו בפעם ראשונה כשמצאו, אלא (גופא דעובדא הכי הוי) שהבין מתוך דבריו, כשאמר לו ספר תורה ביד לוקח שהוא עצמו החזירו לו ולא אמר לו כלום. אמר לו (רב אמי) דשוב אינו נאמן ע"ש נמצא שפסק כרבא, ומעובדא דרב אמי אין ראי' שסובר כאב"י.

ג) וזאת עוד שכבר כתבו שהרמב"ם עצמו פוסק כדברי רבא (בהלכות מטמא משכב ומושב פי"ג ה"ח), הי' עושה עמו בטהרות או

בזבחים ולאחר זמן מצאו ואמר לו בשעה שפגע בו טהרות שעשיתי עמך נטמאו וזבחים שעשיתי עמך נתפגלו הרי זה נאמן, אבל אם פגע בו ולא אמר לו כלום ואחר כך פגע בו פעם שני' ואמר לו אינו נאמן, אלא הרי זבחים בחזקת כשרות וטהרותיו בחזקת טהרה.

ברמב"ם לעם בהלכות מטמא משכב ומושב (כא) מחלוקת אביי ורבא בפירוש הברייתא שם, ופסק כאן כרבא, אולם בפ"ט מה' פסולי המוקדשין ה"ט פסק כאביי עכ"ל. הרי זה פלא, שאותה הברייתא ממש שם פסק כאביי וכאן כרבא, וכפי שביארנו נוחא שהרמב"ם פסק כרבא.

אבל עדיין צריך ביאור הרי הלכות פסולי המוקדשים קודמת להלכות מטמאי משכב ומושב, למה בפסולי המוקדשים כתב הרמב"ם הברייתא כצורתה, ולא מפליג בין אשכחי – ולא אמר לו מידי, ללא אשכחי. ובהלכות מטמאי משכב ומושב פסק כדאוקימתא דרבא, כנ"ל.

אולי יש לומר, דהכ"מ בהלכות מו"מ כותב כלל (על השגה של הראב"ד) אין בזה השגה על רבינו שלא ביאר. שכבר נודע שדרכו להעתיק הגמרא כצורתה, עכ"ל.

לכן נראה לומר, שבהלכות פסולי המוקדשים שמדבר בנוגע להזבחים אם נתפגלו או לא, וכמו"כ בנוגע לטהרות אם נטמאו או לא ומביא הברייתא כצורתה לא נחית לפרט הנאמנות שלו.

אבל בהלכות מטמאי משכב ומושב מדבר בנוגע להנאמנות שלו כאן המקום לבאר שהרי זה בא בהמשך לרישא של ההלכה מי שאמר לו עד אחד נטמאו טהרותיך והלה שותק הרי זה נאמן, והרי הם טמאות. ואם הכחישו ואמר לא נטמאו הרי הן בחזקתן עד שיעידו שניים. ה' עושה עמו בטהרות או בזבחים ולאחר זמן מצא ואמר לו בשעה שפגע בו טהרות שעשיתי עמך נטמאו, הרי זה נאמן (נוסף על השאלה שנשאלת, הרי כתוב בברייתא טהרות שעשיתי עמך ביום פלוני אינו נאמן). מתרץ שמדובר שפגע בו ולא אמר לו כלום ואחר כך פגע בו פעם שני' ואמר לו, אינו נאמן, הרי הן טהרותיו בחזקת טהרה, וק"ל.



אימתי תורמין הדשן [גליון]

הרב אליהו זילבערשטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - איטקא, נ.י.

בגליון תתצה (ע' 42) הקשתי עמ"ש הלח"מ מהל' תמידין ומוסדין פ"ב הי"א דזמן קרות הגבר ועלות השחר חד שיעורא הוא, דלכאורה הוא נגד ש"ס מפורש בתענית יב, א. דנחלקו תנאים אם התחלת התענית הוא מעלות השחר או משעת קרות הגבר, עיי"ש.

ובהערות המערכת שם: "במפרשים פסחים ב, ב. כתבו שיש קרות הגבר כמ"פ, ובהך דתענית כתב רש"י אפי' פעם ראשונה, וא"כ י"ל דהך דיומא איירי בקרית הגבר שהוא אח"כ בעלות השחר", עכ"ל.

הנה כנראה שדברי המערכת בחפזון נכתבו, כי נשמטו להם סוף דברי רש"י בתענית שם: "...מדקאמר גבי יוצא יחידי בלילה בסדר יומא (כא, א) עד שישליש", עכ"ל.

דהיינו שרש"י מוכיח מלשון הגמרא ביומא כא, א. דסתם לשון קרות הגבר כשאינו מפרש, הוא פעם ראשונה. וא"כ ה"ה בנוגע ללשון המשנה ביומא כ, א. דתרומת הדשן הוא מקרות הגבר (סתם), הכוונה היא פעם ראשונה, ופשוט.



הלכה ומנהג

אמירת א-ל ארך אפים

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בשיבת ליובאוויטש - מנטשסטר, אנגלי

בהא דאמרינן אא"א בשני וחמישי אחרי ח"ק לפני יוהי בנסוע גו', לכאורה יש מקום לעיין מהו הדין ביחיד המתפלל, האם אומרו? ועד"ז במי שאינו מתפלל עם הצבור ושומע קריה"ת יחד עם הצבור?

והספק הוא בפשטות, האם הוא שייך לקריה"ת, והיינו דלפני קריה"ת יש תחנון מיוחד (וע"ד המנהג שאומרים כמה יה"ר אחרי קה"ת בשני

וחמישי, ומסיימים אחינו כל בית ישראל (כו') וא"כ פשוט שזה שייך רק בצבור וגם למי שאינו באמצע התפלה.

או דילמא הא"א שייך לתחנון, וא"כ יחיד ג"כ אומרו ומי ששומע קרה"ת עם הציבור אינו אומרו.

ובשער הכולל פרק יא אות יד ציין למטה משה סי' רכא הטעם שאומרים זה קודם קריאת התורה וז"ל: "ואומרים א-ל ארך אפים לפי שעתה קורין בתורה ואנו עברנו עליה והקב"ה מאריך אפו עמנו ברוב רחמיו וחסדיו ע"כ אנו אומרים א-ל ארך אפים קודם קרה"ת", עכ"ל.

ופשטות הל' משמע לכאורה שזה שייך לקרה"ת, אבל מ"מ אינו מוכרח שגם מי שרק שומע קרה"ת אומרו.

ובאבודרהם ג"כ מביא הא דאמרינן א"א ומפשטות הסגנון לא נראה שיש לזה איזה קשר לקרה"ת, עיי"ש.

והנה בסידור תהלת ה' שנסדר מחדש באה"ק יש שינוי לגבי הסידור כמו שהי'.

דסידור תהלת ה' הי' כתוב "סדר קריאת התורה" אחרי א"א לפני ויהי בנסוע שפשטות המשמעות הוא שסדר קריאת התורה מתחיל ב"ויהי בנסוע" וא"א שייך לתחנון.

אבל בסדור שנסדר מחדש כתוב "סדר קריאת התורה" לפני א"א שמשמעו שא"א שייך לקריה"ת.

וכן בהסדור עם פי' אנגלית שנסדר מחדש ע"י קה"ת הוא ג"כ כמו שהי' מקודם שהסדר קריה"ת כתוב אחרי א"א לפני ויהי בנסוע.

ולהעיר שבס' אשי ישראל (כו, ב) מביא בשם הגרש"ז אירעבך ז"ל שאין לאומרו ביחידות אבל לא העיר אם לאומרו כששומע קרה"ת. וצ"ב.



סדר עלי' לתורה

הרב נחמן ווילהעלם

ראש ישיבת תות"ל - מיניסוטה

בספר המנהגים בסדר עלי' לתורה ממשיך "פותח הס"ת...", ובה
יש להעיר:

פותח הספר תורה גולל הס"ת . . פותח הס"ת . . גולל.

ולהעיר ממה שדייק הגר"ב סאלוויטשיק מה שלא נזהרין רבים לפתוח הס"ת בעצמם, וכפי שמשמע מלשון הרמב"ם "כל אחד ואחד פותח הס"ת...". ואולי גם לזה כיוון כ"ק אדמו"ר בפותח... וגולל... פותח...

גולל הס"ת מפנה פניו קצת לימין ומברך

המקור לדין זה הוא מגמ' מגילה (לב, א): "ת"ר פותח ורואה גולל ומברך וחוזר ופותח וקורא דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר פותח ורואה ומברך וקורא מאי טעמא דר"מ כדעולא דאמר עולא מפני מה אמרו הקורא בתורה לא יסייע למתורגמן כדי שלא יאמרו תרגום כתוב בתורה הכא נמי כדי שלא יאמרו ברכות כתובין בתורה, אמר רב מתנה הלכה פותח ורואה ומברך וקורא".

במס' סופרים פי"ג ה"ח: "מי שהוא אווז ס"ת נחלקו בדבר שני תנאין חדא אמר פותח ורואה וגולל ומברך, וחדא אמר פותח ורואה ומברך ומה טעם דכתבי (נחמי' ח) "ובפתחו עמו כל העם" ומה כתוב בתרי' "ויברך עזרא את ה' האלקים הגדול". ופי' בנחלת יעקב דדייק מדכתיב בסיפא ויברך, משמע שברך בשעה שהי' הס"ת פתוח, וכן הוא בירושלמי פרק בני העיר, ומביאו הרא"ש ג"כ.

ובתוס' (לפי גירסת הב"ח) כתב: "אע"ג דהלכה כר' יהודה שאינו מחייבו לגוללו (קודם הברכה היינו) דלא עביד איסור להניח (את הספר) פתוח ולברך אבל אם סותמו ומברך עדיף טפי הלכך לכתחלה הוא גוללו וסותמו קודם שיברך כדי שלא יאמרו ההמון שהברכות כתובות בו אבל בדיעבד אין לחוש שהרי לא שכיחי עמי הארץ כל כך עתה".

בט"ז (או"ח סי' קל"ט סק"ד) הקשה: "ואיכא למידק מ"ט חשו התוס' לדברי ר"מ כיון דלית הלכתא כוותי. ונ"ל דהתוס' סוברים כיון שהטעם לר"י דברכות ליכא למיטעי היינו בזמנם שהיו הדור בעלי תורה אבל אח"כ שנתקלקלו הדורות ויש ע"ה דלא ידעו כלום ושייך חיישינן לזה כמו שחששו ר"מ וע"כ יש לחוש לכתחלה, אבל הפוסקים לא חשו לזה אפי' לכתחלה כשהי' פתוח".

סברא זו הפוכה ממ"ש המהרש"א (מגילה שם) על פי' התוס': "אין דבריהם מובנים דמשמע עתה דלא שכיחי ע"ה אין לחוש בדיעבד, אבל בימי חכמי התלמוד יש לחוש אפילו בדיעבד, ואמאי הא אמר רב

מתנה הלכה פותח ורואה ומברך ואף לכתחלה שרי לעשות כן... ואולי מ"ש התוס' כר"י דמשמע דלא כר"מ היינו למאי דאפכי לי' ור"י אית לי' דגולל קודם שקרא ולאחר שקרא והלכה כר"י לגבי ר"מ, אלא דהשתא אין לחוש בדיעבד דלא שכיחי ע"ה.

ודברי מהרש"א תמוהים איך יכול התוס' לפסוק כר"י אפי' אחר דאפכי להו וסב"ל דפותח ורואה וגולל ומברך, כשהגמ' במפורש פוסקת בשם רב מתנה, הלכה פותח ורואה ומברך?

הרמ"א (שם – וכן הב"י) מביא מ'הכלבו' עוד, דבשעה שמברך ברכה ראשונה יהפוך פניו אל הצד שלא יהא נראה כמברך מן התורה. וגם ע"ז ערער הט"ז (שם) ולא מסתבר כלל דבר זה דא"כ קשה אמאי בעי ר"מ שיגלול קודם הברכה שיהא טרחא, והי' לו להניח פתוח רק יהפוך פניו, אלא דהפיכת פנים כאן אינו נכון דמראה עצמו כאלו מסלק פניו ממנו.

(וראה ע"ד הרמז בפרמ"ג (משבצ"ז שם סק"ד) לפרש מאמר הגמ' "וליאם הלכה כר"י משום דאפכי להו". ורש"י דר"מ לדר"י דאל תטעה דיש שהופכין פניהם ומש"ה ציין ברישא להא ואח"כ ליכא למיטעי').

טענה זו של הט"ז לכאורה עולה יפה גם על הנהגת ה'חכמת אדם' (הביאו המשנה ברורה שם סק"ט) דיותר טוב להעצים עיניו שלא להסתכל בס"ת בשעת ברכה – ואפשר אפי' עמ"ש השכנה"ג בהגב"י (אות י') שהוא נוהג שלא להסתכל בכתב אלא להסתכל בחוץ, דגם בב' הנהגות אלו מראה כאלו אינו מברך על מה שיקרא דלכן אינו מסתכל בפנים הכתב (אבל ראה בפרמ"ג סי' קל"ט סק"ח).

סיכום: א) להב"ח והט"ז יותר טוב שיהא הספר פתוח לגמרי בשעת הברכה לא יגללו ולא יהפוך פניו דאין מקום לחשש ויש מקום לטירחא דציבורא וכן משמע מלשון פס"ד המחבר. ב) להלבוש ולדעה בהכלבו (ועוד) לכתחלה יש לחוש שלא יאמרו ברכות כתובות בתורה ובזה גופא כמה אופנים: 1) לגלול הס"ת. 2) להפוך הפנים לצד. 3) לעצום עיניו. 4) להסתכל בחוץ.

ב. ולהבין כ"ז במה תלוי מחלוקתם, וטעם למה מנהגנו לגלול ולהפוך הפנים, יש להקדים תחלה מ"ש הכלבו הובא במשצ"ז (שם) דיש ג' דעות: דיעה א' – לר' יהודה גופא, לכתחלה מודה לר"מ ופליג רק בדיעבד, היינו שאין לגעור בו, וליכא איסורא אם מברך בעודו פתוח. דיעה ב' – סברי לר"י דוקא פתוח דעלי' מברך (או אפשר כבסי'

ר"ו ס"ג בין ברכה לעשי' לא יהא הפסק יותר מכ"ד אפילו בשתיקה).
 דיעה ג' – מסופק אי כדעה א' או כב' ואיך יעשה, לכן פותח והופך
 פניו.

וראיתי בס' נפש הרב (ליקוטי הנהגות מהרה"ג רי"ד סולברצייק),
 דיש גם קצת קפידא בדוקא שלא לגלול הספר שלא תהי' הברכה עובר
 דעובר, דנראה לומר שפתיחת הספר הוא המחייב לקריאת התורה,
 וגלילתו של הספר מסלקת את החיוב, ולפיכך סב"ל לר' יהודה שאם
 יגללו את הספר קודם הקריאה הרי ליכא תו מחייב של קריאה ונמצא
 שהעולה מברך בשעה שאין עליו אפילו חובת קריאה וזה ממש עובר
 דעובר. ולא רק דהוי עובר דעובר, מפני שיצטרך להפסיק קצת בפתיחת
 הספר בין ברכתו לבין קריאתו, אלא שהחסרון הוא הרבה יותר גדול
 מזה.

הרי דיש לנו עוד ב' טעמים לברך כשהס"ת פתוח דוקא: א)
 מהרפמ"ג – שלא יהא הפסק יותר מכ"ד אפילו בשתיקה. ב) הרי"ד
 סולברצייק – שלא תהיה הברכה עובר דעובר. ולמרות זאת סב"ל
 להתוס', דסב"ל לר"י דלא עביד איסור להניח הספר פתוח ולברך, אבל
 אם סותמו ומברך עדיף טפי, ולכאורה לפי הנ"ל לא רק שלא עבר
 איסור, אלא אדרבה בזה עדיף טפי כל ספקות בדין הברכה על התורה
 וכו' וגם על איזה איסור כוון התוס'?

והנראה לומר דבאמת חששו של ר"מ בגמ' שלא יאמרו ברכות
 כתובין בתורה צריך עיון, ומה בכך? ויש לפרשו בב' אופנים: א) זה
 גדר של חשד ומראית העין (וראה אינצקפדי' תלמודית ערך חשד)
 שיאמרו שקרא מס"ת שהברכות כתובות בו. ב) דיש בזה עוד שיכול
 לבוא לידי מעשה אינו נכון לפי מ"ש רש"י (שם) דבתרגום איכא
 למיטעי ולומר שתרגום כתוב בתורה ואתו למיכתב תרגום בתורה. וכן
 במרדכי (סוף אות תתלא), דבדברי שניהם (ר"מ ור"י) נלמוד דאין
 לכתוב ברכות בתורה, (בסגנון אחר – א) שהוא על הגברא שהוא לא
 קרא מספר כשר הנכתב כדבעי. ב) או החשש הוא על החפצא שיבוא
 לכתוב ולהוסיף בספר מה שאין ליכתב).

ולכן אם נאמר שהחשש הוא רק ענין של חשד א"כ אם נוכל לברר
 ולומר שתרגום איכא למיטעי ברכות ליכא למיטעי, דידועין שאין
 ברכות כתובין בתורה ואין מברך מתוך הכתב, א"כ אין מקום
 לחשד. ובסברא זו יש לחלק בין הדורות, שיש הרבה עמי ארצות או
 פחות כמ"ש התוס' הט"ז לעיל, אבל אם נאמר שהחשש דשמא אתי

למיכתב ברכות בתורה (או שהתורה שקרא בו הי' כתוב ברכות) אזי במה ישתנה הענין אם רוב השומעים יודעים שהברכות אין כתובות בו, והלא מחשש הכתיבה שיבוא אח"ז די אפי' בחד, ולכן דייק רש"י לשיטת ר"י שהכל יודעין שאין ברכות כתובין בתורה, ולומר בודאות שהכל יודעין אם נשאר הס"ת פתוח שאינם כתובות בתורה דבר תימה הוא ובפרט בזמנינו.

(ולולי דמסתפינא הייתי אומר, דב' סברות אלו הן הן הב' דינים בתורה דחידש הרגצ'ובי (בספרו הל' תפלה פי"ב ה"י) דבס"ת יש שני מצות: א) מצות הכתיבה בעצמה. ב) ואחד מצות הלימוד מן הכתוב. וזה ר"ל במנחות (דף ל) הקב"ה אומר ומשה כותב ואומר ר"ל הקב"ה דקודם אמירה הי' משה כותב מה שאומר לו הקב"ה, ואח"כ מלמד לישראל. וראה שם דמבאר עפ"י כמה חילוקי דינים בכתיבת התורה.

ואף דמובן ופשוט שהכוונה להתורה שכתב משה איך שכתבו אחרי ששמע מהקב"ה, ואיך שכתבו קודם שלמדו לבני ישראל, מ"מ אולי אפשר לומר כע"ז בכל כתיבת תורה, דיש כתיבה לשם מצות "ועתה כתבו לכם את השירה הזאת", ויש מצוה של לימוד מתוך הכתב ז.א. דיש דינים הנוגעים לזה הרוצה לקיים מצות הכתיבה איך שיהי' הכתיבה מהודרת ובכל פרטי', ויש דינים הנוגעים להלכות קריאת התורה מאיזה סוג ספר וקריאה יקיים מצוה זו ובפרט הקריאה למען הלימוד – וראה מ"ש הט"ז ביו"ד סי' ע"ר סק"ד, אם יש חילוף במצות כתיבת חומשי תורה ומשנה וגמרא למצות כתיבה ספר תורה והשיטות בזה. – וראי' לדבר מדברי הט"ז יו"ד סי' רע"ד סק"ז: "ספר תורה שאין לה נקודות הראויות להיות על איזה מקומות כגון על "איה שרה" או בשאר מקומות שאין לפסול מלקרות בההיא ס"ת אע"פ שעדיין לא נתקנה". ובאו"ח סי' קמ"ג ס"ד ברמ"א: "בשעת הדחק שאין לצבור רק ס"ת פסול ואין שם מי שיוכל לתקנו י"א דיש לקרות בו בצבור ולברך עליו, הרי דיש נידון שהספר יהא נקרא ספר תורה פסול ואעפ"כ יוצא בו (עכ"פ בדיעבד) מצות הקריאה.

וזהו ההוספה ברש"י, דאתי למיכתב ברכות בתורה לא רק חסרון במצות הקריאה בתורה דקיל טפי, אלא גם חסרון במצות הכתיבה בתורה דחמיר טפי ואצ"ע).

נחזור לראש ונשובה סוף דבר, לעולם החשש במקומה עומדת אף שנפסקה הלכה 'פותח ורואה ומברך' (וראה לעיל פי' המהרש"א

המופלאים), עדיין יש מקום להחמיר ולגלול הס"ת קודם הברכה, רק שבאם ישאר הס"ת פתוח לא יעבור איסור, שהרואה יכתוב בספרו עם הברכות שהכל יודעין שאין ברכות כתובות בתורה, אלא דהכלבו מספקא לי' אם התוס' סב"ל להנ"ל בודאי או מטעם ספק ולכן הציע שיהפוך פניו על הצד (ולכאז' כ"ה שיטת הרמ"א). אבל כל ענין ספק בהנ"ל קשה, דממה נפשך יש איסור או אין איסור, ומה ענין של פשרה, ובאמת נוציא עצמינו מכל ספק אם יגלול הס"ת קודם הברכה, רק מכיון דיצא מכתב הרמ"א להפוך הפנים, ונת' לעיל דגוף ענין ההפיכה תלוי בערעורים לכן עושים שניהם.

ולהעיר מ"ש בשער אפרים (שער ד' סעי' ב') דטוב שהצ"ץ יפסיק קצת בין אמירת אמן על הברכה להתחלת הקריאה שלא יהא נראה מחמת נגינת האמן, שהוא דבוק אל מה שקורא, וכן לא יסתכל בתורה בשעת אמירת אמן, וכ"ז מטעם הנ"ל.

קצת

הטעם שהופך פניו רק קצת, לחשוש ממה שטוען הט"ז שלא יהא נראה כאלו אינו מברך על מה שיקרא, ומאידך די הפיכה קצת להוציא מדעת הטועים שהברכות כתובות בתורה. וכ"ה במקור חיים דלא ר"ל הפיכה ממש, רק נט"י קצת שיהי' פניו נגד עמוד הס"ת לא נגד הכתב לפנים, אבל לא ר"ל לצד דרום.

לימין

הרמ"א (סעי' ד') כתב: "ונראה לי שיהפוך פניו לצד שמאלו". וכתב המג"א (סק"ח) דהוא ימין הקב"ה. והקשה בערוך השלחן (שם סעי' יג') "ואיני יודע איזה דמיון לשם דשם הוא בתפלה והוי כעומד לפני המלך אבל בכל מקום ימין חשוב יותר".

ויש להביא סמוכין לשאלה זו, שהרי אנו רואים דלא בכל פעם שהופכין פנים מהפכין לשמאל, ולדוגמא בקדיש מנהגנו מפורש (ס' מנהגים ע' 6) שמתחילין ומהפכין פנים לימין המתפלל כשאומר עושה שלום במרומיו, והטעם לחלק צ"ל כהנ"ל, דרך בשמו"ע בתפלה הוי כעומד לפני המלך וצריך להפוך בימין (וק"ק ממ"ש במחצית השקל מהפסוק "שויתי ה' לנגדי תמיד" וכן מ"ש אדמוה"ז בסי' נ"ו סעי' ח' דבסוף הקדיש נוהגין לפסוע ג' פסיעות ואח"כ אומר עושה שלום במרומיו כמו בסיום ש"ע והלא לפי הנ"ל אין דמיון כ"כ).

ולכן מסיק בערוך השלחן דהטעם מפני שהקורא עומד בשמאלו כידוע, ולכן פונה אליו, וראיתי נוהגים שבברכה אחרונה מהפך פניו לצד ימינו ונכון הוא. ודבריו צריכים ביאור: (א) שמתחיל שהטעם שפונה לשמאל מפני שהקורא עומד בשמאלו – ומה בכך? (ב) ואח"כ מסיים דנכון להפוך לימין ובפשטות מטעם דכ"מ ימין חשוב יותר.

[מ"ש שהקורא עומד לשמאל יש להעיר דכן הוא מנהג חב"ד ועוד מעדות החסידים ורוב העולם. אולם יש מעדות החסידים הנוהגים שהקורא עומד מימין והעולה משמאל, וכן הנהיג אדמוה"ז בעצמו (ראה ס' התולדות אדמה"ז ח"ב ע' 394)].

ההסבר שמהפך פניו להקורא כשמברך, אואפ"ל שהוא ע"ד מ"ש שצריך לומר ברכו, והברכות בקול רם כדי שישמעו העם ויענו ברוך ה' המבורך. – וראה בס' ברוך שאמר (בעל התורה תמימה בנו של העורך השולחן) דמה שנוהגים לאמר הפסוק "גדלו לה' אתי, והש"ץ מחזיר פניו מאחרי הצבור, נ"ל למנהג טעות, כי אדרבה בעת שמזמינים איש לדבר אתו מדברים אליו פנים בפנים, וכאן הש"ץ מזמין את הצבור להגדיל אתו שם ה' והי' דרוש לעמוד כנגדם פנים בפנים. עד"ז בנדר"ד באמירת ברכו, אף דבפועל לא מצינו כע"ז בעת אמירת ברכו בתפלה, ומה גם דגם בפסוק גדלו לה' אתי לא נהגו כהנ"ל.

וראה מ"ש במקור חיים דלפי מה שנהגין שהעולה עומד לימין הש"ץ טפי ניחא שיהפוך לימין, דאם מהפך פניו לשמאלו והוא אל הס"ת, א"א להפוך פנים אא"כ הפך ממש עורף ולא פנים, וזה גנאי. משא"כ אם הופך לצד ימינו אין צריך רק צידוד מעט.

ומברך

אואפ"ל דקצת חידוש בזה (דאל"כ לא הי' כותבו שהרי מילתא דפשיטא דמברך על התורה) דהדיוק שאפי' קודם אמירת ברכו שאינה הוספה על הברכה בתורה יש לו לדעת כבר מקודם מקום הקריאה על מה הוא מברך.

בגמ' מגילה כא, ב. תנא: "הפותח מברך לפני' והחותם מברך לאחר' והאידנא דכולהו מברכי לפני' ולאחרי' היינו טעמא דתקינן רבנן גזירה משום הנכנסין ומשום היוצאין". ופרש"י: "שאם יכנס אדם לבית הכנסת אחר שבירך ראשון, ואם לא ישמע את האחרים מברכין יאמר אין ברכה בתורה לפני', ומשום היוצאין, ולא שמעו את החותם

מברך לאחריו, והראשונים לא ברכו, יאמרו היוצאים אין ברכה בתורה לאחריו.

ראה אינצקלפדי' תלמודית ערך ברכת התורה כל השיטות בזה.



הנחת תפילין לאחר תפילת ערבית

הרב דוד י. אופנר

לוד, אה"ק

בשוע"ר סי' ל ס"ה כתב: "מי ששכח ולא הניח תפילין כל היום ונזכר אחר שהתפלל תפלת ערבית מבעוד יום יש מי שאומר שאסור לו להניחן אז לפי שכבר עשאו לזמן זה לילה (וזמן שכיבה בקריאת שמע ותפלה של ערבית) ואם יניח בו תפילין יחזור ויעשהו יום והרי הן ב' קולות שסותרות זו את זו, אבל אם הוא לא התפלל עדיין אפילו הציבור התפללו אין בכך כלום כיון שהוא אין עושה ב' קולות שסותרין זו את זו. ויש מי שחולק על זה, וטוב לחוש לסברא האחרונה" ע"כ. ובפשטות מ"ש "יש מי שחולק ע"ז וטוב לחוש לסברא האחרונה", מוכן דאם הציבור התפללו ערבית מבעו"י לא יניח תפילין, אפי' אם הוא עדיין לא התפלל.

והנה בהוצאה החדשה דשוע"ר ציינו לכמה מקומות שדנו בדבריו רבנו אלו, ושניים מהם ראיתי, ה"תהילה לדוד" ס"ק ג', וגליון תשסח (ע' 69), והם מפרשים שכוונת רבנו היא הש"ך ביו"ד סי' קצו סק"ד, ולהמבואר שם גם אם הוא התפלל ערבית מבעו"י יש לו להניח תפילין (ודלא כפי שהבין ב"נתיב החיים" (סי' תו"א ע' 602) ד"טוב לחוש" קאי להחולק על המתיר להתפלל לאחר שהציבור התפללו כבר).

אלא שבנוסף לכך – וכפי שכותב גם התל"ד – שזה דחוק בלשון שוע"ר, הרי במ"מ שבשוה"ג כותב: "עייין ביי"ד סי' קצ"ו וכן משמע מלשון הש"ך שם סק"ג"¹ היינו שאין הכוונה לסק"ד ששם מבאר

(1) מצורת האותיות שבמהדורה החדשה דשוע"ר מוכן דהציון לס"ק ג אינו מאדה"ז, אבל עדיין מלשון רבנו משמע שלזה כוונתו, כבפנים. וכן מסתבר ממ"ש: "וכן משמע מלשון הש"ך".

הש"ך הדעה האחרת, אלא לסק"ג ששם מפרש בדעת האוסרים אפי' אם רק הציבור התפללו ערבית.

אלא שלפ"ז צ"ע איך פוסק רבנו שאחר שהתפללו הציבור ערבית מבעו"י ה"ז לילה גם עבור היחיד ואסור לו להניח תפילין, והרי בסי' רסג סכ"ג-ד כתב: "מי ששהה להתפלל מנחה בערב שבת עד שקבלו הקהל שבת דהיינו שאמרו ברכו לא יתפלל מנחה באותה בית הכנסת בשעה שהקהל מתפללין ערבית שמאחר שהקהל קדשו היום אין לו לעשותו חול אצלם אלא ילך חוץ לבית הכנסת ויתפלל שם מנחה של חול והוא שלא ענה עמהם אחר ברכו . . ואם בא לבית הכנסת סמוך לברכו יתחיל להתפלל מנחה של חול ואע"פ שמיד בעודו מתפלל מנחה יאמרו הציבור ברכו ויקבלו שבת אין לו לחוש במה שהוא מתפלל אצלם תפלה של חול כיון שהתחיל בהיתר ואע"פ שכל דבר שצריך להתחיל בהיתר צריך להקדים כל כך בענין שיוכל לגמור קודם שתגיע שעת האיסור אבל אם ידוע שימשוך תוך שעת האיסור הרי זה כמתחיל באיסור כמו שנתבאר בסימן רל"ה מכל מקום כאן אין להקפיד כל כך לפי שאיסור זה שלא להתפלל תפלה של חול אצל צבור המתפללים של שבת אינו אלא חומרא בעלמא". היינו שרק לגבי שבת יש חומרה שלא יתפלל מנחה בבהכ"נ שהתחילו להתפלל ערבית מבעו"י, אבל בחול מותר. וגם בערב שבת יכול להתפלל מנחה מחוץ לבהכ"נ, ואם במנחה הדין כן עאכו"כ שיהיה מותר וחייב להניח אז תפילין.

וי"ל: ובהקדים דאינו מובן כיצד כותב אדה"ז בעניין עיקרי כ"כ של ביטול מ"ע מדאורייתא בלשון ד"טוב לחוש" ולא לקיימה, ובפרט דמשמע דמעיקר הדין הוא חייב להניח תפילין, אלא ש"טוב לחוש" ולא להניחם.

אלא וודאי אין הכוונה שלא יניח אז תפילין, אלא אדרבא מכיוון שזוהי מ"ע מדאורייתא ו"משמע" שישנה דעה (אפי' שאין פוסקים כמותה למעשה (ביו"ד שם ו) כדמוכח גם מסי' רסג) שכשהציבור התפללו ערבית מבעו"י נחשב זה לזמן לילה גם ליחיד, לכן "טוב לחוש" לדעה זו, וכשנזכר שלא הניח תפילין ורואה שהציבור מתכונן

דרך אגב: בעיוני בנושא זה במהדורה החדשה של הפסקי-דינים להצ"צ, יו"ד סי' קצו ס"ג בסופו, ראיתי כתוב "ואפי' אם היא ג"כ לא התפללה ערבית" וכו', והוא טה"ד וצ"ל: "ג"כ התפללה", ובהוצאה ישנה הוא לנכון.

לתפילת ערבית מבעו"י, אל לו להמתין עוד (אפי' שיש עדיין זמן עד סוף זמן תפילין), אלא יזדרז להניחם קודם (שמתחילים) תפילתם, ע"ד שמחמירים בתפילת מנחה בע"ש (כנ"ל מסי' רסג) להתפלל קודם שמתחיל הצבור ערבית.

ובאם כבר אכן התפלל הצבור ערבית, הרי אף שלא חש לדעה זו מ"מ יניח אז תפילין וכפי שהוא מחויב מעיקר הדין. וע"ד פסק הרמ"א ביו"ד שם, שלאחר שהביא ב' הדעות הנ"ל כתב: "ונוהגין לכתחילה ליתזהר ובדיעבד אין לחוש".

ובאמת אף אם הוא עצמו התפלל ערבית מבעו"י, ונזכר שלא הניח תפילין. קשה לפסוק שלא יניח תפילין. שהרי אדה"ז מביא זאת רק בשם "יש מי שאומר", (וכנ"ל) לדעת הש"ך (משמע ביו"ד שם) יש לו להניח תפילין. וזה קצת דומה למי שהבדיל לפני צאת השבת שגם לאחר ההבדלה אסור לחלל השבת, כמ"ש בס"י רצג ס"ב-ג: "מי שהוא אנוס שאי אפשר לו להבדיל על הכוס בלילה כגון שצריך לילך לדבר מצוה והולך מבייתו מבעוד יום. . . יכול להתפלל ערבית ולהבדיל על הכוס בביתו מבעוד יום. . . ובעשיית מלאכה אסור עד צאת הכוכבים רצופים אע"פ שהבדיל. . . ואינו צריך לחזור ולהבדיל אף אם יזדמן לו כוס בדרך ואם הוא רוצה יכול להתפלל תפלת י"ח בלבדה מבעוד יום בלא קריאת שמע וברכותיה וכשתחשך לו בדרך יקרא קריאת שמע בברכותיה ואף שאינו סומך גאולה לתפלה אין לחוש הואיל ומתכוין לדבר מצוה. . . יש אומרים שאף שחכמים התירו לאדם לעשות כן טוב לאדם ליתזהר שלא יעשה כן מפני שהוא דבר התמוה לרבים ", ע"כ. ועד"ז בעניננו כיון שהוא מחויב ועומד מהר סיני להניח תפילין, אין בכך שמקבל עליו לילה לפוטרו מחיוב זה (אלא שאינו דומה לגמרי שהרי כשהבדיל אין הוא מחויב במעשה המוכיח שעדיין שבת אצלו (ע"ד אמירת "רצה"), אלא שצריך להימנע מחלול שבת, ואילו בנדו"ד הוא צריך לעשות מעשה של הנחת תפילין)².

(2) ולהעיר גם מספר השיחות ה'תשד עמ' 40 שהקביעות של שמחת-תורה באותה שנה היה ביום ועש"ק ונמשכה סעודת יו"ט עד אחר השקיעה (ופרסו מפה וקדשו), והתעוררה שאלה אם להקדים בבהמ"ז "יעלה ויבא" ל"רצה", כדי שלא יהי' ב' קולות הסותרים זא"ז, והורה כ"ק אדמו"ר הרי"ף לומר כפי שכתוב בסידור –קודם רצה ואח"כ יעו"י- והמלאכים יבררו מה שצריך קודם.

ושוב בדקתי בכו"כ מקומות בשוע"ר שכתב הלשון "יש מי שאומר", ובד"כ לכל היותר חושש רבנו לדעתם, אבל אין הם עיקר הדין (כדלקמן), וכן י"ל במי ששכח להניח תפילין ונזכר אחר שהתפלל ערבית שאין זה עיקר הדין שלא יניח אז תפילין, אלא שבשל דעה זו יש מאוד להיזהר, ולא לבוא לידי מצב כזה.

דוגמאות להנ"ל:

(א) סי' לב סע"ו "יש מי שאומר שחוטין הנעשין מן הקלף הן כגידים עצמן וכשרים לתפור בהן ספר תורה ותפילין ויש לסמוך על דבריו במקום שאין גידים מצוים לתפור בחוטין אלו עד שידמנו להם גידים שלא להתבטל ממצות תפילין". ע"כ.

(ב) סי' מז ס"ג: "יש מי שאומר שהכותב בדברי תורה אע"פ שאינו קורא צריך לברך והוא שכותב ספרים לעצמו דרך לימודו ומבין מה שהוא כותב. . . ולענין מעשה אין לסמוך על דבריו לברך על כתיבה לבדה בשום ענין שהרי אינו רק מהרהר בדברי תורה אלא ראוי לכל כותב בדברי תורה שיוציא מפיו קצת תיבות להנצל מברכה לבטלה אם אינו אומר פסוקי ברכת כהנים או שאר דבר מן התורה אחר הברכה כמו שנוהגין". ע"כ.

ולהעיר מסי' רמד קו"א ו דכתב: "הש"ע הביא סברת הרמב"ם בסתם וסברת הראב"ד בלשון יש מי שאומר מכלל דס"ל דהעיקר כהרמב"ם וכו'".

ובצ"צ יו"ד בהערות לסי' שמה כתב: "עוד כי יש מי שאומר אינו הלכה כ"א הערה" וכו'.³ [ולשון שוע"ר כאן "יש מי שאומר" הוא כלשון המחבר].

ורואים שלמעשה לא התחשב בסתירה (אע"פ שלפי הדין לכאור' א"א לברך באופן הנ"ל) [ובאמת גם עם הקביעות הייתה הפוכה דהיינו שממשיכים מסעודת שבת לסעודת יו"ט, גם יהיה סתירה בבהמ"ז, שהרי כשפורס מפה ומקדש מראה שקיבל עליו יו"ט, וזה בסתירה ל"רצה" שאומר אח"כ בבהמ"ז].

(3) ודלא ככף החיים כאן ובסי"ד סכ"ד דכתב: "הא דכתב מרן ז"ל יש מי שאומר לא מפני שיש חולקים בזה, אלא כי כן דרכו כשמוצא סברא יחידית כותבה בשם יש מי שאומר וכו'". ובסי"ד שם הוסיף: "וכמ"ש הש"ך בח"מ סמ"ב סק"כ וכו'". אך המעיין שם בש"ך יראה א. דמיירי בדברי הרמ"א [אלא ייתכן שס"ל שהעיקר הוא פי' הלשון "יש מי שאומר" ולא משנה מי מהפוסקים כתבן]. ב. הלשון שם הוא "י"א" ולא "יש מי שאומר" (שהוא לשון יותר מסתייג מ"א).

ולפ"ז לכאורה פשוט שגם אם התפלל ערבית מבעו"י יש לו להניח תפילין. וכ"ש שאין לפרש מ"ש "טוב לחוש" כשרק הקהל התפלל ערבית שהוא לא יניח תפילין.



הטעם למנהגנו שלא לאכול מצה שלשים יום לפני פסח

הרב יוסף נמס

שליח כ"ק אדמו"ר - מעטערי, לואיזיאנא

ידוע מנהג חב"ד שלא לאכול מצה שלשים יום לפני פסח ובאופן שאפילו מצות שאינם כשרים לפסח לא אוכלים.

בלקו"ש חי"א ע' 293 כותב הרבי לאחד שהי' לו קשיים בבריאות ובימים אלו שמתחילים כבר את המצה מיכלא דאסוותא שלכן יש לזהר מאכילת מצה ל' יום לפני הפסח הרי יומשך גם לו רפואה קרובה...", ולכאורה מהו הסברת הטעם שהיות "שמתחילים כבר את המצה" שלכן נזהרים מאכילתה?

אולי אפ"ל על דרך החסידות: מסתבר לומר שאם מתחיל מיכלא דאסוותא מתחיל גם הענין של מיכלא דמיהמנותא (עי' היום יום ט"ו ניסן) והוא מתאים להאופן שרבינו מפרש התקנה ללמוד הלכות החג ל' יום לפני החג שהוא אינו רק דין פרקטי "לדעת המעשה אשר יעשון", אלא של' יום לפני החג כבר נמשך ומתפשט הארת והשפעת החג.

דהנה ידוע שאמונה היא כח מקיף וצריכים לחדור האמונה בפנימיות ע"י דעת-לימוד והתבוננות (עי' תו"א אוה"ת ודרושי רבינו על ואלה המשפטים), וזה הוא הדרך להמשיך האמונה בפנימיות כל השנה, אבל בליל הסדר כאשר "נגלה עליהם הקב"ה בכבודו ובעצמו" עצמות השייך לגשמיות, אז יש האפשרות להמשיך אמונה עליונה ביותר בפנימיות ע"י אכילת מצה (עי' ד"ה ששת ימים בלקוטי תורה שעל ידי אכילת מצה בפסח נמשך להאדם חיות לדעת את ה' ומתגלה אמונה פשוטה בנפש האדם ע"ד מארז"ל דכשתינוק טועם טעם דגן יודע לקרות אבא).

ומכיון שכבר מתחיל הארת הגאולה, המשפיע אמונה, ל' יום לפני החג נחוץ לימוד הלכות ומאמרי החג כדי לפרנס האמונה. בסגנון אחר כהקדמה להמשיך אמונה עליונה בפנימיות בליל הסדר ע"י אכילה

גשמית, דבר שהוא למעלה מן הטבע, דורש הכנה רבתי של דעת והתבוננות כפשוטו בעניני החג. וכדי להדגיש נחיצות הלימוד ובאופן יחודי ובלעדי, שדוקא ע"י הלימוד ולא ע"י אכילת מצה ממשיכים לפני החג הארת החג בפנימיות, לכן נזהרין אז מאכילת מצה.

וראה חקרי מנהגים (להרה"ג ר"י גורארי') ע' קנא ובהנסמן שם ובפרט האגרות משה.



הידור מצוה – בדבר שיש בו הנאת הגוף

הרב יוסף יצחק שמוקלער

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כותב אדה"ז בשולחנו (או"ח סי' ק"י סעי' ז'): "תפלת הדרך חותמת בברוך ואינה פותחת בברוך, לפי שאינה אלא בקשת רחמים, ואעפ"כ טוב להסמיכה לאיזו ברכה, כדי שתהי' ברכה הסמוכה לחברתה שא"צ לפתוח בברוך, כגון: אם הולך בבוקר יסמיכנה לברכת הגומל חסדים טובים לעמו ישראל . . ואם הולך באמצע היום – יאכל או ישתה כשיעור שיברך ברכה אחרונה, או יטיל מים ויברך אשר יצר, ואח"כ יתחיל מיד יר"מ כו", עכ"ל.

ושמעתי שבמילואים להסידור שהדפיס הרב רסקין שי' מביא שהרבי רש"ב בירך אשר יצר, ואח"כ תפלת הדרך וכמ"ש אדה"ז, אבל כשהרבי נסע לגן ישראל הביאו מזונות, והרבי אמר שא"צ.

וצ"ב דמצד א' אדה"ז כותב – וכן נהג רנ"ע – להסמיק תפלת הדרך והרבי ענה שא"צ.

ב. וע"ד הפלפול י"ל, דזה ע"פ מה שאומר הרב ר' משה בן אדה"ז שבמצות שיש בהם הנאת הגוף אין להדר.

דיש לחקור בזה ולפרשו בב' אופנים:

(א) דוקא במצות שענינם הנאת הגוף כגון עונג שבת ושמחת יו"ט אין להדר.

(ב) כל מקום שיש הידור מצוה ע"י הוספה בהנאת הגוף אין להדר, דעדיף שלא יוסיף בהניית הגוף מלהוסיף בהידור מצוה.

ג. והנה לכד הנ"ל – חקירה בהבנת עצם דבריו, תו צריך בירור וביאור הסברת דבריו מהו! ומקור דבריו מהו!

ואולי י"ל דידוע המעלה דאתכפייא, דהיינו: לכוף יצרו הרע, כמבואר בב"מ (לב, ב) דאפילו למ"ד צער בעלי חיים דאורייתא, לכוף יצרו הרע עדיף, דלכן "אוהב לפרוק ושונא לטעון – שונא קודם". וכמבואר בתניא פכ"ז, ע"פ קבלה, וע"פ גמרא, עד שבזה מקיים מ"ע דאורייתא "דקדושים תהיו – קדש עצמך במותר לך".

וראה ג"כ ברמב"ם סוף הל' תמורה "וכל אלו הדברים כדי לכוף את יצרו ולתקן דעותיו".

וממילא מובן אופן הב' הנ"ל – דעדיף לעשות אתכפייא ולמעט בהנאת הגוף מלהדר במצוה, שהרי באתכפייא מקיים מ"ע, ואסתלק יקרא דקוב"ה וכו', ועדיף מלהדר במצוה, וכנ"ל בב"מ דעדיף אפי' מצער בעלי חיים דאורייתא.

ועכ"פ מבואר דיש ב' אופנים להבין דברי ר' משה.

וכתבנו מקור והסברה לאופן הב' (המקור – הגמרא בב"מ, וההסברה – בתניא).

ד. נחזור לעניננו דהרבי רש"ב בירך אשר יצר ואח"כ תפלת הדרך, והרבי לא בירך על מזונות, דיש לומר, מכיון שענין זה הוא הידור, לכן מברכים אשר יצר, אבל לא עושים דבר שיש בו הנאת הגוף דהיינו אכילת מזונות.



טעות בהזכרה בתפילה ובברכת המזון

[טעה והתחיל לומר יעלה ויבוא לפני רצה בשבת ראש חודש או ביו"ט שחל בשבת]

הרב צבי רייזמן

מח"ס ירך כצבי

השאגת אריה (סימן כ) דן בשאלה: "ראש חודש או יום טוב שחל להיות בשבת, והתחיל בברכת המזון בשל ראש חודש או יום טוב שהוא יעלה ויבוא קודם שאמר עדיין של שבת שהוא רצה והחליצנו, אם צריך להפסיק באמצע יעלה ויבוא ומתחיל בשל שבת ואחר כך אומר של ר"ח או יו"ט, או דילמא כיון שהתחיל בשל ר"ח ויו"ט גומרו

ואחר כך אומר של שבת". ופסק השאגת אריה שמאחר ויש להקדים את הזכרת שבת להזכרת ר"ח או יו"ט מדין "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם", הלכך אפילו התחיל בשל ר"ח או יו"ט שאינו תדיר, פוסק ואומר של שבת שהוא תדיר.

ורצה השאגת אריה להשוות ענין זה לסוגיית הגמרא במסכת זבחים (צא, א) שדנה במי שהקדים ושחט את הקרבן שאינו תדיר לפני קרבן התדיר, כגון ששחט את קרבן הפסח קודם קרבן התמיד, האם צריך להפסיק באמצע עבודת הקרבת הקרבן שאינו תדיר כדי להקריב את הקרבן התדיר. וכתב השאגת אריה כי בקרבנות הטעם לכך שאם קדם ושחט את הקרבן שאינו תדיר, מקריב את אותו הקרבן קודם לקרבן התדיר "משום דעל ידי השחיטה קדים ובא זמן מצוותו של שאינו תדיר, והתדיר שעדיין לא נשחט אכתי זמן מצוותו לא בא. אבל זמן הזכרת שבת בברכת המזון כבר בא ביחד עם הזכרת ר"ח ויו"ט ושניהם כבר הגיע מצוותן, ואם כן איכא למימר דתדיר קודם, ואע"ג דכבר התחיל בשאינו תדיר, פוסק, דאתחלתא לאו מילתא היא".

ומבואר בדבריו, כי ההלכה של תדיר ושאינו תדיר, מעכבת. ולכן באופן שעומדים לפניו באותו זמן תדיר ואינו תדיר, וטעה והקדים את השאינו תדיר, פוסק ומקדים את התדיר. ושאני קרבנות, שברגע שנשחט התדיר כבר הגיע מצוותו, ואילו קרבן התדיר לא הגיע עדיין מצוות.

אך בשו"ת דברי מלכיאל (סימן י אות ט) הוכיח מכמה מקומות דלא כהשאגת אריה, והכריע שצריך להמשיך במה שהתחיל כי הטעם שאין מעבירין על המצוות עדיף על הכלל שתדיר קודם. ולדעתו אין כל ראייה מסוגיית הגמרא בזבחים, כי הסיבה שאם נשחט הקרבן שאינו תדיר שאינו מפסיק ומסיים את הקרבתו לפני הקרבן תדיר היא "דהוי זלזול ובוזיון לאותו קרבן אם יניחנו שחוט ויתעסק בקרבן אחר", ולמעשה זהו עיקר הטעם שאין מעבירין על המצוות. ומשום כך קובע הדברי מלכיאל, שגם אם התחיל במה שאינו תדיר, מאחר ואין מעבירין על המצוות, יסיים במה שהתחיל ולא דורשים ממנו שיפסיק ויעבור לקיים את מה שתדיר.

וכן פסק גם בכף החיים בהלכות ברכת המזון (סי' קפח אות טוב) וז"ל: "ואם אמר יעלה ויבוא ואחר כך רצה יצא, דזהו הטעם שתדיר קודם את חברו אינו אלא למצוה מן המובחר כמ"ש במנחות (מט, ב) וכ"כ התוספות (פסחים נח, ב ד"ה העולה) וכ"מ על הרמב"ם (ריש

פ"ט מהלכות תמידין ומוספין). וגם אם נזכר באמצע יעלה ויבוא לא יפסיק אלא גומר ואחר כך אומר רצה, דאם יפסיק לומר רצה ואחר כך חוזר ואומר יעלה ויבוא, אם כן מה שאמר מקודם הוה ליה דברים יתרים באמצע ברכה וזה אינו מן הראוי".

בהמשך דבריו, דימה כף החיים את הנדון בשאלת השאגת אריה, למחלוקת הט"ז והרמ"א בדין טעות בקריאת התורה בראש חודש שבחנוכה.

דהנה פסק השו"ע (או"ח סי' תרפד סע' ג) שבראש חודש שבחנוכה מוציאים שני ספרי תורה וקוראים בספר הראשון שלשה קרואים בקריאה של ראש חודש, ובספר שני קוראים לרביעי את הקריאה של חנוכה. וכתב הרמ"א: "ואם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה, צריך להפסיק לקרות בשל ראש חודש". ומקור דברי הרמ"א במה שדן האבודרהם (הלכות בציעת שבת עמ' שיז ד"ה כתב) האם להמשיך את הקריאה של חנוכה בגלל ההלכה שאין מעבירין על המצוות. או שיש להפסיק את הקריאה ולהתחיל בקריאה של הראש חודש הקודמת בגלל הכלל שתדיר קודם לשאינו תדיר. ובסופו של דבר הכריע האבודרהם, והעתיקו הרמ"א להלכה בשו"ע, שבטעות בקריאת התורה צריך להפסיק את הקריאה של חנוכה, ולחזור ולקרות בשל ראש חודש ואחר כך של חנוכה.

ואילו הט"ז (שם ס"ק ד) הרבה לתמוה על דברי האבודרהם והרמ"א, והביא ראיות שההלכה של "תדיר קודם" איננה מעכבת בדיעבד, ומתוך כך הסיק שבקריאת חנוכה קודם ראש חודש יצא בדיעבד "ואע"ג דעבר על תדיר קודם", וכתב "דהאי פסקא דרמ"א לאו דסמכא הוא, ומכיון דפתח בדיעבד בשל חנוכה אין מחזירין אותו לחזור ולקרות בשל ראש חודש תחילה". וכדברי הט"ז פסק המשנה ברורה בהלכות תפילין (או"ח סימן כה ס"ק כב).

ומבאר כף החיים שהנדון אם טעה והתחיל לומר יעלה ויבוא לפני רצה, תלוי במחלוקת הרמ"א והט"ז. לפי הרמ"א שדין "תדיר קודם" מעכב וצריך להפסיק את הקריאה בשל חנוכה ולהתחיל לקרוא בשל ראש חודש, אותו הדין יהיה גם בברכת המזון, ואם התחיל בטעות לומר יעלה ויבוא לפני רצה, עליו להפסיק באמצע ולהתחיל לומר רצה ואחר כך יעלה ויבוא, מאחר ו"תדיר קודם". אולם לפי הט"ז שההלכה ש"אין מעבירין על המצוות" עדיפה על הכלל של "תדיר קודם", גם בברכת המזון, יכול להמשיך ולומר יעלה ויבוא, ואחר כך יאמר רצה.

ב. אולם נראה שגם לדעת הט"ז הפוסק שאין צורך להפסיק כשטעה בקריאת התורה – אם טעה והתחיל לומר יעלה ויבוא לפני רצה, כן צריך להפסיק.

וטעם הדבר, דהנה אמירת יעלה ויבוא בראש חודש ביום חול איננה מעכבת, כפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קפס סע' ז) "אם טעה ולא הזכיר בה של ר"ח, בין ביום בין בלילה, אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב, אינו חוזר מפני שאינו חייב לאכול פת כדי שיתחייב לברך ברכת המזון". וכתב המשנ"ב (שם ס"ק כו) בביאור הדברים: "דדוקא בשבת וביו"ט שמחויב לאכול דוקא פת ואם כן חיוב ברכת המזון קבוע הוא בימים האלה, לכן תקינו רבנן לעיכובא גם כן להזכיר שם מעין המאורע, וכמו בתפלה. אבל בר"ח אע"ג שאסור להתענות בו, מכל מקום אינו מחויב לאכול דוקא פת ואם כן אין חיוב ברכת המזון קבוע בו ולהכי לא תקנו חכמים הזכרת מעין המאורע שלו לעיכובא בברכת המזון, וע"כ אם שכח אין צריך לחזור". וכמו בשבת, פסק בספר שמירת שבת כהלכתה (ח"ב פרק נז סע' ח אות ב) שאם טעה ולא אמר יעלה ויבוא בראש חודש שחל בשבת, אם הזכיר של שבת, אינו חוזר לראש ברכת המזון. נמצא שאמירת יעלה ויבוא בברכת המזון איננה חיוב.

ומעתה יתכן שגם לשיטת הט"ז שפסק בטעות בקריאת התורה שבחנוכה, שאין להפסיק בקריאה, אולם כל זה בקריאת התורה של חנוכה שיש בה חיוב – אולם בנדון הזכרת יעלה ויבוא בברכת המזון שאינו חיוב, מודה הט"ז לדינא להרמ"א, שצריך להפסיק לומר יעלה ויבוא ולהתחיל רצה, מאחר וחיוב הזכרת ר"ח הוא קלוש.

אך לפי זה יוצא, שיהיה הבדל למעשה כשטעה והתחיל לומר יעלה ויבוא לפני רצה בין ראש חודש לבין יום טוב. שכן ביום טוב הזכרת מעין המאורע היא חיוב, וכפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קפס סע' ו) "אם טעה ולא הזכיר של יום טוב אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב, צריך לחזור לראש ברכת המזון". ובמקום שהזכרת היום טוב היא חיוב, שוב יהיה דין זה תלוי במחלוקת הרמ"א והט"ז, ולפי הט"ז שפסק בקריאת התורה שאינו צריך להפסיק כשטעה והתחיל את הקריאה שאינה תדירה, כך גם בברכת המזון לא יצטרך להפסיק באמירת היעלה ויבוא.

ג. אך יותר נראה שלכו"ע, אם טעה והתחיל יעלה ויבוא לפני רצה, צריך לחזור ולהתחיל רצה.

יסוד הנדון בזה הוא, מהו גדרה של הזכרת שבת או יום טוב בברכת המזון האם זהו הוספה נפרדת ממטבע ברכת המזון, או שזה חלק מעצם ברכת המזון. ונדון זה הוא גם לאידך גיסא, במקרה ששכח להזכיר בה מעין המאורע – האם נחשב כאילו לא בירך ברכת המזון או שנחשב כאילו בירך רק החסיר את ההזכרה.

בשאלה זו דן בהרחבה הגר"ש רוזובסקי (ספר זכרון שמואל סי' כב), וז"ל: "צריך עיון ביום טוב שחל בשבת וברך ברכת המזון ושכח רצה אבל יעלה ויבוא אמר, וחזר וברך ואמר רצה ושכח יעלה ויבוא, אי חייב לחזור ולברך. והנה לענין חיוב הזכרה בתפילה כתבו התוספות (ברכות כו, ב ד"ה טעה) פלוגתא דרבנותא [מחלוקת הר"י וחכמי פרוכיניציא] בהתפלל מנחה בראש חודש ולא אמר יעלה ויבוא אי צריך להתפלל בערבית שתיים כיון דבערב לא יאמר יעלה ויבוא. ונראה דביאור מחלוקתם הוא אי שכח ולא הזכיר ראש חודש הוי כמאן דלא התפלל וצריך להשלים תפילתו בערב. או באמת חשיב תפילה ורק דחסר לו הזכרת ראש חודש ומשום זה צריך לחזור ולהתפלל ולהזכיר ראש חודש, אבל בערב דתו לא יזכיר ראש חודש למה ישלים".

כלומר, נחלקו רבותינו בעלי התוספות בשאלה עקרונית, האם דינה של הזכרה בתפילה הוא כחלק ממטבע התפילה ולכן אם לא הזכיר הזכרה "כמאן דלא התפלל", או שההזכרה אינה חלק מעצם התפילה אלא הוספה שתיקנו להוסיף בתפילה, ואם שכח מלהזכירה, נחשב שהתפלל אלא שהתפלל תפילה ללא הזכרה [ולכן צריך לחזור פעם נוספת כדי לומר את ההזכרה ששכח].

ולפי זה כתב הגר"ש רוזובסקי: "ונראה דהוא הדין נמי בברכת המזון, אי שכח ולא אמר יעלה ויבוא ביום טוב או שלא אמר בשבת רצה, תלוי בהאי פלוגתא אי חשיב כמאן דלא בריך כלל או דחשיב דבריו אלא דחסר לו הזכרה. ונמצא לפי זה דאם כשלא אמר הזכרת היום הרי זה כמאן דלא בריך כלל, אם כן בנדון דידן חייב לחזור ולברך פעם שלישית. אבל אי חשיב כמאן דבריו אף בפעם ראשונה ומה שצריך לחזור ולברך הוא רק כדי להזכיר של שבת, נמצא דלענין הזכרת יום טוב כבר יצא ידי חובה במה שאמר בפעם הראשונה, ונהי דלכתחילה צריך גם בברכת המזון השניה להזכיר יום טוב, אבל מכל

מקום בדיעבד אם שכח בפעם השניה אין צריך לחזור ולברך. ואם כן בנדון דידן אין צריך לחזור ולברך בשלישית, דהא בברכת המזון בפעם ראשונה יצא ידי חובה ברכת המזון והזכרת יום טוב, ובפעם השניה יצא ידי חובה הזכרת שבת".

ומבואר בדבריו, שבכל תפילה וברכת המזון, אם בפעם הראשונה שכח להזכיר אחת מהזכרות, ובחזרתו שכח להזכיר את ההזכרה שכבר הזכיר בפעם הראשונה [ונמצא שבפעם אחת הזכיר רק הזכרה אחת, ובפעם השניה הזכיר רק הזכרה שניה] – נחלקו הפוסקים האם צריך לחזור ולהתפלל או לברך ברכת המזון. ושורש המחלוקת תלוי בדעות שהובאו בתוספות, האם תפילה ללא הזכרה נחשבת כאילו לא התפלל, משום שההזכרה היא חלק ממטבע התפילה. ולפי דעה זו, בשאלה הנ"ל צריך לחזור ולהתפלל או לברך ברכת המזון פעם שלישית. או שההזכרה איננה חלק מעצם מטבע התפילה אלא הוספה נפרדת, ולכן תפילה ללא הזכרה נחשבת כתפילה אלא שחסרה לו הזכרה. ולפי צד זה, מאחר ובפעם הראשונה נחשב שהתפלל אלא שחסרה לו ההזכרה, יכול בתפילה השניה להשלים את ההזכרה החסרה, ולכן בשאלה הנ"ל לא יצטרך לחזור ולהתפלל או לברך פעם שלישית.

להלכה, הובאה בטור (או"ח סימן קח) מחלוקת חכמי פרוניציא והר"י לענין תפילה, ולמעשה נפסק בטור ובשו"ע (שם סע' יא) שיתפלל בערבית מספק, ולכן יתנה תנאי שאם אינו מחוייב להשלים הרי זה נדבה. וכתב הגר"ש רוזובסקי: "ואם כן לפי זה בנדון דברכת המזון כיון דנקטינן להלכה דהוי ספיקא, אם כן אינו חייב לחזור ולברך פעם שלישית. ואף דמי שמסופק לו אם בירך ברכת המזון חייב לחזור ולברך דהוי ספיקא דאורייתא, היינו בספק אם בירך כלל, אבל בספק אם הזכיר של שבת או של יום טוב, כיון דהזכרת שבת או יום טוב הוא רק מדרבנן, על כן הוי ספיקא דרבנן, ואין לחזור ולברך מספיקא".

על כל פנים, בדברי הגר"ש רוזובסקי מפורש שאין כל הבדל בין תפילה לברכת המזון, ואותה מחלוקת ראשונים בחקירה מה גדר ההוספה בתפילה תהיה גם בגדר ההזכרה בברכת המזון.

אולם הגאון רבי יוסף כהן, אב"ד בירושלים, חלק על דברי הגר"ש, והבדיל בין טעות בהזכרה בתפילה לבין טעות בהזכרת המאורע בברכת המזון.

הגר"י כהן (מילואים לספר מקראי קדש על פסח ח"ג סימן כה) דן בשאלה הבאה: "עובדא הוא בליל הסדר שחל בשבת ששכח אחד לומר רצה בברכת המזון ונזכר לאחר ששתה מהכוס השלישית, שהדין שחזור ומברך. והשאלה היתה אם צריך לברך שנית על הכוס. צדדי השאלה הם: מכיון שלא יצא בברכת המזון הקודם, הרי חסר הכוס השלישי על ברכת המזון. ולעומת זאת יש לומר, שאם יברך על הכוס הרי נראה כמוסיף על הכוסות".

והביא הגר"י כהן מדברי הגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סימן נד) בענין תפילה שהחסיר בה מעין המאורע, ותלה הגרצ"פ את השאלה בחקירה האם חסרון הזכרת המאורע נחשב כאילו לא בירך כלל שנחלקו בה הר"י וחכמי פרובינציא. ועל כך כתב הגר"י כהן: "ולכאורה בנידון דידן לענין ברכת המזון זה תלוי בשני דעות לענין תפילה, ולענין שתיית ד' כוסות כיון שיש מחלוקת הפוסקים אם יצא ידי חובה, אין לחזור ולברך מחשש דנראה כמוסיף על הכוסות".

ברם מוסיף הגר"י כהן: "אולם יש לחלק בענין זה בין החסיר מעין המאורע בתפילה לבין החסיר רצה והחליצנו בברכת המזון דהוי כהחסיר ברכה. ויש להקדים בזה מה שכתב מרן הגרצ"פ פראנק (מקראי קדש חנוכה פורים, סימן לו) בהטעם שאין אומרים על הנסים בברכת מעין שלוש בחנוכה ובפורים, על פי מה שכתב רבנו יונה (ברכות דף כט) בהא דכל השנה כולה מתפלל אדם הביננו חוץ ממוצאי שבתות ומוצאי יו"ט, משום שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. ובגמרא שם שואל, כמו שאומר מעין כל ברכה וברכה משמונה עשרה, למה אינו אומר גם כן מעין הבדלה, ויתפלל הביננו אפילו במוצאי שבת, ונשאר בקושיה. ורבנו יונה שם כתב, ואפשר לומר טעם בדבר, דמשום הכי לא תקנו מעין הבדלה, מפני שהבדלה אינה ברכה בפני עצמה, אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן, ואם היו אומרים מעין הבדלה היה נראה שהבדלה היא ברכה בפני עצמה. וכתבו על זה המפרשים דלפי טעם זה למה מזכירין שבת וראש חודש ברכת מעין שלוש הרי היא אינה ברכה בפני עצמה. ותירצו, משום דלפעמים היא ברכה בפני עצמה כששכח לומר בברכת המזון ונזכר קודם שאמר הטוב והמטיב. ולפי זה ניחא דעל הנסים שאינה אף פעם ברכה בפני עצמה, ע"כ אין מזכירים במעין ג'".

ומסיים הגר"י כהן: "לפי זה יש לומר גם בנדון דידן שברכת רצה הוי ברכה בפני עצמה וכשלא הזכירה היו כהחסיר ברכה שלכולי

עלמא הוי כלא בירך כלל. ויעו"ש בהר צבי שדן לענין החסיר טל ומטר אי הוי משנה ממטבע הברכה אם יש לומר דלכו"ע הוי כלא התפלל כלל, ובנדון דידן [שהחסיר רצה בברכת המזון] דהוי כהחסיר ברכה בודאי שלכו"ע הוי כלא התפלל כלל".

ומתבאר בדבריו שיש הבדל גדול בין תפילה לברכות, וגם אם ננקוט שבתפילה, גדר ההזכרה הוא דבר נפרד מהתפילה, ואם שכח את ההזכרה עדיין אין זה נחשב כאילו לא התפלל כלל – אולם בברכות, אם שכח את ההזכרה הרי זה שינוי ממטבע שתיקנו חכמים בברכות, וכאילו לא בירך כלל.

ד. לאור דברים אלו נראה לומר שתקנת חז"ל בר"ח או ביו"ט שחל בשבת להזכיר רצה ויעלה ויבוא, אינה גדר של שתי הזכרות שנקבעו אחת אחרי השניה, אלא מטבע ברכה אחד של הזכרה אחת של שבת וראש חודש או יו"ט. ואם כן, לפי דברי הגר"י כהן שברכת רצה הוי ברכה בפני עצמה וכשלא הזכירה היו כהחסיר ברכה שלכולי עלמא הוי כלא בירך כלל – גם בברכת המזון בר"ח או ביו"ט שחל בשבת הזכרת רצה ויעלה ויבוא נחשבת ברכה אחת של הזכרה, וממילא אם הקדים לומר יעלה ויבוא, הרי זה שינוי ממטבע הברכה, ולכן מחוייב הוא להפסיק מאמירת היעלה ויבוא ולהתחיל רצה, כדי שההזכרה תהיה כראוי ולא יהיה שינוי בכל צורת הברכה.

נמצא מעתה, שנדון השאגת אריה אם טעה והתחיל לומר יעלה ויבוא לפני רצה, איננו תלוי במחלוקת הרמ"א והט"ז כפי שביאר בכף החיים [המובא לעיל אות א] – כי גם לדעת הט"ז שפסק בטעות בקריאת התורה שבחנוכה שאין להפסיק בקריאה, כאשר הטעות היא במטבע של ברכה יודה הט"ז שצריך להפסיק מלומר יעלה ויבוא ויש להתחיל רצה, כי השינוי במטבע הברכה נחשב כאילו החסיר את הברכה.

ולכאורה יש להביא לכך ראייה, מההלכה הפסוקה בשו"ע (סי' קפח סע' ז) שאם שכח רצה בשבת ר"ח, אם פתח בהטוב והמטיב, חוזר לראש ברכת המזון ומזכיר של שבת ושל ר"ח. ולכאורה לא מובן מדוע צריך בחזרתו לומר יעלה ויבוא, הלוא בברכתו הראשונה הזכירו, וכעת צריך להשלים רק את אמירת "רצה" ששכח. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק כט) שצריך לומר עוד הפעם גם יעלה ויבוא "דברכת המזון הראשון נתבטל לגמרי". ומוכח מכאן, כיסוד הדברים המבואר לעיל –

שברכה ללא הזכרה נחשבת כאילו לא בירך כלל, והיינו כמבואר לעיל שכל שינוי ממטבע שתיקנו חכמים בברכות מחשיב כאילו לא בירך כלל.

והנה המג"א (סי' קפח ס"ק יג) כתב: "ונראה לי דחנוכה בשבת והזכיר של חנוכה ולא של שבת, חוזר לראש ואינו מזכיר של חנוכה, דהא אינו חובה להזכיר של חנוכה, כדאיתא בגמרא (שבת כד, א)". אולם בשער הציון (סי' קפח ס"ק כא) כתב שלא העתיק את דברי המג"א הללו מאחר ואינם מוכרחים כמו שהעיר הפמ"ג.

ונראה שטעמו של השער הציון, כי מאחר וגם בר"ח הזכרת יעלה ויבוא אינה חובה, ואעפ"כ צריך לחזור ולהזכירה, כך גם כשחוזר בחנוכה, צריך להזכיר בחזרתו את חנוכה. והיינו כמבואר לעיל, מאחר ותיקנו חז"ל להזכיר במטבע הברכה של חנוכה, הרי שאם לא מזכיר של חנוכה בברכה זהו שינוי מטבע הברכה וחסרון בעצם הברכה – וכאילו לא בירך כלל. ולכן לפי השער הציון אין כל הבדל בין ר"ח לחנוכה, וכשצריך לחזור, פשיטא שמחוייב להזכיר את כל מטבע הברכה כפי תקנתה: בשבת ר"ח מחוייב להזכיר שבת ור"ח, ובשבת חנוכה מחוייב להזכיר שבת וחנוכה.

ובדעת המג"א צריך לומר, שהיות ואמירת על הניסים איננה חובה, הזכרת שבת וחנוכה איננה הזכרה אחת שכל חסרון ממנה מהווה שינוי במטבע הברכות, שנחשב כאילו לא בירך. ורק במקום ששני ההזכרות הם חיוב, דוגמת שבת ור"ח, נחשב הדבר שבעצם התקנה יש מטבע אחד של הזכרת שבת ור"ח, וכשמשנה ממטבע זה, נחשב הדבר לחסרון בעצם הברכה.

אלא שנראה בדעת המשנה ברורה שאינו סובר כיסוד המבואר – שהזכרת שבת ור"ח נחשבת ברכה אחת של הזכרה, וממילא אם הקדים לומר יעלה ויבוא, הרי זה שינוי ממטבע הברכה, ולכן מחוייב הוא להפסיק מאמירת היעלה ויבוא ולהתחיל רצה, כדי שההזכרה תהיה כראוי ולא יהיה שינוי בכל צורת הברכה.

שכן כתב המשנ"ב על פסק השו"ע (סי' קפח סע' ה) שכשחל ר"ח ויו"ט בשבת אומר רצה והחליצנו ואחר כך יעלה ויבא (שם ס"ק יג) וז"ל: "ואחר כך יעלה ויבוא, מפני ששבת הוא תדיר וקיי"ל בכל מקום תדיר קודם, ובדיעבד אם החליף בודאי יצא". הרי לנו מפורש ששינוי הסדר אינו שינוי במטבע הברכה, ואינו מעכב בדיעבד. ולפי זה, גם

בנדון שהתחיל להזכיר יעלה ויבוא, מהיכי תיתי לומר שמחוייב להפסיק ולהתחיל רצה בגלל שינוי הסדר, וצ"ע.



טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר [גליון]

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בגליון תתצו (ע' 49) שאלתי שבשולחן ערוך אדמו"ר הזקן בסימן שח סעיף סא כתב שאם יש פת על הטבלא מותר לטלטלה עם הקליפות, ואין צריך לנער את הקליפות, כי הם בטלות לגבי הפת. ובסימן שט סעיף ד' כתב בענין בסיס לאיסור ולהיתר, וההיתר חשוב יותר, שלכן מותר לטלטל את ההיתר, אבל צריך לנער את האיסור אם אפשר.

ועל זה תירץ הרב פ. ק. שי' בגליון העבר (ע' 63) וז"ל: וצ"ל שישי חילוק בין בטלין לגבי הפת המוזכר בסימן שח לגבי הקליפות, ובין חשוב יותר מדבר האסור המוזכר בסימן שט, כי הקליפות הם בטלים לגמרי לגבי הפת, ולכן מותר לטלטלם ביחד עם הפת, ואין צריכים לנערם גם אם אפשר, משא"כ האבן לגבי הפירות (המוזכר בסימן שט) אינו בטל לגבי הפירות, רק שהפירות הם חשובים יותר, ולכן צריכים לנערם אם אפשר, עכ"ל.

וגם הת' מ"מ וו. שי' תירץ שם ע"ז, וז"ל: משא"כ בסימן שט ששם דבר המותר אינו מבטל את הדבר האסור כי אם גורם שהבסיס לא יהי' רק לדבר האסור כי אם גם לדבר המותר. . אמנם כיון שגם לדבר האסור יש איזה חשיבות ואינו כקליפות לגבי הפת, לכן אם אפשר לנער צריך לנער, עכ"ל.

אבל לכאורה יש להעיר על דבריהם ממה שכתב אדמו"ר הזמן בסימן ש"י סעיף ט"ז וז"ל:

"כבר נתבאר בסי' שט שכלי שנעשה בסיס לאיסור ולהיתר מותר לטלטלו והוא שדבר המותר חשוב מדבר האסור, אבל אם דבר האסור חשוב יותר מדבר המותר הרי ההיתר בטל אצל האיסור, ואסור אפי' לנער האיסור, כמו שאם היה בסיס לאיסור בלבדו שאסור אפי' לנער כמש"ש, עכ"ל.

ולכאורה כמו שכתב אדמו"ר הזקן בבסיס לאיסור והיתר, והאיסור חשוב יותר מההיתר, שההיתר בטל אצל האיסור, כמו שאם היה בסיס לאיסור בלבדו, (דהיינו שההיתר אינו תופס מקום כלל).

כן הוא באם בסיס לאיסור והיתר, וההיתר חשוב יותר מהאיסור, שהאיסור בטל להיתר, כמו שאם היה בסיס להיתר בלבדו, (דהיינו שהאיסור אינו תופס מקום כלל), כי מאי שנא.

ואם כן עדיין צריכים להבין מהו ההפרש בין אם הקליפות בטלים לגבי הפת לבין האיסור בטל לגבי ההיתר.



בענין הנ"ל

הת' מ"מ צירקניד תלמיד בישיבה

בגליון תתצו (ע' 49) הקשה הרב וו. ר. שי' וזת"ד: ולא הבנתי מהו החילוק בין מה שכתב בסימן שח סעיף סא לבין מה שכתב בסימן שט סעיף ד, דבש"ח אין צריך נייעור לכתחילה ובש"ט צריך נייעור לכתחילה, עכ"ד.

ויש לומר ע"פ פשוט דהם שני דינים נפרדים, דבסימן ש"ח סעיף ס"א מדובר בנוגע לטול האיסור [דהיינו שרוצה לטלטל הקליפות למקום אחר], ושם לא דן לנייעור מיד, דהך גופא הוא הטעם שרוצה לטלטל שצריך מקומו, משא"כ בסימן ש"ט סעיף ד מדובר כשרוצה לטלטל המותר [דאיירי שיש בסיס לדבר האסור], ואין רוצה לטלטל האיסור (דזהו רק מונע לו לטלטל המותר) וא"כ בודאי שאם אפשר (לשונו שם, וי"ל דמשמע מלשונו וא"א דאינו אלא במקום זה, אבל לכתחילה מותר לטלטלו בכל מקום שירצה) לנער שם, צריך לנערו, ובלשונו – "ואח"כ יטלטל ההיתר בלבד, למקום שצריך אליו" (ועיין בסימן רע"ז סעי' ו' דמשמע שם דבמקרה כשהמדובר בסימן ש"ט אם צריך לטלטל גם האסור מותר לו, וא"צ לנער האיסור מיד).

(ועוד י"ל בלי ביאור הנ"ל, דבש"ח סעיף ס"א, לא מיירי בכלל במקרה שהוא בסיס לדבר האסור ומותר, דשם הקליפות הם בטלות לגבי הפת, וממילא שוב אין המפה או הטבלא בסיס לאיסור, אלא הוא מותר לגמרי וממילא יש לו לטלטלו לכל מקום שירצה ע"ד שאר דברים המותרים, משא"כ בסימן ש"ט איירי שכשהוא (עדיין) בסיס

לדבר האיסור, וממילא צריך לנערו תחילה, אבל לפי מה שכתבתי לעיל אין צריך לזה, ובפרט במה שהבאתי מסימן רע"ז).

ולהעיר דאין הפירוש הנ"ל הוא דבש"ח הוא רוצה לטלטל האיסור "בשביל האסור" דזה אסור, רק הצריך מקומו שם ורוצה לפנותו ואי אפשר לפנותו אם ינער מיד, א"כ הוא רוצה לטלטל האיסור (ועיין בסימן שי"א סעיף י"ד).



נשים אין מדליקות נרות חנוכה בפ"ע [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תתצ"ז (ע' 60) שוב הופיע הרב י.י.ק. בהשגותיו על מה שכתבתי בגליון תתצו (ע' 71), ומרוב להט וסברות וכו' ניתן לאבד את הנקודה העיקרית שהרבי זי"ע דן ב'שערי הלכה ומנהג', דלמה נשים אינן מדליקות בעצמם נרות חנוכה כמו אנשים והוספתי בזה לבאר עפ"י מה שכתבו האליה רבה (סי' תרעה סק"ד) ותשו' מהרש"ל (סי' פה) דנשים אינן מדליקות בפ"ע מפני ד'אשתו כגופו דמיא', ולמפ"ש כ"ק אדמו"ר זי"ע בלקו"ש חל"א (ע' 96) דאין נפק"מ גבי הך ד'אשתו כגופו דמיא' בין פנויה לנשואה, א"כ מובן למה גם פנויות אינן מדליקות בפ"ע.

וכתב הרב הנ"ל: "ומה שהביא מהנוסח בברכת המזון שנשים יכולות לומר 'ועל בריך שחתמת וכו'', כיון שאצל האנשים ישנו ענין זה, הרי לא מדובר על חיוב מצוה שמוטל עליה ואנו צריכים שהבעל יוציאה י"ח וכו', וכפשוט". עכ"ל.

ולא הבנתי, הרי כאן בנרות חנוכה ג"כ לא מדובר על חיוב מצוה שמוטל עליה, אלא דמיירי רק על ההידור של מהדרין מן המהדרין בלבד, שמצד הדין אפשר להסתדר בלעדיו, והרי הרב הנ"ל בעצמו כתב דהך שנאמר באליה רבה ובמהרש"ל דנשים אינן מדליקות בפ"ע משום ד'אשתו כגופו דמיא', לא מיירי לגבי עצם המצוה, אלא רק לגבי הך דמהדרין מן המהדרין, וא"כ שפיר דמי להך דברכת המזון הנ"ל.

ומה שמקשה: "אך עדיין איך זה מועיל לגבי פנויות שאין להם כל ידיע האם הבעל שבעתיד אכן הדליק נרות חנוכה?!", – ולא הבנתי, הרי מדובר כאן שהפנויה כבר יוצאת יד"ח מצות הדלקת נר חנוכה ע"י

אביה וכו' בתורת שליחות וערכות וכו', רק שחסר כאן ההידור של הדלקת בפ"א, ולזה לא צריכה לשום ידיעה אם הבעל שבעתיד הדליק.

ובעצם, השאלה שלו מעיקרא לא שייכת אלי, אלא לעצם דבר האריז"ל, שבעשות הזכר את המצוה נחשב הדבר כמו שאשתו עשתה, וכיון שמדובר במ"ע שהזמ"ג שבעצם נשים פטורות, א"כ באמת האשה (הנשואה וגם הפנויה) לא צריכה לדעת כלל אם אכן הניח תפילין או לא, והה"ד בנדו"ד, כיון שההידור של מהדרין מן המהדרין אינו חיוב מצוה שמוטל עליה לפיכך לא צריכה לדעת אם ומתי הדליק.

ובאמת הך ענין שמבואר באריז"ל ובלקו"ש הנ"ל, נראה שזהו מפני שהתורה על הרוב תדבר, וכיון שהשי"ת עשה את האדם ישר, מסתבר שרובם מקיימים מצות התורה כולל הידורים של חז"ל, וכיון שנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג ולא חלין עליהן חיוב מצוה של הידור הנ"ל, לפיכך נאמר באריז"ל, ובאליה רבה ותשו' מהרש"ל, שמצד ש'אשתו כגופו דמיה' נחשבים הדברים הללו כאילו עשתה ג"כ, וע"ד באיש גופא, שאם מדליק ביד ימין גם יד שמאלו נכללת בעשיית המצוה, הגם שבפועל רק יד ימינו בלבד הדליק את הנר, וע"ד הך דברכת המזון הנ"ל.

ולפי"ז ליתא מה שכתב עוד: "איך אפשר לומר בפנויה שהטעם שאינה מדליקה בפ"ע הוא משום שבעלה בעתיד מדליק בשבילה, והרי אין לה כל ידיעה מה קורה, האם הוא מדליק, ובאיזה שעה הוא מדליק וכו'?!".

— כיון שכאן מיירי שעצם חיוב המצוה שמוטל עליה כבר יוצאת יד"ח ע"י אביה וכו', וכאן מיירי רק לגבי ההידור בלבד שזה דומה למ"ע שהזמ"ג, וכמ"ש האליה רבה הנ"ל.

ומה שכתב הנ"ל: "גם אם נניח (בטעותו) כדבריו כשהבעל נמצא מחוץ לבית שייך לומר דמצד 'אשת כגופו' הרי הוא יכול להוציאה בהדלקתו" עכ"ל — כאן כבר מתעלם ממה שהבהרתי כבר בפעם הקודמת: "ובודאי שאין שום פוסק שאומר שהבעל מוציא יד"ח עצם המצוה כשהוא מחוץ לביתו, מעולם לא אמרתי דבר כזה". — אלא שכאן מדובר אודות ההידור בלבד, שהוא ע"ד הך דברכת המזון שבשו"ע רבינו הזקן (סי' קפ"ז ס"ז) כנ"ל.

ומה שכתב "נתערבכו המושגים של ההידור דנ"ח שהוא נר לכל אחד מאנשי הבית, עם המושג של 'מצוה בו יותר מבשלוחו' הקיים בכל המצוות, שהם שני ענינים שונים, והוא עירבכם יחד. עכ"ל.

ולא הבנתי, שהרי הך ד'מצוה בו יותר מבשלוחו' נאמר בההיא (בב"ח ובמג"א) גם גבי מצות הדלקת נ"ח, ומאי איכפת לן שהם גם בשאר מצוות? – כאן אין שום עירוב, אלא אדרבה, כאן יש ב' הידורים שאין כל סתירה ביניהם – והרי כל הדיון ב'שערי הלכה ומנהג' הוא, דלמה נשים אינן מדליקות נ"ח בעצמם בפועל כמו האנשים, וע"ז י"ל (עפ"י האליה רבה והמהרש"ל) ד'אשתו כגופו דמיא' (ועפ"י הלקו"ש) גם בפניות, וא"ש.

ומה שכתב עוד: "זה שמצוה בו יותר מבשלוחו, זהו ענין בפ"ע השייך לכל המצוות ולאו דוקא לנ"ח, ואדרבה בנ"ח יש גם סברא להיפך מאיזה טעם שיהיה" עכ"ל – ולא הבנתי כוונתו, כי הלשון מגומגם.



בין אדם למקום או בין אדם לחבירו [גליון]

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בהמשך למש"כ בגליונות שעברו בביאור יסוד פלוגתתם דרב ושמואל בכ"מ ע"פ מש"כ בלקו"ש חט"ז (ע' 9 ואילך) דרב נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם למקום" – צד המעלה והרוחני, ושמואל נוטה לפרש הענין כפי שהוא מצד "בין אדם לחבירו" – צד המטה, יש להעיר ולבאר עוד פלוגתא כדלהלן בע"ה.

בסנהדרין דף צג, א. מקשה הגמ' "ורבנן [חנני' מישא–ל ועזרי'] להיכן אזלו" [כשיצאו מן הכבשן דתו לא מדבר להו בכלהו כתובין], ונחלקו שם אמוראי, "רב אמר בעין הרע מתו [שהיו מסתכלין בהן על שהיו תמהין בהן] ושמואל אמר ברוק טבעו [באותו רוק שרקקו אוה"ע בישראל שאומרים א–לוה כזה יש לכם והשתחיתם לצלם – רש"י] וכו'".

ונראה לומר דאזלי לשיטתייהו הנ"ל, רב נוטה לפרש דסיבת מיתתם הי' בענין ש"בין אדם למקום", דע"י "עין הרע" מתו מן השמים.

אכן שמואל נוטה לפרש דסיבת מיתתם הי' ענין גשמי וטבעי, ש"באותו רוק שרקקו אוה"ע" טבעו.

ועוד יש להעיר בזה ע"פ המבואר בהמשך הסוגיא שם, ועוד חזון למועד בע"ה.



הדלקת נר חנוכה במקומות ציבוריים בברכה [גליון]

הרב שמואל ביסטריצקי

כולל אברכים 770 בית אגו"ח, כפר חב"ד

א. בגיליון העבר עמ' 52 ואילך, דנו בעניין הדלקת נרות חנוכה במקומות ציבוריים והאם צריך לברך שם או שזו תהיה ברכה לבטלה.

ושם בתחילת הדברים מנסים לומר ולהביא ראיה מכך שלא שמענו במפורש מהרבי שצריך לברך, מזה משמע שאין דעתו שצריך לברך בהדלקה מרכזית, ורצו שם גם להוכיח ולהביא ראיה שכך כתב בספר 'חקרי המנהגים', ועוד וכו'.

ולעניות דעתי נראה לומר, וכך זכורני שלמדני אבי ע"ה (שלפני שנים יצא לנו לדון בנושא זה יחד) והוא הראה לי שיחה של הרבי משיחות קודש תשל"ד (לא נמצא לידי ולכן אין אני יכול לצטט את לשונו הק' של הרבי) ושם משמע מפורש שאומר הרבי שצריך לעשות הדלקה מרכזית וצריך ג"כ לברך.

ב. בסוף הערה הנ"ל, הביא הרב גינזבורג שיחי' משו"ת 'יביע אומר' שיש על מי לסמוך מי שמברך במקומות ציבוריים אך הוסיף שם שעדיף להתפלל שם במקום לפני ההדלקה.

והנה מה שהוסיף שעדיף להתפלל במקום לפני ההדלקה זה כדי שיהפוך מקום זה למקום קדוש כדי שיוכלו לעשות שם דבר שבקדושה ויכלו ע"י כך לברך, וממשמעות דברי הרבי בשיחה הנ"ל משמע שמספיק שיהיו שם עשרה מישראל ולא צריך להתפלל דווקא.

ואפשר להוסיף עוד בעניין של תפילה במקום כהכנה להדלקה, דלכאורה סברה זו תמוה מאוד, מכיוון שלא ניתן להפוך מקום ציבורי (כמרכז קניות – קניון, או מדרחוב וכיו"ב) למקום קדוש ע"י שמתפללים שם תפילה אחת, דלכאורה צריך ג' תפילות כדי שיהפוך

למקום קדוש, על דרך זה שלא מוצאים ספר תורה לקרות בו אלא למקום שיקראו בו ג' פעמים ולא פחות, (שו"ע סי' קלה, יד), וז"ל: "בני אדם החבושין בבתי האסורים אין מביאים אצלם ס"ת אפי' בר"ה וביום הכיפורים", והסביר על כך ערוך השולחן על אתר וז"ל: "והמנהג לדקדק שיקראו בה ג' פעמים דזה מקרי קביעות", (וכן הובא בספר מנהג ישראל תורה ובתורת חיים ועוד), ושם איתא דאין מוצאים ס"ת בפחות מג' קריאות כי צריך חזקה, וא"כ ג"כ כאן נומר שצריך מינימום ג' תפילות (שאותם לא מתפללים שם) ואם לא אי אפשר להתנהג ולפסוק כדיני בית הכנסת שיוכלו לכוין מצד פרסום הנס דמקדש מעט.

(ואם תקשי כיצד מוצאים ס"ת מבית הכנסת לבית האבל, הרי שם יש רק שני קריאות ד'שני וחמישי' מכיון שבשבת לא קוראים שם, וא"כ כיצד מוצאים ס"ת לבית אבל? על כך אמר הרבי (הובא בתורת מנחם – מנחם ציון) שצריך לתכנן ולתאם מראש שאחרי שיקראו בבית האבל את הקריאה בפעם השנייה יהיה מנין בבית הכנסת שיחכה לספר תורה זה, ולכן זה מותר).

ועוד ראיתי שהביאו על כך ב'מגדל דוד' דהנה לכאורה קשה בפשרה זו שרוצים להפוך מרכז קניית לבית כנסת, מפני שלהפוך מקום ציבורי לבית הכנסת (חוץ ממה שצריך ג' תפילות כדי שיהיה חזקה כנ"ל), כאשר יודעים שבית כנסת זה הוא עראי בלבד ישנם הלכות מסוימות שלא נוהגים שם כפי שנוהגים בבית כנסת רגיל, וכדוגמא אחת, בשו"ע אדה"ז הל' שבת (סי' רסח, טו) כתב, וז"ל: "אין אומרים ברכה מעין ז' אלא בבהכ"נ קבוע דהיינו בכל מקום שמתפללין בו עשרה בקביעות, אבל מקום שמתפללין בו בעשרה באקראי בעלמא, כגון אותם שעושים לפרקים מנין בביתם וכן בבית חתנים ואבלים שעושים מנין בביתם אין לומר שם ברכת מעין ז' דכיון שאין שם מנין קבוע...", משמע שישנן הלכות שמתבטלות בבית כנסת עראי, וא"כ מנלן דיכול לברך על סמך זה שהופך המקום לבית כנסת (שהוא עראי).

ואפשר להאריך בזה ואכ"מ, ולא באתי אלא להעיר ולהאיר את ההלכה כדי שידעו את אשר יעשון.



אין אדם לומר רוב חכמתו אלא בלילה [גליון]

הת' בצלאל מ"מ באסמן
תל' בתות"ל מוריסטאון

בגליונות האחרונים הק' הרב ח. ר. שיחי' סתירה בדברי הרמב"ם: דבהל' דעות פ"ד ה"ד כתב "שדי לו לאדם לישון שמונה שעות ויהיו בסוף הלילה...". ובהל' ת"ת פ"ג הי"ג כתב: "דאין אדם לומר רוב חכמתו אלא בלילה לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפי' אחד מהן בשינה". והק' הנ"ל שאם כדי שיהי' הגוף בריא ושלם צריך אדם לישון שמונה שעות דוקא, נמצא שא"א לזכות לכתרה של תורה כ"א ע"י ויתור על בריאות הגוף ובכה"ג נקרא חוטא?

ובגליון תתצה הוסיף הרב ה. ה. שי' עוד שתי קושיות. שבהל' ת"ת פ"ד ה"ו כתב הרמב"ם: "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל", ומקשה שזהו בסתירה להמובא ברמב"ם בהל' דעות בנוגע לדרכי האכילה וסדר היום? ועוד הקשה, שידועים דברי חז"ל שדברי תורה מתישים כחו של אדם. והרי כתב הרמב"ם שמדרכי ה' להיות הגוף בריא וחזק כו'?

ומבאר הרב הנ"ל דבהל' דעות מדבר הרמב"ם רק ע"פ שיטת הרפואה ודרכי הטבע, דע"פ טבע האדם כן צ"ל סדר החיים ודרכי האכילה בדרך כלל, אכן בודאי יש מקרים בלתי רגילים שאז אינו זקוק לסדר החיים הרגיל כיון שיש לו כוחות נעלים וסגוליים והם מרפאים ומחזקים באופן שלמע' מדרכי הטבע בודאי ידחה סדר החיים שהם ע"פ טבע, והרי לימוד התורה שנותנת עוז ותושיה, ונעשה לו סם החיים ויש בה ענינים נעלים ונפלאים על טבעים כמב' בכ"מ, בודאי עדיף כוח וחזיון זה משמונה שעות שינה וחייב ללמוד כל הלילה, ויזכה לכתרה של תורה. אבל מי שלא ילמד כל הלילה אזי אין לו ענינים אלו, וצריך לישון שמונה שעות בלילה כדי חיזוק גופו ובזה קאי הרמב"ם, עכת"ד.

ודוחק קצת לומר שהרמב"ם פסק בהל' דעות סדר חיים רק למי שאינם עושים כפי הכוונה שצריכים ללמוד כל הלילה, ולאידך שבהל' ת"ת פסק הלכה מיוסד על ענין ניסי וברכה מלמעלה.

אבל בעיקר צ"ע מגמ' מס' עירובין סה, א: "אמר ליה לרבי זירא מחדדין שמעתך אמר להו דיממי ניהו". מכאן שלימוד ביום מועיל

יותר לצלילות בדעת, ואם לפי הרמב"ם אם לומד בלילה לא יזיק לגוף כלל מהו חילוק בין יום ללילה?

וכן מפורש בדברי הט"ז או"ח סי' נה סק"א בא"ד: "ויש תלמידי חכמים שישנים הרבה כדי שיהיה להם כח חזק וזריזות לב לעסוק בתורה ויש תלמידי חכמים מנדדין שינה מעניהם, ועוסקים בתורה הרבה, ובאמת יוכל ללמוד בשעה אחת מה שזה מצטער ועוסק בשתי שעות...". עיי"ש.

והת' ש. ד. ק. שי' מביא בגליון הנ"ל לתרץ בשם הרב אהרן סולווייצקי ז"ל שכוונת הרמב"ם בהל' ת"ת הנ"ל אינו לענין כמותי דהיינו רוב זמן לימודו אלא ענין איכותי רוב בהבנה והעמקות בהלימוד שהוא דוקא בלילה אף בזמן קצר, והוא מפני שהלילה הוא זמן שאין בנ"א טרודים בעסקיהם ויכולים ללמוד ביישוב הדעת, עכת"ד.

ולכאור' צ"ע מהגמ' בעירובין ודברי הט"ז שהם בהיפך ממש מדבריו? [עכ"פ רואים מדבריו שלמד בדברי הרמב"ם בהל' ת"ת שאין הכוונה ללימוד כל הלילה אלא ללימוד רוב לילה וכדלקמן].

ובגליון הנ"ל מביא גם הת' מ.ש.ק. שי' לתרץ ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בנוגע לסתירה בפסקי הרמב"ם, שבהל' טומאת אוכלין פט"ז ה"ח: "כל הכתוב בתורה . . מכל הטומאות והטהרות אינו אלא לענין הקדש כו' אבל החולין אין בהם איסור כלל אלא מותר לאכול בחולין...", עיי"ש. ובהלכה שלאח"ז ממשיך הרמב"ם: "אעפ"י שמותר לאכול אוכלין טמאים . . חסידים הראשונים היו אוכלין חולין בטהרה ונזהרין מטומאות כל ימיהם והם נקראין פרושין ודבר זה קדושה יתירה היא ודרך חסידות שיהי' נבדל האדם ופורש משאר העם . . שהפרישות מביאה לידי טהרת הגוף ממעשיו הרעים...", עיי"ש.

והקשה כ"ק אדמו"ר בהתוועדות י"ט כסלו ה'תשמ"ה דלכאור' הרי"ז דבר והיפוכו, דבתחילה כתב דמותר, ומכיון שהוא מותר "דייך מה שאסרה תורה". ולאידך בהלכה שלאח"ז מבאר מעלות הפרישות וכו'? ומבאר בזה שב' הלכות הם שתי דרגות בעבודת האדם, עיי"ש בהשיחה.

והת' הנ"ל רצה לבאר ששתי הלכות בהל' דעות ובהל' ת"ת הם שתי דרגות בעבודת האדם.

ודוחק קצת לומר כן כי בפשטות ההלכות הם בשוה לכל בלבד כשהרמב"ם כתב בפ' שאיזה הלכה הוא לאיזה סוג אנשים כמו שעושה בהלכות טומאה, שמדגיש כמה פעמים שזהו דרך חסידים ופרושים וכו' ? וגם בהל' ת"ת משמע שהוא דבר השווה לכל שבתחילת פ"ג מביא הרמב"ם: "כתר תורה הרי מונח ועומד מוכן לכל, שנ' תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב כל מי שרוצה יבוא ויטול" ובהלכה שמדבר אודות לימוד כל הלילה מקשר זה עם כתר של תורה.

ונראה לבאר שבפשטות כד דייקת היטב בלשון הרמב"ם בפרק זה יובן בקל.

בפ"ג ה"ו בא"ד: "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה תהיה עמל", והקושיא בזה היא כנ"ל שלכאור' ענינים אלו הם היפך ענין של בריאות הגוף וכו' ?

ויש לבאר זה בהקדם להביא מקור דברי הרמב"ם מאבות פ"ו מ"ד: "כך היא דרכה של תורה . . . ובתורה אתה עמל". ובמשניות קהתי מצויין שני אופנים ללמוד משנה זו והראשון הוא פי' רש"י "אפילו אין לך מה לאכול אלא פת במלח אל תימנע מלעסוק בתורה", בסגנון אחר שאילו אתה במעמד ומצב של פת במלח וכו' בתורה תהיה עמל. ובזה א"ש שינוי לשון המשנה ללשון הרמב"ם שלשון המשנה הוא 'ובתורה אתה עמל', והרמב"ם שינה וכתב ש'בתורה תהיה עמל', ונראה שהחילוק שבין שתי לשונות אלו הוא, שהלשון ו'בתורה אתה עמל' אפשר לפרש שהוא ציווי על עצם העמל בתורה, וכמובא בהמשך המשנה שלא רק שעל הארץ תישן וכו' גם בתורה אתה עמל. משא"כ הלשון 'ובתורה תהיה עמל' משמעותה שאף שיש צער והוא במצב שאוכל פת במלח מ"מ בתורה תהיה עמל שימשיך לעמול בתורה.

ואם כנים הדברים יובן עוד דבר והוא: שאם נעיין להלן בפרק זה בה' י"ב שם מבאר הרמב"ם ש"אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן . . . אלא במי שממית עצמו עליהן תמיד ולא יתן שינה לעפעפיו...". ולכאור' בהשקפה ראשונה הרמב"ם חוזר על דבריו, שבה' ו' אמר שדרכה של תורה היא ו'חיי צער תחיי' וכאן לכאור' חוזר על עצמו? אבל ע"פ הנ"ל מובן, שבה' ו' הרמב"ם מבאר רק שמי שהוא במצב של צער צריך אעפ"כ להיות עמל בתורה. משא"כ בהל' י"ב, ופשוט.

אבל לכאור' אינו מוכן מ"ש הרמב"ם: "שאינ דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן שנה לעינו לעפעפיו תנומה?

ובהקדם, יש לבאר ענין "ממית עצמו על דברי תורה".

בשבת פג, ב. "אמר רבי יוחנן לעולם אל ימנע אדם את עצמו מבית המדרש ומדברי תורה ואפי' בשעת מיתה, שנא' זאת התורה אדם כי ימות באהל אפי' בשעת מיתה תהא עוסק בתורה". נמצא שהפ' הוא שכל החיים של האדם עד יום מותו יהי' עסוק בתורה. וכמובן אין זה מחליש בריאות הגוף כלל, וכפשוט. אבל לכאור' אין זה כוונת הרמב"ם כאן, שלשונו הוא "אלא במי שממית עצמו באהלי החכמה" משמע מזה שאינו מדגיש ומפרש לשון ממית כפשוטו כמו הגמ' בשבת. וי"ל שכוונתו לפי' הגמ' בברכות סג, ב. "אמר ר"ל אין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית שנא'... (וממשיך הגמ' שם ביאור ע"ז) אמרי דברי רב ינאי מאי דכתיב כי מיץ חלב יוצא חמאה ומיץ אף יוציא דם ומיץ אפים יוציא ריב במי אתה מוציא חמאה של תורה במי שמקיא חלב שינק משדי אמו עלי' (המוציא את החלב שמצץ משדי אמו על דברי התורה חמאה היא לו – רש"י)...", עיי"ש.

ובנוגע למה שכתב הרמב"ם "ולא יתן שנה לעינו ולעפעפיו תנומה" לכאור' זהו נגד בריאות הגוף וכללי הרמב"ם, שהאדם צריך לישן ח' שעות. ולבאר זה צריכין לעיין במקור הרמב"ם.

ובפי' ה"יד פשוטה" להרב נחום א. רבינוביץ, מציין שמקור הרמב"ם הוא על פי מה שכתוב תהילים קלב, ד. "אם אתן שנה לעיני לעפעפי תנומה" ובמצו"ד שם מפרש "ר"ל להיות ישן להתענג יותר מההכרח להחיות את הנפש וכו'". ובזה מוכן למה אין זה סתירה לבריאות הגוף, וכן הוא בפי' האבן עזרא שהמדובר הוא בשינת צהרים ולא בשינה של לילה.

ובנוגע למה שכתב הרמב"ם שמצער גופו תמיד, לכאור' כוונתו להדברים המצויין באבות פ"ו מ"ה "והתורה נקנית בארבעים ושמונה דברים. . במיעוט תענוג, במיעוט שחוק, ובקבלת יסורין (והפירוש בקבלת יסורין הוא שיקבל באהבה ולא מהרהר אחרי דרכי ה'. ובזה יומתק לשון הרמב"ם ומצער גופו תמיד שלכאור' ענין היסורין הוא מזמן לזמן לכאור' מהו ענין של תמיד. וע"פ הנ"ל יובן כי מניעת כל

דברים אלו אצלו הם ענין צער המדובר והם נמנעים אצלו תמיד, ועפ"ז מובן איך אין סתירה בין ענינים אלו להיות גוף בריא וכו').

ובנוגע למה שמבאר הרמב"ם בה' י"ג: "אף ע"פ שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם לומד רוב חכמתו אלא בלילה לפיכך מי שרצה לזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפי' אחת מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד ודברי חכמה . . . וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום שני' יומם יצוה ה' חסדו ובלילה שורה עמי אין רנה של תורה אלא בלילה שני' קומי רני בלילה", עיי"ש.

והקשו על מ"ש הרמב"ם שלכאור' זה סתירה לגוף בריא, ובכדי ליישב זה יש לדייק כמה דיוקים ברמב"ם זה: א) כמו שהקשנו לעיל בתחילת דברנו מהגמ' בעירובין ובט"ז שבנוגע לעיון וההבנה וכו' העיקר הוא ביום כי ישן בלילה וכאן אמר הרמב"ם שרוב חכמתו בלילה. ב) אם כוונת הרמב"ם בשינה ואכילה ושתייה הוא להשינה ואכילה ושתייה ההכרחיים, למה הוסיף 'ושיחה וכיוצא בהן' לכאור' בזה מדגיש הרמב"ם שכוונתו שהאדם לא יבטל זמנו. ג) מהי כוונתו "אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה", לכאור' הכוונה הוא שיעסוק בתורה ומה הפי' דברי חכמה, לכאור' משמע שכוונתו לשלול דברי שטות.

ומכ"ז מובן לכאור' שאין כוונת הרמב"ם שהאדם צריך ללמוד כל הלילה כי רק אז יהיה לו ידיעה בתורה, כי בתוך דברי רמב"ם אלו שולל שלא יבטל זמנו בלילה בשיחה וכיוצא בהן. וממשיך לכאור' שלא יעסוק בדברי שטותים ולכה"פ יעסוק בדברי חכמה אם לא יעסוק בדברי תורה כי אז עכ"פ יתחכם ויוכל ללמוד תורה ביותר עוז לאח"מ. וגם מכללות הענין שלימוד בלילה אינו מוסיף הבנה בלימוד התורה כנ"ל אלא ענין ל"ת בלילה הוא רק לענין תוספת שכר וכו', עיין בדבר הט"ז.

ונראה לבאר שכוונת הרמב"ם אינו לענין כמות הזמן, אלא לענין הלימוד בלילה שלא יבטל זמנו. והוא ענין רוחני שלילה הוא זמן נעלה כמו שמביא הרמב"ם פסוקים "אין רנה של תורה אלא בלילה שני' קומי רוני בלילה וכל העוסק בתורה בלילה חוט של חסד נמשך עליו ביום שנא' . . . וכל בית שאין דברי תורה נשמעין בו בלילה אש אוכלתו". ומזה רואים שענין לימוד בלילה הוא ענין נעלה וחשוב והכרחי, ולאידך מהמשך לשון הרמב"ם משמע שהוא גם לשלול הביטול תורה,

כי בלילה כמובן האדם יותר פנוי וכו'. "כי דברי ה' בזה זה שלא השגיח על התורה כל עיקר וכן כל שאפשר לו לעסוק בתורה ואינו עוסק או שקרא ושנה ופרש להבלי עולם והניח תלמודו וזנחו הרי זה בכלל בוזה ה'..."

ומכל הנ"ל מובן שאין סתירה כלל בדברי הרמב"ם שהוא ספר הלכות לרוב בנ"א באופן שיוכל להיות בריא ולעבוד את ה' מתוך שמחה ומנוחת הנפש ומנוחת הגוף כלשון כ"ק אדמו"ר באלפי מכתבים ושיחות.

וכדאי לציין לדברי הרבי באגה"ק חי"ט ע' 3 "צריך לבחן בעצמו מספר השעות הדרושות לו לשינה, למען אשר בקומו יוכל ללמוד בהבנה הדרושה, ועל פי זה יקבע גם זמן השכבה והקימה, ומובן שבכל אופן . . . ובודאי מוסיף מזמן לזמן בשעות לימוד התורה בכלל ובתורת החסידות בפרט, שהרי נצטוינו להעלות בקודש ואין לך דבר העומד בפני הרצון".



פשוטו של מקרא

"עם הארץ"

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

בפירש"י פרשת קדושים ד"ה 'עם הארץ' (כ, ב): "עם שבגינו נבראת הארץ ד"א עם שעתידין לירש הארץ על ידי מצות הללו", עכ"ל.

וצריך להבין דבפרשת ויקרא כתב (ד, כז): "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ וגו'". ולמה אין רש"י מפרש כאן מהו הפירוש של עם הארץ.



"לא תהי' אחרי רבים לרעות וגו'"

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

שמות כג, ב. "לא תהי' אחרי רבים לרעות ולא תענה על רב לנטות אחרי גו'".

הנה פסוק זה יש לכאורה קושי להבינו (בפשש"מ), דבשלמא חלקו הראשון "לא תהי' אחרי רבים לרעות", אפשר לפרשו כפשוטו, שאם אתה יודע שהם הולכים (או עושים וכו') בדרך רעה, אפי' שהם רבים, אל תלך אחרי הרבים האלה, אע"פ שדרך בני אדם ללכת אחרי רבים, ועדיין אין לנו ציווי (או משמעות) של "אחרי רבים להטות", אבל גם בלי זה דרכו של אדם לעשות כן, ולכן צריך לצוות שלא ללכת אחרי רבים.

אבל "ולא תענה על ריב" – כפשוטו, אין בו שום הבנה, מה יש לענות על ריב, ועל מה התורה מצווה שלא לענות, ולמה לא לענות.

וכן תיבת "לנטות", שלפי טעמי המקרא היא תיבה לעצמה, ולא מבואר על מה קאי (ולמה) לנטות.

והקטע האחרון "אחרי רבים להטות" – ניתן להבין שבאופן כללי יש להטות אחרי רבים, ואע"פ שבתחילת הפסוק אמר "לא תהי' אחרי רבים", אבל שם נאמר "לרעות" אבל אם זה לא לרעות, הנה יש להטות אחרי רבים.

ונמצא שתחלת וסוף הפסוק ניתן להבין גם בפשש"מ, אבל איך מפרשים ב' החלקים שבאמצע (א. לא תענה על ריב. ב. לנטות).

והנה רש"י מתחיל בביאורו ואומר "יש במקרא זה מפרשי חכמי ישראל אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו".

והנה אף שאומר שאין לשון המקרא מיושב בהן כו' אבל מביא אותם (ובראשונה) את "מדרשי חכמי ישראל", ולכאורה זה מפני שהן פסקי הלכות, שבודאי צריכות להיות מתואם (גם) עם פשש"מ, ולכן מביא אותם ומפרש את הפסוק אליבא דחכמי ישראל.

ואומר: "מכאן (מזה שכתוב לא תהי' אחרי רבים לרעות) דרשו שאין מטין לחובה בהכרעת דיין אחד". ואינו מבאר עדין איך מבינים את זה מהפסוק, רק ממשיך "וסוף המקרא דרשו אחרי רבים להטות

שאם יש שנים מחייבין יותר על המזכין הטה הדין על פיהם לחובה ובדיני נפשות הכתוב מדבר ואמצע המקרא דרשו ולא תענה על ריב – על רב שאין לו חולקין על מופלא שבבית דין...". ואח"כ מתחיל רש"י לפרש את הפסוק "לפי דברי רבותינו (לפי סדר הפסוק)".

ומה שרש"י הקדים לפרש בכללות את הפסוק (לפני שמפרש לפי סדר הפסוק), י"ל שבתחילה הוריד את הקושיא החזקה מתחילת הפסוק לסוף הפסוק, שבתחילת הפסוק כתוב לא תהי' אחרי רבים, ובסוף הפסוק כתוב אחרי רבים להטות, ואע"פ שבתחילת הפסוק כתוב (לא תהי' אחרי רבים) לרעות, אעפ"כ נראה (קצת עכ"פ) כסתירה, ולכן תירץ בראשונה סתירה זאת, ואח"כ תירץ את הקושי השני, שהוא אמצע המקרא – כנ"ל, שאין לזה שום הבנה בפשט"מ, ולאחרי זה מבאר את הפסוק לפי סדר. וכשמבאר את הפסוק לפי סדר מבאר גם תיבת "לנטות", שכנ"ל (לפי טעמי המקרא) היא תיבה בפני עצמה, ולא ברור כוונתה, ועתה כשמבאר על סדר הפסוק מבאר בד"ה 'ולא תענה על רב' (ומוסיף בביאור) "לנטות מדבריו", שתיבת "לנטות" קאי אדלעיל מיני', שכיון שהוא רב – מופלא שבב"ד, אסור לנטות מדבריו.

ורש"י אומר שאין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו, ולכאורה הכוונה שאין פירוש הפשוט של לא תהי' אחרי רבים לרעות, שהכוונה שיש רוב אבל אין שנים יותר (על הרוב) ו"לרעות" היינו לחייב (בדיני נפשות) שאם זה דין תורה, לא כ"כ נוח לפרש שזה הכוונה "לרעות". גם ולא תענה על ריב שהדגש הוא בחיריק (כמו עם י') והפרוש הוא רב (בפתח), אינו "חלק" כ"כ וגם תיבת לנטות שמשמעות "מדבריו" לא כ"כ משמע מפשט"מ א. שהי' צ"ל (לנטות) מדבריו. ב) הרי כבר כתוב לא תענה היינו לא תחלוק. ג) גם תיבת (ולא) תענה", אין כ"כ משמעות של "לחלוק", שבדרך כלל תיבת תענה היא על אמירת עדות כמו (שמות כ, יג) ולא תענה ברעך עד שקר.

(אמנם י"ל שזה מלשון עניית קול, כמו (דברים כז, יד) וענו הלויים קול רם גו', ואז יש לבאר ולא תענה על ריב לא להרים קול, והכוונה לא לחלוק).

ד. וגם אחרי רבים להטות איפה יש רמז שהכוונה שיש שנים יותר במחייבין על המזכין, וגם למה לא מסיים "אחרי רבים לרעות" (כיון שמדובר שיש שנים במחייבין יותר על המזכין), וגם יתכן שעצם סדר הפסוק הוא נקרא "אין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו", שאם הפסוק מתחיל בענין לא ללכת אחרי רבים לרעות (כשיש רק אחד

המחייבין יותר על המזכין) הי' צריך להיות כתוב מיד אחרי זה שאם יש שנים במחייבין יותר על המזכין צריך ללכת אחרי רבים, ולמה הפסיק ב"ולא תענה על ריב", וגם, שזה שמטין לזכות עפ"י אחד שיותר מן המחייבין לא נזכר כלל בפסוק, אלא שנלמד מתוך זה שנאמר לא תהי' אחרי רבים לרעות, ופירשנו שמדובר באחד שמחייב יותר מן המזכין ומזה שכתוב "לרעות", מזה למדים. שדוקא לרעות דהיינו לחיוב (מיתה) צריך אני מחייבין יותר על המזכין, אבל לטובה (כלומר לזכות בדין) מספיק שאחד ירבה על המחייבין.

ולכן, י"ל בדא"פ, הביא את הפירוש של התרגום שכנראה יותר קרוב לישב המקרא על אופניו, אבל הביא את התרגום רק על הקטע האמצעי דהיינו "ולא תענה על ריב לנטות", והתרגום על זה לא תתמנע מלאלפא מה דבעינך על דינא, ולכאורה זה מפני שתחילת וסוף הפסוק מובן בפשטות, ומה שלא ברור זה הקטע האמצעי, ולכן בא לבאר ב"ולשון העברי לפי התרגום כך הוא נדרש" (וכנ"ל שמבאר רק קטע האמצעי) "לא תענה על ריב לנטות אם ישאלך דבר למשפט לא תענה לנטות לצד אחד ולסלק עצמך מן הריב אלא הוי דן אותו לאמיתו".

שע"פ התרגום מובן יותר (בפשטות) תיבת לא תענה, שזה לשון מענה על שאלה "אם ישאלך דבר למשפט לא תענה כן", וגם תיבת "לנטות" מתפרשת יותר טוב (בפשש"מ) שזה בא בהמשך ללא תענה גו' דהיינו לא תענה לנטות לצד אחד.

והנה ב"בית יהודה" על רש"י מבאר (בדברי רש"י "לא תענה לנטות לצד אחד") שלא תענה שאתה רוצה לנטות הצדה מן הדין (ובדברי רש"י "ולסלק עצמך מן הדין" מבאר) שאינך רוצה לפסוק להם את הדין.

והנה אף שבפשטות תיבות "ולא תתמנע מלאלפא מה דבעינך על דינא" משמע כן, שרוצה למנוע עצמו מן הדין, וכן במה שרש"י אומר "ולסלק עצמך מן הדין" משמע כן, אבל מזה שרש"י אומר (לא תענה לנטות) לצד אחד, משמע שאינו מסלק עצמו לגמרי מן הדין, אלא שנוטה לצד אחד, וכן מסיום דבריו "אלא הוי דן אותו לאמיתו" משמע שכן דן אלא שיש צורך להזהירו שידון לאמיתו.

שלפ"ז הנה לכאורה כוונת רש"י (בדברי התרגום) שיש (בין ה) דיינים שדנו על צד מסוים (לזכות או להיפך) והוא אחד מהדיינים, הנה יכול לחשוב שכיון שכבר דיינים אמרו דעתם, אומר כאחד מהם, או לכאן או לכאן, ולא אטריח עצמו להכנס לפרטי הדינים להבינם

ולפסוק דעתי (וזה לכאורה כוונה "לסלק עצמך מן הריב" שכיון שאינו מתעמק להבין דעות בעלי הדין ולצדד מי הצודק, הרי בזה מסלק עצמו מן הריב), ועל זה מסיים "אלא הוי דן אותו לאמיתו", והיינו שיעמיק דעתו ואז יוכל לדון את הדין כפי האמת לפי דעתו (ולא ללכת אחרי דיינים אחרים). —

והנה רש"י לא באר לפי התרגום את תחילת וסוף הפסוק — וכן"ל, שאין צורך לבאר, שלפי התרגום יוצא (לכאורה) פירוש הפסוק: לא תהי' אחרי רבים לרעות — כפשוטו, שאם אתה רואה אנשים רבים שאינם נוהגים כשורה, אל תלך אחריהם, אע"פ שהם רבים, וטבע האדם להמשך אחרי הרוב, אבל כאן הזהר מלהמשך אחריהם, ולא תענה על ריב לנטות — אם ישאלו אותך דבר למשפט אל תטה עצמך לצד אחד (של הדיינים) ולהסתלק מן הרוב אלא הוי דן לאמיתו, וסוף הפסוק אחרי רבים להטות — נראה שמפרש כפשוטו (וגם לענין דין) ש"בתר סגיאי שלם דינא" לפי הרבים גמור את הדין, וכמקובל (בדין) שהולכים לפי הרוב (ואינו מזכיר אם המדובר בדיני ממונות או נפשות, אם לרעה או לטובה (לזכות או לחובה)).

והנה אף שבכלל — לפי התרגום — הפסוק יותר קרוב לפשש"מ, ובפרט החלק ולא תענה על ריב שתיבת לא תענה מתפרשת כפשוטה לא לענות על שאלה כדפרש"י (בדברי התרגום) אם ישאלך, לא תענה כו', אבל עדיין לא מובן כ"כ הקשר שבין שלשת חלקי הפסוק, וגם אם החלק הראשון והשלישי מובנים, אבל למה נכנס באמצע, הענין של ולא תענה על ריב, אלא א"כ נאמר שעיקר הציווי של לא תהי' אחרי רבים לרעות נאמר בענין הדין שאם אתה רואה שהרבים (של הדיינים) אינם פוסקים נכון, לא תלך אחריהם שלכן מוסיף עוד פרט ולא תענה על ריב לנטות, שכשם שאתה מזהר מלילך אחרי הרבים לרעות, כך גם אם נוטים לטובה אינך רשאי ללכת אחריהם אבל שתעיין בעצמך בדין, ואחרי זה אומר לחיוב אחרי רבים להטות, שלפי תוכן הפסוק עד כאן דבר בענין דין הנה גם המשך (וסיום) הפסוק מתאים לדבר באותו ענין, שלפי זה יומתק מה "שהתרגום אומר בתר סגיאי שלם דינא, שמשמע שמדבר בענין של דין", שהולכים אחר הרוב, וזה כמובן כשהולכים בדרך הטובה לדון "דין אמת, ונמצא מה שמרויחים בפירוש זה (לגבי רבותינו) שאין כאן רמז לענין במזכין מספיק אחד יותר מן המחייבן ובמחייבין צריך שנים יותר מן המזכין, שלכן זה נקרא (שפירוש זה הוא) קרוב יותר לפשש"מ.

ומה שעדיין לא כ"כ מובן (גם לפירוש התרגום בחלק "ולא תענה על ריב לנטות" שלכאורה אין התוכן נמצא כ"כ בתיבות "ולא תענה על ריב לנטות" שאם הכוונה לומר שאל יטה אחר אחד הדיינים, לשם מה צריך תיבות על ריב, וגם תיבות "לא תענה" אינן מיושבות כ"כ לפי פירוש זה, שהי' יכול לומר לא תטה אחרי השופטים (וכיו"ב).

לכן, י"ל בדא"פ, פרש"י פירוש שלישי "ואני אומר לישבו על אופניו כפשוטו וכך פתרונו לא תהי' אחרי רבים לרעות אם ראית רשעים מטין משפט לא תאמר הואיל ורבים הם הנני נוטה אחריהם – ופירוש זה הוא לכאורה גם לפי התרגום, ולכן י"ל לא העתיק חלק זה מהפסוק (לעיל) לפרשו לפי התרגום –

"ולא תענה על ריב לנטות וגו' ואם ישאלך הנדון על אותו המשפט אל תעננו על הריב דבר הנוטה אחרי אותן רבים להטות את המשפט מאמתתו אלא אמור אם המשפט כאשר הוא וקולט יהא תלוי בצואר הרבים"

שלפי פירוש זה הנה תיבת "לנטות" נמשכת להלן "לנטות אחרי רבים להטות" שלא תטה אחרי אותן רבים שבאים להטות (את הדין)

וכל הפסוק מדבר בענין אחד (בלבד), אלא שתחילת הפסוק היא אזהרה לדיין עצמו ובהמשך הפסוק הוא האזהרה שלא לדון כן למי שבא לדין.

והרווח בפירוש זה הוא – לכאורה שכל הפסוק מדבר בענין אחד, שאז (לפירוש זה) בודאי אין סתירה מרישא לסיפא, אלא אדרבה הסיפא הוא ההמשך לתחילת הפסוק – וכנ"ל.

ואעפ"כ לא הקדים רש"י פירוש זה האחרון אף שכדברי רש"י הוא "לישבו על אופניו כפשוטו", וי"ל כנ"ל שהפירוש הראשון זה מדרשי חכמי ישראל שלומדים מזה (לפי פירושם) הלכות פסוקות, לכן הקדים אותם, אלא שיש מדרשים שהם קרובים יותר לפשט"מ ואז מביא אותם בדרך כלל כפירוש שני, כדי לתרץ קושי שבפירוש ראשון (וכיו"ב) אבל כאן מקדים רש"י "אבל אין לשון המקרא מישב בהן על אופניו" וזה כאילו שאומר לא הבאתי פירושם כדי ליישב בהן לשון המקרא, רק מפני החשיבות שבפירוש זה שנלמדים מכאן הלכות.

ויש להוסיף שמלבד המעלה של ההלכות הנלמדות מפסוק זה – לפי מדרשי חכמי ישראל הנה יש גם מעלה שהפסוק נדרש כולו מבלי יתור,

שכל חלק נלמד לענין אחר. משא"כ לפירוש של רש"י הנה לכאורה הי' אפשר לקצר את הפסוק "ולא תענה על ריב לנטות אחריהם (להרע)".

וענין זה יש גם בתרגום שגם לפי התרגום נדרש כל חלק לענין אחר, שיש לומר שלכן גם (הביא ו) הקדים פירוש התרגום לפירושו.

אבל יש לכאורה מעלה נוספת בפירוש הראשון (של חכמי ישראל) שכל חלקי הפסוק מדברים בענין אחד (של דיינים), ואולי גם בגלל זה כתב רש"י פירוש זה ראשון.



ויש להעיר בשינוים בד"ה ולא תענה על ריב, שבפעם הראשונה (כשמפרש עפ"י מדרשי חכמי ישראל) מעתיק תיבות "ולא תענה על ריב" ותו לא, ואינו מוסיף אפי' תיבת "גו'", וכשמפרש אליבא דבתרגום מעתיק "לא תענה על רב לנטות" (שמוסיף תיבת "לנטות") וכשמעתיק לפי פירושו מעתיק ולא תענה על רב לנטות (ומסיף תיבת) וגו',

וי"ל בדא"פ שבפי' הראשון (של חכמי ישראל) החידוש העיקרי בפירוש "ולא תענה על רב" שמתכת ריב משתנה לרב, שזה מופלא שבב"ד, ונמצא שתיבות "ולא תענה על רב" יש בו כבר ענין שלם, והתיבה לנטות מובנת מאלי', וגם רש"י בעצמו כשמבאר בתחילה את מדרשי חכמי ישראל מביא חלק זה מהפסוק "ואמצע המקרא דרשו ולא תענה על ריב, על רב, שאין חולקים על מופלא שבב"ד כו'", ואינו מתייחס כלל לתיבת לנטות", ולכן גם כשהעתיק התיבות בדיבור המתחיל (כשבא לסדר את המדרש בפתרון המקרא) העתיק אופן "ולא תענה על רב" (בלי להוסיף אפי' גו') שמאופן העתקת הדיבור המתחיל, למדים את הדין, ולכן – כנראה – רש"י לא חוזר לבאר ענין זה (בדיבור המתחיל זה) רק מוסיף ביאר (על הד"ה) "לנטות מדבריו, ולפי שהוא חסר יו"ד דרשו בו כן (רב ולא ריב)"

ובפירוש לפי התרגום העתיק בד"ה גם תיבת "לנטות", וזה מובן, כי לפי התרגום זה מעיקרי התוכן של תיבות אלו, שלא תמנע עצמך מלעיין בדין ולא לנטות אחרי הדיינים, וגם מובן למה לא הוסיף תיבת וגו', כי לפירוש התרגום אין קשר בין ולא תענה על ריב לנטות עם מה שנאמר אחרי כן, ולכן הקפיד שלא לכתוב תיבת "וגו'" בדיבור המתחיל, שבזה עצמו מדגיש שאין קשר בין קטע ולא תענה גו' ל"אחרי רבים להטות".

ועפ"ז גם יובן במילא מה שרש"י מוסיף תיבת וגו' אחרי תיבת לנטות, שבזה עצמו מרמז את הפירוש של תיבות "ולא תענה על ריב לנטות" שהן קשורות עם מה שנאמר אחריהן "אחרי רבים להטות" וכדפרש"י "... אל תעננו על הריב דבר הנוטה אחרי אותן רבים להטות את המשפט מאמיתו כו'".

ולהעיר שיש הבדל גדול בין שני הפירושים של חכמי ישראל והתרגום לפירוש של רש"י בתיבות "אחרי רבים להטות", שלפי שני הפירושים הראשונים הנה תיבות אלו לחיוב, שתלך אחרי רבים (אם הם שנים במחייבם יותר על המזכים), ולפי' התרגום – תדון אחרי הרבים, ולפירוש רש"י הנה תיבות אלו הן לשלילה, שלא "תעננו על הריב . . אחרי אותן רבים להטות את המשפט כו'".



"ותען להם מרים וגו'" [גליון]

ר' יוסף וולדמאן
תושב השכונה

בגליון תתצד (ע' 81) על הפסוק בפ' בשלח (טו, כא) "ותען להם מרים שירו לה' כי גאה גאה וגו'". ובפירש"י שם ד"ה "ותען להם מרים": "משה אמר שירה לאנשים, הוא אומר להם והם עונין אחרי, ומרים אמרה שירה לנשים", ע"כ.

שואל הרב וו. ר. שי' למה לא תירץ רש"י זה שנאמר כאן "להם" שהי' לו לומר "להן" שהרי מרים אמרה שירה לנשים?

ומעתיק כמה תירוצים מחומש אוצר הראשונים על השאלה למה נאמר בקרא 'להם' ולא 'להן', ומסיק, שלכאורה אין שום רמז בפירש"י לתירוצים אלו, ואינו מובן למה לא פירש רש"י על זה כלום?

אמנם זה שרש"י אינו מתייחס לשאלה זאת מוצאים ג"כ במקום אחר, ובאופן בולט יותר.

בפר' פנחס (כז, ז): נאמר "כן בנות צלפחד דוברות נתון תתן להם אחוזת נחלה...". ובאותו הפסוק מסיים "והעברת את נחלת אביהן להן".

וממשיך הרב וו. ר. שי' בקובץ תתצה (ע' 73) ומפרש בדרך אפשר, שאחר שרש"י פירש בד"ה "בתופים ובמחולות" (שם, כ): מובטחות

היו צדקניות שבדור שהקב"ה עושה להם ניסים והוציאו תופים ממצרים", ע"כ. הרי בענין זה היו הנשים בבטחונם בהקב"ה במדריגת אנשים ולכן נאמר כאן, 'להם'.

אבל קשה לומר שאחרי פירש"י הנ"ל, כבר מובן מאליו למה כתוב 'להם' ולא 'להן', עד כדי כך שאין צורך שרש"י יפרש.



הזכרת משה ג' פעמים בפסוק [גליון]

הרב גלעד הרשונים

גבעת שמואל

מה שהובא בגליון תתצה (ע' 72) בנוגע "הזכרת משה ג' פעמים בפסוק".

א. רציתי להוסיף שישנם עוד שני פסוקים שבהם מופיע משה ג' פעמים:

פעם נוספת בתורה:

"ויקח משה את החזה ויניפהו תנופה לפני ה' מאיל המלאים למשה היה למנה כאשר צוה ה' את משה" (ויקרא ח, כט).

ופעם נוספת ביהושע:

"כאשר צוה ה' את משה עבדו כן צוה משה את יהושע וכן עשה יהושע לא הסיר דבר מכל אשר צוה ה' את משה" (יהושע יא, טז)

בסך-הכל ד' פסוקים.

ב. רש"י מציין "שלש פעמים" מספר פעמים ואפילו על שתי פעמים, וכדוגמאות בלבד:

א. "מעל לרקיע . . . וכפל בו "כי טוב" (להלן י, יב) שני פעמים: אחת לגמר מלאכת השני, ואחת למלאכת היום" (בר' ר', ז')

ב. וירא וירץ לקראתם מהו וירא... וירא שני פעמים? הראשון כמשמעו, השני לשון 'הבנה' (בר' י"ח, ב')

ג. "בנותי, בנותי שתי פעמים אף בלהה וזלפה בנותיו היו מפלג" (בר' ל"א, ג')

- (ד) "והיו המים והיו והיו, שני פעמים..." (שמ' ד', ט')
- (ה) "ימינך ד', ימינך ד' שני פעמים..." (שמ' ט"ו, ו')
- (ו) "המשכן משכן שני פעמים..." (שמ' ל"ח, כ"ט)
- (ז) "את הדם וזרקו את הדם מה תלמוד לומר דם דם שני פעמים" (ויק' א', ה')
- (ח) "מה תלמוד לומר בשמן בשמן שתי פעמים" (ויק' ב', ד')
- (ט) ומהו הקריב הקרב שני פעמים (במד' ז', י"ח)
- (י) "לא תבשל גדי שלש פעמים" (דב' י"ד, כ)
- (יא) וכשכפל לומר שני פעמים: אלהים בעולם הזה, אלהים בעולם הבא (יהושע כ"ב, כ"ב)
- (יב) אמתך האמור שלש פעמים במקרא כנגד שלשה דברים שהאשה מצווה עליה (שמואל א', א', י"א)



שונות

מילה בזמנה

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר להמבואר בלקו"ש ח"ג לפ' תזריע – ע"ד מילה בזמנה, כדאי להעיר:

פעם בימי כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נולד בן לאחת המשפחות של אנ"ש שגרו בקראון הייטס. ביום השמיני עשו כל ההכנות לקיים מצות ברית מילה. כשהכניסו הילד ושמו אותו על ברכי הסנדק, הבחין המוהל שהתינוק מאד צהוב, והודיע שעפי"ז אי אפשר לעשות הברית כעת. סבו של התינוק נתרגש מאד וטען שצ"ל מילה בזמנה. אבל המוהל בדעתו שלפי מצב התינוק אסור למולו כעת. הסב רץ ל- 770

ונכנס להרבי הריי"צ וסיפר לו הנעשה ושאל איך לעשות, ענה לו הרבי הריי"צ:

ישנה מצוה של ברית מילה וישנה מצוה של ושמרתם מאד לנפשותיכם, ואמרו חז"ל שפקו"נ דוחה כל התורה כולה. כשידחו הברית יקיימו בזה מצות ושמרתם לנפשותיכם. שאל הסב: מה עם מילה בזמנה, הרבי הריי"צ: מילה בזמנה איז ווען על פי תורה מעג מען מל זיין – (מילה בזמנה היא כאשר עפ"י תורה מותר למול).



יחודו של פרק בתהילים – פרק קד

הרב שמואל הלוי הבר
מח"ס אפריון לרבי שמעון

פרשה חביבה על דוד

מזמור זה הינו מהמזמורים החביבים על דוד המלך, דבר זה למדנו מגמרא ברכות דף י, א. דהכי איתא התם: "כל פרשה שהיתה חביבה על דוד, פתח בה באשרי וסיים בה באשרי; פתח באשרי – דכתיב, (תהלים א') אשרי האיש, וסיים באשרי – דכתיב (תהלים ב'), אשרי כל חוסי בו", ומזה למדה הגמרא לומר דאשרי ולמה רגשו חדא פרקא הוי, עי"ש.

ובתוס' שם כ': "וא"ת מאי כל הפרשיות והא לא אשכחן שום פרשה אחרת שמתחלת באשרי ומסיימת באשרי אלא היא. וי"ל דלאו דוקא פתח באשרי וסיים באשרי. אלא חתימה מעין פתיחה כמו תהלה שפתח בתהלה וסיים בתהלה, תהלת ה' ידבר פי (קמה) וכן הרבה פרשיות שמתחילות בהללויה ומסיימות בהללויה". והם פרקים קו, קיג, קלה, קמו – קנ.

ולפי זה נראה דכמו כן פרק קג ופרק קד ששניהם מתחילים ומסיימים באמירת ברכי נפשי את ה' ויתירה מהם כי אין זה תיבה אחת בלבד אלא פסוק שלם שמסים כמו ההתחלה הרי ברור שיש בזה חביבות מיוחדת.

הללויה

כ"ד פעם הללוי' יש בתהילים, אך פעם ראשונה שמוזכר הללוי' בתהילים הוא בפרק דידן, והטעם מבואר בגמרא ברכות (דף ט, ב): "דאמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, מאה ושלש פרשיות אמר

דוד, ולא אמר הללויה עד שראה במפלתן של רשעים, שנאמר: (תהלים ק"ד) יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה. הני מאה ושלש, מאה וארבע הוי"ן, אלא שמע מינה, אשרי האיש ולמה רגשו גוים חדא פרשה היא".

אגב – יש לעיין מנ"ל לגמרא דהכוונה בסוף פרק מאה ושלשים, אולי כוונתו לומר דבפרק שלאחר מאה ושלשים היינו בפרק קד, וכבר העיר כן בפירוש הרי"ף על עין יעקב עי"ש.

והנה מה שאמר במפלתן של רשעים אין הכוונה עונש הרשעים וכיו"ב, דזה הרי נמצא גם בפרקים אחרים כמו בפרק נח "ישמח צדיק כי חזה נקם פעמיו ירחץ בדם הרשע", וכיו"ב.

אלא הכוונה כאן על זמן דלעתיד לבוא היינו לאחר תחית המתים שעל זה נאמר בפרק דידן (פסוק ל) תשלח רוחך יבראון, ואז יהיה ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, כמו שאמר (פסוק לה) יתמו חטאים מן הארץ, זהו מפלתן האמיתי של הרשעים, ועל זה אמרה הגמרא דראה דוד מפלה זו של הסטרא אחרא והרשעה כולה, כדלהלן בארוכה, ואז אמר הללוי'.

חשיבות תיבת הללויה

חשיבות תיבת הללויה מפורש בגמרא פסחים (דף קיז, א) "דאמר רבי יהושע בן לוי בעשרה מאמרות של שבח נאמר ספר תהלים: בניצוח, בנגון, במשכיל, במזמור, בשיר, באשרי, בתהלה, בתפלה, בהודאה, בהללויה. גדול מכולן הללויה, שכולל שם ושבח בבת אחת". וכן בירושלמי ובמדרש תהילים ריש ספרא.

ובמדרש תהילים מוסיף חדוש "רב קרא כל ספרא הללויה" היינו שקרא את ספר תהילים בשם הללויה.

**מדוע דווקא רב קרא ספר תהילים הללויה
ומדוע לא נתקבל שם זה בתפוצות ישראל**

נראה דכדי לבאר הענין יש לברר קודם בתיבת הללויה מה פירושה, ובזה מצאנו מחלוקת תנאים, אמוראים ופוסקים. ויהיה נפקא מינה להלכה איך לכתוב התיבה.

דהנה במנחת שי כאן האריך דמצא ספרים חלוקים בכתיבת הללויה יש מהם שכותבים בשתי תיבות יש שכותבים בתיבה אחת ויש שכותבים מקף ביניהם.

ומקור חלוקת הספרים הוא במחלוקת אמוראים בגמרא דידן. ומגמרא ירושלמי נראה דכבר חלקו בזה תנאים.

דהנה בגמרא פסחים (דף קיז, א) איתא:

"אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן: הללויה וכסיה וידידיה – אחת הן. רב אמר כסיה ומרחביה – אחת הן. רבה אמר מרחביה בלבד. איבעיא להו מרחב יה לרב חסדא מאי – תיקן. איבעיא להו: ידידיה לרב מאי תא שמע, דאמר רב: ידידיה נחלק לשנים, לפיכך ידיד – חול, יה – קודש.

איבעיא להו: הללויה לרב מאי – תא שמע, דאמר רב חזינא תילי דבי חביבא דכתיב בהו הללו בחד גיסא ויה בחד גיסא. ופליגא דרבי יהושע בן לוי. דאמר רבי יהושע בן לוי מאי הללויה – הללויה בהלולים הרבה. ופליגא ידידיה אדידיה, דאמר רבי יהושע בן לוי בעשרה מאמרות של שבח נאמר ספר תהלים: בניצוח, בנגון, במשכיל, במזמור, בשיר, באשרי, בתהלה, בתפלה, בהודאה, בהללויה. גדול מכולן הללויה, שכולל שם ושבח בבת אחת."

ונראה מכאן דג' דעות בזה (א) יש לכתבה בשתי תיבות – דעת רב. (ב) יש לכתבה בתיבה אחת ופירושה מלשון הלולים הרבה ואינו שם קדוש – דעה ראשונה של רבי יהושע בן לוי. (ג) יש לכתבה בתיבה אחת ויש בה שם קודש – דעה שניה של ר' יהושע בן לוי.

ובירושלמי נמצא דזה מחלוקת רב ושמואל ודעת שמואל כר' מאיר בזה דהכי איתא בירושלמי סוכה (פ"ג ה"י): "רב ושמואל חד אמר הללויה וחורנה אמר הללו יה מאן דאמר הללו יה נחלק ואינו נמחק מאן דאמר הללויה נמחק ואינו נחלק ולא ידעין מאן אמר דא ומאן אמר דא מן מה דאמר רב שמעית מן חביבי אם יתן לי אדם ספר תילים של ר' מאיר מוחק אני את כל הללויה שבו שלא נתכוון לקדשן הוי דו אמר הללו יה.

מיליהון דרבנן פליגן דאמר רבי סימון בשם רבי יהושע בן לוי בעשרה לשונות של שבח נאמר ספר תילים באישור בניצוח בניגון בשיר במזמור בהשכל ברינה בתודה בתפילה בברכה המאושר שבכולן הללויה שהשם והשבח כלולין בו."

ומדברי רב כאן מוכיח התשב"ץ (ח"א סימן קעז) להלכה דשם שנכתב בלא כוונה אפשר למחקו, עי"ש בארוכה.

מעשה יש לעיין איך זה שרב קרא שם הספר הללויה הרי לשיטתו יש לכתבו בשתי תיבות.

ונראה לומר דאדרבה דווקא משום דרב לשיטתו, דיש לכתבו בשתי תיבות כי יה הוי שם קודש ואילו בשם אחד הללויה אינו שם קודש כאמרו שהיה מוחק כל הללויה של ר' מאיר שהיו בתיבה אחת, לכן ס"ל דיש לקרוא הספר הללויה – בתיבה אחת – ואין כאן שם קודש אלא מלשון הלולים הרבה.

אך לדידן דיש לחשוש לדעת ר' יהושע בן לוי דאפילו בשם אחד הריהו שם קדוש, אין נכון לקרוא שם הספר הללויה.

וגם מזהר נראה כדעה זו דהוי בתיבה אחת והוי שם קדוש כדאיתא בפרשת וישלח (דף קעז ע"ב): "ת"ח הלוייה בכל אינון שירין ותושבחן דקאמר דוד הא תנינן, דלעילא מכלהון הוא הללויה ואוקמוה, מאי טעמא בגין דכליל שמא ושבחא כחדא, מאי שמא ושבחא שמא דא י"ה, שבחא מאן איהו, אלא דא כ"י דאיהו (הלל בגימ' ה"ס שהוא אדני) מתקנא שבחא תדיר לקודשא בריך הוא ולא אשתכח כמה דאת אמר (שם פ"ג) אלהים אל דמי לך אל תחרש ואל תשקוט אל, בגין דסדורא דשבחא איהי מסדרת ומשבחת תדיר לגביה, ובגין כך שמא ושבחא כחדא".

ובפרשת ויחי (דף רלב, ב) נראה דיש בזה סוד עמוק מדוע דוקא נכתב בתיבה אחת להעלים השם והכי איתא התם: "רבי (יצחק) חזקיה פתח ואמר (תהלים קלה) הללו יה הללו עבדי ה' הללו את שם יי' האי קרא אית לאסתכלא ביה כיון דאמר הללויה אמאי הללו עבדי יי' ולבתר הללו את שם יי' אלא הכי תנינן מאן דמשבח (לחדא) לאחרא אצטריך לשבחא ליה כפום יקריה וכפום יקריה הכי אצטריך שבחיה ותנינן מאן דמשבח לאחרא בשבחא דלית ב' הוא גלי (גלותא וסבב) גנותיה וצבי לגלאה ליה ועל דא מאן דעביד הספדא על בר נש אצטריך כפום יקריה ולא יתיר דמגו שבחיה אתי לגנותיה ובכלא שבחא אצטריך כפום יקריה,

ת"ח הללויה הכא אית שבחא עלאה דמארי דכלא אתר דלא שלטא ביה עינא למנדע ולאסתכלא (ס"א אתר) דאיהו טמירא דכל טמירין ומאן איהו י"ה שמא עלאה על כלא ובגין כך הללויה שבחא ושמא כחדא כלילן כחדא והכא סתים מלה דאמר הללויה ולא אמר מאן הללויה למאן אמרו הללו אלא כמה די"ה סתים הכי שבחא דשבוחי סתים אינון דמשבחי לא ידענא מאן אינון.

והכי אצטריך למהוי כלא סתים ברזא עלאה ולכתר דסתים ברזא עלאה גלי ואמר הללו עבדי יי' הללו את שם יי' בגין דדא איהו אתר דלא סתים כההוא עלאה טמירא דכל טמירין דא הוא אתר דאקרי שם כמה דאת אמר (שמואל ב' ו') אשר נקרא שם שם ה', קדמאה סתים דלא (ס"א דא) גלייא (תניינא) סתים וגליא ובגין דקיימא באתגלייא אמר אינון דקא משבחי לההוא אתר מאן אינון וקאמר דאינון עבדי יי' דאתחזון לשבחה לאתר דא", ע"כ.

אך מירושלמי חגיגה (פ"ב ה"א) נראה לכאורה דיש לכתבו בשתי תיבות דהכי איתא התם: "רבי אבהו בשם ר' יוחנן בשתי אותיות נבראו שתי עולמות העולם הזה והעולם הבא אחד בה"א ואחד ביו"ד מה טעמ' כי ביה יי' צור עולמים ואין אנו יודעין אי זה נברא בה"א ואי זה מהם נברא ביו"ד אלא מן מה דכתיב אלה תולדות השמי' והארץ בהבראם בה"א בראם הוי העולם הזה נברא בה"א והעולם הבא נברא ביו"ד מה ה"א פתוח מלמטן רמז לכל באי עולם שהן יורדין לשאול מה ה"א יש לו נקודה מלמעלן משעה שהן יורדין הן עולינן מה ה"א פתוח מכל צד כך פותח פתח לכל בעלי תשובה מה יו"ד כפוף כך יהיו כל באי העולם כפופין ונהפכו כל פנים לירקון כיון שראה דוד כן התחיל לקלס בשתי אותיות הללו יה הללו עבדי יי' הללו את שם יי'". אך אין הכרח כי יש לומר כוונתו לשם יה שבתיתב הללויה כנ"ל.

ברכי נפשי את ה'

ה' פעמים ברכי נפשי כתיב בב' פרקים אלו קג-קד כ"כ רש"י בריש מזמור קג והוא מברכות (י, א) ושם איתא על ג' הראשונות "דר במעי אמו ואמר שירה . . ינק משדי אמו ונסתכל בדדיה ואמר שירה . . יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה...". ועל שנים האחרונים מפרק דידן איתא התם "ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה, שנאמר: (שם) יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ה' הללויה. נסתכל ביום המיתה ואמר שירה, שנאמר: (שם) ברכי נפשי את ה' ה' אלהי גדלת מאד הוד והדר לבשת. מאי משמע דעל יום המיתה נאמר? אמר רבה בר רב שילא: מסיפא דעניינא, דכתיב: (שם שם כט.) תסתיר פניך יבהלון תסף רוחם יגועון וגו'", ע"כ.

ולכאור' תמוה ביותר דברכי נפשי דתחילת פרק דידן, יהיה על יום המיתה דהרי כל הפרק כולו לכאורה מדבר על החיים בעולם ורק

בסופו כ' תוסף רוחם יגועון ואיך יאמר דברכי נפשי דריש המזמור קאי על יום המיתה.

עוד יש לתמוה מדוע יאמר שירה על יום המיתה?

ונראה דכדי להבין זה יש לבאר תחילה תוכן הפרק, מהותו וכוונתו.

תוכן הפרק לפירוש הרד"ק והאבן עזרא

הנה הרד"ק והאבן עזרא שניהם הולכים בדרך הפשט דהפרק מדבר על נפלאות הבריאה שנבראו בכל יום מיום ראשון שנברא האור עד יום שישי שנבראו החיות והאדם.

וכמה קשיים בפירושם וכמו הא דכתיב (טז) ישבעו עצי ה', מדוע רק על העצים אמר עצי ה'.

ועיקר הקושי בפירושם הוא כאשר מגיעים לסוף הפרק (פסוק ל) תשלח רוחך יבראון, שזה ענין תחית המתים ואיך יאמר זה על כל הברואים שבהם דיבר בפסוקים קודמים.

ואכן נדחקו הם בפירוש הכתוב, כל' הרד"ק "ואף על פי שהפסוק למעלה מזה הוא על כל החיים לא על האדם לבד, אמר זה על האדם שהוא עיקר בנבראי מטה".

עוד כ' "ויתכן לפרש הפסוק הזה על כל החיים לא על האדם לבד, כי יבראון אחרים כי ימותו אלה וילדו אחרים תחתיהם וכן כתוב דור הולך ודור בא הכללים עומדים והפרטים אובדים ואמר תחדש פני אדמה על הנולדים שיבואו חדשים לעולם", וכעין זה כ' האב"ע, אך מובן שזה דוחק.

והנה רש"י לא מזכיר כלל בפירושו שהפרק מדבר על ימי הבריאה, ואדרבה מצאנו דעה"פ ישבעו עצי ה' כ' רש"י "בגן עדן" ועה"פ אשר שם צפרים יקנו מפרש "ישראל ישכנו שם".

וכן עה"פ (כו) לויתן זה יצרת לשחק בו אינו מפרש כפירושם דהלויתן משחק בים וכיו"ב, אלא מביא דברי רבותינו (במסכת ע"ז דף ג, א) דהקב"ה משחק בלויתן שלש שעות אחרונות, והרי פשוט דכוונתו לומר דאין לויתן כאן כפשוטו.

ועיין בארוכה לקוטי תורה פרשת שמיני בביאור מאמר זה, וכן בביאור המאמר דהקב"ה עושה לעתיד לבוא קניגניא בין לויתן ושור הבר, עי"ש בארוכה.

לכן נראה דרש"י מפרש פשוטו של מקרא במזמור דידן כדרך הדרש בגמרא ומדרשים, לומר לך שמזמור זה הנה דרשות חז"ל בו הם פשוטם של מקרא. מלבד סודות התורה הרמוזים בו ומבוארים בספר הזהר בארוכה, ובפירוש יהל אור לאדמו"ר הצ"צ, עי"ש.

תוכן הפרק לפירוש רש"י ומדרשי חז"ל

והנה לפי מדרשי חז"ל נראה שעיקר תוכן המזמור הוא במעלת ושבח בני ישראל דווקא, ותחילת המזמור מדבר אכן בענין הבריאה, אך כהקדמה בלבד לעיקר, ובהקדמה מדבר על דומם (המקרה במים) צומח (תשבע הארץ) חי (ישקו כל חיתו שדי) ומדבר (ולחם לבב אנוש יסעד). וכן בדומם גופא דיבר על אש (אש לווהט) רוח (עושה מלאכיו רוחות) מים (יעמדו מים) ועפר (יסד ארץ), עד שמגיע לעיקר המזמור בפסוק טז המדבר בשבח בני ישראל.

ועל זה אומר:

ישבעו עצי ה' – בגן עדן, אשר שם צפרים – אלו בני ישראל, וכן חסידה וגו' הנה אף שרש"י לא מפרש אך מוכרח דלפירושו גם זה קאי על בני ישראל, וכן מפורש בזהר פרשת פנחס (דף ריז, ב) "חסידה ברתיא דאברהם אבינו דאקרי חסיד ועבד חסד עם כל בני עלמא בגין כך אקרי (שמות צה, ב) חסידה ברושים ביתה בין דרועי עלמא יתבא, ובחבורא קדמאה", ע"כ.

ובמדרש שמות רבה (פרשה לה) איתא "דחסידה היינו כהן גדול והכי איתא התם: "ומהו חסידה ברושים ביתה, וכי חסידה בארזים ביתה, ומהו חסידה זה כהן גדול שנא' (דברים לג) תומיך ואוריך לאיש חסידך".

ובמדרש תהילים איתא: "חסידה ברושים ביתה. ר' הונא בר פפא ור' סימון חד אמר למה נקרא שמה חסידה, שהיא נרמסת, וחד אמר מפני שהיא חסה על חברותיה, ואית דאמרי שהיא עושה חסידות עם שכניה. ר' יהודה בר סימון אמר אינו מדבר אלא בשבטו של לוי שנקראו חסידים, שנאמר וללוי אמר תומיך ואוריך לאיש חסידך".

וכן יש לפרש המשך הכתובים, הרים הגבוהים ליעלים – כנוי על בני ישראל שנושאים עיניהם להרים הגבוהים הם האבות, או הרים הגבוהים כנוי לבית המקדש.

וכן סלעים מחסה לשפנים יש לומר דקאי על בית המקדש ומפורש כן במדרש על משלי עה"פ (ל, כו) שפנים עם לא עצום וישימו בסלע ביתם.

"שפנים עם לא עצום – זה מדי. וישימו בסלע ביתם – זה אחשוורוש וכוורש שבקשו לבנות בית המקדש".

ובגירסת הילקוט שמעוני יותר מפורט "שפנים עם לא עצום זה מדי כשם שהשפן יש בו סימני טהרה וסימני טומאה כך מדי, אחשוורוש ערל ואסתר יהודית וישימו בסלע ביתם שבקש לבנות בית המקדש שנאמר כה אמר כורש מלך פרס".

כמו כן המשך הכתובים תשת חשך ויהי לילה יש לומר דקאי על חשך הגלות דבו תרמש כל חיתו יער רמז לאומות העולם דמושלים אך תזרח השמש בגאולה העתידה או בהצלה וישועת ה' גם בזמן הגלות הנה אז אל מעונתם ירבצון, ויצא אדם – אדם אתם, אלו ישראל – לפעלו לעבודת ה'.

ואכן נמצא פירוש כעין זה בדרשת רבי זירא בגמרא בבא מציא (דף פג, ב) "דרש רבי זירא, ואמרי לה תני רב יוסף: מאי דכתיב (תהלים קד) תשת חשך ויהי לילה בו תרמש כל חיתו יער. תשת חשך ויהי לילה – זה העולם הזה שדומה ללילה, בו תרמש כל חיתו יער – אלו רשעים שבו, שדומין לחיה שביער. תזרח השמש יאספון ואל מעונתם ירבצון; תזרח השמש – לצדיקים, יאספון – רשעים לגיהנם, ואל מעונתם ירבצון – אין לך כל צדיק וצדיק שאין לו מדור לפי כבודו. יצא אדם לפעלו – יצאו צדיקים לקבל שכרן, ולעבדתו עדי ערב – במי שהשלים עבודתו עדי ערב".

וכן המשך הכתובים זה הים גדול וגו' יש לומר דהים רמז לעולם הזה שם רמש ואין מספר, ובני ישראל עוברים בו באניות אלו דברי תורה (וכעין זה שמעתי פעם בהתוועדות מכ"ק אדמו"ר זי"ע עה"פ יורדי הים באניות, קז, כג) כמדומה שאמר זה בשם אדמו"ר הצ"צ).

ולכן לויתן זה יצרת לשחק בו כי יזכו בני ישראל ללויתן לעתיד לבוא, ולכן רש"י מפרש דקאי על לויתן שעליו אמרו רבותינו שהקב"ה משמח בו בשלשת שעות האחרונות של היום כנ"ל.

וכן כל המשך הכתובים כלם אליך ישברון וגו' מדבר על בני שראל בלבד ולכן אומר תשלח רוחך יבראון ענין תחית המתים שיהיה רק

בישראל, ואין צורך לרש"י לפרש דזה מדבר בישראל בלבד כרד"ק וכו' כי לפירוש רש"י הרי רוב הפרק מדבר על ישראל.

עשה ירח למועדים (יט)

הנה רש"י פירש למנות בו זמנים ורגלים, אך האבן עזרא דחה פירוש רש"י וכו': "מפרשים רבים אמרו כי השם עשה הירח בעבור קביעת מועדי ה' ואין זה מטעם המזמור רק יספר מעשה בראשית".

אך עפ"י הנ"ל יובן דאכן לשיטת פירושו של האבן עזרא אין זה טעם המזמור, אך לשיטת פירוש רש"י אדרבה זה תוכן וטעם כל המזמור.

אגב – האב"ע בהקדמת פירושו לתורה מחריף טענתו וכ"כ שם "ואין פי' עשה ירח למועדים (תה' קד, יט), כדברי אלה שמתניהם מועדים ואילו היה כתוב והיתה הלכנה לאות למועדים בחדשים, מי יתן לנו אות שהם מועדי השם המוקדשים, כי יש מועדים רבים בתורה ובמקרא ובכתובים. ואלו היה ל'מועדי השם' מבואר".

והנה טענתו שיש מועדים רבים בתנ"ך, שאינם מועדי ה', הנה בדקתי ומצאתי שאינה טענה כלל.

כי הנה תיבת מועד יש הרבה בתנ"ך ואין הכוונה למועד ה', אך תיבת "מועדים" יש סך הכל עשרה פעמים (עם אות השימוש) בתנ"ך, שנים מהם זה הכתוב כאן ובבראשית (א, יד), שבע מהם הכוונה מפורש למועדי ה', דוק ותשכח, ונשאר רק פעם אחת בדניאל (יב, ז) שכתוב "למועד מועדים וחצי", שאין הכוונה למועדי ה'. אך שם הרי כתיב יחד עם מועד, ועוד תיבות אלו בדניאל סתומות בביאורם כידוע, ומי יאמר שאין הכוונה למועדי ה'. ובזה סרה טענתו מעל רש"י.

ומעתה יש לומר דמבואר מה שהבאנו בתחילת הענין דדוד אמר ברכי נפשי בפרק זה כי ראה יום המיתה, ויש לומר בזה שני אופנים: (א) הודה ושיבח שעבר את העולם הזה, הים הגדול והלילה וכו' ונשאר שלם בנשמתו. (ב) ראה את העולם הבא והגן עדן הבא לאחר יום המיתה דזה רק לבני ישראל המקיימים תורה ומצוות וזהו יצא אדם לפעלו ולעבודתו עדי ערב, עבודת השם בעולם הזה, ואז יזכו להיות כצפרים בעצי ה' זה גן עדן וכו'. לכן אמר ברכי נפשי.

וברכי נפשי האחרון אמר על שראה במפלתן של רשעים וזה תקופה שלאחריה והיא לאחר תחית המתים, תשלח רוחך יבראון, דאז יתמו

חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם, כמ"ש (זכריה יג, ב) ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ, לכן כשראה תקופה ההיא אמר עוד פעם ברכי נפשי את ה' ובהוספת השבח הללויה כנ"ל.

נון סופית

כדאי להעיר שבפרק דידן יש נו"ן סופית למעלה מהרגיל כמו (בפסוקים ז-ט ובפסוקים כב-ל) ינוסן, יחפזון, יעברון, ישובון, יאספון, ירבצון, יהלכון, ישברון, ילקטון, ישבעון, יבהלון, יגועון, ישובון, יבראון. וכל אלה התיבות יכולות ליכתב – ונכתבות לרוב במקומות אחרים – בלא נו"ן סופית. וכן בפסוק ז' מן גערתך, מן קול, והיה יכול לומר מבלי הנו"ן סופית, ואדרבה לא נמצא במקום אחר מן קול או מן גערתך ולאידך נמצא כמה פעמים (בתהילים גופא) מגערתך ומקול, וכאילו רצה הכתוב להרבות בפרק זה באות זו או להגיע לסכום מסוים.

ואכן זה הפרק יש בו כ"ח פעמים נו"ן סופית, מה שלא נמצא רבוי זה בשאר הפרקים אפילו גדולים מפרק זה, (מלבד פרק עח שיש בו ל"ו פעם אות נון סופית, – אך שם כלם תיבות שלא יכלו להיכתב מבלי נון סופית, ועוד דיש בו יותר מכפול פסוקים מפרק זה). ובוודאי טעם נעלם בזה. ואולי קשור זה למה שהבאנו לעיל בתוכן הפרק לפירוש רש"י, ואי"ה עוד חזון למועד.



בדברי הגמ' על כמות הכוכבים ביקום

הרב יצחק הכהן קסלמן
שכון חב"ד לוד

ידוע מה שכ"ק אדמו"ר בהתייחסו למדע כו"כ פעמים קבע, שיש לנצל את המדע להוכחת אמיתת התורה, וכמוזכר באגרות קודש כ"ק אדמו"ר כרך י"א עמ' רב: "להצהיר אשר מדע האמיתי, שמטרתו אך ורק האמת, המסקנות שלו אינן יכולות להיות בסתירה לתורתנו תורת אמת, אלא להיפך – ככל אשר יעמיקו חקור – כן תגדל ההכרה באמיתיות העקרים וגם הפרטים של דתנו דת ישראל".

ובהקשר לכך הנני להציע הבא לקמן:

הנה בגמ' בברכות (לב, ב) איתא: "ותאמר ציון עזבני ה' וה' שכחני היינו עזובה היינו שכוחה אמר ר"ל אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אדם נושא אישה על אשתו הראשונה זוכר מעשה הראשונה

אתה עזבתני ושכחתני אמר לה הקב"ה בתי י"ב מזלות בראתי ברקיע ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל ועל כל חיל וחיל בראתי לו שלשים לגיון ועל כל לגיון ולגיון בראתי לו שלשים קרטון ועל כל קרטון וקרטון בראתי לו שלשים גסטרא ועל כל גסטרא וגסטרא תליתי בו שלש מאות וששים וחמשה אלפי רבוא כוכבים כנגד ימות החמה וכולן לא בראתי אלא בשבילך וכו'". (לגיון וקרטון וגסטרא. שמות של שררה כגון שלטון והגמון ודוכס ופחה – רש"י).

ולהבנת סה"כ הכוכבים שישנם לפי דברי הגמ' הנני לעתיק כפי שחישוב בש"ס הוצאת שוטנשטיין (בהע' 16): "גסטראות, שמספרם מונה מאות מיליונים (12x30x30x30x30x30), מופקדים כל אחד על 365 אלפי רבבות כוכבים. בסך הכל ישנם כמה קוודריליוני כוכבים (קוודריליון – במובנו האמריקאי והצרפתי – 10^{15}) "ע"כ.

ובאמת החשבון כפי שחישובו, על פניו אינו מדויק, שהרי סך מספר הגסטראות הוא (כפי שכתב הנ"ל): "12x30x30x30x30x30" שזה יוצא 291,600,000, וכשנכפיל זאת ב "365 אלפי רבוא" היינו ב 3,650,000,000 נקבל 1,064,340,000,000,000 ובמינוח המתמטי 10^{18} . (ואולי במה שכתב בהע' 16 הנ"ל שישנם כמה קוודריליונים כוונתו ל – 1,000, או שהתכוון ל quintillion (קוונטיליון) השקול ל 10^{18} וזה מתאים לחשבון הנ"ל).

והנה לפני כשנה פורסם בכמה כתבי עת מדעים, והנני לצטט לקמן מאחד מהם¹:

"Astronomers announced that there are 70 sextillion stars in the visible universe, or some 70 thousand million million million That's a 7 followed by 22 zeros.

A previous estimate, cited by NASA, put the figure lower, "a 1 followed by 21 zeros

(1 ירחון SPACE למדעי האסטרונומיה וחלל.

[תרגום: ע"פ הכרזת האסטרונומים ישנם כ 70 סיכסטיליון כוכבים ביקום הנראה לעין שזה 70 אלף מיליון מיליוני מיליונים, השקול ל 7 ואחריו 22 אפסים. ערכות קודמות שנעשו ע"י NASA הצביעו על מספר נמוך במקצת והוא 1 ואחריו 21 אפסים.]

מהציטוט הנ"ל ניתן לראות שהערכות המדע לגבי מספר הכוכבים ביקום, על פי המחקר החדש שנוהל על ידי אסטרונומים אוסטרלים וסקוטיים הינו 7×10^{22} (ז"א 7 ואחריו 22 אפסים). ואילו לפי המחקר הקודם שנערך על ידי NASA (סוכנות החלל האמריקאית) העריך את המספר ב 1×10^{21} .

המחקרים נערכו באמצעות שימוש בשיטות מדעיות מתקדמות כגון שימוש בטלסקופים רבי עוצמה ועיבודי מחשב מתקדמים. במקום לספור כוכב, כוכב, הם בחרו אזור ביקום הקרוב יחסית לכדור הארץ וניסו לאמוד את מספר הכוכבים בכל גלקסיה המצויה בו, ע"פ הבהירות שלה. חשוב לציין שזהו מחקר אומדני מאד וקשה כיום למדע לאמוד את המספר המדויק עד כדי כך שסדר השגיאה יכול להגיע לעשרות אחוזים.

למרות כל זאת, אם נשווה את התוצאות הנ"ל למספר שהתקבל במסכת ברכות, נווכח כי ההבדל בין הגמ' למסכנת המדע הנ"ל הוא 1 ל 70,000. והגם אשר זהו מספר עצום, אומנם כאשר מדובר בסדר גודל של 1×10^{18} , ההבדל הוא בכ - 0.0014%, שזהו למעשה הבדל אפסי ביחס למספרים הנ"ל.

לאור הנ"ל ניתן לראות שוב בבירור ש"ככל אשר יעמיקו חקור – כן תגדל ההכרה באמיתיות העקרים וגם הפרטים של דתנו דת ישראל".



תיקון לשון בשו"ע אדה"ז

הרב יצחק אייזיק'סאן
תושב השכונה

בשו"ע אדה"ז (דפוס ה'תשסב, וכן הוא בדפוס ה'תשמ"ב) ס' שני"ז ס"א נדפס הלשון "...ברחוק מעט בענין שיציאתן לרה"ר..."

ולהאיר שבמענת כ"ק אדמו"ר להר' פיקארסקי, נדפס בהקדמת ספרו "חקרי הלכות" ח"ג, תוקן הלשון ע"י כ"ק אדמו"ר ל" דיציאתן" (שכנראה שבהדפוס שהרב פיקארסקי העתיק ממנה נכתב בטעות רק "דיציאתן").

ולא באתי אלא להאיר.



לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת המשפיע
מוהר"ר אברהם בן ר' דובער ע"ה
(מאייר) דריזין
נלב"ע י' ניסן והובא למנוחות
בי"א ניסן תנש"א לפ"ק
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
ר' יעקב קאפל וזוגתו מרת לאה בתי'
ומשפחתם שיחיו
רובין

לעילוי נשמת
איש ישר הולך וירא ה'
הצנע לכת חסיד ועניו
הרה"ח הרה"ת ר' אברהם אבא יצחק ב"ר מרדכי ז"ל
בלאך
נפטר ביום ה' לש"פ צו, ח' ניסן, ה'תשס"ד
ת.נ.צ.ב.ה.
◆
נדפס ע"י רעייתו הרבנית יהודית שתחי'
בלאך

לעילוי נשמת

הרבנית החשובה מרת קיילא ע"ה חיטריק
בת הרה"ג הרה"ח התמים אהרן ז"ל תומרקין
נפטרה שביעי של פסח ה'תשמ"ג



ולעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' מיכאל יהודה ארי' לייב הכהן ע"ה
בן הרה"ח ר' ברוך שלום הכהן כהן
נפטר שביעי של פסח ה'תשל"א
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י הרה"ח הרה"ת

ר' אהרן

וזוגתו מרת סלوه

ומשפחתם שיחיו

חיטריק

לעילוי נשמת

האשה מרת חנה פייגע חי' ע"ה

בת ר' יהודה לייב ע"ה

נפטרה ביום י"א ניסן ה'תשמ"ב

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה

הרה"ת ר' גדלי' וזוגתו מרת בריינדל

ומשפחתם שיחיו

שייפער



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' שלמה בן ר' זושא ע"ה

נפטר ביום י"ז ניסן, ה'תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' לוי אלתר וזוגתו מרת רייזל

ומשפחתם שיחיו

רייטער

לזכות
 הילדה שרה תחי'
 נולדה למזל טוב
 ביום הש"ק כ"ב אדר ב ה'תשס"ה
 יה"ר שירו ממה רוב נחת חסידותי
 ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
 כרצו"ק ולנח"ר
 כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



ולע"נ
 אי"א נו"נ התמים
 ר' יעקב מנחם מענדל הכהן ב"ר
 רפאל משה הכהן ע"ה
 שפערלין
 מזקני חסידי חב"ד
 נפטר עש"ק פ' ויקרא אחרי חצות היום
 ד' ניסן, ה'תש"נ
 ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י
 הרה"ת ר' ארי' הכהן
 וזוגתו מרת מלכה ומשפחתם שיחיו
 שפערלין

לזכות

הילד מאיר שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשטומ"צ
ביום ד' י"ד אדר ב ה'תשס"ה

יה"ר שירו ממונו רוב נחת חסידותי
ויגדלוהו לתורה לחופה ולמעש"ט
לאריכות ימים ושנים טובות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריו

הרה"ת ר' אפרים שמואל וזוגתו מרת בילא שיחיו
קעלער

לזכות

הרך הנולד שי'

לרגל הולדתו למזל טוב בשטומ"צ
ביום ג' לפ' מצורע ג' ניסן ה'תשס"ה

ולזכות הוריו הרה"ח ר' יקותיאל וזוגתו שתחי'

פלדמאן

יה"ר שירו ממנו רוב נחת חסידותי
ויגדלוהו לתורה לחופה ולמעש"ט
לאריכות ימים ושנים טובות
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הרמ"ם ותלמידי הישיבה

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ה

"מאה ושלוש שנה"



נדפס ע"י

הרוצה בעילום שמו



מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ה

"מאה ושלוש שנה"



נדפס ע"י

הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת דבורה

ומשפחתם שיחיו

ניו

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ה

"מאה ושלוש שנה"



ולזכות

מנחם מענדל שיחי'

חנה העניא שתחי'

אסתר ברכה שתחי'

מושקא שתחי'



נדפס ע"י הוריהם

הרה"ח ר' ירחמיאל וזוגתו מרת רבקה לאה שיחיו

יעקבסאן

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ה

"מאה ושלש שנה"



נדפס ע"י

הרה"ת ר' משה אהרן צבי

וזוגתו מרת העניא רבקה רות ומשפחתם שיחיו

וו"ס

שלוחי כ"ק אדמו"ר-שערמאן אוקס, קאליפארניא

מוקדש

לחיזוק ההתקשרות לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בקשר עם יום הבהיר י"א ניסן - ה'תשס"ה

"מאה ושלוש שנה"

ולכות ילדיהם

הת' נפתלי שי', לונה תחי', יצחק שי',

מנחם מענדל שי', ישעי' שי', גיסה נעמי תחי'

שיתברכו בכל המצטרך להם בגו"ר

וחגה"פ כשר ושמח



נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת מישל שיחיו

זאקאן