

פתח דבר

ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה - אנו מודים לה' הטוב אשר בחסדו הגדול זיכנו להגיש לקהל אנ"ש והתמימים שוחרי התורה, את גליון ה"תשע מאות" של קובץ "הערות וביאורים" בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, בעניני משיח וגאולה, נגלה וחסידות, פשוטו של מקרא וכו', ובכל חלקי התורה.

וב"ה, שזכה קובצינו זה להיות - במשך יותר מעשרים וחמש שנה - בימה לדברי תורה וחסידות בהיקף שכמעט לא נמצא כדוגמתו, עד אשר המעיין בתוכן הענינים של התשע מאות קובצים שראו אור בעזהשי"ת, עומד נדהם מול שפע ומגוון הנושאים התורניים שנידונו בו, וע"י הוצאת הקובצים תמידין כסדרן ובאופן דמעלין בקודש כפי רצונו והוראתו הק', ודאי נגרם עי"ז נחת רוח רב לרבינו הק', וכפי הידוע לכל גודל חביבותו לקובצים כאלו כפי ששמענו פעמים רבות במשך השנים גודל העידוד לכתיבה, וכן ברכותיו הק' להצלחה רבה וכו'.

זוהי גם ההזדמנות הנאותה להודות לכל אותם המשתתפים בכתיבה, ובפרט לאלו הכותבים באופן של תמידין כסדרן שרק על ידם יכולנו להגיע עד הלום, ולברכם שימלא ה' כל משאלות לבבם לטובה ולברכה בגו"ר, ובודאי ימשיכו בכך להבא, ובאופן של "מעלין בקודש", ובעיקר בתורתו של רבינו הק', להגדיל תורה ולהאדירה.

עפ"י מאמר חז"ל "מי שיש לו מנה רוצה מאתיים וכו'", תפילתינו ובקשתינו מהשי"ת שנוכל להמשיך בעבודתנו הק' ביתר שאת וביתר עוז לנח"ר רבינו הק', מתוך מנוחת

הנפש ומנוחת הגוף, בברכה והצלחה בגו"ר. ועיקר העיקרים - שתיכף ומיד ממש תקויים "בשורת הגאולה" שנתבשרנו ש"הנה הנה משיח בא", ונזכה זעהן זיך מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו, ונשמע עוד שיחות ומאמרים, ונזכה ללמוד ולפלפל בהם באופן ד"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך" - תורתו של משיח, תורה חדשה מאתי תצא, תיכף ומיד ממש.

המערכת

יום ועש"ק פ' בחוקותי שבת חזק,
ל"ג בעומר הילולא דרשב"י תשס"ה
קראון הייטס, נ.י. כאן צוה ה' את הברכה.

ב"ה
ל"ג בעומר – ש"פ בחוקותי
ה'תשס"ה
גליון טז [תתקן]



תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- הקרבת שתי הלחם בחגה"ש כשיבוא משיח בימי הספירה 7
בענין קץ הגאולה 12
משמעות הלימוד באופן ד"דרוש וקבל שכר"? 17

לקוטי שיחות

- טבילת כלים בקונה כלים חדשים מישראל שאינו שומר
כשרות 19
בהר סיני - אוהל מועד [במדבר סיני] 21
בענין מצוות לפני מתן תורה 22
רבה לא הקיז דם כ"ב שנה 24
רב יוסף ראה ואח"כ פעל שלא יראה 25
טעם דלא אמרינן בונה ירושלים בתפילת יח' דשבת 25
הסיבה [גליון] 27

שיחות

- 31 בין לבושי חג בפורים ולבושי חנוכה
31 אין מפטירין אחר פסח אפיקומן [גליון]
34 בטעם מצות הסיבה [גליון]

נגלה

- 36 איסור הרבית מצד הפועל, הפעולה או הנפעל
40 דעת לקנות
43 אי ריבוי הזמן מכריע האיכות
45 פירוש של 'נטייבה'
'מצות' ו'חיוב' תלמוד תורה דנשים וקטנים. ובמעלת 'מצוה ועושה'
46
49 פי' רש"י במעשה ר"ג וזקנים

חסידות

- 51 החילוק בין עשה לל"ת שבתחלת אגה"ת [גליון]
52 בהמשל דזריקת אבן [גליון]

רמב"ם

- 53 בדין עמידה בקריאת התורה
מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בענין נטילת ידיים לסעודה
57 ולתפילה

הלכה ומנהג

- 67 כיסוי מזוזה בחדר שינה של בעל ואשתו
69 גדר שבוע לספירת העומר
75 הבאת ביכורים ביום חג השבועות
87 טלטול ס"ת אחרי קריאה בו ג' פעמים
88 השארת צמר ביורה ע"ג האש בשבת
90 על ביעור חמץ
93 בענין תדיר ושאינו תדיר ואין מעבירין על המצוות
96 גדר חיוב נשים בהגדה
100 "כוונה במצה"
בענין עשיית ב' נקבים בטלית קטן ובדין נטיפת הציצית על
126 הקרן
131 הידור מצוה באכילת מצה ובארבע כוסות [גליון]

131	מחזיק ידי עוברי עבירה [גליון]
134	טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר [גליון]
135	טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר [גליון]
135	בטעם מצות הסיבה [גליון]
136	הדחת בשר ביום ג' שחל בשבת
138	טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר [גליון]

פשוטו של מקרא

140	כי מזרעו נתן למלך
141	"לחם אלוקיו - מאכל אלוקיו"
149	"ויהי אנשים אשר היו וגו'"

שונות

155	הערות הרבי בסידור
167	היום יום טו-טז אייר
169	'שלשה כתרים הם'
173	הערות בתהילים פרק ק"ד
175	הערות על ספר 'אפריון לרבי שמעון'
176	לשון הקודש וארמית בהגדה

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לחג השבועות,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', כ"ט 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

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

גאולה ומשיח

הקרבת שתי הלחם בחגה"ש כשיבוא משיח בימי הספירה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

יש להסתפק כשיבוא משיח לפני חג השבועות, ולא הקריבו קרבן עומר בט"ז ניסן, ומשום זה גם הספירה לא היתה מן התורה (לפי רוב הפוסקים), האם יתחייבו להקריב בחג השבועות מנחה החדשה - שתי הלחם או לא? האם נימא שהקרבת העומר והספירה מן התורה והקרבת שתי הלחם תלויים זה בזה וכשחסר אחד מהם בטל השאר, או נימא שהקרבת שתי הלחם בחגה"ש הוא דין בפני עצמו שחל גם בלי הקרבת העומר והספירה.

והנה לדעת הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין פ"ז הכ"ב) דגם בזמן הזה הוה מצות ספירת העומר מן התורה, אף דליכא הקרבת העומר ואינו תלוי זה בזה, א"כ פשוט שכן הוא גם לענין הקרבת שתי הלחם דכשיבוא משיח בודאי יהי' חיוב דהקרבת שתי הלחם, דכשם שאמרינן דספירה אינו תלוי בהקרבת העומר, כן נימא דשתי הלחם אינו תלוי בקרבן העומר, וגם אי נימא כביאור הגר"ח (מובא בכתבי הגרי"ז מנחות ס"ו ובחזון יחזקאל תוספתא קידושין פ"א ה"ח) שהרמב"ם דסב"ל (הל' בית הבחירה פ"ו הט"ו) דקדושת ירושלים והמקדש קיימת ומקריבין אע"פ שאין שם בית, ובמילא גם עכשיו לא בטל דין הקרבת העומר, אף דבפועל לא הוקרב, לכן גם הספירה שבא לאחר העומר הוא מן התורה עיי"ש, דלפי"ז נמצא דגם לפי הרמב"ם תלוי הספירה בדין הקרבת העומר, א"כ גם לענין שתי הלחם נימא כן, דמכיון דלשיטתו יש דין של הקרבת העומר בזמן הזה לגבי ספירה, א"כ ה"ז מועיל גם לגבי הקרבת שתי הלחם בחג השבועות, ולשיטתו דגם הספירה עכשיו הוא מן התורה, נמצא דבודאי יקריבו שתי הלחם, אמנם לפי רוב הפוסקים דסב"ל דבזמן הזה דליכא הקרבת העומר אין מצות ספירת העומר מן התורה, במילא יש להסתפק כנ"ל כשיבוא משיח אם יתחייבו בהקרבת שתי הלחם.

ומצינו שחקר עד"ז בשו"ת קול אליהו (ליורונו תקנ"ב, או"ח סי' כ"ט, הובא גם בס' עקרי הד"ט סי' כ"א אות ט')¹ וז"ל: נסתפקתי אם אירע הדבר בזמן הבית שלא מנו ספירת העומר בירושלים אם מקריבין מנחת העומר מן החדש בחג השבועות או לא, ובאתי לידי ספק זה לפי שראיתי לרש"י ז"ל בפ"י התורה שבכתב ע"פ וספרת לך שבע שבתות שנים (בהר כה, ח) יכול אם לא מנה שמיטות לא יעשו יובל ת"ל והיו לך וכו', משמע דוקא משום דאייתר לך קרא גמרינן מיניה שיעשה יובל הא לאו הכי לא, וקרא כתיב תספרו נ' יום והקרבתם מנחה חדשה וכן שבעה שבועות תספור לך וכו' ועשית חג השבועות משמע דהא בהא תליא ואין לנו שום ריבוי למגמר הא דאע"ג דלא מנו ימי הספירה יקריבו מנחה חדש, וראיתי בתו"כ דמ"ש רש"י הם דברי ר"י, דאף אם לא מנה שמיטות עושה יובל, וחכמים אומרים דאם לא מנה שמיטות לא יעשה יובל עיי"ש, וכל שכן לפי חכמים מתאמצת היא חקירה זאת, וחפשתי בהרמב"ם ז"ל בענין שמיטה ויובל ולא פסק דין זה לא כר"י ולא כרבנן לא ידענא טעמא דמילתא עכ"ל².

איסור חדש במקדש האם הוא אותו האיסור שבמדינה

והנה מצד הסברא לכאורה יש מקום לומר בזה ע"פ מה שנת' בלקו"ש חלק ל"ב פ' אמור (ב) (הובא בגליון הקודם) בהא דתנן במנחות סח, ב, ד"העומר הי' מתיר במדינה (לאכול החדש בכל המקומות), ושתי הלחם במקדש (שקודם שתי הלחם אין מביאין מנחה מתבואה חדשה) אין מביאין מנחות כו' קודם לעומר אם הביא פסול, קודם לשתי הלחם לא יביא אם הביא כשר, דמבאר שישנם ג' אופנים לפרש הא דאם הביא קודם לעומר פסול, וקודם שתי הלחם כשר:

(א) האיסור דהבאת מנחה מתבואה חדשה לפני הקרבת שתי הלחם הוא משום אותו האיסור ד"חדש" שלפני קרבן העומר, דאיסור זה קאי

(1) מובא גם בס' הררי קדם ח"ב סי' קי"ג, ושם כתב הגריד"ס ז"ל דלפי דבריו דספירת העומר מעכב שתי הלחם א"ש שהביא הרמב"ם הל' ספיה"ע בהל' תמידין ומוספין, וכפי דשקו"ט בזה הרה"ת ר' מ"מ שי' רייצס בגליון הקודם ע' 39.

(2) אף שהביא הפסוק דועשית חג השבועות וגו' הרי פשוט שאין ספיקתו לגבי עצם החיוב דחג השבועות, דבנוגע לעצם החג הרי ודאי שאינו נפעל ע"י הספירה, וכדמוכח דגם אלו הפטורים מספירת העומר כגון נשים וכיו"ב הוה חג השבועות מדאורייתא, דשם הפי' הספירה מבררים מתי הוא הזמן של החג, וכדאיתא בלקו"ש ח"ג ע' 998 ובכ"מ, וכל ספיקתו הנ"ל הוא לענין הקרבת שתי הלחם שהוא מעשה מיוחד שבא בהמשך להקרבת העומר והספירה.

הן על הדיוט והן בנוגע למקדש, והעומר מתיר רק לגבי הדיוט ולא לגבי מקדש, אבל כיון שהאיסור נקלש ע"ז שחלק ממנו הותר לגבי הדיוט, לכן ההקרה מתבואה חדשה אחר הבאת העומר כשר.

(ב) האיסור לגבי מקדש הוא איסור בפני עצמו ואינן שייך כלל לאיסור חדש דהדיוט, ואיסור זה הוא רק לכתחילה ולא בדיעבד, כי בקדשים בעינן ששנה עליו הכתוב לעכב, והטעם דלפני העומר פסול, ה"ז משום דבקרובן בעינן שיהי' מותר לישראל כדילפינן בפסחים מח,א, ממ"ש "ממשקה ישראל", וכיון שלפני הבאת העומר ה"ז אסור לישראל משום חדש, לכן פסול, משא"כ לאחר הבאת העומר שהוא כבר מותר לישראל יש רק האיסור שבמקדש עצמו והוא איסור רק בנוגע ללכתחילה.

(ג) אין הפי' ששתי הלחם "מתיר" תבואה חדשה למנחות כמו שהקרבן העומר מתיר בהדיוט, כי רק בהדיוט מצינו איסור לאכול חדש לפני העומר כמ"ש ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו וגו', משא"כ במקדש לא כתוב שיש איסור להביא מנחה מתבואה חדשה, אלא כתוב דמנחת שתי הלחם צריך להיות מנחה חדשה, ומחמת זה אסור להביא מקודם מנחה מתבואה חדשה דאז גורם ששתי הלחם לא יהיו מנחה חדשה, אבל אין בזה איסור מצ"ע, ולכן כשמביא אחר העומר כשר כיון דאין ע"ז איסור ממש, [אלא דלפני העומר פסול מטעם אחר משום דאינו ממשקה ישראל וכו'], עיי"ש.

דאי נימא כאופן הא' שהאיסור דחדש במדינה ובמקדש הם איסור אחד ושייכים זה לזה, יש מקום לומר שהקרבן שתי הלחם בא בהמשך להקרבן העומר להתיר אותו האיסור עצמו לגבי מקדש, ובמילא יש לומר שהם תלויים זה בזה, אבל אי נימא כאופן הב' שהאיסור במקדש הוא איסור בפני עצמו שאינו שייך להך דמדינה, וכ"ש לאופן הג' דבמקדש ליכא איסור כלל של חדש [אלא שצריך דשתי הלחם יהי' מנחה חדשה] מסתבר לומר שהו"ע בפ"ע שאינו תלוי בהקודם.

דיון האחרונים בעומר ספירה ושתה"ל אם תלויים זה בזה

ועי' בשו"ת שערי דיעה (לבוב תרל"ח) סי' ק"ז שהביא ספק זה של הקול אליהו אי הוה תלתא מצות אלו עומר ספירה והקרבן שתי הלחם תלויין זה בזה או לא, ונקט בפשיטות שאינם תלויים זה בזה, ומביא ראי' מהך דשבועות טו,ב, בהא דקס"ד לומר דלקידוש עזרה בעינן מנחת עצרת - שתי הלחם שהוא מחמץ דוקא עיי"ש, וכיון דלפני זה

עדיין לא נבנה ביהמ"ק ולא נתקדש העזרה נמצא שלא הקריבו לפני זה קרבן העומר, ומ"מ מבואר בהדיא דמקריבין מנחת העצרת, אלמא שאינו תלוי זה בזה, וראי' זו הביא גם בשו"ת בית יצחק חיו"ד (ח"ב) סי' קי"ט, ודחו זה ע"פ מה שכתבו התוס' שם ד"ה אין עזרה, דאירי שם כשבאו להוסיף על העזרה עיי"ש, ובמילא שפיר י"ל שאכן הקריבו מקודם קרבן העומר כיון שגם אז הי' עזרה, ולכן מקריבין אח"כ שתי הלחם, עוד הביאו ראי' מהך דמנחות סח,ב, מהא דקא מיבעיא ליה לרמי בר חמא שם אי עומר ושתי הלחם מתירין רק כסדרן או אפילו שלא כסדרן, ומשמע דאפשר להיות הקרבת שתי הלחם לפני הקרבת העומר עיי"ש, ושניהם מסקי דמקריבין שתי הלחם אפילו בלי הקרבת העומר, כי אינם תלויים זה בזה ולא נימא שאם לא עשה מצוה אחת לא יעשה מצוה האחרת עיי"ש, ולפי"ז יוצא גם בענינו דבביאת משיח יקריבו שתי הלחם.

ועי' גם בשו"ת מנחת אלעזר ח"ה סי' י"ח (וכן בהוספות לס' נמוקי או"ח בסוף הספר) דשקו"ט בענין זה, והביא ג"כ סברא הנ"ל של הבית יצחק דהקרבת שתי הלחם הוא מצוה בפני עצמה ואינו תלוי בספירת העומר וכו', ואח"כ הוסיף דגם אי נימא כסברת הקול אלי' דלהקרבת שתי הלחם בעינן ספירה העומר דוקא, הנה אדרבה לפי זה נימא דמיד שיבוא משיח ויהי' האפשריות להקריב שתי הלחם, הנה מאז מתחיל מצות ספירה מן התורה בכדי שיוכלו להקריב אח"כ שתי לחם, ז.א. דמצות ספירת העומר מן התורה הוא גם בשביל הקרבת שתי הלחם בכדי שיהי' ביום החמישים, ומבאר שם דכיון דהא דלא הי' חיוב עד אז מן התורה הי' מצד הגלות שלא הי' אפשריות כלל להקריב העומר, הנה בביאת המשיח נעשה הספירה מדאורייתא למפרע, ע"ד שביאר במנח"א ח"ג סי' ס' לענין קטן שנתגדל באמצע הספירה שמשמין לספור בברכה עיי"ש בארוכה, (ואינו דומה לספיקת הקול אליהו שלא הי' זה מחמת הגלות וכו'), דלפי דבריו אלו יוצא דגם אי נימא דשתי הלחם תלוי בספירת העומר מדאורייתא ודאי יקריבום כיון דבביאת משיח נעשה כל הספירה למפרע מדאורייתא.

ספירת העומר לאחר ביאת משיח

והנה ידוע שהרבי אמר כמה פעמים דאפילו לפי הפוסקים דסב"ל דבזה"ז הוה מצות ספירת העומר מדרבנן, הרי כשיבוא משיח ויהי' חיוב מדאורייתא, מ"מ יוכלו להמשיך לספור בברכה, כי מצוותו אחשביה למציאות אף שהי' מדרבנן, ראה לקו"ש ח"א ע' 272, ס' התועדויות תשמ"ט ח"ג ע' 129, ש"פ תזו"מ תש"נ בסופו ועוד בכ"מ.

וכבר הקשו ע"ז דלמה נימא דבביאת המשיח נעשה החיוב ספירה מדאורייתא, הלא סוף סוף באותה שנה לא הקריבו העומר ומן התורה יש חיוב ספירה רק לאחר הקרבת קרבן העומר? וא"כ גם אח"כ יהי' באותה השנה רק מדרבנן? וראה בס' ספירת העומר (להר"צ שי' כהן) פ"א סעי' ד' הערה ט"ז שהקשה כן, ומה שכתב לתרץ בס' ידבר שלום סי' ט"ו.

אבל בלקו"ש חל"ח (חגה"ש ע' 12) לאחר דשקו"ט שם בנוגע לקטן שנתגדל או עבד שנשתחרר באמצע הספירה כתב וז"ל: ויש להוסיף שנפק"מ גם בנוגע לגדולים - כשיבוא משיח צדקינו (ש"אחכה לו בכל יום שיבוא") באמצע ימי הספירה ויבנה ביהמ"ק ונקיים מצות ספיה"ע כתיקונה מן התורה, האם יוכל להיות ההמשך דספה"ע (בברכה) מן התורה בהמשך להמציאות דספירת העומר מצד החיוב מדרבנן בזמן הזה (לרוב דעות שספה"ע בזה"ז היא מדרבנן) עכ"ל.

ובהערה 35 שם ציין להתשובה הנ"ל שבסו"ס נמוקי או"ח והביא דמסיק שם שהספירה תהי' מדאורייתא, וממשיך וז"ל: ואף שבשנה זו לא הקריבו העומר בט"ז בניסן - משמע מדבריו, שספה"ע תלוי' גם בהקרבת שתי הלחם בשבועות .. וכיון שנבנה המקדש צ"ל ספירה לפני הקרבת שתה"ל בחג השבועות עכ"ל, ומציין שם לס' המכריע סי' כ"ט, וז"ל: אמימר מני יומי לא מני שבוע אמר זכר למקדש הוא, פירוש שלא נצטרכו לספור אלא כדי להקריב עומר ביום החמשים עכ"ל, היינו שהוא מפרש ד"עומר" היינו קרבן שתי הלחם, וזהו מטרת הספירה, וטעמו י"ל עפ"י מ"ש הר"ן בסוף פסחים ובכ"מ דמצות ספירת העומר נובע מהגעגועים שהי' לישראל למתן תורה, ושתי הלחם הו"ע התורה וכמבואר בלקו"ש הנ"ל דחל"ב (סעי' ד') דשתי הלחם קאי על תושב"כ ותושבע"פ עיי"ש, ולכן סב"ל שהספירה הוא בשביל שתי הלחם שהו"ע התורה וראה הערה 17 שם, אבל זהו חידוש גדול לפרש דעומר קאי על שתי הלחם.

ונמצא מבואר מזה, דמה שאמר הרבי כמ"פ דבביאת משיח יהי' הספירה מדאורייתא, ה"ז קאי לפי הדעה דשתי הלחם בעי ספירת העומר דוקא, וזהו גם הביאור בחלק א' הנ"ל, משא"כ אי לא נימא כן אלא כסברת הבית יצחק שהוא חיוב בפני עצמו, יוצא לכאורה דגם בביאת משיח יהי' הספירה באותה השנה רק מדרבנן.

ולפי כל זה יוצא בעניננו, דממ"נ יקריבו שתי הלחם כשיבוא משיח, או משום שהוא מצוה בפ"ע שאינו תלוי בספירת העומר וכדסב"ל

להבית יצחק וכו', או משום דמזמן ביאתו יהי' הספירה מדאורייתא בכדי שיוכל להיות הקרבת שתי הלחם, ואף דלפני זה הי' החיוב דרבנן כמבואר בהשיחה שם בארוכה, (דלא משמע דסב"ל כהמנח"א דנעשה הכל למפרע מדאורייתא, דא"כ לא שייך כל השקו"ט דשם דאף דבתחילה הי' מדרבנן מ"מ אפשר לברך אח"כ מדאורייתא) הנה גם זהו מציאות של ספירה מצד עצם הציווי, שמצטרף לדאורייתא כשסופרים אח"כ בפועל כמבואר שם בארוכה.



בענין קץ הגאולה

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

קודם שאנסה לבאר מה שנראה לפענ"ד בענין קץ הגאולה, מן הצורך להקדים הקדמה קצרה. דהנה מצינו בחז"ל שתי סיבות למנוע מחישוב הקץ. חדא, הוא האיסור שבדבר, וכדאי' בסנהדרין צז, ב. דנלמד מקרא בחבקוק (ב, ג) דאיכא קללה על המחשב את הקץ, וכן נפסק ברמב"ם פ"ב מלכים ה"ב "וכן לא יחשב הקצין". ובכתובות קיא, א איכא מ"ד דנלמד מקרא בשה"ש "השבעתי אתכם בנות ירושלים" דאיכא ע"ז שבועה שלא יגלו הקץ. ובדרך ארץ רבה פ"א "הנותן את הקץ אין לו חלק לעוה"ב".

ושנית, משום דאי אפשר בשום פנים לידע הקץ, וכמפורש בסוף דניאל "כי סתומים וחתומים הדברים". ובסנהדרין שם דזמן הקץ "נוקב ויורד עד התהום", ובזהר תצא רעט, א. "מאן הוא דנחית לתהום רבא לאשכחא זמנא דא?", ובז"ח בראשית (יב, א) "אמר הקב"ה שוטים הם המחשבים קצי משיחא, דבר שלא גיליתי לעולם, לבא לפומא לא גלי, ואינון משתדלי למחשב קצי?!", ובפסחים נד, ב "שבעה דברים מכוסים מבני אדם... מלכות ב"ד מתי תחזור".

וא"כ הרי העיסוק בחישוב הקץ נשלל מב' סיבות, מצד האיסור שבדבר, ושנית משום שהתורה גופא מעידה שהדברים מוסתרים בעצמם.

והנה לענין האיסור, כבר האריך הרמב"ן בספר הגאולה שבהקרב זמן הקץ פקע האיסור, דיסוד האיסור הוא מחמת הייאוש שיוגרם עי"ז שיתגלה שהקץ הוא בריחוק זמן, אבל בסמיכות לזמן הגאולה אין איסור בדבר. [ולהעיר שהרמב"ן נסתלק ב"א ניסן שנת ה' ל' (1270)

למספרם) וחישב את הקץ לשנת ה' קי"ח (1357 למס'), וא"כ הרי מוכח דלשיטתו אפי' קרוב למאה שנה נקרא בסמיכות!]. ועוד הוסיף שכל האיסור לא נאמר כ"א על האומר בברירות ובודאות שידוע הקץ, דבאופן זה אם לא יתקיים דבריו יכול להביא לידי ייאוש וכו', וכדמשמע בפרש"י בסנהדרין שם, משא"כ האומר בדרך אפשר. וכ"מ ברש"י דניאל (ח, יד) "ואנו נוחיל להבטחת מלכנו, קץ אחר קץ, ובעבור קץ הדורש, נודע כי טעה במדרשיו, והבא אחריו יתור וידרוש".

והנה הרמב"ם לכאורה חולק על הרמב"ן בזה (נוסף ע"ז שבספר הי"ד הביא האיסור בסתמא מבלי לחלק בין האומרו בדרך אפשר לבין האומרו בודאות), דהרי באיגרת תימן נתקשה על הרס"ג שהאריך בספרו אמונות ודעות בחישוב הקץ "ואע"פ שהי' יודע שהתורה אסרה זה". וממשיך ללמד עליו זכות שכוונתו היתה לשם שמים, לבל יפול לב בני עמו בצוק העתים ההם, והוצרך לחזקם ולאמצם. [ויש להתפלא בזה, דהרי הרס"ג חי במאה העשור למס', וחשבון קצו היא לשנת ה' קס"ג (1402 למס'), ואיזה חיזוק יצא מזה? ומזה שהרמב"ם לא כתב בפשיטות שהרס"ג לא כיוון בדבריו לפסוק בודאות את זמן הקץ, משמע דלא ס"ל להרמב"ם היתר זה.

יתירה מזו, הרמב"ם עצמו בהמשך האיגרת הנ"ל מגלה מה שנמסר לו במסורה דור אחר דור מאת גולי ירושלים אשר בספרד מימות בית הראשון, וכתב ע"ז "זהו יותר אמיתי מכל חשבון שנאמר בשום קץ", והר"ז להיפוך ממש מהנהגת הרמב"ן שהדגיש שדבריו אינם אלא בדרך אפשר, ואילו הרמב"ם מדגיש שדבריו נמסר במסורה נאמנה והחשבון הוא אמיתי וכו', ובע"כ שלשי' הרמב"ם ליכא נפק"מ בדבר, וכיון שלשיטתו הותר הדבר לצורך השעה, כמש"כ בנוגע להרס"ג, שוב לא מעלה ולא מוריד אם יאמר בפסקנות ובודאות.

עכ"פ בנוגע למעשה כבר קבץ הג"ר ראובן מרגליות (בסוף שו"ת מן השמים שי"ל על ידו) כמה עשירות מגדולי ישראל מימות חז"ל עד ימינו שחשבו את הקץ. וגם אדה"ז חשב את הקץ כידוע. (אף שהצ"צ באוה"ת תנ"ך ע' קפ"ג התבטא בחריפות נגד מחשבי קיצין). ובע"כ שכל אלו גדולי ישראל סמכו על אחת מג' היתרים הנ"ל. או משום שחשבו שהם בסמיכות לזמן הגאולה וממילא פקע האיסור. או משום שכתבו דבריהם רק בדרך אפשר. או משום דהותר לצורך השעה.

ובימינו אלה קיימת כל ההיתרים, דהרי אנו עומדים ממש על סף הגאולה, ואנו ודאי צריכים חיזוק בהתחשב עם חושך הגלות והמצב

הנוראה השורר בארה"ק וכו', וגם פשיטא שכל דברינו בזה הם בדרך אפשר, דמי פתי ושוטה יאמר שנתגלה לו בבירור סוד הקץ.

ולענין הסיבה השני' למנוע מחישוב הקץ, דהיינו שהדבר נמנע בעצם, כבר כתב הרמב"ן שם דבהתקרב זמן הגאולה הוסר ההעלם ונפתח החתימה, וכמפורש ברש"י בסוף דניאל עה"פ "כי סתומים וחתומים הדברים עד עת קץ" שכותב "עד אשר תקרב הגאולה", דהיינו קודם הגאולה ובסמיכות אליו כבר ניתן לתגלות. וכן מפורש בזהר ח"א קיח, א "וכד יהא קריב ליומי משיחא אפילו רביי דעלמא זמנין לאשכחה טמירין דחכמתא ולמנדא בי' קצין וחושבנין". ומאחר שאפי' "רביי דעלמא" ידעו חשבונות הקץ כד יהא קרוב לזמן הגאולה, משמע דאפי' לאנשים כערכינו לא נשלל הדבר. וכ"כ הר"י אברבנאל במעייני הישועה (מעין א תמר ב).

(לאמיתו של דבר לענין כל הבא לקמן, הדברים הנ"ל מיותרים. דאין אנו באים כ"א לבאר דברי רבינו, ולא לחדש דברים מעצמינו).

הנה מתחיל מסוף שנת תש"נ (ש"פ ראה, מבה"ח אלול) הזכיר רבינו את דברי הפסיקתא רבתי (פל"ז, מובא בילקוט ישעי' תצט) הידועים, וקבע שחז"ל התכוונו לתאר בזה את מלחמת מפרץ הפרסי, וא"כ סיום דברי חז"ל שם שבעת מלחמה זו אומר להם הקב"ה לישראל "הגיע זמן גאולתם" חלים אז בכל תוקפם.

[ולהעיר שהמלחמה התחיל בי"א אב תש"נ כשצבא העירקי פלש לתוך מלכות כוּוּיָת, והרי שריפת ביהמ"ק נגמר ביו"ד, ומיד אח"כ מתחיל המלחמה המבשרת "הגיע זמן גאולתכם".] ושוב בהמשך השנה חזר רבינו על דברי חז"ל אלו כו"כ פעמים. ולכאורה היתה הכוונה בזה לקבוע שאכן הגיע הזמן של "בעתה", דהיינו הקץ הכי האחרון שהיתה נסתר וחתומה מתחילת הבריאה. וכן משמע מדברי רבינו בש"פ תזריע-מצורע (ו' אייר תנש"א) "כיון שבימינו אלה ממש (עם סיומו של חודש ניסן דהי' תהא שנת אראנו נפלאות) "כלו כל הקיצין" ("קץ הימים" ו"קץ הימין") כפשוטו ממש. ובהערה שם "נוסף לכך שבזמן הגמרא כבר "כלו כל הקיצין" (סנהדרין צז, ב). ור"ל דמש"כ בגמ' "כל הקיצין" הכוונה לא לקץ האחרון, כ"א להקיצין שניתנו ע"י חז"ל, דכולם כבר כלו.

ויש בזה שלשה אפשרויות, או דקיצין אלו היו רק זמנים מסוגלים לגאולה, כדברי המהר"ל (נצח ישראל פמ"ד), וע"ד מש"כ בזהר (ז"ח

צה, א) דיש קיצין בכל דור. וע' גם רבינו בחיי (שמות יב, מ) בשם רבינו חננאל. או כמו שביאר אדה"ז במאמרו הידוע (מאמרים הקצרים ע' תקלט) דקיצין אלו היו אמיתיים למעלה, אבל לא התגשמו בפועל משום דגרים החטא (ועד"ז במאמרי אדמוה"א דברים ח"א ע' קב "רק מפני הקטרוג לא בא למטה"). או כדברי האברבנאל (ישועות משיחו עיון הראשון פ"א) דהקיצין של הגמ' שם הכוונה שעד אותו הזמן הי' מן הנמנע שיבוא משיח, אבל לא כיונו שאז הוא שנת הגאולה.

אבל אז בתחילת חודש אייר נתחדש דבר נפלא, דכלו הקיצין כפשוטו ממש, והיינו דזהו ממש הקץ האחרון, דהקץ הזה של הפסיקתא "הגיע זמן גאולתכם" היא הקץ ב"הא" הידיעה, וכיון דקי"ל דבניסן עתידים להגאל (ע' ספה"מ מלוקט ח"ג ע' צח ובכ"מ דהכי קי"ל), א"כ בבא חודש אייר באותו השנה שבא גילו חז"ל שזהו שנת הקץ הרי "כלו כל הקיצין כפשוטו ממש".

וכן הרי מוכח מזה שרבינו השתומם והתפלא כו"כ פעמים בהמשך תשנ"א-נ"ב ע"ז שעדיין לא בא משיח בפועל ממש, ואם קץ הזה של הפסיקתא אינו אלא כשאר כל הקיצין שניתנו ע"י חז"ל, הגאונים, הראשונים, וגדולי האחרונים — א"כ מהו הרעש, הרי כולם לא נתקיימו, ואם הקץ שנאמר בש"ס ובזהר וכו' לא נתקיימו מאי אולמי' דהקץ שנאמר בפסיקתא? ובע"כ דהי' ברור לרבינו דקץ זה אינו כשאר הקיצין, אלא דהוא ממש הקץ האחרון שעלי' איתמר "לבא לפומא לא גלי", ועכשיו נתגלה בכל תוקפה!

אלא שעפ"ז הרי באמת פלא הדבר שעדיין אנו נמצאים בגלות ט"ו שנה לאחר הקץ האחרון?!

והנה יש רוצים לומר עפ"י המדרש (במדב"ר יא, ב. רות רבה ה, ו. פסיקתא טו) המובא ברש"י סוף דניאל דמשיח נגלה ונכסה (וכמו שהי' במשה רבינו גואל ראשון כשבא לגאול את בני"י ממצרים).

אבל לדעתי א"א לומר כן (נוסף ע"ז דלפי המדרש יהא נכסה למ"ה שנה ח"ו!). חדא, דמשה רבינו נכסה משום דעדיין לא בא זמן הקץ ממש, דהקץ הי' ליל ט"ו ברגע של חצות. ואין לומר שאכן לא התכוון רבינו לקבוע שנת קץ הגאולה, כ"א זמן ביאת משיח קודם שנכסה, וזה יכול להיות כו"כ שנים לפני הגאולה, דשוב אינו מובן למה התפלא וזעק במר נפשו שהדבר לא מובן כלל וכלל אמאי לא בא הגאולה וכו', והרי הקץ הזה של הפסיקתא אינו אלא זמן גילוי הראשון של משיח.

ועוד, הרי רבינו אמר בפירוש כו"כ פעמים במשך שנת תנש"א-נ"ב שעדיין לא בא משיח (לדוגמא: ויחי נ"א, תז"מ נ"א, ראה נ"א, תצוה נ"ב, ועוד), וא"כ מופרך לגמרי דס"ל לרבינו שכבר בא אז, אלא דשוב נתכסה.

ונראה בזה עפ"מ שאמר רבינו בהתוועדות דאחש"פ תשכ"ב, וז"ל "אין בעתה גופא איז דאך אויך פאראן כמה סדרים ואופנים, איז יהי רצון אז אין דעם בעתה גופא זאל זיין א סדר פון אחישנה". וי"ל בביאור הדברים עפ"מ כ"ה החפץ חיים בספרו חומת הדת (פי"ג בהגהה), וז"ל "זמן הגאולה דבעתה ג"כ אינו מצומצם היום ממש, אלא הזמן הראוי להגאל, ואפשר שהוא איזה חדשים או איזה שנים ח"ו, ואפשר שיבוא הגאולה בתחילת הזמן או באמצעו או בסופו ח"ו". ושוב מצאתי שכבר קדמו בזה הגר"א בספר קול התור (שנכתב ע"י תלמידו ר' הלל משקלאב) בפ"א אות ח', שכתב שם דמה שאמרו חז"ל זכו בעתה וכו' זהו לפי מדרשו, אבל עפ"י פשוטו של מקרא כוונת הכתוב היא שהקב"ה מבטיח שבתוך הזמן של בעתה שהיא משך איזה זמן, הנה בתוך הזמן הזה גופא יחיש גאולתינו. ובפשטות זהו ג"כ כוונת רבינו "אין דעם בעתה גופא זאל זיין א סדר פון אחישנה".

וא"ת לפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, דלמה התפלא רבינו בכ"ח ניסן תשנ"א, ועוד, ואמר שא"א להבין בשום אופן אמאי לא בא הגואל, והרי יתכן דזמן של בעתה גופא היא המשך של זמן. אבל התי' הוא פשוט, ומבואר מתוך דבר רבינו גופא, שאמר "בנ"י נמצאים בגלות יותר מאלף ותשע מאות שנה ומשיח צדקינו עדיין לא בא. כבר סיימו כל עניני העבודה בזמן הגלות, וכבר נעשו כל הפעולות בכל האופנים האפשריים, ולא יודעים מה ניתן לעשות עוד, ואעפ"כ עובר עוד שבוע, עוד יום ועוד רגע ועדיין לא בא הגאולה וכו'" (ועד"ז בעוד כמה הזדמנויות). ולכאור' צ"ב דהרי לא ניתן שיעור להכמות של תורה ומצות שצריכה להעשות בזמן הגלות, וא"כ מהו הפירוש "לא יודעים מה ניתן לעשות עוד" – הרי ניתן לעשות עוד מצות, ללמוד עוד תורה כו'.

אלא דודאי הכוונה היא, דזהו כל עצמה של גדר "קץ" האחרון, דבהגיע זמן זה שוב א"צ זכויות כדי שנהיה ראויים לגאולה, דכל הענין של "זכו" שייך לזמן שקודם בעתה, אבל מאז שכבר בא העת שוב א"צ עוד זכויות והכנות, ואדרבה אז אנו צריכים סיבה חזקה שיתעכב הגאולה. ואין נפק"מ אם הזמן של בעתה הוא רגע או כמה שנים, סו"ס בהגיע תחילת הזמן, שוב אין צורך עוד עבודה מצדינו. ולזאת יגע

רבינו למצוא פתרון לחידה זו של איחור הגאולה אף בבא הזמן, דאי אפשר בשום פנים לדחות קושיא זו ולומר דחסר עדיין משיעור תורה ומצות, דכנ"ל כל זה אינו דרוש כ"א לזכות להגאולה קודם הזמן, אבל לא בהגיע הזמן. ובע"כ דיש סיבות אחרות.

ומה שרבינו הזכיר כמה דברים, כמו למשל זעקת "עד מתי" מתוך פנימיות הלב, היינו משום דיתכן דאף בבא זמן קץ האחרון, מ"מ צריכים לשאול מאת הקב"ה שישלח משיח, וכדברי הח"ח הידועים דהאיסור של הלנת שכר שכיר הוא רק אם מבקש שכרו. ועד"ז אף שהקב"ה הבטיח שבבא הקץ יתן הגאולה, מ"מ צריכים לפשוט היד ולבקש הנתינה.

ועד"ז מה שהציע רבינו ללמוד עניני גאולה, בפשטות הכוונה הוא משום דצריכים איזה כלי לקבל הגאולה, וכדוגמת מי שמבטיח לעני שאם יבוא ביום פלוני יתן לו שמן כפי תאות לבו, ומ"מ בבא העני בזמן המיועד צריך להביא עמו כלים לקבל השמן (וכמו שהזהיר אלישע להאשה במלכים ב, ד). ועד"ז מתפרש שאר ההצעות של רבינו, וכמו ההכרח להצטער על העדר גילוי אלקות (מאמר "ואתה תצוה"), דאינו כדי לזכות לגאולה כ"א כדי לקבל הגאולה שכבר זכינו לה.

ומ"מ בודאי שגם לענין זה ניתן קץ, דבבוא סוף הזמן של "בעתה" שוב ודאי שהקב"ה יצטרך ליתן גם הכלים. דפשוט דאא"ל דיש אפשרויות שיעבור זמן סוף הבעתה בשום פנים ואופן. אלא דהקב"ה רוצה שאנחנו מצידנו יכינו הכלים. ואם יתברר שאין אנו יכולים, שוב ודאי שהקב"ה יצייד אותנו בכלים המתאימים.

אלא שנשאר עלינו לבאר כמה הוא משך הזמן של "בעתה". וזאת בפעם הבא אי"ה.



משמעות הלימוד באופן ד"דרוש וקבל שכר"?

הת' מנחם מענדל ברונפמן

קבוצה תות"ל - 770

בספר "ימות המשיח בהלכה" (להגרא"י גערליצקי שליט"א שיצא לאור זה עתה) מובא דיון בנוגע המשמעות של הלימוד באופן של "דרוש וקבל שכר": בגמ' בזבחים (מה, א) בקשר למה שפסק רב נחמן בדין פיגול – תמה רב יוסף "הלכתא למשיחא"? אביי השיב על כך:

"אלא מעתה, כל שחיטת קדשים לא ליתני – (בטענה שזה) הלכתא למשיחא! אלא – דרוש וקבל שכר".

המשמעות הפשוטה של תשובת אב"י "דרוש וקבל שכר" היא, אשר הגם שאין הלימוד נוגע להלכה למעשה – עם זאת, "דרוש (בתורה) וקבל שכר (לימוד תורה)" או כיו"ב. (וכן נראה בפשטות כוונת הביאור הא' בתירוץ הראשון שמובא ב"ימות המשיח בהלכה" עמ' 4).

אולם בספר דברי סופרים (סי' סא) ועוד (מובא ב"ימות המשיח בהלכה" שם עמ' 5-6), מפרשים משמעות "דרוש וקבל שכר" – שהוא על פי הכתוב בסוף מנחות "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת וכו'". אם כן, למרות שההלכות הללו אינן שייכות כעת בזמננו עתה ("הלכתא למשיחא"), בכל זאת: "דרוש וקבל שכר" – דרוש בהלכות הללו, והרי אתה (כאילו) עוסק בהקריבת הקורבנות מעשה בפועל.

ועל הפירוש השני ב"דרוש וקבל שכר" (שיש לדרוש בהלכות הללו כי סוף סוף "העוסק בתורה" . . כאילו הקריב) תמה תמה אקרא.

שכן – למרות שבוודאי "כל העוסק בתורת חטאת כאילו הקריב חטאת" וכו', קשה להולמו ולומר שזהו משמעות "דרוש וקבל שכר"! וכלום לא יכולה הגמרא לפרש זאת, ולומר, שהגם שאין זה נוגע להלכה כעת – הרי העוסק בהלכות הללו כאילו הקריב הקרבנות?

ועוד והוא העיקר (דאי משום הא – לא איריא): מצינו בגמרא שוב, תמיהה ויישובה הדומים לתמיהת רב יוסף ויישובה על ידי אב"י, וגם שם נאמר "דרוש וקבל שכר" – הגם שלא שייך למימר בזה, ולגמרי לא, ש"דרוש וקבל שכר" הוא, לדרוש – ומעלה הכתוב כאילו הקריב: בגמ' בסנהדרין (עא, א) בנוגע בן סורר ומורה, מובאים כו"כ תנאים להחיל דין "בן סורר ומורה". וכך נאמר שם: "רבי יהודה אומר, אם לא היתה אמו שווה לאביו בקול ובמראה ובקומה – אינו נעשה בן סורר ומורה. מאי טעמא? דאמר קרא 'אינו שומע בקולנו', מדקול בעינן שוין, מראה נמי וקומה נמי בעינן שוין. כמאן אזלא הא דתניא: בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות. ולמה נכתב? דרוש וקבל שכר. כמאן? כרבי יהודה... [מעניין, אגב, לציין דעת ר' יהונתן שם: "אני ראיתי (את בן סורר ומורה) וישבתי על קברו"]".

הרי לפנינו שוב תמיהה: למה נכתב דין מסוים (דין אשר לפי אותה דעה לא ייושם לעולם!), ועל כך באה התשובה: דרוש וקבל שכר.

וברור הדבר וגם פשוט, שמשמעות ה"דרוש וקבל שכר" הוא כפשוטו: ללמוד ולקבל שכר לימוד תורה ע"ז.

(ולכן מסתברא כהתירוץ השני שם, שפשוט יש מחלוקת עקרונית, האם יש לדון ולקבוע הלכות בעניינים ששייכים רק לימות המשיח, ונפסקה הלכה, שאכן צריך לדון גם באותם ההלכות. במיוחד לפי הידוע, שחייב האמונה בביאת המשיח הוא: שעומד לבוא בכל רגע ורגע, ומחויבים לידע, אפוא, ההלכות*.)



לקוטי שיחות

טבילת כלים בקונה כלים חדשים מישראל שאינו שומר כשרות

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

עיינן בלקו"ש חי"ח פ' מטות שיחה ב' שדעת רבינו זי"ע שמשום הכי צריך להטביל כלים חדשים, הגם שלא בלעז איסור, משום שעל ידי זה שהם היו ברשות של עכו"ם יש אפשרות ועלוליות של איסור, ועיינן שם בהערה 39 "להעיר מדין דכל שהוא מקבל טומאה כו' אין מסכנין כו' (סוכה יא, א) וכמה כיו"ב". ועל פי זה מתרץ רבינו זי"ע הא דמשמע מנוסח שטר מכירת חמץ של אדמו"ר הזקן שדעת רבינו הזקן שכשמוכרים החמץ להגוי קודם פסח מוכרים גם הכלי סעודה שיש עליהם חמץ בעין ומ"מ אין צריך להטביל הכלים כשחוזר וקונה אותם מהגוי אחרי פסח והטעם לזה שכיון שידוע שהעכום לא ישתמש עם הכלים ומיד אחרי פסח יחזור הגוי וימכרם שוב להיהודי ע"כ לא הוה הכלים בבחינת "אפשרויות ועלולות של איסור" ועל פי זה מתרץ רבינו זי"ע הא דאינו נזכר החיוב של טבילת כלים במלחמת סיחון ועוג. ועל פי זה מתרץ רבינו קושיא אחרת עיינן שם.

(* ראה שם ע' 6 שכן פי' גם בס' באר שבע וראה מה שכתב בסוף דברה. מערכת.)

והנה בדברי רבינו זי"ע יש לכאורה חידוש גדול שאינו נזכר בהשיחה והיינו שכיון שהכל תלוי בעלוליות ואפשריות של איסור וע"כ סובר רבינו שכלים שהם תחת הבעלות של עכו"ם אם אינם עלולים להשתמשות של איסור אינם צריכם טבילה, א"כ לאידך גיסא במקום שהכלים נמצאים תחת בעלות של יהודי שאינו שומר כשרות והכלים עלולים לאיסור, צריך יהודי הקונה אותם מיהודי זה (שאינו שומר כשרות) לטבול אותם. וזה באמת חידוש גדול והנה בנוגע האיסור של פת עכו"ם, בישול עכו"ם או סתם יינם, אע"פ שיש לנו כלל שמחלל שבת הרי הוא כעכו"ם, מ"מ העולם סומכין על הא דאומרים שמחללי שבת שבזמנינו הם בבחינת תינוק שנשבה בין העכו"ם וע"כ אין להם דין של עכו"ם אבל בנידון דידן כיון שזה תלוי בעלוליות לאיסור א"כ אפילו אם יש לו דין של תינוק שנשבה מ"מ כיון שהוא אינו שומר כשרות א"כ יש כאן החסרון של עלוליות לאיסור.

ואע"פ שלא מצינו בגמרא ושו"ע דין זה שצריך להטביל כלים הנקנים מישראל שאינו שומר כשרות י"ל שרבינו זי"ע מרמז לזה בהגהה 39, "להעיר ממרוז"ל: אלו ברשיעי עסקינן (יומא ו, א) ולא נעלם ממני שי"ל שכוונת רבינו הוא שצריך להטביל כלים דווקא כשיש ב' חסרונות א' שהי' תחת הבעלות של העכו"ם ב' שיש עלוליות ואפשריות של איסור, מ"מ פשטות דברי רבינו מוכיחין שהכל תלוי בעלוליות של איסור.

והנה עיין באגרות משה חלק "יורה דעה ס' כא ע"ד כלי ישראל שמכרן לעכו"ם אם צריכם טבילה כשחוזר ישראל וקונם מהגוי רב משה מסיק שלפי דעת הגר"א אולי לא צריך טבילה שאולי לא צריך הכלים טבילה אלא בכלים שהיו של העכו"ם מעיקרן כמו כלי מדין עיין שם אבל לדברי רבינו זי"ע אין שום צורך שהכלי יהיה של הגוי מעיקרן אלא כל שהוא ברשות הגוי ויש עלולות לאיסור, צריך להטביל הכלי.

ועיין בהתשובה שרב משה העיר על הא דאיתא במס' ע"ז עה, ב. שכותב: "אבל יש להוכיח מהא שכתבו התוס' במשכנתא ממשכן כלי לעכו"ם וחזר ופדה א"צ טבילה אע"ג מספקא ליה לתלמודא אי משכנתא כזביני בנכרי שמשכן אצל ישראל לענין הא ודאי פשיטא דלא הוי זביני, ולא כתבו טעם חלוקם כל כך בפשיטות, ועיין מהרש"א שכתב דבעכו"ם כל זמן שמשכנו ביד ישראל חזי כשלו דשמא ישקעה אצלו משא"כ בישראל כיון שפדאו כבר שוב לא מחזי כזביני כשהיה ביד עכו"ם, נמצא שליכא חלוק כלל אלא החלוק הוא בין קודם פדיה

לאחר הפדיה דבעכו"ם שמשכן ביד ישראל הרי הוא קודם פדיה ובישראל שמשכן הרי איירי אחר פדיה, עיין במטה יהונתן ביו"ד שם שפי' כן דברי מהרש"א ולכן כתב שלהמרש"א אם הישראל רוצה להשתמש בעודו ממושכן להעכו"ם קודם פדי' צריך טבילה ג"כ מספק הבעיא. אבל הוא דוחק גדול לפרש זה בתוס' דכי שייך לומר פשיטא ממה שפדה על הזמן דקודם לזה הא ודאי אפשר דחשב מתחלה דשקועיה ולא לפדות ואח"כ נמלך לפדותו דהא תלוי זה אך אמרינן הוכיח סופו על תחלתו שפליגי בזה תנאי בחולין דף לט, ב. אף בזמן סמוך וכ"ש במשכנתא שהיה מונח זמן רב שלא ברור שנימא זה, וגם לא בכל המקומות שוין להוכחה זו, ע"כ. אבל לפי דברי רבינו זי"ע אתי שפיר הא שכתב תוס' שבמשכנתא דמשכן כלי לעכו"ם וחזר ופדה א"צ טבילה אע"ג דמספקא ליה לתלמודא אי משכנתא כזבינה בנכרי שמשכן אצל ישראל, לענין הא ודאי פשיטא דלא הוי כזביני, שבדרך כלל כשאדם נותן משכון על הלוואה אין רצונו שהמלוה ישתמש בהמשכון והמלוה בעצמו רוצה מעותיו בחזרה ואינו רוצה להשתמש בהמשכון וע"כ אע"פ שהמשכון נמצא תחת יד העכו"ם מ"מ לא נקרא 'עלוליות של איסור' וע"כ אין צריך הישראל להטביל הכלי כשהוא פודה אותו מהגוי, ואתי שפיר דברי תוס'.



בהר סיני – אוהל מועד [במדבר סיני]

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

בלקוטי שיחות חיי"ז פ' בהר (א) אות ד' מבאר כ"ק אדמו"ר ש"בהר סיני" הכוונה הוא לא ההר עצמו אלא האוהל מועד ומכיון שחנונו נגד ההר ועשו שם האוהל מועד והקב"ה דיבר עם משה בהאה"מ, חשיב שדיבר אתו על הר סיני, ובפרט שהיו במדבר סיני שנקרא ע"ש הר סיני. ועיי"ש בהערה 24 שמביא מכמה פסוקים שכתוב שהציווי הי' על הר סיני והכוונה הוא באוהל מועד.

ויש להעיר עד"ז בריש פ' דברים (א, ו) עה"פ רב לכם שבת בהר הזה פירש"י [ממדרש אגדה] הרבה גדולה וכו' ישיבתכם בהר הזה עשיתם משכן מגורה כלים קבלתם תורה וכו'. ומצינו ע"ד הנ"ל ש"בהר הזה" הכוונה במדבר סיני. וי"ל שמונה הדברים הגדולים שיש להם שייכות מיוחדת להר סיני עצמו, ולכן אינו אומר במדבר

סיני, והוא: המשכן והכלים והמנורה ש"אני מראה אותך בהר" ולכן מונה מנורה ביחוד כי הוקשה למשה והקב"ה הראה אותו ביחוד אליו על ההר, וגם המשכן הי' תחליף לההר בנוגע מקום הדיבור אל משה. קבלתם תורה = על הר סיני. מנייתם דיינים – שענינם להורות להעם משפטי התורה והמצוה שניתנה למשה על הר סיני.



בענין מיעוזה לפני מתן תורה

הרב אלחנן לשם

משגיח בישיבה

ידוע ומבואר באריכות גדולה במאמרי חסידות על החילוק העקרי בבני ישראל מעת גלותם במצרים לזמן קבלת התורה על הר סיני. דבשעת היותם במצרים לא הי' להם מצות, וכל ההשפעות היו באים מלמעלה, בלי עבודתם כלל. ובשעת מ"ת נתחדש זה שממשיכים המשכות ופועלים על העולם ע"י קיום המצות. ולכן ניתנה התקופה של מ"ט יום בין פסח לעצרת כדי לברר וללבן כל ציור הקומה של האדם לאפשר לו להגיע למדריגה זו.

ובהבנת הדברים הוא, שלא מדובר כאן רק על שינוי כמותי – שבמצרים לא הי' להם מצות כלל (כדרשת רז"ל עה"פ "ואת ערם וערי", ערומים ממצות), ובמ"ת ניתן להם כל המצות. כ"א יש כאן גם שינוי איכותי, שמזמן מ"ת ניתן להם הכח לפעול בשינוי העולם ולהמשיך המשכות.

ולפום ריהטא הי' אפשר לתמוה על זה מהמפורש בפ' בא שמשרע"ה ציוה להם המצות של דם פסח ודם מילה, ובודאי עשו המצות עם כל הפרטים שצוה להם, ופעלו והמשיכו ההמשכות שפועלים ע"י מצות אלו. אבל המעיין בלקו"ש ח"ג שיחת פ' בא יראה שיש חילוק בב' מצות אלו דוקא, בשנים:

א) מצות אלו היו בסמיכות למכת בכורות, שזה הי' תחלת התקופה דיציאת מצרים, ונחשב כבר כחלק מהיציאה. כי כדי להמשיך המשכה מלמעלה מטעם ודעת לפעול היציאה ממצרים (כי ע"פ טו"ד הרי אפילו עבד א' לא הי' יכול לברוח ממצרים), היו צריכים לקיים מצות אלו דוקא שהם מורים על ענין מסירות נפש (דם) שזהו ענין שלמעלה מטו"ד היורד למטה "ביו צו די גאר נידעריקסטע ענינים (ע' 870)".

(ב) כללות שני מצוה אלו – מילה ופסח – היו בזמן הגזירה שתחתונים לא יעלו למעלה, והי' העולם מזוהם, ולא הי' אפשר שתומ"צ יתלבשו בגשמיות העולם, וקודם יצי"מ ומ"ת הוצרך לברר כמה פרטים מהעולם כמו שהוא בזוהמתו עדיין, וזה הי' הנתינת כח להפסק וביטול הזוהמה בשעת מ"ת (שם, הערה 27).

ברם, מה שיש להעיר בענין זה, הוא מלשון הרמב"ם, דאחרי שמפרט כמה מצות שעשו האבות לבד, כתב (הל' מלכים פ"ט ה"א): "ובמצרים נצטוה עמרם במצות יתירות". והכס"מ מעיר שצריך עיון היכי מייתי לה. וכן הרדב"ז על אתר כ' דלא נתבאר מה הם המצות אשר נצטוה בהן.

ולאחרונה למדנו במס' סוטה (יב, א) שכשפרעה גזר להשליך כל הבן הילוד ליאור, עמד עמרם ואמר "לשוא אנו עמלין?", עמד וגרש אשתו, עמדו כולם וגרשו נשותיהן, עד שבאה מרים והוכיחה שגזירתו היתה קשה מגזירת פרעה כו' עמד והחזיר את אשתו, ועמדו כולם והחזירו נשותיהן, ועמרם עשה מעשה לקוחין לאשתו.

והעיר ע"ז בחי' המהר"ץ חיות דמכאן הוא המקור לדברי הרמב"ם הנ"ל, שעמרם נצטוה במצות עוד במצרים, כי לכאורה קודם מתן תורה לא היו צריכים כל הענין דקידושין וגירושין, אלא "פגע אדם אשה בשוק, רצה הוא והיא, בועלה, מישנתנה תורה נצטוה על קידושין וגירושין שהם מ"ע (רמב"ם הל' אישות פ"א)". ומזה שעמרם עשה מעשה גירושין וקידושין, וכולם עשו כדוגמתו, רואים שהקב"ה צוה לעמרם מצות אלו עוד בהיותם במצרים, עכת"ד.

ולכאורה במצות אלו – קידושין וגירושין – לא מצינו בהם החילוקים המבוארים בלקו"ש הנ"ל אודות דם פסח ומילה. כי:

(א) בודאי עשו הקידושין וגירושין ע"פ טו"ד, דמתחילה החשיב עמרם גזירת פרעה וגרש אשתו, עד שבתו הסבירה לו ע"פ טעם למה גזירתו קשה מגזירת פרעה ולכן קידש אשתו עוה"פ. וכן לא הי' ענין זה בסמיכות ממש ליציאת מצרים, כ"א הרבה שנים קודם לכן.

(ב) כמו"כ בודאי שמצות אלו עשו פעולה גשמית בהעולם, שכשגירשו, נשותיהן נחשבו גרושות, וזה שעמד עמרם (וכולם?) ועשו מעשה לקוחין פעלו שיהי' איש ואשתו עוה"פ מטעמים המבוארים באחרונים על אתר. [וכן אין לדמות מצות אלו דקידושין וגירושין למצות האבות (תפלה, מעשר, כו') כי מפשטות לשון הגמ' (כולם)

מובן שכל בנ"י עשו כדוגמת עמרם – כמו שכל בנ"י עשו המצות דפסח שני].

וא"כ, לפי דברי הש"ס, אכן מצינו שהיו כמה מצות לבנ"י בשעת היותם במצרים שפעלו בגדרי העולם. ואולי יש לתרץ דלא הי' כאן שום ציווי מעמרם להם, כ"א הם עשו כדוגמתו מעצמם.

שוב ראיתי שבלקו"ש חל"ט דן באריכות בלשון הרמב"ם בהתחלת דיני אישות, ומבאר הגדרים של נישואין, קידושין, וגירושין לדעת הרמב"ם קודם ולאחרי מ"ת. ובהע' 12 שם [אחרי שמביא דברי הצפ"נ דעמרם הוסיף דין של נישואין קודם מ"ת] מביא ג"כ דברי המהר"ץ חיות הנ"ל שכ' שעמרם הוסיף הדין דקידושין, עיי"ש.

אבל ראה בלקו"ש חיי"ח ע' 290, דמבאר שם שזה שעמרם קידש אשתו עם מעשה לקוחין קודם מ"ת, היתה זאת בכח של ליקוחין לאחר מ"ת [וכן, בפשטות, בנוגע לשאר בנ"י]. ועפ"ז מבאר דברי הרמב"ם בהל' מלכים הנ"ל, דהפעולה של קידושין שעשו במצרים הי' בכח ובאופן שלאחרי מ"ת, ולכן לא הי' עליהם שום חיוב לקדש נשותיהם עוה"פ אחר מ"ת, עכת"ד. [ואינו מפרט אם ביאור זה קאי גם על מעשה הגירושין].

דעפ"ז מובן לכאורה שאין להביא ראיה מהקידושין שעשו במצרים, כאילו נאמר שהיו כבר לבנ"י הכח לפעול בגדרי העולם קודם מ"ת, כי זה שקידשו נשותיהם הי' זאת אך ורק בהכח שקיבלו בנ"י אחר מ"ת, ובל"ז לא הי' הליקוחין פועלים פעולתם.



רבה לא הקיז דם כ"ב שנה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בלקו"ש ח"ה ע' 137 בביאור הגמ' (מו"ק כח, א) שרב יוסף עשה יו"ט בהגיעו לגיל ס',

מביא כ"ק אדמו"ר פירושו של הרמ"ה לסיפור חז"ל (סוף הוריות וברכות) "וכל שני דמלך רבה, רב יוסף אפילו אומנא לביתי" לא חליף" – שאף אחד מב"ב של רב יוסף לא הוזקק לרופא במשך כ"ב השנים בהם שימש רבה כריש מתיבתא, וכל זה מפני ענוותנותו שלא רצה לנהוג "שררה" בפני רבה. עיי"ן שם.

והנה באמת לכאורה גם לפי פירוש רש"י הנוסף בהוריות שם "כל אותן שנים שמלך רבה כלומר שלא היה לו פנאי להקיז עצמו אלא היה עוסק כל שעה בתורה לפני רבה" יש ראייה, שהי' כאן הנהגה בלתי טבעית כ"כ. שהרי מכיון שע"פ טבע העולם מוכרחים להקיז דם ורבה לא עשה כן בפועל.

אבל מובן שעדיף להביא פירוש הרמ"ה, שכן בפשטות לפי הרמ"ה לא הוצרך ולרש"י כן הוצרך אלא שכפה עצמו בבחינת אתכפיא לעשות כן כחלק מהתבטלותו כו'. הרי סוף סוף להרמ"ה הי' כאן ענין בלתי טבעי כלל! משא"כ לרש"י.



רב יוסף ראה ואח"כ פעל שלא יראה

הנ"ל

בשיחה הנ"ל עמ' 138 מביא מהראשונים (ר"ן ורמב"ן בקידושין לא, א) שרב יוסף לא היה יכול לפעול על עצמו לא להביט מחוץ לד' אמות וזה הביאו להיהפך לסגי-נהור "כמי נפשי", עיין שם.

ויש להבהיר דמ"ש "הביאו להיות" הוא עפ"י מה שמצינו בכ"מ בש"ס (שבת קמח, א. ושם קלח, א) שהיו תקופות שראה היטב.

וראה תשובות הגאונים שערי תשובה סימן קעח. פתח עינים לחיד"א מנחות קי, א. מה שרצה לנהוג בעקבות חסידותו של רבו – רב. עיין שם.



טעם דלא אמרינן בונה ירושלים בתפילת יח' דשבת

הת' אלחנן קייזון תלמיד בישיבה

בלקו"ש חכ"ד ע' 260 איתא וז"ל: "...ובפרט אין דער ברכה 'ותחזינה ענינו בשוכך לציון ברחמים'. וואס יעדער איד און אלע אידן זיינען מתפלל בכל יום, און אויך אין דער ברכה 'בונה ירושלים' וואס מען איז מתפלל בכל יום בימי החול". ובהע' 49: "ואולי יש לומר דבקשת 'בונה ירושלים' בתפילת העמידה אומרים רק בחול – כי בשבת בנין אסור, משא"כ תחזנה. . המחזיר שכינתו לציון שקאי על ביהמ"ק [ובהערה בשולי הגליון: "שהרי 'המחזיר שכינתו לציון"

הוא ע"ש הכתוב ושכנתי בתוכם, (אבודרהם) דקאי על המשכן (מקדש) וכן מוכח גם מזה שזה חתימת ברכת העבודה "והשב העבודה לדביר ביתך" אומרים גם בשבת מכיון שהוא כבר בנוי ומשוכלל יגלה ויבוא משמים (פרש"י ותוספות סוכה מא, סע"א ובכ"מ) "ע"כ.

דמשמע מזה שהטעם למה לא אומרים בונה ירושלים בשבת כי בשבת בנין אסור.

וזה לכאור' צ"ב מכמה טעמים:

(א) בשוע"ר בנוגע טועה בתפלה בשבת ס' רס"ח סע"ב וז"ל: "...אם טעה והתחיל ברכות אמצעיות של חול. אם זכר באמצע הברכה צריך לגמור כל אותה ברכה ואח"כ מתחיל ברכה אמצעית של שבת. [בין שנזכר בברכה ראשונה של אמצעית של חול שהיא אתה חונן ובין שנזכר בשאר ברכות אמצעיות של חול וכן ביו"ט], לפי שמין הדין היה ראוי לתן גם בשבת ויו"ט כל ברכות האמצעיות. כמו בחול ולהזכיר קדושת היום בעבודה כמו ראש חודש וחולו של מועד. אלא שמפני כבוד השבת ויו"ט לא הטריחו חכמים. ותקנו ברכה אחת אמצעית לקדושת היום א"כ זה שהתחיל ברכות אמצעיות של חול יש לו לגמור אותה ברכה שהתחיל כיון שהוא ראוי לגמרה עתה מן הדין", ע"כ.

וא"כ משמע שבאמת אין כל בעי' לומר ברכת "בונה ירושלים" בשבת, כי מן עיקר הדין צריך לאומרו אלא לא הטריחו וא"כ צ"ע הטעם הנ"ל בלקו"ש "כי בשבת בנין אסור" ? !

[ואין להקשות שבברכת המזון כן אומרים "בונה ירושלים" כי בס' קפ"ח ס"ד אדה"ז מתעכב ע"ז וכותב: "וכן בשבת ויו"ט יש לומר נוסח אחד ולא כאותם שאומרים בחול לשון רחמים ובשבת בלשון נחמה – לפי שאין מבקשים רחמים ותחנונים בשבת – וטעות הוא בידם. שגם לשון נחמו זה לשון תחנונים. כמו רחום, ואין לחוש שהרי אומרים פרנסנו וכלכלנו, ואין חוששין לאיסור שאלת צרכיו לפי שטופס הברכה כך הוא...".

וכן שם בסעיף וא"ו בנוגע רצה ויעלה ויבוא שהזכרתם היא בקשת רחמים אומרים את זה "בברכת בונה ירושלים" שהיא ג"כ בקשת רחמים ואין בעי' לבקש רחמים בשבת (כמ"ש בסימן רפ"ח ס"ח וס"ט בנוגע חולה עיי"ש).

וגם צע"ק מנוסח התפילה ביו"ט "בנה ביתך כבתחילה"?

והנה בנוגע בנין ביהמ"ק השלישי מצינו פלוגתא בראשונים האם הבנין יהי' בידי אדם או בידי שמים וכפי שהובא לעיל מההע' בלקו"ש. ואם אמרינן שהוא בנוי ומשוכלל אז אין בעי' שבנין ביהמ"ק יהי' ביו"ט ובלילה, כי זה שאמרינן (שבועות א, ב) שאין בנין ביהמ"ק דוחה יו"ט ואין בונים בלילה, זה רק בנין בידי אדם אבל בנין העתיד לבא בידי שמים הוא. [ועיין באנצקלופד' תלמודית חכ"ד ע' תקפ"ו-ז בהערות].

ויש לוסיף גם שגם בבנין ירושלים מצינו שעתיד ליבנות רק בידי שמים, דהנה איתא בזוהר ח"ג ע' רכ"א: "ועד כען לא הוה בעלמא דאפילו קרתא דירושלים לא ליהוי אומנותא דבר נש דהא כתיב (זכרי' ב) ונאי אהי' לה נאם הוי' חומת אש סביב וגו' אי לקרתא כתיב הכי כל שכן ביתא דאיהו ציורי' דיליה". (וכן בתנחומא פרשת תשא ס"פ יג).

ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



הסיבה [גליון]

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בגליון העבר (ע' 17) מקשה הרב א.פ.א. על מ"ש בלקו"ש ח"א (ע' 15) בענין הסיבה אי הוה דין כללי, שצריך להתנהג בחירות, ואכילת מצה ושתיית ד' כוסות הם פרטים בקיום זה, או להיפך דהסיבה הוא פרט ותנאי בחיוב אכילת מצה ושתיית ד' כוסות.

[ודא"ג מביא שגם הגרי"ז חקר עד"ז – ורצוני להעיר שבשעתו בשנת תשכ"ט, לאחר ההתוועדיות בה דיבר הרבי ע"ד חקירה זו, אמר לי בחור א' שלמד בישיבת "תפארת ירושלים", שכתב להרבי שחקירה זו כבר ישנה בספר של הגרי"ז, והרבי ענה לו שכנראה נדפס הספר לאחרונה ולא ראהו].

ומביא בהערה 9 וז"ל: "ועצ"ע לפי הסברא דהסיבה מצוה בפ"ע: באם אא"פ לאכו"ש (נמצא בבית האסורים וכיו"ב) היש חיוב הסיבה לחוד, שהרי מהא דאינו מיסב בפני רבו משמע דהסיבה גרידא ג"כ דרך חירות הוא. והא דלא הובא בפוסקים. י"ל מפני דלא שכיחא כלל.

ולהעיר מדין סוכה עד"ז (ראה ט"ז סתרל"ט סק"כ בסופו) אף שיש לחלק. ואכ"מ". עכ"ל.

ומקשה מהא דכתב הרמב"ם (פ"ז מהל' חו"מ ה"ז) "לפיכך כשסועד אדם בלילה הזה צריך לאכול ולשתות והוא מיסב דרך חירות". ולהלן שם (ה"ח) "ושאר אכילתו ושתיתו משהסב ה"ז משובח", ולא מצינו שבח במאן דמיסב כל הלילה, גם בשעה שאינו אוכל ושותה, ולכא' מבואר מזה דדין הסיבה נאמר דוקא באכילת סעודה, וא"כ בבית האסורים שאין לו אכו"ש לכא' לא שייך דין הסיבה כלל. ע"כ תוכן קושייתו.

ולא הבנתי כוונתו כראוי, כי פשוט שכוונת כ"ק אדמו"ר הוא שבאם יש להאדם מה לאכול ולשתות קשור ההסיבה רק עם האכו"ש, אף לפי הסברא שזוהי מצוה בפ"ע. ושאלתו היא, הא גופא, האם זה קשור רק עם אכו"ש בכל אופן, או שבאם אין לו אכו"ש, יש גדר של הסיבה כענין בפ"ע.

כלומר: אם יש לו מה לאכול או לשתות אז אין שום ענין בהסיבה כשלעצמה בלי קשר לזה, ולכן לא מצינו ברמב"ם שבח במאן דמיסב בשעה שאינו אוכל ושותה, כי הרי יש לו מה לאכול ולשתות. אבל בנדרן שאין לו מה לאכול ולשתות, בזה מסתפק האם יש איזה חשיבות לההסיבה כשלעצמה.

ומוכרח לומר שלזה נתכוין, כי באם ספיקו הוא האם בכלל יש ענין בהסיבה כשלעצמה (להסברא שזוהי מצוה בפ"ע), למה נקט בספיקו "דאם אא"פ לאכו"ש", ולא הסתפק האם יש ענין ליסב שלא בשעת האכו"ש. ועוד ועיקר: באם זה נכלל בספיקו, הרי אינו מתרץ כלום, מדוע לא הובא בפוסקים, מפני דלא שכיחא כלל. שהרי ספק זה לא רק שכיחא כ"א הוא בכל שנה ובכל אחד, ובכל הלילה.



יסוד פלוגתת הבבלי והירושלמי בהמדביק פת בשבת ונאפה במוצ"ש [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר (ע' 19) מביא הרב ב.א.ב. מחלוקת האחרונים במדביק פת בתנור בשבת ונאפה במוצ"ש אם חייב משום אופה או לא, די

מוכיחים משבת (ד, א) דפטור, ויש מוכיחים מירושלמי (שבת פ"א ה"ו) דחייב, היינו דנחלקו בזה הבבלי והירושלמי, ומבאר מחלוקתם ע"פ שיטת כ"ק אדמו"ר זי"ע בכ"מ שהבבלי והירושלמי נחלקו האם מביטים על ההוה או על העתיד, דלהירושלמי מכריע העתיד ולהבבלי מכריע ההוה, ולכן בנדו"ד ס"ל להבבלי שהמדביק פת בשבת ונאפה במוצ"ש פטור, כי בהוה אין הפת אפוי, ולא נעשית המלאכה, אמנם הירושלמי ס"ל שחייב, כי מביטים בעיקר על העתיד. והיות ולעתיד יאפה הפת ע"י פעולתו בשבת, חל עליו החיוב עכשיו.

והנה לדעתי יש להוסיף ביאור בסברא הנ"ל בביאור המחלוקת בין בבלי וירושלמי בהקדים תחלה לבאר כללות גדר מלאכת אפי', דלכאור' איך מתחייבים על מלאכה זו, והרי בשעה שעושה מעשה המלאכה, מה שמכניס המאכל לתנור או ע"ג האש, אינם מתחייב, כי עדיין לא עשה המלאכה, כי לא נאפה, ומה שנאפה אח"כ הרי הוא אינו עושה כלום, כ"א זה נעשה מעצמו, ומוכרח לומר שהוא ע"ד מה שמצינו שחייבים על נזקי "אש", אף שגם שם יש להקשות ע"ד הנ"ל, שבשעה שהתחיל האש עדיין לא הזיק כלום, ומה שאח"כ הזיק, הרי הוא לא עשה כלום, ומ"מ חייב, כי לאחר שעשה הפעולה, מימלא תיעשה ההזיק ובפרט לדעת ר' יוחנן בב"ק (כב, א) ש"אשו משום חציו", שהוא ע"ד הזורק חץ שהוא חייב על כל מה שנעשה בחץ זה; וכ"ה בנדו"ד דכיון שהוא הכניסו לתנור וממילא תאפה, ה"ה חייב.

והנה ידוע מה שהקשה הנמוק"י (שם) על דעת ר"י וז"ל: "ואי קשיא לך היכי שרינן עם חשיכה להדליק את הנרות, והדלקתה הולכת ונגמרת בשבת וכו', ולפי"ז ה"ה כאילו הבעירה הוא עצמו בשבת וכו', (ומתרץ) כי נענין במילתא שפיר לא קשיא לן, שהרי חיובו משום חציו כזורק החץ, שבשעה שיצא החץ מתחת ידו באותה שעה נעשה הכל וכו', וכן הדין לענין שבת, דכי מתחיל, מע"ש מתחיל, וכמאן דאגמרי' בההוא עידנא דלית בי' איסור", עכ"ל.

ז.א. דהקס"ד דהנמוק"י הי' שחיוב אש הוא, דמכיון שהוא התחיל האש, הרי כל מה שנעשה אח"כ ה"ז כאילו האדם עושה את המעשה אז, ומסקנתו הוא להיפך, שתכף בהתחלה, הרי כאילו כבר נעשה בהתחלה כל מה שעתיד להעשות אח"כ.

והנה הקצוה"ח (סי' ש"צ ס"ה) ס"ל שהתוס' חולקים על מסקנת הנמוק"י, וס"ל כהקס"ד שלו, כי בב"ק (יז, ב) אי': "זרק כלי מראש

הגג ובא אחר ושברו במקל פטור, דאמרי' לי' מנא תבירא תבר'. ובתוס' שם (ד"ה רק) כתבו וז"ל: "נראה דאם זרק אבן או חץ על הכלי ובא אחר וקדם ושברו דפשיטא דחייב ולא שייך כאן מנא תבירא תבר, דאי אזלינן נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרורות ח"נ, וסברא פשוטה היא לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו". עכ"ל.

וכתב הקצוה"ח דמזה נראה דהתוס' לא ס"ל כהנמוק"י הנ"ל, כי לפי הנמוק"י הרי באש, וכן בחץ, הפי' הוא שתיכף כשיצא מידו כבר נעשה הכל, וא"כ בנדרון שזרק חץ על הכלי, ג"כ כבר נעשה הכלי, וכאילו כבר נשבר הכלי, והי' צ"ל הדין דבאם בא אחר וקדם ושברו שיהי' פטור, כי מנא תבירא תבר. ומזה שכתבו התוס' שסברא פשוטה לחלק בין זרק כלי לזרק חץ, מוכח שלא ס"ל כסברת הנמוק"י.

ואף שכמה אחרונים חולקים על הקצוה"ח, וס"ל שאין ראי' שהתוס' לא ס"ל כהנמוק"י, מפני כמה טעמים, מ"מ לדעת הקצוה"ח עכ"פ יש כאן פלוגתא בסברא זו, ובאמת ובלא"ה, יש כאן ב' סברות אלו בנמוק"י עצמו (הקס"ד והמסקנא). (וראה מה שכתבתי בזה בגליון תתצד ע' 34).

והנה עפ"ז יש לנו ב' אופנים לבאר גדר מלאכת אפי': (א) לפי שכשמכניס האדם הפת לתנור, נכלל כבר בזה כל מה שיעשה אח"כ, ובמילא כאילו עכשיו כבר נאפה, ולכן חייב. (ב) לפי שכשנאפה הפת מחמת זה שהוא הכניסו לתנור, ה"ז כאילו אז בעת שנאפה, האדם עושה את זה, ולכן חייב.

וי"ל שבזה נחלקו הבבלי והירושלמי: להבבלי שההוה מכריע ס"ל שגדר חיוב באפי' הוא לפי שבהוה יש כל מה שיהי' בעתיד, ולכן גם אם נאפה במוצ"ש חייב, כי בפעולתו שעשה בשבת כבר נכלל כל מה שיעשה אח"כ, היינו האפי'. משא"כ להירושלמי שהעתיד מכריע, ס"ל שגדר חיוב מלאכת אפי' הוא לפי שבעתיד, כשיאפה, ה"ז כאילו הוא עושה זה אז, ולכן אם זה נאפה במוצ"ש, ה"ז שהאדם עשה המלאכה במוצ"ש, ופטור.



שיחות

בין לבושי חג בפורים ולבושי חנוכה

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בהקדמתו לקונטרס חנוכה תשי"א כותב כ"ק אדמו"ר (צילומי ב'ימי בראשית' עמ' 323): "מנהגי בית הרב של ימי חנוכה - אלו המנהגים אשר יש בהם משום חידוש -..." ובין השאר (שם עמ' 320): "מדליקים בחגירת אבנט, אבל בכובע ולבושים הרגילים".

כדי לבאר החידוש בהנהגה זו – מבואר שם בהערה 8: "דלא כיש נוהגים ללבוש בגדי שבת או כובע שבת להדלקת הנרות, או גם לכל ימי החנוכה" ומציין ל'דרכי חיים ושלום' ועוד (לא ראיתי הספרים בפנים).

ואולי אפשר להוסיף, ובהקדים מה שכתוב בצוואת יש נוחלין לאבי השל"ה הק' (פרק אזהרות התשובה):

"טוב ויפה לכם ג' מיני בגדים מלבד בגדי חול (א) לשבתות. (ב) ליום טוב. (ג) לחנוכה פורים וראש חודש".

החידוש, הוא, איפוא דלמרות שב"מנהגי האדמו"ר" לפורים איתא: "לבוש משי כמו בשבת ויום טוב", הרי בחנוכה לא כן.



אין מפטירין אחר פסח אפיקומן [גליון]

הרב איסר זלמן ווייסברג

טורונטו, קנדה

בגליון העבר האריך דודי הגרע"ב שחט שליט"א בביאור דיוק לשון רבינו בהגש"פ בענין אין מפטירין וכו' עפ"י מה שרצה לחדש בביאור שי' הרמב"ם, המחבר ואדה"ז. ולענ"ד כל דבריו מיותרים, דדברי רבינו מתפרשים כפשוטם.

דהנה רבינו מביא מתחילה דמקור ההלכה דאסור לשתות אחר אפיקומן הוא ברי"ף, ושוב כתב דהטעם ע"ז הוא שלא יבטל טעם

האפיקומן, וע"ז מציין בסוגריים "כן משמע מהב"י ורמ"א ר"ס תפ"א". וע"ז מתפלא הגאון הנ"ל דלמה מחלק הדברים לתרתי, ומה מוסיף בהציונים להב"י והרמ"א, הרי מקור כל הענין הוא הרי"ף, וא"כ הו"ל לרבינו לציין הדין והטעם בהמשך אחד ולציין על הכל שהמקור הוא ברי"ף.

אבל כוונת רבינו פשוטה וברורה. דהרי ברי"ף אינו מבואר כלל טעם איסור שתי', ולדעת הרמב"ם הרי"ף והרא"ש כו' אינו שייך כלל לאפיקומן, וכמש"כ הפרמ"ג שהסכים עמו רבינו. ולכן א"א לציין הרי"ף כמקור לטעם איסור שע"י, כ"א לעיקר ההלכה שאסור לשתות, דלפי הח"י והמ"מ בשו"ע אדה"ז מקור איסור שתי' אחר אפיקומן הוא הרי"ף.

ומה שציין רבינו להב"י והרמ"א כמקור לטעם האיסור, נראה פשוט משום דכן מוכח בשו"ע אדה"ז, שהן בסי' תע"ח והן בסי' תפ"א כיון דטעם איסור שתי' הוא שלא לבטל טעם מצה, ומשמע מדבריו דליכא סיבה אחרת לאסור שאר משקין, והיינו דכל הטעמים המובאים בראשונים לאסור שתי' אחר הד' כוסות, או משום שלא יהא נראה כמוסיף על הכוסות, או משום דאפיקומן אינו נאכל אלא על השובע, או משום שלא ישתכר ולא יוכל לעסוק כל הלילה ביצ"מ ובהל' פסח - כל זה אינו מספיק לדעת אדה"ז לאסור שתיית כל משקין, דמשום שכרות הרי פשוט דרך יין ומשקה המשכר יאסר, ומשום מוסיף על הכוסות לא יאסר כ"א חמר מדינה, וכמש"כ הפר"ח בהדיא. וכן משום אכילה על השובע אין טעם לאסור כ"א יין דסעיד ולא שאר משקין, וכדקי"ל לענין קידוש במקום סעודה דרך יין חשיבא סעודה, וכן לענין ברכת הזן דפוטר יין כיון דסעיד (סדברה"נ פ"א הי"ז).

וזהו דיוק לשון רבינו "כן משמע מהב"י ורמ"א", דאף שלא כתבו בהדיא דטעם איסור שתי' הוא משום טעם אפיקומן, מ"מ מהא דאסרו שאר משקין ולא רק יין משמע דסבירא להו דזהו טעם האיסור.

וכ"ז הוא דלא כהגר"א שכתב בסי' תפ"א סק"ב על מש"כ הרמ"א וכל המשקין דינן כיון "לכל הטעמים הנזכר לעיל", והיינו דס"ל להגר"א דא"א לאסור שתי' מחמת טעם מצה כיון דבש"ס משמע דאיסורא דאין מפטירין הוא רק במיני מיכלא וכמש"כ הראשונים שהביא בסק"א, ולכן הוצרך לדחוק דשאר הטעמים ג"כ מספיקין לאסור שאר משקין. (ואולי הוא משום גזירה אטו יין וחמר מדינה

וכו'). אבל אדה"ז הולך בעקבות המג"א והט"ז שהביאו דברי מהר"י ווייל דטעם איסור שאר משקין הוא משום ביטול טעם מצה.

[ואגב, במ"ב מביא כל הטעמים לאסור שתי' אחר ד' כוסות וכתב "מסתימת המחבר ורמ"א משמע שדעתם להחמיר ככל הני טעמי", ולא הבנתי מה צריך לזה, ולמה לו לדחוק דלא כהמג"א והט"ז ואדה"ז דטעם איסור שתי' הוא משום ביטול טעם מצה? ובשה"צ ציין למאמר מרדכי ונהר שלום ואינם תחת ידי. אבל מש"כ "וכן משמע מהגר"א" לכאו' אינו, דהגר"א הרי הוצרך לזה מחמת קושיות הראשונים דבש"ס משמע דרק מיכלא אסור משום אין מפטירין, אבל המ"ב הרי הביא גם הטעם דביטול טעם מצה, ומאחר דס"ל דטעם זה קיים, למה הוצרך להוסיף דהשו"ע מחמיר ככל הטעמים, וצ"ע כעת].

והנה הגאון רע"ב הוסיף לעמוד על דברי הרמב"ם שכתב בפ"ח חו"מ ה"ט דאינו טועם אחר מצה כלום, ושוב בה"י כותב עוה"פ דאחר כוס ד' אינו טועם אחר כך כלום כל הלילה חוץ מן המים". והקשה אמאי חוזר הרמב"ם על אותה ההלכה פעמיים, וגם למה בה"י היתר מים, ובה"ט משמע דמים ג, כ אסור, ומחמת קושיות אלו רצה לחדש דיש שני דינים בהא דאין מפטירין וכו', ע"ש.

ותמוה לי, אמאי הוצרך לזה, הרי לפי הראשונים ס"ל להרי"ף דאיכא איסור שתי' אחר ד' כוסות שאינו שייך לאפיקומן, וכן נקט הפרמ"ג וכן נקט רבינו, וכן הוא פשוטות שי' הרמב"ם, דבה"ט איירי בדין אפיקומן ובה"י בדין איסור שתי' אחר ד' כוסות, ולמה לן לדחוק דאיכא שני דינים באין מפטירין גופא.

גם הסברא שכתב למה אוסר הרמב"ם ג"כ מים בה"ט, דהוא משום דאף דאין מים מבטלין טעם מצה, מ"מ בשעת השתי' איכא טעם אחר בפיו. הוא סברא מוזרה. ולמה לא נוכל לומר בפשטות דהרמב"ם ס"ל דגם מים מבטלין טעם מצה, ומה שמתיר מים בה"י היינו משום דשם אין האיסור כלל משום ביטול טעם, וכשי' שאר הראשונים.

ועד"ז מה שהקשה על המחבר שבסי' תע"ח אוסר אחר אפיקומן רק אכילה, ובסי' תפ"א אוסר שתית יין אחר ד' כוסות, כמובן דג"כ לק"מ. דשי' המחבר הוא כשי' הר"ן ודעימי' וכמש"כ החק יעקב, דמשום אפיקומן אינו נאסר כ"א אכילה. ובסי' תפ"א לא אייר כלל באיסור דאין מפטירין כ"א באסור שתי' אחר הכוסות.

אלא דלהרמ"א האיסור שתי' הוא ג"כ משום אין מפטירין לשי' המג"א, הט"ז, ואדה"ז. וכמובן דלק"מ למה הכניס איסור זה בסי' תפ"א דלא איירי בדין אין מפטירין, דהרי אינו נוגע להרמ"א יסוד האיסור, כ"א ההלכה למעשה, וכיון שהמחבר כתב רק "יין" הוצרך להוסיף דלמעשה אסור בכל משקין, אם כי לא מטעם איסור שתי' אחר הכוסות, אלא משום איסורא דאין מפטירין.

[אלא דקצת צ"ע על הרמ"א, דאם הוא סובר דכל משקה מבטל טעם מצה, הו"ל להוסיף דין זה ד"כל המשקים דינן כ"יין" בסי' תע"ח וכן בסי' תע"ט לענין שתי' בין כוס שלישי לרביעי. וצ"ל דסומך אמש"כ בסי' תפ"א, ולא חש שהקורא יטעה דרק אחר כוס ד' נאסר שאר משקין].

גם מה שרוצה הגאון הנ"ל לומר בשי' אדה"ז שהביא איסור שתיית שאר משקין הן בסי' תע"ח והן בסי' תפ"א דהוא משום דס"ל דאיכא ב' דינים, כמובן שאינו מוכח כלל וכלל. והרי בסי' תע"ח ציין לסי' תפ"א, ובסי' תע"ט ס"ג ציין לשניהם. והוצרך להביא הדין בכל המקומות משום שנוגע למעשה בכל המקומות ולא משום דבעיקר יסוד ההלכה איכא ב' דינים.

[ולענין המ"מ בשו"ע אדה"ז, דבסי' תע"ח צוין להרי"ף, ובסתפ"א להב"י והרמ"א, הנה אפי' אם הי' ברור דשניהם נכתבו ע"י אדה"ז, מ"מ קשה לבנות יסודות חדשים ע"ז, דיתכן דמתחילה ציין לעיקר מקור ההלכה דשתי' אסורה, והוא מהרי"ף. והמתין לסי' תפ"א לציין בהוספה ע"ז להב"י והרמ"א: א) משום שדבריהם באו באותו הסימן גופא, וב) בסימן זה מבאר באריכות איזה סוג משקין נכלל באיסור זה, והרי האיסור דשתיית שאר משקין בנוסף על יין מפורש רק בדבריהם, ולא בדברי הרי"ף].



בטעם מיצות הסיבה [גליון]

הת' אהרן ווייסברג

תלמיד בישיבת ליובאוויטש - טורונטו

בגליון תתצח כתבתי מה שי"ל בביאור דברי רבינו שהביא להטעם דמצות הסיבה מה דאיתא במדרש עה"כ ויסב אלוקים גו' שכך עשה

להם הקב"ה כו' הרביצם כדרכי המלכים וכו', דלכאו' הוא תימא אמאי השמיט מה שכתבו הראשונים ואדה"ז דהוא משום חירות.

והלום ראיתי מש"כ בזה דודי הגדול הגרע"ב שוחט שליט"א (בהוספות לספר שערי שלום שז"ע יצא לאור), ולדבריו כל הראשונים מודים דעיקר הטעם מיוסד על דברי המדרש שהרביצם הקב"ה כו', דזהו כוונת רש"י והרשב"ם "זכר לחירות" דהיינו זכר להסיבה שעשו אבותינו ביצי"מ. וגם דברי הרמב"ם ואדה"ז שכתבו שטעם המצוה היא משום דחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יוצא משיעבוד מצרים, ג"כ רוצה הגאון הנ"ל לפרש דהוא מיוסד על המדרש הנ"ל, ע"ש.

ולענ"ד הדברים רחוקים מדרך הפשט, דדברי הראשונים מתפרשים היטב כפשוטן, דהסיבה מראה על חירות משום שכן הוא דרך המלכים והשרים. ומה קשה ע"ז שמדחיק אותנו להעמיס ביאורים נוספים שלא רמזו עליהם כלל רבותינו הראשונים?

והנה לענין רש"י והרשב"ם, הרי באותו העמוד גופא בריש ע"פ הביאו ממדרש רבה המקור למצות ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה, ואם גם מקור מצות הסיבה הוא מהמדרש רבה, למה לא הביאו?

ובנוגע לשי' הרמב"ם (וממילא גם אדה"ז ההולך בעקבותיו), הרי לשיטתו גם מצות ד' כוסות קשור עם החובה להראות חירות, וכמו שכבר הוכיחו מהא דהעמיד מצות הסיבה וד' כוסות בהמשך אחד ובהלכה אחת, והכי גם לענין זה נחדש שביצי"מ שתו בני"ד' כוסות, ועל כן נתחייבנו בזה זכר לחירות דאז, אתמהא!

גם מה שרוצה לדייק משו"ע אדה"ז שמתחיל הלכה ז' ב"וא"ו" החיבור, דמזה מוכח דאיכא שני דינים בהסיבה, זכר לחירות ודרך חירות – לענ"ד תמוה לחדש זאת על יסוד דיוק כה קלוש, דהרי ה"וא"ו" מתפרש באופן פשוט, דבהלכה ו' מדבר איך להכין שולחנו בכלים נאים וכו', ובהלכה ז' מדבר איך להכין מקום מושבו. וכיון ששניהם מדברים על הכנת מקומו להסדר לכן חברם אדה"ז ב"וא"ו".



נגלה

איסור הרבית מצד הפועל, הפעולה או הנפעל

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

רב ושליח בברייטון ביטש ור"י בישיבת תות"ל

איתא בגמ' ב"מ סא, ב: "דכתב רחמנא יציאת מצרים ברבית כו' אני הוא שעתיד ליפרע ממי שתולה מעותיו בנכרי ומלוה אותם לישראל ברבית". והתוס' (ד"ה שתולה) מפרש דאם הם באמת מעות של נכרי ובאחריות הנכרי שנתנם לישראל, והישראל מלוה אותם ברבית לישראל חבירו דאין איסור רבית מה"ת, כיון שהאחריות של ההפסד הוא על הנכרי לכן נחשב ממון גוי שמותר לישראל להלוותם לישראל חבירו ברבית.

אבל הרי"ף גרס תולה מעותיו "ביד" נכרי, היינו שמדובר בישראל שנותן כסף לגוי להלוות לישראל אחר שהוא אסור מה"ת (עד שיהי' באמת מעות הנכרי שהנכרי מלוה לישראל).

ובשטמ"ק בשם הרמ"ך מבאר דלא ניחא ליה בפי' התוס' משום דסבר דאפי' אם הוא מעות של נכרי אסור לישראל להלוות ברבית לישראל חבירו. ומחדש דאף במעות של גוי יש איסור רבית אם ההלואה הוא לישראל וגם קציצת הרבית נעשה ע"י הישראל, "ואע"ג דלא קרינן ביה כספך המיוחד לך, כיון שאין הגוי באמצע בשעת ההלואה אסור הוא משום 'אל תקח מאתו נשך' ומשום 'לא תשימון עליו נשך', דכמאן דמוזיף ליה מדיליה דמי". והיינו דאף שבפסוק בבהר (כה, לז) כתוב "את כספך לא תתן לו בנשך" דמשמע שהעיקר הוא שיהי' כסף ישראל, מ"מ בפסוק אחר שם (כה, לו) כתיב "אל תקח מאתו נשך" שהעיקר הוא לקיחת וקציצת הנשך ולא הוזכר שם שיהי' דווקא ממון ישראל, וכן מהפסוק בשמות (כב, כד) "לא תשימון עליו נשך" משמע שקפידת התורה היא של שימת וקציצת הנשך.

והרמ"ך מפרש המשנה (ע, ב) מלוה ישראל מעותיו של עכו"ם מדעת העכו"ם היינו "צריך שיהא אחריותו על הגוי ויעמוד שם בשעת ההלואה והישראל כמו סרסור עומד ביניהם", ונראה דמה שצריכין שהגוי יעמוד שם הוא בכדי שיהי' הקציצה בדעת הגוי ואזי נחשב הלואה וקציצת הרבית מצד הגוי, אבל אם הגוי לא נמצא שם בשעת

ההלואה והקציצה נעשה ע"י ישראל אזי יש עליו איסור דלא תשימון גוי' ואל תקח גוי' אע"פ שהוא מעות הגוי.

וכל זה הוא דלא כדעת התוס' דסב"ל שהעיקר הוא אם זה מעות הגוי ובאחריותו ולא איכפת לן אם קציצת הרבית נעשה ע"י ישראל, ועיין גם לקמן עא, ב תד"ה כגון. ועד"ז כתב בחו"ד סי' קס סק"י דרבית האסור מה"ת לא בעינן קציצה מצד המלוה, ומביא רא"י מזווי דיתמי שהאפטרופוס מלוה ברבית קצוצה דנחשב כרבית דאורי"י וצריך להחזירו אע"פ שלא הי' שם קציצה בידיעת המלוה, ועוד מביא רא"י ממעות ישראל ביד גוי והאחריות על ישראל ונחשב רבית דאורי"י אף שקצוץ ע"י גוי בלי ידיעת ישראל.

ולפ"ז נמצא דנחלקו בעיקר גדר איסור רבית, דלתוס' האזהרה הוא שאסור לאדם להניח את מעותיו שיהי' נעשה על ידו רבית אע"פ שאין מעשה הלקיחה והקציצה נעשה על ידו, וכן מוזהר הלוח שלא לשלם רבית כשמקבל כסף השייך לישראל אע"פ שלא נעשה הקציצה ע"י ישראל דהעיקר שזה מעות ישראל. אבל להשטמ"ק בדעת הרי"ף העיקר הוא מעשה הקציצה אע"פ שגוף המעות של גוי.

בסגנון אחר: להתוס' איסור הרבית הוא הנפעל מה שעל ידי מעותיו מרוויח רבית, ולכן לא צריך שיהי' הקציצה על ידי ישראל. ולהשטמ"ק בשם הרי"ף רבית הוא מצד הפועל שישראל קוצץ רבית נגד ישראל חבירו ולא במה שע"י מעותיו נפעל רבית.

והנה בשטמ"ק שם בתחילת דבריו מביא דין הרי"ף דאסור לישראל להפקיד מעותיו לגוי שילווה אותם לישראל ברבית, וכתב "שאין איסור זה אלא משום לפני עור כו' כיון שלא העמידו הגוי הנפקד אצל ישראל המפקיד, וצ"ע כיון דאינהו לא מיפקדי דהא כתיב לנכרי תשיך כו' ומשום שליחות נמי ליכא איסורא דהא אין שליחות לגוי". ומבואר דלהרמ"ך לא שייך איסור רבית אם קציצת הרבית וההלואה בפועל נעשה ע"י גוי אע"פ שהוא מעות ישראל הנמסר ללוה שהוא ישראל.

ולכאור' י"ל דסבר דאיסור הרבית הוא על גוף הישראל וכשנעשה בפועל ע"י הגוי, אע"פ שממון הישראל גורם הרבית, מ"מ אין הוא עצמו עושה מעשה האיסור. ולכאור' כן הוא שיטת רש"י המובא במרדכי, והרמ"א ביו"ד סי' ק"ס סט"ז פסק כן, דמותר לישראל ללוות ברבית ע"י שליח ישראל משום דאין שליח לדבר עבירה ולא נחשב

כאילו נעשה ע"י גוף המלוה והלוה "דלא אסרה תורה אלא רבית הבא מיד לזה למלוה".

אמנם יש לעי' בשיטת רש"י דמותר ע"י ישראל מפני דאין שליח לדבר עבירה, דא"כ הי' צ"ל מותר גם באם המלוה מניח הכסף ע"ג קרקע ומלוהו ברבית באופן שהכסף לא עובר מיד מלוה ליד הלוה, וע"ד דין טלי גיטך מע"ג קרקע דאינה מגורשת מפני שצריך ונתן בידה. וכבר הקשה כן על שיטת רש"י בחו"ד סי' קס סק"ח עיי"ש.

והנה בשו"ת חתם סופר ח"ו סי' כו כתב לבאר שיטת רש"י דגדר איסור רבית הוא שיהי' הלואה ברבית באופן ישר ממלוה ללוה, והאיסור הוא בקציצת הרבית בשעת ההלואה דכתיב לא תשימון עליו נשך, אבל אם עושה שליח להלוואה ברבית לא הוי באופן ישר ממלוה ללוה ואין כאן איסור רבית. ואע"פ דמעשה השליח נחשב כאילו המשלח עצמו הלוה ברבית, מ"מ לא מועיל כאן שליחות כיון דאין שלד"ע וממילא לא נעשה כאן איסור. ואע"פ שמלשון הרמ"א משמע ששיטת רש"י הוא גם כשהקציצה נעשה ע"י המלוה, והוא מחליט כמה רבית רוצה עבור כספו, מ"מ מעשה האיסור הוא כשמלוה כסף ברבית, וכיון שהלואה כסף ללוה נעשה ע"י השליח לא מועיל מעשיו משום דאשלד"ע וכאילו לא נעשה כאן הלואה ברבית ממלוה ללוה.

ונראה דהביאור בכוונתו הוא לפי מש"כ החת"ס בהמשך התשובה (קטע ד"ה ומה) דגם אם התורה לא היתה אוסרת לקחת הרבית, לא הי' חיוב על הלוה לשלם הרבית דאין בכח קבלת הלואה לחייבו יותר ממה שקיבל, ועי"ש שאינו דומה לשכירות חפץ. ולפ"ז כל מציאות האיסור הוא רק מפני שהתורה גזרה שאסור להלוות ממון ובאותה שעה לקצוץ רבית, היינו שהלואה ברבית הוא מציאות הלכתי ומעשה איסור בעלמא, ולא מציאות מעשי מחוץ לגדרי ההלכה, (שהרי באמת לא נעשה חוב על הלוה לשלם רבית, כנ"ל בחת"ס).

וגדר המעשה הוא כשיש מעשה הלואה ברבית באופן ישר ממלוה ללוה. אבל אם מתנה במפורש שגוף המעשה נעשה ע"י שליח, אזי אין כאן "מעשה הלואה ברבית" באופן שבאה ההלואה ממלוה ללוה, וכאן אין שלוחו כמותו משום דאשלד"ע וממילא אין זה רבית שאסרה תורה.

ונראה דלסברת החת"ס, אם מניחו ע"ג קרקע ואומר המלוה ללוה שהוא הלואה ברבית דג"כ אסור מה"ת, אע"פ שגופו לא עסוק במעשה

האיסור, משום דגם ע"ג קרקע נחשב "מעשה הלואה ברבית" כיון שהלואה מקבל כסף בתורת הלואה באופן ישר מהמלווה וחייב לו כסף והי' שם קציצת רבית ביניהם. ולפ"ז י"ל דאיסור הרבית אינו מצד הפועל כ"א מצד הפעולה היינו שיש מעשה איסור שצריך להיות באופן מסויים, ובנדו"ד שיש "מעשה ההלואה ברבית" בין מלווה ללווה, ועי' בס' חקר הלכה על הל' רבית סי' ס שם.

ולפ"ז י"ל גם בשטמ"ק בשם הרמ"ך דלא מועיל השליחות משום דאין שליחות לגוי, דכיון שהתנה שיהי' באמצעות הגוי דווקא לא נחשב שהי' ההלואה ממלווה ללווה, (אבל צע"ק דלמה יהי' נחשב הגוי יותר גרוע מאילו הניחו ע"ג קרקע).

ועוד נראה לומר דהרמ"ך סבר דאיסור הרבית נקבע ע"י קציצת הרבית, וכמו שהוא עצמו מפרש למה הרי"ף לא ניחא ליה בסברת התוס' משום דגם במעות גוי אסור אם הקציצה נעשה ע"י ישראל, כמו"כ אם הישראל מסר מעותיו לגוי והקציצה נעשה ע"י הגוי אזי אין כאן איסור רבית, וסבר דהרבית הוא איסור מצד הפועל. (ואין לומר דמעשה הגוי מועיל כאילו הישראל עשה הקציצה, כיון דאין שליחות לגוי, ונמצא דהקציצה הי' מעשה הגוי ושוב אין כאן רבית).

אמנם לתרץ שיטת הרי"ף מקושית הרמ"ך י"ל דסבר דיש שני דינים ברבית, יש רבית מצד שהמעות הם של ישראל ובאחריותו ואזי אסור להלוותם לישראל אחר אפי' אם הקציצה נעשה ע"י גוי כמ"ש בחו"ד, ויש עוד דין רבית הבא מצד הקציצה, כשהם מעות גוי והקציצה נעשה ע"י ישראל והלווה הוא ישראל כמ"ש הרמ"ק בשטמ"ק.

וכ"ז זה נכתב לבאר דברי הרמ"ך בשטמ"ק, אמנם בעיקר דברי הרמ"ך (ועד"ז בשיטת רש"י) שכיון שאין שליחות שוב אין כאן רבית כו', רוב הפוסקים לא פסקו כן ע"ש בב"י וט"ז והגר"א שהרבו להקשות על שיטת רש"י בזה. וע"י בשו"ע אדה"ז הל' רבית סעי' נט "המלווה מנה לחברו ע"מ שיתן דינר כו' הר"ז רבית גמורה של תורה כו' כיון שנתנה בשליחותו", ובסעי' ס' "כל שהרבית באה משל הלווה אסור כו' אפי' ע"י נכרי וחש"ו שאינן בני שליחות כו' מפני שעיקר הקפדת התורה ברבית היא על ממון הלווה שלא יגיע למלווה כו' אפי' ע"י קוף", הרי סבר שגדר הרבית הוא שלא יהי' נפעל ע"י איסור הרבית. ועי"ש בסעי' עג כשנתן מעותיו לגוי להלוות לישראל ברבית

”שאסור מה”ת הואיל והמעות הן של ישראל”, שעיקר הקפידה על המעוות ולא הקציצה.

וכן יש להעיר בעיקר דברי החת”ס שסבר דרבית אינו חוב על הלוה כו’, דהרבה ראשונים ואחרונים פליגי עליו וסברי דהוי חוב גמור, וגם כשהמלוה מקבל הרבית נחשב כממונו של המלוה, ומ”מ אסרה התורה וצריך להחזירה. וכן נקט בלקו”ש ח”ב בהר ע”ש בארוכה וכן בצפצפ”נ על ב”מ שם.



דעת לקנות

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד’שיקאגא

בשו”ת כ”ק אדמו”ר הצ”צ (יו”ד סי’ רל) דן במקרה של גוי שקנה פרה מיהודי ע”י קנין שאינו מועיל, אבל לאידך הרי הפרה נמצאה בחצירו של הגוי, וא”כ י”ל לכאורה שחצירו זכה לו, אלא שהגוי לא התכוין כלל לקנות הפרה ע”י חצירו, ואנחנו יודעים דיש צורך בדעת כדי לעשות קנין, כדמוכח מהדין דהעודר בנכסי הגר ולא ידע שהגר מת, דלא קנה שום דבר ע”י החזקה שעשה בנכסיו, משום שלא התכוין כלל לקנות. ועכ”פ הרי הדיון הוא באם קנה הגוי את הפרה ע”י חצירו (שלא בכונה) או לא? (יעו”ש ליתר פרטים וכו’).

וכתב בזה הצ”צ דבאם נלמד מהדין הנ”ל - של עודר בנכסי הגר - שבכל מקום א”א לקנות בלי כונה, א”כ ”קשיא מזה אהא דקיי”ל בב”ק (מט, ב) ובב”מ (יא, א) דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו, ואיך קונה לו הא לא נתכוין האדם לזכות, ומה אם הוא עצמו עושה זכיה בלתי מתכוין לא קנה, א”כ איך יקנה לו חצירו. אלא ע”כ צריך לחלק בין עשייתו ובין חצרו.”

וממשיך הצ”צ לכתוב עוד תירוץ; דכיון שהגוי כן רצה לקנות את הפרה ורק שלא כיון לקנותו בקנין זה אלא בקנין אחר, כן מהני הקנין שעשה שלא בכונה, ולא דמי להעודר בנכסי הגר שלא התכוין לקנות כלל.

ויסוד לסברא זו למד מסוגיין בב”מ (דף יוד), דהגמרא אומרת דהא דבנפל על המציאה כו’ לא קנה מדין קנין ד’ אמות, היינו משום ד”כיון דנפל גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דליקני בד’ אמות לא ניחא ליה

דליקני". ויש מן הראשונים שכתבו שסברא זו נאמרה רק לענין קנין דרבנן (כד' אמות) משא"כ בקנין דאורייתא כן הי' קונה גם במקרה כזה דגלי דעתיה דאינו מתכוין לקנות באותו קנין. ושיטה אחרת בראשונים הוא, דלמסקנא לא קיבלה הגמ' האי סברא אפי' לגבי קנין דרבנן, ואכן כשיטה זו נפסקה ההלכה בטור ב"י ורמ"א ד(גם) לגבי קנין ד' אמות כן מהני הקנין גם כשגילה דעתו שלא נתכוין לקנות ע"י קנין זה.

וכבר הקשה ע"ז הרשב"א (בשטמ"ק כאן) מהדין הנ"ל דהעודר בנכסי הגר דמוכח מיניה דכן בעינן דעת לקנות (גם בקנין דאורייתא), ולכן חולק על הראשונים הנ"ל וסב"ל שסברת הגמ' כן נאמרה גם לענין קנין דאורייתא (ושכן נשארה למסקנא). ועכ"פ מזה שפסקינן כהשיטות דלא בעינן כוונה לקנות ע"י מעשה זה, מוכח דלא דמי להעודר כו' משום דשם לא כיוון לקנות כלל, משא"כ כשיש כוונה לקנות אלא שלא כיוון לקנות ע"י מעשה זה, כן מהני המעשה לקנות על ידו. עכת"ד הצ"צ הנוגעים לענינינו.

והיוצא מדבריו לכאורה, ב' הסברים מדוע קנה הגוי את הפרה ע"י חצירו אף שלא כיוון לקנותה בקנין זה: א) משום דלקנות ע"י חצר בכלל אין צריך כוונה, דרק בקנין שע"י "עשייתו" צריכים כוונה ולא ב"חצירו". ב) משום דכשיש דעת לקנות אז גם כשאין כוונה לקנות בדרך מסויימת, אעפ"כ יכול לקנות ע"י אותה דרך.

ולכאורה צריך להבין מהו תוכן הסבר השני; הלא גם לפי הסבר זה עדיין צריכים להסבר הראשון לבאר מדוע בחצר לא בעינן דעת לקנות כלל, ושוב אם כבר יודעים שאין צורך בדעת כלל, איזה מקום יש לבאר שהגוי קנה הפרה מחמת שיש לו דעת כללי לקנות?

גם צלה"ב בהסבר הראשון, דהנה התוס' (ב"ב נד, א ד"ה אדעתא) כתבו "דהא דחצר קונה לו שלא מדעתו היינו שאינו יודע אם הוא בחצרו, ואם הי' יודע היה רוצה לקנות, אבל אם יודע ואינו מתכוין לקנות לא קני". והרי במקרה זה כן ידע הגוי שהפרה נמצאת בחצירו ומ"מ לא כיוון לקנותה ע"י, ואיך פשיטא ליה להצ"צ שמהני קנין חצר שלא מדעת במקרה כזה (ואפי' אי נימא דסב"ל שלא פסקינן כאותה שיטה של התוס' (יעויין באנציק' ערך חצר ששקו"ט בזה), לכאורה הו"ל להזכירה ולדון בה עכ"פ)?

גם צלה"ב בגוף הסברא בהסבר הראשון ד"צריך לחלק בין עשייתו ובין חצרו"; דמהו הסברא לחלק ביניהם?

ב. ואולי יש לבאר הדברים ע"פ הקדמה אחת; דהנה הבאנו לעיל מה שהרשב"א הוכיח מהדין של העודר בנכסי הגר כו' דבמקרה דגלי דעתיה דרוצה לקנות בקנין אחר, לא מהני קנין שני שלא התכוין לקנות בו. אמנם שאה"ר חלקו עליו (וכך נפסקה ההלכה).

וביאר הצ"צ שיטתם, שמחלקים בין מקרה שלא התכוין לקנות כלל למקרה שכן התכוין לקנות אלא דלא כיוון להקנין הנכון (וכן ביארו שיטתם החת"ס והגרעק"א, כמו שמציין כ"ק רבינו זי"ע בלקו"ש חי"א שיחה א לפ' תשא הע' 45). אמנם מזה שהרשב"א כן הוכיח כשיטתו מדין העודר כו' מוכח דסב"ל דליכא לחלק בזה. וצלה"ב באיזה סברא פליגי?

וראיתי מבארים, דפליגי בהבנת הצורך ל"דעת" וכוונה בקנין; דהרשב"א סב"ל דהוא בכדי שהפעולה שלו תיחשב מעשה של קנין (ולדוגמא: בכדי שמשיכה דעלמא יחשב למעשה של קנין, הר"ז רק כשעושהו עם כוונה שהוא לצורך קנין). משא"כ שאה"ר סב"ל דהדעת והכוונה היא (רק) בשביל שהאדם יקנה ע"י הקנין, משום שאינו יכול לקנות אם אין לו כוונה ורצון בקנין.

ומובן א"כ שלדעת הרשב"א אכן אין הבדל בין החיסרון במקרה דהעודר כו' להחיסרון במקרה שלא כיון לקנות ע"י קנין מסויים (אע"פ שכן רצה לקנות החפץ), דבשניהם הי' חסר הכוונה הנצרכת להחל על פעולתו שם מעשה קנין. משא"כ לשיטת שאה"ר בעיקר הצורך לדעת בקנין, מובן שאין דמיון כלל בין המקרים.

[ומבארים בזה גם מה שפליגי הראשונים (הובא לעיל י, א בתוד"ה רב נחמן) באם אפ"ל דלמ"ד המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו הרי המציאה נקנית בד"מ להמגביה, משום שהגביהו בכוונה עבור מעשה של קנין, או שאין לומר כן משום שלא הגביהו בכדי לקנותו לעצמו. ואכה"מ להאריך].

ג. ונראה לומר, דלפי ב' שיטות אלו יוצא ב' דרכים שונות להסביר האי דינא דחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו; דלדעת הרשב"א הרי הביאור בזה, דמכיון שבקנין של חצר אין שום מעשה של קנין, כבר אין צורך לאיזו כוונה או דעת עבור הקנין (ויל"ע לשיטה זו מהו תוכן הצורך לכוונה בחצר שאינה משתמרת, וד' אמות ואכ"מ).

משא"כ לשיטת שאה"ר הרי הא דבחצר א"צ לדעת לקנות, הר"ז משום שכאילו יש לבעל החצר דעת כללי לקנות כל החפצים שיפלו

לתוך חצרו. ואכן כמעט מפורש כן בדברי הרמ"א, שכתב (סי' רסח ס"ב) "ואין חצירו קונה לו אלא ביודע במציאה או דאסיק אדעתיה אבל בדבר שאינו רגיל לבא אין חצירו קונה לו אע"פ שבאה מציאה לשם וכו'".

ונראה עוד, דדברי התוס' דלעיל שחצירו אינו קונה לו במקרה שיודע שהמציאה נמצאת בחצירו ואינו מכוין לקנותה, מתאימים לשיטת שאה"ר בביאור הא דחצירו קונה לו שלא מדעתו (דנחשב כאילו כן יש כאן דעת כללי לקנות כנ"ל), משא"כ לדרכו של הרשב"א – שאין צורך בכוונה בקנין חצר משום שאין שם מעשה של קנין כמשנ"ת – הרי גם במקרה זה יקנה לו חצירו בלי כוונה לקנות (ואכן התוס' לשיטתיהו אזלי, דסב"ל כצד זה בהפלוגתא בענין המגביה מציאה לחבירו שהזכרתי לעיל).

ועפכ"ז נראה דיתבאר דברי הצ"צ כמין חומר; דהסבר הראשון הוא ע"פ שיטת הרשב"א (וכמו שהוא בפשטות, שהביאור בשיטת שאה"ר – איך יתמצו שיטתם מהקושיא מהעודר כו' – התחדש בהסבר השני), והרי לשיטתו אכן אין צורך בכוונה כלל בקנין חצר (ולכן מהני עבור גוי זה). והסיבה לזה הוא אכן משום ד"צריך לחלק בין עשייתו ובין חצרו", והיינו דרק כשיש צורך ל"עשיה" יש צורך בכוונה כמשנ"ת.

משא"כ ההסבר השני מיוסד על שיטת שאה"ר, דהעיקר בהכונה הוא לקנות את החפץ, והא דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו הוא משום שאכן יש כוונה כללית לקנות מה שכתוכה. והרי לפי שיטה זו אין מקום להסבר הראשון מחמת ב' טעמים: א) דלדרך זו אכן לא יקנה הגוי את הפרה ע"י חצירו, מחמת סברת התוס' דלעיל; ב) ולדרך זה אינו מובן עצם ההגדרה שקנין חצר חלוקה משאר קנינים מחמת שאין בה "עשיה" (דזה מתאים רק לפי דרכו של הרשב"א בביאור הצורך בדעת לקנות) כמשנ"ת.



אי ריבוי הזמן מכריע האיכות

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

בגמ' בסוטה יא, א. נחלקו רב ושמואל עה"פ "ויבן ערי מסכנות לפרעה גו'" (שמות א, יא), "רב ושמואל ח"א שמסכנות את בעליהן,

וח"א שממסכנות את בעליהן, דאמר מר כל העוסק בבנין מתמסכן" ע"כ¹.

וראה בס' 'גבורת ה' (למהר"ל מפראג) פט"ו שכתב לבאר טעם מחלוקתם ד"בארו חכמים בזה הסבה שגזר עליהן להיות בונין ערי מסכנות לפרעה, ואמר מפני שמסכנות את בעליהן וגזר עליהם שיעבוד זה אשר הוא סכנה לאדם, והי' מתחבר בזה השעבוד הגדול עם הסכנה, וכן למ"ד שהאדם מתמסכן כו', כי הדבר הזה יש בו טורח גדול ואין לו קץ וסוף, שיכול לבנות מה שירצה ולפיכך מתמסכן בבנין דוקא ומפני זה נגזר עליהם הגזירה בענין זה . . נמצא לדעת שניהם מורה המילה על גודל השיעבוד, למר [רב] מורה איכותו שמסכן את בעליו, ולמר [שמואל] מורה גודל השיעבוד ואריכותו שנמשך זמן הרבה" ע"כ לענינו².

ויש להעיר דרב ושמואל אזלי בזה לשיטתייהו בהחקירה הידועה אי ריבוי הזמן מכריע האיכות או להיפך, דהנה יצויין ב'לקח טוב' (להגר"י ענגעל) כלל ט"ז שחקר בארוכה, ובתוד"ה (אות ז) הביא מה שנחלקו רב ושמואל בב"ב דף ג' סע"א עה"פ "גדול יהי' כבוד הבית הזה האחרון מן הראשון" (חגי ד, ט) בפירוש "גדול" דקרא, "רב ושמואל ח"א בבנין [שבית שני הי' גבהו מאה וביית ראשון רק ל' אמה], וח"א בשנים" [שבית שני עמד ת"כ שנה וביית ראשון רק ת"י שנים] ע"כ¹.

והנה בתחילת דבריו רצה לומר דפליגי ביסוד החקירה אי ריבוי הכמות עדיף מריבוי הזמן או להיפך, "דתיבת 'גדול' דקרא ראוי שיתפרש על דבר שהוא גדלות ביותר כיון דבא הכתוב להגיד שבח בית שני וע"כ ודאי דלא נקט גדלות הזוטר ושביק גדלות היתר, וע"כ מ"ד דגדול דקרא קאי אבנין ס"ל דריבוי הכמות עדיף מריבוי הזמן, וע"כ מה שהי' הבית שני גבוה ע' אמה יותר מבית ראשון שזהו ריבוי כמות, זהו גדלות יותר מריבוי הזמן במה שעמד עשר שנים יותר, ואידך מ"ד ס"ל להיפוך דריבוי הזמן עדיף מריבוי הכמות וע"כ פירש דגדול דקרא קאי אשנים".

(1) ולהעיר מלקו"ש חט"ז שמות א' ובהער' 10 שם, ועפ"ז ח"א הא' הוא דעת רב וח"א הב' הוא דעת שמואל.

(2) וראה בפרש"י לסוטה שם באו"א, ואכ"מ.

אמנם בסוף דבריו סותר ד"ש לדחות ולומר דגדלות הבנין איננו ריבוי כמותי לבד רק מעלה איכותית היא דגם ה' ממה שלצד הקרקע מפוארים יותר אם הבית גבוה מאה אמה דגבהות הבית היא נוי ופאר לכל הבית, ואם נאמר כן אזי הנך פלוגתי דבב"ב . . שייכי לכל הנך דוכתי דמייתנא לעיל אם ריבוי הזמן עדיף ממעלה איכותית ועצמותית" ע"כ הנוגע לענינו.

ואולי יתכן להעיר ולהוסיף בביאור מש"כ "דגדלות הבנין איננו ריבוי כמותי לבד רק מעלה איכותית", עפ"מ"כ בלקו"ש חט"ז שמות א' הע' 80 בביאור דעת רב הנ"ל ד"גודל הבנין מורה יותר על גודל התפשטות והשראת השכינה, המשכת קדושה יתירה למטה", דעפ"ז יומתק מש"כ הגר"י ענגעל דגדולת הבנין הוא מעלה איכותית – "קדושה יתירה", [וראה בלקו"ש שם הביאור ביסוד פלוגתם דרב ושמואל דאו"א ואכ"מ].

וביסוד דברי הגר"י ענגעל נמצא דרב ושמואל בב"ב שם פליגי בהחקירה אי ריבוי הזמן מכריע האיכות או להיפך, לדעת רב האיכות מכריע, ולדעת שמואל ריבוי הזמן מכריע.

ועפ"ז נראה דרב ושמואל אזלי לשיטתייהו בסוטה שם בפירוש "ערי מסכנות גו'", דלפי דברי המהר"ל פליגי מהו גודל השעבוד שנרמז בפסוק זה, לרב מורה על איכותו שמסכן את בעליו, דזהו שעבוד גדול יותר, כי האיכות מכריע. אכן לשמואל מורה על אריכותו שנמשך זמן הרבה [כנ"ל בדברי המהר"ל], דזהו שעבוד גדול יותר, כי ריבוי הזמן מכריע.



פירוש של 'נטייבה'

הרב מאיר צירקינד
מיאמי, פלורידה

איתא בגמרא גיטין (מד:): תניתוה שדה שנתקוצה בשביעית תזרע למוצאי שביעית נטייבה או נדיירה לא תזרע למוצאי שביעית.

ופירש רש"י: נטייבה - נזבלה והולך לה זבל בעגלות ומשאות. ותוס' הקשו עליו ופירשו בשם ר"ח: נטייבה חרש בה חרישה יתירא.

ולהעיר על (רש"י דכתב אחרת, ועל תוס' שלא הביאום לראי') דאיתא בתוספתא דשביעית (ג,ו): איזו היא שדה שניטייבה [כל זמן]

שבני אדם חורשין חמש והוא חורש שש, שש והוא חורש שבע. וכן בירושלמי פירשו כעין זה (שביעית ד, ב): איזהו הטיוב כל העם חורשין פעם א' והוא חורש שני פעמים.



'מצות' ו'חיוב' תלמוד תורה דנשים וקטנים. ובמעלת 'מצוה ועושה'

הת' מנחם מענדל הכהן בלוי
שליח בשיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

איתא במס' סוטה כא, א: "יש זכות תולה . . . זכות דמאי אילימא זכות דתורה הא אינה מצווה ועושה היא אלא זכות דמצוה מי מגנא כולי האי והתניא . . . רבינא אמר לעולם זכות תורה ודקאמרת אינה מצווה ועושה נהי דפקודי לא מפקדא באגרא דמקרין ומתניין בנייהו [שטורחת על בניהן להביאן לבית הספר לקרוא מקרא ולשנות משנה - רש"י] ונטרן להו לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא מי לא פלגאן בהדייהו", ע"כ.

והנה יש לדייק בזה כמה דיוקים, ומהם:

א. מעיקרא "אילימא זכות דתורה" מאי קסבר, ולבסוף "הא אינה מצווה ועושה" מאי קסבר?

ב. מדוע נחשבת האשה ל"אינה מצווה" והלוא נפסק להלכה¹ דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן, לידע אותן וכו'?

ג. מהו החסרון ד"אינה מצווה" דמחמתו פשיטא לן דא"א שיגן עליה, הלוא בגמ' נמשלה התורה לאור והמצוה לנר וא"כ מה בכך שחסר לה השכר שנובע מהציווי "מצווה ועושה", ולכאורה זהו דבר נפרד מעצם מעלת התורה, עד שאפילו נכרי הלומד תורה ה"ה ככהן גדול² אף שבודאי אין לו מצוות ת"ת?

ד. בתירוצ' הגמ' "באגרא דמקרין ומתניין בנייהו", הלוא מדובר בבנים קטנים³ דפטורים ממצות ת"ת, וכמפורש בריש הל' ת"ת

(1) שו"ע אדה"ז הל' ת"ת פ"א הי"ד

(2) ב"ק לח, א. ועוד

(3) אבות פ"ה מכ"ב "בן חמש למקרא, בן עשר למשנה".

לאדה"ז: "ת"ת מ"ע מה"ת על האב ללמד את בנו הקטן תורה אע"פ שהקטן אינו חייב", וא"כ במה יפה תורתו של הבן מהתורה שהיא לומדת בעצמה, ואיך מחשבינן הבן "מצווה ועושה"?

והנה לכאור' ע"פ כמה ביאורים בלקו"ש יתבארו שאלות אלו, ונתחיל עם הביאור בחיוב ת"ת באשה: בלקו"ש חי"ד פ' עקב ב' ס"ה: "הא דחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן, אם שהוא (לא מצד מצות לימוד התורה מצ"ע, כ"א) בשביל "לידע האיך לעשותן" (היינו שהוא דבר הכרחי בשביל קיום המצות), בכ"ז נעשה הלימוד ענין בפ"ע, ולכן מברכות משו"ז ברכות התורה".

ובס"ו ממשיך: "אף שנתבאר שבלמוד ההלכות הצריכות להן יש ענין של לימוד התורה, בכ"ז מכיון שחיוב זה מסובב מחיובן במצות שלהן, הרי אין לומר ע"ז שהן "במצות ת"ת" ובמילא אין שייך לומר שיקבלו ע"ז שכר כמצווה ועושה במצות ת"ת. . . ועפ"ז מובן מה שלא אמר בגמרא דנשים יש להן זכות תורה מצד זה שחייבות ללמוד הלכות הצריכות להן: הא דקאמר בגמ' ד"הא אינה מצווה כו' נהי דפקודי לא מפקדא כו' הכוונה בזה היא (לא שאין למצוא בנשים חיוב דלימוד התורה, כ"א) בנוגע (ל"זכות תורה") להשכר על מפקדא – מצות לימוד התורה לימוד התורה כ"מצווה ועושה", שדוקא שכר זה (דזכות מצות ת"ת) "מגנא כולי האי". . . ולכן בלימוד הלכות הצריכות להן, אם כי יש לאשה בזה יוקר מעלת התורה כו' מ"מ אין היא "מצווה ועושה" ואין לה זכות זו דתורה שישנה למצווה ועושה".

ובהע' 34 מעיר "וכשמקשה "אילימא זכות תורה הא אינה מצווה כו", הכוונה גם על התורה שלומדת לדעת לקיים מצותי'. ועפ"ז יומתק גם הקס"ד "אילימא זכות תורה" שהוא (גם ובעיקר) על ענין זה דתורה (יוקר התורה) שישנו בנשים. . . ומ"מ המסקנא "הא אינה כו" כי גם בזה אינה מצווה (בתורה) היא".

והנה עפ"י השיחה וההערה מסולקת קושיא א' וב'.⁴ אבל בכדי להבין הביאור במעלת "מצווה ועומד" ביחס ללימוד התורה, יש להביא הביאור הידוע בלקו"ש חט"ז פר' יתרו ג', בהחילוק של לימוד התורה של האבות שהי' קודם מ"ת ובין הלימוד לאחר מ"ת וז"ל

(4) ובאמת לא הבאתי בפניך אלא בתור מלקט ולשלמות הענין.

בס"ז: "...פונקט ווי דער אויפטו פון 'האי יומא' (כאטש אז אויך פריער האט מען אויך מקיים געווען מצות) איז אין דעם וואס דער קיום המצות איז משנה די חפצא פון דער מצוה; אזוי אויך אין לימוד התורה, הגם אז דורך לימוד התורה לפני מ"ת האט מען משיג געווען חכמת התורה און קונה געווען דברי תורה – האט דאס אבער נישט געפועלט א שנוי אין דעם 'חפצא' פון דער לומד התורה. משא"כ דורך לימוד התורה לאחר מ"ת ווערט א שנוי חפצא פון דעם גברא אליין "ונתרו ממתי" דער לומד ווערט א העכערע חפצא".

והנה עפ"י הנ"ל הפעולה של הציווי אינה רק ענין צדדי של שכר וציווי "נר", אלא שנוי במהות וכח התורה, שאינו דומה כלל לימוד וכח התורה בלי ציווי - אם כי יש בה מעלה נפלאה עד שגם נכרי וכו' – מ"מ אינו כמו מעלת כח ופעולת התורה כשהוא "מצווה ועומד". ועדיין צ"ע קצת.

ועכשיו נבוא לנקודה האחרונה⁵ דלכאורה גם אצל הקטן חסר הענין ד'מצווה ועומד' ולזה יש להביא השיחה בלקו"ש חי"ז פ' קדושים ד' בהא דמצינו חיובים ומצוות בקטנים. וז"ל בס"ה: "...בא מכשירי מצוה איז דאס וואס מ'דארף אנקומען צו דער פעולה פון הכשר מצוה . איז דאס דערפאר וואס במציאות איז די מצוה געטאן געווארן ע"י הקדמה פון דער אנדערער פעולה (דער הכשר וסיוע וכו') דעריבער ווערט אויף דער פעולה נמשך א מעין פון חשיבות וענין המצוה: אין זיי איז אבער נישטא קיין חלק ופרט פון דער מצוה והציווי . . למעלה מזה, בענינינו – מצות החינוך עד"מ: די שייכות והשתתפות פון קטן אין דער מצות חינוך באשטייט נישט (בלויז) אין דעם וואס אן דעם קטן קען דער אב נישט מקיים זיין די מצות החינוך, נאר (אויך וואס) דאס איז די מצוה - (דער אב זאל מחנך זיין) אז דער בן זאל טאן די מצוה; און דעריבער אויך לדעת התוס' והרמב"ם י"ל אז די חכמים האבן טאקע מלכתחילה ארויפגעלייגט דעם חיוב החינוך נאר אויפן אב און נישט אויפן בן, וויבאלד אבער אז די מצות האב איז לחנך אז דער בן זאל מקיים זיין די מצוה, ווערט בדרך ממילא אויפן בן א התחייבות אינעם קיום פון די מצוות, הייסט אויך דער בן א מחוייב בדבר. . ע"פ הנ"ל קען מען עד"ז מסביר זיין בנוגע צום חיוב ת"ת אויף א קטן . . די"ל

(5) ולפלא קצת שלע"ע לא ראיתי אחד שעומד ע"ז.

הפי': וויבאלד אז ס'איז דא א חיוב דאורייתא (מצד דעם אב) אויף דער מעשה הלימוד פון קטן, האט זיין לימוד א גדר פון חיוב⁶...".

עפ"ז מובנת היטב המעלה שיש בלימוד התורה של בנה דיש בו המעלה ד"מצווה ועושה", משא"כ בלימוד תורתה שלה.

והנה בהשיחה אינו מזכיר גמ' זו, ואם כנים הדברים נמצא דבא ללמד ונמצא למד.

- ועוד חזון למועד לבארו באריכות בעזה"י.



פי' רש"י במעשה ר"ג וזקנים

הת' מ"מ צירקינד
תלמיד בישיבה

איתא בב"מ (יא, א): "איתבי' רבי אבא לעולא מעשה ברבן גמליאל שהלך בספינה . . ואמר ר"ג עישור שאני עתיד למוד נתן לר"י...". בתוס' ד"ה 'עישור שאני' מביא דברי רש"י בקידושין מדוע הפריש ר"ג מעשר שירא פן יסמכו (בני ביתו) על החזקה חבר שמת וכו', והקשה עליו דחזקה זו לגבי "חבר שמת או הלך לימים רבים".

והנה משמע בהשקפה ראשונה מהתוס' דהקשה על רש"י רק לפי מה שפי' שם היינו לשון רש"י שם הוא "שכח" דמשמע דהיה לר"ג חיוב מעשר כשהיה עדיין בביתו, ושכח לתרום וירא שמא יסמכו כנ"ל, ועל זה הקשה התוס' דאם היה כבר בביתו בשעה שחייב במעשר מדוע לא הפרישם, ויש לו לירא שמא הם יסמכו על החזקה, הרי החזקה הוא דוקא במת או במי שהלך לימים רבים, אבל הכא דהלך רק לימים מועטים, אין לבני ביתו לסמוך על החזקה, דיש להם לומר דכיון שלא הלך רק לימים מועטים מסתמא היה בדעתו לחזור (וכשיחזור) יתרום. אמנם הכא (בב"מ) משמע מרש"י באופן אחר, דלשון רש"י כאן הוא

(6) ובהערה 56 מבאר שע"פ הנ"ל מובן המעלה דת"ת דהוי מדאורייתא, משאר מצוות. דהלוא ידוע השקו"ט אם מצוות דרבנן הם חיוב על הגברא או על החפצא, משא"כ בחיובים מה"ת אמרינן דהוי בהפצא עיי"ש.

"נזכר"¹ דהוי משמע דהחיוב מעשר עדיין לא חל כשהיה ר"ג בביתו, ורק כשעלה לספינה הכניסו הפועלים את התבואה (דרך אז חל החיוב 'עד שירא פני הבית או פני החצר') י"ל זהו ההור"א של רבי אבא, דכיון שהתבואה עדיין בשדה א"כ בכדי לר"י ור"ע להקנות צריכים הם לעמוד בצד השדה, דסתם שדה אינה משתמרת², וכשעלה לספינה סבר דמסתמא כבר כינסו הפועלים תבואה בתוך ביתו וממילא הם חייבים במעשר, והפריש (בשם), והכא אפשר לומר שהטעם שהפריש בספינה לא היה משום שירא פן יסמכו על החזקת חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, דכיון כשהיה בביתו לא היה חייב במעשר, והיה ידוע לבני ביתו דרך כשעלה לספינה חל החיוב, דממילא אינו נק' מוציא מתחת ידו, ואין להם לסמוך על זה שבודאי תרם מצד החזקה. אלא י"ל הטעם שהפריש הוא מטעם 'זריזין מקדימין למצוות' וא"כ הפריש כדי לעשות בזריזות, וי"ל דכבר הפריש תרומה גדולה בביתו (דגם זה אפשר להקשות גם לשיטת רש"י ולא רק בתוס'³) דכיון דחיוב תרומה חל אפילו שהם בשדה ממילא בודאי הפרישם (וכמו שכתב התוס' ומביא רא"י מירושלמי) דא"א לגורן שתיקקו אלא אם כן נתרמה תרומה ממנה, וע"פ כל הנ"ל אפשר לומר דלפי פ"י רש"י כאן (בב"מ) לא קשה לו קושיית התוס', אמנם י"ל דגם בקידושין הוי משמע כפ"י רש"י הכא, היינו דכשהיה בביתו עדיין לא חל חיוב מעשר, וכלשון רש"י שם - "שכח ולא נתן רשות לתרום", היינו דלא חל החיוב כשהיה בביתו, וידוע לו שצריך ליתן רשות לאחד מבני ביתו כשיגיע התבואה בביתו לתרום⁴, ושכח ורק לאחר שהלך בספינה נזכר שלא נתן רשות לתרום, ואפשר זהו גם מה שכתב רש"י כאן בלשון 'נזכר שלא עישר', היינו שהיה לו ליתן רשות ולא נתן, וממילא סבר שהם סומכים על

(1) ואפשר להביא ראיה דמשמעות לשון נזכר אינו רק כשכבר שכח ועכשיו נזכר, דהרי בראיית הגמ' מברייטא עומד בעיר ויכול לא יהא שכחה, הלשון שם הוא "זכור ולבסוף שכח" דמשמע נזכר קודם ששכח, ועיין בתוס' ד"ה זכור דמשמע כן.

(2) י"ל זהו ההור"א של רבי אבא, דכיון שהתבואה עדיין בשדה א"כ בכדי לר"י ור"ע להקנות צריכים הם לעמוד בצד השדה, דסתם שדה אינה משתמרת.

(3) לאו ממש כתוס', דתוס' הקשה לפי ר"ת דרך חסר הנתינה, וע"ז הקשה דצריך נתינה בתרומה גדולה, ומשני ב' תירוצים. אבל לרש"י יש להקשות דמשמע דלא הפריש כלום, וא"כ צריך להפריש גם תרומה גדולה, והנפק"מ דנמצא דתירוצ' הא' של תוס' לא מועיל לפי רש"י דזהו רק מצד הנתינה, עיי"ש.

(4) ע"ד פ"י הפנ"י בקידושין, עיי"ש.

החזקת חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, (דזה ודאי נק' תחת ידו מצד שהי' לו ליתן רשות), וא"כ בין פי' רש"י בקידושין ופי' רש"י הכא הכל אחד, וא"כ מדוע לא מביא תוס' מפי' רש"י כאן.

וי"ל מכמה טעמים: א) משום דלפי פירוש הנ"ל נמצא שעיקר פי' הי' בקידושין (והכא הוי ע"ד המשך) וא"כ מביא מרש"י בקידושין. ב) משום דעדיין יש לומר, דאין הטעם זה שהפריש הוא משום שמא יסמכו על החזקה, דלא פירוש כן רש"י כאן, וא"כ אפשר הוא באמת משום זריזין מקדימין למצוות, משא"כ בקידושין משמע שפיר מרש"י דהטעם הוא מפני שירא פן יסמכו וכו' [עיי' רש"י קידושין כז, א. ד"ה ומקומו מושכר]. וא"כ הקשה רק לפי פירושו בקידושין, (ובאתי להעיר ולא לחדש).



חסידות

החילוק בין עשה לל"ת שבתחלת אגה"ת [גליון]

הרב פנחס קארף משפיע בישיבה

מה שכ' הר' י.ד.ק. בגליון העבר (ע' 35), וז"ל: "ולכן גבי מ"ע שהמרידה פחותה יותר לכן גם הפגם פחותה יותר, ולפיכך מוחלין לו מיד, משא"כ גבי מל"ת שהמרידה חמורה יותר וכו'" הנה לכאור' אין זה מתאים עם מ"ש באגה"ת פי"א "והרי אפי' במדת ב"ו כן שצריך האדם למחול תיכף ומיד שמבקשים ממנו מחילה ולא יהא אכזרי מלמחול ואפי' בקוטע יד חבירו" הרי שגם בענין של ל"ת כמו בקוטע יד חבירו צריך למחול תיכף ומיד, והרי אומר אח"כ "ובמדת הקב"ה עאכו"כ לאין קץ".

ומ"ש אח"כ "הנה השאלה הזאת הוא בעצם באגרת התשובה, דלמה גבי מ"ע מבליט את ענין המרידה וגבי מל"ת מבליט את ענין הפגם" הרי עפ"י פי' שיעורים בספר התניא ה"ז מובן כי שאף במ"ע העדר האור א"א לתקן לכן מדגיש רק ענין המרידה שע"ז כן יכולים למחול.

אבל במל"ת שיש מלבד המרידה גם הפגם, וזה שצריך גם יוכ"פ הוא מצד הפגם, ולא מצד המרידה, לכן הוא מדגיש ענין הפגם



בהמשל דזריקת אבן [גליון]

הנ"ל

בגליונות הקודמים כתבתי אודות שאלת השואל בהתמים אודות ענין יש מאין, והתשובה אליו.

והעיר לי א' המשפיעים שר' יחזקאל ע"ה פייגין כתב עד"ז בהתמים, והוא מפרש זה באופן אחר.

ואעתיק בזה קטע א' מפירושו של ר' יחזקאל ע"ה: "ועפ"ז יתורץ קושיית השואל על דברי רבינו במשל ליש מאין מזריקת האבן למעלה, אשר כמו בזריקת האבן הרי מאחר שכת הטבע הזה לעלות למעלה חידוש הוא בהאבן, ומשום זה בהסתלק כח בהמחדש מתבטל החידוש (ולא משום טבע הראשון כנ"ל), כן יובן בהתהוות יש מאין שהוא חידוש ואין הכנה לזה מקודם אף בהעלם, ממילא בהסתלק ח"ו הכח האלקי המחדש יתבטלו העולמות. וכמו שפירש הבעש"ט פסוק, לעולם ד' דברך נצב בשמים, שדברך שאמרת יהי רקיע עומדות תמיד בשמים שהוותם שלא יבטלו ח"ו".

והיינו שהוא מפרך ד' השואל מעיקרא וכמו שהוא מסביר בתחילה, שהסיבה שהאבן הוא נופל למטה אחר הזריקה, הוא לא מצד טבע ראשון, וכמו שהביא שם ראי' ע"ז, אלא הטעם הוא מצד שזהו חידוש, וכל חידוש צ"ל כח המחדש תמיד בהחידוש, ובאם לאו יתבטל החידוש, ועד"ז הוא ביש מאין, וכנ"ל בהקטע שנעתק.

אבל לכאור' מלשון אדה"ז בשהיוה"א משמע שזהו כן מצד טבע לראשון.

ומעתיק הלשון משהיוה"א "ואילו הפסיק ד' את הרוח כרגע היו המים חוזרים ונגרים במורד כדרכם וטבעם ולא קמו כחומה בלי ספק אף שהטבע הזה במים גם כן נברא ומחדש יש מאין. . וכ"ש וק"ו בבריאת יש מאין שהיא למעלה מהטבע והפלא ופלא יותר מקריעת ים סוף עאכו"כ שבהסתלקות כח הבורא מן הנברא ח"ו ישוב הנברא לאין ואפס ממש" ה"ה מדגיש הן בהמשל והן בהנמשל שזהו למעלה מן הטבע הרי שכל החידוש הוא, מפני שהוא היפך הטבע, ומה שמביא

ראי' מעץ, ש"אם יכופו את העץ וע"י איזה פעולות וכח כבד ירגילוהו כך זמן רב להיות בכפיפה, הרי יתחיל להיות גדל בכפיפה על הצד" י"ל שאין הפי' שזוהי פעולה נגד הטבע אלא שזהו טבע האילן, שכשכופפים אותו, אזי הוא גדל בכפיפה, ואיך שיהי' אם ביאור זה הוא נכון או לא, אבל כן משמע משהיה"א כנ"ל.

ובמילא משמע שהתירון על קושיית השואל הנ"ל, הוא כהביאור של הר' אברהם אלי' ע"ה אקסליראד מבאלטימאר שם בהתמים, שגם בבריאה יש מאין הוא נגד הטבע, וכמוזכר בגליונות הקודמים.

גם צ"ל מ"ש בתחלת כתבו "הנה גם לפי הבנת השואל בענין יש מאין וכפי השערת שכלו בענין האין, שלדעתו פירושו שלא יש דבר, שזהו יסוד קושייתו" וכן בסוף כתבו הוא כותב "אכן כ"ז הוא תירון על קושיית השואל, לפי דעתו והבנתו בענין האין של היש, אכן באמת הבנה אחרת היא בפירוש ענין אין ויש" ומ"מ כי הרי זהו אמת כי הבריאה נק' יש מאין ואפס המוחלט, ואף שיש חיות אלקי שמהוה את היש, אבל אעפ"כ אין מציאות של יש וגשם קודם בריאתו.

◆ ◆ ◆

רמב"ם

בדין עמידה בקריאת התורה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם פי"ב מהלכות תפלה הי"א: "...ואין התורגמן נשען לא לעמוד ולא לקורה אלא עומד באימה וביראה". ובכס"מ: ירושלמי כתבו הר"ן פרק עומד ויושב וכתב ההגהות (מיימוני) בשם הרמ"ק דכ"ש שהקורא אסור לישען בשעת קריאת התורה, ע"כ. והנה הירושלמי במס' מגילה פ"ד ה"א: "ר' שמואל בר רב יצחק עאל לכנישתא, חד בר נש קאים מתרגם סמיך לעמודא א"ל אסור לך כשם שניתנה באימה ויראה כך אנו צריכין לנהוג בה באימה ויראה", ע"כ.

והנה בה"ט כתב הרמב"ם: "כיון שהתחיל הקורא לקרוא בתורה אסור לספר אפילו בדבר הלכה אלא הכל שומעין ושותקין ומשימין

לכם למה שהוא קורא שנאמר ואזני כל העם אל ספר התורה", ע"כ. ובכס"מ מביא דבמס' סוטה יש ב' שיטות מהיכן נלמד דין זה. רבה בר רב הונא למדו מקרא "ובפתחו עמדו כל העם ואין עמידה אלא שתיקה. ור' זירא אמר רב חסדא למדו מקרא שהביא הרמב"ם, והכס"מ הסביר "וכתב רבינו קרא דר' זירא דאידך קרא לא מוכח כולי האי דאיכא לפרושי כשפתחוה להראות בציבור עמדו על רגליהם" ע"ש.

ויש לעיין בדברי הרמב"ם: אם כדברי הרמ"ק למה לא הביא הרמב"ם הדין אצל הקורא והתורגמן. ואע"פ שהירושלמי מדבר אודות התורגמן. הרי סוגיא מובא גם בבלי במס' מגילה כא, א. על המשנה דאמר: הקורא את המגילה עומד ויושב" איתא בגמ': "תנא משא"כ בתורה". וברש"י שם: "שאין קורין בתורה בצבור מיושב", ע"כ. ובגמרא מקשה: "מנה"מ . . . ואתה פה עמוד עמדי . . . כביכול אף הקב"ה בעמידה", ע"כ. הרי מפורש בגמרא דהדין של עמידה הוא גם להקורא. וא"כ למה לא הביא הרמב"ם את גמרא זו, והביא רק אודות התורגמן.

גם יש לדייק בלשון הרמב"ם למה כתבו בלשון שלילה "ואין התורגמן נשען . . . אלא עומד..." הו"ל להתחיל בלשון חיובי ואח"כ לשלול סמיכה. והיינו דהו"ל לכתוב והתורגמן יעמוד באימה וביראה ואין לו לשען וכו'. דהרי זהו הלשון ברוב מקומות. ודו"ק.

גם יש להבין מה שהביא הרמב"ם הפסוק של ואזני כל העם וכו'. דהרי ידוע שאין דרכו של הרמב"ם להביא פסוקים שלא לצורך, ובפרט שיש כאן מחלוקת למה הכניס עצמו למחלוקת ללא צורך. וע"כ צ"ל דהרמב"ם הביא הפסוק מפני שהוא נוגע להלכה שהביא, וי"ל מה מוסיף, ודו"ק.

והנה מקור הסוגיא של 'אי סמיכה כעמידה' היא במס' זבחים יט, ב. דאיתא שם "כיצד מצות קידוש מניח ידו הימנית על גבי רגלו הימנית וידו השמאלית ע"ג ידו השמאלית ומקדש ר"י בר"י אומר מניח שתי ידיו זו ע"ג זו וע"ג שתי רגליו זו ע"ג זו ומקדש אמרו לו הפלגתה אי אפשר לעשות כן . . . אמר רב יוסף וחבירו מסייעו מאי בינייהו אמר אביי עמידה מן הצד איכא בינייהו". וברש"י "כגון זו שאינה בלא סיוע". ובתוס' ד"ה עמידה: "לרבנן לא שמי' עמידה מן הצד, ונראה כשקורין בתורה שלא לסמוך משום דאמר במגילה . . . דבתורה בעי' עמידה ובירושלמי נמי אמרין דאסור לסמוך משום דכשם שניתנה באימה..."

וצ"ע בדברי התוס' דמביא סייעתא מהירושלמי, דמהירושלמי משמע דהחסרון אינה מצד עמידה כ"א מצד האימה ויראה. וצ"ל בדברי התוס' דמפרש דברי הירושלמי דיפליגן מהא דכשם שניתנה באימה, שיש דין עמידה ולא דיש דין אימה, רק דעמידה היא תוצאה מדין אימה. היינו, דהאימה מחייב עמידה. והחסרון בנשען לפ' התוס' בהירושלמי אינה דחסר באימה כ"א דחסר בעמידה, ומשונה מביא סייעתא מהירושלמי

והנה הרמב"ם פסק כרבנן בנוגע קידוש ידים ורגלים, ולכאורה הי' צריך להיות דסובר דעמידה מן הצד אינה עמידה. אבל כד דייקת שפיר בלשון הרמב"ם בהל' תפילה לא משמע כן, דכתב "אלא עומד באימה וביראה", ומשמע מזה דאינו חסרון בהעמידה כ"א בזה שאם נשען יש חסרון של אימה ויראה.. ומשמע מלשון הרמב"ם שהחסרון הוא מצד האימה ויראה.

היוצא מדברינו דיש שני אופנים בפירוש הירושלמי בהא דאמר ר"ש בר"י למי שסמך לעמידה – אסור לך כשם שניתנה. דלדעת התוס' הפירוש הוא דהיא ילפותא על דין עמידה. דמאחר דבעינן אימה ו'לנהוג באימה' א"כ בעי' עמידה. והא דאסור לסמוך היא משום דאין זה נקרא עמידה וכסוגיית הש"ס במס' זבחים דעמידה מן הצד אינה עמידה, אבל הרמב"ם פירש בירושלמי דבעינן עמידה מצד אימה והא דאסור לסמוך משום דהוה חסרון באימה וכלשון הרמב"ם "אלא עומד באימה וביראה". דאם נשען אינה נקרא שעומד באימה ויראה.

ולפ"ז צ"ע למה לא פסק הרמב"ם כהגמרא שלנו דעמידה מן הצד לא נקראה עמידה.

וע"כ צריך לומר דהרמב"ם אזיל בשיטת השטמ"ק בזבחים דהביא ג' שיטות בנוגע סמיכה: (א) דרק בנוגע לקידוש ידים ורגלים דא"א בשום אופן לעמוד כך אז אמרינן דעמידה מן הצד אינה עמידה אבל כשאפשר לעמוד בלי סמיכה רק דעכשיו הוא סומך על משהו, אין זה חסרון בעמידה. (ב) דאם סומך באופן כזה שאם נשמט ממנו הדבר שסומך עלי' אז הדין דלא שמי' עמידה אבל אם סומך עלי' באופן שיכול לעמוד אם נשמט ממנו אז נקרא עמידה. (ג) דבכל אופן אין לסמוך אם יש דין עמידה דסמיכה כשיביה (ועיין מג"א סי' קמ"א מ"ש לשון זה מתשובת הריב"ש בנוגע לעדות ועיי"ש שהביא הרממ"א בחו"מ סי' י"ז ומה שמקשה שם). ולפי שיטה הא' לק"מ על הרמב"ם, דאע"פ דבהל' ביאת המקדש פסק כרבנן וע"כ משום דסובר עמידה מן

הצד לא שמי' עמידה, היינו דוקא בכי הי' גוונא דא"א בשום אופן לעמוד במצב כזה, אבל בשאר דוכתי מותר לסמוך, ורק בקריאת התורה יש דין מיוחד של עמידה באימה, דאם סומך יש חסרון בה'אימה' כמ"ש.

ולפי ביאור זה בדברי הרמב"ם הי' אפשר לבאר מ"ש המחבר בסי' קמא ס"א, "צריך לקרות מעומד ואפילו לסמוך עצמו לכותל או לעמוד אסור אא"כ הוא בעל בשר", ע"כ. ולכאורה צ"ב, אם יש דין שצריכין עמידה, וסמיכה אינה כעמידה. א"כ בעל בשר לא יקרא, ועכ"פ הי' צריך להיות הדין שלכתחילה לא יקרא, ומלשון המחבר משמע דבעל בשר לכתחילה יכול לסמוך. ועיין במגן אברהם שהביא, בנוגע בעל בשר אך יזהר, שיסמוך קצת ולא יסמוך כ"כ עד שאם ינטל אותו דבר יפול וכו'. ע"ש. וצ"ע למה לא מצינו זכר מזה בדברי המחבר, ומדבריו משמע דבעל בשר לכתחילה יכול לסמוך בלי הגבלות.

ולפ"ד א"ש, דמאחר דדין עמידה בקריאה הוא מדין אימה, א"כ בעל בשר דסומך מצד שהוא בעל בשר וצריך לזה, אין כאן חסר ב'אימה' שלו, ומשו"ה מותר לכתחילה.

ורק עדיין צ"ע, דהמחבר בעצמו בחו"מ ס' כ"ב כתב "דסמיכה כישיבה". וא"כ כאן הרי היא כישיבה ג"כ וא"כ למה מותר לו לבעל בשר לסמוך ובלי תנאים, כנ"ל.

והנראה לומר, דאפילו אם נימא בעלמא היכא דיש דין עמידה כמו עדים או הלל, דסמיכה כישיבה, כאן בקריאה שאני, דבכלל אין דין עמידה כ"א דין אימה, והעמידה היא רק ביטוי של אימה. ורק היכא דכתוב עמידה "ועמדו שני האנשים" או "הללו העומדים בבית ה'" וכדומה, אז סמיכה כישיבה מאחר דאינה עמידה. משא"כ בקריאה לשיטת המחבר, אין דין עמידה כלל כ"א דמצד אימה צריכין לעמוד וא"כ לא הוי חסרון בסמיכה כלל אי לאו דזה חסרון באימה, ואילו היתה סמיכה ג"כ ביטוי של אימה אז הי' מותר לסמוך. וא"כ אצל בעל בשר אין חסרון אימה בסמיכתו ואדרבה אולי הוא דוקא ביטוי של אימה מאחר דקשה לו אפילו לסמוך ונוח לו לשבת, וא"כ סמיכתו היא ממש ביטוי של אימה, וא"ש שיטת המחבר.

והשתא דאתית להכי, י"ל ג"כ בדברי הרמב"ם הנ"ל, דאינו צריך לסבור כשיטה הא' של השטמ"ק. אפילו סב"ל כשיטה הג', ג"כ א"ש, דבקריאה סובר דאינה דין עמידה כ"א דין אימה, כמו שבארנו בהמחבר. ועדיין זה בודאי לא כהתוס' כנ"ל.

ובזה מוכן ג"כ למה כתב הרמב"ם ההלכה באופן שלילי, משום דרצה לדייק, שיש כאן דין עמידה רק שצריכין אימה, וסמיכה היא היפך האימה, ודו"ק.

ובזה אפשר לתרץ קושיות המג"א בסי' קמ"א סק"ב וסי' תכ"ב סקי"א דאין שייכות בין דין קריאה לדין עדות ואכ"מ להאריך.

ועכשיו נחזור לשיטת הרמב"ם בתורגמן ואולי אפשר לפרשו כפשוטו, שכל דין אימה נוגע רק לתורגמן ולא להקורא, ודלא כפירוש הרמ"ק בהרמב"ם, והא דהקשנו לעיל למה בדין שתיקה כתב הרמב"ם הפסוק של "ואזני העם אל התורה" וגם הבאנו מהירושלמי הילפותא לדין עמידה, והירושלמי "כשם שניתנה באימה ויראה וכו'". אולי י"ל דלהרמב"ם יש חילוק גדול בין התורגמן להקורא, דהקורא אינו נותן שום דבר להקהל ואין שייך בה "כשם שניתנה", ומשו"ה דייק הרמב"ם להביא הפסוק "ואזני העם אל ספר התורה", דמאחר שהוא קורא בתורה הם שמעים אזניהם אל הספר תורה ולא אל הקורא, דהוא רק כמעביר להם מה שכתוב בספר התורה, ומשו"ה "אזני העם אל ספר התורה". משא"כ התורגמן שמתרגם להם התורה שייך להדמות לנתינת התורה, וא"כ שייך לומר "כשם שניתנה באימה" ומשו"ה הביא הרמב"ם האי דין רק בתורגמן ולא בקורא.



מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בענין נטילת ידיים לסעודה ולתפילה

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סקרמנטא, קליפארניא

כתב הרמב"ם הלכות ברכות פ"ו ה"ה "כל הצריך נטילת ידיים והטביל ידיו במי מקוה אינו צריך דבר אחר, ואם הטבילן במים שאין בהן שיעור מקוה או במים שאובין שבקרקע לא עשה כלום שאין המים שאובין מטהרין את הידים אלא בנטילה", עכ"ל.

והשיג ע"ז הראב"ד "זה אינו מחוור, שהרי בעלי קריין טובלין בהן אע"פ שהן שאובין, אם יש בהן ארבעים סאה בקרקע". (כדתנן רפ"ח דמסכת מקוואות), עכ"ל. רואים שהרמב"ם מחמיר ופוסל בטבילת ידיים במ' סאה שאובין בקרקע. והראב"ד מקיל בנוגע לטבילת ידיים במ' סאה שאובין.

אבל בהלכה י"ג מיקל הרמב"ם בנוגע לכח גברא שצריך בנטילת ידים, וכותב, "הכל כשרים ליתן לידים אפי' חרש שוטה וקטן . . והקוף נוטל לידים", עכ"ל.

ומשיג ומחמיר ע"ז הראב"ד . . ולא הולכת היא, ומהיכא תיתי שהקוף יהי' עליו תורת אדם, וחרש שוטה וקטן יש להם מעשה, אבל הקוף ולא כלום, עכ"ל.

וכן בהלכה ט"ו בנוגע לספק בנטילת ידים מיקל הרמב"ם וכותב: "מים שנסתפק לו אם נעשה מהן מלאכה או לא נעשה, אם יש בהן כשיעור או שאין בהן, אם הן טהורים או טמאים, ספק נטל ידיו ספק לא נטל ידיו, ספיקו טהור, שכל ספק שבטהרת ידים טהור", עכ"ל. והשיג ומחמיר ע"ז הראב"ד וכותב "ועם כל זה אם יש לו מים לרחוץ אמרינן לו קום רחוץ והוציא עצמך מן הספק", עכ"ל.

וכן בהלכה י"ח מיקל הרמב"ם ופוסק "לט אדם את ידיו במפה ואוכל בהן פת . . אעפ"י שלא נטל ידיו", עכ"ל. והשיג ומחמיר בזה הראב"ד והלא אמרו לא התירו מפה אלא לאוכלי תרומה בלבד, עכ"ל. (וכפי שפי' רש"י במס' חולין ק"ז, א. "התירו מפה לאוכלי תרומה, דכהנים זריזים הם, ולא נגעי ולא התירו לאוכלי חוליהן בטהרה לפי שאינן למודין להשמר כמה כהנים", עכ"ל).

ולכאור' צריך ביאור אמאי ברוב הלכות דנטילת ידים לסעודה, כח גברא, ספק בנטילת ידים, ולט אדם את ידיו במפה, מיקל הרמב"ם ומחמיר הראב"ד, ובנוגע לעצמותן של המים, מ' סאה שאובין בקרקע, מחמיר הרמב"ם ומיקל הראב"ד?

וי"ל בזה עפ"י מ"ש בצפנת פענח על הרמב"ם פ"ו הי"ח בנוגע לפלוגתת הרמב"ם והראב"ד, בלט אדם את ידיו במפה (האריך בזה ג"כ בצפנת פענח ח"ב קונטרס השלמה לחלק רביעי ט, ב) דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בטעם מצוות נטילת ידים לסעודה, דלרמב"ם הרי"ז משום סרך תרומה. ולהראב"ד הרי"ז מצוה מיוחדת, ואסמכוה אקרא – עיי"ש בארוכה דמביא דזה פלוגתא דאביי ורבא, חולין דף קו, א. ולפיכך להרמב"ם כיון דנט"י נתקנה בעיקר משום סרך תרומה, לא עדיף מתרומה, וכמו שבתרומה די במפה, כמו"כ בכל אכילה, לט אדם את ידיו במפה ואוכל.

משא"כ להראב"ד דנטילת ידים היא מצוה מיוחדת ואסמכוה אקרא, עד שבספרי פ' קרח פסקא קי"ד נמצא למדין דנטילת ידים מן התורה.

מובן דלא אסמכין אלט אדם את ידיו במפה ואוכל, דזה רק קולא מיוחדת גבי תרומה דכהנים זריזים הם.

ועפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב' דלהרמב"ם העיקר מה שהאדם פועל בעצמו לברר שכלו ולברר העולם, מובן למה הרמב"ם נוטה לפסוק דנטילת ידים היא מצוה מדרבנן, משום סרך תרומה. משא"כ להראב"ד דהעיקר היא פעולת המצוה והאמונה וכו', נוטה לפסוק דנט"י היא מצוה מן התורה. דאסמכוה אקרא¹.

ועפ"י מובן למה ברוב המקומות מחמיר הראב"ד בנוגע לכח גברא, כי איך אפשר לסמוך על מצוה דאסמכוה אקרא שיתקיים ע"י קוף, וכן בנוגע לספק נטילת ידים, פוסק: "אם יש לו מים לרחוץ² אמרינן לו קום רחוץ והוציא עצמך מן הספק".

וכן בנוגע ללט אדם את ידיו במפה פוסק להחמיר, כי צריך לעשות המצוה דנטילת ידים, (ומה איכפת לן דגבי תרומה תיקנו תקנה להקל לכהנים דזריזים הן) אבל בנוגע לעצמותן של המים, כיון דתנן ברפ"ח דמקוואות דמ' סאה שאובין, במקום אחד מספיק לטהר בעלי קריין, אלמה לא יספיק לקיים מצוות נטילת וטבילת ידים.

ולעומתו, הרמב"ם סובר כיון דנטילת ידים היא רק תקנת חכמים משום סרך תרומה מובן למה מיקל ברוב המקומות, כי חכמים הקילו בתקנתן זו, דזה רק סרך תרומה, אבל מכיון שחכמים תיקנו תקנתן משום סרך תרומה, צריך שמים אלו בעצמותן יוכלו לטהר אוכלי תרומה מטומאתן, וכיון דמים שאובין גזרו חכמים שלא יטהרו ידים

(1) ע"ד שמציע פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בריש פ"ו בנוגע למצות מים אחרונים דהרמב"ם כותב בה"ב "ומים אחרונים אין מברכין עליהם שאינם אלא מפני הסכנה" מצוה שכלית.

משא"כ להראב"ד השיג וכתב, "אני שמעתי בשימושי הגאונים הקדמונים, שכתבו על המים האחרונים ברכה על רחיצת ידים. וחיי ראשי דברים נכונים הם, שהרי חכמים דרשו את שתיהן מפסוק אחד והתקדשתם והייתם קדושים, וכן אמרו ידים שהן מזהמות פסולות לברכה..." עכ"ל. היינו דמים אחרונים, היא מצוה דאסמכוה אקרא.

(2) אבל הראב"ד לא כתב דמחמירין בנטילת ידים. כיון דספיקא דאורייתא לחומרא – רק "אם יש לו מים לרחוץ אמרינן לו קום רחוץ והוציא עצמך מן הספק", כיון דלאו מצוה דאורייתא ממש היא רק דאסמכוה אקרא.

בטבילה לאכילת תרומה רק בנטילה, כן תיקנו חכמים דלא יטהרו לטבילת ידים לאכילה, רק בנטילה³.

(3) ולפי"ז יש להסביר מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות שאר אבות הטומאות, פ"ח ה"ח, כתב הרמב"ם "שלמה המלך ובית דינו גזרו על כל הידים שיהיו שניות, אע"פ שלא ידע בודאי שנטמאו מפני שהידיים עסקניות, ולא גזר שלמה על הידיים טומאה אלא לקודש, ואח"כ גזרו חכמים שלאחריו אף לתרומה, ולפיכך צריך נטילת ידים לתרומה. ואם נגע בתרומה קודם שיטול ידיו פסלה ונשרפת על טומאה זו".

והשיג ע"ז הראב"ד "א... ואחר כך גזרו על אכילת חולין שצריך נטילת ידים". היינו שהראב"ד משיג על הרמב"ם אלמא אינו מזכיר גם חיוב נטילת ידים לסעודה, לחולין.

וי"ל דלהרמב"ם כיון שגזרו עליו רק משום סרך תרומה, אין בזה גזירה חדשה, רק סרך לתרומה - אבל להראב"ד יש בזה גזירה ומצוה חדשה בחולין, ולפיכך השיג הראב"ד ואח"כ גזרו (גזירה חדשה לגמרי) על אכילת חולין שצריך נטילת ידים. (וצ"ל דלהרמב"ם גזרו טומאה על הידים לאכילת חולין עד שיטול ידיו מדמצרכין נטילה לדבר שטיבולו במשקה).

שוב ראיתי בחידושי הגרי"ז, הובא בהגדה של פסח מבית לוי ע' קצ"ב, ששם מסביר מחלוקת זו באופן הפכי, דלהרמב"ם הרי"ז מצוה דנטילה, ואין לה שייכות לטומאה, ולפיכך אינו מזכירו. ולהראב"ד, הרי"ז משום סרך תרומה וטומאה, והו"ל להזכירו, וביאורו אינו מתאים לדברי הצפנת פענח, ומוכח מפסק הרמב"ם הי"ח דלט אדם את ידיו במפה, דלהרמב"ם הרי"ז משום סרך תרומה, ולפיכך מותר כמו באכילת תרומה.

(ויעוי' ג"כ בשו"ע אדמו"ר הזקן הלכות נטילת ידים לסעודה, שפוסק כדעת הרמב"ם דחכמים גזרו טומאה על הידים לתרומה, ותקנו כן אף באכילת חולין משום סרך תרומה, יעו"ש בארוכה, ולא הזכיר האסמכתא דקראי בזה כדעת הראב"ד).

וי"ל ע"ד הדרוש שהרמב"ם ואדמו"ר הזקן בחרו בהטעם דסרך תרומה (אף דלכאור' טעם זה קלוש הוא, וכפי שמביא כ"ק אדמו"ר הזקן בשולחנו סי' קנ"ח הנ"ל, דלכאור' טעם זה שייכא רק בכהנים האוכלים תרומה, ומתרח' שם דלא רצו לחלק בין כהנים לישראלים). משום שלפי טעם זה כל אימת שנוטלין לידים, נזכרין בצפי' לביאת משיח צדקנו, ובלשון אדמו"ר הזקן סי' קנ"ח הנ"ל "כדי שיהיו רגילים בני ישראל כשיבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, לאכול תרומה בטהרה".

אבל עדיין צ"ב, דהנה אדמו"ר הזקן בשולחנו בנוגע ללט אדם את ידיו במפה, פוסק בסי' קס"ג, סעיף א', כדעת הראב"ד דאסור. ומותר רק בידוע שיש לפניו מים ברחוק ד' מילין, ולא בתוך ד' מילין. ולכאור' אם אדמו"ר הזקן סב"ל כדעת הרמב"ם דעיקר טעמא דנטילת ידים היא משום סרך תרומה, ובתרומה דכהנים זריזין וכו', מותר לאכול במפה ולא גזרי שמא יגע, הו"ל לפסוק כהרמב"ם דלט אדם את ידיו במפה?

וי"ל בזה דס"ל לאדמו"ר הזקן, דאפי' דנתקנה מפני סרך תרומה, לא דמיא לכל הפרטים ממש, לתרומה. וכפי שפוסק, בסי' קנ"ט סעיף כ' דאיך אפשר לטול ידים

ויש לקשר את זה עם פלוגתתם בנוגע לנטילת ידיים לתפילה, דהרמב"ם פוסק בהלכות תפילה פ"ד ה"א: "חמשה דברים מעכבין את התפילה... טהרת ידיים... (וממשיך בה"ג) במה דברים אמורים שאינו מטהר לתפלה אלא ידיו בלבד, בשאר תפילות חוץ מתפילת שחרית, אבל שחרית רוחץ פניו ורגליו ואח"כ יתפלל.

ומשיג ע"ז הראב"ד "לא ידעתי רגליו למה...".

ועי' בארוכה לקו"ש חל"א תשא א' ששם מסביר החיוב דרחיצת פניו ורגליו לדעת הרמב"ם, היינו ע"ד כהן המקדש ידיו ורגליו לעבודתו בתחילת היום, ובקידוש זו ישנו טהרה וישנו קדושה ומצד ענין הטהרה שבו אי אפשר לחלק בין ידיו ורגליו, כמו שאי אפשר לטבול חצי גופו.

ומצד ענין תוס' קדושה, יש לרחוץ בעיקר ידיו שבהן נעשית העבודה, יעו"ש באריכות, דמסביר דלדעת הרמב"ם העיקר ברחיצה זו היא ענין הטהרה ולפיכך צריך לרחוץ פניו ורגליו, ולדעת אדמו"ר הזקן העיקר ברחיצה זו היא ענין הקדושה, ולפיכך צריך רק לרחוץ ידיו. ומסביר שם, דלדעת אדמו"ר הזקן לא צריך לרחוץ פניו ורגליו, כי אין הנטילה מצד טהרה, כי שום טומאה בעולם לא יכול לטמא תפילתו ונשמתו של יהודי, רק ענין של תוספת קדושה, וכמדומה בלשון חז"ל קידוש ידיים ורגלים.

ממים שהביאו עכו"ם, והלא מטמאין במשא, אפי' לא נגעו בהן. והאיך יטהרו המים את הידים אפי' לחולין כיון שנוטלין משום סרך תרומה, ולתרומה הן פסולות מפני שנטמאו, וכו'.

ומתרץ ע"ש שם, "מ"מ כיון שאנו כלנו טמאי מתים, ואי אפשר להיות לנו מים טהורים ממש, אין לחוש גם לטומאת הנכרי וכו'".

ועד"ז י"ל דאפילו דנתקנה נטילת ידיים, משום סרך תרומה – ולכהנים מותר לאכול במפה דזריזים הם, אבל כיון דנתקנה התקנה לנו, ואנחנו איננו זריזים כהכהנים, דבזמן המקדש שאכלו תרומה לפיכך פוסק כהראב"ד בזה דהיתר זה אינו אלא בשעת הדחק דאין המים מצויים, בריחוק ד' מילין, וכן על הספק אם יש מים תוך ד' מילין פוסק כהמגן אברהם, דאפשר לסמוך בזה, על דעת הרמב"ם שמתיר לאכול במפה אפי' יש לו מים.

ויש להאריך בזה עוד, דלכאורה עדיין צריך ביאור דהא גופא טעמא בעי למה להרמב"ם הרי"ז משום סרך תרומה, ודומה לתרומה ממש, ומותר לכרוך ידיו במפה ולאדמו"ר הזקן נתקנה משום סרך תרומה, ולא דמי לתרומה ממש, ואסור לכרוך ידיו במפה וכו', ואין כאן המקום להאריך בזה).

אבל הרמב"ם כותב שם בהלכות תפילה טהרת ידים, עיי"ש באריכות הביאור,

וי"ל עפ"י המבואר בלקו"ש חל"ד נצבים ב' הנ"ל, דלהרמב"ם העיקר לברר ולזכך העולם, ולפיכך סב"ל דנטילה זו לטהר העולם היא, ואי אפשר לחלק, וצריך ליטול פניו ידיו ורגליו.

משא"כ להראב"ד העיקר בנטילה זו להמשיך עליו קדושה עליונה מלמעלה ולפיכך נוטלין רק לידיים⁴.

◆ ◆ ◆

מצות ספירת העומר וזמן חגה"ש – בהלכות "תמידין ומוספין" דוקא [גליון]

הרב אפרים פישל אסטער
ר"מ בישיבה

בגליון העבר (ע' 39) האריך הרב מ.מ.ר. שיחי' לת' מה שקבע הרמב"ם הל' ספה"ע בהל' תו"מ בספר עבודה ולא אחר הל' פסח בספר זמנים, וע"ד חרבה הראשונים שהביאו הל' ספה"ע בהמשך להל' פסח, (ע' רי"ף שלהי ערבי פסחים, ועוד), ולא אכנס כאן לאריכות דבריו, כי לא ירדתי לעומק כוונתו, וכמדומני שסו"ס הקושיא במקומה עומדת¹.

(4) משא"כ בזמן המקדש צריך ליטול ידיו ורגליו, דהתורה רצתה שנעשה ג"כ טהרה קודם שיכנסו למקדש.

וכפי שמביא בשיחה הנ"ל הע' 30, מפ' המיוחס להראב"ד לספר יצירה, פ"א מ"ג: "ולפי שהידים עסקניות הן ולפיכך נצטוינו ורחצו אהרן ובניו ממנו, כו' כדי לטהרם מהיסח הדעת אבל לתפילה סב"ל הראב"ד דתקנו חכמים, רק מצד הוספת קדושה מלמעלה.

(1) ובקיצור: אפי' א"נ דצדק בקביעתו דבספה"ע זמן הספירה הוא מעצם חובת המצוה, לספור זמן זה, ולא רק שהתורה קבעה חלות חיובה בזמן זה (ועי' לקמן בפנים דאפ"ל דאינו נכון), איני יודע מדוע אין מקומה של הלכות אלו בס' זמנים? ובודאי אין להוציא מסקנא כזו מתוכן השיחה בחל"ב פ' אמור שמביא בהערותו בענין זה.

וגם מה שכ' שקבע הרמב"ם הל' ספה"ע בהל' תו"מ כיון שגם מוספין עצם חיובם הוא להקריבם בזמן המועד כמו ספה"ע, מלבד מה שיש לדון בעצם מסקנא זו (ואכ"מ), הרי לא מטעם זה נקבעה הל' תו"מ בס' עבודה, דפשוט דנקבעה כאן מחמת

אבל זאת אעיר ואומר שקושיא זו כבר דיברו בה האחרונים, דעי' בהגהות הרי"פ פערלא (במבוא להס'מ"צ פרק יב) שמבאר דפליגי הראשונים אי מש"נ "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה", לסימנא בעלמא הוא, ואין שייך לעצם המצוה דספה"ע, או דלמא זהו עצם המצוה לספור הימים והשבועות מיום הבאת העומר, (ומשום מה תפס הרב הנ"ל בפשיטות דהבאת העומר "נספח" למצות ספה"ע, ולכ' אדרבא הדעה דס"ל דלא שייך העומר לעצם המצוה חידוש הוא, שהרי שם המצוה הוא "ספירת העומר" והימים נקראים "ימי העומר" ומבשרים עליו אקב"ו על ספירת העומר)

ועפ"ז רוצה לבאר דהרמב"ם שקבע הל' ספה"ע בהל' תו"מ מבואר דס"ל, דאין הבאת העומר סימנא בעלמא אלא זהו עצם המצוה דספה"ע, ולכן מקומה של הלכותיו בהל' תו"מ ולא בספר זמנים.

אמנם מקשה ע"ז, דבפשטות, מה דנחלקו הראשונים אי מצות ספה"ע הוא מדאורייתא בזה"ז תליא ג"כ בספק הנ"ל אי עצם המצוה הוא הספירה מהבאת העומר, והרי בזה"ז ליכא הבאת העומר, והרי הרמב"ם ס"ל דספה"ע בזה"ז מדאורייתא כמ"ש בהל' תו"מ פ"ז, וא"כ לכ' צ"ל דס"ל דלא שייך הבאת העומר למצות הספירה וסימנא בעלמא הוא ולכן הוא מדאורייתא בזה"ז, וא"כ הדרא קושיין מדוע קבע הרמב"ם הל' ספה"ע בהל' תו"מ ולא בספר זמנים, ועיי"ש בדבריו מה שתי' לזה.

וכבר ידוע בבי מדרשא לתרין בזה, ע"פ מ"ש הקרן אורה (במנחות ס"ו) ועד"ז בכתבי הגר"ח, דאפי' א"נ דמצות ספה"ע הוא לספור מהבאת העומר "י"ל דנהי דקצירה והבאה ליכא היינו משום דליכא מקדש, אבל החיוב לא בטל ומש"ה מצות ספירה מחויבת היא לעולם" (קרן אורה). ועוד, דעת הרמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה הוא דלא בטלה קדושת המקדש, ומקריבין קרבנות אע"פ שאין שם בית בנוי, א"כ אף שלא הקריבו העומר בפועל, אמנם "דין הקרבה" ישנה גם בזה"ז (הגר"ח), ולכן ס"ל להרמב"ם דספה"ע מדאורייתא גם בזה"ז, ואתי שפיר מ"ש הרי"פ פערלא דהרמב"ם קבע הל' ספה"ע בהל' תו"מ כיון דס"ל דהבאת העומר הוא מעצם קיום המצוה. (ויש להעיר דבקרן

היותה א' העבודות בביהמ"ק, וזהו עיקר הגדרת ענינה, וא"כ סו"ס לא שייך ספה"ע לזה.

אורה כ' דמצות ספה"ע תליא "בחיוב הקרבת העומר", משא"כ בכתבי הגר"ח דתליא ב"דין הקרבה", דזה מבואר יותר אליבא דהרמב"ם דגם בזה"ז מקריבין קרבנות וכו' ואכ"מ)

וע"פ הנ"ל יש להעיר עוד בזה, דהנה בלקו"ש חל"ב אמור חקר לגבי כל המ"ע שהז"ג אי זמן קיומה הוא בעצם חובת המצוה, שהזמן הוא הגורמת חיובה; או דלמא מצות אלו הם חיובים על האדם בעצם, אלא שחלות קיומם הוא בזמן מסוים, ונקט הרב הנ"ל כדבר פשוט דבספה"ע לא שייך לומר דעצם חובתה על האדם הוא לספור ימים ושבועות, וקבעו חלות קיומה בין פסח לעצרת אלא פשוט דגם זמן הספירה הוא עצם החיוב שעל האדם, ומוכן מדוע נקט כן, כיון שבספה"ע עצם חפצת המצוה הוא לספור הזמן, וא"כ בפשטות גם חובתה על האדם הוא ספירת זמן זה. ולפי הנ"ל אינו פשוט כ"כ ותליא בגדר מצות ספה"ע.

דהנה ידוע דברי הרמב"ן (בקידושין לד) דס"ל דספה"ע לא הוי מ"ע שהז"ג, ובפשטות דבר תמוה הוא, דודאי תליא מצות ספה"ע בזמן מסוים, וכמה תי' נאמרו בזה. וראיתי מובא בשם שו"ת שרידי אש (ח"ב סקט"ז) דהיכן דהזמן הוי החפצא של המצוה לא הוי זה זמן גרמא, דלא הוי ז"ג אלא אי חפצת המצוה אינו שייך לזמן, ומ"מ חובת קיומה בזמן מסוים ולכן ספה"ע דהזמן הוא חפצת המצוה ס"ל להרמב"ן שאינה מ"ע שהז"ג, וזהו ע"ד מ"ש הרב הנ"ל בהערותו, אמנם אין הספר תח"י ולא ראיתי יסוד דבריו, אבל בפשטות אם כי יש לדייק כן מהלשון "זמן גרמא", דמשמע דקאי במצות דבעצם אינם שייכים לזמן מסוים ומ"מ חיובם בזמן מסוים, אבל לכ' בסברא חידוש גדול לומר כן, והלשון "זמן גרמא" הוא מחמת רוב מ"ע שהז"ג שאינם שייכים לזמן מצד עצם חפצתם.

והרי"פ פערלא (שם) מבאר לפי דרכו דספה"ע תלוי' בהקרבת העומר, וכנ"ל דאין הבאת העומר סימנא בעלמא, ולכן לא הוי מ"ע שהז"ג, דלא הוי מ"ע שהז"ג אלא אי חיובה תלוי' בזמן, אבל אי תלוי' בדבר אחר אינה זמן גרמא, ולכן ספה"ע שתלוי' בהקרבת העומר אינה מ"ע שהז"ג, וכ"כ עד"ז עוד אחרונים.

היוצא מזה, דאף דחלוק חפצת המצוה דספה"ע מכל המצוות שהזמן הוא חפצת המצוה, אמנם לגבי החיוב על האדם רק גדר המצוה דספה"ע הוא לספור ימים ושבועות בזמן מסוים, מוכן דא"א לומר

דאין הזמן של בין פסח לעצרת מעצם חובת המצוה, שהרי זהו כל המצוה לספור זמן זה, וכמ"ש הרב הנ"ל, אמנם הרי אפשר שאין חובת הספירה על האדם תלוי בשום זמן כלל, אלא חובתה לספור מהקרבת העומר, וא"כ אף דגם לפ"ז שאני מצות ספה"ע דחפצת המצוה דספה"ע הוא לספור זמן מסוים, אמנם מאידך חובת הספירה על האדם הוא חיוב בעצם (בלי שייכות לזמן מסוים) לספור מהקרבת העומר (ורק משום דהקרבת העומר הוא ממחרת הפסח נמצא שזמן הספירה הוא בין פסח לעצרת).

(ומה שיש להקשות ע"ז, דא"כ להרמב"ם דקבע הל' ספה"ע בהל' תו"מ וס"ל דספה"ע תלוי בהקרבת העומר, א"כ מ"ט ס"ל דספה"ע הוי מ"ע שהז"ג, הרי תלוי בדבר אחר, יש לת' בזה בכמה אופנים, ועי' גם בדברי הרי"פ פערלא שם).

ובעומק יותר י"ל דבאמת מצות ספה"ע דומה לכל המצות (שהז"ג) שאין הזמן חלק מחפצת המצוה, ואף שמצותה לספור הזמן יש לחלק בזה דיש ב' ענינים. א) חפצת הזמן שבין פסח לעצרת. ב) ימים מיוחדים, "ימי העומר" שחלים בין פסח לעצרת אחר הקרבת העומר, דהנה בפשטות חפצת המצוה דספה"ע הוא לספור הימים והשבועות דזמן מסוים, היינו שצריך לספור עצם הזמן שבין פסח לעצרת כפי שנחלק למ"ט ימים וז' שבועות, אמנם באו"א י"ל דאין המצוה לספור עצם הזמן, אלא המצוה הוא לספור ימים ושבועות מיוחדים, ימים שהם "ימי העומר", דהימים שבין הקרבת העומר ושתי הלחם נקראים "ימי העומר", וזהו חפצת המצוה לספור "ימי העומר". (ואין כוונתי בכ"ז כדעת הראשונים שחובת המצוה הוא לספור מהבאת העומר, דעפ"ז סו"ס חפצת המצוה הוא ספירת עצם הזמן כנ"ל, אלא דע"י הבאת העומר נגרמת דאיכא "ימי העומר" וזהו חפצת מצות ספה"ע).

ויסוד דבר זה מבואר מלשון רש"י (מנחות סו ד"ה מיום) שכ' "משיגיע ממחרת השבת שהוא יום הביאכם הוכשרה ספירה", דהל' "הוכשרה" שכ' רש"י מחוסר הבנה, דלא כ' רש"י שספה"ע תלוי בהבאת העומר, וצ"ב מה בא יום הבאת העומר "להכשיר"? וחזר ע"ז רש"י בד"ה ת"ל עיי"ש, וע"פ הנ"ל מובן, דאין חפצת המצוה לספור עצם הזמן שבין פסח לעצרת, אלא חפצת המצוה הוא לספור ימים מיוחדים שנקראים ימי העומר, וזהו כוונת רש"י דע"י שהגיע יום הביאכם את העומר הוכשרה זמן זה ונעשים ימים מיוחדים "ימי

העומר" לספור ספה"ע, ועי' בכ"ז בקובץ מגדל אור ח"ז להגרע"ב שוחט ועיי"ש שמביא עוד מקורות לזה.

והיוצא מזה, דאפ"ל דספה"ע הוא ממש ככל מ"ע שהז"ג שאין הזמן חלק מחפצת המצוה, ולדוגמא דלא שייך הזמן דליל טו' ניסן לעצם החפצא דאכילת מצה, ועד"ז אין עצם הזמן שבין פסח לעצרת החפצא דמצות ספה"ע, דעצם חפצת הספירה הוא (לא עצם הזמן, אלא) הימים מיוחדים דימי העומר, וא"כ, עדיין אפשר לחקור ממש ע"ד מה שחוקר הרבי בכל מ"ע שהז"ג אי זמן קיומה בין פסח (הבאת העומר) לעצרת (הבאת שתי הלחם) הוא מעצם חובת המצוה שעל האדם, או דלמא עצם חובת המצוה הוא לספור "ימי העומר", וחלות קיומה הוא בהזמן שבין פסח לעצרת אחר שהקריבו העומר.

ודאיתנן להכי, אין צריך לומר דמה דקבע הרמב"ם הל' ספה"ע בהל' תו"מ הוא משום דס"ל להרמב"ם דעצם המצוה הוא לספור מהבאת העומר, אלא דאפי' אי ס"ל דעצם המצוה הוא לספור הזמן שבין פסח לעצרת, אמנם כנ"ל גדרה הוא לספור ימים מיוחדים "ימי העומר", וי"ל דלכן קבע הל' ספה"ע בהל' תו"מ אחר הדינים דהבאת העומר.

והנה כ"ז כתבתי מצד הגדר דמצות ספה"ע, אמנם גם לולי כל זה, מ"ש הרב הנ"ל דמצות ספה"ע ודאי עצם חובת המצוה שיספור בזמן מסוים, אינן נכון, דבהשיחה בחל"ב ע' 130 הערה 37 מביא בזה מ"ש אדה"ז בשו"ע (מהד"ת ס"א ס"ח) "כי עת רצון שלמע' ויחודים עליונים שבק"ש ותפלה וקדושת שבת ויו"ט הוא למע' מגדר המקום והזמן ורק שמאיר למטה לכל מקום ומקום זמנו הראוי לו", והרי פשוט שדברים אלו שייכים גם לגבי ספה"ע.

(עוד יש להעיר דמ"ש הרב הנ"ל לגבי דברי הרמב"ם בריש פ"ח דתו"מ שכ' אמתי חל חה"ש דלא כ' עד"ז בשאר מועדים, אי"צ לכל דבריו, דמבואר בפשטות ע"פ מ"ש הרבי בשיחה הידועה לגבי העובר קו התאריך, דקביעת חה"ש הוא ע"י ספה"ע בלבד, וא"כ זהו דמשמיענו הרמב"ם דבשבעות אין קביעותה כשאר המועדים).



הלכה ומנהג

ביסוי מזוזה בחדר שינה של בעל ואשתו

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

כאשר הדלת נפתחת לפנים והמזוזה בחוץ, אין בעיה, כמובן.

אמנם כאשר הדלת נפתחת לחוץ והמזוזה בפנים, אז יש לעיין איך לנהוג, אם יש לכסות המזוזה במכסה נוסף, או לא.

לפום ריהטא זה תלוי בב' הדעות שבשוע"ר סי' מ ס"ה, שלדעת המ"א שם ס"ק ב צריך כלי בתוך כלי, או בפריסת סודר נוסף על המזוזה (היינו על עטיפת הנייר או על המסגרת). ולדעת הט"ז (יו"ד סי' רפו ס"ק ה) אין צורך לזה, שכיון שהמזוזה מחוברת לכותל הרי היא ככותל שחולק רשות לעצמו.

וכיון שמסיים בשוע"ר שם "ויש לסמוך על דבריו להקל בדברי סופרים", הרי אין אנו צריכים לחשוש יותר.

אלא שאחר העיון עדיין צ"ע בזה, שהרי הוסיף רבנו לכתוב: "בשגם שיש לומר שאף מי שהצריך כלי בתוך כלי לא הצריך אלא בכלי בלבד מפני שאינו מבטלו שם", דהיינו לומר שגם המ"א מודה באופן הראשון שהביא רבנו בתחלת הדברים בשם הט"ז, שהמזוזה תחובה בנקב שבכותל, ואז "די שיסתום את הנקב בחתיכת שעוה או דבר אחר שמבטלו שם", משא"כ באופן השני שמובא בדברי רבנו "אם המזוזה קבוע בשפופרת כו' מחוברת לכותל". אזי אוסר המ"א בפירוש, ולא ברור כ"כ לרבנו שיש לסמוך ולהקל גם בזה.

וטעם החילוק ביניהם מבואר כאן בשוע"ר "שהכותל חולק רשות לעצמו לכל מה שבתוכו"; משא"כ לשפופרת שאינה בתוך הכותל, רק מחוברת אליו.

ואף שאח"כ הוסיף רבנו וכתב להתיר לדעת הט"ז אף כשהמזוזה קבועה בשפופרת המחוברת לכותל. הנה באמת כן מפרש רבנו את דעת הט"ז, להתיר גם בזה; אמנם המ"א בעצמו מפרש בדברי הט"ז, שזה אסור.

דהנה ז"ל הט"ז שם: "ובחדר שאיש ואשתו שם יכסה המזוזה בשעוה ... כי בזה לא די כיסוי זכוכית". ומפשטות לשון הט"ז נראה שדוקא ב"כיסוי זכוכית" אוסר, משא"כ בכיסוי שפופרת של מתכת המחוברת לכותל מתיר הט"ז. וכן מפרש רבנו כאן בדעתו (ראה העו"ב שסט ע' כו, שנדחק הרלו"י רסקין למצוא מקור לדעה זו שבדברי רבנו).

אמנם המ"א כאן ס"ק ב מפרש בדברי הט"ז "דבכלי אחר פשיטא דאסור" (ומה שהזכיר באיסורו דוקא "כיסוי זכוכית" מפרש המ"א "וצריך לומר דמיירי אפילו פרס סודר על גביו אסור". והמ"א עצמו מסיים להתיר בזה. וכן מתיר בזה רבנו בפשיטות בריש הסעיף). והיינו שמפרש בדברי הט"ז שתחלת דבריו עיקר, שלא התיר אלא אם "יכסה המזוזה בשעוה", משא"כ בשפופרת, שהיא רק כלי אחד, וצריכים כלי בתוך כלי.

ולכן לא ברור בזה כ"כ לרבנו, לסמוך להקל על דעת הט"ז שלפי פירושו; ולא התיר בפשיטות אלא בחתיכה שעוה שסותמת את המזוזה שבנקב הכותל, שבזה י"ל שגם המ"א מודה.

שוב נראה, שזאת היא גם כוונת רבינו בקו"א שם ס"ק א (ראה מ"ש בזה בהעו"ב שם):

"עייין סוף פ"ו דאהלות שהדלת של פרדסקין [כמו ארון קיר שבתוך הכותל, וטומאה תחתיו] אינה חשובה כטומאה [כמו טומאה רצוצה בכותל, שם רפ"ז, שטומאה בוקעת ועולה בוקעת ויורדת, ואינה מטמאה הבית] הואיל ועשויה [הפרדסקין] להפתח, ולכן נידון [במשנה שם ספ"ו] מחצה למחצה [שאם היא בחצי עובי הכותל הסמוך לבית ה"ה מטמאה את הבית], כמו בסד[ק] פתוח [שמבואר במשנה שם מ"ג (לפירוש הר"ש והתו"ט, שמצויין בשוע"ר עה"ג, ציון כד) שאין לה דין טומאה רצוצה בכותל, כי אם מחציו ולפנים הוא כמו בתוך הבית]".

ובזה מבאר שיטת המ"א שסובר, שגם מה שנמצא בשפופרת המחובר לכותל (שדומה לפרדסקין), לא חשוב כמו הכותל שחולק רשות לעצמו.

אלא שע"ז קשה לכאורה, שא"כ גם כאן צ"ל מחציו ולפנים כלפנים מחציו ולחוץ כלחוץ, ומדוע א"כ סותם המ"א וסובר שבכל אופן צריך כאן כלי בתוך כלי. וע"ז מתרץ רבנו בסוף הקו"א: "אבל דלת פתוחה

גרע טפ"י, דהא מיירי הכא במזוזה בשפופרת הקבועה בפתח שבכותל, שאינה מחוץ דלת (שאינו היה לה דלת, כבר מבואר לקמן סי' נה סט"ו שמהאגף ולחוץ, וכל מקום חפיפתה, הוא כלחוץ).

ואם זהו פירוש המשך דברי רבנו בקו"א, הרי שכל כולו אינו בא אלא לבאר הטעם, שהמזוזה שבשפופרת המחוכרת לכותל הפתח נחשבת כלפנים. ואשר לכן צריכים שיהי' כלי בתוך כלי.

ולפי דברים אלו, נצטרך לכאורה באופן הנ"ל, לכסות המזוזה בכלי בתוך כלי, היינו שיהיו שתי עטיפות על גבי המזוזה. או שתהיה עטיפה אחת על המזוזה ומכניסים המזוזה לתוך שפופרת. או לפרוס סודר אחר על השפופרת.

ובאמת גם זה צ"ע, שהרי אחרי שמכניסים המזוזה לכלי בתוך כלי נעשה הכלי מיוחד למזוזה, שע"ז מבואר בשוע"ר כאן ס"ג: "אבל אם שניהם מיוחדים, ואפילו מאה שהם מיוחדים להם, חשובים ככלי אחד". וא"כ מה יועיל ומה יוסיף שיכניס המזוזה בכלי בתוך כלי.

ומה שהתיר בשוע"ר ריש ס"ה להניח המזוזה בכלי בתוך כלי, או בפריסת סודר אחר על המזוזה, אפשר דמיירי שמוסיף הכלי השני או הסודר, בשעת הצורך בלבד, ולא בקביעות; כדי שלא יהיו גם הכלי השני והסודר מיוחדים למזוזה.

ואפשר אולי, שכיון שמטרת הכלי השני או העטיפה השניה, אינה לצורך המזוזה עצמה, כי אם לכסות על המזוזה בפני הבעל ואשתו, לכן אינו נקרא כלי המיוחד למזוזה, ומועיל להיות כיסוי הגון.



גדר שבוע לספירת העומר

הרב אברהם אלטיין

שליח כ"ק אדמו"ר - ווינפג, קנדה

בשו"ע אדמה"ז תפ"ט ג' דמצות ספה"ע היא בלילה כי נאמר בתורה "תמימות תהיינה" ואין אתה מוצא תמימות אלא כשמתחיל הוא לספור יום הראשון בליל ט"ז קודם אור הבוקר, וה"ה ספירת שאר הימים. וממשיך דמצוה מן המובחר לספור לא רק לפני אור הבוקר כ"א בתחילת הלילה, ומקורו בשיטת התוס' מנחות סו, א. והרא"ש סוף פסחים והטור, שפירשו דתמימות הוא תחילת הלילה, שלא כהר"ן

שמסיק בסוף פסחים דכל שסופר בלילה (גם בסופו), תמימות קרינן ב'.

ולכאורה יפלא, שהרי כשם שמצוה למימני יומי כך מצוה למימני שבועי, ותיבת "תמימות" נאמרה בתורה במפורש דוקא אצל שבועות כנ' "שבע שבתות תמימות תהיינה", ולענין ספירת השבועות, הרי סופרים אותם דוקא בסוף השבוע.

עוד זאת, שלכאורה יש בזה סתירה מיני' ובי', כי סופרים מספר השבועות בתחילת ליל האחרון של השבוע, וממנ"פ, באם המצוה היא לספור בתחילתו, היה לנו לספור גם מספר השבוע בתחילתו, ובאם מאיזה טעם שונה היא ספירת השבוע שמאחרים אותה עד הסוף, היה לנו לספור השבוע בסופו ממש, שהוא סוף יום האחרון.

שאלה דומה לזו יש בקו"א להלכות ת"ת לאדמה"ז, פ"א אות א'. דמבאר שם שיטת הרמב"ם דפוסק (הל' ת"ת פ"א, ה"ו מכתובות נ, א. ב"ב כא, א) דהאב מוליך את בנו בן שש שנים למלמד תינוקות, אף דפוסק (הל' עירובין פ"ו, הכ"א) דבן שש שנים או פחות יוצא בעירוב אמו ואין צריך להניח עירוב עליו בפנ"ע, ובגמרא עירובין (פב, א) מבואר שזהו משום דנחשב כצריך לאמו, דלפי"ז בן שש שנים מחשיב הרמב"ם כצריך לאמו, והרי תינוק הצריך לאמו פטור מסוכה (כמבואר בערובין שם) דצריך החיות אצל אמו, א"כ איך חייבים להפרידו מאמו להוליכו אצל מלמד תינוקות. גם יש סתירה ברמב"ם מיני' ובי' שהוא בעצמו פוסק (הל' סוכה פ"א ה"ו) דתינוק בן שש אינו צריך לאמו וחייב משו"ז בסוכה.

וכ"ז מיישב אדמה"ז בזה שקובע שבכל מקום בחיבורו שכתב הרמב"ם איזה דין מדיני התורה שמתחייב בו משנה מסוימת ואילך, כוונתו לעולם בלשונו בחיבורו שהוא בן כך וכך שנים שלימות דוקא, ולכן בסוכה ות"ת דמעת שחל עליו החיוב נשאר חייב בזה מאותו זמן ואילך. כוונת הרמב"ם במ"ש בן שש שנים היא לבן שש שנים שלימות דוקא, דרק אז אינו צריך לאמו, ומ"ש בהל' עירובין דבן שש שנים יוצא בעירוב אמו, כוונתו רק ללפני שנשלמה שנה הששית, דאז עדיין צריך לאמו, כי זה שיוצא בעירוב אמו אינו דין שחל משנה הששית ואילך, כ"א להיפך שקאי דוקא על כל השנים שלפני השנה הששית ומסתיים בשנה הששית כלשון הרמב"ם "שש שנים או פחות", ובמקומות כאלו כוונת הרמב"ם היא רק לתוך ימי השנה כדמבאר שם אדמה"ז.

ומבאר אדמה"ז דהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו, דפוסק (הל' אישות פ"ב ה"ד: "היתה בת עשרים שנה פחות שלשים יום ולא הביא ב' שערות כו' הרי היא אילנית". והראב"ד שם משיג וכותב: "זה השיעור איני יודע מהו, והיה לו לומר היתה בת כ' שנה שנכנסה בה שלשים יום". וכן מעיר במגיד משנה שם דדעת רוב המפרשים כהראב"ד.

וכמו"כ בה"א שם פוסק הרמב"ם דבן שלא הביא ב"ש הרי הוא קטן עד שיהי' בן כ' שנה פחות ל' יום. וגם שם משיג הראב"ד וכותב: "שנכנס שלשים יום בשנת כ'".

ובטור אה"ע סי' קנ"ה מביא דברי הרמב"ם וכותב עליו: ונראה לי דטעות סופר הוא, אלא כך יש לו להיות "אם היא בת י"ט שנה ושלשים יום", דק"ל דלא בעינן עשרים שנה שלימות כיון דלא תני בת עשרים שנה ויום אחד כי היכי דתני שלש שנים ויום אחד, ושלשים יום בשנה חשוב שנה, אבל אין שום טעם לומר עשרים שנה פחות שלשים יום.

כוונת הטור הוא כי מקור דין זה הוא במשנה (נדה מז, ב): "בת עשרים שנה שלא הביאה שתי שערות תביא רא' שהיא בת כ' שנה, והיא אילנית, לא חולצת ולא מתייבמת". ובגמ' שם שואלים מדוע לא נשנית בת כ' שנה ויום אחד ע"ד לשון המשנה (שם מד, ב) "בת ג' שנים ויום אחד מתקדשת". והגמרא מסיקה דר' אלעזר אמר משנתנו ר' יוסי בן כיפר היא דתני בברייתא ר"י בן כיפר אומר משום רבי אליעזר שנת עשרים שיצאו ממנה שלשים יום, הרי היא כשנת עשרים לכל דבר'.

הראב"ד, המ"מ, והטור מפרשים דברי ר"י בן כיפר כהא דאיתא בברייתא (שם מד, מה) "רבי אומר בת ג' שנים מתקדשת וחכ"א בת ג' ויום א'". ובברייתא אחרת אומר רבי מאיר דבת שתי שנים ויום א' מתקדשת. ומפרש רב יוחנן (דמלבד הדיעה דבעינן שנים שלימות) איכא למ"ד יום א' בשנה חשוב שנה, ואיכא למ"ד ל' יום בשנה חשוב שנה. ומפרשים דדעת ר"י בן כיפר הוא כמ"ד ל' יום בשנה חשוב שנה, ובני י"ט שנה ול' יום נחשבין כבני כ'.

אולם אדמה"ז כותב שהטור (שחשב את הכתוב בס' הי"ד לטעות סופר) לא ראה פירוש המשניות להרמב"ם דכותב שם מפורש דבני עשרים פחות שלשים יום הנה נדון בהם כאילו הם עשרים שלימות ויהי' סריס.

ולפי זה דעת הרמב"ם הוא דר"י בן כיפר הוא שיטה רביעית במנין השנים, ופוסק כמותו. ועפ"ז מבאר אדמה"ז דבכל מקום שכותב הרמב"ם בספרו שחל חיוב על האדם בהגיע לבן שנה מסוימת, כוונתו שהגיע לפחות מל' יום מסוף השנה, דהיינו כמעט שנה שלימה.

וממשיך אדמה"ז לשאול סתירה ע"ז מהא דק"ל גבי רבעי דשלשים יום חשובים שנה, כמ"ש הרמב"ם בהל' רבעי פ"ט דנטיעה שנקלטה ל' יום לפני ר"ה עלתה לו ל' יום אלו לשנה ראשונה של שנות ערלה ורבעי, ולכאורה הרי זה כשיטת שאר הראשונים שפוסקים דשלשים יום מתחילת השנה כבר חשובים כשנה. וע"ז מתרץ אדמה"ז דדוקא ברבעי הוא כן "משום דבתחילה יש לומר כן טפי מבסוף". היינו דכאשר צריכים למספר שנים, אז בשנה הראשונה להמספר, גם ל' יום מספיקים להקרא שנה, אבל בשנה האחרונה של המספר, לא מספיק ל' יום כ"א צריכים רוב-רובו של השנה עד שלא ישאר ממנה כ"א פחות מל' יום ורק אז חשוב כשנה.

ומסתייע אדמה"ז בחילוק זה וכ' שזה "כדמייתי רבא בפ"ד דר"ה (י, א) מתחילת נדה וסוף נדה ע"ש". והיינו לבמנין שבעת ימי נדה, עולה לה סוף היום שראתה בו ליום הראשון של שבעת הימים, ואילו בסוף שבעת הימים, אין מקצת היום עולה לה לטהרה עד סופו של כל יום השביעי.

ולכאורה כל זה יפלא, דאף שאדמה"ז מוכיח שכן הוא שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות, אבל הא גופא טעמא בעי כדמתפלא הראב"ד והטור, דממנ"פ, באם צריכים שנה שלימה, אז היו צריכים עד לסופו ממש, ובאם מספיק גם קצתו, איזה סברא היא לומר שצריכים לחכות עד שיגיע לפחות מל' יום מסופו.

גם, מהי הסברא לחלק בין שנה הראשונה של מספר השנים לשנה האחרונה. גם אינו מובן הראי' של אדמה"ז מהא דרבא בר"ה בדין ימי נדה, שהרי התם ביום השביעי אינה ניתרת עד שעבור כל יום השביעי כולו, ואם למדים משם היתה צריכה שנה העשרים להיות שלימה ממש עד לסופה, ולמה מספיק שישארו פחות מל' יום.

ונ' לבאר, כי זה שלמדים מדין ימי נדה הוא רק ההפרש שבין תחילת המנין לסופו, כי חלק-זמן שנמשך, כמו יום שנמשך כמה שעות, יש בו שני דברים העצם וההתפשטות, וזה דאומרים דמקצת היום ככולו הוא מפני שהעצם כאשר אתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו, ולכן בתחילת מנין ימי נדה, דצריכים שיהי' לה יום ראשון, הרי גם במקצת

היום שראתה בו, כבר הי' לה מהות ועצם יום זה, על כן עולה לה היום למספר. אמנם בסוף שבעת הימים, שעומדת להיטהר, כאן נוגע לא מה שיהי' לה יום שביעי, כ"א שיתבטל ממנה יום השביעי וכבר לא יהי' יום השביעי, כי כל זמן שעדיין הוא יום השביעי אסורה היא, ומכיון דיום השביעי מתפשט בכל משך היום, אינה ניתרת עד לסופו.

והנה בפרט זה, שבדין הנדה נוגע לא שיהי' היום כ"א שכבר לא יהי' היום, בזה אינו דומה לדין בת שלש שנים או בן עשרים שנה, דשם נוגע שיהי' לו השנה. אלא שיש שתי סברות סברא אחת דנוגע שיהי' כל השנה כולה בשלימותה והתפשטותה, בת שלש ויום אחד ובת עשרים ויום אחד. והסברא השני' דפסקינן כוותה, היא דגם כאן מספיק מקצת השנה, כי מה שנוגע הוא "עצם" השנה לא התפשטותה, והעצם כאשר אתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו.

אלא שכאן יש מקום לדון מה נקרא "מקצת" השנה, כי גדר שנה בהלכה אינו משך זמן פשוט של דקות ושניות, כ"א שלסברא אחת גדר שנה הוא צירוף של ימים, ולסברא זו "יום אחד בשנה חשוב שנה" כי כאשר עברו רק כמה דקות מהשנה לא נחשב גם למקצת השנה, כי לא בדקות מודדים את השנה כ"א בימים, ואם כאן אפילו מקצת השנה. ולסברא השני' גדר שנה בהלכה הוא צירוף של חדשים, ולסברא זו "שלשים יום בשנה חשובין שנה", אבל פחות משלשים יום, אינם גם מקצת השנה, כי לסברא זו לא בימים מודדים את השנה כ"א בחדשים.

וכמבואר ברש"י (ר"ה י, ב) דמבואר שם בגמ' הטעם לזה דס"ל (וכן פוסק הרמב"ם) דשלשים יום בשנה חשובים שנה: מ"ט דכתוב בראשון באחד לחדש (בראשית ח, יג), מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחדש וקא קרי לי' חדש, ש"מ יום אחד בחדש חשוב חדש, ומדיום אחד בחדש חשוב חדש, ל' יום בשנה חשובין שנה, חדש למנוייו ושנה למנוייו. וברש"י שם: חדש למנוייו, אחד מן המנויין שלו חשוב חדש, שהחדש נמנה בימים, דכתיב (במדבר יא) עד חדש ימים. ושנה, אחד למנוייו חשוב שנה, והיא נמנית בחדשים דכתיב (שמות יב) לחדשי השנה.

נמצנו למדין דאין גדרה של משך זמן פשוט, כ"א זמן "מצורף" שיש לו חלקים כעין "אברים" שממנו נבנה. ואם אין לנו גם אחד מחלקים אלו, אין בידינו גם מקצת השנה. ובזה תתבאר לנו שיטת הרמב"ם כפי שמבארו אדמה"ז. והוא ע"ד המבואר בלקו"ש לכ"ק אדמו"ר כרך ד' פרשת נצבים, שמבאר שם את דברי אדמה"ז דעם

ישראל הם "לאחדים כאחד", דהם שתי דרגות באחדות ישראל שנמשלו לקומה אחת שלימה, דדומים כולם לגוף אחד. ובזה עצמו שתי דרגות, דרגת "לאחדים" הוא אחדות אברי הגוף מה שכולם צריכים זל"ז, ועי"ז מתאחדים. ודרגא שני' "כאחד" הוא מה שבמהותם הפנימי אינם דברים שונים זמ"ז כ"א שכולם אדם אחד שנמצא בכל האברים שלו. דבדרגא זו השני' אין כאן רק מהות אחד, ואילו בדרגא הראשונה, יש כאן מהותין שונים, אלא שמבין כולם ביחד נוצר קומה שלימה, ומבלי אחדות זו החיצונה שבהצטרפם כולם יחד נוצר קומה שלימה, לא הי' אחדות השני', כי באם כל חלק הי' ענין עצמאי מבלי הצטרפות לחלקים האחרים, לא הי' בו מהותו הפנימי של מהותו אדם שבו הם מהות אחד ממש.

וכעין זה י"ל דהיא סברת הרמב"ם דזה שהשנה מוגדר כזמן "מצורף" של חדשים, הפירוש בזה הוא שהשנה היא מבנה שלם של י"ב חודש, אבל כל זמן שאין כאן מספר שלם של י"ב חדשים שהם "האברים" שמבין כולם ביחד נוצר "קומה שלימה" של שנה, אין כאן מציאות של שנה כלל. כי, כנ"ל גדר שנה אינו משך זמן פשוט הנמשך שס"ה יום, כ"א "צירוף" של י"ב חדשים.

ולכן, רק בהגיע חדש האחרון של שנת העשרים, שנשארו פחות מל' יום מסופה, רק אז "יש לנו" שנת העשרים. וגם אם אין צריכים כל התפשטות השנה, ודי לנו בהיות "עצם" מציאות השנה, מ"מ רק אז בתחילת חודש האחרון יתכן לומר דיש כאן מהות השנה שנוצרה מכל חדשי, אף שגם אז עדיין אין לנו כל "התפשטותה" כי יש עוד ימים בשנה שלא הגיעו.

ומה שבשנה ראשונה של מספר שנים, כמו בשנות ערלה ורבעי, מספיק גם שלוש ימים הראשונים להחשב שנה, והא כי שם מדובר בשלשים יום שלפני ר"ה, שנמצא אז בחודש האחרון של השנה ובמשך חודש זה ישנה למציאות של כל חדשי השנה, אלא שצריכים שתעלה שנה זו גם לנטיעה זו, ולזה מספיק גם חודש אחד דשלשים יום, דמקצת שנה ככולה, פירוש "חלק" אחד מחלקי השנה שהיא נמנית לחדשים, נחשבת גם חלק זה ככל השנה, דהעצם כאשר אתה תופס במקצתו אתה תופס בכולו.

והרי זה דומה לימי נדה, כי כשראתה דם בסוף היום הראשון עולה לה אותו היום ככולו, כי בסוף היום כבר יש כאן מציאות יום, אלא שצריכים שיעלה היום גם לחשבונה של ימי נדתה, ולזה מספיק מה

שתופסת גם במקצתו, בסופו של היום. (משא"כ ביום השביעי לנדתה, כמבואר לעיל, דלא יסולק דין איסור של יום השביעי עד שיעבור כל יום השביעי ולא תשאר גם ההתפשטות שלו). ועד"ז הוא בשנים, רק שגדר שנים הוא צירוף של חדשים, ולכן צריכים שלשים יום בסוף שנה הראשונה, ובשנה האחרונה נוצרת מציאות השנה בהצטרף כל י"ב החדשים.

ועפ"י כהנ"ל יובן דין ספירת העומר מה שסופרים כל שבוע בתחילת יום האחרון של השבוע, כי גדר שבוע בהלכה אינו כמו מושג שבוע בחשבון העולם שהוא משך זמן הנמשך מתחילת שבעה ימים עד לסופם, כי אם שמושג "שבוע" בתורה הוא גדר "צירוף" של שבעה ימים, וכל זמן שלא הגענו ליום השביעי – אין כאן מציאות של שבוע כלל! אבל גדר "יום" אינו מציאות של צירוף, כ"א מהות עצמי.

וכמו גדרו של "חודש" שגם הוא מציאות עצמו, ולכן גם מתחילת החודש כבר ישנו במציאות, וכמו שבתחילת חודש האחרון של השנה, נחשב שיש לנו כבר מציאותו של השנה, גם לסברא זו של הרמב"ם דמציאות השנה ישנה רק כאשר כבר יש לנו צירוף של כל חדשי השנה, כי מהותו החודש האחרון כבר יש מתחילתו,

כמו"כ גדר יום הוא לא מצורף כ"א מציאות עצמו וכבר ברגע הראשון של היום ישנו למציאות היום, ולכן סופרים כל יום מתחילתו, וגם מציאות המצורף של "שבוע" שהוא צירוף של שבעה ימים, ישנו למציאות זו מרגע הראשון של יום השביעי, דכבר אז יש לנו גם מציאותו של היום השביעי, ולכן חל דוקא אז ספירת השבוע.



הבאת ביכורים ביום חג השבועות

הרב חיים רפופורט

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

מחלוקת הראשונים: אם מביאים ביכורים ביום חג השבועות עצמו

(א) תנן (ביכורים פ"א מ"ג) "אין מביאין בכורים קודם לעצרת. אנשי¹ הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת, ולא קבלו מהם מפני

(1) מכאן ועד סוף המשנה נמצא גם במסכת חלה פ"ד מ"י.

הכתוב שבתורה וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה". ובתוספתא (ביכורים פ"א, א) שנינו: "אין מביאין בכורים קודם לעצרת, ואם הביא ימתין עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן". וברמב"ם הלכות ביכורים פ"ב ה"ו כתב, וז"ל: "אין מביאין בכורים קודם לעצרת² שנאמר וחג הקציר בכורי מעשיך, ואם הביא אין מקבלין ממנו אלא יניחם שם עד שתבוא עצרת ויקרא עליהן".

ומסתימת לשון התוספתא והרמב"ם "עד שתבוא עצרת" [ולא "עד לאחר העצרת"] משמע דאפשר להביא ביכורים ביום טוב של עצרת עצמו, וכמ"ש בפירוש מהרי"ט אלגאזי להלכות בכורות להרמב"ן רפ"ד³.

אמנם עוד שנו חכמים במשנתם (בכורות כו, ע"א): "עד כמה ישראל חייבין ליטפל בבכור, בדקה שלשים יום ובגסה חמשים יום"⁴. ובגמרא שם: "מנא הני מילי, אמר רב כהנא, דאמר קרא (פרשת משפטים כב, כח-כט) בכור בניך תתן לי, כן תעשה לצאנך, מלאתך

(2) ובעצרת גופא - אחר הבאת שתי הלחם, וכמ"ש הרמב"ם בהלכות תמידין ומוספין פ"ז הי"ז: "ולא יביא [ביכורים מן החדש] קודם להבאת שתי הלחם". (וראה הל' איסורי מזבח פ"ה ה"י).

ולכאורה שני דינים חלוקים נינהו: חדא, הא דאין מביאין ביכורים קודם לעצרת שנלמד מקרא ד' וחג הקציר בכורי מעשיך' וכמפורש במשנה; ועוד, הא דביו"ט של עצרת עצמו אין מביאין ביכורים קודם להקרבת שתי הלחם וכדילפינן מקראי בסוגיא דמנחות פד, ע"ב מנחות פד, ע"ב: "קרבן ראשית, שתהא ראשית לכל המנחות. וכן הוא אומר בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם. אין לי אלא חדשה של חטים, חדשה של שעורים מנין, תלמוד לומר חדשה חדשה, אם אינו ענין לחדשה של חטים תנהו ענין לחדשה של שעורים. ומנין שתהא קודמת לביכורים, תלמוד לומר וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים. ואין לי אלא בכורי קציר חטים, קציר שעורים מנין, ת"ל וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וכו', מנין שתהא קודמת לנסכים ופירות האילן, נאמר כאן בכורי מעשיך ונאמר להלן באספך את מעשיך מן השדה, מה להלן נסכים ופירות אילן, אף כאן נסכים ופירות אילן".

אבל ראה לקמן הערה 22 בשיטת הקרית ספר.

(3) וכ"מ מרהיטת לשון רש"י עמ"ס סנהדרין יא, ע"ב ד"ה ועל פירות האילן "שעצרת זמן הבאת ביכורים", ע"ש.

(4) וברמב"ם הלכות בכורות פ"א הי"ד [וכ"ה בשו"ע יו"ד סש"ו ס"ב]: "אין נותנין את הבכור לכהן כשילוד שאין זו גדולה לכהן, אלא יטפל בו בעליו עד שיגדיל מעט ויתננו לכהן. ועד כמה ישראל חייבין להטפל בבכור, בהמה דקה שלשים יום ובגסה חמשים יום".

ודמעך לא תאחר, כן תעשה לשורך". ופירש רש"י שם: "מלאתך ודמעך וגו', וסמך לי' וכן תעשה לשורך לצאנך וגו', ודרשין הכי, בכור בניך תתן לי וכן לצאנך, דכי היכי דבכור בניך מצותו לאחר שלשים כדכתיב (פרשת קרח יח, טז) ופדיו מכן חדש תפדה, אף בכור צאן לאחר שלשים. מלאתך ודמעך, דהיינו ביכורים, כן לשורך, דכי היכי דביכורים לאחר חמשים, שהרי בפסח התבואה מתבשלת ואין מביאין בכורים עד שיביאו שתי הלחם בעצרת כדאמרינן בפרק רבי ישמעאל (מנחות סח, ע"ב), [ה"ה בכור שורך]."

ובתוספות שם ד"ה מלאתך הקשו ד"האי ["מלאתך ודמעך"] ביום חמשים הוא, ולא הוי כעין בכור בניך וצאנך תתן לי דלאחר שלשים". ויעויין גם בתוס' יו"ט מ"ש בזה.

ובשיטה מקובצת שם הביאו בשם התוס' לתרץ ד"יש לומר דביכורי יחיד לא מייתי עד לאחר עצרת". וכ"כ מהרי"ט אלגאזי על הל' בכורות שם שם בשם "תוספות חיצוניות".

ולכאורה מבואר מדבריהם דהא דאין מביאין בכורים עד לאחר העצרת הוא מן התורה, דאלה"כ איך שייך לדרוש הכתובים וללמוד מהא דאין מביאין ביכורים עד "לאחר חמשים" לזמנה של הבאת בכור בהמה גסה שהוא ג"כ לאחר חמשים יום.

ובפירוש מהרי"ט אלגאזי שם חתר לתת טעם לשיטת התוס' שאין מביאים ביכורים בעיצומו של יום הביכורים, וביאר בדא"פ בשני אופנים: (א) "אולי דס"ל להתוס' . . . [ד]להביא לכתחלה ביום עצרת עצמו לא" משום דלכתחלה צריכים להביא קרבן עם הבכורים⁵, אבל

(5) בביכורים פ"ב מ"ד: "ויש בבכורים מה שאין כן בתרומה ובמעשר, שהבכורים . . . טעונים קרבן ושיר ותנופה ולינה". וע"ש בירושלמי (פ"ב ה"ג): "וטעונין קרבן, נאמר כאן (פ' תבא כו, יא) שמחה ונאמר להלן (שם כז, ז. או: פרשת ראה טז, יד) שמחה, מה שמחה שנאמר להלן שלמים אף כאן שלמים". וברמב"ם הלכות ביכורים פ"ג ה"ב: "ומנין שהן טעונין תנופה שנאמר ולקח הכהן הטנא מידך לרבות את הבכורים לתנופה, וכשם שטעונין תנופה כך טעונין קרבן שלמים [ושיר] שנאמר בהן ושמחת בכל הטוב, וברגלים אומר (פרשת ראה טז, יד) ושמחת בחגך, מה שמחת החג בשלמים אף כאן בשלמים, ואין הקרבן מעכבת". [וע"ש בכסף משנה דמ"ש הרמב"ם שאין הקרבן מעכב מקורו ממ"ש בירושלמי שם בזה"ל: "ולינה דכתיב (פ' ראה שם, ז) ופנית בבוקר והלכת לאוהלך, הא כל הפונות שאתה פונה לא יהו אלא בבוקר. אמר רבי יונה, הדא דתימר בשאין עמהן קרבן, אבל יש עמהן קרבן בלא כך טעון לינה מחמת הקרבן", דמזה "נראה בהדיא שאין הקרבן מעכב"].

כיון שאין הבאת הקרבן מעכבת, "אינו בסוג קרבן חגיגה ושמחה שמקריבים ביו"ט מפני שהם חובה אלא הוי כנדריים ונדבות דאין מקריבין ביום טוב", ו(ב) אפילו את"ל דקרבן זה קרבן חובה מקרי, מ"מ כיון דאין זמנן קבוע ביו"ט כמו שלמי שמחה אינו דוחה יו"ט, וכיון דעיקר המצוה לכתחלה להביא הבכורים עם הקרבן בבת אחת ודאי דלכתחלה לא יביא בעצרת כדי להביא הקרבן עמהם".⁷

אמנם לפי פשוטות לשון התוספתא והרמב"ם שאפשר להביא ביכורים ביו"ט של עצרת, י"ל כמ"ש במנחת חינוך מצוה יח אות ג (וכ"כ במצוה צא) "דרשאי להביא קרבן זה אף ביום טוב",⁸ כיון דנקרא קרבן שמחה ויוצא משום שמחת יום טוב".

והנה הא דיוצא בה משום שמחת יו"ט מבואר להדיא בסוגיא דחגיגה ח, ע"א: "ושמחת בחגך, לרבות כל מיני שמחות לשמחה", מכאן אמרו חכמים ישראל יוצאין ידי חובתן בנדריים ונדבות ובמעשר בהמה וכו'", וברמב"ם הל' חגיגה פ"ב ה"י: "יוצאין ישראל ידי חובת שלמי שמחה בנדריים ונדבות וכו' שמצוה זו היא לשמוח באכילת בשר לפני ה', והרי אכלו", אמנם עיקר הנידון הוא אם אפשר להקריב קרבן זה ביום טוב, ובזה סתם המנ"ח ולא פירש במה הדבר תלוי, אם אפשר להקריב השלמים הבאים עם הביכורים ביו"ט עצמו או לא.

ונראה בכוונת דבריו, דהנה התוס' במס' חגיגה (ז, ע"ב, ד"ה עולות) הקשו דכיון דקיי"ל דיוצאין מצות שמחה בכל בשר שלמים, למה

(6) רמב"ם הל' חגיגה פ"א ה"ח.

(7) עוד טעמים לשיטת הסוברים דאין מביאין ביכורים בחג השבועות עצמו, ראה 'ראשית בכורים' עמ"ס בכורות רפ"ד ו'דרך אמונה' (להר"ח שי' קניבסקי), ח"ד, על הל' בכורים להרמב"ם שם, בביאור ההלכה ד"ה אין מביאין ביכורים קודם לעצרת. ואכ"מ לפלפל בדבריהם.

ויעויין ברמב"ם הל' שבת פכ"ג ה"ט והי"ד ובמרכבת המשנה שם דביו"ט אין איסור הפרשת תרו"מ (מדרבנן) אלא משום "שזה דומה למקדיש אותן פירות שהפריש", וזה ל"ש בביכורים המוקדשין ועומדים. ואכמ"ל.

(8) והא דאיתא בבכורות שם דביכורים באים "לאחר חמישים" ומזה ילפינן לענין בכור בהמה גסה, ע"ש במנ"ח (מצוה יח) דמילתא דפסיקא נקט וכאשר חל עצרת בשבת אי אפשר להביא הקרבן הבא עם הביכורים עד לאחר החג, ע"ש.

(9) ובפירוש רש"י שם: "ושמחת, כל השמחות במשמע, דלא בעי מיני' אלא שמחה, ואמר מר אין שמחה אלא בבשר והאי בשר הוא".

קיי"ל דאין שלמי נדבה קריבין ביו"ט מאחר ויכולים לצאת בהם יד"ח שמחת יו"ט. ותירצו התוס' בשני אופנים: חדא, "דאיכא לאוקמי שכבר קרב שמחה כדינו". ועוד, שאינו יוצא יד"ח שלמי שמחה בנדריים אלא "היכא שהקריבום משום שמחה, אבל הביאום לשם נדרים לא נפיק רק משום הקדישם".

והשתא י"ל דלפי תירוצם הראשון של התוס' פשיטא שאפשר להקריב הקרבן הבא מחמת הבכורים שהרי אפשר לצאת באכילתו יד"ח שמחה דיו"ט, שהרי לא גרע קרבן זה משאר שלמי נדר ונדבה דבכה"ג שעדיין לא "קרב שמחה כדינו" יכול להקריבם ולקיים בהם מצות שלמי שמחה.

אמנם לפי תירוצם השני דבעינן שתהא ההקרבה לשם שמחה, יש לחקור בזה, אי בעינן שתא ההקרבה לשם שמחת יו"ט דוקא או דסגי בזה שתהא ההקרבה לשם שמחה. וי"ל דבזה תלוי ספיקת המנ"ח, דאם נימא דבעינן שתהא ההקרבה לשם שמחת יום טוב דייקא, אי אפשר להקריב הקרבן הבא מחמת שמחת ביכורים בעצרת, משא"כ אם כל "היכא שהקריבום משום שמחה" מקיים בהם מצות שמחת יו"ט, שפיר מקריבים הקרבן הבא מחמת הביכורים ביו"ט ויוצא בו יד"ח שלמי שמחה. וזהו שכתב המנ"ח "דרשאי להביא קרבן זה אף ביום טוב, כיון דנקרא קרבן שמחה ויוצא משום שמחת יום טוב".

שיטת האגרות משה בהג"ל ושקלא וטריא בדבריו

ב) אמנם יעויין בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א בסופו, בעניני קדשים וטהרות סימן א, דנקט ש"פשוט" שאסור להביא קרבן עם הבכורים מטעם אחר והוא משום דאין מערבין שמחה בשמחה¹⁰, "כיון שהקרבן ילפינן משום שנאמר ושמחת אי אפשר להביאו ביום טוב שחייב בשמחה מצד יום טוב¹¹, ולכן אף אם נימא שהבכורים עצמן

(10) ראה מועד קטן ט, ע"א; רמב"ם הל' אישות פ"י הי"ד. טושו"ע או"ח סתקמ"ו ס"א [ובמג"א שם סק"א].

(11) ברמב"ם ריש הל' חגיגה: "שלש מצות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלש רגלים ואלו הן הראי' כו' והשמחה שנאמר ושמחת בחגך . . והשמחה האמורה ברגלים היא שיקריב שלמים. . ואלו הם הנקראים שלמי שמחת חגיגה שנאמר (פ' תבא כז, ז) וזבחת שלמים ואכלת שם ושמחת לפני ה' אלקיך". ובהל' יו"ט פ"ו הט"ז כתב: "שבעת ימי הפסח ושמנות ימי החג עם שאר יו"ט כו' חייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב כו' שנאמר (פרשת ראה טז, יד) ושמחת בחגך וגו'. אף על פי שהשמחה האמורה

אינם שמחה ומותר להביאן מצד עצמן, מכל מקום הקרבן שחייבה התורה להביא ביום הבאתו הבכורים לשמחה ודאי אין יכולין להקריבו ביום טוב ולערב שמחת ביכורים בשמחת היום. וגם הי' מקום לומר דהבכורים שגורמים לחייב בשמחה הוא בדין אין מערבין שמחה בשמחה, אבל כיון שהרמב"ם משמע שסובר דמביאין הבכורים, שמע מינה שאין הבכורים עצמן בשם שמחה. אבל הקרבן, נראה שגם להרמב"ם אין מביאין ביום טוב מטעם זה, ואם כן יקשה מאי טעמא מביא הבכורים להרמב"ם בעצרת, הא אין להביא לכתחלה בלא הקרבן¹². ולכן נראה שרק בכורים אלו [שהביאם קודם לעצרת], כיון שכבר הביאם ומונחים שם הוא כמו שהביא בלא קרבן שאין מדחין אותו להמתין עד שיביא קרבן, ולכן אין מדחין אותו למחר גם בבכורים אלו כיון שהם שם מונחים ומובאים מתחלה. וגם התוס' חיצוניות לא יפלגו בזה, דלא כמהרי"ט אלגאזי [הנ"ל] שעושה מחלוקת ביניהם, דהתוס' חיצוניות איירי בתחלת הבאה שצריך להביא אחר עצרת ובזה יודה גם הרמב"ם שבשביל הקרבן לא יביא לכתחלה [את הביכורים] עד אחר עצרת ולא הוצרך [הרמב"ם] לכתוב זה, דכיון שכתב שצריך קרבן פשוט שאין להביא ביום טוב".

ולפי דברי הגרמ"פ דאין מביאים ביכורים לכתחלה ביו"ט משום הא דקיי"ל אין מערבין שמחה בשמחה, יצא דגם בחול המועד אין להביא ביכורים לכתחלה, דהא גם בחוה"מ שייך הך דינא וכמבואר בסוגיא דמו"ק, ונפק"מ לענין חול המועד דחג הסוכות, דהלא קיי"ל (ביכורים פ"א מ"ו ומ"י) דמביאים בכורים עד החנוכה, ולפי דברי האג"מ יצא דלכתחלה אין להביא בכורים כי אם עד לפני התחלת חג הסוכות. ולפי זה נצטרך לומר דמ"ש הרמב"ם (הל' ביכורים פ"ד הי"ג) "ואין קריאה אלא בשעת שמחה מחג השבועות עד סוף¹³ החג", מיירי בדיעבד, במי

כאן היא קרבן שלמים . . יש בכלל אותה שמחה לשמות הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו".

(12) צע"ק מנ"ל להגרמ"פ דצריך להקריב הקרבן ביום ההבאה. ויעויין בפירוש רש"י מנחות נח, ע"א ד"ה לעטר בכורים אתו, שכתב בזה"ל: "והדתנן במסכת בכורים כו' הבכורים טעונין קרבן . . לאו קריבים עמהן חשיב להו, שלא היו זקוקין זה [לזה] לבא יחד למקדש, אלא חובה עליו להביא שלמים לשם".

(13) ועד"ז בפירוש המשנה עמ"ס ביכורים פ"א מ"ו: "אמרו בספרי אין קריאה אלא בשעת שמחה, כשתמצא לומר, מעצרת ועד החג מביא וקורא, מהחג ועד חנוכה מביא

שעבר והביא ביכוריו קודם לעצרת שדינו שיניחם עד שתבוא עצרת וכן"ל¹⁴.

ודברי הגרמ"פ לא זכיתי להבין לאשורם מכמה טעמים, ומהם:

(א) הרי כתבו התוספות (מועד קטן ח, סע"ב ד"ה מפני ביטול פרי' ורבי') בסוף דבריהם (בחד תירוצא) דלהכי מותר לעשות סעודת פדיון הבן ברגל משום "דלא חשיבי שמחה בשמחה כי אם סעודת נישואין לבד" והובאו דבריהם בבית יוסף או"ח סתקמ"ו, ובשו"ע שם ס"ה פסק דמותר לעשות ברגל סעודת פדיון הבן, וביאר המגן אברהם שם סק"ה שהוא משום דלא חשיבי שמחה לענין דין זה אלא סעודת נישואין בלבד, ע"ש, וא"כ לאו מילתא דפסיקא הוא שכל סעודה הבאה מחמת שמחה אסורה ביו"ט משום אין מערבין שמחה בשמחה¹⁵.

(ב) והוא העיקר: מפורש בקרא (פרשת ראה יד, כו) גבי מעשר שני, "ונתתה הכסף ככל אשר תאוו נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר ובכל אשר תשאלך נפשך ואכלת שם לפני ה' אלקיך ושמחת¹⁶ אתה וביתך", ובמשנה סוף מסכת מעשר שני מפרש הפסוקים דוידוי מעשר, ושם (פ"ה מי"ב) מפרש מש"נ (פרשת תבא כו, יד) "עשיתי ככל אשר צויתני" - ש"שמחתי ושמחתי בו"¹⁷, הרי דאיכא דין וחיוב שמחה

ואינו קורא, לפי ששמחת אותה שנה נגמרה בסוף חג הסוכות שבו אמר ה' ושמחתם לפני ה' אלקיכם".

14) ויעויין בטורי אבן עמ"ס מגילה כ, ע"ב שדייק (לענין אחר) מלשון המשנה "מעצרת ועד החג מביא וקורא. מן החג ועד חנוכה מביא ואינו קורא" ד"משמע מהחג ועד חנוכה דומיא דמעצרת ועד החג, ע"ש, ולפ"ז גם בנדר"ד צ"ע, דאם "מן החג ועד חנוכה" פירושו עד ועד בכלל, דגם בימי חנוכה אפשר להביא ביכורים, מסתבר דהה"נ בבבא הראשונה "מעצרת ועד החג מביא וקורא" דר"ל עד ועד בכלל. וצ"ע.

15) ואולי י"ד עוד, לפי מה שיתבאר לקמן ס"ג דאחד הפירושים ב"יום הביכורים" הוא ע"ש מצות הבאת ביכורים, אין זה בכלל מערבין שמחה בשמחה, דתרווייהו חדא שמחה נינהו. ויל"ע בזה.

16) ואף שבכ"מ הובא כתוב זה לענין השמחה ברגל (ראה סוכה כז, ע"ב ופסחים קט, ע"ב – לפי גירסת התוס' שם), כבר כתבו התוס' (פסחים שם ד"ה שנאמר ושמחת אתה וביתך), וז"ל: "תימה דהאי קרא גבי מעשר שני כתיב בפרשת ראה וכו', וי"ל, דיליף ממעשר דכתיב ביתו בהדיא".

17) וברמב"ם הלכות מעשר שני פי"א סוף הט"ו: "עשיתי ככל אשר צויתני ששמח ושימח בו שנאמר ושמחת בכל הטוב". [וכבר שקו"ט למה הביא הרמב"ם קרא דושמחת בכל הטוב הנאמר אצל ביכורים לענין מע"ש. וראה גם שו"ת דברי יציב או"ח

באכילת מעשר שני (והנקנה בכסף פדיונו), ואעפ"כ קיי"ל (חגיגה ז, ע"ב. רמב"ם הל' חגיגה פ"ב ה"ח) ד"שלמי חגיגה באות ממעות מעשר שני המעורבות עם מעות חולין וכו'", וא"כ עכצ"ל דאין באכילת מעשר שני משום "אין מערבין שמחה בשמחה", וא"כ דון מינה לענין קרבן הבא עם הביכורים שנלמד מגז"ש ממש"נ "ושמחת בכל הטוב", דאין בהבאתו ביום טוב משום "אין מערבין שמחה בשמחה".

יסוד שם החג: "יום הביכורים"
וסתירה בענין זה בפירושי רש"י על הש"ס

ג) כתוב בתורה בפרשת פנחס (במדבר כח, כו): "וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבעותיכם וגו'".

ופירש רש"י: "וביום הביכורים, חג השבועות קרוי בכורי קציר חטים" ¹⁸ על שם שתי הלחם שהם ראשונים למנחת חטים הבאים מן החדש" ¹⁹.

ומבואר מדברי רש"י דשם החג אשר יקראו לו "יום הביכורים" נקבע על שם הבאת שתי הלחם, מנחת ביכורים" ²⁰.

סימן רכט. ושם שאל שאלת תם: "בעיקר הדבר דשמחת מעשר שני צ"ב מהות השמחה, דגבי רגל אמרו חז"ל שלמי שמחה ובשר ויין . . אבל גבי מע"ש מה מהות השמחה שמחויב בו", ע"ש מ"ש בזה, וסיים בצ"ע].

18) לשון הכתוב בפרשת כי תשא (שמות לד, כב): "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים, וחג האסיף תקופת השנה". ובפירוש רש"י שם: "בכורי קציר חטים שאתה מביא בו שתי הלחם מן החטים, בכורי, שהיא מנחה ראשונה הבאה מן החדש של חטים למקדש, כי מנחת העומר הבאה בפסח מן השעורים היא". [אבל אין ראוי מפירוש רש"י זה דס"ל דלכך נקבע שם החג "יום הביכורים", דהרי בכתוב שם נקרא "חג השבועות" ומ"ש אח"כ "בכורי קציר חטים" י"ד דאינו אלא לתאר אחד מעניני החג. וראה בהערה שלאח"ד].

19) לכאורה יש להוסיף ציון למקרא מלא בפרשת אמור כג, יז: "ממושבתים תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרנים סלת תהיינה חמץ תאפינה, בכורים לה'", הרי דשתי הלחם נקראים בפירוש בשם "בכורים".

20) בפרשת משפטים (שמות כג, טז) כתיב: "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה, וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה". ופירש רש"י: "וחג הקציר, הוא חג שבועות. בכורי מעשיך, שהוא זמן הבאת ביכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש, שנאמר וביום הבכורים וגו'", עכ"ל. [וכ"ה בפירוש הראב"ד והר"ש לתורת כהנים וכ"מ מ"ש התוס' סנהדרין יא, ע"ב: " . . . וכן פירות האילן - וחג הקציר בכורי מעשיך"]].

[וכ"כ בספורנו עה"כ בפרשת אמור כג, יז: "העומר הי' ביכורי שעורים ואלה היו ביכורי קציר חטים ועל שמם נקרא החג יום הבכורים, כאומרו וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה"].

וכ"מ ממ"ש רש"י על הש"ס בפירושו עמ"ס פסחים (לו, ע"ב ד"ה מעצרת): "ששתי הלחם של עצרת מתירין הבאת ביכורין, דביכורים איקרו, דכתיב וביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה וגו'".

אבל במקום אחר בפירושו על הש"ס נראה שביאר רש"י את שם החג באופן אחר. דהנה בסנהדרין (יא, ע"ב) שנינו: "על שלשה דברים מעברין את השנה, על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה", ופירש רש"י: "ועל פירות האילן, אם מתאחר בישולם יותר מזמן העצרת מעברין, שעצרת זמן הבאת ביכורים דכתיב וביום הביכורים, ואם לא יביאם בבואו לרגל צריך לטרוח ולעלות פעם אחרת". ומדברי רש"י אלו נראה דשם החג נקבע מפני שהוא יום ראשון למצות הבאת ביכורים משבעה פירות שנשתבחה בהן ארץ ישראל²¹. [וכפירוש רש"י בסנהדרין כתב גם החזקוני בפירושו עה"ת (פרשת פנחס) "וביום הבכורים, על שם שמשם והלאה מביאין בכורי אדמה, קורוהו יום הבכורים"²²].

ונראה פשוט דאינו סותר למ"ש בפירושו לפרשת פנחס, כי (גם) שם נקרא היו"ט בשם "חג הקציר" ומה שנאמר אח"כ "בכורי מעשיך" [ע"ש הבאת ביכורים] אין זה משם החג אלא תיאור מאורעות החג, וכמבואר מלשון רש"י "שהוא זמן הבאת ביכורים".

[ויש להעיר שבפירושו על הש"ס (מנחות פד, ע"ב) פירש רש"י "חג הקציר בכורי מעשיך, חג שאתה מביא בכורים שתי הלחם". וכ"ה בחידושים המיוחסים להרשב"א שם ובפירושי הר"ש, הרא"ש והרע"ב עמ"ס חלה פ"ד מ"י. ואכמ"ל].

(21) וכ"כ בצפנת פענח הל' נדרים פ"א ה"י, שמדברי רש"י אלו משמע "דהא דקרינן עצרת 'ביום הבכורים' רצונו לומר משום דמביא אז בכורים".

(22) ויעיין ב'קריית ספר' (להמבי"ט) על הל' ביכורים פ"ב שכתב, וז"ל: "אין מביאין בכורים קודם לעצרת דכתיב וחג הקציר בכורי מעשיך, שהוא זמן הבאת בכורים, ששתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירים החדש למנחות ולהביא בכורים למקדש דכתיב וביום הבכורים, ולכך יניחום עד שיבא עצרת דאלה"כ לא הוי עצרת יום בכורים. ומנין שתהא קודמת לנסכים ופירות האילן שלא יביא נסכים מן החדש ובכורים מפירות תמרים וזתים קודם לשתה"ל, נאמר כאן בכורי מעשיך ונאמר להלן באספך את מעשיך מן השדה, מה להלן נסכים ופירות אילן דכתיב את מעשיך כל

וצ"ע ליישב הסתירה בפירוש רש"י על הש"ס, בין מ"ש במסכת פסחים למ"ש במסכת סנהדרין.

ויעויין בפירוש יד רמ"ה עמ"ס סנהדרין שם שדחה פירוש רש"י שם, וביאר דהחג נקרא "יום הבכורים" ע"ש הבאת שתי הלחם (וכמו שכתב רש"י בפירושו עה"ת ועמ"ס פסחים הנ"ל). והביא הרמ"ה ראי' מהא דתנן (ביכורים פ"א שם) "אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת, ולא קבלו מהם מפני הכתוב שבתורה וחג הקציר בכורי מעשיך", דמדלא הביא התנא ראי' משם החג הכתוב בתורה - "יום הביכורים", משמע ד"מקרא דביום הבכורים ליכא למילף ולא מידי דההוא בשתי הלחם קאי קרא דאיכרו ביכורים, דכתיב ממושבותיכם תביאו לחם תנופה וגו' בכורים לה', ועלה כתיב וביום הבכורים, והיינו דכתיב בהקריבכם מנחה חדשה, והיינו שתי הלחם דכתיב בהו באיך פרשה אחריתי [בפרשת אמור] והקרבתם מנחה חדשה לה", עיין שם.

והנה ע"פ המבואר בכמה מקומות דשם החג (הכתוב בתורה) מורה על ענינו ומהותו של היום, יש להעיר על שיטת רש"י במסכת סנהדרין שהחג נקרא ע"ש מצות ביכורים מפירות הארץ:

(א) דתינח לפי הסוברים דבחג השבועות עצמו יכולים להביא ביכורים (לכתחלה), אפשר לומר דע"כ הוקבע שם החג "יום הבכורים" ע"ש הביכורים שמביאים מפירות האילן. אבל אם נימא דביו"ט עצמו אי אפשר להביא ביכורים צ"ע אם אפ"ל ששם החג יוקבע על פי מצוה

מעשיך, ועוד דבאותו הזמן מאספין יין ופירות האילן, אף כאן חג הקציר בכורי מעשיך נסכים ופירות האילן במשמע דשתה"ל קודם להם".

ולפום ריהטא הי' אפ"ל דממ"ש הקרי"ס "ולהביא בכורים למקדש דכתיב וביום הבכורים" מבואר דס"ל ד"יום הביכורים" נקרא כן על שם מצות ביכורים. אבל כד דייקת שפיר נראה דאינו כן, ושיעור דבריו כך הוא: דכיון ששתי הלחם צ"ל ה"מתירים" את החדש למנחות ואת הביכורים למקדש [וזהו דילפינן מ] "דכתיב וביום הבכורים, לכך צריך להניח פירות הביכורים שהביא קודם העצרת עד שתבוא עצרת דאלה"כ תו לא הוה שתה"ל "מנחה חדשה" וא"כ "לא הוה עצרת יום בכורים".

ואיך שיהי' הפירוש בדבריו, נמצינו למדים מהם דבר חדש, והוא, דהא דאין מביאים ביכורים קודם לעצרת אין זה מדיני מצות ביכורים אלא דכל יסוד איסור ההבאה קודם עצרת הוא משום הך דינא ד'מנחה חדשה' דבעינן שתהיינה שתי הלחם קודמות לכל המנחות והביכורים וכמבואר בסוגיא דמנחות פד, ע"ב (שהביא הקרי"ס כאן).

שאי אפשר לקיימה כי אם לאחר כלות החג. [ולכאורה, לפי שיטה זו נצטרך לפרש כפירוש רש"י על התורה ועמ"ס פסחים והיד רמ"ה הנ"ל, ודלא כמ"ש בפירושו עמ"ס סנהדרין הנ"ל²³].

(ב) אפילו לפי הסוברים דאפשר להביא ביכורים ביומו של עצרת, עדיין אין הדבר מיושב כ"כ שהחג נקרא ע"ש מצוה שבעצם איננה קשורה לחה"ש, דהרי יכולים להביא ביכורים גם לאחר חג השבועות, ולמה יוקבע שם החג ע"ש מצוה שאיננה מיוחדת לו, ואינו אלא ההזדמנות הראשונה שבה אפשר לקיים המצוה לכתחלה. [משא"כ אם נימא דהשם "יום הביכורים" הוקבע ע"ש מצות שתי הלחם שהוא ממצוות ומחובות היום²⁴]. ובכ"ז צריך אני למודעי.

קושיא עיומה על הסוברים שאין מביאין ביכורים בחה"ש עצמו

(ד) המורם מהנ"ל (סעיף א) הוא שלדעת המהרי"ט אלגאזי [והמנ"ח] איכא פלוגתא דרבוותא אם מביאים ביכורים בחג השבועות עצמו, ולדעת האגרות משה מעולם לא נחלקו בזה, וכו"ע מודים שעל דרך הרגיל אין מביאים ביכורים ביו"ט של עצרת, והא דמשמע מדברי הרמב"ם דמביא ביכורים ביו"ט עצמו לא מיירי אלא בדיעבד, היכא שהביא ביכורים קודם לעצרת דבכה"ג קיי"ל שיניחם עד שתבוא העצרת ויביאם בלי קרבן.

אמנם לכאורה דברי האומרים שאי אפשר להביא ביכורים בחג השבועות (לכתחלה) תמוהים, דהנה איתא בתוספתא סוף מסכת סוטה (פט"ו, יא): "משחרב הבית האחרון רבו פרושין בישראל שלא היו אוכלין בשר ולא שותין יין. ניטפל להן רבי יהושע, אמר להן, בני, מפני מה אין אתם אוכלין בשר, אמרו לו, נאכל בשר שבכל יום הי' תמיד קרב לגבי מזבח ועכשיו בטל. אמר להן, לא נאכל. ומפני מה אין אתם שותין יין, אמרו לו, יין נשתה שבכל יום הי' מתנסך על גבי המזבח ועכשיו בטל. אמר להם, לא נשתה. אמר להם, אם כן לחם לא נאכל

23 ולפי דברי האג"מ הנ"ל דלית מאן דפליג דאי אפשר להביא ביכורים בחג השבועות ומשום דאין מערבין שמחה בשמחה, ולדידי' פשוט דכן הוא גם אליבא דרש"י, נמצא שמוכרחים אנו לומר דרש"י סובר דשם החג הכתוב בתורה הוקבע על יסוד מצוה שאי אפשר לקיים בחג עצמו.

24 ויעויין מ"ש ידידי הגה"ח ר' אברהם גערעליצקי שליט"א בגליון האחרון בענין זה ובחילוק שבין שתי הלחם לקרבן העומר בזה, ע"ש בדבריו הנעימים.

שממנו היו מביאין שתי הלחם ולחם הפנים, מים לא נשתה שמהן היו מנסכין מים בחג, תאנים וענבים לא נאכל שמהם היו מביאין בכורים בעצרת²⁵, שתקן²⁶.

הרי מפורש יוצא מדברי התוספתא שהיו מביאין בכורי תאנים וענבים בחג השבועות בעצמו²⁷ [כמו שהיו מנסכין מים בחג]! וצע"ג ליישב.

טעם מחודש מבעל 'שבט הלוי' לאיסור תענית באסרו חג השבועות

(ה) בשו"ע או"ח סתצ"ד ס"ג פסק המחבר: "אסור להתענות במוצאי חג השבועות", ודייק מזה המג"א סתכ"ט סק"ח "דדוקא אחר שבועות אסור [להתענות מדינא] משום שהוא יום טבוח", אלא דהמנהג הוא שלא להתענות בכל אסרו חג²⁸, ע"ש, ובשו"ע רבינו הזקן או"ח סו"ס תצד.

וראיתי בהערות הגר"ש וואזנער שליט"א לאו"ח (שו"ת שבט הלוי ח"א סר"ה) על דברי המג"א שם שכתב טעם חדש לאסור התענית באסרו חג השבועות דוקא, וז"ל: "דוקא אחר שבועות אסור משום שהוא יום טבוח [כצ"ל]. ועוד, דהוא יום ראשון להבאת ביכורים דאין

(25) וכ"מ מלשון הפסיקתא זוטרתא פרשת אמור: "תנו רבנן על שלשה סימנין מעברין את השנה כו' ועל פירות האילן . . שצריך להביא מהן בכורים בעצרת".

(26) וממשיך (תוספתא שם, יב): "אמר להם, בני להתאבל יותר מדי אי אפשר, ושלא להתאבל אי אפשר, אלא כך אמרו חכמים סד אדם את ביתו בסיד ומשייר דבר מועט זכר לירושלים".

ועד"ז שנינו בבבלי (בבא בתרא ס, ע"ב): "ת"ר, כשחרב הבית בשני, רבו פרושין בישראל שלא לאכול בשר ושלא לשתות יין. נטפל להן רבי יהושע, אמר להן, בני, מפני מה אי אתם אוכלין בשר ואין אתם שותין יין, אמרו לו, נאכל בשר שממנו מקריבין על גבי מזבח ועכשיו בטל, נשתה יין שמנסכין על גבי המזבח ועכשיו בטל, אמר להם, א"כ לחם לא נאכל שכבר בטלו מנחות, אפשר בפירות. פירות לא נאכל, שכבר בטלו בכורים, אפשר בפירות אחרים. מים לא נשתה שכבר בטל ניסוך המים שתקו. אמר להן, בני, בואו ואומר לכם וכו'".

(27) ודוחק גדול לומר דהתוספתא נקט מה שהיו עושין במצב שבדיעבד, ובפרט דסמכי' לניסוך המים בחג.

(28) ועוד זאת: "נוהגין להרבות קצת באכילה ושת' ביום אחר החג" (טושו"ע סתכ"ט ס"ב).

מביאין ביום טוב עצמו", וציין לעיין בשטמ"ק ומהרי"ט אלגאזי הנ"ל ס"א.

ואני בער ולא אדע, דאפילו את"ל דלא הביאו ביכורים בחה"ש עצמו, ואסרו חג השבועות הי' ההזדמנות הראשונה להבאתם, מנ"ל שיש איסור להתענות מדינא (וגם בזה"ז) ביום הראשון שבו אפשר לקיים מצות הבאת ביכורים?



טלטול ס"ת אחרי קריאה בו ג' פעמים

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ קהלת ליובאוויטש, לונדון

בס' תורת מנחם – מנחם ציון (ח"א ע' 97, וממנו בשערי הלכה ומנהג ח"ה ע' רמט) מסופר:

"ביום הש"ק ו' תשרי תשכ"ה נלב"ע הרבנית חנה ע"ה – אם כ"ק אדמו"ר זי"ע. ביום א', ז' תשרי, היתה שקו"ט על הבאת ס"ת עבור הקריאה של יום ב', ח' תשרי, כי המנהג לדייק לקרוא בס"ת לפחות ג' פעמים (ומציין בהערה לערוך השלחן (או"ח סי' קלה), ועוד). והורה כ"ק אדמו"ר זי"ע לסדר שיהי' מניין בביהכ"נ שיאחזו לפני קרה"ת בעת שיסימו קרה"ת בבית הרבנית ע"ה, כך שיהיו זקוקים להס"ת שנמצא כאן, ויביאו אליהם הס"ת לקרה"ת".

בהערה (שם) כתבו שא' שאל, שמכיון שביקש כ"ק אדמו"ר זי"ע שיתפללו בהבית גם ביו"כ, הרי יקראו ג' פעמים. ועל זה ענה כ"ק אדמו"ר זי"ע שיש מדייקים שג' הקריאות תהיינה בג' ימי הקריאה.

ויש לעיין בהדברים:

א. למה היתה ההוראה לתאם שיזדקקו להס"ת בביהכ"נ תיכף לאחר הקריאה בבית הרבנית, ומה נגרע בהיתר אם לא יצטרכו לו עד לאחר זמן?

ב. אותו הציבור שהיו אמורים להתפלל בהבית ביו"כ, האם נאלצו לשמוע קריאת התורה בבית הכנסת?

ג. ועל המסופר שם בהערה: הנה בספר השיחות תשמ"ח ע' 24 (מוגה) דובר אודות ספר תורה שגמרוהו בני. בעש"ק, אדר"ח מרחשון, ולמחרת, ש"פ נח בדר"ח מרחשון אומר הרבי:

”משך הקריאה בהספר-תורה (שצריך לקרוא בו ג' פעמים [ובהערה מציין לערוך השלחן הנ"ל, ע"ש]) הוא – ביום הש"ק, הקריאה שקראו בשחרית, בפ' נח, והקריאה שיקראו במנחה, בפ' לך לך (נוסף על הקריאה בערב שבת, מיד לאחר הסיום – בפ' ראש חודש)”.
 הרי שסמך על הקריאה ג' פעמים אף שלא היו בג' ימי קריאה נפרדים.

אבקש מהקוראים אם משהו יודע ליישב, וזכות הרבים בידו, ובפרט שנוגע למעשה.



השארית צמר ביורה ע"ג האש בשבת

הרב דוב טברדוביץ

כפר חב"ד, ארה"ק

בשוע"ר סימן ת"ג ס"א כתוב שאסור לתת קדירה ע"ג כירה שמא יחתה בגחלים אבל אם הכירה גרופה וקטומה מותר וכן אם התבשיל מבושל כל צורכו או מצטמק ויפה לו לדעה המקילה אין איסור.

והנה בסימן רנ"ב ס"ב נזכר שאסור להשאיר צמר ביורה ע"ג האש, כלומר בסיר שהצמר נצבע שם מחשש שיחתה בגחלים, ושם לא נזכר הקולא בגרוף וקטום.

וכן יש להעיר שבסימן רנ"ד ס"א גבי לצלות בשר ע"ג גחלים מביא רבינו להתיר את התנור מכוסה וטח בטיט סביב הכיסוי שאז אין חוששין שיטרח כ"כ לסתור הכיסוי ולא יזכור על שבת.

אבל גבי צמר שביורה לא מוזכרים קולות אלו, וצריך להבין מדוע לא התירו ג"כ בצמר בגרופה וקטומה או בתנור טוח בטיט.

והנראה בזה, דמכיון שיש תועלת בחיתוי, חששו גבי צמר שמא יחתה אע"פ שהוא גרוף וקטום או תנור טוח בטיט מכיון שחש חשש קטן שישכח, ורק גבי תבשילים ומאכלים התירו משום עונג שבת [ובפרט כמוזכר בגמרא שרוב התבשילים אינם מבושלים כל צורכם בכניסת השבת ולכן יש סיבה שצריך להתיר שיגמר כישולם בשבת באופן שאין חשש גדול של חיתוי בגחלים].

אבל גבי צמר ביורה שאין סיבה שצריך שדוקא בשבת זה יתבשל, ע"כ חששו לחשש רחוק של חיתוי אע"פ שהוא גרוף וקטום או טוח התנור בטיט.

אבל כשאין כל חשש של חיתוי מותר גם גבי צביעה וכיו"ב כמובא בשוע"ר סימן רנ"ב ס"ב שמותר לתת אונין של פשתן לתוך התנור מבע"י אע"פ שאין התנור טוח בטיט שכיון שהרוח קשה לאונין לא יבוא לפתוח כיסוי התנור כדי לחתות.

כלומר שבמקום שזה מזיק להחפץ הנצבע אין כל חשש שיחתה ולכן מותר אז להכניסו לתנור.

וכעין זה בסימן שכ"ו ס"א מובא שאסרו חכמים לרחוץ בחמים בשבת גזירה שמא ישכחו ויחתו בגחלים ולא התירו בגרוף וקטום או טוח בטיט מטעם הנ"ל שכיון שאין כ"כ דחיפות ברחיצה בשבת [אע"פ שהוא צורך שבת מ"מ אי"ז צורך גדול וחיוני לכל נפש כמו מאכלים חמים לשבת] ע"כ חשש בכל ענין שמא יחתה כיון שיש בזה תועלת למים ואע"פ שהוא גרוף וקטום או טוח בטיט [וכאן אין מציאות כדוגמת אונין של פשתן שמותר כי באונין של פשתן הם יתקלקלו אם יפתח הכיסוי משא"כ המים בתנור לא יזקו ואדרבה יתחממו ע"י החיתוי].

ובאמת בגזירת רחיצה מובא בסימן שכ"ו ס"א שגזרו אפילו בחמי טבירה כשהם בכלי אע"פ שאין שם מציאות של אש וממילא אין שייך חיתוי בגחלים מ"מ לא חילקו בגזירתם [ורק חמי טבירה בקרקע אין דומין למי האש], ולפי"ז משמע שגם אם יש מציאות שאין תועלת בחימום נוסף של המים ואדרבה זה יזיק [כגון שעי"ז יתפוצץ דוד המים וישפכו המים החמים] כך שאין חשש שבמקרה זה יחממו את המים, מ"מ לא חילקו בגזירתם ואסור. משא"כ בצביעה התירו באונין של פשתן שאין חשש שיחתה בגחלים כנ"ל, ושם לא נאמר שלא חילקו חכמים בגזירתם כיון שהמציאות שהבלנים יחממו ויחתו את הגחלים היתה מציאות רגילה וע"כ עשו בה גזירה כללית, משא"כ בצביעת צמר וכיו"ב היה מלכתחילה רק חשש מועט שישכחו ויחתו בגחלים, ולכן לא עשו שם גזירה כללית, ולכן במקום שאין חשש כמו בפשתן מותר.

אוא"ל באופן אחר, והוא, שמרחץ הוא דבר המצוי ונצרך בכל ישוב, ומכיון שהוא דבר ששכיח הרבה גזרו גזירה כללית לאסור רחיצה בחמין כדי שלא יבואו לזלזל לרחוץ בחמין. משא"כ צביעת בגדים, ביורה, אינה דבר שכיח כל כך שהרי רק בעלי האומנות צובעים בגדים, ולכן לא עשו גזירה כללית אלא רק במקום שיש חשש אסור ואם אין חשש חיתוי התירו כנ"ל.



על ביעור חמץ

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער

ברוקלין, נ.י.

בשוע"ר סי' תל"ב סע' ה' כ': אם שכח לברך ונזכר אחר הבדיקה לא יברך כלום שכל המצות מברך עובר לעשייתן וי"א שאעפ"כ יברך למחר בסוף שעה ה' כששורף החמץ שמצא בבדיקה שהרי שריפה זו עיקר ביעור חמץ, והיה ראוי לברך עליה אלא שפוטרינן אותה בברכת על ביעור חמץ של שעת בדיקה, וכיון שלא בירך אז, מברך בשעת שריפה, ומסיים דיש לחוש לברך אותה בלא שם ומלכות. ובקו"א בסק"א דן בארוכה להי"א אם מברך בשעה ה', כיון שאינו מצווה עדיין לבער והוא מברך באמצע השנה, ובשלמא כששורף בשעה שש כיון שעובר עליו בב"י מדרבנן וכ"ש לאחר שבע דעובר בב"י מה"ת, שפיר מברך על הביעור. משא"כ כשמבער בשעה ה', כיון שאינו מצווה לבער אז, אינו מברך על הביעור. – וראה גם בסי' תל"ה סעיף ד' דלכן אינו מברך כשבודק אחר הרגל כיון שכל מטרת הבדיקה היא רק מחמת חשש תקלה, אבל הביעור מצד עצמו אין בו מצוה כלל, משא"כ כשבודק בתוך הרגל יש בהביעור מצוה מצ"ע שנא' תשביתו שאור מבתיכם ואם אינו מבערו עובר בב"י יעו"ש – הרי מבואר מכ"ז דברכה ל"ש רק אם יש קיום מצוה וקודם שעה ו' ליכא קיום מצוה ועד"ז לאחר הרגל ולכן אינו מברך.

ויש לציין לדברי הגר"א בסי' תל"ד אהא דכ' הרמ"א דאין לבטל ביום אלא לאחר ששרף החמץ כדי לקיים מצות שריפה בחמץ שלו – והיינו דאם מבטל החמץ קודם השריפה, נמצא דבשעת שריפה אין החמץ שלו, ולא מקיים מצות תשביתו – וכ' ע"ז הגר"א דהרמ"א סובר כשיטת התוס' דתשביתו היינו ביעור דלשיטת רש"י דתשביתו היינו ביטול, הא כבר קיים תשביתו בשעת ביטול, ומה לי דבשעת שריפה אין החמץ שלו, משא"כ לתוס' דתשביתו היינו ביעור צריך החמץ להיות שלו בשעת שריפה.

והנה הרמ"א מיירי כששורף בסוף שעה ה', ואעפ"כ מבואר דמקיים בזה המצוה דתשביתו, ולכאור' זה דלא כדברי רביה"ז, דלדבריו ליכא קיום דתשביתו בשעה ה', ובמאמת זה לא חידושו של רבינו, דמפורש כן ברא"ש [מובא בקו"א שם] – וראה גם ברש"י ותוס' דף קע"ב וברמב"ן, דרש"י ותוס' נחלקו שם אם האיסור חמץ שלא לעבור בב"י, אם זה מחייב לבער קודם שיגיע זמן האיסור וזהו שיטת רש"י, ותוס'

ס"ל דחיוב ביעור מתחיל אחר זמן איסורו – ובגליון הש"ס שם ציין לתשובת הר"ן סי' נ"א וכנראה מדבריו דהיא שאלה כללית בכל דיני התורה כגון מי שנדר שלא יהיה בעיר זו בשבת אם הנדר מחייב אותו לצאת מן העיר קודם שבת, כדי שכשיגיע שבת לא יהיה בעיר, או דלמא ליכא חיוב לפני שבת לדאוג שלא יהי' בעיר בשבת, רק כשיגיע זמן האיסור להיות בעיר היינו בשבת אז חל עליו חיוב לצאת מן העיר, ואם יצא מן העיר תיכף כשמגיע שבת לא עבר על נדרו. - ועפ"ז צ"ע על הגר"א שכ' דלתוס' צ"ל החמץ שלו בשעת שריפה, דהא בשעה ה' ליכא קיום תשבתו לשיטת התוס'?

והנראה לומר בזה דהנה ידועים דברי הר"ן בריש פסחים דתשבתו יכול להתקיים בא' מב' אופנים או ע"י ביטול שיבטל כל החמץ שיש ברשותו ויוציאנו במחשבתו מרשותו, או אם לא בטלו צריך מה"ת לבדוק אחריו בכל מקום שרגיל להמצא שם ויבערנו מן העולם, - ובהמשך דבריו כתב הר"ן דתנא דמתני' לא מצריך ביטול אלא בדיקה ובהכי סגי ליה, לפי שמכיון שבדק יצא ידי חובתו ואם שמא ימצא אח"כ גלוסקא יפה יבערנה לאלתר, "שמא תאמר למפרע עבר עליה ליתא, שהרי סמכה תורה על החזקות וכל שבדק אותן המקומות שרגיל להמצא בהן חמץ יצא ידי חובתו" ואין לו לחוש לככר בשמי קורה עכ"ד ועיי"ש עוד.

וידוע הקושיא בזה, מהאור גדול דאיה"נ דמה"ת אין לחוש שמא ימצא אח"כ, מ"מ כל שמצא אח"כ עבר למפרע בשוגג, כמו כל דיני חזקה ורוב דאם נתברר אח"כ שזה מהמיעוט אע"פ שאין לחוש לזה מ"מ עבר בשוגג למפרע, וה"נ אם מצא חמץ אחר הבדיקה, נמצא דלמפרע היה חמץ ברשותו ועבר ע"ז בשוגג [ועי' מזה בס' הררי קדם מש"כ בזה].

ושמעתי לבאר בזה דהאיסור דב"י ותשבתו חלוק בעיקרו ויסודו משאר איסורין שבתורה, דהחיוב ביעור של החמץ נובע מהאיסור דב"י גופא, דהב"י מחייב לעשות פעולות להשבית החמץ, והיינו דאין הפי' דיש איסור להחזיק חמץ ברשותו כמו שאר איסור, כמו איסור נבילה עד"מ דהתורה אסרה אכילת נבילה, ובזה מסתיים האיסור. ולכן מובן דאפי' אם אכל נבילה בשוגג או באונס מ"מ יש כאן מעשה עבירה של אכילת נבילה בשוגג, משא"כ בהאיסור דבל יראה נכלל שני דברים: (א) איסור להחזיק חמץ ברשותו. (ב) לעשות פעולות שלא יהיה חמץ ברשותו בפסח. וכיון שכן מובן, דאם עשה כל המוטל עליו, דהיינו שבדק החמץ אע"פ שנמצא חמץ אחר הבדיקה מ"מ לא עבר כלום

למפרע, כיון דבב"י גופא מונח חיוב השבתה, ובדק כל המקומות שרגיל להמצא בהן חמץ, נמצא דלא עבר שום איסור למפרע, וזש"כ הר"ן "שהרי סמכה תורה על החזקות" והיינו כנ"ל דכיון דהאיסור אינו רק החזקת החמץ ברשותו, אלא ה"א מניעה מהפעולות של השבתת החמץ וכיון שבדק חמצו יצא ידי חיובו ולא עבר כלום.

והנה איתא בטור סי' תל"ח בכל הני אבעיא שם י, ב בככר בשמי קורה אי צריך סולם להורידו ואם הוא בבור אי צריך סולם להעלותו, או ככר בפי נחש, אי צריך חבר להוציאו ולא איפשטו, וכ' בזה הרמב"ם דתלוי, אם ביטל א"צ לבדוק, ואם לא ביטל צריך לבדוק דהוי ספיקא דאורייתא. אבל הראב"ד כתב דהנך בעיין לאו לכתחילה בעי אם צריך להוציאו אם לאו, דודאי צריך שאל"כ הו"ל כמטמין בבורות, אלא כשבדק וביטל מיירי ולאחר איסורו מצא ומיבעיא אם צריך להוציאו אם לאו.

וכתב בזה הטור דאם לא ביטלו לא יבטלנו עתה ויבדוק, והקשה ע"ז הב"י דכשנודע קודם זמן איסורו, אמאי הוי ספיקא דאורייתא יבטלנו עכשיו, ותו ליכא ספיקא דאורייתא, דאפי' אם נאמר דכיון שחל הספק קודם הוי ספיקא דאורייתא, מ"מ מאי שנא משני חצאי זיתי בצק בשני בתים זה לפני מזה דקי"ל בסי' תמ"ב דמבטל וא"צ לבער אע"פ דהוי ספיקא דאורייתא דהוי איבעיא דלא איפשטא, ועי' בב"י מש"כ לבאר בזה.

וכ' בזה החת"ס לבאר סברת הטור דעיקר איסורא דבל יטמון הוא קודם זמן איסורו, שאז הוא מוזהר שלא להטמין בבורות שיהיה סמוי מן העין בפסח ואז היא מצווה על תשביתו שלא יהא החמץ מצוי בפסח, ולכן אם בא לשאול קודם זמן איסורו הו"ל ספיקא דאורייתא אם מותר להניח החמץ בבור או לא ולכן לא יבטלנו עתה, וחייב להוציאו, משא"כ בספק חמץ דשני חצאי זיתים אי חיישינן דילמא מיכניש ונפיל להדדי ויהיה כזית חמץ במקום אחד, מ"מ עתה ליכא אלא חשש דרבנן אי צריך למיחש לזה לכן מבטלו בלבו ודיו [וע"ע בחת"ס על ה' פסח שם בסי' בל"ח סק"ג].

והמתבאר מזה דגם קודם זמן איסורו של חמץ חל עליו חיוב שהחמץ לא יהא מצוי בפסח, וזה חידוש, דלכאור' הא התשביתו חל מחצות או משעה ו', ומהיכי תיתי חל עליו חיובים דתשביתו לפני זמן איסורו, - אמנם עפ"י המבואר לעיל בדעת הר"ן דהחיוב השבתה דחמץ היא משום לתא דבל יראה. דהב"י גופא מחייב השבתה וביעור,

י"ל דגם קודם זמן איסורו חל עליו חיוב, דכשיגיע זמן האיסור יהא החמץ מושבת.

ולפי"ז י"ל דאיה"נ דקודם שעה ו' לא חל חיוב דתשביתו וב"י, מ"מ אין הפי' דאז אין חיוב לעשות פעולות שהחמץ יהא מושבת בשעה ו', רק דהקיום של תשביתו נתקיים בשעה ו', אבל מ"מ חייב לעשות פעולה דבשעה ו' יהא החמץ מושבת, וזהו שכ' הרמ"א דלא יבטל החמץ קודם שריפה כיון שצריך לקיים השריפה בחמץ שלו, והיינו דכיון דחל איזה חיוב גם קודם שעה ו' וחיוב זה צריך לקיים בחמץ שלו ולכן יבטל החמץ אחר השריפה, ועדיין יל"ע בכ"ז וכתבתי כ"ז בחפזי.



בענין תדיר ושאינו תדיר ואין מעבירין על המצוות

הרב חיים דוד קאגאן

מאנסי, נ.י.

איתא בשו"ע אדמוה"ז ס' כ"ה סע' ב': "יזהר לכתחילה שלא יניח כיס התפילין למעלה מן הטלית כדי שלא יפגע בהתפילין קודם שיפגע בהטלית ויצטרך להעביר על המצות כדי להתעטף בהציצית קודם הנחת התפילין שהרי מצות ציצית היא תדירה שנוהגת בין בחול ובין בשבת יום טוב ותפילין אינן נוהגין בשבת ויו"ט ותדיר קודם לשאינו תדיר".

ובסע' ג': "ואם לא נזהר בזה והניח כיס התפילין למעלה מן הטלית אעפ"כ יתעטף תחילה בהטלית קודם שיניח תפילין ואין זה כמעביר על המצות כיון שהתפילין הם מכוסים ומונחים עדיין בתוך כיסם אבל אם התפילין הם בגלוי ומונחים בלא כיסן למעלה מן הטלית אסור להעביר על המצוה שנזדמנה לידו וצריך שיניח התפילין קודם עטיפת הטלית".

ואח"כ בסע' יב': "בתחילה יניח תפילין של יד ואח"כ תפילין של ראש ואם פגע בשל ראש תחילה יעבור על אותה מצוה ויניח של יד תחילה כיון שקדימת של יד לשל ראש הוא מן התורה שהרי תחלה נאמר וקשרתם לאות על ירך" ואח"כ "והיו לטוטפות וגו'" לפיכך אין משגיחין על העברת מצוה בזו".

והנה מסע' ב' משמע שהכלל דתדיר קודם לשאינו תדיר דוחה להאין מעבירין על המצות, ובסע' ג' משמע להיפך, ובסע' י"ב משמע

שדוחין העברת מצוה מפני הסדר שהתורה קבעה בהנחת תפילין, ואם הכלל דתדיר קובע הסדר א"כ למה בסע' ג' אין מעבירין דוחה כלל דתדיר.

וכדי להבין ענין זה נקדים הקושיא המפורסמת של השאגת ארי' בס' כ"ח דהקשה ע"פ שאמרנו דציצית תדירה ותפילין אינן תדירים – וכמבוא לעיל מאדמה"ז סעי' ב', דהלא תפילין תדירין דזמנם מן התורה בלילה וציצית אין זמנם בלילה, ועיי"ש שהקש' עוד ב' קושיות, ובס' ארצות החיים להמלבי"ם חרף בלי הסבר – שלמעשה בפועל הציצית תדירה – עיי"ש שהביא רא' לדבריו מהריטב"א בסוכה, (וע' עוד בשו"ת מחנה חיים ס' ב' שהאריך).

והנה להסביר מחלוקת זו בין השאגת ארי' ושאר אחרונים – [ובאמת הנמוקי יוסף הוא המקור לזה שציצית תדירה מתפילין] יש לומר כדלהלן.

דהנה יש ללמוד טעם דקדימת התדיר בב' אופנים:

(א) כיון שמצוה זו תדירה, א"כ זו הוכחה דיש להמצוה חשיבות מיוחדת ומעלה על מצוה שפחות תדירה.

(ב) התורה קבעה שצריך לקיים המצוה שהיא תדירה לא מפני שהיא חשובה יותר אלא הוראה לקיים מה שרגילים לעשות קודם הדבר שלא רגילים לעשות, וכאילו התורה אומרת "למה אתה מקדים לקיים מצוה חדשה דבר ראשון תקיים המצוות הרגילות והתדירות".

והנה לפי האופן הראשון – מובן שיטת השאגת ארי': כיון שמן התורה לילה זמן תפילין א"כ תפילין יותר "חשובים" מציצית – דתדיר מורה על חשיבות מסויימת ומעלה, ואף שגזרו חז"ל לא להניח תפילין בלילה אין זה מוריד מחשיבות המצוה.

אבל לפי אופן הב' מובן מ"ט בארצות החיים – ומה שפסק האדמוה"ז שציצית תדירה – דכלל דתדיר קודם לשאינו תדיר – הוא הוראה למקיים המצוה לקיים תחילה המצוות הרגילות וכו', כנ"ל, ואם ע"י גזירת חז"ל, עכשיו הציצית תדירה – תקיים מצוה זו קודם המצוה של תפילין.

ובלשון אחר – אופן א' מעלת החפצא דמצוה – אופן ב' הוראה לגברא המקיים המצוה.

ויש נפקותא גדולה בין הב' אופנים – דהנה חקרו האחרונים מה הדין באם יכול לקיים ב' המצוות בבת אחת האם צריך להקדים בכל זאת המצוה התדירה – או שהוא יקיימן בב"א, והנה לפי האופן הראשון מכיון שמצוה זו יותר חשובה יש לה קדימה. אבל לפי אופן הב' הוראה למקיים המצוה – אל תקדים המצוה שאינה תדירה לפני המצוה התדירה, אבל אם תקיים שניהם בב"א אין קפידא. וע' בס' מקדש דוד ס"ט שהביא ענין זה מהראשונים.

והנה גם בכלל דאין מעבירין על המצוות יש ללמוד בב' אופנים:

(א) כשמעבירין על המצוה יש בזיון להמצוה (חפצא דמצוה).

(ב) מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, הוראה למקיים המצוה.

והנה בלקו"ש חלק י"ט ע' 47 חוקר כ"ק אדמו"ר זי"ע בטעם קדימת של יד לשל ראש, ומסיק שם דלפי הבבלי סיבת קדימת השל יד הוא מטעם שלימות מצוה בשל ראש דאין מצות של ראש בשלימות אלא אם השל יד כבר מונחים.

ועכשיו נבאר הג' הלכות באו"א. בסע' ב' צריך להתעטף בטלית לפני התפילין מטעם דאין מעבירין, אבל אם התפילין מכוסים אף שיש הענין דמעבירים מצד הגברא "מצוה הבאה לידך", אבל אין בזיון מכיון דהתפילין מכוסים – והכלל דתדיר הוראה למקיים המצוה לקיים המצוה התדירה לפני המצוה שאינה תדירה יותר חזקה מהענין ד"מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה".

בסע' ג' מביא אדמו"ר דהדין אם התפילין מגולים – דאם חוששין להכלל דאין מעבירין – מפני שיש בזיון להמצוה דמכיון שהם מגולים, ומוכנים להנחה – אסור לבזות אותם.

בסע' י"ב אפילו אם השל ראש מגולה מ"מ צריך להקדים בשל יד – אבל אין כאן בזיון – מפני שטעם הקדמת השל יד הוא מטעם חשיבות השל ראש ובודאי אין זה בזיון להשל ראש.

ויש להעיר על זה מהדין המובא בשו"ע ס' תרפ"ד סע' ג' בהג"ה: "ואם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה צריך להפסיק לקרות בשל ראש חודש [אבודרהם]". והשיג על הרמ"א בנתיב חיים לבעל הקרבן נתנאל: "ואני אומר דליתא דאין מעבירין על המצוה דוחה את התדיר". ועיי"ש בט"ז דהשיג מטעם אחר.

והנה ע' במג"א ס' ק"מ סע' ד' דהביא המקור לדין זה מהב"י, אשר הביא מהאבודרהם וז"ל: "כ' הר"ג על מעשה שאירע ר"ח טבת שמוציאין ב' ספרים וטעה הש"ץ ופתח של חנוכה ובירך עליו והזכירותו הצבור שטעה וגלל ס"ת עד שהגיע לפ' ר"ח י"א שצריך..." והנה ברור לפי דברינו לעיל דאף שהס"ת פתוח מכיון דגלל באותו ס"ת – אין כאן בזיון דקרא באותו ס"ת. וא"כ כנ"ל הכלל דתדיר, דוחה הכלל דאין מעבירין כשאין בזיון. ומתורץ השגת הנתיב חיים על הרמ"א [ואף שהאבודרהם כתב "גם אם לא גלל אותו ספר תורה שבירך עליו אלא פתח ס"ת אחר יש פנים להתיר..."] – שם מדובר על ענין הברכה דאין זה ברכה לבטלה וא"כ לחזור ולברך, אבל לכאורה אין לעשות כן לכתחילה לסגור ס"ת זה לפתוח ס"ת השני ואח"כ לחזור לס"ת זה. – ועוד יש לומר דבענין קריאת התורה לא שייך הענין דמעבירין על המצוות – דאין כאן ב' מצוות אלא מצוה אחת של קריאת ויש סדר לקריאת התורה – והסדר על פי הכלל דתדיר.

ועי' בשו"ת שאגת אריה ס' כ' דהביא שאלה של מי שהתחיל לומר יעלה ויבוא לפני רצה בשבת ר"ח, ואינו מזכיר שם בכלל מנין דאין מעבירין. ועי' בשו"ת נוב"י מהדו"ת או"ח ס' רא – דמפרש באבודרהם מטעם אחר – דקריאת חנוכה אינה חשובה כלום נגד קריאת ר"ח].



גדר חיוב נשים בהגדה

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בשו"ע סתע"ב סי"ד "גם הנשים חייבות בארבע כוסות ובכל מצוות הנוהגות באותו לילה". ובמג"א סקט"ז "גם הנשים מפני שהנשים היו עיקר באותו הנס שבזכות נשים צדקניות נגאלו". ובהגהות נתיב חיים (להגאון בעל הקרבן נתנאל) שנדפס על הגליון כתב על דברי המג"א "אגב שיטפי" לא דק דזהו פרש"י אבל התוס' לא ניחא להו מדקתני אף ע"ש". וכוונתו לדברי התוס' בפסחים קח, ב. שהקשו על הרשב"ם (ורש"י) שפירשו את דברי הריב"ל "שאף הן היו באותו הנס" שהנס נעשה בזכות הנשים, אך התוס' בד"ה 'שאף הן היו' הקשו ע"ז, דלשון הגמ' "אף הן היו" משמע שאינם עיקר, ולכן פירשו התוס' ע"פ דברי הירושלמי, שהכוונה דאף הן היו בגזירת השעבוד, והנס נעשה גם לנשים, ולכן חייבות במצוות ד' כוסות וזהו מה שהעיר הנתיב חיים על

המג"א דמה שנקט דטעם החיוב דנשים הוא מצד שהנס נעשה בזכותם כפירוש הרשב"ם, לא דק משום שעיקר הטעם הוא כדברי התוס'.

אמנם לפי הידוע עד כמה דברי המג"א הן בדיוק, נראה לפרש דמה שהביאו לפרש כהרשב"ם הוא בכדי ליישב קושית כמה מהאחרונים על כך שנשים חייבות במצוות ההגדה דלכא' לפי מה שחלקו התוס' הנ"ל שלא אמרינן סברת "שאף הן היו" לחייב נשים אלא במצוות דרבנן ולא במצוות דאורייתא שהז"ג, דאל"כ יקשה מסוכה למה נשים פטורות גם מדרבנן אף שגם הם היו באותו הנס דענני כבוד, וע"כ דרך במצוות דרבנן תיקנו גם לנשים.

ולפי"ז יקשה למה נשים חייבות בהגדה, והרי סיפור יצי"מ בליל ט"ו ניסן הוא מדאורייתא, ובדאורייתא לא חייבו רבנן את הנשים מצד שאף הן היו באותו הנס וכדמוכח מסוכה? (כן הקשו כמה מהאחרונים, ראה בשב"ח פסח שנשמע בהגדת רבינו בד"ה מצוה עלינו לספר ביצי"מ, ובקוב"ש על פסחים אות רי"ג, ועוד).

וזהו מה שבא המג"א ליישב שלא יקשה על המחבר שכתב שהנשים חייבות בכל מצוות הנוהגות באותו הלילה, שזה כולל הגדה, והרי זה מדאורייתא ומ"ש מסוכה? ולכן פירש כהרשב"ם דוקא דהפי' דאף הן היו שעיקר הנס נעשה על ידם ולא רק כי גם הם היו בגזירת השעבוד, וממילא לק"מ מסוכה דהרי שם הנס לא נעשה דוקא ע"י ובזכות הנשים, וממילא אין כל הכרח לחלק בין דאורייתא לדרבנן, דהתוס' שחילקו כן הוא לשיטתם שהפשט דאף הן היו שגם להם נעשה הנס, וממילא קשה מסוכה. אבל לרשב"ם (ורש"י) אין הכרח לחלק בין דאורייתא לדרבנן וממילא א"ש מה שנשים חייבות בהגדה.

ולענ"ד זהו פלא על הנתיב חיים שלא הרגיש בכל זה, שהרי המג"א בסוף דבריו שהעתיקנו לעיל מוסיף "משא"כ בסוכה" ולכא' ברור שזהו כוונתו ליישב הקושיא הנ"ל שמתעוררת מסוכה על הגדה, ולפי פי' הרשב"ם א"ש.

אמנם התוס' הרי לא פירשו כרשב"ם ונימוקם עמם, שהלשון "אף הן היו" לא משמע כלל כפירוש הרשב"ם¹, ולדבריהם צריך ישוב על הקושיא מסוכה על הגדה?

(1) בשפת אמת במגילה ד, ב. כתב דהרשב"ם לא רצה לפרש כהתוס' משום דלדעתו הנשים באמת לא היו בשעבוד מצרים כדמשמע פשטא דקרא, וגם בגזירת היאור כתוב "וגם הבת תחיון" וכן משמע במדרש דהכינו לבעליהם מים חמים ודגים וכו' וכן

והנה כמה מהאחרונים כתבו (הקוב"ש הנ"ל, ועוד) די"ל נשים חייבות בהגדה מדאורייתא כיון דחייבות במצה, דחייב הגדה ילפינן מחיוב מצה וכו' ולפי"ז לא יקשה מסוכה על הגדה לדעת התוס', אך בשוע"ר א"א לומר כן משום דמדבריו בסתע"ב סכ"ה משמע דחייב נשים בהגדה הוא רק מדרבנן (ראה בהגדה² רבינו בד"ה הנ"ל) ולאידך, בנוגע להא ד"אף הן היו" לא כתב כהמג"א שפירש כהרשב"ם, אלא כתב (שם) סתם לשון הגמ' "שאף הם היו באותו הנס של יציאת מצרים", ובמ"מ ציין "תוס'" ומשמע להדיא דלא ראה צורך לפרש דוקא כהרשב"ם, והדרא קושיא לדוכתא מ"ש הגדה מסוכה?

[ובדוחק קצת היה אפ"ל בדעת אדה"ז דס"ל כהמהר"ם מרוטנבורג בתשובה תע"ג דלא שייך הטעם שאף הן היו באותו הנס אלא על נס שהיו בסכנה ונמלטו, דומיא דמגילה וד' כוסות ונר חנוכה, ואז לא יקשה מידי מסוכה שלא היה שם ענין של הימלטות מסכנה, (כן כתבו כמה אחרונים ראה בשבח פסח הנ"ל, ועוד) אבל הרי התוס' לא ס"ל לחילוק זה שהרי הקשו מסוכה, ובפשטות נראה משום דממ"נ אם יש כאן ענין של נס שראוי לתקן עליו איזה מצוה, הרי גם הנשים שהיו

מסתבר. ומה דאיתא דנתנו עבודת אנשים לנשים הי' רק באקראי, עכת"ד. ובדעת התוס' י"ל דאין כאן מחלוקת במציאות אלא דהתוס' יסברו דהגם שלא היו הנשים בשעבוד מצרים בפועל אבל גם הם היו נקראים עבדים לפרעה, וגם הם בכלל הנס שיצאו מעבדות לחירות, ואכ"מ.

(2) בהגדה שם מביא שנשים חייבות מדאורייתא במצוות הגדה, לדעת החינוך, ור"י בתור"ה שאף מגילה ד, ב. וכ"ה בעוד ספרים כשמדברים על מיהם הדעות שמחייבות נשים בהגדה מדאורייתא מביאים את דעת החינוך וכן הרי"ר בתוס' שם.

ולכאור' יש להעיר מדעת הרמב"ם שכן בסה"מ בסוף חלק הראשון מנה את כל המצוות שנשים פטורות מהן ומה שהן חייבות והמצוה של סיפור ביצ"מ בט"ו ניסן שהיא מצוה קנו שם ברמב"ם מנה בכלל המ"ע שנשים חייבות בהם, ובפשטות כוונתו שם שחייבות מדאורייתא, ולא מצד שרבנן חייבו אותם, וכדרך כל שאר המצוות שמנה שם שמחייבות מדאורייתא.

אך לאידך בפ"ב מהל' ע"ז ה"ג כשמדבר אודות חיוב המצוות בנשים כותב "וכל מ"ע שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה נשים פטורות חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בליל הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו", ומזה מובן דשאר המצוות בפסח הן פטורות ומשמע דפטורות מהגדה, ולכאור' זהו דוחק לומר שכוונתו שזה נכלל במ"ש שחייבות באכילת מצה שהרי זה מצוה בפ"ע במנין המצוות והו"ל להזכיר זאת בפירוש, ויל"ע בזה ואכמ"ל.

שייכות לזה למה לא יתחייבו, ואם מצד שאין זה הימלטות מסכנה לא חשיב כולי האי הרי גם באנשים למה יתחייבו, וי"ל ואכ"מ].

ואוי"ל בדעת אדה"ז דאף אם יסבור כהתוס' לחלק בין מצוה מדאורייתא – שאז אין לחייב נשים מצד שאף הן היו – למצוה דרבנן, ומ"מ ישנו טעם לחייב נשים בהגדה אף שהוא מדאורייתא,

דהנה בטעם החילוק שבדאורייתא אין לחייב נשים מצד שאף הן היו, הנה התוס' עצמם לא כתבו טעם בזה, ובשבח פסח (הנ"ל) באמת נתקשה בזה "דאטו משום דהוי דאורייתא יגרע מאילו הוי דרבנן הלא הסברא נותנת להיפך מק"ו דאם אפילו במצות עשה דרבנן שהז"ג חייבו לנשים היכא דגם הם היו באותו הנס כמו בד' כוסות וכו' כש"כ במצות עשה דאורייתא שהז"ג דחמירא טפי דהיכא שאף הם היו באותו הנס, די ש לאמר דחייבות מדרבנן מיהא?"

וא' הביאורים היותר מסתברים נמצא ברעק"א (בתוספותיו על מגילה פ"ב מ"ד) שדוקא במילי דרבנן כמו ד' כוסות דעיקרו דרבנן ומעיקרא כשתקנו, תיקנו גם לנשים שהיו באותו הנס, משא"כ במצוות דאורייתא לא תקנו חז"ל חיוב ביחוד לנשים.

ועפ"ז אפ"ל דבהגדה הגם שעיקרה מדאורייתא, אבל הרי יש תקנה שרבנן תיקנו נוסח הגדה, ובלשון אדה"ז (סתע"ג סמ"ג) "ועיקר נוסח ההגדה שתיקנו חכמים חובה על הכל הוא מתחלת עבדים היינו עד הרי זה משובח, ואח"כ...", וממילא כיון שכבר הוצרכו לתקן נוסח של הגדה בכדי לחייב את האנשים לקיים את המצוה מדאורייתא דוקא בנוסח זה הרי שכבר תיקנו אגב זה שגם הנשים יתחייבו בזה מחמת שאף הן היו באותו הנס, והגם שעיקר המצוה היא מה"ת אבל אין כאן תקנה מיוחדת לנשים אלא אגב התקנה לאנשים תיקנו גם לנשים, וכמו בד' כוסות וכיו"ב שכשתיקנו לאנשים תקנו גם לנשים, וכנ"ל, משא"כ בסוכה שרבנן לא הוסיפו איזה חיוב לאנשים במצוות סוכה יתר על מה שחייבה התורה, ולתקן לנשים לחוד לא תיקנו חכמים, ולכן פטורות מסוכה גם מדרבנן, ודו"ק.



"כוונה במצה"**הרב שמואל שמעלקא אלבוים**

מגדל העמק, ארה"ק

כידוע ישנה מחלוקת אמוראים האם "מצוות צריכות כוונה" או "אין צריכות כוונה" (ראה הסוגיה בר"ה כח, א ואילך ובכ"מ) ולהלכה נפסק בשולחן ערוך (או"ח ס, ד) שכל המצוות צריכות כוונה, ואם לא כיוון - לא יצא.

והנה לגבי מצוות אכילת מצה כותב השולחן ערוך (או"ח תעה, ד):

"אכל מצה בלא כוונה, כגון שאנסוהו עכו"ם או לסטים לאכול, יצא ידי חובתו (אלא שבכל זאת אומר השו"ע שישנו תנאי בזה:).. שהוא יודע שהלילה פסח ושהוא חייב באכילת מצה, אבל אם סבור שהוא חול או שאין זו מצה - לא יצא".

וכמובן דרוש ביאור:

(א) מה נשתנה מצוות אכילת מצוה מכל המצוות שאינה צריכה כוונה,

(ב) מדוע בכ"ז ישנו התנאי שצריך לדעת שהיום פסח וזו מצה?

ומבואר במפרשי השו"ע, שישנו חילוק בין כל המצוות למצוות מצה שיש בה "הנאת הגוף", ונעתיק את לשונו של אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו איך שהוא מעתיק את ההלכה הזו (תעה, כח):

"אכל מצה בלא כוונה שלא נתכוין לצאת ידי חובתו באכילה זו יצא ולא אמרו שכל המצוות שעשאן שלא במתכוין דהיינו שלא נתכוין לצאת ידי חובתו בעשייה זו לא יצא ידי חובתו אלא במצות שאין בהן הנאת הגוף כלל כגון ק"ש (בסי' ס) ותקיעת שופר (בסי' תקפט) ונטילת לולב (בסי' תרנא) וכיוצא בהן שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים המצוה כלל שאינו אלא כמתעסק (= מְשַׁחֵק) בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה אבל מצות התלויות באכילה כגון פסח מצה ומרור וכיוצא בהן כיון שיש בהן הנאה לגוף אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו יצא ידי חובתו שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה והרי זו נקראת אכילה ונמצא שקיים מצות האכילה ולפיכך אפילו לא רצה לאכול מצה וכפאוהו נכרים או לסטים לאוכלה יצא ידי חובתו באכילה זו כיון שבעל כרחו נהנה ממנה גופו".

ולכאורה עדיין דרוש ביאור: מדוע ההנאה שיש לאדם משמשת כתחליף לכוונה.

והנה מקור החילוק שבמצוות שיש בהם הנאת הגוף א"צ כוונה הוא בדברי (רש"י ו)הר"ן (בסוגיה דמצוות צריכות כוונה בר"ה כת, א), ושם מובאת ראייה מגמרא: כידוע הדין שה"מתעסק" ונעשתה עבירה פטור (וכמו שכתב הרמב"ם בהלכות שבת (פ"א ה"ח) ש"נתכוין לעשות דבר המותר ועשה דבר אחר כגון שנתכוין (בשבת) לחתוך את התלוש וחתך את המחובר אינו חייב כלום"),

ובכ"ז הדין הוא ש"המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה" (כריתות יט, ב) כלומר: באיסורים שיש בהם הנאה גם ה"מתעסק" חייב שכל הפטור של מתעסק הוא שבאופן כזה שלא נתכוין למעשה - המעשה אינו מתייחס אליו ונחשב כאילו נעשה מאליו, שהרי פעולה זאת לא הייתה כלל בתוכניתו - אבל היכן שהוא נהנה מן הפעולה אזי בגלל ההנאה שיש לו אנו אומרים ש"ניחא לי" במעשה זה, וכאילו נתכוין לו.

ולפ"ז אומר (רש"י ו)הר"ן שגם במצוות, הגם שצריך כוונה (ובלא כוונה נחשב כ"מתעסק" כמו שמפורש בלשון אדה"ז שהבאנו), בכל זאת היכן שיש הנאה - נחשב ע"י ההנאה כאילו נתכוין!

אך עדיין אינו מובן, אמת שע"י ההנאה אזי גם מעשה שלא התכוין אליו מלכתחילה נחשב כאילו התכוין, וכנ"ל, אך במצווה אין מספיק רק שיתכוין לעשיית המעשה, אלא אנו צריכים שיתכוין לשם מצווה.

וכן קשה מה ששאלנו קודם - מדוע פוסק השו"ע שעכ"פ ישנו התנאי שצריך שידע שהיום פסח וזו מצה?

והנה מקור דברי השו"ע הוא הרמב"ם שהרמב"ם בהלכות שופר (פ"ב הלכה ד) פסק שבשופר צריך כוונה, ובהלכות חמץ ומצה (פ"ו הלכה ג) פוסק הרמב"ם ש"אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו" (ועיין בר"ן הנ"ל שמבאר איך שהרמב"ם הוציא זה מהגמרא).

והנה ר' אברהם בנו של הרמב"ם כתב לבאר את החילוק בין מצה לשופר באופן אחר (שו"ת ברכת אברהם סימן לד):

"ואי קשיא לך מאי שנא שופר ומגילה משאר מצות זו ודאי קושיא עמוקה היא והיא על הגמרא לא על אבא מארי זכרו לחיי העולם הבא,

וכמה זמן נתקשית לי קושיא זו אחר פטירת אבא מארי ז"ל, עד דאשכחית בה טעמא והוא, שהמצות דאמרינן בהו מצות אינן צריכות כוונה מצות שקיומן בעשיית מעשה שגוף אותה העשייה היא המצוה כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיוצא בהן אבל שופר הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא היא כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המצוה (ד)אינו כאוכל מצה וטובל דאע"פ שלא כיון לבו בעת העשיה כבר קיים המצוה בעת העשיה שגוף המצוה היא שיאכל או יטבול, וכן נמי שומע מגילה כשומע שופר תדע דלא הצרכנו קורא מגילה לכיון לבו לצאת אלא שומע קריאת מגילה בלבד הוא שהצרכנו אותו כוונה אבל הקורא עצמו אין דינו חמור מדין קורא קריאת שמע דאם כיון לבו לקרות אע"פ שלא כיון לצאת יצא .. וכמה טעם ברור הוא זה ודקדוק יפה למבינים וכבר גילינו אותו לכל התלמידים בבית המדרש מכמה שנים....".

כלומר: לדעת ר' אברהם בן הרמב"ם באמת דעת אביו הרמב"ם שמצוות אינם צריכות כוונה ואם מקיים המצוה במעשה יצא, אלא שמצוות שופר שונה, שהרי בשופר אין המצוה מעשה התקיעה - אלא השמיעה (ולכן אנו מברכים "לְשִׁמּוֹעַ קוֹל שׁוֹפָר" (והרמב"ם לשיטתו בזה - ראה שו"ת הרמב"ם סי' קמב ואכ"מ) וא"כ אם לא מכווין "מאי קא עביד מן המצוה".... (ועיין תירוץ דומה במגיד משנה הל' שופר פ"ב ה"ד).

אך כמובן תירוץ זה יכול ליישב רק את דעת הרמב"ם, ולא את השו"ע ושאר הפוסקים, שהרי בפירוש כתב השו"ע שכל המצוות צריכות כוונה, ואדרבה מצוות מצה היא השונה!

בספר יום תרועה (לבעל הכפות תמרים, ר"ה שם) רוצה ליישב את דעת הרמב"ם שבאמת גם מצוות מצה צריכה כוונה אלא שבדוגמא שמביאים "שאנסוהו ליסטים" במקרה כזה היות ואותם ליסטים הם מכוונים שיקיים המצוה - הכוונה שלהם מועילה גם בשבילו! וכמו שאנו רואים בגמרא (ראה כתובות דף פו) שאדם שאינו רוצה לקיים מצוה "מכין אותו עד שתצא נפשו" כלומר מכריחים אותו לקיים המצוה - ולכאורה גם כאן הרי אין כוונה, ואלא בהכרח שהכוונה של הבי"ד מועילה גם בשבילו, וה"ה כאן אלא שכאן הוא יותר חידוש שגם כוונה של הגוי האנס מועלת בשביל היהודי עיי"ש באריכות.

ולכאורה תירוץ זה דוחק שהרי לא רק בדוגמה זו אמרו הפוסקים שא"צ כוונה במצה אלא אמרו בסתם שמצה א"צ כוונה ואחת

הדוגמאות היא שאנסוהו ליסטים כמו שרואים למשל מפורש בלשון אדה"ז שהבאנו שקודם כותב - "אכל מצה בלא כוונה שלא נתכוין לצאת ידי חובתו באכילה זו יצא" ורק אח"כ מביא הדוגמא של אנסוהו ליסטים, ועוד שלפ"ז אין כל הבדל בין מצה לשאר המצוות שבכל המצוות בכה"ג שאנסוהו ליסטים יצא יד"ח, ואין זה המשמעות בפוסקים כלל.

נחזור לתשובה שהבאנו קודם (שאותה כותבים רוב מפרשי השו"ע): ש"לא אמרו שכל המצות שעשאן שלא במתכוין .. לא יצא ידי חובתו אלא במצות שאין בהן הנאת הגוף כלל כגון ק"ש ותקיעת שופר ונטילת לולב וכיוצא בהן שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים המצוה כלל שאינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה אבל מצות התלויות באכילה כגון פסח מצה ומרור וכיוצא בהן כיון שיש בהן הנאה לגוף אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו יצא ידי חובתו שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה והרי זו נקראת אכילה ונמצא שקיים מצות האכילה" (לשון אדה"ז).

וכמו שכתבנו שמקור תירוץ זה הוא בדברי הראשונים (רש"י והר"ן), והם מביאים על כך גם ראיה מן הגמרא שכפי שרואים ב"מתעסק" שבכל התורה פטור, אך "המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה" דהיינו שבאיסורים שיש בהם הנאה גם ה"מתעסק" חייב, שכל הפטור של מתעסק הוא שבאופן כזה שלא נתכוין למעשה - המעשה אינו מתייחס אליו ונחשב כאילו נעשה מאיליו, שהרי פעולה זאת לא הייתה כלל בתוכניתו - אבל היכן שהוא נהנה מן הפעולה אזי בגלל ההנאה שיש לו אנו אומרים ש"ניחא לי" במעשה זה, וכאילו נתכוין לו ולפ"ז אומרים הראשונים שגם במצוות הגם שצריך כוונה, בכל זאת היכן שיש הנאה - נחשב ע"י ההנאה כאילו נתכוין.

וע"ז שאלנו שלכאורה עדיין אינו מובן, שגם אם נאמר שע"י ההנאה אזי גם מעשה שלא נתכוין אליו בתחילה נחשב כאילו התכוין, וכנ"ל, אך במצווה אין מספיק רק שיתכוין לעשיית המעשה, אלא אנו צריכים שיתכוין לשם מצווה?

ועוד אינו מובן עפ"י דברי הראשונים מה שאנו רואים בהלכה (בשו"ע שם) שגם במצה אפילו שא"צ כוונה - בכ"ז צריך שידע שהיום פסח וזו מצה ובלא שני תנאים אלו לא יצא, וצ"ב מדוע שני דברים אלו הינם כן "לעיכובא" במצוות מצה?

ונראה בביאור דברי הראשונים, עפ"י דיוק לשון אדה"ז שכותב לגבי כל המצוות שצריכות כוונה "שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים המצוה כלל שאינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה" דהיינו שכאשר אדם אינו מכווין - אין החסרון בהאדם (ה"גברא") אלא שאין זה נחשב כלל למעשה מצוה שנקרא "מתעסק" - "ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה" (דהיינו שהחסרון ב"חפצא").

וכן כתב המגיד משנה (הל' שופר פ"ב ה"ד) וזה לשונו:

"ודע שלדברי האומר מצוות צריכות כוונה מתעסק קרוי כל זמן שאינו מתכוון לתקוע תקיעה של מצוה".

- (ולכאורה מפורש כן גם בגמרא (ר"ה לג, ב בנוגע ל"תוקע לשיר"): "תוקע לשיר .. מתעסק קרי ליה" יעו"ש).

והביאור בזה בפשטות: שבאמת א"צ שהאדם (ה"גברא") יכווין לצאת, אלא סברת המ"ד שמצוות צריכות כוונה שכאשר האדם אינו מכווין וכגון אדם התוקע לשיר או להתלמד אין זה כלל מעשה של מצוה - שהיות ויש גדר תקיעה לשיר ויש גדר תקיעה של מצוה אזי כאשר מכווין לשיר א"א שיהיה כאן גם מצוה (וע"ד - אך לא ממש - "נתכוין (בשבת) לחתוך את התלוש וחתך את המחובר" - שנקרא "מתעסק" ופטור).

- (ולפ"ז מיישב הגאון ר' אלחנן ווסרמן הי"ד (קובץ שיעורים ח"ב סימן לג) את קושיית הטורי אבן (ר"ה כח, א) מהגמרא בעירובין (צה, ב) שהגמרא שם מבארת את דברי המשנה הדנה בנוגע לאדם המוצא זוגות תפילין המונחים בביזיון בשבת, באיזה אופן מותר לו להוציאם משם (בשבת אסור להוציא חפצים מרשות לרשות, אך תפילין שאני שיכול ללבשם וכך להוציא אותם), ואומרת המשנה שבזה נחלקו ת"ק ורבן גמליאל: לת"ק - "מכניסן זוג זוג" (= יכול לקחת תפילין של ראש בראשו ותפילין של יד בזרועו), ולרבן גמליאל - "שנים שנים" (= יכול לקחת שני תפילין של ראש בראשו ושני תפילין של יד בזרועו), ומסבירה הגמרא (לאחת האוקימתות) שסברת המחלוקת היא שת"ק סבר מצוות אין צריכות כוונה, ולכן אם ילבש שני זוגות יעבור ב"פ"ל תוס'ף" שהוא מוסיף על המצווה, אך רבן גמליאל סובר מצוות צריכות כוונה, ולכן יכול ללבוש גם שני זוגות תפילין, ואינו עובר על בל תוסיף, שעל זוג הנוסף אינו מכווין לשם מצוה (אלא לשם תכשיט),

ושואל הטורי אבן שלכאורה גם למ"ד מצוות אין צריכות כוונה אך אם מכווין בפירוש שלא לצאת אזי אינו יוצא (ראה שו"ע אדה"ז או"ח תפ"ט, יד), וא"כ יכול שפיר ללבוש גם לת"ק שני זוגות תפילין ולכווין בפירוש שלא לצאת בהשני? והשאיר בצ"ע.

ומיישב הגאון ר' אלחנן שישנו חילוק יסודי בין אדם שלא מכווין למ"ד מצוות צריכות כוונה לבין אדם המכווין שלא לצאת למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, שלמ"ד מצוות צריכות כוונה אדם שלא כיוון חסר בעצם המעשה מצווה - ב"חפצא" וכנ"ל, אך למ"ד מצוות אין צריכות כוונה - ס"ל שא"צ כלל את כוונת האדם למצווה, והמצווה היא בהמעשה גרידא, אלא שכאשר מכווין שלא לצאת - אזי א"א שתחול עליו המצווה בעל כורחו, וא"כ ה"חפצא" דהמצווה קיים, אלא שאינה מתייחסת לה"גברא", וא"כ בשביל לעבור ב"בל תוסיף" מספיק מה שיש את המצווה בה"חפצא" - שהרי בכדי לעבור ב"בל תוסיף" וודאי א"צ (וגם א"א) שיהיה קיום המצווה ממש, אלא רק שיהיה "מעשה" המצווה באופן של הוספה, וא"כ עובר ב"בל תוסיף" גם כאשר מכווין שלא לצאת! ודוק).

ולפ"ז ניתן לומר שכ"ז במצוות כמו שופר וכדומה שאין בהם הנאה הגוף, שאז כפי שביארנו היות ויש גדר תקיעה לשיר וגדר תקיעת מצווה - כאשר הוא מכווין לשיר הוא שולל את גדר תקיעת המצווה וכנ"ל (ועד"ז בכל המצוות),

אבל במצוות שיש בהם הנאה - וכגון אכילת מצה וודאי א"א לומר שיש הנאה לשם עניין כזה והנאה לשם עניין כזה - שבהנאה א"א לנסות "לשייך" אותה ולומר "נהניתי בשביל העניין הזה ולמטרה פלונית"... ולכן תמיד הכול גדר אחד ואותה הנאה, וא"כ א"א לומר שיש כאן כוונה השוללת את מעשה המצווה, וא"כ נמצא שאינו "מתעסק", וממילא הגם שלא כיוון אך מעשה ("חפצא") דהמצווה הוא בשלימות! וכפי שביארנו כל העניין שמצוות צריכות כוונה הוא לא שהאדם (ה"גברא") צריך לכווין אלא שמעשה המצווה (ה"חפצא") תהיה "עשיית מצווה" ולא "מתעסק".

- (ויש להביא קצת דוגמא לזה שבהנאה א"א לחלק את המעשה ממה שאומרת הגמרא בקידושין (מג, א) שגם לדעת שמאי הזקן הסובר שיש שליחות לדבר עבירה, בכל זאת "מודה" (שמאי הזקן) באומר לשלוחו צא בעול את העררה ואכול את החלב - שהוא חייב

ושולחיו פטור, שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב - ורואים את אותו הגדר - שגם לדעת שמאי הזקן הסובר שיש שליחות לדבר עבירה ואם אדם אומר לחבירו לעבור עבירה - עובר המשלח, שאנו אומרים שהשליח עשה את העבירה בשבילו (ואכמ"ל בסברת שמאי בזה), אך בעבירה שיש בה הנאה א"א לומר שנהנה בשביל המשלח...).

ולכאורה זהו ממש לשונו של אדה"ז שהבאנו: ש"לא אמרו שכל המצות שעשאו לא במתכוין .. לא יצא ידי חובתו אלא במצות שאין בהן הנאת הגוף כלל כגון ק"ש ותקיעת שופר ונטילת לולב וכיוצא בהן שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים המצוה כלל שאינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה אבל מצות התלויות באכילה כגון פסח מצה ומרור וכיוצא בהן כיון שיש בהן הנאה לגוף אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו יצא ידי חובתו שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה והרי זו נקראת אכילה ונמצא שקיים מצות האכילה".

כלומר: שבכל המצוות שאין בהם הנאה אלא גדרם הוא מעשה גרידא שאז אפשר לחלק ולומר שישנו מעשה לשם מצווה וישנו מעשה לשם כוונה אחרת אזי כאשר עושה לשם כוונה אחרת א"כ (לגבי עשיית המצווה) "אינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה" אבל במצוות שעניינם הוא הנאה אז א"א לחלק בהנאה שיש הנאה לשם מצווה והנאה לשם עניין אחר, וא"כ - "אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו יצא ידי חובתו שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה והרי זו נקראת אכילה ונמצא שקיים מצות האכילה"...

ואולי אפ"ל עוד יותר: שהעומק בדברי הגמרא ש"המתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה" שאותו אדם אינו כלל "בעל הבית" על המעשה הזה, שהרי בוודאי אותו אדם לא התכווין לאיסור, ובכ"ז אנו אומרים שכיוון שנהנה אזי המעשה מתייחס אליו בעל כורחו, וא"כ גם כאן במצה בע"כ שלכו"ע מצוות אין צריכות כוונה - שברגע שנהנה כבר אינו בעל הבית על המעשה וא"כ אינו יכול כלל לכווין לא למצווה ולא למטרה אחרת....

ועדיין נותר לנו לבאר מדוע עכ"פ אומרת ההלכה שצריך שְׂיַדַע שהיום פסח וזו מצה, ונראה לומר שהנה כל ראייתם של הראשונים הייתה מהגמרא של "המתעסק בחלבים ועריות חייב", והנה אין הפירוש שם שחייב כרת או מיתה - אלא קרבן, והיינו שדינו כעובר עבירה בשוגג, וכוונת הגמרא לומר שאין דינו כ"מתעסק" הפטור

מקרבן, אלא דינו כשוגג החייב קרבן, והסיבה שאינו מזיד היא - כמובן - שלא ידע שזה חלב או ערווה, וי"ל שלכן אומרת ההלכה שצריך לדעת שהיום פסח וזו מצה - כי אם לא ידע הגם שאינו "מתעסק" וכנ"ל אבל עדיין הוא שוגג, ובמצווה "שוגג" לא יצא !

ונראה להמתיק את כל הנ"ל עפ"י המתבאר בקבלה וחסידות בנוגע לחג הפסח ומצוות מצה :

הנה ידועים דברי הרמב"ן בפירושו על התורה (ויקרא כג, לו), כי כמו שבחג הסוכות ישנו החג הראשון ואח"כ "חול המועד" וביום השמיני "עצרת" - כך גם בחג הפסח ישנו החג הראשון, ואח"כ ישנו כעין "חול המועד" ארוך שהוא (לא שבעה ימים, אלא) שבעה שבועות, ולבסוף "עצרת" - חג השבועות - מתן תורה. והיינו שמחג הפסח ועד חג השבועות הכול חג א' ארוך.

(והביאור בזה בפשטות: שהתכלית של יציאת מצרים (פסח) הוא מתן תורה, וכפי שאומרת התורה (שמות ג, יב): "בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעֲבֹדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה", יציאת מצרים היא ההתחלה, ומתן תורה הוא הסיום, וימי הספירה מחברים ביניהם).

והנה דרוש ביאור: מובן כי מהותו של החג מתבטא (בעיקר) במצוות המיוחדות שיש לו, ולפ"ז היה מתאים שהמצוות של חג הפסח וחג השבועות יהיה להם דמיון ומכנה משותף, אך לפועל אנו רואים דבר פלא; לא רק שאין הם דומים, אלא אדרבה - הם הפכיים לחלוטין - מן הקצה אל הקצה !

בפסח המצווה המרכזית היא: "שִׁבְעַת יָמִים מַצּוֹת תֹּאכְלוּ" (שמות יב, טו), והחמץ אסור בתכלית - "לֹא יֵרָאֶה לָּךְ חֶמֶץ וְלֹא יֵרָאֶה לָּךְ שָׂאֵר בְּכָל גִּבְלֶךָ" (שמות יג, ז), כלומר: להפוך מחמץ למצה,

והנה בשבועות אנו מוצאים דבר הפוך: בבית המקדש - מקום שכל השנה מקריבים בו מצה כמו שהתורה אומרת (ויקרא ב, יא): "כִּי כָל שָׂאֵר וְכָל דְּבַשׁ לֹא תִקְטְרוּ מִמֶּנּוּ אִשָּׁה לֵיזֵי" - והנה בשבועות אומרת התורה להביא קרבן "שתי הלחם" שמצוותם שיהיו חמץ דווקא - "חֶמֶץ תֹּאפִינָה" (ויקרא כג, יז) דהיינו להפוך ממצה לחמץ !

והביאור בזה :

בכלל, גלות מצרים נקראת בכתוב (דברים ד, כ): "פור הפְּרִזָּל" כלומר: כור היתוך ששם מתיכים כל מיני מתכות בכדי ליצור מהם כלי, משמעות הדבר שכמו שבכדי ליצור כלי ממתכת - יש להתיכו קודם, ורק אז אפשר ליצור ממנו כלי, כך ג"כ כדי ליצור עם שיהיו "כלים" לקבל את התורה ולהיות עם ה' - קודם יש להסיר את ה"ישות" והגסות המונעים מלקבל עול מלכות שמים.

אחרי שמסתיים שלב ה"היתוך" - מתחילים "לייצר" את הכלי; ובזה יש שלושה שלבים; א) פסח - יציאת מצרים, ב) ספירת העומר - בירור המידות (וכדלהלן), ג) קבלת התורה.

בראשית התהליך ישנה המצווה של אכילת מצה והשבתת החמץ, ואילו בסוף התהליך ישנה (כנ"ל) את מצוות שני הלחם הקשורה דווקא בחמץ, מה שבכ"ז משותף במצוות אלו, שהם קשורים בדגן; חז"ל אומרים (ברכות מ, א): "אין התינוק יודע לקרות אבא .. עד שיטעום טעם דגן" - רק כאשר התינוק טועם טעם דגן - נכנסת בו ה"דעת" ומכיר שיש לו אבא, כך הוא גם כאשר עם ישראל מתחיל להכיר באביו שבשמים - ישנם מצוות אלו הקשורים בדגן, מצה ושתי הלחם - חמץ;

ההבדל בין מצה לחמץ - בפשטות - הוא, שאמנם שניהם "דגן", אך המצה היא כמו "גולם" דגן, והחמץ הוא דגן "מפותח", המצה הרי לא תפחה, ואין שמים בה מלח וכו', משא"כ החמץ תופח, ועל ידי כך מקבל "טעם" והוא מתובל וכו'. הווה אומר: המצה פירושה הכרה ב"אבא" (הקב"ה) באופן של "גולם" והחמץ פירושו הכרה וידיעה מבוססת עפ"י שכל,

וכך בדיוק היה מצב בנ"י, שבעת יציאת מצרים עדיין היו כמו שאומר הנביא (יחזקאל טז, ז): "וְאֵת עַרְם וְעֶרְיָהּ וְעַדִּין לֹא הִיטָה לָהֶם הַשְׁגָּה בַּאֲלֻקוֹת, וְלֹכֵן הַמִּצָּה נִקְרָאת בְּכָתוּב (דברים טז, ג): "לָחֶם עֲנִי"; - "אין עני אלא בדעת" (נדרים מא, א),

אך לאידך - דווקא אז - יש את מעלת האמונה, וכפי שאומר הנביא (ירמיהו ב, ב): "כֹּה אָמַר יְיָ זְכוֹרְתִי לָךְ חֶסֶד נְעוּרֶיךָ וְגו' - שהקב"ה זוכר במיוחד את אותו הזמן של "נְעוּרֶיךָ" שעוד לא היתה השגה שכלית, ובכ"ז כפי שאומר הפסוק לגבי יצ"מ: "וַיֵּאֱמֶן הָעָם" (שמות ד, לא). (ולכן המצה גם נקראת בזוהר (ח"ב מא, א): "מיכלא דמהימנותא" (-מאכל האמונה)),

ואח"כ מגיע שלב נוסף - ספירת העומר - "וּסְפַרְתֶּם לָכֶם" (ויקרא כג, טו) "וּסְפַרְתֶּם" (מלשון "אבן ספיר" - בהירות) - מזככים ומאירים את ה"לָכֶם" - יוצאים ממ"ט שערי טומאה, ונכנסים במ"ט שערי קדושה - (ועד שמקבלים גם את שער הנו"ן - "תִּסְפְּרוּ תְּמִשִּׁים יוֹם" (שם טז)), וכמו שיבואר בהמשך - ואז מגיעים לשלב הסופי - קבלת התורה - שלימות ההשגה - וכפי שחז"ל אומרים (שבת קה, א) על הפסוק "אֲנֹכִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ" (שמות כ, ב) שנאמר במתן תורה, ש"אֲנֹכִי" נוטריקון (-ראשי תיבות): "אנא נפשי כתבית יהבית" - אז המצווה היא דווקא בחמץ - שהוא מבטא את ההכרה והידעיה בקב"ה בשלימות כנ"ל.

ביתר ביאור: ידועים דברי האריז"ל (ע"ח שער נ פ"ב) שלכל איש ישראל יש שתי נשמות; "נפש הבהמית" - שממנה חיות הגוף, וממנה באים כל התאוות וכו', וישנה ה"נפש האלוקית" - שהיא "חֵלֶק אֱלֹהִים מִמַּעַל מְמֹשׁ" (עפ"י איוב לא, ב) וכפי שמאריך בזה בתחילת ספר התניא יעו"ש,

והנה אמונה קשורה לנפש האלוקית, שגם כאשר אין מבינים בשכל, אך הנפש האלוקית מאחר שהיא "חֵלֶק אֱלֹהִים" כנ"ל היא תמיד נמשכת לשרשה ומקורה, וכפי שאנו אומרים בתפילה: "אֱלֹהִי נְשָׁמָה שְׁנַתָּה בִּי - (תמיד) טְהוֹרָה הִיא",

הבנה לעומת זאת, קשורה בנפש הבהמית, שהנה כאשר מבין גם עפ"י שכל את מציאות הקב"ה, אזי אין לנפש הבהמית "ברירה" וגם היא חייבת "להסכים" על כך.

וזהו ההבדל בין פסח לשבועות:

בפסח ההכרה בקב"ה לא היתה מצד ישראל בעצמם, אדרבה, הם היו (כנ"ל) במצב של "עֲרִם וְעֶרְיָה", אלא שהקב"ה בגודל אהבתו לישראל - גדולה אהבה שמקלקלת את השורה" (בראשית רבה נה, ח) "פֶּסַח" (מלשון דילוג וקפיצה) על כל העניינים, ומבלי הבט על כך שעדיין לא היו ראויים, נגלה עליהם וגאלם, אך גילוי זה (מאחר שסו"ס לא היו מוכנים איליו) נגע רק בנפש האלוקית (אמונה), ולא בנפש הבהמית - שצריכה "להבין".

- (מסופר, שפעם נכנס יהודי לאדמו"ר הצמח צדק זי"ע, והתלונן בפניו על ספיקות באמונה שמנקרות - רח"ל - במוחו, והשיב לו הצ"צ, נו, וכי מה אני יכול לעשות, ואז זעק אותו יהודי: רבי! הרי יהודי הנני!... והרי דוגמה מוחשית לכך שמצד הנפש האלוקית ישנה אמונה, וביחד עם זאת ישנם ספיקות - מצד הנה"ב).

ולכן אח"כ מגיעה העבודה של ספירת העומר; "בירור" הנפש הבהמית - כפי שרואים בסידורים שבכל יום "מבררים" מידה אחרת; חסד שבחסד, גבורה שבחסד וכו' - שכידוע הנפש כלולה מז' מידות (רגשות): חסד (-אהבה), גבורה (-יראה), וכו', ובפרטיות כל מידה כלולה אף היא מכל השבע (וכמו למשל "גבורה שבחסד" - שלפעמים דווקא מצד מידת החסד (-אהבה) - צריך להשתמש בגבורה (=הטלת פחד) - כמו למשל אב הרודה את בנו, שזהו מצד אהבתו אליו (ואדרבה: "חושך שִׁבְטוֹ שׁוֹנֵא בְנוֹ" (משלי יג, כד)) וזה גבורה שבחסד - כלומר גבורה שהיא "בשירות" וענף החסד, וכך בימי הספירה מבררים ומזככים ("וּסְפַרְתֶּם לָכֶם") את כל מ"ט בחינות הנפש, וכנ"ל, ואז הגילוי חודר ומתאים גם לנפש הבהמית (הבנה), וכמו שהתורה אומרת לגבי מ"ת: "אַתָּה הָרָאָתָ לְדַעַת פִּי יְיָ הוּא הָאֱלֹהִים אֲיֵן עוֹד מְלַבְדּוֹ" (דברים ד, לה)!

בתורת החסידות מוסבר עפ"י הנ"ל הפסוק בשיר השירים (א, ד): "מְשַׁכְנִי אַחֲרֶיךָ נְרוּצָה הִבִּיאֲנִי הַמֶּלֶךְ הַדָּרִי" - שלכאורה ישנה איזה "סתירה" בפסוק, שהנה "מְשַׁכְנִי" משמעו שאתה (הקב"ה) תמשוך אותי (כנסת ישראל), ואילו "אַחֲרֶיךָ נְרוּצָה" פירושו שאנו "נרוץ" בעצמנו, ועוד: "מְשַׁכְנִי" הוא לשון יחיד, ו"נְרוּצָה" - לשון רבים,

והביאור בזה שתחילת הפסוק - "מְשַׁכְנִי" קאי על יציאת מצרים, שאז ההתעוררות אינה מצד עם ישראל ("נָאֵת יָרֵם וְעֲרִיָה") אלא מצד זה שנגלה עליהם הקב"ה וגאלם כנ"ל, והגילוי חודר רק בנפש האלוקית, ולכן זה לשון יחיד,

אך המשך הפסוק - "אַחֲרֶיךָ נְרוּצָה" מדבר על ספירת העומר, שאז פועלים את בירור המידות של הנפש הבהמית, שזו כבר עבודה מצד היהודי עצמו, ולכן כאן הפסוק מדבר בלשון רבים - גם נפש הבהמית, ועד שמגיעים ל"הִבִּיאֲנִי הַמֶּלֶךְ הַדָּרִי" הדביקות המוחלטת בקב"ה - בחג השבועות.

(אין לשאול א"כ מהו "הרעש" מחג הפסח שאז כאמור רק תחילת העבודה, שאדרבה היא הנותנת; כאן מתבטאת העוצמה של אהבת הקב"ה לעם ישראל בכל התוקף - שמבלי הבט על מצב בנ"י ("הללו עובדי ע"ז והללו עובדי ע"ז" (מדרש תהלים טו)) - בכ"ז הקב"ה בוחר בהם (גם כך) לעם! ובמילים אחרות: בפסח - החג הוא על בחירת הקב"ה בעם ישראל, ואילו בשבועות החג הוא על בחירת עם ישראל בקב"ה).

והנה לאור כל הנ"ל יומתק מאד מדוע דווקא מצוות אכילת מצה אינה צריכה כוונה, שהרי מצוות מצה מסמלת את האמונה לפני השלב של השגה וידיעה - "לֶחֶם עֲנִי"; אכילת המצה בלא כוונה מתאימה למצב בנ"י שנמשכו לקב"ה בלי שיבינו בשכלם מדוע (שהגילוי נגע רק בנפש האלוקית, אבל עדיין לא היה "דעת" וכנ"ל), וכך גם מצוות אכילת מצה יוצאים בה גם כאשר אין יודעים מדוע עושים זאת!

וזה מתאים גם עפ"י הביאור שאמרנו שהיות ומצוות מצה היא מצווה שיש בה הנאת הגוף א"כ בדבר שיש בו הנאה האדם אינו כלל "בעה"ב" לשייך את ההנאה שלו לאיזה כוונה, וכך ממש היה מצב בנ"י ביציאת מצרים שאמנם היה להם גילויים אלוקיים הכי נעלים - אבל לא הם היו "בעה"ב" ע"ז, שהכול הגיע מלמעלה.

- (ואולי יש להוסיף עוד יותר: שהנה בשעת יצ"מ נצטוו ישראל בשני מצוות: א) קרבן פסח (ומצה) ב) מילה ("פְּדִימוֹתָיִי" (יחזקאל טז, ו)), והנה גם מצוות מילה היא מצווה שמקיימים אותה (הנימול) כאשר אינו מבין ומשיג כלל... והיינו ששני מצוות אלו פסח ומילה הם המצוות המבטאות את "לידת" עם ישראל, שאז עדיין אין דעת, והכול נפעל מלמעלה!).



הדלקת אור החשמל ע"י נכרי בשבת – האם יש דרך היתר לשיטת אדה"צ?

הרב מנחם מענדל אלישביץ
כולל צמח צדק ירושלים תובב"א

א. מבואר בשו"ע רבינו (סי' שז ס"ב וש"נ) שמותר לומר לנכרי לעשות מלאכה דרבנן בשבת לצורך מצוה אבל לא מלאכה דאורייתא

(סי' רעו ס"ח). ולדידן! שהמדליק מנורת חשמל עם חוט להט עובר משום הבערה אסור לומר לנכרי להדליק את האור אפילו לצורך סעודת שבת (כשנכבו הנרות ואי אפשר לאכול בחשך – ל' רבינו סי' רעו שם) דהוי מצוה, או בבית הכנסת לצורך תפילה (בציבור²), וה"ה שאסור לרמז לו לעשות כן³, ואפי' אם הגוי עושה מעצמו חייב למחות בידו (ואפשר דאסור ליהנות⁴).

והנה, אם נזכר להדליק את האור בבין השמשות מותר לומר לנכרי לעשות אפילו מלאכה דאורייתא וכמ"ש רבינו בסי' רסא סעיף א-ב שהדבר מותר אם הוא לדבר מצוה או שהוא "טרוד ונחפז ונצרך לדבר", וא"כ יוכל להדליק אפילו בחדרים אחרים שאין אוכלים שם (ולדבר הרשות ואין שם שעת הדחק ע"ש בס"ג באיזה אופנים יש

(1) ראה אנציק' תלמודית ע' חשמל - חוט להט בתורת אש, הע' 202. וראה שו"ת באר משה ח"ו קונטרס האלעקטריק סי' כ"ג וש"נ.

(2) עי' הנסמן בספר משאת שבת עמ' של הערה ל.

(3) סי' שז ס"ז, ואפילו שלא בלשון ציווי אסור בחפצים של ישראל ובשביל ישראל (שם ס"ז-ח).

(4) בשו"ת הריב"ש סי' שפז כתב, דאף דמצות לאו ליהנות ניתנו ולכן התירו הגאונים להשתמש באזמל הנעשה בשבת לצורך המילה, שאני התם דאין כאן הנאה אחרת אלא עשיית המצוה. אבל נר שהוא בעצמו נהנה לא הותר. עכת"ד. ובמטה אפרים סי' תקפד ס"א כתב, "ובקושי יש להתיר להעמיד א"י מבע"י שיבא מעצמו לביהכ"נ באשמורת להדליק שם ואף על פי כן אין להשתמש לאורו לומר תפלות ותהלים כיון שעשה בשביל ישראל". ובביאור הלכה סי' רעו בתחילתו כ' ע"פ הריב"ש שגם ללמוד בפני הנר ג"כ אסור אם לא היה אפשר ללמוד בלי הנר. ובחיי אדם כלל סב ס"ו כתב שאין להתיר משום מצות לאו ליהנות נתנו שהרי "כבר כתב הריב"ש סי' שפז בשם הרמב"ן דזה לא שייך אלא כעין תקיעות וטבילה בימות הגשמים כדאי' בגמרא דבר שאין הגוף נהנה ממנו כלל אבל כשהגוף נהנה ממנו כגון ללמוד או לאכול בפני הנר אסור דעכ"פ הגוף נהנה, ודבר ידוע שהגוף נהנה מן הנר אף כשלומד". ובזכרון יוסף סי' עח הוסיף שראה בס' אשל אברהם מה"ב סי' רעו שאוסר ג"כ ללמוד אצלו שמה ישכח ויצוה ע"י שיחשוק ללמוד.

אמנם בזכרון יוסף שם השיג על המחמירים, וכתב דאין ראי' ממש"כ הריב"ש דשם מיירי לאכול סעודת שבת שעיקר המצוה הוא להנאת הגוף ולכן לא שייך לומר מצות לאו ליהנות ניתנו אבל ללמוד או להתפלל אצל נר שהדליק נכרי בשביל ישראל מותר כמ"ש בסי' תקפו לענין שופר דמצות שלא נתנו להנאת הגוף אין חוששין שיעבור עבירה כדי לקיים המצוה (ל' רבינו שם סכ"ד). והאריך שם להוכיח שלא חיישינן לשמא ישכח. וע"ע אמירה לנכרי פרק נו הערה ג'.

להתיר). אמנם אחרי צאת הכוכבים הדבר אסור, ויש לעיין אם יש איזה עצה להתיר אמירה לנכרי גם בכגון דא.

והנה בערוך השולחן (סי' רע"ו ס"ט) כתב "ונהירנא בילדותי היו נוהגין בלילי שבת . . . היו קורין לאינו יהודי לשאול לו רצונך בצנצת יי"ש והיה אומר שרוצה והשיבו לו רצוננו ליתן לך אבל מה נעשה שא"א למצא בחשך והיה מדליק נר ושותה והולך לו והשתמשו לאורו, ונראה דהיתר גמור הוא באינו יהודי שאינו רגיל בו וליכא למיחש שמערים . . . משא"כ אם האינו יהודי הוא המערים הוה ההדלקה בשביל הישראל ואסור, וזהו העיקר דאם לפי הבנתנו אינו כמערים לעשות טובה להישראל אלא בשביל עצמו עושה . . . מותר. ובספר מלכים אומניך (פרק ד' ס"ג) התיר לקרוא לנכרי ולומר לו "רצוני לכבדך בדבר מה אלא שהבית חשוך" והנכרי מבין ומדליק.

אמנם פשוט דיש לזהר ביותר בעצה זו, דאם הגוי מבין כוונת הישראל ומדליק בהערמה גם בשביל ישראל אסור ליהנות מאור זה, וכמבואר בשו"ע רע"ו ס"ז, שגוי המדליק גם בשביל ישראל וגם בשביל נכרים אסור. ואין לדמות זה להמבואר שם ד"אם יש הוכחה שמדליק בשביל עצמו כגון שאנו רואים שהוא משתמש לאורה (מיד) אע"פ שהרוב ישראל מותר להשתמש לאורה" דהתם מיירי בישראלים ונכרים שהסיבו יחד והנכרי מדליק נר שלו וא"כ כשרואים שהוא משתמש לאורה מיד ה"ז הוכחה שכוונתו בשביל עצמו, משא"כ כאן שמדליק נרו של ישראל בבית של ישראל ורואה שהם שרויים בחושך ונותנים לו מתנה בחינם, מסתברא דאין ההשתמשות שלו הוכחה שמתכוון לעצמו בלבד, ואפשר דהוי כמו שמסיים שם, ד"אם יש הוכחה שמדליק לצורך ישראל ולצורך נכרי אע"פ שהרוב נכרים אסור", ובפרט אם הוא דר בשכונה יהודית או אם הוא בן בית פשיטא דאסור בד"כ (עי' ערוך השולחן שם)⁵.

והנה במקום שיש מנורות מסוג פלורסנט או במקום דיש קטנים אפשר להתיר, דבפלורסנט כיון שאין בהם חוט להט אין בהם משום

(5) ובספר "הלכות אמירה לנכרי" עמ' 97 נתן עצה לקרוא לנכרי לכבדו באכילה. ותוך כדי אכילה מספר לו אודות קלקול שיש לו שמפריע לו לכבדו עור. ואם הנכרי מבין מעצמו ומתקנו להנאתו שפיר דמי. ע"כ. (ובעצה זו מרוויחים שגוי שאינו מכירו לא יכוון כלל בשביל ישראל).

הבערה מדאורייתא גם אם יש בו סטרטר⁶, ומותר לומר לגוי גם במפורש להדליקם לצורך תפילה שיעורי תורה, או סעודת שבת – אם אי אפשר בלעדי האור, כיון שהוא שבות דשבות דהותר במקום מצוה⁷. ובמקום שיש קטנים מותר לומר לנכרי להדליק אפילו נר ממש, וכמ"ש הרמ"א סי' רעו ס"א הביא שמואל להדליק לצורך קטן "דהוא כחולה שאין בו סכנה" והביאו רבינו בסעיף ו. ובקצות השולחן סי' קלד סקי"ח כתב דלענין הדלקת הנר הוא עד בני שבע בעודם עושים רעש בחושך (וראה אמירה לנכרי פ"ה עוד דעות בזה), ואם כן בבית עם קטנים המפחדים מהחושך יש היתר ברור להתיר אמירה לנכרי להדליק את האור. אבל בשאר אופנים אסור.

ב. והנה יש מחלוקת אם מותר לומר לנכרי שיאמר לנכרי אחר לעשות מלאכה, בעל עבודת הגרשוני (הובא בחות יאיר סמ"ט) אוסר, והחז"י (ס' נג) מצדד להיתר. וחת"ס (חור"מ סי' קפ"ה) התיר רק בדרכי ובהפסד מרובה כשאין הגוי יודע שעושה עבור ישראל. והמשנ"ב סי' שז ס"ק כד כתב "ועיין בספר החיים שכתב דבמקום הפסד גדול יש לסמוך על המקילין", וכוונתו דבאמירה דאמירה ה"ז כשבות דשבות והותר במקום הפסד גדול, וא"כ ה"ה לצורך מצוה⁸. אמנם כבר העיר בס' "משאת שבת" עמ' שו הע' לג, שהגר"ש קלוגער בעצמו כתב

(6) כן שמעתי מהרה"ג ר' אברהם משה היילפרין והטעם כי גם בסטרטר אין גחלת של מתכת, ורק לשיטת החזו"א שבכל חיבור מעגל חשמלי יש בו משום בונה, אסור גם מדאורייתא. אמנם מדברי רבים מן האחרונים נראה שלא ס"ל כהחזו"א (עי' אנציקלופדיה תלמודית ערך חשמל הע' 122 וש"נ), וכן ס"ל להגרשו"א (ראה חילופי מכתבים עם החזו"א במנחת שלמה ח"א סי' יא, וח"ב סי' יז). ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' לח בענין מקרופון כתב שיש בו משום חשש בונה ועוד, אמנם כבר כתב בח"ב סי' יז שהביא להלכה דעת המחמירים "שלא להביא פרצות בחומת בית ישראל" אבל "בנוגע להמכונת שמיעה, כיון דאין עושין זאת משום פרצה כו' סמכתי על המקילים בזה". וכן מצינו בח"ג סי' כג דשרי להדליק מזגן ע"י נכרי במקום צער כיון "דלא הוי רק איסור דרבנן" ודלא כהחזו"א, ושאל אם יש חשש הולדת נצוצות לא הוי אלא פסיק רישא דלא ניחא ליה [דמותר גם שלא במקום מצוה - עי' שו"ע"ר רנ"ג, י"א] עי"ש.

(7) ויש לעיין במקרה שרוב המנורות הם פלורסנט ומקצתם הם מנורות רגילות (וכמו שמצוי בהרבה בתי כנסת) ויש מתג אחד ראשי שמדליק את כולם או שאירע קצר במפסק הראשי ואין כאן צורך קטנים. אבל כוונתו הוא רק שמנורות הפלורסנט ידלקו, האם הוי כפסיק רישא דמותר (שו"ע"ר רנ"ג, י"א) ? וצ"ע.

(8) החיי אדם כלל ס"ג ס' ו' היקל לצורך מצוה, אבל לא התיר בהדיא אלא ההנאה ולא האמירה, וז"ל ונכרי שהדליק נר בשביל חברו שביקש הימנו להדליק וחברו כוונתו ה' לצורך ישראל יש להקל לצורך מצוה עי' בפמ"ג רעו בט"ז סק"ה.

בספרו שנות חיים (סי' לח) דלא התיר רק כשהגוי השני עושה רק בשביל הגוי הראשון דאלו עושה בשביל ישראל בודאי הוה שבות אחד וא"כ צ"ע למעשה, דאילו הי' המשנ"ב רואה דברי הגר"ש קלוגער האחרונים אולי לא הי' פוסק כדברי ספר החיים ע"כ. וע"ע בספר אמירה לנכרי סי' ב'.

והנה אף שרבינו הזקן לא גילה דעתו בנושא זה, הנה אם הנכרי השני יודע שעושה בשביל ישראל ודאי לא עדיף מבאם הי' עושה מעצמו בלי שום אמירה, וא"כ חייב הישראל למחות בעושה בחפצים של ישראל (לדעת רבינו בשו"ע) או אם יש כאן הנאת גופו של ישראל (לדעת רבינו במהדו"ב), וגם אסור ליהנות.

ורק כשהגוי השני אינו יודע שעושה בשביל ישראל ועושה כן לדעת הנכרי שצויה לו יש להסתפק בדעת אדה"ז (עי' סי' שז סל"ה שאם הנכרי עושה מלאכה בכלים של ישראל לצורך עצמו או לצורך נכרי אחר א"צ למחות בו, אמנם יש לדון אם האמירה אסורה - עי' אמירה לנכרי פ"ב הע' א' וש"נ). אך מובן מאליו שזה אינו שכיח כלל בעושה בבית ישראל או בבית הכנסת.

ולעשות מלאכה ע"י שני נכרים בזה יכול וזה יכול דפטורין (שבת ג.) וע"י נכרי הוי שבות דשבות ומותר במקום מצוה, יש אוסרים (ראה אמירה לנכרי פרק פ' הע' טו) משום דס"ל דאף ששנים שעשאוהו פטורין מ"מ לכתחילה אסור לעשות כן מדאורייתא. וא"כ נראה שרבינו הזקן ס"ל להיתר שהרי באדה"ז מפורש שהוא אסור מדרבנן בלבד⁹ (שמז, א). אמנם בשו"ת מנחת יצחק ח"י סי' ל הביא משו"ת חסד לאברהם מהדו"ק סי' כח "דלא פטרינן שנים שעשאוהו במלאכת שבת, רק באותן מלאכות שיש להם שיעור קצוב להתחייב עליהם, אבל במלאכה שאין להם שיעור קצוב וחייב עליה ככל שהוא, כמו בונה חורש וכדו', וכן במלאכה שעיקר החיוב בא על הגמר ואלו היו עושין זה אחר זה הי' האחרון חייב, גם בשנים שעשאוהו חייבין". ועפ"ז פסק המנח"י דבהרמת שפופרת טלפון, "כיון דהחיוב בא על הגמר מלאכה ואין לזה תחילה וסוף וכיו"ב, לא שייך בזה הפטור דשנים שעשאוהו פטורין". וכ' שכן הסכים עמו הגרי"י פישער ז"ל. ע"כ. וה"ה בנדו"ד במדליק אור החשמל דלא שייך בזה ההיתר דשנים שעשאוהו.

(9) וכן הבין בספר אמירה לנכרי שם. אמנם הבאר יצחק סי' יד ענף ט' צירף גם סברא אחרת עי' לקמן הע' 16 מש"כ בזה.

ג. והנה יש שהתירו לומר לנכרי בערב שבת להדליק נר בשבת בבית המדרש בשביל לימוד ות"ת דרבים (עי' אלף המגן על המטה אפרים סי' תקפד ס"ק ב' וש"נ), ויש מקילין אפי' בשבת עצמה ע"י רמז (זכרון יוסף סי' עט. אמירה לנכרי פנ"ו בשם הגרמ"א פריינד), ויש מי שהתיר אפילו לומר במפורש בלי רמז (שו"ת דעת כהן סי' טו בשם הרה"צ מרופשיץ בעל זרע קודש שלצורך ת"ת ולצורך רבים מותר לסמוך על בעל העיטור, הובא במשאת שבת עמ' שכא סוף הערה ה¹⁰).

אמנם בשו"ע רבינו לא מצינו שיסמוך על בעל העיטור זולת במכשירי מילה¹¹ (סי' שלא ס"ז) וז"ל, "ויש מתירים אמירה לנכרי במקום מצוה אפילו בדבר האסור מן התורה כמ"ש בסי' רעו ואף שאין לסמוך על דבריהם בשאר מצוה כמ"ש שם, מ"מ במילה שהיא עצמה דוחה שבת יש לסמוך על דבריהם אף לענין מכשיריה אם א"א למול היום בענין אחר". יתירה מזו, בסי' תקפ"ו סכ"ד כתב רבינו לענין שופר, "ע"י נכרי מותר לעשות כל דבר שאיסורו אינו אלא מד"ס כגון לעלות באילן ולהביאו מחוץ לתחום וכל כיו"ב אבל אסור לומר לנכרי לעשות מלאכה גמורה בשבילי", והרי אין לך מצוה דרבים יותר משופר (עי' מחצית השקל סי' ש"ז סד"ה וצ"ל דאין מדמים), והאם אפשר לדחוק דמיירי התם רק כשאין שם רבים שהוא מילתא דלא שכיחא ולא גילה לנו שבד"כ הדבר מותר¹² (וא"כ – חיוב)?! בנוסף

(10) וכן היקל בכלכלת שבת – דיני אמירה לנכרי (לבעל תפארת ישראל) אות ו ס"ק ט בשבת הדחק וכשאין בפרהסיא במכ"ש מהא דנהגו להתיר לצורך סעודת שבת. אמנם לדידן (שוע"ר רעו, ח) שאסור לצורך סעודת שבת אין ראייה משם.

(11) וגם לא הביא ההיתר של שו"ת פנים מאירות סי' ל לתקן עירוב בשבת ע"י נכרי אף ד"אין לך מצוה גדולה מזו להציל את רבים מאיסור חילול שבת שקשה להזהר מזה ובפרט במקום שרגילין לטלטל בשבת מרה"י לר"ה ומוטב לחלל שבת א' דלית ביה מעשה משיחללו הרבה בידים וכן נוהגים בכאן ע"פ מה שיצא הדבר בהיתר" (לשון התוספות שבת פתיחה לסי' רמג אות ד שהביא דברי הפנים מאירות). ואף דצ"ע אם יש ראייה מהשמטה כזו, עי' באשל אברהם (בוטשאטש) סי' שז ס"ה, ד"אם הוא מלאכה דאורייתא צע"ג להתיר כי חז"ל העמידו דבריהם לדחות מצות שופר ולולב וכדומה שמן התורה הק' כדי שלא לבוא לידי שבות ולא שייך בזה חטא בשביל שיזכה חברך שלא פשע, שהרי גם כדי שיזכה הוא העמידו חז"ל דבריהם בכהאי גוונא כנ"ל". ועיי"ש התיר ע"י שיעשה עניבה, ואז אם יעשה קשר של קיימא אין לנו עסק בזה כיון שכבר אפשר שהיה זה נעשה ע"י עניבה בעלמא.

(12) שו"ר שהפמ"ג הקשה כן על הט"ז סי' תרנ"ה שהתיר – ע"פ שו"ת מהרש"ל סי' ח – אפי' מלאכה דאורייתא במקום מצות לולב משום מצוה דרבים וז"ל, "ומש"כ לולב הוי עשה דרבים, צ"ע דשופר נמי עשה דרבים, אפילו הכי באיסור תורה אסור

לכך, רוב המתירים לא הקילו אלא בע"ש (עי' בהנסמן לעיל) ולדעת אדה"ז אין הבדל בין ע"ש ושבת (רק שבשבת עובר גם על ודבר דבר) עי' סי' שו"ס, וראה פמ"ג סי' שז בא"א ס"ק ח וז"ל "אין היתר ברור למה נוהגים להדליק נר ע"י עכו"ם להתפלל בעשרה ואף לקה"ת וצ"ע בזה" ע"כ.

וא"כ שאין היתר מיוחד לצורך רבים חייב למחות אפי' בגוי העושה מעצמו, וה"ה שאין לרמוז אפי' ברמז שלא בלשון ציווי, ואסור לאכול לאורו, ולכמה דיעות אסור גם ללמוד ולהתפלל לאורו (כנ"ל הע' 4)¹³.

ד. והנה קיימת עצה שעל ידה אפשר להלדיק לצורך מצוה אפילו שלא לצורך קטן, והוא שיצווה לנכרי להדליק את המתג במרפקו וכדומה דהוי שינוי, ואינו אסור אלא מדרבנן, שהרי "כל המלאכות

לומר לעכו"ם, ויש ליישב", ואולי יש לחלק ע"ד מש"כ בפנים שהט"ז יפרש שהאיסור בשופר הוא רק ביחיד ולא ברבים. ואפי' את"ל שזהו כוונתו מ"מ רק בשיטת מהרש"ל מוכרחים לדחוק כן דאל"כ סותר א"ע (שהרי מהרש"ל סי' תקפ"ו וסי' תרנ"ה כתב שרק שבות דשבות מותר בשביל שופר ולולב), אבל בדברי רבינו הזקן אין משמעות שיש הבדל בין יחיד לרבים.

13) והנה הזכרון יוסף שם התיר אפילו אליבא דרבינו הזקן לרמוז לגוי בשבת לצורך מצוה שלא בלשון ציווי (דאז דינו כעושה מעצמו – עי' לקמן בפנים), וטעמו דרק בדבר הרשות הרי ע"י שתיקת ישראל "מבין הנכרי מדעת ישראל שזה נוח לו ומתכוין הוא בעשייתו בשביל ישראל" (ל' רבינו סי' רנב ס"י), ו"כשעושה בשביל ישראל נעשה שלוחו ושלוחו כמותו דיש שליחות לנכרי לחומרא" (קו"א לסי' רסג ס"ק ח'). אבל "בנדרון דידן י"ל דאין ראייה מדלא מיחה ליה דניחה ליה עשייתו להנאת גופו כיון דאמר מקודם דבעי' ללמוד לאורו א"כ נראה דמשום הכי לא מיחה ליה ומשום הכי הרי לא נעשה הנכרי שליחו כגופו כיון דלא ניחה ליה עשייתו להנאת גופו", כמו שטעם זה מותר ליהנות ממלאכת הגוי בשביל תקיעת שופר כמבואר בסי' תקפו.

אך יש לדון בדבריו, דתינח גבי איסור הנאה שאסור "שלא יאמר לו לעשות לו בשבת אם יהיה מותר לו ליהנות ממנה כשנעשית בשבילו" (שוע"ר סי' רנב ס"י) הנה ב"מצות שלא נתנו להנאת הגוף אין חוששין שיעברו עבירה כדי לקיים המצוה" (ל' רבינו סי' תקפו ס"ד); אבל בנוגע לחיוב מחאה שטעם חיובו הוא שלא יעשה הגוי בשביל ישראל (דאז הוי שלוחו גם אם עשה הגוי מעצמו כמבואר בקו"א שם) מה איפכת ליה להנכרי אם ישראל צריך מלאכה זו בשביל הנאת גופו או לצורך נשמתו, בין כך ובין כך עושה בשביל ישראל. ואם נכונים דברינו, יומתק למה סתם בשוע"ר שם "אסור לומר לנכרי לעשות מלאכה גמורה בשבילו" כשאין לו שופר, ולא כתב עצה פשוטה זו דיעשה ע"י רמז שלא בלשון ציווי. אבל לפי הזכרון יוסף, תינח דלא כתב כן אדה"ז גבי סעודת שבת בסי' רעו כיון דהוא מצוה דיש בו הנאת הגוף (כנ"ל הע' 4) וא"כ גם לפי דבריו לא מהני עצה זו, אבל למה לא כתב כן גבי שופר?

כולן אינן אסורין בשבת מן התורה אלא לעשותן בשבת כדרכן שעושה אותן בחול אבל אם עשו אותן בשינוי מדרך החול שאין דרך בחול לעולם לעשותן כן מלאכה זו פטור מן התורה אבל אסור לעשות כן מד"ס שמא יבא לעשותה כדרכה בחול כיצד כגון שהוציא חפץ לאחר ידו או ברגליו או בפיו או בין אצילי ידיו או במנעלו וכל כיו"ב שאינן דרך להוציא כן בחול הרי זה פטור אבל אסור" (ל' רבינו סי' שא ס"ב).

ואכן כך נפסק בספר שמירת שבת כהלכתה פ"ל הע' מו בשם הגרש"א, "דפשוט הוא דכלאח"י ע"י נכרי חשיב כשבות דשבות דשרי", עיי"ש. וביאר דבריו (בתיקונים ומלואים לשש"כ עמ' נ), ע"פ מש"כ בס' אגלי טל בסוף הפתיחה דאפי' אם אין שום שינוי בעצם המלאכה בזה שנעשה ע"י שינוי, ג"כ חשיב שינוי וחשיב רק שבות. ובמנחת שלמה (ח"ב סי' לה סקי"ד) כתב לאחד "באמת גם לי הי' הדבר לפלא למה לא נזכר בשום מקום עצה זו, אך זה גם קשה להסובר דאם יאמר לעכו"ם שיאמר לעכו"ם שני ג"כ חשיב כשבות דשבות"¹⁴.

ואף שבספר תיקונים ומלואים שם חזר בו קצת מהיתר זה ונשאר בצ"ע משום דבשו"ת באר יצחק סי' יד כתב דבמלאכה שעיקרה דאורייתא אפשר דאסור גם במקום מצוה. ובמנחת שלמה שם כתב, "גם ראיתי במשנ"ב סי' תקפ"ו סקפ"ד שדעתו נוטה להקל גם בדאורייתא אך גם בשער הציון אות ק"כ הביא שהפר"ח מפקפק בזה, ועי' גם בפמ"ג סי' תרנ"ה שג"כ מסתפק בזה. ולמעשה צ"ע דעכ"פ הרי ליה שבות דשבות, ובדרכנן יתכן דאפשר להקל בכה"ג במקום מצוה וצ"ע."

14) ובשו"ת אז נדברו (חלק ה, סי' נד) אף שהחמיר לאסור גם כשעושה בשינוי וכדלקמן, מ"מ כתב ד"זה לא פלא מה דלא כתבו הפוסקים להתיר ללחוץ על הכפתור במרפקו בזמן הפוסקים לא הי' המאור הזה של עלעקטרי ולהדליק עם גפרור וכדומה אי אפשר בכלאחר יד, אפי' אם יצויר שאפשר בדוחק, אבל זה לא עצה קלה."

ועפ"ז יובן דאין לחשוש לטענת מח"ס מלכים אומניך (פ"ו הע' יב), ד"אם נאמר דגוי העושה מלאכה בדרך שינוי נחשב לשבות דשבות, אם כן בטלת כל הלכות אמירה לנכרי, דבמקום דאין אור דולק, יאמרו לנכרי שידליק במרפקו או כלאחר ידו, ולמה לנו להזדקק לבעל העיטור? אלא ודאי דלומר לגוי להדליק מאחורי ידיו אין זה שבות דשבות. עכ"ל. דשאלה זו יש לשאול גם על המתירין אמירה לאמירה (החות יאיר ודעימי' – עי' לעיל), ולא מצינו שהתייחסו לטענה זו. ועוד, בזמן חז"ל לא הי' קל לעשות מלאכה ע"י שינוי וכנ"ל. ואף שבוזה"ז נהי' הדבר יותר קל, האם משום הא נגזור גזירות חדשות מעצמינו?

מ"מ, בשו"ע רבינו סי' שמ סעיף ב מפורש שהדבר מותר, וכתב (ע"פ מ"א שם) שאשה ששכחה מע"ש ליטול הצפרנים ובשבת הוא ליל טבילתה מותר לומר לנכרית ליטול ביד או בשינים שזהו שבות דשבות, וכמבואר שם סעיף א', דהגוזז "הוא מאבות מלאכות שכן במשכן היו גוזזים עורות התחשים ואילים" אבל "הנוטל שערו וצפרניו בידי או בשיניו פטור אבל אסור מדברי סופרים ליטול ביד אפי' לאחרים, אע"פ שאינו יכול לאמן ידיו ליטול יפה בלא כלי לאחרים". והיתר זה הובא גם במשנ"ב שם סק"ג¹⁵.

ועפ"ז יובן, דרבינו הזקן לא ס"ל חידושו של הבאר יצחק שמלאכה שעיקרה דאורייתא אסור גם במקום מצוה (הבאר יצחק אסר לעשות מלאכה דאורייתא ע"י ב' נכרים מטעם זה, והמנחת שלמה למד דה"ה כשעושה ע"י שינוי) דא"כ איך התיר בצפרניים¹⁶?

15) ומש"כ במנחת שלמה שבשער הציון לסי' תקפ"ו אות ק"כ הביא שהפר"ח מפקפק בזה, צ"ע, דהמע"י שם יראה שגם הפר"ח מסכים עם עצם הדין רק שאוסר מסיבה צדדית, וז"ל שם (ס"ק כא) "כל מלאכה שנעשה בכלי שאין דרכו לעשות בו אותה מלאכה לא היא מלאכה דאורייתא, והכי נקטינן. ונפקא מינה מזה לדעת מרן המחבר [סכ"א] שמתיר שבות דשבות במקום מצוה, מותר לומר לגוי לחתוך שופר בסכין, אבל לא במגל. אמנם כפי מה שכתבתי בסמוך בסייעתא דשמיא, אסור אפי' בסכין משום מוקצה". ושם בס"ק כ"ב כתב על דין המחבר ש"אם עשה גוי שופר ביו"ט מותר לתקוע בו", איברא שכ"כ המרדכי בפ' לולב בהגזול, ואינו מחוור, שהרי אסור לטלטל, משום מוקצה, וב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה" עיי"ש. (וראה מש"כ בזה רבינו בסי' תקפ"ו סכ"ד-כה) הרי שאסרו הפר"ח רק משום מוקצה, אבל מלאכה שלא כדרכו שפיר הוי שבות דשבות.

16) וראיית הבאר יצחק היא מעירובין סח. תוד"ה לשבות, שהקשו בהאי ינוקא דאמר ליה רבא רבא נשייליה לאמיה אי צריכא נחיימו ליה אגב אמיה, וכי לא היה נכרי בכל העיר שיאמרו לו להחם בשביל הקטן? ובגיטין דף ח,ב תירצו דרך שבות דשבות הקילו, אבל לא התירו לומר לנכרי שיעשה מלאכה דאורייתא. ועדיין תקשה וכי לא היה להשיג בכל העיר ב' נכרים שיחמו לו החמים? ובעל כרחך מוכח, דכיון דעיקר המלאכה אם היתה נעשית באחד היתה דאורייתא, לכן אף בשנים אין להקל. ע"כ. ולפי המבואר בפנים, יש ליישב ראי' זו: א) לפי המובא ממנחת יצחק נראה דגם בבישול לא מהני ב' נכרים. ב) א"א לחמם ע"י שינוי כ"א בדוחק רב ולכן אמרו נשייליה לאמיה אי צריכא נחיימו ליה – באופן הרגיל – אגב אמיה. ג) להעיר מתשובות מהר"ח אור זרוע סי' לא, וז"ל נ"ל שאין שינוי מועיל אלא כשגוף המלאכה נעשית ע"י שינוי כמו יונק דהוי כלא"י וכיו"ב, אבל אם היה בשבת מעמיד קדירה אצל האש כלאחר יד וכשהיא מתבשלת אין שום שינוי היה חייב עכ"ל. וא"כ יובן דאין ראי' מגמ' זו דלא מהני שינוי ושערי תירוצים לא ננעלו.

והנה בספר "מלכים אומניך" (פ"ו הע' יב) רצה לחלק בין נטילת צפרניים ושאר מלאכות, משום דכל מה שמצינו שהתירו ע"י שינוי הוא כשהשינוי הוא בנפעל "כלומר הגזיזה לא נעשית בידה בצורה נאותה ויפה, כמו כן תיקון השופר שלא כדרך האומנים לא נעשה בצורה נאותה, ובזה מהני שוב דשבות. משא"כ להדליק נר בפיו, הרי האור שיודלק הוא ככל אור דעלמא, אלא שהשינוי הוא בפועל ולא בנפעל, נראה דלא נחשב כשבות דשבות".

ובהמשך שם הסביר סברתו, "דבשלמא כשישראל מחלל שבת שלא כדרך המלאכה כגון במרפקו פטור, משום שלא עשה כדרך העושים, והעשיה אסורה. אבל באומר לנכרי, בין כך ובין כך אין כאן איסור מצד הנכרי שהרי לא מוזהר על השבת, ואדרבה, חייב הוא לעשות מלאכה, ומבחינת ישראל המלאכה נעשית באותה מידה בין אם הדליק בימין או בשמאל"¹⁷.

אמנם המעיין באגלי טל בפתיחה (המצויין במנחת שלמה שם) יראה דאין לחלק בכך. דהקשה למה צריכים לימוד מיוחד מהפסוק "מלאכת מחשבת" לפטור העושה כלאחר ידו, הרי מצינו בכ"מ אף בלאו מילי דשבת דכל שלא כדרכו לאו כלום הוא, כמו אכילה שלא כדרכו לאו אכילה, הנכנס לבית המנוגע דרך אחוריו טהור. וביאר דיש שני אופנים במלאכה כלאחר יד. יש שהמלאכה עצמה בלתי נפעלת כראוי והיא שינוי באיכות הנפעל אף שבאיכות הפועל לא הי' שום שינוי. ויש מלאכה כלאחר יד שהוא שינוי באיכות הפועל לבד ולא באיכות הנפעל כגון הכותב בשמאלו אף שהנפעל דהיינו הכתב נעשה כראוי להיות שאימץ את ידיו וכתב אותיות מיושרים כמו אם הי' כותב בימינו. וכן המוציא מרשות לרשות כלאחר ידו אף דעצם המלאכה היא בהחפץ המובא לרשות אחר, ובהחפץ אין שום שינוי ומונח עתה ברשות האחרת כאילו הי' מוציאו כדרכו. רק שיש שינוי באיכות הפועל שלא עשה המלאכה כדרך עשיית מלאכה ההיא.

ולעזר, שהבאר יצחק אסר ע"י ב' נכרים בצירוף דעת ה"מקור חיים", "שדעתו נוטה בשנים שעשו דפסורים, אינו אלא מחטאת, אבל מכלל איסור תורה לא יצאו. על כן אמירה לשני נכרים שיעשו ביחד, אין זה אלא שבות אחד ואסור, כמו כל אמירה לנכרי". וכבר כתבנו לעיל שלדעת רבינו אינו אסור אלא מדרבנן.

(17) זה אכן אסור לכו"ע, ראה משנה ברורה סי' שמ ס"ק כב אות ח' בשם הח"א דכל המלאכות חוץ מכותב חייב בין בימינו בין בשמאלו (ורק במוחק דנו האחרונים אי חייב בשמאלו (עי' הנסמן במאור השבת ח"א סי' א' הע' ח')).

ובאופן הראשון שהמלאכה עצמה או המעשה עצמה בלתי נעשית כראוי והוא שינוי באיכות הנפעל, זה מצינו בכמה מקומות שלא כדרכה לאו כלום היא אף זולת מלאכת שבת, אבל באופן השני שאין שום שינוי באיכות הנפעל רק באיכות הפועל ראוי ה' להתחייב, ומ"מ בשבת פטור עליה דמלאכת מחשבת אסרה תורה. ועפ"ז מבואר למה גט הנכתב בשמאלו כשר, ורק בשבת פטרינן הכותב בשמאלו. עכת"ד. (ובמלאכת אופה הסביר איך לומדים זאת ממלאכת מחשבת).

הרי מבואר בהדיא דאין טעם הפטור בגזיזת צפרניים ביד משום ש"הגזיזה לא נעשית בידה בצורה נאותה ויפה" אלא אפילו אם הגזיזה היתה נעשית בדיוק באותה צורה כמו בכלי, מ"מ כיון שהפועל עשה כן דרך שינוי אינו אסור מה"ת. וכ"מ מלשון רבינו (סי' שמ"ס"א), "הנוטל שער וצפרניו בידיו או בשיניו פטור אבל אסור מד"ס ליטול ביד אפילו לאחרים אע"פ שאינו יכול לאמן ידיו ליטול יפה בלא כלי לאחרים", ומבואר דגם הנוטל לעצמו הוי דרבנן אף דיכול לאמן את ידיו ליטול יפה. וא"כ ה"ה בכל מלאכות כולם דאסור מדרבנן אפילו אם אין שינוי בהנפעל.

ופשיטא דאין לחייב את ישראל על מעשי הגוי יותר ממה שהוא חייב בעצמו, דאפי' את"ל דמה שאמרו חז"ל דיש שליחות לנכרי לחומרא ושלוחו כמותו, ה"ז ממש כמו בישראל וידו וידו, מ"מ אין זה אלא "כאילו אוחז ידו של חברו" ועושה בה מלאכה "שנעשית כידו אריכתא" (ל' רבינו קו"א לסי' רמג סק"ח) וכיון שהגוי עושה ע"י שינוי הוי כאילו שהישראל עושה ע"י שינוי. והמלכים אומניך כתב דכיון שאיסור אמירה לנכרי נלמד מהפסוק "כל מלאכה לא יעשה בהם", אסור כל שהמלאכה נעשית ולא איפכת לן שהמלאכה נעשית בשינוי, אבל לפי מש"כ רבינו דהאיסור הוא משום שליחות, והפסוק לא יעשה בהם אינו אלא אסמכתא בעלמא ורמז להאיסור (סי' רמג בתחילתו), נמצא דאין הבדל בגדרי המלאכות בין שנעשה ע"י נכרי ובין שנעשה ע"י ישראל¹⁸, דאין הנכרי אלא שלוחו של ישראל.

והנה בשו"ת אז נדברו ח"ה סי' נד אסר לעשות ע"י שינוי, "שהרי מלאכה שאצל"ג כתבו הפוסקים דלא חשוב שבות ואין מתירין ע"י נכרי אפי' במקום מצוה, וא"כ גם שלא כדרכה נמי, וכ"ש הוא . .

(18) ורק לענין פסיק רישא מקילין (שווע"ר סי' רנג ס"י), ושם נתבאר טעמו של דבר.

דמלאכה שאצל"ג יש כאן חסרון בעצם עשיית המלאכה דלא נעשית כפי התכלית שהיתה במשכן, אבל במקלקל וכן בשלא כדרכה דהוי משום מלאכת מחשבת וזה רק תנאי במלאכה כיון שהמלאכה נעשית כפי המטרה שהיתה במשכן".

אמנם דין זה שמלאכה שאצל"ג ע"י נכרי אסור במקום ממצוה אינו מוסכם לכו"ע, ולדעת רבינו הדבר מותר! ע"י סי' שמ ס"ב דלהאומרים שנטילת צפרניים הוא מלאכה שאינה צריכה גם כשנעשית בכלי, מותר לעשות כן לצורך מצוה ע"י גוי. והטעם שמחמירים לעשות דוקא ע"י שינוי הוא משום די"א שנטילת צפרניים אינה מלאכה שאצל"ג. וע"י סי' שלד סכ"ה דלהאומרים שמלאכה שאצל"ג אסורה רק מד"ס הי' מותר גם במקום הפסד גדול שדינו כבמקום מצוה כמבואר שם, אם לא משום סיבה צדדית דאדם בהול על ממונו ושמא יבוא לכבות בעצמו ע"י"ש. ואזלה ראי' זו.

עוד כתב שם דאין להביא ראי' מהא דהתירו הפוסקים נטילת צפורניים ביד ע"י נכרי משום דעיקר מלאכת גזיזה הוא רק בכלי אבל ביד לעולם פטור וגם י"א דגם בכלי אינו חייב בהא התירו, אבל דבר שביד הוא חייב וכל ההיתר הוא רק מפני שהוא לא כדרכה בזה י"ל דאסור גם במקום מצוה וע"י נכרי.

וחילוק זה אינו מובן, דבין כך ובין כך אינו אלא שבות (ומה שהוכיח ממלאכה שאצל"ג שיש מלאכות שפטור מה"ת ומ"מ לא נחשב כשבות לענין זה, כבר כתבנו שלדעת אדה"ז אין להוכיח כן), גם כפי הנראה אסור באז נדברו גם אם ידליק ברגלו אף שברגלו לעולם פטור. עוד אינו מובן, לדעתו דבמקום שמלאכה נעשית כפי המטרה שהיתה במשכן אסור הו"ל לאסור קציצת צפרניים ומה לי שביד לעולם פטור, הרי סו"ס נעשית כפי המטרה שהיתה במשכן? גם למה התיר בשער הציון (סי' תקפו ס"ק קכ) בכלי שאין דרך האומנים לתקן בו הרי בכלי אחר אסור?

ואכן בקצות השולחן (סי' קל"ד ס"ה לענין חולה שאין בו סכנה) כתב בפשיטות "התירו לו שבות דשבות דהיינו תרי דרבנן, לכן מותר לומר לנכרי לעשות כל מלאכה דרבנן אפי' בלא שינוי, או מלאכה דאורייתא ע"י שינוי". ולא חילק בין מלאכה למלאכה.

וסיים שם באז נדברו, "זאת ועוד, אין לשכות דהרבה סוברים דגם שבות דשבות לא התירו במקום מצוה ובסימן ש"ז מביא מרן הב"י גם דעת האוסרים ולא הכריע, ורק בסי' תקפו סעיף כא הכריע להקל דנוגע

למצות שופר. [ומדברי רמ"א בסי' שז משמע דלאו דוקא במצות שופר]. ונהי דאנו מקילין אין להקל אלא בשבות ממש, ולא במלאכה ממש כלאחר יד. וכלל גדול הוא בפוסקים שאין מדמין שבות זה לזה עי' מ"ב סי' ד' ס"ק כא."

אמנם בשו"ע רבינו לא הוזכר כלל דעת האוסרים, וגם לשיטתיה, מה ראה לצרף דעת הפוסקים שאין להתיר שבות ע"י גוי במקום מצוה ולא את הפוסקים המתירים אפי' מלאכה דאורייתא ע"י גוי במקום מצוה (שנזכרו ג"כ בב"י שם, ורמ"א סי' רעו סמך ע"ז לצורך גדול)?

ובנוגע הכלל שאין מדמין שבות לשבות, הנה אפילו אלו שס"ל כן להלכה, לא כתבו כן לכאורה רק ביחס לאיזה מצות התירו חכמים אמירה לנכרי, ולמה במילה לא התירו שבות גמור וגבי לוקח בית בא"י התירו – וע"ז אמרו דאין מדמין שבות לשבות. (עי' שו"ת הרשב"א סי' רצז וסי' תשט הובא בב"י סי' שז, מגיד משנה הל' שבת פ"ו ה"ט הובא במג"א סי' שז ס"ק ז ובמ"ב שם ס"ק כא), אבל במקום שמצינו בפירוש שהותר שבות דשבות, לא מצינו שיחלקו בין שבות אחד למשנהו. (ורק בתשובות רע"א סי' יז מצאנו שהחמיר במלאכה שאצל"ג והוכיח מדליקה דאף דהוי שבות דשבות "אין לדמות העניינים, דשבות ששורש המלאכה דאורייתא חמור יותר", אבל כבר כתבנו דדעת רבינו אינו כן, והוא ממ"א סי' שמ סק"א, וכן דעת הש"ך יו"ד נקודת הכסף סי' קצח וכן דעת הסדרי טהרה שם ס"ק טל, וביאר התהל"ד (סי' שיא ס"ק ב) דגם החכם צבי (סי' פב) שהשיג על הש"ך לא נחלק עליו אלא משום דס"ל דנטילת הצפרנים לא חשוב מלאכה שאצל"ג, אבל בלאו הכי הי' מודה להנקודת הכסף. ובתהל"ד סי' שמ כתב גם דלדעת כל האחרונים מלאכה שאצל"ג ע"י גוי הוי שבות דשבות, והקשה על רע"א שלא הזכיר דברי האחרונים הנ"ל. וע"ע בזה במשאת שבת עמ' שכה הע' יג-יד.)

בר מן דין, יש חולקים על הכלל דאין מדמין, וז"ל האג"ט (מלאכת טוחן בהג"ה): ודברי הרב המגיד שאין מדמין בשבות קשים בעיני שהפוסקים מלאים קושיות ותירוצים בעניני שבותים ועשו בזה כללים והרב המגיד עצמו הביא בפ"ב ואם אין מדמין הכל בטל . . ומ"מ קי"ל להלכה שמדמין בשבותים והרמב"ן בספר תורת האדם ס"ל הכי וחזר בו ממ"ש בחידושו. ובמג"א סי' שז ספ"ק הקשה דהא דעירובין צא. אמרינן דבשעת הסכנה הי' מעלין ס"ת מגג לחצר לקרות בו. משמע דשרי לטלטל חוץ לעירוב משום קריאת התורה. וצ"ל שאין מדמין בשבותים. ולדידי א"צ לזה אלא דבשעת הסכנה שגזרו הגוים

שלא לעשות המצוות צריכין ישראל לעמוד על נפשם עד שמצינו שהיו מוסרים נפשם עליהם . . ומ"מ המצות בשעת הגזירה חמור מאוד עד שדוחה פקו"נ וכ"ש שבות ולק"מ. ולעולם מדמים בשבותים. וזולת במקום שנדע טעם לחלק וזה ברור. עכ"ל.

גם בתהל"ד סי' שלא סק"ט כתב דלא קיי"ל כהראשונים שאין מדמין שבות לשבות דהם אמרו זאת לשיטתם דרך לצורך מילה דהיא גופא דחיא שבת התירו שבות דשבות, אבל אנן קיי"ל כהרמב"ם (פ"ו ה"ט) דלא חילק בין מצוה למצוה. ותמה על המגיד משנה והמגן אברהם שהביאו כלל זה¹⁹.

מסקנא דמילתא, דגם מלאכה גמורה שעושה הגוי ע"י שינוי הוי שבות דשבות, ואין זה דמיון שבות לשבות כיון דמפורש להיתר בקשר לטבילת מצוה.

ה. והנה בסי' רעו ס"ח כתב רבינו שהדלקת הנרות לצורך סעודת שבת מיקרי לצורך מצוה "כשנכבו הנרות ואי אפשר לאכול בחושך", וא"כ יצא לנו דאפילו כשאומרים לגוי להדליק נר באופן שאסור רק בדרבנן, מ"מ כיון דלא הותר אלא לצורך מצוה אינו מותר אלא כשאי אפשר לאכול בחושך, אבל אם יש אור נוסף בחדר, כגון שנרות שבת עדיין דלוקים (וה"ה ביום והחלונות פתוחים, או שיש אור מחדר אחר) ואפשר לאכול ע"י הדחק אין כאן צורך מצוה²⁰. ומקורו במ"א סק"ז דאם יש לו נר א' אסור לומר לעכו"ם להדליק (לאלו המתירים שבות גמור במקום מצוה) דכשאומר לעכו"ם לעשות מלאכה הוי שבות שלא במקום מצוה. וא"כ יובן דגם כשיש חושך ואומר לגוי להדליק ע"י אחד הדרכים הנ"ל, מ"מ אסור לומר לו להדליק יותר ממה שצריך בשביל המצוה.

והוא הדין כשהגוי מדליק לצורך קטן המפחד מן החושך דאז הותר לעשות גם מלאכה דאורייתא דאין להדליק יותר ממה שצריך (ועי' במנחת יצחק ח"ט סי' לה, שדן אם יש צורך להדליק נר ע"י נכרי

19) עי' עוד בזה במשאת שבת עמ' שכב הערה י-יא.

20) ועי' בסי' שכה סט"ז, "ומכל מקום אין להקל אלא בשכר וכיוצא בו מהדברים הצריכים בשבת צורך גמור שאי אפשר להיות בלעדם אלא בדוחק קצת אבל דברים שאין צריך כל כך כגון פירות ומיני תבשילים יתירים וכיוצא בהם אינן נקראים דבר מצוה כמו שנתבאר בסי' רס"א". ושאי התם דע"י המאכלים מקיים מצות עונג שבת עי' סי' רמב.

בשביל קטן והקטן הוא כעת בחדר שיש בו כמה "באלבס", אי מחויב להוציא הקטן משם, ולהשים אותו בחדר שאין כ"כ "באלבס" או לא, ומסיק שאם יש צד דוחק בזה יש מקום לדון להקל – עיי"ש, וכן כשמדליק לצורך תפילה (ע"י מלאכה דרבנן) אסור לומר לו להדליק יותר מהנחוץ.

אך נראה דיש עצה להתיר הדלקת כל הנרות ע"י הנכרי, והוא ע"י שידליק נר הראשון בהיתר (בא' האופנים הנזכרים: לצורך קטן, פלורסנט, שינוי, וביום אפשר לפתוח הוילונות²¹) עד שיש מספיק אור לאכול ולהתפלל ע"י הדחק (וה"ה אם יש נרות דולקים מבעוד יום) ואח"כ ירמז לו שלא בלשון ציווי שידליק כל השאר, כגון שיאמר לו "יותר נעים לנו כשיש יותר אור". ורמז זה מותר אף שאין צורך מצוה באור רב כל כך כדלקמן. ואז מותר ליהנות בעוד שר הראשון דולק, ובמקום שעונג שבת תלוי בזה אפשר לסמוך על המתירים ליהנות גם אחר שכבו נרות הראשונים (סי' רעו סי"ד).

ואף דזה אסור לפי שיטת רבינו בשו"ע דגוי העושה בחפצים של ישראל חייב למחות בו וכשיטת המגן אברהם (סי' רעו סק"ד) דמש"כ הרמ"א שם בס"ד בשם הטור "ומותר למחות בעכו"ם שבא להדליק נר או להוסיף שמן", מיירי בנר של נכרי דוקא דרך אז מותר למחות ואינו חייב למחות.

מכל מקום במהדורה בתרא לסי' רמג כתב רבינו, דזה "אינו במשמע הלשון כלל דמיירי שהנכרי מוסיף שמן שלו בנר של ישראל וכל כה"ג ה"ל לפרש ולא לסתום כ"כ וליתן מכשול", ומסיק ד"אף בשל ישראל אין צריך למחות כיון דעושה מעצמו אדעתא דנפשיה קעביד לקבל טובת הנאה אלא דלא מהני אדעתא דנפשיה כשגופו נהנה משום הכי נקטו הטור ושו"ע להוסיף שמן בכהאי גוונא דשרי ליהנות עיין שם בטור וכן בהדליק הנר מיירי נמי בכהאי גוונא דהוסיף נר. ור"ל, דאין הבדל בין נר של ישראל או נר של נכרי, אלא חיוב המחאה תלוי בהנאת הישראל, דאם הגוי עושה מלאכה שגוף ישראל נהנה בו חייב למחות, ובאם לאו א"צ למחות. וכאן מחדש לנו, דכיון שגם בלי נר

21) ולבני תורה יש להתיר שיצווה לנכרי "שיביא לו נר הדלוק כבר במקום אחר" (סי' רעו ס"ט עיי"ש הטעם) ואז יוכל לרמז כנ"ל, "אבל לעמי הארץ אין להתיר שלא יתרגלו באמירה לנכרי וידמו דבר לדבר ויקילו יותר" (שם), וע"י עצה זו יוכל להדליק אור גם בחדר שלא אוכלים או מתפללים שם.

הנוסף היה נהנה קצת (ע"י מש"כ רבינו סי' רעו סי"ג) א"צ למחות בגלל תוספת הנאה זו. וזאת בתנאי שהגוי עושה בעצמו בלי אמירת הישראל. וה"ה בנדו"ד דכיון שיש כבר מספיק אור לאכול או להתפלל ע"י הדחק, שוב אין צריך למחות כשהנכרי מדליק אורות נוספים.

וכבר האריך בספר זכרון יוסף (הרה"ג ר' חנוך הענך פאק – תרפ"ט) סי' עו-עז, שלדעת רבינו הזקן (סי' שז ס"ז) כשמרמזים לגוי שלא בלשון ציווי הוי כלא אמר כלל²². וא"כ בצירוף דבריו במהדורה בתרא דהיכא דאין הישראל נהנה מיד מהמלאכה א"צ למחות וע"כ תוספת אורה אף בנר של ישראל א"צ למחות, נמצא דמותר לומר שלא בלשון ציווי שיוסיף אור. ועפ"ז מסביר בפשיטות מה שהביא בפמ"ג א"א סי' שז סק"ד, שהמהרי"ט "כשהיה רוצה ללמוד היה אומר זה הנר אין מאיר יפה והשפחה מבינה והסירה הפחם".

וזה גם עצה טובה לבתי כנסת שחלק המנורות הם פלורסנט ומקצתם מנורות רגילות, די שיהיה קודם את הפלורסנט (אפילו ע"י אמירה), ואז לרמז לו להדליק גם את השאר.



בענין עשיית ב' נקבים בטלית קטן ובדין נטיפת הציצית על הקרן

הת' מנחם מענדל והבה
קבוצה תות"ל - 770

כתב רבינו בהל' ציצית (סי' יא סל"ה): "יש אומרים, שאין לעשות הציצית בבגד כמו שאנו עושים, אלא יעשה ב' נקבים בבגד ויטיל הציצית בנקב האחד ויוציאם דרך נקב הב'. ואין הלכה כ"א אלו, והבא להחמיר על עצמו ולעשות כדבריהם – לא יעשה כן אלא בטלית קטן, כדי שלא יהי נראה לכל ומתחזי כיוהרא". ע"כ.

ומקורו טהור בב"י (שם ד"ה וכתב רבינו הגדול), שהביא מ"ש מהר"י אבוהב, ד"בעל העיטור [שער א ח"ג] סובר, דמאי דאמרינן [מנחות מב, א] 'על הקרן – פסולה', הוא משום דאמרינן בספרי [שלח פיסקא קטן], שהיא בעלת שמנה ואנן בעינן שיהי בעלת ארבע. ופירוש הדבר לדעתו הוא, דמאי דאמרינן על הקרן פסולה הוא כעין

(22) וכ"כ באריכות בהעו"ב גליון תתצו עמ' 80-79 ואילך, וברוך שכיוונתי.

ציציות שלנו, שיש בטלית שמנה ציציות, שהרי לכל צד שתהפוך הטלית אנו יכולים להשתמש באלו הציציות, והרי הוא כאלו היו בכאן שמנה ציציות, ולפיכך אמרין בספרי שטעמו של דבר הוא משום ארבע ולא שמנה. ומטעם זה פסל כל הציציות שאנו עושים בזה הדרך, וכן נברר בשם רבותיו. אלא דרך הציצית שנעשה שני נקבים בטלית ונטיל הציציות בתוכם ונוציא אותם לצד אחד, ואז לא יהיו בכאן אלא ארבע ציציות ולא שמנה.

"וכדי ליישב המנהג שלנו אמר, שנפרש הא דאמרין 'על הקרן – פסולה' משום ארבע ולא שמנה, דהיינו כשנותן הציצית על הכנף באלכסון, שהציצית נראה שהוא עשוי לכנף זה ולכנף זה והוי לי' כשתי כנפות . . . מעולם לא ראינו מי שחשש לדבר זה כלל, וכבר אמרו בירושלמי [יבמות פ"ז ה"ז] 'כל מקום שהלכה רופפת בידך – צא וראה מה הצבור נוהג', ובכמה מקומות בתלמוד אמרו [ברכות מה, א]: 'פוק חזי מאי עמא דבר', והבא להחמיר על עצמו בכיוצא בזה מיחזי כיוהרא, ואינו מן המחמירין אלא מן המתמיהין". עכ"ל.

וכיון דפסק הב"י ד"הבא להחמיר על עצמו בכיוצא בזה מיחזי כיוהרא", כתב רבינו ד"אין הלכה כ"א אלו", ולכן "לא יעשה כן אלא בטלית קטן, כדי שלא יהי' נראה לכל", והיינו לפי הדיעה שהביא לעיל (סי' ח סי"ח), דיש הלובשים ט"ק תחת הבגדים (רק שמוציאים הציציות החוצה, לקיים בו מצות "וראתם אותו"), דאז לא מיחזי כיוהרא.

ברם, בסידורו (הל' ציצית ד"ה ובטלית קטן) פסק רבינו בסגנון אחר, דלא זו בלבד שבט"ק ישנה רשות לעשות ב' נקבים אלא אכן מלכתחילה "יש לעשות ב' נקבים" כו', ואף ממשיך שם פרט נוסף בזה, ד"יש מדקדקים לעשות הנקבים באלכסון קצת, בכדי שתהא הציצית תלוי' למטה לשולי הבגד, תהא נוטפת (פי' נגועת) ומכה שם תוך מלא קשר גודל מהזויות בשולי הבגד לרחבו, לחוש לדברי המצריכין כן". - מה שלא הזכיר כלל בשלחנו.

וצ"ב טעם השינוי בין השו"ע לסידור, דאי"ז שינוי לשון בלבד כ"א שינוי גם בהתוכן, דדברים אלו שבסידור מקורם בדברי הב"ח (סי' יא ד"ה וכתב סמ"ק), שהביא דברי בעל העיטור הנ"ל ושקו"ט בהם ולבסוף פסק שאכן יש לנהוג כדבריו לכתחילה, ודלא כהב"י שדחהו על הסף. והביאו המג"א (שם סקי"ג), וכתב שכ"ד האריז"ל (שער

הכוונות ענין הציצית דרוש ו). ולפ"ז צ"ע טעם השינוי, שבשלחנו פסק רבינו כהב"י ובהסידור פסק כהב"ח. ולא ראיתי שהעירו בזה ל"ע.

כמו"כ יש לתמוה טובא, מדוע חרג רבינו מדרכו דרך הקודש לפסוק "הלכות בטעמיהן" (ראה הקדמת הרבנים בני המחבר לשוע"ר), ולא הזכיר כלל לטעם המוזכר בב"י ד"ארבע ולא שמונה" (ושו"ר שכבר העיר מזה בס' 'ציצית' – הלכה למעשה' להרא"י שיחי' גורארי', חולון תשמ"ח, פ"ו הע' 24).

ב. והנראה לומר בזה בהקדים מ"ש בס' 'סידור רבינו הזקן עם ציונים והערות' (להרלוי"צ שיחי' רסקין, קה"ת תשס"ג, הל' ציצית הע' 41) לחלק בין דין הרחקת קשר גודל שהצריכו חכמים בשעת עשיית הנקב בכנף הבגד והדין שתהא הציצית מנטפת על הקרן, שלמרות שבמקור ב' הלכות אלו, בגמ' במנחות (שם), הובאו בסמיכות אחד לשני, אך מ"מ אין גדרם שווה; שכן, דין הרחקת קשר גודל לכו"ע מתייחס לאופן עשיית הציצית, ואילו דין נוטף על הקרן ניתן לפרשו בב' אופנים, יתכן שמתייחס לאופן התלי' והנטיפה בעת לבישת הציצית, ויתכן שמתייחס לעשיית הציצית, היינו אופן קשירתם בבגד.

והביא מהיד אפרים (סו"ס יא), שביאר דבחקירה זו בדין נטיפה על הקרן פליגי המג"א (סקכ"ד) והט"ז, דלדעת המג"א הוא אכן דין בעשיית הציצית ולדעת הט"ז הוא דין בלבישת הציצית. ובשו"ע פסק רבינו כדעת המג"א [וכ"מ מלשונו בשו"ע (סי' יא סל"ד)], דכתב לדין הנטיפה על הקרן "כשתולה הציצית בבגד". מ. ו. [ובסידור פסק כהט"ז (ע"ש שתירץ עפ"ז כו"כ קושיות)].

ג. ומעתה נבוא לתווך דברי רבינו בשולחנו ובסידורו גבי עשיית ב' נקבים בציצית דלא יהיו נראים כסותרים זא"ז, שבשלחנו פסק רבינו דמיחזי כיוהרא ואין להחמיר בזה כלל, אלא שניתן לעשות כן בט"ק לאלו שלובשים אותה תחת בגדיהם, משא"כ בסידורו פסק דיש לעשות כן לכתחילה ואף הביא דעת המדקדקים בזה.

דלכאורה נראה דטעם עשיית ב' נקבים לדעת רבינו אינו (רק) משום ארבע ולא שמונה הנז' בב"י, אלא גם מדין נטיפה על הקרן, ובזה נצמד רבינו למקור דברי העיטור עצמו, שכתב: "דאי ארתיק כמלא גודל ועושה ב' נקבים ומוציא - בשעת עשי' נוטף הציצית על הקרן באמצעותו ואינו יוצא התלוי' לחוץ לכנף אבל כשמרכיבו או מוציאו חוץ לטלית ואינו נוגע על אמצעותו קרן בחודו", ומורם מהא דעיקר

החיוב דעשיית ב' נקבים לדעת בעל העיטור היא משום דעי"ז נוטה הציצית על הקרן בטוב יותר.

וכדברים האלה ניתן לדייק מכ"מ בדברי רבינו, ומהם:

(א) דין עשיית ב' נקבים כתבו רבינו בשלחנו (סי' יא סל"ה) מיד אחר שהביא לדין נטיפה על הקרן (שם סל"ד).

(ב) בסידור רבינו, לאחר שכתב "שבטלית גדול יעשה נקב אחד לבד ויכניס בתוכו הד' חוטין ויכפלם לח' וימתחם לאורך הטלית שהוא לרוחב המתעטף ויקשרם שם על צידי הטלית למעלה ממלוא קשר גודל מזוית הטלית שלמטה, שנאמר [במדבר טו, לח] 'ועשו להם ציצית על כנפי', ולא 'בכנפי', אלא בגובה הכנף למעלה ממלוא קשר גודל מהזוית", הוסיף בהג"ה: "וגם צריכה להיות הציצית תולה ומנטפת, פי' נוגעת ומכה, על קרן הזויות, ולכך לא יקשרנה על שולי הטלית למטה שהוא אורך הטלית, שנמצאת תלוי' כלפי הקרקע ולא על הקרן. . ולא די במה שהנקב שבו מכניס החוטין הוא למעלה מקשר גודל, שנאמר [דברים כב, יב] 'גדילים תעשה לך על ארבע כנפות', שיהא הגדיל נעשה בגובה הכנף, ומהנקב עד הקשר הראשון אינו נקרא גדיל עדיין...". ע"ש.

ונראה לענ"ד, דדין זה דצריך שתהי' הציצית נוטפת על הקרן הביאו רבינו כסניף נוסף לחיוב היות הנקב למעלה ממלוא קשר גודל מהזוית, בנוסף להנלמד מהפסוק דבעינן "על כנפי" ולא "בכנפי".

ועפ"ז מובן, כי חיוב הרחקת מלא קשר גודל הוא תוצאה מהדין דתהא הציצית נוטפת על הקרן, וכמו שכתב לדייק הרלו"צ שיחי' רסקין בהערותו הנז' לדייק כן מסדר הופעת ב' דינים אלו בגמ' במנחות, שמיד לאחר דין נטיפה על הקרן נאמר דצריך שיהי' למעלה ממלוא קשר גודל. ע"ש ההוכחה לזה.

ומעתה כאשר עושה נקב אחד בלבד אין הציצית נוטפת על הקרן בטוב כבב' נקבים, שאז תלויין יפה כלפי אמצע הבגד (ואף יש להחמיר שיהיו תלויים באלכסון קצת ע"מ שתהא נוטפת בשולי הבגד לרוחבו).

(ג) גבי טלית דקה, ש"גם אם יהדק קשר הראשון על צדי הטלית לא יועיל כלום שלא תרד הציצית אח"כ ממקומה", כתב רבינו התיקון לזה: "אזי עצה טובה לו, לעשות עוד נקב קטן סמוך לשפת הטלית שמצדה לרחבה, למעלה מקשר גודל מהזויות שלמטה, ולהעביר שם חוט הכורך שהוא הארוך, אחר שעשה הקשר העליון כראוי, קודם

שיתחיל לכוון". הרי שנקב נוסף מסייע לנטיפת הציצית על הקרן בטוב, אלא שבט"ג א"א לעשות כן רק באופן זה.

ד. והמורם מכל הנ"ל, דלדעתו ה' צ"ל ב' נקבים אף בטלית גדול אלא שכיון שלא כך נהגו עמא דבר הרי שהמחמיר מיחזי כיוהרא [ויתכן שמטעם זה קפיד טובא בט"ג שתהי' נוטפת על הכנף, כיון שאינה תלוי' בטוב כבט"ק שיש בה ב' נקבים ואף ייעץ לעשות בה נקב קטן נוסף]. משא"כ בטלית קטן שתחת בגדיו, דליכא למיחש בה ליוהרא – הרי, אדרבה, יש להחמיר בזה, כדי שתהא נוטפת על הקרן בטוב וכמובן שבזה יראה כד' חוטין ולא כח' חוטין.

וי"ל שהוא בהתאם לשיטתו בסידור לפסוק כהט"ז, דחיוב הנטיפה על הקרן הוא גם בשעת הלבישה.

ועפ"ז י"ל, דעיקר הטעם לשיטת רבינו, להחמיר לעשות ב' נקבים משום ארבע ולא שמונה תלוי' האם תצא מזה חומרה נוספת דנטיפה על הקרן בשעת הלבישה.

ובזה יבואר בטוב טעם החילוק בין פסקי רבינו בדין עשיית ב' נקבים בין השו"ע לסידור, שבשו"ע רק 'נתן רשות' להחמיר כן בטלית קטן, שכיון שמכוסה תחת בגדיו לא מיחזי כיוהרא, אולם בסידור פסק דיש להחמיר כן בטלית קטן אף בתורת חיוב ("יש לעשות").

דלפמשנ"ת יש לומר בפשטות, שכיון שבשו"ע פסק רבינו בדין נטיפה על הקרן כדעת המג"א, שעיקר חובתה הוא בשעת עשיית הציצית, הרי שאין מקום להחמיר כלל לעשות ב' נקבים בשביל זה, שכן מה שבב' נקבים נוטפת הציצית יותר בטוב על הקרן, היינו דוקא בשעת לבישתה, אך אם אין חיוב שיעשה כן בשעת לבישתה, הרי שאינה אלא חומרא בעלמא, שכן בשעת עשייתה החיוב הוא רק מצד ארבע ולא שמונה ולא כן נהגו עמא דבר והמחמיר מיחזי כיוהרא וכו'.

משא"כ בסידור, בו פסק רבינו בדין נטיפה על הקרן כדעת הט"ז, שהחמיר בזה, דגם בשעת לבישת הציצית בפועל צריך שתהא נוטפת על הקרן – ודאי יש לחזור אחר חיוב לעשות ב' נקבים, אלא דבטלית גדול הנראה לכל מיחזי כיוהרא ואין להחמיר בזה (ולמעיר מל' רבינו בסידור גבי ט"ג "רק שבטלית גדול יעשה נקב אחד לבד..."), משא"כ בטלית קטן.

ומעתה יובן שפיר מה שלא ביאר רבינו בשלחנו הטעם לכך דצריך שיהיו ב' נקבים משום ארבע ולא שמונה, שכן לשיטתו, כמשנ"ת, דין

זה נובע מדין נטיפה על הקרן, ולכן כתבו בהמשך למ"ש לעיל מיני' בדין זה, ובא להורות דכיון דאינו אלא חיוב בשעת הקשירה אין לעשות בשבילו ב' נקבים ואי"ז אלא חומרא בעלמא מצד ארבע ולא שמונה. ודו"ק.



הידור מצוה באכילת מצה ובארבע כוסות [גליון]

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בהא דכתבתי בגליון העבר (ע' 49) בסוף אות ד' לתרץ הא דהעיר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ז פר' ויקרא (ב) עמוד 11 הערה 27 בהא דהרמב"ם אינו מביא בכל ספר הי"ד הדרשה דזה אלי ואנוהו התנאה לפניו במצוות.

ועפ"ז בארנו דמואנוהו נלמד רק הדין דחייב ליפות המצוות. אך עיקר דין הידור מצוה הוא להדר בדיני' ע"ש.

והעירוני דסוכ"ס מהגמ' כן מבואר דזה אלי ואנוהו מחייב להתנאות לפניו במצוות וא"כ הערת כ"ק אדמו"ר במקומה עומדת דלמה אין הרמב"ם מביאו.

והכוונה הי' לבאר עפ"י מה שבארנו שאולי י"ל דלהרמב"ם הדין הנלמד מואנוהו הוא רק אסמכתא והוא רק מדרבנן. אבל מן הפסוק כל חלב לה' אכן יש ללמוד דיש חיוב מה"ת לעשות כל דבר שהוא לשם הא-ל הטוב שיהי' מן הנאה והטוב – וזה מדאורייתא – ואשר לכן העדיף הרמב"ם להביא דין זה מן הפסוק כל חלב לד' ואינו מביא הפסוק זה אלי ואנוהו.



מחזיק ידי עוברי עבירה [גליון]

הנ"ל

בהא דאסור לסייע ידי עוברי עבירה הביא אחייני הגר"מ פרקש שליט"א (בגליון העבר) דעת הפוסקים (שו"ת כת"ס יו"ד סי' פ"ג, בגין ציון, ועליהם יש להוסיף הנצי"ב במשיב דבר ח"ב סי' לא-לב) די"ל דאסור רק בשעת עשיית העבירה ולא לפני'.

והוכיח דאכן דעת אדה"ז (עפ"י מש"כ בשלחנו סי' שמ"ז סעי' ד' אסור להשאיל כלי מלאכה בשבת לישראל וכו') כהפוסקים הנ"ל דמחלקים בין קודם מעשה האיסור דאינו עובר אמסייע לשעת מעשה האיסור דכן עובר.

אלא דלאדה"ז אכן נאסר רק בשבת אבל רק מטעם שהוא בזמן האיסור – ובנדו"ד שבת. ומחדש דזמן האיסור הוא כמו שעת מעשה האיסור, וממילא עוד יומתק חילוק הנ"ל. רק דאדה"ז מרחיב שעת מעשה האיסור וכולל גם זמן האיסור.

וכן מביא מש"כ המג"א באו"ח סי' קס"ג סק"ה בהא דאסור להאכיל למי שיודע בו שלא נטל ידיו דאפשר דמ"מ איכא מסייע ואדה"ז (שם ס"ב) אוסר בפשטות. וע"ש באורך כי נעמו.

ויש להעיר ולהאיר בדבריו בכמה פרטים.

הא דכתב המג"א לגבי נט"י דרק אפשר דאיכא מסייע – זה סותר למש"כ הוא עצמו בסי' שמ"ז דיש איסור מסייע אפי' בחד עברא דנהרא – וראה במחה"ש ועוד דנתקשו כבר בזה.

אולם כבר כתב הפמ"ג (קס"ג בא"א סק"ב) דיתכן דמספקא ל"י להמג"א באיסורי דרבנן (כמו נט"י) אי קיימי איסור מסייע ואשר לכן כתב רק דאפשר – דאולי בחד עברא דנהרא – באיסורי דרבנן ליכא אף איסור מסייע דהוי גזירת מסייע (דהוא עצמו גזירת לפנ"ע מדבריהם) גזירה לגזירה.

והפמ"ג עצמו אכן ס"ל להלכה דבאיסורים דרבנן ליכא משום איסור מסייע.

וראה בזה במנ"ח מצוה רל"ב ובשו"ב פנ"י (ח"א יו"ד סי' ג' ובח"ב אהע"ז סי' מ"ג) דכתבו דאף המכשיל חבירו באיסור דרבנן קעבר אלאו דלפנ"ע דאורייתא, אף שהאיסור עצמו הוא רק מדרבנן! וראה בשו"ת אחיעזר ח"ג סק"ט דדן בזה.

ומבואר נמי דגם רבינו חולק להדיא על הפרמ"ג בזה בהא דפשיטא ל"י דבנט"י עובר איסור מסייע אף שנט"י מדרבנן.

אלא דבהא דחילקו הפוסקים דלעיל בענין מסייע לפני שעת האיסור דלא אמרינן ב' איסור מסייע לשעת מעשה דרק אז יש בו איסור מסייע. חושבני דאולי יש לדייק ולהביא רא' דאכן דעת אדה"ז אינו כן ואינו מחלק בהכי. וחולק על הפוסקים האלו ומחייב במי שמחזיק ידי

עוברי עבירה אפי' לפני שעת מעשה העבירה – ודלא כמו שרצה לדייק הרב הנ"ל.

דבהל' רבית סעי' ג' כתב רבינו (בנוסף אלשון הרמב"ם פ"ד מהל' מלו"ל ה"ב מקור דין זה) וזלה"ק: "ואסור להתעסק בין לוח ומלוח ברבית וכו' או שסייע אחד מהם או הורהו מקום ללוח או להלוח ה"ז עובר משום ולפנ"ע וכו' ואם הי' נעשה בלעדו אסור מד"ס מפני שמחזיק ידי עוברי עבירה", עכלה"ק.

ולכאור' זה שהורהו מקום ללוח או להלוחות שפיר הוי קודם שעת האיסור ועוד לא התחיל האיסור של הלוחות רבית ועאפי"כ דעת רבינו שאסור מפני שמחזיק ידי עוברי עבירה.

אם לא שנדחק ונאמר (כעין חילוק הרב הנ"ל לחלק בנוגע לאיסור שבת) שכשהורהו מקום ללוח כבר מתחיל זמן האיסור, אך צ"ע אם ניתן לחלק ככה, דא"כ אין לדבר סוף.

ומסתבר כדאמרינן דדעת אדה"ז הוא דאכן יש איסור מסייע אפי' לפני שעת האיסור ודלא כמו שחילקו הכת"ס, הנצ"יב, והערוך לנר ויותר מזה נפק"מ גדולה בכמב ענינים שאכמה"ל.

ונראה בהסברת טעם מחלוקתם.

דהנה נחלקו הראשונים בהטעם דאסור להחזיק ידי עוברי עבירה.

דדעת הר"ן (ע"ז ו, א) ותוס' והרא"ש (שבת ג, א) דהטעם שאסור לסייע עוברי עבירה הוא דמחוייב לאפרושי מאיסורא והאיך יסייע, וכמו"ש הרא"ש דאפי' קטן אוכל נבילות בי"ד מצווין להפרישו וכ"ש גדול שלא יסייע לו.

ודעת הריטב"א (ע"ז שם) דהאיסור הוא מטעם ערבות. דכתב וז"ל ולא עוד אלא שאנו חייבין למחות בידו דכל ישראל ערבין זה לזה וכ"ש שאסור לגרום להם לעשות שום איסור או להרבות באיסור כלל.

והנה אי נימא דהטעם דאסור לסייע עוברי עבירה הוא לאפרושי מאיסורא (כדעת תוס' הרא"ש והר"ן) שפיר אפשר לחלק בין שעת העבירה לקודם שעת העבירה, דלפני שעת העבירה מי יאמר דיש חיוב לאפרושי מאיסורא, מסתבר לומר דאסור רק בשעת העבירה לאפרושי מאיסורא, וכמו"ש קטן אוכל נבילות דרק כשהוא אוכל בפועל.

אבל אי נימא דטעם איסור מסייע הוא מדין ערבות, הרי מצד ערבות אין חילוק בין זמן העבירה ללפני, שנאמר שרק בשעה שחוטא ממשי הוא ערב עליו.

וראה בכ"ז ס' שירת משה סי' כ"ב ואילך בענין זה, ומהשתא יש לומר דהכת"ס וכו' דמחלקים בין שעת עשיית העבירה ללפני ס"ל כאותם הראשונים דטעם מסייע הוא רק לאפרושי מאיסורא ולכן מחלקים בין זמן העבירה ללפני, וראה שם בכת"ס שמרמז כ"ז.

ואדה"ז וכל אלו שאינם מחלקים בין זמן העבירה ללפני ס"ל כשיטת הריטב"א דעיקר טעם איסור מסייע הוא מדין ערבות ולכן אסור אפי' קודם שעת העבירה.

וראה בשירת משה הנ"ל האם אפשר לחלק בשיטת הראשונים עצמם כל הני חילוקים הנ"ל ע"ש.



טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמוותר [גליון]

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלורידה

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, דבסי' ש"ח אין צריך ניעור לכתחילה ובסי' ש"ט צריך ניעור לכתחילה, עכת"ד.

ונראה לתרץ דמקילנן בקליפות ועצמות משום שהי' להם שעת הכושר. דהיינו מתחילת ברייתם היו בטלים לגבי מאכל (הקליפות להפירות והעצמות להבשר) לפיכך כשיש פת על המפה חוזר להיות להם תורת 'בטלים למאכל' ואינם צריכים ניעור, אבל בסתם מוקצה לא הי' להם שעת הכושר.

ולי יש קושיא אחרת על דין זה, דלמה לא אסרו להניח הקליפות והעצמות על הטבלא או המפה כשאין פת מונחת שם? הא, אסור לבטל כלי מהיכנו אפילו לפי שעה אלא במקום הפסד מרובה (סי' שי ס"י), ואפילו אם דעתו לנערו! (ואין לדחוק לומר דמיירי שהונחו מבעוד יום דהא כתב כ"ק אדה"ז "ואף על פי שנתפרקו העצמות מהבשר והקליפות מהפירות בשבת עצמה").



טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמוותר [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בשיבה

בגליון העבר (ע' 149) כ' הר' וו. ר. להקשות על מ"ש בשו"ע אדה"ז סי' שח סעי' סא "שאם יש פת על הטבלא מותר לטלטלה עם הקליפות ואין צריך לנער את הקליפות, כי הם בטלות לגבי הפת". ובסי' ש"י סעי' ט"ז משמע שאף שהאיסור בטל לגבי ההיתר אעפ"כ צריכים לנער האיסור ואף שאין זה בדיוק מה שהוא מקשה, אבל זהו התוכן.

ואפ"ל כי ביטול הקליפות לגבי הפת זהו ביטול בתכלית כי הקליפות אינם שווים כלום, לכן אין צריכים לנער משא"כ ביטול האיסור לגבי ההיתר המבואר בסי' ש"י אינו ביטול בתכלית, כי שם הוא דבר שהוא שוה לעצמו, אלא שלגבי ההיתר הוא בטל כי הוא פחות ממנו, כי אין כל הביטולים שווים.



בטעם מיצות הסיבה [גליון]

הת' אהרן ווייסברג

תלמיד בשיבת ליובאוויטש - טורונטו, קנדה

בגליון תתצח כתבתי מה שי"ל בביאור דברי רבינו שהביא להטעם דמצות הסיבה מה דאיתא במדרש עה"כ ויסב אלוקים גו' שכך עשה להם הקב"ה כו' הרביצם כדרכי המלכים וכו', דלכא' הוא תימא אמאי השמיט מה שכתבו הראשונים ואדה"ז דהוא משום חירות.

והלום ראיתי מש"כ בזה דודי הגדול הגרע"ב שוחט שליט"א (בהוספות לספר שערי שלום שז"ע יצא לאור), ולדבריו כל הראשונים מודים דעיקר הטעם מיוסד על דברי המדרש שהרביצם הקב"ה כו', דזהו כוונת רש"י והרשב"ם "זכר לחירות" דהיינו זכר לההסיבה שעשו אבותינו ביצי"מ. וגם דברי הרמב"ם ואדה"ז שכתבו שטעם המצוה היא משום דחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יוצא משיעבוד מצרים, ג"כ רוצה הגאון הנ"ל לפרש דהוא מיוסד על המדרש הנ"ל, ע"ש.

ולענ"ד הדברים רחוקים מדרך הפשט, דדברי הראשונים מתפרשים היטב כפשוטן, דהסיבה מראה על חירות משום שכן הוא דרך המלכים

והשרים. ומה קשה ע"ז שמדחיק אותנו להעמיס ביאורים נוספים שלא רמזו עליהם כלל רבותינו הראשונים?

והנה לענין רש"י והרשב"ם, הרי באותו העמוד גופא בריש ע"פ הביאו ממדרש רבה המקור למצות ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה, ואם גם מקור מצות הסיבה הוא מהמדרש רבה, למה לא הביאו?

ובנוגע לשי' הרמב"ם (וממילא גם אדה"ז ההולך בעקבותיו), הרי לשיטתו גם מצות ד' כוסות קשור עם החובה להראות חירות, וכמו שכבר הוכיחו מהא דהעמיד מצות הסיבה וד' כוסות בהמשך אחד ובהלכה אחת, והכי גם לענין זה נחדש שביצי"מ שתו בני ד' כוסות, ועל כן נתחייבנו בזה זכר לחירות דאז, אתמהא!

גם מה שרוצה לדייק משו"ע אדה"ז שמתחיל הלכה ז' ב"וא"ו" החיבור, דמזה מוכח דאיכא שני דינים בהסיבה, זכר לחירות ודרך חירות – לענ"ד תמוה לחדש זאת על יסוד דיוק כה קלוש, דהרי ה"וא"ו" מתפרש באופן פשוט, דבהלכה ו' מדבר איך להכין שולחנו בכלים נאים וכו', ובהלכה ז' מדבר איך להכין מקום מושבו. וכיון ששניהם מדברים על הכנת מקומו להסדר לכן חברם אדה"ז ב"וא"ו".



הדחת בשר ביום ג' שחל בשבת

הת' מ"מ צירקינד

תלמיד בישיבה

בנוגע הדין לגבי בשר שלא נמלח וחל יום השלישי בשבת אי מותר ליתן עליו מים, הנה המגן אברהם (סימן שכ"א סק"ז) כתב וז"ל: "ונראה דאסור להדיח בשר שחל יום ג' להיות בשבת כדי שלא יאסר לבישול דכיון שאינו רוצה לאכלו בו ביום אסור להדיחו. . דבשר אסור לטלטלה א"כ ה"ה דאסור ליתן מים עליו ועוד דאפי' הכנה בעלמא אסור לצורך חול כגון להביא יין למ"ש. . ואפי' ע"י נכרי אין להקל דליכא פסידא כ"כ דיכול לאכלו צלי", עכ"ל. והנה בשו"ת נו"ב מהדו"ת סימן כ"ז בנוגע אווזות פטומות כתב וז"ל: "נראה לענ"ד שע"י נכרי ודאי מותר, אפילו לדברי המג"א, שהרי המג"א שאוסר שם אפי' ע"י נכרי כתב הטעם דאין זה פסידא שהרי אפשר לאכלו צלי, יעו"ש, והרי זה ידוע שאווזות פטומות עיקרן הוא בשביל השומן,

ובצלי השומן כלה על האש ואין לך פסידא יותר מזה, ולכן ע"י נכרי הדבר פשוט שמותר.

אלא שאני אומר שבמקום דלא שכיח נכרי מותר אפילו ע"י ישראל לשפוך עליהם מים, ולא מיבעיא אווזות פטומות שהבשר שלהם רך . . אלא אפי' בשר בהמה (- בשר קשה) ג"כ אין להחמיר . . ומ"מ אני תמה על המג"א שאוסר ליתן מים עליהם וכתב שכיון שאסור לטלטל אסור ליתן מים עליו, ולדעתי אין זה ברור דהא קיימא לן כלי ניטן לצורך דבר שאינו ניטל . . וצריך לומר שטעמו של המג"א הוא שזה חשיב שנוגע במוקצה שמה ששופך המים עליו הוא נוגע ע"י קילוח המים, ולדעתי הדבר צ"ע שזה נוגע ע"י דבר אחר ועוד שכל זה לדעת המחבר . . והרי הרמ"א בסימן תקי"ג פוסק דדוקא בדבר המתנדנד אסור הנגיעה במוקצה וכיון שלהרבה פוסקים בשר חי אינו מוקצה כלל למה נגבב חומרות יתירות, מכל הלין טעמי נראה לענ"ד, דאפילו בשר בהמה אם אינו ראוי כל כך לצלי כמו לבישול מותר לשפוך עליו מים, ואם יש שם נכרי טוב לעשות ע"י נכרי, ואם אין שם נכרי מותר ע"י ישראל, ובפרט אם בלאו הכי צריך ליטול ידיו פשיטא שיכול להעריף וליטול על הבשר מה שכתב המג"א שחשוב מתקן שמרכך הבשר, מבואר אצלי בתשובה אחרת [סי' צ"ב שם] שמטעם זה לחוד אין לאסור אי לאו הטעם שאסור בטלטל, עכ"ל.

ומדברי הנו"ב משמע דמצד הטעם שכתב המג"א משום איסור טלטול, זהו רק אי נוגע במוקצה, ובזה גופא בדבר המתנדנד כמו הרמ"א, וודאי לגבי הרבה פוסקים דסברו דבשר חי אינו מוקצה כלל, וגם מצד הטעם (שם) משום דהוי מתקן שמרכך הבשר, כתב, דמטעם זה לחוד בלי טעם של טלטול אין לאסור, ועפ"ז פוסק דלגבי בשר רך כגון אווזות פטומות מותר בכל ענין דודאי יש כאן פסידא, ואפילו בשר בהמה אם אינו ראוי כל כך לצלי מותר. ולכאורה גם לפי סברת הנו"ב (דאינו מוקצה וגם יש פסידא, מ"מ) יש עוד טעם שכתב המגן אברהם שם וזהו משום הכנה לצורך חול ומטעם זה ודאי יש לאסור. ובשו"ע אדה"ז סימן שכ"ו ס"ו כתב וז"ל: "ולכן אסור להדיח בשר שלא נמלח שחל יום שלישי להיות בשבת כדי שלא יאסר לבישול לפי שהוא אסור בטלטול אם הוא בשר קשה שאינו יכול לכוס . . ואפי' אם הוא רך שראוי לכוס אין להקל שכיון שאינו רוצה לאכלו היום יש איסור בהדחתו משום שטורח משבת לחול . . ואפי' ע"י נכרי אין להקל שאף שהתירו במקום הפסד כ"כ אם לא ידיחנו שיוכל לאכלו צלי" עכ"ל.

וע"פ דבריו נראה: א) שכל הטעם משום טלטול זהו דוקא, ורק לגבי בשר קשה שאינו יכול לכוס שהוא דין בהלכות מוקצה סימן ש"ח, אבל בבשר רך לא שייך טעם זה. וב) שהטעם הוא דאפילו בבשר רך אסור משום שטורח משבת לחול, דכיון שאינו אוכל זה היום ממילא הוא לצורך חול, וא"כ נראה שעיקר הטעם דאסור להדיח הוא משום טורח משבת לחול (ונראה שדקדק כן מלשון המג"א "ועוד דאפילו הכנה בעלמא אסור לצורך חול" דזהו טעם נוסף על הטעם משום טלטול, ולפי זה למד שלגבי בשר קשה הטעם הוא משום טלטול ולגבי בשר רך הטעם משום הכנה ופי' הכנה – טירחה, ובכלל שיטת אדה"ז הוא שצריך לדקדק בדברי המג"א עיין בקו"א בכמה מקומות) ולפי זה נפל סברת הנו"ב, דעדיין יש לאסור משום שטורח משבת לחול, אפילו בלי הטעם משום איסור טלטול.

ובנוגע לדינא אפשר לומר דגם לפי אדה"ז אם אינו ראוי כל כך לצלי ויש פסידא (כגון אווזות פטומות), מותר לשפוך עליו מים ודוקא ע"י נכרי "משום שהתירו במקום הפסד מרובה לעשות ע"י נכרי כל דבר שאינו אלא משום שבות", כנ"ל, אבל ע"י ישראל אסור (וגם בישראל אפשר יש מקום לומר אי צריך ליטול ידיו יש לו לעשות הערמה וליטול על הברש. כמו הנו"ב) וברוב אחרונים עי' משנה ברורה סי' שכ"א ס"ק כ"א, וגם בס' שמירת שבת כהלכתה פרק י"א ס"ה ובהערות שפוסקין כמו הנו"ב, וצ"ע בזה. (ולכאורה עוד אינו מובן לפי הנו"ב דכתב הטעם דמותר בטלטול משום הרבה פוסקים בשר חי אינו מוקצה כלל, ויש להקשות דאדה"נ דבשר חי שיש ב"א שדעתם יפה וכו' ומותר בטלטול משא"כ בשר קשה שאינו יכול לכוס דודאי יש אסור טלטול אפילו להני פוסקים. (ועי' במג"א סימן ש"ח סקנ"ו, ובשו"ע אדה"ז סימן ש"ח סעיף ס"ח) ועי' באגרות משה או"ח חלק ה' סימן כ"ב דכתב כיון דאין הדרך לכוס על בשר חי לכן הו"ל מוקצה).



טלטול כשיש בסיס לדבר האסור והמותר [גליון]

הנ"ל

בגליון העבר (ע' 67) העיר הרב פ. ק. שי' על מה שכתבתי [בגליון תתצח] דבסימן ש"ח לא דן בענין ניעור מיד, וז"ל: "ואינו נכון כי זהו הלשון שם: ואסור להגבי' הטבלא או המפה עם הקליפות שעלי'

ולטלטה למקום אחר אלא צריך לנערן מיד . . ואם יש פת... . הרי שהוא כן דן בענין ניעור מיד, "עכ"ל.

ונראה שלא בארתי שפיר דלא זה הי' כוונתי ובכדי שלא ארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה, הנה באתי לברר כוונתי, דודאי דבש"ח דן בענין ניעור מיד, אלא בהשקפה ראשונה היה נראה לי לחלק שם בין תחלת סעיף ס"א וסופו. דבסעיף ס"ב (שם) פסק אדה"ז וז"ל: "ואף אם אין על השלחן אלא קליפות אלו או שאר דברים . . מ"מ אם הוא בענין שאין הניעור בלבד מועיל לו כגון שהוא צריך להשתמש במקום השלחן. מותר לסלק השלחן למקום אחר...". היינו דבמקום שצריך מקומו שם וא"א לו בניעור מיד מותר לסלק לכל מקום שירצה, ולא צריך ניעור מיד. (וזהו היה ראיתי מסימן רע"ז סעיף ו' דשם כתוב בפירושו דהדין בש"ט איירי רק כשאפשר לו לנער האיסור מיד, וכמו שדקדקתי מלשוננו. ואא"א מותר לסלק לכל מקום שירצה עיי"ש), וא"כ היה נראה לומר דבסעיף ס"א כשמדובר בנוגע ניעור מיד בתחילת הסעיף, איירי שאפשר לו לנער מיד וממילא צריך לנער, וכלשוננו "לא התירו לטלטל מוקצה . . כל שאפשר לנער ממנו מיד", משא"כ בסוף הסעיף במקרה דיש בו פת דמותר להגביה עם הכל ולטלטלו לכל מקום שירצה, אפשר הוא משום דכאן איירי שצריך מקומו, וזהו מה שממשיך בסעיף ס"ב "ואף אם אין על השלחן...", דאפילו כשאין פת רק צריך מקומו מ"מ מותר, ועפ"ז היה אפשר לחלק שפיר בין סימן ש"ט וכאן (דלאו דוקא הוא רק מש"ט אלא גם בסעיף עצמו לא היה מובן) דהיינו אי צריך מקומו, (וע"כ כוונתי). אבל באמת לאחר העיון בזה נראה דא"א לומר כן, דפשטות הלשון לא משמע כן, שלכאורה א"כ היה אדה"ז צריך לכתוב בפירושו הטעם משום מקומו, ומשמע דרק בסעיף ס"ב מתחיל לבאר אי צריך מקומו שם (וגם אי זהו הטעם שם בסעיף ס"א מה נוגע כשיש פת או לא דהרי אפילו כשאין בו פת מותר). וא"כ נראה לתרץ כמו תירוץ הב' שם שהובא בסוגריים, דהיינו, במקרה שיש פת תו לא הוי כמו בסיס לדבר האסור, אלא הוא בסיס רק לדבר המותר שהרי הוא בטל לפת, וא"כ מותר לטלטלו לכל מקום שירצה כמו שאר דברים מותרים, ואחר כך מבאר (בסעיף ס"ב שם) דאפילו אין בו פת מ"מ אם הוא בענין שצריך מקומו גם אז מותר לסלק השלחן לכל מקום שירצה, ולהעיר דשם בסימן ש"ח לא איירי

(1) ואפשר לומר דזהו נראה ע"ד טלטול שלא לצורך כלל וממילא צריך לנער תחילה, משא"כ אי אין מועילין ניעור הוי מותר דהוי טלטול לצורך מקומו.

כשהוא בסיס לאיסור או להיתר דהרי לא נעשה הקליפות אסור, רק בשבת ולא בביה"ש, וכל הסברא כאן הוא דכיון שיש פת במילא גם הקליפות נכללים להיתר וממילא מותר לטלטלן, משא"כ אי בביה"ש הוי בשולחן בין הקליפות ובין הפת אז שפיר הוי כמו שאר בסיס לדבר האסור והמותר, ואין צריך לנער תחלה, ורק אי צורך מקומו א"צ (כמ"ש בסימן רע"ז ס"ו) ומותר לטלטלן לכל מקום שירצה.

◆ ◆ ◆

פשטו של מקרא

כי מזרעו נתן למלך

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפירש"י פרשת קדושים ד"ה כי מזרעו נתן למלך (כ, ג): "לפי שנאמר מעביר בנו ובתו באש בן בנו ובן בתו מנין ת"ל כי מזרעו נתן למולך. זרע פסול מנין ת"ל בתתו מזרעו למולך", עכ"ל.

ופירש הרא"ם, וז"ל:

"ופרש"י דהני תרי קראי דכי מזרעו נתן למולך ובתתו מזרעו למולך קראי יתירי הוו דכיון דפתח הכתוב תחלה אשר יתן מזרעו למולך ועלה קאמר והכרתי אותו מקרב עמו לא הי' צריך לחזור ולכתוב עוד כי מזרעו נתן למולך, וכן מה שכתוב אחר זה ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא ע"כ על איש דלעיל מיני' דכתיב בי' איש איש מבני ישראל אשר יתן מזרעו למולך קאי, למה חזר וכתב עוד בתתו מזרעו למולך, לפיכך דרשו רבותינו ז"ל בשני מקראות יתרות הללו חד לרבות בן בנו ובן בתו וחד לרבות אף זרע פסול, עכ"ל.

אבל צריך עיון, דיש להבין מהו הפירוש הפשוט של "זרעו" בפסוק זה:

דיש לפרשו כמו שמשמע בפשטות שזרעו הוא רק בנו או בתו.

או שזרעו כולל השתלשלות של כמה דורות, על דרך שכתוב בפרשת לך לך (יג, טז): "ושמתי את זרעך וגו'".

ובאיזה אופן שנפרש יש לכאורה אי הבנה בפירש"י.

שאם נפרש שהפירוש של "זרעו" הוא בנו או בתו למה צריך רש"י להביא פסוק משופטים (יח, י): "לא ימצא בך מעביר בנו ובתו באש וגו'", הי' יכול לומר לפי שנאמר: "...אשר יתן מזרעו למלך וגו'" בן בנו ובן בתו מניין.

שהרי הפירוש של "זרעו" כאן הוא גם כן בנו או בתו, ולכאורה יותר קרוב בפשוטו של כתובים לומר שנאמר יתור בכתוב להסביר ולפרש על אתר מלומר שהיתור בפסוק נאמר לפרש פסוק שנאמר שלא על אתר.

ואם נפרש שהטעם שרש"י לא אמר כן הוא מפני "שזרעו" יכולים לפרש גם כן על בן בנו ובן בתו, אינו מובן למה צריכים בכלל היתור לש "כי מזרעו נתן למלך" ללמדנו על בן בנו ובן בתו, הרי נאמר בפסוק שקודם זה: "... אשר יתן מזרעו למלך וגו'".



"לחם אלוקיו – מאכל אלוקיו"

הרב יחזקאל סופר

ירושלים עיה"ק

על הפסוק: דָּבַר אֶל אֶהְרֹן לֵאמֹר אִישׁ מִזִּרְעֶךָ לְדֹרֹתָם אֲשֶׁר יִהְיֶה בוֹ מוֹם לֹא יִקְרַב לְהִקְרִיב לֶחֶם אֱלֹהִיו, פירש רש"י: "לחם אלהיו- מאכל אלהיו כל סעודה קרויה לחם כמו (דניאל ה) עבד לחם רב"

וצ"ע כמו שהקשו במפרשי רש"י:

א. מדוע רש"י לא ראה צורך לפרש כלום - בפסוקים דלעיל [אמור כא ו-ז]. שם נאמר כבר הביטוי "לחם אלוקיהם/ו". וב"שפתי חכמים" מתרץ וז"ל: "וי"ל דלעיל [- פסוקים ו-ז שלא פירש רש"י כלום] הווא אמינא הא דנקט לחם, קאי על "לחם-הפנים" [-שהוא ממש "לחם" ולא "קרוייה לחם"] שהיה בהיכל אבל הכא כתיב "לא יקרב להקריב...".

ופירושו צע"ג: האיך יעלה על הדעת לפרש הפסוק דלעיל על "לחם-הפנים" – והלא בפסוק זה נאמר: "אִישִׁי ה' [שהם] לחם אלוקיהם" וכבר פירש"י [לעיל ויקרא ג, יא]. בד"ה אשה: "לשם האש וכל אשה לשון אש" ... ולחם הפנים אינו עולה למזבח לאִישִׁים ? !

ב. אם אמנם דרושה לו בפסוק זה ראייה לכך ש"כל סעודה קרויה לחם", למה ממרחק יביא לחמו [ומסתמך על הפסוק בדניאל] ולא הוכיח מפסוקים קודמים שכבר למדם בן חמש למקרא, משם כבר מוכח עיקרון זה? דהנה לעיל [ויצא לא, נד] עה"פ: "וַיִּזְבַּח יַעֲקֹב זֶבַח בָּהָר וַיִּקְרָא לְאֶחָיו לְאָכֹל לֶחֶם וַיֹּאכְלוּ לֶחֶם וַיְלִינוּ בָּהָר" ופירש"י: "לאכל לחם, כל דבר מאכל קרוי לחם כמו (דניאל ה) עבד לחם רב (ירמיה יא) נשחיתה עץ בלחמו":

כמו"כ לאחר זה למדנו מקרא מפורש [שם מג, טז]: "וַיִּרְא יוֹסֵף . . וַיֹּאמֶר לְאֶשֶׁר עַל בֵּיתוֹ הִבָּא אֶת הָאֲנָשִׁים הַבִּיתָה וטִבַּח טִבַּח וְהָבֵן פִּי אֹתִי יֹאכְלוּ הָאֲנָשִׁים בַּצֹּהָרִים": וממשיך שם [מג, כה]: "וַיִּכְנֶנוּ אֶת הַמִּנְחָה עַד בּוֹא יוֹסֵף בַּצֹּהָרִים פִּי שָׁמְעוּ כִּי שָׁם יֹאכְלוּ לֶחֶם. [הרי שגם סעודת בשר קרויה "לחם"]".

ג. ולפלא שכל מפרשי רש"י לא הרגישו שכבר פירש זאת לא רק בפ' ויצא [בראשית לא, נד] – אלא גם בספר ויקרא [ג, יא] בד"ה לחם: "לחם אשה לה' - לחמו של אש לשם גבוה: לחם - לשון מאכל וכן נשחיתה עץ בלחמו (ירמיה יא). עבד לחם רב (דניאל ה). לשחוק עושים לחם (קהלת י) ". עכ"ל רש"י.

וגם לא העירו שבווצא הביא שני סימוכין ואילו בויקרא [ג, יא] הביא שלשה סימוכין ואילו כאן [אמור כא, יז] מביא רק סימוכין אחד? !

ד. ומלבד השאלה למה לא פירש כלום בפסוקים הקודמים [ו-ז] - הקשו עוד מפרשי רש"י: למה לקמן פסוק כא "כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוֹם מְזַרְעֵ אֶהְרֹץ הַכֶּהֶן לֹא יֵגֵשׁ לְהַקְרִיב אֶת אֲשֵׁי יְדֹנָד מוֹם בּוֹ אֶת לֶחֶם אֱלֹהִיו לֹא יֵגֵשׁ לְהַקְרִיב", חוזר רש"י שנית על פירושו: "לחם אלהיו - כל מאכל קרוי לחם":

ומתרץ ה"מזרחי": "לא שמעתי טעם נכון בפירוש הזה פה פעם שנית . . ושמא יש לומר שהוצרך לפרשו פה הפעם שנית מפני: שהראשון מורה על ה"תמידין" וזה על שאר הקרבנות. כדתניא בתורת כהנים: "לחם אלוקיו": אין לי אלא תמידין שהם קרויים לחם שנאמר את קרבני לחמי לאישי, שאר קרבנות מנין? ת"ל: שוב לחם . . וזהו שכתב בתחילה [בפסוק יז]: מאכל אלוקיו ופה [פסוק כא] כתב: "כל מאכל קרוי לחם" - כלומר, לא התמידין בלבד אלא אף שאר הקרבנות קרויים לחם, עכ"ל.

ופירושו תמוה:

א. התלמיד עדיין לא למד הפסוק דפנחס "את קרבני לחמי לאישי" שזהו רק בתמידין, ומניין יידע דרשת התורה כהנים?

ב. ומאידך - התלמיד כן למד כבר פרשת ויקרא ושם [ג, יא] פירש רש"י גם לגבי "שלמים" בד"ה "לחם אשה להויה": "לחמו של אש לשם גבוה" - הרי שגם חידוש זה ששאר קרבנות קרויים גם הם לחמו של גבוה, כבר ידוע לתלמיד!

ג. המזרחי מדייק בסוף דבריו, אשר בפעם השנית מוסיף רש"י תיבת "כל [מאכל קרוי לחם] - לרבות שאר הקרבנות, ולא זכיתי להבין דיוקו שהרי גם בפעם הראשונה ישנה ברש"י תיבת "כל [סעודה קרויה לחם] - א"כ כבר כלל כל שאר הקרבנות גם בפירושו בפעם הראשונה? . . והדרא קושיא לדוכתא: מאי מחדש רש"י בחזרתו שנית על אותם דברים?

ד. והעיקר: כל תירוצו אינו אלא מדוע הכתוב כופל הציווי [שלפי תורת כהנים בא לרבות שאר הקרבנות] א"כ את זה היה לו לרש"י לבאר [טעם הכפל וחידוש] - אבל אינו צריך לחזור על הפירוש ש"לחם" הוא תואר כללי לכל המאכלים!

ב"גור אריה" מנסה לתרץ שאלה זו וז"ל:

"...הוצרך לכתוב שנית כל מאכל קרוי לחם, מפני שהכתוב דלעיל איירי בתמיד, וכאן בשאר קרבנות. וכן יש בהדיא בתורת כהנים, ובוודאי גבי תמיד שייך ש"כל סעודה נקראת על שם הלחם" - שהרי מה שהסעודה נקראת על שם הלחם היינו שיש בסעודה גם כן לחם, וכך יש בתמידין מנחות [במדבר כח, ה] שהוא לחם. . . אבל שאר קרבנות יש הרבה קרבנות שלא היה בהם לחם, והוא אמינא דלא מיקרי הסעודה על שם הלחם, לכן פירש דגם כאן נקראת הסעודה על שם הלחם. . . מהשתא כל סעודה בעולם נקראת על שם "לחם". עכ"ל.

וגם פירושו צ"ע:

א. יצויין ששינה לשון רש"י וגרס "כל סעודה נקראת על שם הלחם" [דלא כברש"י: "קרויה לחם"]!

ב. לדבריו - שמא קרבנות שאין בהם לחם כלל לא חשיבי "לחם אלוקיו"! ומה שכפל הפסוק אפ"ל דפעם הראשונה איירי במנחות

ש"כולו לחם ממש", ופעם שניה איירי בקרבנות בשר הבאין בליווי לחם, אבל שאר קרבנות שאין בהם לחם מנא לן?

ג. כיון שזהו "חידוש" - לדבריו - לומר שגם קרבנות שאין בהם לחם קרויים לחם, מדוע לא הביא רש"י הוכחה לדבריו? [שהרי הפסוק שהביא בפעם הראשונה מדניאל "עבד לחם רב" - אינו יכול לשמש כהוכחה לחידוש זה, שהרי בוודאי שם היה בסעודתו של בלשאצר גם לחם].

ד. התלמיד עדיין לא למד פרשת פנחס ואינו יודע שהתמידין מלווים במנחות ומניין לו להבדיל בין קרבן לקרבן - ואם זוהי כוונת רש"י - היה לו לפרש ולומר כל זאת לידיעת התלמיד?

ה. ואם אמנם מסתמך ה"גור אריה" על מה שנאמר בפנחס, הרי - אדרבה - שם פירש רש"י להיפך: "קרבני" - (ספרי) זה הדם: לחמי - אלו אימורין וכן הוא אומר (ויקרא ג) והקטירם הכהן המזבחה לחם אשה: לאשי - הנתנין לאשי מזבחי":

[הרי שלדעת רש"י "בשר-האימורים" כשלעצמו בפרט - קרוי לחם, לא על שם הלחם שמצטרף אליו . . . ובפרט שמביא באותו ד"ה גם את הפסוק "לחם אשה" האמור ב"שלמים" - שנכלל בזה גם שלמי-חגיגה, שאין בהם לחם כלל וקרויים "לחם"].

והביאור בזה בדרך אפשר:

בהקדם הכלל הידוע שרש"י מעתיק בד"ה שלו רק התיבות אותם הוא מפרש - ועפ"י יש להבין מה טעם העתיק בד"ה דידן גם תיבת "אלוקיו" - [היה לו להסתפק בהעתקת תיבת "לחם"] מה גם שחוזר בלשונו "מאכל אלוקיו"?

אלא, מוכח שבפסוק דידן, אין כוונת רש"י לבאר - שהתואר "לחם" מתאים על כל מיני מאכלים - כי זה פירש כבר רש"י בבראשית [לא, נד. - הובא לעיל עיין שם] - תדע שכן הוא, שהרי לאחר זה [בראשית מג, כה - הובא לעיל עיין שם] שוב אינו צריך לחזור ולחדש שיוסף האכיל את אחיו בביתו לא רק "לחם" אלא סעודה של "טבוח טבח והכן...".

ולכן בהגיענו לפסוק [ויקרא ג, יא]: "וְהִקְטִירוּ הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחַ לַחֵם אֲשֶׁה לַיְדוּהָ": הרי מה שהוקשה לרש"י [אינו כיצד ניתן לקרא לחלקי בשר הקרבן "לחם" - כי זה כבר הסביר לעיל, אלא תמה:] וכי הקב"ה

"אוכל"? ! ולכן מפרש תחילה: [שאין הכוונה שזהו "מאכלו" של קוב"ה - אלא:] "לחמו של אש" - ומה שנאמר בפסוק "להויה" - הכוונה: "לשם גבוה".

וממשיך: שגם השם "לחם" - לשון מאכל" -] היינו, שלא כבפסוקים הקודמים, שם אמנם לא תמיד מדובר ב"לחם" שברכתו "המוציא"... אבל תמיד מדובר ב"דבר מאכל" ממשי... - מה שאין כן כאן:] זהו רק "סגנון-דיבור מליצי" לקרא לקרבנות "מאכל". ע"ש האש של גבוה ש"אוכלתם".

אלא שיכולים היינו לחשוב שהתואר "לחם" כאשר הוא מיוחס למאן דהו [כגון: לחמי, או לחם-אלוקיו] - מתאים רק על דבר מאכל כזה, שפלוני אליו הוא מיוחס אכלו ונעשה דם ובשר כבשרו, אבל אותם מאכלים שלא נאכלו על ידו, הווא אמינא ש[נאף שקרויים לחם - אבל] אינן "לחמו" - שלו, שהרי הוא לא אכלם כלל.

ולכן בהגיענו לפסוקים הבאים [ו-ז]: "כִּי אֶת אֲשֵׁי יְדֹנָד לָחֶם אֱלֹהֵיהֶם הֵם מְקַרְיָבִים . . כִּי אֶת לָחֶם אֱלֹהֵיךָ הוּא מְקַרְיָב":

אין רש"י צריך לבאר מדוע מייחסם הכתוב ל"אלוקיו" - כי שם מדובר ב"אש" ה' - לחם אלוקיהם" - שהם ה"אימורים" ["לחמו של אש לשם גבוה"] - שנקטרים על אש, על כן מתאים לכנותם "לחם-אלוקיהם", כי הרי הם בחינת "לחמי" של הקב"ה - ש"אש של מעלה אוכלתם". [וזה שהן "בשר" אינו מפריע לי לקרואם "לחם" - כדמוכח כבר לעיל בפסוקים מבראשית].

ברם, היה מקום לטעות, שאותם חלקים שאין הכהן מעלה על גבי האש, כגון: "זריקת הדם" או "הנפת החזה" בשלמים [שאינו קרב על האשים אלא נאכל לכהנים בלבד] - שמא בהם אין איסור על בעל מום לעשות עבודות אלו? כי אלו אינם "לחם [של] אלוקיו"! והכהן בעל-המום רק "מתקרב" אל המזבח לעשות עבודות בשאר חלקי הקרבן שאינם נאכלים על ידי "אלוקיו" [וגם אין בהם "כליון" כאימורים הנאכלים באש] - מנלן שגם זה קרוי "לחם [של] אלוקיו"?

(1) ומה שהביא שלשה פסוקי-סימוכין יתכן שבא לרמז שלשה עניינים בקרבנות [כנגד שלשת התיבות שבפסוק: "לחם" - "אשה" - "להויה", כפי שיבואר לקמן ששלשת העניינים הללו נמצאים דווקא בפסוק זה המדבר ב"שלמים"].

לכן בהמשך בהגיעו לפסוק יז מעתיק רש"י בד"ה שלו לא רק תיבת "לחם" לבדה [כמו לעיל א, ג] אלא גם תיבת "אלוקיו" הנסמכת אליה: "לחם אלהיו - מאכל אלהיו כל סעודה קרויה לחם כמו (דניאל ה) עבד לחם רב":

רצונו לומר, שגם אותן עבודות שהכהן ["בעל-מום"] ירצה רק להתקרב ולעבוד בחלקי הקרבן האחרים [כמו זריקת ה"דם" שאינו כלה או הנפת "חזה ושוק" הנאכלים לכהנים] מחדש לנו הפסוק שגם אלו אסור לבעל מום לעבוד בהם, והטעם: כי גם חלק הסעודה שהמלך עצמו לא אכלו, אלא רק שריו ועבדיו אוכלים משלחנו – גם הם קרויים על שמו "לחם אלוקיו": סעודה שהכין אלוקיו עבורו. ועל זה מביא רש"י סימוכין מדניאל²: "עבד לחם רב" שם מדובר על בלשאצר המלך שעשה "סעודה גדולה" – היינו שגם מאכל האורחים קרוי "לחמו" של בלשאצר...

הא למדת! גם ה"דם" וה"נאכל לכהנים" – גם הם קרויים "לחם [של] אלוקיו" ולכן אין לבעל מום לזרוק או להניף!

אלא שעד עתה הכרנו רק שתי בחינות ב"לחם" הקרבנות:

א. מה ש"נאכל" [כביכול] ע"י המלך בעצמו - "קרבני לחמי לאישי" [- הם תמידין ו"אימוריו" שאר קרבנות הנאכלים ל"אישים"].

ב. מה שנאכל על ידי שריו ועבדיו - אבל זהו מאכל -משותף עם המלך [- כגון: חזה ושוק הנאכלים אמנם לכהנים - אבל מאותו קרבן שהקב"ה "אוכל" את אימוריו] ונקרא "לחם-אלוקיו" ע"ש שותפות בשר הקרבן. וזהו "כל סעודה קרויה לחם".

אלא שעדיין ישנה עוד בחינה שלישית ב"לחם אלוקיו" - עליה לא דובר עד עתה - והיא:

ג. מאכל הנאכל רק על ידי שריו ועבדיו בלבד - שאין המלך אוכל מסוגו כלל, ואפילו המלך "סולד" ממנו, אלא שכיבד בו את המסובים

(2) ולכן מביא רש"י כאן רק הפסוק מדניאל - ולא כבראשית לא, נד. שם הביא שני פסוקים לסימוכין, כי שם בא להוכיח שכל דבר מאכל [גם בשר ודגים] מתאים לקרותו "לחם", ומוכיח זה משני הפסוקים, אבל כאן רק רצה להוכיח שכל מאכלם של שאר המסובין קרוי מאכלו של "המלך" וזה מוכח רק מהפסוק של בלשאצר, ודו"ק.

שיאכלוהו. [כגון: "קרבן ראשית" שהוא "שתי הלחם" או "ביכורי-פירות", שעקב היותם "כל שאור וכל דבש" אל המזבח לא יעלו אפילו "קומץ" מהם! - או חלות-חמץ ד"שלמי תודה" שאינם עולים למזבח כלל!].

והוא אמינא, שזה [אע"פ שקרוי בתואר "לחם" - אבל] אינו ראוי שיהא נקרא "לחם-אלוקיו" [שהרי ל"אלוקיו" אין חלק בו ואפילו אוסר להעלותו למזבח] - שמא בקרבנות אלו, מותר לבעל מום רק "להגישם" אל קרנות-המזבח...

ועל זה בא הפסוק לחדש [על פי פירוש רש"י] ענין שלישי חדש בפסוק כא: "כָּל אִישׁ אֲשֶׁר בּוֹ מוֹם מִזֶּרַע אֲהָרֹן הַכֹּהֵן לֹא יֵגֵשׁ לְהִקְרִיב אֶת אֲשֵׁי יְדֹנָד מוֹם בּוֹ אֶת לֶחֶם אֱלֹהֵיוֹ לֹא יֵגֵשׁ לְהִקְרִיב", חוזר רש"י ומפרש חידוש: "לחם אלהיו - כל מאכל [ולא רק "כל סעודה": המשותפת למלך ולמסובין] קרוי לחם:

כי פסוק זה נחלק לשני משפטים:

ב. "...לא יגש להקריב את אישי ה'" [היינו, האימורים הנאכלים לגבוה] - שאפילו לא "יוליכם" למזבח!

ב. "מום בו את לחם אלוקיו לא יגש להקריב" - שוב למה לי? קרא יתירא הוא? ...!

מפרש רש"י דקא משמע לן קרא יתירא זה: "כל מאכל [אפילו כזה שהמלך נמנע מלאוכלו - ואינו כלול בהגדרת "סעודתו" אפילו בתואר השותפות, גם מאכל שכזה] קרוי לחם" [של אלוקיו]! היינו, שגם אלו קרבנות ה"ראשית" או "לחמי-חמץ" של "שלמי-תודה", גם הם שייכים לסעודת-המלך ומיוחדים אליו: "לחם אלוקיו" ואין ראוי שיקריבם בעל מום!

ואולי לזה רומז רש"י בפעם הראשונה שכתוב בתורה לגבי "שלמים": "לחם אשה להויה" - בהבאת שלשה סימוכין [ולא הסתפק באחד מהם]:

א. נשחיתה עץ בלחמו - [פירש"י שם מאונקלוס]: "נרמי סמא דמותא במכליה": [ללמדך דאפילו "מאכל".

מורעל" - דומיא ד"חמץ" - שהמלך נמנע מלאוכלו נקרא "לחמו"³.

ב. בְּלִשְׁאֲצֹר מִלֶּפָא עֶבֶד לֶחֶם רַב לְבִרְכָּנוּהִי אֶלְף וְלִקְבֵּל אֶלְפָא חֲמָא ... [ללמדך דאפילו שאר חלקי הסעודה -

ולא רק מה שהמלך עצמו "אכלו" - גם הם נקראים: "לחם אלוקיו"].

ג. "לְשִׁחוּק עֲשִׂים לֶחֶם וְיִין יִשְׁמַח חַיִּים". [ופירש"י שם]: "לשחוק עושים לחם - לחדוות מזמוטי חתנים ומלכים עושים.

סעודה . . [ללמדך ש"לחם אלוקיו" קרוי כן גם ע"ש החדווה של קוב"ה [החתן - ה"צם"...] מקרבנה של ה"כלה".

שהוא עבורו "ריח ניחח": נחת רוח לפני! שחוק ושעשועים לפני המלך".

כי דווקא ב"שלמים" [של תודה] ישנם כל ג' הבחינות הנ"ל:

א. "אימורים" - אכילתו של המלך עצמו

ב. "חזה ושוק" - אכילת כהניו מאותו בשר ש"אימוריו" נאכלו על ידי המלך.

ג. "לחמי חמץ" - שהמלך עצמו אינו שותף בו כלל ואינה "סעודה" שלו, אבל כיון שהועידה ל"חדוות מזמוטי חתנים" עבור כהניו הרי גם זה "לחם אלוקיו".

אלא שלעיל [ג, א] רק רמז רש"י לזה - ובפרשת אמור מפרט את סיבת חזרת - הכתובים כמה וכמה פעמים על המושג: "לחם-אלוקיו" ומבאר על פי זה, חידושו של כל פסוק על גבי חבירו!



(3) ואולי זוהי הסיבה שרש"י מסתמך על פסוק זה גם בבראשית [לא, נד] שם קרא יעקב ל"אחיו" [אוהביו שעם לבן] [לאכל לחם], לרמז על הסכנה, שמא לבן "ישחית בעץ [סמ דמותא] לחמו" [של יעקב] - כפי שניסו פעם לעשות לאליעזר [ראה רש"י שם כד, נה].

"ויהי אנשים אשר היו וגו'"**הרב נחמן ווילהעלם****ראש ישיבת תות"ל - מיניסוטה**

"ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש האדם ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא ויקרבו לפני משה ולפני אהרן ביום ההוא":

ויהי

נתקשו המפרשים (אור החיים ועוד) למה כתיב "ויהי" בלשון יחיד כאשר מדובר על רבים שהיו טמאים לנפש האדם ומהתירוצים בזה:

(א) אור החיים: "שמאמר ויעשו בני" את הפסח, הי' להם להשתמר מטומאה ותבוא הסברא להטיל בהם דופי אשר לא שמרו את מצות ה' ונטמאו ולא חששו למצות הפסח ת"ל ויהי ל' יחיד לומר כי לא היה אלא ענין טומאה אחת אשר נטמאו האנשים בה וענין טומאה זה עצמו לא היה בידם להשתמר ממנו ובע"כ היו נטמאים".

ודבריו צריכים ביאור (א) בהבנתו. (ב) בפשטות "ויהי" שבפסוק, לא על הטומאה קאי אלא על האנשים.

(ב) אור החיים: "כי לצד יחידים הוא שלא יכלו לעשות הפסח אבל אם היו צבור היו יכולין לעשות הפסח כי בא בטומאה".

ג"ז צריך ביאור דהרי מובן דמ"ש דצבור בא בטומאה היינו רק כשהוא רוב בני" ולא הרבה יחידים יחד וא"כ הו"ל 'ויהיו' אף כשיש הרבה יחד.

(ג) חזקוני: לפי פירש"י ביהושע ב, ד. "ותקח האשה את שתי האנשים ותצפנו", דיש מקראות מדברים על הרבים כיחיד. וכן פירש"י באיוב מב, טו. ולא נמצא נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ" דלא נמצא מעשה של נשים יפות כמעשה יופי של בנות איוב, ומקרא זה דוגמת "ויהי אנשים אשר היו טמאים" וכן הרבה.

וצריך ביאור שהרי בין הפסוקים דיהושע ובין הפסוק דאיוב פירש"י הטעם למה שינה לכותבו בלשון יחיד - ביהושע - דלפי שמהרה בהטמנתה ובמקומות צר כאילו היה יחידי - ובאיוב - חידש לנו רש"י דבר גדול בשינוי הפשט מפשוטו שהיו יפות כפשוטו מכל הנשים – והוסיף – דמעשה נשים היו יפות, ועל מעשה הנשים שיך לאומרו בלשון יחיד. ואדרבה לשון הפסוק "ולא נמצא" בלשון יחיד זהו מה שהכריח רש"י לפרש כן, ולכן במה שהוסיף רש"י "ובמקרא זה דוגמת

אנשים אשר היו טמאים" יש לפרש גם כן (לא כמו שיש שהבינו בסתם דמדבר על הרבים כיחיד – דהרי טעמא בעי?!) דלא על האנשים (רבים) קאי אלא על מעשה הטומאה, (שהיא מעשה יחידאה).

אבל מובן שפירוש זה אינו ע"ד פשוטו של מקרא לבן חמש למקרא.

ד) אגרא דכלה: עפ"מ"ש בגמ' (מגילה י, ב) דכל מקום שנא' 'ויהי' אינו אלא לשון צער. ובגמ' מבואר דנובעת משמעות צער מן המלה 'ויהי', שהיא נדרשת כמו ויהי ששניהם לשון צער. ובנדר"ד מאוד היו מצטערים האנשים החשובים הללו על שלא יכלו להקריב. ומובן דגם זה הוא שלא ע"ד הפשט.

ה) פענח רזא: "כי לא היה רק מישאל לבדו לנדרב ואלצפן לבדו לאביהו".

ודבריו צ"ב שהרי סוף סוף היו שתיים יחד, ונטמאו יחד, ובאו לשאול יחד?!

אנשים

ולמעיר ממ"ש בספרי עה"פ ט, א: "ויאמרו האנשים ההמה אליו מגיד שהיו בני אדם כשרים וחרדים על המצות דמלת האנשים לכאורה מיותר אלא ללמד שהיו צדיקים דאנשים לשון חשיבות הוא (או) דילפינן "ההמה" – ראה בתו"ש שם".

רש"י (במדבר יג, ג) כתב - כל אנשים שבמקרא ל' חשיבות, ופ' הרא"ם - דהיינו בכל מקום שבא מלת אנשים במקום תואר כמו "כלם אנשים" "וחזקת והיית לאיש" אבל כשלא יהיו במקום תואר כמו "ויאמרו האנשים אל לוט" "ואת האנשים אשר פתח הבית" "שלח לך אנשים" כולם לשון אנשים ממש הם ולא חשובים.

והראיה לזה: א) על זה שאחר שאמר "שלח לך אנשים" חזר וכתב "כלם אנשים", להורות על חשיבותם. ואילו היו כל אנשים שבמקרא לשון חשיבות למה חזר וכתב "כלם אנשים"? ב) "שני אנשים עברים נצים" רשעים הם. ג) וכן "את האנשים אשר פתח הבית הכו בסנורים", הם אנשי סדום.

והנה בפי' באר בשדה (וכע"ז בפי' דצה לדרך) כתב דאין מכל אלו סתירה דודאי איכא "אנשים" הרבה בתורה דאתו לאפוקי נשים – במילים אחרות – כל אנשים שבמקרא שהוא מיותר הוא לשון חשיבות. ומפורש הוא בבמדבר רבה (טו, ה) "וכי כסילים היו המרגלים

והלא כבר נאמר שלח לך אנשים וכל מקום שנאמר אנשים אינו אלא אנשים צדיקים וכשרים".

ע"ד הרמז: מובא בס' ארזי הלבנון ע' קס"ה – "האנשים" ר"ת מי היו נושאי ארונו של יוסף וברזא דמאיר (אות י"ז) "אנשים" ר"ת נושאי ארונו של יוסף ממצרים.

ראה בפ' בעל הטורים – א) "אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם" – בגמטר' אלו שהיו נושאים ארונו של יוסף. 2) "אשר היו טמאים" – בגמטר' זה למת מצוה.

והרבו בזה עוד בספרי הרמז – בס' ארזי לבנון מביא "האנשים" ר"ת: מי היו נושאי ארונו של יוסף – בס' רזא דמאיר "אנשים" – ר"ת נושאי ארונו של יום ממצרים. בס' ברכת פרץ "אנחנו טמאים לנפש" בגמטר' אלו מישאל ואלצפן.

וכל זה מיוסד על מחלוקת הגמ' (סוכה כה, א) דהקשה אותן אנשים מי היו?

נושאי ארונו של יוסף היו, דברי ר' יוסי הגלילי. ר"ע אומר מישאל ואלצפן היו שהיו עוסקים בנדב ואביהו. ר' יצחק אומר אם נושאי ארונו של יוסף היו כבר היו יכולין ליטהר, אלא עוסקין במת מצוה היו שחל שביעי שלהן להיות בערב פסח.

ויל"ע למה לפירש רש"י מי היו? ואם תגיד ותאמר שע"ד פשוטו של מקרא אין כל נפ"מ, האמת אינו כן, שהרי מבואר בצל"ח (שם) דהטעם דמקשה הגמ' מי היו הלא יתכן שמתוך ששים ריבוא מישראל ימותו מהם בכל יום ויהיו טמאי מתים (ראה ריטב"א ובפ"י אבן עזרא עה"ת), אלא רש"י לשיטתו לעיל בפ' כי תשא (שמות ל, טז) שלא מתו מישראל מאז המנין הראשון שהי' למחרת יום הכפורים עד המנין השני באחד באייר, וא"כ שפיר צריך לבאר מי היו?

טמאים לנפש

רש"י כבר פירש לעיל (ה, ב) מהו טמא לנפש: "דמסאב לטמי דאנשא אומר אני שהוא לשון עצמות אדם בלשון ארמי". וראה ברמב"ם (שם) שמה שהכריח המתרגם לתרגם לנפש האמור פה לעצם המת ולא למת עצמו הוא מפני הלמ"ד של לנפש, שהי' ראוי להיות וכל טמא בנפש בבי"ת, ומפני שנכתב בלמ"ד הוכרח לנפש שהנוגע הזה לא נגע במת עצמו אלא לדבר אחר לו, כמו עצם המת וכיוצא בו שהם של המת לא הוא עצמו.

וראה בפי' באר בשדה, דהתרגום מפרש נפש מלשון עושין לו נפש על קברו, והוא בנין שעושין על הקבר. ופי' וכל טמא לנפש שהוא טמא בשביל שנכנס לנפש לאותו בנין שעל הקבר, וטעם טומאתו משום העצמות שהם בקבר, וז"ש לטמי נפשא דאינשי פי' העצמות שהם תחת הנפש, ופי' דאנשא דכיון דיד נפש עליו בודאי הם עצמות אדם.

וכ"ז מבורר יותר לפי שיטת ר"י הגלילי (לעיל) דנושאי ארונו של יוסף היו שיש בו עצמות יוסף.

אדם

כתב האור החיים הקדוש: "אומרו לנפש אדם לומר, אבל לטמא שרץ יכולים הם עפ"י דבריהם (פסחים ד, ב) שאמרו שוחטין וזורקין על טמא שרץ וטובל ואוכל פסחו לערב, אבל טמא מת הגם שחל שביעי שלו ביום י"ד אין שוחטין עליו.

ויש לדקדק לפי"ז למה בפסוק י' כשבא הציווי בפועל אינו כתוב "איש איש כי יהי" טמא לנפש או בדרך רחוקה", ולא כתב לנפש אדם.

ולכן נראה מ"ש בצפנת פענח עפ"י מה שפסק הרמב"ם בהל' קרבן פסח פ"ו ה"ב, דיש חילוק בין טומאת נפש אדם היינו מת שלם אלו שהנזיר מגלח (ראה רמב"ם הל' נזירות פ"ז ה"ב-ו) אז אף אם בלילה חזו אין מביא קרבן פסח, משא"כ בפסוק י' שהוא מצוה לדורות התורה אומרת שאפי' אם הוא טמא לנפש סתם באופן שאין הנזיר מגלח ג"כ פעמים שהוא נדחה לפסח שני דהיינו אם חל ערב הפסח באמצע ימי טומאתו שאינו ראוי לאכול לערב.

במשך חכמה כתב עפ"י משחז"ל ביבמות (סג, ב) דכל אדם שאין לו אשה אינו אדם, הרי דזכר ונקבה יחד נקראים אדם, ויוסף הצדיק הי' שליט ביצרו, וקיים המצוה רק לשם שמים ושפיר נקרא אדם.

ובפרדס יוסף מביא עוד מס' נר למאה בשם האריז"ל דנדב ואביהו היו נפש אדם הראשון, א"כ לפי"ד חז"ל שהיו אלו מישאל ואלצפן שנטמאו לנדב ואביהו, שפיר שייך שיזכיר נפש אדם וקאי על אדם הראשון.

ולא יכלו

באור החיים הקדוש פרשו: על הטומאה - שלא יכלו לשמור עצמן מהטומאה לעשות הפסח ובעל כרחם היו נטמאים הגם שידעו שטומאתם נמשכת עד יום ארבעה עשר.

ע"ד החסידות: אותם אנשים שהיו אנשים גדולים הרגישו שאינם יכולים להקריב הקרבן פסח ולא הבינו הענין הרי נתעסקו במצוה ומדוע זה יקנסו ותנטל מהם מצוה זו.

לעשת

יש לדקדק למה בקרבן פסח מצינו לשון עשי' דוקא (וכדלעיל ט, ב. "ויעשו בני" את הפסח . . תעשו אותו") מה שלא מצינו בשאר הקרבנות אלא לשון הקרבה או הבאה, ובדוחק י"ל דקאי לא רק על אופן ההבאה והשחיטה והזריקה כשאר הקרבנות אלא גם פרטי האכילה "על מצות ומרורים וכו'".

לעיל בפסוק ד' כתב הבעל הטורים ד"לעשת" חסר וי"ו לומר לך שלא עשו אלא אותו פסח בלבד.

וראיתי מביאים מס' נחלת יעקב יהושע שלכן חסר הוי"ו, כיון שבפסח שחל בו' ימי המעשה לא הקריבו ורק הפסח שחל בשבת הקריבו.

ביום ההוא

שחל שביעי שלהם בערב פסח, הוא שאינם יכולים אבל ביום שלאחריו היו יכולים, (ויש שפירשו דביום ההוא נטמאו).

ויקריבו

לשון זו כתוב גם בפרשת בנות צלפחד (במדבר כז, א) "ותקרבנה בנות צלפחד..."

לפני משה ולפני אהרן

ספרי: "כששניהם יושבין בבית המדרש באו ושאלום ולא יתכן לומר זה אחר זה שאם משה לא הי' יודע אהרן מנין לו (רש"י)".

ובאור החיים הקדוש פי' טעם קרבתם לפני משה ואהרן לפי פשט הכתוב, כדי שתבוא ההוראה ממשה תיכף ומיד לכהן להקריב את קרובנם.

בס' פנים יפות (עה"ת) פי' שהיו מסופקים אם ידע משה הוראה זו, והיו סבורים שישאל במשפט האורים והתומים, וכיון שאחז"ל שאין נשאלין אלא למלך, לכן הוצרכו לבוא לפני משה ולפני אהרן שאם לא קיבל משה דין זה מסיני ישאל באורים ותומים, אבל משה לא הוצרך לזה שנא' בו "פה אל פה אדבר בו" לכך אמר להם "עמדו ואשמעה" שא"צ לאורים ותומים.

ונתקשו המפרשים, הרי בגמ' (בבא בתרא קב, ב) נחלקו רבי יאשי' ואבא חנן משום רבי אליעזר אם בבית המדרש היו יושבים או סרס המקרא ודרשהו ולמה הכריע כחד מאן דאמר...

(ולמען דע"י פי' דבבית המדרש היו יושבין הקשה בס' מקרא קודש (ואין קושייתו ע"ד הפשט אלא ע"ד ההלכה) דהרי ה' בשבת שחל בו ערב פסח ואיכא לקבוע מדרש בעת מנחה ואין ישובו אז משה ואהרן בביהמ"ד. ותירץ דהרי טעמו של דבר שאסור לקבוע מדרש הוא בגלל פטירתו של משה בזמן זה וא"כ פשוט דבחייו של משה לא הי' איסור זה נוהג).

ובנחלת יעקב תירץ דשפיר עבד רש"י דהשמיט דעת ר' יאשי' משום דאס"ד שבאו לפני אהרן תחלה ואח"כ לפני משה, ה"ל לכתוב כן בהדיא, ויקריבו לפני אהרן ולפני משה, דהא כמה פעמים בתורה הזכיר את אהרן תחלה לומר ששקולים היו.

ובמשכיל לדוד הוסיף עוד ב' תירוצים: דהכא מהיכי תיתי דאהרן הי' יודע דין זה דפסח שני טפי מכל ישראל? אין זה דבר התלוי בסברא, ומשה לא אמר להם עד הנה שום דבר מזה, משום הכי אין מתיישב לפשיטא דמלתא סברת ר' יאשיה ולכך לא מייתי אלא אידך. א"נ דיש הוכחה ממשמעות פשט הכתוב כוותי' דר"א, וזה מדכתיב בקרא דבתר הכי "ויאמרו האנשים ההמה אליו", ואם אומר דאזיל קמי' דמר באפי' נפשי' וקמי' דמר באפי' נפשי', א"כ אליהם מיבעי לי', ומדכתיב אליו ש"מ דלא אמרינן מידי אלא למשה ומה שהזכיר אהרן היינו שגם הוא הי' יושב בבה"מ.

ובלקו"ש חכ"ג ע' 188 מבאר כ"ק אדמו"ר טעם הפנימי למה מביא רש"י ב' השיטות דוקא בפרשיות פסח שני ובנות צלפחד שתוכנן שווה בזה שבא ע"י העבודה דמטה דטענו "למה נגרע לבלתי הקריב", "למה יגרע שם אבינו", והוא ענין דלימוד בבית מדרש ע"י פלפול חברים וכן ענין סרס המקרא ודרשהו דיש המקרא כמו שניתנה מלמעלה ואינו מובן ודוקא ע"י אדם הלומד ומסרס המקרא בא בגלוי ובהבנה.

ולכן בפסח שני דנתחדשה בו הלכה מחדש לא הי' בו מקודם פסוק או כיו"ב לסרס שייך בו יותר ששניהם בבית המדרש ישבו במקום שיש בו חידוש דוקא.

ביום ההוא

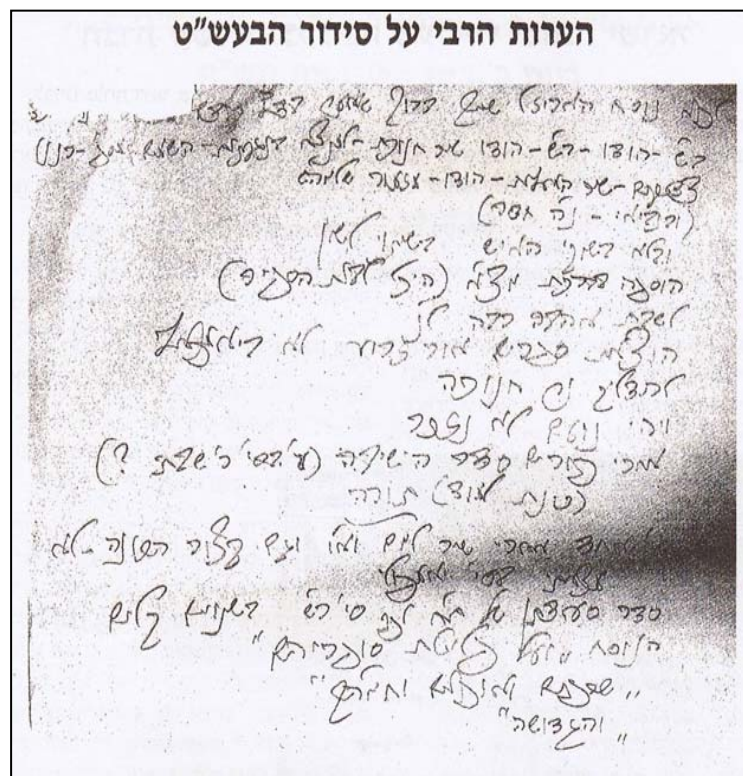
צ"ע למה הכפיל הכתוב עוד הפעם לדייק שבאו ביום ההוא?



הערות הרבי בסידור

דומ"צ קהלת ליובאוויטש, לונדון

לאחרונה הופיעו כמה דפים של כתב-יד-קודש מכ"ק אדמו"ר זי"ע (תשורה של חתונת ג' וש"פ לוי' י"ט אדר א' תשס"ה), ובהן: (א) רשימה של כמה נקודות אודות סידור הבעש"ט; (ב) תיקונים לסידור תהלת ה'. רשימות הללו הופיעו ללא פענוח, על כן נתתי אל לבי לציין [בדרך אפשר] כוונת הדברים, ולהעיר באיזהו מקומן. ובמקומות שנתקשתי בהבנת הדברים, אקוה שמבין הקוראים ימצא מי שיגיד לי פתרון.



הערות כ"ק אדמו"ר זי"ע על סידור הבעש"ט¹

לפי נוסח האריז"ל שייך ברוך שאמר בדף קודם [מזמור לתודה]²

ב"ש [= ברוך שאמר] – הודו – ב"ש – הודו שיר חנוכה – למנצח
בנגינות – השמים מספ' – רננו צדיקים – שיר המעלות – הודו –
מזמור שליוה"ש [= שיר ליום השבת]³

(ובנביאי – נ"ה חסר)⁴

ובלא בשוקי האיש בשינוי לשון⁵

הוספה בברכת יוצ"א [= יוצר אור] (היכ' לבנת הספיר)⁶

לשבת אהבה רבה ל"נ [= לא נזכר]⁷

הוצאת ספרים אור זרוע לא ביאמפולי⁸

(1) סידור הבעש"ט (כתב יד) נמצא הי' תחת ידי כ"ק אדמו"ר זי"ע. תיאור אודותו הופיע בעיתון כפר חב"ד (גליון 799). ושם מציין לקובץ שפתי צדיקים (גליונות ז-ט), ובארוכה עם הרבה פרטים נוספים, כולל רשימה מפורטת מכ"ק של כ"ק אדמו"ר הריי"צ נ"ע – בעיתון כפר חב"ד גליונות 906-908. [ציון האחרון שאבתי ממאמר ר' ב.א. ב'הערות וביאורים' גליון תתצז].

(2) השלמתי על פי המאמר בכפר חב"ד הנ"ל. ושם, שסידור זה נכתב לפי סדר נוסח אשכנז, ועל כן מופיע תפלת 'ברוך שאמר' לפני 'הודו'. ברם, לפני 'ברוך שאמר' נוסף בו שורה זו: "לפי נוסח .. לתודה".

(3) כנראה מונה הסדר של ימות החול וגם של שבת.

(4) כי בסידור האריז"ל (לר' שבתי רשקובר) כתוב אחרי 'ובנביאי' "נ"ה [נצח הוד] דיצירה". ובסידור יאמפאלא כתוב על גבי תיבת 'ובנביאי': "נ"ה".

(5) אולי הכוונה אל הפירוש שבסידור האריז"ל. בסידור ר' שבתי ובסידור יאמפאלא יש תוכן שוה אבל רוב הלשון הוא שונה.

(6) בסידור האריז"ל לר' שבתי מתאר תחלת ברכת יוצר אור בשם 'היכל יסוד', והכוונה מתחלת "לבנת הספיר". ובסידור יאמפאלא הקעפיל הוא 'היכל לבנת הספיר'.

(7) כי בסידור האריז"ל דפוס זלקווא תקמ"א כתב שבשבת יאמר 'אהבה רבה', וכן בסידור יאמפאלא.

(8) היינו הוצאת הספרי-תורה ואמירת פסוק 'אור זרוע' בעת 'כל נדרי', אינו מופיע בסידור יאמפולי. מקורות לאמירתו בסידור רבה"ז עם צמורה"ה ע' תקמה הע' 25.

להדליק נר חנוכה⁹

ויהי נועם לא נזכר¹⁰

אחרי פורים סדר הישיבה (ע' בסי' ר' שבתי?¹¹)

(כונת למוד) תורה

ע' אחד אחרי שיר ליום וא"ו וגם קצור הכונה – לא מצאתי בסי'
יאמפולי

סדר סעודתן של ת"ח לפי סי' ר"ש¹² בשינויים קלים

הנוסח "ועל פליטת סופריהם"¹³

"שרפים ואופנים וחיוה"ק"¹⁴

"והגדושה"¹⁵

(9) ראה 'סידור רבינו הזקן עם צמו"ה' ע' תר הע' 8, שעל פי האריז"ל יש להשמיט תיבת 'של', ובכך הוי הר"ת של סיום הברכה 'נח"ל'. וכן הוא בסידור יאמפאלא.

(10) בסידור ר' שבתי, אחרי ברכות הדלקת נר חנוכה, כתב בשם "מורי ריב"ש נר"ו" שיש לומר אז 'ויהי נועם' 'יושב בסתר' ד' פעמים, ע"ש. ומעיר כי בסידור זה אין הדבר מופיע. גם אינו מופיע בסידור יאמפאלא.

(11) בסידור ר' שבתי מופיע 'סדר ישיבה' אחר תפלת שחרית (דף קכא ע"ב), ואחריו 'כונת הלימוד'.

(12) ראה סידור ר' שבתי ריש ח"ב.

(13) בברכת 'על הצדיקים', כנוסח אשכנז. וכן הוא גם בסידור ר' שבתי. ובסידור יאמפאלא, בשחרית: "פליטת בית סופריהם", ובמנחה וערבית: "פליטת סופריהם".

(14) בסיום פיוט 'א-ל אדון', וכנוסח אשכנז. וראה 'סידור רבינו הזקן עם צמו"ה' ע' רצ הע' 44.

(15) בברכת 'רחם' בברכת המזון. ברשימת כ"ק אדמו"ר הרי"צ (שבהערה 1) מבהיר דהיינו בשל ש"ק ["הגדושה והרחוה"], ואילו בשל חול הוא "הקדושה והרחבה". [ו'בכפר חב"ד' גליון 907 ע' 31 מופיע מכתב כ"ק אדמו"ר זי"ע 'בלתי מוגה' שנוסח 'הגדושה' הוא בברכת המזון שבסדר ההגדה, ובהע' 1 שם שהנכון הוא כברשימת כ"ק אדמו"ר הרי"ק הנ"ל]. למקורות נוספים לנוסח זה - ראה 'סידור רבינו הזקן עם צמו"ה' ע' שעב הע' 37.

ההערות שלפנינו כתב הרבי להוצאה הראשונה של סידור תהלת ה'. יש לציין שכמה מההערות שלפנינו עדיין לא תוקנו בסידור תהלת ה'!

[illegible]

הערות כ"ק אדמו"ר זי"ע על סידור תהלת ה' פורמאט כיס¹⁶

$$\sqrt{48} \text{ } \{ \text{נ"א ואמונתו} \}^{17} X \quad X$$

$$\sqrt{176}$$

70 הערה בשולי הגליון *יש אומרים בלא שם ומלכות.¹⁸

186 לברכת שפטרני

$$\sqrt{\text{כח אחרי ותמגר} \text{ נקודה}^{19}}$$

$$\sqrt{\text{נ}}$$

$$\sqrt{112}$$

בקששעהמ"ט לתקן בהתאם להיום יום כח אד"ר²⁰

צב (פלונית) אמתך²¹ 22?

(16) ממספרי העמודים מוכח שההגהות נכתבו על הסידור פורמט כיס. סידור זה הופיע לראשונה בשנת תשט"ז, והיא הוצאה שביעית של סידור זה [מכאן ואילך: 'הוצאה זו'].

(17) היינו להשמיט הסוגריים המקיפים תיבה זו. וראה 'סדור רבינו הזקן – עם ציונים מקורות והערות' ע' קלא הע' 179. . בהוצאה שישית נשארה סוגריים הללו ובהוצאה זו הוסרו.

(18) ראה 'סדור רבינו הזקן עם צמו"ה' ע' שב הע' 87. הערה זו מופיעה בהוצאה זו.

(19) בברכת 'ולמלשינים'. ראה לוח 'היום יום' (כו טבת). בהוצאה ששית יש פסיק בתפלת שחרית (וגם אחרי 'ותכניע'), אבל לא במנחה וערבית. בהוצאה זו יש נקודה [לא פסיק] בכל שלושת התפלות. (והסירו הפסיק שלאחרי 'ותכניע'). בהוצאות מאוחרות שינו הנקודות הללו לפסיקים.

(20) בסידור שם (דף סא) כתוב שבשבת ויו"ט אין אומרים ודוי ולא 'למנצח בבא'. ובלוח היום יום שם מבואר שגם תפלת 'רבונו של עולם הריני מוחל' דינו כ'למנצח בבא', לומר תיבת 'אמת' בסוף קר"ש, ועוד כמה הוראות. הוראות הללו לא נכללו בהוצאה זו. ובהוצאות מאוחרות תוקנו.

(21) בתפלת 'רבונו של עולם' בעת הוצאת הס"ת ביו"ט, הרי בהזכרת שם המתפלל חלו בזה שינויים – ראה 'סדור רבינו הזקן עם צמו"ה' ע' רצט הע' 76. בסידור תורה אור כתוב: "עבדך בן אמתך (פלוני בן פלונית). בהוצאה הששית של סידור תהלת ה' ה': "עבדך (פלוני) בן (פלונית) אמתך". ובהוצאה זו שינו אל: "עבדך (פלוני) בן אמתך (פלונית)", וכן הוא בסידור עם דא"ת. בהוצאת תשל"ח הוחזר הדבר לכמו הוצאה ששית. ויש לברר נימוקם.

186√ בהערה להשמיט תיבת לכאורה²³

234 בסוף הע' [= העמוד] להוסיף ברכה מעין שלש תמצא לעיל ע'...²⁴

קכח בשולי הגליון להעיר שצ"ל בשם האם [כמדומה

256 יש שאין נוהגין כן]²⁵

קלז שורה א יום ב'. צ"ל: ליל ב'.²⁶

" [צ"ע למה הוכפלה שורה זו עוה"פ]²⁷

√ ע' 68 להעיר בתענית צבור אומרים א"מ [=אבינו מלכנו] הארוך

√ ע' נג תמצא לקמן ע' .²⁸

294 לש"ץ בברכת כהנים צ"ל: שהכהנים נ"כ [=נושאים כפיהם]²⁹

(22) אולי כוונת ההסתפקות מחמת סידור תורה אור כו' שבהערה שלפני זה.

(23) על נוסח 'מי שברך' להולדת בת, לומר "שיגדלה לתורה...". בהוצאה ששית הי' כתוב שכן צ"ל "לכאורה" על פי מכתב כ"ק אדנו"ר הרש"ב נ"ע. בהוצאה זו השמיטו תיבת 'לכאורה'.

(24) בסוף סדר הבדלה. הערה זו מופיעה בהוצאה זו.

(25) בהזכרת שם אביו ושל אמו ב'זכור'. ראה המלך במסיבו (ח"ב ע' קסו), 'סדור רבינו הזקן עם צמו"ה' ע' תצה הע' 21. הערה זו מופיעה בהוצאה זו.

(26) בתפלת ראש השנה, לפני 'ותתן לנו', ההוראה על אמירת 'ותודיענו' היה כתוב: "כשחל יום ב' דר"ה במוצאי שבת אומרים כאן ותודיענו". ובהוצאה שינו לכתוב: "במוצאי שבת אומרים כאן ותודיענו".

(27) ההוראה הנ"ל כתובה הן לפני 'ותתן לנו' והן לפני 'ותודיענו'. וכעין זה אף בהוצאה זו.

(28) הערה זו מופיעה בהוצאה זו. ולהעיר, שמנהג אשכנז לומר 'אבינו מלכנו' הארוך לפני נפילת אפים. (וראה גם שוע"ר סי' קלא ס"ד: "ויש לדלג..."). ובמטה אפרים (סי' תרב סי"א) כתב שאף הנוהגים לומר וידוי, יאמרו 'אבינו מלכנו' אחר הוידוי, לפני נפילת אפים. ובסידורי ספרד באה תפלה זו אחרי נפילת אפים אבל לפני 'והוא רחום', ואילו למנהגנו הועמדה במקום שאומרים 'אבינו מלכנו' הקצר. וילע"ע.

ובכללות מנהגנו לומר 'אבינו מלכנו' בתענית ציבור – ראה 'סדור רבה"ז עם צמו"ה' ע' תקכא הע' 64.

בס' כפרות מסיים:

264

אומרים ב"א [= בני אדם] כו' !!³⁰

קנו

√ ביה"ר [ב'יהי רצון] דתשליך לתקן כבמחזור.³¹

אולי להוסיף במוסף דר"ה דתוקעין כשחל בחול³²

צ"ע הקדמת קידוש דיו"ט לתפלת יו"ט³³

נשמטה ההקדמה לעירובי חצרות³⁴. עירובי תחומין.

תקנת אמירת תהלים – צ"ע מקומו³⁵

(29) ברכת כהנים של הש"ץ במוסף של ראש השנה, ג' רגלים, יום כפור [ויש לעיין בטעם הסדר]. ובהוצאה ששית כתוב בג' רגלים: "לש"ץ", ובר"ה ויו"כ: (לש"ץ ברכת כהנים). ובהוצאה זו תוקן בשל ג' רגלים ור"ה: (לש"ץ. הכהנים נ"כ). ואילו ביו"כ נשאר הדבר כמקדם.

(30) בהוצאה ששית כתוב בסוף סדר כפרות: וחזור ואומר בני אדם וגו' וכך עושה ג' פעמים ובכל פעם מסבב ג' פעמים. סך הכל מסבב ט' פעמים. ע"כ. וכן הוא בהוצאה זו. ואולי הכוונה דנכון יותר כבמחזור, שכתוב בתחלה "ויאמר ג' פעמים בני אדם".

(31) בכמה סידורי חב"ד (כולל סידור תורה אור ובההוספות לסידור תהלת ה' (כעין רוסטוב) תש"ז) חסרו בתפלה זו התיבות "ויהא עולה לפניך", והעיר על זה רבינו ב'הוספה ללקוטי מנהגים' (מחזור חב"ד ע' 438). ושם: "ויהא עולה לפניך קריאת". וראה 'סידור רבינו הזקן עם צמו"ה' ע' תקמ הע' 140. במחזור שבידי (תשכ"ג) ובהוצאה ששית של הסידור תיבות אלה ישנן, ובהוצאה זו נשמטו [נורואים רווח בין התיבות]. ואולי היתה כאן אי-כוונה של המדפיס, וכוונת הרבי היתה, שבמקום "ויהא" יש לנסח "ויהיה", כפי שכתב בתיקונים להמחזור. וילע"ע. בהוצאות המאוחרות של הסידור תיבות אלו ישנן.

(32) הערה זו לא נכללה בהוצאה זו ואף לא בהוצאות מאוחרות.

(33) הקידוש לשלש רגלים מופיע בדף 250, ותפלת שלש רגלים מופיע בעמוד שלאחריו (קכו). ובסידור תורה אור אין קידוש לשלש רגלים בפ"ע, כי אם בתוך הגדה של פסח. [ושם מופיע קידוש של ר"ה לפני תפלת ר"ה. פתגם על זה בספר השיחות תש"ד ע' 1].

(34) בהוצאה ששית (ע' 250) חסרו ההלכות לפני עירובי חצרות (המופיעות בסידור תורה אור ע' קכח), ועירובי תחומין אינו מופיע כלל. אף בהוצאה זו לא נכללו ההלכות הללו, ועירובי תחומין ניתוסף בע' 474. ואולי על זה בא קו המחיקה, לציין שהשמטה זו ניתקנה בהוצאה זו.

[דף חדש]³⁶266 "פותחין הארון". צ"ל קודם ברוך³⁷

278. א"מ לת"צ [=אבינו מלכנו לתענית ציבור]. צ"ע אם אפ"ל [=אפשר לומר] בספר

וּפְתַח וּלְבָרַר בְּסִי' [=בסידורים] הנוסחא

זכרנו לחיים טובים וכו'.³⁸

קמח. יה"ר [=יהי רצון] לתשליך. לא נתקן החסר³⁹

קנט. חבל על שלא הובא ח"ק [=החצי קדיש], כיון

שחידוש בו ולעילא.⁴⁰

קעא. הכונה דשם הוי'.⁴¹ הלא אין

בסי' [=בסידור] זה כוונות ומה נשתנה ?

(35) הכוונה אל מה שהוכנסה הוראה זו [במקום ברכת המלך ?] לפני ברכת החודש (ע' 190). דבר זה נשאר כן גם בהוצאות המאוחרות, פרט להוצאת קה"ת נ.י. תשס"ג (עם הוראות, באנגלית).

(36) אולי דף זה נכתב אחרי ההדפסה של הוצאה זו.

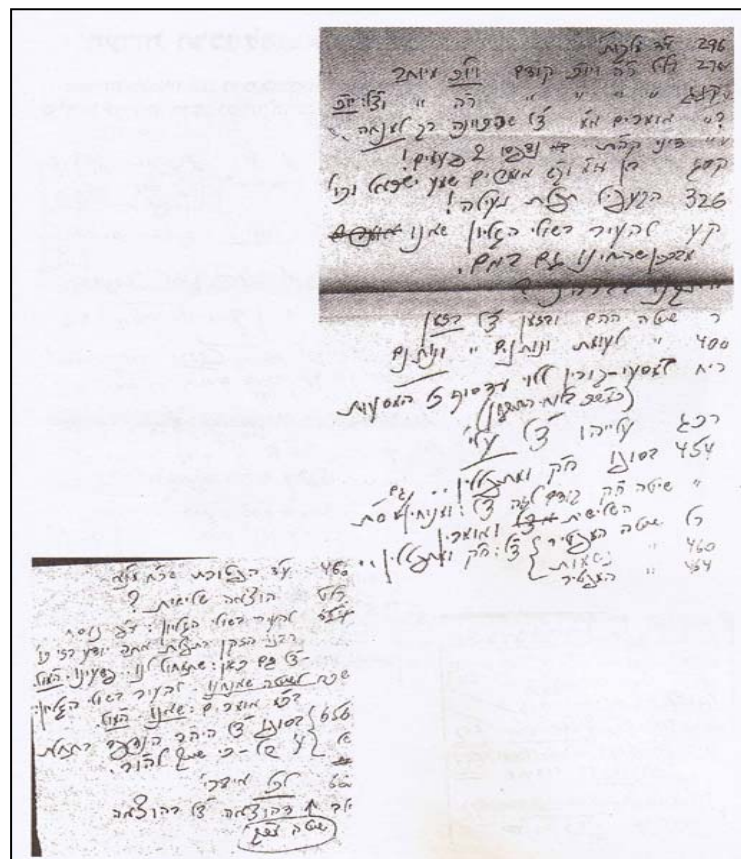
(37) בפיוט 'אף ברי' למוסף של שמיני עצרת, ההוראה לפתוח הארון מופיעה אחרי השורה "ברוך אתה עד ומושיע ומגן תמצא לעיל". ולא ניתקן בהוצאה זו.

(38) הנוסח בתענית צבור, בהוצאה ששית ובהוצאה זו, "זכרנו בספר..", ובהוצאות מאוחרות השמיטו 'בספר' – ראה ס' המנהגים ע' 45. ולהעיר כי באג"ק ח"ב ע' קסג ישנו בירור על זה משנת תש"ו !

(39) ראה לעיל הע' 16.

(40) הכוונה אל הקדיש שלפני נעילה, שגם בהוצאה ציינו לומר ח"ק, ולא הובא הנוסח במילואה.

(41) בברכה שלפני ספירת העומר מופיע - גם בהוצאה זו - המילוי של שם הוי' במילוי אלפין. ובהוצאות מאוחרות השמיטה. וראה 'סדור רבינו הזקן עם צמו"ה' ע' תרכו הע' 9.



[דף חדש]

296 ע"ד [= על דבר] מלקות⁴²276√ בליל ר"ה ויו"כ קודם ויו"כ מיותר⁴³√קנג " " " " ר"ה " וצ"ל: יו"כ⁴⁴

(42) אחרי סדר כפרות ניתוסף בהוצאה זו לשון סידור אדה"ז אודות מלקות, ובהוספת עוד כמה פרטים.

(43) לפני 'לדוד מזמור' שבליל ר"ה, ההוראה בהוצאה ששית היתה לאמרה בליל ר"ה ויו"כ. ובהוצאה זו תוקן וכתוב רק "בליל ר"ה".

? " אומרים א"מ [=אבינו מלכנו] צ"ל שהכוונה רק למנחה⁴⁵
 ✓ " דיני קה"ת [=קריאת התורה] בא נדפסו 2 פעמים!⁴⁶
 קסג בין א"מ וק"ש [=אבינו מלכנו וקדיש שלם] אומרים שמע
 ישראל וכו'⁴⁷

326 הקעפיל תפלת נעילה⁴⁸

קע להעיר בשולי הגליון שאנו מוסיפים

מברכין שהחינו גם ביום.⁴⁹

[התיקונים ?] בברה"נ?⁵⁰

ר שיטה ההם ובזמן צ"ל בזמן⁵¹

400 " לעומת ונותנים " ונותנם⁵²

(44) לפני 'לדוד מזמור' שבליל יו"כ, ההוראה בהוצאה ששית היתה לאמרה בליל
 ר"ה ויו"כ. ובהוצאה זו תוקן וכתוב רק "בליל יו"כ" [ולא "ויו"כ"].

(45) בסוף 'תפלת יום כפור לערבית שחרית ומנחה'.

(46) בשולי העמוד באות הוראות מאת המו"ל להמשך התפלה, כולל פרטים על
 קריאת התורה. ושוב בקטע נוסף מעתיק לשון השו"ע על דינים הללו. דבר זה לא
 נשתנה בהוצאה זו, ואף לא במאוחרות ממנה. ואולי כוונת סימן האישור היינו להשאיר
 כן.

(47) בההוראות בסיום תפלת נעילה, ניתוסף בהוצאה זו: אומרים שמע ישראל, ברוך
 וכו'.

(48) בעמוד שלאחרי תפלת נעילה באות הלכות אודות הבדלה במוצאי יו"כ ואודות
 סוכה. ובהוצאה ששית כתוב בראש העמוד 'תפלת נעילה', ובהוצאה זו נשתנה ל'סדר
 הושענות' (שמתחיל בחצי התחתון של העמוד).

(49) בההלכות שלפני קריאת המגילה. בהוצאה ששית מופיעים דברי סידור אדה"ז,
 שאין לברך 'שהחינו' בקריאת המגילה ביום. ובהוצאה זו ניתוסף ש"אנו מברכים גם
 ביום", וכפי הוראת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק נ"ע ('פסקי דינים' שלו בסופו). וראה
 'סדור רבינו הזקן עם צמו"ה' ע' תרג הע' 4.

(50) כנראה השאלה אם להכניס תיקונים בסדר ברכת הנהנין שבסידור הוצאה זו.
 לפועל לא נראו שום תיקונים.

(51) בסיום ה'יהי רצון' בעת שריפת החמץ. בהוצאה ששית (ע' קפח) כתוב 'בימים
 ההם ובזמן הזה', ובהוצאה זו תוקן כבפנים. והוע כהנוסח של ברכת 'שעשה נסים'
 ושל 'ועל הנסים' - וראה 'סדור רבינו הזקן עם צמו"ה' ע' תר הע' 10.

ריח במסעי – קורין ללוי עד סוף כל המסעות⁵³

(כמש"כ בלוח התיקון)⁵⁴

רכג עליהו צ"ל עלי⁵⁵

454 בסופו ח"ק ומתפללין..⁵⁶ גם

" שיטה ח"ק / קודם לזה צ"ל: ומניחין ס"ת

השלישית אצל ואומרי⁵⁷

רל שיטה המפטיר צ"ל: ח"ק ומתפללין..⁵⁸

460 " נשמות

464 " המפטיר

[דף חדש]

466 ע"ד [=על דבר] הפטורת שר"ח מנ"א [=שבת ראש חודש
מנחם אב]⁵⁹

(52) בסדר קרבן פסח. בהוצאה ששית (ע' 376) כתוב "ונותנים בכלי שרת", ובהוצאה זו ניתקן להיות "ונותנם".

(53) בפרשיות של קריאת התורה לשני וחמישי. הוראה זו מופיעה שם בשוה"ג.

(54) איני יודע לאיזה לוח הכוונה. הוראה זו מצוי' בלוח היום יום ל-כג תמוז. המנהג שלא להפסיק בקריאת המסעות הביאה המג"א (סי' תכח ס"ח) בשם ספר צרור המור, והוא לפי שהן נגד שם מ"ב. והובא בשערי אפרים (ש"ז סכ"ה), ובהערות שערי רחמים לשם מובא שמנהג העולם שלא לדייק בכך בשני וחמישי. אך כמדומה שכפי מנהגנו כן ראיתי בסידור של"ה ד"ר (שם נדפסו כל הקריאות של ב' וה'), ואינו תח"י לעיין בו כעת.

(55) בה"ה רצון' לאחר אמירת ה'נשיא'. בהוצאה זו תוקן כבפנים (ונשאר ריוח ניכר). בהוצאה ששית (ע' 374) כתוב 'עליה', ובסידור תורה אור (הוצ' תשמ"ז ע' 412) כתוב 'עליה' (ונשאר ריוח ניכר).

(56) בהוראות שלאחרי הפטרת שמחת תורה.

(57) בהוראות שלאחרי הקריאת לשמחת תורה. וכן תוקן בהוצאה זו.

(58) בהוראות שלאחרי הפטרה של: שביעי של פסח; אחרון של פסח; יום ראשון של שבועות. (ואחרי הפטרה של יום ב' של שבועות נשאר: "אשרי. יהללו. ומתפללין מוסף").

רלט הוצאה שלישיית?⁶⁰

654 להעיר בשולי הגליון: ע"פ נוסח

רבנו הזקן בתפלת אתה יודע רזי כו'

- צ"ל גם כאן: שתמחול לנו .. פשעינו. המו"ל.⁶¹

שכח לשיטה שאנחנו. להעיר בשולי הגליון:

בכ"מ אומרים: שאנו. המו"ל.⁶²

656 בסופו צ"ל היה"ר הנדפס בתחלת

של ע' של – כי שייך להו"ר [=הושענא רבה].⁶³

66[?] לכל איברי⁶⁴

שלב דהוצאה צ"ל בהוצאה⁶⁵

שיטה מכ"ק

◆ ◆ ◆

59) ברשימה של 'סדר ההפטורות שיש בהם חלוקי מנהגים' (בעריכת כ"ק אדמו"ר זי"ע, ונדפס בסידור תורה אור שנת תש"א). הוראה זו נכללה בהוצאה זו [משום מה – באמצע העמוד].

60) כן הוא בשער של תהלים 'אהל יוסף יצחק' שנספח לסידור זה.

61) בה"הי רצון' הארוך כתוב: "שתכפר לנו על כל חטאתינו ותמחל לנו על כל עונותינו ותסלח לנו על כל פשעינו", וכן הוא בשוע"ר (סי' תרז ס"ז). אבל לפי נוסח אדה"ז בסידורו צ"ל "שתמחול לנו על כל חטאתינו, ותכפר לנו על כל עונותינו, ותמחול ותסלח לנו על כל פשעינו". ראה חלוקי השיטות בזה ב'סידור רבינו הזקן עם מצו"ה' ע' תקמח הע' 33.

62) בה"הי רצון' שלאחר תהלים לשבת ויו"ט. כמה דוגמאות משיטת אדה"ז בזה - ראה 'סידור רבינו הזקן עם צמו"ה' ע' תרא הע' 14. ויש להסתפק בפתרון הר"ת: "בכל מקום" או "בכמה מקומות". ולהעיר מתפלת "לעולם יהא אדם": "אבל אנחנו..", "לפיכך אנחנו..".

63) בהוצאה זו, לאחר חמשת חאיבות האמצעיות של ה"הי רצון' של הושענא רבה, מציין: "היה"ר תמצא לקמן עמוד של".

64) בנוסח הבקשה על אשה חולה ר"ל. וכפי שתיקן ב'הוספה לליקוטי מנהגים' במחזור חב"ד, בה"מי שבירך' לחולה (ע' נד), שבמקום "בכל אבריה", "לכאורה צ"ל: לכל".

65) כן הוא בה'פתח דבר' לה'קובץ מכתבים' הנספח לסידור זה.

היום יום טו-טז אייר

הרב מיכאל אהרן זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

ב"היום יום"- טו אייר: "בימי רבינו הזקן הי' שגור בפי החסידים הפתגם: דער שטיקעל ברויט וואס איך האב, איז ער דיינער ווי מיינער. והיו מקדימים מלת "דיינער" - דיינער ווי מיינער."

ויש להעיר במ"ש "שטיקעל ברויט" ולא לחם שלם וכו'?

ויש לומר שהחידוש דכאן הוא שאף שיש לאחד רק בחתיכת לחם לעצמו (ולא שלם וכו'), והרי ע"פ חז"ל (הובא באגה"ק שבתניא סי' טז) "ולא אמרו חייך קודמין אלא כשביד אחד קיתון של מים וכו'" וא"כ הי' עפ"ז סברא ש"חייך קודמין", כיון שיש בידו רק חתיכה (מדה מצומצמת) ולא דבר שלם וכו'.

הנה מבהיר בזה אדה"ז:

"והנה זהו ע"פ שורת הדין לגמרי אבל באמת גם אם הוא בענין דלא שייך כ"כ האי טעמא ראוי לכל אדם שלא לדקדק וכו' רק לדחוק חייזו וליכנס לפני ולפנים משורת הדין עצמו".

ועפ"ז יש להמתיק מ"ש בהקדמת הפתגם:

"בימי רבינו הזקן הי' שגור בפי החסידים..." - שזהו לימוד והדרכה של אדה"ז; "שגור בפי החסידים"- כיון שענינם דחסידים הוא הנהגה שלפנים משורת הדין [ראה נדה יז, א] (מתאים להנ"ל בתניא).

טז אייר

"אזמו"ר אמר להחסיד ר' אלי' אבעלער..: אלי' איך בין דיר מקנא. פאהרסט אויף מערק זעהסט א סך מענשען, איז ווען אינמיטען עסק רעדט מען זיך מיט יענעם פאנאנדער אין א אידישען ווארט א עין יעקב ווארט, און מ'איז מעורר אויף לערנען נגלה און חסידות, פון דעם ווערט שמחה למעלה....".

ויש לדייק בזה בהכרח הסדר בזה:

"רעדט מען זיך מיט יענעם פאנאנדער אין א "אידישען ווארט א עין יעקב ווארט"- ואח"כ מסתעף מזה "מעורר אויף לערנען נגלה און

חסידות" – למה צריך בהקדמת "אידישען ווארט" ו"עין יעקב ווארט" ורק אח"כ לעורר וכו'?

ויש לומר שזהו ע"ד האמור בפתגם ליום ד' ניסן:

"..העבודה עם זולתו. בעת הדבור בעניני עסק יסבב הדבור לספר איזה ספור תוכני, ולמצוא עילה וסיבה לעורר ע"ד למוד וכיוצא בזה".

והיינו שמתחילה צ"ל איזה "סיפור תוכני" ועי"ז "למצוא עילה וסיבה לעורר ע"ד לימוד" וזה מתאים לתוכן פתגם דידן (טז אייר): "א עין יעקב ווארט (היינו "סיפור תוכני") און מ'איז מעורר אויף לערנען נגלה און חסידות" (היינו "לעורר ע"ד לימוד").

ויש להוסיף בזה - במעלת עין יעקב - ע"פ המבואר בתניא קדישא (אגה"ק סי' כג, ע' קלז) "ללמוד . . אגדה שבספר ע"י (-עין יעקב) שרוב סודות התורה נגנזין בה".

והנה ע"פ המבואר ב"היום יום" – טז טבת: "זוהר איז מרומם דעם נפש, מדרש איז מעורר דאס הארץ".

והרי ע"פ דברי אדה"ז הרי ספר "עין יעקב" כולל ב' דברים: "אגדה" – היינו מדרש. "סודות התורה" – היינו זוהר.

וא"כ פעולתו בשנים: א) פעולת הזוהר - "מרומם דעם נפש" (היינו כולל את נפש היהודי וכן נפש הבהמית שלו); ב) פעולת המדרש - "מעורר דאס הארץ".

ועוד יותר:

לימוד התורה במיוחד, קשור עם חפץ הלב כדברי חז"ל "לעולם ילמוד אדם וכו' במקום שלבו חפץ" (ע"ז יט, א).

אך עדיין צ"ל למה יש צורך גם ב"אידישען ווארט"?

ויש לומר ע"פ המבואר בשיחת ש"פ יתרו תשמ"א (לקו"ש חכ"א ע' 447 ואילך) שמזה גופא שבמשך כו"כ דורות, וגם בדורנו השתמשו רוב ישראל האשכנזים כולל גדולי ישראל האשכנזים, בשפת האידית, הנה זה ראוי מוכחת שיש בה מעלה לגבי שפות אחרות. והרבי ממשיך לבאר הקשר של שפת האידית עם פנימיות התורה.

עפ"ז מובן שלכל לראש, שלב הראשון בגישה ליהודי הוא להתקשר עם נקודת נפשו, והוא בשפת אידית שנוגע בנקודת יהדות שלו. ואח"כ

שלב נוסף: עין יעקב ווארט" והיינו שלב ה"אידיש" כמו שהוא בתורה, והיינו לפעול עי"ז התעוררות הנפש והלב שלו, ועי"ז לעוררו לתורת הנגלה והחסידות.



ש'לשה כתרים הם'

הרב ישראל אליעזר רובין
שליח כ"ק אדמו"ר - אלבני נ.י.

רבי שמעון אומר: "ש'לשה כתרים הם, כתר תורה כתר כהונה וכתר מלכות, וכתר שם טוב עולה על גביהם" (אבות פ"ד):

במדרש (קהלת רבה פכ"ז) מביא רשב"י ראייה לזה מארון ברית ה' שהלך לפני ישראל רק דרך שלשה ימים, אבל שם טוב הולך לפני האדם מסוף העולם עד סופו.

והנה בהשקפה ראשונה משמע שזהו 'שם טוב' של אדם האהוב על הבריות ששמעו הולך לפניו והכל מפארים ומשבחים אותו.

וקשה, היתכן ש'שם טוב' זה, ששייך גם אצל אומות העולם, תהא חשובה יותר מקיום מצוות, עד שעולה גם על 'כתר תורה' ת"ת שכנגד כולן? ואכן הריפורמים גילו פנים שלא כהלכה והוציאו ממשנתינו שמצוות בין אדם לחבירו גדולים ממצוות בין אדם למקום!

על גביהם

והמדרש שמואל רוצה ליישב זה בדיוק לשון 'על גביהם', לא 'עולה עליהם', ש'שם טוב' יפה רק בהצטרפות עמהם, כלשון 'עומד על גביו'.

אבל הרי לשון 'כתר שם טוב' (לא 'אבן טובה', או 'יפה עמהם' כ'יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ') משמע שכתר שם טוב זה עומד בפני עצמו, שהרי אין דרך ללבוש כתר ע"ג כתר.

גם צריך להבין מהו מעלת שם טוב ההולך עד סוף העולם, הרי כבר הזהירנו הלל: 'נגד שמיא אבד שמיא' (פ"א), ופוק חזי כמה אנשים ששמים מפורסם בעולם שהם מהמקולקלים ביותר ר"ל?

ש'לילת שלא לשמה

והנה הרע"ב פירש משנתינו בהכרח מעלת שם טוב: "אם תלמיד חכם סני שמועיה שרי לבזויי . . ואם כהן גדול אמרינן לא ייתון בני

אהרן לשלם דלא עבדי עובדי דאהרן" . . ובמלך כתיב נשיא בעמך לא תאור בעושה מעשה עמך".

ולפירושו, אין כוונת משנתינו בחיוב, אלא בשלילה, שרשב"י בא לשלול פגמים וחסרונות שבתורה, כהונה ומלכות, בת"ח שאינו הגון שאין תוכו כברו ומחלל ש"ש, ש'אל תעשה עטרה להתגדל בה', ונגד כה"ג שבבית שני ש'שנות רשעים תקצרנה' (יומא ט, א), ונגד מלכי ישראל שהרשיעו.

וכן פירש יעב"ץ שם טוב', שעוסק בתורה כהונה ומלכות לשמה, לשם כוונה טובה, לא להתפאר בגדולת עצמו.

אבל קשה, וכי אפשר שעסק שלא לשמה יהא נקרא 'כתר תורה', והרי במדרש משווה רשב"י דרגת 'כתר' ל'ארון הברית'?? ואטו ברשיעי עסקינן, הרי אין הכתר הולמתו כלל ו'נוטל חייו מן העולם'? ולשון 'עולה על גביהן' משמע שזהו להוסיף מעלה על גבי מעלה, לא לתקן דבר פגום ומושלל? טוב לשמים וטוב לבריות

ואולי י"ל שרשב"י מרמז במשנתינו למה שאירע בימיו לתלמידי רבי עקיבא שקדמוהו, שלא נהגו כבוד זה בזה ומתו בימי הספירה, והיה העולם שמם עד שבא ר"ע ולימד לר"מ, ר"י, ור"ש כו'.

שאף שהיו תלמידים אלו גדולים בתורה, שהתורה גדולה גם מכהונה ומלכות, הרי חסרה להם מעלת טוב לבריות, שהוא יכולת ההתכללות עם דעות הנוגדות (כמבואר בלקו"ש).

ולפי זה יש לפרש לשון 'כתר שם טוב' בהדגשת מרז"ל: 'טוב לשמים וטוב לבריות, זהו צדיק טוב' (קדושין מ, ב), שזו היתה מעלת תלמידי ר"ע האחרונים, שרבי שמעון היה מהם, על הראשונים.

מנינא למה לי

אבל עדיין יש לדייק במשנתינו קושיות המפרשים, למה מקדים: 'שלשה כתרים הם', מנינא למה לי? ואם 'שלשה' למעוטי, הרי בפועל ארבעה כתרים הם?

ואם כוונתו להודיענו מעלת שם טוב, למה מונה שאר הכתרים אחד אחד, היה לו להדגיש העיקר, לומר: 'שם טוב גדול מתורה, כהונה ומלכות', כלשון הפסוק: 'טוב שם משמן טוב' (קהלת) וכלשון המשנה (אבות פ"ו): 'גדולה תורה מן הכהונה ומן המלכות'?

גם צריך להבין מהו תואר 'כתר', שנשתלשלה במשנתנו שלשה פעמים, הרי יכול לקצר ולומר: 'שלשה כתרים הם, תורה כהונה ומלכות'?

והגר"א ציין מקור לכתר תורה כהונה ומלכות בכלי המקדש: זר השלחן, זר הארון וזר המזבח (יומא עב, ב),

אבל איפה המקור בכתוב ל'כתר שם טוב'?

שתי תקופות בחיי רשב"י

ואולי יש לבאר זה לפי חילוק התקופות בחיי רשב"י, שבזה יתיישבו עוד כמה סתירות בדבריו:

בתחילה הקפיד רבי שמעון מלהפסיק מתורתו לשום דבר (שבת יא, א), שהיתה תורתו אומנתו, עד שהתפלא ושאל על כל בני אדם שעסקו בענינים אחרים: 'מניחים חיי עולם ועוסקים בחיי שעה?' (שבת לג, ב).

בל אחר ששמע הבת קול: 'להחריב עולמי יצאתם, חיזור למערכתכם', חזר בו ואמר: 'כמה חביבים מצות על ישראל'. והתעסק בצרכי ציבור ושאל 'איכא מלתא לתקוני', לטהר ספק טומאה לתקנת הכהנים, עד שאמר: 'לא ימוש התורה הזה מפיך', אפילו פסוק אחד שחרית ופסוק אחד ערבית'.

ולכן אמר רשב"י: 'גדולה שמושה יותר מלימודה' (ברכות ז, א), אף שהשימוש נראה כהפסק מלימוד. ומישוב קושיית מהר"ץ חיות מ'רבי שמעון הוי שקיל צנא אכתפיה ואמר גדולה מלאכה שמחממת בעליה' (נדרים מט, ב).

ולהעיר מתמיהת היוחסין (בסדר הדורות (בסוף רבי יהודה) שהרמב"ם מנה את ר"ש בדור שלאחריו, אף שחולק תמיד בדור ר"מ ור"י, וכתב 'זה ודאי טעות מפורסם כפי הנראה מהתלמוד'. וראה לקוטי שיחות ח"י ע' 310 בהערה. שי"ל, שהיו שני תקופות שונות בחיי רשב"י.

משינה ראשונה ואחרונה

וי"ל ששני סוגי הכתרים שבמשנתנו הם כנגד שתי התקופות בחיי רשב"י:

עד שיצא מהמערה היה פרוש ומובדל מבני אדם, ועסק רק ב'כתר' תורה, הגדולה בשלשת הכתרים, מעלת 'תורתו אומנתו', שאין

מפסיקים ממנה לשום דבר. וכן מדגיש רבי שמעון (שמו"ר פל"ד) גדולת כתר תורה על שאר הכתרים.

ואם כן ראשית משנתינו הוא משנה ראשונה, מהשקפת רשב"י עד ששמע הבת קול.

אבל אחר ששמע הבת קול, למד רבי שמעון שלא די ללמוד בעצמו, אלא צריך להתעסק בפרסום תורה בין הבריות, ואז הוסיף הסיפא של משנתינו שהיא משנה אחרונה, שענין 'שם טוב' זה עולה גם על מעלת תורתו אומנתו, כנ"ל.

רוממות והתנשאות הכתר

שענין ה'כתר' הוא רוממות והתנשאות, שהכתר מבדיל המלך מן העם, וכן 'נזר' (דמתרגמינן 'כלילא', ראה תוס' נזיר ו, ב) הוא לשון נזירות ופרישות מהעם, כפרש"י 'נזיר אחיו' (בראשית מט, כו) 'פרישא דאחוהי'.

וכן ענין 'כתר כהונה' מובדל מהעם, ובפרט ה'כתר' שבכהונה הרי הוא הכהן גדול 'ויבדל אהרן לקדשו קדש קדשים' ש'מן המקדש לא יצא' ש'נזר שמן משחת אלקיו עליו'.

ועם כל זה, התעסק אהרן בדרך 'אוהב את הבריות'.

וכן מצינו בכתר מלכות דוד, שהיה מפזז ומכרכר, וגם כשלעגה עליו מיכל אשתו ש'נגלה כאחד הריקים', א"ל: 'אשר בחר בי מאביך...ונקלותי עוד מזאת...ועם האמהות...אכבדה' (ש"ב, ו).
וכן מצינו הפרישות וההבדלה בכתר תורה: "החכם ניכר בחכמתו ובדעותיו... והוא מובדל בהם משאר העם" (רמב"ם דעות פ"ה). ומכל מקום התעלה רשב"י גם על מדריגה גבוהה זו, והתעסק בעידוד תומ"צ לעם שבשדות, ואמר: 'חזי כמה חביבין מצוות על ישראל'.

המשכת 'כתר שם טוב'

והנה כתרים המובדלים כנ"ל יש רק שלשה, למעוטי אחרים.

ואף שלכאורה, ענין 'שם טוב' הוא היפך ענין רוממות והבדלת הכתר, שאדרבא, שם טוב נקנה ע"י ההתערכות וההתקרבות עם בריות ופשוטי העם, כלשון המדרש: 'הלך הקב"ה מהלך חמש מאות שנה לקנות לו שם'?

ויש לומר שזהו חידושו של רבי שמעון במשנתו, שאף שבאמת אין לנו רק שלשה כתרים מובדלים, מוכרח לומר ש'שם טוב' חשוב ג"כ כ'כתר', ש'איזהו מכובד המכבד את הבריות' (אבות פ"ד מ"א).

ולפי זה, אין כוונת 'שם טוב' לשמו הטוב של האדם שהבריות משבחים אותו, אלא הכוונה להפצת שם התורה, שענין 'שם' רק בשביל הזולת, כלומר שאינו לומד תורה רק לעצמו אלא ללמוד וללמד, 'ואין טוב אלא תורה' להרגיל שם שמים בפי הבריות, ויגדיל תורה ויאדיר.

וכן כתב בספר מרכבת המשנה לאבות, שכתר שם טוב זהו ענין 'העמידו תלמידים הרבה'.

והרי זה כמשל אדה"ז לענין 'יפוצו מעיינותיך חוצה', שצריך לכתוש האבן היקרה בכתר המלך לרפאות בנו החולה.

'כתר אין סוף'

ואולי יש לקשר ענין ג' וד' כתרים גם לתורתו של רשב"י בזהר:

'כתר אין סוף אתקרי' (זהר במדבר רנח), שלפי הקבלה, 'כתר' הוא אור מקיף ותקיף של עולם התהו, שלא יכלו לסבול זה את זה, וגרם לשבירת הכלים (כעין תלמידי ר"ע הראשונים).

(ויש מספר שלשה חג"ת בדרגת כתר 'תלת רישין' של אות 'שין', וכן חקוק בכתר תפילין אות 'שי"ן', וגם שי"ן בן ד' ראשים).

אבל הקו הוא מעולם התיקון של התכללות המדות, ענין 'שם טוב' שהלך הקב"ה לקנות בעולמו, כנ"ל במדרש.

והרי 'כתר שם טוב' עולה על גביהם, שהקו (כח הגבול) שרשו מעצם האור שלמעלה מהצמצום, בחי' עתיק בכתר שלמעלה.



הערות בתהילים פרק ק"ד

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

עה"פ "תשת חשך ויהי לילה בו תרמוש כל חיתו יער" (תהלים קד, כ) דרש רבי זירא בב"מ דף פג, ב: "תשת חשך ויהי לילה זה העוה"ז שדומה ללילה, בו תרמשו כל חיתו יער אלו רשעים שבו שדומים לחיה

שביע"ר" [שמניחים להן יכולת להלך ברשעם ואין נפרעין מהן – רש"י].

והנה להלן בגמ' בההוא עובדא ד"ראב"ש דמשכח לההוא פרהגונא [ממונה של מלך] דקא תפיס גנבי [בודק מחריהן ותופסן], אמר לי' [ראב"ש להפרהגונא] היכי יכלת להו לאו כחיותא מתלי' דכתיב בו תרמשו כל חיתו יער" [וכי לא כחיות נמשלו שמתחבאות ביום מסתריהם – רש"י].

ובחד"א מהרש"א על אתר כתב וז"ל: "לאו כחיותא מתלי כו' ר"ל דביום מסתירים עצמם כפרש"י, ולפי זה לא הוה איצטריך למדרש לעיל ויהי לילה העוה"ז שדומה ללילה, אלא לילה ממש קאמר שבליילה מראים עצמם" עכ"ל.

ואולי י"ל דהא דאיצטריך לעיל למדרש "ויהי לילה העוה"ז דדומה ללילה" ולא לילה ממש, הוא כי "אלו רשעים שבו כו'" שבדרשת ר"ז קאי לא רק על גנבים אלא על כל סוגי רשעים, ולפי הפירוש "ויהי לילה [ממש] בו תרמוש כל חיתו יער" [דביום מסתירים עצמם ובלילה מרמים עצמם], קאי על גנבים, משא"כ להפירוש "ויהי לילה [העוה"ז שדומה ללילה] בו תרמוש כל חיתו יער" [אלו רשעים שבו שדומין לחי' שביער, שמניחין להן יכולת להלך ברשעם כו'] קאי על כל סוגי רשעים, ודרשת ר"ז על הפסוקים שם קאי על רשעים בכלל כנ"ל.

ועוי"ל בזה, דהנה בהמשך הגמ' שם דרש הפסוק "תזרח השמש וגו' – לעולם הבא לצדיקים, והיינו ש"תזרח השמש" – אור, קאי על העוה"ב, וא"כ מתאים יותר [ע"ד הדרש] לדרוש הפסוק "ויהי לילה" שלפנ"ז דקאי על העוה"ז, מלדרוש דקאי על לילה ממש, וק"ל.



ומענין לענין באותו ענין יש להעיר עמש"כ המהרש"א בחדא"ג שם ד"ה בו תרמוש כל חיתו יער, דהגמ' הביאה דרשת ר"ז עה"פ "תשת חשך וגו'" (קד, כ): "תזרח השמש וגו'" (שם, כב), "יצא אדם לפעלו" (שם, כג), דדרשו בענין צדיקים ורשעים, אמנם לא הובא הפסוק "הכפירים שואגים וגו'" (שם, כא) שהוא תוך הפסוקים הנ"ל, וכתב "דהתלמוד קצר בו והוא נדרש ג"כ בענין זה [צדיקים ורשעים] כו'" יעוי"ש.

ושמעתי מקשים דהא גופא צ"ב אמאי "התלמוד קצר בו", הרי אם פסוק הנ"ל תוך הפסוקים הנ"ל נדרש ג"כ בענין זה מדוע לא הובא בגמ'.

וי"ל בפשטות, דאין מדרך התלמוד להביא סתם דרשות על הפסוקים, אלא מאחר שפסוקים הנ"ל "תזרח השמש וגו'" (שם, כב) ו"יצא אדם לפעלו וגו'" (שם, כג) הובאו לעיל בגמ' בדברי ריש לקיש כראי' לדבריו ד"פועל בכניסתו משלו ויציאתו משל בעה"ב", הובא בהמשך לזה גם דרשת ר"ז על פסוקים אלו. אך הפסוק "הכפירים שואגים וגו'" (שם, כא) אינו שייך לסוגיא דלעיל בגמ', ולכך "התלמוד קצר בו".

[ומה שהובא דרשת ר"ז עה"פ "תשת חשך ויהי לילה וגו'" (שם, כ), אף שגם פסוק זה אינו שייך לסוגיא דלעיל בגמ', מובן בפשטות, כי עי"ז מובן יותר דרשתו עה"פ "תזרח השמש וגו'" – לעולם הבא לצדיקים, דע"י ההקדמה ש"תשת חשך ויהי לילה וגו'" היינו העוה"ז שדומה ללילה וכו', מובן היטב ההמשך ד"תזרח השמש וגו'", היינו לעולם הבא, וק"ל].

ולא באתי אלא להעיר.



הערות על ספר 'אפריון לרבי שמעון'

הרב חיים סופר

ברוקלין נ.י.

אשתקד לקראת ל"ג בעומר יצא לאור ספר נחמד ומלא וגדוש חידושים אודות רשב"י בשם "אפריון לרבי שמעון". ולהלן כמה הערות על מ"ש שם.

(א) במבוא הספר ע' 23. פירוש חדש במשנה של שתי גינות שבסוף מס' בבא מציעא. להעיר מסיום כ"ק אדמו"ר על מסכת ב"מ, י"ט כסלו תשכ"ו. (שיחות קודש כו ע' 118) ואילך. וראה גם אור התורה על מארז"ל וענינים (קהת תשמ"ג) ע' לו ואילך ביאור משנה זו עפ"י חסידות. וש"נ.

(ב) בעמוד 119. "התנא ר' מאיר לא הוזכר בשום מקום שם אביו אלא ידוע שהוא מזרע נירון קיסר כדאיתא בגיטין (נו,א) - ויתכן מאד לומר שהוא היה אביו-".

הנה לשון ש"ס הוא "נפק מני' רבי מאיר". ובסדר הדורות (סדר תנאים ואמורים ערך ר' מאיר ס"ק ו, וראה שם בשנת ג"א תתכ"ט) הלשון "מזרע נירון", ומאיפה ועל סמך מה כותב שנירון קיסר הי' אביו?

ואדרבא, אם נירון הי' אביו הרי ריבונותא הול"ל בגמ', שהרי פלא גדול על שגר שנתגייר ובנו כבר נהי' תנא גדול, ולא אחד מצאצאיו שלאחר כמה דורות. ומדלא הזכיר הש"ס חידוש גדול כזה (רק "נפק מני' ר"מ) משמע שרבי מאיר הוא מזרעו ולא בנו.

(ג) שם. "ולא נמצא עוד תנא (או אמורא) אחר בשם זה". ולהעיר מהשקו"ט אם רבי מאיר ורבי מאיר בעל הנם (אם אכן הי' בזמן התנאים) הם אחד או שני אנשים.



לשון הקודש וארמית בהגדה

הת' מנחם מענדל ברונפמן
קבוצה תות"ל-770

א. בליקוטי טעמים ומנהגים להגדה (ד"ה הא לחמא), כתב הרבי:
"חלק הגדה זה היה כבר בזמן הבית".

לכאורה הכוונה לבית השני. שאנשי כנסת הגדולה תיקנו את עיקרו של נוסח ההגדה, שנזכר גם במשנה (פסחים קטז, א), כמו ש"תיקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות (ברכות לג, ב). לפני זה, כשהיו בנ"י במדבר, כשנכנסו לארץ ישראל בימי יהושע, וכל ימי הבית ראשון – לא היה נוסח קבוע להגדה זו. דברי סיפור יציאת מצרים נאמרו ע"י כל איש לבנו בחכמתו ובחכמת בנו, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ותיקנו גם נוסח לסיפור והגדה זו. נוסח ההגדה שלנו לא נתחבר לפני תקופת האמוראים, החולקים בביאור דברי המשנה (פסחים קטז, א - קיז). ראה: הגדה שלמה (לרמ"מ כשר), עמ' 17-19. סדר הדורות (אלף הרביעי, ג"א ת"ח) ד"ה 'אנשי כנה"ג'.

ביחס לשפת תקופה זו, העיר רבינו הזקן (הלכות תלמוד תורה פ"א, בקו"א סק"ב): "כל ימי בית שני היו ע[מ]י ה[ארץ] מספרים ארמית, כמ"ש בתי"ט בפ"ב דאבות ע"י סוטה ד' ל"ג דלאשמועי' כו', וכדמוכח מנוסח הכתובה ושטרי הדיוטות שבימיהם ע"י ב"מ דף ק"ד. רק ת"ח לבדם היו מספרים בלה"ק ומלמדים לבניהם".

והרבי הרש"ב (אגרות קודש חלק עמ' תתיט) כתב: "והנה בעולם מדמים שבימים הקדמונים בימי חכמי התלמוד היו הכל מדברים בלה"ק, וטעות הוא! רק בזמן בית ראשון היו מדברים בלה"ק, כדמשמע במלכים ב' סי' י"ח כ"ו, כי אז היו כל עם ה' קדושים. אבל בזמן בית שני, המון עם לא היו מדברים בלה"ק, וכמ"ש רבינו נ"ע בהל' ת"ת פ"א בקו"א אות ב'. וז"ל: דכל ימי בית שני היו עמי הארץ מספרים בל' ארמית (וידוע ד"עם הארץ" אינם הבורים כמו שהעולם חושבים, אלא הוא: העוסק בשובה של הארץ. וכמ"ש הרע"ב באבות פ"ה מ"י .. והוא כפי' הרמב"ם שם פ"ב מ"ה .. ורש"י פי' שהוא המתעסק במו"מ). ורק ת"ח לבד היו מספרים בלה"ק ומלמדים לבניהם כו' עכ"ל. והיה כן בא"י ובבל, שרק הת"ח שעסקו בתורה תמיד והן התנאים והאמוראים גם אחר חורבן הבית שכל ענינם היה רק בעסק התורה, היה דיבורם בלה"ק, וראיה לזה מדאי' בגמ' בסוף סוטה ובב"ק דפ"ג ע"א....".

לאור הדברים הללו, יש לעיין בדברי הרבי: "והתקינו זה המאמר בל' ארמי – כדי שיבינו גם עמי הארץ, כי נתקן בעת שדברו כולם ארמית .. ואין להקשות משאר ההגדה שהיא בלה"ק .. כי חלק הגדה זה היה כבר בזמן הבית", והרי גם בזמן הבית "המון העם שעסקו בענייני העולם לא היו מדברים בלה"ק". מה נתחדש כאשר תיקנו את פסקת "הא לחמא עניא", שדווקא אז "התקינו זה המאמר בלשון ארמי כדי שיבינו גם עמי הארץ"? הלוא גם בזמן הבית לא דברו (ע"ה) בלה"ק?

ב. הרי"ד קלויזנר (הערות וביאורים גיליון תשצ"ה) הסביר: בהקדם מה שיש לדקדק בלשון כ"ק אדמו"ר "כי נתקן בעת שדברו כולם ארמית", דלכאורה תיבת "כולם" מיותרת היא. הלוא אפילו במידה ש"רובם" דוברי ארמית, יש לתקן לאומרו בלשון ארמית - "כדי שיבינו גם עמי הארץ".

אלא הכרחי לומר: התקנת הנוסח בארמית יכולה להיעשות אך ורק כאשר כולם דוברים ארמית.

[בלשונו של רי"ד קלויזנר: "משמע, שיש כאן ב' ענינים - (א) דאגה שיבינו גם עמי הארץ. (ב) מתי משנים לפועל כדי שיבינו ע"ה - רק כשכולם דברו ארמית, אבל אם רק חלק מהעם עדיין מדברים בלשון הקדש טרם משנים הנוסח מלה"ק לארמית, (כך משמע לכאורה מדיוק תיבת "כולם" הנ"ל)].

והנה, הרבי הרש"ב כתב שם (ע' תתכ): "וכל זה היה בזמן בית שני ובזמן חכמי התלמוד אבל אחר הזמן הזה גם בין החכמים לא היה מצוי שידברו בלה"ק ... ומשום זה גדולי הראשונים כתבו ספריהם בלשונות אחרים כמו הרמב"ם שכתב ספריו (לבד ספר הי"ד) בל' ערבי מפני שלא הבינו כ"כ בלה"ק כמ"ש החריזי בהקדמת העתקת פי' המשנה, וכן כתבו יתר המעתיקים ספריו (כמדומה שכ"כ הרמב"ם באגרת תימן שלו שלא יבינו העם בקוצר ובדיוק לה"ק...) ", עכלה"ק.

נמצא שיש כאן ג' תקופות: (א) זמן בית ראשון שכולם דברו בלשון הקודש. (ב) זמן בית שני, ותקופת חכמי התלמוד שרק החכמים בלבד דברו בלה"ק, משא"כ שאר כל העם. (ג) אחרי תקופה הנ"ל, שכולם דברו שפות אחרות ולא לשון הקודש.

לפי זה: שאר ההגדה הותקנה כאשר היו שדיברו בלה"ק, ולכן הותקנה בלה"ק. אולם הא לחמא עניא, "נתקן [אח"כ] בעת שדברו כולם ארמית".

ג. ברם, דברים אלו עדיין אינם מניחים את הדעת. כי:

דברי הרבי הרש"ב מוסבים על שימוש בלשון הקודש או בלשון ארמית – בתורת שפה. כלומר: שימוש יומיומי. זהו, בפשטות, החידוש הגדול לגבי תלמידי החכמים. ליתר ביאור: הרי דבר פשוט הוא, שתלמידי החכמים ידעו לה"ק גם ב"תקופה השלישית" (כהגדרת הרי"ד קלויזנר), הלוא בלתי אפשרי ללמוד תנ"ך ותלמוד – מבלי ידיעת לה"ק. ואכן, כל משך הדורות – תלמידי החכמים ידעו לה"ק, למרות שהשפה בה שוחחו (ויתכן גם בדברי תורה) – הייתה שפתם הם (היכן ששהו: או בצרפת, או בספרד וכו'), אבל ידעו, וכתבו בלה"ק, כמו שרואים הן מתשובות הגאונים, הן מתשובות ראשונים וכו').

זו משמעות דברי הרבי הרש"ב: "וכל זה היה בזמן בית שני ובזמן חכמי התלמוד אבל אחר הזמן הזה גם בין החכמים לא היה מצוי שידברו בלה"ק ... ומשום זה גדולי הראשונים כתבו ספריהם בלשונות

אחרים כמו הרמב"ם שכתב ספריו (לבד ספר הי"ד) בל' ערכי מפני שלא הבינו כ"כ בלה"ק כמ"ש החרזי בהקדמת העתקת פי' המשנה, וכן כתבו יתר המעתיקים ספריו (כמדומה שכ"כ הרמב"ם באגרת תימן שלו שלא יבינו העם בקוצר ובדיוק לה"ק...). מעיון שטחי ניתן היה לשאול: הלוא משנה תורה של הרמב"ם – נכתב בלה"ק, וכן ריבוי ספרים בתקופה זו. זאת אומרת שכן כתבו בלה"ק. ואם כן גם תלמידי חכמים בתקופות מאוחרות יותר ידעו לשון הקודש? אלא פשוט הדבר וגם ברור, שכוונת הרבי הרש"ב היא לשימוש בלה"ק כשפה קבועה. ובתקופה שאחרי זמן התלמוד, גם תלמידי חכמים לא השתמשו בלה"ק כשפה, אלא ידעוה, כאמצעי להבנת התורה.

אבל, וזו הדגשת הרבי הרש"ב, בתקופת בית שני והתלמוד – הייתה חלוקה בין "עם הארץ" (וכנ"ל אין הכוונה לבורים!) לבין תלמידי החכמים: עם הארץ השתמש כשפה בלשון ארמית, ואילו תלמידי חכמים – השתמשו (גם) כשפה בלשון הקודש.

לפי כל זה, בכלל לא מובן מדוע הגבול של תיקון קטע בארמית (מתוך מטרה שכולם יבינו), יכול להיעשות רק כאשר כולם – גם תלמידי החכמים – דוברים את השפה הארמית (אבל יודעים היטב לה"ק). ד"ממה נפשך": אם הכוונה היא שגם עמי הארץ יבינו את הנאמר – הלוא גם בעת שתלמידי החכמים עדיין דיברו בלה"ק, עמי הארץ לא הבינו! ולאידך, גם כאשר תלמידי החכמים כבר לא דיברו בלה"ק בתורת שפה – אבל הם ידעוה היטב והבינו אותה מצוין. ובלשון אחרת: תלמידי החכמים בכלל לא צריכים להיכנס לבחינה זו (של התקנת קטע בארמית מפני עמי הארץ), כי בכל מקרה: עמי הארץ לא הבינו לה"ק, ותלמידי החכמים כן הבינו לה"ק.

ד. לדידי נראה הסבר אחר בכל זה:

הרבי באותו הקטע כתב: "והתקינו זה המאמר בלשון ארמי, כדי שיבינו גם עמי הארץ. כי נתקן בעת שדברו כולם ארמית. אבל לשנה הבאה בני חורין בלשון הקודש, כדי שלא יבינו הבבלים ויחשבום למורדים במלכות (כלבו), וראה בשל"ה ביאור כ"ז ע"ד הסוד). ואין להקשות משאר ההגדה שהיא בלה"ק, ובפרט מזה דמה נשתנה שהוא שאלת התינוקות הוא ג"כ בלה"ק – כי חלק הגדה זה היה כבר בזמן הבית כמובא במשנה (פסחים קטז, א)..."

ההפניה ל"פסחים קטז, א" – מכוונת לאמור במשנה: "מזגו לו כוס שני, וכאן הבן שואל אביו, ואם אין דעת בבן – אביו מלמדו: מה נשתנה הלילה הזה .. שבכל הלילות אנו אוכלין בשר צלי שלוק ומבושל, הלילה הזה כולו צלי". כמובן, שאלה זו שייכת (רק) בזמן הבית! (ראה בליקוטי טעמים ומנהגים ד"ה מטבילין).

הוי אומר ברור: מה שתיקנו ההגדה בלה"ק – היה בזמן הבית.

לבוא ולפרש, שהכוונה היא (במילים "כי חלק הגדה זה היה כבר בזמן הבית") – כי בזמן הבית דיברו בלה"ק – זו כבר פרשנות (תמוהה, צריך לומר... כדלקמן), ולא דברי הרבי! ואז באמת מתעוררת הקושיא מדברי רבינו הזקן והרבי הרש"ב, שגם בזמן הבית (השני) וגם בזמן התלמוד רק תלמידי החכמים דיברו לה"ק, ואילו עמי הארץ דיברו ארמית. ומאי שנא (שבזמן הבית תקנו בלה"ק ואילו בזמן התלמוד תקנו בארמית)? ובעקבות קושיא זו הסבירו ביאור אחר.

בסגנון אחר: החיבור בין "זמן הבית" לתקופת התלמוד נובע מכך, שחושבים, שמה שהרבי כתב "כי חלק הגדה זה היה כבר בזמן הבית", הוא: שכיון שהיה זה בזמן הבית דברו לה"ק, לא היה צורך להתקין בארמית. ואז מתעוררת הקושיא: הלוא אין הבדל בין "זמן הבית" ל"זמן התלמוד" – בשניהם המצב עם השימוש בלה"ק היה זהה. ולכן יש לומר, ש"הא לחמא" נתקנה ב"תקופה השלישית" – כאשר גם ת"ח דיברו ארמית.

אולם כאמור – אזי נותר תמוה: מאי שנא? כי באם לא דאגנו לעמי הארץ בזמן התלמוד – מה התחדש כאשר גם תלמידי חכמים הפסיקו לדבר לה"ק? בשבילם בוודאי לא נועד השינוי לארמית, כי תלמידי היכמים ידעו, הבינו וכתב תמיד בלה"ק. מה אפוא התחדש באותה תקופה שלישית?!

יש אפוא לומר: מה המשמעות של דברי הרבי "כדי שיבינו גם עמי הארץ"? הרי לכאורה, זוהי הגדרה בלי שום הגבלה. מה נעשה כאשר יש 10 אחוז בלבד שלא מבינים לה"ק, האם גם אז יש להתקין הנוסח בארמית? וכשיש חמישים אחוז שאינם מבינים לה"ק – מה יהיה אז? האם רק כאשר גם תלמידי חכמים לא מדברים לה"ק (הגם שהם מבינים לה"ק בכל אופן), רק אז מותר לשנות הניסוח?!

על כך הרבי מחלק מפורשות ברורות: יש הבדל בין "זמן הבית", לזמנים אחרים.

ובהקדמה קטנה: את אותה השאלה הנ"ל (מדברי הרבי הרש"ב), יש להקשות (וביותר) על מקום אחר בביאור הרבי להגדה – ד"ה כל חמירא: "כל חמירא – בירושלמי (פסחים פ"ב ה"ב), נוסח הביטול הוא בלשון הקודש, אבל הגאונים תיקנוהו בלשון ארמי". ולכאורה לא מובן: הרי גם אז, לא ידעו רוב האנשים לה"ק? ! מדוע אפוא בירושלמי מופיע הנוסח בלה"ק?

אלא נראה, כי רב (בירושלמי פסחים שם) תיעד את הנוסח כפי שהיה נאמר בזמן הבית¹. אז, בזמן הבית, הקפידו לומר בלשון הקודש דווקא (אפילו במחיר של חוסר הבנת עם הארץ) ! רק הגאונים (כאשר תיקנו נוסח מפורט קבוע), שינו זאת ללשון ארמית.

והם הם הדברים בנוגע ל"הא לחמא עניא". כל מה שהותקן בזמן הבית – הותקן בלשון הקודש. משחבר הבית, והחלה הגלות – אז התאפשר להתחשב בדאגה לעם הארץ, ויכלו לתקן קטעים בארמית.

לפי זה מובן היטב: הגבול של תקנת נוסח בארמית היה – אם בית המקדש קיים. בזמן הבית, תקנו בלה"ק בלבד – אפילו שאז זו לא הייתה השפה המדוברת בין עמי הארץ, ולא הבינוה כל כך. אבל מעת החלה הגלות, הייתה האפשרות לדאוג לעמי הארץ.

הטעם שלא רצו לתקן בארמית בזמן שבית המקדש קיים – אינו צריך לפנים: כשבית המקדש קיים – מלכות ישראל קיימת. איך אפשר לחכמים לתת לגיטימציה לשפה של גלות, לשפה של אומות העולם הרוצים להחריב המקדש? ! מילא מי שהיה שקוע במשא ומתן וישוב הארץ – לא הייתה ברירה, ונשתקעה השפה הארמית, כי בכל זאת השליטה בענייני הממון וכו' (מה שמכונה: "השליטה המוניציפאלית"), הייתה בידי הנכרים, והם דיברו בארמית. אבל מי שעסק בתורה – המשיך לדבר בלה"ק, שבית המקדש היה קיים, ובזה היה יד ישראל שלטת (במידה מסוימת על כל פנים).

(1) גם אם תימצא לומר שרב תיקן לשון זו, שלא הייתה בזמן הבית. הנה: כל עוד נמצאים בארץ ישראל, עדיין לא רצו לשנות לארמית. אבל לא צריך להגיע לזה, שכן ככל הנראה רב רק קבע שכל אחד, גם מי שבדק – יבטל, בלשון האמורה זה מכבר (עוד מזמן הבית) בביטול. כאשר אז, לפני תקנת רב, היו אומרים זאת רק במקרים מסוימים. ויש להוכיח כן מהמשנה פסחים פרק ג משנה ז: "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו .. ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו – אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצותו, יחזור ויבער. ואם לאו – מבטלו בלבד".

טעם נוסף, על פי הסוד, יובן על פי דברי השל"ה אליו מציין הרבי כאן. מדוע את "לשנה הבאה" אומרים בלשון הקודש? טעם אחד הביא הרבי מכלבו "כדי שלא יבינו הבבלים ויחשבו למורדים במלכות". וטעם נוסף מהשל"ה וזה תוכן דבריו (עם קצת הסבר): :: בגאולת יציאת מצרים – הייתה "לידת" עם ישראל. היינו, שבני ישראל התרוממו ונגאלו מן הטומאה באופן כזה, שאיכותם השתנתה, נעשו מציאות אחרת ממש (ראה בלקו"ש ח"י"ז שיחה א לחה"פ). היה בזה שני שלבים: תחילת יציאת מצרים (עד מתן תורה), וגמר יציאת מצרים (במתן תורה). אשר: הגם שיצאו ממצרים וכו', אבל עדיין "לא פסקה זוהמתן עד מתן תורה". בלשון השל"ה: "שאף שנכנסו ישראל לקדושה בחג הפסח – עדיין לא נתקשרו לגמרי בקדושה עד אחר שספרו ימי הספירות, שהם כאשה הסופרת ימי ליבון. ואחר כך היה הזיווג והתקשרות, דהיינו קבלת התורה". אם כן בני ישראל היו בג' מצבים: (א) לפני יציאת מצרים, שקועים במ"ט שערי טומאה. (ב) באמצע היציאה – שנגאלו ויצאו כבר ממצרים, אך עדיין "לא פסקה זוהמתן". (ג) במתן תורה – כשהייתה הבחירה והתבטלה הגזירה ('עליונים לא ירדו ותחתונים לא יעלו') – התקשרו לגמרי עם הקדושה.

התרגום (קליפת נגה) – הוא כעין 'מוצ'ע' בין לשון חול (מ"ט שערי טומאה) ללשון הקודש (התורה). והוא מסמל את המצב של ישראל אחרי יציאת מצרים, אך לפני מתן תורה. הגלות לבבל, הייתה גלות ממצב של מתן תורה (לשון הקודש, ארץ ישראל) למצב של 'תרגום' (בבל).

לפי זה: בזמן שבית המקדש היה קיים – היה נוסח ההגדה (רק) בלשון הקודש. "ואחר כך כשחטאו וגלו ונטרדו מלשון הקודש, מכל מקום לא נדחו לגמרי – רק ירדו לבבל, לסוד התרגום". (שהוא כעין המצב שהיו ישראל בין יציאת ממצרים למתן תורה: מלשון מצרים יצאו, אך ללשון הקודש – התורה, עוד לא הגיעו).

זוהי, אפוא, הסיבה לכך שכשזכירים את ארץ ישראל ("לשנה הבאה") – עושים זאת בלשון הקודש.

הרי לפי זה מובן עוד יותר, מדוע אי אפשר היה בזמן הבית – לתקן איזה נוסח בארמית.

ולהעיר ממ"ש הרבי (לקו"ש ח"י"ז עמ' 86) בנוגע הקטע "הא לחמא עניא" (כאן – בתרגום ללה"ק): "הא לחמא עניא" מהווה גם הקדמה,

בה מבואר כלליות התוכן של סיפור יציאת מצרים, אשר מתחיל ב"עבדים היינו". מצה זו שאבותינו אכלו אחר צאתם ממצרים .. מכוונה בפיסקא זו: "דאכלו אבהתנא בארעא דמצרים". כינוי זה בא להדגיש, שאופן היציאה ממצרים לא היה בשלימות, ושמצד עצמם היו ישראל נשואים במצרים. זה מסביר גם את המשך הפיסקא: "כל דכפין .. כל דצריך" – עובדה זו שיש מציאות של עניים, והמצב של "השתא הכא .. השתא עבדין", שאנו עוד בגלות ובעבדות – נובעת מכך ש"אהבתנא (הם) בארעא דמצרים", שאז, ביצי"מ, ישראל לא יצאו (לחלוטין, לגמרי) משעבוד מצרים. עיי"ש. כלומר: כל תוכנו של הקטע "הא לחמא עניא" – הוא גלות ושעבוד, היפך "זמן הבית". מובן, אם כן, מדוע קטע זה נתקן בארמית (לאור ב' הביאורים דלעיל, על פי פשוטו ועל פי הסוד).

בהגדה שלמה (עמ' 48) כתב רמ"מ כשר: "הא לחמא עניא – כתב רשב"ץ: 'וזאת הפיסקא לא נזכרה בשום מקום מדברי רז"ל לא בתלמוד ולא במדרש' (יבין שמועה, דף לט, ד). וראה להלן מנהגו של רב הונא (לפני אלף ושבע מאות שנה) לפתוח הדלת לפני כל סעודה ולהכריז: 'כל מאן דצריך ליתי וליכול' (תענית כ, ב)". ובהמשך – בהגדש"פ עמ' ט, הערות וציונים לשורה 51 הביא מהספר מאה שערים: "אמר רב מתתיה: הא דאמרי, מאן דצריך ייתי ויכול מאן דצריך ייתי ויפסח – כך היה מנהג אבותינו, שהיו מגביהין את השלחן ולא היו סוגרין דלתותיהן, והיו שכניהם ישראל, ולקבל שכר היו עושין. ועכשיו שנעשו שכנינו גויים, עניי ישראל אנו מפרנסין לכתחילה כדי שלא יחזרו על הפתחים....". ואח"כ מביא (במאה שערים שם) ראיה ממנהג רב הונא בתענית הנ"ל. ומכאן ראיה די ברורה, שראשיתו של מנהג זה – כבר בזמן התלמוד, ובארמית (למרות דברי רשב"ץ)! זאת, כמובן, בניגוד להשערה (הנ"ל) שפיסקא זו ניתקנה ב"תקופה השלישית".

לסיכום: בזמן הבית – תיקנו בלה"ק. לאחר מכן, התחשבו בעמי הארץ, וקטעים שאינם מן התורה וגמרא – תקנו בארמית.

ה. בשולי הדברים:

לפי דבריי צריך להקשות: מדוע "מגילת אנטיוכוס" נכתבה בלשון ארמית [וכמ"ש רב סעדיה גאון ב"ספר הגלוי": "וכמו שכתבו בני חשמונאי יהודה ושמעון ויוחנן ויונתן ואלעזר בני מתתיהו במה שעבר אליהם הדומה לספר דניאל בלשון כשדים" – ורס"ג מצא גם לנחון

לתרגם המגילה ללשון ערבי לתועלת ההמון שאינם מבינים היטב בלשון המקורות?

ב"סיני" (כרך סד, ע' קי) מובא טעם למה נכתבה המגילה בלשון ארמית: "הרי כל עיקר יצירתה של מגילת אנטיוכוס באה לעולם לשם 'פרסומי ניסא', היינו, לקרותה בבית הכנסת בשבתות. והנה לקרותה בלשון הקודש סמוך לקריאת התורה אי אפשר - ש"אין קורין בכתבי הקודש אלא מן המנחה ולמעלה", ולקרותה לאחר זמן מנחה אי אפשר - שאין רוב העם בבית הכנסת (ראה ירושלמי תעניות פ"א ה"א, בבלי שם ב, ב. תוס' ד"ה 'העובר'), נמצא איפוא דרך עקיפין "להכשיר" קריאתה ב"שעת בית המדרש", ע"י קריאתה בלשון ארמית - כאן אפשר היה בלא כל קושי הלכתי לקרות מגילת אנטיוכוס כתוספת לתרגום הפרשה מהתורה או מנביאים שמנהגם היה להאריך בתרגום או להוסיף עליו "תוספות" בזמנים מסויימים..."

גם בעניין זה הולך רי"ד קלויזנר לפי דרכו (בהערות וביאורים שם), בכותבו: "ברם לפי האמת הדבר פשוט מאד למה נכתבה 'מגילת אנטיוכוס' בלשון ארמית, כיון שכל זה אירע בזמן בית שני ש"המון עם לא היו מדברים בלשון הקודש", א"כ כדי שיבינו גם עמי הארץ לכן נכתבה בלשון ארמית דוקא - ואמנם אח"כ רב סעדיה גאון תרגם את המגילה ללשון ערבי, כי אז לא הבינו ארמית ואח"כ תרגמו את המגילה גם ללה"ק - ועי' בזה באורך ב"בתי מדרשות" (ורטהיימר) ח"א ע' שיא ואילך".

אלא שברור לכל מעיין, עד כמה הדברים קשים: אם הסיבה לכך שמגילת אנטיוכוס, נתקנה רק בעקבות חוסר הבנת עמי הארץ את לה"ק, מדוע חלקי ההגדה (ותפילה וכו') שתיקנו בזמן זה – לא תיקנו בארמית?! ובמיוחד לפי שיטתו בדברי הרבי, שאפשריות התקנה בלשון ארמית – קיים רק ב"תקופה השלישית", היינו, גם כאשר תלמידי חכמים אינם דוברים בלה"ק.

ופשוט הדבר כהטעם שכתבו ב"סיני".



לזכות

הילד **שמואל** שיחי'

לרגל היכנסו בבריתו של אאע"ה בשטומ"צ
ביום ד' י' אייר ה'תשס"ה

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



ולזכות הוריו

הרה"ת ר' **מנחם מענדל** וזוגתו מרת **ציפה שרה** שיחיו
רובאשקין



נדפס ע"י זקניו

הרה"ת ר' **יוסף יצחק** וזוגתו מרת **חנה הנקא** שיחיו
דייטש



לזכות

הילדה **חנה צבי** תחי'

נולדה למזל טוב

ביום א', כ"ג ניסן ה'תשס"ה

יה"ר שהוריה ירוו ממנה רוב נחת חסידותי
ויזכו לגדלה לתורה לחופה ולמעש"ט
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י הוריה

הרה"ת ר' **עזריאל** וזוגתו מרת **גיטל** שיחיו
רפפורט

מוקדש

לכבוד גליון ה"תשע מאות"

בברכה שיוסיפו להמשיך ולעלות מחיל אל חיל

בהצלחה רבה ומופלגה

מתוך מנוחת הנפש והרחבה בגו"ר

לנח"ר כ"ק רבינו



נדפס ע"י

הרה"ת ר' הלל דוד

וזוגתו מרת שטערנא שרה שיחיו

קרינסקי

מוקדש

לכבוד גליון ה"תשע מאות"

בברכה שיוסיפו להמשיך ולעלות מחיל אל חיל

בהצלחה רבה ומופלגה

מתוך מנוחת הנפש והרחבה בגו"ר

לנח"ר כ"ק רבינו



נדפס ע"י חבר המערכת דשנת ה'תשס"א

הרה"ת ר' בנימין הלוי

וזוגתו מרת טשערא שיחיו

ליון

מוקדש

לכבוד גליון ה"תשע מאות"

בברכה שיוסיפו להמשיך ולעלות מחיל אל חיל

בהצלחה רבה ומופלגה

מתוך מנוחת הנפש והרחבה בגו"ר

לנח"ר כ"ק רבינו



נדפס ע"י

הרה"ת ר' יעקב

וזוגתו מרת חנה דבורה שיחיו

פינסאן

מוקדש

לכבוד גליון ה"תשע מאות"

בברכה שיוסיפו להמשיך ולעלות מחיל אל חיל

בהצלחה רבה ומופלגה

מתוך מנוחת הנפש והרחבה בגו"ר

לנח"ר כ"ק רבינו



נדפס ע"י חבר המערכת דשנת ה'תש"נ

הרה"ת ר' יוסף יצחק

וזוגתו מרת יהודית שיחיו

הלברשטם



לעילוי נשמת

ר' אברהם ארי' לייב ע"ה

ב"ר אהרן ע"ה

קופערמאן

נלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו

הרה"ת ר' חיים אהרן וזוגתו מרת מלכה שרה שיחיו

קופערמאן

לעילוי נשמת
מוה"ר התמים **אברהם** הלוי
ב"ר **ישראל מאיר** הלוי ע"ה

פאפאק

נפטר עש"ק י"ט לחודש אייר ה'תשל"א

ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י בנו
הרה"ת ר' **שמואל אייזיק** הלוי

וזוגתו מרת **מרים**

ומשפחתם שיחיו

פאפאק

לעילוי נשמת
הרה"ח ר' מרדכי ב"ר אליהו ז"ל
שוסטערמאן
זכה לשמש בקודש בתור "בעל קורא"
אצל כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
קרוב לארבעים שנה
נלב"ע כ"ב אייר ה'תשנ"ה
ת. נ. צ. ב. ה.



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

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת לוי יצחק ע"ה בן
יבלחט"א ר' שמואל שלמה שי' ביאלה

שליח כ"ק אדמו"ר במרקום אונטריו
מסור ונתון בלו"נ לכל עניני כ"ק אדמו"ר
ובמיוחד בעבודת השליחות
בהפצת המעיינות והיהדות חוצה
ובזה הצליח לקרב ולהשפיע על יהודי קהילתו
וכל מי שפגש בו
עבד את ה' בשמחה בכל נימי נפשו
נודע במסירותו לתלמידיו
בנטיעת רוח התקשרות לרבינו ויראת שמים
וחיות מיוחדת בקיום התורה ומצותי'

נקטף בדמי ימיו ביום ב' ו' אייר 'חסד שבנצח' ה'תשס"ה

ת. נ. צ. ב. ה



נדפס ע"י חברי משפחתו שיחיו