

ברכת אחים

ברגשי גיל חדוה ושמחה

הננו מביעים את איחולינו וברכותינו מעומק הלב ברכת מזל טוב

לידידנו היקר הדגול והאהוב,

הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות

זריו במלאכתו מלאכת קודש,

מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים

אשר עמל ויגע הרבה בהרבה מסירה ונתינה

לשגשוג והצלחת הקובץ בגו"ר

וחפץ ה' בידו הצליח להטביע חותמו

על הופעת הקובץ באופן דמוסיף והולך ואור

איש חי ורב פעלים

הרה"ת מנחם מענדל שי' שפירא

לרגל בואו בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת

עם ב"ג הכבודה והמהוללה תחי'

יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל

בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה

לנחת רוח כ"ק רבינו גשיאנו

מתוך אושר ברכה הצלחה ושמחה בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

ב"ה
ש"פ מטו"מ - חזק
ח'תש"ע
גליון יז [תתרא]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

5..... הסדר דבנין ביהמ"ק ותחיית המתים

לקוטי שיחות

11..... כיבוש א"י - ע"פ טבע או בדרך נס

14..... בענין מסי"נ כשאין חיוב בזה

15..... בגדרי כפרה בלאו ובעשה

22..... "נס" ו"פלא"

23..... המקור לדברי רז"ל "אי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי'"

שיחות

24..... חזרה על מקורות ההלכה - מקור

24..... בגדר נבואה ושייכותה לאוה"ע

נגלה

26..... מצוה הבאה בעבירה

חסידות

32..... מבדילים - היו מבדילים

34..... המקור לענין ר"ב ניצוצין שנתבררו במצרים והגדרתם

38..... הערה בחינוך קטן

42..... לא הי' עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבדו [גליון]

42..... תניא פרק מא [גליון]

רמב"ם

44..... תשלומין לקידוש ליל שבת וליל פסח

54..... הערות בעניני בית המקדש

62..... בדין שהתה עשר שנים ולא ילדה
65..... קדושת לשון הקודש [גליון]

הלכה ומנהג

68..... סוכה ישנה
70..... בענין חצי עבד וחצי בן חורין למקרא מגילה
81..... בשיטת רש"י שאסור ללמוד קודם התפילה
84..... מתי מותר לעשות מלאכה בתרי דרבנן
85..... בענין שומע ברכה לצאת י"ח כשאינו יכול לברך בעצמו
87..... שומע ברכה לצאת י"ח [גליון]

פשוטו של מקרא

87..... ויקצוף משה על פקודי החיל

שונות

88..... ש"ע" הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעט הנאותיו
90..... מדין עמון ומואב
92..... תיקון טעות
93..... תרח אבי אברהם ואבי נחור [גליון]



הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ עקב - כ' מנ"א
הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', ט"ו מנ"א

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

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

למשלוח הערות:

פאקס: 718-756-3411

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

www.haoros.com

גאולה ומשיח

הסדר דבנין ביהמ"ק ותחיית המתים

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בנוסח קדיש הגדול תחיית המתים הוא בתחילה

בסיום מסכתות הש"ס נדפס קדיש הגדול בזה"ל: "יתגדל ויתקדש שמיא רבא, בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא ולאחיא מתיא, ולאסקא לחיי עלמא, ולמבני קרתא דירושלים, ולשכל היכליה בגווה, ולמעקר פולחנא נוכראה מארעא, ולאכתבא פולחנא דשמיא לאתרה וכו', וימליך קודשא בריך הוא במלכותיה ויקריה בחייכוך וביומיכוך ובחיי דכל בית ישראל בעגלה ובזמן קריב ואמרר אמך וכו'".

ובאגרות קודש חכ"ד ע' ט"ז (נדפס גם בלקוטי שיחות חל"ד ע' 240) כתב להגר"ר מרגליות ז"ל (הערות על ספרו 'ניצוצי אור' בסופו) וזלה"ק: בנוסח הקדיש (דסיום מס') ולאחיא כו' ולמיבני כו' ולמעיקר כו' - צ"ע שהענינים בו באים שלא ע"ס הזמן, ראה ברכות מט, א. זח"א ס"פ ח"ש וקל"ט, א. רמב"ם מלכים ספ"א. מכ' כ"ק אדנ"ע (נדפס בקובץ מכ' שלו). ובכ"מ שציין כת"ר בניצוצי זוהר שלו ברכות שם. ז"ע ראיתי שציין כ' בזהר שם מס' כתם פז עכלה"ק.

¹ ראה מס' סופרים פי"ט ה"ט, ומדרש שכל טוב בראשית פ"ג ד"ה ורבותינו דרשו. ובספר אבודרהם ב"הקדיש ופירושו" (בשינוי הנוסח) פירש וז"ל: יתגדל ויתקדש שמיא רבא דהוא עתיד לחדתא עלמא כמו שאמר רז"ל (ר"ה לא, א) שיתא אלפי שני הוי עלמא וחד חרוב. ולשכללא היכלא כך הוא לשון הפסוק בעזרא (ח, ג). ולמיפרק חייא לגאול את החיים מזה הגלות שאנחנו בו. ולאחיא מתיא ולהחיות את המתים שהוא עיקר אמונתו. ולמבני קרתא ירושלם שנאמר (תהלים קמז, ב) בונה ירושלם ה' וגומר. ולמעקר פולחנא נוכראה מארעא ע"ש (ברא' לה, ב) הסירו את אלהי הנכר אשר בתוככם וכתיב (זכריה יג, ב) וגם את הנביאים ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ. לאכתבא פולחנא קדישא דשמיא להדריה וזיויה על שם (יחז' לח, כג) והתגדלתי והתקדשתי ונודעתי לעיני גוים רבים וידעו כי אני ה' וכו' עכ"ל.

דהנה בזהר סוף פ' חיי שרה (קלד, א) איתא: "דקודשא בריך הוא יבני בי מקדשא בקדמייתא ויתקין היכלא ויבני קרתא דירושלם ולבית יוקים לה מעפרא הדא הוא דכתיב (תהלים קמ"ז) בונה ירושלם יי' וגו' בונה ירושלם בקדמייתא ולבית נדחי ישראל יכנס ויימא לה (ישעיה נ"ב) התנערי מעפר קומי שבי ירושלם וגו', ויתכניש גלותהון דישראל הדא הוא דכתיב בונה ירושלם ה' בקדמייתא ולבית נדחי ישראל יכנס וכדין הרופא לשבורי לב ומחבש לעצבותם דא תחיית המתים", הרי שתחיית המתים בא לבסוף, ובנוסח הקדיש אמרינן "ולאחיא מתיא" לפני בנין ביהמ"ק? והגר"ר מרגליות ציין לספר כתם פז שם שכתב וז"ל: מכאן אנו לומדים כי הנוסח האמיתי בקדיש של רבנן כמנהג הספרים: "דהוא עתיד לחדתא עלמא ולשכללא היכלא ולמפרק חייא ולאחאה מתיא וכו'" ואם תמצא היפך הסדר הזה טעות הוא בידם עכ"ל, דלפי דבריו אכן באה תחיית המתים לבסוף.

אבל לכאורה אכתי קשה, דהרי הרמב"ם עצמו בסדר תפילות שלו (שבס' הי"ד) כתב וז"ל: קדיש דרבנן: כל עשרה מישראל או יתר שעוסקין בתלמוד תורה שעל פה ואפילו במדרשות או בהגדות כשהן מסיימין אומר אחד מהן קדיש בנוסח זה: יתגדל ויתקדש שמיא רבא דעתיד לחדתא עלמא ולאחייא מתיא ולמפרק חייא ולמיבני קרתא דירושלם ולשכללא היכלא קדישא וכו' עכ"ל, (ולא מצינו שם שום נוסח אחר) ונמצא שהרמב"ם לכאורה סותר א"ע, דממ"ש בהל' מלכים רפי"א: ש"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל", (וכן הוא בה"ד שם) - יוצא דבתחילת ימות המשיח בונה ביהמ"ק ולא הזכיר שם כלל מתחיית המתים כיון שבא אח"כ, ואילו בנוסח הקדיש שלו הזכיר תחיית המתים בתחילה?

כמה אופנים לתרץ נוסח הקדיש

ובס' 'ימות המשיח בהלכה' (סי' סב הערה 175) איתא דלכאורה לפי הידוע שיהיו שתי תחיות לעת"ל, אחת לצדיקים בתחילת ימות המשיח, ותחי' שניה לכל ישראל בתקופה השני' שבימות המשיח². הרי יש לתרץ

² כמ"ש בשו"ת הרדב"ז ח"ב סי' תתלט וח"ג סי' תרמד. ובלקוטי שיחות ח"ב ע' 518 ציין בזה לזהר ח"א קלט, א. וראה בחי' הריטב"א ר"ה טז, ובתענית ל, ב, שכ"כ שתהי'

דנוסח הקדיש איירי אודות תחי' הראשונה לצדיקים שהוא מיד בביאת המשיח לפני בנין ביהמ"ק וא"ש, אלא שנת' שם דבנוסח שבש"ס: "בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא ולאחיא מתיא, משמע דאיירי אודות תחיית המתים שבכל העולם ולא אודות תחי' הפרטית עיי"ש.

אמנם לפי נוסח הרמב"ם הנ"ל "דעתיד לחדתא עלמא ולאחיא מתיא" [ולא כבש"ס "בעלמא דהוא עתיד לאתחדתא ולאחיא מתיא"], אולי אפשר לתרץ דאכן הכוונה הוא לתחי' הפרטית.

ולכאורה י"ל בזה עוד, דהנה יש שכתבו הטעם שאומרים קדיש הגדול אחר הלימוד, שהוא משום שכשמזכירים בלימודם שמות החכמים, שפתותיהם דובכות בקבר, (יבמות זז,א) והם אומרים שמא היא עת תחיית המתים ולכן אנו אומרים אחר דעתיד וכו' ולאחאה מתיא כדי לקרר דעתם³.

דלפיי"ז דעיקר הטעם שאומרים אז קדיש הגדול היא בשביל הענין דתחיית המתים לכן מקדימים זה לשאר הדברים.

והגר"ר מרגליות ז"ל (שם בסוף ספרו 'ניצוצי אור') ביאר טעם אחר בהא שאומרים קדיש זה בסיום מסכת, (ולפי רמב"ם הנ"ל כל עשרה מישראל או יתר שעוסקין בתלמוד תורה שעל פה ואפילו במדרשות או בהגדות כשהן מסיימין אומר אחד מהן קדיש בנוסח זה), דכיון דאיתא בכתובות קיא,ב: ד"כל המשתמש באור תורה - אור תורה מחייהו, וכל שאין משתמש באור תורה - אין אור תורה מחייהו" [לתחה"מ], וכן איתא בסוף נדה (עג,א) דכל השונה הלכות בכל יום מובטח לו שהוא בן עוה"ב, לכן אומרים קדיש זה בענין תחיית המתים ועלמא דעתיד לאתחדתא, והוסיף שם עוד מכמה מקומות דע"י לימוד התורה בונים עולם עיי"ש

תחיית המתים בתחילה לצדיקי ישראל שחיכו לישועה. וראה גם רד"ק יחזקאל לו,א וישעי' כו,יט. וכ"כ ב'ערוך לנר' סנהדרין צ,ב (ד"ה אלא מלמד) דמשאלת הגמ' יומא ה,ב כיצד ילבישום לע"ל, ותשובתה כשיבוא אהרן ובניו ומשה עמהם וזהו לפני תחיית המתים, מוכח מזה, שבתחילה תהי' תחיית המתים לצדיקים לפני זמן התחי' לכל העולם. וכ"כ שם צב,א ברש"י ד"ה לאחר, ובגדה סא,ב, ומביא שכ"כ בזהר עיי"ש. וראה יפה תואר ב"ר פכ"ו, ובס' העקרים מאמר ד' פ"ה, ובשד"ח כללים מערכת מ' כלל רי"ח.

³ מהר"י ונה בפירושו לתפלות (אחר מסכת אבות במנחת שבת) הובא בבארות יצחק הלכות סדר היום ס"ק כ"ח ובמאמר אופן המרכבה דף פ"א ובכ"מ.

עוד. הנה גם לפי טעם זה א"ש הא דמקדימים הענין דתחית המתים וכו' כיון דבענין זה הוא העיקר.

ועד"ז י"ל בהא שאומרים קדיש זה אחר צידוק הדין בקבורת המת⁴ שמבואר הטעם בזה כדי להשריש אמונת תחיית המתים ולנחם את האבל⁵, הרי גם הכא עיקר התקנה הוא משום תחיית המתים לכן זה בא קודם.

אולי אפשר לתרץ דהתפלה של הקדיש הוא ל"אחישנה"

אלא דלכאורה יש מקום לומר בזה באופן אחר לגמרי, דהנה ידוע מה שמבואר בלקוטי שיחות חכ"ז פ' בחוקותי (שיחה א') בביאור שיטת הרמב"ם בימות המשיח, שיהיו ב' תקופות, בתקופה הראשונה תהי' ההנהגה ע"פ הטבע וע"ז קאמר הרמב"ם דאין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות לבד, אבל בתקופה הב' יתבטל מנהגו של עולם ותהי' הנהגה נסית עיי"ש.

וממשיך שם (בסעי' ט"ז ואילך): דעדיין צריך ביאור כיון שגדר ימות המשיח שבא בהמשך לביאת המשיח קשור לדעת הרמב"ם בכך שעולם כמנהגו נוהג, מנין ההכרח שבימות המשיח עצמם תהי' תקופה נוספת שבה ייבטל מנהגו של עולם, ועוד ועיקר מהי אותה סיבה נפלאה שתביא ותגרום לחידוש נפלא זה של הנהגת התקופה השני' ? ומבאר בהקדים דברי הרמב"ם באגרת תחיית המתים שלו שמה שפירש את היעודים דלעתיד וגר זאב עם כבש וכיו"ב שהם דרך משל וחידה "אין דברנו זה החלטי כו' שהם משל" ואפשר שיתקיימו כפשוטם, ומבאר בזה דהנה ידועים דברי הגמ' (סנהדרין צח, א) לגבי סתירת הפסוקים "כתיב וארו עם ענני שמיא כבר אינש אתה, וכתיב עני ורוכב על חמור, זכו עם ענני שמיא לא זכו עני רוכב על חמור", ומובן מזה לגבי שאר ענינים שבימות המשיח שבשעה שישראל יהיו במצב של "זכו" יהיו כל הענינים באופן אחר

⁴ שו"ע יו"ד סי' שע"ו ס"ד, קשו"ע סי' קצ"ט ס"ט, וראה בס' יסודי ישרון ח"א ע' ר"כ ובכ"מ

⁵ כמ"ש בס' המטעמים מערכת ק' אות י', וראה מסכת סופרים שם, ופרקי דר"א סוף פי"ז, ובס' תורת האדם להרמב"ן ענין ההתחלה (ע' קנ"ה מהדורת שעוועל), וראה בס' יציבור יוסף בר' ח"ג פרק י"ג באריכות.

לגמרי אופן נסי, וזה שבס' היד ספר "הלכות הלכות" פסק הרמב"ם שלא יהי' ביטול דבר ממנהגו של עולם הוא, כיון שענין משיח וביאתו והגאולה בכלל הוא הלכה, הלכה ברורה ופסוקה, וכך הוא גם האופן בזה שהוא אינו תלוי באופן דמעשה בנ"א (משא"כ הגאולה באופן דארו עם ענני שמיא וכיו"ב שתלוי בזה שישראל הם במצב של "זכו" שאינו ברור ומוחלט, כי הכל בידי שמים תוך מיר"ש והרשות לכל אדם נתונה כו') ולכן הרמב"ם מתאר את הגאולה כאופן כזה שהוא הלכה, מוכרח להיות (ללא תלות במצבם של ישראל) עיי"ש בזה עוד בעומק יותר.

ומסיים שם דעפ"ז מובן ההכרח לתקופה השני' שבימות המשיח, כי לאחר ביאת המשיח (באיזה אופן שהוא) שלא יהי' לישראל "נוגש ומבטל" ש"אינן מניחות להן לעסוק בתורה ובמצות כהוגן" ואדרבה יהיו "פנויין בתורה וחכמתה" עד שאפילו "עסק כל העולם (כל האומות) יהי' לדעת את ה' בלבד, ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים כו' כמים לים מכסים" שזהו שלימות המצב של "זכו" הרי זה יביא בהכרח לתקופה השני' (בימות המשיח גופא) בה יהי' ביטול מנהגו של עולם ההנהגה הנסית (כולל הענין היסודי - כלשון הרמב"ם (בפיהמ"ש בהקדמתו לפ' חלק) - תחיית המתים). ולכן בספר היד שבו מסביר הרמב"ם את גדרו של משיח וביאתו ע"פ הלכה, הוא מסביר איך יהי' מצב העולם בזמן ואופן של "עולם כמנהגו נוהג" (בהתאם לענינו וגדרו של משיח), אבל באגרת תחיית המתים הוא מוסיף ביאור בספר היד כי "אין דברנו זה החלטי" שהרי במצב של "זכו" הרי עוד בהיותם בגלות תהי' בפועל מיד בתחילת הגאולה הנהגה מיוחדת מלמעלה של ביטול מנהגו של עולם עיי"ש.

דלפי זה, הרי לכאורה יש מקום לומר גם, דאם יהי' הגאולה באופן של "בעתה" תהי' הסדר כמ"ש בספר היד, דהמלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה הראשונה, ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וכו', ואל יעלה על הלב שבימות המשיח יבטל דבר ממנהגו של עולם, או יהיה שם חידוש במעשה בראשית, אלא עולם כמנהגו נוהג וכו', וע"פ סדר זה יוצא דתחיית המתים בא אח"כ בתקופה הב', אבל אם תהי' הגאולה באופן של "זכו" ו"אחישנה", הרי נת' לעיל שאז תהי' הנהגה נסית מיד, וא"כ אפ"ל דגם תחיית המתים הכללי יהי' מיד, וכמו שביאר בהשיחה דע"י תקופה הא' שיהי' שלימות המצב ד"זכו" יזכו

לתקופה הב' שכולל גם תח"מ, הרי אפ"ל כן גם כאשר תהי' הגאולה באופן ד"זכור" שיהי' תח"מ מיד.

וכעין זה מצינו בס' תורת מנחם תשמ"ז ח"א ע' 531 (משיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ז) שהביא דעת המדרש (תנחומא נח יא (בסופו) שאין ירושלים נבנית עד שיתכנסו הגלויות, [דקיבוץ גלויות בא בתחילה] אבל להלכה יש לכאורה פס"ד ברור ברמב"ם (ובמילא כולל נושאי כליו) "ובנה מקדש במקומו (ואח"כ) וקבץ נדחי ישראל", ובהערה 36 שם ביאר מ"ש "לכאורה" וז"ל: כי י"ל דהרמב"ם בספרו (הלכות הלכות) פס"ד סדר המוכרח ע"פ הלכה בכל אופן, משא"כ הסדר שיהי' רק אם אפשר דרי ויהי' כלו כל הקיצין לגמרי, שאז יבנה ביהמ"ק מלכתחילה בתכלית השלימות ע"י כל ישראל וכשכל יושבי' עלי' וכו' עכ"ל.

דלפי"ז יש לתרץ דאה"נ בס' היד סב"ל דבנין ביהמ"ק הוא מקודם כיון דאיירי אודות הגאולה ד"בעתה", אבל בנוסח הקדיש שהוא תפלה ובקשה וכו', י"ל שמבקשים אנו שתהי' הגאולה באופן ד"אחישנה" ואז אפשר שתחיית המתים - הנהגה נסית - תהי' מיד, ויתוסף עי"ז גם שלימות בבנין ביהמ"ק שיהי' ע"י כל ישראל כולל גם אלו הקמים וכו' וכפי שנת' לעיל.

וראה בס' כלי חמדה פ' שמיני (ע' 50) שביאר סדר נוסח "הרחמץ" שאומרים בברית מילה כפי שיסד הפייטן, דבתחילה מתפללים על ביאת משיח שישלח לנו משיחו וכו', ואח"כ מתפללים על ביאת אליהו כהן צדק וכו' דלכאורה הי' הסדר צריך להיות להיפך? כי בתחילה אנו מתפללים שיהי' הגאולה באופן ד"אחישנה" דאז אי"צ ביאת אליהו מקודם, ואח"כ מתפללים שאם לא נזכה לזה יהי' הגאולה עכ"פ באופן של "בעתה" ויבוא אליהו לבשר הגאולה.

אלא שכמובן חידוש גדול לומר כן, ועוד שהרי נת' בכ"מ שהשלימות דימות המשיח הוא קיום כל התורה והמצוות וכו', כמבואר בלקו"ש ח"ח פ' בלק ב', ואילו אדה"ז כתב באגה"ק: "ומ"ש רז"ל דמצות בטילות לע"ל היינו בתחיית המתים, אבל לימות המשיח קודם תחיית המתים אין בטלים", ולפי הנ"ל שיהי' תחיית המתים מיד נמצא שמצוות בטלים מיד,

⁶ ראה כו"פ יו"ד סק"י סוף בית הספק, אוצר בלום לע"י סנהדרין שם שבזה תלוי ג"כ אם אליהו בא מאתמול לפני ביאת המשיח.

אלא דלפי מה שביאר הרבי בקונטרס בענין "הלכות של תושבע"פ שאינן בטלים לעולם", דמצוות בטלות היינו רק הציווי ולא עצם המצוות א"ש יותר, ויל"ע בכל זה עוד.



לְקוּטֵי שִׁיחוֹת

כיבוש א"י - ע"פ טבע או בדרך נס

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש ח"ג (ע' 39) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע, וז"ל: . . . ביאור במהות חטא המרגלים: בפשטות חטאו בזה שבאו וסיפרו "כי עז העם היושב בארץ והערים בצורות גדולות מאד וגם ילידי הענק ראינו שם" - ולכאור' אינו מובן: הרי נשלחו לראות את "הארץ מה היא ואת העם היושב עלי" החזק הוא וגו' ומה הערים וגו' הבמחנים אם במבצרים"; ובהתאם לזה השיבו "כי עז העם וגו'", ולמה יחשב זה לחטא? והרי, אדרבה, בזה מילאו תפקידם לתור את הארץ?

והביאור: משה רבינו שלחם להודיע באיזה דרך ואופן קל יותר לכבוש את א"י, ובאיזה מקום כדאי יותר להתחיל הכיבוש - בדרך הטבע [כי מכיון ש"לא עבד קוב"ה ניסא למגנא" צריכים להשתדל בכל דבר - גם אם סוכ"ס יהי' זקוק לנס - לעשות התלוי בו בדרך הטבע ולמעט את מספר הנסים או את פרטי הנס עד כמה שאפשר (ובהערה 7 מוסיף: כי כל האפשרי למעט - ה"ז "למגנא"), אבל בטוח הי' משה שיעלו ויכבשו וכו' כי כן ציוה ה'; אולם המרגלים לאחר שספרו ע"ד העם והערים והארץ הוסיפו והסיקו מסקנא "לא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו", היינו שמחמת הקושיים שראו בכיבוש א"י בדרך הטבע הסיקו ש"לא נוכל לעולת" לכובשה, אע"פ שכן ציווה הקב"ה. עכ"ל בלקו"ש ח"ג.

ושמעתי מקשים שממ"ש בלקו"ש שם משמע שידעו שאכן אמת הדבר שבדרך הטבע לא יוכלו לכבוש א"י, ויצטרכו לנסים, מ"מ שלחו המרגלים לברר הפרטים הנ"ל, כי כל שאפשר למעט בהנסים צריכים

למעט ולכאו' זה סותר למ"ש בלקו"ש חכ"ג (ע' 94) ששם משמע (שחשבו?) שיכולים היו לכבוש את א"י בדרך הטבע,

כי זהו"ק שם: טעותם הי' מה ש(בכלל) הוסיפו מסקנא, "לא נוכל לעלות": משה רבינו מלכתחילה לא שאל אצלם האם אפשר לכבוש א"י או לא הוא שלח אותם רק לברר איך קל יותר לכבוש;

ואדרבה: מזה גופא שמשה שלחם לתור את הארץ, לחקור איך לכבוש א"י, ה"ז הוכחה ש"יכול נוכל לה" גם בדרך הטבע.

[כי אם הכניסה לארץ ה"ה באופן נסי, אין מקום לשילוח מרגלים],

נמצא, שאמירתם "לא נוכל לעלות" אינה רק הוספה על השליחות, כ"א יתירה מזו - ה"ז היפך השליחות. עכ"ל בלקו"ש חכ"ג.

ולכאו' ה"ז סותר למ"ש בחי"ג שבאמת לא הי' אפ"ל הכיבוש בדרך הטבע, ומ"מ שלחם לברר איך קל יותר לכבוש. כי צריכים למעט בכל מה דאפשר לסמוך על הנס, כי כאן בחכ"ג כותב שהי' אפשר לכבוש א"י בדרך הטבע.

ולא רק שלכאו' הם סותרים - כ"א בכלל אינו מובן מ"ש בחכ"ג שהיות ושלח מרגלים לחקור איך לכבוש א"י ה"ז הוכחה ש"יכול נוכל לה" גם בדרך הטבע, דלכאו' איזה "הוכחה" היא, הרי אפ"ל ששלחם לראות איך למעט בצורך הנסים, וכמפורש בחי"ג.

וי"ל בזה בפשטות. ובהקדים מ"ש בלקו"ש חי"ח (ע' 142). דמביא הקושיא הנ"ל שמה הי' חטא המרגלים, הרי רק מסרו מה שראו בא"י, ולשם זה נשלחו, ומסביר הקושיא בזה"ל: לא אמרו "לא נעלה". כ"א "לא נוכל לעלות". לפי השערתם בחוזק יושבי הארץ וכחות בני"י, אין לבני"י היכולת (ע"פ טבע) לכבוש א"י. עכ"ל. ועל התיבות "ע"פ טבע" מוסיף בהערה וזלה"ק: דזו היתה שליחותם לברר - כי ע"פ נס "סוס ורכב - כולם כסוס אחד" (פרש"י שופטים כ, א) ומאי נפק"מ החזק הוא הרפה וגו'. וראה גו"א פרשתנו שם. ועוד. עכלה"ק. ומוסיף עוד ע"ז (בהערה 20) וז"ל: וכמו שפי' אח"כ (פרשתנו יד, מד-מה) - אף שי"ל שזה הי' בתור עונש. עכלה"ק.

ובמושכל ראשון נראה לכאור' שגם זה סותר למ"ש בחי"ג, כי כאן כותב בפירושו שאם זה בדרך נס אין נפק"מ החזק הוא הרפה וגו', ובחי"ג כותב בפירושו שגם אם זקוקים לנס, מ"מ יש ענין למעט בהנס, ז.א. שאכן יש נפק"מ החזק הוא הרפה.

ומוכרח לומר שגם אם נעשה בדרך נס, יש בזה ב' אופנים : (א) נס גמור. (ב) נעשה ע"פ דרך הטבע, ובאם זה לא מספיק עושה הקב"ה נס. בסגנון אחר : (א) נס שלמעלה מן הטבע לגמרי. (ב) נס שיש לו שייכות לטבע. ופשוט שרק על אופן הא' אפשר לומר ש"סוס ורכב - כולם כסוס אחד", ומאי נפק"מ החזק הוא הרפה וגו', כי מעיקרא זה נעשה ע"פ נס שלמעלה מן הטבע. באופן הב' אין לומר כן, כ"א שאם אין כ"כ הרבה סוסים, ה"ז קל יותר, ואין זקוקים כ"כ לנס, משא"כ אם ישנם הרבה סוסים, זקוקים לנס יותר. כלומר שבאופן הב' אכן יש נפק"מ החזק הוא הרפה וגו'.

ולכן, מזה ששלחו מרגלים ה"ז הוכחה שאינו באופן הא', כ"א באופן הב'. וזוהי הכוונה בחי"ג במ"ש "כי מכיון ש"לא עביר קוב"ה ניסא למגנא" צריכים להשתדל בכל דבר - גם אם סוכ"ס יהי' זקוק לנס - לעשות התלוי בו בדרך הטבע ולמעט מספר הנסים או את פרטי הנס עד כמה שאפשר (כי כל האפשרי למעט - ה"ז "למגנא") - היינו שהכיבוש הי' באופן הב' של נס. שרק אם "סוכ"ס יהי' זקוק לנס", אז יהי' נס, ולכן יש מקום לשלוח מרגלים, כדי למעט בהנס עד כמה שאפשר.

ובמילא מובן שאי"ז סתירה למ"ש בחכ"ג, כי הכוונה במ"ש שם "מזה גופא שמשה שלחם לתור את הארץ, לחקור איך לכבוש א", ה"ז הוכחה ש"יכול נוכל לה" גם בדרך הטבע, [כי אם הכניסה לארץ ה"ה באופן נסי, אין מקום לשילוח מרגלים] - אין הכוונה שזוהי הוכחה שהי' בדרך הטבע לגמרי, כ"א הכוונה שמזה ששלחו מרגלים ה"ז הוכחה שזה שייך לטבע. כלומר, אפי' אם ויזקקו לנס, מ"מ מוכח שאי"ז נס באופן הא', שזהו לגמרי למעלה מן הטבע, כי אז אי"צ שילוח מרגלים, שהרי "סוס ורכב - כולם כסוס אחד", כ"א שזהו נס באופן הב', ולכן מועיל שילוח מרגלים.

ומה שמוסיף בחכ"ג ש"אמירתם "לא נוכל לעלות" אינה רק הוספה על השליחות, כ"א יתירה מזו - ה"ז היפך השליחות", אכן הכוונה גם לזה שיצטרכו לנס, כי סוכ"ס יכלו לכבוש, שהרי אם יצטרכו לנסף יעשה

הקב"ה נס, והרי "משה רבינו מלכתחילה לא שאל אצלם האם אפשר לכבוש את הארץ אלא שאל אותם רק לברר איך קל יותר לכבוש" ולכן אמירתם "לא נוכל לעלות" זה היפך השליחות.



בענין מסי"נ כשאינ חיוב בזה

הרב אליעזר ג. שם-טוב
שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע לאורוגוויי

בגליון הקודם דנתי בארוכה בענין מס"נ כשאינ חיוב בזה.

בדברי בענין זה בבחינת "אל יפטר אדם מחבירו אלא מתוך דבר הלכה" עם ידידי הרב שי שמעון שליט"א פרוינדליך, מלפנים מד"א של הקהילה האשכנזית דמאנטעווידעא וכעת רב בק"ק במקסיקו, העירני שיש לדמות דין זה להדין ד"אין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך".

ואכן הריטב"א בעירובין לב, ב מקשה על הא דאמר רבי שם בגמ' "ניחא לי' לחבר דלעביד הוא איסורא זוטא (כ"ה הגירסא בריטב"א, אבל בגמ' שלפנינו הגירסא היא "איסורא קלילא") ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה" מהא דאמרין בפ"ק דשבת (ד, א) "וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטוא כדי שיזכה חבריך" וא' מהיישובים שלו הוא שהא דאין אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך פירושו שאין לו היתר לומר לו כן אלא א"כ הוא עושה מעצמו, עיי"ש.

והעירני מו"ר הרה"ג ר' אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי מאגרות קודש חי"א מכתב ג'תרמד, וזלה"ק: מענין בבית הכנסת אשר רק פחות מעשרה הם שומרי שבת והשאר אינם ר"ל. ובעברו דרך שם בבקר בש"ק, בקשוהו להכנס ולהיות הש"ץ שלהם במנין הראשון, כיון שממהרים הם לעבודתם, ובכ"ז רוצים להתפלל בצבור וחלק גדול אומרים קדיש וכו'. והספק הוא הצריך הוא להענות לבקשתם ולירד לפני התיבה, והנה כנראה מהתיאור שלו, לא רצו הם בעצמם לירד לפני התיבה מפני דיעתם שבלתי שומר שבת אין עליו לעשות כזה, ולולי שיקבל הוא על עצמו להיות ש"ץ - יבטל המנין וקרוב לוודאי שחלק גדול גם לא יתפללו, ואם כן הוא, אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים

לגמרי, ואומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חבירו מחטא חמור. ואף שי"א שהוא דוקא במקום שלו יש חלק בחטא חבירו אינו כן במדת חסידות! עכ"ל עיי"ש עוד.

[בשוה"ג שם: עיי"ן בכ"ז תוד"ה כופין גיטין מא, ב. ריב"א בתוד"ה וכי שבת ד, א. רמב"ן בשבת שם בתירוץ ב'. ר"ח שבת שם בשם י"א ריטב"א עירובין לב, ב].



בגדרי כפרה בלאו ובעשה

הרב יחיאל מיכל שלזינגר
רב בברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חל"ב פ' ויקרא (ב) (ע' 10) מבאר החילוק בנוגע לקרבן חטאת שבא רק על לא תעשה שיש בו כרת ולא על עשה, מפני שהמרידה במ"ע היתה רק ע"י שב ואל תעשה לכן מספיקה תשובה לחוד, משא"כ בל"ת שהמרידה היתה ע"י מעשה לא מספיק ענין התשובה אלא צריך גם קרבן, ובהערה *14 מציין לחדא"ג מהרש"א יומא פו, א, ד"ה עבר על עשה עיי"ש, והמהרש"א שם ביאר טעמו של הברייתא שם דבחיבי עשה אמרינן דאם עבר על עשה ושב אינו זז משם עד שמוחלין לו שנאמר שובו בנים שובבים דתשובה בלבד מועלת, משא"כ בחייבי לאווין תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר וז"ל: דמסברא מוקמינן האי קרא [דשובו בנים שובבים] אקלה ביותר דהיינו עשה, דמסברא להקל עונש בעשה בעלמא דיושב ואינו עושה, מעובר בלא תעשה שעובר במעשה כו' עכ"ל.

וברמב"ם (הל' תשובה פ"א ה"ד) הביא הברייתא דיומא (שם) דעבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו כו', עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת ביי"ד ועשה תשובה, תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר כו' ודייק מזה המנחת חינוך

¹ בגליון הנ"ל נשמט בטעות הנב. דלהלן:

כהנ"ל כתבתי ב"גייעה ומציאה" לכבוד הגליון החגיגי מס' אלף כאות הוקרה ותודה להעומד בראש הקובץ ומוסר נפשו עליו מאז הוסדה ועד היום הזה, ה"ה מו"ר הרה"ג הרה"ח ר' אברהם יצחק ברוך שליט"א גערליצקי.

(מצוה שס"ד) דכיון שהרמב"ם לא חילק כלל בעשה ובלא תעשה עצמם, מוכח דסב"ל דתשובה מכפרת על כל עשה אפילו אם הוא ע"י מעשה, וכן בלאו דאף שאין שם מעשה מ"מ תשובה לבד תולה ויוהכ"פ מכפר עיי"ש, וכתב דמוכח מזה לשיטתו דהטעם דעשה קיל מלא תעשה אין הטעם משום דעל עשה עבר בשב ואל תעשה דהא יש עשין דעובר בקום ועשה כמו בלאו הבא מכלל עשה, וכן יש לא תעשה שעובר בשב ואל תעשה כמו לאו שאין בו מעשה, ועכצ"ל דלא תעשה בכל ענין חמור מעשה עיי"ש.

וראה חגיגה ה,א, א"ר חנינא בר פפא כל העושה דבר ומתחרט בו מוחלין לו מיד שנאמר (מלאכי ג,ה) ולא יראוני, הא יראוני מוחלין לו מיד, ובתוס' שם ד"ה הא יראוני כתבו דפסוק זה כתיב גבי עושק שכר שכיר דהוה לא תעשה, ופליגא דר' ישמעאל בפרק בתרא דיומא (פו,א) דאמר דבל"ת תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר כו', היינו דלפי הברייתא אין תשובה בלבד מועלת בלא תעשה, משא"כ לפי ר' חנינא בר פפא, אבל בטורי אבן שם כתב דלא פליגי כי הברייתא איירי בלאו שיש בו מעשה, דשם תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר, אבל עושק שכר שכיר דאין בו מעשה גם לפי ר' ישמעאל תשובה בלבד מועלת עיי"ש, הרי יוצא מזה דבזה גופא פליגי התוס' והטורי אבן אם החומרא שבלאו הוא מצד המעשה שבו אבל כשאין שם מעשה ה"ה כמו עשה, משא"כ התוס' סב"ל הכא דחומר של הלאו הוא מצד הלאו עצמה אפילו כשאין בו מעשה, ולכן כתבו דפליגי על ר' ישמעאל, דלפי זה נמצא לכאורה דהמבואר בלקו"ש הוא כשיטת הטורי אבן ולא כשיטת התוס' בחגיגה והרמב"ם לפי המנ"ח.

מ"ע גדולה מלא תעשה

ובפי' רמב"ן על התורה (שמות כ,ח) כתב דמ"ע גדולה מל"ת דעשה בא מצד מדת האהבה, ולאו בא מצד מדת היראה, וגדול העושה מתוך אהבה מהעושה מתוך יראה ולכן אמרו דעשה דוחה לא תעשה עיי"ש, ולכאורה פשוט כוונתו משמע דעשה חמור יותר מלאו ולכן עשה דוחה לא תעשה משום שהחמור דוחה הקל, אבל כבר הקשה ע"ז ביד מלאכי (אות תקט"ו) דהרי מפורש בכל מקום דלאו חמור מעשה כדאיתא ביבמות ז,א, דאף דעשה דוחה לא תעשה מ"מ לאו חמור מעשה, וכן גם ביומא פו,א בברייתא הנ"ל דאם עבר על מ"ע ושב אינו זז משם על שמוחלין לו, אבל אם עבר על לא תעשה תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר, הרי מוכח שלא

חמור יותר? וראה גם בס' תוס' יוהכ"פ יומא פג,ב (בד"ה טבל) שהביא ג"כ דברי הרמב"ן הנ"ל דעשה חמור יותר מלאו, ובהגהות רע"א שם הקשה מהך דיבמות דמפורש שם שלאו חמור יותר?

ויש לבאר דברי הרמב"ן עפ"י מ"ש רב נסים גאון (שבת קלג, א) בגדר הענין דעשה דוחה לא תעשה וז"ל: ותבוא מ"ע ותדחה הל"ת כי האזהרה של הלאו ע"ז התנאי נאמרה, ובזה הפירוש שפירשנו יסיר מלבך ספק גדול שמסתפקים בו בני אדם ושואלים עליו והוא שאומרים מאחר שאנו יודעים שאזהרת לאו קשה מציווי עשה, והאיך יבוא עשה וידחה האזהרה של לאו שהיא חמורה ממנו כו' והתשובה הוא מה שהקדמנו שהאזהרה של לאו כך נאמרה מיוחדת, וכי הציווי של עשה תנאי הוא בה וכו' והבן דבר זה ושמור אותו כי הוא ספק גדול והרי גילינו אותו כו' עכ"ל, וראה גם בס' הליכות עולם שער ד' שכ"כ וז"ל: כי העשה תנאי הוא בלא תעשה כאילו תאמר דלא תעשה כך אלא בדבר פלוני כו' עכ"ל.

ולפי"ז יש לבאר כוונת הרמב"ן שהטעם דרצה הקב"ה שעשה תדחה לא תעשה דלכך התנה תנאי בהלאו דבמקום שיש עשה כנגדו אין הלאו מתקיים, ה"ז מפני שיש רצון יותר בקיום מצות עשה מאם אינו עובר על לא תעשה כיון שקיום מ"ע הוא מצד אהבה, משא"כ קיום לא תעשה, וזהו כוונת הרמב"ן דעבודת קיום עשה גדולה מקיום לא תעשה, אבל בנוגע לאדם העובר על מ"ע ולא תעשה, שם ודאי ה"ז מרידה גדולה יותר בלא תעשה מעשה, ובזה אמרינן דלאו חמור יותר מעשה, וזהו ע"ד המבואר באגרת התשובה ריש פ"א עיי"ש.

ולפי מה שנתבאר לעיל י"ל דזה גופא דמרידה הוה גדולה יותר בלא תעשה מבעשה י"ל בב' אופנים, או משום דבביטול עשה לא עשה שום מעשה נגד ה' ורק שב ולא עשה, משא"כ בעבירת לא תעשה עשה מעשה נגד ה', וזהו לפי שיטת החו"י, או משום דזה גופא שיש בדבר זה לאו מגלה שהדבר נעשה חמור יותר מאם יש שם רק עשה, ולכן אפילו לאו שאין בו מעשה חמור יותר מעשה, ולאידך גיסא בעשה אף שיש שם מעשה ה"ז קל יותר כשאר עשה, [וע"ד דמצינו באיסורי כהן גדול, שבאלמנה לכהן גדול כתבה התורה לאו דאלמנה לא יקח, משא"כ בבעולה לא כתבה התורה לא יקח כי אם עשה שיקח בתולה, אף שבשניהם עובר ע"י מעשה כשנושא אותן, מ"מ זה גופא דבאלמנה הזהירותו התורה בלאו מגלה שהוא חמור יותר], ויובן עפ"י מ"ש באגה"ת

פ"א דבעבירת לאו "נדבק רע בנפשו כו'", וזה שייך אפילו אם לא עשה מעשה כגון בב"י וב"י דמ"מ יש לו חמץ בפסח, משא"כ כשלא קיים עשה חסר כאן המשכת אור כו'.

וראה זבחים ז,ב, ואמר רבא עולה דורון היא, היכי דמי אי דליכא תשובה זבח רשעים תועבה, ואי דאיכא תשובה התניא עבר על מ"ע ושוב לא זו משם עד שמוחלים לו אלא ש"מ דורון הוא עיי"ש, והנה אי נימא דעשה שיש בו מעשה חמור יותר מעשה שאין בו מעשה קשה מנלי' לרבא דעולה דורון הוא דילמא מיירי בעשה תשובה, אלא דזה מועיל רק בעשה שאין בו מעשה, משא"כ כשיש שם מעשה ה"ז חמור יותר דתשובה לבד אינה מועלת והעולה הוא לכפרה, ומנלי' לרבא דעולה הוה רק דורון, אבל אי נימא דתשובה בלבד לעולם מועלת לעשה אפילו אם עשה מעשה א"ש כיון שנמחל לו ע"י התשובה.

(וכיו"ב כתב במנחת חינוך שם בהא דאיתא ביומא פה, ב, לפרש מתניתין דתשובה מכפרת גם על לאו הניתק לעשה, וביאר המנ"ח דברייתא דר' ישמעאל חולק ע"ז כיון דאמר דרק בחייבי עשה תשובה לבד מכפרת, ומקשה מדברי רבא הנ"ל דעולה דורון הוא, דהרי מבואר ביומא לו,א, דעולה באה גם על לאו הניתק לעשה, וא"כ מנלי' לרבא דעולה דורון היא, דהרי לפי ר' ישמעאל דתשובה בלבד אינה מועלת על לאו הניתק לעשה א"כ י"ל דבזה באה העולה לכפרה? ותירץ דרבא סב"ל כהך דיומא פה,ב, דתשובה לבד מועלת אפילו ללאו הניתק לעשה (ולא כר' ישמעאל) ובמילא צ"ל דעולה דורון הוא עיי"ש, וראה גם בשו"ת אגרות משה או"ח ח"א סי' קע"ה בענין זה.

אלא דלפי דבריו אכתי יש לתמוה על שיטת הרמב"ם, דהרי הרמב"ם סתם כנ"ל דתשובה לבד מועלת רק בחייבי עשה, ומשמע דבלאו הניתק לעשה אין תשובה בלבד מועלת, והרי הרמב"ם פסק (הל' מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד) דעל העולה מתודה עון עשה ועון לא תעשה שניתק לעשה, ולפי הנ"ל נמצא דשוב ליכא הכרח דעולה דורון הוא, דהרי י"ל שבלאו הניתק לעשה הוה עולה כפרה כיון דתשובה לבד אינה מועלת, א"כ למה פסק הרמב"ם (שם פי"ח ה"ט) ד"עולה דורון היא? וצ"ע).

בזבזו ממונו לקיום מ"ע ול"ת

ובגמ' ב"ק ט,א א"ר זירא אמר רב הונא במצוה עד שלישי מאי שלישי אילימא שלישי ביתו אלא מעתה אי אתרמי ליה תלתא מצותא ליתבי לכוליה ביתיה אלא אמר רב זירא בהידור מצוה עד שלישי במצוה כו', ועי' בשטמ"ק שם בשם הראב"ד שכתב וז"ל: קשיא לי וכי יש דמים למצות ואיך יכול לומר שלא יקנה לולב ואתרוג אלא כדי כך וכך ומי שם להם דמים והלא מצוה אחת חשובה כל ממונו? וי"ל עד כדי שלא יבוא לידי עוני ויצטרך לבריות כמו שאמרו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש, עכ"ל. ועי' גם בחי' הרשב"א שם שהביא דבריו והוסיף דזהו ע"ד שאמרו עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות כו', ועי' גם רמב"ם בסוף הל' ערכין שכתב וז"ל: לעולם אל יקדיש אדם ולא יחרים כל נכסיו, והעושה כן עובר על דעת הכתוב, שהרי הוא אומר מכל אשר לו ולא כל אשר לו כו' שהרי הוא מאבד כל ממונו ויצטרך לבריות ואין מרחמין עליו כו' אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש ויהי' כמו שצונו חכמים מכלכל דבריו במשפט בין בדברי תורה בין בדברי עולם כו' עכ"ל, ובלקו"ש חכ"ז פ' בחוקותי (ג) בהערה 53 דייק בלשון הרמב"ם הנ"ל שכתב "במצות" ופי' דבריו (בפי' ראשון) דקאי על המצוות דערכין וחרמין כו', ואח"כ פירש באופן אחר דקאי על כל המצוות, דלפי פירוש הב' נמצא דדברי הרמב"ם הם כדברי הראב"ד הנ"ל.

ובשו"ע או"ח סי' תרנ"ו כתב הרמ"א וז"ל: ומי שאין לו אתרוג או שאר מצוה עוברת אי"צ לבזבז עליה הון רב, וכמו שאמרו המבזבז אל יבזבו יותר מחומש אפילו מצוה עוברת, ודוקא מצות עשה, אבל לא תעשה יתן כל ממונו קודם שיעבור, עכ"ל. ומקורו הוא מהרשב"א הנ"ל בסוגיין, וראה גם ברמ"א יו"ד סי' קנ"ז סעי' א' וז"ל: ואם יוכל להציל עצמו בכל אשר לו צריך ליתן הכל ולא יעבור לא תעשה, עכ"ל. ובהגהות רע"א שם כתב דמדברי תשובת חות יאיר (סי' קל"ט) מבואר דאם הוא לאו שאין בו מעשה הוי כמו לעבור על עשה ואי"צ ליתן כל ממונו, אבל בתשובת הריב"ש (סי' שפ"ז) מבואר דכל שהוא לעבור על לאו אף שאין בו מעשה צריך ליתן כל אשר לו ולא יעבור עיי"ש. וביאור פלוגתתם י"ל לפי הנ"ל דהחות יאיר סב"ל דכל החילוק בין עשה ללא תעשה הוא דבעשה כשאינו מבזבז אינו עושה כלום והוא בגדר שב ואל תעשה, לכן רק בזה אמרינן שלא יבזבז כל ממונו, משא"כ בלא תעשה שיש שם קום

ועשה נגד ציווי התורה זהו חמור יותר ולכן שם יבזבו כל ממונו, ולכן סב"ל דלאו שאין בו מעשה אף שהוא לאו, כיון שאינו עושה כלום [כמו הלאו דבל יראה ולא ימצא שאינו משבית חמצו וכיו"ב] ג"כ אמרינן שלא יבזבו כל ממונו, (וכן משמע מלשון הרשב"א הנ"ל שכתב שלא אמרו שלא יבזבו כל ממונו אלא במצות עשה בשב ואל תעשה), אבל הריב"ש נראה דסב"ל דאין החילוק בזה משום דבעשה אינו עושה כלום ובלאו עושה, אלא משום דבכלל "לאו" חמור יותר מ"עשה" ולכן לא שנא אם יש שם מעשה או לא, ולפי"ז י"ל דפליגי גם בלאו הבא מכלל עשה דהוה עשה, ששם הרי עושה מעשה לעבור, אבל מ"מ אינו עובר אלא על עשה, דלשיטת החו"י י"ל דכיון שיש כאן קום ועשה כנגד התורה יבזבו כל ממונו, משא"כ לדעת הריב"ש דאינו תלוי אם יש מעשה או לא, י"ל דכיון דעשה בכלל קל יותר גם בזה נימא שאי"צ לבזבו כל ממונו. וי"ל דפלוגתא זו של החו"י והריב"ש הוא אותו פלוגתא הנ"ל בנוגע לכפרה בלאו שאין בו מעשה כו', וכפי שנת'.

יש כח ביד חכמים לעקור דבר מזה"ת בשב וא"ת

וביבמות צ, ב, איתא דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, ובשדה חמד (מערכת י' כלל י"ד) הביא שהפמ"ג כתב (בס' שושנת העמקים כלל ז') דאין לחלק בין ביטול מ"ע ללאו שהוא בלא תעשה, דאף בלאו אם הוא בשב ואל תעשה יש כח ביד חכמים לעקור, אבל בס' מעין החכמה כתב דיש כח ביד חכמים לעקור רק בעשה ולא בלא תעשה אפילו אם הוא בשב ואל תעשה, והביא דבריו בס' לב שומע אות ד' וחולק עליו עיי"ש בשד"ח בארוכה, ולכאורה יש לתלות פלוגתא זו גם לפי הנ"ל מהו החומרא שבלאו והקולא שבעשה.

אלא דבזה יש לחלק, וזהו עפ"י מ"ש בס' קובץ הערות יבמות שם, שחקר בענין זה דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה כמה חקירות: א) אם הפי' שע"י עקירתם נעקר דין התורה לגמרי כגון כשפטרו סדין מציצית נעקרה מצות ציצית מסדין ונעשית טלית פטורה מן התורה, או דבאמת דין התורה במקומה עומד והסדין חייב בציצית מן התורה גם לאחר עקירתם, אלא שהתורה נתנה לרבנן רשות לצוות לנו שלא לקיים המצוה במקום שיש להם טעם ע"ז. ב) הא דמחלקינן בין קום ועשה לשב ואל תעשה אם הדבר תלוי במדריגת חומר האיסור, דקום ועשה הוא דבר חמור ואין כח בידם לעוקרו, ושב ואל

תעשה אינו חמור כ"כ ויש כח בידם לעוקרו, או דבאמת מצ"ע אין חילוק כלל בין קום ועשה לשב ואל תעשה, והא דמחלקינן בינייהו ה"ז מטעם הנ"ל דדין התורה במקומו עומד ומה"ת הטלית חייבת בציצית גם לאחר עקירת חכמים וצריך להטיל בה ציצית, אלא דכנגד זה מצוה ג"כ מן התורה לשמוע לדברי חכמים שאסרו להטיל ציצית בסדין ושתי דינים אלו סותרים זה לזה לכן אמרינן שב ואל תעשה עדיף וע"ד המבואר בזבחים פ,א, א"ר יהושע כשנתת עברת על כל תוסיף ועשית מעשה בידך, כשלא נתת עברת על כל תגרע ולא עשית מעשה, עיי"ש.

ומבאר דחקירות האלו תלויות זו בזו דאם נאמר שע"י עקירתם נעקר דין התורה לגמרי צריך לפרש טעם החילוק בין קום ועשה לשב ואל תעשה משום חומר האיסור, דקום ועשה שהוא דבר חמור אין להם הכח לעוקרו, ושב ואל תעשה דאינו חמור כ"כ יש כח בידם לעוקרו, אבל אי נימא שבאמת דין התורה מצ"ע אינו נעקר כלל ממקומו אלא דנגד דין התורה יש לנו ג"כ דין תורה שאסור לעבור על דברי חכמים, וכיון שסותרים זה את זה אמרינן שב ואל תעשה עדיף, נמצא דאין זה תלוי בחומרא וקולא אלא שכך הוא הדין בכל מקום דכשני דברים סותרים זה את זה אמרינן שב ואל תעשה עדיף [דזהו הטעם דאין עשה דוחה עשה דשב ואל תעשה עדיף] עיי"ש בארוכה.

דלפי דבריו י"ל דאפילו אי נימא בשאר המקומות דלאו לעולם חמור יותר ואפילו אם אין בו מעשה, (כשיטת הריב"ש כו') מ"מ יש לומר דכאן שאני שיש כח ביד חכמים לעקור לאו בשב ואל תעשה אי נימא שהחילוק הוא דכיון שסותרים זה זה זה במילא שב ואל תעשה עדיף כנ"ל, וכן אי נימא בכל מקום דאף לאו הבא מכלל עשה שעובר ע"י קום ועשה קל כמו שאר עשה (וכפי שנת' לשיטת הריב"ש) מ"מ אין כח ביד חכמים לעוקרו כיון דסו"ס יש כאן קום ועשה ולא שייך לומר שב ואל תעשה עדיף כשסותרים זה את זה, וכדעת הפמ"ג הנ"ל.

(משא"כ לפי ביאורו הא' שתלוי בחומרא וקולא שפיר יש מקום לומר הן כהפמ"ג והן כדעת המעיין החכמה, דזה תלוי אם החומרא דלאו והקולא דעשה הוא מצד דבלאו עובר במעשה משא"כ בעשה, או דלאו מצ"ע חמור לעולם ואין כח ביד חכמים לעקור אפילו לאו שאין בו מעשה).

וראה שו"ע אדה"ז סי' תמ"ה סעי' ה' במוצא חמץ בפסח בביתו ביו"ט די"א דאפילו אם לא ביטלו ועובר עליו כל יראה ובל ימצא מה"ת לא יבערנה ביו"ט משום איסור מוקצה, ואף שאיסור מוקצה הוא מדרבנן מ"מ חכמים העמידו דבריהם במקום עשה ול"ת שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה כלומר שאינו עובר מצות התורה בידים אלא הוא יושב בטל והיא מתבטלת מאליי", הרי מפורש דסב"ל לאדה"ז דזהו אפילו בלא תעשה, כיון דהוה בשב ואל תעשה (וראה גם בשושנת העמקים שם), אבל דעה הראשונה שם חולק דאם לא ביטלו צריך לבערה אפילו ביו"ט עיי"ש. וראה גם בתוס' יבמות שם בד"ה כולהו שהקשו דאיך ביטלו חכמים סדין מציצית הרי זהו בקום ועשה דכי מכסה בטלית דבת חיובא היא ואין בו ציצית הרי עובר בידים? (ותירצו דליכא איסור להתעטף בטלית שאין בהו ציצית, אלא דאחר שנתעטף חל עליו חיוב ציצית עיי"ש, וראה גם בשו"ע אדה"ז סי' י"ג סעי' ו' שכ"כ לגבי ציצית בשבת), ומוכח מקושיית התוס' דבדין זה דיש כח ביד חכמים לעקור כו' החילוק הוא רק אם הוא בשב ואל תעשה או בקום ועשה, ואין נפק"מ אם הוא לאו או עשה, כיון שהקשו מציצית שאינו אלא עשה.



"נס" ו"פלא"

הרב מנחם מענדל רייצס
משפיע בתות"ל קרית גת, ארה"ק

בלקו"ש חל"ג שיחה א' לפ' פינחס, מדבר בהשוואה ד"נס" לעומת "פלא". ומבאר, שלפעמים מבואר ש"פלא" הוא פחות מ"נס", אך באמת יש ענין ב"פלא" שהוא למעלה מ"נס", ובלשון השיחה (ע' 166): "ענין של "נס" הוא שידוד מערכות הטבע, שמזה גופא מובן, שיש נתינת מקום להנהגת הטבע. . מה שאין כן פלא - ד"כל הפלאה לשון הבדלה ופרישה" - מורה על הנהגה שמובדלת לגמרי מהנהגת הטבע, עד שאינו בגדר הטבע." עיי"ש בארוכה.

ואולי יש להוסיף בזה ע"ד הרמז, שהגימטריא של תיבות אלו שוה כמעט, וההפרש הוא במספר אחד בלבד: "נס" הוא בגימ' ק"י, ואילו "פלא" בגי' קי"א. ולכאורה מתאים זה היטב להמבואר בשיחה, (שאף

שבאופן כללי דומים הם "נס" ו"פלא", אך בפרטיות יש מעלה ויתרון ב"פלא" לגבי "נס".

ואם שגיתי ה' יכפר.



המקור לדברי רז"ל "אי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי"

הרב בן-ציון ב. בוטמן

שליח כ"ק אדמור - פנאם פען, קאמבאדיא

בלקו"ש חי"ג ע' 117 : "אמנם, עם היות דמתנה באה אך ורק מרצונו של נותן המתנה, ולא מצד עבודתו של המקבל, אעפ"כ אמרו רז"ל "אי לאו דעביד לי' נייחא לנפשי' לא הוה יהיב לי'", שגם מתנה קשורה בעבודת המקבל". ובהע' 17 (על התיבות "אמרו רז"ל"): "מובא בכ"מ - המשך וככה שם. תר"ל שם. המשך תרס"ו ע' קלא. ד"ה ועתה גו' הודיעני תש"ה פ"כ. ועוד. וראה גיטין נ, ב. ב"מ טז, א". (וראה ציון עד"ו גם בלקו"ש חכ"ח (פרשתנו (פנחס)) ע' 178 הע' 43 ובכ"מ).

ובגיטין שם: "מתנה נמי אי לאו דאית לי' הנאה מיני' לא יהיב לי' מתנה". ובב"מ שם: "'אי לאו דטרח וארצי קמי' לא הוי יהיב לי' מתנה". ומובן, ששינוי הלשון "אית לי' הנאה" או "טרח וארצי קמי'", שונה מהלשון "עביד לי' נייחא לנפשי'", ולכן צוייננו מאמרי דא"ח בנפרד מהמ"מ דהגמ'.

ולהעיר מלשון הר"ן בנדרים (כד, א ד"ה משום דא"ל לאו כלבא אנא וכו'): "משום דהכא בעי ליתן לי' מתנה מרובה, משמע דעבד לי' אידך נייח נפשי', דאי לא, לא הוה יהיב לי' הך מתנה". ונמצא הלשון מתאים ביותר (ובפרט לפי אריכות הביאור בר"ן, עיי"ש).

אבל לכאן אין מתאים לומר על דברי הר"ן "ארז"ל".



שיחות

חזרה על מקורות ההלכה – מקור

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, ארה"ק

בשיחת ש"פ מקץ, זאת חנוכה ה'תשמ"ז סעיף כח (התוועדיות תשמ"ז ח"ב עמ' 167, בלתי מוגה), נאמר:

"בנוגע לשאלות בענינים ע"ד הרגיל, מעשים שבכל יום - אין צורך לעבור עוד הפעם על כל המקורות בהלכה בנוגע לכל שאלה ושאלה, כי אם, מזמן לזמן (כמבואר פרטי הדברים בהלכות הוראה) . . ."

במראי-מקומות שעל הגיליון לא צויין מאומה, ולע"ע לא מצאתי זאת ביו"ד סי' רמב ונו"כ, שם מקומן של הלכות הוראת איסור והיתר.

רק בהלכות שחיטה (סי' א ס"א בהג"ה) שנפסק: "וכל שוחט, אע"פ שנטל קבלה, יראה שיחזור לפרקים הלכות שחיטה, שיהיו שגורים בפיו ובלבבו שלא ישכחם", ועל זה הביא בבאר הגולה: "אמר מהר"ש שקבלה בידו מאחיו הר"ר יונה ז"ל שיש לכל שוחט ושוחט כשמתחיל לשחוט, לחזור את השחיטות [והבדיקות] בכל יום פעם אחת, וכן יעשה שלושים יום, ואחר כך בכל חודש פעם אחת, וכן יעשה שנה תמימה, ואחר כך פעם אחת לכל תקופה, וכן יעשה כל ימי חייו . . . עיי"ש".

ואבקש ממי שידוע לו לציין למקום שבו מבוארים פרטי הדברים.



בגדר נבואה ושייכותה לאוה"ע

הרב אהרן אסטער

ר"מ בתות"ל מאריסטאון נ.ז.

בשיחת י"ב תמוז ה'תשכ"ג (תורת מנחם חלק ל"ז ע' 160) מבאר רבינו הגדר דציונים השייכים לנביא, די ש מקום לבארה בב' אופנים, (א) שהם מצוות מיוחדות שעליהם נצטווה הנביא ואינו שוה לכל, רק למי שבחרו הקב"ה להיות נביא, ע"ד מצוות המיוחדות שעליהם נצטווה כהן או לוי, ועד"ז מי שבהשגח"פ נתמנה להיות דיין או שוחט וכיו"ב, (ב) ענין

הנבואה קשור עם עבודת ה', דכשם שעבודת ה' כולל החיוב דבנין ביהמ"ק והחיות להאמין בה' שהוא אמיתית המציאות וכו', כמו"כ נכלל בזה ענין הנבואה, כמ"ש הרמב"ם (הל' יסוה"ת רפ"ז), "מיסודי הדת לידע שהא-ל מנבא את בני האדם", והיינו שמלבד המכוון בענין הפרטי שאודותיו נאמרה הנבואה, ישנו בזה ענין של עבודת ה' - קידוש ה', ששולח דברו ע"י נביאו, ולאידך גיסא כאשר הנביא כובש נבואתו, הרי זה ענין שהוא היפך עבודת וקידוש ה' - ענין של עבודה זרה.

ומביא רא"י לזה, ממה שמצינו בבלעם הדין דנביא הכובש נבואתו, וכמ"ש (במדבר כג, יב) "את אשר ישים ה' בפי אותו אשמור לדבר", שמשמעותו שנוסף לכך שצריך לקיים ציווי הבורא, וכמ"ש "כל אשר ידבר ה' אותו אעשה" (שם כג, כו), "אותו אדבר" (שם כב, לח. כד, יג), הנה כיון שהקב"ה מנבא ע"י לכן "אשמור לדבר" כדי שלא יהי' כובש נבואתו, ולכאורה קשה, היכן נצטווה בלעם שלא יהי' כובש נבואתו, והרי אינו נביא מישראל שנצטווה ע"ז במצוות הנבואה, שהם כמו מצוות כהונה ולוי', וכ"ז אינו שייך בבלעם שנצטווה רק על שבע מצוות ב"נ, ועכצ"ל, שהכובש נבואתו, לא רק שעובר על מצוה מיוחדת לנביא, אלא מכיון שנביאות היא סעיף וסניף של מצוות עבודת ה', הרי הפכה היא עבודה זרה, ועלי' נצטוו ב"נ, עכתדה"ק.

ולהעיר מפ"י האוה"ח הקדוש, עה"פ "אותו אשמור לדבר", וז"ל: פירוש לא כמו שאתה חושב, שאין עלי חיוב לדבר כשיבא הדיבור מה' לברך, ואסתום לפי ולא אדבר, לא כן הוא, אלא הרי הוא מותרת לבל ישתוק, ולזה דקדק לשון שמירה, ע"ד אומרם ז"ל (עירובין צו). כל השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה, שהוא מוזהר לבל ידום. ואם יעבור חייב מיתה, וזולת מאמר אשמור לא הי' נשמע, ומעתה אנוס הוא, עכ"ל.

יותר מזה מצינו בצפע"נ עה"ת (בלק כב, לח), וז"ל: ואח"כ עלה בגדר נביא שליח, ואז אמר "אשמור", ר"ל דהכובש נבואתו חייב מיתה, ואשמור הוה אזהרה, וא"ש מש"כ התוס' סנהדרין דף פ, א (ד"ה הכובש נבואתו), היכן אזהרה, (וי"ל מכאן), עכ"ל.

ועוד יש להעיר, דלפי ביאור רבינו, מצינו ישוב לדברי הרמב"ם פ"ט מהל' יסוה"ת ה"א, וז"ל: לפיכך אם יעמוד איש, בין מן האומות בין מישראל, ויעשה אות ומופת, ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה כו', הרי זה

נביא שקר, ומיתתו בחנק, שהרי בא להכחיש נבואתו של משה, עכ"ל, והקשו האחרונים (עי' יד המלך על הרמב"ם שם, ועוד), היכן מצינו דבן נח מצווה על נביאות שקר, והרי אינו בכלל שבע מצות בני נח.

ועל פי הנ"ל מובן, היות דנבואה הוא ענין של עבודת ה', א"כ כאשר הנביא אומר נביאור שקר, היפך עבודת וקידוש ה', הרי זה ענין של ע"ז וממילא שייך גם בב"נ.

ומש"כ הרמב"ם, "ומיתתו בחנק", אף דב"נ נהרגין בסייף על מצוות שלהם (עי' רמב"ם פ"ט ופ"י מהל' מלכים), עי' בתורת נביאים (למהר"ץ חיות, מאמר תורת אבות ואין למדין דבר מן קודם מ"ת, בהגה הב'), וז"ל: כשתעייין היטב, ונראה כי הדין בב"נ שבא על נערה המאורסה של ישראל, מיתתו בסקילה, רמב"ם פ"ט מהל' מלכים ה"ז, ואע"ג דמיתת ב"נ בסייף, מ"מ, דין דנערה המאורסה, כיון שאינו נוהג בדיניהם, א"כ בדיני ישראל דיינינן להו ונסקל, וגם כאן, כיון שעונש ב"ד על הוספה וגרעון על מ"ש בתורה, רק בדיני ישראל, משא"כ בב"נ אין עונשין ב"ד על חידוש הדת, וא"כ בדינינו דיינינן, כיון דאינו נוגע רק לנו, ומפני זה עונשו בחנק, כדין נביא שקר בישראל, עכ"ל.



נגלה

מצוה הבאה בעבירה

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

א. גרסינן בגמרא (ב"ק סז, א) "אמר עולא מניין ליאוש שאינו קונה שנאמר והבאתם גזול את הפסח ואת החולה, גזול דומיא דפסח מה פסח דלית ליה תקנתא כלל אף גזול דלית ליה תקנתא כלל, ל"ש לפני יאוש ולא שנא אחר יאוש".

ונחלקו ר"ת ור"י בתוספות בביאור דין זה; ר"ת מפרש דלענין קנייני ממונות באמת קונה חפץ הנגזל ע"י יאוש בעלים, ורק שלענין הבאת קרבן אין קניין זה מספיק מטעם מצוה הבאה בעבירה. ואילו הר"י סב"ל

דגם לגבי קנייני ממונות אינו קונה דבר הנגזל ע"י יאוש גרידא, ופסוק זה מלמדנו דאע"פ דכשהקדיש הבהמה חלה ההקדש מדין יאוש ושינוי השם (או שינוי רשות) מ"מ א"א להקריבו מחמת דין מצהב"ע.

ובהמשך הדברים מבאר הר"י דא"א לפרש - כר"ת - דקנה החפץ ע"י היאוש ומ"מ פסול להקריבה מחמת מצהב"ע, דהא אי כבר קנהו שוב אין כאן החיסרון של העבירה, משא"כ באם לא קנהו עד שמקדישו - דרק אז נעשה שינוי השם כנ"ל - נמצא דהעבירה באה ביחד עם המצוה, אז נאמר דין מצהב"ע.

ועכ"פ נמצא דלשני השיטות מלמדנו פסוק זה דין מצהב"ע, אלא דלר"ת מלמדנו דזה הוה 'פסול' גם אחרי שכבר קנה החפץ לפני התחלת המצוה, ואילו לר"י חל הדין רק כשהעבירה באה ביחד עם התחלת המצוה.

וכן מבואר בסוגיא דמס' סוכה (ל, א) דדין מהב"ע נלמד מפסוק זה. ויעויין שם איך שמדברי רש"י מבואר דמפרש הלימוד ע"ד שיטת ר"ת כאן, ואילו התוספות שם ביארו הענין כר"י כאן (ובסוף דבריהם הזכירו שר"ת מפרשו בענין אחר ומציינים לדבריהם כאן).

ויל"ע מהו עומק פלוגתא זו של רש"י ר"ת ור"י באם דין מצהב"ע חל כשכבר קנה הגזילה לפני התחלת המצוה, או לא.

ולכאורה נראה לכאר ע"פ מה שמצינו דיש לחקור באם מצהב"ע הוה פסול ב'גברא' המקיים את המצוה או בה'חפצא'. ביאור הדברים: מחד גיסא אפשר לפרש דא"א שמצוה יעלה לרצון למי שבא לעשותו ע"י עבירה שעושה, ומאידך אפשר לפרש דהוה פסול בחפצא שבא לקיים איתו את המצוה, דחפצא של עבירה אינו ראוי לקיים בו מצוה (וע"ד הדין דלא הוכשרו למלאכת שמים אלא טהורים ומותרים בפיה).

וי"ל דלדעת הר"י הר"ז פסול בהחפצא שבו רוצה לקיים מצוה, ולכן הרי הפסול הוא (רק) כל זמן שהחפץ נחשב ל'גזול' משא"כ אחר שקנהו שוב אינו 'גזול', ורק שיש חיוב על האדם לשלם עבורו. משא"כ רש"י ור"ת סב"ל - י"ל - דהפסול הוה ב'גברא' כנ"ל, וא"כ מאחר שחפץ זה בא לידו ע"י עבירה, שוב א"א שזה יעלה לרצון עבורו (אף שהחפץ עצמו כבר אינו נחשב לגזול).

ב. והנה בירושלמי (מסכת שבת פ"ג ה"ג) מבואר דהשוחט חטאת בשבת כיפר, ועד"ז הקורע על מתו בשבת יצא י"ח קריעה, ומ"מ אין זה סתירה להדין דבמצה גזולה אינו יוצא י"ח בפסח משום ד"תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה", ומוכיחה הגמרא דין זה מהא דבודאי המוציא מצה מרשות לרשות בשבת יכול להוציא בה י"ח אח"כ בפסח.

ולכאורה הרי הגדרה זו של הירושלמי "תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה", מתאימה לה'צד' דמצהב"ע הוה דין ו'פסול' בהחפצא ולא במעשה העבירה של האדם.

ואם כנים דבריננו דלעיל דבזה פליגי רש"י ר"ת ור"י בביאור הסוגיא שלנו, נמצא דלר"י גם דברי הבבלי מתאימים לאותה הגדרה של הירושלמי, ואילו לפי רש"י ור"ת מבואר מתוך סוגיין דהבבלי חולק על הירושלמי בהגדרת והבנת 'פסול' מצהב"ע - דלירושלמי הר"ז דין בהחפצא ואילו לבבלי הר"ז דין בגברא כמשנ"ת.

ויש להוסיף דבהמשך הסוגיא בירושלמי שם כתוב "רבי יונה אמר אין עבירה מצוה . . א"ר אילא אלו המצות אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות".

מבואר מהירושלמי מקור שונה לדין זה מהמבואר בבבלי, דבבבלי נלמד מהפסוק "והבאתם גזול וגו'" ואילו לירושלמי נלמד מ"אלו המצות", ויל"ע בסיבת חילוק זה.

ולכאורה יתבאר היטב לפמשנ"ת (לשיטת רש"י ור"ת) דפליגי בגדר ה'פסול' כנ"ל; דהפסוק "והבאתם גזול וגו'" תוכנו מה שהקב"ה מוכיח בני"ע"ז שמביאים קרבנות לא טובים ואיך חושבים שהוא ירצה בשבילם, והיינו לכאורה 'פסול' באדם המביא את הקרבן באופן כזה. ואילו הפסוק "אלו המצות" אינו קשור עם אדם העושה את המצוה אלא הוה דין בגוף המצות עצמן שאינן מצות כשנעשו ע"י עבירה.

(וי"ל דגם הלשון "אין עבירה מצוה" משמעו דהוה דין במצוה עצמה ולא פסול בהאדם המקיים אותה).

ג. והנה התוספות בסוכה (ט, א) מקשים דמדוע בעינן פסוק - 'לך' - למעוטי סוכה גזולה, הלא פסול הוא גם בלי זה מחמת דין מצהב"ע? ומביא ע"ז הריטב"א (שם) תירוץ בשם התוספות, דמצהב"ע הוה פסול

רק במצוה הבא לרצות כמו קרבן ולולב (וכבר האריכו בזה כו"כ לבאר מדוע לולב נחשב מצוה הבאה לרצות, ואכ"מ). אלא דהריטב"א דוחה תירוקן זה מהמבואר בירושלמי דלא יוצאים י"ח אכילת מצה במצה גזולה, וואים מזה דגם במצוה שאינה לרצות אמרינן פסול זה של מצהב"ע.

אמנם להנ"ל אולי יש לבאר אותה תירוקן של התוספות, ולתרין השגת הריטב"א; דהנה סברא זו נכונה לכאורה רק אם גדר הפסול הוה בהגברא - היינו שהקב"ה אינו מקבל המצוה של אדם זה מחמת זה שבאה ע"י חטא שהוא עשה - אשר לפ"ז יש מקום גדול לומר דזה נוגע בעיקר במצוה כזו אשר ענינה הוא מה שבאה לרצות עבור אדם זה, משא"כ אי הוה פסול בחפצא של המצוה לכאורה אין מקום (כ"כ) לחילוק זה.

וא"כ מבואר היטב מדוע סברא זו אינה נכונה לפי הירושלמי, דהא להירושלמי הוה דין בהחפצא כמשנ"ת, ומתורין שפיר דיתכן דסברא זו נכונה בשיטת הבבלי ולא יכולים להקשות עליה מדברי הירושלמי דלא סב"ל כן ביסוד הדברים.

ד. והנה המנ"ח (מצוה שכה) מתרין קושיית התוספות הנ"ל - מדוע לא פסלינן סוכה גזולה מדין מצהב"ע - דמצהב"ע פוסלת רק מצוה כזו שחייבים לקיימו, דאז א"א לקיים רצון ה' ע"י מצוה כזו הב"ע, משא"כ סוכה שאין מצוה וחיוב לאכול בה (אחרי לילה ראשון) וכל החיוב הוא רק שלא לאכול חוץ ממנה, אין העבירה גורמת כ"כ עד שיהא נחשב כאילו אכל מחוץ לסוכה.

אמנם ה'שערי יושר' (שער ג פי"ט) חולק ע"ז וסב"ל דהפסול דמצהב"ע הוה כמו פסול של בעל מום בקרבן דהוה פסול בעצם הקרבן, וא"כ גם בסוכה באם באה בעבירה ה' האוכל בתוכה נחשב כאילו אכל מחוץ לסוכה, וא"כ א"א לתרין כדברי המנ"ח.

ונראה פשוט דפליגי בב' האופנים דעסקינן בהו - באם מצהב"ע הוה פסול בגברא או בחפצא; דהמנ"ח סב"ל דהוה פסול בגברא (כשיטת רש"י ור"ת - לדברינו), ולכן הר"ז נוגע (רק) לקיום חיובי של רצון ה', ואילו השע"י סב"ל דהוה פסול בחפצא (כשיטת הר"י - לדברינו).

ה. והנה לכאורה יש לשדות נרגא בדברינו דלדעת רש"י ור"ת פליגי הבבלי על דברי הירושלמי דמצהב"ע הוא פסול בחפצא כו' - דהא דברי

הירושלמי באו לבאר מדוע הקורע (או מביא קרבן) בשבת יצא י"ח קריעה, והא דין זה הובא ונפסק גם בבבלי (שבת דף קה, ב וכו"ה בטושו"ע יו"ד סי' ש"מ), וא"כ ע"כ לכאורה דגם הבבלי סב"ל יסוד זה דכשהעבירה הוה רק בפעולת הגברא אין זה מניעה ו'פסול' במצוה הבאה על ידה ! ?

אמנם לכאורה אינו מוכרח; דהנה כתבו התוספות (סוכה ל, א ד"ה משום דהוה לי מצהב"ע) דלולב של אשירה ושל עיר הנדחת לא נפסלו מדין מצהב"ע (ושלכן פסלינן אותם מדין אחר) "דלא דמי לגזל דמחמת עבירת הגזל באה המצוה שיוצא בו, אבל הני אטו מחמת עבירה שנעשית בו מי נפיק ביה".

והנה בפשוטו אין סברא זו של התוספות קשורה לסברת הירושלמי הנ"ל ("תמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה"), דהא כאן מדובר בודאי בחפצא של עבירה, אלא דהתוספות מבארים דאעפ"כ במקרה שהעבירה אינה הסיבה למצוה אין בזה 'פסול' זה (ויעויין בשד"ח כלל מצהב"ע בתחלתו שמביא מכו"כ שביארו שדברי תוספות הללו מתאימים לדברי הירושלמי, אבל בהמשך מביא מכו"כ המבארים דהו"ב סברות שונות כמשנ"ת).

ואשר לפ"ז אולי י"ל דגם הדין שהקורע בשבת יצא י"ח קריעה אפשר להתפרש ע"פ סברא זו; והיינו דגם אם לא נלמד כסברת הירושלמי דמצהב"ע הוה דין בהחפצא, מ"מ י"ל דכאן ליתא לפסול זה דהא המצוה של קריעה אינה קשורה בכלל עם הא דחילל שבת, דהא אותה מצוה של קריעה אפשר לקיים באותה בגד כו' גם ביום ראשון. ושוב אין לנו הוכחה דהבבלי סב"ל כסברת הירושלמי ביסוד הדין כמשנ"ת.

ו. והנה פליגי הפוסקים האם הפסול דמצהב"ע כשבא לקיים המצוה ע"י דבר הגזול הוה רק עבור אותו אדם שגזול, או גם עבור אדם שני הבא לקיים המצוה עם החפץ הגזול. ראה בדברי ה'מחבר' בהלכות לולב (סתרמ"ט ס"א) שהביא בשם "יש מי שאומר" ד"לא נפסל גזול וגנוב אלא לגנב ולגזול עצמו אבל לאחרים כשר וכו'".

ובפשוטו מתבאר גם פלוגתא זו ע"פ ב' אופנים דעסקינן בהו בהגדרת יסוד הפסול דמצהב"ע; דבאם הוה פסול בגברא אז מסתבר דאינו אלא

לגבי אותו אדם שעבר העבירה, משא"כ אם הוה פסול בהחפצא, שנהי' חפץ של איסור כמשנ"ת.

וימתקו הדברים מה שלפ"ז נמצא דרש"י אזיל בזה לשיטתו, דהא המג"א (בהל' סוכה שם) מבאר איך שמדברי רש"י מוכח דסב"ל דהפסול אינו אלא להגנב או גזלן עצמו (לעומת הרמב"ן דסב"ל דהוה פסול לכל אדם עיי"ש), ולדברינו נמצא דרש"י אזיל בזה לשיטתיה דסב"ל כשיטת ר"ת בסוגיין, אשר יסוד שיטתייהו הוא - לדברינו - דמצהב"ע הוה פסול בגברא כמשנת"ל.

והמחבר שהביא שיטה זו - דהפסול אינו אלא בשביל הגנב עצמו - בשם "יש מי שאומר", נמצא דלא ברירא ליה דבר זה באם הוה פסול בהגברא או בהחפצא (ואף שפסק כנ"ל דהקורע בשבת קיים בזה המצוה, כבר כתבתי דדין זה אפשר להסבירו בב' אופנים בהתאם לב' השיטות דעסקינן בהו).

והנה אדה"ז (סי' תרמ"ט ס"ו) פסק בפשיטות שחפץ הגזול פסול גם עבור אדם שני שלא גזלו בעצמו (ולא הזכיר אפילו השיטה החולקת ע"ז), ולדברינו נמצא דסב"ל דהוה פסול בהחפצא ולא (רק) בהגברא (וכן משמע מהמשך ההלכה שם דפסק כר"י לעומת שיטת ר"ת ואכהמ"ל).

ומה מאוד יומתקו הדברים דנמצא דאדה"ז אזיל בזה לשיטתיה גם בספר תניא קדישא; דיעויין בלקו"ש חט"ז (שיחה ג' לפ' יתרו) איך שמבאר רבינו זי"ע דהחידוש דמ"ת הוה מה שפועלים בחפצא של העולם ע"י המצות שעושים שנהי' חפצא של מצוה או של קדושה וכו', וגם ע"י העבירות שעושים (ר"ל) שנהי' דבר מתועב וכו'.

ובהערה (מס' 17) כתוב "ולהעיר מדין מהב"ע. (ועיין תניא פל"ז שלאחרי שמביא הדוגמא בזה "אתרוג שאינו ערלה" מוסיף "ומעות הצדקה שאינן גזל". ובהגהה שם מדמה "כל מצוה הבאה בעבירה" לאתרוג דערלה (!) ."

ומבואר שאכן כן הוא שיטת אדה"ז גם בשו"ע שלו וגם בתניא - דמצהב"ע גדרו מה שנפסל החפצא עצמו, ושלקן לא יכולים לקיים מצוה איתו.

ולדברינו דלעיל הר"ז מתאים עם שיטת הירושלמי, וגם לדעת הבבלי
ע"פ שיטת הר"י ודעימיה בביאור סוגיין כמשנ"ת באורך.



חסידות

מבדילים – היו מבדילים*

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

כתב רבנו הזקן בתניא פרק יד "כל אדם יכול להיות בינוני בכל עת
ובכל שעה, כי הבינוני אינו מואס ברע. . אלא סור מרע ועשה טוב בפועל
ממש במעשה דבור ומחשבה. . כי גם בשעה שהלב חומד ומתאוה איזו
תאוה גשמית בהיתר או באיסור ח"ו יכול להתגבר ולהסיח דעתו ממנה
לגמרי באומר ללב, אינני רוצה להיות רשע אפילו שעה אחת כי אינני
רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו מה' אחד בשום אופן כדכתיב¹ עונותיכם
מבדילים וגו'".

וכתב על זה כ"ק אדמו"ר זי"ע ב'הערות ותיקונים' בתור 'הערה בדרך
אפשר' (ע' 386): "מבדילים - היו מבדילים (כן הוא באגרת התשובה פ"ה
מישעיה נט, ב), עכ"ל. ואמנם בתניא דפוס שקלאב תקס"ו² ובכל
הדפוסים נאמר: 'מבדילים' בלי 'היו'.

והנה לפי מה שכתבו בהסכמת הרבנים בני הגאון המחבר ז"ל נ"ע
שהתניא הוא "כתבי ידו הקדושה בעצמו. . בדקדוק גדול לא חסר ולא
יתר אות אחת" - ואשר 'ספר התניא הוא ספר התורה שבכתב בתורת

* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה ז"ל הכ"מ. נלב"ע
מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקיים היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר'
והוא בתוכם, אכ"ר.

¹ ישעיה נט, ב.

² שלדעת כ"ק אדמו"ר זי"ע הוא המוסמך ביותר, כי רבנו הזקן שם עיניו על מהדורה זו.
- ראה בזה אגרת הקודש בספר התניא - ביבליוגרפיה להרב יהושע מונדשיין שי', עמ' 13.

חסידות חב"ד - כמ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע באגרות קודש שלו ח"ד (ע' רסא). ועי' מ"ש כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בקונטרס 'עין החיים' (עמ' 87): "ידוע ומפורסם הוא שאין לך תיבה ואות בתניא שאין בהם תילי תילים של כוונות בעמקי סתרי התורה".

נראה בזה לבאר בדא"פ: בפסוק בישעיה שם נאמר: "כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם וחטאותיכם הסתירו פנים מכם משמוע", שהכוונה בתיבת 'היו' ללשון עבר ממש, לשעבר היו מבדילים, אבל עתה גזר ה' להושיעכם למען שמו, כמו שהנבואה אומרת בסוף הפרשה.

ולפי"ז אולי י"ל, דלכך השמיט רבנו הזקן תיבת 'היו' כדי להדגיש בדברי הבינוני באמרו ללבו שאינו רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו עתה בהוה, ולפיכך השמיט כאן את תיבת 'היו' להדגיש שלא מדובר בעבר (וראה לקמן פרק כט: "כי כל עת שהאדם מחשב . . . בעת זו . . . נעשה מרכבה טמאה בעת זו")³, משא"כ באגרת התשובה שם מיירי ש"אין שום דבר גשמי ורוחני חוצץ לפניו יתברך . . . כי אם עוונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין אלקיכם", א"כ כאן אין ענין דוקא להדגיש את ההוה, לכן מביאו כפי שנאמר בפסוק: 'היו מבדילים'. - וזהו ע"ד מ"ש בלקוטי שיחות חלק ט (עמ' 63) בשוה"ג להערה 23 בענין 'פני': "להעיר גם בדחז"ל זה (ב"ב עה, א: "פני משה כפני חמה, פני יהושע כפני לבנה") גודל דיוק ל' פרש"י עה"ת שהשמיט תיבת 'פני' בנוגע לחמה וללבנה (פינחס כז, כ) - והטעם כי ע"ד הפשט אין לחלק בחמה וללבנה "פני" ולא פני".

ואין להקשות איך כתב 'כדכתיב עונותיכם מבדילים' בזמן שכתוב 'היו מבדילים' - דהנה איתא בגמ' שבת (קכח, א): "דאמר רחמנא ונתן הכסף וקם לו", וכתבו התוס' שם ד"ה ונתן: "אין הפסוק כן אלא 'ויסף חמישית כסף ערכך עליו וקם לו' (ויקרא כז, יט), ודרך הש"ס לקצר ולומר בלשון אחר קצר כי ההיא דפרק הדר (עירובין סה, א) . . . ובפרק הרוואה (ברכות

³ באגרת התשובה פ"ח נאמר: "שוב אין עונותיכם מבדילים" - בהוה (בלי 'היו'. הגם ששם אין זה ציטוט מפסוק אלא שפה שלו, עכ"פ כשמדברים מהוה לא אומרים 'היו', וז"פ).

נה, ב), ע"ש. ועד"ז איתא בזהר ח"ג (רעט, א): "כמה דאת אמר (שמואל-ב יב, יג) ותהי לו לבת" - ובפסוק נאמר 'לבת', (ולא 'לבת'), (ועי' 'דברי תורה' (להגה"ק ממונקאטש זצ"ל) מהדורא ז סי' כט מ"ש בזה), ועד"ז י"ל בנדוד, וא"ש.

והנה בתניא - מ"מ, הגהות והערות קצרות (תשנ"ז - עמ' ק) הכניסו העורכים את תיבת 'היו' בפנים התניא, וזה דבר חמור ביותר לנגוע בפנים התניא ! ועי' באגרות קודש ח"ה (עמ' רצה) שכותב כ"ק אדמו"ר זי"ע: "מה שמעיר במכתבו שגם בתניא הנדפס בתר"ס יש מקום להגיה . . הנה בכמה מקומות הוצאה הנ"ל צריכה תיקון, ויש רשימת כמה תיקונים . . . ובל"נ בהוצאה החדש של התניא יודפס ג"כ לוח תיקונים אליו בסוף הספר, כי לא מלאני לבי לתקן בפנים שלא לשנות מהוצאה הנ"ל", עכ"ל.ק. ולפי"ז לאחר שבכל דפוסי התניא ממש - כולל שקלאב תקס"ו וווילנא תר"ס - לא מופיע תיבת 'היו', אינו מובן כלל איך בכלל מעיזים להכניס זאת בפנים התניא ?



המקור לענין ר"ב ניצוצין שנתבררו במצרים והגדרתם

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

א. בכתבי רבותינו נשיאינו מבואר בארוכה הא דמוכא בתורה אור (בא ס, ג) שבמצרים נתבררו ר"ב ניצוצין מתוך רפ"ח, ושעל זה נאמר "וגם ערב ר"ב עלה איתם". והנה במראי מקומות הערות וציונים שם לא נזכר שום מקור על כך. אך במקומות אחרים (ולדוגמא בתורת חיים שמות עמ' קטו, ובמ"מ לשיחות שנזכרו לקמן ועוד) מציינים לכנפי יונה (להרמ"ע מפאנו) ח"ג סנ"ו ומגלה עמוקות אופן נ"ח.

והנה במאמרי אדה"ז פרשיות עמ' נג מובא הנ"ל בשם "כידוע בספרים". ועד"ז בשיחת פורים תשט"ז סי"א. ובשיחת ז' אדר תשמ"ה סי"ח, איתא "מובא בתו"א בשם ספרי קבלה". אולם באור התורה ישעי' עמ' קצ"ד מביא הנ"ל בשם האריז"ל. אך לא צוין שם המקור.

ובסעייתא דשמיא מצאתי את המקור לכך בספר מבוא שערים להרח"ו בסופו במדור הנקרא "הגהות הרמ"ז והרנ"ש", אות ס"ג. ושם איתא:

"וקודם זה נקדים לך הקדמה א', מ"ש האר"י זלה"ה במ"א, וז"ל, כי רפ"ח ניצוצות הם שברי כלים שנפלו לתהומא רבה . . . וישראל כשהיו במצרים העלו משם ר"ב ניצוצות, אבל פ"ו ניצוצות לתשלום רפ"ח, לא היה יכול מרע"ה להוציא משם מכור הברזל, וז"ש וגם ערב ר"ב עלה אתם, ר"ב דייקא ולא יותר, אבל משה עלה אל האלקים לתקן פ"ו ניצוצות אחרים כו'".

ומוסיף שם עוד ווארט, "ונלע"ד שכל זה נרמז במ"ש יעקב לבניו . . . ושברו לנ"ו, גימטריא פ"ו, אבל ר"ב שלהם יעלו עמהם, וז"ס וירדו אחי יוסף לשבור ב"ר, ר"ל שלא ישארו שם רק פ"ו אחרי שיוציאו השברים משם כמנין ב"ר." עיי"ש עוד.

ומעניין הדבר, שאף שבמגלה עמוקות שם מקדים בתחילת הענין "איתא בכנפי יונה (ח"ג ס' נו)", מ"מ חלק מהדברים שם אינם מופיעים בכנפי יונה אלא במבוא שערים (ולדוגמא הענין דמשה עלה אל האלקי"ם שהם סוד פ"ו הניצוצים הנשארים וזהו שאמר הכתוב וחוש"ך ע"ל פנ"י תהו"ם ס"ת כלים שהם רפ"ח).

הרי לפנינו עדות שענין הנ"ל מקורו מהאריז"ל עצמו, ואפשר להוסיפו למראי מקומות בתו"א.

ב. ויש להעיר שבמקור זה משמע קצת שהבירור דר"ב ניצוצות היה ע"י משה רבינו, ועפ"ז מתורצת קושיית הרב מיכאל לוזניק (בהערות וביאורים גליון תמ"ג עמ' לג - שבועות שנת תשמ"ח) דאם בני ישראל היו מושקעים כ"כ במ"ט שערי טומאה והרע שלהם היה בתקפו, איך פעלו העלאת ניצוצות.

¹ וצ"ב דכאן משמע שבכור הברזל היו עוד ניצוצות רק שלא היה בכוחו של משה להוציאם. וכן משמע בד"ה ויאמר גו' ראה נתתיך תשט"ו ס"ו, שכתב ד"ביציאת מצרים ביררו רק ר"ב ניצוצות כו' אבל מצד שאר הניצוצות שנשארו היתה קליפת מצרים בתוקף, שזהו שאין עבד יכול לברוח משם".

אך בשיחת כ' אייר תנש"א הע' 13 ובעוד כמה שיחות מביא רבינו מה שכתוב בלקו"ת להאריז"ל פ' תצא ד"במצרים באותו גלות ביררו כל הקדושה שהיה בקרבם ולא נשאר דבר . . . ולכן צוה שלא לראותם עוד כו" עיי"ש.

עוד הקשה שם הרב מ.ל. "איזה מצות היו להם שיכלו לברר דבר גשמי להעלות את הניצוץ שבו?"

יש להעיר, דלפעמים מבואר שהניצוצות המדוברים הם נשמות. ראה סה"מ תרס"ה עמ' ש"ל: "וזהו כל ענין הגלות בכדי לברר הניצוצים שנפלו לבין הקליפות כו' להוסף עליהם גרים, גרים הם ניצוצי קדושה כו' וכמו בגלות מצרים דכתי' ובני ישראל פרו וישרצו וירבו ויעצמו במאד מאד. שענין פרו וישרצו הו"ע בירורי הנשמות שנתבררו על ידם, שנתבאר לעיל בשם ס' הגלגולים שכשנגרש אדה"ר מג"ע נפלו כמה נשמות וניצוצין, ותחלת נפילתם הי' בנהר נילוס, וזה היה גלות מצרים שע"ז נתבררו הנשמות כו" עיי"ש. ומכאן שבני ישראל עצמם הם הניצוצים שנתבררו!²

ג. בהערות וביאורים גליון שמ (בחוקותי תשמ"ו) הקשה הרב י. שאלתיאל, דכאן משמע שבירור הניצוצות לא התחיל עד הירידה למצרים (שהרי אחר שנתבררו ר"ב נשארו בדיוק פ"ו). ולכאורה התחיל ענין בירור הניצוצות לפני הירידה למצרים ע"י אדה"ר, האבות וכו'.

אולם ע"פ הנ"ל שמדובר בנשמות מתורצת השאלה. ראה משער הפסוקים (להרח"ו) פרשת שמות בתחילתו, דהנשמות "נתערבו בקליפות וצריכות גלגולים רבים לצרפם וללכנם עד תום חלאתם מהם ע"י גלגולים רבים, ולכן תמצא כי לא נולדה אומת ישראל עד יעקב ואילך כי כל רוב הנשמות היו מעורבות בקליפות והיו הולכות ומתבררות ומתגלגלות מדור לדור ולא התחילו תיקונם עד יעקב בחיר שבאבות שתקן את אדה"ר וגם אז התחיל תקון בניו הם הנשמות הנז' והיו מתבררים והולכים בגלות מצרים עד שיצאו ישראל ממצרים. . כי היו ממש בתוך קרבם של הקליפות והיו גוים כמותם ונצטרפו ונתלכנו ונלקחו מקרב הגוים ההם ממש" עיי"ש עוד. ועיי"ש גם בד"ה לכו אל יוסף, שגם הערב רב הם ניצוצי קדושה שנתערבו במצרים ולכן רצה משה להעלותם.

² ויש להעיר שגם לפני מתן תורה היו מחוייבים במצות פו"ר, ובמשנת חסידיים (עליית הנשמות פ"א) מובא ש"כדי להעלות נשמות אלו הטובות מהקליפות כו' צוה הקב"ה מצות פו"ר ומצות אחרות ועסק התורה כו"ו.

ועל כרחק, שבירור הניצוצות המוזכרים אצל האבות (ראה לדוגמא במאמרי אדהאמ"צ (שמות-ב) עמ' תקנו דאב המון גוים דאברהם הוא להעלות כל ניצוצין דקדושה שנפלו בז' מדות דק"נ; ובד"ה קטנתי תשכ"ח ס"ה לגבי ויהי לו צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמורים, שהם צאן לבן שנתבררו ע"י יעקב) הכוונה לניצוצות אחרים שאינם במנין רפ"ח נשמות הנ"ל.

ונקודת הענין עכ"פ הוא שישנם כמה סוגים של ניצוצות. ראה בתו"א ד"ה והנה אנחנו מאלמים אלומים וז"ל, "והנה בשבירת הכלים נפלו כמה בחי' דהיינו הן בחי' נשמות והן בחי' מלאכים והן בחי' כחות אלקיים עצמם כולם נשברו ונפלו למטה בבי"ע, והכחות אלקים נפילתן היינו שירדו להחיות בי"ע כו".

וגם בזה לא צויין במ"מ לתו"א מאומה, אבל עד"ז מבואר בעולת תמיד להרח"ו שער התפילה (עמ' ה) וז"ל "אין דבר בעולם שלא נעשה מאלו המלכים, ויש בהם בירור הצריך אלא הד' עולמות דאבי"ע הם בעצמם, ויש בהם בירור לצורך נשמות התחתונים כו', ומלבד זה אפילו כל ענייני העה"ז השפלים הצמחים והב"ח וכל הנבראים כולם הם מבירור אותם המלכים אחר בירור הנשמות כנז', וכל זה נעשה ע"י תפלות ומצות התחתונים בעוה"ז וכו' עיי"ש.

וא"כ כשמדובר על בירור הניצוצות שלפני הירידה למצרים ע"כ מיירי בבירורי נוגה, היינו "כחות אלקיים" הנ"ל שנפלו בענייני העולם הזה השפלים, אבל רפ"ח ניצוצי נשמות לא הוחלו להתברר עד הירידה למצרים. ובחלוקה הזו נמצאים לכאורה גם הרכוש גדול, כלי כסף וכו' שהם אינם נשמות אלא ניצוצות אלוקיים הנמצאים בדברים גשמיים. וראה בשיחת אחש"פ תשכ"א סמ"ח דכל אחד מניצוצות אלו דהכלי כסף וכלי זהב היה שייך לנשמה מסוימת שעליה הוטל לברור - והיינו שיש קשר בין הנשמות שהיו במצרים (שנתבררו בעצמם) לבין הניצוצות ברכוש.

כמו"כ אפשר להסביר עפ"ז את האמור בלקו"ש חלק כ"א אות ה', שהטעם שבנ"י רצו כל כך להתעסק עם ביזת הים הוא משום שרצו לברר את הבירורים שבזה כדי להשלים את הענין ד"ונצלתם את מצרים". ורק אחרי שהודיעם הקב"ה שצריכים לנסוע למ"ת ידעו (אף שזה אינו מובן

בשכל) שהסתיימה הקיום ו(במילא) זמן המצווה דונצלתם את מצרים [ולכן לא יופעל שום עילוי (רוחני) ע"י המשך הביזה, וכמו שאחרי חג הפסח כבר אין מצוה באכילת מצה ואין בזה כח לחזק את האמונה - כי כח זה ניתן ע"י הקב"ה לזמן מוגבל]. ובהע' 43 כ' דרק כלפי שמיא גליא מתי נגמר בירור כל הניצוצות שבמצרים. ומביא את פי' האריז"ל אודות טעם האיסור לחזור למצרים, ומצוה זו נצטוו בעת קרי"ס - כי אז ע"י הביזה - אכן סיימו בירורים הנ"ל. ובהע' 44 כ' דאף שלכאורה אינו דומה למצות מצה, שהרי סו"ס הביזה עוברת מרשות המצרי לבנ"י, י"ל שניצוצות אלו הם ניצוצות הקדושה המוכרחים לקיומם עד הזמן שיעביר את רוח הטומאה מן הארץ. עיי"ש³.

ולכאורה אינו מובן שהרי כבר ביציאת מצרים נתבררו כל הר"ב ניצוצות, דהרי זה נרמז בפסוק וגם ערב רב עלה איתם, ואיך נשארו עוד בבית הים? אלא ע"כ דמספר ר"ב קאי על ניצוצי נשמות, אולם בירורי נוגה האחרים אינם בחשבון זה.

אולם יש לעיין טובא האם זהו באמת הסברת הדברים ע"פ דא"ח, או שיש גם אופן אחר להבין את הדברים.



הערה בחינוך קטן

הרב יוסף קראסניאנסקי
מאנסי, ניו יורק

לבאר בדרך אפשר השייכות בין התוכן דחינוך קטן להתוכן דשער היחוד והאמונה הנה אחד מהחידושים העיקריים של ספר התניא, והוא חידוש כ"כ עיקרי עד שאדמו"ר הזקן אומר בפירושו שהוא מחדש ענין זה, הוא שהבינוני הוא ענין אמיתי, היינו לא שרק צדיק הוא ענין אמיתי והבינוני שאין ביכולתו להיות צדיק הרי אנוס הוא, ועכ"פ הרי הוא עובד עד כדי שידו מגעת, אף שלפי האמת אין עבודתו ענין אמיתי. הנה מחדש אדמו"ר הזקן בפרק י"ג, שאינו כן אלא שעבודתם הוא ענין של אמת.

³ ולולי דמסתפינא הייתי אומר שיש לכל זה דמיון מסויים למש"כ רבינו שנסתיימה עבודת הברורים.

אשר באמת הנה זהו כל היסוד לשיטת חב"ד שכל א' צריך לעבוד בכח עצמו ולא סמכין על הענין דצדיק באמונתו יחי' אל תקרי וכו'. והנה לכל אלו דלית להו החידוש של אדמו"ר הזקן שעבודת הבינוני היא עבודה אמיתית, הנה לדידהו מכיין שאינו אמת הרי אין להם חיים, ד"ה' אלקים אמת הוא אלקים חיים", וא"כ מוכרחים ללמוד דאל תקרי יחי' וכו' דאל"כ מאין להו חיים?! משא"כ לשיטת אדמו"ר הזקן שעבודת הבינונים הוא ענין אמיתי, א"כ יש להם חיים ולכו"ע עדיף חיים דידהו מחיים ודעת שמקבלים מאחרים.

וענין זה מוסבר ג"כ בפרק כ"ז בהענין ד"ועשה לי מטעמים" לשון רבים, שישנם שני סוגים שונים של מטעמים, הא', של עבודת הצדיקים, והב', של עבודת הבינונים היינו שהיא עבודה מיוחדת בפני עצמה, ואדרבה "כד אתכפיא ס"א וכו' לעילא על כולא", היינו, שישנו עלוי בעבודה זו שאינה בעבודת הצדיקים.

וענין זה מרמז אדמו"ר הזקן תיכף בהתחלת התניא בהביאו השבועה ש"משביעין אותו תהי צדיק ואל תהי רשע ואפי' כל וכו' היה בעיניך כרשע", דלכאורה צ"ל, דהרי "תהי צדיק" הוא עבודה "ואל תהי רשע" הוא ג"כ עבודה. אבל זה ש"היה בעיניך כרשע" הוא לכאורה סך הכל עצה טובה ומהו העבודה שבבבא זו?

אלא שהוא ע"ד מזכירין יצי"מ לימות המשיח, שמוסבר בחסידות, שיצי"מ הוא אתכפיא וימוה"מ הוא אתהפכא, וישנו מעלה באתכפיא שאינה באתהפכא אשר לכן מזכירין יצי"מ לימות המשיח כדי שגם אז יהי' המעלה דאתכפיא.

וזהו גם הענין דבבא הג' שאפי' כל העולם כולו וכו' ואתה נמצא באתהפכא וימוה"מ, הנה גם אז "היה בעיניך כרשע" כדי שיהי' לך המעלה דאתכפיא, אשר מזה מוכח שישנו מעלה באתכפיא שלמעלה מאתהפכא.

והנה כל ענין זה הוא הנקודה דהחינוך קטן, היינו שישנן ב' אהבות. אהבה העולה מאילי', צדיק, ואהבה עשוי'. והנה אין הענין שהאהבה האמיתית היא רק האהבה העולה מאילי' אלא שאם לא נזדכך חומרנו וכו' ואינו בדרגא זו הנה עליו מוטל עכ"פ החוב והמצוה דהאהבה העשוי' אלא אדרבה ש"חנוך לנער וגו' גם כי יזקין וגו'" היינו שאדרבה, גם

הצדיק הנה כשיפול, הדבר המקיים ומעמיד אותו (שאינו בטל) הוא האהבה העשוי' שהורגל ונתחנך בה כשהיה נער.

והנה המקור, היסוד והשרש לשיטה זו של אדמו"ר הזקן הוא שיטתו בשער היחוד והאמונה.

דהנה בשער היחוד והאמונה מבאר אדמו"ר הזקן שיש הענין דיחודא עילאה ויחודא תתאה, שילוב אדנ-י בהוי' ושילוב הוי' באדנ-י, היינו הענין דביטול במציאות וביטול היש.

והיינו שבהתהוות שע"י העשרה מאמרות ישנם שני ענינים (שהם כהדין קמצא דלבושי' מיני' ובי' - ראה שם פ"ד ע"ב), היינו החיות וההתהוות שהוא ענין האור, והאותיות שהוא ענין הכלים (ראה שם סוף פרק ד'). והיינו שענין האותיות הוא ענין צמצום החיות כדי שיתהוו נבראים בעלי גבול ותכלית (ראה באריכות פ"ד ע"א וע"ב).

והנה מצד ענין ההתהוות הרי כל הנבראים הם כזיו השמש בשמש, שילוב אדנ-י בהוי', ומצד האותיות הרי הם במציאותם, ובאמת הרי מצד ענין זה הרי אין ביטול הנבראים בשלימות, שהרי האותיות הוא ענין הצמצום לפ"ע הנבראים וא"כ הרי אין ביטולם בשלימות, אלא שמכיון שאין הצמצום כפשוטו הרי מהותו ועצמותו מלא את כל הארץ ממש וכו' וממילא נמשך מזה הביטול דאין עוד מלבדו, היינו שבלעדו אין מציאות אבל עמו ישנה מציאות (ראה לקו"ש חכ"ה ע' 200 אות י' ובהערות שם).

וידוע ביאור כ"ק אדמו"ר (נדפס בשיעורים בספר התניא על סוף פרק ד' ופרק ה') שאדמו"ר הזקן מסביר שם, שזה שהעולם נראה לנו ליש, אין ענינו שבאמת העולם אינו מציאות אמיתי, רק שאין אנו רואים האור והחיות, דא"כ בטלה כל ענין המצוות, אלא שבאמת העולם הוא מציאות אמיתי, וכמבואר בחסידות שק-ל דעות הוי' היינו שב' הדעות, הן הדעה שלמעלה יש ומטה אין, והן הדעה שלמטה יש ולמעלה אין, הנה שניהם אמת (ראה ספר המאמרים מלוקט חלק ה' ד"ה פתח אליהו) היינו שמצד הענין דלמטה מטה עד אין תכלית הוא הענין דלמעלה יש ולמטה אין ומצד הענין דלמעלה מעלה עד אין קץ הוא הענין דלמטה יש ולמעלה אין.

והנה ענין זה שהעולם הוא מציאות ואעפ"כ הוא מיוחד עם ה', הוא דוקא מצד העצמות שהוא כל יכול ונושא הפכים, שגם כשישנו למציאות מ"מ מיוחד הוא עמו ית' בתכלית היחוד (ראה לקו"ש ח"ד ע' 1334-1335). והיינו הן מצד כללות היחוד כשהוא באופן דמלמטה למעלה שאז אין מציאות העולם מושלל לגמרי (ראה לקו"ש ח"ד שם), וביותר מצד הביטול שמצד האותיות שמדגיש שהעולם הוא יש אלא שמצד שהעצמות נמצא בהנבראים הרי נרגש שאין עוד מלבדו אבל עמו ישנה מציאות.

[והנה מצד ענין זה אנו באים להבנה נפלאה בהענין דידיעה ובחירה די"ל שעומק הקושי בהענין דידיעה ובחירה הוא שהרי ענין הידיעה הוא שאינה מוסיפה בו ריבוי ושינוי ח"ו שהרי בידיעת עצמו יודע והוא המדע והוא הידוע וכו' ואילו ענין הבחירה הוא (היינו בחירה שבאמת יש להאדם בחירה) שהאדם הוא מציאות עצמאי עד כדי כך שהוא בוחר, וא"כ איך יש ידיעה ובחירה?

והתשובה היא שאכן כן הוא הענין שישנו מציאות, ומציאות אמיתי, שהרי יש לו בחירה, וביחד עם זה הוא מיוחד עמו ית', עד שזה שידוע הוא בידיעת עצמו, שהרי זהו היחוד מצד העצמות, כמו שהובא לעיל].

עכ"פ היוצא מהנ"ל הוא שישנו שילוב אדני-בהוי' וישנו שילוב הוי' באדני-י, שגם זה הוא ענין אמיתי ולא עוד אלא שדוקא כאן נדגש הענין והביטול דאין עוד מלבדו.

והנה מזה בא, בעבודה, שישנו ענין צדיק, שהצדיק הוא ענין דעבד ה', היינו שילוב אדני-בהוי', וישנו הענין דבינוני, שהוא עובד אלוקים, היינו שילוב הוי' באדני-י, אשר אצלו האהבה היא עשוי', אשר עבודתו היא עבודה אמיתית כמו שהענין דשילוב הוי' באדני-י הוא ענין אמיתי, ולא עוד אלא שישנה מעלה באהבה זו העשוי' לגבי האהבה שעולה מאליו, שהרי האהבה העולה מאליו היא מצד מציאות האדם, אכן מציאות של קדושה אבל מ"מ מציאות, משא"כ האהבה העשוי' היא אהבה שבאה מצד המצוה, וזה שישנה מעלה באהבה זו העשוי' ושהיא ענין אמיתי רואים מזה ש"שבע יפול צדיק וקם" שהרי אם הצדיק הוא עבד ה', וה' הוא למעלה משינויים א"כ מאין באה לו ענין השינויים? אלא שמכיון שהיא עבודה אמיתית ואדרבה יש בה מעלה שאינה באהבה העולה מאליו

לכן סדר הדברים הוא ש"שבע יפול צדיק וקם", היינו שישנו אצלו ענין השינויים והדבר המקיים ומעמיד אותו אז הוא האהבה העשוי'. וק"ל.



לא הי' עוסק בהם כלל אלא בערכי גופו לבדו [גליון]

הרב מנחם מענדל רייצס

משפיע בתות"ל קרית גת, ארה"ק

בגליון הקודם העיר הרב י.ל.א. אודות מ"ש בתניא פט"ז, שאף המתמיד בטבעו אם לא האהבה לה' הרי היה עוסק "בערכי גופו לבד", דלכאורה אינו מתאים עם הנראה בחוש שגם מי שאינו מרגיש אהבה כלל כו' בכ"ז אינו עוסק "בערכי גופו לבד" אלא בעוד כו"כ ענינים טובים וכו'.

ואמנם לכאורה היא תמיהה רבתי בלשון התניא, ואין בידי לע"ע לישיבה; אך עכ"פ אולי אפשר להקטין התמיהה ולו במעט, ע"פ המבואר בלקו"ש ח"ד ע' 1059 הערה 20, לענין מ"ש בתניא פל"ב שאהבת ישראל נעשית על ידי שעושה גופו טפל ונפשו עיקר כו', ומבאר שם וז"ל:

"ואף שבתניא שם הלשון . . גוף ונפש, בהכרח לפרש כוונתו שגם הנפש שבגוף בכלל "גוף" הוא לענין זה, ו"נפש" (דשם) הכוונה (גם) להנפש כמו שהיא בשרשה . . שרק מצד בחינה זו אפשר להיות אהבה ואחזה אמיתית (משא"כ כשהוא בציור מציאותו, גם מציאות דנשמה)".

ולכאורה עד"ז צ"ל בענינו, שהכוונה "בערכי גופו לבד" כולל גם הנפש שבגוף וכו'. ודו"ק. ועצ"ע.



תניא פרק מא [גליון]

הת' שלום צירקינד

תות"ל 770

בגליון תקצז הקשה הרב י.ל.א. שי' אודות מה שנתבאר בפרק מ"א שבתניא, שלאחרי שמבאר איך שראשית העבודה ועיקרה ושרשה הוא לעורר היראה הטבעית וכו' ומאריך בענין היראה והקב"ע ועבודת עבד,

ממשיך לבאר ענין האהבה הנצרכה קודם העבודה ליחד ולדבקה בו ית' מקור נפשו האלקית וכו' והכוונה ליחד קוב"ה ושכינתו ואח"כ מבאר הכוונה של מס"נ שקודם התפלה וכו'.

והקשה הנ"ל (ותוכן קושייתו הוא) דלכאורה כשמעיינים בסדר הענינים כפי שהם על סדר פרקי התניא, הנה בשלהי פרק ל"ח ואילך עד סוף פרק מ' מבאר הצורך באהוי"ר בכלל, ובפרק מ"א ומ"ב וחצי פרק מ"ג מבאר הענינים של יראת ה' ואח"כ מחצי פרק מ"ג ומ"ד עניני אהבת ה', ומקשה שעפ"ז אינו מובן למה הכניס כ"ק אדמו"ר הזקן עניני אהבת ה' הקשורים עם העבודה של לשם יחוד וכו' וענין המס"נ כו' בפרק מ"א ולא כללו עם שאר עניני אהבת ה' המבוארים אחרי זה בפרקים מ"ג-מ"ד. ועיי"ש מה שהסביר בזה.

והנה לכאורה א' מהביאורים בזה בפשטות הוא, דכשמעיינים בפרק מ"א רואים שאין כוונת כ"ק אדמו"ר הזקן לבאר עניני יראת ה' סתם, אלא כוונתו כנראה הוא שבהמשך למשנ"ת הצורך באהוי"ר בכלל, אז כאן מקדים לבאר מה הוא ראשית העבודה ועיקרה ושרשה היינו הענינים הקשורים ונצרכים לעצם העבודה, כדי שעבודת ה' שלו תהי' כרבעי. והענין העיקרי וכו' הוא ענין היראה וקב"ע כו' הענין של עבודת עבד. ואח"כ מבאר ג"כ שיש שאר ענינים הנצרכים לעצם העבודה, לאחרי הקדמת היראה כו', והם הענינים של אהבת ה' ולשם יחוד ומס"נ שהם כוונות הקשורים עם עצם העבודה, ואין הם סתם דרגות באהבה, דבפרקים דלהלן מבאר דרגות שונות באהבת ה', אבל זה לא נוגע לעצם העבודה אם יש לאדם דרגא זו או דרגא זו וכו', אבל כאן הוא מבאר ענין האהבת ה' והכוונה ליחד נפשו וכו' שהם הכוונות הנצרכים קודם או בשעת העבודה דתורה ומצוות או תפלה, וכמ"ש: "וזאת תהי' כוונתו בעסק התורה או המצוה הזו לדבקה בו נפשו האלקית והחיונית ולבושיהן. .", וכמו שמדגיש שם איך שהכוונה של מס"נ צ"ל קודם העבודה דוקא, "וכשלומד הרבה שעות רצופות יש לו להתבונן בכל שעה ושעה עכ"פ. .", וכמו"כ במ"ש בסוף הפרק "והנה כל כוונתו במסירת נפשו לה'. . תהא רק כדי לעשות נחת רוח לפניו ית'. .", הוא ג"כ כוונה עיקרית הנוגע להעבודה. ולאח"כ בפרק מ"ב ממשיך ומבאר ענין היר"ת בהמשך להמובא בפרק מ"א ולאח"כ בפרק מ"ג מבאר הדרגות שבזה, ולאח"כ בפרקים מ"ג-מ"ד מבאר הדרגות שבאהבה. אבל כנ"ל תוכן פרק

מ"א הוא לא רק ענין היראה וקב"ע, אלא שכולל ג"כ אותם הכוונות והענינים - כולל ג"כ עניני האהבה ומס"נ - הנצרכים להעבודה גופא.



רמב"ם

תשלומין לקידוש ליל שבת וליל פסח

הרב חנניה יוסף אייזנבך
ראש ישיבת תו"ת ב"ב - בריסל

א. רמב"ם הל' שבת פכ"ט ה"א: "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר: זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו זכירת שבח וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה" ובה"ד: "עיקר הקידוש בלילה, אם לא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד, מקדש והולך כל היום כולו, ואם לא הבדיל בלילה מבדיל למחר ומבדיל והולך עד סוף יום שלישי", [ועי' מפרשים שיש שחלקו עליו לענין הבדלה שאינו אלא מד"ס], ועי' בטור סי' רע"א שכתב: "ואם לא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום, וכתב רב עמרם ז"ל: אם לא קידש בלילה מחמת שכחה או אונס יקדש למחר, אבל הרמב"ם ז"ל כתב: לא קידש בלילה, בין בשוגג בין במזיד, יקדש למחר, והכי מסתבר טפי".

ובטעם מחלוקת רב עמרם גאון והרמב"ם אם רק שכח בשוגג יש לו תשלומין או גם בעבר במזיד יש לו תשלומין, כתב הב"ח שם: "וטעמו - של רב עמרם - מידי דהוי אמי ששכח להתפלל דאין לו תשלומין אלא בשכח ונאנס, אבל לא בהזיד, כדלעיל בסי' ק"ח, אבל דעת הרמב"ם דלא דמי לתפילה דעבר זמנה ובא להשלים אותה בזמן תפילה שלאחריה, ומדין תשלומין הוא, הלכך דוקא בשכח או נאנס, אבל קידוש, זמנה כל השבת, אלא דעיקר המצוה לקדש מיד כשקידש היום כו', אבל אם עבר ולא קידש משקידש היום, אפילו עבר במזיד יקדש למחר, דלא מתורת תשלומין נגעו בה אלא דעדיין לא עבר זמן קידוש" עי"ש.

[ועי' בענין זה, בגדר התשלומין, אם הוי משום שזמן המצוה נמשך, או שהוא דין מיוחד שנתנו לו אפשרות לתקן, בט"ז סו"ס תע"ה ובפרמ"ג

שם, ב"צפנת פענח" (מה"ת בסופו): "דנ"מ אם הזמן שיש להדבר הוא בגדר תשלומין זה לזה או דבר נמשך זה הזמן בעצמו" (עי' חגיגה ב' ע"א ו"טורי אבן" שם), ב"לקח טוב" סוף כלל ד': "די"ל דשאני התם דרק תשלומי שבעה יש לו וא"כ עצם הזמן הרי הוא בשבת, ושאר הימים הם רק בתורת תשלומי הזמן לא עצם הזמן" עי"ש, ועי' ב"ארץ צבי" ח"א סי' ק' (וקצ"ע). שוב ראיתי ב' אופנים אלו בעניני תשלומין דנידוד ממש, ב"לקוטי שיחות" חלק ל"ז ימים אחרונים של פסח, עי"ש בארוכה].

והרמב"ם לשיטתו אזיל, שכתב לענין תשלומי קרבנות החג, בפ"א מהל' חגיגה ה"ד-ה: "מי שלא הקריב ביום טוב הראשון עולת ראיתו ושלמי חגיגתו, הרי זה מקריבן בשאר ימות הרגל, שנאמר: שבעת ימים תחוג לה', מלמד שכולן ראויין לחגיגה וכולן תשלומין לראשון הם; ומצוה להקדים ולהקריב בראשון, לא הקריב בראשון בין שוגג בין מזיד יקריב בשני כו'", וגם שם כתב הרמב"ם שהוא "בין שוגג בין מזיד", היינו שכל שבעת ימי החג הם זמנם של הקרבנות, ולכן גם בעבר והזיד (ולא רק בטעה או נאנס) ולא הביא קרבנותיו, שפיר מקריב בשאר ימי החג.

והטור נקט להלכה כדעת הרמב"ם: "והכי מסתבר טפיי", וכ"ה בשו"ע, ולכאורה דיוק לשון הרמב"ם בפכ"ט שם ה"ד מורה כדברי הב"ח, שכתב הרמב"ם: "עיקר הקידוש בלילה, אם לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד מקדש והולך כל היום כולו", והלשון "עיקר הקידוש" מורה שאמנם גם אח"כ הוא זמן לקידוש, אלא ש"עיקר זמנו" הוא בלילה [ועייין גם ב"לקוטי שיחות" חלק ל"א (יתרו ב)], ועי' ב"שולי האדרת" מסכת פסחים למו' הגאון רבי משה הרש"ר ז"ל סי' ל"ב, דכנראה מקו"ד הרמב"ם הוא בשאילתות שאילתא קס"ו: "ברם צריך, דאילו מאן דאיתניס ולא קדיש בי שמי, כי מקדיש למחר ביומא, נפיק ידי חובתיה, או לא, מי אמרינן בכניסתו אמר רחמנא וכיון דלא קדיש באורתא לית ליה תקנתא, או דלמא שבת אמר רחמנא לא שנא ימא ולא שנא ליליא, ומסקינן דאמר רבא מי שלא קידש בלילי שבת מקדש והולך כל היום" ועי"ש ב"העמק שאלה" דתיבת "דאיתניס" לאו דוקא אלא דמפרש בשכיחא, וכ"מ בשאילתא ס' שכתב בסתם דהיכא דלא קדיש ביני שמי מקדש כולא יומא" עי"ש.

וראיתי ב"מנחת חינוך" מצוה ל"א שנסתפק בגדר ענין זה של תשלומין דקידוש ליל שבת מה גדרו, דמתחילה כתב "כי זהו נראה לי

ברור דהחיוב של קידוש אינו רק בלילה וביום הוי לי' תשלומין, אלא המצוה על כל היום באיזו שעה מן היום, א"כ מחוייב לקדש ביום", ואולם אח"כ כתב: "שוב נתיישבתי בדבר, ואפשר לומר דקידוש היום הו"ל רק התשלומין, כמו חגיגה דנפקא לן מוחגותם אותו וגו', דעיקר יום ראשון ושבעה תשלומין" עי"ש, ועיג"כ ב"ברכת שמעון" על מועדים וזמנים ע' רנ"ד ואילך, שהאריך בדברי המנ"ח הנ"ל, ולפלא שלא הזכירו מדברי הב"ח הנ"ל.

ב. והנה גם בשו"ע רבינו הלך בדרכו של הרמב"ם והטור, שכתב בסי' רע"א ס"ט"ז וז"ל: "אע"פ שמצוה מן המובחר לקדש סמוך לכניסת השבת, מכל מקום נמשך עיקר מצותו כל הלילה, ואם שכח או עבר ולא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום ויאמר כל הקידוש של לילה מלבד פרשת ויכולו וכו'", והגדיר רבינו כדברי הרמב"ם, ש"עיקר" מצותו הוא כל הלילה, ומשמעות הדברים שגם למחר עדיין הוא בגדר "מצותו".

אולם, בעוד שהב"ח כתב בדעת הרמב"ם והטור דס"ל שאין זה מתורת תשלומין כלל, הנה רבינו ס"ל שמ"מ יש לו דין ושם "תשלומין", מדכתב: "יש לו תשלומין למחר כל היום", וצ"ל משום שסו"ס "עיקר מצותו" הוא הרי בלילה, ולכן כשמקדש למחר אף שהוא משום שעדיין זמנו, "תשלומין" נקרא, לזמן עיקר מצותו, וכ"מ ברמב"ם פ"א מהל' חגיגה שהגדירן במפורש כ"תשלומין", וכמו שפירש בעצמו הדבר, שסוף סוף לכתחילה צריך להקריב ביום הראשון שהוא "עיקר מצותו", ועיין עוד בדברי רבינו בשולחן סי' פ"ט ס"א וס"ב.

ואף שראיתי בספר "גור אריה יהודה" בחלק השו"ת סי' ח' סקי"ד, בדברי הגאון מהר"ם זמבא ז"ל הי"ד שכתב וז"ל: "דהנה זה ברור בכל מצוה שזמנה קבוע כגון תפילין ומצה וכה"ג, שאין הענין דחלות החיוב ברגע הראשונה של היום ואח"כ יהיה רק להשלמת החיוב שחל עליו בתחילה, וכעין דמצינו בש"ס חגיגה (ט). גבי חיוב חגיגה, דאמרינן שם למ"ד תשלומין דראשון, דעיקר חיוב חגיגה ביום א' והשאר לתשלומין, ואמרינן שם בגמ' דאם היה חיגר ביום ראשון ונתפשט ביום שני פטור, דכיון דשני חיובו מתורתתשלומין, כל שפטור בעיקר החיוב אין לו תשלומין, דזה לא נאמר רק "מזמן לזמן" היינו מיום ראשון על שאר הימים, ומשום דבחגיגה דכתיב תחוגו אותו בראשון הוא דכתיב, וכמו שפרש"י ז"ל בחגיגה (ט). יעו"ש, אבל בזמן אחד באותו היום בעצמו אין

שום טעם לומר כן, דמהיכי תיתי נימא דוקא שעיקר החיוב רק ברגע ראשונה ולא כל היום מתחילתו ועד סופו בכלל עיקר החיוב" עי"ש באורך (ועי' בתוס' רעק"א פ"א דחגיגה מ"ו שכתב שלהרמב"ם לא כן הוא, וצע"ג בדבריו ז"ל ואכ"מ).

הנה בודאי לא נתכוין הגאון ז"ל לנידו"ד, קידוש ליל שבת, שאף שהוא באותו היום עצמו, מ"מ סו"ס קידוש בכניסת יום השבת הוא "עיקר מצותו" אף שבמשך כל השבת זמנו הוא, וקידוש בכניסת השבת דמי להבאת הקרבן ביום הראשון, וקידוש "למחר כל היום" דמי להבאת הקרבן בשאר ימים [ואולי גם הב"ח ז"ל עצמו, כשכתב שאינו מתורת תשלומין, לא נתכוין שאי אפשר לומר על זה "תשלומין", כי אם ר"ל שגם במשך יום השבת זמנו הוא ועצ"ע].

ג. עוד יש לומר, במה שהגדירו רבינו כ"תשלומין", אע"פ שכל השבת זמנו הוא, על פי מה שיש לעי' בגדר האי דינא שיכול למחר לקדש, אם פירוש הדבר הוא שאף שהזמן שעבר לא קידש בו, עדיין יכול לקדש על הזמן דמעכשיו, ולפי זה מה שהפסיד בעבר הפסיד, או לא, אלא שכיון שכל השבת זמנו הוא הרי מתי שהוא מקדש, הקידוש עולה על כל זמן השבת כולו, לילו ויומו.

ולכאורה יש לדייק בדברי גדולי האחרונים ז"ל כשני האופנים, שה"מנחת חינוך" כתב כנ"ל במצוה ל"א, ש"המצוה על כל היום באיזו שעה מן היום", ומשמעות דבריו ז"ל, שכאשר מקדש באיזה שעה מיום השבת, הקידוש ודאי עולה על כל השבת כולה, והוא כאופן הב' [ועי' גם בדברי הגר"מ זמבא הנ"ל שכתב בהמשך דבריו לגבי נטילת לולב: "דבזה שנוטל בסוף היום הרי מתתקן החיוב שהיה עליו כל היום"].

ברם יעויין בשו"ת מהר"ם שיק יו"ד סי' שמ"א, שהקשה לפי ביאור הב"ח הנ"ל, שלפ"י דברי הב"י, שבסי' רע"א הביא דעת הרמב"ם להלכה שאפילו בעבר ולא קידש יכול לקדש למחר, יסרתו למש"כ בסי' רצ"ט לענין הבדלה שדוקא בשכח ונאנס יש לו תשלומין, עי"ש שהניח בצ"ע.

וה"חתם סופר" או"ח סי' י"ז, בתשובה למהר"ם שיק, תירץ קושייתו, דיש הבדל בין קידוש להבדלה: "והוא, בשלמא קידוש, אע"ג דלכאורה זכור בכניסתו משמע, מ"מ כיון דקידוש מוספת והולכת וכבוד יום עדיף, והיה ראוי לקדש ביום על תוספת קדושתה, ונהי אי קדיש בכניסתו סגי

לכל מה שהוסיף והולך, ומ"מ מדרבנן תיקנו עכ"פ קדושה רבא לתוספת קידוש היום כו', מ"מ מי שלא קדיש בלילה ומקדש ביום אינו רק תשלומין, כי על שינוי קדושה הנכנסת עתה ג"כ מברך. כל זה בקדושת היום, משא"כ בהבדלה דלא שייך אלא ברגע פרידת שבת מהחול, ועל אותה רגע מברך, ושוב כל ימי החול שוים כו', ואפשר דר"ע גאון נמי לא פליג אלא בקידוש על היין ובמקום סעודה, כיון שמתפלל א"כ הרי מקדש ביום ובלילה, וקידוש על היין ובמקום סעודה אסמכתא דרבנן, ולא תיקנו אלא בכניסתו והשאר לתשלומין כו' עי"ש.

ומבואר בלשונות מרן החת"ס ז"ל: "כיון דקידוש מוספת והולכת וכבוד יום עדיף, והיה ראוי לקדש ביום על תוספת קדושתה" כו' "תיקנו עכ"פ קדושה רבא לתוספת קידוש היום כו'", "כי על שינוי קדושה הנכנסת עתה ג"כ מברך", שכאשר לא קידש בלילה ומקדש למחר, הקידוש הוא על תוספת הקדושה של עכשיו, והוא כאופן הא' הנ"ל, שעל זמן השבת שכבר חלף, אין הקידוש חל [ויש בדומה לזה לענין ברכת המצוות כשלא בירך עובר לעשייתן אלא באמצע עשייתן, אי הברכה הוי רק מכאן ולהבא או על כל זמן המצוה, והארכנו בזה במק"א], אלא שתיקן מכאן ולהבא, ואולי י"ל באמת שגם החת"ס לא נתכוין שהקידוש אינו אלא על תוספת הקדושה, אלא שכוון שקדושת השבת מתווספת והולכת, שפיר שייך לקדש עכשיו, אבל הקידוש באמת עולה על כל השבת.

ומעתה יש לומר, שלכך נתכוין רבינו ז"ל שהגדיר את הקידוש דמחר כ"תשלומין", לומר שהקידוש חל גם על הזמן שעד עכשיו, וכאילו קידש גם בלילה, שלענין זה הוא שנקרא "תשלומין".

ד. והנה יעויין בשו"ע רבינו סי' תע"ג ס"ג: "אם שכח לקדש בלילה יש לו תשלומין למחר, כמו בקידוש של שבת, דהיינו שלמחר ביום יברך בורא פרי הגפן ואח"כ יברך ברכת הקידוש אשר בחר בנו כו', אבל מי ששכח לומר ההגדה אין לו תשלומין ביום שנאמר בעבור זה וגו', בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך לשם חובתה, דהיינו בלילה הראשון, אבל מכאן ואילך אכילת מצה היא רשות".

ולכאורה מקורו - כפי שצויין במראי מקומות דהוצאה החדשה - הוא בדברי ה"עולת שבת" וה"חק יעקב" בסי' תפ"ה שיש תשלומין לקידוש

הלילה, ואולם כד נתבונן בלשונות קדשו של רבינו, נחזה בשינויים מפליגים ממה שכתב לעיל בסי' רע"א למה שכותב כאן: (א) בסי' רע"א כתב "אם שכח או עבר" היינו גם בשוגג וגם במזיד, וכאן כתב "אם שכח", ולכאורה נקט הכא כדעת רב עמרם גאון ולא כהרמב"ם, והיינו שרק בנאנס או שכח הוא דיכול להשלים ולקדש למחר, אבל לא בעבר ולא קידש במזיד, (ב) בסי' רע"א כתב ש"יש לו תשלומין למחר כל היום" וכאן הסתפק ב"יש לו תשלומין למחר". (ג) בסי' רע"א לא ביאר איך ישלים ורק כתב ההלכה שיכול להשלים למחר כל היום, ואילו כאן כתב: "דהיינו שלמחר ביום יברך בורא פרי הגפן ואח"כ יברך ברכת הקידוש אשר בחר בנו", וכל זה צ"ב.

ה. והנראה בזה, דהנה עיקר הדין שמקידוש שבת לומדים לקידוש ליל פסח, יסודו ב"עולת שבת" סי' תפ"ה, וז"ל: "כתב המחבר לעיל סימן רע"א סעיף ח' אם לא קידש וכו', ומשם יש ללמוד דהוא הדין בפסח, וכן ראיתי הלכה למעשה".

ברם ה"מגן אברהם" סי' תפ"ה שם סק"א כתב: "ונ"ל דמי שלא אמר הגדה בליל פסח אין לו תשלומין, דהא כתיב בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, וכתיב בערב תאכלו מצות מכאן ואילך רשות דלא כע"ש", הרי שחלק על העו"ש.

אבל ה"חק יעקב" סי' תע"ג סק"א תמה על המג"א וז"ל: "ואם שכח לומר ההגדה פשיטא שאין לו תשלומין כלל, דכתיב בעבור זה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, וכ"כ המג"א לקמן סי' תפ"ה והשיג על ה"עולת שבת" בזה שהבין בדבריו דקאי על ההגדה, וזה אינו, דהוא כתב רק דין אם שכח הקידוש וכמ"ש". גם בסי' תפ"ה סק"ב כתב ה"חק יעקב": "ועיין במ"א מה שהשיג כאן על העו"ש, וכבר כתבתי לעיל ר"ס תע"ג שאין זו השגה כלל על העו"ש".

[ועיין גם ב"מאמר מרדכי" (ליוורנו תקל"ד) סי' תפ"ה ס"א: "כתב הרב עולת שבת ז"ל: כתב המחבר לעיל סי' רע"א ס"ח אם לא קידש בלילה וכו', ומשם יש ללמוד דה"ה בפסח וכן ראיתי הלכה למעשה, ור"ל דכי היכי דלעיל בקידוש של שבת כתב המחבר דאם לא קידש בלילה אית ליה תשלומין ביום, ה"נ אם לא קידש בליל פסח יש לו תשלומין ואומר

ביום קידוש של לילה, והרב מגן אברהם ז"ל השיג עליו בכדי, וכבר הרגיש בזה הרב חק יעקב"].

ו. ובאמת שדברי המג"א לכאורה תמוהים מאוד, במש"כ "דלא כעולת שבת", שהרי העו"ש לא הזכיר בדבריו הגדה כלל, ומ"מ קשה לומר שהוא ז"ל לא ראה מה שהם לא ראו, ובודאי יש כאן עומק בדברי המג"א ז"ל, שאכן הבין שה"עולת שבת" שכתב שיש תשלומין לקידוש ליל פסח, אית ליה נמי שלהגדה יש תשלומין, ואם להגדה אין תשלומין גם לקידוש אין תשלומין.

ונראה שהוא משום דס"ל להמג"א, שדין הקידוש דליל פסח הרי אינו כקידוש ליל יו"ט בעלמא, וכדברי ה"תרומת הדשן" סי' קל"ז, הובא בב"י סי' תע"ב ובב"ח ובדרישה שם, ובלשון שו"ע רבינו סי' תע"ב ס"ב: "לפי שאכילת מצה הוקשה לאכילת פסח כו' וכיון שאכילת מצה שהיא מן התורה אינו אלא בלילה, לכן גם כל הארבע כוסות שתקנו חכמים אינו אלא בלילה בזמן הראוי לאכילת מצה, שכל מה שתקנו חכמים כעין של תורה תקנו, וכוס של קידוש הוא אחד מן הארבע כוסות כו" עי"ש, ואף שבלא"ה היה צריך לקדש בליל פסח מדין קידוש ליל יום טוב, מ"מ כיון שמלכתחילה דין הקידוש בליל פסח נתקן כאחד מארבע הכוסות, והרי כל דין קידוש יום טוב אינו אלא מדברי סופרים, הרי יש לדין קידוש זה דין ארבע כוסות.

וכיון שכן, אם אנו אומרים שאין תשלומין לאמירת ההגדה, שאינה אלא בלילה בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך, הרי ה"ה והוא הטעם לקידוש ליל פסח, שאין לו תשלומין, ואינו דומה כלל לדין קידוש ליל שבת, ששם הרי מלכתחילה זמנו כל השבת, אף ש"עיקר מצותו" הוא בלילה, כדיוק לשון הרמב"ם ולשון רבינו בשו"ע, אבל גם במשך כל היום זמנו הוא, משא"כ בקידוש של ליל פסח שהוא חלק מהארבע כוסות, שזמנם אינו אלא בלילה, ולענ"ד לזה נתכוין המג"א כשכתב "דלא כהעולת שבת".

ז. ואשר לפי זה נראה, שאכן רבינו הזקן בשו"ע, אף שנקט להלכה כדעת העו"ש והחק יעקב, בעיקר הדין, שיש דין תשלומין בפסח "כמו בקידוש של שבת", זה אינו אלא בעיקר הדין, שיש תשלומין. אבל רבינו גם קיבל להלכה את דעת המג"א שלכאורה אין בענין זה תשלומין, עכ"פ

ודאי לא כבקידוש של שבת, ולכן הכריע רבינו, שאכן יש גדר של תשלומין, אבל אין דין התשלומין של קידוש ליל פסח דומה לדין התשלומין של קידוש ליל שבת, כי גבי קידוש ליל פסח אי אפשר לומר ש"זמנו כל היום", כיון שכנ"ל הקידוש כמו שאר הכוסות תלוי בדין אכילת מצה שאין זמנה אלא בלילה, אלא שמ"מ יש כאן דין מיוחד ומסויים של תשלומין, שאע"פ שלא קידש בלילה נתנו לו אפשרות לתקן את אשר עיוות, ולכן נקט בלשונו רק "שכח", ולא "שכח או עבר" כבהל' שבת, שהרי דין זה של תשלומין אינו אלא בשכח ונאנס (וכדעת רב עמרם גבי קידוש של שבת), ולכן גם לא כתב שהתשלומין הוא "למחר כל היום" כמו שכתב בס"י רע"א, אלא "למחר", וגם הוסיף (כאן דוקא) "דהיינו שלמחר ביום יברך בורא פרי הגפן ואחר כך יברך ברכת הקידוש אשר בחר בנו כו'".

וביאור דברי רבינו ז"ל, שדין תשלומי הקידוש של ליל הפסח, אינן תשלומין במובן של זמן, כמו בשבת, אלא תשלומין בדין ברכת הקידוש, שכיון שסו"ס תיקנו חכמים דין קידושא רבא, שגם בשחרית דיו"ט מקדשים [ובפרט לשיטת הרמב"ם בפכ"ט מהל' שבת ה"י שהקידושא רבא הוא מתורת קידוש ממש, שלכן "אסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש" עי"ש ובראב"ד], תיקנו הם, שבעת אמירת קידוש זה יכול לקדש על היום, ולכן רק בקידוש של חג הפסח שחרית, יכול להשלים ולומר לאחר ברכת בורא פרי הגפן גם את ברכת אשר בחר בנו, אבל אין כאן דין של "כל היום כולו".

ובביאור הדבר י"ל עוד, דיעווי בשו"ע אדמו"ר הזקן סי' רפ"ט ס"ב: "ותקנו חכמים לקדש על היין קודם סעודת שחרית כמו קודם סעודת הלילה לפי שכבוד יום קודם לכבוד לילה, ואם לא יקדש ביום על היין יהא כבוד לילה עודף על כבוד יום, מכל מקום לא תקנו לברך ברכת הקידוש שבירך בלילה אלא די בברכת בורא פרי הגפן שיברך על היין כדי שיהא היכר בזה, שקידוש זה אינו אלא מדברי סופרים כו'", היינו שמעיקר דינא היה מקום לברכת קידוש היום גם בקידוש של שחרית, אלא שלא תיקנו כן, כי די בברכת בורא פרי הגפן להיכר, אבל הא מיהת מישך שייכי ענין ברכת הקידוש גם לקידוש של שחרית, ועל כן, בזה הוא שעשו תשלומין, שאם שכח (דוקא, ולא "אם עבר", שדין תשלומין ב"עבר" אינו שייך כאשר בעצם זמנו הוא בכל היום כולו, וכנ"ל, אבל כאן הרי אין זמנו

כל היום כבשבת) יש לו תשלומין שלאחר אמירת בורא פרי הגפן יאמר גם ברכת קידוש היום, שכיון שבלילה לא אמר את ברכת אשר בחר בנו, יאמרה בשחרית לאחר ברכת בורא פרי הגפן. שהרי מעיקר דינא היה מקום לברכה זו גם בקידוש של שחרית, אלא שאמרו שסגי בברכת בופה"ג, אבל זה שלא אמר ברכת קידוש היום בלילה, יכול להשלימה בעת הקידוש של שחרית. והיינו שאין זה דין תשלומין במוכן של זמן, אלא תשלומין במצות הקידוש, ובכה"ג י"ל שגם המג"א יודה לתשלומין אלו.

ח. עוד נראה לבאר את דברי רבינו ז"ל, כמה שכתב גבי קידוש ליל פסח שאם שכח ולא קידש יש לו תשלומין, "דהיינו שלמחר ביום, יברך בורא פרי הגפן ואח"כ יברך ברכת הקידוש אשר בחר בנו כו".

דהנה יעוי' בשו"ת "שערי דעה" ח"ב סי' ב' שדן "במי שלא קידש על היין בליל שבת קודש, דהלכה פסוקה היא דיש לו תשלומין ביום, אם מותר לו לשתות מים בבוקר לפני התפילה כיון שכבר חל עליו חובת קידוש" וכתב: "לפענ"ד פשוט דרשאי לשתות קודם התפילה, כיון שאין בידו לקדש אז קידוש במקום סעודה אינו חל עליו חובת קידוש", ונמצא דלולא טעם זה דקידוש במקום סעודה, באמת חיוב התשלומין היה חל בבוקר, וב"פסקי תשובה" ח"א סי' פ"ב העיר עליו מהא דברכות (כו.): "טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתים" וכתב הרשב"א: "ומיהו דוקא בזמן תפילה, לפי שכיון שהוא זמן תפילה והוא עוסק בתפילתו, חוזר ומשלים מה שטעה בתפילותיו, אבל שלא בזמן תפילה לא", וכ"ה הלכה באו"ח סי' ק"ח, וא"כ י"ל ג"כ בקידוש, דאין חל חובת תשלומין קידוש של לילה, עד שיבוא זמן קידוש היום, ולפי זה הרי בלא"ה לא חל בבוקר חיוב הקידוש.

וכתב ה"פסקי תשובה": "אבל זה אינו, דבקידוש אינו מפאת תשלומין, רק דכולו יומא דשבתא זמניה הוא כו', ובקידוש הרי באמת אמרו בפסחים ק"ו. מי שלא קידש בערב שבת מקדש והולך כל השבת כולה" עיי"ש.

ברם לפי משנ"ת בדעת רבינו ז"ל, הרי באמת בענין זה עצמו הוא שחלוק דין קידוש ליל פסח מדין קידוש ליל שבת, שבקידוש של שבת כל השבת זמנו הוא, משא"כ בקידוש ליל פסח שאין לומר שהוא זמנו ביום

כמו בלילה, אלא שבקידוש היום יכול להשלים את קידוש הלילה, וזה דומה באמת לתשלומי תפילה, שיכול להשלים רק בזמן של תפילה אחרת [וכפי שכתב הב"ח בסי' רע"א הנ"ל לחלק בין תשלומין לתפילה לתשלומין דליל שבת], וא"כ גם בלאו היינו טעמא דאין לו קידוש במקום סעודה, באמת אין חיוב התשלומין חל עליו עד שעת קידוש דיום.

ולפי זה א"ש מאוד לשון רבינו "דהיינו שלמחר ביום, יברך בורא פרי הגפן ואח"כ יברך ברכת הקידוש אשר בחר בנו כו'", שהתשלומין אינן אלא בשעת אמירת הקידוש דמחר, ואינו כקידוש ליל שבת שכל השבת זמנו הוא.

ט. [ועי' בשו"ת "חסדי אבות" שבסו"ס "יבין דעת" להגאון מקוטנא ז"ל, סי' י"ג, מה שהביא בשם הגה"ק בעל "אמרי אמת" ז"ל: "בדברי המג"א בסי' תרי"ח דכתב דחולה האוכל ביו"כ לא יקדש מחשש ברכה לבטלה, ותמה הגרעק"א ז"ל בהגהותיו הרי מסתמא ביממא איירי, וכל הקידוש הוא בורא פרי הגפן, א"כ איזה ברכה לבטלה יש, ותיריך כ"ק שליט"א דלפיה"מ בסי' רע"א דמי שלא קידש בלילה יקדש ביום, א"כ ה"נ זה החולה שלא קידש בלילה צריך לקדש ביום כל הקידוש והוא שפיר ברכה לבטלה, ואף דהי' פטור בלילה, מ"מ הא המקדש ביום כשלא קידש בלילה ע"כ לא מצד תשלומין, דהרי אפילו במזיד לא קידש בלילה נמי מחוייב לקדש ביום, ומצד תשלומין, במזיד אין לו תשלומין כמבואר באו"ח סי' ק"ח גבי תפילה, ודפח"ח" (ועי' מש"כ החסד"א שם בזה), ולכאורה דברי ה"אמרי אמת" ז"ל צ"ע דמה דמיון הוא ללא קידש בליל שבת, ששם הרי יש דין קידוש, אלא שאם שכח או עבר ולא קידש, זמנו גם למחר, אבל בליל יוה"כ הרי כלל לא תיקנו קידוש, ואף אם נאמר שחולה שאוכל ביום צריך לקדש, הרי לא שייך אצלו תשלומין דלילה, שאין חיוב קידוש על לילה כלל, ברם לפי המבואר א"ש טובא, שהרי באמת בקידוש דיום הי' מקום לומר ברכת הקידוש, אלא שמכיון שקידש כבר בלילה, דהולך על כל זמן השבת סגי בבורא פה"ג, אבל היכא שלא קידש בלילה, אפילו לא היה זמן קידוש בלילה כמו בליל יוה"כ"פ, א"כ כאשר הוא מקדש, מאיזה טעם שיהיה, ביום, חזר דינו, שיברך גם על קידוש שחרית ברכת אשר בחר בנו.

[שוב ראיתי בספר שו"ת "טעם הצבי" להגאון מוהרצ"י אברמוביץ זצ"ל סי' כ', שכתב לפי הב"ח בדעת הרמב"ם, ש"קידוש זמנו כל השבת

ולאו מתורת תשלומין הוא", והילכך אף כשלא קידש בלילה במזיד, יקדש ביום קידוש של לילה, וכמו שהוא בשבת כך יש לנו לומר ביוה"כ להצד דיש חובת קידוש לחולה האוכל ביוה"כ, וממילא דחולה שצם בלילה יוה"כ והוצרך לאכול ביוה"כ ביום, שפיר יש לו לקדש בנוסח הקידוש דהלילה" עיי"ש, ולכאורה קשה לומר שאם לא קידש בלילה ומקדש ביום שאינו מתורת תשלומין כלל, שודאי "עיקר מצות הקידוש" הוא בלילה, אלא שאעפ"כ כיון שכל השבת הוא זמן קידוש יכול להשלים גם למחר, וכלשון אדמו"ר הזקן "יש לו תשלומין למחר", אלא שאינו כתשלומין דתפילה שכבר עבר זמנה, ששם הוא דין תשלומין ממש, וא"כ ביוכ"פ שאין כלל חובת קידוש בלילה, ואין המקדש ביום משלים כלל את קידוש הלילה, מה"ת שיברך בנוסח קידוש לילה.

ולכאורה יותר נראה מש"כ, שקידוש שחרית מצ"ע היה צריך לומר בו את ברכת אשר בחר בנו אלא שלא נתקן לאמרנו לאחר שבליילה אומרנו, ולפי זה ביוכ"פ שאינו אומר בלילה כיון שאין חובת קידוש בלילה, אזי אם מקדש ביום אומרנו, לא משום שמשלים את הלילה, אלא שסוף סוף הרי לא אמר ברכה זו, משום שאין חיוב כזה, אבל כאשר מקדש ביום, להסוברים כן, למה לא יאמר גם ברכת קידוש היום, ואולי גם הוא ז"ל נתכוין לזה].



הערות בעניני בית המקדש

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטאן

שהיית הכהן בלשכת כהן גדול

א. ברמב"ם הל' בית הבחירה (פ"ה הי"ז) "שמנה לשכות היו בעזרת ישראל . . . ולשכת העץ היתה אחורי שתיהן והיא היתה לשכת כהן גדול, והיא הנקראת לשכת פלהדרין". ובהל' כלי המקדש (פ"ה ה"ז) אודות הכהן גדול כותב "ובית יהיה לו מוכן במקדש והיא הנקראת לשכת כהן גדול, וכבודו ותפארתו שיהיה יושב במקדש כל היום, ולא יצא אלא לביתו בלבד בלילה או שעה או שתיים ביום". ועי' הל' כלי המקדש פ"ח ה"י. משמע לכאורה שלשכת כהן גדול שימשה לדירת הכהן גדול בכל ימות השנה.

אבל בהל' מזוזה (פ"ו ה"ו) כותב "כל השערים שהיו במקדש לא היה להם מזוזות, חוץ משער נקנור ושלפנים ממנו, ושל לשכת פרהדרין מפני שהלשכה הזאת היתה בית דירה לכהן גדול בשבעת ימי הפרשה". ועיי"ש בכס"מ שכותב דנתבאר בגמרא (יומא יא ע"ב) דאינה חייבת במזוזה אלא שבעת ימי הפרשה שכ"ג דר שם, אבל בשאר ימות השנה פטורה. ועיי' רמב"ם הל' עבודת יום הכפורים פ"א ה"ג. מבואר בזה דלשכת כהן גדול שימשה לכהן גדול רק פעם אחת בשנה, וצ"ע ממש"כ לעיל שהיה יושב שם כל היום.

אמנם מזה שכתב הרמב"ם "וכבודו ותפארתו שיהיה יושב במקדש כל היום", משמע שאינו מעכב והוא רק מצוה לכתחילה, משא"כ בשבעת ימים קודם יום הכפורים הוא לעיכובא, ובלשון הרמב"ם הל' עבודת יום הכפורים (פ"א ה"ג) "שבעת ימים קודם ליום הכפורים מפרישין כהן גדול מביתו ללשכתו שבמקדש, ודבר זה קבלה ממש רבינו".

ולהוסיף, דבגמ' יומא (י, א) מבואר דסיבת המזוזה בלשכת פרהדרין "מדרבנן הוא דתקינן לה שלא יאמרו כהן גדול חבוש בבית האסורין", ועיי"ש ברש"י ד"ה כי פליגי "אלא לשכת פרהדרין בשאר ימות השנה היה לה מזוזה כדי שתהא מוחזקת לכל יודעיה כבית דירה גמורה, שלא יאמרו על הכהן בשבעת ימי הפרישה, בבית האסורין חבוש". אבל לפי דברי הרמב"ם הנ"ל בהל' כלי המקדש, היה מקום לומר דטעם המזוזה מפני שהיה יושב שם כל היום, ועצ"ע.

שם "לשכת העץ"

ב. אודות השם "לשכת העץ", נתבאר בארוכה בלקו"ש חכ"ג פר' מסעי, ושם מביא מתורת לוי יצחק, עץ מורה על אריכות ימים כמ"ש בישעי' (סה, כב) "כימי העץ ימי עמי". וזהו הטעם שבזמן שהכהנים גדולים היו כשרים היתה נקראת "לשכת העץ" מפני אריכות ימיהם, שזהו הזכרת צדקתם. אבל לאחר שמעון הצדיק שינו השם ללשכת פרהדרין, עיי"ש הביאור באריכות.

ולהעיר מפירוש התפארת ישראל (מדות פ"ה מ"ד) "ונקראת לשכת העץ, לאו משום שהיתה של עץ דהרי אסור לבנות עץ מחובר וכולט מעזרת ישראל ולפנים, רק כנהו כך כדי להזכיר לכהן גדול ע"י שם לשכתו, שכשיקלקל מעשיו יהיה בלשכתו כעץ העשוי להרקב, ולא יהיה

לו קיום זמן מרובה, וכשיתקן מעשיו כראוי והיה כעץ עושה פרי לפרנס במעשיו את בני דורו, אז צדיק כתמר יפרח ויאריך ימים כימי העץ ימי עמי".

ומבואר בדבריו דאותו השם "לשכת העץ" יש בו גם סימן חיובי לאריכות ימים וגם להיפך ח"ו, ובזה יתורץ זה שהלשכה היתה בנויה מעץ דווקא (-לא עץ בולט) בכל הזמנים, בלי הבדל אם הכהן גדול מאריך ימים בפועל או לא, (כקושית כ"ק אדמו"ר שם), כי הוראת ה"עץ" אכן מתחלף לכל כהן גדול כפי ענינו.

מצות קידוש ממי הכיור

ג. הל' ביאת המקדש (פ"ה ה"י) "מצוה לקדש ממי הכיור ואם קידש מאחד מכלי השרת הרי זה כשר, אבל כלי החול אינם מקדשין". מבואר בזה דמצוה לכתחילה לקדש ידים ורגלים מן הכיור, רק בדיעבד אם קידש משאר כלי שרת הוא כשר.

בהל' עבודת יום הכפורים (פ"ב ה"ה) כותב "בכל יום כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מן הכיור כשאר הכהנים, והיום מקדש מקיתון של זהב משום כבודו". וצ"ב אם המצוה הוא לכתחילה להתקדש מהכיור דווקא, מדוע נדחהו משום כבודו של כהן גדול? וכן הקשה הקרן אורה (זבחים כ, ב) "ויש לדקדק אי מן התורה מצוה לכתחילה לקדש מן הכיור, וכלי שרת לא איתרבו אלא דיעבד, אם כן כהן גדול ביוהכ"פ אמאי מקדש לכתחילה מקיתון של זהב, וכי משום כבודו של כה"ג לא יעשה מצוה כתיקונה, כיון דלכתחילה מצוה לקדש מן הכיור". ועיי"ש שתירץ דברי הרמב"ם ע"פ דעת הגמ' בירושלמי הסוברת דיכול לקדש בשאר כלים, אבל עדיין צ"ב ע"פ פשטות לשון הרמב"ם הנ"ל "מצוה לקדש ממי הכיור".

אמנם הרמב"ן (שמות ל, יט) כותב "והרחיצה היא המצוה, אבל הכיור צוה בו להזמנה ואינו מעכב ולא מצוה, כי ביום הכפורים כהן גדול מקדש ידיו ורגליו מקיתון של זהב שהיו עושין לכבודו (יומא מ, ב), אבל למדנו מן הכיור כי צריכה כלי". הרי דהרמב"ן לומד מזה גופא, שהכה"ג מתקדש מקיתון של זהב ביוכ"פ, הוה ראי' דהכיור אינו מעכב, אבל להרמב"ם שכותב "מצוה לקדש ממי הכיור", צ"ב מאי שנא יוהכ"פ.

ואוי"ל: הרמב"ם בהל' ביאת המקדש (שם, הי"א) כותב "ובכל כלי הקודש מקדשין בין שיש בו רביעית בין שאין בו כדי רביעית". והנה לשון זה משמע קצת שכן הוא אף לכתחילה, שאם הוא רק בדיעבד היה כותב "וכשמקדשין בכלי שרת מקדשין בין שיש בו " וכו', או בלשון אחר. וצ"ב ממה שכתב הרמב"ם בהלכה שלפני זה ד"מצוה לקדש ממי הכיור" והיינו לכתחילה צריך מהכיור דווקא?

ובפירושו מהר"י קורקוס מבאר, דפירושו הוא "שיטול מן הכיור ויתן לתוך כלי הקדש", היינו להיות שבכיור יש שיעור גדול יותר מרביעית, לכן גם כשנוטל ממנו ונותן לתוך כלי שרת אפילו פחות מרביעית הוה כשר, אבל מבואר בזה עכ"פ דכשהרמב"ם כותב "ובכל כלי הקדש מקדשין" מדובר דהמים עצמם אכן באים מהכיור, רק הקידוש הוא מהכלי שרת.

לפי"ז י"ל דהרמב"ם מבאר ב' דינים במצות קידוש ידים ורגלים: (א) דין המים, שזה מבואר בה"י שהמים לקידוש ידים ורגלים מצוה לכתחילה שיהיו ממי הכיור, ובלשונו "מצוה לקדש ממי הכיור", ורק בדיעבד כשר אם באו המים מאחד משאר כלי שרת. (ב) דין הכלי שמקדשין ממנו, ע"ז כותב בה"י"א, שבכל כלי הקדש מקדשין, אבל אה"נ, עם מים שבאו מהכיור.

ועפיי"ז י"ל, דגם מה שכותב בהל' יוכ"פ, דהכהן גדול רוחץ מקיתון של זהב, היינו ממים של הכיור שהוכנסו לתוך קיתון של זהב משום כבודו של כה"ג. כי לדעתו הוא מצוה לכתחילה להשתמש במים מהכיור דווקא.

ובזה יתורץ קושית הגרי"פ פערלא (בפירושו לסה"מ לרס"ג ח"ג פרשה נה), שהקשה על הרמב"ם שכותב "מצוה לקדש ממי הכיור", הרי בגמ' (זבחים כ, ב) מפורש דכל הכלים מקדשין ובלבד שיהיו כלי שרת, "ומשמע ודאי דאפילו לכתחילה שפיר דמי לקדש ידים ורגלים שלא מן הכיור אלא משאר כלי שרת", ומביא דברי הרמב"ן שהובא לעיל וראי' לדבריו מגמ' יומא (מ, ב) עיי"ש. ומסיים "ודברי הרמב"ם צ"ע אצלי".

אבל לפי המבואר י"ל, דגם הרמב"ם סובר שמותר לכתחילה להיטהר משאר כלי שרת, וזה שכותב "מצוה לקדש ממי הכיור", המדובר הוא על המים לבד, דהיינו שהמים יבואו מהכיור ואז ניתן לכתחילה להכניסו

בשאר כלי שרת לצורך קידוש ידים ורגלים, וכנ"ל מפירוש מהר"י קורקוס.

ומידי דברי בזה ראיתי שכן פירש בספר הררי קדם (מהגרי"ד סאלאווייציק ז"ל, עניני מועדים סימן ע') דהרמב"ם סובר דהמצוה הוא לא לעשות קידוש ידים ורגלים מגוף הכיור עצמו, אלא ממים שנתקדשו ע"י הכיור, דמים שנתקדשו בהכיור חל עליהם תורת מי כיור. ועי"ש שציין לפסקי רי"ד (יומא מ, ב) דביוהכ"פ אף שכה"ג מתקדש מקיתון של זהב, היו לוקחים המים מן הכיור, וכן לחזקוני (ויקרא טז, ד) שפירש כן. (ושם בספר ציינו בטעות לחזקוני בספר שמות).

שני הגורלות משל עץ היו

ד. הלי' בית הבחירה (פ"א הי"ט) "היו הקהל עניים עושין אותן אפילו של בדיל ואם העשירו עושין אותן של זהב. . אם יש כח בצבור עושין אותן של זהב, אפילו שערי העזרה מחפין אותן זהב אם מצאה ידם". וברדב"ז כותב "דהכי אמרינן בכל דוכתא (מנחות פ, א, וש"נ) אין עניות במקום עשירות".

והנה גבי שני הגורלות ביום הכיפורים כותב הרמב"ם (הל' עבודת יום הכפורים, פ"ג ה"א) "שני הגורלות אחד כתוב עליו להשם ואחד כתוב עליו לעזאזל, והם כשרים מכל דבר בין מן העץ בין מן האבן בין מן המתכת. . ושל עץ היו, ובבית שני עשו אותם של זהב, ומניחין שני הגורלות בכלי אחד. . וכלי זה חול הוא ושל עץ היה וקלפי שמו". ומקורו מדברי הגמרא (יומא ל, א) דהקלפי היה של עץ משום ד"התורה חסה על ממונן של ישראל". ולעיל (שם ל, א במשנה) דהגורלות היו עשויים משל אשכרוע (ברוש, רש"י) ועשאן בן גמלא של זהב והיו מזכירין אותו לשבח.

וצ"ב מאי שנא גורלות שעשום משל עץ, ובשאר כלי שרת הרי אם יש כח בצבור עושין אותו של זהב?

ובפירוש מהר"י קורקוס כתב בביאור דברי הגמ' אודות הקלפי שעשוי מעץ "ותרצו התורה חסה על ממונן של ישראל, פירוש שכיון שאין צריך שתהיה קודש ואינה לתשמיש תדירי ולא לתשמיש חשוב, וגם אין הקלפי מוכרחת, לכך לא רצו לעשות של זהב, ואין בזה משום עניות במקום

עשירות". עד"ז כתב הטורי אבן (ראש השנה כ, א) "דקלפי אינו מעיקר מצוה כמו שופר של ראש השנה, דקלפי של גורלות אינן אלא מכשירי קרבן", עי"ש.

ובאנציקלופדיה תלמודית (בערך 'התורה חסה על ממונם של ישראל' כרך י"א) ציינו לספר מעשי למלך¹ על הרמב"ם הל' בית הבחירה פ"א הי"ט, שמ"ש הרמב"ם שאם העשירו עושים כל הכלים של זהב, זהו רק בכלים שמצותם בשל מתכות.

אבל לפי הביאור הנ"ל ובפרט לביאור המעשי למלך צ"ע, מדוע אם כן בבית שני עשו אותם של זהב, ולמה לא נאמר התורה חסה על ממונם של ישראל?

וי"ל, דיש לחלק בין אם המדובר בממון של ציבור או בממון של יחיד, דבכדי להוציא ממון מן הציבור אכן נאמר התורה חסה וכו', ובפרט שמדובר על כלי שאינם צריך להיות קודש והוא רק ממכשירי הקרבן כנ"ל, אבל יחיד שמשמש בממון שלו, אכן מותר להוציא בכדי להדר וליפות אף כלים כאלו שאינם מצורך הקרבן, ומשום "זה קלי ואנוהו", וע"ד שמצינו בפוסקים ליפות הכלים המשמשים למצוה, כנרתיק למזוזה וכו"ב. ומדויק הוא בעובדא דהמשנה (יומא שם) שיהושע בן גמלא כשנתמנה כהן גדול, הוא זה ששינה את הגורלות לשל זהב, והיינו מכספו שלו ולא משל ציבור. ולהוסיף מהמבואר בגמ' יומא (יח, א) ובתוספות (ישנים שם) שהיה מקודש לאלמנה עשירה והכניסה הרבה זהב לביהמ"ק עבור הכהונה גדולה שלו, וכנראה ניצל את הכסף גם כדי לייפות כלי המקדש כהגורלות הנ"ל, אבל עשה זה בתור יחיד דוקא.

ובזה יש לבאר דברי הריטב"א (יומא שם) שכתב בביאור דברי הגמ' שהתורה חסה "פירוש כיון דלאו מידי דעבודה היא כולי האי, ואינה אלא פעם אחת (בשנה), ואין הקלפי עצמו מדאורייתא, ולאפוקי גורלות עצמן שעשאן בן גמלא שמספרים אותו לשבח, דשאני גורל עצמו שהשם כתוב באחד מהן והעלתם דאורייתא".

¹ שעליו אמר כ"ק אדמו"ר (מוצאי ש"פ מסעי תשל"ט) "אגעוואלדיקער מאריך" ו"מאסף לכל המחנות" בעניני הלכות בית הבחירה.

דלפי דבריו צ"ע, אם צריך להיות משל זהב דהשם כתוב עליו, מדוע מלכתחילה לא עשו את הגורלות משל זהב, אבל לפי הנ"ל מבואר שאכן מצד עצם הדין, הגורלות נעשות משל עץ וכביאור המפרשים הנ"ל, וכל המסופר שעשו אותן של זהב הוא תרומת יחיד של יהושע בן גמלא, ואחרי שלמדנו מה שעשה מעצמו, מבאר הריטב"א את הטעם מדוע הידר דווקא גבי הגורלות ולא גבי הקלפי.

ניתוץ אבני המזבח על מנת לגונזם

ה. בבית יוסף (יו"ד סי' רעו) אודות מחיקת השם על מנת לתקנו, מביא מהר"י אסקנדרני שכותב בתו"ד "ולכא למימר דכל מחיקה שהיא לתיקון שריא, דהנותץ אבן מהמזבח לא מחייב אלא בעושה דרך השחתה, אבל אם נפגמה שצריך לתקן אחרת במקומם שרי, שכן מצינו בני חשמונאי שנתצו המזבח שעשה עזרה מפני שבנאוהו יונים כדאיתא ביומא (ט, א), דהתם שאני דאי אפשר לנו בלא מזבח וגם אי אפשר לנו לבנות מזבח במקום אחר במקדש, שמקום המזבח מכוון ביותר כדאיתא ביומא, אבל הכא אפשר לגנוז היריעה, וכן הורה רמב"ם ז"ל בתשובה על יריעה שנתקלקל בה השם שגונזים אותה וכו'".

הרי שלומד דהא דהותר לחשמונאים לנתוץ המזבח ולגונזו הוא משום דהוה לצורך תיקונו. ועיי' מס' מדות (פ"א מ"ו) ארבע לשכות היו . . מזרחית צפונית בה גנוז בני חשמונאי את אבני המזבח ששקצום מלכי יון".

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' לג) הקשה עליו "ונפלאות נוראתי משנים רבות על הר"י אסקנדרני הנ"ל דמייתי ממזבח, נהי דחלול הקדש לא שייך במזבח, אבל מבואר שם במס' עבודה זרה (נג, ב [צ"ל: נב]), דמקרא מלא ובאו פריצים וחללוהו, א"כ אין ראייה משם לשמות הקדושים".

וביאור קושיותו: בגמ' ע"ז שם מבואר דהא שגנוז בית חשמונאי את אבני המזבח "אמר רב פפא התם קרא אשכח ודרש, דכתיב ובאו בה פריצים וחללוהו" וברש"י "מכיון שנכנסו עובדי כוכבים להיכל יצאו כליו לחולין, וכיון דנפקי לחולין קניניהו בהפקירא והווי להו דידהו, וכשנשתמשו בהן לעבודת כוכבים נאסרו". הרי מבואר דהא שיכלו החשמונאים לנתוץ את המזבח הוא כיון "שיצאו כליו לחולין", ואין ניתן

ללמוד מזה לדין האזכרות שעדיין קדושתן עליהם ולא יצאו לחולין ח"ו? ועי' ג"כ בשו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' רסד), שמקשה על דעת הר"י אסכנדרי קושיא הנ"ל, דבמזבח אחרי שבאו פריצים וחללוהו אין בו שום איסור נתיצה, עי"ש.

והנה מצד הסברא או"ל: שיש לחלק בין קדושת המזבח על האבנים ובין זה שחל על אבנים אלו שם אבני מזבח, והיינו דעם היות שע"י ביאת הפריצים וחלולו אכן נפקע קדושת המזבח, אבל עדיין שם מזבח על האבנים, וכדמוכח מזה גופא שגנזום בית חשמונאי, וא"כ י"ל דדעת הר"י אסכנדרי הוא, דאף על אבנים שיש עליו רק שם המזבח [ולא קדושת מזבח] חל עליו איסור "לא תעשון כן להם אלוקיכם...". אף שאינו ראוי לעבודה עליו. וזהו סברת הר"י אסכנדרי שאם היה מותר לנתוץ מאבני המזבח לצורך תיקונו, כמו"כ יהיה מותר למחוק השם על מנת לתקנו.

ואף שכך נראה מסברא, נראה שיש למצוא יסוד לזה בדברי הבית יצחק דלקמן. דהנה בלקו"ש (חכ"א עמ' 253 בשוה"ג להערה 30) כותב "להעיר ממ"ש הצפע"נ מהד"ת ג, ג ואילך ועוד (הובאו ונסמנו בצ"פ על הרמב"ם עבודה המלוקט הל' ביהב"ח פ"א הי"ד) בבאו פריצים וחללוהו, דכשתבוא ליד ישראל אז נתקדשה בקדושה א', חוזרת הקדושה עליהם. ועד"ז כ' בשו"ת בית יצחק או"ח סי' כז בתחלתו עיי"ש עוד".

הא דמצוין לצ"פ על הל' בית הבחירה חיפשתיו ולא זכיתי - בנתיים - לראות המדובר שם בנושא זה. ואודה למי שיאיר בזה.

ותשובת הבית יצחק היא בהמשך למה שכתב בסימן הקודם (סי' כו) דאה"נ כשבאו פריצים וחללוהו זכו בו העכו"ם, אבל "אח"כ כשגרשו העכו"ם נעשה כהפקר וחזר ההקדש וזכה ביה", ויסוד זה הוא ממשך לבאר בסימן כז, ושם כותב בתו"ד "דנהי דבשעה שהוא ביד זרים נתחלל, מ"מ תיכף כשהלכו הפריצים חזר קדושתו למקומו, ועיין רמב"ם פ"ו מהל' בית הבחירה שפסק דקדושת המקדש לא בטל, משום דאף בעת ששמם שכינה איכא עיי"ש, ודוקא בעת שהפריצים בו נתחלל, ותיכף כשהלכו הפריצים חזר קדושה למקומה, ודוקא באבני מזבח שעשו ע"ז ונאסר בהנאה משום דבשעה שהיו הפריצים היו הפקר, ואח"כ תיכף נסתלק ההפקר והקדושה חזרה, והמזבח בקדושתו עומד, ושפיר כתבתי

דלאחר הביטול מע"ז זכה ההקדש בתורת חצר, כיון שקדושת הבית חזר תיכף כשהלכו הפריצים, וכ"ז ברור אין בו ספק כלל".

ומש"כ דהמזבח בקדושתו עומד, הנה ודאי אין כוונתו שעומד לעבודה, דהרי אדרבה מטעם זה הוא דגנזום, אלא כוונתו דעדיין שם אבני מזבח עליו וברגע שזכו בו הקדש בחזרה, יש בו כמה דינים השייכים למזבח, גם הדין שאסור לנתצו. ומזה שבכל זאת בית חשמונאי ניתצום ודגנזום, אכן ניתן להוכיח שלצורך תיקון שרי, ומזה גם נלמוד לענין מחיקת השם. אף שלמעשה בפועל א"א ללמוד מזה כפי שכתב הר"י אכסנדרי שם.

ועכשיו ראיתי בשו"ת בית יצחק שם סימן י', שאכן מתרץ דברי הר"י אכסנדרי, עם היסוד הנ"ל וכמה הלכות השייכים לזה, כגון דמדאורייתא יש לאבנים דמים, וסתם נתיצה יהיה אסור דהוי כמטיל מום בעל מום, ועי"ש עוד.



בדין שהתה עשר שנים ולא ילדה

הרב מנחם מענדל כהן

שליח כ"ק אדמו"ר - סאקראמענטו, קאליפורניא

כתב הרמב"ם הלכות אישות פט"ו ה"ח: "שהתה עשר שנים ולא ילדה והרי הוא יורה שכבת זרע כחץ! חזקת החולי ממנה ותצא שלא בכתובה ויש לה תוספת². (לא תהיה זו פחותה מאיילונית שלא הכיר בה שיש לה

¹ כדברי הגמ' במס' נדה ובמס' חגיגה כל שכבת זרע שאינו יורה כחץ אינו מוליד.

² וראה בשו"ע אבן העזר סימן א' סעיף ג' בהגהת הרמ"א: "לא נהגו מכמה דורות לדקדק בענין הזיווגים ואפילו בנשא אשה ושהה עמה עשר שנים לא נהגו לכופף אותו לגרשה אעפ"י שלא קיים פריה ורביה... ובלבד שלא תהא אסורה עליו", עכ"ל.

וראה ע"ז פלפול ארוך בעזר מקודש בגליון השו"ע, דיש ריבוי ספקות דאולי המניעה ממנו. וג"כ דאסור לגרש אשתו ראשונה. וגם דאינם דרים בארץ ישראל ואולי יזדמן לו אשה שניה שאינה ראוי' להוליד ג"כ. עכ"פ אין כופין ע"ז בזמן הזה.

אולם אם האיש רוצה לגרשה, עי' שם בט"ז סק"ה דיכול לגרשה בע"כ, דבכה"ג למנעו ממצוות פריה ורביה לא תיקן רבינו גרשום תקנתו. ואכמ"ל בזה. והעיקר שכל אלו שזוקקים לברכה יתברכו בזחוק תיכף ומיד.

תוספת כמו שיתבאר) - ואם אינו יורה כחץ חזקת החולי ממנו בלבד. וכשיוציא יתן הכתובה כולה עיקר ותוספת", עכ"ל הרמב"ם.

והשיג ע"ז הראב"ד וכתב: "אין לי חלק בדבריו שאין אומרים כן אלא בבעל שלישי אבל בבעל ראשון ושני יש לה כתובה אומרים שמא הוא לא זכה ליבנות ממנה. ואומר אני שיש לה עיקר אבל לא תוספת שיאמר על דעת כן לא הוספתי לה", עכ"ל.

היינו דהרמב"ם מפרש דאם יורה כחץ אין לה כתובה. כי חזקת החולי ממנה - עפ"י דרך הטבע. והראב"ד טוען עפ"י סוגיית הגמ' דיבמות (סד, ב) דאפי' שיורה כחץ עדיין יכול להיות דהמניעה היא ממנו כיון דרק היאיש מצווה על פריה ורביה, א"כ העדר הילדים הוה עונש רק לו.

הרי רואין דהרמב"ם הולך בתר גדרי העולם, ואם יורה כחץ המניעה היא ממנה. והראב"ד סב"ל דאפילו יורה כחץ אומרים שעדיין יכול להיות שהמניעה היא ממנו, שלא זכה להיבנות מחמת עונש וכו' מן השמים.

ואין להקשות על הראב"ד דגם בבעל שלישי נאמר שזה עונש עליו. דאם היתה לה ג' בעלים וכולם יורים כחץ, א"כ הוחזקה בעקרות.³

אבל יש להקשות על הראב"ד דמסוגיית הגמ' ביבמות (סה, א), מובא לקמן כאן בהלכה ט', דאם היא אומרת שאינו יורה כחץ היא נאמנת. וכפי שפי' הרמב"ם לקמן בה"ט, מפני שהיא מרגשת אם יורה כחץ או לא, והוא אינו מרגיש. ואם היא נאמנת כשיש מחלוקת⁴, א"כ כיון בהלכה ח' שאין מחלוקת ביניהם למה אם יורה כחץ לא נאמר שחזקת החולי ממנה.

ועיין בתוס' שם ביבמות דהקשה קושיא זו שלמה היא נאמנת, הלא במשנה אחרונה בנדירים אומרים שהיא אינה נאמנת שמא נתנה עיניה באחר, ואי אפשר לתרץ דמדובר כשנשא אשה ושהתה עמה עשר שנים וב"ד כופין אותן להתגרש, א"כ אי אפשר לומר הכלל דשמא עיניה נתנה באחר. ומקשה התוס' דאפילו אם הוא יורה כחץ עדיין יכול להיות כדעת הראב"ד שלא זכה הוא להיבנות ממנה, ועדיין חייב ליתן לה כתובה.

³ וכלשון ערוה"ש כאן באבן העזר סי' קנ"ד ס"ק מ"ז, מפני שמזלה גרם והוחזקה עפ"י ג' אנשים שכל הבא עליה אינו יורה כחץ.

⁴ ויש לה כתובה.

ונחלקו הראשונים בפירוש סוגיא זו. והריב"ם מתרץ דהסוגיא בגמרא יבמות (שם) מיירי בנישאת לבעל שלישי ורוצין להחזיקה בעקרות שלא תינשא עוד. דוקא אז אומרים שאם היא אומרת שהוא אינו יורה כחץ היא נאמנת ויש לה כתובה.

עכ"פ היוצא מכ"ז דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בפירוש סוגיית הגמ' ביבמות (שם). דלהראב"ד והריב"ם מיירי בנישאת לשלישי. דבנישאת לראשון אפי' אם הוא יורה כחץ עדיין יש לה כתובה דיכול להיות עונש עליו. אבל להרמב"ם וסייעתו הסוגיא דיבמות הנ"ל מיירי בבעל ראשון ודוקא אם היא טוענת שאינו יורה כחץ היא נאמנת ויש לה כתובה, משא"כ אם היא אינה טוענת אין לה כתובה.

וכמובא לעיל דהרמב"ם מתחשב בגדרי הטבע, ואם הוא יורה כחץ חזקת החולי ממנה. והראב"ד וסייעתו אומרים דבעל ראשון ושני עדיין יש לומר דזה עונש מן השמים שלא זכה להיבנות ממנה.

ובר מן כל דין, הרי יש לנו כאן עוד מחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד. דלהרמב"ם יש לה תוספת כתובה כדין איילונית, ולהראב"ד יש לה עיקר כתובה ואין לה תוספת כדין האיילונית, שעל מנת כן לא הוספתי לה.

וראה לקמן ג"כ בפכ"ד ה"ב פסק הרמב"ם דאיילונית יש לה תוספת כתובה והראב"ד חולק עליו. וכבר תמהנו עליו. איילונית שלא הכיר בה למה יש לה תוספת. וצ"ב בפלוגתתם.

והמעייין בסוגיית הגמ' בכתובות (קא, א) יראה דנחלקו אם תוספת כתובה הרי היא משום חובת ביאה וממילא חייב ליתן לה, וכלשון הרמ"א כאן בסימן קנ"ד סעיף ז': "הרי מסרתי עצמי לך ומה אעשה לך יותר".

אבל אם זה קשור להנישואין וכיון דכל הנישואין בספיקא קיימא, דע"מ כן לא הי' נושאה ובספק הרי אומרים דהמוציא מחבירו עליו הראי' א"כ אינו חייב ליתן לה תוספת כתובה.

שוב אנו רואין דלהרמב"ם תוספת כתובה קשור עם מה שהבעל נותן מעצמו לאשתו משום חובת ביאה.

ולהראב"ד הרי"ז קשור עם דין נשואין. היינו אי מלכתחילה הי' לזה דין נישואין.

והפך בה והפך בה דכולא בה. וכאן המקום לעיין למה לא נהוג בקהילתנו תוס' כתובה לאלפים ולרבבות כפי שנהוג אצל אחב"י הספרדים?



קדושת לשון הקודש [גליון]

הרב שמואל דאוועראוו
תושב השכונה

בגליון הקודם כתב הרב מ.ב.פ. בענין קדושת לשון הקודש כשמדבר עניני חול, וביאר והרחיב בטוטו"ד, דברים צחים וברורים, יסודות מוצקים, בית מפואר ועלי" על גביו, תשואות חן לו.

וביאר הרב הנ"ל דב' שיטות מצינו בדבר:

(א) שיטת הרמב"ן¹: דהלשון הוא קדוש מצד היות הלשון שבו השתמש הקב"ה בדבורו עם נביאים ובו נתן עשה"ד וכל התורה כולה.

(ב) שיטת הרמב"ם: שנקרא 'קדוש' מפני היותה נקי מביטויים פחותים על דברים נחותים.

והק' הרב הנ"ל ממה שמצינו כמ"פ שישנו 'קדושה' בלשון הקודש, ומעלה ישנו לדבר בה - דלפי הרמב"ן ניחא, אך להרמב"ם לכאור' איזה מעלה יש בה, דאינו אלא שלילת המגונה בלבד?

וביאר הרב הנ"ל דהרמב"ם ס"ל דבהיותו חסר תוארים מגונים, ע"כ כשמדברים בה עניני קודש חל בו קדושה מיוחדת, משא"כ בלשונות אחרים שבהיותם מגונים בזה לא יכול לחול בהם קדושה. אך בדיבור בעניני חול, אכן ס"ל להרמב"ם דאין קדושה בלשון הקודש. ע"כ דבריו שם.

(ב) אך לדידי צ"ע, דהא מפורש יוצא מפי הרמב"ם דאיכא מעלה וקדושה בלשון הקודש.

¹ שמות ל, י"ג.

דבאבות פ"ב מ"א קאמר רבי "והוי זהיר במצוה קלה כבחמורה", ובפי' המשניות להרמב"ם פירש "שראוי להזהר במצוה שחושבין בה שהיא קלה כגון שמחת הרגל ולמידת לשון הקודש, כבמצוה שנתבארה חומרתה כגון המילה והציצית ושחיטת הפסח". רואים א"כ ברור דס"ל להרמב"ם שלשון הקודש יש בו משום קדושה מצד עצמו.

והי' אפשר לבעל דין לחלק: דעד כאן איכא בי' קדושה אלא משום שידבר ויהגה בדברי תורה, ואז יחול בו קדושה יתירה, וכמ"ש הרב הנ"ל בביאורו, אך אא"פ לומר כן וכמו שיבואר.

דבאבות פ"א מי"ז מבאר הרמב"ם מעלות שונות בדיבור, וז"ל (בתרגום קאפח)²: "ודע, כי השירים המחוברים באיזו שפה שתהי', אינם

² מחמת חשיבות הדברים אעתיק כאן כל המשך דבריו שם, וז"ל: "ודע, כי השירים המחוברים באיזו שפה שתהי', אינם נבחנים אלא לפי עניניהם, ויש לנהוג בהם בדרך הדיבור, אשר כבר חילקנוהו. והוצרכתי לבאר את זה אע"פ שהוא פשוט מפני שראיתי גדולים וחסידים מאומתינו, אם נודמנו במסבת משה או חתונה או זולתה, ורצה אדם בשפה הערבית, ואפילו היה ענין אותו השיר בשבח האומץ או הרצינות. . ממחין על כך בכל אופן של מחאה ואינם מתירים לשמעו. ואם זמר המזמר איזה פיוט מן הפיוטים העברים, אין ממחין בכך ואין הדבר קשה בעיניהם, על אף שהדברים האמורים יש בהם מן המוזהר עליו או מן המרוחק.

וזה סכלות מוחלטת. לפי שאין הדבור אסור ומותר ורצוי ומרוחק ומצוה לאמר מחמת השפה שהוא נאמר בה אלא מחמת ענינו, שאם הי' ענין אותו השיר דבר נעלה חובה לאמר באיזה שפה שיהי'. ואם הי' ענינו מגרעת, חובה לחדל ממנו באיזה שפה שיהי'.

אלא שיש בזה דעתי להוסיף, אם היו שני פיוטים שיש להם ענין אחד, לעורר את התאוננות ולהללה ולמשוך את הנפש אלי', שזו מגרעת; והוא מחלק הדבור המרוחק שהוא מעורר ומזרז למדה פחותה. . והי' אחד הפיוטים עברי והשני ערבי או פרסי, הרי שמיעת העברי והדבור בו יותר מרוחק לדעת התורה מחמת קדושת השפה, לפי שאין ראוי להשתמש בה אלא בענינים נעלים.

וכל שכן אם נוסף לכך שמוש בפסוק מן התורה או משיר השירים באותו הענין, שזה יוצא כבר מן החלק המרוחק אל החלק האסור והמוזהר עליו, לפי שהתורה אסרה לעשות לשון הנבואה מיני זמר במגרעות ובשפלות. "ע"כ דבריו.

ויש לציין להברי חז"ל (סנהדרין ק"א ע"א) "הקורא פסוק של שיר השירים ועושה אותו כמין זמר, והקורא פסוק בבית משתאות בלא זמנו - מביא רעה לעולם. מפני שהתורה חוגרת שק, ועומדת לפני הקדוש ברוך הוא, ואומרת לפנינו: רבונו של עולם, עשאוני בניך ככנור שמנגנין בו לצים. אמר לה: בתי, בשעה שאוכלין ושותין במה יתעסקו. אמרה לפנינו: רבונו של עולם, אם בעלי מקרא הן - יעסקו בתורה ובנביאים ובכתובים, אם בעלי

נבחנים אלא לפי עניניהם. . אלא שיש בזה דעתי להוסיף, אם היו שני פיוטים שיש להם ענין אחד, לעורר את התאונות ולהללה ולמשוך את הנפש אלי', שזו מגרעת, והוא מחלק הדבור המרוחק שהוא מעורר ומזרז למדה פחותה. . והי' אחד הפיוטים עברי והשני ערבי או פרסי, הרי שמיעת העברי והדבור בו יותר מרוחק לדעת התורה מחמת קדושת השפה, לפי שאין ראוי להשתמש בה אלא בענינים נעלים."

חזינן הכא, דבדיבור בלשון הקודש אודות מדות פחותות מרוחק מחמת "קדושת השפה", ולא רק משום היותו מוכשר לדברי קדושה³.

(ג) והי' נראה לבאר בזה, ובהקדם:

גם להרמב"ן ודעימי' צריכים אנו להבין מהו המעלה לשון הקודש על זולתו בדברו דברי חול, דכי מפני שהשתמש בו הקב"ה ליתן בו התורה ושאר דברים, לכן יש בו קדושה כשמדבר דברי חול⁴?

ועכצ"ל, דההשתמשות לתורה הוא הסימן שהלשון הוא קדוש (ולא הסיבה), דכיון שמצינו שהשתמש בו הקב"ה לתורה, לשמות הקדושים ובריאת העולם, מובן שיש בה קדושה מיוחדת וכח מיוחד.

משנה הן - יעסקו במשנה בהלכות ובהגדות, ואם בעלי תלמוד הן - יעסקו בהלכות פסח בפסח, בהלכות עצרת בעצרת, בהלכות חג כחג."

ומובא להלכה בשם מהרי"ל (שו"ע או"ח סי' תק"ס מג"א סק"י) שאסור לשורר שירים בפסוקים משום הנ"ל. ועיין בס' פסקי תשובות שם שהביא בשם האחרונים שד"ז נאמר כשעושה דרך שחוק וכיו"ב, משא"כ כשעושה באופן של שבח והודי' או התעוררות ליראת שמים, עיי"ש.

³ אך בתרגום הנפוץ (שמואל אבן תבון) תורגם באו"א קצת ובוה"ל: "...ויהיה אחד משני השירים עברי, והאחר ערבי או בלשון אחרת - תהיה שמיעת העברי והדיבור בו יותר מאוסה אצל התורה, למעלת הלשון, ושהיא אין ראוי להשתמש בה אלא למעלות". ואם כי אינו מפורש על "קדושת השפה" אך מ"מ נראה שיש בו 'מעלה' ואין ראוי להשתמש לדברים אחרים.

⁴ וע"ד מה שהקשה החכם משה הנרבוני על דעת הרמב"ם (הובא בפ"י שם טוב על המורה שם) דכי מפני שחלק מהשפה קדוש ונקי, יקרא כל השפה "קודש"? ועד"ז להרמב"ן, דכי מפני שבמקום אחר נשתמש לצורך קדוש, יקרא בכל מקום "קודש"!

ועד"ז אפ"ל לדעת הרמב"ם, דכיון שמצינו שישנה הקפדה מיוחדת שיהי' הלשון נקי, א"כ מוכח מזה שהלשון הוא קדוש, ויש בה מעלה מיוחדת⁵.

ד) אך הביאור הנכון יבורר ע"פ לשון המורה (ח"ג פ"ח) בתרגום קאפח: "ויש לי עוד טעם כמה שנקרא לשוננו זה לשון הקודש". היינו, שכל עיקרו של טעם הנזכר אינו אלא טעם נוסף עמ"ש הרמב"ן⁶.

ולכן בס' הי"ד מצינו שמזכיר הרמב"ם קדושת הלשון, וזהו מחמת טעם הרמב"ן, שגם הוא ס"ל כמותו. רק דהרמב"ן פליג עלי', וס"ל שאין נקיות הלשון טעם כלל שיהי' נקרא לשון הקודש. וק"ל.



הלכה ומנהג

סוכה ישנה

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

א. בשו"ע או"ח ס"י תרלו ס"א: "סוכה ישנה דהיינו שעשאה קודם שיכנסו שלשים יום שלפני החג כשרה ולבד שיחד בה דבר עתה בגופה לשם החג ואפילו בטפח על טפח כו' ואם עשאה לשם החג אפילו מתחילת השנה כשרה בלא חידוש" ע"כ.

ועיין במ"ב ס"ק ד' שמה שצריך לחדש בה דבר היינו רק לכתחילה ולמצוה בעלמא כדי שלא יבואו להיתר אפילו עשאה מתחילה לשם דירה

⁵ עפ"ז יוסר קושיית החכם משה הנרבוני הנזכר (הע' הקודמת) דהנקיות אינו מביא הקדושה שיצטרך להיות בכלה (כדי שיהי' כולה קדוש), כ"א סימן על הקדושה וסגי במקצתה, וק"ל.

⁶ וי"ל שמעלה נוספת בטעם זה, שמלשון עצמו נראה שהוא קדוש, משא"כ זה שהשתמש בו הקב"ה אינו ניכר בו קדושה.

ועפ"ז י"ל עוד באופן אחר, דהרמב"ם ס"ל דמעלת הלשון נובע (או מוכחת) מהשתמשות לתורה ולשמות הקדושים, אך מעלתו לחדר וכינוייו לחדר, והכינוי (המורה על צורתו) נתנה לה אך מפאת היותו נקי מביטויים פחותים.

דאז פסול מדאורייתא. והנה מה שכותב המ"ב שמה שצריך לחדש בה דבר הוא רק לכתחילה, הוא דעת המ"א (והט"ז ונהר שלום והחיי אדם) ודלא כהבית יוסף דס"ל דלכל הפוסקים הוא לעיכובא.

והנה באמת הם ג' שיטות: א) הרי"ף והרמב"ם לא הביאו דין זה כלל ומשמע דס"ל דלא בעי שיחדש בה דבר וכן נראה דעת רש"י ד"ה והא היא וד"ה כשרה עי"ש. ב) הריטב"א והר"י כתבו דהא דבעי שיחדש בה דבר היינו לכתחילה. ג) והנה מתוס' ד"ה ואם שכתבו דסיפא דמתני' דאם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה אתיא אפילו לב"ה, לכאורה מבואר דס"ל דהדין דצריך לחדש בה דבר הוי לעיכובא דהא בסיפא דמתניתין לא כתוב דהוי לכתחילה אלא שהסוכה כשרה ואינה פסולה.

ועיין לשון רבינו סעיף א' "סוכה ישנה דהיינו שעשאה קודם שלשים יום שלפני החג כשרה ובלבד שיחדש בה לשם החג ואם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה אין צריך לחדש בה דבר, ע"כ. ומפשטות לשונו משמע שהוא מקבל דברי השו"ע כפשוטם שאם אינו מחדש בו דבר אינה כשירה.

ולכאורה דעת רבינו בזה מיוסד על הא דהרמ"א אינו חולק על דברי המחבר א"כ משמע שגם הרמ"א סובר שאינו כשירה אם אינו מחדש בו דבר וכל זה שלא כדעת המ"א, ט"ז מ"ב, וש"פ.

ב. לשון המחבר הוא "ובלבד שיחדש בו דבר עתה בגופה לשם החג המילה "עתה" לא נמצא בדברי רבינו אלא הוא כותב סתם "ובלבד שיחדש דבר לשם החג". ומהמשך דברי המחבר שכותב המילה "עתה" משמע שצריך לחדש בה דבר בסמיכות לחג הסוכות דהיינו בתוך שלשים יום להחג. אבל מדברי רבינו שאינו מביא המלה "עתה" בזה בא רבינו לבאר שאינו צריך לחדש בה דבר "עתה" ז.א. בסמיכות לחג הסוכות אלא כל זמן הוא ראוי לחדש בה דבר.

ולכאורה דעת רבינו שמה שכותב המחבר "עתה" הוא לא דוקא.

ג. במ"ב ס"ק ז' ד"ה אפילו מתחילת השנה: "וסוכה העומדת משנה לשנה אף דמתחלה עשאה לשם החג כיון שעבר החג הרי בטלה העשייה וכמו שכתב המ"א בס' תרלח סק"ב: ואע"ג דכשרה היא שהרי נעשה

מתחילה לשם צ"ל העשיה שהיתה לשם החג נבטלה וע"כ צריך לחדש בה דבר. ע"כ.

דין זה שכותב המ"ב הוא מהחיי אדם. ועיין שם במ"א סק"ז ונ"ל דמי שיש לו סוכה בנויה משנה לשנה מ"מ אינה אסורה עד שיישב בה בחג אע"ג דכבר ישב בה בשנה שעברה מ"מ כשעבר החג בטלה קדושתה וצריך מעשה אחר שתחל קדושתה. והמ"ב נקט דעת החיי אדם שדין של המ"א שייך לדיננו.

והנה מהא דרבינו מביא הדין של המ"א בסי' תרלח ואינו מביא כאן בסי' תרל"ח בנוגע להחייב של "צריך לחדש בו דבר", מוכח שהוא אינו סובר כהח"א וכהמ"ב אלא שהוא סובר שאינו צריך לחדש בו דבר בכל שנה.

והנראה לומר בזה שדעת רבינו שבסי' תרלח המדובר הוא בחלות קדושה על הסכך וסובר כרמ"א שחלות הקדושה על הסכך באה משיבה בסוכה ובסיום החג מסתלקת הקדושה וע"כ צריך ישיבה חדשה בהסוכה לשנה הבאה כדי לחזר ולהביא חלות הקדושה להסכך. וכל זה אינו שייך להחייב של "לחדש בו דבר" שאינו מביאה שום קדושה להסכך.



בענין חצי עבד וחצי בן חורין למקרא מגילה

הרב עקיבא גרשון וגנר

ראש ישיבה - ישיבת ליובאוויטש טורונטו

בטור סי' תרפ"ט "וטומטום ומי שחציו עבד וחציו בן חורין אפי' מינו אינו מוציא".

ותמה עליו הב"י דאמאי לא הזכיר דגם את עצמו אינו מוציא כמ"ש בהל' תק"ש, וכ' הב"י: "ולא חשש רבינו לכתבו כאן לפי שסמך על מה שכתב שם".

וידוע מה שרגילים ליישב בזה (עי' מקראי קדש הל' פורים סי' י"ד, וכן ראיתי באבנ"ז או"ח סי' תמ"ב (אלא שלא הביא זה מאדה"ז) וכ"כ (מעצמו) גם בצ"פ על הרמב"ם פ"ב מהל' שופר ה"ג, בביאור החילוק בין שופר לולב לענין זה, ועוד) ע"פ דיוק הל' בשו"ע אדה"ז שכ' (בריש סי'

תקפ"ט): "מי שחציו עבד וחציו בן חורין צריך שיתקע לו בן חורין להוציאו אבל אינו יוצא בתקיעתו של עצמו לפי שצד חירות שבו נתחייב בתשע תקיעות שלימות בכשרותו ואם יתקע בעצמו תהא כל תקיעה ותקיעה שיוצאת מפיו חציה פסולה מחמת צד עבדות שבו", עכלה"ק. ומאריכות לשונו של רבינו הזקן מבואר דאין החיסרון בעצם מעשה התקיעה, דבעצם מעשה התקיעה שפיר הי' יכול לצאת ידי"ח, דהרי החצי בן חורין עושה המצוה, ואי"ז חיסרון מה שהח"ע עושה אתו ביחד.

ורק בתק"ש אמרינן דאף את עצמו אינו מוציא כי המצוה הוא השמיעה, וכשתוקע בעצמו הרי אינו יוצא במה ששומע תקיעה זו דהא התקיעה ששומע חצי' פסול (ועפ"ז ביאר בצ"פ שם (שהיא רציית שלו הי' היום ביום י"א אדר) שלא נאמר שח"ע וחב"ח אינו יכול להוציא א"ע בלולב וכיו"ב).

ועפ"ז שפיר חלוק דין מקרא מגילה מדין תק"ש, דבעצם כל מצוה שהמצוה מתקיימת ע"י עשייה שפיר יוצא בה הח"ע וחב"ח, שהרי העשייה שלו נחשבת עשייה מעלייא אף שהחצי עבד עושה עמו ביחד, והא דאינו יוצא בתק"ש הוא משום דבתק"ש המצוה הוא השמיעה, וכמו שאומרים בנוסח הברכה "לשמוע קול שופר", וכמבואר בשו"ע אדה"ז ובכ"מ. וכיון שאינו יוצא בתקיעתו אלא ע"י ששומע קול התקיעה היוצא מפיו, והתקיעה ששמוע חצי' פסול, לכן אינו מוציא את עצמו. משא"כ במגילה שהמצוה הוא "מקרא מגילה" (כמודגש בנוסח הברכה, וכמבואר בראשונים ובפוסקים שזהו החילוק (לכמה דיעות) בין אנשים ונשים (וכו'), א"כ שפיר יוצא החצי בן חורין ע"י מעשה הקריאה שלו, אף שהחצי עבד קורא אתו ביחד.

והנה לפ"ז לכ' צ"ל בכוונת הב"י בקושייתו, שהק' אמאי לא כ' הטור דין זה גבי מקרא מגילה ג"כ, ונקט בפשטות דחד דינא להם, דזהו משום דסב"ל דלא כנ"ל, אלא דהא דחצי עבד וחצי בן חורין אינו יכול להוציא אפי' את עצמו בתק"ש זהו משום עצם מעשה התקיעה, דכיון שהמעשה נעשה ג"כ ע"י החצי עבד, לכן אי"ז מעשה מצוה ואינו יוצא בזה ידי חובת המצוה, ולפ"ז אין חילוק בין שופר למגילה [ולכ' לפ"ז צ"ל דמאי דנקטו כן בגמ' לענין שופר, ולא אמרו כן לגבי כל המצוות כמו לולב וסוכה וכו', היינו משום דבשאר המצוות אין בזה נ"מ, דבי"כ אינו יכול

לצאת ידי"ח ע"י אחר (אף דאפ"ל נ"מ לענין ברכה, זכן לענין ספיה"ע, ואכמ"ל).

יסוד בדא"פ לב' הסברות בענין המעשה של ח"ע וחב"ח

ולכ' מצינו מקור לב' הסברות בזה בראשונים, דהנה ע"י בלקו"ש ח"י (ע' 267 הערה ד"ה וכאילו לומד כל הש"ס): ". ובנידו"ד יש להביא רא"י מעונשין - דמרובה מדה טובה - דמלאכה שעשאוה שנים . . הלכה דאם זה אינו יכול וזה אינו יכול שניהם חייבין ודי בשיעור א' לשניהם - . וגם בנידו"ד כאו"א בפנ"ע אינו יכול . .".¹

והנה בסוף ההערה מביא מתבו"ש ס"ב סקנ"ב, ושם מיירי לענין היכא דשחטו הכשר והפסול בב"א, והביא מכמה מקומות בענין זה, ומהם מב' סוגיות בב"ק, כדלהלן.

והנה בב"ק נג, א איתא "דתניא שור שדחף את חברו לבור בעל השור חייב, בעל הבור פטור רבי נתן אומר בעל השור משלם מחצה ובעל הבור משלם מחצה, והתניא רבי נתן אומר בעל הבור משלם ג' חלקים ובעל השור רביע, לא קשיא הא בתם הא במועד. ובתם מאי קסבר אי קסבר האי כוליה הזיקא עבד והאי כוליה הזיקא עבד, האי משלם פלגא והאי משלם פלגא, ואי קסבר האי פלגא הזיקא עבד והאי פלגא הזיקא עבד בעל הבור משלם פלגא ובעל השור רביע ואידך ריבעא מפסיד". והיינו דישנם ב' סברות בגמ' לענין שור שדחף את חברו לבור, שהיזק נגרם ע"י השור והבור ביחד, אי אמרינן האי כולי' היזקא עביד והאי כולי' היזקא עביד, או דנחשב דכ"א מהם עשה חצי מההיזק.

וברש"י שם ד"ה אי קסבר: "אי קסבר האי כוליה הזיקא עבד הואיל דבלאו בור נמי מייתת הוי כאילו המיתו כולו וכן גבי בור הואיל ובלאו

¹ והנה בעצם הענין לא הבנתי, דלכ' כל הענין דזה אינו יכול וזה אינו יכול דחייב לענין שבת, לא נאמר אלא בב' שעשו מלאכה בב"א, אבל כשכ"א עשה רק חצי מלאכה, כמו זה עוקר וזה מניח לא אמרינן דבזה א"י וזה א"י שניהם חייבים, ולכ' כאן כשכ"א לומד מס' אחרת, לכ' הוי בדומה לזה עוקר וזה מניח, דכ"א עושה חצי מלאכה? ויש ליישב, ואכ"מ. עוד להעיר ממה שהביא בפסקי תשובה סי' ס"א מרע"א (דכשהרבה עשו ביחד לא אמרינן זה), וגם זה יש לחלק מנידו"ד, כמובן. ועייג"כ מה שהביא שם סי' ס"ב מהאבנ"ז, ואכמ"ל.

מכת נגיחות השור הוי מיית כאילו המיתו כולו ומשום הכי מחמיר ג' חלקים על בעל הבור". ואח"כ בד"ה ואי קסבר "ואי קסבר הואיל ושניהם עשאוה יחד האי פלגא עבד והאי פלגא עבד ומשום הכי שור רביע הוא דמשלם דהא תם הוא ופלגא מאי דעבד משלם".

והיינו דלפרש"י ב' הצדדים בגמ' הם בכה"ג שמעשה של כ"א מהם הי' ביכלתו לגרום ההיזק בפנ"ע, אלא שלפועל עשאוה שניהם ביחד, ולפ"ז לכ' צ"ל דבח"ע וחב"ח, דהוי כמו זה אינו יכול וזה אינו יכול, דהא כיון דחב"ח הוא רק חצי מהאדם ואינו יכול לעשות שום עשייה לבדו, הנה בזה יהי' הדין לכו"ע דהאי פלגא היזקא עביד והאי פלגא היזקא עביד ולא חשיב מעשה גמור לכ"א מהם.

[ומה שלגבי שבת אמרינן להיפך, דדוקא ע"י דכ"א אינו יכול חשיב מעשה גמור לכ"א מהם, ביארו באחרונים (עי' ב"אוצר" בשם אמרי הצבי ועוד) דגבי שבת אין דרך מלאכה להעשות ע"י שנים כשכ"א בלבדו יכול הוא, משא"כ בשאר דינים].

אבל עי' בשיטה בשם הרא"ה (ד"ה ואמאי קרוב לסופו): "ודייקין ובתם מאי קסבר אי קסבר האי כולי' היזקא עבד וכו' כלומר דשני מזיקין שהזיקו כאחד, אע"פ שלא הי' אותו נזק המגיע לניזק מהם נעשה אלא בסיוע שניהם, חשבינן לי' כאילו עבד כל חד כולי' היזקא". ומבואר דמפרש דהך סברא הוא גם בזה אינו יכול וזה אינו יכול.

והנה באמת אפ"ל דהך דהרא"ה אינו דומה לנידו"ד דח"ע וחצי בן חורין, דהא גבי ח"ע וחב"ח הוי זה אינו יכול וזה אינו יכול, וכנ"ל דכ"א בפנ"ע אינו יכול לגרום הך היזק (כיון שהוא רק חצי) וכנ"ל, משא"כ בשור שדחף את חבירו לבור, הרי לכו"ע מיירי לכ' דשניהם יכולים לגרום ההיזק בפנ"ע, ורק הפלוגתא הוא אם עשיית מעשה ההיזק בפועל הי' באופן כזה שגם בלעדו השני הי' מגיע הנזק להניזק.

אבל מצינו דגם בזה אינו יכול וזה אינו יכול ממש איכא הך סברא דהאי כולא היזקא עבד, דהנה עי' לעיל יג, א בתד"ה אי אליבא בא"ד "והכא ה"פ הא אמרי כי ליכא לאשתלומי מבעל הבור לא משתלם מבעל השור אע"ג דס"ל האי כולא הזיקא עבד והאי כו' ופשיטא דאין גובה מבשרן כנגד אימוריהן ומאי קמ"ל רבי אבא", ומבואר לכ' מדבריהם דגם בגוונא דבשר ואימורים של הבהמה שהזיקו, דהוה בוודאי זה אינו יכול

וזה אינו יכול, דכ"א מהם בפנ"ע אינו יכול להזיק, ומ"מ אמרינן דהאי כולי' היזקא עביד והאי כולי' היזקא עביד.

וכן הבין דברי התוס' בקצה"ח סי' כ"ה סק"י"ב "ואכתי צ"ע לפי מה דמשמע מדברי התוס' פרק קמא דב"ק דף ו' ודף י"ג (ע"א ד"ה אנא) דלעולם אמרינן האי כולה היזקא עבד, והיינו משום דאמרינן דכיון דאילו היה אחד לבדו לא היה כאן היזק הוי כאילו כל אחד לבדו כולה היזקא עבד וכאילו הוא גומר כל ההיזק, ובעל כרחך צ"ל כן דהא גבי שור שדחף חבירו לבור או נפל לפניו מקול הכרייה דודאי אי לאו קול הכורה או השור שדחפו לא הוי נפל לבור הוי כאילו כל אחד גורם כל ההיזק, וא"כ הדרא קושיין לדוכתיה דכאן נמי שייך דינא דר' נתן. וכן משמע מדברי הסמ"ע סימן ת"י ס"ק נ"ז דאפילו היכא דלא עביד כל ההיזק בלא חברה נמי שייך דינא דר' נתן"

היוצא מזה דלכ' לדעת התוס' הנה גם בזה אינו יכול וזה א"י, וגם בכגון ח"ע וחב"ח ישנם ב' הסברות אי פלגא היזקא או כולא היזקא עביד (ומשמע דלפי האמת אמרינן דכ"א כולא היזקא עביד) ולפ"ז צ"ל דח"ע וחב"ח שעשה מעשה המצוה חשיב עשייה בשלימות לגבי החצי ב"ח ויצא ידי"ח בזה, וכסברת אדה"ז (דהחיסרון לענין שופר הוי דוקא מצד השמיעה), משא"כ לפרש"י יוצא דבשניהם אינם יכולים בפנ"ע, והתוצאה נגרמה רק בצירוף שניהם יחד, אז אמרינן דכ"א פלגא עביד, וצ"ל הדין דגם עצמו אינו מוציא דלא חשיב גם לגבי החצי ב"ח מעשה המצוה.

אלא דבאמת יש לדון בזה, דאפ"ל דח"ע וחב"ח הוי בדומה לזה יכול וזה יכול, דאף דהוי חצי בן חורין, הנה הכוונה בזה הוא דאדם זה הוא בן חורין וגם עבד, והב"ח יש בכוחו לעשות מעשה, אלא שא"א שלא יהי' ביחד עמו העבד, אבל לא חסר בה"אדם" דבחצי ב"ח, ועי' קידושין (ז, א) במקדש חצי אשה, דה"ק אי בעית למינסב אחריתי כו', וחשיב קידושין לחציה או לחציו אף דהוי הקידושין לאיש או לאשה בשלימות (ועי' בשו"ת רעק"א) ואכמ"ל.

ובתבו"ש הביא ג"כ מפס"ד הרמב"ם מב"ק (י, ב) "ותו ליכא (דוגמאות למאי דתנן "הכשרתי במקצת נזקו") והא איכא הא דתניא: הכוהו עשרה בני אדם בעשר מקלות, בין בבת אחת בין בזה אחר זה, ומת

כולן פטורין, רבי יהודה בן בתירא אומר בזה אחר זה האחרון חייב, מפני שקירב את מיתתו"

וברש"י בד"ה שקירב מיתתו "ופלוגתייהו דרבי יהודה בן בתירא ורבנן מפ' בסנהדרין בפרק אלו הן הנשרפין (דף עח) ר' יהודה סבר כי יכה כל נפש אדם כתיב דמשמע כל דהו נפש ורבנן סברי כולה נפש משמע והיינו הכשרתי במקצת נזקו דומיא דחופר בור שהראשון הזיק והאחרון הרג."

והתבו"ש הביא מדברי הרמב"ם בזה (שפסק כחכמים והביא הפסוק דכל נפש), וכוונתו לכ' דאי היינו אומרים דהאי כולא עביד והאי כולא עביד, א"כ שפיר חשיב כל נפש. אבל לכ' יש לדחות ראי' זו, דהא בין ר"י ובין רבנן הא דרשי מייתורא ד"כל", וא"כ אפ"ל דבאמת ע"פ הלכה אמרינן דבכה"ג האי כול' עביד והאי כול' עביד, ומ"מ כיון דאייתור לן המלה "כל" לכן מוכרחים לדרוש מזה למיעוטי בכה"ג שבמציאות לא גרם כל המיתה מכיון שהיו אחרים אתו.

עכ"פ חזינן ב' סברות בענין זה אם שנים שעשו ביחד חשיב שכ"א עשה כל המעשה או חצי מהמעשה, וא"כ הי' אפ"ל דסברת הב"י הוא דחשיב דכ"א עשה רק חצי מהמעשה, ולכן מה דאמרינן בח"ע וחב"ח דגם א"ע אינו מוציא היינו משום דחסר בעיקר המעשה דתק"ש, ושפיר סב"ל דגם לענין מקרא מגילה הוא כן, דאף דהמצוה הוא הקריאה מ"מ אינו יוצא ידי"ח ע"י עצמו דלא הוי מעשה של מקרא מגילה וצריך לצאת ידי"ח מבן חורין אחר.

קושיא על ביאור אדה"ז מפס"ד

הרמ"א, וביאור דבמגילה יש גם חובת שמיעה

אמנם עפ"ז צלה"ב, שהרי רמ"א פסק (בס"ג) "הגה י"א דאפי' את עצמו אינו מוציא וצריך לשמוע מאחרים (ב"י)", והיינו דפסק להלכה כסברת הב"י בקושייתו דבאמת מגילה ושופר חד דינא להם לענין ח"ע וחב"ח. ולהנ"ל יהי' מהרמ"א ראי' דלא כביאור הנ"ל דאדה"ז, דהא לפמ"ש אדה"ז צ"ל חילוק בין שופר למגילה), וכנ"ל? והנה הלכות מגילה לאדה"ז לא הגיעו לדינו, אבל לכ' פשוט דלא מסתבר כלל דאדה"ז הי' פוסק בענין זה (לענין מגילה) דלא כסתימת הרמ"א שהסכימו עמו הנו"כ הט"ז והמ"א וכו', וא"כ צ"ע דאיך מתאים פסק זה, דגם לענין

מגילה אמרינן דח"ע וחב"ח אף את עצמו אינו מוציא, עם סברת אדה"ז בהל' שופר דהחיסרון בשופר הוא מצד השמיעה?

אבל י"ל דהן קושיית הב"י (שהק' משופר למגילה) והן פסק הרמ"א א"ש אף לביאור אדה"ז, דהנה בגמ' מגילה יט, ב במשנה "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, רבי יהודה מכשיר בקטן". והנה בכ"מ דכוללים חרש ביחד עם שוטה וקטן היינו משום דכולם אינם בני דעת, והיינו בחרש שאינו מדבר ואינו שומע, וכמ"ש בתוס' וראשונים שם, אבל חרש המדבר ואינו שומע הרי הוא כפקח לכל דבריו, וכיון דהך משנה מיירי ע"כ בחרש המדבר ואינו שומע (דהא קורא את המגילה), א"כ ק' אמאי קתני דחרש אינו מוציא?

לכן מבאר בגמ' שם דהך משנה קאי לר"י דסב"ל בברכות דהקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא (אבל לר' יוסי שחולק עליו שם, וסב"ל דיצא, א"כ גם במגילה יהי' הדין דחרש המדבר ואינו שומע יכול להוציא במקרא מגילה.

והנה גבי ק"ש הדין הוא דאם קרא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא (בדיעבד), וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ב ה"ח מהל' ק"ש, ועפ"ז צ"ל דהך משנה במגילה (דפוסל חרש, דאתי כמ"ד דקרא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא) הוא דלא כהילכתא.

והנה כ' הרמב"ם פ"א ה"ב מהל' מגילה "אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא", וזהו הגירסא שלפנינו, וזה א"ש להנ"ל, דכיון דהך משנה הוא דלא כהילכתא, שפיר השמיט הרמב"ם "חרש".

אבל בכ"מ הביא גירסא שהרמב"ם פסל גם השומע מחרש, ותמה ע"ז מסוגיית הגמ' הנ"ל, וכ' ע"ז "ואם נפשך לקיים נוסחת ספרינו כדברי רבינו שכתוב בה חרש אפשר לדחוק ולומר שסובר רבינו דאע"ג דגמרא מוקי מתניתין כר"י היינו אי אמרינן דכי היכי דפליגי בק"ש פליגי במגילה אבל כיון דחזינן דרבי גבי ק"ש שנה הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא רבי יוסי אומר לא יצא דמשמע דסבר דהלכה כת"ק דיצא וגבי מגילה שנה סתם דלא יצא אית לן למימרא דסבר דמגילה שאני דבעינן בה פרסומי ניסא וכל שלא השמיע לאזנו ליכא פרסומי ניסא. ודרך זה צריך

לומר לדעת רי"ף והרא"ש שכתבו גבי מגילה סתם מתניתין דלא יצא וגבי ק"ש פסקו דיצא", ועד"ז כ' בב"י לסי' תרפ"ט.

והיינו דהב"י מפרש (אליבא דהרמב"ם) דמזה דסתם רבי גבי מגילה דלא יצא, לומדים דגבי מגילה לכו"ע לא יצא, דמטעם פרסומי ניסא תיקנו דאם לא השמיע לאזנו לא יצא (אף דבק"ש יצא), וכ' הב"י דזה דוחק דזהו דלא כדמשמע מפשטות סוגיית גמ' הנ"ל. ומ"מ (אף שפי' זה הוא דחוק) כן סתם הב"י בשו"ע דגם חרש אינו בר חיובא, וע"כ מטעם הנ"ל דמצד פרסומי ניסא תיקנו במגילה דאם לא השמיע לאזנו לא יצא (ודלא כגירסת הרמב"ם שלפנינו).

וא"כ מאחר דגם במקרא מגילה איכא חיוב שמיעה, שוב שפיר כ' דגם במקרא מגילה הוי הדין דגם את עצמו אינו מוציא מאותו הטעם דגם תק"ש.

(ושו"ר בהררי קדם סי' קצ"ג שפי' בפשטות כסברת אדה"ז, ולכן הביא רא"י מדברי הרמ"א (שפסל ח"ע וחב"ח להוציא עצמו למקרא מגילה ג"כ ולא חילק בין מגילה לשופר) דיש דין במגילה דצריך להשמיע לאזניו, אכן באבנ"ז (הנ"ל או"ח סי' תמ"ב) נקט בפשטות דחיוב שמיעה דמגילה אינה דומה לשופר, וכדלהלן).

טעם נוסף שאינו יוצא במגילה ע"פ דברי המג"א

ועוד אפ"ל בזה בהקדם דהנה הטור והשו"ע סתמו דחרש אינו יכול להוציא אחרים בקריאת המגילה (ורק המ"א הביא (בסק"ג) מהב"ח דבדיעבד יוצא השומע מחרש כפשטות סוגיית הגמ'), וא"כ פסקו בסתם דבעינן שמיעה למקרא מגילה, אבל לענין ח"ע וחב"ח כ' כן הרמ"א (בס"ד) רק בתור י"א, והמחבר לא הביא הדין כלל (ודלא כבהלכות שופר סי' תקפ"ט ס"ה שהביא המחבר בסתם שח"ע וחב"ח אפי' לעצמו אינו מוציא), והנה מה דהמחבר לא הביא הדין, אפ"ל בפשטות דהוא כמ"ש בב"י בנוגע להטור דסמך על מ"ש בהל' שופר (וא"כ צ"ל דמ"ש הרמ"א י"א לא בא לאפוקי מדעת (ומשמעות) המחבר, אבל בדברי הרמ"א שהביא זה רק כ"א, היינו כי הב"י בתחלת הסימן הביא ב' דיעות אי עבדים מחוייבים במקרא מגילה כנשים או לא.

והנה המ"א כ' ע"ז (בסק"ט) "היינו למ"ד דנשים אין מוציאות אנשים" והעתיק דבריו במ"ב (סקי"ג) "זה לא קאי אטומטום רק אחציו עבד וחציו בן חורין ומשום דלא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה וכ"ז דוקא לדעה הסוברת דנשים אין מוציאות האנשים ועבד דומה לאשה".

והנה הכוונה במ"ש בפשטות היינו דאם נשים אין מוציאות אנשים, א"כ העבד, דינו כאשה, אין מוציא בן חורין, וא"כ לא אתי צד עבדות שבו ומפיק צד חירות שבו, וא"כ גם את עצמו אינו מוציא. וא"כ הדיעה דמוציא את עצמו היינו להדיעה דנשים מוציאות אנשים (ואעפ"כ אינו מוציא את מינו, כמ"ש הבי", דכיון דמורכב הוא מב' מינים אינו יכול להוציא אחרים), והדיעה דאף את עצמו אינו מוציא היינו להדיעה דנשים אינן מוציאות אנשים, וא"כ ב' הדיעות בענין חצי עבד וחצי בן חורין הם ב' הדיעות שבס"ב בענין אשה.

וא"כ אמאי כ' המ"א דהי"א דאינו מוציא עצמו הוא למ"ד דנשים אין מוציאות אנשים, ולמה לא פי' בפשטות דזהו להדיעה (והצד דבברי הב"י) דעבד פטור לגמרי, ואינו חייב אפי' כאשה? ובב"י מבואר רק הדיעה דמוציא את עצמו א"ש רק להצד דעבד חייב כאשה ונשים מוציאות אנשים, אבל הא דאינו מוציא עצמו א"ש בפשיטות לאידך צד דעבד פטור לגמרי?

וי"ל דבא ליישב שאילה הנ"ל, והכוונה דאף להסברא דעבדים פטורים ממקרא מגילה לא א"ש הדין דח"ע וחב"ח אף את עצמו אינו מוציא, דכיון דהמצוה הוא מקרא מגילה לכן יוצא עכ"פ הצד חירות שלו בכל אופן, וכמשנ"ת.

וע"כ ביאר המ"א טעם חדש דאינו יוצא והיינו להסברא דנשים אין מוציאות אנשים, והיינו משום דחייב אנשים הוא בקריאה וחייב נשים בשמיעה, ולסברא זו אפ"ל טעם חדש שאינו מוציא א"ע, דכיון דכולו מחוייב, ומורכבים בו ב' חיובים שונים (ע"ד מ"ש הב"י לענין להוציא אחרים), וא"כ שייך למאי דמיבעיא לן בכמה ענינים בכה"ג בגטין (טז, א) דב' ענינים דכ"א בפנ"ע כשר, מ"מ כשמצטרפים יחד פסולים, ע"ש לענין חציו בביאה וחציו בנפילה, ולענין חציו בנתינה וחציו בטבילה, וא"כ עד"ז בענינינו דאין לקיים המצוה בצירוף שני החציים דעבד ובן חורין (אא"כ שומע מאחר, דאז כל הקיום הוא ע"י השמיעה), משא"כ להדיעה

דעבד פטור לגמרי, דאז קיום המצוה הוא רק ע"י החצי בן חורין, ושפיר מוציא את עצמו.²

ב' אופנים לבאר הדין דלא השמייע לאזנו, ובזה תלוי התי' דלעיל

אמנם באמת בעיקר משנ"ת דבמקרא מגילה שייך אותה הפסול כמו גבי שופר לפי ההלכה דיש חיוב שמיעה) יש לדון, דהנה בהך דינא דצריך להשמייע לאזנו אפשר לבאר בב' אופנים: א) דמצד פרסומי ניסא תיקנו חכמים שיש גם דין שמיעה, למרות שבדינים אחרים התלויים בדבור (כמו קר"ש) ההלכה הוא שאי"צ להשמייע לאזנו.

ב) או אפ"ל שהדין שמיעה שישנה במקרא מגילה זהו הלכה בהל' קריאה, דכיון דיש ענין של פרסומי ניסא, לכן תיקנו שהקריאה תהי' קריאה כזו שיכול לשמוע, ובלא זה לא חשיב "מקרא" מגילה. ועי' בתורי"ד (למגילה יט, ב ד"ה חוץ מחרש): "כיון שאינו יכול להשמייע לאזנו מה שמוציא מפיו פליגי בי' תנאי אי חשיבא קריאתו קריאה להוציא רבים ידי חובתן"

ונ"מ בין ב' האופנים הוא בענינינו, דאם זהו מצות שמיעה, א"כ הרי ח"ע וחב"ח אינו יכול להוציא עצמו, דמה ששומע קריאת עצמו אינו יוצא בזה, כיון שהך קריאה חציה בפסול. אבל אם מה דבעינן שמיעה היינו רק הלכה מהל' הקריאה, דקריאה מיחשב רק קריאה כזו שמשמייע לאזנו, א"כ אפ"ל דגם ח"ע וחב"ח יכול להוציא את עצמו, דלענין שיהא הקריאה שלו נחשב לקריאה שפיר מועיל מה דבפועל שומע א הקול שלו, ושוב יוצא המצוה ע"י הקריאה שלו (ושור"ר כע"ז באבנ"ז הנ"ל סי' תמ"ב) אות ד', אלא שכ' באו"א קצת, ואכ"מ).

ואפ"ל ביסוד הנך ב' אופנים, דהרי ידוע דכל מה דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, והנה במה דתקנו חכמים במקרא מגילה שמצד פרסומי

² אלא דק' על ביאור זה, דא"כ (אם טעם דח"ע וחב"ח אינו מוציא את עצמו במקרא מגילה הוא מצד חציו בקריאה וחציו בשמיעה) איך כ' הב"י דהטור השמיט הדין משום שסמך עצמו עמ"ש בהל' שופר, והרי טעם זה אינו שייך להמבואר בהל' שופר? אלא שקושיא זו ק' לי ב"כ בדברי המ"א, דסוכ"ס אם טעם הפסול הוא משום דנשים אין מוציאות לאנשים, דתליא בפלוגתת הראשונים במגילה (ובכל אופן אינו דומה לשופר שהח"ע אינו בר חיובא כלל) א"כ איך כ' הב"י דסמך עצמו עמ"ש בהל' שופר? ויל"ע בזה.

ניסא אם לא השמיע לאזנו לא יצא, והוי כעין דאורייתא, אפ"ל בב' אופנים: א) אפ"ל דזהו כעין דאורייתא דשופר, דבשופר כ' אדה"ו כמ"פ בהל' שופר דעיקר המצוה הוא השמיעה, והיינו דבשופר יש ג"כ מצות תקיעה אלא דעיקר המצוה הוא השמיעה, וא"כ מגילה הוא כע"ז דיש חיוב שמיעה וקריאה (אלא שבמגילה הוא להיפך שעיקר המצוה הוא הקריאה).

ב) או אואפ"ל באו"א, דבעצם יש מקום לומר גבי ק"ש דאם לא השמיע לאזנו לא יצא, או דעכ"פ לכתחלה צריך להשמיע לאזנו, ובמגילה תיקנו שיהי' לעיכובא הך דינא דלהשמיע לאשנו דק"ש, ולאופן זה אפ"ל דגדר הדין הוא לא חיוב שמיעה, כ"א דין באופן הקריאה דצריך לקרות באופן שמשמיע לאזנו.

והנה עי' בת' הצ"צ באהע"ז (ח"ב) סי' שכ"ג, שחולק עם השבו"י בענין חזן ששומע כשצועקין בקול גדול, והוא קרא המגילה בקול בינוני, אי יצאו השומעים ממנו או לא. ולכ' תלוי בהנ"ל, דאי נימא דגדר הדין דצריך להשמיע לאזנו היינו דיש בשופר ג"כ חיוב שמיעה, א"כ אף שהחזן בפועל לא שמע, אמאי נימא מטעם זה דהשומעים ממנו לא יצאו ידי"ח, והרי השומעים שמעו ושפיר ושמעו מבר חיובא, ובכל המצוות כולן אע"פ שיצא מוציא, והיינו אע"פ שהקורא אינו יוצא ידי"ח בקריאה זו, מ"מ יכול להוציא אחרים ידי"ח, ובלבד שיהי' בר חיובא, ובנידוד"ד, הרי מאחר שיכול לשמוע כשצועקים בקול, הרי צ"ל שהוא בר חיובא עכ"פ.

אבל אי נימא דמה דצריך להשמיע לאזנו הוא דין בהקריאה, א"כ יוצא דחזן זה שלפועל לא השמיע לאזנו, הרי אין על קריאה זו שם מקרא מגילה, דלא הי' זה קריאה כדון, וכיון דהקריאה לא הי' בדין א"כ צ"ל דגם השומעים ממנו לא יצאו ידי"ח.

[ועפ"ז לכ' צ"ל דמ"ש הצ"צ דבכה"ג אין השומעין מהחזן יוצאים ידי"ח, היינו משום דהדין דצריך להשמיע לאזנו הוא דין בהקריאה, דאל"כ למה לא יצאו, וכנ"ל, ועפ"ז הי' צ"ל לכ' דח"ע וחב"ח יכול להוציא א"ע, לפמשת"ל, אם לא שנימא כהסברא שנת"ל לפי המ"א. ואכתי יל"ע טובא בכ"ז].

להעיר שהרוגוצבי הביא מקור לדין עבד ממקרא מפורש במגילה ו'על כל הנלוים עליהם", והרבי ביאר ביאר זה באריכות בעבודת ה' בא' מהתוועדויות דפורים.



בשיטת רש"י שאסור ללמוד קודם התפילה

הרב אייזיק הלוי פישער
ברוקלין, נ.י.

דוע שיטת רש"י בברכות (דף הע"ב) שאסור ללמוד קודם התפילה, והיא אהא דאבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפילתי שתהא לפני מיטתי. והגמ' מפרש דהיינו סמוך למטתי וכו'. ותוס' פירשו שלא היה עושה מלאכה לפני התפילה, אבל רש"י מפרש דאפי' ללמוד אסור קודם התפילה. ותוס' הקשו ע"ז מנא ליה הא - ועי' ברא"ש (סי' ז) וכ"ה גם בתוס' הרא"ש, דרש"י מיירי באדם שמתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לביהכ"נ, דיש לחוש דילמא מיטריד בגירסתיה ויעבור זמן ק"ש ותפילה, והיינו דהא דאסור ללמוד לפני התפילה לא הוי מעיקרא דדינא, רק מחמת חשש טירדא בלימודו ויעבור זמן תפילה, ולפי"ז מובן דחשש זה יתכן רק במי שאינו מתפלל בביהכ"נ, אבל מי שהולך תמיד לביהכ"נ דל"ש חשש זה, בודאי מותר ללמוד קודם התפילה אפי' לשיטת רש"י - וכן נפסק בשו"ע סי' פ"ט (סעיף ו') דהא דאסור ללמוד קודם התפילה היא רק במתפלל בבית מדרשו ואינו רגיל לילך לביהכ"נ וכו' אבל במי שרגיל לילך לביהכ"נ מותר (וכ"נ בשו"ע ר"ב בס"ז יעו"ש) ועי' בתר"י דללמד לאחרים מותר גם לפני התפילה יעו"ש.

¹ דא"ג ילה"ע מדברי הרמב"ם בפ"ו (ה' ד' מה' תפילה) שאסור לעשות מלאכה ואסור לטעום מאחר שיעלה עמוד השחר עד שיתפלל שחרית ומדלא הזכיר שאסור ללמוד מוכח דלא ס"ל כרש"י. ועי' בכ"מ דהרמב"ם מפרש דברי אבא בנימין אמלאכה וכתוס' - אך צ"ע דאיסור עשיית מלאכה נכלל לכאור' בעשיית חפציו וזה מפורש בגמ' ברפ"ב וא"צ לדברי אבא בנימין להשמיענו זה. בשלמא לרש"י דגם לימוד אסור, י"ל דהחידוש של אבא בנימין הוא א' דאסור גם ללמוד. ב' דגם איסור מלאכה היא לא רק מחמת איסור עשיית חפציו, רק דדבר הכי קדום שביום הו"ע התפילה ולכן אסור לא רק מלאכה אלא גם לימוד, משא"כ לתוס' צ"ע וכו'.

והנה ידוע מש"כ בלקו"ת פ' ברכה (דף צו) דהא דאסור ללמוד קודם התפילה אינו משום איסור אלא שמעלת העסק בתורה שאחר התפילה היא גבוה יותר מתורה שקודם התפילה אם הגיע זמן תפילה, ומבאר שם דבתפילה בכל יום ממשיכין יחוד זו"נ וצ"ל העלאת מ"נ ע"י מאדך דק"ש, ולכן אם הגיע זמן תפילה ואינו מתפלל וממשיך החופה והיחוד א"כ לימוד התורה שלומד היא רק "מבחינת נובלות חכמה", אבל כשהקדים ק"ש ותפלה ונעשה היחוד, א"כ בעסק התורה שאח"כ נמשך גילוי "חכמה שלמעלה ממש" ולא נובלות לבד יעו"ש.

וראה גם בסידור עם דא"ח עה"פ "קרוב ד' לכל קוראיו", שמבאר באוא"ק [אך אותה נקודה], שיש ב' קריאות: א) קריאה חיצונית והיא בתפילה שימשך השפעות בגשמיות בשאלת צרכיו בשמו"ע, אבל קרא הבל היא קריאת התורה שהיא השפעה פנימיות, ולכן צ"ל תפילה קודם לימוד התורה דבכדי להמשיך השפעה פנימיות צ"ל קודם השפעה חיצונית, ולפי"ז מבאר דברי אבא בנימין דתפילתי תהא סמוכה למטתי שלא ילמוד קודם שיתפלל יעו"ש.

עכ"פ הרי מבואר מזה בשיטת רש"י דהא דאסור ללמוד קודם התפילה אינו מחמת חשש טירדא וכיוצ"ב אלא כך הם סדר הדברים שתפילה צ"ל קודם לימוד התורה, ואדרבה עי"ז הלימוד היא באופן נעלה ביותר. ולפי"ז פשוט לכאן דאפי' במי שרגיל לילך לביהכ"נ אסור ג"כ ללמוד קודם התפילה כיון דהאיסור אינה מחמת חשש טירדא, אלא מעיקר הדין, וא"כ למאי נפק"מ אם מתפלל בביתו או בביהכ"נ, ולכאן לפי"ז ה"ה דאסור ללמד לאחרים ג"כ לפני התפילה כיון דכך הם סדר הדברים דהלימוד שאחר התפילה היא נעלה יותר מלפני התפילה.

אך יל"ע בזה דאולי עדיף ת"ת דרבים, וכמו שמצינו בהרכה דברים דת"ת דרבים דוחה, וה"ה בנידוד י"ל דתורה דרבים ממשיך אותה דרגא של ת"ת דיחיד שאחר התפילה, ויל"ע בזה.

והנה מצינו לחד מן הראשונים סמוכין לזה דלרש"י האיסור לימוד שקודם התפילה אינו מחמת חשש טירדא אלא מעיקרא דדינא והיא באור זרוע עמ"ס ברכות (על אתר) עיי"ש שמביא שיטת רש"י דכל ימי נזהרתי ממלאכה ומלעסוק בתורה עד שאקרא ק"ש ואתפלל, ומוסיף דרש"י הולך בזה לשיטתו דלמגמר לעצמו מעשה עדיף ותפילה נקרא מעשה [עיי"ש

כמה מקורות לזה] והיא בגמ' ספ"ק דב"ק (דף יז ע"א): "אמר רבה בב"ח כי הוה אזלינן בתריה דר' יוחנן למשאל שמעתא כי הוה עייל לבה"כ כי הוה בעינא מניה מילתא לא פשיט לן עד דמשי ידיה ומנח תפילין ומברך והדר אמר לן אפי' קיים אמרינן למד לא אמרינן". ומקשה דהא קי"ל דגדול תלמיד שמביא לידי מעשה, ומתריך ל"ק הוא למגמר הא לאגמורי, ופירש רש"י דלמגמר לעצמו מעשה עדיף, אבל לאגמורי לאחרני עדיף ממעשה הילכך לימד לא אמרינן - וא"כ י"ל דרש"י לשיטתו דמעשה עדיף מלגמור לעצמו, משא"כ ללמד לאחרים עדיף ממעשה. א"כ שפיר פירש דאבא בנימין לא רצה ללמוד לעצמו קודם התפילה. אבל לאחרים היה בטוב מלמד קודם התפילה דללמד לאחרים עדיף ממעשה עכ"ד האור זרוע.

היוצא מזה דלהא"ז האיסור לימוד שקודם התפילה היא מעיקר הדין כיון דמעשה עדיף מללמוד לעצמו ולפי"ז מוכן דה"ה במתפלל בביהכ"נ אסור ג"כ ללמוד קודם התפילה כיון דמעשה עדיף וכנ"ל.

אך ללמד לאחרים בזה מפורש באור זרוע דמותר קודם התפילה², אכן עפ"י המבואר בדא"ח יל"ע בזה וכנ"ל.

והנה בספר חדשים גם ישנים (עמ"ס ברכות) מסתפק האם מותר ללמוד לפני תפילת ערבית (לרש"י) כמו שאסור ללמוד לפני תפילת שחרית וכמו שאסרו ללמוד לפני בדיקת חמץ, והנה בגמ' (דף דע"ב) איתא "אדם בא מן השדה בערב . . . אם רגיל לקרות קורא ואם רגיל לשנות שונה וקורא ק"ש ומתפלל" - הרי מוכח דמותר ללמוד לפני ערבית, אך י"ל דהגמ' מיירי בהתחיל בהיתר לפני זמן תפילת ערבית.

והנה א"א דטעם האיסור לימוד היא מחשש טירדא בזה שפיר יש מקום לספק אי חששו גם לפני מעריב משא"כ לפי"ד האו"ז דמעשה עדיף מלגמור לעצמו אין מקום לספק דה"ה לפני מעריב אסור ג"כ ללמוד כיון שמעשה עדיף אך עפ"י המבואר בדא"ח י"ל דמותר ללמוד לפני מעריב

² עוד יש נפק"מ בין שני המהלכים אי מועיל שומר שיזכרנו דאם משום חשש טירדא מותר משא"כ א"א דאסרו מעיקרא דאסור מעיקרא דינא לא מהני העמדת שומר, ועוד נפק"מ אם לומד במקום שיש מנינים שמתפללין דליכא חשש טירדא (עי' במ"ב סי' פ"ט) משא"כ אי אסור מעיקר הדין בזה אסור ג"כ.

כיון שכבר המשיך בשחרית (אך יל"ע כיון דתפ"ע רשות) הבחינה הנובלות חכמה ובלמוד שאח"כ שפיר נמשך חכמה שלמעלה ממש ונמשך על כל היום ויל"ע בכ"ז.



מתי מותר לעשות מלאכה בתרי דרבנן

הרב חיים דרוק

כולל אנרכים, נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון הקודם העליתי בארוכה, ששיטת אדה"ז (סי' שכח ס"כ) בדין חולה שאין בו סכנה, שלא נפל למשכב "אבל עכ"פ יש לו צער גדול" שאין להתיר חילול שבת עבורו אלא בתרי דרבנן, ולכן ישראל הבא לסייע לו ברפואתו, אסור לו לחלל שבת אפי' באיסורי ד"ס, אא"כ הוי איסורי ד"ס ובשינוי, דאז הוי ב' דרבנן (א, איסורי ד"ס, ב, בשינוי), ועפי"ז יש לפרש את ד' אדה"ז (שם) מי ש"יש לו צער גדול מותר לעשות לו ע"י ישראל כל שבות הנעשה בשינוי אפילו הוא מלאכה" היינו מלאכה דרבנן אבל מלאכה האסורה מדאורייתא, הנה גם אם היא נעשית בשינוי, עדיין היא אסורה מדרבנן, והוי חד דרבנן, ואסור לעשותה עבור חולה הנ"ל, ומ"ש אדה"ז "אפילו היא מלאכה" יעוי"ש מה שכתבנו לבאר בזה, יעוי"ש.

אלא, שלכאור' הרבה יש לתמוה על דברינו הנ"ל, ממ"ש בשוה"ג דשוע"ר בסעיף זה, דאדה"ז (או המהרי"ל, ראה מבוא ל"ספרי ההלכה של אדה"ז ע' כ) בא לבסס את דבריו [דגם חולה ש"יש לו צער גדול" דינו כחולה ש"לא נפל למשכב"] ומציין "עיינ ב"י ומ"ש [מגן אברהם] ס"ק מא" [בהוצאה החדשה הובאו דברים אלו באות קפון], ושם כ' הרמ"א בהאי לישנא "אבל אסור להתיז מחלבה על מי שנשף בו רוח רע דלית ביה סכנה" ע"כ דברי הרמ"א. ומעיר ע"ז המג"א ס"ק מ"א וז"ל "וצערא יתירא נמי ליכא שם הא לאו הכי שרי דמלאכה שאצ"ל הוא עסי"ז וסי' רע"ח" ע"כ.

ולכאורה מדברי המג"א מוכח שלא כפי שנתבאר לעיל, שהרי מדבריו נראה ברור, דבנידון ש"צערא יתירא נמי איכא" פשיטא דמותר "להתיז מחלבה על מי שנשף בו רוח רעה" דהרי "מלאכה שאינה צריכה לגופה הוא" ומכאן שגם במקרה שיש רק חד דרבנן (כגון משאצ"ל) דינו הוא

מותר לעשות לו מלאכה דאורייתא, ולמרות שלא נפל למשכב אלא רק "צערא יתירא איכא" ובל' אדה"ז "צער גדול", ואין צורך דוקא בתרי דרבנן.

אך באמת קו' זו מעיקרא ליתא, דבאמת כד דייקת שפיר גם מדברי המג"א גופא מוכח שאין להתיר רק בתרי דרבנן, וכדלקמן.

דהנה המג"א קאי "בהתזת חלב מהאשה", וכבר שנינו בכתובות (ס' ע"א) שהתזת חלב מהאשה נחשבת היא כמפרק כלאחר יד, ונפסק להלכה כן בסימן דילן סל"ג, ובשו"ע"ר ס"מ, ולכן התזת החלב מותרת היא מהתורה, ואינה אסורה אלא מדרבנן, וא"כ עצם התזת החלב הוי חד דרבנן, ומעתה במקום דהוי גם "שאי"צ לגופה" הוי תרי דרבנן ובכגון דא אומר המג"א דבצער גדול מותר, שהרי בנוסף לזה שמצד גוף המקרה אין איסור מהתורה, (מפני שזהו שלא כדרכו), הנה יש כאן גם את ההיתר של משאצ"ל, יוצא שביחד יש כאן תרי דרבנן, ובאמת, במקום שיש רק את הטעם של משאצ"ל, דהיינו רק חד דרבנן, יהיה אסור לפי המג"א לעשות שום מלאכה דאורייתא במקרה שיש צער גדול.



בענין שומע ברכה לצאת י"ח כשאינו יכול לברך בעצמו

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

כתבתי בגליון הקודם "גליון האלף" שמי שאינו יכול לברך ברכה הצריכה לו מחמת שידיו אינן נקיות, שישמע הברכה מאחר המברך והוא ישמע ולא יענה אמן ויצא י"ח הברכה, כי שומע כעונה, אפי' בלי עניית אמן. ולא יענה אמן כי אז הוא כמוציא ברכה מפיו וזה אינו יכול מחמת שאין ידיו נקיות.

וע"ז העיר המערכת שבשו"ע סי' ע"ה סעיף י' והל' שחיטה סי' א' ס"ק נ"ב "דאסור אפי' בשמיעה".

ובמחילת כב' לא חשו לדקדק בהערתם.

דהשאלה שדנתי בה היא במי שאינו יכול לברך בגלל העדר נקיות הידים, וההלכה שבשו"ע היא כנגד הערוה, והחילוק ביניהם הוא, שכנגד הערוה אי אפשר למציאות של ענייה ודיבור, כי זבח רשעים תועבה כמבואר בשו"ע סימן ע"ו סעיף י"א, ולכן אי אפשר לומר שומע כעונה כיון שאי אפשר שתהי' עני' כנגד הערוה. משא"כ כשהידים אינן נקיות הנה אע"פ שלכתחילה אין לברך מ"מ בדיעבד אם כן בירך הרי יצא י"ח הברכה, ולכן שפיר יש לומר בנידון זה שומע כעונה.

והרי במקרה של כנגד הערוה שבנוגע לתפלה וקריאת שמע אינו יוצא אפי' בדיעבד משום זבח רשעים תועבה, הרי בנוגע לברכת המזון כותב רבינו בסימן קפ"ה סעיף ה' שיש להסתפק אם צריך לחזור ולברך כיון שברכת המזון אינה חמורה כמו תפלה, וכ"ש וק"ו בברכות שהן מדרבנן שי"ל שיצא בדיעבד אם בירך כנגד הערוה או במקום צואה,

ולדייק בלשון רבינו שכותב "אין לו לשמוע ברכה מחבירו" ופשוטו כמשמעו שהיינו לכתחילה.¹

וק"ו בן בנו של ק"ו כשמדובר במי שאינו יכול לברך בגלל העדר נקיות הידים בלבד, שי"ל שלא זו בלבד שבדיעבד אם שמע הברכה מאחר וכיוון לצאת שיצא ידי חובת הברכה הצריכה לו, אלא שגם לכתחילה יש לו לשמוע הברכה מאחר לצאת י"ח.

ואין כאן סתירה בדברי רבינו במה שכותב בסי' ר"א סעיף ה' שמחלק בין "שומע כעונה" ו"עונה אמן כמוציא ברכה מפיו", ובהלכות שחיטה בס"ק נ"ב כותב "ששומע כעונה וה"ז כמוציא מפיו", כי פירוש של שומע כעונה הוא שאע"פ שרק שומע ומהרהר קובעת ההלכה שזה נחשב כאילו הוא עונה, ז"א שאע"פ שבפועל לא דיבר ולא ענה, מחשבת לו ההלכה כאילו ענה בפועל, אבל כשהוא עונה אמן הרי יש כאן דיבור ועני' בפועל אלא שלא אמר כל הברכה כולה רק אמר בקיצור תיבת אמן הרי תיבה זו כוללת כל הברכה כולה, ולכן כותב שהעונה אמן הנה אמירת תיבת זו הוא כאמירת כל הברכה.



¹ ובהל' שחיטה סי' א' ס"ק נ"ב כותב בפירוש "אינו יכול להוציא י"ח לכתחילה".

שומע ברכה לצאת י"ח [גליון]

הרב יהודה ליב גראנער
מזכיר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בגליון הקודם נדפס מאמר מהרב ש.פ.ר. אם יכול לצאת י"ח בשומע ברכה כשאנו יכול לברך בעצמו, ולהעיר - בספר אבני חושן על עניני שומע כעונה (מאת הרב שמואל שי' ניימן, מאנסי) בעמ' ע' סימן ח' כותב: "הפמ"ג (באו"ח סי' ק"ד בא"א סק"ז) מסתפק במי שידיו מטונפות ושמע מחבירו שבירך ונתכוין לצאת בברכתו אי יצא ויכול לאכול הפרי או לא. ועי' במשנה ברורה (סי' ק"ד ס"ז בבה"ל) שמסתפק אם הי' צריך לנקביו בשעה שחבירו הוציאו בתפלתו אי יצא". ועיי"ש הדיון בזה בארוכה.



פשוטו של מקרא

ויקצוף משה על פקודי החיל

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

במדבר לא, יד "ויקצוף משה על פקודי החיל" ועיין רשי לא, כא "ויאמר אלעזר הכהן וגו' - לפי שבא משה לכלל כעס בא לכלל טעות שנתעלמו ממנו הלכות גיעולי עכו"ם וכו'", וצ"ע שכשמשה רבינו השליך הלוחות מידיו (שמות לב, יט) כתיב "ויחר אף משה", ולא מצינו שנתעלם ממנו שום ענין.

ואי אפשר לתרץ שבכל הג' מקומות שנתעלם ענינים ממשה רבינו לא היה מקום לכעס וע"כ נענש משה רבינו על שכעס שלא לצורך, דהא ידועים דברי רבינו הזקן בפרק כה של אגרת הקדש שמה שקצף משה רבינו על שרי העם היינו משום "כי ה' הקרה לפניו מצוה זו לאפרושי מאיסורא כדי לזכותו".

וכנראה לומר שמרש"י לא, נ ד"ה וכומז שכותב שכלל ישראל הביאו כומז "לכפר על הרהור הלב של בנות מדין" מוכח שאנשי החיל חטאו

בשעת המלחמה בהרהור הלב וע"כ הצריכו כפרה על זה ובאמת היה למשה רבינו חלק במכשול זה מכיון שהוא לא אמר לכלל ישראל בפירוש לכלות נשי מדין. דהנה בהמלחמות בין כלל ישראל להאמורי ובשן מצינו שהם הרגו רק האנשים עיין שם (כא, כג) "ויאסף סיחון את כל עמו ויצא לקראת ישראל גו' ויכהו ישראל לפי חרב וגו'", משמעות הפסוקים שהרגו ישראל רק אנשי המלחמה ולא הנשים וכמו כן בבשן (כא, לג) "ויצא עוג מלך הבשן לקראתם הוא וכל עמו למלחמה אדרעי וגו' ויכו אותו ואת בניו ואת כל עמו וגו', משמע ג"כ שישראל הרגו אנשי המלחמה ולא הנשים.

וע"כ כשבני ישראל עשו מלחמה עם מדין הם חשבו שהם צריכים להרג רק האנשים. ולכאורה היה שגיאה מצד משה רבינו במה שלא הזהיר אותם מתחילה שהם צריכים להרג את הנשים.

וע"כ שפיר קצף משה רבינו עליהם כדי להפרישם מאיסור (וכדברי רבנו הזקן בתניא) ומאידך גיסא מכיון שלמשה רבינו היה חלק בהכשלוך ע"כ נעלם ממנו הלכות הגעלת כלים על שכעס מכיון שאם היה מזהיר אותם מתחילה על החוב של הריגת הנשים לא היה דרך לבא לידי כעס.



שזנזת

שע"י הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו*

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

בסידור רבנו הזקן כתב ב'סדר הנחת תפילין': "ויכוין בהנחתם שצונו הקב"ה לכתוב ד' פרשיות אלו שיש בהם יחוד שמו ויציאת מצרים כדי שנזכור נסים ונפלאות שעשה עמנו שהם מורים על יחודו ואשר לו הכח

* לעילוי נשמת אמ"ו הרה"ח ר' אלעזר בהרה"ח ר' יוסף שלמה ז"ל הכ"מ. נלב"ע מוצאי ש"ק בהר בחוקתי כ"ה אייר תש"ע. ויה"ר שיקום היעוד ד'הקיצו ורננו שוכני עפר' והוא בתוכם אכ"ר.

והממשלה לעשות בעליונים ובתחתונים כרצונו, וצונו להניח על הזרוע כנגד הלב ועל הראש נגד² המוח, כדי שנשעבד הנשמה שהיא במוח וגם תאוות ומחשבות לבנו לעבודתו יתברך, שעל ידי הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו".

ובקטע האחרון 'שעל ידי הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו', יש להבין, מדוע אומר 'שעל ידי הנחת תפילין', לכאורה הול"ל: 'שעל ידי הנחתם' - כמו שאומר בהתחלה: 'ויכוין בהנחתם וכו' - וכן באמצע: 'וצונו להניח', ולא קאמר 'וצונו להניח התפילין' וכו', כמו כן כאן הול"ל: 'שעל ידי הנחתם יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו'?

ונראה לבאר עפ"י מה שכתבתי בגליון הקודם (תת עמ' 178), דלכאורה כל הקטע האחרון 'שעל ידי הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו' הוא מיותר לגמרי, דבפשטות הם כמו דברי סיכום וקיצור למה שנאמר לפני זה, ואין כאן דבר חדש לכאורה, והרי בסידור כל אות ותיבה מדויק להפליא, ולכאורה אין כאן המקום לעשות דברי סיכום וקיצור ולחזור עוד פעם על מה שנאמר לפני זה?

והנראה בזה לבאר בזה בדא"פ עפ"י מה שכתב רבנו הצמח צדק באור התורה ויקרא ח"ב ד"ה הא לחמא עניא (ע' תנו): "לפי שיסוד כל התורה הוא בחינת יציאת מצרים לצאת מכל בחינה מיצר וגבול של כל העולמות המגבילים ולהיות גילוי אין סוף ממש והיינו ע"י קבלת עול מלכות שמים ואחר כך עול תורה ומצות כנ"ל. ולכן במתן תורה נאמר אנכי כו' גילוי בחי' אנכי מי שאנכי שהוא למעלה מבחי' כלים. . . ולכן כדי להגיע לבחי' גילוי זה היה צ"ל מקודם בחינת אכילת מצה שבעת ימים לחם עוני, ואחר כך שבעה שבועות דספירת העומר, ואז אחר כך יוכלו להגיע לגילוי זה דבחינת אנכי דחג השבועות.

"כי הנה מבואר לעיל שכדי להמשיך בחי' גילוי עצמות אא"ס בתומ"צ הוא ע"י הקדמת אהבה רבה דמאדך, והנה עם היות כי גילוי בחי' זו דאהבה רבה הוא בפסח אך באמת לא כל אדם זוכה לבחי' גילוי זה, ולכן

¹ בדפוס קאפוסט תקע"ו, ברדיטשוב תקע"ח, סלאוויטא תקצ"ו נאמר כאן 'שצונו' במקום 'וצונו'.

² בדפוס הנ"ל ובזיטאמיר תרכ"ג נאמר כאן 'כנגד' במקום 'נגד'.

ניתנו המצות בגשמיות שע"י קיום מצות אכילת מצה בגשמיות ויכולו להמשיך ג"כ גילוי זה שע"י אהבה רבה זו. וגם שהיא הנותנת כח ועוז בנפש לבא לבחי' אהבה רבה זו. וכן עד"ז מצות ספירת העומר בפועל ממש הוא ג"כ מצוה מעשית בפועל ממש מעין מה שנמשך רוחניות ע"י אהבה דבחי' בכל לבבך בשני יצריך, וזה יש ביכולת כל אדם לקיים במעשה עכ"פ, וגם שהיא הנותנת כח ועוז בנפש לבא לבחי' בכל לבבך, לכן מצות מצה וספירת העומר הוא הכנה לקבלת התורה מבחי' אנכי אשר הוצאתיך מארץ מצרים", עכ"ל.

ועפ"י י"ל דמה שכתב רבנו הזקן 'שעל ידי הנחת תפילין יזכור את הבורא וימעיט הנאותיו' אינו דברי סיכום וקיצור של מה שנאמר לפני זה, אלא שהוא דבר חדש לגמרי, לומר שע"י עצם קיום מצות הנחת תפילין בגשמיות בפועל ממש יכולים להמשיך מעין מה שנמשך גילויים ברוחניות, וגם היא הנותנת כח ועוז בנפש לבא לבחי' הנ"ל שיזכור את הבורא וימעיט הנאותיו, וזה יש ביכולת כל אדם לקיים במעשה עכ"פ, כמו גבי קיום מצות אכילת מצה בגשמיות וספירת העומר בפועל ממש.

ומעתה י"ל דלכן כתב רבנו הזקן 'שעל ידי הנחת תפילין' - ולא 'שעל ידי הנחתם', כיון שכאן מיירי בענין חדש לגמרי ואינו המשך וסיכום למה שנאמר לפני זה, אלא דבא לומר דבר חדש שע"י עצם קיום מצות הנחת תפילין בגשמיות בפועל ממש יכולים להמשיך מעין מה שנמשך גילויים ברוחניות, וגם היא הנותנת כח ועוז בנפש לבא לבחי' הנ"ל שיזכור את הבורא וימעיט הנאותיו, וזה יש ביכולת כל אדם לקיים במעשה עכ"פ כנ"ל, ולכן כתב 'שעל ידי הנחת תפילין', כנלענ"ד לומר בדא"פ.



מדין עמון ומואב

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

בכמדבר רבה (פכ"א, ד') "שתי אומות קידמו את ישראל בחרב, ושתיים - בעבירה. ושתיים בעבירה - מואבים ועמונים. על אלה שקידמו בעבירה להחטיא את ישראל - לא יבוא עמוני ומואבי. עד עולם".

ובקטע הבא (אות ה'): צרור את המדיינים - אע"פ שכתבתי "כי תקרב אל עיר להלחם עליה, וקראת אליה לשלום", לאלו לא תעשו כן "לא תדרוש שלומם וטובתם" את מוצא במי שבא עמהם במידת רחמים, לסוף בא לידי בזיון . . ואיזה, זה דוד - "ויאמר דוד: אעשה חסד עם חנון בן נחש . . [ומסיים:] לכך כתיב "צרור את המדיינים". ובקטע הבא (ו') מביא כיו"ב על מואב, ומסיים כנ"ל.

ואף שלא נאמר שבנות עמון החטיאו את ישראל, ואדרבה, ברמב"ן (טו, יח) ברור שהם לא החטיאום בפועל, ועל מדין, אף שאמר ה' "צרור את המדיינים"² . . כי צוררים הם לכם" ששנאתם הייתה גדולה (ראה רש"י פסוק טו ופסוק יח), לא נאמר (לעתיד) "לא תדרוש שלומם וטובתם". והקב"ה לא ציווה להיפרע ממואב בגלל "שתי פרידות טובות" (וראה ברש"י (לא, ב) ובחזקוני (שם, ג) עוד טעמים בזה).

אך מאידך בלק (שבפועל שכר את בלעם, ודאג להחטיא את ישראל, ואף הפקיר בתו לשם כך) היה מנסיכי מדין, ובמלחמת מדין מצאו את בלעם שהלך לגבות שכרו ממנו, כי מלכותו לשעה במואב כבר נסתיימה, ואז כבר חזר לארצו (ראה המובא ב'שי למורא' לא, ח אות יז).

ולכאורה הכוונה שבעניין מלחמה זו היה למדין דין עמון ומואב, שהרי נצטוו (יותר מאשר "לא תדרוש שלומם וטובתם") "לאיב אותם".



¹ ברמב"ן שם מצייין על בני עמון רק מה "שהרחיקו את ישראל ולא קירבו אותם", אבל בפסוק (דברים כג, ה) על דבר אשר לא קידמו אתכם . . ואשר שכר עליך את בלעם . . " (ובפשטות הכוונה שגם בשכירת בלעם לקלל היו העמונים שותפים, אע"פ שבזה נאמר 'שכר' לשון יחיד, שבפועל עשה זאת רק בלק), ובספרי שם: "על דבר - אף על העצה", ולהלן: "עמונים ומואבים שנטלו עצה להחטיא את ישראל", וכן פירש"י שם. ולכן לכאורה צריך רש"י להעתיק "שתי פרידות טובות", ולפרט "ונעמה העמונית" כדי לבאר מדוע לא נצטוו לפגוע הפעם גם בכני עמון (ולא כמ"ש ב'שי למורא' שם).

² בתרגום אונקלוס - "אעיק" [=להצר להם]. בפ"י רס"ג - שים עליהם מצור. אבל בפירש"י "עליכם לאיב [=לשנוא] אותם".

תיקון טעות

הרב דוד מנדלבוים תושב השכונה

בא' הקובצים העיר ח.א.ק בכדי לתקן טעות חמורה בקשר לשאלת טל ומטר, ועי"ז יוצא שנכשלים באלפי ברכות לבטלה, אבל באמת הוא טעה טעות חמורה ע"י שלא עיין ושלא דייק בשו"ע. אדה"ז פוסק בשו"ע שלו סי' קי"ז ס"א שמתחילים לשאול טל ומטר ביום ששים מתקופת תשרי, ויום התקופה ויום השאלה מן המנין, ואין מדייקין בשעות, פי', באיזה שעה מהיום חל התקופה. בקיצור שו"ע מובא שזה יוצא ביום 4 או 5 של דעצעמבער, ומאז שנת 1960 הוחל אף ליום 5 או 6 דעצעמבער. ומתחילים להגיד טל ומטר בתפילת מעריב של ליל יום הששים. בשנת ה'תש"ע חל יום תקופת תשרי ביום י"ט תשרי, וממילא יום הששים, שבו מתחילים לשאול טל ומטר, חל ביום ח"י כסלו. תאריך הלועזי של ח"י כסלו, ה'תש"ע הי' 5 דעצעמבער. ממילא מתחילים לשאול טו"מ בתפילת מעריב ששייך ל-5 דעצעמבער, הגם שלפי מנהג אוה"ע היום החדש מתחיל מחצות הלילה, אבל לפי מנהג היהודים היום החדש מתחיל מזמן תפילת ערבית, שזה שייך בכמה עניינים ליום המחרת, כולל התחלת שאלת טו"מ. מאמר המוסגר: השנה חל יום ח"י כסלו ביום ש"ק וממילא נדחה שאלת טו"מ למוצש"ק, ליל י"ט כסלו, ויוצא מזה דין מעניין, ואכ"מ. ע"כ מאמר המוסגר.

הנ"ל העיר שע"י הטעות החמורה נכשל שוב אלפי ברכות לבטלה, גם בזה טעה טעות חמורה. כ"ק אדה"ז פוסק בסי' קי"ז סוס"א שבן חו"ל שנמצא בחו"ל אחרי ז' מרחשוון ושאל טל ומטר, אינו מחוייב לחזור. המקור של זה הוא הרדב"ז, המטה משה ועוד. כידוע שכ"ק אדמו"ר הצ"צ אמר שהמקורות שכ"ק אדה"ז מציין בצדי (בשולי) הגליון הם מכ"ק אדמו"ר הזקן בעצמו. מכל הנ"ל יוצא שכל הספרים, כולל הסידורים, הדפיסו מה שהדפיסו באופן שהכל כשורה ולא צריכים לתקן שום דבר, ועוד שאף א' לא נכשל בשום ברכה לבטלה, אדרבה, אם אחד חוזר התפילה מפני שטעה ושאל טו"מ אז הוא נכשל בכו"כ ברכות לבטלה.



תרח אבי אברהם ואבי נחור [גליון]

הת' אליהו שוויכה

תות"ל 770

בגליונות האחרונות (תתקצ"ו-תתקצ"ח) ה' דיון ארוך במענה על שאלת הרב י.ש.ק. במה דאיתא בהגדה של פסח "מתחלה עובדי עבודה זרה היו אבותינו ועכשיו קרבנו המקום לעבודתו, שנאמר ויאמר יהושע אל כל העם כה אמר ה' אלקי ישראל בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם, תרח אבי אברהם ואבי נחור ויעבדו אלקים אחרים". ושאל מדוע אינו מוזכר גם שהיה אבי הרן. וניסו לישוב זאת בכמה אופנים ולבסוף נשאר בצ"ע.

ונראה לומר בפשטות: כשתרח היה בעבר הנהר הוא לא היה עדיין אבי הרן, כי הרן עדיין לא נולד.

דהנה, כתב הרמב"ן בפירושו על התורה (בראשית יא, כח) על הפסוק "וימת הרן על פני תרח אביו בארץ מולדתו", וז"ל: "והענין שקבלו רבותינו בזה הוא האמת ואני מבאר אותו אברהם אבינו לא נולד בארץ כשדים כי אבותיו בני שם היו, וכשדים וכל ארץ שנער ארצות בני חם. והכתוב אמר ויגד לאברם העברי (להלן יד, יג) לא הכשדי, וכתוב בעבר הנהר ישבו אבותיכם מעולם תרח אבי אברהם ואבי נחור ומלת מעולם תורה כי משם תולדותיו מאז וכתוב (שם ג) ואקח את אביכם את אברהם מעבר הנהר. וראיה לדבר כי נחור בחרן היה ואם היה מקום תרח אור כשדים בארץ שנער והכתוב ספר כי בצאתו מאור כשדים לא לקח אתו רק אברם בנו ולוט בן הרן בן בנו ושרי כלתו, אם כן היה נחור נשאר בארץ כשדים.

אבל באמת ארץ מולדתם ארץ ארם היא בעבר הנהר. והיא מנחלת אבותיו מעולם. . ומצינו בתלמוד (ב"ב צא) כי אברהם נחשב בכותא וזאת העיר איננה בארץ כשדים דכתיב . . (ו)היא עיר בעבר הנהר בארץ ארם נהרים, כי חרן שם עיר בארץ ארם נהרים דכתיב (להלן כד, י) וילך אל ארם נהרים אל עיר נחור שהיא חרן. ועוד חקרנו וידענו על פי תלמידים רבים שהיו יושבי הארץ ההיא כי כותא עיר גדולה בין חרן ובין אשור רחוקה ממדינת בבל ובינה ובין חרן כמו ששה ימים אבל היא

נכללת בעבר הנהר בעבור היותה בין ארם נהרים ובין נהר פרת גבול ארץ ישראל ובין חדקל ההולך קדמת אשור.

והנה תרח הוליד בניו הגדולים אברהם ונחור בעבר הנהר ארץ אבותיו והלך לו עם אברהם בנו אל ארץ כשדים ושם נולד לו בנו הקטן הרן ונשאר נחור בנו בעבר הנהר בעיר חרן או שנולד בעיר ההיא או שנתישב בה מכותא וזה טעם בארץ מולדתו באור כשדים כי שם מולדתו של הרן לבדו. והענין המקובל הזה נמצא גם כן בספר קדמוני הגוים כמו שכתב הרב במורה הנבוכים (ג, כט) כי הזכירו בספר "עבודת האכרים המצרים" כי אברם אשר נולד בכותא . . . "עכ"ל.

א"כ מצינו פסוק מפורש שהרן נולד באור כשדים, ולפי פירוש הרמב"ן אין זה בעבר הנהר. ולכן י"ל שהפסוק לא כתב תרח אבי הרן, כי בעת שישב בעבר הנהר הוא לא היה אבי הרן.

ובפרט לפי המבואר בגליון תתקצה, שהטעם שכתבו אבי אברהם ואבי נחור, הוא כדי לרמז שגם הם עבדו שם עבודה זרה. י"ל שהרן לא עבד בעבר הנהר עבודה זרה, דהרי הוא לא נולד עדיין ולכן הכתוב לא כתבו.

