

קובץ

הערות וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנה לא

גליון יב [אלף-טו]

ש"פ צו - זכור

פורים

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה

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

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל ושמחה
הננו להביע את ברכותינו מעומק הלב
לידידנו היקר והאהוב
הנודע בכשרונותיו הנפלאים ובמידותיו התרומיות
שוקד בלימודו וזריז במלאכתו מלאכת קודש
מנכ"ל דמערכת "הערות וביאורים" מלפנים
אשר עמל ויגע הרבה עם סדר נפלא בהצלחת הקובץ
בגו"ר וטופח ע"מ להטפח
וחפץ ה' בידו הצליח להטביע חותמו על הופעת הקובץ באופן
דפעולה נמשכת שגם עכשיו נהנין ממנו בעצה ותושי'

התמים הרב

יעקב שי' פלדמן

ולידידנו וחברנו היקר
חבר המערכת מלפנים, התמים הנעלה החשוב והמצויין
רוח המקום והבריות נוחה הימנו, בעל מדות תרומיות

התמים הרב

שמואל שי' חיטריק

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעה טובה ומוצלחת
עם ב"ג הכבודות והחשובות שתחיו
יהי רצון שיזכו לבנות בית נאמן בישראל
בנין עדי עד על יסודי התורה והמצוה
לנחת רוח כ"ק אדמו"ר נשיאנו, מתוך שפע שמחה ברכה
והצלחה וחיים מאושרים בגו"ר תמיד כה"י

המערכת

ב"ה

ש"פ צו - פורים

ה'תשע"א

גליון יב [אלף-טו]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

- 4 קיום משלוח מנות ומתנות לאביונים לעת"ל
- 9 דברי הרמב"ם שבנין בית המקדש יהי' "במקומו"
- וגר זאב עם כבש וגו': כפשוטו או משל וחידה - שיטת הרמב"ם בזה
- 10..... [המשך]

רשימות

- 17..... ביסוד מצות משלוח מנות במשנתו של רבינו

לקוטי שיחות

- 22..... קצירת העומר

שיחות

- 26..... קם רבה ושחטי' לר' זירא

אגרות קודש

- 30..... ביאור ברש"י ד"ה ר"י מדמי ע"פ ביאורו של רבינו
- 32..... ביאור שיטת רש"י בשני שבילין ע"פ ביאורו של רבינו

נגלה

- 35..... בענין נשים חייבות במקרא מגילה
- 39..... גדר הספק בדין שני שבילין
- 41..... בפורענות בידי אדם אי גזירה מן השמים היא
- 43..... הקשיבה רינתי זו רינון תורה [גליון]

חסידות

- 45..... "אור אין סוף מאיר בחכמה"
- 46..... כמה הערות ב'ביאורים במאמרי רבינו' על באתי לגני תשי"א
- 48..... ביאור בלשון "טמטום הלב", המובא בלקו"ת

353.....כוונה בקריאת המגילה

הלכה ומנהג

60.....'אדר ראשון' או 'הראשון' ?

60.....האם אבל קורא המגילה

67.....בענין עליית קטן למפטיר בקריאת פרשת פרה

72.....דעת אדמו"ר הזקן לגבי ברכת המאכל הנק' 'פיצא' וכיו"ב

73.....המוכר חמצו פעמיים

78.....שיטת אדה"ז בב' שבילין

פשוטו של מקרא

82.....וביום השביעי חג לה'

82.....חור בנה של מרים הי'

שונות

86.....הערה בספר 'שמירת השבת'

87.....עושה אדם דין על חבריו וממילא על מצבו

89.....סמכותו של י.ד. אייזנשטיין וספריו [גליון]



מודעה ובקשה

לקראת יום הבהיר "עשתי עשר יום" לחודש ניסן הבעל"ט, יום הולדתו המאה ותשעה של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, עומדים אנו להוציא לאור בעזהשי"ת קובץ חגיגי מוגדל - הן בכמות והן באיכות - של הערות וביאורים וכו' בכל חלקי התורה, ובפרט בתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובעיקר בתורתו בענין שהזמ"ג - 'הגדה של פסח עם לקוטי טעמים, מנהגים וביאורים' אשר לכ"ק אדמו"ר, ובוודאי יהי' זה לנח"ר כ"ק אדמו"ר ביום הגדול והקדוש הזה, אשר בו "מזלי' גבר" וכו'.

אי-לכך שטוחה בקשתנו מקהל הכותבים שיחיו להשתדל ולהזדרז ביתר שאת בכתיבת ההערות, ולמסרם לנו ע"מ להדפיסם בקובץ מיוחד זה - לא יאוחר מיום שלישי - ר"ח ניסן הבעל"ט. וכל המקדים ה"ז משובח.

למשלוח הערות:

פאקס: 347-227-0308

אימייל: kovetz@haoros.com

ניתן להוריד קובץ זה (וכן כל שאר הקובצים) באתר האינטרנט:

www.haoros.com

הפצה ע"י התמים שנ"ז שי' נפרסטק

גאולה ומשיח

קיום משלוח מנות ומתנות לאביונים לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

בספר השיחות תש"נ (ח"א ע' 310) בהערה 114 איתא וז"ל: ויש לעיין כיצד יהי' קיום המצוה ד"מתנות לאביונים" כשיקויים היעוד "אפס כי לא יהי' בך אביון" (פ' ראה טו, ד) עכ"ל. וכן הובא בכ"מ שהקשה הגה"ק מקוזיגלוב הי"ד בס' 'ארץ צבי' על מה שמבואר במדרש דפורים לא יבוטל לעת"ל, והרי אז יקויים הקרא אפס כי לא יהי' בך אביון, ואיך יקיימו אז מצות מתנות לאביונים, וכן הקשה בשו"ת שיח יצחק או"ח סי' שע"ח.

ועי' בס' 'מעיל צדקה' סי' אלף של"ח (לבעל שבט מוסר) שכתב דהטעם שמחלקים צדקה בפורים, נראה בדברי רז"ל (ירושלמי מגילה פ"א ה"ה) דמגילת אסתר אינה בטלה עולמית, ואז לימות המשיח לא יהי' עם מי לעשות צדקה, ולכן אנו מרבים צדקה בפורים לרמז דמגילת אסתר אינה בטלה בימות המשיח, לכן אנו מרבים בצדקה עכשיו שיש מקבלים, משא"כ לעת"ל לא יהיו מקבלים עיי"ש, הרי דסב"ל דלעת"ל אכן יתבטל מצות מתנות לאביונים כיון שלא יהי' צורך לזה.

הטעמים במצות משלוח מנות

והנה לפי דבריו, יש לעיין עד"ז גם במצות "משלוח מנות" לעתיד לבוא, דהנה ידוע מ"ש בתרומת הדשן (סי' קי"א) שנשאל בבנ"א השולחין לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה"ג, האם יוצאים י"ח מצות משלוח מנות או לא, והשיב וז"ל: יראה דאין יוצאים בהן, דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די סיפוקו לקיים הסעודה כדינא, כדמשמע בגמ' במגילה דף ז ע"ב דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחליפים סעודתייהו בהדדי ונפקי בהכי ידי מצות משלוח מנות אלמא דטעמא משום סעודה היא עכ"ל, וכן משמע מדברי הארחות חיים הל' פורים סי' ל"ו וכל בו סי' מ"ה שכתבו שאם חל פורים בשבת נדחית

הסעודה ליום ראשון מפני שאין יכולים לקיים מצות משלוח מנות בשבת, הרי דסב"ל דמצות משלוח מנות הוא משום הסעודה.

וכיון דלעת"ל כשיקויים היעוד ד"אפס כי לא יהי' בך אביון" כנ"ל, ודאי יהי' לו לכל אחד די סיפוקו לקיים הסעודה כדינא, הרי שוב לא יהי' צורך לקיים מצוה זו, ואף שהדין דמשלוח מנות הוא גם לעשירים, אף שיש להם די סיפוקן כמבואר בר"ן וריטב"א מגילה ז', א, ובכ"מ, הרי ביאר בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קצ"ו) הטעם בזה (לפי התרוה"ד) שזהו משום שכן תיקנו מעיקרא, כדי שלא לבייש מי שאין לו כדאיא בסוף מס' תענית (כו, ב) עיי"ש, אבל לעת"ל שיהי' לו לכאו"א די סיפוקו הרי לא יהי' צורך כלל לקיים הך מצוה.

ובפרט אי נימא כמ"ש בס' בס' 'אפריון' (לבעל הקיצור שו"ע) פ' זכור, דמצות משלוח מנות הוא הקדמה למצות מתנות לאביונים וז"ל: ובה נראה לפע"ד לתת בעז"ה בטוב טעם ודעת על אשר בעת ההצלה כתיב לקיים עליהם וגו' ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, ולכאורה מלבד אשר ראוי להבין על עיקר התקנה של משלוח מנות איש לרעהו למה זה? עוד ראוי להבין כיון שבודאי מצות מתנות לאביונים גדולה ממצות משלוח מנות איש לרעהו, וכמ"ש הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הי"ז: "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים וכו'") וא"כ לכאורה היה ראוי להקדים בקרא את העיקר, והכי הול"ל ומשלוח מתנות לאביונים ומתנות איש לרעהו? והנראה לפע"ד כי מאחר שהרגישו שכל הצלתם לא היתה אלא בזכות הצדקה, ולכן ראו לתקן אשר ביום זה ירבו בצדקה באופן היותר טוב ומעולה, וידוע כי הטוב שבצדקה הוא שתגיע להעני באופן שלא יתבייש, והנה איתא במשנה פ"ד דמס' תענית: אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל עשר באב וכיום הכפורים שבהן בנות ישראל יוצאות בכלי לבן שאולין שלא לבייש את מי שאין לו, וי"ל כי על דרך זה תיקנו גם הצדקה בפורים לשלוח מנות גם איש לרעהו, וע"י זה לא יתבייש האביון ג"כ בקבלת המתנות, מאחר שדרך היום בכך, ולכן הקדים בקרא מנות איש לרעהו כי זאת היא הקדמה נכונה לשלוח גם כן מתנות לאביונים עכ"ל, ולפי זה אם לא תתקיים מצות מתנות לאביונים שוב אין צורך גם בקיום מצות משלוח מנות.

אלא דלפי טעם השני שכתב בס' 'מנות הלוי' (מגילת אסתר ט, ט"ז-כ) שהוא בכדי להרבות שלום וריעות, היפך מרגילתו של הצר שאמר מפורר ומפורר, פי' במקום שראוי להיות עם א', הנם מפוררים ומפוררים במחלוקת, לכן תקנו משלוח מנות עיי"ש, ועי' גם בב"ח סוף סי' תרצ"ה שכתב דטעם משלוח מנות הוא כדי שיהי' שמח ושש עם אוהביו ורעיו ולהשכין ביניהם אהבה ואחווה ורעות וכ"כ עוד בכ"מ, הנה לפי טעם זה הרי זה שייך גם לעת"ל.

וא"כ לפי"ז אפ"ל שזהו עוד נפק"מ בהלכה בין ב' הטעמים הנ"ל במצות משלוח מנות נוסף לשאר החילוקים בין הטעמים שכתבו האחרונים (ראה שו"ת חת"ס שם, ובשו"ת כתב סופר או"ח סי' קמ"א, ובשו"ת בנין ציון סי' מד, ובית שערים או"ח סי' שפ"ה, ואפרקסתא דעניא סי' כ"ה ועוד) דלטעם התרומת הדשן לא תתקיים מצוה זו דמשלוח מנות לעת"ל, משא"כ לפי טעמו של מנות לוי שפיר תתקיים.

ועי' בס' 'כלי חמדה' (מועדי השנה - פורים) סי' צ"ז שכתב דנראה במגילת אסתר שמקודם קבלו עליהם משתה ויו"ט ומשלוח מנות (אסתר ט, ט) אמנם כשכתב מרדכי אח"כ לקבל עליהם המצוה לדורות כתיב (שם כב) משלוח מנות . ומתנות לאביונים, ונראה הביאור בזה דאז כשהיו ישראל באותו המדריגה ששבו כולם להשי"ת וקבלו את התורה ברצון, נתקיים בהם 'כי לא יהיה בך אביון', ולזאת לא קבלו עליהם כי אם משלוח מנות איש לרעהו, אמנם כשכתבו מרדכי ואסתר המגילה לדורות, כתבו לקבל עליהם גם מתנות לאביונים עכ"ד, וכעין זה כתב גם בס' 'דרשות חתם סופר' שם דמרדכי גזר עליהם בתחילה יו"ט לאסור במלאכה, והם לא קבילו עליהו אלא הכניסו מתנות לאביונים במקומו, כי מרדכי חשב שאחרי ככלות ע' שנה יעלו כולם כחומה, ואז יהי' "עולם התיקון" ולא יהי' בך אביון, ומה לו לעשות תחלת תקנתו רק על עניי אוה"ע, ע"כ לא תיקן מתנות לאביונים, אבל הם ידעו שלא יעלו כחומה ויהי' אביוני עמנו ע"כ תיקנו מתנות לאביונים עכ"ד, הרי דנקט דמשלוח מנות ודאי מתקיים גם בזמן דלא יהי' בך אביון, ורק מתנות לאביונים לא, אמנם י"ל דביאור שלו קאי רק לפי טעמו של המנות הלוי ולא לפי התורה"ד.

אם גם בעל תרועה"ד סב"ל הטעם דריעות ושלום

אלא דלכאורה י"ל דחילוק הנ"ל - בנוגע ללעת"ל - אינו, כי י"ל דבאמת גם בעל תרועה"ד מודה שעיקר הטעם דמשלוח מנות הוא משום להרבות רעות ואהבה, דאי לא נימא כן קשה לכאורה, למה תיקנו מצוה זו דוקא בימי הפורים ולא ביו"ט אחר, שיש שם ג"כ חיוב סעודה? אבל אי נימא דסב"ל ג"כ שתיקנו בפורים כדי להרבות שלום וריעות היפך הענין דמפוזר ומפורד, רק מוסיף שתיקנו שצריך לשלוח צרכי הסעודה דוקא, די"ל משום דעיי"ז פועל יותר קירוב הדעת עם חבריו, כיון ששולח לו מה שצריך ליום זה דוקא לסעודה, ובזה בודאי מתקרב דעתו של המקבל יותר (וע"ד המבואר בכתובות סז, ב, ותענית כג, ב, לענין צדקה, דזכותה של האשה נפיש דמקרבא הנייתה), ולכן פסק שם בתרועה"ד שאינו יוצא אם שולח שאר דברים שאינם אוכל נפש, דסב"ל שכן תיקנו מצות משלוח מנות שצ"ל צרכי הסעודה דוקא, ועי' בשו"ת חלקת השדה סי' ג' ובכ"מ דנקטו בדעת תרועה"ד כפי שנת'.

ואי נימא כן דלכו"ע סיבת המצוה היא להרבות שלום וריעות, הרי יש לומר דגם לפי התרועה"ד תתקיים מצוה זו לעת"ל כיון שזהו תוכן כל המצוה וזה שייך גם לעת"ל, אלא דסב"ל דבזה"ז תיקנו לשלוח דוקא צרכי הסעודה, כי בזה מתרבה האחדות וכו', משא"כ לעת"ל דליכא צורך לשלוח צרכי סעודה, אכן תתקיים המצוה בכל דבר שפועל ריעות וכו', ולפי"ז נמצא דלכו"ע תתקיים מצוה זו לעת"ל.

אלא דבלקו"ש חט"ז פורים ב' נקט הרבי שהם ב' טעמים נפרדים ולא כהנ"ל, דמקשה שם דכיון דבפורים "קיימו מה שקיבלו כבר" ומובן דהו"ע עקרי, א"כ למה לא תיקנו לעשות דבר בימי הפורים לזכר ענין זה? ומתחיל לבאר דהנפק"מ בין מעשה שאדם עושה מצד אונס למעשה שעושה ברצון הוא, דאם עושה מצד האונס עושה רק כפי ההכרח שצריך, אבל כשעושה מצד רצונו עושה בהידור ובהוספה מכפי שחייב, ומבאר דאפ"ל דזהו"ע דמשלוח מנות שענינו להרבות שלום וריעות אף שזהו חיוב בכל השנה מצד מצוות "ואהבת לרעך כמוך", מ"מ בכל השנה אין מצוה לחפש חבריו בכדי לקיים המצוה, והחידוש בפורים הוא שצריך לחפש אחר רעהו וליתן לו, דכללות מצוה זו מורה שפועל יותר מכפי חיובו כיון שעושה ברצון, ועד"ז מבאר ג"כ לגבי מקרא מגילה ומתנות לאביונים עיי"ש, אבל מקשה ע"ז דכ"ז יתכן לפי הטעם שמבואר במנות

הלוי דמצוות משלוח מנות הוא להרבות שלום וריעות, אבל לפי הטעם שמבואר בתרומת הדשן, דהמצוה הוא "כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים סעודה כדינא וכו' אלמא דטעמא משום סעודה הוא" הנה כיון דתוכנו הוא בשביל קיום סעודת פורים הרי לא ניכר ומודגש בזה הענין ד"קיימו מה שקיבלו כבר" עיי"ש.

ואי נימא כפי שנת' לעיל לא קשה כלל, כיון דגם לפי התרוה"ד ענינו הוא להוסיף באחדות וכו' ואדרבה תיקנו מעיקרא לשלוח צרכי הסעודה דוקא כיון דבזה מוסיף עוד יותר בריעות וכו', הרי מוכח מזה שהרבי נקט בפשיטות, דלפי התרוה"ד ענינו דמשלוח מנות הוא רק משום סעודה, ולא משום ריעות וכו' וכן משמע גם מהחת"ס וכו' הנ"ל, שכתבו כמה חילוקי דינים בין הטעמים, ואי נימא כהנ"ל יש לומר בכמה מהם שאין שום חילוק ביניהם (וכפי שנת' בגליון מ"ב ע' ד'), וא"כ שוב יש מקום לומר כפי שנת' דנפק"מ גם בנוגע ללעת"ל דלפי טעמו של התרוה"ד לא נתקיים מצוה זו משא"כ לפי המנות הלוי.

וברשימות (חוברת לג) כתב הרבי טעם חדש במצות משלוח מנות, שהוא בא לתקן מה שעברו ונהנו מסעודתו של אותו רשע, וכדי להראות שאינם חשודים עוד בזה, תקנו המצוה דמשלוח מנות שקשורה ושייכת להמשתה וסעודה דפורים, שהיא במשלוח דבר אכילה לחבירו והלה אוכל, ובזה שמקבל ואוכל מאכל ששלח לו חבירו, מראה בזה שסומך על חבירו לאכול מסעודתו כיון שאין חבירו חשוד עוד להנאה מסעודה של אותו רשע עיי"ש.

(וכעין זה כתב בס' 'הליכות שלמה' להגרש"ז אויערבאך ז"ל (ע' של"ז) ארחות הלכה הערה 49) בטעם מצות משלוח מנות מפני שבימי אחשורוש עבדו ע"ז לפנים, כמבואר במגילה יב ע"א, וכיון שכן, לא יכלו לסעוד זה אצל זה, כי כל אחד חשש שמא חבירו עובד ע"ז ח"ו, שאין אדם יודע מה שבלב חבירו, ולאחר הישועה שנתגלו כולם באמונתם השלימה, שוב חזרו לאכול זה משל זה, ולזכר זה תיקנו מצות משלוח מנות בפורים בכל שנה ושנה עכ"ד, וכ"כ בס' עטרת משה (פורים ע' שס"ג) בשם הגה"ק האדמו"ר מאסטראווע זצ"ל עיי"ש, ועי' גם בס' תורת משה (פ' תצוה) להחת"ס על הפסוק קימו וקיבלו, דלפי טעם זה פשוט ג"כ שהוא שייך ללעת"ל, וכן הוא לפי המשך ביאור הנפלא בלקו"ש חט"ז שם עיי"ש.

ועי' עוד בענין מתנות לאביונים לעת"ל בס' 'ימות המשיח בהלכה'
חלק שני סי' ע"ב.



דברי הרמב"ם שבנין בית המקדש יהי' "במקומו" הרב אליהו אליעזר רייזמן ל. א. קאליפורניא

בגליון י' (א' י"ג) כתב הרב פ. ב. במה שדייק הרמב"ם (מלכים י"א, ד)
"אם עשה והצליח ונצח כל האומות שסביביו ובנה מקדש במקומו וכו'".
והביא שכ"ק אדמו"ר דייק במה שכתב הרמב"ם בנה המקדש במקומו
ולא כתב בנה המקדש סתם או בנה המקדש בירושלים, ועיין שם מש"כ.

ולתומי חשבתי דכ"ק אדמו"ר זי"ע דן בכמה מקומות ל"תווח" בין
השיטות החלוקות בנוגע לבנין ביהמ"ק השלישי. דכידוע כתב רש"י במס'
סוכה דף מ"א בד"ה "אי נמי" וז"ל: "אבל מקדש העתיד שאנו מצפין בנוי
ומשוכל הוא יגלה ויבא משמים שנא' מקדש ה' כוננו ידיך", אך כ"ק
אדמו"ר מביא ע"פ הירושלמי במס' מגילה וע"פ דברי המדרש דבנין
ביהמ"ק השלישי - יהיה דוקא בידי אדם וע"י מלך המשיח. וכתב
שלמרות שברמב"ם כתוב שמלך המשיח יבנה את ביהמ"ק עדיין יכול
להיות שסובר שביהמ"ק ירד בנוי מן השמים. יעויין בלקוטי ערכים עמ'
כ"ז שכתב ג' אופנים לתווח את שתי הדעות ושהרמב"ם יוכל לעבור שתי
הדעות.

ויתכן להוסיף רמז לכך בגוף דברי הרמב"ם דאמנם בה"ד הנ"ל דייק
הרמב"ם ופסק "ובנה מקדש במקומו" אך בפיי"א שם ה"א כתב הרמב"ם
"המלך המשיח עתיד לעמוד ולהחזיר מלכות דוד ליושנה לממשלה
הראשונה ובונה המקדש ומקבץ נדחי ישראל וכו'". והנה כאן השמיט
הרמב"ם את המלה "במקומו" וכתב רק שמלך המשיח בונה המקדש.
ומדוע כאן השמיט הדבר? ושוא ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר דגם הרמב"ם
הסכים לדיעה שביהמ"ק השלישי יבנה בידי שמים, אך ע"פ מה שהציע
לתווח בין השיטות (בשנים מהמהלכים) דתהיה כאן מעין שותפות והבית
ירד משמים, אך השערים יועמדו ע"י מלך המשיח או באופן אחר, ע"כ
במקום אחד השמיט הרמב"ם את המלה במקומו לומר דמלך המשיח

בונה המקדש, לומר דגורם לירידת המקדש משמים, ובה"ד הוסיף דבונה המקדש במקומו, היינו שאת חלקו המסויים מוסיף דוקא במקומו.*



וגר זאב עם כבש וגו': כפשוטו או משל וחידה – שיטת הרמב"ם בזה [המשך]

הת' שלום צירקין

תות"ל 770

בהמשך למ"ש בגליונות הקודמים לבאר דברי כ"ק אדמו"ר (ולתרץ הקושיות שהקשה הרב ח.ר. שי' בהגליון שי"ל לכבוד יו"ד שבט) בהשיחה הידועה (לקו"ש חכ"ז בחוקותי א') שלשיטת הרמב"ם יהיו לע"ל ב' תקופות, תקופה א' שעלי' אומר הרמב"ם עולם כמנהגו נוהג, ותקופה ב' שאז יהיו ענינים שיש בהם שינוי וביטול ומנהגו של עולם. ובגליונות הקודמים כתבתי מה שנראה לענ"ד הפשט במו"נ ח"ב פכ"ט ובאגרת תחיית המתים פ"ו ובהל' מלכים פ"ב. ולשלימות הענין אבוא לתרץ הקושיות שהקשה על הקושיות שהקשה כ"ק אדמו"ר על הרמב"ם במה שפסק כשמואל. (ואף שלפי הנראה אין זה ההוכחה והיסוד העיקרי לשיטת כ"ק אדמו"ר בהרמב"ם שיהי' שתי תקופות, ותחיית המתים מספיק).

ובתחילה צריך לבאר מה כוונת הרמב"ם בהל' מלכים פ"ב בתחילתו שבימות המשיח לא יבטל דבר ממנהגו של עולם או יהי' שם חידוש במעשה בראשית אלא עולם כמנהגו נוהג, וממשיך אמרו חכמים אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד.

* ראה ספר השיחות תשנ"ב ע' 402 הערה 35 וזלה"ק: ועפ"ז יומתק השינוי בין התחלת הפרק לסימונו - שבהתחלת הפרק כותב ההלכה ש"מלך המשיח .. בונה המקדש" (כפשוטו), משא"כ בסימונו, שמבאר הענינים שעל ידם קובעים מי הוא המלך המשיח, "בחזקת משיח", ועד "משיח בודאי", כותב "אם עשה והצליח ובנה מקדש במקומו", שבין פעולותיו בזמן הגלות נכלל גם בנין מקדש מעט העיקרי בגלות, בתור הכנה והתחלת ההתגלות דמקדש העתיד, כבפנים. המערכת.

והנה דברי הרמב"ם כוללים ב' ענינים : א) שלא יה' ענינים שהם היפך ושינוי הטבע. ב) גם ענינים שאינם היפך טבע העולם, אבל הם שינוי בטבעי בני אדם גם זה לא יהי'. שהרי דברי שמואל אין בין העוה"ז כו' הובא בגמ' שבת סג, א בנוגע לביטול כלי זיין לימוהמ"ש, והגמ' אומר שאלו האומרים שלימוהמ"ש יבטלו כלי זיין (שזהו שינוי טבע בני אדם, שלא רק שלא יהי' מלחמה בפועל אלא שיבטל כל האפשרות של מלחמה), פליגא על שמואל. ובשלמא זה שאנו אומרים שלא יהי' רעב ומלחמה בפועל ושתרבה הדעה והחכמה כו' אינו שינוי בטבע בני אדם ואין זה סתירה לדברי שמואל, אבל באם יהי' ביטול היצר והאפשרות לגמרי למלחמה וכדו' הוא חידוש גדול ושינוי טבעי בני אדם, וממילא גם שינוי זה נשלל בדברי שמואל כשהוא אומר "אלא שעבוד מלכיות בלבד".

וב' ענינים אלו נקראים בדברי הרמב"ם ביטול מנהגו של עולם.¹ ומכיון שהרמב"ם פסק כשמואל, וביחד עם זה פסק בהל' שבת פ"ט שאם יצא בכלי זיין בשבת חייב, שזהו רק באם יבטלו כלי זיין בפועל כדמוכח מהגמ' שבת סג, א וכדלקמן, הרי לא יתורץ רק באם אנו אומרים שיש ב' תקופות.²

ועתה בנוגע להקושיות עצמם : הרב ח.ר. שי' הקשה שכשם שמצינו ששמואל חולק על כל התנאים במס' שבת בהסוגיא שם סג, א, למה לא נאמר שהוא פליג על שאר המימרות האומרים שיהי' ביטול מנהגו של עולם. וממילא מהו הפשט בדברי כ"ק אדמו"ר שם בהערה *14 דדוחק לומר דשמואל פליג על המאמר בתו"כ והמ"ד בגמ' סוף כתובות וכו'. ודברי כ"ק אדמו"ר מובנים בפשיטות, שהאם מפני שפליג (על כל התנאים לחד לישנא ולא יכא דאמרי רק על רבנן) בדין א' דלא יצא בחרב

(1) וראה לקו"ש ח"ל ע' 172 הע' 29, שהענין שלע"ל לא יה' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, וישיגו דעת בוראם כו' הי' נקרא ביטול מנהגו של עולם אם לא יהי' הכנה לכך עכשיו, ועייג"כ הדרן על הרמב"ם תנש"א סוס"ה. וממוצא דבר מובן, ששינוי "מנהגו של עולם" שעלי' הרמב"ם מדבר כאן אינו כלל הענין של שינוי ה"טבע" שע"ז מדבר במו"נ ח"ב פכ"ט.

(2) דהיינו, שמכיון שדברי הרמב"ם מיוסדים על דברי שמואל, הרי כל זמן שאנו מוצאים שינוי בטבעי בני אדם, זה כבר מכריח אותנו לומר ב' תקופות. ואפי' בלי השקו"ט בדברי שמואל (ששולל גם שינוי טבע בני אדם) יש לנו ההוכחה הכי חזקה מתחיית המתים (שהוא היפך טבע העולם ממש).

וכו', לכן נאמר שהוא פליג על שאר מימרות, הרי איפכא מסתברא, ואפושי פלוגתא לא מפשינן.³

ואליבא דאמת הנה לשיטת השו"ת חיים שאל ח"א סי' צ"ח שהביא, שמואל בכלל אינו חולק על הדין דלא יצא איש בסייף וכו', וכן הוא גם אליבא דשיטת כ"ק אדמו"ר, וכמו שביאר להדיא שגם בשיטת שמואל צ"ל שיהי' שתי תקופות (ראה לדוגמא הדרן על הרמב"ם תנש"א סעיף ו') וא"כ שמואל לא פליג על הדין שבמשנה, רק על המשמעות בברייתא שהובא בגמ' שם שבטלים לימות המשיח דוקא, וכן פליג על ר' חייא בר אבא.

וכנראה כוונתו למה שהביא מדברי החכם המובא בתשובת הרשב"א, שדברי שמואל הוא כלל, וממילא נדחה הפרט מפני הכלל, אבל זה כבר מתורץ בלקו"ש שם סוף הערה *14, שאם ס"ל כן להרמב"ם לא הוה ל' להסביר מארז"ל עתידה הארץ שתוציא גלוסקאות ולהתאימו לדברי שמואל אלא הול"ל שהוא דלא כשמואל.

ומה שהקשה על הוכחת כ"ק אדמו"ר שמזה שהרמב"ם פסק לא יצא האיש בכלי זיין בזמה"ז בשבת דחייב חטאת, ובגמ' מבואר דדין זה הוא פליגא אדשמואל, ואיך פסק הרמב"ם כשמואל דאין בין עוה"ז לימות המשיח וכו' ולכן צ"ל שיש ב' תקופות ובתקופה הב' גם אליבא דשמואל יבטלו כלי זיין כפשוטו, וע"ז הקשה משו"ת חיים שאל ח"א סי' צ"ח,

(3) ובנוסף לזה הרי זה מקשה עלינו לפסוק ההלכה כשמואל באם הוא באמת פליג על שאר המימרות. ועוד, שא"כ הול"ל להגמ' לכתוב בכל אלו ופליגא דשמואל [ובפרט לדעת אלו שס"ל שמקור הרמב"ם לפסוק כשמואל הוא משום דיש כלל דכל מקום שנאמר בגמ' ופליגא פסקינן כוותי', (ראה ג"כ בדברי הר"י קאפח במהדורתו של המשנה תורה ה' תשובה פ"ח ה"ז ובכ"מ) הרי מזה שכאן לא נאמר ופליגא דשמואל משמע שהמימרות האלו לא נדחו מהלכה. אולם כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ד ע' 362 לא קיבל הכלל הנ"ל ובפרט בנדו"ד. וב(ח"ד שם וב) השיחה בחוקותי חכ"ז הנ"ל בשוה"ג להערה 65 מביא דברי השל"ה שפי' ופליגא הוא שכל אחד מדבר ענין אחר, אבל נראה מדברי כ"ק אדמו"ר בהמשך השיחה (סט"ו) שהם (ג"כ) פליגי כפשוטו]. ולפענ"ד י"ל שזהו כוונת כ"ק אדמו"ר בהביאו בשוה"ג "ובפרט דבעל המאמר בכתובות (עתידין אילני סרק שיטענו פירות) הוא רב", שלכאז' הכוונה הוא בזה דמכין שרב הוא בר פלוגתא דשמואל מתאים יותר לומר ופליגא דשמואל כאן. וכמו"כ לענין קביעות ההלכה הרי הלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני, ויש לעיין כמי נפסוק בנדו"ד, וראה לקו"ש חט"ז ע' 9.

שלענין דינא שמואל אינו חולק על הך דינא דלא יצא האיש וכו', הנה אדרבה, בשו"ת חיים שאל מבואר דזה דלענין דינא גם שמואל מודה לזה, היינו משום שדריש הקרא דוכתו חרבותם לאתים גו' לעוה"ב, דהיינו דגם לשמואל צ"ל שיבוא זמן שיפסקו הכלי זיין לגמרי, והוא לעוה"ב וכנראה כוונתו לעולם התחי", ולדעת הרמב"ם שתחיית המתים הוא חלק מימות המשיח צ"ל שהוא בתקופה הב' דימות המשיח (כמ"ש בהשיחה כאן סעיף ט') וזהו ממש כעין שיטת כ"ק אדמו"ר. ושמואל פליג רק על משמעות הברייא שכלי זיין יבטלו בימות המשיח דהיינו תקופה הא'.

ודברי כ"ק אדמו"ר מבוארים ומפורשים כאן (הע' 78) ובקונטרס ענינה של תורת החסידות הערה 27, שהאי דינא דלא יצא האיש בכלי זיין ואם יצא חייב חטאת הוא רק באם נימא שיהי' תקופה שכלי זיין יבטלו בפועל, ואם נפרש הקרא דוכתו חרבותם לאתים וגו' כמשל וחידה (כהס' לחם יהודה שהביא) אז אע"פ שאין מלחמה בפועל, עדיין כלי זיין בעולם ותכשיטין הן, וביאר ביתר ביאור כאן בהע' 78 שאע"פ שאין מלחמה בפועל הרי משתמשים בכלי זיין לשחוק וכו'. ורק באם יש תקופה שאז יבטלו כלי זיין בפועל, ויהי' מושלל ענין המלחמה וישתנה טבע בני אדם, אז אפשר לומר שחייב חטאת בזמן הזה אם יצא בכלי זיין בשבת מפני שסו"ס יבטלו וגנאי הן לו.

שעפ"ז מבואר שיטת כ"ק אדמו"ר שבאם נפסוק כחכמים במשנה שחייב חטאת מוכרח לומר שיבוא תקופה שיבטלו כלי זיין בפועל, וביחד עם זה ענין זה של ביטול כלי זיין לגמרי נשלל מדברי שמואל דאמר אין בין עוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד, וכפשטות המשנה והגמ' כאן. וא"כ מוכרח לומר להרמב"ם (ולשמואל) שיהיו ב' תקופות.

ומה שהקשה עוד דע"פ מה שביאר כ"ק אדמו"ר בשיטת הרמב"ם, הנה גם לשיטת שמואל יתקיים הך מימרא דר' חייא בר אבא דכל הנביאים לא נתבאו אלא לימות המשיח בתקופה הב', והקשה דאיך נשווה את זה עם פשטות דברי הגמרא דמשמע שפליגי, כבר ביאר כ"ק אדמו"ר בעצמו בהשיחה הנ"ל סעיף ט"ו שהמחלוקת הוא האם בתקופה הא' יהיו נסים וכו' או לא. דלשיטת ר' חייא בר אבא הכוונה הוא שגדרם של ימות המשיח הוא נחמות הנביאים וכו' ולכן הר"ז חלק וגדר מיד בביאת משיח

עצמו, ולדברי שמואל תחילת ביאתו של משיח הוא באופן של אין בין כו' אלא שעבוד מלכיות בלבד.⁴

היוצא לנו מכל הנ"ל (וממ"ש בגליונות הקודמים): אין לומר שדברי הרמב"ם בהל' מלכים הם הם דבריו במו"נ ח"ב פכ"ט ומכמה טעמים:

א. מצד עצם תוכן הדברים במו"נ: במו"נ אין כוונת הרמב"ם לומר שא"א שיהי' שינוי בטבע, אלא שא"א שיהי' שינוי ממה שנקבע בששת ימי בראשית, ובאם כבר נקבע השינוי מששת ימי בראשית אי"ז בעי' לדברי הרמב"ם במו"נ.

ב. אפי' אם זהו כוונתו במו"נ, מ"מ א"א לפסוק להלכה שלא יהי' שינוי בטבע לעולם, כי הרמב"ם במו"נ כאן אינו פוסק הלכות. ואפי' עיקר הדבר שעליו סובבים דברי הרמב"ם שם שהעולם לא יפסד, כבר כ' כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חכ"א ע' 453) שהרמב"ם כתב זה כפרשן, ומציין להכס"מ הל' תשובה סוף פ"ח, דשם כותב שגם הרמב"ם לא מכחיש זה שהעולם יבטל וכו', דלכאור' הכוונה הוא שאע"פ שהכס"מ בודאי ידע מדברי הרמב"ם במו"נ מ"מ אי"ז נוגע להלכה בפועל.

ג. מצד עצם תוכן דבריו בהל' מלכים: כבר נתבאר לעיל שיסוד דברי הרמב"ם במו"נ סובבים אודות שינוי בטבע, משא"כ כאן כל שינוי בעולם אפי' שינוי בטבע בני אדם או שינוי בעסק העולם (כנ"ל בהערה 1 מלקו"ש ח"ל) אע"פ שאינו שינוי והיפך הטבע של עולם נקרא ביטול מנהגו של עולם. וכמ"ש כ"ק אדמו"ר כאן סעי' ז' שעולם כמנהג ונוהג

(4) ומענין לענין, זה שמביא השו"ת חיים שאל שכל שלא נפקא לן לענין דינא יכול אמורא אחרון לחלוק עם רבים, הנה לדברי כ"ק אדמו"ר שיטת שמואל שחולק על ר' חייא בר אבא אכן נוגע לדינא, [מהו הגדר ההלכתי של משיח שבו צריך להאמין (ראה הדרן על הרמב"ם תשמ"ו)], ועד לפקו"נ, וכמו שמביא כאן (בסעי' ד' וסעיף י') שזה שהלכו למלחמה שזהו ענין של פקו"נ ע"פ ציווי של בן כוזיבא הוא רק באם ס"ל שגדרו של מות משיח הוא רק שעבוד מלכיות בלבד, שבמילא מוכן שאי"צ שיהי' שינוי דברים עולם, ואי"צ להראות אותות ומופתים, וכמו"כ לעתיד ג"כ נוגע באם יכולים לילך למלחמה ע"פ ציווי המשיח אם אינו מראה נסים, אבל לשיטת ר' חייא בר אבא וכו' שגדרו של משיח בתחילת ביאתו הוא ענין הקשור עם נסים וכו', הנה באם אינו מראה נסים הרי מוכח שאינו משיח, ואי אפשר להתיר לילך ע"פ ציווי שלו למלחמה שזו פקו"נ, ואדרבה יש לו דין רודף וכו' כמבואר בהערה *69.

הפ"י הוא הטבע הקיים והנהוג עד אז, ועי' בהדרן על הרמב"ם תנש"א סעיף ה' ששינוי מנהגו של עולם הוא אפילו בדבר שאינו היפך הטבע, ועי' בלקו"ש חכ"ד שופטים ב'.

ד. מצד המקור לדבריו בהל' מלכים: דברי הרמב"ם מיוסדים בפשטות על דברי שמואל אין בין כו' אלא שעבוד מלכיות בלבד, (ולא על דבריו במו"נ כנ"ל), שאינו קאי רק על שינוי בטבע כנ"ל. ואם נאמר שדברי שמואל קשורים באיזה אופן שיהי' על היסוד שהניח הרמב"ם במו"נ, א"כ יוצא שר' חייא בר אבא וכל הני מימרות שס"ל שיהי' ביטול מנהגו של עולם פליגי על היסוד שהניח הרמב"ם במו"נ! וא"כ איך כתב הרמב"ם נגד דבריהם, ויתירה מזו הרמב"ם כתב שלא תמצא בדברי חכמים שיחלקו על היסוד שלו.

ה. אלא מובן וגם פשוט כנ"ל שדברי הרמב"ם כאן בהל' מלכים הם הלכה בנוגע לגדרו של משיח. ובזה שני ענינים (כמבואר בהשיחה כאן סעיף י"ז-י"ח): א) ע"פ הלכה אינו מוכרח שיהיו נסים וביטול מנהגו של עולם, שזהו כוונתו במ"ש באגרת תחיית המתים שמה שכותב בהל' מלכים שהפוסקים אודות משיח הם משלים, אין דברינו החלטי אלא כתב זה מפני שהוא מאחד בין התורה והמושכל והוא מתרחק מלומר שיהי' שינוי סדרי בראשית, דהיינו שבאמת יכול להיות נסים וכו', רק שלהלכה אין פוסקים אלא מה שברור ומוחלט באופן ודאי. (דהיינו שאין הרמב"ם פוסק שלא יהיו נסים וכו', אלא ההלכה היא שאינו מוכרח (להאמין, ולהגדיר משיח כזמן) שיהיו נסים - עי' בשיחת ש"פ שמיני מבה"ח אייר תשמ"ב סעיף ז' ואילך, והתוועדות הב' של שבת שובה תשמ"ח סעיף כ"ב).

ב) ובעומק יותר, הנקודה התיכונה שמבואר ומודגש בהל' מלכים, שענינו של משיח הוא שלימות התורה והמצוות, הקשורים עם עולם שכמנהגו נוהג, וממילא מובן שלא רק שאינו מוכרח לומר ע"פ הלכה שיהיו נסים וכו', אלא עוד זאת שאין זה ענינו וגדרו של משיח, ואפי' אם זה אכן יהי' זה יהי' דבר נוסף על גדרו של משיח.

ולשלימות הענין אביא דברי הצפנת פענח (בראשית ע' קל"ב, קע"ז, קפ"ה, ובצפנ"ע על סנהדרין בסופו על פיהמ"ש להרמב"ם הקדמה לפרק חלק) (שצויין בלקו"ש חט"ו ע' 417 הע' 51) שג"כ מסביר שלשיטת

הרמב"ם יהיו ב' תקופות. ומייסד דבריו על (הפסקים עיי"ש וגם על) מ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש שם שמישיח ימלוך ואח"כ בנו ואח"כ בן בנו, ומזה משמע שאח"כ יהי' הפסק, ומבאר כי אז יהי' הנהגת העולם שלא ע"פ טבע כלל ודרגת משיח יהי' אז רק נשיא ולא מלך, וכשיטה זו (שהתקופה השני' מתחילה לאחר ג' דורות לשיטת הרמב"ם) נקט רבינו בשיחת אחרון של פסח תשל"ג סעיף י'.

והנה הצפע"נ סנהדרין שם מבאר שדברי הרמב"ם מיוסדים על הגמ' בסנהדרין דף צ"ט ע"א שימות המשיח לשיטת רבי הוא ג' דורות. ומבאר שהוא אותו השיטה שהגמ' מביא לקמן בשם רבי שימות המשיח הוא שס"ה שנה.⁵ וא"כ, אוי"ל עד"ז דגם דעת ר' אליעזר בגמ' שם ימות המשיח ארבעים שנה, וכיו"ב מיירי רק בתקופה הראשונה דימות המשיח (דלאחר מ' שנה וכיו"ב מובן שלא יתבטל מלכות המשיח רק שיהי' תקופה אחרת ניסית וכיו"ב), ועפ"ז זה עולה בקנה א' עם הזהר שס"ל שלאחר מ' שנה מימות המשיח יהי' תחיית המתים דהיינו תקופה הב', (ועייג"כ שיחת ש"פ בלק תשל"ג ס"ג).

אמנם בס' המלך במסיבו ח"ב ע' ר"נ (נדפס ג"כ בשיחות קודש תשל"ד ח"א בסופו) משמע שכ"ק אדמו"ר לומד שם באופן אחר מהנ"ל, והוא לשיטת הרמב"ם תחיית המתים יהי' בזמן מלך המשיח עצמו ולא בזמן בנו, וזה גופא שאומרים שאח"כ ימלוך בנו, מזה גופא למד הרמב"ם שע"כ בזמן תחיית המתים לא יחיו לנצח, כי א"כ איך ימלוך בנו של משיח באם משיח עצמו עדיין קיים. (כך נראה הכוונה שם).

5) ומביא הגמ' גיטין דף פ"ח עיי"ש בדבריו. וכנראה חשבון הזה מיוסד על זה שהיו ימיו 120 שנה וממילא ג' דורות הוא שס"ה שנה בקירוב. אך יש לעיין כי לכאור' בימות המשיח יארכו חיי בני אדם הרבה יותר מ120 שנה (עי' ברמב"ם כאן יארכו חיי בני אדם כו', ובאגרת תחיית המתים פ"ד "אריכות ימים הרבה" וראה ג"כ מו"נ ח"ב פמ"ז) וכמ"ש והנער בן מאה שנה ימות וגו', א"כ אם ימות המשיח הם ג' דורות לכאורה צ"ל נמשך יותר משס"ה שנה, וראה מ"ש הרמב"ם כאן "ואין זה מוזר שתמיד מלכותו אלפי שנים", (אם לא שנאמר שלהצפע"נ הרמב"ם מדבר כאן על ההמשך שלאחר הג' דורות, ומה שקורא זה מלכות אף שלאחר ג' דורות יהי' רק גדר של נשיא הוא בשם המושאל, וגם משמע קצת שזה שכ' שתמיד מלכותו אלפי שנים הוא דבר אחר ממ"ש קודם שיארכו חיי בני אדם), ואכ"מ.

ויה"ר שע"י השקו"ט בענינים אלו נזכה לקיום כל היעודים עם כל הפירושים תומ"י ממש.



רשימות

ביסוד מצות משלוח מנות במשנתו של רבינו

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר - וונקובר ב.ק. קנדה

א. בגליון תתק"ד כתבתי להעיר ביסוד מצות משלוח מנות שמצינו ב' טעמים בזה בדברי האחרונים ז"ל, הא' הוא טעם התרה"ד (סי' קי"א) וסיעתו שהוא משום סעודת פורים "כדי שיהא לכל אחדי לספק לקיים הסעודה כדינא", והיינו שיהא הרווחה להמקבל, והב' הוא טעם ה'מנות הלוי' (מג"א ט, טז. כ ואילך) הוא משום להרבות שלום וריעות היפך ממה שאמר הצר מפורד ומפורד וגו' (הובאו גם בלקו"ש חט"ז פורים ב' יעוי"ש).

ויעוי"ש שכתבתי לבאר עפ"ז יסוד כו"כ פלוגתות הראשונים והפוסקים ז"ל דאזלי בזה לשיטתייהו בכ"מ בש"ס עיי"ש.

טעם חדש במשנתו של רבינו

והנראה לומר עוד בזה, דהנה יעויין ב'רשימות' חוברת לג שמצינו בדברי רבינו טעם חדש ביסוד המצוה דמשלוח מנות וזלה"ק [בתוספת פענוח המו"ל החצאי ריבוע] "וזהו [הביאור בהשייכות דב' המצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים לפורים, שהם כנגד ב' הענינים שבגללם הי' הקטרוג שנתחייבו כלי' (התשתחו לצלם ונהנו מסעודתו) ובהקדמה] דכמו שהקטרוג הי' ע"י סעודה ומשתה [סעודת אחשורוש שהי' בה חטא ע"ז, ועי"ז חזר ונתעורר גם הקטרוג ע"ש שהשתחו לצלם כנ"ל] . . תקנו בפורים ג"כ ימי משתה, ולהראות שאינם חשובים עוד להני' מסעודה של אותו רשע [תקנו] המצוה [דמשלוח מנות, שהיא] במשלוח דבר אכילה (טושו"ע או"ח תרצ"ה ס"ד) לחבירו והלה אוכל, היינו ש[בזה שמקבל

ואוכל מאכל ששלח לו חבריו [מראה] שסומך על חבריו לאכול מסועדתו, כיון שאין חבריו חשוד [עוד להני מסעודה של אותו רשע]. עכלה"ק.

והמתבאר מדברי רבינו טעם חדש במשלוח מנות שהוא כדי להראות שישראל אינם חשודים יותר ליהנות מסעודת ע"ז, דבזה ששלח מיני אכילה לחבריו והלה אוכלו, הרי בזה הוא מראה שאינו חושד את חבריו וכמש"נ.

ונראה לומר דלפי טעמו של רבינו מסתעף כו"כ פרטי דינים ביסוד מצות משלוח מנות שנחלקו בזה הראשונים והפוסקים ז"ל, וכדלהלן במרוצת דברינו.

בדין משלוח מנות לפי ערך הנותן המקבל

ב. דהנה יעויין בגליון שם שהבאנו פלוגתת הראשונים ז"ל אם בעינין שהמנה תהא חשובה לפי ערך הנותן או דסגי בזה אם המנה חשובה לפי ערך המקבל, דמדברי הריטב"א למגילה ז, א ואילך מתבאר דבעינין לפי ערך הנותן, אבל מפרש"י משמע דסגי לפי ערך המקבל (עי' מגילה שם, ירושלמי פ"ק דמגילה ה"ד, שד"ח ח"ו מערכת פורים סי' ח'), וכתבתי לבאר דתלוי ביסוד הני תרי טעמי במצות משלוח מנות אם הוא משום לתא דסעודה או להרבות שלום וריעות עיי"ש.

ונראה דלטעם רבינו מסתבר דסגי לפי ערך המקבל, דהעיקר הוא שחבירו מקבל המנה ואוכלו, דבזה מראה שאינו חושד את חבריו, וא"כ מסתבר דלא צריך שתהא חשובה לפי ערך הנותן, והיינו כשיטת רש"י. וק"ל.

בדין סמוך על שלחן אחרים

ג. ויעויין עוד בגליון שם שהבאנו דברי החת"ס (שו"ת או"ח סי' קצ"ו) שכתב להסתפק אם הסומך על שלחן אחרים חייב במשלוח מנות או לא (וראה גם מג"א סי' תרצ"ה ס"ק י"ב ובנו"כ שם), ונפק"מ מזה בדין אשה אם חייבת במשלוח מנות (ראה רמ"א ופר"ח שם ס"ד), ותלוי ביסוד הני תרי טעמי דמשלוח מנות יעוי"ש.

ונראה דלטעם רבינו גם הסומך על שלחן אחרים (וה"ה אשה) חייב במשלוח מנות, דהרי גם עליו חל החיוב להראות שאינו חושד עוד ליהנות

מסעודת ע"ז, דבזה שסמוך ואוכל משלחן אחרים אינו מראה ומוכח שהוא עצמו אינו חשוד.

בדין החלפת מנות

ד. עוד הבאנו בגליון שם הך סוגיא דמגילה ז, ב גבי מילפי סעודתייהו להדי" שמיצונו בזה כמה פירושים, דרש"י פירש "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשני" סועד חבירו עמו", אכן הר"ן פירש באו"א וז"ל "לא הי' לאחר מהם כדי שיוכל לשלוח לחבירו להשאיר לעצמו ולפיכך היו שולחין כ"א סעודתם זל"ז כדי לאכול סעודת פורים ולקיים מצות משלוח מנות" יעוי"ש.

וכתבנו להעיר ממש"כ בשו"ת 'בית שערים' (או"ח סי' ש"פ) בזה, ואשר ע"פ דבריו שם נראה דפירוש הסוגיא וקיום מצות משלוח מנות ע"י החלפת מנות תלוי ביסוד הני תרי טעמי דמשלוח מנות עיי"ש.

ונראה דלטעמו של רבינו הנ"ל שפיר אפשר לפרש הסוגיא (גם) כפי' הר"ן ושפיר אפשר לקיים מצות משלוח מנות ע"י החלפת מנות זל"ז, והיינו טעמא דבזה שמחליפים סעודתם זל"ז הרי שפיר מראים כ"א שסומך על חבירו לאכול מסעודתם ואינו חושדו, ושפיר מתקיים בזה המצוה דמשלוח מנות.

בדין שולח מנות לחבירו והלה אינו רוצה לקבלם

ה. והנה יעויין בחת"ס שם שהביא פלוגתת הרמ"א והפר"ח (או"ח שם) בדין שולח מנות לחבירו והלה אינו רוצה לקבלם או מחל לו, דהרמ"א ס"ל דיצא אכן הפר"ח ס"ל דלא יצא, וכתב לבאר יסוד פלוגתתם תלוי ביסוד הני תרי טעמי במצות משלוח מנות יעוי"ש.

והנראה דלטעמו של רבינו מסתבר לומר דאזלינן בזה כסברת הפר"ח דלא יצא, דהרי העיקר הוא שחבירו מקבל ואוכל ממאכל ששלח לו חבירו, דאז דוקא הוא דמראה שסומך על חבירו לאכול מסעודתו ואינו חושדו, משא"כ אם אינו מקבלו הרי אדרבה כו'.

הלכות משלוח מנות ב"דיני סעודת פורים"

ו. עוד יש להעיר בזה דהנה מסדר ההלכות בשו"ע סי' תרצ"ה המחבר כלל הלכות משלוח מנות ב"דיני סעודת פורים" מתבאר לכאורה דס"ל

להמחבר בגדרו וטעמו של משלוח מנות כטעם התרה"ד שהוא משום לתא דסעודה, שלכן כלל דינא דמשלוח מנות בכלל דיני סעודת פורים [ראה גם לקו"ש חט"ז עמ' 369 הערה 31, וראה גם שם מה דשקו"ט בארוכה בשיטת הרמב"ם ובמש"כ שם הערה 34 ודו"ק].

האמנם גם לפי טעמו של רבינו הנ"ל שפיר יתכן להמתיק דהא דכלל המחבר הלכות משלוח מנות ב"דיני סעודת פורים", והיינו עפמש"כ רבינו בה'רשימה' שם דהקטרוג שנתחייבו כלי' ה' מפני שנהנו מסעודתו של אחשוורוש ובגלל שהשתחוו לצלם דנבוכדנצר דשניהם תוכנם אחד שהוא החטא דע"ז, וכמו שהקטרוג ה' ע"י סעודה ומשתה תקנו בפורים ג"כ ימי משתה של שבח והודי' להקב"ה, היפך בתכלית מסעודתו של אחשוורוש שהי' לכבוד ע"ז, ושוב כתב שכדי להראות שאינם חשודים עוד להני' מסעודה של אותו רשע תקנו המצוה דמשלוח מנות (שהיא במשלוח דבר אכילה) לחבירו והלה אוכל. היינו שבזה שמקבל ואוכל מאכל ששלח לו חבירו מראה שסומך על חבירו ואינו חושדו עיי"ש.

והמתבאר דמצות משלוח מנות קשורה ושייכת להמשתה וסעודת פורים, ששניהם נתקנו לתקן סיבת הקטרוג שנהנו מסעודת ע"ז וכו' וכמש"נ.

וא"כ שפיר יומתק גם לפי טעם זה הא דכלל המחבר מצות משלוח מנות ב"דיני סעודת פורים" דמישך שייכי מהדדי.

אין עושין מצוות חבילות חבילות במשל"מ ומתנל"א

ז. ויעויין בשו"ת 'בית שערים סי' ש"פ ששקו"ט בהני תרי טעמי' דמשלוח מנות הנ"ל בשם ה'מנות לוי' והתרה"ד, ובתו"ד רצה להוכיח כטעם התרה"ד ע"פ מה שתמה הכת"ס (או"ח סי' קל"ט) אהא דאמרין במגילה (ז,א) [להגירסא שלפנינו] "ר"י נשיאה שדר ל' לרבי אושעיא אטמא דעגלא וכו' שלח ל' קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", וכתב בטו"מ למגילה שם דמשמע דיוצא ידי שניהם, והקשה הכת"ס ז"ל היאך קיים שתיהם הא אין עושין מצוות חבילות חבילות.

ולפ"ז רצה להוכיח בשו"ת 'בית שערים' שם כטעם התרה"ד, והיינו טעמא דרק אי נימא דטעם משלוח מנות הוא משום חיבה וריעות [כטעם

ה'מנות לו'] ומתנות לאביונים הוא כדי שיהי' לו במה לשמוח בפורים¹ שפיר הוי חבילות חבילות, אבל אם טעם משלוח מנות כתרה"ד דהוא ג"כ משום צורך סעודה א"כ הוי שניהם [משל"מ ומתנל"א] מטעם אחד ול"ש חבילות חבילות, וכדאמרינן בפסחים (קב, ב) הבדלה וקידוש חדא מילתא היא (עיי"ש בפרש"י ורשב"ם) ולא שייך בזה חבילות חבילות, דחדא מילתא היא. וא"כ מוכח מזה כטעם התרה"ד, עיי"ש מש"כ עוד בזה ובשו"ת כת"ס שם בארוכה.

ויתכן לומר דגם לטעמו של רבינו שפיר אפשר לומר שקיים ידי שתיהן משלוח מנות ומתנות לאביונים [כהגירסא שלפנינו], ואעפ"כ ליתא בזה משום אין עושין חבילות חבילות, והיינו לפמ"ש"כ בהרשימה שם דטעם משלוח מנות הוא לתקן הא דנהנו מסעודתו של אחשוורוש, וטעם מתנות לאביונים הוא רמז על התיקון דהשתחוו לצלם דשניהם תוכנם וענינם אחד תיקון חטא ע"ז וכמבואר שם בארוכה, וא"כ ל"ש בזה חבילות חבילות דחדא מילתא היא.²



(1) כ"כ בפשטות בשו"ת 'בית שערים' שם בטעם מצות מתנות לאביונים. ולהעיר מהמבואר עד"ז בלקו"ש חט"ז עמ' 367 שמשמע בכ"מ דטעם מתנות לאביונים הוא כדי שיהי' לו מספיק לסעודת פורים, ובהערה 24 שם "ראה לכושי שרד במג"א שם סתרצ"ה סקי"ג. ובפרמ"ג שם [וראה ב"מ עח, ב. ובפרש"י שם. ע"ז יז, ב (ובפרש"י ותוס' שם)]. צפע"נ לרמב"ם הל' מגילה פ"ב הט"ז. וראה בהנסמן לקמן הערה 30". ולהעיר ממה שביאר בלקו"ש שם בביאור שיטת הרמב"ם בזה בארוכה ודו"ק. [וראה לקמן הערה 7].

(2) ולהעיר דגם להמבואר בלקו"ש חט"ז שם בביאור שיטת הרמב"ם בגדר ג' המצוות דפורים (סעודה משלוח מנות, ומתנות לאביונים) דתוכנם וענינם אחד הוא והוא משום לתא דשמחה עיי"ש, ליכא משום הא דאין עושין מצוות חבילות חבילות דחדא מילתא היא, ושפיר מסתבר (גם) הגירסא בגמ' שלפנינו שקיים ב' המצוות דמשלוח מנות ומתנות לאביונים בב"א.

לקוטי שיחות

קצירת העומר

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ז (ע' 53 ואילך) כותב כ"ק אדמו"ר זי"ע, וז"ל: בכמה דינים שתוכנם מצורף משני פרטים התלויים זה בזה, מתעוררת השאלה: מהו עיקר הפרט והסיבה, ומהו הפרט המסובב.

ולדוגמא: בשתי הלחם שמקריבים בחג השבועות הדין הוא שזה צ"ל "מנחה חדשה" - מהתבואה החדשה - ולפני שתי הלחם אסור להקריב מנחה אחרת בביהמ"ק מתבואה החדשה (ראה מנחות סח, ב ואילך. פג, סע"ב). ומתעוררת השאלה: מהו כאן העיקר והסיבה: האם זהו דין שתי הלחם, שזה צריך להיות המנחה הראשונה מהתבואה החדשה, וכמסובב מזה אסור להקריב קרבן אחר מ"חדש"; או שזה דין מנחות, שהם צריכים מתיר - כדי שיהי' מותר להקריב מנחות מן החדש, צ"ל תחילה הקרבת שתי הלחם מן החדש, כלומר, זה שהשתי הלחם הינם הראשונים מהתבואה החדשה, ה"ז כדי להתיר עי"ז המנחות מן החדש.

ונפקא מינא בנוגע לכמה ענינים, ומהם:

אם עברו והקריבו מנחה מהתבואה החדשה - האם נשאר גם אח"כ האיסור להקריב מנחה אחרת מהתבואה החדשה:

אם הטעם הוא לפי ששתי הלחם צ"ל הראשונים מתבואה החדשה, אז היות שהשתי הלחם בין כך אינם יכולים להיות הראשונים, הרי במילא כבר אין שייך האיסור בזה, ומותרים להקריב מנחות מתבואה החדשה.

משא"כ אם זהו מצד זה שאסור להקריב מנחה מן החדש לפני ששתי הלחם מתירה, הרי ישנו האיסור גם אחר שהקריבו מנחה מן החדש - כ"ז שלא הקריבו השתי הלחם אין כאן דמתיר להקריב מנחות מן החדש, עכ"ל בלקו"ש.

ובהערה 29 כותב וז"ל: בכל הבא לקמן ראה בארוכה צפע"נ הל' מתנות עניים (לה, ג ואילך) הל' נדרים (ח, ד). ועוד (ושם - עד"ז גם לענין חדש לפני העומר). לקו"ש חל"ב ע' 134 ואילך. עכ"ל.

והנה ע"פ חקירה זו בלקו"ש יש להוסיף עומק במ"ש התוס' בפסחים (יא, א).

דהנה שם מובא הדין שלפני קצירת והקרבת העומר אסור לקצור שום תבואה, וכלשון רש"י (שם ד"ה ר' יהודה): דהא אסור לקצור לפני העומר, דכתיב (אמור כג, י) עומר ראשית קצרכם אל הכהן, שהוא תחילה לקצירה, עכ"ל. ואידך מובא שם מה דתנן (מנחות עא, א) "קוצרין בית השלחין ושבעמקים", ומפרש רש"י (ד"ה ושל) וז"ל: וטעמא מפרש התם, כתוב א' אומר וקצרתם את קצירה והבאתם, אלמא מותר לקצור קודם לעומר, וכתוב אחד אומר עומר ראשית קצרכם, דמשמע שהוא קודם לכל קציר, הא כיצד, ממקום שאתה מביא עומר אי אתה קוצר קודם לו, וממקום שאי אתה מביא עומר אתה קוצר, ותנן בפרק כל הקרבנות (מנחות פה, א) אין מביאין סולת למנחה לא מבית הזבלין ולא מבית השלחין ולא מבית העמקים מפני שתבואה שלהן אינה מן המובחר. עכ"ל.

וכתבו התוס' (ד"ה קוצרין) וז"ל: אע"ג דתניא בפרק כל הקרבנות (שם) אם הביא כשר - כיון דלכתחילה לא יביא, חשבינן ל' ממקום שאי אתה מביא. עכ"ל. כלומר: הקשו התוס' שאיך אומרים שבית השלחין ושבעמקים נקראים מקום שאי אתה מביא העומר, הרי בדיעבד אם הביא משם העומר כשר. ותירצו שהיות ולכתחילה לא יביא משם, ה"ז נק' "מקום שאי אתה מביא". שמזה נמצא שחשבינן שעיקר הדין הוא כפי שהוא "לכתחילה".

ולכאור' זה סותר מה שכתבו התוס' לעיל (ה, א), ששם ילפינן שזמן איסור חמץ מתחיל מחצות (סוף ו' שעות) ערב פסח מן הכתוב (תשא לד, כה) "לא תשחט על חמץ דם זבחי", שהכוונה בזה שמזמן שמוותר לשחוט הפסח, כבר אסור בחמץ, וזמן שחיטת הפסח מתחיל מחצות ערב פסח.

והקשו בתוס' (ד"ה לא) וז"ל: הק' רשב"א היכי יליף מהכא דחמץ אסור מו' שעות ולמעלה, והא זמן שחיטת הפסח אחר התמיד הוי, ותמיד ששחטו לפני חצות פסול, וא"כ זמן שחיטה לא הוי מיד אחר חצות, עד

כדי שהיית הקרבת תמיד. וי"ל כיון דדיעבד אם שחטו הפסח קודם לתמיד כשר, כדתנן התם (לקמן סא, א), חשיב זמן שחיטה מחצות ואילך. עכ"ל.

ולכאור' זהו היפך ממ"ש התוס' בנוגע לעומר, כי בנוגע לעומר כתבו שהעיקר הוא כמו שהוא "לכתחילה", ולכן נק' מקום "שאי אתה מביא", וכאן, בנוגע לקרבן פסח, כתבו שהעיקר הוא כפי שהוא "בדיעבד", ולכן היות ובדיעבד כשר לפני התמיד מיד אחר חצות, חשבינן מיד אחר חצות לזמן שחיטת הפסח.

כלומר, השקו"ט באופן כללי שוה בב' הדינים, רק שבנוגע לעומר עסקינן בנוגע ל"מקום", ובנוגע לקרבן פסח עסקינן בנוגע ל"זמן", ובכלל זמן ומקום שייכים זה לזה כמוכן (נוסף על המבואר בארוכה בחסידות). והשקו"ט בנוגע לעומר הוא, האם ה"מקום" שממנו אפשר להביא העומר רק "בדיעבד", נק' מקום שאי אתה מביא, והשקו"ט בנוגע לק"פ הוא ממש אותו הדבר, האם ה"זמן" שאפשר אז להביא הק"פ רק "בדיעבד" נק' שאין זה זמן הק"פ - א"כ מדוע המסקנות הם הפכיים. שבנוגע להעומר אמרינן שזה נק' "מקום שאי אתה מביא", ובנוגע להק"פ אמרינן שזה כן נק' זמן הק"פ.

וכמה ביאורים י"ל בזה. אבל הביאור הפשוט הוא, בהקדים שאין הקושיא איך אפ"ל שמתחשבים עם המצב כפי שהוא "לכתחילה", כי מהו הקושי לומר שזהו העיקר, כ"א הקושיא היא הסתירה בין ב' הענינים, שאם המצב כפי שהוא "לכתחילה", הוא העיקר, מדוע בקרבן פסח אינו כן, הנה יש לחלק באופן פשוט: בהעומר, זהו דין בהבאת העומר, שלכתחילה לא יביא משם, משא"כ בק"פ, אי"ז דין בהק"פ, שמיד לאחר חצות לא יביא לכתחילה את הק"פ, כ"א זהו מטעם דבר צדדי, מה שצ"ל אחר הקרבת התמיד, וכאילו אומרים שמצד הק"פ עצמו גם "לכתחילה" יכול לשחטו מיד לאחר חצות, ורק אריא הוא דרביע עלי', שצ"ל אחר התמיד, ולכן שם אמרי' שזהו באמת זמן הק"פ.

ומה שהתוס' מקשרים זה עם זה שבדיעבד אם שחט לפני התמיד כשר, ה"ז לפי שאם גם בדיעבד הי' פסול לפני התמיד, אז לא הי' מועיל מה שהחסרון הוא מטעם דבר צדדי, כי סו"ס אי אפשר בשום אופן להביאו אז, ואיך אפשר לומר שזהו זמן הק"פ. אבל היות ובדיעבד זה כשר, ומה שלכתחילה אסור, ה"ז מטעם צדדי, אז אפ"ל שזהו בעצם זמן הק"פ.

משא"כ בעומר, מה שאין להביאו לכתחילה מבית השלחין והעמקים, ה"ז פרט בדיני עומר גופא, ולכן זה נק' "מקום שאי אתה מביא משם".

אבל עפהנ"ל מלקו"ש יש להוסיף עומק בזה, ובהקדים שבלקו"ש שם כותב שע"ד החקירה בנוגע לשתי הלחם י"ל גם בנוגע לחדש לפני העומר. ובפשטות כוונתו שיש לחקור האם הא דאסור לאכול חדש לפני העומר הוא לפי שהעומר צ"ל הקרבן שמביאים לפני שאוכלים מן החדש, או להיפך, שאסור לאכול חדש עד שתחילה מביאים העומר.

והנה עד"ז יש לחקור בנוגע לקצירה לפני קצירת העומר: האם קצירת העומר צ"ל תחילה לכל הקצירות, או שיש איסור לקצור לפני העומר. ובאמת החקירה בנוגע לקצירה קרובה יותר להחקירה בנוגע לשתי הלחם, מהחקירה בנוגע אכילה לפני העומר, כי כמו בשתי הלחם הטעם שיש מקום לומר שהעיקר הוא מה שהשתי הלחם צ"ל הקרבן הראשון מן החדש ה"ז לפי שבכתוב נאמר "מנחה חדשה", הנה כ"ה ממש בקצירת העומר, שהטעם שיש מקום לומר שזה צ"ל הקצירה הראשונה הוא לפי שכתוב "ראשית קצירכם" (ובלשון רש"י "שהוא תחילה לקצירה"), משא"כ בנוגע אכילה לא מצינו שהעומר צ"ל תחילה לכל האכילות].

והנה א' מהנפק"מ מב' האופנים הוא איך ללמוד הפי' בדין זה ש"ממקום שאתה מביא עומר אי אתה קוצר קודם לו, וממקום שאי אתה מביא עומר, אתה קוצר", כי לפי האופן שזהו דין עצמי שאסור לקצור לפני העומר, בפשטות הדין הנ"ל הוא רק כעין תנאי צדדי בהאיסור לקצור לפני העומר, כלומר שאימתי אסרה תורה הקצירה, רק אם זה מקום שאתה יכול להביא העומר משם, אבל להאופן שזה לפי שקצירת העומר צ"ל הקצירה הראשונה, אז מסתבר שדין הנ"ל אינו רק תנאי צדדי, כ"א שבעצם לא חל על מקום זה שום איסור קצירה, כי כל סיבת האיסור הוא שהעומר צ"ל תחילה לכל קצירות, וזה אין שייך לשדה זו, כי קצירת העומר אאפ"ל משדה זו.

כלומר, אם זהו דין בקצירת העומר, אז הפי' בדין הנ"ל הוא שהיות ובהגיון יש להביא העומר מכל שדה ושדה, א"כ ה"ז כאילו שיש דין על כל שדה שהעומר שיבוא משדה זו צ"ל הקצירה הראשונה של שדה זו, ולכן אסור לקצור לפני"ז. ומדויק הוא בהלשון "ממקום שאתה מביא עומר אי אתה קוצר קודם לו", דלכא' הול"ל "ממקום שאתה יכול להביא

העומר אי אתה קוצר קודם לו, ומה הפי' "ממקום שאתה מביא עומר", שמזה משמע שאתה מביא מכל שדה ושדה, והרי אינו מביא אלא משדה אחת. אלא הפי' הוא שמביטים על כל שדה שכאילו אכן אתה מביא העומר משם (כי ב"הגיון" כ"ה, אף שלפועל מביאים רק משדה אחת), ולכן חל על כל שדה ושדה איסור לקצור, כי העומר צ"ל הקצירה הראשונה של שדה זו. ולכן אם זה "מקום שאי אתה מביא עומר, אתה קוצר", כי אין לומר שבשדה זו צ"ל העומר הקצירה הראשונה, שהרי אי אתה מביא עומר משדה זו.

ועפ"ז מובן החילוק בין מקום קצירת העומר לגבי זמן הקרבת קרבן פסח בעומק יותר מכפי שנת"ל, כי נת"ל שהחילוק הוא שבק"פ מה שאין להקריב לכתחילה מיד אחר חצות ה"ז דין צדדי, ובקרבן עומר מה שאין להביא לכתחילה מבית השלחין ושבעמקים אינו דין צדדי, אבל עפהנ"ל, ה"ז בעומק יותר, שלא רק שאי"ז דין צדדי, כ"א זה קשור עם עצם גדר הבאת העומר, שכל הדין שרק "ממקום שאתה מביא עומר אי אתה קוצר קודם לו" ה"ז לפי שבהגיון צריך להיות קצירת העומר משדה זו הקצירה הראשונה, וא"כ פשוט שאין זה דומה כלל וכלל להדין בקרבן פסח, כי שם ה"ז ענין צדדי, ובעומר ה"ז מעצם גדר קצירת העומר, ולכן אם לכתחילה אין לקצור העומר ממקום זה, ה"ז נקרא "מקום שאי אתה מביא" (וכנ"ל שאין שום קושי לומר שמתחשבים עם המצב כפי שהוא לכתחילה), משא"כ בק"פ אמרי' שמה שלכתחילה אין לשחטו מיד אחר חצות, אי"ז נקרא שאין זה זמן שחיטת הפסח, כי זהו מטעם דבר צדדי לגמרי (מה שצ"ל אחר הקרבת התמיד).



שיחות

קם רבה ושחטי' לר' זירא

הת' מנחם מענדל מישולבין
שליח בישיבת חב"ד חולון

בשיחת פורים תש"ל שאל כ"ק אדמו"ר על הגמ' דמגילה (ז, ב): "אמר רבא מחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך

מרדכי, רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה ושחטי' לר' זירא, למחר בעי רחמי ואחיי, לשנה הבאה אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר לי' לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא":

(א) לכאורה "שומר מצוה לא ידע דבר רע" (קהלת ח, ה), ואיך יצא מהמצוה ד"לבסומי" שקיים רבה - הענין דשחטי' לר' זירא?

(ב) הלא מאות שנים עברו מאז נקבע החיוב ד"לבסומי" ועד לזמן רבה ור' זירא, ואיך יתכן שבכל מאות שנים אלו לא אישתמיט אפילו פעם אחת שמתוך ה"איבסום" יעשה א' מישראל כמעשה רבה וכו', דבודאי קיימו ישראל מצוה זה, ובהידור. ומוכרח הדבר שלא קרה כזאת במשך כל השנים, דאם כן הי' הגמרא מביאה הסיפור המוקדם יותר?

וביאר כ"ק אדמו"ר: שהתירוצ' מפורש בהמשך הגמרא ש"למחר בעי רחמי ואחיי", שמפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שבזכות צדקתו של רבה - בכח תפלתו להחיות מתים, על כן שוב אין שחיטת ר' זירא "דבר רע", כי מובטח הדבר שרבה יחייהו בתפלתו.

ובזה גם מתורץ הא דלא איקרי כזאת במשך כל מאות השנים שלפני רבה ור' זירא; כי לא הי' בישראל כאלו שבכחם להחיות מתים בזכות צדקתם ותפלתם, וע"כ שמר אותם הקב"ה שמתוך שיכרותם לא ישחטו איש את רעהו, כדי שהשומרים מצות "לבסומי" לא ידעו "דבר רע".

וממשיך כ"ק אדמו"ר בהשיחה: וזה שלשנה הבאה כשבא ר' זירא לרבה ו"אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי אמר לי' - רבה לר' זירא - לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא" הוא כי ר' זירא סבר שתחייתו היתה בזכות תפלתו וצדקותו של רבה, וע"כ סמך על רבה ורצה לסעוד אתו לשנה הבאה, משא"כ רבה שהחזיק את עצמו לבינוני (ברכות סא, ב) זקף תחיית ר' זירא לזכות צדקותו של ר' זירא, אבל לעצמו סבר שנכשל ב"שחטי'", וע"כ לא רצה להכשל עוד בכגון דא, ולא רצה לסעוד אתו לשנה הבאה. ע"כ תוכן השיחה.

(1) שאלה זו שאל כ"ק אדמו"ר גם לאחר י"ד שנים בהתוועדות ש"פ שמיני, ושם ביאר בא"א ועיין לקמן.

ויש לעיין:

(א) בפשטות מעשה הרציחה עצמה הוא מעשה רע גם יחי' את הנרצח למחרת.

(ב) מהשיחה משמע שמאז נס פורים לא הי' בישראל אפילו צדיק אחד כרבה שהי' בכח תפלתו להחיות מתים - שמפני צדקותו הי' הקב"ה מחי' מתים בעבורו, רצ"ב.

והנה על הקושיא הב' אפשר לתרץ שהכוונה הוא שמאלו שהשתכרו והיו במצב שמצד טבעם לא היתה להם מניעה לרצוח, מהם הי' רבה היחיד במעלת הצדקות הנ"ל, ולכן את כולם שמר הקב"ה שלא ירצחו - כדי שמקיום מצותם "לא ידעו דבר רע", משא"כ רבה שבכל אופן יחי' את הנרצח, אינו צריך את שמירתו של הקב"ה כדי שלא "ידע דבר רע".

ובנוגע לשאלה הא', הנה תחלה יש להבין מהו ה"דבר רע" שאותו לא ידע מקיים המצוה: דאם הוא היזק גשמי אזי מובן גם כאן שלפועל ממעשה רבה לא יצא היזק גשמי דלפועל חי ר' זירא.

אבל אם פי' "לא ידע דבר רע" הוא מעשה רע, שעושה המצוה לא יאונה לו כל און מקיום המצוה, א"כ קשה מה הועיל זה שהחיי' רבה את ר' זירא, הלא את מעשה הרציחה אין להשיב.

ויובן בהקדים גדר תחיית המתים בהלכה (עי' בס' 'ימות המשיח בהלכה' סי' ס"ו וס"ז שדן בדין אשתו של ר' זירא לינשא וכו', והכא עסקינן בגדר "דבר רע" שכדלקמן אינו נוגע בזה דינה של אשתו של ר' זירא) דאם מעידים עדים על א' שנרצח ואח"כ בא הרוג ברגליו, מובן שאין לב"ד לחשוש שמא נרצח באמת וחזר לחיות, אלא העדים מוכחשים מהמציאות ואינם נאמנים, ואף אם היו באים עוד כתה של עדים ומעידים שראו איך שהמת חזר ממות לחיים פשוט שאין לב"ד לקבל את עדותם, דהרי ההרוג עומד בפני ב"ד והעמד אותו על חזקתו שחי הוא וחי הי', שהוא הסדר שטבע הקב"ה בעולמו, וכמו בקידוש החודש שאין מקבלים עדות שאינו מתאים עם מסלולי הלבנה הקבועים וטבועים מאת מסובב הגלגל, ואין אומרים שמא נעשה נס והלבנה סטה מדרכו שע"פ החשבון, ועד"ז גם בעניינינו אין לנו להאמין שאיש זה מת הי' כשחי הוא לפנינו.

והגע בעצמך, אם באו עדים על אשה שמתה בעלה ולמחרת באו עדים שחי הוא - לא נקבל עדות זו השני² (אא"כ יבוא הרוג ברגליו, וזה שאז לא נאמין לכת ראשונה אינו מפני כת השני³ אלא כי החי מכחיש את החי).

מכ"ז נראה ברור שמצד דין ב"ד שלמטה אין מעשה רבה יכול להקרא "דבר רע" וזכאי הוא בדינו.

אלא שעדיין קשה שהרי רבה עצמו יודע את מעשיו, וכן מצד ב"ד של מעלה גלוי הדבר וידוע שרבה אכן שחט את ר' זירא, וא"כ לגביהם רבה "ידע דבר רע"?

וי"ל שזהו שביאר כ"ק אדמו"ר זי"ע, שהיות ולגבי ב"ד ש"מ גלוי וידוע שעתידי ר' זירא להקחות ע"י ובזכות תפלת רבה שוב אין שחיטה זו "דבר רע"³.

וזה שעברו כמה שעות עד שחי ר' זירא ובכמה שעות אלו מת הי', י"ל ששעות אלו נחשבו כשינה.

ואף שהרמב"ם בהל' רוצח ושמירת נפש הגדיר רציחה שהוא נטילת נפש האדם, שעפ"ז לכאורה אינו נוגע למשך כמה זמן היתה נפשו נטולה. מ"מ נ"ל שטעם הגדרה זו הוא כי בד"כ כשנוטל נפש האדם לא יחזור לעולם, אבל לא שעצם הענין דנטילת נשמה מעלה או מוריד, משא"כ כאן שלאחרי כמה שעות חזר נפשו של ר' זירא, לא גרע שעות מיתה אלו מכמה שעות שירדים א' את חברו, וכמובן לא עד כדי כך שיוכל להקרות בשם "דבר רע". וק"ל.

והנה ביאור זה הוא לפי מה שביאר כ"ק אדמו"ר בתש"ל ששם אמר שהביאור הוא בהמשך הגמ' שחזר "ואחיי", משא"כ בשיחת ש"פ שמיני - תזריע תשד"מ (ועשו ממנו ליקוט ונדפס בלקו"ש חל"א) ששם אמר

(2) עכ"פ כא' השיטות בזה ביבמות.

(3) ואף שרבה חשב שאין בזכות עצמו כדי להחיות את ר' זירא, וא"כ א"א לומר שידע שבזכותו יחי', מ"מ אפשר לומר שעכ"פ ידע וחשב שבזכותו של ר' זירא עצמו יחזור ויחי', וכמ"ש בהשיחה שכך חשב בפועל, וזה שבשנה הבאה לא רצה לסעוד עמו אינו מפני שחשש שמא לא יחי' ר' זירא אלא כנ"ל בהשיחה שלא רצה ליכשל עוד בכגון דא.

כ"ק אדמו"ר זי"ע שהביאור "ליגט" בהאופן ש"שחטי" רבה לר' זירא, דפשוט שעפ"ז שונה הביאור.

ויש להעיר על עוד שינוי בין המבואר בלקו"ש חל"א למה שביאר כ"ק אדמו"ר בתש"ל, דבתש"ל למד המימרא "אמר לי' ניתי מר ונעביד סעודה בהדי הדדי" שהוא דברי ר' זירא לרבה, ובלקו"ש חל"א למד שרבה אמר לי' לר' זירא "ניתי מר ונעביד סעודת פורים", וע"ש הטעם שלא רצה ר' זירא והטעם שרצה רבה.



אגרות קודש

**ביאור ברש"י ד"ה ר"י מדמי ע"פ ביאורו של רבינו
הרב נחמן שפירא
משפיע בישיבה**

בגמ' פסחים (י, א) איתא "שני שבילין א' טמא וא' טהור והלך באחד מהן ועשה טהרות ובא חבירו והלך בשני ועשה טהרות, ר' יהודה אומר אם נשאלו זה בפ"ע וזה בפ"ע טהורין, שניהן בב"א טמאין. ר' יוסי אומר בין כך ובין כך טמאין. אמר רבא ואיתימא ר' יוחנן: בב"א דברי הכל טמאין בזה אחר זה ד"ה טהורין, לא נחלקו אלא בבא להשאל עליו ועל חבירו, ור' יוסי מדמי ליה לבת אחד ור' יהודה מדמי ליה לזה אחר זה".

ורש"י כותב בשיטת ר' יהודה (ד"ה ר"י מדמי) "הואיל ואין כאן שואל אלא אחד משיבין לו טהור אתה שהרי ספק ביאה הוא ומעצמו יבין שאף חבירו כמו; והו' אבל כששניהן שואלין בתוך כדי דיבור צריך אתה להשיב לשניהן כאחד".

ובאג"ק של רבינו (נדפס בהוספות לקו"ש חל"ח עמ' 202) מבאר כוונת רש"י: "להערתנו ברש"י ד"ה ר"י מדמי (פסחים י, א) מהו כוונת רש"י בהטעם שמוסיף "שהרי ספק ביאה הוא" ושקו"ט בזה - אין בהנ"ל הוספת טעם, כ"א סיום תשובת הנשאל, שמדייק רש"י שצ"ל "טהור אתה שהרי ספק ביאה הוא", כי "שניכם טהורים" א"א לומר גם לר"י, דבזה משווי להו ב' שואלים. וגם "טהור אתה" לחוד א"א לאמר, כי: א) אין זה

תשובה לשאלה "מה תהא על שנינו" (כל' רש"י בד"ה שלפנ"ז). (ב) יותר מזה - משמעות התשובה אתה טהור - אבל לא שניכם, משא"כ כשמוסיף הטעם והטעם שייך גם בחבירו, הרי: מעצמו יבין כו".

והנה האחרונים (דברי שמואל. ועוד) מקשים על מש"כ רש"י בדיבור זה "שהרי ספק ביאה הוא", דלכאורה הנידון של ב' שבילין שייך לרה"ר שספיקו טהור, ואינו נוגע להמחלוקת בין ר"א וחכמים בנוגע לספק טומאה ברה"י, והו"ל לרש"י לכתוב בפשטות "שהרי ספק טומאה ברה"ר הוא"?

ואולי יש לבאר זאת ע"פ ביאור רבינו שהבאנו לעיל. לפי דבריו, כוונת רש"י הוא לבאר איך שמצד אחד תשובת בי"ד כוללת בתוכה תשובה גם על חבר השואל, שהרי השאלה שהופנתה אל בי"ד היתה "מה תהא על שנינו". אבל מצד שני התשובה לחבירו צ"ל באופן שאיננו פס"ד, דאם הוא באופן של פס"ד יביא לחוכא ואיטלולא (בזה שפסקינן דין שהוא היפך המציאות, ראה רבינו פרץ), ולכך צ"ל באופן של נתינת טעם, ש"מעצמו יבין" הדין של חבירו.

והגע בעצמך, אילו היה רש"י כותב "שהרי ספק טומאה ברה"ר הוא", על אף שדיבורו של בי"ד הוא "טהור אתה" שבזה מתכוונים להשואל דווקא, מ"מ הטעם להפסק (שע"י צריך להבין שכ"ה דינו של חבירו) הוא בסגנון של פסק הלכה, דהיינו שספק טומאה ברה"ר טהור. ומכיון שסו"ס דברים אלו של בי"ד ניתן להתפרש שהוא פס"ד גם על חבירו, הוי חוכא ואיטלולא כנ"ל.

ולפיכך כתב רש"י "שהרי ספק ביאה הוא", ורצונו לומר שבי"ד אומרים להשואל המציאות, שהיה ספק אם נכנס משהו להשביל (ולא הדין), ומציאות זו היא הטעם לפס"ד טהור אתה. ולפי"ז הטעם שנותנים בי"ד איננו בסגנון של פס"ד, ו"מעצמו יבין" שפס"ד זה שייך ג"כ לחבירו.

ומדי דברי בו, יש להעיר על קושי בפירוש רבינו. דבשלמא אם נפרש רש"י כפשוטו, שספק ביאה הוא הטעם שנותן רש"י ואיננו חלק מדיבורו של בי"ד, מוכן הלשון "ספק ביאה הוא" בלשון נסתר. משא"כ לפי פירוש רבינו שזהו המשך דיבורו של בי"ד, הו"ל לכתבו בלשון נוכח (כמו "טהור אתה) ולא בלשון נסתר - הוא?

ויש לבאר: מכיון שרצונו של ביי"ד הוא להשיב על שאלת השואל "מה תהא על שנינו" באופן שמטעם הדבר "מעצמו יבין" פסק חבירו, עדיף לדבר בלשון נסתר ולא בלשון נוכח, כי עיי"ז יבין שדברי הביי"ד אינם מתייחסים אליו בפרט אלא גם על חבירו.



ביאור שיטת רש"י בשני שבילין ע"פ ביאורו של רבינו

הרב אפרים פישל אסטער

ר"מ בישיבה

איתא בלקו"ש חל"ח ע' 202 וזלה"ק:

"להערתו ברש"י ד"ה ר"י מדמי (פסחים י א) מהו כוונת רש"י בהטעם שמוסיף "שהרי ספק ביאה הוא" ושקו"ט בזה - אין בהנ"ל הוספת טעם, כ"א סיום תשובת הנשאל, שמדייק רש"י שצ"ל "טהור אתה שהרי ספק ביאה הוא", כי "שניכם טהורים" א"א לומר גם לר"י, דבזה משווי להו ב' שואלים. וגם "טהור אתה" לחוד א"א לומר, כי: א) אין זה תשובה לשאלה "מה תהא על שנינו" (כל' רש"י בד"ה שלפנ"ז). ב) יותר מזה - משמעות התשובה אתה טהור - אבל לא שניכם, משא"כ כשמוסיף הטעם והטעם שייך גם בחבירו, הרי: מעצמו יבין כו'".

והנה בסוגית הגמ' דשני שבילין אמרינן דבאו בב"א שניהם טמאין, באו בזה אחר זה טהורין, ולא נחלקו אלא בבא לישאל עליו ועל חבירו ר' יוסי מדמי לה לבאו בב"א ור' יהודה מדמי לה לבאו זה אחר זה. וברש"י ד"ה ר"י "הואיל ואין כאן שואל אלא א' משיבין לו טהור אתה שהרי ספק ביאה הוא ומעצמו יבין שאף חבירו כמוהו".

וצ"ב, דהנה פשוט הביאור בדברי רש"י לכ' הוא, דאם ישנם ב' שואלים בפנינו (בבת אחת) א"א להשיב רק לא' מהם, ולכן א"א להשיב לשניהם טהורים אתם בהוראה אחת, משא"כ כשאין כאן אלא שואל א' צריך להשיב לו כיון שהוא בפנינו, ומה ששאל על חבירו אין צריך להשיבו להדיא אלא סמכין שמעצמו יבין מתוך מה שהשיבו לו טהור אתה.

ולכן לא נחשב זה להוראה אחת, הגם דמהוראת הב"ד אליו טהור אתה ה"ה מבין ממילא ששייך הוראה זו גם לחבירו, דלא שנא בינו לחבירו, וא"כ נמצא לכ' דבהוראת הב"ד טהור אתה מונח (בהוראה אחת) גם הוראה לחבירו, אמנם כיון שלא הורו בהדיא בדבריהם טהור אתה גם לחבירו, סגי בזה שנאמר דהוי כזה אחר זה.

אמנם בדברי הרבי ברור שלא זהו כוונת רש"י, שהרי מבואר בדבריו שצריך להשיב (בשלימות) על שניהם כיון ששאל מה תהא על שנינו, ודלא כנ"ל דכיון שאינו בפנינו אין צריך להשיבו. וכן מבואר בדברי הרבי שם"ש רש"י "ומעצמו יבין כו'" אי"ז משום דבהוראה ד"אתה טהור" מונח ממילא דחבירו טהור, דאדרבא בהוראה ד"אתה טהור" מונח דחבירו טמא.

ויש לעיין בהסברת הדבר (מלבד הדיוק בלשון רש"י "שהרי ספק ביאה הוא") מדוע לא נפרש דברי רש"י בפשטות כנ"ל.

ויש לבאר בד"א, דהנה לגבי הא דבבאו בב"א שניהם טמאין פליגי רש"י ותוס', דבתוס' כתבו להדיא "דהיינו מדרבנן דמדאורייתא אפי' בב"א טהורים". וביאור דבריהם לכ' דמדאורייתא הוי זה ספק טומאה, אבל מדרבנן טמא כיון דנראה הוראת הב"ד כחוכא, כמ"ש בתוס' ר"פ. אבל משמעות ל' רש"י שכתב "א"א לנו לומר להם טהורים אתם שהרי האחד ודאי טמא" הוא דזה דין דאורייתא דהוי זה ודאי טומאה.

וי"ל עד"ז לאידך דפליגי בגדר הא דבבאו זאח"ז שניהם טהורין, דלתוס' פשוט הוא דלכתחילה הכי הוא כיון שזה ספק טומאה, משא"כ לרש"י כיון שבמציאות איכא כאן ודאי טומאה חידוש הוא דבבאו בזא"ז חותכין הדין לשניים ומורין לזה טהור ולזה טהור.

ובסגנון אחר, לתוס' אי"צ לחתוך הדין לשניים, דאי רק ליכא חוכא בהוראת הב"ד אפשר להורות לשניהם טהורין, משא"כ לרש"י לא סגי בזה, דרק באופן שאפשר להפריד (לגמרי) ההוראה לזה ממה שמורין אח"כ לחבירו אפשר לתלות ולהורות לשניהם טהור אתה.

ובביאור סברת פלוגתתם לא אאריך כאן, רק אציין ל' אדה"ז בסתל"ט ס"ה "לפי שספק זה שמא לא נכנס לבית זה או שמא לא נכנס לבית זה אינו נחשב לספק כלל מן התורה שבודאי נכנס לאחד מהן וכיון שאינו

ידוע לאיזהו שניהם צריכים בדיקה דהי מינייהו מפקת". ולכ' עד"ז הוא ביאור דעת רש"י דהוי ודאי טומאה מדאוריייתא בהוראה אחת. אבל אעפ"כ בטומאה נאמרה בהאי דינא דספק טומאה ברה"ר טהור, דאפשר לחתוך הדין לשניים ע"י מה שב"ד מורה לכ"א בנפרד, דכל מה שאתה יכול להרבות ספיקות ולטהרו תולין לטהר (משא"כ בבדיקת חמץ דאו' לא נאמר זה).

אבל עי' בפסקי דינים להצ"צ (דף ריב) שכתב "ולענ"ד עוד דהנה גבי ב' שבילין אם הלך בא' מהן ועשה טהרות ואינו יודע באיזהו וחבירו לא הלך כלל מטהרין ל' משום דתולין שבטהור הלך וא"כ כששניהם הלכו בשני השבילין אתה רוצה לטמאו מחמת חבירו ולזה אני אומר כיון שלא באו לישאל בכת אחת הריני רואה כאילו לא הלך חבירו כלל ונמצא אין חבירו מסייעו לא לטומאה ולא לטהרה וה"ז כאילו הלך לבדו דמטהרין ל'". והיינו דדומה זה לכל ספק טומאה ברה"ר. ולכ' עד"ז הוא ביאור דעת התוס'.

ולכ' תליא ג"כ בביאור הדין דספק טומאה ברה"ר טהור, וכבר האריכו באחרונים ואכמ"ל עוד.

והשתא י"ל בביאור דברי רש"י לפי מ"ש רבינו, דהנה לגבי הבא לישאל עליו ועל חבירו מה תהא על שנינו, מה דהב"ד צריך להשיב לשניהם אינו רק משום דכיון דשאל כן הרי זה מתפקידם להשיבו על כל שאלתו, אלא יתירה מזו, דכיון דבאמת הוי זה מציאות של ודאי טומאה, לכן כשהוא שואל על שנינו שכולל בשאלתו כל המציאות שקרה, הרי זה גופא מכריח להתייחס לכל שאלתו דהוי ודאי טומאה. ולכן גם אי נשיב לו "אתה טהור", א"א לומר דמעצמו יבין דגם חבירו טהור, דהייתי מדייק כן רק אי הוי זה ככל ספק טומאה ברה"ר, אבל כיון דהוי כודאי טומאה, הרי אדרבא נדייק דאם אתה טהור בהכרח שחבירו טמא.

וכן מובן ג"כ דמה דלר' יהודה דומה זה לבאו זאח"ז אינו רק משום דלא השיבו בהדיא גם על חבירו שטהור הוא, דזה ה' סגי רק כדי שלא יהא הוראת הב"ד חוכא, דכיון דאין משיבין בהדיא עליו ועל חבירו שוב לא הוי הוראתם חוכא, אבל כיון דלרש"י הרי מצד כל המציאות הוי זה ודאי טומאה, וצריך להפריד ההוראה אליו דאתה טהור מההוראה לחבירו, לכן צריך ההוראה דאתה טהור צ"ל באופן שהוא רק הוראה

אליו, ויתירה מזו באופן שאפשר להוציא חבירו מהוראה זו ונדייק דאתה טהור אבל לא שניכם, דרק עי"ז נחתך הדין לשניים ותולין להקל לזה.

ובסגנון אחר: לדעת רש"י צריך הב"ד לכלכל הוראתם באופן דהוי כאילו מורין ב' דברים הפכיים, ורק עי"ז נחתך הדין ותולין להקל. דמחד גיסא מורין אתה טהור ולהוציא שניכם, אבל לאידך כיון דהוי זה מציאות של ודאי טומאה צריך להתייחס לכל שאלתו, והוא ע"י שמוסיפין הטעם דהרי ספק ביאה הוא, ומעצמו יבין כו'.

משא"כ לתוס' דהעיקר הוא רק שלא יהא בהוראתם חוכא אפשר לבאר דעת ר' יהודה כנ"ל דכיון דאין מורין בהדיא גם על חבירו סגי בזה שלא יהא חוכא, ואין צריכים לכלכל הוראתם באופן שיהא כב' הפכיים כמשנ"ת לרש"י.

ונמצא דמדברי הרבי נמצינו למדין כללות שיטת רש"י בביאור סוגיא זו ודו"ק.



נגלה

בענין נשים חייבות במקרא מגילה*

הרב יוסף יצחק הכהן יארמוש

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

איתא בגמרא (מגילה ד, א) נשים חייבות במקרא מגילה, שאף הן היו באותו הנס. ובביאור הדברים כ' תוס' (ד"ה שאף, פסחים קח, ב) "ואי לאו האי טעמא לא היו חייבות משום דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא" (ועיין ג"כ תוד"ה מי, מגילה כד, א).

ובביאור דברי התוס' י"ל דמכיון שהרי מצוה שהזמן גרמא (שנשים פטורות) לא היו החכמים מתקנים שהנשים מחוייבות במצוה זו - אם לא הטעם של "אף הם היו באותו הנס". שהרי דוחק לומר שהי' חיוב שכלל הנשים ועי"ז הי' פטור של "מצות עשה שהזמן גרמא" ושוב התקינו חיוב חדש בגלל שאף הם הי' באותו הנס - אלא שמתחילה תקנו באופן המתאים.

אלא דיש לעיין בזה, דהנה בלקו"ש חל"א (עמ' 96) חוקר כ"ק אדמו"ר בהא דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, האם מלכתחילה לא ניתנו להם מצוות אלו, היינו שאינן מצוות עליהן כלל או שניתנו כל המצוות (גם מ"ע שהז"ג) לנשים, ויש להם פטור בקיומן למעשה.

והנה אם נאמר שנשים לא חייבות כלל במצוות שהזמן גרמא ברור שי"ל כן גם במצוות דרבנן, שלא תיקנו רבנן לנשים במקום שהיו מצוה שהזמן גרמא (וכנ"ל), ורק שבמקרא מגילה תיקנו גם לנשים מטעם שאף הם היו באותו הנס.

אבל אם נאמר שנשים חייבות בכל המצוות אלא שיש להם פטור, לכאורה דוחק לומר כן במצוות דרבנן, דלמה להם לתקן כלל לנשים כשבין כך יהיו פטורים. ובפרט בעניננו, שדוחק לומר שתיקנו באופן השייך לכולם ושוב חייבם מחדש, וכנ"ל.¹

אלא די"ל דאין הטעם ד"אף הם היו באותו הנס" סברא של חכמים שלכן התקינו מקרא מגילה גם לנשים, אלא שהיא סברא בעצם, שבאם "היו באותו הנס" לא אומרים הפטור של "זמן גרמא". דהיינו:

חכמים התקינו תקנה של מקרא מגילה! אלא דבגלל היותו מ"ע שהז"ג היו צריכים להיות הנשים פטורות - אבל מכיון שהיו באותו הנס - לכן לא חל עליהם הפטור.²

[ולהעיר מסברת רבינו יוסף (הובא בתוד"ה שאף, מגילה ד, א) ש"אף הן היו באותו הנס" הוא סברא מדאורייתא. דלכא' דוחק לומר ש"הנס" הוא עיקר טעם המצוה, ולחייב גם את הנשים מדאורייתא מהך טעמא. אבל אם נאמר שזה סברא בעצם שמוריד "פטור", הרי מובן שנשאר רק עצם הדין שכולם חייבים].

* לעילוי נשמת אסתר איידל ז"ל בת ישראל אליעזר שי'.

(1) ולהעיר מתוד"ה בתפילה (ברכות כ, ב) דאם אומרים הפטור של מ"ע שהז"ג במצוות דרבנן. ותוס' ר"י חסיד (שם), קו"א (אות יג) לשאגת אריה סי' א. וראה גם שו"ת חוות יאיר סי' יא. ואכמ"ל.

(2) להעיר מלשון הריטב"א (מגילה יט, ב) "דנשים דבעלמא בנות חיובא נינהו, מחוייבים בזו, שעשו אותה כאילו היתה מצוה שלא הזמן גרמא". וגם מהלשון "לא היו חייבות" ולא "לא היו מחייבין" משמע קצת כאופן הב'.

ויוצא שיש כאן ב' אופנים להבין "אף הם היו באותו הנס": א. שהוא סיבת החיוב לנשים (או עכ"פ סיבה (וסימן) שתקנת חכמים יכול לכולל הנשים). ב. שהוא רק שולל הפטור שמצות עשה שהזמן גרמא.³

והנה במשנה (מגילה יט, ב) תנן "הכל כשרים לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה מקטן. ר' יהודה מכשיר בקטן".

והקשה בתוס' (ד"ה ורבי) "קשה באיזה קטן מיירי אי בלא הגיע לחינוך מאי טעמא דרבי יהודה דמכשיר . . ואי הגיע לחינוך מאי טעמא דרבנן דפסלי והלא כל האחרים נמי אין חייבין אלא מדרבנן" והר"ן (על הרי"ף ו, ב מדפי הרי"ף) מביא ש"הרמב"ן ז"ל תירץ דרבנן סבירא להו שאינו בדין שהקטן אע"פ שהגיע לחינוך יוציא הגדולים ידי חובתם משום דלאו מצוה ידיה אלא דאבוה דאיהו לא מחייב במצוות כל עיקר, ורב יהודה עצמו לא התיר בקטן אלא במגילה מפני שכולם היו באותו הנס . . ולא ניחא ליה בהאי פירוקא דאי איהו לאו בר חיובא הוא במצוות אפילו מדרבנן כי הוי באותו הנס מאי הוה והאי טעמא לא שייך אלא במאן דהוי בר חיובא בשאר מצוות כנשים דמחייבין להו נמי בהאי מפני שאף הן היו באותו הנס אבל מאן דלא שייך בו חיובא היכי מחייבין ל' משום הכי".

ולכאור' צריך להבין טעמא דהר"ן דלמה צריך להיות "בר חיובא" הרי חכמים התקינו גם לקטנים מפני שהיו באותו הנס.

וי"ל דתלי בהנ"ל שהרמב"ן למד ש"אף הם היו באותו הנס" הוא הסיבה והטעם לכלול הנשים והקטנים - ולכן אפילו אם אינו בר חיובא במצוות, הרי במצוה הזו חייבם. אבל הר"ן סובר ש"אף הם היו באותו הנס" הוא רק סברא שמוריד פטור, וא"כ מובן שצ"ל בר חיובא שיחול עליו תקנת חכמים.

והנה תוס' שם מתרץ "וי"ל דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך ואפילו הכי פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן וקטן אין מחייב אלא דרבנן אפילו בשאר מצוות ובגדול ליכא אלא חד

(3) ושו"ר שמביאים מהגרי"ז שחוקר כעין דברינו בפנים. ואינו תחת ידי לעיין בדבריו אם מבאר כמו שבארנו שבארנו שביארנו בפנים.

דרבנן במגילה שהרי בשאר מצוות הוא חיוב דאורייתא ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן".

ובפשטות משמע דבהא חלקי שרבנן סברי דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן משא"כ ר' יהודה סובר דאתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. אלא דבגליון הש"ס מציין לתוד"ה אבל (כד, א) שכ' על המשנה שקטן אינו פורס את השמע ש"אפילו לרבי יהודה דמכשיר ליה במגילה לעיל, הכא מודה שלא יוציא אחרים ידי חובתן בדבר שבקדושה משום דבקטן איכא ב' דרבנן כדפרישית לעיל לרבנן דרבי יהודה אבל במגילה יש להקל לפי שטף ונשים היו בספק דלהרוג ולהשמיד לפיכך עשאו רבי יהודה כגדול".

ובצמח צדק (חידושים על הש"ס מגילה שם, עז, א) שואל "קטן שהגיע לחינוך שמחייב מדרבנן מדוע אינו פורס על השמע. וא"ת דאתי כרבנן דרבי יהודה דס"ל קטן אינו קורא את המגילה, זה אינו דהא כאן משמע דאף רבי יהודה ס"ל הכא כן. . ובתוס' כאן סד"ה מי שלא ראה כתבו ד"קטן דאית תרי דרבנן שהוא קטן ופריסת שמע דלא הוי אלא דרבנן אינו יכול להוציא אחרים גדולים דליכא אלא חד דרבנן" עכ"ל. ואינו מובן דא"כ מ"ט דר' יהודה דהתם מתיר בקטן והכא אוסר. ושוב ראיתי שהתוס' כאן תירצו זה בד"ה אבל אינו פורס על השמע וז"ל "ואפילו לרבי יהודה דמכשיר ליה במגילה כו' אבל במגילה יש להקל טפי לפי שטף ונשים היו בספק כו'" וזה דוחק קצת לומר סברא מבחוץ".

ולכא' אם נלמד כאופן הב' הנ"ל שהטעם ד"אף הם היו באותו הנס" הוא סברא להוריד פטור א"כ י"ל כאן דאינו כ"כ "סברא מבחוץ" (דהגם שהוי תרי דרבנן - ולכן לא יוציא חד דרבנן - אבל מכיון ש"הוא הי' באותו הנס" לכן הוא יכול הוציא הגדול - שהוא חד דרבנן), אלא דהוא רק סברא שמוריד אחד מדרבנן והוי כמו חד דרבנן. ביאור הדברים: הפטור בהתקנה של מקרא מגילה בגלל היותו קטן בטל מפני שאף הן (- הקטנים) היו באותו הנס. וכלשון התוס' "לפיכך עשאו. . כגדול".

ועצ"ע בכל הנ"ל.

גדר הספק בדין שני שבילין

הרב ברוך אלכסנדר זושא ווינער

ר"י תות"ל - חובבי תורה, ושליח בברייטון ביטש

פסחים י,א צבור א' של חמץ ולפניו שני בתים בדוקין כו' היינו שני שבילין: לרש"י מקילין בבדיקת חמץ משום שהוא ס' דרבנן, ומשמע שאם הי' מדאורייתא הי' אסור. אבל בתוס' כ' דבשני שבילין מדאורייתא טהורים אפי' בבאו בבת אחת, והיינו משום שיש לכל א' חזקה, ולפ"ז צ"ל דבבד"ח היו מקילין גם כשלא ביטלו משום שיש לבית חזקת בדוק.

ועי' בפס"ד לצ"צ או"ח סי' תמח אות ג שמביא דתוס' נדה ב,א סבר שטהורים משום החזקה, ומבאר שהא"ז (המובא בב"י יו"ד סוס"י קט) סבר שלא מועיל החזקה "דהאיך אפשר לומר שתועיל חזקת טהרה לטהר שניהן כיון דעכ"פ אחד ודאי טמא", ומקילין בשני שבילין משום ס' טומאה ברה"ר טהור. ונראה דרש"י בסוגין הולך בשיטת הא"ז הנ"ל ולכן לא אזלינן כאן בתר החזקה ומקילין רק בבד"ח דרבנן.

וי"ל דמחולקים בגדר החזקה, דלתוס' הוא דין והנהגה בפועל במקום ספק אע"פ שלפי המציאות א"א להיות ששניהם טהורים מ"מ כל א' מהם מצי למימר דאוקמי' על חזקתו, אבל להא"ז ורש"י החזקה הוא מפני שתולין שכן המציאות והיכא שא"א להיות המציאות ששניהם טהורים אין כאן חזקה.

ובשו"ע אדה"ז סי' תלט ס"ה כתב "שספק זה כו' אינו נחשב לספק כלל מה"ת שבודאי נכנס לאחד מהם וכיון שאינו יודע איזהו שניהם צריכין בדיקה דהי מנייהו מפקת", ולכן לא נחשב לספק כלל להצטרף לס"ס עיי"ש. ולדבריו לא זו בלבד שהורעה החזקה כיון שאחד מהם בודאי אסור (שאזי נחשב עדיין כספק), כ"א שיש כאן איסור ביניהם ולא "נחשב לספק כלל מה"ת" משום הסברא של "הי מנייהו מפקת" (שהוא כלשון הגמ' בב"ק ג,א ושם נחשב כודאי אפי' לחייב ממון ויש לחלק ואכ"מ).

ואע"פ דבאדה"ז מדובר בשני בני אדם, מ"מ אין כל אחד מהם יכול לומר שיש בביתו חזקת בדוק, אלא דיינינן שניהם ביחד. וי"ל משום שתורת אמת לא יכולה להורות ששניהם פטורים כיון שזה בודאי שקר, אלא בהכרח שאחד מהם חייב וחל כאן חיוב בדיקה ואין אף אחד יכול

לפטור עצמו מהחיוב שחל עליהם דהי מנייהו מפקת וממילא שניהם חייבים וראה ציונים לתורה להגר"י ענגיל סי' כז.

ויש לעיין במה זה חלוק מהדין בשו"ע אדה"ז שם ס"ד בשני צבורים א' של חמץ וא' של מצה וב' בתים א' בדוק וא' אינו בדוק ובאו ב' עכברים ואין ידוע לאיזה בית נכנס, דבככר קטן מצטרף לס"ס להקל גם בדאורייתא. ולכאור' גם שם בין ב' הבתים יש ודאי חמץ ומ"מ נחשב הספק - שמא לא על לבית הבדוק - כספק גמור להצטרף לס"ס, משא"כ בדין צבור א' וב' בתים בדוקים.

וי"ל דגדר הספק הוא כששני צדדי הספק הם אחד לאיסור גמור ואחד להיתר גמור דאזי כבר הוחלש האיסור להיות בגדר "ספק" וכשיש עוד ספק הוי ס"ס להתירא, משא"כ בדין דב' בתים בדוקים אין צד היתר גמור דאפי' את"ל שלא נכנס לבית זה והבעה"ב הזה אכן פטור מבד"ח מ"מ אזי תצטרך לומר שבעה"ב השני בודאי חייב בבד"ח, ובשני צדדי הספק יש צד איסור בין שניהם ואין זה "ספק" המביא לידי קולא.

אבל כשאחד מן הבתים לא בדוקים אזי דנין רק על הבית הבדוק שהרי הבית השני בלא"ה צריך לבדוק ויסולק ממנו החמץ באם נכנס לשם, וא"כ על בעל הבית הבדוק יש ספק גמור, שבאם אכן נכנס לבית הבדוק שפיר צריך בדיקה, אבל באם לא נכנס לבית כ"א לבית השני הרי יש היתר גמור בין שניהם שהרי בודאי יסולק האיסור ע"י בדיקת השני שצריך לבדוק בלא"ה.

בסגנון אחר: לאחר שבעל הבית שאינו בדוק גומר בדיקתו ומסלק חמצו, אזי הבית הבדוק אינו אלא בגדר ספק שנמצא שם חמץ. שהרי עכשיו יש רק ספק באם עדיין נמצא חמץ בין שני הבתים, שאם העכבר הביאו לבית שאינו בדוק כבר סולק ע"י הבדיקה ונשאר רק הספק דאולי נכנס לבית הבדוק ועדיין נשאר בבית. וכיון שהוא ספק שקול מצטרף לס"ס להקל. אבל בדין ב' בתים בדוקים ונכנס לא' מהם בשני צדדי הספק עדיין נשאר החמץ בין שניהם ואין זה בגדר ספק דהי מנייהו מפקת.

ועדיין יש לעיין לאדה"ז שבדין שני שבילין נחשב לספק להקל מדין ספק טומאה ברה"ר אע"פ שיש ודאי טומאה בין שניהם, ומ"מ לענין איסור בכה"ג שיש ודאי איסור ביניהם לא נחשב לספק כלל מן התורה. ואולי לגבי דין טומאה גם בכה"ג נחשב לספק טומאה ברה"ר דרך טומאה

ודאית אסרה תורה ברה"ר. אמנם בסוגיין מדמי ליה לדין בדיקת חמץ, ומשמע שדין שניהם שוה, ואולי זה רק לגבי בדיקת חמץ דרבנן. ודו"ק.



בפורענות בידי אדם אי גזירה מן השמים היא

הרב משה פרץ

מקסיקו סיטי, מקסיקו

על הפסוק בפרשת וישב (לז, כא), וישמע ראובן ויצילהו מידם, כתב הרב אור החיים ז"ל: פירוש, לפי שהאדם בעל בחירה ורצון, ויכול להרוג מי שלא נתחייב מיתה, מה שאין כן חיות רעות לא יפגעו באדם אם לא יתחייב מיתה לשמים, והוא אומרו ויצילהו מידם, פירוש מיד הבחירי, ובזה סתר אומרו ונראה מה יהיו חלומותיו וגו', כי הבחירה תבטל הדבר, ואין ראיה אם יהרגוהו כי שקר דיבר. ע"כ. וכ"כ עוד להלן בפ' מקץ (מב, כב). וכבר כתב כן מהר"ם אלשיך ז"ל בס' תורת משה (על פסוק זה, ד"ה וישמע ראובן וד"ה הנה כונת). וכ"כ בדרשות רבי יוסף פינטו - לקח טוב (פר' וישב ריש עמ' קטז, ופר' ויגש עמ' קמו סד"ה אי, ופר' שמות עמ' קסו ד"ה ולפי בשם מהר"ם אלשיך ז"ל שם) וכ"כ בס' טיול בפרדס על אגרת הטיול (סימן צ) בשם מהר"ש אלגאזי ז"ל. ע"ש.

והקשה מו"ר מהרא"ז אייזנברג ז"ל בספרו עוללות אפרים (פר' וישב) וז"ל: והנה מבואר בגמ' כתובות (ל, ב) שאף פורענות בידי אדם גזירה מן השמים היא ("אריא וגנבי - בידי שמים"), וא"כ קשה מה כוונת האוה"ח, הלא אף אם היו האחים הורגים את יוסף בידים לא היה הדבר מתאפשר אלא אם נגזר כן מן השמים, ומה העדיפות בהשלכתו לבור.*

ויש ליישב עפ"ד התוס' (שם ל, א ד"ה הכל) שביארו שיש מצבים של מקום סכנה, ובהם זקוק האדם לזכות יתירה להינצל, ולכן אמרו חז"ל (שבת לב, א) לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה. ולפי"ז י"ל שמיתה בידי אדם, למרות שבגזירת שמים היא, גידרה הוא כמקום סכנה, כי הלא

* כבר דן בכל זה כ"ק אדמו"ר באגרות קודש כ"ק אדמו"ר ח"ט ע' רי"ד - טו (לקו"ש ח"ל ע' 297) עיי"ש, וראה העו"ב בגליון תרכ"ט (פ' אמור תשנ"ב) בתחילתו בזה בארוכה. המערכת.

תלוי הוא בידי אדם והרי זה סכנה, ואז רק בזכות יתירה יכול הוא להינצל, ולכן אם היה יוסף נהרג ע"י האחים לא היה בכך סימן שנתחייב מיתה, כי יתכן שאף שלא נתחייב מיתה נהרג משום שהיה במקום סכנה, ביד אחיו, ולא היתה בידו זכות יתירה להינצל, משא"כ בהשלכתו לבור, שאז נתון היה כולו ביד ה', אם היה ניזוק ע"י חיות רעות היה מתברר שאכן חייב מיתה הוא לשמים. וא"ש דברי האוה"ח. ע"ש.

ולענ"ד אין תירוצו מובן, שהרי בור מלא נחשים ועקרבים הינו מקום סכנה באותה מידה כמו להיות ביד אחיו. וצ"ע.

ועתה ראיתי בס' אוצר הידיעות (ח"ב עמ' פד) שכ' שמקור הדברים בזוה"ק (וישב דף קפה ע"א). ושו"ר להנצי"ב בהעמק דבר (לעיל פסוק יג בהרחב דבר אות ב) שהביא כבר כן מדברי הזוהר, אלא שכתב דהיינו דוקא בצדיק שאינו גמור. ע"ש. וז"ל הזוה"ק שם: רבי יצחק אמר, אי נחשין ועקרבינ הוו ביה, אמאי כתיב בראובן למען הציל אותו מידם להשיבו אל אביו, וכי לא חייש ראובן להאי, דהא אינון נחשין ועקרבינ ינזקין ליה, ואיך אמר להשיבו אל אביו, וכתיב למען הציל אותו. אלא חמא ראובן דנזקא אשתכח בידיהו דאחיו, בגין דידע כמה שנאין ליה, ורעותא דלהון לקטלא ליה, אמר ראובן טב למנפל ליה לגו גובא דנחשין ועקרבינ ולא יתמסר בידא דשנאוי דלא מרחמי עליה. מכאן אמרו, יפיל בר נש גרמיה לאשא או לגובא דנחשין ועקרבינ ולא יתמסר בידא דשנאוי, בגין דהכא אתר דנחשים ועקרבים, אי איהו צדיקא קב"ה ירחיש ליה ניסא, ולזמנין דזכו דאבהן מסייעין ליה לבר נש וישתזיב מנייהו, אבל כיון דיתמסר בידא דשנאוי זעירין אינון דיכלין לאשתזבא, ובגין כך אמר למען הציל אותו מידם, מידם דייקא, ולא כתיב למען הציל אותו ותו לא, אלא אמר ראובן ישתזיב מן ידיהו, ואי ימות בגובא ימות, ובגין כך כתיב וישמע ראובן ויצילהו מידם. ע"ש. וא"כ מחלוקת יש בדבר בין הש"ס והזוה"ק, והאוה"ח וסיעתיה אזלי בשיטת הזוה"ק. ואולי גם הש"ס יודה דשונאים שאני מגנבים.

ויש להעיר דלהסוברים דיוסף ידע מראש שאחיו רוצים להורגו, א"כ סיכן עצמו לדעת (עי' בלקוטי שיחות חל"ה עמ' קסט. וע"ע בדרשות רבי יוסף פינטו - לקח טוב פר' וישב סוף עמ' קיג), ובמאבד עצמו לדעת לא נאמר הכלל דהכל בידי שמים, וכמ"ש התוס' (כתובות ל, א ד"ה הכל). ואף להמתירים ליהרג ולא לעבור בכה"ג שקיים מצות כבוד אב ואם (עי'

בלקוטי שיחות הנ"ל ובס' משא יד ח"א עמ' ד ועמ' שסב ובשו"ת יביע
אומר ח"י חיו"ד סימן ו אות א בהערה), מ"מ לענין הכל בידי שמים י"ל
דבכה"ג אין מצב זה שבו הינו מאבד עצמו ברשות התורה כלול בכלל זה
[ומש"כ לדון בלקוטי שיחות הנ"ל אי יש ליוסף דין ב"נ, ע"ע בסברת
יוסף בזה במש"כ הרב מר זקני מהר"ד צבאח ז"ל בס' משכיל לדוד
(בהנד"מ עמ' לו ועמ' נד)].

גם יש להעיר להסוכרים דהשכטים דין ב"נ להם, דהנה דעת הרב כתב
סופר (ר"פ חוקת) דלנכרים אין בחירה חפשית, ועי' בס' אמונה ומדע
לכ"ק אדמו"ר (עמוד כב סוף אות ג [וכן הוא באגרות קודש שלו ח"ג
סימן תלט] ועמוד לד ד"ה כן ועמ' קכט ד"ה ולא). אולם עי' באור החיים
(מקץ מב כב, מד יז) שכתב בנ"ד שגם לנכרים יש בחירה.

ועתה ראיתי להרב פלא יועץ (ערך נקימה ונטירה) שכתב להדיא דלא
כמהר"ם אלשיך וסיעתיה, אלא שהכל בידי שמים ואפי' מעשי בעלי
בחירה, שאין ביכולתם להרע לאדם כי אם ברצון ה'. ע"ש. וכ"כ בס' כל
הכתוב לחיים (עמ' רלו) בשם הגר"א מוילנא ז"ל. ע"ש. וכן מוכח ממ"ש
מהר"א ראטה ז"ל בס' שומר אמונים (בתפילה שבסוף מאמר מבקש
אמונה), שכתב וז"ל: ואין שום נכרא בעולם שיכול להיטיב עמנו בשום
הטבה בעולם ולא להרע ולא להזיק אותנו חלילה בשום היזק שבעולם
מבלעדי כחו ורצונו יתברך. ע"כ. והו"ד בס' סגולות הבעש"ט ותלמידיו
(בקו' תפילות הצדיקים שבסוה"ס סימן סז עמ' נז ד"ה ואני). וע"ע במה
שהאריך בזה בס' נחלת שמעון על נ"ך (ש"ב ח"ב סימן ל). וע"ע בזה
להרב מר זקני מהר"א בן דוד שליט"א בס' דרך השלמות (פ"ג פ"ל).



הקשיבה רינתי זו רינון תורה [גליון]

הרב אליהו אליעזר רייזמן

ל. א. קאליפורניא

בגליון י' הרב י. ד. ק. ומשים שלום בין הבבלי לירושלמי במה שנראה
כסתירה ביניהם.

והביא שם מקובץ נחלת צבי בשם הלב שמחה מגור זצ"ל. חפשתי
אחר המקור ומצאתי. איתא בירושלמי בפ"ד דמס' ר"ה ה"ח "ריב"ל בשם

ר' אלכסנדרו שמע לה מן הדא שמעה ה' צדק זו קריאת שמע הקשיבה רינתי זו רינון תורה האזינה תפילתי זו תפלה בלא שפתי מרמה זו מוסף וכו'".

וכך כתוב שם בקובץ נחלת צבי "ובמפרשים מקשים דהא תפילה קודמת לקרה"ת אלא מכאן ראייה שצריכים ללמוד קודם התפילה ע"כ". וע"ז הקשה הרי"ד קלויזנר ממה שלמדנו במס' ברכות דף ה': "תניא אבא בנימין אומר על שני דברים הייתי מצטער כל ימי על תפילתי שתהא לפני מטתו" וברש"י שם "כל ימי נזהרתי שלא לעשות מלאכה ושלא לעסוק בתורה כשעמדתי ממטתי עד שאקרא ק"ש ואתפלל". ומשמע מכאן דאסור ללמוד תורה לפני התפילה. (אלא שבתוס' על אתר הקשו מיד על רש"י "ולא ידעתי מנא ליה").

אלא שאת גוף דברי הלב שמחה לא זכיתי להבינ'. דלא כל המפרשים מסכימים שדברי הירושלמי נאמרו בדוקא בסדר מסויים. וכך באמת קובע הפני משה "ואע"פ שהתפילה קודמת לרינון תורה מכל מקום דריש הכתוב לפי משמעות ושנוי המלות שהשמע שייך לקריאת שמע שא"צ כוונה כל כך כמו התפילה דרחמי היא ובעי כוונה טפי, והקשה שהיא קרובה יותר מן השמיעה שייך לרינון תורה והאזנה שהיא עוד קרובה ביותר שייך לתפילה". אך אף אי נימא שדברי הירושלמי מתכוונים לומר שיש סדר מסויים וע"כ רוצה הלב שמחה וצ"ל להוכיח שתלמוד תורה נצרכת היא לפני התפילה, מה יאמר לגבי ק"ש, הרי הק"ש המדובר כאן הוא מה שנאמר מיד לפני התפילה, ולדבריו התורה צריכה להיות אף לפני הק"ש (אא"כ נימא כקרבן העדה שיתכן ומדובר בק"ש הנאמרת לאחר זמנה).

אלא שבגוף הדברים חשבתי לומר ע"פ מה שפסק הרמב"ם בפ"ג מהל' תלמוד תורה הי"ג:

"אף על פי שמצוה ללמוד ביום ובלילה אין אדם למד רוב חכמתו אלא בלילה לפיכך מי שרצה ליזכות בכתר התורה יזהר בכל לילותיו ולא יאבד אפילו אחד מהן בשינה ואכילה ושתייה ושיחה וכיוצא בהן אלא בתלמוד תורה ודברי חכמה. אמרו חכמים אין רנה של תורה אלא בלילה שנאמר קומי רוני בלילה וכו'". הכס"מ מביא שמקור הדברים במדרש רבה לשיר השירים (פרשה ה' פ"א) "ר' יוחנן אמר אין גרנה של תורה אלא בלילה

מה טעם ותקם בעוד לילה וכתוב קומי רני בלילה וכו' אמר ריש לקיש יפה למדנו ר' יוחנן שאין גרנה של תורה אלא בלילה וכו'". (ואמנם ברמב"ם מהדורת פרנקל הביא גירסא כלשון המדרש אין גרנה של תורה). ושמוא כוונת ריב"ל בירושלמי הוי לרינון תורה הבא בלילה וע"פ מה שפסק הרמב"ם דאין רנה של תורה אלא בלילה.



חסידות

"אור אין סוף מאיר בחכמה"

הרב יעקב יהודה ליב אלטיין

מנהל מכון "היכל מנחם" - ברוקלין, נ.י.

במ"מ הגהות והערות קצרות לסש"ב פי"ח על המלים ולכן מתלבש בה כו' כותב הרבי: עיין לקמן פרק לה בהגה, לבאר איך תרווייהו צריכא. לעיין בהג' אדנ"ע פי"ח. עכלה"ק.

היינו שצריכים לבאר הצריכותא לשני הביאורים לכך שאור אין סוף מאיר בחכמה, הביאור דפרק יח והביאור דפרק לה. ועל מ"ש "לעיין בהגהות אדנ"ע פי"ח" כותבים המו"ל בהערה שם, שכוונתו הק' שבהגהות והערות על סש"ב הנמצאות בדרושי כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב) נ"ע" (בעריכת הרבי) מציין בפי"ח לקונטרס ומעין סכ"ז, וז"ל: "חכ' שהיא למע' מטו"ד כו' ואפשר י"ל דבחכ' היא בחי' העליונה שבה כו' מ"ה דחכ", ובשוה"ג שם מעתיקים המבואר שם שיש ב' בחינות בחכ' "כח" דחכמה ו"מה" דחכמה.

ולכאורה עדיין לא ברור הקשר לצריכותא דשני הביאורים כאן ודפרק לה. ואם כבר כאן קאי במדריגה העליונה דחכ' מה נתוסף בפרק לה.

ולוא דמסתפינא הוי אמינא שפליטת הקולמוס יש כאן והכוונה לההגהות לפרק יט - שם על המלים "כך נשמת האדם כו'" מציין הרבי להמשך תער"ב ס"ט ומעתיק משם בזה"ל: "י"ל דמ"ש בסש"ב פי"ט בענין החכ' שהוא חפץ ליכלל ומ"ש בפל"ה בהגה"ה הן ב' מדרי' ביטל זלמעמ"ז". הרי להדיא שאדנ"ע מחלק שהמבואר בפי"ט (שהוא המשך

לפי"ח) ופל"ה הן שתי מדריגות בביטול, וזוהי כוונת הרבי, שעפ"ז יש לעיין אם זהו יסוד לשני הביאורים בטעם שאור א"ס מתלבש בחכ'.

ואם שגיתי ה' הטוב יכפר בעדי.



כמה הערות ב'ביאורים במאמרי רבינו' על באתי לגני תשי"א

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

ב'ביאורים במאמרי רבינו' באות א' של המאמר באתי לגני תשי"א, בהערה אות ג' "בדברי אדמו"ר האמצעי יש גם קושיא על דברי רבינו הזקן, כיון שאדמו"ר האמצעי אמר שהקו נקרא בשם שכינה, ואילו אדמו"ר הזקן אמר יותר מזה, שראשית התגלות נקראת שכינה. ועל כך ממשיך ומבאר "כי ענין שכינה הוא בכל מקום לפי ענינו", ולכן אפשר לומר על שתי הדרגות לשון שכינה".

אבל קשה לפרש כן, כי הלא עצם הענין מה שמביא אדמו"ר האמצעי זה בתור ראי', וכמו שמשמע מהלשון "וכמו ש"כ כ"ק אדמו"ר האמצעי" וא"כ אם מה שאומר אח"כ "כי ענין שכינה" הוא לפרש קושיא הי' צריך איזה רמז שיש בזה קושיא.

אלא הכוונה במה שאומרים "כי ענין שכינה" הוא לבאר קושיא אחרת, מה שבכל מקום ידוע ששכינה היא מלכות דאצילות וכמו שאו' תחילה אחר שהביא דברי אדה"ז "מובן מזה שענין שכינה הוא למעלה מעלה מאצי' ג"כ", משמע שזהו עיקר החידוש מה שענין השכינה הוא לאו דוקא מלכות דאצי'.

בהערה אות ו' "דברי הצ"צ מוסיפים, שלא כל דרגא שיורדת למטה נקראת שכינה [כמו למשל שכל שמאיר ומשפיע במדות] אלא דוקא מלכות דאצילות כפי שיורדת בפועל לעולמות בי"ע", ואיני יודע איפה הוא מוצא זה בדברי הצ"צ הרי דברי הצ"צ ברורים כמו שמפרש בהמאמר "וגם בזה מה שמל' דאצי' נק' שכינה מבאר כ"ק אדמו"ר הצ"צ שזהו דוקא כמו שנעשית בחי' עתיק לעולם הבריאה, אבל בהיותה באצי' היא

מיוחדת עמהם [עם הספירות דאצי] הרי זהו כל החידוש של הצ"צ, שמל' דאצי נק' שכינה רק כמו שנעשית עתיק לבריא, ולא כמו שהיא באצי'.

בהערה אות ז' "בתיבת "בשרשה" רבינו מרמז את הביאור לכך שהקו נקרא בשם שכינה, כיון שהוא שרש המלכות" הגם שמהלשון "בשרשה" משמע כן שזוהי הסיבה למה נק' הקו "שכינה" שהוא מצד שהוא שרש המלכות, אבל הרי במאמר מביא מהרבי מוהר"ש שהטעם הוא "לפי שהקו כוונת המשכתו בשביל שיתלבש בעולמות ונש"י ולכן הנה גם בראשיתו נק' בשם שכינה". אבל הרי הלשון בהמאמר הוא "אחד הטעמים" ולכן אפשר לומר שגם זה הוא טעם מפני שהוא שרש המלכות.

בהערה אות י"א הוא מביא משל לזה שאנו אומרים "שהרי כל ענין השביעי הוא שהוא שביעי לראשון" ומביא ע"ז משל בטו' בחודש שאז קיימא סיהרא באשלימותא, שמזה יודעים מעלת יום הראשון שבו נולד הירח. אבל המשל אינו משל מכוון, כי הרי בטו' בחודש רואים המעלה שבו - שקיימא סיהרא באשלימותא. אבל בענין השביעי הוא מדגיש שענין השביעי הוא לא מצד מעלתו, אלא רק מפני שהוא שביעי, הרי מובן יותר שרואים בזה מעלת הראשון שהרי כל ענין שביעי הוא שהוא שביעי לראשון. משא"כ טו' יש בו מעלה מצ"ע.

בהערה אות ט"ו מקשה יש להבין, במה הדור השביעי מוריד את השכינה בארץ יותר מאשר הדור הראשון - אברהם אבינו, והרי גם אברהם הפיץ אלוקות כאן בעולם". עי"ש תירוץ.

ואיני רואה כל כך קושיתו. כי הרי אין הפירוש שהצדיקים בעצמם המשיכו השכינה מרקיע לרקיע. כ"א שע"י מעשיהם הטובים נמשכה השכינה מרקיע לרקיע, כמו שע"י החטאים נסתלקה השכינה מרקיע לרקיע הרי אין הפי' שהרשעים בעצמם סילקו השכינה מרקיע לרקיע כ"א שע"י מעשיהם הרעים נסתלקה השכינה מרקיע לרקיע. ומה שמתרץ שבדור השביעי היא עבודה אחרת מדור הראשון, לא משמע כן ואדרבה לא אומרים לדור השביעי לעשות עבודה אחרת, כ"א להמשיך לעשות עבודת הראשון א"ת ויקרא אלא ויקריא. כמ"ש בהמאמר.

ביאור בלשון "טמטום הלב", המובא בלקו"ת

הרב אלי' מטוסוב

מערכת "אוצר החסידים"

בס' "חסידות מבוארת" ח"ד (עבודת התפילה) במאמר השני (ע' סז), מביא את לשון הלקו"ת במאמר "תחת אשר לא עבדת גו' בשמחה" (ס"ג). וז"ל: והנה קודם התפלה צריך כובד ראש שהוא המרירות על שאין בחי' ישראל, לי ראש, מאיר בו בגילוי מחמת עונותי עברו ראשי. וזהו בחי' "כובד ראש" והיינו שיבא לידי הכנעה והשפלות ופחיתות עצמו במוח בדיעה היטב, ואין צריך שיהיה בלב דוקא, ולא כמו שסוברים העולם שקודם התפלה יוכל להיות טמטום הלב, כי אי אפשר להיות בשחרית קודם התפלה כמשארו"ל אידלי יומא אידלי קצירא (כשהחמה זורחת בבוקר מיקל החולי) שהחסד מתעורר בבקר דאברהם. עכ"ל הלקו"ת.

ביאור ה"חסידות מבוארת"

ועל התיבות "ולא כמו שסוברים העולם שקודם התפילה יוכל להיות טמטום הלב", מבאר ב"חסידות מבוארת" שם:

ישנם הטועים וחושבים שענין "כובד ראש" שצריך להיות לפני התפלה הוא כדי לבטל את "טמטום הלב", היינו דכאשר לבו "נעשה כאבן ולא יכול לפתוח לבו בשום אופן לעבודה שבלב זו תפלה", צריך לבטש את עצמו ולעורר בעצמו רגש של שפלות (ראה בכל זה תניא פרק כ"ט).

וממשיך בלקו"ת: "כי אי אפשר להיות בשחרית קודם התפילה": עבודה זו של ביטול "טמטום הלב" אין זמנה בשחרית קודם התפלה, כי בבוקר קודם תפלת שחרית מאירה בעולם מדת החסד ..., ומצד הארת מדת החסד בנשמות ישראל לא יתכן שבאותה שעה יהי' אצל בני ישראל מצב של "טמטום הלב" (אלא מיד שיתבונן האדם בגדולת ה' וכענין "א-ל עולם" הנ"ל, תתעורר האהבה המסותרת שבלבו משינתה) - ולפיכך סדר העבודה הקבוע ד"כובד ראש" קודם התפלה, אינו בשביל ביטול "טמטום הלב" אלא רק ההכנה במוח כנ"ל.

ועוד שם בחסידות מבוארת בהע' 76, על הענין שקודם התפילה אי אפשר להיות "טמטום הלב", הוא מוסיף: "ואף שרואים במוחש ששייך טמטום הלב גם קודם התפלה - לכאורה כוונת רבינו, שמצד סדר העבודה הקבוע אין צריך להיות טמטום הלב (מצד הארת החסדים העליונים), אבל אם האדם מגושם ביותר (מחמת ריבוי השיקוע בתאוות עולם הזה, ובפרט אם נכשל בחטאים כו') אזי לא יועילו החסדים העליונים כו'. ועדיין צ"ע קצת". ע"כ.

"טמטום הלב" לגריעותא

והנה כל הטורח הזה, שהתקשו בחסידות מבוארת בלשון הלקו"ת כאן "ולא כמו שסוברים העולם שקודם התפילה יוכל להיות טמטום הלב", הוא מפני כי הם נקטו כפשטות לשון "טמטום הלב", אשר הוא ענין שלילי שקשור בעבירה על רצון ה'.

[ועל כן פירשו את הלקו"ת כאן, שמדבר שבבוקר אי אפשר להיות עבודה ביטול "טמטום הלב". ועל כן נדחקו בכל זה ונשארו בצ"ע].

ובכללות הענין הם צדקו, כי מקור לשון "טמטום הלב", הוא ע"פ הגמ' יומא דל"ט ע"א: עבירה מטמטמת לבו של אדם שנאמר אל תטמאו בהם ונטמתם במ אל תקרי ונטמאתם אלא ונטמטם במ. ומגמ' זו הוא המקור למובא בספרים קדמונים, וגם הרבה בתורת רבינו, אשר מאכלות אסורות מטמטמים לבו של אדם. ועי' בלקו"ת שה"ש (ג, ב ואילך) בפי' מאחז"ל ב"ב די"ב ע"ב מי שלבו אטום כו'.

וגם בחסידות לשון "טמטום הלב" מופיע בדרך כלל במובן שלילי לגמרי. כמו שציינו בחסידות מבוארת כאן לתניא פכ"ט, ושם בתחילת הפרק ז"ל: אך עוד אחת צריך לשית עצות בנפשות הבינונים אשר לפעמים ועתים רבים יש להם טמטום הלב שנעשה כאבן ולא יכול לפתוח לבו בשום אופן לעבודה שכלב זו תפלה כו'.

ועי' ד"ה להבין ענין טמטום הלב, בס' מאמרים הקצרים ע' תפב, וביאורו בארוכה באוה"ת שמיני כרך ב' ע' תעח ואילך. ושם איתא שטמטום הלב הוא נפילה גמורה לעמקי הקליפות.

ועי' במאמר של פורים, (ד"ה זכור את אשר לך עמלק משנת תקפ"ד), שנדפס בס' מאמרי אדהאמ"צ שמות ח"ב ע' תקס ואילך, שמאריך שם

מאד על כמה בחי' "טמטום הלב" זו למטה מזו, ומבאר שם שבדרגא תחתונה יותר, טמטום הלב בא מצד קושי וגסות הנפש מצד עצמותה ומהותה בבחינת קליפה דעמלק חוצפא וגסות שבעצם הנפש, שזה נתקן רק ע"י בחי' הביטול שבא מעצמות אוא"ס.

ועי' הלשון בקונטרס "פוקח עורים" (ס' מאמרי אדהאמ"צ קונטרסים ע' תקכג): אזי נעשה הגוף יותר מגושם עד שנעשה גופו דשן ושמן, וכמו שכתוב שמנת עבית כשית כו', ונעשה מזה לבו אטום ומטומטם כלב האבן וממילא לא יוכלו לבא להרהור תשובה כל ימי חייהם.

ונמצא באריכות בענין "טמטום הלב" במאמר רבינו ד"ה לפיכך נקראו הראשונים סופרים, משנת תשט"ז. ועי' במצויין עוד במ"מ בתו"ח שמות ב, ב.

פירוש חדש ב"טמטום הלב"

אך באמת עיינתי כעת בלשון הלקו"ת, ונ"ל שבמח"כ יש כאן טעות בהבנת הדברים.

כי מ"ש בלקו"ת "ולא כמו שסוברים העולם שקודם התפילה יוכל להיות טמטום הלב", אינו במובן שלילי, אלא הוא משתמש כאן בלשון "טמטום הלב" על ענין חיובי, שהוא ההכנעה ומרירות שצ"ל לפני התפילה, שבאה מהתבוננות בשפלות ופחיתות עצמו שעוונותי עברו ראשי כו' (כמובא בלקו"ת לפני"ז ובכ"מ מגמ' ורש"י ברכות ד"ל ע"ב שלפני התפילה צ"ל כובד ראש, הכנעה ושפלות), ומרירות זו הוא קורא אותה בשם "טמטום הלב", כי מרירות זו סוגרת את פתיחות ושמחת הלב.

[ונזכר גם בשו"ע סצ"ח ס"א אשר קודם התפילה צ"ל התבוננות ברוממות הא-ל יתעלה ובשפלות האדם, וכמובא זה הרבה בתורת רבינו, ועי' במ"מ בשו"ע אדה"ז סצ"ח שם בהוצאה החדשה].

וזהו שכותב בלקו"ת כאן אשר המרירות שקודם התפילה צ"ל רק במוח אבל לא בלב, "ולא כמו שסוברים העולם שקודם התפילה יוכל להיות טמטום הלב", והיינו שיש עובדי ה' שסוברים שקודם התפילה יוכל להיות מרירות, בתור הכנה לתפילה,

ועל זה אומר רבינו הזקן, אשר שיטה זו אינה נכונה, "כי אי אפשר להיות בשחרית קודם התפלה כמשארז"ל אידלי יומא אידלי קצירא שהחסד מתעורר בבקר דאברהם", כי בוקר הוא שעת החסדים כמ"ש בזוהר בכ"מ, ועל כן אי אפשר להיות אז מרירות הלב. [וזמן המרירות הוא בלילה בעת תיקון חצות וכיו"ב כמ"ש בזוהר ובתניא בכ"מ].

[ולפי"ז אין מדבר כאן כלל בלקו"ת, בעבודת ביטול טמטום הלב, כי ביטול "טמטום הלב" כפשוטו, שהוא טמטום הלב שאינו מסטרא דקדושה, ודאי שצריך להלחם בו תמיד, ועבודת מלחמת היצר הוא בכל עת ובכל שעה. ואדרבא קודם התפילה עדיין הנשמה באפו כמבואר בלקו"ת פ' פינחס ובכ"מ, וצריך אז התגברות יתירה וע"כ צ"ל תפילתו סמוכה למטתו כו'. אלא כאן אדה"ז מדבר בענין המרירות דקדושה ועל זה אומר שמרירות זו צ"ל רק בזמנים מיוחדים כמ"ש גם בתניא בפרקים המדברים מזה (ועי' סוף פכ"ו וריש פל"א), ולא בבוקר שמאיר חסד דאברהם. וסרה השקו"ט שבחסידות מבוארת שם].

לשון "טמטום הלב" בס' התניא

ודבר זה אשר רבינו הזקן משתמש לפעמים בלשון "טמטום הלב" על ענין המרירות דקדושה, יש ללמוד קצת גם מהלשון בתניא ריש פכ"ו, כי אדה"ז כותב שם אשר "בנצחון היצר אי אפשר לנצחו בעצלות וכבודות הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כאבן, כי אם כ"א בזריזות הנמשכת משמחה ופתיחת הלב וטהרתו מכל נדנוד דאגה ועצב בעולם". ואחרי זה ממשיך בתניא שם אשר מכל מקום לפעמים צ"ל "עצב אמיתי לעתים מזומנים על עוונותיו במר נפשו ולב נשבר" שעל ידי עצבות הזו הוא שובר רוח הטומאה והס"א והמחיצה של ברזל שמפסקת בינו לאביו שבשמים, אבל בכל זאת עיקר העבודה הוא השמחה האמיתית הבאה אחרי העצבות כיתרון האור הבא מן החושך כו'.

ומזה ניכר, אשר מה שנקט אדה"ז שם בתחילת הענין את הלשון "עצבות וטמטום הלב כאבן", לא קאי רק בעצבות דקליפה, אלא גם בעצבות דקדושה הקשורה בעבודת התשובה, וע"ז כותב אשר עצבות זו זמנה דוקא בעת הידיו ותיקון חצות כו', ועי' שם בתניא בפרקים שלאחרי זה ובפל"א.

[ובס' חסידות מבוארת שם ציינו לתניא פכ"ט, והנה אמנם בפכ"ט שם מדבר בענין טמטום הלב לגריעותא, כמ"ש שם: אשר גם בבינונים "לפעמים ועתים רבים יש להם טמטום הלב שנעשה כאבן ולא יכול לפתוח לבו בשום אופן לעבודה שבלב זו תפילה", ומבאר בתניא שם שהסיבה היא גסות הקליפה שמגביהה עצמה על אור קדושת נפש האלקית כו' ע"ש בארוכה. אך לענ"ד בנדו"ד שייך יותר לציין לענין טמטום הלב בעבודה דקדושה שזה מבואר בפכ"ו].

ובאמת יש להוסיף, אשר שני ענינים אלו שהזכרנו בענין עצבות וטמטום הלב, אם הוא מצד הקליפה, או מצד הקדושה בעבודת התשובה, הנה לא שהם הפכים זה מזה, אלא שני ענינים אלו הם גם זה לעומת זה, כי ע"פ המבואר בתניא פל"א (ועי' באוה"ת שמיני ע' תמא) התיקון לטמטום הלב דקליפה הוא במרירות דקדושה, לאכפייא לס"א במינה ודוגמתה כי אין הדינים נמתקין אלא בשרשן כו'.

מקור הלשונות בס' לקו"ת

באמת בענין שכותב בלקו"ת כאן, לשון "טמטום הלב" גם על ענין המרירות דקדושה (עכ"פ לפי הבנתינו, כאשר הארכנו לעיל), שזהו לשון בלתי רגיל כ"כ.

יש לומר בשני אופנים, או שזהו לשון רבינו הזקן בעצמו שכך אמר בלשון זה בעת אמירתו את המאמר, שהוא השתמש במשקל לשון "טמטום הלב" לא למכוון הרגיל לגריעותא כו' אלא על השפלות ומרירות דקדושה. או שזהו רק לשון המניח הכותב (ובכלל נראה אשר מאמר זה בלקו"ת הוא הנחת המהרי"ל אחיו של אדה"ז), אשר לפי המבואר בכ"מ לא תמיד דקדקו רוב המניחים לכתוב אות באות בדיוק כפי שיצא מפי אדה"ז.

אבל באמת לנדו"ד אין נפק"מ, וכמו שהבאנו יש קרוב ללשון זה גם בתניא פכ"ו (שמתחיל בלשון "טמטום הלב", ואח"כ ממשיך בענין זה גם בקדושה). וגם כי כל אות ואות בלקו"ת מוגה היטב מכ"ק אדמו"ר הצ"צ בעצמו, ולפעמים גם מרבינו הזקן, וכמבואר בכמה מכתבי הצ"צ ובכ"מ.

[מאמר הלקו"ת ד"ה תחת אשר לא עבדת, שעליו אנו דנים כאן, נאמר על ידי אדה"ז ביום ב' פ' נצבים שנת תקנ"ו (כמצויין במ"מ שבסוף

הלקו"ת), והיינו שהוא מהמאמרים הראשונים דליאזנא, שלפני פטרבורג. ובכתבי אדמו"ר הצ"צ הוא נק' לפעמים "ד"ה עבדת בשמחה".

בכלל בספיקות בהבנת לשונות של כל מאמר בתו"א ולקו"ת, יש לבדוק היאך הוא הלשון בנוסחאות אחרות של המאמר, כי מן רוב המאמרים נמצאים הנחות אחרות (מכותבים אחרים, כגון מכ"ק אדמו"ר האמצעי, מכ"ק הר"מ בן אדה"ז, מן הרה"ג ר' פינחס רייזעס ועוד) שנדפסו בסדרת ספרי "מאמרי אדמו"ר הזקן" על סדר השנים ועל התורה כו'. אבל כמדומה שמאמר זה ד"ה תחת אשר לא עבדת בשמחה, לא נמצא בנוסחאות אחרות, רק זה הנדפס בלקו"ת. וגם כמדומה לא נמצא מאמר זה בספרי מאמרי אדהאמ"צ (שהרבה מאמרי התו"א ולקו"ת נמצאים שם באריכות הביאור).



רמב"ם

כוונה בקריאת המגילה*

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

תנן (מגילה י"ז, א) ה' כותבה או דורשה, ופרש"י דורשה את המגילה, ומתוך כך קראה, עכ"ל. אם כיון לבו יצא. ע"כ.

וברמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הל' ה') כתב וז"ל הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא. כיצד ה' כותבה או דורשה או מגיהה אם כיון לבו לצאת בקריאה זו יצא, ואם לא כיון לבו לא יצא. עכ"ל.

ובמגיד משנה שם וז"ל ופירש רבינו אם כיון לבו לצאת כפי דבריו שפסק פ"ב מהל' שופר (הל' ד') דבעינן כוונה ואולי שהכל מודים במגילה. עכ"ל.

* לע"נ אמי מורתי מרים בת אלטער מרדכי ע"ה הכ"מ, ולרפו"ש ורפו"ק ליבלחטו"א אבי מורי ישכר דוד בן חנה שי'.

ובפשטות כוונת המ"מ הוא דאפי' למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, יודה דבמגילה בעי כוונה, ובלי כוונה לא יצא יד"ח אפי' למ"ד זו דמצוות אין צריכות כוונה.

וראה בטורי אבן מגילה שם שהוכיח דבמגילה לכו"ע בעי כוונה. ע"ש.

ובטעמא דמלתא דמגילה שאני מכל מצוות דרבנן דנקטינן דא"צ כוונה מבואר ברדב"ז (ללשונות הרמב"ם סי' קכ"ה) וז"ל ואפי' לדעת האומרים מצוות אין צריכות כוונה מודו במקרא מגילה שצריכה כוונה, ואע"פ שכתב בעל מגיד משנה "ואולי" שהכל מודים במגילה אני אומר ודאי והטעם דבעינן פרסומי ניסא ואם לא יכוין לבו אלא כקורא אגרת בעלמא מאי פרסומי ניסא איכא. עכ"ל וע"ש בהמשך.

וכ"ה בפר"ח או"ח סי' תר"צ ס' י"ג דמגילה שאני משום פרסומי ניסא ולכן לא בעי כוונה.

ואף שדברי המ"מ ברור מללו שדעת הרמב"ם היא אפי' למ"ד מצוות א"צ כוונה, אבל להעיר שדעת כמה ראשונים אינו כן דיעויין בר"ן שם וז"ל הי' כותבה וכו' למאן דאמר מצוות צריכות כוונה אתיא כפשטא ולמ"ד א"צ כוונה איכא למימר דכי קתני אם כיון לבו היינו שאם כיון לקרות כראוי, יצא. ואם לאו, שאינו קורא כראוי אלא כדרך קורא להגיה שקורא בענין שיכיר השומע החסרות ויתרות ולא כדרך קריאת מגילה, לא יצא. ע"כ.

וראה גם בחי' הר"ן, הרשב"א והמאירי דברור הבנתם דהלכה זו אתיא למ"ד מצוות צריכות כוונה, אבל למ"ד מצאצ"כ גם במגילה כן הוא דיוצא.

וכן הוא מפורש ברמב"ן מלחמות (ר"ה כ"ח) דלמ"ד מצאצ"כ כן הוא גם במקרא מגילה.

והי' נראה בפשטות לבאר סברת המ"מ דבמגילה אפי' למ"ד מצאצ"כ בעי כוונה, ובאם לאו, אינו יוצא, כי קריאת המגילה ארוכה ומסובכת היא ואשר לכן בעי כוונה כדי לשמוע כולה ולא יחסר מלה.

ובאמת כן ראיתי במרכבת המשנה (פ"ב מהל' מגילה הל' ה) שכתב וז"ל יכול דאפילו למ"ד מצאצ"כ מ"מ כל שלא נתכוון לצאת (בקריאת המגילה) חזקה שדילג. ע"כ.

היינו שסברות המ"מ היא שאפי' לפי מ"ד מצאצ"כ הי' יוצא קריאת המגילה אלא דלפועל בלי כוונה חזקה שידלג ולא יוציא מפיו כל התיבות בין כך.

אלא שסברא זו צ"ע. חדא דמאי קמ"ל? הרי מפשטות דברי הגמ' הי' קוראה או כתבה אם כיון לבו יצא והרי אם דילג תיבות מעיקרא מאי קסבר שיצא? האם מודע לנו תלמודא שצריך לבטא כל תיבות המגילה?! זיל קרי בי' רב הוא!

ועוד והוא העיקר, דא"כ אין זה ענין לפרסומי ניסא וכדהוכחנו לעיל דזהו טעמא דהמ"מ. מהרדב"ז וכו' דאי דילג תיבות הרי חסר בגוף הקריאה.

ועוד בה שלישית - דבשו"ע (או"ח סי' תר"צ סעי' י"ג) פסק דאם כיון לבו יצא וז"ל היה כותבה שקורא פסוק במגילה שהוא מעתיק ממנה. . . וכן אם הי' דורשה שקורא פסוק במגילה שלימה ודורשו אם כיון לבו לצאת י"ח יצא וכו' ע"ש. דתירתי אשמועין פסוק שלמה ממגילה שלמה היינו שלדעת המחבר אפי' אם ברור שקראה בשלימות בעיני כוונה לצאת.

ועוד ראיתי מסבירים הלכה זו, ע"פ מש"כ הגמ' (י"ד ע"א) אמר רב נחמן דמשום הכי אין אומרים הלל בפורים דקרייתא זו הלילה. ע"ש וראה גם במרחשת (סי' כ"ב דמבאר דמגילה יש בה משום הלל ומסביר עפ"י"ז הא דנשים חייבות).

היינו שבאמת יש חיוב הלל בפורים והא דלא אמרינן הלל בפורים משום דבקריאת המגילה נכללת ג"כ אמירת ההלל ועל ידי קריאת המגילה יוצאין גם יד"ח אמירת הלל.

ולכן בעי כוונה דאיתא במס' סופרים אות כ' דצריך לקרות הלל בנעימה, והכי איתא גם בשו"ע (או"ח סי' תפ"ז סעי' ד') בנוגע לקריאת הלל דליל פסח דצריך לאומרו בנעימה.

ולפי"ז אם אינו מכוין לשם קריאת מגילה, שנכלל בה גם הלל, חסרה אצלו ה"נעימה" כי ל"נעימה" צריך כוונה, ע"כ.

וכן ראיתי עד"ז בספר שלמי שמחה (עלבערג) ח"ג עמ' רמ"א שמביא חידוש ששמע מרבו הגאון מנחם זעמבא הי"ד דטעמא דהרב המגיד דהכל מודים דמגילה בעינן כוונה לצאת ולכאו' המצוה הוא מדרבנן שא"צ כוונה.

וביאר דיש בקריאת המגילה דין הלל והלל בעי כוונה דדשבח בלי כוונה לא כלום הוא, ודין כוונה במגילה הוא משום ההלל שבה ולא משום הקריאה דמגילה. ע"כ.

ולהעיר מדברי המאירי הידועים דמי שאין לו מגילה שצריך לומר הלל ואכ"מ.

ואף מדגברא רבא קמסהיד עלה, הרי לכאורה ביאורו אינו עולה יפה עם ביאור הרדב"ז, הפר"ח, הכת"ס דטעמא דהרמב"ם אליבא דהמ"מ הוא מטעם פרסומי ניסא.

ואשר נראה בביאור הדברים ובהקדים דלא מצינו דעה כזו דצריך כוונה (אף למ"ד מצוות א"צ כוונה) בשאר מצוות דפרסומי ניסא וכמו הדלקת נר חנוכה ושתיים ד' כוסות.

והן אמת ידועים דברי הרבינו יונה (ברכות י"ב ע"ג) שאפי' למאן דאמר דמצוות אין צריכות כוונה כגון נטילת לולב וכו' דאמרינן מדאגבהו נפקי בי' וכל כל כיוצ"ב, אבל מצוה שתלו' באמירה בלבד ודאי צריך כוונה שהאמירה היא בלב וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה ע"ש ברבינו יונה.

וממילא ה"ה בקריאת המגילה שהיא רק אמירה לבד בודאי דצריך כוונה, ע"ש. וכבר הארכנו בזה במקו"א.

וממילא יובן החילוק בין מגילה שהדלקת נ"ח וארבע כוסות.

אבל אם זהו החילוק והטעם שמחמירין במקרא מגילה הרי עיקר חסר מן הספר דהו"ל להמפרשים הנ"ל לבאר דברי הרב המגיד בשיטה זו דרבינו יונה ואי"ז מטעם פרסומי ניסא גרידא, אלא דבמצוה זו דמקרא מגילה, היותו מצוה שבדיבור לכו"ע בעי כוונה (לדעת רבינו יונה - ויש

חולקים עליו בזה) וכ"ה בתשרי כח"ס סו"ס ק"ז שגם מסביר מאי דחמירא מקרא מגילה שהוא מצד פרסומי ניסא. ע"ש.

והי' נראה לבאר דיש לחלק בין כוונה לצאת לכוונה לקרות. והוא בהקדים מש"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם לבאר מה שנר' כסתירה בדברי הרמב"ם בין הל' שופר לבין הל' חמץ ומצה וק"ש וז"ל שם (בשו"ת ברכת אברהם סי' ל"ד) ואי קשיא לך מאי שנא שופר ומגילה משאר מצוות? זו ודאי קושיא עמוקה היא והיא על הגמרא לא על אבא מארי זכרו לחיי העוה"ב, וכמה זמן נתקשית ל' קושיא זו אחר פטירת אבא מארי ז"ל עד דמשכחת בה טעמא והוא שהמצוה דאמרינן בהו מצוות אינן צריכות כוונה - מצוות שקיומן בעשיית מעשה שגוף אותה בעשי' היא המצוה כגון אכילה וטבילה וקריאה וכיו"ב, אבל שופר הואיל וגוף המצוה שמיעת קול בעלמא הוא, כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המצוה? וכו' וכן נמי שומע מגילה כשומע שופר תדע דלא הצרכנו קורא מגילה לכוין לבו לצאת אלא שומע קריאת מגילה בלבד הוא שהצרכנו אותו כוונה, אבל הקורא עצמו אין דינו חמור מדין קורא קרי"ש דאם כיון לבו לקרות אע"פ שלא כיון לצאת, יצא. ואע"פ שלא נתפרש הכי בגמרא מקושיא גמרינן ל' ועוד שלא ראינו הצריכות כוונה לצאת אלא בשומע בלבד. וכמה טעם ברור הוא זה, ודקדוק יפה למבינים, וכבר גילינו אותו לכל התלמידים בבית המדרש מכמה שנים. עכ"ל.

יוצא מדברי ר"א בן הרמב"ם חידוש שלדעתו הא דכתב הרמב"ם במקרא מגילה אם כיון לבו יצא - היינו לא כוונת המצוה אלא כוונת קריאה. אבל השומע אכן צריך כוונה לצאת.

יוצא לדעתו דהא דמגילה צריך כוונה אין ענינו להמחלוקת דמצוות צריכות כוונה, כי גם לפי הרמב"ם אין להקורא חיוב כוונה - אלא השומע. אלא דצ"ע דברי הר"א דן הרמב"ם דמש"כ הרמב"ם וז"ל אם כוון לבו לצאת דקריאה זו דמשמע דמכוון לשם מצוה.

ובזה איתא במגילה (ד' ע"א) נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס ובתוס' שם (ד"ה נשים) מביא דברי הבה"ג דאשה מוציא רק מינה (נשים) ולא אנשים, ופירש הרא"ש (סי' ד') דלפי הבה"ג נשים חייבות רק בשמיעה ולא בקריאה וכן כתב המרדכי ועל פי זה כתב שנים מברכות על שמיעת מגילה.

ובשול"ת אבנ"ז (סי' תקי"א) חידש דעיקר חיוב מגילה שמיעה הוא וז"ל מה ששומע כעונה אין פרסום הנס במה שהוא כעונה, כיון שזה אינו ידוע לכל וכו' וא"כ כיון דקריאת המגילה משום פרסומי ניסא לכאור' אין שום חיוב בקריאה רק בשמיעה שאם היו חייבין בקריאה לא היו יוצאים במה ששומע כעונה וכו' אך באמת יש בקריאת מגילה משום זכירת עמלק ומשום הזכירה חייב בקריאה אלא ששומע כעונה, אבל נשים וכו' אינם בחיוב זכירה דעמלק וכו' ואין חיובם רק משום פרסום הנס ע"כ אין חייבות בקריאה רק בשמיעה עכ"ל.

שע"פ דברי האבנ"ז יובנו דברי הבה"ג דנשים חייבות בשמיעה, דהיינו שעיקר חיוב מגילה הוא פרסומי ניסא וגדרו רק שמיעה, וע"י השמיעה מתקיים אצלם חיובם שהוא פרסומי ניסא

אלא שאף דלפי הנ"ל נוכל לבאר דברי הרמב"ם דאם כיון לבו יצא, היינו כוונת קריאת ולא כוונת לצאת וכמו שביאר רבינו אברהם מ"מ עדיין צ"ע דברי המגיד משנה דלפי דבריו הרמב"ם מיירי בכוונה לצאת ידי חובת מצות מגילה ומטעם פרסומי ניסא דמגילה שאני שמצריך כוונה לצאת אף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה.

ואשר נראה לבאר בזה ע"פ דיוק בדברי השפת אמת בסוגיין - בקיצור כדרכו. דז"ל - דמשום הכי במגילה בעי כוונה דאפשר דבמגילה עיקר המצוה הוא לפרסם הנס וכשלא נתכוין ליכא פרסום עכ"ל ע"ש.

ויש להבין בדבריו מש"כ דכשלא נתכוין ליכא פרסום דמה שייך כוונה לפרסום?

וכן יש לדייק קצת מדברי הרדב"ז בריש דברינו וז"ל ואם לא יכוין וכו' מאי פרסומי ניסא ליכא.

ויש לומר דיש לחקור בהמצוות שעיקרן הוא משום פרסומי ניסא אי סגי בקיום המצוה עצמה, דנימא דעצם קיום המצוה מהווה פרסום הנס או די"ל דבנוסף לקיום המצוה כשלעצמה עוד נדרש פעולה מיוחדת לפרסום הנס.

וי"ל דתלוי בהמצוה - דמצוות שיש פעולה מסויימת י"ל דע"י הפעולה עצמה נפעל פרסום הנס.

ולמשל שתיית ארבע כוסות בליל פסח, דבארנו פעם בארוכה שיש בזה פרסום הנס אפי' בינו לבין עצמו כי עצם הדבר ששותה ד' כוסות דרך חירות מהוה פרסום הנס, או גדולה מזו הדלקת נ"ח דעצם הפעולה הדלקת המנורה עצמה מהוה פרסום הנס. אפילו אם מדליקו על שלחנו וכש"כ אם מדליקו על פתח ביתו מבחוץ.

אבל במקרא מגילה, אף שברור שכשקוראה בציבור וכו' עצם קריאתה מהוה פרסום הנס ואפי' אם קוראה בינו לבין עצמו יש בו גם מפרסום הנס עכ"פ לעצמו ולב"ב (ואכמ"ל), אבל יתכן מצב שעושה פעולת המצוה היינו הקריאה, אבל אם קוראה בלי כוונה יחסר בפרסומי ניסא, כיון שלא כיון לבו לזה.

וזה משמיענו הרמב"ם אליבא דהמ"מ - דבמקרא מגילה היותו עיקרו פרסומי ניסא (דכדלעיל מהאבנ"ז ובה"ג) אם לא כיון לבו לא יתכן פרסומי ניסא. כי הפעולה בלי כוונה לא יספיק לפרסום הנס היותו בלי כוונה.

וזהו ביאור דברי השפ"א והדרב"ז דבלי כוונה ליכא פרסום.

ויוצא לנו חידוש בגדרי פרסומי ניסא דיש קיום פרסומי ניסא לא רק במעשה המצוה היינוהקריאה אלא גם באופן קיום המצוה דבמצוות שעשייתן ופעולתם הם פרסומי ניסא (וכמו חנוכה וד' כוסות) היות שהפרסום נפעל בין כך ע"י הפעולה לבדה הרי הכוונה בזה לא יחסר, כי הפעולה עצמו יפרסם הנס.

משא"כ במקרא מגילה דיתכן לקוראו באופן שלא יגרום פרסום והוא בחוסר כוונה - וכדאשכחן בפועל דיכו לקרותו מלה במלה כתיקונו, אבל כשחסר כוונה לצאת - חסר בכל הפרסום - לא יצא עד שיכוון.

שעפ"ז יובן עומק דברי המ"מ שכ' דבמגילה הכל מודים. ולא כתב דבכל מצוה של פרסומי ניסא כולם מודים דצריך כוונה - דדוקא במגילה שעיקרו השמיעה היותו מצוה שאין עשייתה לבד פרסום וכמו חנוכה ופסח.

אלא צריך שישמעו פרסום הנס בזה כולם יודו דצריך כוונה כדי לפעול הפרסום וכדברי השפ"א.

הלכה ומנהג

'אדר ראשון' או 'הראשון'?

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי - עומר, אה"ק

בלוח כולל-חב"ד, בברכת החודש לחודשי אדר בשנה מעוברת, הלשון הוא: "אדר ראשון" ו"אדר שני" ללא ה"א, וכן נהג הרה"צ וכו' רח"א שפירא ממונקאטש, כנדפס בס' דרכי חיים ושלום סי' תעו.

אך בס' מהרי"ל - מנהגים הל' ר"ח עמ' ז [ס"ח], ובלקט יושר ח"א עמ' נה ענין ג, ובס' נחלת שבעה (שטרות) סי' ד, ובס' המנהגים (טירנא) הגהות המנהגים חודש אדר אות מד בשם מנהגים ישנים (כל אלו על ברכת החודש), ובשו"ע אה"ע סי' קכו ס"ז איתא (לכתוב בגט) "הראשון" (המג"א באו"ח סי' תכז העתיק ממהרי"ל בלא ה"א, והפרמ"ג בא"א שם כ' שצ"ל בה"א. ובב"ח שם נדפס בה"א, ובט"ז שמעתיקו נדפס ללא ה"א). וראה בס' מקור חיים שם.



האם אבל קורא המגילה

הרב מרדכי פרקש

שליח כ"ק אדמו"ר - בעלוויו, וואשינגטון

הרמ"א (יו"ד סו"ס שע"ו) כותב "והאבלים אומרים קדיש אפילו בשבת ויו"ט, אבל לא נהגו להתפלל בשבת ויו"ט, אע"פ שאין איסור בדבר". ובש"ך (שם ס"ק יד) מוסיף "וכן בימים נוראים אסור, וכ"פ מהרי"ל, מיהו היכא דליכא עדיף מיניה מותר" (הובא גם במג"א או"ח סי' תקפא ס"ק ד ובט"ז שם ס"ק ג, ועיין בשו"ת מאיר נתיבים להרה"ק מאוסטראה מתלמידי הבעש"ט, סימן פ, צוין בפתחי תשובה שם). ובגליון מהרש"א הביא בשם הכנה"ג דבר"ח חנוכה ופורים יתפלל עד הלל עיי"ש, וכן נוהגים ש"בר"ח ובכל יום שיש בו מוסף, האבל אינו יורד לפני התיבה, ואפי' לא בתפלת ערבית ומנחה" (ספר המנהגים עמ' 36). ולפי"ז נשאלה השאלה האם מותר לאבל לקרוא המגילה בבית הכנסת להוציא הציבור?

א. הט"ז הל' חנוכה (סי' תרעא ס"ק ח) כותב גבי הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, "כתב מהר"ם מינץ בתשובה סי' מ"ג דאם אבל מתפלל בערב חנוכה ידליק אחר הנרות, משום שהחיינו, אבל שאר ערבית דחנוכה ידליק ויתפלל". ובהגהות חתם סופר שם: "ר"ל דווקא בציבור, אבל לעצמו מברך גם האבל שהחיינו כדלעיל סימן רכ"ג ס"ב, ועיין במג"א לעיל סימן תקנ"א ס"ק מב". ובסי' רכ"ג שם מבואר דאם מת אביו והיה לו ממון שיורשו, אם אין לו אחים מברך גם כן שהחיינו, הרי לן דאבל שייך בברכת שהחיינו. וכן הוא במגן אברהם שם בהל' תשעה באב, על מש"כ המחבר שטוב מליזהר מלומר שהחיינו בין המצרים על פרי או על מלבוש, כותב המג"א, "וטעם האיסור נ"ל כיון דהזמן ההוא זמן פורעניות אין לברך שהחיינו לזמן הזה, אבל אין הטעם משום אבילות, דהא לא מצינו שאבל אסור לברך שהחיינו". ועיי"ש ביד אפרים. הרי מבואר דיש חילוק באבל בין ברכת שהחיינו לעצמו שמותר וצריך לברך, לבין להוציא אחרים ידי חובתם שאינו מוציאם, וכן פסק בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת או"ח סימן קמא, ופירש שכוונת הט"ז הוא דווקא גבי ברכת שהחיינו בציבור, משא"כ אבל לעצמו מברך שהחיינו. ועיין שו"ת רב פעלים ח"ד סימן לב. וצריך ביאור האם כל ברכות שהחיינו שוות בזה או לא?

והנה בתשובת מהר"ם מינץ (מקור דברי המג"א הנ"ל) כתב: "וכן ראיתי בחנוכה, בלילה הראשונה מתפלל האבל, אך להדלקת הנרות שיש בהן ברכת שהחיינו שראוי לברך מתוך שמחה, יש מהנזהין ואמרינ דלאו אבל ידליק הנרות, וכן זכרוני בהיותי במענץ שהיה מהר"ר זווילין ז"ל אבל על אביו והתפלל בערב חנוכה, והיינו נושאים ונותנים בדבר אם האבל ידליק ג"כ הנרות או אחר שאינו אבל, ונשאר המסקנא שראוי ונכון שאחר ידליק הנרות, וכן נהגתי אח"כ בכל מקום מתוך אגודת חבריי ורבותיי". ועיי"ש שדימיהו לאבל באמירת הלל בר"ח. ולפי"ז הרי הוא הדין בכל מקום שמוציא אחרים ידי חובתם וכגון במקרא מגילה, כיון שצריך לברך שהחיינו מתוך שמחה, לא ישמש האבל כשלוח הצבור. וצ"ב הסברא לחלק בין יחיד לציבור, ממ"נ אם אין איסור לאבל לברך שהחיינו אף "שראוי לברך מתוך שמחה" מדוע לא יברך להוציא הצבור?

ב. בשו"ת מהרי"ל סימן כב [הביאו בשו"ע ר סי' קלא ס"ה] כתב "והדין עם מהרי"ג שהורה שלא יעבור האבל לפני התיבה בבקר בעת הלל כי הקהל בשמחה כמו שבתות וי"ט וכן בין קריאת המגילה", וכבר העיר

המהדיר (בהוצאת מכון ירושלים) שהמלה "בין" אין לו מובן, ויש גורסים "ביום", היינו שאבל לא יהיה ש"ץ להתפלל ביום פורים כמו בימים שאומרים בהם הלל, אבל מביא שהשכנה"ג יו"ד סי' שצא הגהות הטור פירש "וכן ג"כ לא יהיה ש"ץ לקריאת המגילה", היינו דקאי על מה שכתב המהרי"ל שלא יתפלל האבל "בעת הלל" היינו שלא יקרא את ההלל אבל השחרית שקודם לו מתפלל כש"ץ, כמו כן בפורים לא יקרא את המגילה אבל שחרית מתפלל.

ולכאורה היה נראה לומר הטעם שלא יקרא המגילה, הוא כיון דקריאת המגילה היא במקום הלל, "קרייתא זו הלילא" (מגילה יד ע"א), הרי כשם שאין אבל קורא ההלל בציבור כמו"כ לא יקרא את המגילה לציבור, וראה מה שביאר בשו"ת מהר"ם שי"ק (או"ח סימן קפג) בהא דאבל לא יתפלל הלל בחנוכה לפני העמוד, דיסוד אמירת הלל הוא שיר שנאמר בלב שמח, "ואמירת הלל צריך שתהא בשמחה, בשמחת עצמו ולעורר בשמחה לשמח גם אחרים. . ואנן קיי"ל ביו"ד סי' שצא דאבל על אביו ואמו אסור בשמחה. . בחנוכה דאין כאן מצוה לשמוח ואיך יהיה ש"ץ ויגרום לעורר שמחה, וע"כ אסור מדינא להיות שליח ציבור לומר הלל" עיי"ש, ולכאורה כן הוא הטעם במקרא מגילה שהיא במקום הלל.

אבל באמת נראה מדברי הפוסקים (דלקמן) שעיקר הטעם הוא משום ברכת שהחיינו וכן"ל בחנוכה ולא משום קריאת המגילה, וכן נראה ע"פ ביאורו של רבינו (לקו"ש חל"ו פורים, ב) בהא דאין אומרים הלל בפורים ד"קרייתא זו הלילא", שאין כוונתו שלא תקנו לומר הלל בפורים לפי שכבר תקנו לקרוא את המגילה ולכן אין צורך (גם) באמירת הלל, אלא שאמירת הלל בפורים לא תתכן אלא בקריאת המגילה: מצד עצמו אין אדם מרגיש הנס שבמעשה פורים באופן המחייבו באמירת הלל (שהיא על נס שבגלוי דוקא כנ"ל [בשיחה שם], כ"א דווקא בקריאת המגילה אפשר לו להלל השם על נס זה" עיי"ש הביאור. הרי מבואר שאין במגילה דין הלל, רק נקרא "הלילא", א"כ אולי על סוג הלל כזה לא חל הדין שאבל אין קוראו לפני הציבור, אלא כנראה עיקר הסיבה הוא - כנ"ל בחנוכה - בגלל ברכת שהחיינו שראוי לברך מתוך שמחה.

וראה בשו"ת בנין עולם (או"ח סי' לה) שסובר דדברי המהר"ם מינץ הם גם לענין קריאת המגילה בציבור, וכדברי השכנה"ג, אבל בכל זאת כותב "ומ"מ נראה דאם הוא בקי בקריאת הטעמים ואין בביהכנ"ס מי

שיודע כל כך לקרוא בדקדוק האותיות ונקודות וטעמים כמותו וודאי דטוב יותר שיקראנה האבל דאין זה אלא חומרא בעלמא ואין לזה מקור בגמרא ופוסקים" והביאו המשנה ברורה סי' תרצו ס"ק יב.

ג. בדרך החיים בהל' חנוכה (סי' קעט) מביא דברי הט"ז שאבל לא ידליק בלילה הראשון בבית הכנסת משום דצריך לומר שהחיינו, ואבל אין לו לומר שהחיינו בציבור. וכן הוא במשנה ברורה סי' תרעא ס"ק מד. ובהל' מגילה (סי' קפט) כותב הדה"ח "אם אבל קורא את המגילה יברך אחר הברכות משום ברכת שהחיינו, שאין האבל מברך להוציא רבים בברכת שהחיינו, והאבל יקרא את המגילה" וכן הוא במשנה ברורה סי' תרצב סק"א. הרי שמחלק בין הברכות לקריאת המגילה, דאבל אינו יכול להוציא הציבור בברכת שהחיינו אבל קורא להם את המגילה.

אבל מפשטות דברי מהרי"ל - לפירוש השכנה"ג- אין לאבל לקרוא המגילה לציבור הגם שאחר קורא הברכות. וכן כתב במשמרת שלום (קוידנוב, סימן נ"ג) לאחר שמביא דברי הדרך החיים כותב "ולענ"ד דיותר טוב שלא יקרא את המגילה כלל, אך מי שמוחזק לקרא את המגילה ובפרט אם הגון ביותר יקרא את המגילה ויברך בעצמו, וכן נהירא שאחי הרב בשנה הראשונה שאחר פטירת א"מ ז"ל קרא את המגילה ובירך בעצמו". ובהגהותיו שם מקשה על הדה"ח מה שהקיש פורים לחנוכה, דפורים שאני דאבילות בפרהסיא אסור בו, וכשיברך אחר והוא יקרא יהיה אבילות בפרהסיא, ועוד דברכת המגילה הרבה מברכין לעצמן כמ"ש בס' יוש"ה [יסוד ושורש העבודה שער המפקד סוף פרק רביעי, וכן ראינו בהנהגת כ"ק אדמו"ר. מ.פ.] שיותר טוב וראוי לברך הברכות בעצמן, ע"ש ולכן דעתו דיותר טוב שלא יקרא המגילה כלל מלחלק המגילה מהברכות, ועיי"ש מה שכתב בדעת שו"ת מהרי"ל הנ"ל.

גם הגרש"ז אויערבאך ע"ה מקשה על הדה"ה והמ"ב דאם אחר יברך הו"ל גם כאבילות בפרהסיא האסור בפורים, הובא בהליכות שלמה מועדים (עמ' שלב הערה יא) וכן הביאו מפיו בשמירת שבת כהלכתה (ח"ב עמ' שכא הערה קה).

ד. לאידך מצאנו פוסקים שמחלקים בין אמירת שהחיינו בחנוכה לאמירת שהחיינו בפורים: בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סימן לב) כותב בתו"ד "ורק לענין הדלקת נרות בבית הכנסת בחנוכה שזה אינו חיוב כלל

על עצמו של כל אחד ואחד, רק משום פרסומי הנס בצבור נהגו כן, והמצוה העיקר להדליק בביתו, על כן כיון שברכת שהחיינו בנר חנוכה בביכ"נ הוא רק בעד הציבור לשמחה ולזכר הנס, הנהיגו שיברך אחר שהוא בשמחה, משא"כ האבל שאינו בשמחה, אבל בקריאת המגילה שהוא חיוב על כל אחד ואחד לקרות בציבור דווקא, והברכת שהחיינו על המגילה בצבור גם האבל מחוייב בה בביהכ"נ בקריאת המגילה, והוי כמו הדלקת הנרות בביתו דלכולי עלמא מברך האבל בביתו כמבואר בשו"ע שם, וגם יוצאים בני ביתו בברכת שהחיינו שיברך בביתו בנר חנוכה, וכן הכא [במגילה] אם אחר יברך והוא האבל שומע כעונה ועונה אמן, הוי הוא גם כן המברך, וכיון שהאבל מחוייב בעצמו לברך הברכה בביהכ"נ במגילה, גם האחרים יוכלו לצאת בתורת שומע כעונה, ודו"ק", ומסיים בענין שאלתו אודות זה "שהוא רגיל ומוחזק לקרוא את המגילה בצבור בביהמדר"ר דקהלתו, ועתה שהוא תוך י"ב חודש על אביו ע"ה ונפשו בשאלתו כדת מה לעשות, ואם יברך שהחיינו", ע"ז מסיים בהמשך להנ"ל, "ע"כ הוב דלא להוסיף עלה במה שמצינו בט"ז ס"י תרעא לענין ברכת שהחיינו רק בחנוכה, ולא לענין פורים כנזכר, ובפרט שהוא קורא תמיד בכל שנה ושנה", ועיי"ש מה שכתב עוד שגבי הרגיל בקריאת המגילה בכל שנה, הרי כשלא יקרא הוה אבילות בפרהסיא דיש לחוש ע"ז מדינא.

וכן כתב עד"ז בשו"ת מחנה חיים (ח"ב יו"ד סימן סא) "בשלמא בחנוכה דמדליק בביהכ"נ קודם הלילה שאז לא חל עליו על המתפלל חיוב ברכת שהחיינו מחמת עצמו, דהא עדיין לא בא הזמן שיחול על היחיד מצות הדלקה, רק מפרסמים הנס בביהכ"נ, אז בוודאי למה יברך האבל על הזמן ההוא אשר איתרע מזלו, אבל במקרא מגילה אשר חל החיוב אז על השליח ציבור לקרוא את המגילה לעצמו, והיה בוודאי מברך לעצמו שהחיינו, כדברי מג"א בס"י תקנא דלא מצינו שאבל לא יברך שהחיינו, ואטו יען שמוציא גם הצבור מגרע גרע, יכול האבל לברך שהחיינו על מקרא מגילה", ומסיים בסוף תשובתו "סוף דבר הכל נשמע הלא בקריאת המגילה אשר החיוב לקרוא ברבים ברוב עם הדרת מלך, ועיי"ן או"ח ס"י תקפ"ד ס"ק ג, וצריך האבל לקיים המצוה ברבים, והוא בוודאי מותר וגם מחוייב לברך שהחיינו בעבור מצותו, על כן מותר לקרות המגילה בציבור ובפרט אם הוא ש"ץ אשר רגיל לקרוא בכל שנה או אם יש לו חזקה לקרוא אותה בכל שנה".

וכן כתב בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סימן קנח) "יש לחלק בין חנוכה דאינו יוצא מעצמו בביהכ"נ וחייב לברך בביתו, משא"כ בקריאת המגילה דחייב בעצמו ויצא בברכה זו". ולהלכה כותב בנדון שאלתו "באבל ב"מ שקרה לו ר"ל, ומעולם נהג לקרות את המגילה בפני הציבור ולהתפלל בשבת ויו"ט, ושואל אם יקרא בפורים זה שהוא תוך ז' ויברך שהחיינו?" ע"ז כותב בסוף תשובתו "ע"כ יוכל לסמוך ע"ז לקרות המגילה ולברך בציבור, בשגם דאם לא יקרא יהיה זאת אבילות בפרהסיא, וגם ליכא דעדיף מיניה. . שוב הראו לי דמהרי"ל הובא באמרי ברוך הגהות על יו"ד סי' שצא אסר לקרות אבל המגילה בציבור, אולי מיירי דאיכא דעדיף מיניה, ומ"מ אחרי שהדבר יצא מפי מהרי"ל על כן אבל תוך ז' לא יקרא המגילה".

אבל כפי שהבאנו לעיל, הרי לא דווקא שכן יצא מפי המהרי"ל, ולחד לישנא המהרי"ל מדבר אודות תפלת הש"ץ ולא גבי קריאת המגילה, והאמרי ברוך העתיקו כפי שהובא בשכנה"ג הנ"ל, אבל עקרונית גם הבית יצחק דעתו שלהלכה מותר לאבל לקרוא המגילה בציבור ולברך שהחיינו דהוה שונה מדין שהחיינו בחנוכה וכן"ל. וכ"כ בגשר החיים פכ"ג ס"ד אות ז' ושכן גם העיד האדר"ת שאבל מברך וקורא בציבור שהרי מברך השהחיינו גם בעד עצמו. ובהליכות שלמה (הנ"ל) מביא מהגהת הגרשז"א על ספר גשר החיים ש"דברי סברא הם" עייש. גם בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סי' רפו, בהל' חנוכה) כתב שהוא דבר חדש לומר שאבל אסור לקרוא המגילה בציבור ולברך שהחיינו, עיי"ש.

ובסגנון אחר י"ל: בחנוכה חיוב הדלקת נרות בבית הכנסת הוא חובה מיוחדת על הציבור בכדי לפרסם הנס, ובלשון השו"ע (סי' תרעא ס"ז) "ומדליקן ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא", ואף שהיחיד מקיים בזה מצות פירסומא ניסא, הרי חיובו הוא על הציבור דווקא, משא"כ חובת היחיד במצות נר חנוכה הוא בהדלקת "איש וביתו", ולכן כיון שהציבור בביהכ"נ הוא בשמחה בפירסום הנס, הרי גם המוצאים ידי חובה צריך להיות בשמחה ולכן אין אבל מדליק המנורה שלא יוכל לברך השהחיינו באותה שמחה של הציבור, ובלשון המ"ב (סי' תרעא שם) "ומינכר דעת שמחה היא לצבור ואין כדאי שאבל ידליקם", משא"כ קריאת המגילה הוא חיוב על היחיד לקרוא המגילה "הכל חייבין בקריאתה" (שו"ע סי' תרפט ס"א), ואף כשקוראו בציבור הוא מקיים

מצות פירסומי ניסא הרי בכל זאת חיובו הוא חובת יחיד בפני עצמו, הרי כשם שחייב לברך לעצמו כן יכול להוציא ידי חובת הציבור שחיובם שוה.

ה. ולהוסיף: יש לחלק בין אמירת שהחיינו בחנוכה לשהחיינו בפורים, (וכן כתב בקיצור הבית יצחק שם) ובהקדים: בכללות, ברכת שהחיינו נתקנה על השמחה שיש בדברים הבאים מזמן לזמן מצד החידוש שבדבר, ובלשון אדמוה"ז (שוע"ר סי' תרמא ס"א) "שעיקר הברכה נתקנה על השמחה שיש לאדם מן המצוה שאינה תדירה ובאה מזמן לזמן", ועד"ז כותב בסידורו (סדר ברכת הנהנין רפ"ב) "כל שמחת לבב הבאה לאדם מטובת עולם הזה- חייב לברך עלי". . שהחיינו", הרי מובן שלברך שהחיינו ראוי להיות בשמחה, וכנ"ל מתשובת מהרם מינץ. (וראה האריכות בגדר ברכת שהחיינו לקו"ש חי"ט עמ' 372 הערה 12 ולקו"ש חל"ז עמ' 14 ואילך.).

והנה בפורים הרי גם אבל מצווה בשמחה, ואין נוהגים אבילות בפורים (רמ"א סי' תרצו ס"ד), ואף למגן אברהם שכתב (שם ס"ק ז) דיזהר מלראות בכל מיני שמחות, הרי כתב בפרי מגדים (שם ס"ק ז) דהא"ר כתב שאינו מוכרח, דימי שמחה הם, וכיון שהאבל חייב בשמחה הרי גם יכול לברך ברכת שהחיינו להוציא את הציבור דחיובם בזה שוה.

משא"כ בחנוכה "שלא קבעום למשתה ושמחה" (שו"ע סי' עת"ר ס"ב) "ואבילות לכו"ע נוהג בחנוכה" (מ"ב סי' עת"ר ס"ק יב), הרי אין כאן גורם חיוב שמחה שיוכל האבל לברך שהחיינו-במצבו- כפי הצורך, לאידך הצבור מברך בברכת שהחיינו כרגיל מתוך שמחה כנ"ל, הרי כיון שאין מצבם שווה לכן אין האבל יכול להוציאם. (ולהעיר מדין ברכת כהנים בשנת אבילות שכתב בשוע"ר (סי' קכח סנ"ה) ש"אינו נושא את כפיו מפני שאין שרוי בשמחה והמברך יש לו להיות בשמחה ובטוב לב", אף שלא דומה לנידו"ד).

סיכום: נתבארו בזה ג' דעות בפוסקים: א) אבל לא יקרא המגילה לציבור. ב) אבל קורא המגילה ואחר שאינו אבל אומר הברכות. ג) אבל גם קורא וגם אומר הברכות. ונראה שדעת כולם מסכימים דבמקום שהש"ץ הוא הרגיל לקרוא ועדיף בקריאה מכולם, כבנידון שאלתינו-

דהשליח בבית חב"ד הוא הבעל קורא הרגיל ויודע טעמי ודקדוקי הקריאה-, הרי יוכל לקרותו עם הברכות.



בענין עליית קטן למפטיר בקריאת פרשת פרה הבח' ישעיהו ישראל בלייך ישיבת סטאלין-קארלין, קרי"ס אה"ק

אחת מארבעת הפרשיות שקורים בסביבות פורים-פסח היא 'פרשת פרה' שבה קורים על עשיית פרה אדומה וטהרת טמא מת על ידה. פרשה זו קורים בשבת שלפני שבת פרשת החודש.

והנה, כידוע, להלכה אפשר להעלות קטן לקריאת מפטיר בכל שבת רגילה, ויש לעיין אם אפשר לקרוא לקטן לעלות למפטיר בקריאת פרשת פרה. וכדי להכריע ההלכה בשאלה זו נעבור בעז"ה על ענין קריאת פרשת פרה:

א. מצאנו שהסתפקו הראשונים והאחרונים בשאלה אם קריאת פרשת פרה היא דאורייתא או דרבנן*, ופליגי הראשונים בתשובת שאלה זו, כדלהלן:

הבית יוסף (או"ח סי' תרפ"ה) הביא בשם התוס' בברכות (יג, א ד"ה בלשון) דקריאת פרשת פרה מדאורייתא, [אמנם כך כתוב בתוס' ר' יהודה החסיד ובתוס' הרא"ש וגם בתוס' בדפוסים הראשונים, אבל מהרש"ל מחקו, ועל פיו נמחק בדפוסים האחרונים], וכן דעת הריטב"א (מגילה יז, ב ד"ה גמ' הא דאמרי').

וע"ע בתוס' הרא"ש (ברכות שם ד"ה כל התורה) שכ' "פרשת זכור ופרשת פר"א וכיוצא בהם", וצ"ע מה כוונתו במש"כ "וכיוצא בהם", ואולי יתכן דכוונתו לפ' שקלים ופ' החודש, אמנם לא מצאנו שום מקור או הסבר לחידוש כזה. ובעז"ה אולי נראה הבנה אחרת בזה לקמן.

* עיין העו"ב גליון תתקע ע' 3 ואילך. המערכת.

מצד שני, ס"ל לתוס' במגילה (פ"ב), מהרי"ל, ותוס' שאנץ, דקריאת פרשת פרה דרבנן.

בשלחן ערוך (סי' קמ"ו, סי' תרפ"ה) פסק דקריאת פרשת פרה דאורייתא. מצד שני, הב"ח, השל"ה, המג"א ועוד אחרונים פסקו דקריאת זו אינה מדאורייתא.

והנה, יש לנו לדעת מה הטעם בקריאת פרשת פרה. וכתב רש"י (מגילה כט, א), וכן הביא החק יעקב בשם כמה ראשונים דטעם הקריאה היא משום דכיון ששואלים ודורשים בהלכות הפסח ל' יום קודם החג, לכן קורים פרש"פ כדי להזכירנו שצריכים לעשות הפסח בטהרה. וכעין זה אנו מוצאים בס' החינוך (שצ"ז) שכתב שמפני שענין זה של פרה אדומה הוא דבר גדול באומתנו, שהיתה מטהרת מידי טומאה חמורה, וזולתה א"א לעשות פסח, שהיא מצוה גדולה מאד, "נהגו כל ישראל לקרות פרשה זו בכל שנה ושנה בשבת קודם לפרשת החודש", עכ"ל. והמשנ"ב (ריש סי' תרפ"ה) הביא עפ"י דבריהם דהענין הוא להתפלל שגם עלינו יזרוק [הקב"ה] מים טהורים במהרה.

והנה, לדרכם זו של ראשונים אלו, הרי מבואר דהקריאה איננה מדאורייתא וכמו שביאר להדיא בחינוך הנ"ל "נהגו כל ישראל", וטעם המנהג או התקנה הרי נתבאר. אבל לדרך התוס' בברכות וסיעתם דס"ל דקריאת פרשה זו מדאורייתא, טובא צ"ע, דתמוה הדבר היכן מצינו בתורה רמז כל שהוא לקריאת פרשת פרה, ובודאי הוי זה עיקר הטעם לראשונים ואחרונים שלא קבלו דרך זה של התוס' דפרש"פ דאורייתא, וא"כ בודאי צ"ל מהיכי תיתי לתוס' וסיעתם מקור דפרש"פ דאורייתא.

ומצינו באחרונים כמה ביאורים לזה, ונבארם אחד אחד:

א) בערוך השלחן (או"ח סי' תרפ"ה סעיף ז') ביאר עפ"י הנאמר בפסוק בפרשת פרה: "והיתה לבני ישראל ולגר הגר בתוכם לחוקת עולם", ותנא על זה בספרי דהיינו שתהא נוהגת לדורות, שהרי אפר פרה אינו תלוי במקדש, דגם בזמן האמוראים - מאות שנים לאחר חורבן בית שני - היה להם אפר פרה כמבואר בגמ' (ראה חגיגה כה, א, רש"י נדה ו, ב ד"ה חבריא).

אך מ"מ הרי גם בסוף פרשת פרה נאמר שוב "והיתה להם לחוקת עולם", ושם לא מצינו בחז"ל שדרשוהו, ומיותר הוא, וכ' הערוה"ש דצ"ל שבא ללמד על קריאת פרשת פרה אף בזמן שאין לנו אפר פרה, וכדאיתמר בזבחים (צ, א) "למקראה הקדימה הכתוב", דהיינו שיהיו קורין בענין אף כשיש להם את עצם טהרת הפרה, וכ"ש בזמן הזה שאין לנו את עצם המצוה שהיתה ראויה להיות בזמן הזה אם היה לנו אפר פרה, דודאי יש לומר שיש חיוב לקרות הפרשה.

והנה, טובא יש לדון בהך קל וחומר שהשמיע לנו הערוה"ש, דלכאורה היה נראה לומר דאם יש דין קריאת פרשת פרה בשעת מעשה טהרת הפרה, א"כ הביאור הוא דהוא חלק מעצם מעשה הטהרה באפר הפרה שתיעשה גם יחד עם קריאת הפרשה, אבל שנאמר גם דבלי שום מעשה טהרה באפר יהיה דין דאורייתא לקרות הפרשה בלבד, זה לכאורה לא מצאנו.

אלא דלכאורה י"ל דאף שאינה ק"ו, מ"מ הרי זה גופא בא הערוה"ש להודיענו דמגזרת הכתוב ד"והיתה להם לחוקת עולם" ילפינן דקריאת הפרשה היא אף כשליכא אפר פרה.

(ב) עוד מצאנו מקור נוסף לקריאת פרש"פ בדברי המשך חכמה (פרשת חוקת), דהנה, בריש יומא לענין פרישת כהן גדול לפני יוה"כ ופרישה לפני עשיית פרה ילפינן מקרא (בפרשת צו) הנאמר לענין הפרישה במלואים: "כאשר עשה ביום הזה, צוה ה' 'לעשות' 'לכפר עליכם'", "לעשות" - אלו מעשי פרה, "לכפר עליכם" - זה יום הכפורים", דהיינו דכמו שלצורך המלואים צווה עליהם מעשה פרישת ז' ימים, יש אותו צורך פרישה ממש - ז' ימים - גם לענין עשיית פרה ועבודת יוה"כ, ונאמר עוד שם בגמ' (ג, ב, וה, א) דכל המעכב לדורות במלואים מעכב גם בפרה. ובהמשך הגמ' לקמן שם (ה, ב) מבואר דאחד מהדברים המעכבים הוא שאף מקרא פרשת המלואים מעכב קודם להתחלת עשייתן, שנאמר 'זה הדבר אשר צוה ה'', אפילו דיבור - דהיינו מקרא - מעכב, ע"כ. ולפי"ז הסיק המשך חכמה דכיון דקריאת פרשת המלואים מעכבת לדורות, גם בפרה מעכבת קריאת הפרשה קודם לעשייתה, ונמצא בשעת עשיית הפרה מקרא פרשה מעכבא, והוי אז דאורייתא.

ונמצא דלהבנת המש"ח, כל הנאמר בראשונים דקריאת פרש"פ דאורייתא, קאי על שעת עשייתה בלבד, ונמצא דלדעתו, בזמה"ז לכו"ע לא הויא דאורייתא.

אך לפי"ז תמוה, דאם אין הראשונים מדברים בזמה"ז, הרי טובא קריאות דאורייתא איכא, דהרי מצאנו דגם פרשת המלואים ופרשת יוה"כ הוו דאורייתא מאותו הטעם והמקור ממש כמו קריאת פרש"פ, וכן יש ברשב"א (ברכות) וריטב"א (מגילה) רשימה ארוכה של קריאות דאורייתא במקדש, ואם בזה הוא דעסקינן, א"כ אמאי כתבו התוס' דרך זכור ופרה דאורייתא, ועל כרחך דאיירי בזמן שאין ביהמ"ק קיים, ומ"מ פרש"פ דאורייתא. וא"כ מוכח מתוס' דלא כמשך חכמה.

ואין הכי נמי בריטב"א - שבאמת הביא רשימה ארוכה של פרשיות השייכות בביהמ"ק - היה שייך לומר כדברי המש"ח, ואולי אף בתוס' הרא"ש שכ' "פרשת זכור ופרשת פר"א וכיוצא בהם" שייך להעמיס כן, דאולי כוונתו לכל הפרשיות הקרויות עם עבודות שונות בזמן המקדש, אך בתוס' בודאי א"א לומר כן.

ואולי כוונת המש"ח דגם כשא"א לקיים מצות פרה בשלמות משום שאין לנו אפר פרה, מ"מ חלק הקריאה עומדת בעינה.

אך מלשנו לא משמע כן, וכל כה"ג היה צריך לבאר לנו. ועוד, דכלל לא מסתבר לומר דבר כזה, וכמו שהקשינו לעיל בדברי הערוה"ש, דאם יש דין קריאת פרשת פרה בשעת מעשה טהרת הפרה, א"כ הוא חלק מעצם מעשה הטהרה באפר הפרה שתיעשה גם יחד עם קריאת הפרשה, וכמפורש בגמ' ורש"י במס' יומא שהביא המש"ח כמקורו, אבל שנאמר גם דבלי שום מעשה טהרה באפר יהיה דין דאורייתא לקרות הפרשה בלבד, קשה מאד לומר כן.

וא"כ לכאורה נשאר דיש להבין מקורו של המש"ח רק לפי הריטב"א ותוס' הרא"ש דוקא.

ג) בס' עבודת ישראל להרה"ק המגיד מקאזניץ זצוק"ל הביא מקור נוסף, שנאמר "וידבר ה' אל משה ואל אהרן לאמר, זאת חוקת התורה אשר צוה ה' לאמר", ומיתור ה' לאמר' השני למדים דאפי' בזמה"ז שא"א

לקיים מצות פר"א בשלמותה, מ"מ צונו ה' 'לאמר' הפרשה - ונשלמה 'פרים' שפתינו.

ב. ולאחר שהבאנו ג' מקורות לחיוב קריאת פרש"פ מדאורייתא, יש לעיין מאי נפק"מ להלכה אי פרש"פ דאורייתא או דרבנן. ועי"ז נבא גם להכריע ההלכה בשאלתנו:

והוא, דפסק מהרש"ל שקטן אינו עולה למפטיר בפרשת זכור, וגם בפרשת פרה יש ליהזר, מפני שצריכים בר חיובא שיעלה לפרשיות אלו, דהעולה ג"כ קורא בתורה, וכיון שהקטן לאו בר-חיובא הוא, אין הוא יכול להיות זה שקורא בתורה פרשה המחויבת מן התורה, וכמובן דזהו לשיטה דס"ל דפרש"פ דאורייתא. והב"ח חולק על דברי מהרש"ל וס"ל דאפי' קטן שאינו יודע למי מברכים יכול לעלות גם בפ' זכור דאין נפק"מ בעולה, אלא יוצאים בקריאת הש"ץ. והט"ז (תרפ"ה ס"ק ב') מכריע בזה דאם אין הקטן יודע למי מברכים אין יוצאים ידי הברכה על ידו וממילא אין יוצאין ידי קריאה בלי ברכה, אבל ביודע למי מברכין ס"ל כדעת הב"ח דיוצאין ידי הברכה ע"י הקטן והקריאה ע"י הש"ץ. ולדרך זה נמצא דהשאלה אם קטן עולה לפרש"פ תלויה בפלוגתא הראשונים הנ"ל אם פרש"פ דאורייתא או לא, דאי הוי דרבנן בודאי יוכל לעלות לפרש"פ.

אמנם, יש להוסיף דבאמת אף אי נימא דקטן אינו עולה לד' פרשיות, מ"מ י"ל שהוא מטעם אחר, ואף אם הם דרבנן, מ"מ לא יוכל הקטן לעלות. דהנה כתב באליה רבא, וכ"ה בשו"ת פרח שושן (הו"ד בחי' רעק"א על גליון השו"ע סי' רפ"ב) דכל מה שקטן עולה לתורה כלל הוא רק משום הנאמר בברייתא במגילה (כג, א) "הכל עולין למנין שבעה ואפי' קטן", וכבר הביא הרמ"א (סי' רפ"ב) בשם ר"ן וריב"ש דהיינו שהוא משלים חלק החסר במנין הז', אבל שהוא יהיה כל המנין, זה בודאי לא שייך. וממילא כל ההיתר הוא לענין מפטיר שהוא חלק מכל קריאת פרשת השבוע, ואף חזרה על הנקרא בשאר קריאת הפרשה, וממילא הוי הכל מנין אחד של שבעה וקטן עולה למפטיר, אבל בד' הפרשיות כולם, שכל אחד מהם היא קריאה נפרדת לעצמה, א"כ נמצא דבקריאה זו החדשה הוי הקטן כל המנין, וזה לא יתכן, עכת"ד, ודברי פי חכם חן.

[ובשו"ע (תרפ"ה סעיף ז') כ' דכיון דפרשת זכור ופרשת פרה הוי דאורייתא, לכן "בני הישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש

מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא", ולאילו הסוברים דפרש"פ דרבנן אינו חייב לטרוח אחר מנין לשמעה.].



דעת אדמו"ר הזקן לגבי ברכת המאכל הנק' 'פיצא' וכיו"ב

הרב שרגא פייוויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

היות ורבים מקילים בענין, כדאי לפרסם דעת רבינו בזה בשו"ע שלו ובסדר ברכת הנהנין.

בנוגע לפת הבא בכסנין, מביא רבינו בשו"ע סברא שאפי' אם המילוי הוא בשר, דגים, גבינה וביצים, וכיו"ב דברים המשביעים ומלפתים בהם את הפת, נכנס ג"כ בגדר פת הבא בכיסנין, וברכתם בורא מיני מזונות, ואין צריכים נטילת ידים, ומסיים שם בסימן קס"ח סעיף י' "והעיקר כסברא ראשונה שפת הבא בכיסנין היא דוקא במילוי פירות, ולא בשר וגבינה וכיו"ב".

ובסדר ברכת הנהנין פרק ב' אות ט' כותב אם המילוי הוא בשר, דגים וגבינה ממכריין המוציא וברהמ"ז. ולענין הלכה, יש לסמוך על המיקל, אך כל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול בלא נטילת ידים והמוציא על לחם אחר תחילה.

ובנוגע לפת שנילושה במי פירות, מביא הדעה שהיא בגדר פת הבא בכסנין, ואח"כ כותב ויש חולקין ואומרים שמברכין המוציא וברהמ"ז. סדר ברכת הנהנין פ' ב' אות ז', ומסיים שם ולענין הלכה יש לסמוך על סברא הראשונה, שבדברי סופרים הלך אחר המיקל, אך כל בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לאכול בלא נטילת ידיים והמוציא על לחם אחר תחילה.

ובנוגע לשיעור קביעת סעודה קובע רבינו בסדר ברכת הנהנין פ' ב' שהאוכל פת הבא בכסנין או שאר מינים שאינם בגדר לחם אלה הם מינים שמברכים עליהם בורא מיני מזונות, שאם אוכל שיעור מד' עד שש ביצים (בערך משמונה עד שתים עשרה "אונס") ושבע, נוטל ידים ומברך

המוציא וברהמ"ז. ואם אינו שבע מברך בורא מיני מזונות, ואפי' אם שבע משיעור זה בגלל שאכל עם המזונות דגים או בשר, הרי זה נחשב כאילו שבע מהמזונות בלבד, ומברך המוציא וברהמ"ז.

הרי יוצא מכל הנ"ל שהמאכל הנק' פיצא, אע"פ שנילושה במי פירות, יש להחמיר ליטול ידיים ולברך המוציא על לחם אחר תחילה. ובגם בגלל המילוי שלו, הגבינה, יש להחמיר ליטול ידיים ולברך המוציא על לחם אחר תחילה.

ואם אוכלים ממנו שיעור של ד' ביצים (8 אונס) ושבעים מזה, הרי זה נק' קביעת סעודה לדעת רבינו, ומן הדין (ולאו דוקא בעל נפש) צריכים ליטול ידיים ולברך המוציא וברהמ"ז.

ולפלא שרבים אינם נזהרים בזה.



המוכר חמיו פעמיים

הרב שמואל פעוונזנער

כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

ראיתי חנות שבעה"ב תלה על הקיר שתי תעודות מאותה שנה משני בתי דינים שונים המעידות שמכר חמצו כדין.

ויש לעיין בזה מה תהיה תוצאת פעולתו לגבי המכירה ומה דין החמץ שנמכר פעמיים, לאחר הפסח.

הבעיה בזה היא שפשוט הדבר שלא ניתן למכור אותו דבר שני פעמים. והעושה כזה מראה שכללות המכירה אינה אמיתית, או שמכירה אחת מבטלת השניה.

לברור ההלכה כדאי להקדים:

א. באם לא היה מרשה את הרב או הב"ד למכור עבורו את החמץ, אלא מוכר ישר לגוי או להבדיל לרב או הממונה כפי המבואר בפשטות בשו"ע וכך נהגו כו"כ דורות, לכאורה לא היתה בזה שום שאלה, דאם המכירה הא' נעשתה כדין, אין שום פעולה של המוכר שהוא הבעלים הקודמים יכולה לבטל המכר. שזה ענין כל הקנינים שמאותו רגע עבר

החפץ לרשות הקונה או המקבל ושוב לא ניתן להתחרט או לשנות תנאים שזה שייך רק בזמן המו"מ.

וכמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תמ"ח סי"ג שאם המכירה לגוי היתה כדין, אז הנחת חותם אינה מראה כוונה הסותרת למכירה. אלא ה"ה כהנחת חותם על חמצו של גוי. אך אם מניח קודם המכירה אז יראה ממעשיו שאינו מוכר. ואפי' בסי"ד אין לקיחת המפתח מבטלת המכירה רק מעוררת בעיה מצד אחריות החמץ, שהוא גם איסור. וכן הוא בתשובת אדה"ז סי' ד'. שמאחר שמכר כדין ה"ה גוזל חמץ זה כשלוקח ממנו.

אך בזמננו שנהוג להרשות את הרב למכור החמץ, וא"כ חנוני זה הרשה ב"ד הב' קודם שמכר ב"ד הא' בכח רשותו (כפי הנהוג למכור החמץ בער"פ קודם זמן הביעור) תהיה שאלה האם תבטל הרשאה הב' את הראשון או את שניהם מחמת הסתירה שביניהם.

ב. לגבי החמץ בתוה"פ ואחה"פ כדאי להקדים, כי אף שרבה"ז תיקן המכירה מלכתחילה באופן הכי מועיל במכירה רגילה, עכ"ז בדיעבד יש קולא מיוחדת בהסרת הבעלות מחמץ בזמן האיסור מצד שהוא איסור הנאה וממילא אינו שלו, ובכמה ענינים די בפעולה כל שהיא (ראה בשו"ע רבה"ז סי' הנ"ל ס"ח) בכדי להקנות ולהסיר מעצמו האיסור. וכאן יש לעיין דבפשטות ובפרט ששוחחתי עמו עד"ז וביאר שכוונתו היתה להדר, שלפי דעתו מכירה פעמיים היא טובה ומהודרת ממכירה אחת, וממילא אף שלא הבין הסתירה שבמעשיו, מ"מ התכוון להוציא החמץ מרשותו ולמכרו לנכרי, ואולי אף אם במכירה רגילה לא תכון אחת מהמכירות או גם שתיהן, אך בחמץ יצא עכ"פ מרשותו ולא יעבור עליו בב"י וב"י ויהיה מותר אחה"פ לו ולכל ישראל.

ונוגע לברר גם לעצם המכירה, למשל אם אחד מהגויים רוצה לשלם מחיר החמץ ולקחתו לעצמו (כמבואר בסכ"ה שם), מי מהם רשאי. ולהיפך באם החמץ הופסד והפסדו לגוי (אם ישלם ויעמוד בתנאי המכירה) איזה מהם הפסיד (ע"פ מש"כ בסי"ד שם).

ונראה לומר בזה בד"א שיש לדמות למ"ש בטור אבה"ע (סי' ל"ז הקטע שכנגדו בשו"ע הוא ס"י), "וכתב הרמ"ה אי שוי שליח אחרנא לקידושין ולא בטליה לשליח קמא בפירוש ואזל כל חד מינייהו וקידש דבתרא הוה קידושין ולא דקמא דכיון דשויה שליח לבתרא בטליה לקמא,

וסיום דבריו הדין הוא סברא דילן ומיהו לענין מעשה לא מורין הלכה למעשה אלא בעיא גט מתרוויהו". ע"כ מהטור.

וכתב הב"ח דצריכה גט משניהם דוקא אם קידושי ראשון קדמו לקדושי שני, אך אם שני קדמו צריכה גט רק מהשני ממנ"פ, דאם שליחות השני בטלה להראשון הרי קידושי אינן קידושין ואינה צריכה גט ממנו. ואם מינה השני רק משום שחשש שהראשון לא ימצא, הרי לא מצא עד שנתקדשה.

ובכ"ז צריכה גט מהשני להב"ח, ולמדו נ"כ השו"ע שדינו דהרמ"ה הוא מצד הספק, דשמא מינוי השני ביטל שליחות הראשון, ולכך אפילו לא קידשה אלא הראשון לבדו צריכה גט, וכנ"ל מצד הספק שמא אינו לשליחותו כלל.

ובבית שמואל על שו"ע שם הקשה דמאי שנא מהמבואר בשו"ע (אבה"ע סי' קמ"א סמ"ד) גבי אשה שעשתה כמה שלוחים לקבלת גט כל שהגיע הגט ליד אחד מהם מגורשת, ולא אמרין שמינוי נוספים ביטלו הראשונים. ותירץ שכאן לא אכפת לה איך יגיע הגט לידה אם ע"י שליח זה או ע"י אחר.

כלומר אם אין בכוונתה לערער או להסתפק או לבטל את שליחות הראשון שניהם קיימים.

וממילא נוכל ללמוד לכאן לענין מכירת חמץ, אם ממנה שנים למכור ורוצה משניהם אותו הדבר ולא אכפת לו ע"י מי מהם יבוא, הרי השליחות של שניהם שרירה וקיימת, ומי שמכר ראשון מכירתו קיימת, ומכירת החמץ היא מכירה גמורה.

אך אם למשל היה חיסרון ברור בסמיכות דעתו לגבי מינוי אחד מהם. לדוגמה מינוי אחד היה למי שבאמת רצה שימכור לו (כגון שהוא הרב שלו) והשני הוא הרב שמקובל על הקונים בחנותו, או שלפי דעתו ההידור במינוי שניים למכור חמצו, הוא שאם יארע איזה אונס לאחד מהם ולא ימכור עברו החמץ, והוא ע"ד בקידושין (עיין בבית שמואל שם) שמינה השני מחשש שמא לא ימצא השליח הא' ומכאן נובע החשש שמא מינוי השני מבטל הראשון או שהראשון קיים, שהרי רק אם לא ימצא ביטל לשליחותו ולא אם מצא. ולכאורה זהו החילוק בין מינוי ב' שלוחים הנדון

בס"י לס"ט שם מינה שליח לקידושין והלך הוא בעצמו וקידש אחר לבתו. ושם מי שקידש קודם קידושיו קידושין, והוא אף שהלך בעצמו ועשה אחרת מכפי שצויה ומינה לשליח, מ"מ מעשה השליח קיים אם קדם, ולכאור' נ"ל הטעם משום שלא ביטל וערער על השליחות, עד שעשה מעשה ואם המעשה הוא אחר מעשה השליח, אין זה ביטול השליחות. משא"כ כאן מאחר שערער על עצם הסמכות דהשליח ע"י שמינה אחר באופן סותר, ממילא אף קודם שעשה מעשה, אולי אין לו כל כח לבצע השליחות.

ולפ"ז אם מינה שניים למכור חמץ באופן שיש בזה איזה עירעור על אחד מהם שבאופן זה בקידושין הוא ספק אף אם ברור מי קדם, מחמת שאינו ידוע האם היה בכח השליח לקדש, וכאן נצטרך לומר שאין בכוחו למכור החמץ עבורו.

ולכאורה יש לחלק:

(א) אף אם נאמר ששליח אחד בטלה שליחותו מ"מ מאחר שהמבוקש הוא אחד הרי נעשתה השליחות או ע"י הראשון או ע"י השני. (ואינו דומה למדובר לעיל שם כל המינויים שרירים וקיימים) רק צריך לידע מי מכר בפועל בנוגע לדיני ממונות דהמכירה.

(ב) במכירת חמץ שונה הדבר כנ"ל מ"ש רבה"ז בס"י תמ"ח ס"ח (גבי קנין שאינו מועיל לכו"ע לגוי): כיון שהחמץ לאחר שהגיע זמן ביעורו אף אם לא היה מוכרו לנכרי לא היה ברשותו של הישראל. . שהרי אינו רשאי ליהנות ממנו אלא שהתורה העמידה את החמץ ברשותו להיות שמו נקרא עליו שיעבור עליו בבל יראה ובל ימצא. . לפיכך בגילוי דעת בלבד שהוא מגלה דעתו קודם שהגיע זמן הביעור שאין רצונו כלל שיהיה החמץ שלו די בזה להפקיע מעליו איסור בל יראה ובל ימצא וגילוי דעת זה הוא שמקנה אותו לנכרי אע"פ שאינו קנין גמור המועיל מדין תורה שלא יוכל אחד מהם לחזור בו ולבטל המקח. עכ"ל

ואף שכאן הוא חסרון בשליחות למוכרו מ"מ כתב רבה"ז שני דברים: א' שגילוי הדעת מסיר ענין ב"י וב"י. ב' גילוי דעת זה עושה הקנין. ואף שהדברים צריכים ביאור רב (עיי' מש"כ בספר קובץ חידושי תורה מבית חיינו ג' ע' 436 ואילך) מ"מ כאן שוודאי גילה דעתו שאינו חפץ בחמץ אפשר עי"ז מ"מ ימכר החמץ לנכרי שהשליח שמכר לו הוא השליח

שהסכימה דעתו לו. וראי' לזה שבכל האופנים בשו"ע הנ"ל בענין קידושין בהם מדובר על ספקות במינוי, ההלכה תמיד שצריכה גט משניהם או אחד יגרש ואחד יכנוס, כלומר יש תמיד חשש שהשליחות קיימת ולא אומרים בוודאי אין קידושיו קידושין. ולענינו מספיק הספק והצד שרצה בשליחותו כדי לקיים השליחות.

אבל אינו דומה להדין דמכירות חמץ מצד שני סיבות: (א) צריך לידע לענין ממונות מיהו הגוי שקנה.

(ב) באופן כזה המכירה תהיה רק בשעת איסור הנאתו ונ"מ אם משהו גזלו בין המכירה לשעת איסור הנאתו וכיו"ב.

בסיום הענין ודאי שאין לעשות לכתחילה ליצנות מהמכירה ע"י מכירה או הרשאה פעמיים שלא היה עושה בשו"א בנכסיו ובכל מו"מ, רק בדיעבד נכתבו הצעות הענין דלעיל.

איידי דעסקינן בעניני מכירת חמץ, כדאי להעיר אודות מה שכתב הרב מ. פ. שי' גיליון תתקצ"ו אודות מכירת חמץ ללא הרשאה מצד זכין לאדם שלא בפניו. הנה אם הוא מצד שרוצים בדיעבד לנסות להצילו לכה"פ לזמן מסוים מאיסור ב"י וב"י לפחות לכמה דעות הרי יישר חילם. אך אם דעתו שהיא מכירה לכתחילה לכל דבר, הרי שיסוד כל הענין דזכין בכ"מ הוא שאם היה לפננו והיינו שואלין אותו אם רוצה לזכות או למכור וכיו"ב וודאי שהיה מסכים. וכל החסרון הוא שאינו רואה המציאה באה לחצרו וכיו"ב (ראה לדוגמה מגיד משנה לרמב"ם הל' זכיה ומתנה פ"ד ה"ב והגהות מיימוניות להל' גזלה ואבדה פט"ז הגה"ה א'). אך אם הוא יכול למכור לרב החמץ ללא שום מונע, או עאכו"כ שאינו יודע כלל ממציאיות של מכירת חמץ או מאיסור שהיית חמץ ברשותו שאז אם היינו שואלין אותו לאו דוקא שהיה אומר למכור. ואם הגוי יבוא ליטול בתוה"פ מהחמץ אולי ישלחו מביתו, צ"ע אם אפשר לקרוא לזה זכין לאדם. וגם חשוב שמי שמסדר במקום שליחותו מכירת חמץ עבור יהודים הרחוקים לע"ע משמירת תומ"צ כדאי שלפחות ידעו באופן כללי על מה הם חותמים ומרשים את הרב, לשיטת רבה"ז שאין זה הערמה אלא מכירה לכל דבר באופן היותר מועיל.

שיטת אדה"ז בב' שבילין

הת' מ"מ מרזוב

תות"ל 770

כותב אדה"ז בסת"ט ס"ה "שני בתים בדוקים וצבור אחד של חמץ ובא עכבר ונטל ואין ידוע לאיזה בית נכנס אם הבתים הן של שני בני אדם ובאין לשאול זה אחר זה שניהם אין צריכין לחזור ולבדוק אם ביטלום או יכולין לבטל וכל אחד יכול לתלות החמץ בבית חברו. אבל אם לא ביטלו ואינן יכולין עוד לבטלו שניהם צריכין לחזור ולבדוק אפילו אם היה ככר קטן ואין כאן ב' ספיקות להקל לפי שספק זה שמא לא נכנס לבית זה או שמא לא נכנס לבית זה אינו נחשב לספק כלל מן התורה שבודאי נכנס לאחד מהן וכיון שאינו ידוע איזהו שניהם צריכין בדיקה דהי מנייהו מפקת ואף שבאו לשאול זה אחר זה אין זה מועיל כלום מן התורה אלא אם כן ביטלו שאז אין צריך לבדוק אלא מדברי סופרים וחכמים הקילו בספק דבריהם ואמרו שאם באו לשאול זה אחר זה כיון שאפשר לומר לכל אחד שהוא אין צריך לבדוק לפי שהחמץ הוא בבית חברו אומרים כן אבל אם באו לשאול בבת אחת או שאחד מהם שואל עליו ועל בית חברו כיון שאי אפשר לומר להם ששניהם אין צריכין לבדוק שהרי בבית אחד יש ודאי חמץ אם כן שניהם צריכין לחזור ולבדוק דהי מנייהו מפקת".

וביר"ד סק"צ על דין השו"ע סמ"ג שבאשה שהשאילה חלוקה לבעלת הכתם וכ"ש לטהורה ונמצא בו כתם אין תולות זו בזו ושתייהן צריכות לחוש כותב אדה"ז בסקפ"ו "ולא דמי לב' נשים שנתעסקו בצפור אחת דלעיל סעיף כ"ה דאפילו כששתייהן באות לישאל בזה אחר זה שתייהן טהורות וכל שכן כשאחת באה לישאל ואחת אינה באה כלל דהתם אינה צריכה לתלות כתמה בחברתה אלא בדם צפור וחברתה תהיה טמאה ממילא אבל הכא שצריכה לתלות כתמה בחברתה ומאי חזית לתלות בהך טפי מבהך כן דעת הרשב"א. ואזיל לשיטתו דגבי ב' קדרות דלעיל סי' קי"א. (ולהחולקים שם [היינו דעת הרמב"ן שיובא להלן] וכן דעת הטור ושלחן ערוך באורח חיים סי' תל"ט גבי ב' בתים בדוקים צריך לומר דשאני בתים וקדרות שאין בהם דעת לישאל אלא שהבעלים דחדא מינייהו באים לשאול הלכך תלינן באידך דאינו בא לישאל אבל הנשים שיש בהן דעת לישאל אף שלא באה אלא אחת מהן אין לה לתלות כתמה בחברתה דמאי חזית לקלקל הך טפי מהך וכשאתה תולה בה אתה

מקלקלה מה שאין כן בבתים וקדרות אין לחוש לקילקולם אלא כשנשאלים עליהם בעליהם אבל כשאין שואל ואין דורש לא איכפת לן שלא נתנה התורה אלא לישראל ולא לעצים ואבנים והלכך כשהבעלים דחדא מינייהו באים לישאל תלינן להו באידך שאין הבעלים באים לשאול".

ובס' זכרון סגולות אברהם עמ' 174 ואילך הקשה הרימ"ס ב' קושיות. א. דאם לשיטת אדה"ז בסתל"ט עכבר שנכנס לא' מב' בתים לא נחשב ספק בדאורייתא, ורק בדבריהם הקילו להחשיבו כספק, א"כ איך בב' שבילין (שבפסחים י, א מדמין ב' דינים אלו זל"ז) מטהרים שניהם בבאו לשאול בזא"ז והרי מדאורייתא לא נחשב ספק ואין הבדל בין בב' א לשאול.

ב. דכיון שכתב ביו"ד סק"צ שלגבי ב' בתים אין הסברא של הי מנייהו מפקת באין באים לשאול בב"א דלא ניתנה תורה לעצים ואבנים, א"כ למה כתב בסתל"ט שמדאורייתא לא נחשב זה לספק כלל דהי מנייהו מפקת. ועיי"ש מה שתירץ.

ואולי יש לומר בזה, ובהקדים המח' בין הרשב"א והרמב"ן שהובא בדברי אדה"ז בסק"צ. דבתורת הבית ב"ד ש"ב וכן בחי' הרשב"א ליבמות פב, ב שואל הרשב"א למה בנפלה חתיכה א' של איסור דרבנן לא' מב' קדירות של היתר אין אומרים שאני אומר להתיר (היינו המשנה דתרומות פ"ד מ"י) וכותב "ושאלתי את פי הרמב"ן ז"ל ותירץ לי דהתם כשהם של אדם אחד אי נמי בשל שני בני אדם וכשבאו לישאל בבת אחת". אמנם הרשב"א שם חולק וס"ל שבזה אפי' אם הקדירות הם של שני ב' אדם ובאו לשאול בזא"ז שניהם אסורות. והובא בב"י יו"ד סקי"א ובט"ז שם סק"ו ובש"ך שם סקי"ג וי"ט.

ובש"ך שם סקי"ט כותב "ומ"מ דברי הרשב"א צל"ע ולפענ"ד דברי הרמב"ן . . . [עיקר] דהכי מוכח להדיא רפ"ק דפסחים (דף י') וס"פ האשה שנתארמלה דאפילו בשניהם של היתר תולין להקל באיסור דרבנן כשבאו זא"ז ע"ש". וכן כתב הפר"ח שם בסקי"ח והפר"ת בסק"ט שם.

ובפילתי שם סק"ח כותב "האחרונים עמדו בזה מ"ש משני שבילין א' טמא וא' טהור והלכו שניהם א' בזה וא' בזה דקיי"ל אי באים לשאול זה אחר זה שניהם טהורים ותלינן כל א' בטהור הלכך וא"כ ה"נ בב' ב"א אם

באו לשאול בזא"ז נטהר אותם ולומר לכל א' דשל היתר נפל . . ועיקר התירוץ דבשני שבילין אם בא א' לשאול לחכם הלכתי בדרך א' ולא ידעתי באיזה אין צורך בשאלתו להזכיר שגם חבירו הלך בא' משני דרכים אלו ואם כן החכם דנשאל רק עליו מתיר וכן לשני אבל הכא אם בא לשאול לחכם חתיכה של איסור אם לא מזכיר גם של חבירו שיש כאן שני קדירות ואינו ידוע לאיזה ולפי זה דצריך להזכיר גם של חבירו הרי כנשאל עליו ועל חבירו ואסור ודוק". ועד"ז תי' בנקוה"כ שם סק"ג.

אמנם הצ"צ כותב בפס"ד סק"א ס"ז "ובכו"פ סק"ח נתן טעם לדעת הרשב"א ותלמוד ערוך מנגדו להכו"פ בפסחים (ד"י) גבי שתי בתים בדוקים. וכן מצאתי להגאון אאזמו"ר ז"ל בסימן ק"צ סקפ"ו שכתב וכ"ד הטוש"ע א"ח סימן תל"ט. ור"ל שמשם מוכח הפך דעת הרשב"א ומשם מוכרח בבירור סתירת סברת הכו"פ". ועיין מה שתי' בחור"ד ביאורים סק"ט.

והיינו שמזה שבפסחים בעכבר שעל לא' מב' בתים בדוקים מתירים שניהם בבאו לשאול זא"ז וזה הוי ממש כחתיכת איסור שנפל לא' מב' קדירות היתר, ולזה לא יעזור כאן חילוק הכו"פ, דגם בחמץ צריך להזכיר של חבירו בדיוק כמו בקדירה.

[ועיין רמב"ם הל' חו"מ פ"ב הי"א שהתיר בעכבר שעל לא' מב' בתים בדוקים גם בבאו לשאול בב"א והמהר"ם חלוואה אכן סובר שבחמץ אסור גם בבאו לשאול זא"ז].

והנראה לומר, שלשיטת אדה"ז גם הרמב"ן ס"ל מסברת הכו"פ לחלק בין ב' קדירות לב' שבילין, ולכן בב' שבילין מדאורייתא אכן יש להקל לכ"א בבאו לשאול בזא"ז ולא שייך בב' השבילין הסברא ד"אינו נחשב לספק כלל מן התורה שבודאי נכנס לאחד מהן וכיון שאינו ידוע איזהו שניהם צריכין בדיקה דהי מנייהו מפקת ואף שבאו לשאול זה אחר זה אין זה מועיל כלום מן התורה" דזה שייך רק כשהשאלה של הא' תלוי בהשני, משא"כ בב' שבילין דאין צורך להזכיר בשאלתו גם השני א"כ כל אחד שואל על עצמו בלבד בלי להזכיר השני כלל ולכל א' פוסקים דטהור.

אלא שהרמב"ן סובר דמזה שבפסחים דימו הדין דעכבר שעל לא' מב' בתים בדוקים להתיר בזא"ז, מזה ראי' שבספק דבריהם הקילו להחשיבו כספק בבאו לשאול זא"ז וא"כ אותו הדין יהי' גם בנפל חתיכה א' של

איסור דרבנן לא' מב' קדירות של היתר דאם הם של ב' בנ"א ובאו לשאול בזא"ז בדבריהם הקילו במקרה זה להחשיבו כספק ומקלינן. ובאמת כמ"ש הצ"צ דגמ' זו הוא "תלמוד ערוך מנגדו" לשיטת הרשב"א וסב' הכו"פ (היינו סב' הכו"פ שבאמת לא נקל גם בדרבנן, אבל סב' הכו"פ נכונה שבב' שבילין א"א שלא נחשב ספק כלל ומועיל גם בדאורייתא).

ולתי' קושיא הב' הנ"ל, דמצד הסב' שלא ניתנה תורה לעצים ואבנים לא שייך גבי בתים הי מנייהו מפקת, וא"כ למה כותב אדה"ז בסתל"ט דלא הוי ספק כלל. נ"ל דבאמת מכח הי מנייהו מפקת נאמרו בזה ב' דברים: א. דמדאורייתא לא נחשב ספק כלל. ב. דגם בדרבנן כשהקילו להחשיבו כספק בבאו לשאול בזא"ז, הרי כשבשאלתו צריך להזכיר גם השני, שהרי אם לא נכנס העכבר לבית זה נכנס לבית האחר אז גם כשבאו לשאול בזא"ז הוי כשואלים על שניהם בב"א (משא"כ בב' שבילין וכן בב' נשים שנתעסקו בצפור א' ונמצא על כל א' דם כסלע בשאלתו אינו תלוי בהשני כלל אלא אם הוא הלך בשביל הטמא או הטהור וכן אם הדם הוא מחמת כתם או מחמת הצפור).

וזה שכותב אדה"ז שלא ניתנה תורה לעצים ואבנים הוא רק כלפי דבר השני, היינו שברבנן כשמקילים להחשיבו כספק בבאו לשאול בזא"ז הנה כיון שלא ניתנה תורה לעצים ואבנים א"כ אף שבשאלתו צריך להזכיר הבית השני שהעכבר נכנס או בזו או בזו אעפ"כ לא נחשב כשואל על שניהם והוי כבאו לשאול בזא"ז. אמנם אי"ז סברא להחשיבו כספק בדאורייתא, דזהו מצד המציאות והי מנייהו מפקת. (היינו שזה שלא ניתנה תורה לעצים ואבנים אומר לנו רק כלפי השואל דלא הוי כשואל על שניהם בע"כ, משא"כ כלפי המציאות שבמקרה כזה אינו נחשב ספק מה יועיל לנו זה שלא ניתנה תורה לעצים ואבנים).

ואבקש מקוראי הגליון שיעירו בזה.

פשוטו של מקרא

וביום השביעי חג לה'

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בסוף פ' בא יש פסוק שלכאורה אינו מובן בפשטות ואין רש"י מפרש על זה כלום, והוא: "שבעת ימים תאכל וביום השביעי חג לה'" (יג, ו), והשאלה שהבן חמש למקרא בודאי ישאל הוא למה לא הזכיר כאן לחוג את יום הראשון.

והשאלה הוא עוד יותר שבכמה פסוקים לפני זה נאמר: "וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש וגו'" (יב, טז).

ואם כן אינו מובן למה בנוגע למקרא קדש מזכיר הכתוב בין יום ראשון ובין יום שביעי, ובנוגע לחג מזכיר רק יום שביעי.

והנה הרמב"ן כתב, וז"ל:

"וטעם וביום השביעי חג לה' שיביאו חגיהם ביום השביעי ולא יאחרו עוד שאין לו תשלומין אח"כ אבל הראשון יש לו תשלומין כל ז' לענין החג ושניהם שוים לענין מקרא קדש כמו שנאמר למעלה וביום הראשון מקרא קדש ביום השביעי מקרא קדש", עכ"ל.

אבל קשה לכאורה לומר שרש"י מפרש גם כן הפסוק באופן כזה, שאינו כפשוטו. אלא הפירוש הוא כ"כ פשוט עד שסמך שהבן חמש למקרא יבין זה מעצמו.



חור בנה של מרים הי'

הרב גמליאל דריי

תושב השכונה

א. בפרשת משפטים (שמות כ"ד י"ד) "והנה אהרן וחור עמכם..." מבאר רש"י בד"ה "וחור" (ובלשוננו) "בנה של מרים הי', ואביו כלב בן

יפונה, שנאמר ויקח לו כלב את אפרת ותלד לו את חור, אפרת זו מרים, כדאיתא בסוטה" ע"כ.

והנה לכאורה יש לתמוה והרי גם בפ' בשלח (שמות י"ז) לגבי מלחמת עמלק מסביר רש"י בד"ה "חור" - בנה של מרים ה' וכלב בעלה, ומה בא רש"י לחדש כאן בפ' משפטים שהבן חמש למקרא לא ידע והרי שתי פרשיות לפני זה הוא כבר למד שחור ה' בנה של מרים?

השפ"ח מסביר שהי' קשה לרש"י, איך אפשר לשני דיינים לדון ביחד והרי כתוב ששנים שדנו אין דינים דין, ואפי' למ"ד שדיניהם דין מכל מקום הוא נקרא ב"ד חצוף? ולכן רואה רש"י צורך להסביר כאן (למרות שכבר ידענו) שחור בנה של מרים ה' כי ודאי שכל א' ה' דן לעצמו היינו אהרן לחוד וחור לחוד ולא היו יושבים ביחד כי היו קרובים, וזה בא רש"י לומר בזה שמביא את יחוס חור שהי' בן מרים שבזה מובן ששניהם היו קרובים ודאי שלא היו דנים ביחד.

והנה בנוסף לזה שא"כ הו"ל לרש"י לכתוב בפשטות "ולא היו דנים ביחד" וכיו"ב כי הרי כבר יודעים שהם היו קרובים בזה שרש"י כבר כתב את זה בפ' בשלח, הנה זה מתרץ לרק חצי ביאורו של רש"י והיינו זה שכותב שחור בנה של מרים ה', אבל מדוע צריך רש"י לבאר שכלב ה' אביו - ועוד עם כל האריכות שבדבר - ומה הוי נוגע לפשש"מ?

[ואפי' את"ל שכן נוגע לפשש"מ באיזה אופן שהוא, והרי הבן ה' למקרא כבר למד בפ' בשלח שכלב ה' אביו ומה החידוש של רש"י כאן].

והנה בבאר היטב מביא עוד טעם (לזה שרש"י רואה כאן צורך לבאר מי ה' חור) ובלשונו "והרי כבר נזכר בפרשת בשלח ולא פירש כלום למה המתין עד כה. ויש לומר לפי שאמר הכתוב והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים וגו' ור"ל שישפטו אתכם וא"כ קשה מה ידעו ישראל מי הוא

1) וא"ת שהבן ה' למקרא איננו מכיר את כל ההלכות האלו: 1. שני דיינים הוי ב"ד חצוף. 2. ושקרובים אסורים לדון ביחד ואת זה בא רש"י לומר בכתבו "בנה של מרים" - הרי, אדרבה מזה עוד יותר קשה לרש"י הו"ל לכתוב בפרוש (וכדרכו), ואיך יבין הבן ה' למקרא ע"י רמז רש"י (חור בנה של מרים) שהיו אסורים לדון ביחד מצד קרבה או מצד ב"ד חצוף? וקיי"ל.

החור שיבאו לפניו שישפוט אותם, לכן פירש בנה של מרים אם כן ידוע הוא". ע"כ.

והנה לפי משמעות ביאורו מובן שאין הכוונה לומר, מי הוא החור שיבוא לפנינו מצד חשיבות והיינו איך הוא חשוב אותו החור שיבוא לשפוט אותנו, אלא נראה שהכוונה היא שלא ידעו ולא הכירו בו וכנ"ל בלשונו "לכן פירש בנה של מרים א"כ ידוע הוא".

אבל בנוסף לזה שזה אינו מתרץ את אריכות רש"י לגבי כלב והיינו מה נוגע לכאן לומר שכלב הי' אביו ועוד יותר עם אריכות (למרות שכבר ידוע הבן ה' למקרא את זה) והרי מספיק ידוע בזה שהי' בנה של מרים ומה הצורך לומר שהי' גם כלב. הנה ביאורו דחוק וכי בני" לא ידעו מי הוא והרי הוא הי' ההוא שלחם נגד עמלק עם אהרן והרי המלחמה היתה מול בני" ובטוח ששמו לב לכל מה שקרה בפניהם ואיך שאהרן וחור תמכו בידיו, ואיך שידי משה כבדים ואהרן וחור שמו אבן מתחתיהם וכו"2.

ובבאר השדה על פירוש רש"י כותב וז"ל: "אע"ג דכבר הודיענו זה שהי' בנו של מרים בפ' בשלח . . חזר וכתבו כאן והודיענו ג"כ שכלב הי' אביו משום דקיי"ל למה פרט לחור יותר מהזקנים והחשיבו וצרפו עם אהרן, לזה הודיענו כאן יחסו שהי' בן מרים וכלב לומר שמחמת חשיבותו פרטו והזכירו עם אהרן. עכ"ל.

נמצא לפי"ז מובן מדוע מזכיר רש"י גם את כלב למרות שידוע הבן ה' למקרא את זה כבר בפ' בשלח.

אבל גם על ביאור זה אפשר לשאול:

(א) מה הם השינויים ברש"י, בפ' בשלח כותב רש"י "חור בנה של מרים הי', וכלב בעלה" ובפ' משפטים "ואביו כלב בן יפונה שנאמר וכו'". בפ' בשלח³ "וכלב" סתם בלי להזכיר שם אביו, ובפ' משפטים "וכלב בן יפונה"?

(2) ומלחמת עמלק (פ' בשלח) ברפידים לפני מ"ת (פ' משפטים) ואכ"מ.

(3) ואין לתרץ שדוקא כאן צריך שיהי' כתוב "אביו" כי בא לבאר יחוס חור (וכביאורו של הבאר בשדה) כי א"כ צ"ע שם מה בא רש"י לבאר אם לא יחוס חור, ואולי יש לומר

(ב) מדוע כאן ב'פ' משפטים צריך רש"י להביא רא"י שכלב הי' אביו של חור משא"כ ב'פ' בשלח כותב סתם שכלב הי' בעל מרים ובלי להביא רא"י כלל?

[ואין לומר דוקא כאן כי בא רש"י לבאר יחוסו מכלב וכמו שביאר הבאר בשדה "למה פרט לחור יותר מהזקנים" כי אותה שאלה נשאלת גם שם במלחמת עמלק מדוע נבחר הוא דוקא יותר מכולם, ושם הו"ל לרש"י לבאר את יחוסו מכלב וכבר שם להביא רא"י].

(ג) למה צריך רש"י לציין את מקורו "כדאיתא בסוטה"? ולהעיר שב'פ' בשלח איננו מציין את מקורו וצ"ב מה השינויים?

(ד) ועוד ועיקר, הבן ה' למקרא איננו יודע ועדיין לא למד מי הוא כלב בן יפונה ורק לקמן ב'פ' שלח ידע הוא מי הי' כלב (וברור שאינו יודע שהי' נשוי למרים והרי זה מובא בדברי הימים א') - ולפי ביאור הבאר השדה משמע שרש"י בא לבאר את יחוסו של חור, אבל איך יבין הבן ה' למקרא החשיבות של יחוסו והרי איננו למד מי הי' אביו ומה היתה חשיבותו?

[וא"ת שרש"י סומך על זה שכבר כתב ב'פ' בשלח "וכלב בעלה" (של מרים) שהבן ה' כבר הלך לחקור מי הי' כלב אבל אגופא קשיא מדוע כבר שם ר"י איננו מביא רא"י על חשיבות כלב בן יפונה? וא"ת שזה לא נוגע לפשט"מ שם אלא כאן, הרי צ"ע למה, וכן מדוע צריך רש"י בכלל להביא שם ב'פ' בשלח שכלב בעלה?]

והנה בלקו"ש חל"א עמוד 211 שיחה ויקהל ג' שואל הרבי שם בקשר לחזרת רש"י בביאורו מי הי' חור למרות שכבר פירש כמ"פ, ושם בהערה 4, ובלה"ק "ולהעיר מהשינוי בלשון רש"י: ב'פ' בשלח שם מסיים וכלב בעלה . . ובפ' משפטים שם מסיים "ואביו כלב בן יפונה" (ומוסיף ראייה) שנאמר "ויקח לו כלב את אפרת . . כ"דאיתא בסוטה", ואכ"מ.

ששם (בשלח) בא רש"י לבאר בזכות מי נהי' נצחון במלחמת עמלק והיינו משה, אהרן, ומרים ודוקא ע"י זכות שלושתם נהי' נצחון המלחמה, ואת זה מרמז רש"י בהביאו שחור הי' בן של מרים וגם כותב שם וכלב בעלה, שכנראה רש"י מתייחס למרים ושבה, משא"כ כאן (משפטים) רש"י מתייחס רק ליחוסו של חור, ויחוסו הוא בזה שהי' בן מרים ובן כלב, (והוא בדא"פ וכדלקמן בפנים).

[ונראה שהרבי נשאר שם בצ"ע בקשר לשינויים ברש"י (בשלח - משפטים), ועיין שם בהמשך השיחה שהרבי מסביר מדוע צריך רש"י לבאר עוה"פ בפ' ויקהל "חור בנה של מרים" שבעצם זה מתייחס להפרש"י שלאח"ז על הפסוק "ולהורות נתן בלבו וכו' וכוונת הפסוק בהזכירו את חור (בצלאל בן אורי בן חור) הוא כדי להדגיש הריחוק שהי' בין בצלאל ואהליאב שבזה מביא רש"י פסוק שהתקיים אז "ולא ניכר שוע לפני דל". עיין שם באריכות.

אבל מ"מ אין שם איזשהו ביאור להשינויים ברש"י בפ' בשלח ומשפטים, ולכאורה נראה שהוא צ"ע].

ובדרך ממילא י"ל שמצד השאלות על דיוקים ברש"י וגם על תירוץ המפרשים כנ"ל נשאר הדבר בצ"ע - ותן לחכם ויחכם עוד.

[ואשמח לראות מהי דעת קוראי הגליון בענין הזה].



שונות

הערה בספר 'שמירת השבת'

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בספר שמירת השבת להרב ש. גדסי כתיב בתחילת טלטול מוקצה בטעם לטעם באיסור מוקצה בזה הלשון:

"חכמינו ז"ל אסרו את טלטול המוקצה מפני שלושה טעמים. א) שעשו קל וחומר אם הזהירו נביאים שלא יהא דיבור של שבת כדיבור החול שנאמר ודבר דבר, ק"ו שלא יהא ההילוך בשבת כההילוך בחול..." עכ"ל.

וכנראה שנדפס כן בטעות, וצריך להיות כמו שכתוב בשוע"ר סימן ש"ח סעיף א:

"... אם הזהירו נביאים וצווי שלא יהא הלוכך בשבת כהלוכך בחול ולא שיחת השבת כשיחת החול שנאמר ודבר דבר ק"ו שלא יהא הטלטול בשבת כטלטול בחול".



עושה אדם דין על חבירו וממילא על מיצבו

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

לקראת י' שבט תש"כ (לקו"ש ח"ו ע' 283) מביא כ"ק אדמו"ר ביאור הבעש"ט על המשנה (אבות פ"ג) "נפרעין מן האדם מדעתו ושלא מדעתו" ו"עושה אדם דין וחשבון" (על עצמו). אחרי שרבינו מביא "פסק" כ"ק מהרי"צ על מעלת ב' ניסן (הילולת כ"ק מהרש"ב) ש"מסוגל הוא היום הזה להתקשר בעץ החיים. . . אנ"ש ותלמידי התמימים", מסביר שבאמת הרבי הקודם "עושה חשבון" בנוגע לעצמו וז"ל: "פסק זה שהוציא כ"ק מו"ח אדמו"ר בנוגע אביו, הרי בזה פסק גם על עצמו, בנוגע ליום הסתלקותו הוא, אשר יום זה הוא מסוגל להתקשר בעץ החיים ולקבל ברכת ה' בשפעת חיים וכו'", עכ"ל. ומפרש שם ע"פ פ"ג דאבות "שאינן נפרעים מן האדם מלמעלה כי אם מדעתו, אלא אם כן הוא פסק העונש המגיע על העבירה שעבר. אלא שהוא שלא מדעתו, כי שואלים אותו על אדם אחר שעבר כיוצא בו אותו עבירה, וכאשר הוא "דין" את פלוני לפי חומרת החטא, אזי עושים עמו אותו ה"חשבון" אשר "דין" קודם על חבירו. "וממשיך שא"כ במדת פורעניות "במדה טובה על אחת כמה וכמה".

ובב' שיחות בלקו"ש (שמצאתי) מסמן כ"ק אדמו"ר לאותו ביאור הבעש"ט וללקו"ש ח"ו ע' 283 :

(א) בסה"ש תשנ"ב (ע' 470) מביא כ"ק אדמו"ר אותו ענין בקשר לענין דנשיא הדור הוא משיח שבדור וז"ל: כידוע שבכל דור ישנו "א' הראוי מצדקתו להיות גואל, ולכשיגיע הזמן יגלה אליו השי"ת וישלחו כו'", ומסתבר לומר שהוא נשיא הדור, כמפורש בגמרא בנוגע לרבי יהודה הנשיא: "אמר רב אי מן חייא הוא כגון רבינו הקדוש", עכ"ל. ובהערה 57 שם "...ועפ"ז י"ל שבדברי רב "היינו רבינו הקדוש" פסק גם בנוגע לעצמו

ש"היינו רבינו שבבל" ובשולי הגליון: "ע"ד הפירוש בלשון המשנה (אבות רפ"ג) 'דין וחשבון' (דין ואח"כ חשבון) - ע"פ דברי המשנה (שם מט"ז) ש'נפרעין ממנו מדעתו ושלא מדעתו'."

(ב) בקונטרס פורים קטן תשנ"ב (מלוקט ח"ו ע' קל"ג) בענין הרעיא מהימנא "בגלוי" דכל ישראל: "ויש לומר, דע"י שמביא בהמאמר מ"ש במדרש שמרדכי בדורו ה' שקול כמשה בדורו. עי"ז פסק בעל המאמר את הדין על עצמו שהוא הרעיא מהימנא (בגלוי) של כל אנשי הדור." ובהערה 40 שם (באותו לשון דסה"ש ע' 470): "ע"ד הפירוש בלשון המשנה. . שלאחרי שהאדם פוסק מדעתו דינו של חבריו, פוסק דין לעצמו שלא מדעתו. כיון שע"פ "דין" זה עושים "חשבון" בנוגע למצבו הוא..."

ויש להעיר:

(1) בג' המקומות הנ"ל מביא כ"ק אדמו"ר תורת הבעש"ט בקשר ל"פסק" דנשיא על עצמו (כ"ק מהרי"צ ורב). ואולי רבינו לומד שביאור הבעש"ט על "דין וחשבון" שייך רק לנשיא שבישראל, ועוד שבלקו"ש ח"ו הנ"ל בהערה 1 מסמן רבינו ללקוטי מהר"ן (ס' קיג). ובלקוטי מהר"ן שם מביא דוגמה לענין זה וז"ל "וכענין שמצינו בדוד המלך עליו, בבוא אליו נתן הנביא וכו'", דהיינו דוגמה דוקא מנשיא בישראל.

(2) בג' הפעמים (בח"ו ע' 283 ובב' השיחות שמסמנים לח"ו) ה"פסק" דנשיא הדור נוגע לענין יותר כללי ונגלה: בתש"כ בקשר ל' שבט שמסוגל "להתקשר בעץ החיים" מדבר רק על אפשרות ל"אנ"ש ותמימים" להתקשר. בקונטרס בית רבינו שבבל (חשון נ"ב) שנשיא הדור הוא "הראוי מצדקתו להיות גואל, וכשיגיע הזמן יגלה..." (אבל עד אז אינו בגלוי). ובקונטרס אתה תצוה (אדר א' נ"ב) שפסק נשיא הדור "הרעיא מהימנא (בגלוי) של כל אנשי הדור."

אלא דהלשון ונפרעין מן "האדם" משמע דקאי על כל אחד ואחד.

סמכותו של י.ד. אייזנשטיין וספריו [גליון]

הרב אהרן לאשאק

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בגליונות שעברו דנו הרב ש.ב. והרב א.ק. בענין חביטת הערכות בהושענא רבה לאשה מעוברת.

ולא אכנס לפרטי הדברים שדנו בה הרבנים הנ"ל, ואין לי להכניס ראשי בין הרים אלו, וראיתי רק להעיר על דבר א' שעלה בין הדברים הנ"ל.

הנה הרב ש.ב. ניסה להביא רא' ולסמוך דבר מדבריו על מה שמובא בספר "אוצר דינים ומנהגים". בין הטענות שהגיב לו הרב א.ק. היו דברים חריפים נגד מקור כזה, בכתבו שהמחבר - ר' י.ד. אייזנשטיין - "מהמשכילים ה' שדגל בשיטת מאפו, שולמאן, לעבענזאהן וכו', וכמדומני שאסור לעיין בחיבוריו." עכ"ל.

והנה הרב י.ד. אייזנשטיין היה מחבר כמה וכמה ספרים, בראשם אנציקלופדיה שלם על יהדות הנק' "אוצר ישראל". עוד ספר נבחר שהעלה לדפוס ולעולם התורה ה' ספרו "אוצר מדרשים" והוא אוצר בלום של מדרשים קטנים ועוד ספרים המפורזים ומפורזים בין שאר ספרו חז"ל, ונלאה הר' אייזנשטיין להביאם תחת גג א' שנק' "אוצר מדרשים".

ספר זה צוטט כמה פעמים בספרי הרבי נשיא דורנו. לדוגמא, ישנה מדרש "אלה אזכרה" ומובא שם סיפור באמו של ר' ישמעל בן אלישע כהן גדול שחזרה וטבלה פ' פעמים כשראתה חיה ביציאתה מבית הטבילה. הרבי ציטט מדרש זו ומציין לספר "אוצר מדרשים" עם שמו של המחבר "אייזנשטיין" בסוגריים. עי' לקו"ש חכ"ה ע' 311 הערה 8. ועי' עוד דוגמה נוספת בלקו"ש ח"ל ע' 8 הערה 5, וראה גם חלק י"ט ע' 126, ורשימות חוברת מד ע' 422.

יש איפוא מקום לומר שבספריו גופא ישנם חילוקים בין הספרים שהוא רק מעתיק דברי חז"ל ובין הספרים שהוא מחבר ומקלט, שכמובן בסוג זה יש מקום לשיבוש, וכטענת הרב א.ק. הרבי אמנם ציין לעוד ספר

שלו, ספר "אוצר וויכוחים", עי' בלקו"ש חט"ז ע' 148 הערה 4. ובכל פעם, מוסיף הרבי שמו בסוגריים.

ועי' באג"ק אדמו"ר הריי"ץ חי"א ע' קנ"ג (אגרת ג'תתנב) במכתב ששלח אדמו"ר הריי"ץ למר פרץ ווערניק תושב ניויארק כ"ב טבת תרצ"א, הזכיר אדמו"ר הריי"ץ על ביקורו בביתו ועל שיחתם אודות ספרי רב אייזענשטיין. הרבי כתב לו שזוכר שכבודו אמר לו שאם ידע הרב אייזענשטיין שהרבי מתעניין בספריו, או שהוא יתנם לו במחיר זול או שיתנם בתורת במתנה, והרבי מבקש ממר ווערניק שיבצע ענין זה ואם דבר זה יכול להתקיים "הייתי נותן תודה גדולה לכבודו".

אכן יש לחלק ולעיין על איזה מספריו אפשר לסמוך ועוד להעתיק, אבל מזה שהרבי ציטט מחבר זו כמ"פ וגם אדמו"ר הריי"ץ רצה להשיג ספריו קשה לקוראו בכינויים הנ"ל ובוודאי שאין איסור לעיין בחיבוריו.



לעילוי נשמת
הרה"ת ר' שמשון הכהן ע"ה
בהרה"ח ר' יעקב אפרים הכהן ע"ה
שטאק
נלב"ע י"ד אדר פורים ה'תשס"ז

ולעילוי נשמת
זוגתו מרת מאטיל ע"ה
בת הרה"ח ר' בן-ציון ע"ה
נלב"ע ח' ניסן ה'תשס"ז

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות בנם
הרה"ת ר' בן-ציון הכהן וזוגתו מרת מוסיא
ומשפחתם שיחיו
שטאק

לזכות החתן התמים
הרב שניאור זלמן שיחי' פוטערפאס
והכלה מרת יהודית שתחי' קמינצקי
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני ב' דר"ח אדר ב' ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת חנה שיחיו פוטערפאס
הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת חנה שיחיו קמינצקי



לזכות התאומים
הילד יהושע שיחי'
והילדה חנה שתחי'
נולדו למז"ט ביום ג' כ"ה אד"ר ה'תשע"א
יה"ר שירו מהם רוב נחת חסידותי
ויגדלו לתורה לחופה ולמעש"ט
ולזכות הוריהם
הרה"ת ר' שניאור זלמן וזוגתו שיחיו שניארסאהן



נדפס ע"י זקניהם
הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו שיחיו שניארסאהן

לעילוי נשמת
האשה החשובה
מרת **חנה מרים** ע"ה
בת ר' **משה** ז"ל
נלב"ע תענית אסתר ה'תשנ"ז
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י בנה
הרה"ת ר' **אהרן** וזוגתו מרת **מינא**
ומשפחתם שיחיו
שפוטץ



לזכות החתן התמים
הרב **יהודה ארי'ה לייב** שיחיו **בראנשטיין**
והכלה מרת **אסתר** שתחיו **וויינבערג**
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי כ"ה אדר ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' **פרץ** וזוגתו מרת **גיטל מלכה** שיחיו **בראנשטיין**
הרה"ת ר' **אברהם הלוי** וזוגתו מרת **רחל** שיחיו **וויינבערג**

לזכות החתן התמים

הרב שמואל שיחי' חיטריק

והכלה מרת בתי' שתחי' מרגולין

לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ

ביום שלישי כ"ה אדר"ר ה'תשע"א

יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד

כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות הוריהם

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק וזוגתו מרת רחל שיחיו חיטריק

הרה"ח הרה"ת ר' שלמה וזוגתו מרת חנה שיחיו מרגולין



לעילוי נשמת

איש תם וישר הולך תמים ופועל צדק

בר אוריין ויר"א רחים ומוקיר רבנן

הרב שלום בן יהודא משה הכהן ע"ה

שורפין

נלב"ע ביום י"ט אדר שני ה'תשס"ח

ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות

משפחתו שיחיו

לעילוי נשמת
הרה"ח התמים
ר' יקותיאל זוסמאן ע"ה
בן הרה"ח ר' שמואל מנחם מענדל ע"ה
ריבקין
נלב"ע ביום כ"ג אדר תש"נ
ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
משפחתו שיחיו



הרך הנולד למזל טוב שיחי'
ביום רביעי ג' אדר-שני ה'תשע"א
יה"ר מהשי"ת שיזכו הוריו להכניסו בבריתו של אאע"ה
ושיגדל להיות חסיד ירא שמים ולמדן
וירוו ממנו רוב נחת חסידותי לאורך ימים ושנים טובות
לנח"ר רצוה"ק של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
ולזכות הוריו
הרה"ח הרה"ת ר' זאב וואלף שיחי' וזגתו מרת אסתר תחי' ליפסקער



נדפס ע"י ולזכות זקניו
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק שיחי' וזוגתו מרת מרים תחי' גורארי'

לזכות החתן התמים
הרב ישעי' שיחי' גורקין
והכלה מרת חי' מושקא שתחי' בלכמן
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום רביעי ג' אדר ב' ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' ברוך וזוגתו מרת דינה שיחיו גורקין
הרה"ת ר' אליהו משה וזוגתו מרת שרה שיחיו בלכמן



לזכות החתן התמים
הרב אברהם שיחי' דרימר
והכלה מרת נחמה שתחי' זלמנוב
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שלישי ט' אדר ב' ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
כרצו"ק ולנח"ר כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו



נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' שלמה וזוגתו מרת חי' שיחיו דרימר
הרה"ת ר' שמואל וזוגתו מרת חי' שיחיו זלמנוב

לזכות החתן התמים
הרב אברהם שמואל שיחי' בוקיעט
והכלה מרת לונה שתחי' זאקאן
לרגל בואם בקשרי השידוכין בשעטומ"צ
ביום שני ט' אדר ב' ה'תשע"א
יה"ר שיזכו לבנות בית נאמן בישראל בנין עדי עד
ברצו"ק ולנחת רוח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

סא ♦ סג

נדפס ע"י ולזכות
הוריהם
הרה"ת ר' יוסף זוגתו מרת מישל שיחיו זאקאן
הרה"ת ר' אלתר פישל זוגתו מרת שמערגא שרה שיחיו בוקיעט