

ב"ה

ל"ג בעומר – שבת פרשת בהר ה'תשע"ו
שנת הקהל
גליון טז [אלף-קח]

תוכן הענינים

גאולה ומשיח

4 אליהו הנביא בחי' הדעת.....
הרב שלום צירקינד

תורת רבינו

5 בענין מצוות צריכות כוונה.....
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

10..... מחשבה בצדקה – היחידות וההלכה – (א).....
הרב משה אהרן צבי ווייס

16..... אמירת שלום עליכם וכו' בשבת שחל בו יו"ט וחוה"מ.....
הרב יוסף שמחה גינזבורג

18..... הערות קצרות בתורת רבינו.....
הת' דב בעריש רוטנברג

23..... שאלת מסובין (גליון).....
הרב נחום שטראקס

אגרות קודש

28..... ירח שהגוף נהנה מן הגוף.....
הרב בנימין אפרים ביטון

נגלה

35..... בשכונני גוואי הואי.....
הרב יהודה ליב שפירא

- 42.....טוען וחוזר וטוען בפטור לפטור.....
 הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
- 46.....אי מהני קנין כסף בשכירות קרקע לגוי.....
 הרב שבת' אשר טיאר
- 48.....הגדרה בהכלל מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן.....
 הת' אהרן מנחם מענדל קסטל
- 58.....הדרא ארעא והדרי פירי.....
 הת' שניאור זלמן סימפסאן

חסידות

- 59.....העצות השונות ליפטור מעצבות.....
 הרב אליהו אלאי

הלכה ומנהג

- 63.....דילוג תחנון במנחה של ערב יום חג; עריכת חתונה בליל ל"ג בעומר.....
 הרב לוי יצחק ראסקין
- 65.....עריכת חופה בליל ל"ג בעומר.....
 הרב יוסף שמחה גינזבורג
- 67.....אמירת ד"ת לפני מי שאינו יודע מברכת התורה.....
 הנ"ל
- 68.....העובר קו התאריך בימי הספירה.....
 הרב שרגא פייוויל רימלער
- 69.....סדר בעניני תורה ומצוות.....
 הרב יעקב הלוי הורוביץ
- 77.....מוריד הטל בימות החמה.....
 הרב בן ציון חיים אסטער
- 78.....כיסוי המזוזות.....
 הרב דוד מנדלבוים
- 79.....בדין קטניות (המשך).....
 הרב שלום דוב בער שוחאט

רמב"ם

82..... עד היכן הוא כיבוד ומוראה אב ואם" – לא יכלימם".....
הרב חיים רפופורט

פשוטו של מקרא

83..... מועדי ה'.....
הרב שרגא פייוויל רימלער

שונות

84..... יפרש שיחתו לפני הגדולים וכו'.....
הרב ישכר דוד קלויזנר

89..... דעת הזוהר והפע"ח.....
הרב שבתאי אשר טיאר

90..... קרדום 'לחתוך' או 'לחפור'.....
הרב יוסף שמחה גינזבורג

91..... בנות אדמו"ר האמצעי (גליון).....
הרב משה כהן

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ במדבר - חג השבועות ה'תשע"ו
הערות יש לשלוח לאי"ה מאת מיום ג', א' סיון ה'תשע"ו

"ויישר חילם ותבוא עליהם ברכה פון די אלע וואס שרייבן אין די
קובצים און קאכען זיך אין דברי רבותינו נשיאנו"
(שיחות קודש תשמ"א ח"א עמ' 776)

למשלוח הערות:

פאקס: 718-247-6016

אימייל: Haoros@Haoros.com

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

גאולה ומשיח

אליהו הנביא בחי' הדעת

הרב שלום צירקינד
תושב השכונה

בספר המאמרים עת"ר ע' קי"ח (ועד"ז באוה"ת משפטים ע' א'קט) כ' וז"ל "זו"ע תיקן שאמרו הפי' שהוא ר"ת תשבי יתרץ קושיות ואבעיות, והיינו לפי שאליו' הוא מבחי' דעת דגדלות ולכן כשיבא אלי' יהי' ומלאה כל הארץ דעה את ה', וע"כ הוא דוקא יברר כל האבעיות והספיקות איזו היא הדרך הישרה כו' מה שעכשיו נשאר בשיקול הדעת כו'". (ענין זה שאליו' הוא בחי' דעת דגדלות מובא ג"כ במאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים ע' קפ"ו, וראה בס' הלקוטים דא"ח צ"צ ערך אליהו ע' א'ריח ואילך, ובכ"מ). והנה בתורת לוי יצחק ע' שכ"ה כ' "והיינו ג"כ הואיל משה, הואיל אותיות אליהו בחי' דעת דנוקבא, משה בחי' דעת דדכורא...". (וראה ג"כ תורת מנחם תשמ"ז ח"ד ע' 178, תורת מנחם תשמ"ח ח"ד ע' 119 בשוה"ג, ושם בע' 129). ולכאור' מובן בפשטות דבחי' דעת דגדלות ובחי' דעת דנוקבא הם ב' דרגות שונות, (וראה ג"כ בסידור עם דא"ח ע' קכח), ויש לעיין איך לתווך ב' הביאורים.

ב. עוד צ"ב דלכאור' מובן בפשטות שזה שיהי' ומלאה הארץ דיעה את הוי' גו' לכאור' יהי' ע"י משיח בעצמו, וכמבואר בכ"מ, ראה בהל' תשובה להרמב"ם פ"ט, וראה ג"כ רד"ה ונחה תשכ"ה, וא"כ צ"ב במ"ש במקומות הנ"ל שזה יהי' ע"י אלי'. (ולהעיר שבד"ה ונחה תשכ"ה מבואר שמשיח יפעול גילוי אלקות גם בסוג החי שלכן יהי' וגר זאב עם כבש וגו', ובאוה"ת עקב ע' תקנ"ח מבואר שהענין של וגר זאב עם כבש וגו' יופעל ע"י אלי', ע"ש).

ולכאורה י"ל שאין סתירה בין הביאורים, כי הענין דמלאה הארץ דיעה שיהי' ע"י אלי' הוא כהכנה לביאת המשיח. ומשיח יפעול גילוי נעלה יותר בענין הדעת. וע"ד מש"כ בדא"פ בגליונות א"צה וא"קה, שהגילוי ע"י משיח יהי' הרבה נעלה יותר מהגילוי ע"י אלי', והגילוי שע"י אלי' הוא כהכנה אל זה. ולהעיר מסה"מ תש"ב ע' 31 שגילוי טעמי תורה ע"י משיח הוא מבחי' דעת הנעלם, ואולי בחי' דעת הנעלם שיגלה משיח הוא דרגא נעלית יותר מבחי' דעת דגדלות שיגלה אלי'? ואכמ"ל.

ויה"ר שנזכה לקבל פני משיח צדקיננו תומ"י ממש ובחסד וברחמים.



תורת רבינו

בענין מצוות צריכות כוונה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

אם כוונה הוא חלק מגוף המצוה

בלקו"ש חכ"ב פ' אמור א' (סעי' ג') מבאר הרבי אודות כוונה בתפלה וז"ל: מצות התפלה איז מיוחד בזה אז אע"פ אז תפלה מוז זיין בדיבור דוקא איז אבער די "מעשה" המצוה פון תפלה - "שיהא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום": דער תוכן פון "מתחנן" איז עבודה ורגש בלב האדם - ניט עשי' אדער דיבור. און אע"פ אז בכמה מצוות איז דער דין אז די מצוות של תורה "צריכות כוונה לצאת י"ח בעשיית אותה מצוה", און בשעת עס פעלט די כוונה "לא יצא ידי חובתו מן התורה" - איז עס נאר א ענין פון כוונת המצוה, אבער ניט א חלק פון די מצוה גופא, בא תפלה אבער אין די חפצא פון מעשה התפלה - "מתחנן ומתפלל" כוונת הלב. . און בלאז זה איז ניט נארהר אז דער גברא איז ניט יוצא ידי חובת המצוה, נאר עס איז ניטא קיין חפצא, דער דיבור איז ניט קיין תפלה. עכ"ל.

למ"ד מצוות איצ"כ ומכוון שלא לצאת

והנה ידוע שיטת הר"ש מובא בתלמידי רבינו יונה ברכות יב,א, בהא דמסתפק בגמ' דאם חשב שהוא יין והתחיל לברך על היין ונודע לו שהוא שכר וסיים שהכל אם יצא יד"ח, והקשה הר"ר יעקב מקינון והא מצוות אין צריכות כוונה וא"כ בודאי יצא? ותירץ הר"ש דמצוות איצ"כ היינו רק בסתם אבל אם מכוון להיפוך אינו יוצא, וכאן כיון שהי' לו מחשבה אחרת שחשב שהוא יין לא שייך לומר דמצוות איצ"כ, וכן כשעושה מצוה ומכוון להיפוך שלא לצאת ודאי אינו יוצא, (ועי' שו"ע אדה"ז סי' תפ"ט סעי' י"ב שכתב ג"כ לענין ספירת העומר דאם מכוון בפירוש שלא לצאת אינו יוצא אף למ"ד דמצוות איצ"כ, ועי' גם בתוס' פסחים ז,ב, בד"ה לצאת ובסוכה לט,א, דאם נטל לולב ומכוון בפירוש שלא לצאת אינו יוצא אף למ"ד דמצוות איצ"כ, ובבית יוסף סי' תקפ"ט הביא ב' דעות בזה שיש דסב"ל דלמ"ד דמצוות אין צריכות כוונה אפילו אם מתכוון להיפך יצא עיי"ש).

והקשה על שיטה זו בס' טורי אבן ר"ה כח,א מהך דעירובין צה,ב, אם מצא תפילין בשבת ברה"ר דת"ק סובר דלובש ומכניסן זוז זוג, ור"ג סב"ל דאפשר אפילו יותר מזוג בפ"א, ואחד מהאוקימתות בגמ' שם הוא דפליגי במצוות צריכות כוונה או לא, דת"ק

סב"ל דמצות איצ"כ, ובמילא אף שאינו מתכוון יש כאן בל תוסיף באם ילבוש יותר מזוג, ור"ג סב"ל דמצוות צריכות כוונה, לכן כיון שאינו מתכוון לצאת יד"ח ליכא בל תוסיף אף כשלושב שתיים כו', ותמה הטורי אבן הלא להר"ש יכול לכוון בהדיא שלא לצאת, דבזה אפילו למ"ד דמצוות איצ"כ אינו יוצא, ובמילא לא יעבור על בל תוסיף [כמו שהוא לר"ג דמצוות צריכות כוונה דבלי כוונה אינו עובר על בל תוסיף] וא"כ למה צריך דוקא זוג זוג הרי יכול ללבוש יותר ויכוון בפירוש שלא לצאת?

דעת הגר"ח דהוה חלק מעצם מעשה המצוה

ובס' קו"ש ח"ב סי' ל"ג תירץ בשם הגר"ח דיש חילוק גדול בין מ"ד דמצוות צריכות כוונה ואינו מכוון, למ"ד דמצוות אין צריכות כוונה ומכוון להיפוך, דהנה למ"ד מצ"כ הפי' הוא דהכוונה הוא חלק מעצם מעשה המצוה, דכשם דבעינן תפילין עם בתים וד' פרשיות וכו' ולולי זה חסר בעצם מעשה המצוה, כמו"כ בעינן כוונת האדם לצאת, ואם לא חסר בעצם מעשה המצוה, וכאילו מניח תפילין בג' פרשיות כו', משא"כ למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, הנה לדידיה רק העשי' עצמה עם ד' פרשיות כו' הוה עצם מעשה המצוה, וכוונה אינה חלק מזה כלל, אלא דאם לפועל מכוון להיפוך שלא לצאת יד"ח אינו יוצא, לא משום שיש כאן חסרון בעצם מעשה המצוה, אלא שהוא דין בקיום המצוה, כלשון התוס' בסוכה כנ"ל "דבעל דרחו לא נפיק" דאי אפשר לו לקיים חיובו בזה כאשר הוא מנגד לקיום זה שאינו רוצה לצאת יד"ח.

והנה הפי' בגמ' עירובין דבל תוסיף תלוי במצוות צריכות כוונה הוא, דבל תוסיף עובר רק כשמוסיף במעשה המצוה, כגון כשמניח ב' זוגי תפילין כשרות, כי אם אחד מהם פסול כגון שיש שם רק ג' פרשיות אין כאן בל תוסיף כיון דלא הוסיף במעשה המצוה, וזהו כוונת הגמ' דלר"ג דמצוות צריכות כוונה יכול ללבוש יותר מזוג, כי מכיון דאינו מכוון לצאת, נמצא שאינו מוסיף במעשה המצוה, דהרי זה כאילו הניח ב' זוגי תפילין פסולות, אבל למ"ד דמצוות אין צריכות כוונה נמצא דאף שאינו מתכוון לצאת יד"ח, אבל הרי הכוונה אינו חלק ממעשה המצוה, במילא אם ילבוש ב' זוגי תפילין יש כאן בל תוסיף כיון שהוסיף במעשה המצוה, ואף אם יכוון בפירוש שלא לצאת מ"מ הרי סוף סוף הוסיף במעשה המצוה, כיון דהא דאינו יוצא אין זה משום שחסר במעשה המצוה, אלא הוא דין בקיום המצוה כנ"ל, ולענין בל תוסיף אינו נוגע אם מקיים בפועל או לא, דבדודאי אין שם שום קיום מצוה במה שהוסיף, ושם נוגע רק מה שמוסיף במעשה המצוה, ומתורץ קושיית הטורי אבן על הר"ש.

ועי' גם בס' שעורים לזכר אבא מרי ז"ל ח"א ע' ל' שכן ביאר דלמ"ד מצוות צריכות כוונה, הכוונה הוא חלק ממעשה המצוה ובלי כוונה חסר בהחפצא דמצוה, ובהערה 60 הביא שבס' הליכות אליהו אה"ע סי' ל' תירץ קושיית הטורי אבן כנ"ל, וראה גם בחי' ר' שלמה ר"ה שם שכ"כ, ובס' אגלי טל בהקדמתו.

דעת הרבי שאינו חלק מהמצוה גופא

מיהו מלשון השיחה הנ"ל דלמ"ד מצוות צריכות כוונה ה"ז רק ענין של כוונה המצוה אבל לא חלק מהמצוה גופא משמע דלא סב"ל כן, דהרי לפי הגר"ח מבואר דבלי כוונה ה"ז כאילו מניח תפלין עם ג' פרשיות כנ"ל, ונמצא שחסר חלק מהמצוה גופא.

ועי' בס' ברכת שמואל גיטין סי' י' שביאר החילוק בין דין "לשמה" במצוות לדין "כוונה" במצוות, דדין לשמה הוא דין בעשי' כמו בגט וקרבנות דע"י שעושה אותן לשמה נעשה עי"ז חפצא דגט וקרבן, ובל"י עשי' לשמה לא נעשה גט וקרבן, משא"כ דין כוונה במצוות אינו דין עשי' דנימא דע"י שמכוין נעשה חפצא של מצוה כגון באכילת מצה דע"י שמכוין נעשה האכילה אכילת מצה ובלא כוונה ליכא חפצא של אכילת מצה, דזה ודאי אינו דאין זה דין עשי' אלא עוד דין דהוה בהמצוה דבלי כוונה אינו יוצא, ומבאר נפק"מ בזה אם עשה בתנאי ובספק כו' לדדין לשמה אינו מועיל משא"כ בדין כוונה עי"ש, דדבריו נוטים להמבואר בהשיחה.

ועי' גם בס' אמרי בינה אר"ח סי' י"ד שכתב דאף אם מצוות צריכות כוונה מ"מ אין זה עיכוב בפעולת המצוה, והביא שם מ"ש בס' "זכרו תורת משה" דאף מ"ד דמצוות אין צריכות כוונה מודה דמ"ע הוא "לעבדו בכל לבבכם" וזה נאמר על כל המצוות, רק דאינו מבטל המצוה הפרטית בביטול מ"ע הזאת בכללות, משא"כ למ"ד מצוות צריכות כוונה משום ביטול הך מצוה הכללית אינו מקיים גם מ"ע הפרטית, ולכן אף לדידיה עצם המצוה נצטוינו אף בהעדר כוונה דבכל זאת פעולת המצוה בעצמה הוא סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה וכו', (ומתוך בזה קושיית הטורי אבן דלמ"ד מצ"כ למה תיקנו חינוך בקטן הרי קטן אין לו כוונה עי"ש). דמדבריו יוצא ג"כ דלמ"ד מצוות צריכות כוונה, גם בלי כוונה ליכא חסרון בעצם מעשה המצוה, וראה בס' מקראי קודש להגר"צ פ' פראנק (סוכות) ח"ב סי' ה' ובהררי קודש שם שהביא דבריו וביאר עפ"י דאף אין נימא במצוות נטילת לולב דעצם הנטילה הוא חלק מהמצוה ולא רק מה שמחזיק בו מ"מ אין זה סתירה להמבואר לעיל דבעת הנטילה יכול לכוון שלא לצאת בו עי"ש, וראה בזה גם בס' אלה המצוות כלל ב' סו"ס ד.

האוכל בסוכה ולא נתכוון לצאת יד"ח

וי"ל דנפק"מ גם בהא שנסתפק בשו"ת מנחת שלמה סי' א' א' במי שאכל או ישן בסוכה ולא נתכוין כלל למצוה מי אמרינן הואיל ומצוות צריכות כוונה ולא חשיב כעשה מצוה ממילא חשיב נמי כעבר על עשה וכמאן דאכל חוץ לסוכה דמי, או אפשר דנהי דלא עשה מצוה אבל עבירה נמי לא הוי ולא חשיב כלל כאוכל חוץ לסוכה, והך ספיקא איכא נמי לספוקי במי שלבש טלית מצויצת ולא נתכוין למצוה מי אמרינן דעבר אעשה דציצית או לא.

(ואף דאיתא בשו"ע או"ח סי' תע"ה ס"ד ובשו"ע אדה"ז סעי' כח וז"ל אדה"ז: אכל מצה בלא כוונה שלא נתכוין לצאת ידי חובתו באכילה זו יצא ולא אמרו שכל המצות שעשאן שלא במתכוין דהיינו שלא נתכוין לצאת ידי חובתו בעשייה זו לא יצא ידי חובתו אלא במצות שאין בהן הנאת הגוף כלל כגון קריאת שמע (בסי' ס') ותקיעת שופר (בסי' תקפ"ט) ונטילת לולב (בסי' תרנ"א) וכיוצא בהן שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים המצוה כלל שאינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה אבל מצות התלויות באכילה כגון פסח מצה ומרור וכיוצא בהן כיון שיש בהן הנאה לגוף אף שלא נתכוין לצאת באכילה זו יצא ידי חובתו שהרי על כרחו נהנה הגוף מאכילה והרי זו נקראת אכילה ונמצא שקיים מצות האכילה וכו' עכ"ל. ולפי"ז יש מקום לומר דה"ה במצות אכילת כזית פת בסוכה בליל ראשון דאפילו בלי כוונה לצאת יד"ח יצא, וכן כתב בביה"ל שם דכזית מצה וכזית פת דסוכה דומים זה לזה וכיון שנהנה יצא י"ח אף בלי כוונה עיי"ש, מ"מ נראה לחלק ביניהם וכפי שהובא בשם הגר"ח די"ל דדוקא במצה שהנאת האכילה היא המצוה ובמילא ה"ז דומה למתעסק בחלבים וכו' דחייב כיון שנהנה, אבל בסוכה הרי המצוה תלויה בהסוכה, דאף שנהנה מאכילתו אבל הרי אינו נהנה מהסכך, ובמילא הכא לכו"ע צריך כוונה לצאת, וראה עוד במנחת שלמה תנינא סי' ה').

והביא מ"ש במנ"ח (מצוה שכ"ה) לענין סוכה וציצית הפסולין משום מצוה הבאה בעבירה, דנהי דאין בזה משום מצוה אבל מ"מ גם עבירה מיהא לא עביד ורואין אותן כאילו לא ישב כלל בסוכה או לא לבש כלל בגד של ד' כנפות, אבל אין רואין אותו כעובר על עשה ולחושבו כאוכל חוץ לסוכה או לבש בגד של ד' כנפות בלא ציצית עיי"ש, והעיר עליו דחוץ מזה דמבואר שם שחדושו הוא לא כהתוס', גם עיקר דבריו אינם נראים דהרי התורה לא אסרה כלל ללבוש בגד בלא ציצית רק חייבתו להטיל בו ציצית, וכן גם באכילת חוץ לסוכה ליכא כלל שום איסור אלא שהתורה אמרה תשבו כעין תדורו וכל שהוא בא לאכול אכילת קבע שאין רגילין לאכול בשוק אלא בבית, חל עליו מצות סוכה, ואי אמרינן דלא עשה מצוה הרי ממילא איכא נמי עבירה של ביטול עשה, וכן מבואר גם בשערי יושר שער ג' פי"ט עיין שם, וכיון שכן אף גם בנד"ד כיון שלא נתכוין ולא עשה שום מצוה חשיב נמי כמבטל מצות עשה ודינו כאוכל חוץ לסוכה או לובש בגד של ד' כנפות בלא ציצית.

והביא שהמשנ"ב בביה"ל סימן ס' סעיף ד' כתב וז"ל: "אם קראוהו לתורה ולוקח טליתו או טלית הקהל לעלות לבימה שאז זמנו בהול ומסתמא אינו מכוין אז בלבישתו לקיים המ"ע של ציצית ממילא עובר בזה על המ"ע - והעולם אין נוהרין בזה" עכ"ל.

ונראה, דאי נימא כהגר"ח דבלי כוונה יש כאן חסרון בגוף מעשה המצוה [ע"ד הנ"ל כאילו הניח תפילין פסולות] ה"ז גם כאילו אכל חוץ לסוכה כיון שחסר במעשה המצוה, וכאילו אין כאן סכך המכשיר, ובכה"ג י"ל דאפילו המנ"ח יודה כי רק במצוה

הבאה בעבירה שאין חסרון בגוף המעשה לא נחשב שאוכל חוץ לסוכה משא"כ אם אוכל בלי כוונה דלפי הגר"ח ה"ז חסרון בגוף מעשה המצוה דהוה כאילו הוא סוכה פסולה במילא נחשב כאילו אכל חוץ לסוכה.

משא"כ אי נימא כפי המבואר בלקו"ש שכוונה הוא רק ענין צדדי ואינו פוגע בגוף מעשה המצוה לא נחשב שאכל חוץ לסוכה.

ועד"ז י"ל בלובש בגד של ציצית בלי כוונה דאי נימא דהוה חסרון בגוף המעשה דהוה כאילו יש כאן רק ג' ציצית הרי עבר על העשה וכפי דנקט בביה"ל כנ"ל, משא"כ אי נימא דבלי כוונה ה"ז חסרון צדדי שלא קיים מצותו ודאי לא עבר על ביטול העשה.

בלי כוונה ה"ה כמתעסק

והנה שם בהשיחה בהא דקאמר דכוונה [למ"ד מצ"כ] אינו חלק מהמצוה גופא ציין (בהערה 32) לשו"ע אדה"ז סי' תע"ה סעי' כ"ח הנ"ל שכתב: ".. ולא אמרו שכל המצוות שעשאן שלא במתכוין וכו' לא יצא ידי חובתו, אלא במצוות שאין בהם הנאת הגוף כלל כגון ק"ש (סי' ס') ותקיעת שופר (סי' תקפ"ט) ונטילת לולב (סי' תרנ"א) וכיוצא בהן, שכשלא נתכוין בעשייתן לשם מצוה לא קיים המצוה כלל שאינו אלא כמתעסק בעלמא ואין עשייתו נקראת עשיית מצוה", הרי מבואר בזה בהדיא דלמ"ד מצ"כ כל שאינו מתכוון למצוה הרי לגבי המצוה מתעסק הוא, (והמקור לזה י"ל הוא מר"ה לגב, דמדמה הדין דמצ"כ למתעסק עיי"ש).

[ואף דבאיסורין "מתעסק" הוא רק כשלא ידע כלל שעשה המעשה, משא"כ במצוות צריכות כוונה ועשה בלי כוונה הרי עכ"פ ידע שעושה פעולה זו, מ"מ מדמין זה להדדי, כי מ"ד זה סב"ל דבקיום המצוות [אולי משום שהן "צוותא וחיבור"] כל שאינו מכוון לצאת יד"ח הרי זה דומה למתעסק באיסורין].

והנה בגדר הפטור דמתעסק פטור בכל התורה כולה ובחלבים ועריות חייב ישנם בזה ב' ביאורים באחרונים:

(א) כמ"ש הגר"י ענגל באתון דאורייתא כלל כ"ד דכיון דהפעולה נעשית בלי ידיעת האדם אין זה נחשב כלל לפעולתו ואינו מתייחס אליו כלל והוה כפעולה הנעשית מאליה, משא"כ בחלבים ועריות חייב שכן נהנה דשם בכדי להתחייב לא בעינן עשי' כלל כי האיסור הוא ההנאה אפילו אם לא עשה כלום עיי"ש שמביא ראיות לזה, ועי' גם בקובץ שיעורים ח"ב סי' כ"ג אות ו' שכ"כ. ומביא דוגמא מיבמות צו, ב, שנחלקו תנאים עד שקרעו ס"ת בחמתן ומקשה הגמ' "קרעו ס"ד" אלא אימא "שנקרע", היינו דכיון שלא הי' בידיעתם אמרינן על זה "שנקרעו" בדרך ממילא.

(ב) באמת ה"ז פעולה שלו כיון דלפועל עשה זה אלא דכיון דלא ידע מזה לא שייך לחייבו דבעינן השתתפות האדם גם ברוחניותו בכדי לעבור ולא במעשה לבד, משא"כ בחלבים ועריות שנהנה הנה ההנאה גופא הוא השתתפות הרוחנית של האדם והוה

כאילו נתכוון, וכן משמע מרש"י סנהדרין סב, ב, ד"ה שכן נהנה שכתב: "הילכך חשיב ככוונה". וראה לקו"ש חכ"ה ע' 215 ולקו"ש חל"ד ואתחנן (א) סעי' ו' שב' אופנים אלו הובאו לגבי אונס רחמנא פטריה עיי"ש.

ונראה דאי נימא כאופן הא' הרי החסרון הוא בזה שאין הפעולה מתייחס לאדם, ז.א. די"ל דאכן יש כאן מעשה המצוה, אבל יש החסרון ביחס להגברא המקיים, וזה י"ל לפי דעת הרבי הנ"ל דאפילו אם לא נתכוון יש כאן מעשה המצוה, משא"כ אי נימא כאופן הב' דנחשב לפעולת האדם הרי החסרון הוא שחסר במעשה זו השתתפות הרוחניות שלו, בזה י"ל כדעת הגר"ח שזהו חסרון בגוף המעשה ולא ולא ביחס להאדם.

ולפי יש מקום לבאר לדעת השיחה השייכות דמצ"כ לבל תוסיף, דכמו שמתעסק במצוה אינו עולה לו המעשה למצותו כנ"ל שחסר ביחס להאדם כמו"כ אינו עולה לו המעשה לבל תוסיף, דאותו הטעם שבלי כוונה אינו יוצא מפני שהמעשה אינו עולה לו למצוה, מהאי טעמא גופא אין המעשה עולה לו לבל תוסיף על המצוה, ואי"צ לומר כנ"ל דהוה חסרון בהחפצא כאילו מוסיף בתפילין פסולות.

ולפי"ז יש לתרץ קושיית הטורי אבן ג"כ ע"ד הנ"ל, דהרי למ"ד מצוות אין צריכות כונה ביאר רש"י בר"ה שם ע"ב (בד"ה אלא מעתה) "דשאין מתכוין למצוה כמתכוין דמי", (וראה לקו"ש ח"ד פ' תצא בארוכה בביאור שיטה זו דהוה כאילו מתכוין) נמצא דלדידיה גם בלי כוונה יש כאן מעשה מצוה גם כלפי האדם המקיים, וליכא שום חסרון, לכן עובר על בל תוסיף אפילו בלי כוונה כיון שהוסיף במעשה המצוה¹, והא דאם מכון להיפך לא יצא, הנה זהו רק חסרון בנוגע לקיום חיובו כנ"ל דאף דעשה מעשה המצוה כדבעי מ"מ בעל כרחו לא נפיק, וזה אינו מפקיע הדין דבל תוסיף כיון דסו"ס הוסיף במעשה מצוה, ובנוגע לקיום הרי בכל אופן בכל תוסיף אינו מקיים שום חיוב.



מחשבה בצדקה – היחידות וההלכה – (א)

הרב משה אהרן צבי ווייס
בית חב"ד שערמאן אוקס

היחידות דלהלן הי' כמדומני לערך שנת תשכ"ג-כ"ו, כשאבי הווי"ח ר' ישכר דוב ע"ה כבר התקרב חזק לכ"ק אדמו"ר והי' דרכו לבוא לחצרות קדשינו בכל שנה לשמח"ת וליכנס אח"כ ליחידות.

(1) וראה קובץ הערות אות שד"מ, ולא משמע מרש"י כדבריו.

בשלהי קייטא העבר, עת אשר אבי ע"ה הי' כבר מבוסס בפרנסה בהרחבה בעזהי"ת, ביקר אצלו בביתו נציגי ישיבה חסידית מפורסמת בירושלים עיה"ק להתרימו לשיבה חצר זו הי' חביב מאוד בעיני אבי ע"ה וכיבד נציגיו כיאות.

בילו זמן ממושך בד"ת וסיפורי צדיקים ובאמצע הרהר אבי ע"ה והחליט במחשבתו שיתן להם סכום שהי' הגון בזמנו (כמדומני מאתיים חמישים דולר או שלוש מאות ששים – שהי' נחשב סכום מכובד מאד אז).

אחרי שגמרו בהד"ת וכו' אמר א' מהם לאבי ע"ה, נו, ר' בערל, תן לנו עבור הישיבה, לפחות פעמיים ח"י!

אבי הי' נבוך מאד, כי חשב לתת להם פי עשר מזה, אך לפועל עשה כמבוקשם ונתן להם טשעק של פעמיים ח"י. והם יצאו בשמחה גדולה מביתו.

לאבי ע"ה – שהי' אז תחלת דרכו בהרחבה – נקף לבו מאד מזה, ולא מצא מנוח לנפשו, וגמר אמר בלבו שיספר כ"ז לרבי כשיגיע לשמח"ת ויבקש עצה והדרכה בעבודת הצדקה.

בסוף היחידות אחרי שכבר הזכיר כל עניניו הפרטיים והכללים, ביקש אבי ע"ה מהרבי אם יכול לשאול משהו שכואב לו, וסיפר לרבי סיפור הנ"ל ואמר שהוא נבוך מכל זה ומבקש "דרך בצדקה".

(אבי ע"ה הי' מרבה לספר שראה על פני קדשו ארש של שביעת רצון ותירגם זה שהרבי נהנה שיהודי מבקש ממנו בעניני רוחניות ועבודה ולא רק בעניני גשמיות – זה הי' הרגשתו).

הרבי אמר לו (הענין מדוייק, והלשון כמו ששמעתי הרבה פעמים ממנו): "ווען איר וועט נעמען די פעדער (פענע?) אין האנט צו שרייבען איז דאס וואס וועט ביי אייך זיין בשמחה ובטוב לבב זאלסט איר שרייבען. נישט מער". [=כשתקח העט בידך לכתוב הטשעק, תכתוב מה שיהי' אצלך בשמחה ובטוב לבב – לא יותר].

כבר הי' מאוחר והמשב"ק נכנס להוציאו, אך הרבי המשיך לדבר: "געבען מעהר וויפיל מ'בעהט, דאס איז שייך נאר צו יחידי סגולה". [=לתת יותר ממה שמבקשים זה שייך רק ליחידי סגולה].

המשב"ק משך אבי ע"ה החוצה מהאבנט שלו (גארטל), והרבי עדיין חוזר כמ"פ כאילו לעצמו "געבען מער וויפיל מ'בעהט וכו'". ע"כ מהיחידות.

ואבי ע"ה סיפר, שמאז ולתמיד, אף פעם לא התלבט בענין נתינת הצדקה.

ב. והנה יש לעיין טובא ביחידות זו ממבט ההלכה.

א) מעצם ההלכה אי מחשבה בצדקה חייבו לתת מה שחשב וכדלקמן

ב) ההוראה - כשתארח העט בידך - לכאורה. למאי נפק"מ כל זה מתי שתחליט

ג) ההוראה שצ"ל בשמחה ובטוב לבב - ולכאורה כן צ"ל בכל מצוה

ד) סיום הענין - לתת יותר ממה שמבקשים -

ונתחיל מההלכה אי מחשבה מחייבת.

דלכאורה משמע מכ"ק אדמו"ר דאבי נהג כהוגן, עכ"פ לא ביקר אותו על הנהגתו, ולא רק זה אלא דאף מכאן ולהבא יתן רק מה שמבקשים.

ולפום ריהטא צע"ג. דידוע שנחלקו הראשונים אי מחשבה בצדקה מחייב אותו לתת כמחשבתו.

דתנן בקידושין (כח, ע"ב) אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט. ע"כ.

ובגמרא שם מפרש כיצד וכו', האומר שור זה עולה, בית זה הקדש, אפי' בסוף העולם קנה, ע"כ.

ופסק הטור (י"ד סי' רנ"ח ו') בהלכות צדקה, וז"ל: לפיכך מי שנודר צדקה אי אפשר לחזור בו, ע"כ.

ובב"י שם הביא מדברי הרי"ף דאמרינן (ר"ה ז' ע"א) בפ"ך זו צדקה, אלמא בדיבור מחוייב הוא. וכ"ז באמירה, וממשיך הב"י בענין מחשבה ומביא שנחלקו בזה הראשונים.

והוא בסוגיא דשבועות (כ"ו ע"ב) דאמר שמואל, גמר בלבו להישבע צריך להוציא בשפתיו, אע"ג דכתיב כל נדיב לב, זה רק לגבי קרבנות ולא ילפינן חולין מקדשים.

וכ' הרא"ש שהוא הדין צדקה שהוא כחולין ועד שהוציא בשפתיו אינו נדר. אבל המרדכי פסק שהגומר בלבו ליתן צדקה חייב כאילו הוציא בפיו. וכן פירש רש"י דצדקה כנדרים ונדבות, וכן פירש ר"ת ועוד. ע"ש.

הרמ"א בהל' צדקה (סי' רנ"ח סעי' י"ג) מביא שני הדעות, דעה ראשונה שחייב לקיים מחשבתו ומסיים והעיקר כסברא הראשונה - דחייב. וכ"ה בחו"מ (סי' רי"ב) הל' מקו"מ שכתב המחבר וז"ל: קנה קרקע אדעתא שיעשנו הקדש ולא הוציא מפיו כלום, י"א דכיון שגמר בלבו לתת לצדקה חייב ליתן, ויש מי שאומר וכו' וכתב הרמ"א יש להחמיר כסברא הראשונה, ע"כ.

וכן פסק רבינו בשולחנו דיני מכירה ומתנה סעי' ד', וזלה"ק: אבל האומר ליתן לעני וכו' אינו יכול לחזור בו מן הדין מפני שנעשה כנדר, ואפילו גמר בלבו ליתן צריך לקיים מחשבתו כמו שית' בהל' צדקה. עכלה"ק.

וראה גם מש"כ רבינו בשלחנו או"ח סי' קנ"ו אמצע סעי' ב' וזלה"ק: ואפילו מחשבה שנגמרה בלבו, טוב לקיימה כל מי שיש בידו יראת שמים שנאמר ודובר אמת בלבבו, בד"א בדבר שבינו לחבירו, אבל דברי עצמו מצרכיו אם אין בהם סמך

מצוה א"צ לקיימן. עכלה"ק. משמע שבדבר מצוה שפיר יש לקיימו וכמ"ש בהל' מכירה ומתנה דהיכא דאפילו גמר בלבו צריך לקיים.

ובערוך השלחן הל' צדקה (רנ"ח-רנ"ט סעי' ל"ט) מביא שני הדיעות בהרמ"א הנ"ל ומבאר במה נחלקו הדיעה שני' ס"ל דלא ילפינן צדקה מקרבנות, אך מזה שמביא הגמרא דבקרבות כתיב כל נדיב לב ודרשו שבגמר בלבו בלבד נתחייב, וכתב דעפ"ז גם לדעה השני' (שמצדד הרמ"א שיש להחמיר כוותי') לא מקרי גמר בלבו במחשבה בעלמא אא"כ גמר בלבו ממש בהחלט כך וכך אתן לצדקה, ומ"מ כיון דהוי ספיקא דדינא, לא מפקינן ממונא מספיקא, אלא שהנודר יש לו לחוש לזה ואם חוזר בו ישאל לחכם וכו', וכבר בארנו בחו"מ דאף לרבינו רמ"א אינו אלא בצדקה ולא בשאר מצות. עכ"ל.

וא"כ בסיפור הנ"ל דאבי ע"ה הרי גמר בלבו לתת סכום מסויים לצדקה, ולכאו' עולה מכל הנ"ל שהי' עליו לקיים מחשבתו ולתת להם הסכום המלא שחשב אף שהם בקשו פחות!

איברא, דאפי' לשיטות הסוברים שמחשבה מחייבת בצדקה, נחלקו האחרונים בגדר מחשבה זו.

בפתחי תשובה (שו"ע יו"ד סי' רנ"ח אות שי"ן) וכן בגליון מהרש"א – מביא מתשובות דת אש שמחייבת בצדקה רק היכא שאמר אח"כ בפיו שיתן צדקה רק הסכום לא אמר, אבל אם רק חשב ולא אמר שום דבר בפיו אינו חייב.

ובשו"ת אמרי יושר (לר"מ אריק) ח"ב סי' קס"ב – הובא במלקטים) חולק על דבריהם ומבאר דהיות שלשיטת המחייבים הוא שהוא דומה להקדש ובהקדש מועיל מחשבה בלא שום דיבור, לכן לשיטה זו דהרמ"א מחמיר כמוה – חייב במחשבה גרידא ודלא כתשובת דת אש.

ובספרי המלקטים ראיתי שמביאים ראי' נגד דעת הדת אש ואחרים מדברי הרמ"א עצמו בחו"מ שם, וז"ל ולא הוציא מפיו כלום וכו', חייב ליתן, עכ"ל. דמשמע שא"ל לא הוציא שום דבר בנוגע לצדקה זו.

ובאמת יש להביא קצת ראי' לזה מדעת רבינו עצמו בהמפורסם שנחלק עם אביו הררלו"צ זצ"ל בענין מחשבה בקדשים – ראה לקוטי לוי"צ אג"ק עמ' שי"א) דרבינו ס"ל דמחשבה פועלת להתפיס הקרבן בלי להקדישו בפה, ומקשה ע"ז עמ"ש בלקו"ת ע"ש.

וא"כ המענה הנ"ל לכאורה צריך לימוד דלכאורה משמע שאבי ע"ה היה צריך לקיים מחשבתו ולתת הסכום הגבוה שחשב וגמר בלבו אף שהם ביקשו פחות.

אלא דבאמת, אפי' לדעת הסוברים דמי שגמר בלבו לתת צדקה ולא הוציא מחשבתו לדיבור או למעשה עדיין צריך לקיים נדרו.

מצינו מחלוקת האחרונים אם הכסף עצמו שייך להעני המקבל או שהנותן חייב לתת לצדקה מדין נדר ויכול לתת למי שירצה.

דבספר צדקה ומשפט (להר"י בלוי, פ"ד הערה י"ג) כתב וז"ל: כתב בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' פ"ג) שאף למ"ד נדר במחשבה הוי נדר, מ"מ אינו ממש כאמירה, שבאמירה זכה ההקדש אבל במחשבה לא זכה – ונראה כוונתו שאף למ"ד יש שעבוד ממון בצדקה היינו דוקא באמירה ממש, דהוי כמסירה להדיוט, אבל נדר במחשבה לכו"ע לא הוי כמסירה, כי אם כנדר בלבד.

וכ"כ בשו"ת בית שלמה (דרימר – יו"ד ח"ב סי' ק"ט) ועפ"ז נראה שבנדר במחשבה לכו"ע יכול לשנות מעני לעני עכ"ל.

וכן הוא בשו"ת עונג יו"ט (סוף סי' קי"ז) ובשו"ת הר צבי (יו"ד סי' ר) דאין מחשבה עושה קנין ואין גוף הדבר נקנה להקדש וכש"כ בצדקה בודאי לא נקנה גוף הדבר.

אך בשו"ת אחיעזר (סי' מ"ט) עוד מסתפק בזה והק' על דברי העונג יו"ט. ע"ש. וכן בשו"ת משנה הלכות (קליין ח"ד סי' קכ"ג) כתב מפורש דאסור לשנותו וליתנו לעני אחר.

אך כנראה הסכמת הפוסקים האחרונים אינו כן ותופסים דהעיקר הוא דהחושב בצדקה ולא הוציא בפיו ממש יכול לשנות ולתת לכל עני שירצה.

והכי איתא בס' אמרי יעקב על שו"ע אדה"ז חו"מ (שם דיני מכירה ומתנה ביאורים ד"ה ואפי' גמר בליבו).

וכ"ה בשאר המלקטים דיני צדקה שנקטו להלכה שמחשבה בצדקה רק מחייבו לתת הסכום לצדקה ויכול לשנות לעני אחר. והנפק"מ הוא לענין יורשים, אי חייבים לקיים מחשבת אביהם וכן אם העני תפס. ע"ש.

אשר לכן, י"ל דבנדו"ד אף שאבי ע"ה חשב לתת סכום יותר גבוה לא היה מחויב לתת לאלו שישבו לפניו והי' יכול לתת לנצרכים אחרים, וברור שעשה כן אח"כ, שהרי חילק לצדקה.

וממילא ניחא דלא עבר על נדרו במחשבה לתת סכום יותר גבוה ואפילו אם היה שואל ההלכה אז כשישבו לפניו מה עליו לעשות, שפיר היה המורה יכול לסמוך על הדעות הנ"ל דאפילו לכתחילה יכול לשנות מעני לעני ויכול לתת למוסד או לעני אחר כי המחשבה לתת סכום גבוה לא נתפס לעני זה בדוקא.

אלא, דבבא לשאול אח"כ עצה ודרך בעבודת הצדקה מכאן ולהבא יעץ לו רבינו שכשיקח העט בידו לרשום הטשעק אז יכוון לכתוב מה שיהי' אצלו בשמחה ובטוב לבב.

ויש לבאר הדברים עד היכן היו ההוראה מדויקת להפליא! דמצאתי בשו"ת באר משה (ח"ב סימן ח) שנשאל במי שכתב טשעק לצורך צדקה והרהר בלבו לתת צדקה ושוב נתחרט בו וקרע הטשעק

ונשאל הרב הנ"ל אם יכול לחזור בו, וכתב דמכיון שכבר עשה מעשה כתיבה לקיים הרהורו הרי אליבא דכו"ע (היינו אפילו לדעת המקילים תשובת אש דת וגליון מהרש"א שאם לא הוציא מפיו כלום אינו חייב, וקיים מחשבתו), ולכל הדיעות מכיון שעשה מעשה כתיבה לקיים הרהורו חייב לקיים נדבת לבו ואסור לו לחזור. (ומביא מתשובת חת"ס חיו"ד סי' ר"כ ורכ"ז דכתיבה נחשבת למעשה, בנדר ועוד דברים ע"ש).

והביאור הוא שהכתיבה הוא בעצם קיום הרהורו ולכן א"א לחזור בו ועליו לקיים נדרו שהי' בהרהורו.

אשר לכן ייעץ לו רבינו שלפני שעושה מעשה כתיבה וישעבד עצמו לתת הסכום עליו להרהר כמה באמת הוא רוצה לתת – וזה על ידי ההבחנה אם זה בשמחה ובטוב לבב, שזה מראה על אמיתית הרצון לקיים מצוה זו ואז כשיחליט מה הוא רוצה לעשות בשמחה וטוב לבב, רק אז יכתוב הטשעק מכיון שאז יהי' זה כנדר שא"א לחזור בו.

ויומתק עפ"י הדיוק "כשיקח העט בידך" היינו שלפני קיום מעשה הנדר יחשוב היטב מה הוא רוצה לתת באמת כי זה הרגע האחרון להחליט – וכדי שיהי' מעשה שלם עליו לכתוב רק מה שהוא בשמחה וטוב לבב.

דעי"ז – יהיה ברור שמעשהו ככוונתו נמצא שההוראה שצ"ל בשמחה ובטוב לבב לא היה הוראה כללית בעבודת השם אלא הוראה ועצה פרטית במעשה הצדקה.

ומה מאד שמחתי מה שמצאתי (הו"ד בספר אמרי יעקב הנ"ל בשעה"צ אות ס' וע"ע מה שמביא מהמג"א ומהמאירי לענין תענית) בשיטה מקובצת נדרים ז' ע"א בדין יד לצדקה דכתב (מהרא"ם) – וז"ל וקשיא לי גבי צדקה אם בדעתו היה לצדקה למה לא נתחייבו משום נדיב לב דאמר בשבועות גמר בלבו אע"פ שלא הוציא בשפתיו? ושמה גמר בלבו פירושו שנתיישב בלבו לעשות הצדקה ולא יתחרט אבל כאן לא נתיתישב עליו לבו כל כך. עכ"ל.

ועולה כפתור ופרח שכדי שיהי' חיוב אמיתי דכל נדיב לב עליו לחשוב מה שהוא בשמחה ובטוב לבב.

ואח"כ ייעץ לו רבינו שהיות שאבי ע"ה הראה שהוא באמת נדיב לב, על כן ענה גם על שאלה כללית שיקרה לו – מה יעשה אם רצונו לתת יותר ממה שביקשו ממנו לו – וזה בהמשך לנדיבות לבו. ונובע מהיותו בשמחה וטוב לבב

ועל זה ענה לו רבינו – "לתת יותר ממה שמבקשים זה שייך רק ליחידי סגולה".

ומעולם אמרתי לחקור בזה מה היתה כאן כוונת רבינו, האם שהנותן צ"ל מיחידי סגולה? היינו שלתת יותר ממה שביקשו צריך הנותן להיות במדרגה גדולה לעשות זה

או שזה קאי על המקבל היינו שנותנים יותר ממה שמבקשים רק אם המקבל הוא מיחידי סגולה.

ונראה לומר בפשטות שקאי על המקבל, והוא בהמשך להוראה האמורה לפנ"ז – דהיות שהעיקר הוא (וכדברי השיטה מקובצת) הנדיבות לב הרי יכול להיות שמחמת טוב לבו ירצה לתת יותר אפי' ממה שביקשו ממנו – כי לכאורה היות שזה תלוי בשמחתו ובטוב לבו, הרי כבר אינו שייך כ"כ מה שהשני ביקש ממנו, אלא מה שהוא עצמו רוצה לתת. ואם זה יוסיף בשמחה ובטוב לבו, לכאורה יכול לתת יותר ממה שביקשו.

לזה יעץ לו רבינו שהנהגה זו – לתת יותר ממה שמבקשים – אף שזה הנהגה יפה ומהודרת אין לו לעשות לכל אחד (מה גם, שזה גם יביא במשך הזמן להוצאות הפכיות וד"ל). אלא אך ורק אם המקבל הוא מיחידי סגולה אז מותר לו להוסיף על מה שביקשו ממנו.

ומהתבונני בכל הסיפור הזה מה מאד מופלא מש"כ בגמ' (ב"מ דף ל' ע"ב) עה"פ והודעת להם את הדרך ילכו בה – את הדרך זו גמילות חסדים.



אמירת שלום עליכם וכו' בשבת שחל בו יו"ט וחוה"מ

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

בר"ד מהסעודות בלילות חג הפסח ה'תשכ"ה ס"א (תורת מנחם כרך מג עמ' 156),
נדפס כדלהלן:

רש"ג: איך נוהגים ביו"ט שחל בשבת בנוגע לאמירת "שלום עליכם"?

כ"ק אדמו"ר שליט"א: פעם אמר כ"ק מו"ח אדמו"ר שאין אומרים "שלום עליכם",
ופעם אמר, שכבר אמר "שלום עליכם" בחדרו.

[הרש"ג שאל את כ"ק אדמו"ר שליט"א, למה לא ציין זאת בהגדה? והשיב כ"ק
אדמו"ר שליט"א (בבת-שחוק): כנראה היה מאורע זה לאחר שנדפסה ההגדה] עכ"ל.

המהדירים ציינו בהערה 2 לרשימת היומן עמ' קסג. שם (מתאריך: שבת חוהמ"ס תרצ"א) נדפסה הוראת כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע שלא לומר זאת (וכן בליל ש"ק: אשת חיל, מזמור לדוד, ו-דא היא סעודתא¹. ובמוצש"ק ויתן לך) ביו"ט וחווה"מ שחלו בשבת. ובהערה 45 ציינו, שב'היום יום' י"ט ניסן וי"ז תשרי ובס' המנהגים עמ' 38 ועמ' 56 ההוראה היא שאומרים כל זה בלחש. ע"כ.

וחבל שלא ציינו למהדורה הראשונה ד'היום יום' (תש"ג), שם נדפס שלא לומר זאת כלל, ורק בלוח התיקון (של הרבי - שנדפס וגם תוקן בפנים) במהדורת תשי"ז, נדפס כנ"ל לומר זאת בלחש.

על פי זה, שההוראה המקורית היא משנת תרצ"א, ונדפסה כבר ב'היום יום' במהדורתו הראשונה, וה"משנה אחרונה" שלו בנדון נדפסה במהדורת תשי"ז, צ"ע שנאמר ברשימה זו כאילו הרבי התבטא בשנת תשכ"ה שמאורע זה היה "לאחרי שנדפסה ההגדה" (תש"ו), ולא הזכיר שם כלל את ה"משנה אחרונה" שלו. ואולי נפלה איזו טעות ברשימה האמורה. וכידוע שהרשימות מהסעודות אינן מדוייקות כלל.

אגב, ברשימת היומן להלן עמ' קעג (מתאריך: מוצ"ש חוהמ"ס תרצ"א) נדפס: "אדמו"ר [=מהורש"ב] נ"ע וכן אדמו"ר [=מהר"ש] נ"ע - לא אמרו כהנ"ל. היו זמנים שאמרו² (איני יודע אם בחווה"מ או ביו"ט או בשניהם. הכותב [=הרבי נשיא דורנו]). אבל זה אינו שייך לאחריים³. פעם אמרו לי טעם על זה (איני יודע אם על הפרישה או על האמירה. הכותב) - בעל שם'סקע ווערטער [דברים מופלאים. המו"ל]."

וכדאי להביא ע"ז את הנדפס בנדון בספר "שיחות קודש ה'תרפ"ט - ה'שי"ת" (מהרבי לפני הנשיאות, ברוקלין תשע"א, עמ' 94 - משיחת מוצ"ש חוהמ"ס תש"ז): "כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א אמר לי, אשר בשבת חול המועד אין אומרים שלום עליכם בליל שבת קודש, וכן אין אומרים ויתן לך במוצאי ש"ק. ושאלתי את כ"ק מו"ח אדמו"ר שליט"א: מדוע ועל ידי מה נתגלה ענין זה עתה, שאין אומרים זה? והשיב לי, שאף הוא שאל שאלה זו את כ"ק אביו אדמו"ר [מהורש"ב] נ"ע, והשיב לו: "בעל שם'סקע רייד", היינו שהם דברים שלמעלה מהשכל. והיינו כיוון שעתה הוא זמן שלמעלה מסדר השתלשלות, לכן מתגלים עתה ענינים אלו". עכ"ל בעניין זה.



(1) ולפלא שלא נזכר מאומה בקשר ליום הש"ק.

(2) וזה מתאים למה שמובא ברשימה הנ"ל שכ"ק אדמו"ר מהוריי"צ אמר, שכבר אמר זאת בחדרו.

(3) ובכל זאת, במשנה אחרונה הורה הרבי לרבים (והדפיס - לדורות) לומר זאת (אם כי - בלחש).

הערות קצרות בתורת רבינו

הת' דב בעריש רוטנברג
שליח בשיבה

ההקבלה בשיטות גבי כח-בפועל ונותן-מקבל

בלקוטי שיחות חכ"ה שיחת זאת חנוכה (סעיף ו') מבאר כ"ק אדמו"ר בנוגע להפלוגתא דב"ש וב"ה אי אזלינן בתר "בכח" או בתר "בפועל" – דזה תלוי בפלוגתא כללית אחרת, האם התורה מצ"ע נשארה בגדרי ה'נותן' (הקב"ה), או שבאה לגדרי ה'מקבל' (בנ"י). וזלה"ק:

ויתירה מזו יש לומר, אז דאס וואס לויט ב"ש ווערט א זאך באשטימט לויט איר "בכח", איז עס ניט נאר דערפאר וואס מצד תורה איז דער "בכח" דער עיקר פון א זאך, נאר נאך מער, אז אין דעם "בכח" איז פאראן דער "בפועל". ווארום תורה איז דאך תורתו של הקב"ה, און ביים אויבערשטן איז דאך "אין כח חסר פועל". . . און דעריבער האלטן ב"ש אז (בעניני תורה) "אזלינן בתר בכח" – ווייל מצד התורה (תורתו של הקב"ה) איז "אין כח חסר פועל".

ועפ"ז יש לומר, אז די מחלוקת צווישן ב"ש און ב"ה צי "אזלינן בתר בכח" אדער "אזלינן בתר בפועל" איז א פלוגתא אין כללות הגדר פון תורה (ומצותי):

תורה ומצות זיינען דאך געגעבן געווארן פון דעם אויבערשטן צו אידן (ווי זיי זיינען למטה) – "נתן לנו את תורתו" – . . . און דעריבער בעניני תורה שבעולם, קען עס זיין אויף צוויי אופנים: (א) ווי דאס קומט אויס מצד גדרי הנותן (של התורה): (ב) ווי דאס איז מצד גדרי המקבלים ("לנו"), אידן.

און דאס איז די הסברה אין דער פלוגתא צווישן ב"ש און ב"ה: ב"ש האלטן אז דער עיקר מכוון פון נתינת התורה איז צו אויפטאן אז אין די מקבלי התורה ("לנו") זאל זיך אנהערן, זאלן זיין גדרי נותן התורה ומצוה המצוות: און דעריבער, אע"פ אז תורה איז "לא בשמים היא", זי איז געגעבן געווארן למטה צו אידן, איז אבער תורה פארבליבן ווי זי איז מצד הנותן, און דערפאר איז "אזלינן בתר בכח". אבער לפי שיטת בית הלל איז דער עיקר מכוון, אז תורה ומצות זאלן פועל זיין אין די אידן ווי זיי זיינען דא למטה אין זייערע גדרים. און דעריבער האלטן זיי אז דיני התורה ווערן נקבע לויט גדרי המקבל – אזלינן בתר בפועל".

ובהערה 33 שם מציין הרבי לשיחה בה מבוארת המחלוקת דגדרי ה'נותן' וה'מקבל': ראה בארוכה הדרן הא' על מס' פסחים (נדפס בהגש"פ קה"ת תשל"ז ושלאח"ז) – מחלוקת ר"י ור"ע.

אמנם בעיון בהשיחה שם, עולה לכאורה תמיהה:

שם מבאר כ"ק אדמו"ר דלר"ע אזלינן אחר גדרי הנותן, ואילו לר"י אזלינן בתר גדרי המקבל (ולכן, לדוגמא, חולקים בריש סוטה גבי כמה ענינים אם הם רשות או חובה - דחובה הוא דבר שאינו בבעלותו של המחויב, ולכן לר"י כל מה שאפשר לומר שהוא 'רשות' - היינו בבעלותם של מקבלי התורה - אמרינן כן. משא"כ לר"ע גם דברים אלו הם חובה. ועיי"ש ריבוי דוגמאות ומחלוקות).

ולפי הנ"ל בחכ"ה לכאורה קשה, איך אפשר לומר דר"ע אזיל בשיטת ב"ש ד'אינה משנה' - ובפרט שבמחלוקות המובאות בהשיחה שם (הנוגעות להלכה) הלכה כמותו? ויש לומר בזה, דהנה בתחילת הדברים בנוגע למחלוקתם בההדרן למסכת פסחים שם (סעיף ט') כותב רבינו:

דהנה תומ"צ ניתנו מהקב"ה לישראל, ולכן יש בהן כמה גדרים מצד "בעלות" דישראל בהן, גדרים - שהן מצד הנותן וגדרים שלא נתפרשו ובהם נחלקו ר"י ור"ע - דלר"י גם הם ע"פ "בעלות" דישראל ולר"ע - נשארו בחזקת הנותן. עכ"ל ק.

הנה מבואר דהן לר"י והן לר"ע ישנם ענינים כאלו שהם בגדר ה'מקבל', שבהם אינם חולקים, וכן מחלוקתם היא בהנוגע לענינים ש"לא נתפרשו".

ועפ"ז אפשר לומר, דמחלוקת ב"ה וב"ש היא בנוגע לכל התורה (בענינים שנוגעים לבני עכ"פ), דב"ש ס"ל דנותרה בגדרי הנותן, ואילו בענינים מסוימים (היינו במה דס"ל דאזלינן בתר בפועל) חולקים עליהם ב"ה באופן ברור.

אך בנוגע לענינים שאינם מפורשים בדברי ב"ה - הנה בהם נחלקו ר"ע ור"י (בשיטת ב"ה עצמה) האם כל מה שאינו מפורש בדבריהם שהוא בגדרי המקבל - הוי בגדרי הנותן (לר"ע), או שגם בענינים שלא נתפרשו ישנם ענינים שבגדרי המקבל (לר"י).

ואילו לכ"ע, שיטת ב"ש בענינים שנחלקו ר"ע ור"י תהיה כר"ע - דהכל נותר בגדרי הנותן.

לשיטתי דר"ע בענין הנ"ל

ומענין לענין באותו ענין, אולי יש לומר דר"ע שסובר כנ"ל ד(רוב) עניני התורה הם בגדרי הנותן, לשיטתי קאי במה שסובר דכשיש אפשרות לפסוק לפי ההווה או לפי העתיד - אזלינן בתר עתיד (כבלקו"ש חי"ט שיחת שבת נחמו, ובחכ"ד שיחת יוהכ"פ):

דהנה גבי מחלוקת הנ"ל דהווה ועתיד מבאר כ"ק אדמו"ר (בחט"ז שיחת כי תשא ב') דנחלקו בה גם ר' יהודה (עתיד) ור' מאיר (הווה), ומביא על כך שלוש דוגמאות (בנוגע לאופן רקיחת שמן המשחה, דין השוכר, ושיעור אכילה לזימון), עיי"ש בארוכה.

ובסעיף י"א, מבאר מדוע "וצריכא", מדוע נשנתה המחלוקת בכל שלושת המקומות, ובנוגע להא דשמן המשחה מבאר וזלה"ק:

וויבאלד די עשיית שמן המשחה איז א ציווי פון אויבערשטן, וואס ביי אים איז דאך הי' הווה ויהי' כאחד, איז דאך דער עתיד שוין פאראן בהווה. ובפרט לויט דער הדגשה פון תוספתא "שהימים והשעות כחוט השערה לפני המקום" און ווי דער ראגאצאווער איז דאס מפרש אז דאס איז "כנקודה", "חלק שאינו מתחלק". און הגם אז דער קיום הציווי איז תלוי אין אידן - וויבאלד אבער עס האנדלט זיך וועגן מקיים זיין א ציווי פון אויבערשטן, דארף מען אים טאן ווי עס טראגט אויס מצד אים כביכול, וואס הי' הווה ויהי' כאחד.

היינו דאילו לא היו נחלקים בפירוש בהא דשמן המשחה, היינו חושבים דשם לכ"ע אזלינן בתר העתיד, משום שהמדובר בציווי של הקב"ה שאצלו "דער עתיד שוין פאראן בהווה".

והנה, אליבא דאמת, המחלוקת ביניהם כן נשנתה גם גבי שמן המשחה, ור"מ כן סובר דאזלינן בתר ההווה.

ומסתבר לומר, דזהו לפי שנחלקים במחלוקת הנ"ל דר"ע ור"י, אי התורה בגדר הנותן או המקבל, ולפי דר"מ ס"ל כר"י דהתורה היא בגדר המקבל ואף ציווי של הקב"ה יש לקיים כפי שהוא מצידנו, דההווה אינו כולל את העתיד.

ולפי זה אתי שפיר מאוד, מה דר"ע עצמו ס"ל דהעתיד מכריע את ההווה, לפי דהתורה נותרה בגדר הנותן דאצלו "דער עתיד שוין פאראן בהווה".

[אלא דאינו שייך כל כך בהנדון דחי"ט שם, שאינה מחלוקת גבי אופן קיום מצווה, עיי"ש. משא"כ בהמדובר בחכ"ד גבי אופן אמירת הוידוי ביוהכ"פ].
ולא באתי אלא להעיר.

חשיבות שמיטה דרבנן לגבי ענינים דאורייתא

בלקו"ש חכ"ד שיחת וילך ב' (עמוד 201) מביא כ"ק אדמו"ר ספק אי הא דמצוות הקהל היא "מקץ שבע שנים במועד שנת השמיטה" הוי סיטמן או טעם, ונפק"מ בזמן בית שני להדיעות דשמיטה אז נהגה מדרבנן בלבד - דאם זהו רק סימן הרי מצוות הקהל היא דאורייתא גם כשבאה אחר שמיטה דרבנן, אך אם זהו טעם להמצווה דהקהל הרי הקהל שבא לאחר שמיטה דרבנן הוא גם דרבנן.

ולאחר שכ"ק אדמו"ר מוכיח שמדברי רש"י עה"ת משמע שזהו המשך אחד ולפי דהוי טעם, ו"מצוות הקהל איז תלוי אין דעם קיום מצוות שמיטה מה"ת", כותב כ"ק אדמו"ר (בחצאי אריח):

דאס איז אבער ניט מוכרח. מ'קען זאגן, אז אויב נאר מ'איז מקיים מצות שמטיה בשנת השבע, אפילו נאר מדרבנן, וויבאלד אז לפועל איז מען שובת מעבודת האדמה, הייסט עס לגבי מצות הקהל מה"ת - א שנת השמיטה ער אקערט ניט וכו', און מ'איז אויך דעמאלט מחוייב איז מצות הקהל.

ובהערה 33 (המוצבת בסיום קטע הנ"ל): ראה עד"ז לקו"ש ח"א ע' 271 ואילך די"ל דספה"ע דרבנן בתחילת ימי הספירה מהני לחייבו בספה"ע מדאורייתא לאחרי זה, כי לאחר שישנה למציאות הספירה מצד המצוה דרבנן, הרי"ז מועיל לדאורייתא. וראה לקו"ש ח"ח ע' 54 ואילך. לקו"ש חה"ש תנש"א. סה"ש תנש"א ח"א ע' 452 ואילך.

היינו דבהערה מביא כ"ק אדמו"ר דוגמא וראי' להמבואר בפנים, שקיום מצווה אפי' מדרבנן עשוי להועיל לענינים דאורייתא, וכמבואר בלקו"ש ח"א שם.

אמנם, כשמעיינים במצוין ללקו"ש חלק ח' המובא בהערה, נראה שאין זו כלל ראייה:

שם כותב רבינו גבי השאלה הידועה בדבר נער שנעשה בר מצווה בתוך ספיה"ע, אי יכול לברך על ספירתו מדאורייתא שבאה בהמשך לספירה דרבנן בקטנותו, ובתוך הדברים כותב וזלה"ק:

קען מען אבער ניט זאגן אז די מצוה שמדרבנן האט געמאכט זיין פריערדיקן ציילן פאר א מציאות אויך מדאורייתא (מצד "מצותי אחשבי"), ווייל די איסורים און חיובים שמדרבנן זיינען (לויט כמה דיעות) בלויז אויפן מענטשן, ניט אויף דער זאך, ובמילא קען מען דאך ניט זאגן אז דורך דער מציאות הספירה וואס רבנן האבן ארויפגעלייגט אויפן מענטשן (ד. ה. אויפן פאטער אז ער זאל זיין זון מחנך זיין אין ספה"ע) זאל באקומען די ספירה א חשיבות און מציאות, בנוגע ענינים פון דאורייתא. הרי שכאן כותב כ"ק אדמו"ר בפירוש שמצוות מדרבנן אינן מועילות גבי ענינים דאורייתא להדיעות שהן רק על הגברא (וכשהמדובר בעניני חפצא, כבספירת ימים ובשנת שמטיה), והרי זהו 'מעשה לסתור' להמבואר כאן בהשיחה?

ויש לתרץ זה, ובזה גם תבואר לשון רבינו ש'דאס איז אבער ניט מוכרח' - דלכאו' אם ענינים דרבנן מועילים לדאורייתא למה זה 'אינו מוכרח'? ואם נקודה זו אינה נוגעת לדיון הרי זה כן מוכרח?

דהנה בלקו"ש ח"ז שיחת בהר ב' דן רבינו בארוכה אי חיוב מצוות השמיטה הוא חובת גברא, שהאדם לא יעבוד את הארץ בשביעית, או חובת חפצא - שהארץ תשבות. עיי"ש באריכות.

ולפי זה מובן ביותר מה ש'דאס איז אבער ניט מוכרח', ודווקא לפי המבואר בלקו"ש ח"ח הנ"ל:

הואיל וענינים דרבנן אינם מועילים לדאורייתא להדיעות שהם רק על הגברא, הרי בדיון דילן אי שביעית דרבנן מועילה לענין הקהל מדאוריתא – הדבר תלוי אם שביעית עצמה (דאורייתא) היא חובת גברא – שאז גם השמיטה דרבנן נחשבת לעניני דאורייתא – או חובת חפצא – ואז השמיטה דרבנן אינה נחשבת לגבי דאורייתא, להיותה שונה במהותה משמיטה דאורייתא (להדיעות שהיא רק חיוב על הגברא).

ועפ"ז מדויקת לשון כ"ק אדמו"ר כאן: "הייסט עס לגבי מצוות הקהל מה"ת – א שנת השמיטה ער אקערט ניט וכו'", שמדגיש שהשנה נחשבת שנת שמיטה במה שהאדם אינו חורש ועובד, כיוון דרק אם גדר השמיטה הוא חובת גברא, נחשבת גם שמיטה דרבנן לענין קיום מצוות הקהל מן התורה.

גדר החיוב דנדרי הקדש

בלקו"ש חכ"ז ויקרא א' (אות ז') מבאר רבינו החילוק בגדר החיוב לקיים נדרי איסור, שהוא רק חיוב לקיים מוצא השפתיים, ובין החיוב לקיים נדרי הקדש, שהוא גם מצד החפצא שבדבר, שנפעלה קדושה בעולם.

עפ"ז מבאר רבינו הטעם שהביא הרמב"ם (הלכות נדרים פ"א ה"ד) שני פסוקים בהמצווה דקיום הנדר – אחד שמתאים לנדרי איסור, ואחד לנדרי הקדש, ובלשונו הק': ביי דער "מצות עשה של תורה" וואס דער רמב"ם זאגט "שיקיים אדם . . נדרו בין שהי' מנדרי איסור בין שהי' מנדרי הקדש" ברענגט דער רמב"ם צוויי פסוקים: שנאמר מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת ונאמר ככל היוצא מפיו יעשה.

דער חילוק צווישן די צוויי פסוקים: "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת רעדט וועגן נדרי הקדש, משא"כ "ככל היוצא מפיו יעשה" רעדט וועגן נדרי איסור . . וע"פ הנ"ל (סעיף ו) איז מובן דער חילוק בלשון הכתובים – ביי נדרי איסור שטייט נאר "ככל היוצא מפיו יעשה", משא"כ ביי נדרי הקדש שטייט (צוויי פרטים) "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת":

דער חילוק צווישן נדרי איסור און נדרי הקדש איז: ביי נדרי איסור שאפט זיך דער (תוכן ה)איסור אינגאנצן מצד דעם דיבור האדם (לולא זיין דיבור איז ניטא קיין איסור), און דערפאר איז ביי נדרי איסור פאראן בלויז איין דין (חיוב) – "ככל היוצא מפיו יעשה" (וויבאלד אז דיבורו שאפט דעם איסור). דאקעגן ביי נדרי הקדש – איז פעולת הנדר נאר די חלות – עס זאל חל זיין אויף אים א חיוב (שבמציאות) שבתורה – א חיוב של קרבן לה'.

עכלה"ק בשיחה שם.

אמנם על פי חילוק זה דחוקה לשונו של הרמב"ם בריש הלכות ערכין וחרמים: הערכים הם נדר מכלל נדרי הקדש שנאמר איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה' לפיכך חייבין עליהן משום לא יחל דברו ולא תאחר לשלמו ומשום ככל היוצא מפיו יעשה.

דע"פ הנ"ל בשיחה הו"ל להרמב"ם להביא הפסוק "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת" המדבר בנדרי הקדש (דהערכים הם נדר מכלל נדרי הקדש כבתחילת ההלכה), ולא את הפסוק ככל היוצא מפיו יעשה המדבר בנדרי איסור. ויש לעיין.



שאלת מסובין (גליון)

הרב נחום שטראקס
תושב השכונה

א. בהגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים, כותב הרבי, וז"ל: "מטבילין, מצה, מרור, מסובין, בסדר זה הוא במשנה שבירושלמי רי"ף ורא"ש . . . וזהו מתאים לסדרם בליל זה: טיבול (עכ"פ הראשון שהוא אינו אלא להתמי' את התינוקות), מצה, מרור, וקושית מסובין אינה בכלל הנ"ל, כי נתוספה זמן רב אחרי קושיות הראשונות, היינו כשחדלו מלאכול בהסיבה כל השנה. ולכן לא נזכרה במשנה וגמרא (הגר"א. ופירושו צע"ג, כי ברמב"ם הל' חו"מ פ"ח ה"ב הביא קושית מסובין וגם קושית כולו צלי, הרי דהיו שואלים מסובין גם בזמן ביהמ"ק) ולכן באה ג"כ בסוף כל הקושיות לכל הדעות. ועיין בפע"ח אשר סדר הנ"ל מתאים לסדר העולמות מלמטה למעלה: עשי' יצירה בריאה אצילות"

"אין להקשות א"כ לנוסח הרמב"ם למה לא נזכרה קושית מסובין בש"ס - ואינה קושיא, שהרי עכצ"ל שלהרמב"ם נשנית קושית מסובין (אם במשנה או בגמרא) - שהרי לא יחדש מעצמו בנוסח שהיו אומרים - מה שלא הובא בשום מקום!"
"ועוד י"ל בכהנ"ל, ובהקדם - שכמה שינויים ישנם בכת"י הש"ס - לא רק בהסדר, כ"א גם במנין הקושיות [יש שהושמטה קושית מרור, או צלי (אפי') בזמן שביהמ"ק קיים)]."

"והטעם י"ל, כי ע"פ דין אין מעכב לומר בדוקא כל הקושיות, ואפילו לא לכתחילה (פסחים קטו, ב: פטרתן לומר), ולכן הי' בזה מלכתחילה שינויי מנהגים, או שלא הי' מנהג קבוע בכלל."

"עד שלאחרי זמן (בזמן שביהמ"ק הי' קיים - כדמוכח מהרמב"ם) איחדו המנהגים ותיקנו לומר כל חמש הקושיות בכל מקום "שיהיו כל ישראל עושים מעשה א". ע"כ מדברי הרבי (הנוגעים לענינו).

ב. דברי הרבי (שמועתקים לעיל) הם: "ע"פ דין אין מעכב לומר בדוקא כל הקושיות, ואפילו לא לכתחילה (פסחים קטו, ב: פטרות לומר)".

ביאור דברי הרבי האלו: הגמרא בפסחים (שם) אומרת, שעוקרים השולחן לפני קורא ההגדה כדי שהבן ישאל למה עוקרים השולחן, והגמרא ממשיכה לספר על אביי ששאל בקטנותו לפני רבה למה עוקרים השולחן, ורבה ענה לו שבזה שאביי שאל שאלתו זו "פטרות מלומר מה נשתנה" (כלומר, בזה שאביי שאל שאלתו, נפטר מלומר ה"מה נשתנה").

מדברי הגמרא האלו, מוכיח הרבי, שמעיקר הדין אין חיוב לשאול את (כל) שאלות ה"מה נשתנה". ע"כ.

ויש לעיין בדברים: התוס' שם (ד"ה כדי) כותבים ששאלה זו - למה עוקרים השולחן - הוא רק כדי לעורר הבן שישאל גם את שאלות ה"מה נשתנה", אבל בשאלה זו לבד לא יצאו חובתו (ו"ל התוס': "אבל במה ששאל למה אנו עוקרין השולחן לא יפטר ממה נשתנה, וההיא דאביי לא פי' הגמ' אלא תחלת שאילתו"), ואדה"ז בשו"ע (סי' תע"ג סעיף מ', בדין מזיגת כוס שני¹), פוסק כדברי התוס' האלו, וז"ל: "צריך למזוג מיד קודם התחלת אמירת ההגדה כדי שישאלו התינוקות למה שותין כוס שני קודם הסעודה .. ועל ידי כך יתעוררו לשאול גם כן שאר השאלות מה נשתנה כו", א"כ מהי הוכחת הרבי מגמ' זו שאין מעכב לומר דוקא כל השאלות של ה"מה נשתנה".

ג. ונ"ל בזה ע"פ מ"ש ידידי הר' מ.א.צ.ו. ש' בגיליון הקודם, שלפי שיטת רש"י (והרשב"ם) דברי המשנה שאומרת (פסחים קט"ז ע"א) "מוזגין לו כוס שני וכאן הבן שואל", פירושה הוא, שהבן שואל רק "למה מוזגים הכוס", אך אין הבן שואל כלל את שאלות ה"מה נשתנה" (וכמו שפרש"י שם: "הבן שואל את אביו מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם אכילה"), כי איך יעלה על דעת הבן לשאול שאלות ה"מה נשתנה" כשעדיין לא אכלו את המצה ואת המרור ועדיין לא טבלו ב' פעמים².

ושאלות ה"מה נשתנה" שבמשנה שם, הם רק במצב שהבן אינו יודע לשאול מעצמו כלל ואביו מלמדו לשאול, שאז כשאביו מלמדו לשאול, הוא צריך ללמדו כנוסח שאלות שקבעו החכמים ב"מה נשתנה", וכמ"ש שם במשנה: "ואם אין דעת בבן אביו מלמדו מה נשתנה".

(1) וכ"כ בסעיף ל"ח שם, ובסוף סי' תע"ב.

(2) להעיר מאג"ק ח"ב ע' שכ"ה.

כדברים אלו מוכח גם מדברי הטושו"ע שכתבו (שם סעיף ז): "מוזגין מיד כוס שני כדי שישאלו התינוקות למה שותים כוס שני קודם סעודה", ואח"כ הוסיפו לכתוב: "ואין אין חכמה בבן אביו מלמדו, אם אין לו בן אשתו שואלתו, ואם לאו, הוא שואל את עצמו, ואפילו תלמיד חכמים שואלים זה לזה מה נשתנה וכו'", הרי שמפורש בדבריהם ששאלת הבן היא למה שותים כו', שלפ"ז מובן, ששאלות ה"מה נשתנה" הוא רק כשאביו מלמדו.

וכך מובן גם מדברי הרמ"א שכותב (בהמשך לדברי המחבר האלו) "וכשהבן או האשה שואלת א"צ לומר מה נשתנה אלא מתחיל עבדים", שמזה שכותב "אין צריך לומר כו'" (ולא ש"אין צריך לחזור ולומר כו"), וכן גם מזה שכותב דבריו בהמשך לדברי המחבר (שכותב שהבן צריך לשאול למה מזגו הכוס, כנ"ל), מובן שכוונת הרמ"א היא, שכשהבן שואל למה מזגו הכוס, אין צורך שישאלו שאלות ה"מה נשתנה" כלל (ולא כיש שכתבו לפרש בדברי הרמ"א שכוונתו היא שאין האב צריך לחזור על "מה נשתנה" אחרי שכבר ששאלם הבן, כי אין דברים אלו במשמעות דברי הרמ"א כלל)³. ע"כ מדברי הרב הנ"ל.

ונ"ל שדברי הר' הנ"ל מתקבלים מאוד, אך עדיין צריך ביאור לפי דבריו, איך זה שאדה"ז פוסק כדברי התוס' נגד דברי כל הפוסקים שכתבו שכשהבן שואל מעצמו אין חיוב לשאול שאלות ה"מה נשתנה" כלל.

ד. ונ"ל בזה, ע"פ ביאור ששמעתי מאחד מרבני שכוונתנו בשיטת אדה"ז בהבאת דברי הפוסקים שקדמו לו, שיש לפעמים שאדה"ז אינו מביא בדבריו - בפירושו - את דברי הפוסקים שקדמו לו, אך אעפ"כ הוא נותן מקום לדבריהם ע"י שמביא את דבריהם בהבלעה או בעקיפים. וי"ל שהענין בזה הוא, שאדה"ז סובר שע"פ עיקר

(3) ועיי"ש שהוסיף לחדש עפ"ז, שנוסח ההקדמה לד' השאלות "מה נשתנה הלילה הזה כו'" הוא בעצם גם שאלה כללית בפ"ע שכוללת השאלות למה מוזגים הכוס או עוקרים השולחן כו'.

ונ"ל שדברים נכונים, ושע"ז מרמזים דברי הרבי על ההגדה שכותב (שם ד"ה ומוזגין), וז"ל: "ומוזגין לו כוס ב' וכאן הבן שואל (משנה פסחחים קטז, א) כאן, במוזגת כוס שני, הבן שואל מה נשתנה עכשיו שמוזגין כוס שני קודם האכילה (רש"י ורשב"ם שם)", שאי"מ האריכות הלשון בזה שהיא לכאורה מיותרת לגמרי [דהיינו מדוע צריך הרבי לכתוב "במוזגת כוס שני" כשמפורש הוא בהגדה, וגם מדוע צריך הרבי להוסיף המלה "עכשיו" כשכבר כתב לפני"כ "כאן" (ואף שכן הוא לשון רש"י והרשב"ם הרי אין זו סיבה שהרבי יכתוב כך, כמו שמוכח מדברי על ההגדה בכ"מ)], ובכלל היה הרבי יכול לכתוב בקיצור "וכאן הבן שואל - מה נשתנה שמוזגין כוס שני קודם האכילה"], אלא שבא להדגיש שעיקר שאלת ההקדמה "מה נשתנה כו'" היא על מוזגת כוס הב', כי שאלה זו מעוררת את שאר השאלות, אף שלפועל לא שואלים בפירוש על מוזגת כוס הב', וכנוסח שלנו שאומרים בפירוש "טאטע איך וועל בא דיר פרעגן פיהר קושיות".

ההלכה יש אמנם מקום להיזהר ולהחמיר כדברי הפוסקים האלו, אלא שאעפ"כ למעשה, משום איזו סיבה, אדה"ז סובר שאין להטיל על כל ההמון שיהירו בחומרה זו. לכן הביא אדה"ז את דברי הפוסקים האלו בהבלעה או בעקיפים כך שיהיה מקום לב' פירושים בדבריו, דהיינו שהיודע את דברי הפוסקים האלו, הוא יוכל לפרש כדברי הפוסקים האלו גם בתוך דברי אדה"ז (מאחר שדבריהם מופיעים בדברי אדה"ז בהבלעה או בעקיפים), וממילא למעשה, הוא יחמיר לעצמו כדברי הפוסקים האלו, אבל מי שאינו יודע את דברי הפוסקים האלו, הוא יפרש את דברי אדה"ז ע"פ ההבנה הפשוטה שבדבריו – שהיא לכאורה שלא כחומרתם של הפוסקים האלו – וממילא הוא לא יהיה חייב להיזהר ולהחמיר כדברי הפוסקים האלו.

והנה בעצם יש להאריך בביאור שיטה זו ולהוכיח את צדקת הדברים מכמה מקומות, ואכ"מ. ברם הנוגע מזה לענינו הוא, שיש ללמוד מביאור של הרב הנ"ל בנוגע להבנת דברי אדה"ז בדברי התוס' בענינו, שזה שאדה"ז מביא את דברי התוס', הוא לא משום שאדה"ז סובר שעיקר החיוב להלכה הוא כדברי התוס' (שהבן ישאל דוקא את שאלות ה"מה נשתנה"), אלא משום שלמעשה יש לנהוג כדברי התוס', וכמו שיתבאר להלן.

ה. והענין יובן ע"פ ביאורו של הר' הנ"ל שזה שהחכמים קבעו נוסח שאלת ה"מה נשתנה", הוא רק עבור מצב כשהבן אינו שואל מעצמו אלא אביו מלמדו. שע"פ דברים האלו י"ל, שאחרי שהחכמים קבעו נוסח זה עבור מצב כשאביו מלמדו, הרי גם במצב כשהבן שואל מעצמו יש לעוררו שישאל את שאלות אלו דוקא מאחר שכך הוא הנוסח שקבעו החכמים.

לכן הביא אדה"ז את דברי התוס' שהשאלה למה מזגו כו' הוא רק כדי לעורר הבן שישאל את שאר השאלות, כי אחרי שכבר קבעו החכמים נוסח זה, יש לעורר הבן שישאל שאלותיו כנוסח שקבעו החכמים. אבל אין אדה"ז חולק על דברי הפוסקים שקדמו לו, שעיקר חיוב השאלה שעל הבן הוא, שישאל איזה שאלה שתהיה, אפילו באם רק למה מזגו כו' וכיו"ב.

ו. ברם הדברים יובנו בתוספת ביאור והבהרה באם נאמר שכך הוא בעצם גם שיטת התוס' עצמם. דהיינו ששיטת התוס' היא, שמאחר שקבעו החכמים נוסח זה (עבור מצב כשאביו מלמדו), אין לחלק ולומר שבמצב שהבן שואל מעצמו יהיה האב פטור

(4) כלומר: ההשוואה לדברי הרב הנ"ל, הוא לא בזה שבענינו יש מקום לב' פירושים באופן קיום ההלכה במעשה בפועל (כמו שהוא בדברי הרב שלעיל), אלא בזה, שבענינו, אף שאדה"ז כותב בכ"מ בפשטות כדברי התוס', אעפ"כ, ע"י הלימוד בדברי הפוסקים שלפני אדה"ז מתגלה, שי"ל בדברי אדה"ז שיש ב' פרטים בענין החיוב לשאול ה"מה נשתנה", חיוב הא', הוא חיוב העיקרי להלכה, והחיוב הב', הוא החיוב שיש לנהוג כמוהו למעשה בפועל, שהוא מ"ש אדה"ז בשם התוס', וכמ"ש להלן בפנים.

מלומר הנוסח שקבעו החכמים, כי כיון שקבעו החכמים נוסח, ודאי שיש לומר נוסח זה תמיד. לכן כותבים התוס' שזה שהגמ' אומרת פטרתן כו' היינו רק כשהבן שאל גם את שאלות ה"מה נשתנה", כי רק ע"י שהבן שואל גם את שאלות ה"מה נשתנה" נפטר האב מחיוב תקנת החכמים שעליו שישאלו את שאלות ה"מה נשתנה" כנוסח שתקנו החכמים (שלפי ביאור זה אין התוס' חולקים על שיטת רש"י והרשב"ם כלל⁵).

וי"ל שכך הוא גם שיטת הטושו"ע. כי הנה אף שהטושו"ע כותבים בפירוש בדבריהם (כמ"ש הר' הנ"ל) שהבן צריך לשאול למה מזגו (ואינם כותבים כלל שהבן צריך לשאול גם את שאלות ה"מה נשתנה"), אעפ"כ מזה שהטושו"ע כתבו דין זה יחד עם הדין כשאביו מלמדו בהמשך אחד בלא לחלק ביניהם כלל, ועוד זאת, הם כתבו הדברים בערבוב⁶, דהיינו שתחלה כתבו הדין כשהבן שואל מעצמו (שאו אין חיוב שישאל כל השאלות), ואח"כ הדין כשאביו מלמדו (שאו יש חיוב ללמדו את כל השאלות), ואח"כ הדין כשאשתו שואלתו (שאו אין חיוב שישאל כל השאלות), הרי על כורחך צריך לומר בכוונת דבריהם, שאף שמעיקר הדין כשהבן או האישה שואלים מעצמם הם צריכים לשאול רק למה מזגו כו', הרי למעשה בפועל אין לחלק בכך, כי כיון שקבעו החכמים נוסח ה"מה נשתנה", הרי גם כשהבן או האישה שואלים מעצמם יש להם לשאול כנוסח שקבעו החכמים דוקא, לכן כתבו הטושו"ע את דבריהם באופן שיהיה בהם מקום לב' פירושים, דהיינו שעיקר ההלכה בדבריהם הוא, שכשהבן או האישה שואלים למה מזגו כו' אין חיוב כלל לשאול ה"מה נשתנה", אך אעפ"כ הם כללו וערבבו בזה את כל דבריהם יחד (באופן שאין בו הלכה חתוכה שאומרת שבמקרה שהבן או האישה שואלים מעצמם אין צורך שישאלו את ה"מה נשתנה" כלל), כדי שהלומד את דבריהם ינהג למעשה, שגם כשהבן או האישה שואלים מעצמם שישאלו גם את שאלות ה"מה נשתנה".

וכן י"ל בדברי הרמ"א, שיש מקום לב' פירושים בדבריו, שהעיקר ההלכה שכתוב בדבריו הוא, שכשהבן או האישה שואלים למה מזגו כו' יצאו בזה חובתם לגמרי ושוב אין חיוב לשאול שאלות ה"מה נשתנה" כלל, אעפ"כ הלומד את דברי הרמ"א, הוא

5) וי"ל שכך הוא גם שיטת הרמב"ם שכותב בהל' חומ"צ (פ"ו ה"ג) "וצריך לעשות שינוי בלילה הזה כדי שיראו הבנים וישאלו .. כיצד משנה מחלק להם קליות ואגוזים ועוקרים השולחן מלפניהם .. ולהלן (פ"ח ה"ב) כותב "ומוזגין הכוס השני וכאן הבן שואל, ואומר הקורא מה נשתנה ..", שמובן מדבריו שגם כשהבן שואל (למה עקרו כו') על קורא ההגדה לומר ה"מה נשתנה", והיינו משום כך הוא הנוסח שקבעו החכמים, וכמ"ש בפנים. אלא שלפי שיטת הרמב"ם אין חיוב לעורר הבן שישאל גם שאלות ה"מה נשתנה", אלא על קורא ההגדה לומר ה"מה נשתנה".

6) כלומר, לענין הדיוק שכתבו שהבן שואל רק למה מזגו, הרי דבריהם בערבוב.

יצטרך לפרש בדברי הרמ"א (בהמשך לדברי המחבר שלפניו, וכמ"ש לעיל) שאחרי שהבן שאל את שאלות ה"מה נשתנה" אין חיוב על האב לחזור על השאלות. ז. עפ"ז תתבאר היטב הוכחת הרבי מהגמ' (שאומרת פטרתן כו').

כי ע"פ דברי כל הפוסקים הנ"ל, ואפילו ע"פ דברי התוס', מעיקר הדין כשהבן שואל מעצמו אין חיוב לשאול שאלת ה"מה נשתנה" כלל, א"כ יש ללמוד מזה - במכ"ש וק"ו - שבמצב שאביו מלמדו, שאין חיוב שילמדו את כל השאלות דוקא. והטעם שאנו בפועל היום שואלים את כל שאלות ה"מה נשתנה", הוא רק משום כי החכמים סדרו שאלות אלו, לכן אנו שואלים את כל השאלות שסדרו החכמים, אבל משום עצם חיוב השאלה שבלילה זו, אין חיוב דוקא לשאול את כל השאלות של ה"מה נשתנה" אלא די בשאלה אחת.

א"כ ודאי שי"ל שהיה נוסחאות שונות במנין השאלות וכו', עד שאיחדו כל המנהגים וסדרו את השאלות שיש לנו היום, וכמ"ש בדברי הרבי.



אגרות קודש

ירח שהגוף נהנה מן הגוף*

הרב בנימין אפרים ביטון

שליח כ"ק אדמו"ר – וונקובר ב.ק. קנדה

א. באגרות קודש של רבינו ח"ב עמ' רפז במכתב "הילולא דאה"ז, תש"ח" כותב וזלה"ק:

"ולסיים מענינא דיומא: אמרו"ל (מגלה יג, א) טבת ירח שהגוף נהנה מן הגוף. והנה ידוע דאסתר קאי על כנס"י ובמדרש איתא (הובא בד"ה בלילה ההוא ש"ת) אחשוורוש זה הקב"ה.

וא"כ יל"פ בהנ"ל שהגוף, מל' המורגל בדרז"ל גופי תורה גופא שפי' גוף עיקר ועצמיות (וראה לקו"ת לג"פ בתחלתו), עצומ"ה ית' נהנה כבי' מן הגוף נקודה העצמית שבכאו"א יחידה שבנפש ע"י הגוף כפשוטו, עבודה בגוף ועם הגוף, וכמו שיתגלה לעת"ל גם לנו שהנשמה תקבל מן הגוף.

(* לע"נ ידידי היקר וכו' הרה"ח ר' אליעזר ליפמאן בהרה"ח ר' יהושע דובראווסקי ע"ה.

וגילה הבעש"ט, וכפירושו עה"פ כי תראה חמור (הובא בהיום יום ע' כג), שצ"ל בדרך "נהנה". והעמיק אדה"ד בתורת החסידות להכניס חיות בכל (מענה הצ"צ. היום יום כד טבת), שגם המת שבגוף, חב"ד, מוח הקר ובלתי מתרגש (ראה פרש"י במגלה שם: מפני הצינה), יהפך להתרגש מהשגה אלקית (ראה קונטרס תורת החסידות רפ"ד).

והנה, כבר כתבנו להעיר באיזהו מקומן בביאור גודל הדקדוק שבלשון מכתבי רבינו הק', אשר יתכן כי מפאת הסגנון הקצר בלשונו במכתביו הק' הנה בהשקפה שטחית אין הלומד שם לב לעומק כוונתו, ועל כן באנו בזה להעיר על כוונת רבינו בכל זה, בתוספת כמה עיונים והערות בדא"פ, וכפי שיתבאר לפנינו בס"ד.

"מן הגוף" תרתי משמע

ב. והנראה להעיר בביאור הדברים:

במגילה שם עה"פ (מג"א ב, טז) "ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו בחדש העשירי הוא חדש טבת", איתא בגמ' שם "ירח שנהנה גוף מן הגוף", ומפרש רבינו את תוכן הדברים בפנימיות הענינים ובעבודת ה', דהנה מבואר בכ"מ דאחשורוש ואסתר קאי – ע"ד הסוד – על הקב"ה וכנסת ישראל.

ובהתאם לזה, הנה הך דרשת הגמ' קאי על הקב"ה וכנס"י, ופירושו ד"הגוף", היינו העיקר והעצמיות של "אחשורוש זה הקב"ה", עצמותו ומהותו ית', "נהנה מן הגוף", כלומר שנהנה ית' כביכול מן העיקר והעצמיות של בני ישראל, היינו מן מדרגת ה"יחידה" שבנפש כאו"א, והנאה זו גופא באה "מן הגוף", והוי כאילו אומר "על ידי הגוף", היינו "באמצעות" העבודה בגוף גשמי ועם הגוף הגשמי כפשוטו.

והיינו שרבינו מבאר כוונת הני תיבות "מן הגוף" בשני אופנים, הא' "מן הגוף" דהיינו "מן" היחידה שבנפש האדם, שהיא היא הגוף העיקר והעצמיות של האדם, והב' "מן הגוף" היינו כמו "על ידי" הגוף הגשמי, ותרוייהו איתנהו בי', שנהנה ית' (א) מנקודת היחידה שבכאו"א (ב) על ידי העבודה בגוף הגשמי.

הנשמה נהנה מן הגוף

ג. וממשיך רבינו "וכמו שיתגלה לעת"ל גם לנו שהנשמה תקבל מן הגוף".

והנה פשטות כוונת רבינו בזה הוא ל"תוספת ביאור" על תוכן הדברים דלעיל מיני', דזה שהקב"ה נהנה כביכול מהעבודה של הגוף "הגשמי" דוקא, הוא "כמו" ועל דרך מה שמצינו כעין זה גם בנוגע להנשמה, דלע"ל הנשמה תקבל מן הגוף "הגשמי" דוקא.

אמנם לאחר העיון יתכן לומר שכוונת רבינו בדקדוק לשונו הק' בזה הוא לרמז [נוסף על הנ"ל, גם] לעוד פירוש נוסף בכוונת הך מארו"ל "ירח שהגוף נהנה מן הגוף", והיינו די"ל שבלשון זה מונח גם הך נקודה דלע"ל הנשמה תקבל מן הגוף, והיינו דבבבא

זו מפרשים הך "הגוף" הא' ["שהגוף"] דקאי על העיקר והעצמיות של האדם, קרי: הנשמה, והיא "נהנה מן הגוף", כלומר שתקבל מן הגוף הגשמי דוקא¹.

ביאור דקדוק גירסאות הגמרא

ד. וממשיך רבינו "וגילה הבעש"ט, וכפירושו עה"פ כי תראה חמור (הובא בהיום יום ע' כג), שצ"ל בדרך "נהנה".

ובפשטות, הנה כוונת רבינו בזה לפרש עוד ע"ד הרמז והדרש שהך תיבת "נהנה" קאי – לא רק א"הגוף" דלעיל מיני, היינו על הקב"ה, שנהנה הוא כביכול מן הגוף וכו', וכמו שביאר לפנינו, אלא – גם א"מן הגוף" שלאח"ו, והיינו דגם הך ענין ד"מן הגוף" עצמו [העבודה על ידי ועם הגוף הגשמי] צ"ל בדרך "נהנה".

שכן לפי דרך הבעש"ט נ"ע, הרי העבודה עם הגוף הגשמי צ"ל באופן של "עזוב תעזוב עמו", לא לשברו בתעניות וסיגופים, אלא דוקא בדרך "נהנה", היינו עבודה בדרך קירוב ותענוג, וכמבואר בהיום יום שם ובדא"ח בכ"מ.

ה. ויתכן להעיר בזה, דהנה גירסת הגמ' שלפנינו שם היא "ירח שנהנה גוף מן הגוף", אמנם בפרש"י למגילה שם ומג"א שם וכ"ה גם בע"י שם גרסינן "ירח שהגוף נהנה מן הגוף" [וראה גם דק"ס למגילה שם שכ"ה "בכל הכתבי יד" דהש"ס].

ויעויין בלקו"ש חט"ו עמ' 382 הערה 5 שהעיר רבינו על יסוד הך חילוק בין הני שתי גירסאות וזלה"ק "וי"ל הנפק"מ מהו עיקר החידוש (שלכן – קודם): גוף (ולא הנשמה), הנאה (ולא הפכה). ואכ"מ".

הרי להדיא שעמד רבינו על תוכן החילוק שבין הני שתי גירסאות אם גרסינן "שנהנה גוף מן הגוף" או "שהגוף נהנה מן הגוף", שאין אלו שתי גירסאות גרידא, אלא מסתעפות מהן גם חילוק בתוכן הך מארז"ל, וביסוד הדברים נראה להעיר עוד בביאור דקדוק הני שתי גירסאות וכדלקמן.

ו. דהנה כד דייקת שפיר הרי באג"ק שם בחר רבינו בגירסת פרש"י ועין יעקב שם, ולכאורה הטעם בזה בפשטות הוא משום שכ"ה בכל הכת"י דהש"ס ובפרש"י וכו', וכפי שכן נראה לכאורה הטעם בפשטות במה שבלקו"ש שם בפנים השיחה בחר גם כן בזה הגירסא.

1) שו"ר בלקו"ש ח"א עמ' 327 שכתב בתו"ד וזלה"ק " . . . וכאשר כל ענינו יהי' לקיים רצה"ע – מס"נ – ויכתוב גט כריתות לכל שארי הענינים, אח"כ יהי' לו גם ענינים אלו. ועוד בתוס', ואז יש ההבטחה הגוף נהנה מהגוף, לע"ל הנשמה תיוון מהגוף", ומבואר להדיא דנקט שם לפרש תוכן הך מארז"ל "שהגוף נהנה מן הגוף" דקאי [גם] על זה שלע"ל "הנשמה" תיוון מהגוף, וקאי הך "שהגוף" הא' על הנשמה שהיא עיקר גוף העצמיות של האדם, וע"ד מש"נ בפנים, והן הן הדברים.

אמנם אולי יש לומר ולהוסיף בזה עוד, והוא דתוכן ביאורו של רבינו באג"ק שם בפירושו הך מארז"ל "ירח שהגוף נהנה מן הגוף" ע"ד הסוד והדרש, יומתק יותר לפי גירסת הגמ' שבפרש"י וע"י [שבחר רבינו בהמכתב שם] "שהגוף נהנה מן הגוף".

דהנה להמבואר לעיל הרי לפירושו של רבינו יוצא שהך תיבת "נהנה" קאי בין א"הגוף" דרישא ובין א"מן הגוף" דסיפא, ותרווייהו איתנהו בי', דתחילה ביאר רבינו הך מארז"ל ש"הגוף" קאי על הקב"ה שנהנה הוא כביכול מן הגוף וכו', ושוב ביאר דגם הך ענין ד"מן הגוף", היינו העבודה על ידי ועם הגוף הגשמי, צ"ל בדרך "נהנה" וכמוש"נ.

ונראה לומר דפירוש זה יומתק שפיר – בדרך הדרש עכ"פ – בהתאם להגירסא "שהגוף נהנה מן הגוף", דלפי גירסא זו הרי מיקומה של תיבת "נהנה" היא באמצע הפיסקא, בסמיכות לתיבת "שהגוף" דלפנ"ו ולתיבות "מן הגוף" שלאח"ז, ושפיר יומתק הדרשה דהך "נהנה" קאי בין אדלעיל מיני' ["שהגוף נהנה", שהקב"ה נהנה] ובין אדלקמן ["נהנה מן הגוף", שגם הך ענין ד"מן הגוף" צ"ל בדרך "נהנה"], משא"כ לגירסת הגמ' שלפנינו "שנהנה גוף מן הגוף" שמיקומה של תיבת "נהנה" היא ברישא, בסמיכות רק לתיבת "גוף" הא' בלבד.

ז. עוד יש לומר בזה באו"א, והוא דגם אם לפי דרך הפשט הרי שפיר יש מקום לשתי הגירסאות, הנה ע"פ דרך הסוד דהך "הגוף" קאי על הקב"ה, עצמותו ומהותו ית', שוב נראה יותר הגירסא "שהגוף נהנה מן הגוף" בה עצמותו ומהותו ית' ["הגוף"] נזכר בראש ובה"א הידיעה, משא"כ להגירסא "שנהנה גוף מן הגוף".

ואם כנים דברינו היה נראה לומר שזהו הטעם הפנימי [נוסף על הטעם הפשוט משום שכ"ה בכל הכ"י דהש"ס וכו'] שבחר רבינו גם בלקו"ש שם וגם באג"ק שם בהגירסא "שהגוף נהנה מן הגוף", והיינו בהתאם לתוכן הביאור שם ע"ד הסוד ד"הגוף" קאי על עצמותו ומהותו ית', ומקום כבודו ית' הוא בראש ובה"א הידיעה.

ח. ודאתינן להכי, עוד היה מקום לומר ע"ד הפלפול בביאור תוכן הני שתי גירסאות, דהנה בלקו"ש שם כתב לפרש דהנפק"מ ביניהן היא מהו עיקר החידוש, וביאר שם דאם גרסינן "שנהנה גוף מן הגוף" הרי שעיקר החידוש הוא "הנאה (ולא הפכה)".

וביסוד הדברים אולי יש לומר מעתה ששתי הגירסאות מורות ומרמזות על תוכן שני הפירושים והנקודות שבאג"ק שם בפירושו הך מארז"ל, ושתיהן הן אמת, וכידוע

ומבואר בכ"מ שכל גירסא וגירסא בגמרא וכו' יש לה מקום בתורה ונאמרה מפי הגבורה?²

ביאור הדברים:

דהנה תחילה ביאר רבינו הך מארז"ל דקאי ע"ז שהקב"ה ["הגוף"] נהנה מן היחידה שבנפש האדם ["מן הגוף"] ע"י העבודה בגוף ועם הגוף הגשמי ["מן הגוף"].

ולהמבואר לעיל יש לומר שנקודה זו הא' מבוארת יותר לפי הגירסא "שהגוף נהנה מן הגוף", שכן מאחר ש"הגוף" קאי על הקב"ה בכבודו ובעצמו, הרי שמתאים יותר הגירסא "שהגוף נהנה מן הגוף" בה כבודו ית' נזכר בראש ובה"א הידיעה וכמוש"נ.

אכן בהמשך הדברים שוב ביאר רבינו דתוכן הך מארז"ל מרמז גם על זה שהעבודה עם הגוף צ"ל בדרך "נהנה", ואולי יש לומר כי בהתאם לנקודה זו הב', ניתן לפרש כוונת כללות המשך הך מארז"ל "שנהנה הגוף מן הגוף" באו"א, ופירושו: ש"הגוף" הגשמי "נהנה" במהלך העבודה ש"עם הגוף", שאין העבודה עם הגוף בדרך תעניות וסיגופים אלא בדרך "נהנה"³.

2) ולהעיר מ'לקוטי לוי יצחק' ח"ג אגרות קודש עמ' רסו וזלה"ק "אך בקצרה אומר לך, שאין ספק כלל וכלל, שכל מה שנאמר בתורה שבכתב ובתורה שבעל פה הן בהלכה והן באגדה, ובכל הספרים שחיברום חכמים צדיקים שלמדו תורה לשמה, וכן ההלכה שעליה אמרו אחר כך שבדעות היא . . . כולם ממש אמר ה' ובאותו הלשון ממש שנאמרו כמו שהוא ממש. וה' עצמו אומר ההלכה והוא עצמו אמר שבדעות היא, וכן כל האיבעיות שנשארו בתיקו, והדברים שנשארו בתיבותא כולם אמרם ה', והוא אמר גם כן התיקו והתיבותא וכדומה".

3) ולהעיר דפירוש זה ["ד"הגוף" הא' שבהך מארז"ל קאי על הגוף "הגשמי" וכמוש"נ בפנים] הנה בע"כ צריך לאומרו לפי המשך דברי רבינו באג"ק שם וזלה"ק "והעמיק אדה"ז בתורת החסידות להכניס חיות בכל (מענה הצ"צ. היום יום כד טבת), שגם המת שבגוף, חב"ד, מוח הקר ובלתי מתרגש (ראה פרש"י במגלה שם: מפני הצינה), יהפך להתרגש מהשגה אלקית".

וכוונת רבינו בזה מבוארת להוסיף עוד נקודה בכל זה, והוא דבתוכן הך מארז"ל מונח ומרומז גם חידוש שיטת האדה"ז להכניס חיות בכל גם בבחי' המת שב"גוף", דהיינו השכל, שגם המוח הקר בטבעו, שוב יתרגש ["נהנה"] מהשגה אלקית.

ובפשטות נראה שנקודה זו הג' מונחת ומרומזת בהני שתי תיבות "שהגוף נהנה" דרישא דהך מארז"ל, והיינו דלפי בבא או דרשינן הך "הגוף" הא' דקאי על השכל, וכוונת הדברים הוא שירח זה – טבת, ובכללם גם כ"ד טבת, יום הילולא רבא דאדה"ז – פועל כי גם "הגוף נהנה", שגם השכל מתרגש בהשגה אלקית ומתעורר בהנאה וחמימות דקדושה.

[אגב, למש"נ נראה כי כוונת רבינו במש"כ בתחילת דבריו שם "ולסיים מענינא דיומא" אינו [רק] לחדוש "טבת" כלל, אלא [גם ובעיקר] ליום "הילולא דאה"ז" [תאריך המכתב] בפרט, והיינו דזה ש"טבת" הוא ירח "שהגוף נהנה", קרי: שגם השכל שבגוף מתעורר בהנאה דקדושה, הוא מפני כי

ואם כנים הדברים, אזי י"ל שלפי פירוש זה מתאים ביותר הגירסא שלפנינו "שנהנה הגוף מן הגוף", והוא למשנת בלקו"ש חט"ו שם הערה 5 הנפק"מ בין הני שתי גירסאות "שהגוף נהנה מן הגוף" או "שנהנה הגוף מן הגוף" דהחילוק הוא מהו עיקר החידוש, שלכן הוא בא קודם, ואם גרסינן "שנהנה וכו'" עיקר החידוש וההדגשה הוא "הנאה (ולא הפכה)".

והרי הן הן הדברים של נקודה זו הב' שהעבודה עם הגוף צ"ל בדרך "נהנה" ולא להיפך, וממילא שלפי זה יש להמתיק שפיר הגירסא "שנהנה הגוף מן הגוף" [שהגוף הגשמי נהנה במהלך העבודה עם הגוף] בה תיבת "שנהנה" היא ברישא, שכן זהו עיקר נקודת החידוש וכמוש"נ.

ביאור דקדוק הלשון "ירח"

ט. עוד יש להעיר בביאור דיוק הלשון "ירח שהגוף נהנה מן הגוף" דנקטו חז"ל לשון "ירח" דייקא ולא "חודש" וכלישנא דקרא (מג"א שם) "בחדש העשירי הוא חדש טבת".

בחדש זה הוא יום ההילולא של אדה"ז אשר בו "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו" הם בתכלית השלימות, וכמודגש גם מזה שרבינו מציין בתוך הדברים שם להיום יום' "כ"ד טבת" [משא"כ בפתגם ה'היום יום' שלפנ"ו שמציין ל'ע' כג'] וק"ל. וראה גם לקמן מלקו"ש, והן הן הדברים].

וכן נראה מבואר לכאורה גם מדקדוק לשונו הק' בלקו"ש חט"ו שם עמ' 386 שביאר רבינו שם ג"כ עד"ז וזלה"ק "דער ענין הקרירות איז אויך דא אין כחות הנפש. און דאס איז דער שכל אנושי, כפתגם הידוע: "עס איז ניטא א קאלטע זאך ווי שכל הטבעי און שכל אנושי".

דער אויפטון פון גילוי תורת חסידות חב"ד דורך דעם אלטן רבי'ן, מייסד חסידות חב"ד, איז וואס ער האט אראפגעטראגן עניני אמונה און שכל אלקי אין לבושי ההשגה, ביז אז אויך שכל אנושי קען האבן א פארשטאנד אין אלקות – "און ווען דער שכל הטבעי פארשטעהט א השגה אלקית. . . איז דאס דער אמת'ער תחית המתים".

און דאס איז דער שייכות פון דעם יום ההילולא פון אלטן רבי'ן – ווען "כל מעשיו ותורתו ועבודתו אשר עבד כל ימי חייו שטייען בתכלית השלימות – צו חודש טבת: דורך "מעשיו ותורתו ועבודתו" פון אלטן רבי'ן האט זיך אויפגעטאן, אז "מפני הצינה" – פון דען מוח הקר הבלתי מתרגש גופא – זאל ארויסקומען דעם "גוף נהנה", די הנאה וחמימות דקדושה" עכלה"ק.

ומבואר להדיא [ממש"כ "זאל ארויסקומען דעם "גוף נהנה""] דביאור החידוש וההוספה ש"ע גילוי תורת החסידות – שגם השכל "נהנה" – מונח ומרומז הוא עד"ד הדרש ברישא דהך מארו"ל "שהגוף נהנה".

ועד"ז י"ל בביאור כוונת כללות המשך הך מארו"ל "שנהנה הגוף מן הגוף" לפי חידוש הבעש"ט נ"ע, שהעבודה עם הגוף צ"ל בדרך "נהנה" [היינו שהגוף הגשמי נהנה במהלך העבודה שעם הגוף], דהך "הגוף" הא' קאי לפי זה על הגוף "הגשמי" וכמוש"נ בפנים.

ויעויין בלקו"ש חט"ו שם עמ' 382 הערה 4 שהעיר ע"ז וזלה"ק "וצ"ע וחיפוש במפרשים טעם השינוי מלשון הכתוב כאן "חודש". ובפרט עפמ"ש"כ דבכתובה כותבים חודש (משא"כ בגט) ע"ש כי יקח איש אשה חדשה (לבוש לאבהע"ז סס"ו ס"ב. סקכ"ז ס"ג).

ובלבוש אבה"ע סימן קכו שם וז"ל "ביום ר"ח יכתוב ביום אחד לירח פלוני, וכותבין לירח ולא לחדש כדי לשנותו מכתובה ושאר שטרות, ובחרו בגט ירח משום דאסמכה אקרא דכתיב גרש ירחים, ובכתובה יכתוב חדש דכתיב כי יקח איש אשה חדשה, כלומר גבי ליקוחין יכתבו חדש וכו'" עיי"ש.

יוד. ולחידודא אולי יש לומר טעם בזה ע"פ משנ"ת בלקו"ש חי"א עמ' 326 ואילך סוד ענין "שהגוף נהנה מן הגוף" בעבודת ה', וז"ל השיחה שם:

"ידועה השיחה מה שדיבר כ"ק אדמו"ר (מהורש"ב נ"ע) לתלמידי תו"ת (שמח"ח תרס"א) וכ"ק מו"ח אדמו"ר נתן לפרסמה לתלמידי התמימים דארה"ב – כל היוצא למלחמת בית דוד כתב גט כריתות לאשתו. ופירש בהשיחה, אשר תלמידי התמימים היוצאים למלחמת בית דוד, צריכים לכתוב גט כריתות לכל עניני הגוף ועוה"ז. . משלי התורה ענינם הוא שגשתלשלו מהנמשל. . ובמילא מוכרח אשר כל הפרטים שבמשל ישנם גם בנמשל.

בהמשל דגט כריתות, הרי אף שהגט צריך לתת בלב שלם, אבל על ידי זה, הרי אח"כ האהבה היא גדולה יותר. כך גם בהנמשל, הרי ע"י הגט כריתות לעניני הגוף ועוה"ז, ולא ירך לבבו, הרי אח"כ ותלקח אסתר בחודש טבת, הגוף נהנה מהגוף כפשוטו, שעצומ"ה (כי אחשורוש קאי על הקב"ה וכפירוש הרמ"א בזה – לאלו שצריכים ראי' בנגלה הרי הרמ"א הוא פוסק) מלובש ובוחר הוא בגוף הגשמי. ונהנה מן הגוף כי כוונת העצמות נשלמת במצות מעשיות.

. . וכאשר כל ענינו יהי' לקיים רצה"ע - מס"נ – ויכתוב גט כריתות לכל שארי הענינים, אח"כ יהי' לו גם ענינים אלו. ועוד בתוס', ואז יש ההבטחה הגוף נהנה מהגוף, לע"ל הנשמה תיוון מהגוף. וההכנה לזה הוא ע"י שקיום המצות יהי' בקב"ע ומסירת הרצון, אזי יהי' ב' המעלות אחותי ורעיתי, כמבואר בלקו"ת עכלה"ק [הנוגע לעניננו] יעוי"ש.

ויתכן לומר שלזה רמזו חז"ל באמרום "ירח שהגוף נהנה מן הגוף", ירח דייקא, די"ל שבלשון זה – לשון ה"גט" – רמזו לתוכן הענין ד"כותב גט כריתות לאשתו" שהיא היא ההכנה [קרי: ההקדמה] הראוי' ומתאימה להך ענין ד"הגוף נהנה מן הגוף".

וכמו שביאר בהשיחה שם שע"י ה"גט כריתות" לעניני הגוף ועוה"ז, הרי אח"כ (א) שוב נעשה ש"הגוף" זה הקב"ה "נהנה מהגוף" הגשמי ועבודתו במצוות מעשיות; (ב) ועוד זאת שע"י ה"גט כריתות" לעניני הגוף ועוה"ז אזי אח"כ שוב יהי' לו גם ענינים

אלו [עניני "הגוף" הגשמי], וכן תקויים ההבטחה דלע"ל הנשמה תיזון מהגוף ["הגוף נהנה מן הגוף"] וכמוש"נ.

וזהו שדקדקו חז"ל לומר "ירח" – שהגוף נהנה מן הגוף, כאילו אומר דוקא על ידי הקדמת בחינת "ירח" [ע"ש "גרש ירחים", לישנא דגט המורה על ענין הגירושין], היינו בחינת כתיבת "גט כריתות" לכל עניני עוה"ז, הנה דוקא עי"ז שוב נעשה אח"כ הך ענין "שהגוף נהנה מן הגוף", וככל הפירושים שבזה.



נגלה

בשכונני גוואי הואי

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה – ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

אי' בב"ב (כט, ב): "ההוא דא"ל לחברי' מאי בעית בהאי ביתא, א"ל מינך זבינת' ואכלתי' שני חזקה. א"ל אנא בשכונני גוואי הואי, אתא לקמי' דר"נ א"ל זיל ברור אכילתך. א"ל רבא דינא הכי?! המוציא מתבירו עליו הראי'". עיי"ש בכל הסוגיא.

ורבו הפירושים בסוגיא זו:

(א) הרי"ף כתב ד"שכונה גואי" הפי' מקום רחוק, והמערער טוען שלא יתכן שמכר לו, כי הי' אז במרחקים.

(ב) הרשב"א והנמוקי' לומדים גם כן שפירושו שהי' במקום רחוק, אלא שהמערער טוען שהי' במקום שלא יכול למחות, היינו במקום שלא תגיע המחאה, או במקום שלא שמע כלל החזקה.

(ג) שיטת הרשב"ם, התוס' והרא"ש, שטוען המערער שבחדרים הפנימיים היתה דירתו, והייתי עובר דרך עליך, ומשתמש עמך בבית החיצון שדרת בו ברשותי, ולכך לא מחיתי.

(ד) דעת רבינו מאיר, והובא במרדכי (סתקכ"ג) הוא באופן כללי כפרשב"ם וכו', שגם הוא השתמש בחדר החיצון, אלא מוסיף דדוקא כשטוען המערער שכאשר רצה המחזיק להשתמש בחדר החיצון, והמערער ג"כ רצה להשתמש שם, דחה המערער את המחזיק מלהשתמש, רק אז ה"ז סותר חזקת המחזיק.

ויש לעיין מהי יסוד מחלוקת רבא ור"נ.

לכאור' הי' אפ"ל שנחלקו מיהו המוחזק, המחזיק או המערער: ר"נ ס"ל שהמערער נק' המוחזק, ולכן על המחזיק (שהוא המוציא) לברר. ורבא ס"ל שהמחזיק הוא המוחזק ולכן על המערער לברר, כי הוא המוציא. ומדויק הוא בל' הגמ' אח"כ בדברי רבא, לחלק בין זה לנכסי דבי בר ססיון: "התם מוכר קאי בנכסי", הכא לוקח קאי בנכסי", שהכוונה היא שכאן הרי הלוקח קאי שם, לא רק בגשמיות, כ"א גם ע"פ הלכה, כי הוא המוחזק, ולכן על המערער להביא ראיה.

אבל לפ"ז נמצא שהמסקנא היא שהמערער הוא המוחזק, כי קי"ל כאן כר"נ ולא כרבא, כמ"ש רשב"ם דהלכתא כר"נ בדינא, או לפי שרבא הי' כאן בתלמיד, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב, כמ"ש הראשונים כאן. וא"כ כבר אין מקום לומר שנחלקו בזה הראשונים, והרי מבואר בכ"מ שנחלקו בזה הראשונים. בכל אופן - לפי הראשונים שס"ל שהמחזיק הוא המוחזק, צ"ל ביאור אחר במחלקותם.

והנה לשיטת הרשב"ם י"ל שנחלקו בהא דיש לחקור כאן: כשדר המערער בבית עם המחזיק, שזה סותר חזקת המחזיק, האם זהו כאילו מיחה, או שאז מעיקרא לא החזיק, ובקצוה"ח (סק"מ סק"א) מביא מ"ש המהרי"ט (חחו"מ סל"א) דמלשון הרשב"ם (ד"ה אנא) "בחדרים הפנימים היתה עיקר דירתו וכו' ולכך לא מחיתי", נראה שע"י היותו שם ה"ז כאילו מיחה [ואף שאי"ז מוכרת, כי אפ"ל הפי' "לכך לא מחיתי", כי לא החזקת, מ"מ מסתבר שכוונת תיבות אלו היא שזה במקום מחאה].

לאידך לשון רבינו גרשם הוא "אנא בשכונני גואי והחזקתי בה ולא שמשת בה יותר ממני", שמזה משמע שמעיקרא אינו חזקה, [וגם זה אין מוכרח כי אפ"ל שכוונתו שלכן ה"ז כאילו מיחה].

ונפק"מ בין ב' האופנים, אם אח"כ דר שם המחזיק עוד ג"ש, ולא השתמש המערער שם, וגם לא מחה, האם החזיק המחזיק, כי התוס' כ' (לג, א ד"ה אכבשי', לט, ב ד"ה וצריך) שאם נחית להשדה לא בתורת מכירה, ואח"כ אומר שלקחה, אין מועיל חזקתו. וא"כ בנדו"ד: אם מעיקרא אי"ז חזקה, הרי אף אם ממשיך לגור שם ג"ש בלי המערער, ואין המערער מוחה, אי"ז חזקה, כי נחית להבית לא בתורת מכירה. ואם הכוונה שזה כמחאה, צריך למחות בכל ג"ש, ואם לא מיחה בהג"ש האחרונים, ה"ז חזקה, כי נחית בתורת מכירה.

וי"ל שבזה נחלקו רבא ור"נ: ר"נ אומר שעל המחזיק להביא ראיה, ס"ל שלפי טענת המערער שגם הוא דר שם, הפי' הוא שחסר כאן בהחזקה, ואז פשוט שעל המחזיק לברר חזקתו, כי נעשה ספק בהחזקה.

ורבא ס"ל שטענת המערער הוא שעשה מחאה, ופשוט שכשנעשה ספק בהמחאה, על המוחה לברר מחאתו.

באופן אחר י"ל: לכו"ע ה"ז בבחי' מחאה, ולא שחסר בהחזקה, מ"מ נחלקו אם גדר "מחאה" בכלל הוא שזה גורם שהחזקה לא תהי' חזקה, או שרק גורם שצריך לזוהר בשטרו. דהנה כ' הרשב"ם בכמה דוכתי שכוונת המחאה היא שיהי' זוהר בשטרו יותר, כמ"ש רשב"ם לקמן (לט, ב ד"ה ומ"ד בסוף דבריו), וז"ל: דעיקר מחאה היינו משום דבעינן שיבא הדבר לאזניו של מחזיק. . כדי שיזוהר בשטרו. . תדע דהיכא דאמר להו לא תפיקו שותא ל"ה מחאה. עכ"ל. וכ"כ רש"י לעיל (כת, ב ד"ה דומיא) וז"ל: ואף המחאה התראה היא להזוהר בראיית זכותו ושטר מכירתו עכ"ל; ז.א. שע"י המחאה חוזר הטענה נגדו "אחוי שטרך", כי הי' צריך לזוהר בשטרו, ולכן אינה חזקה.

אבל עפ"ז אי"מ מ"ש התוס' לקמן (מ, א ד"ה מחאה) וז"ל: אפילו יתברר לנו שלא שמע המחזיק המחאה, מהני לבטל החזקה. עכ"ל. וכ"כ הרא"ש שם, וכ"ה בשו"ע (סקמ"ו ס"ג). וראה רשב"ם (לט, א ד"ה מחאה) וז"ל: ואפי' לא ידע המחזיק מחאתו של מערער לא חיישינן, מאחר שמיחה זה כהוגן. עכ"ל. ולכאור' אם כל כוונת המחאה היא שישמור שטרו, ואם לא שמר שטרו אומרים לו "אחוי שטרך", הרי כשברור שלא שמע המחאה, אין כאן טענה של אחוי שטרך.

וי"ל בב' אופנים: א) אף שמעיקרא, טעם המחאה הוא שיזוהר בשטרו, מ"מ נעשה "דין" בפ"ע שהמחאה מבטלת החזקה. ולכן גם אם לא נודע מחאת המערער להמחזיק, נבטלה החזקה. ורק באם אמר להעדים אל תגידו לא הוה חזקה. כי צ"ל עכ"פ ראוי שתגיע לאזניו, כי זהו גדר מחאה, וכן מיהודה לגליל ל"ה מחאה, והוה חזקה (לקמן מח, א), כי אין ראוי להגיע, אבל אם ראוי המחאה להגיע, אז מבטלת החזקה ע"י המחאה.

ב) לאידך אפ"ל שאי"ז הטעם, כ"א נשאר דין בזהירות השטר, ואינה מבטלת החזקה בעצם, כ"א מצד "לא פלוג", לא רצו חכמים לחלק, ואמרו שאא"פ ליקח השדה מהמערער כשעשה מחאה כדין, אבל עדיין נשאר גדר של "אחוי שטרך", ולא שזה מבטל החזקה.

[בסגנון אחר: לאופן הא' הוי זהירות השטר "סיבה", ולאופן הב' "יסוד"].

בסגנון אחר: לאופן הא' המחאה מבטלת החזקה. ומה שצ"ל ראוי להגיע לאזניו זהו "תנאי" וחידוש בדיני מחאה. ולאופן הב' ה"ז להיפך, שגדר מחאה הוא שיהי' ראוי להגיע לאזניו, וחידוש הוא שאם לא הגיע בפועל אעפ"כ הוה מחאה מטעם לא פלוג.

וי"ל שבזה נחלקו הש"ך עם הקצוה"ח והגתה"מ. דהנה משמע מהש"ך (סקמ"ו סק"ג) שאם עדים מסרו להמחזיק מחאה, ובאמת לא מיחה, מ"מ הוה מחאה, כיון שהי' לו לזוהר בשטרו. ובקצוה"ח (שם סק"א) והגתה"מ (שם סק"ב), הק' עליו דברור שאם העדים שקרו, ובאמת לא מיחה, הוה חזקה.

וי"ל שנחלקו בהנ"ל: להש"ך הוה כאופן הב', שזו ענין של פועל, שהי' צריך לזוהר בשטר, וכשאין לו שטר, ה"ז ראי' שאינו שלו, וכ"ה גם כשבאמת לא מיחה, כי לפועל המחזיק חשב שאכן מיחה, ולדעתו הי' צריך לזוהר בשטרו, וכיון שאין לו שטר, ראי' שלא קנה הקרקע. ולהנתה"מ והקצוה"ח הוה "דין" שמחאה מבטלת החזקה, צריך הוא לעשות המחאה, כי זהו דין מחאה, שהמערער מוחה.

[ז.א. שאם המחאה מבטלת בעצם החזקה, יוצא מזה קולא וחומרא: קולא, שאף אם לא הגיע לאזניו מבטלת החזקה, וחומרא שצריך למחות בפועל כדין].

וי"ל שלהרשב"ם זהו מחלוקת ר"נ ורבא: ר"נ ס"ל שזה דין בהחזקה – אף שהתחלת הדין הוא כדי לזוהר בשטרי' – ולכן כאן, על המחזיק להביא ראי', כי כשנעשה ספק אם הי' מחאה, הפי' הוא שנעשה ספק בהחזקה. ורבא ס"ל שכל כולו של המחאה הוא רק לחייבו לזוהר בשטרי', וכאן שיש ספק בהמחאה, אי"ז ספק בהחזקה, כ"א נשאר ספק בהמחאה, וספק מחאה אא"פ לבטל החזקה, ולכן צריך המערער להביא ראי' שאכן הי' מחאה (עי' שדר שם), ואם אינו מביא ראי' נשאר הקרקע אצל המחזיק.

ומדויק הוא בלשון הרשב"ם, שתחלה כתב, כנ"ל, "ולכך לא מחיתי", שמוזה מסיק המהרי"ט שזה במקום מחאה, ולא שמבטל החזקה, ואח"כ בדברי ר"נ כ' "הבא עדים שדרת בבית לבדך ג"ש, כדין כל חזקת ג"ש שצריך להביא עדים שהחזיק בה חזקה גמורה", שמשמע שיש חסרון בהחזקה, אלא כנ"ל שר"נ ס"ל שע"י שמיחה נעשה חסרון בהחזקה, והמחזיק צריך לברר דבריו. משא"כ רבא ס"ל שזה ספק בהמחאה, ועל המערער להביא ראי'.

והנה באופן אחר י"ל: דהנה כהנ"ל הוא דסברת ר"נ הוא דאין כאן חזקה (ובב' אופנים: (א) שזהו מעיקרא הפי' במה שדר בפנים (ב) שבכל מחאה כ"ה שמבטל החזקה), אבל באמת י"ל שגם ר"נ לא ס"ל K שחסר בהחזקה, כ"א שחסר בהג"ש, שהזמן שהמערער השתמש עם המחזיק, אא"פ לחשוב בחשבון הזמן של חזקתו, ואיירי כאן שבא תיכף לאחר הג"ש, וטען המערער שחסר להמחזיק מהג"ש. וכן נראה מלשון התוס' (ד"ה בשכונני) "ואין לך שלש שנים שלימות", וכן הוא לשון הרא"ש, ואם הי' בא בזמן מאוחר כו"ע היו מודים שאם השלים השלש שנים ה"ז חזקה.

[ומה שכתב הרשב"ם "בחדרים הפנימיים היתה עיקר דרתי וכו' ולכך לא מחיתי", י"ל שכוונתו, שהיות ועדיין לא עברו ג"ש, כי זמן זה לא חשוב, לכן לא הוצרכתי למחות עדיין].

ואף שבכלל צ"ל רצופות, מ"מ י"ל שכאן שאני, כי הרשב"ם כ' (כט, א ד"ה שאכלן) "אבל אם הניחה שנה וכו' מצי אמר בעל השדה, האי דלא מחאי לך היינו משום דאוברת לה שנה שני' דגלית אדעתך דלאו דידק הואי", וזה רק היכא דלא השתמש כלל משך זמן (לא אכל הפירות), אבל כאן שכן השתמש, אלא שהשני השתמש עמו,

אי"ז חסרון של מפוזרות, אבל לאיך היות שלא הי' לבדו, אא"פ לחשוב זמן זה כחלק מהחזקה.

והנה בנדון שבפועל החזיק במפוזרות באופן שאינו מבטל החזקה (כמו במוברי באגא דלעיל (כט, א)), פשוט שהשנים שדילג אינם בכלל החזקה כלל, אבל בנדו"ה, אף שאא"פ לחשוב הזמן שהמערער דר עמו כחלק מהג' שני חזקה, מ"מ יש לחקור באיזה אופן הוא:

א) היות ולפועל אכן אכל הפירות גם בזמן זה, שהרי דר שם (שזהו אכילת פירות של בית), הרי מה שאא"פ לחשוב זמן זה אינו לפי שבזמן זה לא החזיק, כ"א שאכן החזיק, אבל יש דבר המעכב זמן זה מלהיות נחשב כחלק מהחזקה ג"ש, מה שהמערער ג"כ דר שם.

ב) גם בנדו"ד זמן זה שהמערער דר עמו נקרא שלא החזיק או.

ומחקירה זו מסתעפת, שבאם בא המערער תיכף בסוף הג"ש, וטוען שחלק מהזמן דר שם ג"כ, ובמילא חסר מהג"ש של החזקה, האם על המערער להביא ראי', או על המחזיק להביא ראי'.

לאופן הא' שיש כאן חזקת המחזיק, אלא שיש כאן עיכוב – הנה הספק שהי' להם הוא אם הי' העיכוב, וא"כ על המערער להביא ראי', שהרי רוצים לבטל החזקה שיש לו (לכו"ע, גם לדעת המערער), אבל לאופן הב' הספק הוא באם יש כאן חזקה, כי לפי דעת המערער, הנה זמן זה אינו תופס מקום כלל בגדרי החזקה, וחסר ימים אלו, והי"ז ממש ככל חזקת ג"ש, שעל המחזיק להביא ראי' שהי' כאן ג' שנים שלימות, כמבואר לעיל בכתים שצריך להביא ראי' להלילות וכו'.

ומדויק הוא בלשון הרשב"ם, שבדעת ר"נ כ' "הבא עדים שדרת בבית לבדך ג"ש בלא אותו שבא עמך בדין כדין כל חזקת ג"ש שצריך להביא עדים שהחזיק בה חזקה גמורה" היא: וי"ל שכוונתו ב"חזקה גמורה", חזקה שלימה של ג"ש. ובדעת רבא כ' "וסבירא לי' לרבא דכיון שראו עדים לזה המוחזק שנשתמש עמו ג"ש אין לנו לחוש שמא גם זה הי' עמו", היינו שהחזקה הנה חזקה שלימה, אלא שאולי המערער מעכב, עליו להביא ראי'.

וי"ל שזה גופא תלוי בגדר אכילת פירות כדי להחזיק, כי י"ל בב' אופנים: א) מה שהוא אוכל פירות, שזהו דבר שהבעלים לא היו מניחים, זהו החזקה. ב) מה שע"י אכילת פירות מורה באופן היותר תקיף על בעלות שלו.

[ואי"ז נוגע להחקירה מהו "גדר" חזקת ג"ש, מה שלא קפיד הבעלים או שהמחזיק במוחזק, כמשנ"ת בכמה מקומות, כי כאן דיינין בגדר מהו מהות החזקה, לכל האופנים של מיהו המוחזק – מה שאוכל הפירות, או מה שמראה בעלות ע"י אכילת הפירות].

לאופן הא', גם כשהמערער משתמש עמו, ה"ז נקרא שאכל הפירות, ורק שהמערער כאילו נתן לו רשות, וה"ז מעכב את חזקתו מלפעול פעולתו. אבל לאופן הב', כשהמרא קמא משתמש עמו אי"ז מורה על בעלותו כלל, כי זהו דבר הרגיל להניח אדם לדור בביתו, (אף שגם אין מבטל החזקה לגמרי, כי לא עשה שום דבר שסותר חזקתו, ורק אין מתחשב לגבי חזקה כזמן חזקה כלל).

ועוד י"ל סברא במה תלוי מחלוקת רבא ור"נ עפהנ"ל שזה רק שלא הי' כאן ג"ש שלימות, בהקדים הא דיש להסתפק בכמה דברים שיש בהם המשך, והתכלית הוא לבוא להסוף, אי כל ההמשך הוא חלק מהמטרה, או שהמטרה הוא הסוף, ומה שבינתיים הוא רק הכשר להמטרה, כי אא"פ לבוא להסוף מבלי לעבור כל ההמשך.

והנה בדברים גשמיים לפעמים ברור שהוא כאופן הא', ולמשל אדם רעב, כדי להיות שבע צריך לאכול, לדוגמא, ג' ככרי לחם. הנה ברור שאין הכוונה שהשביעה באה ע"י אכילת ככר ג', ורק שאא"פ לאכול ככר שלישי אם לא אכל ב' ככרות לפני"ז, כ"א כל ככר וככר ה"ה חלק מהשביעה. ולפעמים ברור להיפך: למשל, כשאדם רוצה לילך לבית חבירו, וצריך לעבור שטח מסוים, הרי ברור שאין כל פסיעה ופסיעה חלק מהמטרה, כ"א הפסיעה האחרונה כשדורך על מפתן הבית זוהי המטרה, אלא שאא"פ לבוא להמטרה אם לא שיעבור כל השטח, והוה כל השטח רק הכשר להמטרה.

אבל בחיובים ואיסורים וכיו"ב אין הדבר ברור. כי אפ"ל שכל חלק וחלק הוא חלק מהמטרה, ואפ"ל שהמטרה הוא רק הסוף, ומה שבינתיים ה"ה רק הכשר.

בסגנון אחר: (א) התורה רצתה או אסרה וכו' כל חלק וחלק עד הסוף, ובמילא כשבא לבסוף אין כאן שום דבר חדש באיכות, כ"א כמות גדולה, או ב' שהתורה רצתה או אסרה וכו' רק הסוף, אלא שכדי לבוא להסוף מוכרח להיות ג' כ"מה שבינתיים. שעפ"ז נמצא כשבא הסוף אז יש כאן איכות חדשה – דבר שחל עליו עכשיו (המצוה, או האיסור וכיו"ב).

ולדוגמא: בלקו"ש ח"ז (ע' 110) מביא ומבאר מ"ש הרגצובי (ראה מפענח צפונות ס"ע קפה ואילך, וש"נ) לבאר מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש ביומא (עד, א) בחצי שיעור, ד"ר' יוחנן אמר אסור מן התורה כיון דחזי לאצטרופי, איסורא קא אכיל. ר"ל אמר מותר מן התורה, אכילה אמר רחמנא וליכא". שכוונת ר"י במ"ש "כיון דחזי לאצטרופי" אינה כמו שתפסו כמה אחרונים (צל"ח וכו', עיי"ש בלקו"ש), שאפשר לצרף לזה עוד חלק עד שיהי' השיעור, ובמילא ה"ז כעין גזירה שדילמא יצרף, כ"א שהשיעור דכוית וכיו"ב שנתנה התורה ה"ה גדר בכמות – כזית עושה שיעור שלם מהאיסור הנאכל (אבל לא שהשיעור פועל הגדר דאיסור אכילה), ולכן גם חצי שיעור אסור מה"ת, כי יש בו עכ"פ חלק מהשיעור שלם של איסור. ור"ל ס"ל שהשיעור הוא גדר במהות "אכילה", וכשאוכל פחות מכשעור אי"ז אכילה כלל, ולכן חצי שיעור מותר

מן התורה [ולפי"ז לר"י, גם אם אכל ח"ש חמץ לדוגמא, תיכף לפני שקה"J של סוף חג הפסח, מ"מ אסור מה"ת (משא"כ להצל"ח וכו')].

הרי שהמחלוקת היא אם כל חלק וחלק מהכזית ה"ה חלק מהמטרה, היינו אם אומרים שהמטרה (האיסור) היא כמות גדולה של איסור, או שהמטרה היא רק הסוף, הכזית השלם, וכל חלק וחלק בפ"ע אינו חלק מהמטרה, אלא שהוא הכשר לבוא להמטרה.

וכן מסתבר במחלוקת התנאים (חולין טו, א) אי ישנה לשחיטה מתחלה ועד סוף או שאינה לשחיטה אלא לבסוף. שגם כאן המחלוקת היא אם סוף השחיטה הוא המטרה, וכל המשך השחיטה שבינתיים ה"ה רק הכשר לסוף השחיטה, או שכל המשך השחיטה הוא המטרה.

עד"ז הוא המחלוקת (קידושין מח, ב) אי ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף או אינה לשכירות אלא לבסוף, שגם כאן נחלקו אי מטרת השכירות הוא רק הסוף, ובינתיים הוה רק הכשר השכירות, או שכל ההמשך הוא המטרה.

וכן מסתפק הרגזובי בענין "זמן" (ראה מפענ"צ בערכו) שכשישנו ענין התופס משך זמן, אי הוה סוף הזמן המטרה, או שכל המשך הזמן המטרה.

[ועיי"ש שמחלק בין דבר שרוצים שיעבור משך זמן, שאז כל המשך הזמן הוא המטרה, ובין דבר שרוצים זמן מסוים, אז אין הזמן שבאמצע חלק מהמטרה.

ויש להמתיק עפ"ז מחלוקת לעיל (ה, א) בין ר"ל דס"ל "הקובע זמן לחבירו ואמר לי' פרעתוך בתוך זמנו אינו נאמן" (כי חזקה אין אדם פורע תוך זמנו). ואביי ורבא "דאמרי תרווייהו עביד איניש דפרע בגו זימני' וכו'" – דר"ל ס"ל דהמטרה בהזמן של המלוה הוא רק הסוף, ומה שבינתיים אינו חלק מזמן הפרעון. ולאביי ורבא המטרה הוא כל המשך הזמן, ולכן גם הזמן בינתיים נק' זמן פרעון. וי"ל שנחלקו אם מביטים בעיקר על הלוח או על המלוה: לר"ל מביטים בעיקר על המלוה, ומצד המלוה הרי אין נוגע הזמן שבינתיים, כ"א אותו היום שהתדברו שאז יפרע, ולאביי ורבא מביטים בעיקר על הלוח, ולו נוגע בעיקר כל המשך הזמן, כי הוא צריך המעות לכל משך הזמן הזה, ולכן כל הזמן באמצע ה"ה חלק מהמטרה].

וראה גם לקו"ש חלק יו"ד (ע' 195) וזלה"ק: גם בפקו"נ דתינוק אומרים הא דיומא (פה, ב) חלל עליו שבת א' כדי שישמור שבתות הרבה. ע"ד המפרשים במילה וכו' שזוהי מצוה על הבן אלא כיון שאין בידו לעשותה הטיליה על האב – דכן י"ל לכ"ע בנוגע למ"ע דהשמר לך ושמור נפשך מאד (רמב"ם הל' רוצח פי"א ה"ד. שו"ע אדה"ז הל' שמירת גוף ס"ג). (ומבאר בזה: כשנולד מתחיל גידולו שבגמרו יתחייב במצות (ועפ"ז יל"פ טעמי החלוקים בקטן מאימתי בא לעוה"ב – סנה' ק"י סע"ב. ובירוש' שביעית ספ"ד מאימתי חיין). ואכ"מ. עכלה"ק.

הרי שגם בזה הוא אותה הסברה: כל משך הזמן עד שמתחייב במצות אי"ז שהוא רק הכשר לשנת הי"ג, שיתחייב במצות, כ"א תיכף כשנולד מתחיל גידולו שבגמרו יתחייב במצות. וגם בזה ישנה מחלוקת כמו שמסיים בהחצע"ג.

ועד"ז בנדו"ד בחזקת ג' שנים י"ל בב' אופנים: א) שכל רגע ורגע הוה נקודה בפ"ע כחלק מהחזקה. וצריך כל הנקודות האלו בלי הפסק כדי שיהי' חזקה, או י"ל ב) שהכוונה היא המטרה, סוף הג"ש, אלא שאם בינתיים הי' זמן שלא אכל פירות (כשהי' צריך), הי"ז מבטל החזקה.

בסגנון אחר: לאופן הא' צריכים כל הג"ש באופן חיובי, ולאופן הב' צריכים הג"ש באופן שלילי, שלא יהי' רגע א' שלא אכל פירות.

וי"ל שבזה נחלקו ר"נ ורבא: ר"נ ס"ל כאופן הא' שצריכים כל רגע, וא"כ כאן שיש ספק על זמן מסוים אם יש לו, הי"ז ספק אם יש לו חזקה, לכן המחזיק צריך להביא ראי'. ורבא ס"ל שבעצם יש לו הג"ש, שהרי כבר עברו ג"ש, אלא הספק הוא אם יש דבר השולל זמן מסוים, על המערער להביא ראי', שהוא שלל החזקה.



טוען וחוזר וטוען בפטור לפטור

ביאור בדברי אדמו"ר הצמח צדק

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

א. בדין טוען וחוזר וטוען מבואר בסוגיית הגמרא בבא בתרא (לא, א) דישנה כמה חילוקים: היכא דבעל דין טען טענה אחת ואח"כ רוצה להוסיף על טענתו באופן שאינו סותר טענתו הראשונה כלל, ה"ה נאמן לכו"ע; היכא דבטענתו השניה ה"ה מכחיש טענתו הראשונה קצת, הר"ז פלוגתת אמוראים אם נאמן או לא, וההלכה היא שה"ה נאמן; והיכא שמכחיש דבריו הראשונים לגמרי אינו נאמן לכו"ע.

ובהגהת אשר"י מבואר דזה שאינו נאמן כשמכחיש טענתו הראשונה לגמרי, הוא דוקא כשכבר הוכחשה טענתו הראשונה ע"י עדים, אבל באם עדיין לא הוכחשה, אז נאמן לטעון גם טענה שמכחיש טענתו הראשונה לגמרי, דאמרינן הסברא ד'מה לי לשקר'; דהלא באם הי' רוצה לשקר הי' יכול לזכות בטענתו הראשונה, ולכן נאמן בטענתו השניה. וכן הוא דעת כו"כ ראשונים, והובא להלכה בטושו"ע סי' פ.

ובנידון שאחרי שטען טענתו השניה באו עדים והכחישו טענתו הראשונה, הביא בטור דעת הרמ"ה דכבר אינו נאמן בטענתו השניה, אמנם הב"י כתב דלא כן הוא דעת

הר"י מיגאש והרמב"ם, אלא דכן נשאר בנאמנותו בטענתו השניה אף אחרי שהעדים כבר הכחישו טענתו הראשונה, וכן פסק בשו"ע.

הקשה הקצות (שם) דהלא מצינו בגמרא בכמה מקרים – כמו בנאמנות האשה לומר אשת איש הייתי וגרושה אני, וכן במודה בשטר שכתבו וטוען שפרעו, דנאמן במגו שהי' יכול לטעון שהוא מזוייף – דהנאמנות של מיגו מתבטלת אחרי שטענה הראשונה (היינו הטענה שהי' יכול לטעון) מוכחשת ע"י עדים? ומחמת קושיא זו מוכיח דבאמת אין הנאמנות לחזור ולטעון מפטור לפטור מדין מיגו, אלא מחמת זה טענה הראשונה לא נחשבה כהודאה בכלל מחמת זה שהי' לפטור את עצמו, יעויין בדבריו.

אמנם כבר הקשו רבים על דבריו דמפשטות דברי כו"כ מהראשונים מוכח דאכן הנאמנות הוה מדין מיגו ו'מה לי לשקר'?! ואדמו"ר הצ"צ (פס"ד חו"מ סי' עה בא"ד) מוסיף להוכיח דלא כהקצות מזה שהרמ"ה (הנ"ל) באמת סב"ל דהנאמנות מתבטלת כשטענה הראשונה מוכחשת, וע"כ הוא משום דדין מיגו יש כאן, ולית לן למימר – אומר הצ"צ – דהראשונים פליגי בדבר זה גופא באם הנאמנות לטעון מפטור לפטור הוה מדין מיגו או לא!

ב. ולתרץ קושיית הקצות כתב הצ"צ (שם):

"אלא י"ל שיש לחלק בין הך דאשת איש [היינו המיגו שישנה לאשה שאמרה א"א הייתי וגרושה אני] לנידון דידן. ותדע דהא גבי שבוי' מבואר שם דנאמנת אפילו באו עדים אח"כ, וא"כ בממון אפשר ס"ל דאין להחמיר יותר, דלענין ממון קיי"ל דקם דינא כדאייתא ביבמות (דל"ז). ולא דמי כלל למודה בשטר שכ' [כו'] דמעולם לא קם דינא שהרי התובע אומר שלא נפרע ושקיים שטרו לכן אמרינן ליה קיימו שטרייכו וחותרו לדינא. ועוד דהתם גבי א"א ומודה בשטר, אילו באו עדים תחלה אין לו שום טענה שיפטור עצמו נגד העדים. משא"כ הכא שאפילו באו העדים תחלה אילו הי' טוען רק הטענה השנייה הי' פוטר עצמו רק שבאו לחייבו משום שטען הטענה הא' וכיון שהוא הביא על עצמו טענה זו שפיר מהימנינן ליה לחזור ממנה בזמן שיש לו מיגו וקם דינא .."

ביאור דבריו בפשטות: אה"נ דלענין המיגו של א"א הייתי וגרושה אני, ועד"ז המיגו של פרעתי במיגו דמזוייף, פסקינן שאם באו אחרי טענתו ומכחישים אותו טענה שהי' יכול לטעון, נתבטלה המיגו למפרע, מ"מ הרי בהמיגו של שבוייה הייתי וטהורה אני לא אמרינן כן, אלא דאחרי שהיא נאמנת שוב אפילו אם באו עדים ואומרים דשבוייה היתה (ושוב נתבטלה המיגו שלה), נשארת בנאמנותה, וא"כ – אומר הצ"צ – אפשר סב"ל להני ראשונים דבנידון שלנו (טוען וחוזר וטוען בממון מפטור לפטור), אין להחמיר יותר מבמיגו של שבוייה!

ובביאור הדבר מדוע באמת אין להחמיר כאן יותר מבשבויה, מביא הצ"צ ב' סברות:

א. משום שבממון מצינו שאומרים 'קם דינא', וא"כ י"ל גם כאן דלאחרי שכבר האמינו לו בטענתו שוב לא מבטלים הנאמנות (אלא דלפ"ז יוקשה הרי גם בפרעתי במיגו דמזוייף, מדובר ב'ממון', ומדוע לא נאמר אותה סברא של 'קם דינא'? ע"ז תי' הצ"צ דשם באמת לא הי' מצב של 'קם דינא' כמשנ"ת בדבריו). ב. דכאן שונה משאר המקרים בזה שטענתו שטוען הוה טענה 'טובה' גם בלי האפשרות לטעון טענה הראשונה בכלל, וכל הצורך להמיגו הוא רק משום שהוא עצמו טען טענתו הראשונה, ושוב אחרי שכבר האמינוהו על טענתו השנייה (מחמת המיגו) אינו נצרך לטענה הראשונה כלל, ולכן אם הוכחשה ע"י עדים אין בכך כלום.

ג. אלא דלכאורה הדברים צריכים עדיין להסבר נוסף, ובכמה פרטים:

א) הא דמביא משבויה דהנאמנות שלה דטהורה היא אינה מתבטלת גם אחרי שבאו עדים ואמרו דנשבית, לכאורה מה ענין זה לכאן; הרי הגמרא אמרה ע"ז (כתובות כג,א) "בשבויה הקילו", ופרש"י שם "דחששא בעלמא הוא דאיכא, שמא נבעלה ..". והיינו דהא דשבויה שונה מכל שאר מיני מיגו שבאין ליתן נאמנות נגד דבר של ודאי (כמו על גירושין להתירה ממצב של אישות, וכיו"ב), ואילו בשבויה הרי אפילו אם יודעים בבירור שהיתה שבויה, עדיין אין האיסור אלא ספק. וא"כ מה ענין זה לכאן בחוזר וטוען מפטור לפטור, שהמיגו נצרך ליתן לו נאמנות נגד טענתו הראשונה שהיתה טענת ודאי?!

ב) ביאור הראשון (מדוע אין להחמיר כאן יותר מבשבויה), מיוסד ע"ז שבממון קי"ל ד'קם דינא'. אמנם מדבריו מובן דזה לבד לא הי' מספיק לבאר מדוע מאמינים לו גם אחרי שבאו עדים כו', אלא דהיות שמצינו שבשבויה הקילו בזה, שוב י"ל דגם בממון יש להקל מחמת הא דקם דינא. ולכאורה הרי ממ"נ, אם שייכת כאן כלל זה של קם דינא אז למאי נפק"מ הא דבשבויה הקילו, ובאם לאידך בפשוטו לא נאמר כאן הא דקם דינא, אז מה יועיל לזה הא דבשבויה הקילו?!

(ואכן יעויין במאירי רפ"ב דכתובות על דין המשנה "מודה ר' יהושע באומר לחברו שדה זו של אביך היתה ולקחתיה ממנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, אם יש עדים שהיא של אביו והוא אומר לקחתיה ממנו אינו נאמן", שכתב דאפילו אם באו העדים אחרי שכבר האמינוהו במיגו, הר"ז מבטל את הנאמנות "ואף לדעת האומר קם דינא כבר ביארנו בראשון של בתרא שבדבר שאפשר לבא לידי בירור אין אומרים כן". עיי"ש)

ג) ביאור השני מיוסד ע"ז שבעצם הרי הטענה דהוא טוען כעת הוה טענה 'טובה' כם בלי המיגו, וכל הצורך להמידו הוה רק מחמת זה שטען בעצמו טענה אחרת קודם

וכו'. אמנם עאינו מבואר לכאורה מה בכך; הרי לפועל מחמת טענתו הראשונה כן צריך למיכו דוקא בכדי להיות נאמן על טענה השנייה, ושוב כשנתבטלה המיגו מדוע באמת נשאר בנאמנותו?

וגם כאן צ"ע: איך זה קשור להא דבשבויה הקילו ונשאר בנאמנותה גם אחרי שנתבטלה המיגו?

ד. ונראה לבאר הדברים בהקדם ביאור גוף הדין דבכלל במיגו הרי אם נתבטל המיגו אחר זמן נתבטל הנאמנות שלו במה שטען לפנ"ז והאמינוהו אז (כנ"ל); דלכאורה, הרי מכיון שהי' לו המיגו בשעת טענתו, הר"ז מראה שטענתו הי' אמת – ד'מה לו לשקר', אז מה בכך דשוב באו עדים והכחישו אותה טענה שהי' היסוד להמיגו, הא כבר הראה את הנאמנות שלו!?

ולכאורה ישנם ב' דרכים לתרץ ולבאר דבר זה:

א. שאחרי שבאו עדים והכחישו אותה טענה שהי' יכול לטעון מעיקרא, שוב חוששים דהא דלא טען אותה טענה לא הי' מחמת זה שהוא איש אמת כו', אלא (אולי) משום שידע שיבואו עדים שיכחישו אותה טענה, ושלכן נשמר מזה ע"י שטען דוקא טענה זו השנייה! והיינו דזה שהגיעו עדים אח"כ מטיל ספק בהירור של המיגו מעיקרא.

ב. ע"פ היסוד הידוע של ר' אלחנן דמיגו אינו ענין של בירור על זה שהוא איש נאמן כו', אלא דהוה בגדר של 'כח הטענה' שיש לו באותה טענה שהי' יכול לטעון, שנותנת לו הכח לטעון טענה שנייה ג"כ (והדברים עתיקים ואכה"מ להאריך), אשר לפ"ז מובן דקושיא מעיקרא ליתא; דמאחר שנתבטלה הכח שיש לו בטענה הראשונה (היינו זה שהי' יכול לטעון) שוב לא נשאר לו שום כח בטענתו שטען.

(והיינו דלאופן הא' הרי החיסרון הוא אכן בהירור להנאמנות שע"י המיגו, דכבר אינו בירור ודאית אלא בספק היא עומדת. ואילו לאופן השני הרי אותה בירור מעולם לא נתבטלה, אבל זה לא מספיקה עבור מיגו, שצריך ל'כח הטענה' דוקא, וזה אכן נתבטל)

ואוי"ל דלפי ב' דרכים אלו יצא לנו שתי דרכים בהבנת הדין הנ"ל דבשבויה הקילו ואמרו דנשאר בנאמנותה גם אם באו עדים אח"כ והעידו שנשבת;

לאופן הראשון נאמר, דמאחר שזה שנתבטלה המיגו הוה רק בגדר של ספק – דהא מסתפקים כעת האם זה שטען טענתו השנייה ולא הראשונה היתה מחמת האמיתיות שלו, או מחמת זה שידע שיבואו עדים נגד אותה טענה – הרי בשבויה שכל האיסור אינה אלא בגדר ספק בין כך, מספיקה מיגו כזה שאינה מבררת נאמנותו בוודאות ג"כ. ואילו לאופן השני נאמר, דבשבויה ל"צ ל'כח' מיוחד להתירה, ובירור על הנאמנות שלה מספיקה, דהרי ל"צ להוציאה מחוקתה (כמו בא"א הייתי וגרושה אני, וכיו"ב),

אחרי שכל האיסור אינו אלא בגדר ספק כנ"ל, ושוב אין סיבה שתבטל הנאמנות שלה שנתבררה ע"י המיגו עי"ז שבטלה 'כח' המיגו אח"כ ע"י עדים!
ה. ואשר לפ"ז נסביר כך (בדא"פ כמובן) המשך דברי הצ"צ:

קודם מביא, דמדין שבוייה רואים שיש מקום לזה שבמקרים מסויימים מקילים ואומרים שלא נתבטלה המיגו עי"ז שנתבטל אותה טענה שהי' יכול לטעון מעיקרא. ועי"ז ממשיך הצ"צ לומר, שגם במקרה דעסקינן ביה י"ל שמקילים בזה ע"ד שבוייה. ומביא שתי הסברות בזה – מדוע יש מקום להקל בנידו"ד ע"ד הקולא בשבוייה – בהתאם לב' אופנים (הנ"ל) להבין סיבת הקולא בשבוייה;

תחלה מביא הא דבממון קיי"ל דקם דינא, אשר תוכן הדין הוא דבמצב של ספיקות לא מהפכים את הדבר מדין לדין, והר"ז מתאים מאוד לאופן הראשון בהסברת הדבר דבשבוייה הקילו בזה, שהוא מחמת זה שכל האיסור שלה הוה מחמת ספק, וא"כ הרי הספק שבמיגו מספיקה להשאירה בנאמנותה. אז עד"ז נאמר בעניננו, דמאחר שישנה ספק בהבירור של המיגו, שוב נאמר דקם דינא, ולא מהפכים את הדין מחמת הספק.

ואח"כ אומר סברא אחרת; דכאן הרי טענה השנייה בעצם ל"צ לכחה של טענה הראשונה, דהשנייה יכולה לעמוד בפנ"ע, וכל הבעי' הוא מחמת חיסרון בנאמנות בטענה זו מחמת זה שטען לפנייה טענה אחרת, והרי לזה מספיקה הבירור של המיגו שהוא אכן איש נאמן, ושוב הרי בירור זו לא נתבטלה ע"י עדים הבאים אח"כ כנ"ל. ונמצא דהר"ז אותה הסברא מדוע מקילים בשבוייה לפי אופן השני הנ"ל.

ולסיכום נמצא, דהדין דשבוייה מראה שלפעמים יש להקל ולסמוך על המיגו גם אחרי שנתבטלה טענה הראשונה, אלא דזה גופא מדוע הוא כן יש לבאר בב' אופנים, והצ"צ מבאר לפי כל אופן בנפרד מדוע בעניננו אפשר לומר קולא זו ג"כ, וכמשנ"ת.



אי מהני קנין כסף בשכירות קרקע לגוי

הרב שבתאי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בהל' פסח סי' תמ בקו"א סק"ה הוכיח רבינו שההיתר של יחד לו קרן זוית אינו מטעם שאותה זוית קנויה (שכור) להנכרי.

ורבינו הוכיח כן מזה שלא הזכירו בתוס'¹ (וסיעתו) שצריך ליתן לו כסף. וא"כ, כיון שחזקה לא מהני לכו"ע², ואפי' אם התנה שיקנה לו לא מהני לדעת הב"ח³ והש"ך⁴ והט"ז⁵ בחו"מ סי' קצד שפסקו שלא כרמ"א, וגם ק"ס לא מהני (לפי הש"ך בסי' קכג סק"ל ובפרט לשיטת התוס' דשכירות קרקע אין נקנה בק"ס), א"כ לא משכחת לה קנייה לנכרי בשכירות (בל"י כסף) להב"ח והש"ך וט"ז דס"ל דלא מהני התנה (ולהט"ז אפי' אם נתן כסף). אלא עכצ"ל שטעם ההיתר של יחד לו קרן זוית לדידהו הוא שאינו מצוי בידו לפנותו ממקום שהוא מונח שם, ולא מטעם שאותה זוית קנויה להנכרי.

וכמעט מוכח מלשונו של רבינו שהעיקר כרמ"א וסמ"ע⁶ (וש"ך⁷), דמהני קנין כסף, אפי' בלא שטר, בשכירות בית לגוי. וכן יש להוכיח ממ"ש רבינו בסדר מכירת חמץ שמשכירים המקומות שהחמץ מונח בהם לנכרי בקנין כסף.

ותמיהני על מ"ש בציונים לשוע"ר שם שכתבו בציון נב שכוונת רבינו היא להביא מהט"ז ששכירות ישראל מגוי אינו קונה בכסף (וכן מה שממשיך שם שעד"ז הוא בש"ך וב"ח) ולחדש עפ"ז שמ"ש בסדר מכירת חמץ הוא המשנה האחרונה -

- דא"א לפרש כן דעת רבינו בקו"א זה! שהרי ממ"ש "וכך פסק הש"ך שם בשם הב"ח מוכח שמה שהביא דעת הט"ז יש למצוא גם בש"ך וב"ח. וליתא שם (לפי הבנה זו בהמשך דברי רבינו כאן), שהרי דברי הש"ך קאים אמ"ש הרמ"א שבמכירה דבעינן שטר, אם התנה הלוקח, קנה מיד בלי שטר. וע"ז כתב הש"ך שהב"ח חלק עליו ולא מהני התנה במקום שאין הקנין מהני בלאו הכי. וא"כ, לדבריהם אין שום קשר כלל בין מ"ש בש"ך וב"ח לדברי הט"ז הנ"ל דלא מהני קנין כסף בשכירות קרקע לגוי!

אלא אין ספק שציונו של אדה"ז להט"ז היתה (לא למ"ש הט"ז בענין קנין כסף בשכירות לגוי [כמ"ש המערכת של המהדה"ח⁸] אלא) למ"ש בט"ז שם דלא מהני התנה במקום שאין הקנין מהני בלאו הכי. ודוקא לפי"ז מובן המשך דברי אדה"ז במה שציין להש"ך והב"ח. ואין צריך לדחוק שרבינו חזר בו בסדר מכירות חצץ.

(1) שפירשו דהרי זה דומה למקבל עליו אחריות על חמצו של נכרי בבית הנכרי.

(2) "כמבואר בב"י חו"מ סוף סימן קצב מחודשין טו" (לשון רבינו כאן)

(3) סי' קצד סעיף א.

(4) שם סק"ב.

(5) שם.

(6) סק"ה.

(7) מדלא חלק על הרמ"א.

(8) ועד"ז בקונטרס הלכות פסח משו"ע אדה"ז (מהרב שלום דובער לוי) חלק ראשון עמ' 335 הע'

העולה מדברינו הוא שיש לשנות מ"ש בציונים שם כדלקמן:

בציון גב יש לכתוב: ששכירות ישראל מעכו"ם אינו קונה בחזקה אף אם התנה השוכר. וה"ה עכו"ם מישראל, כיון "דחד דינא אית להו לכל מילי כמבואר בש"ך לחושן משפט סימן קצ"ד סק"א בשם רוב הפוסקים ראשונים ואחרונים".⁹

ובציון נג יש לכתוב: סק"ב. דלא מהני התנה.

ובציון נד יש לכתוב: שם ד"ה ומשמע נמי: "אפילו התנה לקנות בכסף מיד לא קנה ודלא כמו שכתב הרב בהגהת שלחן ערוך". וא"כ ה"ה בשכירות קרקע לעכו"ם אינו קונה בחזקה אף אם התנו כן.

ובציון נה יש לכתוב: כיון שלא נתן כסף.

ובציון נז יש לכתוב: אלא ע"כ דמהני יחד לו קרן זוית אע"פ שאינה קנויה לו, כיון שאינו מצוי בידו לפנותו ממקום שהוא מונח שם.



הגדרה בהכלל מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה

רבנן

הת' אהרן מנחם מענדל קסטל
תלמיד בישיבה

בגמ' גיטין (ה, ב) מובא מחלוקת בין ר' יוחנן ור' חנינא – בפני כמה צריך השליח שמביא את הגט ממדנה"י לומר בפ"נ ובפ"נ: ר"י אומר שתיים, ור' חנינא אומר שלשה. מסקנת הגמ' היא שלכו"ע בעינן ג' דיינים, והשאלה היא רק האם אף יוכל השליח להצטרף עמהם להיות א' מן השלשה: ר"י סובר שיכול להצטרף עמהם, ור' חנינא סובר שאינו יכול להצטרף עמהם. וטעמא דר' חנינא שאין השליח יכול להצטרף עם הדיינים – מבארת הגמ', כיון שלפעמים יקרה שהאשה עצמה תביא את גיטה, ואם יהי' הדין שבדרך כלל השליח יכול להצטרף עם הדיינים – יבואו לטעות שאף כאן יצרפו אותה להיות א' מהדיינים, לכן גזרו שאף פעם לא יוכל השליח להצטרף, וצריכים שלשה דיינים מלבד השליח. ור' יוחנן סובר, שאין לחוש לזה שיטעו בכך, שהרי זה דבר כה פשוט שאשה אינה ראוי להיות חלק מהדיינים ולא יבואו לטעות.

הר"ן מקשה ע"ז שהרי הגמ' בעמ' קודם לומדת (ומשמע שזהו לכו"ע) שאשה המביאה גיטה הוי מילתא דלא שכיחא ולא גזור בה רבנן. ובהכרח זה קובע שיטתו,

(9) קו"א סי' תמא סק"ד.

ומתרץ שהחשש הוא גם שיביאו הקרובים את הגט והם ג"כ פסולים להצטרף כדיינים ושמא יטעו הדיינים להצטרף עמהם.

הקשה עליו הרשב"א, שא"כ הו"ל לגמרא להביא את המקרה של הקרובים ושכיחי (והם הם (לטעמו של הר"ן) כל טעם הגזירה), משא"כ האשה עצמה דלא שכיחא כ"כ? וכתב שאין לתרץ דנקט בגמרא ואשה עצמה מפני שזו משנה (מפורשת) שהרי גם לגבי קרובים כתוב במשנה (כג, ב) "הכל כשרין להביא את הגט חוץ מחשו"ק" ש"מ בהדיא דקרובים כשרים [אמנם, מובן מעצמו שיש לחלק שאשה הוא לשון המשנה ממש וקרובים הוא רק דין יוצא בהדיא מדברי המשנה, ויש לפ"ז קצת מקום לתרוץ הר"ן]?

ומפני הכרח זה (וגם כתוצאה משיטתו הכללית עי"ש) קבע הרשב"א ותירץ שקרובים אינם נכללים בחשש כי הם כשרים להיות דיינים לענין זה. והקשה על עצמו קושיא נוספת – שא"כ הו"ל להגמרא לומר בשיטת ר' יוחנן שהוא לא סבור כחשש זה לפי שאינו שכיח כלל (מה שאינו קשה כלל להר"ן, כפשוטו). ותירץ שמה שאמרה הגמרא הוא טפי עדיף.

אולם הרי נשאר עדיין להרשב"א קושיית הר"ן – איך אפשר לומר שהחשש היא מהאשה עצמה כו' הא כתוב לעיל דאשה עצמה מביאה את גיטה לא שכיחא ולכן לא גזור בה רבנן, וקשה להרשב"א²?

ואולי יש לחלק שבע"א אמרו שאין לגזור הגזירה שקיימת כבר – של בפ"נ ובפ"נ – ולכלול בגזירה זו גם מקרה של האשה עצמה – ולפי שאין זה שכיח כלל כנ"ל – משא"כ כאן לר' חנינא החשש הוא רק בהאשה עצמה ואילו הגזירה היא בכל אמירת

(1) לכאורה יש להקשות אותה קושיא על הגמרא די"ז רע"ב בנוגע למחלוקת ר"י ור"ל ש"ר"ל מ"ט לא אמר כר"י? אמר לך זנות לא שכיחא" (ולכן א"ז להיות טעם תקנת זמן גיטין). והא רבי יוחנן אמר שאע"פ שמדל"ש היא מ"מ גזרו. ולפי הביאור דלקמן בפנים גם זה יובן, ולהעיר מריטב"א ב"ב ל, ע"א ד"ה הכא וז"ל דרבנן חששו לקיום כו' דלזיוף דלא שכיח חששו.

(2) ואין לומר דהרשב"א בסוף דבריו הקשה זה עצמו ותירץ וז"ל: "והא דלא דחי אשה דמתא היינו דטעמא מידע ידיע ולא סמכי עילוה טפי עדיף". כי הא גופא קשיא אם כוונתו להכליל של מדל"ש לגב"ד איך אפשר לרבי חנינא (בפפש הרשב"א) לקיים כזה הוה אמינא שיש לגזור במדל"ש נגד כלל שלכאורה מוסכם ופשוט בכולא ש"ס (ראה בסוף דבריו בסמוך) ועוד איך אפשר לומר שהשערה וסברא פרטית חזקה (עדיף טפי) מכלל כזה? אלא צ"ל שיש שני מיני 'לא שכיחא' (א) הכלל של מדל"ש לגב"ד שבו יש איזה הגדרות והיא מוחלטת וא"א להשיב עליו (אלא אם נאמר שכאן הדין שונה מפני איזה כלל אחר (ראה מש"כ על דברי הבית שלמה לקמן)) ולכן אין לומר זה כסברת מחלוקת, (ב) סברא פרטית שאפשר לומר בכל מקום בלי הגדרות כלל אבל היא יחסית דהיינו מסתבר טפי ויש ליכנס בשו"ט בה בכל מקום ולבחור אם לגזור או לחוש וכו' וכו', (ועיין בזה גם לקמן בסיום הערה).

בפ"נ ובפ"ג – שנצריך ג' שלא גזרו גזירותיהם ליעשות במקרים רחוקים ביותר, וזה לא אמרינן.

אבל חילוק זה עדיין צריך ביאור – אם יש לנו חשש חזק מה זה משנה שהמקרה שרוצים לגזור בו (ג"כ) אינו שכיח?

ובתחילה היה נראה דאח"כ אם יש חשש חזק גם אז אין שייך לטעון מדל"ש היא ולא נגזור בה, דהיינו שצריכים שני תנאים לומר מדל"ש לגב"ר: א) שהחשש חלש וב) שהמקרה אינו שכיח. [וסימוכין לדבר זה ממה שכתבו כמה מפרשים (כולל הרשב"א) על מה דהקשה הגמרא דלעיל (ה,א) "והא אשה דלא שכיחא היא" ולא אמרינן שאינה צריכה לומר בפ"נ ובפ"ג מפני שמדל"ש לגב"ר] "וא"ת ומאי קושיא דדילמא ההיא קודם שלמדנו ולא משום גזירה היא אלא מדינא [ולכן אין שייך לומר מדל"ש לגב"ר], אבל הכא שאינו אלא משום גזירה איכא למימר דמלתא דלא שכיחא לא גזרינן ואמאי לא שנו ל' הכי"³. דלכאורה קושייתם אינה מובנת כלל מה חילוק יש בין קודם שלמדנו ולאחר שלמדנו למקרי זה דינא וזה גזירה, והלא מפורש בגמרא (ב: וג.) שכל גזירת בפ"נ ובפ"ג אינה אלא משום "רבנן הוא דאצרוך" ומדאורייתא אינה! ויש לפרש כוונת הקושיא ע"פ אחד התירוצים שהובאו בזה⁴ "אי נמי אפשר לומר דעיקר קושיא דאשה אפילו קודם שלמדנו משום גזירה הוא ומדינא כיון שהגט בא מידו של בעל לידה אינה צריכה לומר בפ"נ ובפ"ג דליכא למיחש שיבוא ויערר כדפרישית לעיל אלא דכיון דבתורת שליחות אתא לידה גזרת אשה אטו שליח דעלמא ואצריכוה לומר בפ"נ ובפ"ג משום גזירה ואע"ג דהיינו מלתא דלא שכיחא [ולכן הקשתה הגמרא שפיר], ופריק התם כדי שלא תחלוק בשליחות כלומר בשליחות השוה וכדפרישית, וזה נכון". ונראה מדבריו שהחילוק בין דינא לגזירה הוא שדינא היינו שעצם המקרה ישנו כאן, כי כאן חשש שעליו תקנו, משא"כ גזירה היא שאותו חשש אינו שייך במקרה זה וכל התקנה היא גזירה אגב שם. נמצא שאין שייך לומר מדל"ש לגב"ר אלא במקום ("גזירה") שאין שייך שום חשש וכנ"ל. וכן נראה בלשון הפנ"י (שם ד"ה פיקח ונתחרש) "אם לענין לאחר שלמדו אתי שפיר דהוי כמו גזירה לגזירה ולא גזרו במילתא דלא שכיחא ודו"ק".]

אמנם שוב ראיתי דבעירובין (סב.) אמרינן "בגזירה שמא ילמד ממעשיו קא מפילגי, ר' אליעזר בן יעקב סבר כיון דעובד כוכבים חשוד אשפיכות דמים וכו'" ופירש"י "לא שכיח יחידי דדייר בהדי' ומילתא דלא שכיחא לא גזור בה רבנן ור"ב סבר יחידי נמי זמנין דדייר ומש"ה אמור רבנן אין עירוב מועיל כו". וכאן אין לומר שאין שייך החשש "שמא ילמד ממעשיו" כשיש רק ישראל א' דר עם העכו"ם אלא אדרבה

(3) לשון רבינו קרשקש, ד"ה "והא אשה".

(4) רבינו קרשקש שם בתירוץ הג'.

אז יש לחוש עוד יותר – ואעפ"כ אמרינן מדל"ש לגב"ר? ומזה מוכח דלא כחילוק הנ"ל, והדרא קושיא לדותכא?

[ועל כן צריך לפרש דברי הראשונים הנ"ל באופן אחר. וראיתי בשד"ח⁵ שהביא דברי הרד"ך על כלל זה 'מדל"ש לגב"ר' – "דדוקא בגדרים וסייגים מחקינן בהכי וטעמא דדי לנו במה שהחמירו וגזרו במילתא דשכיחא אבל במילתא דלא שכיחא לא גזרו דליכא למטעי משום דאקראי בעלמא הוא אבל בדבר שאינו משום גדר אלא מילתא באפי נפשה שרצו לזכות ישראל בכל צד זכי' ותועלת תקנו". (ואמנם כו"כ בזה השד"ח אבל בהמשך דבריו הביא שבספר 'אשר לשלמה' (עמוד לד ואילך) שקו"ט באריכות להצייל הרד"ך), ולפ"ז יש לפרש דקושיית הראשונים הנ"ל דהא התקנה מצ"ע כי יש בה 'לזכות' ישראל בכל צד זכי' – שלא יהיו בנות ישראל עגונות: והו"ל לגמ' להקשות דהוה מדל"ש רק אחר שלמדו שהתקנה היא רק שאצל אמירת בפ"נ ובפ"נ שתקנו להצייל בנות ישראל מעיגונא ואיסור תורה וחמורה כאשת איש תקנו אפילו במדל"ש ולא הו"ל לגמרא להקשות אלא אחר שלמדו כשאין שמא יחזור הדבר לקלקולו ולא מצד עיגונא וכה"ג.

ושוב ראיתי מה דאיתא בשבועות (י: ואילך): "אמר עולא אמר רבי יוחנן תמידין שלא הוצרכו לציבור נפדין תמימים . . אמר רבה לב בי"ד מתנה עליהן אם הוצרכו הוצרכו ואם לאו יהיו לדמיהן" ומתיב אביי שם: "פר ושעיר של יוה"כ שאבדו והפריש אחרים תחתיהם וכן שעירי ע"ז שאבדו והפריש אחרים תחתיהן כולן ימותו דברי רבי יהודה . . ואמאי לימא לב בי"ד מתנה עליהם . . אבודים קאמרת שאני אבודים דלא שכיחי". ובגליוני הש"ס (להגר"י ענגל) כתב: "פי' דלא שכיח לא אסקו ב"ד אדעתיהו להתנות עליהן. ע' תוס' ד"ה הכי וד"ה ר' שמעון וכו'". ובכתובות ס"ג ע"ב ד"ה תוד"ה אבל הביא גמרא זו וכתב: "ואולם ברש"י שם [ד"ה דלא שכיח (א)] כ' דלא חשוב להתנות עליו ע"ש". (ול"נ שגם רש"י מפרש הכי ממ"ש שם בד"ה אלא ואע"ג דלאו שכיחא אידי דמי' יקרין מסקי אדעתיהו לאתנוייהו). ושם מבאר בדעת הרד"ך (בית כ"ח חדר ה') (שכתוב שמדל"ש שייך רק בדבר פלא שאינו עולה על הלב כלל לשער כענין אונסא דלא שכיח דלא מסיק אינש אדעתיה) שזהו טעם הכלל מדל"ש לגב"ר. וכן משמע בשו"ת חכם צבי (סי' ס"א ד"ה ודבר זה) שכתב על תוס' כתובות ג. ד"ה איכא (וכן בגיטין עג. ד"ה איתי בי') ומפרש: "כל עיקר טעמא [אצל הפרוצות, לא הצנועות, ע"ש] דרבנן לא מסקי אדעתיהו וכו' עיקרא דמילתא משום מדל"ש לא גזרו בה רבנן וכו'" ע"ש. (ולהעיר שגם שם בח"צ יש לשון שמשמע על הגמרא בשבועות כמו שכתבתי וז"ל: "אף שחשו לתקנת הקדש וב"ד נתנו לב לתקן צרכי ציבור לא חשו

(5) כללים מערכת מ' כלל קע"ב.

(6) בית כ"ח סוף חדר ד'.

לתקן אם יארע איזוה מאורע דלא שכיח אף שאם יארע המאורע ההוא אין המקרה ההוא דלא שכיח מתוקן כל צרכו לא חשו חכמים לכך".

וביאור הענין נראה שטעם הכלל מדל"ש הוא מפני שכשתקנו חכמים לא פירשו כל מקרה ומקרה שעלי' תחול התקנה ולכן אנו משתמשים בדיני תנאי שאינו מפורש בעלמא שבמילתא (אונסא) דלא שכיחא אומרים לא אסיק אדעת' ולא היתה בדעתו וכן החכמים לא חשבו בכלל על מילתא דלא שכיחא כשתקנו. ואין זה דין באיזה גזירות יש להם כח לגזור או מותר להם לגזור או אפי' מה רצו לגזור אלא מפני שלא חשבו ע"ז בכלל נתפשטת הגזירה בדרך ממילא רק במילתא דשכיחא.

ועפ"ז יובן החילוק שי"ל שאצל החשש עצמו הם מחפשים מה שצריכים לגזור כנגדו (ועוד אינו דומה לתאי שאינו מפורש כי הרי פירשו שחששו וכבר אין להסתפק כלל. וד"ל), משא"כ בהמקרים הפרטיים שעליהם תחול הגזירה אינם חושבים עליהם כלל אלא הם אצלם באופן מקיף וכללי (בעלמא דאתכסיא) ולכן א"א להם לחפש למקרים שאינם מצויים (ולא פירשו ולכן הם דומים לתנאי) וכשאנו משערים איזה מקרים כן נכללות אומרים שרק מילתא דשכיחא אסקי אדעתייהו.

ועפ"ז יובן הלשון מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן. שאינו עוסק בהחשש שעליו ובשבילו גזרו אלא בהמקרה שבה גזרו. ולא אמרו לא גזרינן אלא לא גזרו לפי שאין עוסקים בכללי אם לתקן אלא בכללי איך לדון בפרטי תקנות שכבר נתתקנו.

אבל עדיין קשה לי מה שתלו הגר"י ענגיל והח"צ בדעת הרד"ך ששהמדל"ש צ"ל ל"ש כלל (וכנגד אונסא דלא שכיחא כמ"ש התוס' המובא לעיל בדברי הח"צ) שרק כשהוא דבר פלא יש לומר שלא יעלה על לב המתנה או הב"ד. וקשה לי בין על הגברא ובין בגוף הסברא על הגברא מפני שהרד"ך (שם סוף חדר ד') כתב שמדל"ש אינו שייך בתקנות שמועילים לישראל אלא בגזירות של סייג וגדר וטעמא מפני שדי לנו במה שהחמירו במילתא דשכיחא משא"כ אצל תקנות שרוצים לזכות ישראל בכל צד ותועלת והלא לא רק פירש טעם אחר ממה שכתבו הם וביארנו לעיל אלא טעם הפכי שלפי דברינו זה כלל בהתפשטות הגזירה בדרך ממילא ממה שהי' רק נכלל ונעלם בכונתם וא"א להם לבחור במה שרוצים בין להחמיר ובין להועיל – אין זה מרחיב דעתם לחשוב על עוד מקרים! ועל גוף הסברא צ"ע שהגר"י ענגיל שם הביא כמה ראשונים שלא סברי כן וכן בשדי חמד שם מביא דברי האחרונים שהביאו כמה גמרות לדחות דברי הרד"ך ומסיק "באונסא דלא שכיחא לחוד ומילתא דלא שכיחא לחוד וכו'". ונראה שצריך לומר שאין ביאור וסברא זו תלוי לגמרי בהדמיון לדין אונסא דלא שכיחא ואע"פ שאצל אונס צ"ל ל"ש כלל כאן אפשר לומר מדל"ש לגב"ר אפילו אם רק קצת לא שכיחא.

וכן נראה בשבועות שם דאמרינן שאבודין היינו מדל"ש וכתב המאירי שם: "ואין אומרי' באלו לב בי"ד מתנה עליהן שאבידה דבר שאינו מצוי הוא ואין מעלין אותה על לב. ואעפ"י שהקשו למטה ממה שאמ' ר' שמעון יקרבו זה בזה שהוצרכנו בו לטעם כפרתם שוה ולא תירצו בה שאבודין לא שכיחי שמא אף הוא הי' יכול לתרץ כן אלא שתירצו בגדולה הימנו כו". הרי מוכח מדבריו שאפילו תמידין של ר"ח (שבהן איירי ר"ש עי' משנה ב: בתחילתו)) היינו מדל"ש "ואין מעלין אותה על לב בי"ד ודלא כמ"ש התוס' שם בד"ה ר"ש ש"אבודין דידהו שכיחי" (ופירוש זה מובא ג"כ במאירי שם) ודוחק גדול לומר דפליגי בין שכיחי ללא שכיחי כלל עד שפלא היא כהגדרות הרד"ך (ובפרט בין שני פירושים המובאים במאירי עצמו). ועוד אינו נראה כן לפי שאין אצל התמידין הטעמים שכתבו תוס' שם (שבאים לחלק בין תמידים לפר ושעיר של יוה"כ ושעיר עז) ע"ש. וכן בב"מ לד. משמע שאבידה בכלל שכיחא ונהי דשאני הכא דמיירי בקרבנות ונוהרין טפי בהם (כדברי התוס') וכיוצא בזה (ובאמת יש לחלק עוד דשאני הכא שצריך ליאבד ואח"כ לימצא (כמ"ש שם בריש העמוד) שאם לא כן מה תועלת יש שנפדין משא"כ שם מיירי בטענת אבוד בלבד) אבל קשה לומר מכח זה ששונה עד שיהי' לא שכיחי כלל.

אבל קשה שא"כ אנו אומרים שהחכמים מעלין על לבם פחות דברים מעמי הארץ בפרקמטיא שלהם שאצל ע"ה אמרינן דאסיק אדעתא' אפילו מדל"ש ורק מדל"ש כלל לא אסיק ואצל הרבנן אמרינן שאפילו מדל"ש בלבד לא אסיק אדעתייהו (ואעפ"י שאין לומר כ"ש וק"ו ממה שכתוב בהיום יום ט' אלול עדיין צריך ביאור בהחילוק). ואוי"ל שכשאומרים תנאי כבר נותנים מקום שיארע מהשהו שאינו חושב שיהי' [ולדוגמא כשאומר שיהי' גט אם לא אבוא בתוך ל' יום בפשטות כוונתו או לבוא או לא לבוא ואעפ"כ הוא כופל תנאו (או בדיבור או במחשבה) לומר הצד שלפי כוונתו לא יארע) ולכן נכלל בדעתו גם מדל"ש (כל זמן שאינו מדל"ש כלל) משא"כ אצל הסנהדרין כשגוזרין אינם יורדים בכלל בענין מקרים דלא שכיחי כי אינם חושבים בכלל על המקרים שבהם תחול הגזירה כנ"ל.

אבל עכשיו שהנחנו הרד"ך בשני דבריו ואמרנו גם שלא כדבריו בחילוק בין גזירות לתקנות (בתירוץ וביאור הרשב"א בפרט) קשה מה שביארנו לעיל שכמה מפרשים (כולל הרשב"א) סוברים כמותו וי"ל שסוברים כחילוקו אבל לא כטעמו. ובמקום טעמו אוי"ל שאצל גזירה שכאילו הם מחוייבים לעשות משום "ושמרתם את משמרת וגו'" (ויקרא יח, ל) ורק צריכים למצוא חשש שכדאי לגזור עליו וזה מכריח הגזירה (וצריכים רק לגדרה בכללות, ולברר שרוב הציבור יכולין לעמוד בה (כמ"ש ברמב"ם ה' ממרים פ"ב ה"ה)) אבל אצל תקנה שרק לזכות העם ומפני תיקון העולם אין להם הכרח וחיוב כ"כ ויש לנו לטעון להם מי ביקש זאת מידכם ולכן הם צריכים יותר לבדוק ולחקור התקנה וכל תוצאותי' והתפשטות שלה ולכן יחפשו אפילו מדל"ש כלל. ועוי"ל

שגזירה שייכת דוקא אפילו במקום שאין בה תועלת אטו במקום שיש משא"כ תקנה נתקן דוקא במקום שתועיל ולכן אצל תקנה מתפשטת כפי כוונתה כל מקום אפילו דל"ש כלל משא"כ אצל גזירה כוונתה היא רק שיתפשט באיזה מקומות ומה שהוא בכולן רק מפני שא"א לחלק אבל מדל"ש לא היתה (ולא צריכה להיות) נכללת.

ושוב ראיתי שו"ת בית שלמה (יו"ד ח"א סי' כ"ט די"ט ע"ב הגהת בן המחבר א' (הגהת שני' שעל תשובה זו) מובא בשד"ח שם) ששם כתוב (לכאורה) היפך דברינו ממש וז"ל: "דדוקא בגזרה חדשה לגזור דבר עבור מלתא דלא שכיחא בזה ל"ג אבל אם כבר גזרו גזירה בשביל דבר שכיח אע"פ שאח"כ נצמח בזה הענין גם במדל"ש בכה"ג אמרינן לא פלוג רבנן" אבל מהמשך דבריו מבואר שלא בא בכלל לחלק בענין מדל"ש (בטהרתו) אלא לבאר איך זה מתיחס להכלל של לא פלוג דהיינו שאם כבר נכללת בגזירה א"א כמובן שתצא מטעם מדל"ש אבל אם יש לחלק בין המקרים (עד שאפשר לקרוא צמיחת הגזירה לתוך מקרה זה גזירה חדשה) במדל"ש לא גזרו אטו עיקר הגזירה (ומשמע) משא"כ במד"ש גזרו. וכלשון הצל"ח (ביצה ריש ד"ז) שהביא לראי' לדבריו "דבשלמא במעי אמן וע"ז משני שפיר דמדל"ש ל"ג אבל יצאה רובה וחזרה ושוב נולדה לגמרי בכלל ביצה שנולדה היא וכיון שגזרו על ביצה שנולדה ביו"ט גם זו ממילא הוא בכלל אף דלא שכיחא". וע"ד מה שכתבו תוס' אצלנו בדף ה' ע"א ד"ה שלא תחלוק בשליחות (ב): "פי' בשליחות דחד דגזרינן חד דלא שכיחא אטו חד שכיח אבל בי תרי אטו חד לא גזרינן". אבל לשונו של הבית שלמה כפשוטו תמוה מאד שמוכח מגמרא אצלינו ובעירובין הנ"ל (ואפילו ביצה שהביא כנ"ל) דאמרינן מדל"ש לגב"ר גם אצל גזירות שכבר נגזרו והן עדיין קיימים במקרים אחרים ולא עסקינן במהותן אם יש לגזור הגזירה בכלל או לא דהיינו שאין זה גזירה חדשה שכתב שבה שייך מדל"ש וזה כן צמיחה שכתב שאין שייך בו מדל"ש אלא צריך לפרש דבריו שם ע"פ שאר הלשונות שבהמשך כמו הצל"ח שכבר הבאתי (וזה א' מראיותיו העיקרים שהביא) וכן כתב "הוא הדבר אשר דברנו דבאין טעם לחלק נכלל בכלל הגזירה ולא אמרינן בזה מדל"ש ל"ג".

7) אבל עז"ע בדברי הישועות יעקב שהביא שם (סי' יג פירוש הארוך ס"ק ח (ועד"ו בפירוש הקצר ס"ק יט)) וז"ל "ודבר זה היא כלל גדול בכמה מקומו. דיש לחלק בין היכא שהאיסור הוא מילתא דלא שכיחא ובין היכא שההיתר הוא לא שכיח כגון שאנו אוסרים מינקת חברו בכ"מ ונימא דהיכא שהולד נולד ע"י דבר דלא שכיח תהי' מותרת חלילה לומר כן דלא חלקו חז"ל בגזירה זו ואדרבה כיון דהדבר לא שכיח לא פלוג רבנן בשביל מילתא דלא שכיחא משא"כ היכא שכל האיסור היא מילתא דלא שכיחא לא גזרו ב' רבנן. וכמובן אין לתרץ כפננים. ולהעיר שחזן מהגמ' שהבאתי בפנים שמוכחים שלא כדבריו, הוא גם נגד צ"צ מפורש שמובא בסוף ההערה. ועוד הביא שם בית מאיר בשו"ת (צלעות הבית) שבסופו (ד"ד באמצע ע"א) ועדיין לא עיינתי בו כראוי.

ולפי דברינו יוצא שאין הכלל של מדל"ש לגב"ר שא"א להיות גזירה כזה אלא שיש אומדנא שלא גזרו ככה אבל אם רצו לגזור ואף כאן במדל"ש יכולים. וקשה שא"כ שייך יוצאים מן הכלל וא"א לומר כן בכלל שנמצא בכולא תלמודא. וי"ל אדרבה עפ"ז מתורצת בפשיטות מה שתמהו רבים (עיין בשד"ח שם) שכמו כן צ"ל שהוא כלל בלי חולק ובנויר (כה. בא' מהלישנות) נמצא שרבי (ופסק הרמב"ם כמותו אבל לא מטעם זה) סבר אע"ג דל"ש גזרו בה רבנן ולפי מ"ש י"ל שפשוט ה' לו מסורה (או הכרח חזק מסברא ומובן שאין לדמות בין סברת רבי לשל אמוראים וכו') שכשגזרו פירשו מקרה זה מאיזה סיבה שתהי' ולכן פשוט שנכללת היא ואולי ר' יוסי בר' יהודה אינו חייב להאמין מסורה כ"כ ל"ש שלא קיבל מרבו.

ושאר התירוצים שראיתי מהאחרונים בענין זה לא נראו בעיני. המשנה למלך (הל' מלוה ולוה פ"ד הי"ד סוף ד"ה כתב מהריב"ל) כתב: "הא ל"ק משום דרבי דמטמא דסבר דאע"ג דלא שכיחא גזרו ב' רבנן הוי מטעמא דמהרדכ"ץ [הרד"ך שם חדר ד'] דהכא לא שייך לחלק בין שכיחא ללא שכיחא כיון דטעמא שוה בתרווייהו ואדרבה מהכא הוא סייעתא משום דלא מצינו מחלוקת במלתא דלא שכיחא אי גזרו ב' רבנן או לא אלא וודאי דשאני ההיא דארץ העמים דדמי לתקנה דהרדכ"ץ ופליגי (ר"י ור"ש) [רבי וריב"י] בפלוגתא דמהר"י טאיטאצאק ומהרדכ"ץ וכו'" ובלשון האהלי ישרים (שהובא בשד"ח שם) דבריו מגומגמים ולא זכיתי להבינם כלל א' דבריו סותרים זא"ז שכתב דפליגי רבי וריב"י בדברי הרד"ך וכתב שהוא סייעתא מפני שלא מצינו בזה מחלוקת (ובע"כ צ"ל שכונתו לומר שרק בנויר איירי בתקנה ואיתא כלל זה וזה דוחק גדול ע"ש בשד"ח והמצויין שם כמה גמרות שהביאו אחרונים כראיות נגד הרד"ך) וב' קשה לי מה שהגדיר גזירת טומאות אה"ע כתקנה נהי שזה לא כמו הגדר היותר מפורסם שגזירה כמו לאו ואיסור ותקנה כמו עשה וחייב אבל הרד"ך עצמו הגדיר גזירה כסייג וגדר ותקנה היא "מילתא באפי נפשה שרצו לזכות את ישראל בכל צד זכי' ותועלת", ואיך אמר שיש תועלת לישראל שלא יצאו לחו"ל ואם יצאו יטמאו? וגם פשוט שזה סייג שגזרו שלא יצאו העם לחו"ל.

והאהלי ישרים (שם בשד"ח ד"ה ובמאי דקשה) רצה ליישב דדוקא לענין טומאה פליגי ושוב דחה זה מגמרא מפורשת וכתב ע"ז השד"ח "איני מבין דחיתו דאם נניח דיש סברא לחלק בין טומאה לאיסור איך נדחה קרי להאי שינויא על פי סוגיא דביצה

ושו"ר דברי הצ"צ (אה"ע ח"א ה' קידושין סי' מד דנ"ו רע"א) וז"ל "כמ"כ י"ל הכא משום סכנת הולד חשו לגזור אפילו במילתא דלא שכיחא. אם משום ש"ל שבכלל מינקת חבירו נכלל כל מינקת ואגב שגזרו אמינות דנשואין גזרו ג"כ אמינקת דזנות. ולא אמרו מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן רק כשהגזרה ע"ז לבד. אבל הכא גזרו אמינקת ואגב גזרו ג"כ אמינקת דזנות." ואולי יש לתרץ כפנים וכן משמע קצת ממ"ש "שבכלל מינקת חבירו נכלל כל מינקת", אבל שאר הלשון ק"ק.

הנ"ל דבשלמא אם היינו באים לומר דבטומאה כולי עלמא מודו דגזרו אף במילתא דלא שכיחא לזה ודאי היתה סתירה מסוגיא דביצה הנ"ל שהרי אמרו מפורש גבי טומאה דמשום דלאו שכיחא לא גזרו בה אבל הכא במאי עסקינן למימרא דבטומאה הוא דאיכא למאן דאמר דגזרו אף במידי דשכיח אבל ודאי לא נכחד דאיכא נמי מאן דאמר דטומאה ואיסורין שוו אהדדי ובכולהו לא גזרו במידי דלא שכיח ואם כן מצינן למימר שפיר דסתמא דש"ס נקיט הכי ואמטו להכי משני בסוגיא דביצה גבי טומאה דהואיל ומילתא דלא שכיחא הוא לא גזרו בה רבנן" והוא עצמו כתב למעלה "ובמאי דקשה בעיקר כללין דבכולי' תלמודא נקטינן דבמלתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן דמשמע דליכא מאן דפליג" היינו דאין לומר "דסתמא דש"ס נקיט הכי" וצ"ע (אבל כאן אין כ"כ כמה הוכחות שצריכין מדל"ש אצל טומאה ובוה מתורצת קצת). וגם נראה דאיחלפו לי' שיטות התנאים וכתב (בד"ה ומר) דרבי יוסי ברבי יהודה הוא דס"ל שגזרו אף במדל"ש, וכמובן סברתו שייכת יותר אצלו מאצל רבי שכל הדינים כמותו (כמחבר המשנה ולא כל פעם שהוא נזכר בה ובברייתא) והלכה כמותו בדין זה (כפס"ד הרמב"ם הל' טומאת מת פ"א ה"ה אבל מטעם של לישנא קמא) ואיך לא הזכיר הגמ' שיטתו בביצה שם.

ומסיק האהל ישרים שדוקא אצל טומאת ארץ העמים גזרו במדל"ש כי גזירה זו משום ישוב הארץ היא (כמ"ש בתוס' שם נד: ד"ה ארץ העמים) ותוס' ס"ל בב"ק פ: (ד"ה אומר לנכרי ועושה וכן בגיטין ח: ד"ה אע"ג) שלא התירו אמירה לנכרי בשבת אלא לישוב הארץ (קנין הארץ בשטר) וכמ"כ ס"ל לרבי (שם כתוב ריב"י בטעות כנ"ל) שכאן גזרו אפילו במדל"ש מפני חומרת ישוב הארץ. אבל שיטת התוס' שם מוטלת במחלוקת וכמה ראשונים מפרשים ופוסקים אינם סוברים כך ואינם חולקים בין ישוב הארץ לשאר מצות וא"כ לא תירץ הא"י לשיטתם. ועוד אמרו "ואפושי טומאה מדרבן לא מפשינן" (ביצה ז.). ועוד אם כנים דברינו בטעם הכלל אינו מסתבר שהם בחרו להחמיר כאן כי אין הכלל מרצונם אלא בדרך ממילא, ולכן צריך לתרץ כמ"ש לעיל.

וצריך להתיישב דברי בכל הש"ס ועדיין לא סיימתי המלאכה 8 ובעצם מלאכת אומן הוא וצריך ת"ח בקי וחרוף ואיני כדאי. ואבקש מהקוראים לסייע בזה. וראיתי

8) אבל עיינתי ברהיטא בהנסמן במסורת הש"ס בעירובין סג: ועוד אחדים וארשום בזה מה שמצאתי בהן כפי הנראה לי: בעירובין סב. (ששם כתוב כל) לשון הכלל רק ברש"י (ורק חלקו בגמ' כנ"ל) ברור שהמקרה היא דל"ש ולא החשש ומדובר בהתפשטות גזירה ולא בגזירה בפנ"ע, וכן ברס"ג סע"ב, וכן בביצה ב:, ובביצה יח., ובימות לא., ובכתובות נו: (אבל שם הלשון שונה "מדל"ש לא עבדו רבנן חיזוק" ואולי יש לחלק ולומר שאינו מן הכלל) וכן בקידושין כח: (ע"ש ברש"י שהמקרה היא דל"ש), וגיטין ה. (כנ"ל בפנים), ונוזר הנ"ל (גם שם לא הוזכר לשון הכלל בשלימות), ב"מ מו: ומזו. (הם אותו גמ' שבקידושין), ובנדה לד. ברור שהמקרה היא דלא שכיחא (אבל כנראה שם המושאל הוא כדלקמן בפנים) כי כתוב ברש"י שם דל"ש רק לפ"ע המקרים האחרים שם ששו"ט באיזה מהם הי' להם לגזור

שבגיטין מד. ובכורות ג. מדמין שני גזירות נפרדות (ולא התפשטות גזירה א' כמו שכתבתי) שהמוכר בהמה גסה לנכרי נקנס יותר מהמוכר עבדו לנכרי שא' מטעם שביתת בהמתו (אטו שכירה) והב' מטעם הפקעה ממצות (ומזה מוכח שב' גזירות הן) ואומרים שלא קנסוהו כ"כ אצל עבד משום דמדל"ש הוא. אבל נ"ל שזה רק שם המושאל שבין כך גזרו וא"א לומר בו "לא גזרו בה רבנן" ורק קנסוהו פחות ואין זה הכלל המוחלט של מדל"ש לגב"ר אלא סברה יחסית שמסתבר יותר לומר גזירה במד"ש ומסתבר יותר לומר דלא גזרו במדל"ש אבל בזה שייך מחלוקת וכן בזה לא שייך כל הגדרותי (וגם אלו של האחרונים הנ"ל לכאורה). וי"ל שבדרך כלל כשאין נזכר לשון הכלל אין הכוונה להכליל אלא להסברא. 9 ובאמת הר"ן כשהקשה (על הגמרא בשו"ט של שיטתו והוא עצמו לא הקשה על הרשב"א ואע"פ שהביא שיטתו בהמשך) לא כתב לשון זה ואולי גם הוא ר"ל רק שזה מסתבר יותר ולא פליג על הגדרה זו (ועפ"ז לק"מ מה ששם מדובר בפירוש על החשש). ולכאורה כך י"ל בשאר סוגיות שתמצאו שאינם מתאימים לדברינו ובפוסקים יש לדון אם דקו בזה.

וכ"ז כתבתי עד שלא ראיתי דברי הצ"צ (או"ח ח"ב סי' פז ד"ה רע"ד) שקשים לי כתיובתא זו"ל "ומילתא דלא שכיחא לא גזרו בהו רבנן ור"ל מאיזה צד בין שהדבר המותר הוא מילתא דלא שכיחא כמו שאמרנו בהזהב [ב"מ מו:; מז.]. דמי שזר בפרה קונות משום דמילתא דלא שכיחא הוא הגם שנשרפו חטיך בעלי' מוכח דשכיח ובין שדבר שאנו חוששין לגזור בשבילו בדבר השכיח הוא מילתא דלא שכיחא כמ"ש בהמפקיד ([שם] דל"ח [ע"א]) לפיכך בעה"ב עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר ולא חייש שמא ה"ל יותר מכדי חסרון משום דיותר מכדי חסרון לא שכיח. "ויש לי רק להעיר שלולא דבריו הייתי רוצה לומר שהגמ' בהמפקיד לק"מ כי שם אין כתוב הלשון של הכלל (לא בהגמ' ולא בפרש"י ולא בתוס' 10) ונראה לומר שאינו אלא שם המושאל. אבל כיון שכבר כתובים דבריו באש שחורה על אש לבנה (ובאופן שלא הי' אפשר להיות מפורש יותר שהוא מגדיר הכלל "ר"ל") אין להשיב עליהם וצע"ג בכל דברינו.



ודומה קצת לגזירה בפנ"ע, ע"ש. אבל גיטין מה. (ובכורות ג. שהיא אותה גמ') אינו מתאים לדברינו וכדלקמן בפנים.

9) ובוזה גופא יש לחקור כשנוכר הלשון במפרשים ואולי יש לחלק בין רש"י לשאר מפרשים וכו'.

10) אבל ברש"ש כן נזכר ובו ובמלא הרועים כתוב שגזירה הוא ולא סתם חשש מספיקא (כמו שנראה בפשטות מלשון רש"י ד"ה לא שכיח "ואין לחוש בכך"), ולהעיר מלשון הגמ' "השתא דאמור רבנן לא נזבין דחיישינן".

הדרא ארעא והדרי פירי

הת' שניאור זלמן סימפסאן
תלמיד בישיבה

אי' בב"ב ל"ג ע"ב: ההוא דאמר ליה לחבריה כו' אמר רב נחמן הדרא ארעא והדרא פירי. וק"ל, דהא תוס' כתב לקמן (ד"ה ואי טעין) במילתיה דרב זביד, שהי' הדין גותן לא להחזיר הפירות אף משום דין תפוס, ואלא התם עסקינן בשהיו הפירות מונחים במקום שאינו שלו. וא"כ בנדו"ד, אף כי אינו מוחזק בהקרקע, לא יחזירנו להפירות משום דין תפוס, דהא ספק הוא למי שייך, והרי איהו תפיס ביה.

ואין לתרץ דכמו התם הכא נמי עסקינן בשהיו מונחים במקום שאינו שלו, דהא א"כ הו"ל לתוס' לפרושי כן מקודם בנדון זה, ומדהמתין ולא פי' הכי רק לקמן משמע, דבנדו"ד קושיא מעיקרא ליכא. ובאמת לכאורה היינו הך דהגמ' דלקמן, דהגמ' הקשה דלא להחזיר את הפירות מדין לא חציף איניש, ותירץ דבארעא אמרינן ליה אחוי שטרך. ולכאורה ה"ה בנוגע לתפוס, דמשום ריעותא דאחוי שטרך חייב להחזיר. מיהו הא מילתא דרב זביד גופיה, דבארעא לא אמרינן לא חציף משום אחוי שטרך, מובן רק באם עסקינן שאין המחזיק טוען שהחזיק בה שלש שנים, אלא מודה שלא החזיק רק בציר מהכי, אבל אילו טוען החזיקי שלש שנים ורק שאינו יכול למצוא עדים לחזקתו, מאי ריעותא היא דאחוי שטרך, הא קמתרץ לנפשיה דלית לי שטרא כיון שהחזיקי שלש שנים, ע"כ לא נזהרתי בו יותר. וצ"ע.

אולם ראה נמוק"י (ד"ה אחוי שטרך) דמיישב זאת, וז"ל: אחוי שטרך לאו דוקא, דהא טעין דאכלה ג' שנים ולא מזדהר אלא או עדים שהחזיקת, או אחוי שטרך, דהוה לך לאזדהורי כיון שאין לך עדי חזקה. עכ"ל. אבל קשה, דהא הנמוק"י גופיה בדף כ"ט (ד"ה טפי לא מזדהר) פירש טעמא דלא מזדהר איניש בשטריה יותר מג' שנים, לא משום כיון שכבר יש לו עדי חזקה, אלא משום שהוא סבור שלא יערער אדם עליו עוד כיון שאכל ג' שנים בשופי ולא ערערו בו, ואיפכא הוא, דמשו"ז תיקנו דאחרי ג' שנים יהא סגי בעדי חזקה, כיון שדעת העולם כן לא להיזדהר יותר. וצ"ע ג להנמוק"י.

לכאורה אית לתרוצי, דטעמא דלא אמרינן דהוה הפירות דידיה משום תפוס ומשום לא חציף איניש (דהא מפשטות הגמ' משמע דאעובדא גופיה דר' נחמן שטעין אכלתיה שני חזקה פריך הגמ' לא ליהדר פירי משום לא חציף) הוא משום ריעותא אחריתי, והוא, דמהא דאינו מוצא עדים לחזקתו ג' שנים, מהא ראי' דלא החזיק שלש שנים, דבאם כן החזיק, בודאי הי' מוצא עדים לחזקתו.

ובזה לכאורה א"ש דיוקא דרשב"ם, מ"ש (ד"ה אזיל): "ועדיין הי' מחזר לבקש עדות של שנה שלישיית ולא מצא", דלכאו' למאי נפק"מ. אמנם עפ"י מ"ש הרמב"ם

כ"ז ליתא, דז"ל (הל' טוען ונטען פט"ז ה"ו): היו שני עדים מעידים על שמעון שאכלה פחות משני חזקה, יחזיר כל הפירות שאכל. עכ"ל ברור מדבריו, דהא דהדרי פירי, לא קשור כלל עם זה דאינו מוצא עדים, אלא רק כיון שיש עדות רק על שני שנים כו'. ויל"ע בכ"ז ומצוה ליישב.



חסידות

העצות השונות ליפטר מעצבות

הרב אליהו אלאי
תושב השכונה

א. בתניא סוף פרק כו מבאר אדה"ז שהעצה ליפטר מעצבות ממילי דשמיא היא שעל האדם ל"שים אל לבו כי אין הזמן גרמא כעת לעצבות אמיתית אפי' לדאגת עונות חמורים ח"ו. רק לזאת צריך קביעות עתים ושעת הכושר בישוב הדעת להתבונן בגדול' ה' אשר חטא לו".

ובפכ"ז ממשיך: "ואם העצבות אינה מדאגת עונות אלא מהרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו. הנה אם נופלות לו שלא בשעת העבודה אלא בעת עסקו בעסקיו ודרך ארץ וכהאי גוונא אדרבה יש לו לשמוח בחלקו שאף שנופלות לו במחשבתו הוא מסיח דעתו מהן לקיים מה שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם". ע"ש באריכות.

והנה, בהשקפה ראשונה צריך ביאור:

מדוע יש צורך להגיע לעצה המבוארת בריש פרק כז ל"הרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו" – והרי אותה עצה שנתן אדה"ז בפרק כו לעצבות הבאה מעוונות ממש (לשים אל לבו שאין הזמ"ג כו'), יכולה להועיל גם למי שנפל בעצבות מחמת "הרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו", ולמה יש צורך לתת עצה אחרת (לשמוח בחלקו על שמקיים מצות לא תתורו כו').

ב. ב"שיעורים בספר התניא" (כפי שנכתב מלכתחילה – אך לא נדפס, כדלהלן), הביא הרה"ח ר' יוסף ויינברג ע"ה בתחלת פרק כז את התוכן דסוף פרק כו, ואח"כ כתב:

"עס קאן אבער זיין א פאל פון עצבות וואס מ'קען ניט זאגען דעם מענטש ער זאל אפלייגען אויף אן אנדערע צייט, צום ביישפיל ווען די עצבות איז פון שלעכטע

געדאנקען און תאוות וואס פאלען איהם אריין אין זיין מחשבה, וואס דאן קאן מען דאך ניט זאגען ער זאל אפלייגען די עצבות אויף אנדערע צייט, וייל די געדאנקען פאלען איהם יעצט איין, או פון דעם ווערט ער אין עצבות, גייט ער אין פכ"ז – וואס מיר הויבען יעצט אן לערנען – געבען עצות אנקטקעגען די עצבות". עכ"ל.

ובהמשך לזה מפרש לשון אדה"ז "מהרהורים רעים ותאוות רעות] שנופלות במחשבתו" – "וואס פאלען אים איצט אריין אין זיין מחשבה".

ולפי זה הצורך בעצה נוספת לעצבות מהרהורים ותאוות שנופלים במחשבתו (העצה דפרק כז), הוא כי העצה דפרק כו מועלת רק לעצבות בגלל עוונות שהאדם עשה בעבר, אבל כאשר עכשיו, ברגע זה, נופלות לאדם מחשבות רעות, אי אפשר לומר לו ש"יסיח דעת" מהעצבות, שהרי ברגע זה הוא מתעסק עם הבעי' שגורמת לו את העצבות, וכיצד יסיח דעתו ממנה?

ועל מ"ש "וואס דאן קאן מען דאך ניט זאגען ער זאל אפלייגען די עצבות אויף אנדערע צייט", העיר כ"ק אדמו"ר: "למה (באם אין הזמן מתאים)?".

וכן הקיף כ"ק אדמו"ר את התיבות "וייל די געדאנקען פאלען איהם] יעצט איין", ואת תיבת "וואס פאלען אים] איצט [אריין]" – והעיר: "עפ"ז החילוק בין ענין שבשעת מעשה או שבעבר – ולא בין דאגת עוונות ונפילת הרהורים כו' ודלא כמ"ש כ בתניא".

כלומר: כ"ק אדמו"ר שולל את הפשט של הר"י ויינברג מב' טעמים:

(א) גם אם הבעי' שהאדם מתמודד איתה היא ברגע זה עצמו, עדיין אינו מובן למה א"א לומר לו מיד לאחר שדוחה את המח"ז, אין לך להתעצב כעת על עצם הדבר שמחשבה כזו נפלה אצלך, אלא העצבות על כך צריכה להיות בעתים מזומנים דוקא.

(ב) בדברי אדה"ז מבואר להדיא, שההבדל בין הענינים הנידונים בשני הפרקים הוא, דבפרק כו מדובר בעצבות הבאה מזה שהאדם עבר עבירה בפועל ממש, ואילו בפרק כז מדובר בעצבות הבאה מעצם העובדה שנופלים לו הרהורים רעים כו', אע"פ שהוא אכן "מסיח דעתו" מהרהורים אלו ואינו עובר שום עבירה בפועל (ועי' בהערת הרבי שב"שיעורים בספר התניא" הנדפס על דברי אדה"ז "וכשמסיח דעתו"). ואילו לפי הפירוש שהציע הרב ויינברג ע"ה, יסוד החילוק בין הפרקים הוא "בין ענין שבשעת מעשה או שבעבר". ולפי פירושו עולה לכאורה שאם אדם עבר עבירה בפועל ח"ו עכשיו והוא בעצבות מכך, אזי עצתו היא העצה דפרק כז ולא העצה דפרק כו – והוא "דלא כמ"ש כ בתניא".

[ואכן, לאור דברי הרבי, ב"שיעורים בספר התניא" הנדפס השמיטו את כל הקטע הנ"ל].

ומעתה הדרא קושיא לדוכתא – למה לא די בעצה דסוף פרק כו גם לעצבות מהרהורים ותאוות שנופלות במחשבתו, ומדוע יש צורך לעצה הנוספת דפרק כז?

ג. בס' "פניני התניא" (להרה"ח ר' חיים לוי יצחק גינזבורג שי"), כותב וז"ל: כאשר הבעיות והדאגות נובעות . . מהעובדה שנדמה לו כי הוא מתייגע ועמל לריק ח"ו, הוא מרגיש כי למרות כל מאמציו ויגיעתו בעבודת ה' לא הצליח להגיע למצב שיהי' שקוע ומונח כל כולו אך ורק בה' בתורתו ובעבודתו. נמצא הוא כל הזמן במצב בו עלולים ליפול לו הרהורים רעים של תאוות העולם הזה, ואפילו באיסור ח"ו, ותמיד עליו להילחם עם עצמו שלא לתת לעצמו ולחשוב ולהרהר כפי רצונו ותשוקת לבו. כאן לא תועיל, כמובן, העצה שבפרק הקודם, שיש לדחות את דאגת העוונות לפעם אחרת – שהרי זו בעי' שמציקה לו תמיד ללא שיימצא לה פתרון מוחלט. תמיד עליו להתאמץ ולהילחם, ואף פעם אינו מגיע למצב של ניצחון גמור. גם כאשר ניצח את היצר ברגע זה, והתגבר על הרהורים ודחה אותם לגמרי, עליו לעמוד ללא הרף על המשמר – משום שההרהורים עלולים בכל רגע לחזור ולתקוף אותו מחדש, ושוב יצטרך להלחם בהם, כך שאף פעם אינו מגיע לניצחון סופי ומוחלט. ע"כ מדברי ה"פניני התניא".

אך לענ"ד הערת הרבי "למה (באם אין הזמן מתאים)?" שייכת אף לדברי הפניני תניא, כי הרי הנדון כאן אינו המלחמה עצמה, אלא העצבות הנובעת ממלחמה זו – ואע"פ שמלחמה זו היא אכן מלחמה תמידית, עדיין אינו מובן מדוע אין האדם יכול לומר לעצמו שאין הזמ"ג כעת להתעצב על כך שנמצא במצב של מלחמה תמידית, אלא צריך לקבוע עיתים להתעצב על כך כו'.

ד. ונראה, דבאמת קושיא מעיקרא ליתא, ומובן בפשטות מדוע הוסיף אדה"ז עצה מיוחדת לעצבות הנובעת "מהרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו" ולא הסתפק בעצה שנתן לעצבות הבאה מחמת עוונות בפרק כו.

הנה, בפרק כו מבואר די'ש ב' מיני עצבות – עצבות "ממילי דעלמא" ועצבות ממה שעבר עבירות רח"ל. ובנוגע לדרך כיצד ליפטר מב' מיני עצבות אלו, ישנו הבדל יסודי:

בנוגע לעצבות ממילא דעלמא, מבאר אדה"ז שבאמת אין סיבה אמיתית להיות בעצבות כלל, כי מה שנדמה להאדם שהוא רע' הוא באמת טוב' (ועד כדי כך שבאמת הוא טוב' יותר נעלה מהטוב הנראה והנגלה). ואילו בונגע לעצבות הבאה מעוונות ח"ו, בודאי אי אפשר לומר שאין סיבה אמיתית להיות בעצבות, כי לעבור עבירות בודאי אינו טוב ח"ו, ולכן העצה ליפטר מעצבות זו הוא להסיח דעת כו'.

ונפקא-מינה פשוטה בין ב' העצות היא, דבמילי דעלמא, כיון שבאמת אין שום סיבה אמיתית להיות בעצבות, לכן אין ראוי להיות בעצבות זו אף פעם, משא"כ בנוגע למילי דשמאי, כיון שאליבא דאמת ישנה סיבה אמיתית להיות בעצבות (רק שבדרך

כלל צריכים להסיח דעת מזה), ראוי לקבוע עיתים מזומנים לזה כו' (כמבואר בסוף פרק נו).

יש עוד חילוק יסודי בין ב' מיני העצבות (עצבות ממילי דעלמא ועצבות ממילי דשמיא):

בנוגע לעצבות ממילי דעלמא, העצה שנותן אדה"ז, מטרתה להביא את האדם לידי מצב שעצבות זו לא תהי' קיימת אצלו כלל, ויבער רגש זו מלבו לגמרי. משא"כ העצה שנותן אדה"ז לעצבות ממילי דשמיא, מועילה רק לסלק רגש זה מהאדם (ברוב הזמנים), אך לא לבערו מלבו בתכלית, שהרי בעצם רגש זה הוא רגש אמיתי, ורק שבפועל (ברוב הזמנים עכ"פ), לא ראוי להרגיש רגש זה בלב.

[ובענין זה העירני הרה"ח ר' נחמן שפירא שי', שבנוגע לעצבות ממילי דשמיא כותב אדה"ז "עצה היעוצה לטהר לבו מכל עצב ונדנוד דאגה ממילי דעלמא", ואילו בנוגע לעצבות ממילי דעלמא כותב אדה"ז "לשית עצות בנפשו לפטר ממנה" – והיינו כנ"ל: מהעצבות ממילי דשמיא צריכים "לטהר" את הלב ולסלקה לגמרי, משא"כ בנוגע לעצבות ממילי דשמיא אין האדם יכול "לטהר לבו" ממנה לגמרי, ויכולים רק "לפטר" ממנה בפועל ממש].

ולפ"ז מובן יסוד ההדגשה בריש פרק כז: כאן מודיע אדה"ז, שישנה עצבות אחרת שאמנם נובעת מ"מילי דשמיא", אבל אעפ"כ, בשונה מעצבות הבאה מעוונות שלגבי' יש רק עצה כיצד "לסלקה" ברוב הזמנים אך לא ניתנה עצה לבערה מן העולם לגמרי – הנה עצבות זו יכולים (וממילא צריכים) לבער לגמרי ולהסיר בתכלית מלב האדם, והיא העצבות ש"אינה מדאגת עונות, אלא מהרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו". כי כיון שנפילת הרהורים רעים במחשבתו אינה תלוי' בבחירת האדם, אלא הוא דבר שבא מלמעלה (כמבואר בהמשך הפרק בענין "בראת רשעים" – שהקב"ה ברא אנשים כאלו "שיגיע אליהם כמעשה הרשעים במחשבתם והרהורם לבד והם יהיו נלחמים תמיד להסיח דעתם מהם כדי לאכפיל' לס"א"), ואדרבה בגלל זה זוכה האדם לקיים מצוה ("לקיים מה שנאמר ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם אשר אתם זונים אחריהם") – לכן על האדם "לשמוח בחלקו", ולא להיות בעצבות כלל וכלל מזה שנופלות לו מחשבות רעות כו'.

ולפי זה מובן בפשטות מדוע הוצרך אדה"ז לתת עצה נוספת לעצבות הבאה מה"הרהורים רעים":

הן אמת שהעצה דסוף פרק כו יכולה להועיל כדי "לסלק" מהלב את רגש העצבות "מהרהורים רעים ותאוות רעות שנופלות במחשבתו" וליפטר מעצבות זו – מכל מקום, כיון שאת העצבות הזו יכולים (וממילא חייבים) לבער בתכלית, ולא רק ליפטר ממנה ולסלקה – מוסיף אדה"ז ומבאר שלעצבות זו אין מקום כלל, ואדרבה על האדם

לשמוח מדבר זה, והיינו ע"ד העצבות מ"מילי דעלמא" שאליבא דבאמת אין סיבה להיות בעצבות כלל מדברים אלו, ואדרבה צריכים לשמוח ביסורים גשמיים כו'.

[ואולי יש להוסיף, בדמיידה מסויימת, העצבות מהרהורים רעים מופרכת עוד יותר מהעצבות ממילי דעלמא. כי ביסורים גשמיים (רח"ל), סוף סוף האדם הגשמי אינו מרגיש את הטוב שבזה כלל, ומצטער הרבה מזה, ורק כאשר יתבונן וישים אל לבו את האמת ש"גם זו לטובה" והיסורים נמשכים מעלמא דאתכסיא שלמעלה מעלמא דאתגליא (כמבואר בהמשך הפרק), יכול לבא לידי הכרה שכלית שבאמת אין כאן שום רע אמיתי ואין שום סיבה אמיתית להתעצב, ועי"ז יוכל להשפיע על רגשותיו שאכן לא יתעצב מזה ואדרבה ישמח מזה. אבל כאשר מדובר על עצבות מהרהורים רעים, הנה אליבא דאמת כל סיבת העצבות בשקר יסודה ממש, ובל' אדה"ז "העצבות היא מגסות הרוח שאינו מכיר מקומו". וק"ל].



הלכה ומנהג

דילוג תחנון במנחה של ערב יום חג; עריכת חתונה בליל ל"ג בעומר

הרב לוי יצחק ראסקין
דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בשבוע החולף היו שני ימים שאין אומרים בהם תחנון: פסח שני, ול"ג בעומר. אבל הבדל יש ביניהם לענין תפלת מנחה שלפניהם:

במנחה שלפני פסח שני, כתב אדה"ז בסדורו שכן אומרים תחנון. הנה לעת-עתה לא מצאתי מקור דבר זה, אך כן נהוג בכמה מקומות – ראה ס' 'בין פסח לשבועות' פ"ז הע' לב, ושם נסמן. ומ"מ לענין לילו, לענין קריאת שמע שעל המטה בליל י"ד אייר, ודאי שאין אומרים אז תחנון (התועדויות תשמ"ה ח"ג ע' 1971 ס"נ).

וצריך אפוא לחלק בין דין תחנון כאן, ודין איסור מלאכה של י"ד ניסן. דהתם קי"ל שההימנעות ממלאכה לפני חצות היום במנהגא תליא (שוע"ר ס' תסח ס"ט), ואילו קודם הנץ החמה "אין זה מנהג חשוב כלל" (שם ס"ט"ז). וי"ל דמלאכה בלילה לא שכיחא, וליכא למימר בי' דנהגו בי' איסור מלאכה. ואילו לענין תחנון, הרי שם "פסח שני" נקרא על כל שעה מיום זה, גם על שעות לילו.

ערב ל"ג בעומר, כתב אדה"ז בסדורו שאין אומרים תחנון במנחה, והוא כדיעה הב' בשוע"ר סי' תצג ס"ה.

בשערי הלכה ומנהג ח"ה ע' קז הובא לדייק מכך להתיר עריכת חתונה באור ליום ל"ג בעומר. והנה דבר זה נוגע במיוחד כאשר ל"ג בעומר חל בערב שבת, שאם אין להתיר עריכתה בלילה, הרי האפשרות הנשארת היא לערוך החופה ביום עש"ק, ולהעיר:

(1) מקור הדברים שם הוא ב'שיחות קודש' תשל"ז ח"א ע' 703. והמעין שם יראה שאין הכוונה לאשר עריכת חתונה אור ל"ג בעומר, כי אם לגבי חתונה הנערכת ביום עש"ק, והכוונה להעיר אודות עריכת סעודה גדולה בערב שבת, ע"ש.

(2) בשערי הלכה ומנהג ח"ב ע' קסה מופיע מכתב-קודש (משנת תשי"ד) שבקביעות כזו יעשו החתונה "ביום ו' אבל לא בליל אור ליום ו'".

באוצר מנהגי חב"ד (ניסן-סיון, ע' רפד) הקשה, מאחר דקי"ל שלא לומר תחנון במנחה של ערב ל"ג בעומר, למה יש להימנע מלערוך חתונה אז? ויש ליישב, דאי-אמירת תחנון במנחה שלפניו היינו בגלל הילולא דרשב"י, ומ"מ נמנעים מלערוך נישואין ומלהסתפר עד למחרת, משום האבלות על מיתת תלמידי ר' עקיבא – וכהדיעה שפסקו מלמות ביום ל"ג (ב'ירורי מנהגים', צפת תשס"ו, ע' 63 ואילך).¹

עוד על ההכרעה ששמחת ל"ג בעומר מתחלת בליל שלפניו – ראה 'התוועדויות' תשמ"ח ח"ג ע' 307 שלפי המבואר (ב'סדור עם דא"ח) בטעם שמחת ל"ג בעומר, שכאשר נשלם הבירור של ספירת 'הוד שבהוד' כבר נעשה "תשלום וסוף לעיקר המדות", הרי ענין זה נפעל כבר בעת תפלת ערבית, ע"ש.

אכן ב'התקשרות' (גליון תתכג) מתעד (על פי 'התוועדויות' תשמ"ט ח"ג ע' 178) אודות שתי חתונות שהתקיימו בליל ל"ג בעומר, והוזכרו לשבח בשיחה הק' אז. [קביעות ל"ג בעומר אז היתה ביום ג' בשבוע, אך החתונות נערכו אור ליום ג', ראה בהשיחה שם בהע' 61].

(1) להעיר משיחת ש"פ בחקותי, ערב ל"ג בעומר, תשד"מ (בס' התוועדויות, ח"ג ע' 1713):

ואע"פ שישנם חילוקי דרגות בדבר - ערב ל"ג בעומר בזמן מנחה, ליל ל"ג בעומר, ויום ל"ג בעומר, וכפי שמצינו בהלכה שישנם ענינים שאינם אפילו בליל ל"ג בעומר, כי אם ביומו (ועאכו"כ שאינם ערב ל"ג בעומר) ...

שיש לומר: א) זמן מנחה - אין אומרים תחנון; ב) בלילה - היתר תספורת ונישואין לדיעה הב' בשוע"ר סי' תצג ס"ה. ופשטה המנהג לחגוג אז במחולות וריקודים; ג) יום ל"ג בעומר - היתר תספורת ונישואין גם לדיעה הא' בשוע"ר שם.

וליישב הסתירה מהנ"ל, נ"ל שזה בהתאם עם מה שבשנים האחרונות הקיל כ"ק אדמו"ר זי"ע גם בנוגע לעריכת חתונות בסוף החודש ועוד, והיינו בגלל מיעוט מקומות לעריכת חתונות בקראון הייטס [וכן בשאר יישובים גדולים של שומרי תומ"צ], ודחיית חתונות עוד ועוד עקב כך - ראה שלחן מנחם ח"ו ע' קנא-ב.

אכן יש שהעירו, אחרי ההקשבה בסרט ההקלטה של השיחה הנ"ל בשנת תשמ"ט, שנאמר אז כי "עליו לקצר הדיבור בשביל ההכנות לחתונה", ולא אמר בגלל שנערכו חתונות באותו ערב. ובמיוחד שהשיחה הק' נאמרה אחרי תפלת ערבית, וצאת הכוכבים בני. באותו תאריך הוא בערך 8:45, שלעריכת חתונה אח"כ היינו שעה די מאוחרת. ואולי מיירי בחתונות שהיו אמורים להיעשות ביום מחר, ביום ל"ג בעומר. ואולי יש מי מהקוראים שזוכר מי הם שהתחתנו ב-770 בל"ג בעומר תשמ"ט - ובכך יתבררו הדברים.



עריכת חופה בליל ל"ג בעומר

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

א. באג"ק משנת תשי"ד (ח"ח עמ' שיח) כתב הרבי: בכלל, טוב יותר אם אפשרי שהחתונה תהיה באסרו-חג דשבועות, או בימים שאחריו, עד חצי חודש הראשון לסיוון¹. ואם מאיזה טעם רוצה בדווקא בל"ג בעומר, אזי - מפני החילוקי דיעות שיש בזה כמבואר באחרונים - יש לעשותה ביום ל"ג בעומר אבל לא בליל אור לל"ג בעומר.

וכתב ע"ז באוצר מנהגי חב"ד (ניסן-סיוון עמ' רפד): "וצ"ע מהאמור בשו"ע אדמו"ר (תצג, ה) שלפי מנהגם של מי שאין אומרים תחנון במנחה של ערב ל"ג בעומר [כמנהגנו]², מותרים גם לישא בליל ל"ג, ע"כ. אלא שבשו"ע לא הביא אדה"ז כלל את הענין של שמחת רשב"י, אלא רק את האבילות על תלמידי רע"ק, ולכן מה שאין אומרים תחנון מהווה ראייה לסיום האבילות.

1) הוא ע"פ המנהג בעבר (שבס' המנהגים עמ' 76 ובכ"מ) שברוב החדשים אין עושים חופה בחצי הראשון של החודש. ובשנים האחרונות ביטל הרבי הגבלות אלו (ראה שערי נישואין עמ' רלא ואילך).

2) כך מופיע שם. וצ"ע למה כתב רק "כמנהגנו", הרי זו הוראה מפורשת בסידור אדה"ז לפני 'למנצח... יענך'.

ואכן, בשיחת ליל ל"ג בעומר ה'תשל"ז (שיחות קודש תשל"ז ח"א עמ' 703, הנחת הת' בלתי מוגה³. ההדגשות שלי), מביא את שתי הדעות בשו"ע אדה"ז שם, אם האבילות פוסקת בתחילת ליל ל"ג בעומר, או שפוסקת בהתחלת היום ומקצת היום בכולו, שלפי הדעה הראשונה אומרים תחנון במנחה שלפניו (כמו בפסח שני), ואילו לדעה השנייה אין אומרים תחנון מאז. והנה בשו"ע לא הכריע ביניהן, אבל בסידור (שהלכה כמותו לגבי השו"ע, ובאופן השווה לכל נפש) הכריע של"ג בעומר מתחיל מבערב, און מיט דעם גאנצן שטורעם...".

ובהמשך: "שכאשר ל"ג בעומר חל בערב שבת, נעשים כמה שינויים בנוגע לחתונות שעורכים בל"ג בעומר, שע"פ רוב עורכים את החתונות באמצע היום או לפנות ערב (ולא בלילה שלפני זה), הרי נעשים אז כמה שינויים בנוגע לסעודות וכו' [שבגלל ערב שבת, מקדימים את הסעודה], כמבואר בפוסקים (ראה שו"ע אדה"ז סי' רמט ס"ז-ז. שו"ע אהע"ז סי' סד ס"ד ובנו"כ שם)...". עכ"ד.

הרי שאף שההכרעה היא ששמחת ל"ג בעומר מתחילה מבערב, מציין הרבי שההנהגה הרגילה היא כהוראתו משנת תשי"ד שלא לערוך חתונה בליל ל"ג, ואינו רואה בזה סתירה. כנראה מפני שבכל מה שאינו קשור ישירות לשמחת רשב"י (כמו אי-אמירת תחנון), נשאר ענין האבילות על תלמידי רע"ק⁴.

וכמפורש בשיחת ש"פ בחוקותי, ערב ל"ג בעומר תשד"מ ס"א (התוועדויות ח"ג עמ' 1713), שהרבי מביא מהלשון בסידור שגם בערב ל"ג בעומר במנחה א"א תחנון, "ומזה מובן שהענין דל"ג בעומר מתחיל כבר מזמן תפילת המנחה ביום שלפניו (לאחרי חצות היום), שלכן אין אומרים בו תחנון".

"ואע"פ שישנם חילוקי דרגות בדבר – ערב ל"ג בעומר בזמן מנחה, ליל ל"ג בעומר, ויום ל"ג בעומר, וכפי שמצינו בהלכה⁵ שישנם ענינים שאינם אפילו בליל ל"ג בעומר, כי אם ביומו (ועאכו"כ שאינם בערב ל"ג בעומר) – מ"מ, כבר במנחת ערב ל"ג

3) נעתק חלקית בשערי הל' ומנהג ח"ה סי' נה, וגם המקור לא צויין נכון. ובשלחן מנחם ח"ג ס"ע לד נעתק וצויין לנכון.

4) וראה סברא זו ודיון בה בקונטרס 'בירורי מנהגים- מועדים' להרב שבתי שי' פרידמן, צפת תשס"ו, עמ' 63 ואילך.

5) ובהערה שם: "ראה טושו"ע (ודאדה"ז) או"ח סי' תצג ס"ב (ס"ה)". דהיינו תספורת ונישואין. הרי שזה לא (רק) מפני שבאזורים צפוניים יותר מאה"ק כגון לונדון וניו-יורק היום ארוך בתקופה זו, ולכן נדיר שיערכו נישואין אחר תחילת הלילה, כמו שאולי ניתן היה להבין מהשיחה דתשל"ז, אלא קודם-כל מפני ההסתייגות ההלכתית.

בעומר מתחילים הענינים הקשורים עם ל"ג בעומר, ובפשטות: הסיבה לכך שאין אומרים בו תחנון היא – מפני שמחתו של רשב"י (ל"ג בעומר)...".

ב. ב'התקשרות', גיליון א'ל"ד (1034) [ושלפניו], בלוח השבוע הערה 8, הבאתי "מעשה רב" [לכאורה] בנדון, מהתוועדויות תשמ"ט ח"ג עמ' 178, ובהערה 61, שנערכו שתי חתונות בליל ל"ג בעומר באותה שנה, שלכאורה זו "משנה אחרונה" שבה חוזר בו הרבי מהוראתו הנ"ל בשנת תשי"ד לערוך את החופה ביום ל"ג בעומר, ולא בלילה אור לל"ג בעומר. ואכן בס' שבח המועדים (מהדורת תש"נ עמ' 187 הערה 1) השמיט הוראה זו.

אמנם העירני הת' שניאור זלמן שי' כהן, שבהקלטה מהתוועדות ליל ל"ג בעומר הנ"ל אומר הרבי, שעליו לקצר בהתוועדות בשביל ההכנות לחתונות (ולא כפי שנעתק בהנחה – בשביל החתונות עצמן). וא"כ גם מכאן ברור, שההוראה משנת תשי"ד בתוקפה עומדת.



אמירת ד"ת לפני מי שאינו יודע מברכת התורה

הנ"ל

בשיחת אחרון של פסח ה'תשל"א¹ נאמר:

"ולהעיר, שהקריאה בתורה ללא אמירת ברכת התורה אינה נחשבת ללימוד התורה כלל, כדמוכח מדברי הגמרא² "על מה אבדה הארץ... שלא ברכו בתורה תחילה"³ – דלכאורה אינו מובן: מה בכך שלא ברכו בתורה תחילה – הרי בפועל למדו תורה?! ועכצ"ל, שברכת התורה היא לא רק הוספה על לימוד התורה, וללא הוספה זו אסור ללמוד תורה, אלא יתירה מזה, שללא ברכת התורה אין זה נחשב ללימוד התורה כלל.

"[והנפק"מ בין שני האופנים – בנוגע למי שאינו יודע לברך ברכת התורה, אם צריך להמתין עד שילמד לברך ברכת התורה (גם אם יקח משך זמן ארוך), או שמוטב שבניתיים ימשיך ללמוד תורה ללא ברכת התורה (דכיון שאינו יודע לברך, לא חל עליו האיסור ללמוד ללא ברכה) – שתלוי בהאמור לעיל אם ללא ברכה אין זה נחשב ללימוד התורה כלל]. "עכ"ל.

1) הנחה בלה"ק (בלתי מוגה) סכ"ז. נדפס בחוברת 'התוועדות' (זאת) ח"ב עמ' 26, שי"ל לש"פ אמור, י"ג אייר ה'תשע"ו.

2) נדרים פא, א וש"נ. וראה ר"ן שם.

3) גם אם עשו זאת שלא בכונה (לפגוע בקדושת התורה).

עפ"ז צ"ע מה שאומרים דברי תורה גם לפני אנשים שאינם יודעים כלל מברכת התורה. והרי כך הנהיג הרבי. ואולי עושים זאת בשביל לעוררם להתקרב לתורה ולמצוות.

עכ"פ מכיוון שאדה"ז בשולחנו⁴ פסק בבירור, שמקיימים מצות ת"ת כששומעים מפי אחר רק מצד "שומע כעונה", ברור שאם אין "כוונת שומע ומשמיע" אין זה לימוד (אלא לכל היותר הרהור בדברי תורה), ובפרט שבמצוה דאורייתא קי"ל מצוות צריכות כוונה⁵. וא"כ במצב זה אין מכשילים אותם בלימוד ללא ברכה.



העובר קו התאריך בימי הספירה

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

לפי ביאור רבינו בלק"ש ח"א דף 170 שגם לפי שיטת הראשונים הסוברים שאם חסר יום א' מהספירה אינו יכול לספור עוד שגם דעתם הוא שכל יום מהספירה מצוה נפרדת לעצמה ולכן אין הברכות שבירך על הימים שעברו אינן לבטלה ח"ו ורק טעמם הוא שהספירה הבאה לאחר שחסר יום א' היא אינה נכונה, ולדוגמא אם חסר יום שני מהספירה אינו יכול לספור יום שלישי כיון שחסר לו יום שני א"כ אין היום השלישי אצלו יום שלישי כין שאין לו יום שני וא"א לו לספור יום שלישי כיון שבלי השני אין שלישי,

ולפי זה יוצא שמי שעבר קו התאריך ממערב למזרח שאז נוסף לו יום ופוגע עוה"פ באותו יום שהיה לו לפני שעבר הקו, הרי אם חסר לו ספירת היום שהיה לו לפני שעבר הקו אז יתכן שיהיה רשאי לספור היום שחסר לו כיון שיספור בדיוק היום שחסר וא"כ יוכל להמשיך ולספור הימים הבאים בברכה. ולדוגמא אם היה עובר קו התאריך ביום שני לספירה ולא ספר אותו היום ואחר"כ עבר הקו ובא לו יום השני עוה"פ הרי יכול לספור יום שני ויהיה רשאי להמשיך ולספור כל הימים הבאים בברכה לכל הדעות כיון שלא חסר לו בספירתו אף יום א'. וגם יוכל לחוג חג השבועות באותם ימים שחוגגים כל אלו הנמצאים בצד הקו המזרחי ביחד אתם.

(4) ה'ל' ת"ת פ"ב סי"ב.

(5) כמ"ש בסי' ס' ס"ה, משא"כ במצוה דרבנן, ראה דבריו בסי' תפט סי"ב וי"ד, שייטכן שיוצא י"ח גם בלי שום כוונה.

ואף לפי דברי רבינו בחו"ב בש"ס ח"א סימן לז', שאם ספר היום בצד המערב של קו התאריך צריך הוא להמשיך ולספור ספירה שלו ואינו מתחשב כלל עם הספירה של אלו הנמצאים בצד המזרח של הקו שסופרים יום אחר. במקרה שהעובר הקו התאריך החסיר הספירה של אותו יום יתכן שיוכל אז לספור אותה הספירה שסופרים אלו הנמצאים בצד המזרח של הקו שהוא בא לשם כיון שאז תהיה ספירתו נכונה גם לספירתו הפרטית שלו.²

וא"כ אולי כדאי לכל העובר קו התאריך ממערב למזרח באמצע ימי הספירה למנוע מלספור היום שעובר הקו כדי שיוכל לספור הספירה שחיסר אחרי עברו הקו וגם יוכל להמשיך ולספור הימים הבאים בברכה וגם לא יהיה לו ספק לגבי חג השבועות שיחוג בזמן שחוגגים כל אלו הנמצאים בצד המזרח של הקו שהוא בא לשם.

וצ"ע אם מותר לו לבטל מצות הספירה ליום א' בשב ואל תעשה לכתחילה באם עי"ז יצא מידי ספק לימים הבאים ויוכל לקיים מצות הספירה בברכה לימים הבאים ולא יכנס לספק בנוגע לחג השבועות. או נאמר שכיון שהוא מחוייב לקיים המצוה היום אין להתחשב בזה שיפסיד המצוה והברכה לימים הבאים.



סדר בעניני תורה ומצוות

הרב יעקב הלוי הורוביץ
ראשון לציון, אה"ק

בענין שמירת הסדר בעניני תומ"צ, תפלה וכו' שיש לקיימם עם כל פרטיהם ע"פ הסדר שנקבע להם ע"י גדולי ישראל - ידועה חשיבות הדבר, ומצינו בכו"כ מקומות שכתבו ועוררו על כך גדולי ישראל. להלן יצויינו כמה מקורות לענין חשוב זה. ויש להדגיש שאפשר להביא לזה עוד ריבוי מקורות, ומה שיובא להלן אינו אלא כדוגמא. בשלחן ערוך או"ח סי' נב נפסק לענין מי שאיחר לבוא לבית הכנסת ומצא שהצבור אוחזין באמצע התפלה, שעליו לדלג קטעים מסויימים כדי להתפלל תפלת י"ח בלחש עם הצבור (ואח"כ ישלים הקטעים שדילג).

(1) הובאו גם שערי הלכה ומנהג שערי הלכה ומנהג סימן ר"כ וראה שם עוד בסוגיית מעבר "קו התאריך" בימי הספירה.

(2) הערת המערכת: אין נראית סברתו בזה שהרי הספירה צריכה להיות לפי מנין הימים שלו ובמילא כשחיסר יום, אין מעבר קו התאריך יכול להשלים את מה שחיסר כבר.

אמנם הפוסקים הביאו לענין זה מדברי המגיד להבית יוסף שאין לדלג כלום בנוסח התפלה, אלא יש להתפלל דוקא כסדר הקבוע. ראה בבאר היטב (שם סק"א) שהביא מסידור האר"י: המגיד הזהיר לב"י לבוא לבית הכנסת בהשכמה כדי שיוכל להתפלל כסדר ולא בדילוג, כי העושה כן מהפך הצינורות. ובהמשך לזה כתב הבאר היטב (שם): והרבה אנשי מעשה נוהגים להתפלל כסדר מטעם זה אפילו אם איחרו לבוא לבית הכנסת¹. ע"כ. וכן כתב המשנה ברורה שם (סק"א)².

וז"ל המגיד (בספר מגיד מישרים, פ' בהר) "תקרא כל התפילה מראשה ועד סופה כסדר, לא יחסר אפילו תיבה אחת, דהא כולה מיוסדת עפ"י הסוד. ולא כאותם השוטים שמדלגים התפילה בסיבת שינתם הרעה על משכבותם, אוי להם שמקלקלין הצינורות, וכמה וכמה רעות גורמים להם ולכל העולם בסיבת מניעת השפע לעוה"ז בהיותם מקדימים המאוחר ומאחרים המוקדם, לכן תהיה תמיד משכים לביהכ"נ...".

[ואין לומר שהוראה זו נאמרה רק להב"י, שהוא לגודל מדרגותיו וצדקתו צריך להקפיד על זה (כמו עוד כו"כ הוראות פרטיות שנאמרו לו ע"י המגיד), אבל לעמא דבר, אין זה משנה כל כך, כי בהוראה זו יש התייחסות מפורשת גם לאחרים: "אותם השוטים שמדלגים התפילה. . . אוי להם שמקלקלין הצינורות" וכו', הרי שענין זה נוגע גם למי שלא הגיע למדרגת הב"י].

וכתב על זה בכף החיים (שם סק"ב): ודע דבכל סדר התפלה שתקנו חז"ל יש בהם סודות נעלמים ודברים נפלאים, כמ"ש בשער הכוונות. . . ועל כן צריך ליהרהר מאד לומר כל סדר התפלה על הסדר, ולא יחסר מהם שום דבר. והביא שם הכה"ח מכמה גדולי ישראל ופוסקים שהקפידו להתפלל כסדר ולא בדילוג, אף אם אחרו לפעמים לבית הכנסת. וסיכם שצריך לדקדק בכל מעשה המצות שיהיו כסדרן וכמשפטן, אעפ"י כי אין אתנו יודע רמזיהם וסודותיהם.

וכן ידוע מנהג אנ"ש חסידי חב"ד שמקפידים על זה. ומצינו כן מפורש כמה פעמים בכתביו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו. ראה בתורת מנחם (ח"ב ע' 134): אף על פי

1) וכ"כ בפירוש בסדור האר"י"ל (שההקפדה על הסדר חשובה יותר מתפלה בצבור): "המגיד הזהיר . . . שיתפלל התפלה כסדר, ולא בדילוג כסברת הפוסקים, כי העושה כן מהפך הצינורות וקישור העולמות כנודע" (כ"ה בסדור ר' שבתי מרשקוב, דיני הליכת לבית הכנסת (לה, א), ובסדור ר' אשר, קצת הנהגות לבית הכנסת (ה, ב)). וראה עוד בהערה הבאה.

2) והן אמת שהבאר היטב והמ"ב שם הביאו גם שיטה אחרת בזה (של החכם צבי והפרי חדש), שאזהרת המגיד שלא להפך הסדר היא דוקא במתפלל ביחיד, אבל אם איחר לבוא לבית הכנסת ובא כשהצבור מתפללין, עליו לדלג כדי להתפלל עם הצבור (וכ"ה גם בסדור האר"י קול יעקב להר"ק, עיי"ש), מ"מ כל מחלוקתם אינה אלא מה עדיף, אם תפלה בצבור או שמירת הסדר, אבל לכו"ע יש ענין גדול בשמירה והקפדה על הסדר שנקבע ע"י חז"ל, עכ"פ כשאינו סותר לתפלת הצבור.

שתובעים [=רבותינו נשיאי חב"ד] הנהגה על פי שולחן ערוך, וע"פ שו"ע צריכים לדלג חלקים מסויימים בתפלה בשביל להתפלל בציבור (אם איחר לבוא לביהכ"נ והציבור עומדים באמצע התפלה), מכל מקום, אומרים הרביים שאין לעשות כן, כי אם להתפלל כל התפלה על הסדר.

וגדולה מזו מצינו בתורת מנחם (חי"ח ע' 282), שגם את הקטעים שקודם הודו אין לדלג, וז"ל: שכדי שהתפלה תהי' מתוך התעוררות הרגש וזעקה לקב"ה, צריכה להיות ההקדמה דאמירת כל פרטי הענינים ד"מה טובו", "הודו", פסוקי דזמרה וברכות ק"ש. ומבלי לדלג, למרות ההיתרים שבזה שמצינו בדברי האחרונים ושלפניהם³.

וסיכם את הענין בפסקי תשובות⁴ מדברי הפוסקים והמקובלים, וז"ל: ומזה נלמד עד כמה צריך לזהר להגיע בזמן לביהכ"נ ולומר כל סדר התפילה על הסדר, לא יחסר מהם שום דבר, מברכות השחר ופרשת העקידה וקרבות ואילך⁵. ואם דרכו להתפלל לאט ובמתון יקדים בואו לביהכ"נ לפני הציבור למען יוכל לעמוד בשמונה עשרה יחד עם הציבור.

*

להלן יובאו כמה קטעים מספר כף החיים (להג"ר יעקב חיים סופר), שהוא חיבור יקר על השלחן ערוך אורח חיים, ומחברו השכיל לשפוך אלומה של אור מאורה של פנימיות התורה ולשלב בדבריו הנהגות ע"פ תורת הסוד בנוגע להלכות השכיחות הנוגעות לחיי היום-יום.

הסודות הטמונים בסדר התפלה

מקצת מהסודות הטמונים בסדר התפלה שלנו, ע"פ כתבי האריז"ל, נתפרשו בכף החיים (סימן מח ס"ק א ד"ה ודע), וז"ל: "ודע הקדמה אחת: כי מן תחלת התפלה עד ברוך שאמר הוא עולם העשיה, ומברוך שאמר עד יוצר אור הוא עולם היצירה, ומן

(3) וכן מפורש באג"ק חט"ו ע' קע, שגם הקטעים שקודם הודו אין לדלג (בתרגום מאידית: "ידועה ההוראה [= של רבותינו נשיאינו], שמבלי הבט על כל ההיתרים שבזה, בפועל אין עושים כן"). וראה גם אג"ק ח"ז ע' קלט.

לענין הטעם לזה, מדוע בדורות ראשונים נהגו באופן אחד (לדלג בשעת הצורך) ובדורות שלאחרי זה ההוראה היא באופן אחר - ראה בשלחן מנחם ח"א ע' ריח.

(4) סי' נב סק"א, ועיי"ש בהערות.

(5) וזאת אף שלדעתו התפלה בצבור חשובה יותר, ובשעת הדחק כדי לא להפסיד תפלה בצבור יש לדלג, ומ"מ כתב שלכתחלה יש לזהר בזה ביותר. וראה גם בספר "מנהג ישראל תורה" (להג"ר יוסף לעוו"י), מהדורת תשנ"א, סי' נב, שיש להקפיד ביותר גם על סדר הקרבות לאומרים קודם התפלה, והוכיח כן מגמרא (סוכה נג, א) שהקרבות זמנם דוקא קודם התפלה.

יוצר אור עד תפלת י"ח הוא עולם הבריאה, ותפילת י"ח הוא בעולם האצילות. ומן אשרי יושבי ביתך עד תפלה לדוד חוזר להיות עולם הבריאה, ומשם עד אין קדוש כה' חוזר להיות עולם היצירה, ומשם עד עלינו לשבח הוא עולם העשיה.

"והכונה היא, שצריך בתחלה לעלות העולמות ממטה למעלה, ומתקשרים עולם התחתון בעולם העליון ממנו עד שנמצאים כל העולמות כולם יחד קשורים בעולם האצילות בעת שמתפללין תפלת י"ח בעמידה, ואז נעשה שם הזיווג העליון. ואחר כך צריך לקבל שפע העליון הנמשך מן הזיווג ההוא, וצריך להורידו למטה בעולמות התחתונים מעילא לתתא.

"ולכן, באומרינו אשרי יושבי ביתך עד תפלה לדוד אנו מורידין השפע מן האצילות אל הבריאה. ואין הכוונה להוריד עולם הבריאה בעצמו. ואח"כ מן תפלה לדוד עד אין קדוש כה' וכו' מורידין השפע מן הבריאה אל היצירה. ואחר כך מן אין קדוש כה' כי אין בלתיך עד עלינו לשבח אנו מורידין השפע מיצירה לעשיה. ואח"כ בעלינו לשבח אז יורדין העולמות הנזכרים כל אחד במקומו⁶..."

הנחת התפלין

וראה גם דבריו לענין הנחת תפלין, שצ"ל בזמן הראוי להם לפני התפלה. שלאחר שכתב (בסימן כה ס"ק כז) שע"פ הקבלה יש להניח תפלין לפני אמירת פ' התמיד, כתב בהמשך לזה (בס"ק כח) ש"רק אם חושש שיעבור זמן ק"ש ותפלה אם ימתין, אז יקרא ק"ש ויתפלל בלא תפלין. וכשיזדמנו לו אח"כ ילבשם ויקרא בהם ק"ש. . אבל אם יש זמן צריך להמתין, וילבש ציצית ותפלין קודם פר' התמיד כדי שלא יהפך הסדר".

חליצת התפלין

ובדומה לזה הובאו בכף החיים (שם ס"ק צה) דברי גדולי ישראל שדייקו בענין זמן חליצת התפלין. כגון דברי הברכי יוסף (סו"ס כה), שכתב: "כתב הר' החסיד מר זקנינו מהר"א אזולאי זצ"ל בהגהותיו כ"י, כפי דרך האר"י זלה"ה יש סוד נשגב בזה, וצריך שלא יחלוץ אותם. . עד אחר עלינו לשבח⁷. וטעמו נסתר ונגלה לבעליו, וכן ראוי לנהוג גם מי שאינו יודע הטעם. כי מצוות האלקיות פועלות בסגולה ועושות רושם למעלה אף שנעשות בלתי הכונה הפרטית, רק שצריך לכוין הכונה הכללית שיכוין המניח והעושה המצוה שעושה המעשה הזה לקיים מצוות אלקיו, עכ"ל. ומכאן אזהרה לדקדק בכל מעשה המצות שיהיו כסדרן וכמשפטן אף כי אין אתנו יודע רמזיהם וסודותיהם".

6) בכף החיים שם צוינו מקורות הדברים - בשער הכוונות דרוש א דתפלת השחר (דף יא, ד - יב, א) ובדרושי הקדיש. ובפע"ח שער התפלה פ"ו ושער הקדיש פ"א ועוד.

7) וכן כתבו כל האחרונים - ראה במשנה ברורה שם ס"ק נה-נו. ובפסקי תשובות שם אות כה.

וברוח זו הם גם דברי החסד לאלפים⁸ (שהובאו שם): "ומכאן אזהרה לדקדק בכל מעשה המצוות שיהיו כסדרן וכמשפט, אף כי אין איתנו יודע רמזיהן וסודותיהן, כך כתבו הפוסקים. ואני אומר, דמאחר הודיע אלקים אותנו את כל זאת, דהני מילי דחסידותא ודקדוקי המצוות סודם נשגב וראשם מגיע השמימה ועושות רושם למעלה וכבוד שמים מתרבה על ידם, הנה כי כן, מאן דיש בידיה לקיימן ומזלזל בהן באומרן, די לי לקיים את הדברים המעכבים מעיקר הדין, הרי זה נמצא שלא חש על כבוד קונו, בהיות לא-ל ידו להרבות כבוד שמים, ובודאי שעל הכל יביא אלהים במשפט לפי מה שהוא אדם ולפי כוחו ולפי ידיעתו והשגתו. ובפרט בעלותו במעלות אחר מותו, הקב"ה מדקדק ומעניש על דקדוקים דקים כחוט השערה..."

וכן הובא בספר המנהגים - מנהגי חב"ד (ע' 5) שחליצת תפלין דרש"י היא אחרי אמירת הפסוק אך צדיקים גו' (שאחר עלינו לשבח)⁹.

הקדמת שמונה עשרה לק"ש בתפלת ערבית

ועד"ז הוא לענין אפשרות הקדמת שמו"ע לק"ש וברכות' בתפלת ערבית - בשו"ע הב"י (סי' רלו סעיף ג) הובא דין מי שהגיע באיחור לתפלת ערבית "מצא ציבור שקראו ק"ש ורוצים לעמוד בתפלה, יתפלל עמהם ואח"כ יקרא ק"ש עם ברכתיה"¹⁰. וציין על זה בכף החיים שם (ס"ק כב) שכן הוא משורת הדין וש"כן הוכיח בב"י מדברי הפוסקים, וכתב הטעם משום דמוטב שיתפלל עם הצבור ולא יסמוך גאולה לתפלה משיסמוך ויתפלל ביחיד כיון דתפלת ערבית רשות"¹¹. אמנם לאחר מכן כתב הכה"ח ש"לפי דברי המקובלים צ"ל דוקא ק"ש קודם תפילה, משום דהתחלת המשכת המוחין הם בק"ש והגמר בתפלת י"ח"¹². . והגם דאין אנו מכוונים בספירות, מ"מ צריך להתפלל ע[י]ד סדר הכוונה והשי"ת ברחמיו הוא יסדר . . וע"כ נראה לפי דברי המקובלים דיותר טוב להתפלל ביחיד מלהתפלל קודם ק"ש".

(8) להג"ד אליעזר פאפו, בעהמח"ס פלא יועץ, ראה בדבריו סי' כה אות יג.

(9) ואף שבספר המנהגים שולבה הוראה זו בין ההוראות להמניחים ארבעה זוגות תפלין, מ"מ ברור שלא כל הפרטים שהוזכרו שם שייכים דוקא להמניחים ארבעה זוגות תפלין, ובפשטות הם שייכים לכל אחד, כגון זמן הנחת תפלין דרש"י (שהוא קודם אמירת פרק איהו) או אמירת שש זכירות בתפלין דר"ת ועוד.

(10) וכ"ה בשו"ע אדה"ז סי' קיא סוס"ד (במוסגר).

(11) וכ"ה דעת השל"ה (מסכת חולין דף פט, ב ד"ה ראשית) ועוד אחרונים שיש להעדיף התפלה בצבור (ראה בפסקי תשובות סי' רלו הערה 49).

(12) הכה"ח ציין למקור הדברים בשער הכוונות דף נב ע"ג ובדרושי ק"ש.

דברי כף החיים אלו הובאו בקצות השלחן להגרא"ח נאה¹³ וכתב עליהם: "ואפשר שזה הוא הטעם שאין נוהגין אצל אנ"ש [חסידי] חב"ד להתפלל בצבור קודם ברכות קריאת שמע". ובספר מנהג ישראל תורה¹⁴ הוסיף שכמדומה כן הוא גם מנהג העולם [לא רק חב"ד].

הקדמת קידוש היום לפני תפלת ערבית

לענין הקדמת קידוש היום לפני תפלת ערבית - בכף החיים¹⁵ הביא מהפוסקים¹⁶ שמי שרוצה לקבל שבת מבע"י ולקדש ולאכול ג"כ מבע"י ולהתפלל ערבית בלילה רשאי, אך העיר על זה "מיהו לפי דברי האר"י ז"ל בשער הכוונות לא נכון לעשות כן. שכתב, דסדר עליית העולמות והמשכת המוחין הוא מתחיל מקבלת שבת, ואח"כ באמירת ברכו ובק"ש ובעמידה וביכולו ובברכת מעין ז', ואח"כ התשלום הוא באמירת ויכולו שעל הכוס ובברכת הקידוש. . וא"כ אם יבא לקדש ולאכול קודם תפלת ערבית הרי הוא מהפך הסדר הנעשה בליל שבת¹⁷.

ליל הסדר

ב. בבואנו זה לא מכבר מחג הפסח, יש להעיר גם מסדר ליל פסח שמנהג ישראל הוא לקוראו בשם "סדר" (סדר ליל פסח), וכל הלילה נקרא על שמו "ליל הסדר", ובפשטות שם זה מורה על כך שהכל צריך להתנהל ע"פ הסדר המסויים שקבעו חז"ל וגדולי ישראל. ויצוינו בזה בקצרה עוד כמה מקורות ופרטים הקשורים להגדה ומנהגי ליל הסדר המצביעים על כך שהכל צריך להתנהל לפי הסדר שנקבע.

(13) סי' כז, בבדי השלחן ס"ק כז.

(14) מהדורת שנת תשנ"ד, סי' רלו אות ג.

(15) סי' רעא ס"ק כב, וראה גם שם ס"ק כז.

(16) מ"א סי' רעא סק"ה. א"ר שם. וראה גם ט"ז סוסק"ד.

(17) אצל רבותינו נשיאי חב"ד הי' נוגע ענין זה בהתוועדויות שהיו עורכים ביו"ט שחל בערב שבת, בסוף היום - לענין יחס כ"ק אדמו"ר מהורש"ב וכ"ק אדמו"ר מהורי"צ לזה (שלא רצו לעשות כן), ראה ספר השיחות ה'תש"ד ע' 41-40, זכרון לבני ישראל ע' כג, לשמע און ע' קמא. בהתוועדויות של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו - בשנים הראשונות הי' הצבור פורס מפה ומקדש (לפני תפלת ערבית) עד שכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו הורה להפסיק זאת (בשנת תשד"מ); אך גם בשנים שהצבור עשה כן, הרבי עצמו מעולם לא יצא ידי חובתו בקידוש זה (ראה תורת מנחם חל"ח ע' 12 הערה 13. וש"נ).

אמנם יש להעיר, שבענין פורס מפה ומקדש יש גם כמה שאלות ע"ד ההלכה - ראה בשו"ע אדה"ז סי' רעא סעי' יא-יב. פסקי תשובות סי' רעא אות יד ד"ה והנה.

- דברי מהרי"ל¹⁸ על כך שכל עניני הסדר מדוייקים הם (ודבריו נאמרו בכללות על כל עניני הסדר, לאו דוקא בענין קדימה ואיחור), וז"ל: יהא כל אדם חרד באימה לקיים מאמר חכמים שתקנו מצות הסדר והגדה, ולא יהא הדבר קל בעיניו. אף אם כמה דברים יש בסדר שנראה בעיני האדם שאין הקפדה בהם, ישכיל בדעתו לקיים שאין שום דבר ריק בהן.

- ומכך שגדולי ישראל טרחו לתת סימנים לסדר המדויק של הדברים שאנו צריכים לנהוג בהם בעריכת ליל הסדר (קדש ורחץ כרפס יחץ וכו')¹⁹.

- סידור הקערה על כל פרטי²⁰ במצות²⁰ ובששת המינים שעל המצות (וזהו סדר של מקום, באיזו זווית יהי' כל מין ומין)²¹.

- וכן ר' יהודה טרח לתת סימנים למכות מצרים, וביארו המפרשים שזהו כדי "לדעת סדר המכות (כי בתהלים [מזמורים] עז, קה) [המכות] לא נמנו בסדר זה. ותאמר אין מוקדם ומאוחר בתורה, על כן בא להודיענו סדרם"²². ולכאורה, מה אכפת לן עתה סדר המכות שהיו במצרים, מאי דהוי הוי!...

- השקו"ט של הרבי בדבר זמן מזיגת כוסו של אליהו, אם לפני ברכת המזון או אחרי²³. ולכאורה, כל ענינה של מזיגת כוס זו אינו אלא מנהג שהונהג בדורות האחרונים²⁴ ואין שותים ממנה כלל, ומה צריך כ"כ לדקדק בזמן מזיגתה?!

[להעיר, שיש עוד כו"כ דברים בהגדה שיש בהם שקו"ט ודיוק של גדולי ישראל בפרטיהם, כגון: סדר הקושיות כמה נשתנה²⁵, וסדר הארבעה בנים כפי שהם מסודרים

18 בתחלת סדר ההגדה. הובאו בהגדת הרבי, פסקא סדר הגדה.

19 על הסימנים, נוסחאותיהם ומקורם - ראה בהגדת הרבי בתחלתה, פסקא סימן סדר של פסח.

20 אם הן מסודרות (מלמטה למעלה) בסדר: כהן, לוי ישראל (כל"י) או ישראל, לוי, כהן (יל"ך) - ראה בזה בהגדת הרבי, פיסקא הישראל ופיסקא יסדר כו' הישראל.

21 ראה בזה בהגדת הרבי, פיסקא תחתיהם באמצע המרור. מנהג ישראל תורה סי' תעב אות ז (ד"ה באיזה).

22 לשון הגדת הרבי, בפיסקא ר"י הי' נותן בהם סימנים, בשם המפרשים. וראה גם שם בפיסקא דצ"ך עד"ש באח"ב אודות המשמעות הפנימית בתיבות אלו וניקודם.

23 ראה בהגדת הרבי, פסקא כוסו של אליהו. וראה גם שם (בקטע אבל), שלפי טעם מסוים הי' צ"ל מזיגת הכוס בתחלת הסדר או לפני אכילת האפיקומן. למנהג הרבי עצמו בזה - ראה בספר השיחות תשמ"ט ח"א ע' 391 בשוה"ג שעכשיו המנהג למוזוג לפני ברכת המזון. הטעם לזה - ראה המלך במסיבו ח"א ע' רפה. התקשרות גל' לו ע' 9.

24 ראה שו"ע אדה"ז סו"ס תפ. לקוטי שיחות חכ"ז ע' 52 ואילך.

25 ראה בזה בהגדת הרבי פיסקא מטבילין. לקו"ש ח"א ע' 244.

בהגדה (שאינו ע"פ סדר המקראות)²⁶. סדר הזכרת שמות התנאים שהיו מסובים בבני ברק²⁷. מקומו של הפסוק "ואעבור עליך" (בקטע במתי מעט)²⁸. ועוד - אמנם אין זה שייך (כ"כ) לנושא המדובר כאן, כי בדברים אלו הכונה היא לסיודור ההגדה עצמה מלכתחלה בסדר נכון, ולא לחובה המוטלת על כל אחד מישראל לדייק בקיום המצוות והמנהגים ולקיימם באופן (זמן ומקום) המדויק שנקבע להם ע"י גדולי ישראל].

לימוד התורה

ג. ולא רק בענין קיום המצוות ומנהגי ישראל יש משמעות לסדר שנקבע ע"י גדולי ישראל, אלא גם בנוגע ללימוד התורה הוא כן, אף שלכאורה הי' מקום לומר שהתורה (ביחס למצוות) היא דבר רוחני ומופשט²⁹ ופחות יהי' נוגע בה הסדר הדווקני. ראה מענה הרבי והוראתו בנוגע להשלמת שעורי חת"ת - למי שהחסיר פעם מלימוד השעור היומי, כיצד ישלימנו - וז"ל: סדר השלמת שיעורי חת"ת - פשיטא אשר השיעור דאתמול קודם, שהרי נכון לקיימם על הסדר, ולא ללמוד פ"ב קודם פ"א. וק"ל³⁰.

ממענה זה של הרבי נמצינו למדים לא רק שגם בלימוד התורה נוגע הסדר, אלא שבעיניו יש לנקוט כן בפשיטות, וכל דיון ושקו"ט בזה אין להם מקום, וכלשונו: "פשיטא" ו"קל להבין".

אמירת תהלים

ד. וגם במנהג שנתייסד ע"י האחרונים מצינו שחשוב בו מאד הסדר שנקבע ושאינו לשנותו. לדוגמא יש לציין למה שכתב השל"ה³¹, כי מי שרוצה שתפילתו תעשה רושם בשמי מרום, יאמר כל יום עשרה פרקי תהלים לפי סדר מסויים. וזה לשונו: "והנה הקרה ה' לפני דרך נכון, דרך עולה בית ק-ל, הבא בסוד ד' ונתגלה לו תעלומות חכמה אז ידע ויבין שהדברים יעשו רושם למעלה למעלה,

26 ראה בזה בהגדת הרבי פסקא ד"ה חכם, רשע, תם וכו'. לקו"ש שם ע' 247.

27 ראה בהגדת הרבי, פסקא בר"א ור"י וכו'.

28 ראה בהגדת הרבי, פסקא ואעבור עליך וכו'.

29 כידוע שהתורה נמשלה לדם שהוא בכל מקום בגוף בשווה, והמצוות נמשלו לאיברים שכל אבר מוגדר בגדרו ובציורו (ראה לקו"ת במדבר יג, א. לקוטי שיחות ח"ז ע' 415).

30 אגרות קודש ח"ג ע' שלא. וראה גם שלחן מנחם ח"א ע' רפח ובהערות.

31 בספרו שני לחות הברית, מסכת תמיד, עניני תפלה וקריאה בס"ת, פרק נר מצוה, ד"ה עוד ראה ראיתי.

ואשריו ואשרי חלקו". ואלה הם עשרה פרקי התהלים שמציין השל"ה שיש לאומרם לפי הסדר דלהלן: ע"ט, פ', קל"ז, כ"ה, נ"א, צ', פ"ט, צ"ח, ק"ז, צ"ו. ולאחר אמירתם כתב השל"ה לומר את הפסוקים: והיתה ל-ד' המלוכה. והיה ה' למלך על כל הארץ ביום ההוא יהי' ה' אחד ושמו אחד. וכן: שמע ישראל וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. וראה שם אריכות גדולה בביאור עניינם של מזמורים אלו ע"ד הקבלה ובסדר הנ"ל דוקא.

ראו עד היכן הדברים מגיעים - לפנינו מנהג קלוש לכאורה, שאין לו מקור בחז"ל ובראשונים, ובכל זאת יש בו כונה אלוקית-פנימית נעלית, ולהשלמת כונה זו יש צורך לומר פרקי תהלים באופן מסוים, מהופך ומבולבל, לכאורה, לא כפי שנסדרו ע"י דוד המלך ע"ה, ודוקא באופן זה הם פועלים את פעולתם בשמי רום, ודוקא "הבא בסוד ד' ונתגלה לו תעלומות חכמה [הוא] ידע ויבין [כיצד] הדברים יעשו רושם למעלה למעלה, ואשריו ואשרי חלקו".

כאמור, כל הנזכר לעיל הם רק דוגמאות בלבד לענין הנכבד הזה, שיש תוכן עמוק בסדר העניינים כפי שנקבעו ע"י גדולי ישראל ברוח קדשם, ושלכן יש להקפיד על קיומם בכל פרטיהם וע"פ הסדר שנקבע. ותן לחכם ויחכם עוד.



מוריד הטל בימות החמה

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת "אור אלחנן" חב"ד, ל.א.

כתב אדה"ז בשולחנו סקי"ד ס"ד "אם אמר מוריד הגשם בימות החמה מחזירין אותו לפי שהגשמים בימות"ח אינם אלא סימן קללה לכן הצריכו לזה שהזכיר קללה בתפילתו שיחזור ויתפלל בלא קללה אותו ברכה שהזכיר בה קללה לפיכך הוא צריך לחזור לראש הברכה שאם יחזור למכלכל חיים לא יבטל בזה מה שהזכיר שלא כדין שכן דינה של הזכרת בימות הגשמים לומר מכלכל חיים אחר מוריד הגשם" עכל"ק. ונסתפקתי אם דברי אדה"ז אמורים רק לפי מה שכתב בסעיף ג' "ובמדינות אלו . . . לא להזכירו לא בימות החמה ולא בימות הגשמים" שאין מזכירים טל בימות החמה ולכן לא יתקן כלום אם יאמר עוה"פ מכלכל חיים וכמו שכתב שכן דינה של הזכרה בימות הגשמים לומר מכלכל חיים אחרי מוה"ג, אמנם לפי מנהגינו שאומרים מוריד הטל בימות החמה וכדמובא לקמן סעיף ו' י"ל שהוא מתקן מה שאמר מוריד הגשם כי אינו אומר רק מכלכל חיים אחרי מוה"ג, אלא אומר מוריד הטל מכלכל חיים, ומינכרא מילתא דאינו אומר כבימות הגשמים.

אמנם לאיך גיסא אף בימות הגשמים אם אומר משיב הרוח ומוריד הגשם מוריד הטל א"צ לחזור ושפיר עבד ולכן י"ל שאינו מבטל מה שהזכיר גשם בימות החמה שהוא סימן קללה, והשאלה הוא אם צריך לבטל ולתקן ממש מה שהזכיר סימן קללה וזה רק על ידי שמתחיל הברכה עוה"פ מאתה גיבור, או שסגי מה שמזכיר מוריד הטל ומינכרא מילתא דאינו אומר כבימות הגשמים.

וראיתי בתהילה לדוד על אתר שאכן רוצה לחלק דלפי מנהגינו שפיר יכולים לומר מוריד הטל מכלכל חיים, אמנם לכאורה צע"ג דהרי המחבר בשו"ע סובר דאומרים [משיב הרוח ו]מוריד הטל בימות החמה, ומ"מ כתב דאם הזכיר מוה"ג בימות החמה, חוזר לתחילת הברכה. ומשמע דלא חשיב תיקון אם אומר מוריד הטל מכלכל חיים.



כיסוי המזוזות

הרב דוד מנדלבוים

תושב השכונה

בהמשך למ"ש בגליון שי"ל לקראת יום הבהיר, י"א ניסן, רציתי להוסיף, להעיר ולהאיר עיני כולם לא רק אנ"ש והתמימים שיחיו, אלא כללות אחבנ"י – שליט"א, שישנו שיידעל של מזווה שאין להשתמש בו בכלל מפני שרק הגב של השיידעל מחובש למזוזת הפתח ולא המזווה עצמה, מפני שיש הפסק המזווה, (כמדומה לי, קרוב לודאי, שהשיידעל לא נמצא עוד בהשוק, אבל יש כאלו שיש להם השיידעל הזה מאז שהי' בשוק). מו"ר לעניני סת"ם, הרב אליעזר ז"ל צירקינד אמר לי את זה, אבל כשדיברתי עם הרב מרא דאתרא – שליט"א ע"ז אז הרב אמר לי שזה לא חידוש שלו אלא שזה פסק של הגר"א, וכששאלתי אותו את המראה מקום אמר לי שזה פתחי תשובה בשו"ע יו"ד הל' מזווה סי' רפ"ט ס"ק ב' (בפתחי תשובה), הפתחי תשובה מביא הגר"א וכותב להגר"א פוסק שאין לכרוך המזווה בשום דבר, משום חציצה, אלא לקבוע המזווה כמו שהוא למזוזת הפסח.

ואם כדברי הרב ד.נ.ב. שי' שכתב, שעפ"י קבלה צריכים לכרוך המזווה דוקא בנייר, קודם כל, כמ"ש לעיל, בקובץ הנ"ל, שלא יכולים לכוף את הציבור לפסוק כמו המקובלים נגד הפוסקים (זה דין בשו"ע).

ב. כשהייתי באה"ק ת"ו, והייתי בעיה"ק צפת ת"ו, ולא ראיתי שום שיידעל של נייר על המזוזות, של איזה מין היו השיידעלך לא עיינתי ולא שמת לי לב לזה.

מענין לענין באותו ענין, רצייתי להעיר ולהאיר בזה בקשר לשני דברים, א) בנוגע וא"ו ארוכה. ישנו פסק הלכה מהרב ז"ש ז"ל דווארקין שזה כשר לכתחילה, אפי' בלי קריאת תינוך מפני שלא כותבים נו"ן פשוטה באופן כזה.

המקור לזה הוא מג"א סי' ל"ו שמביא ה" ברוך שאמר" בשם הזהר שכותב וא"ו צריכים לכתוב שש נקודות, א' למעלה - הראש - וחמש נקודות למטה - הרגל. ב) בנוגע אות יו"ד. אם יש יו"ד שרגלו ארוכה יותר מדי, אז זה תלוי, אם הרגל ישרה אז זה תלוי בקריאת תינוך - זה דין בשו"ע - ואם הרגל הוא כפוף אז ע"ז ישנו פסק מהרב ז"ש ז"ל שזה כשר מלכתחילה, וכלשונו מפני שכפיפתו מוכיח עליו.



בדין קטניות (המשך)

הרב שלום דוב בער שוחאט

דומ"צ בבד"ץ אגודת הרבנים דארצות הברית וקנדה

בגליון שיצא לרגל יום הבהיר י"א ניסן השתא (גליון א'קו) הבאתי את דברי אדה"ז בשו"ע בדיני קטניות, עם ביאור שיטתו. בהבא לקמן נדון בשיטת אדמו"ר הצמח צדק, כפי שהובא בשו"ת שלו או"ח סי' נו, בו דן בדין שמן ממיני קטניות (שומשומין), והאם יש מקום להתירם או לא.

סיכום דברי הצמח צדק

בתחילת התשובה מאריך לפרוך דעות הסוברים דאיסור קטניות הוא משום שקמה קטניות מסויימות יכול לבוא לידי חימוץ, ומבאר דזה אינו, אלא שכל קטניות (אפי' קמה העשוי מהם), אינו בא לידי חימוץ, אלא רק לידי סירחון. ולכן הסיבה לגזירת קטניות הוא רק משום שאנשים יטעו ויחשבו שמאחר ובכל השנה מבשלים חמשת מיני דגן בקדירה, וגם מבשלים קטניות בקדירה, אזי יתבלבלו בפסח ויאכלו תבשיל של חמשת מיני דגן - כי רואים תבשיל של קטניות [וזהו כמ"ש אדמו"ר הזקן בשו"ע סי' תנ"ג סעיף ג'].

בהמשך דן האם בשעה"ד מועיל התרה לבטל גזירת קטניות, ומסיק דמאחר ונהגו איסור גמור במדינות אירופה, וכולם נהגו בזה, אזי לא מועיל התרה [ומבאר דאף הפר"ח שכותב דמהני התרה, הנה במדינות אירופה - אף לשיטתו לא יועיל התרה], ורק אם היה מנהג של בודדים אזי היה מקום לדון אי מהני התרה.

ובהמשך דן בגוף השאלה, האם אפשר להקל להשתמש בשמן קטניות בפסח בשעה"ד, ומסקנתו היא:

"אך מ"מ להקל על העניים בשעת הדחק יש להקל לעשות שמן ממני קטנית באופן שיתנו הקטנית בתנורים חמים קודם הלתינה, ושיהי' התנורים חם הרבה עד שיהיו כאפויים. וא"כ הוה להו כקימחא דאבישונא דה"ל אפוי ואינו בא לידי חימוץ מדינא אפי' בחמשה מינים כמ"ש רש"י (דל"ט סע"ב), וכ"ה בהרמב"ם פ"ה מהל' חמץ ה"ה כרמל כו' שמא כו', ובקטניות בכה"ג אין לגזור. ועי' תשו' מהר"מ בהגמ"י פ"ה אות ד'. וגם הלתינה יהי' במים רותחין דה"ל כחלוט, או אף אם יהי' הלתינה תחלה ברותחין ואח"כ האפייה דנראה שגם אחר הלתינה אינו בא לידי חימוץ אף אם נתקדר בינתיים, כדמשמע במשנה ס"פ כל שעה אין שורין את המורסין לתרנגולים אבל חולטין, והרי יתקדר אח"כ קודם שתאכלנה התרנגולים. ש"מ דמשהחלט אינו בא לידי חימוץ".

ביאור בדברי הצמח צדק

יוצא לנו מדברי הצמח צדק, דבכדי לצרוך שמן ממני קטניות צריך ג' תנאים: (א) זה בשעת הדחק לעניים; (ב) צריך לעשות אפיית הקטניות בחום גבוה; (ג) צריך לעשות חליטת הקטניות ברותחין (ואין חילוק אם חלט ואח"כ אפה או אפה ואח"כ חלט).

ומבאר, שהסיבה מדוע מצריך אפיה וחליטה היא, כי מאחר ומדמין קטניות לחמץ, אזי האיסור הוא רק כשהוא אסור גם בחמשת מיני דגן, ואם בחמשת מיני דגן לא מחמיץ, אזי גם בקטניות לא נאסר. ולכן, הן חליטה ברותחין והן אפיה מונע חימוץ במיני דגן, ובמילא גם במיני קטניות לא נאסר לעשות אפיה וחליטה ברותחין.

ומאחר והמדובר כאן בשמן הנעשה ממני קטניות שאי אפשר "לסחוט", אלא צריך אפיה ואח"כ שרייתו במים (או בשול ושרייה) בכדי להוציא ממנו שמנו, אזי אם היה רק שורהו – היה בזה איסור קטניות, כמו במיני דגן שמחמיץ בכה"ג, אבל אם עושה אפיה וחליטה ברותחין קודם השרייה, אזי יהיה מותר.

וזה מתאים להמבואר בשו"ע אדה"ז סעיף ה': "ואפילו במיני קטניות לא נהגו אלא איסור אכילה אם נפלו עליהם מים בענין שכיוצא בזה בה' מיני דגן אסור מעיקר הדין", דהיינו שהאיסור של נפלו עליהם מים הוא רק באם נפילת המים היא באופן "שכיוצא בזה בה' מיני דגן אסור", דהיינו שרייה או פעולה אחרת בדגן שגורם חימוץ, ולא בחליטה או אפיה שאז "שכיוצא בזה בה' מיני דגן" לא יהי' אסור. ואם היה נופל מים סתם והסירו המים מיד, וכל כיו"ב שאינו מחמיץ הדגן – אזי גם בקטניות לא יאסר.

ואם יקשה לך, דלפי זה מדוע לא נקט אדמו"ר הצ"צ את האפשרות שאם מתעסקים כל הזמן (או שפחות מח"י דקות) אזי אפילו בחמשת מיני דגן לא יחמיץ, ובמילא גם בקטניות לא יחמיץ, ואז אין צורך באפיה או חליטה, הנה הביאור לכך הוא בשניים: (א) אולי בכדי לסחוט השמן צריך שישרה במים זמן מסויים קודם הכתישה

בכדי לרככו וכיו"ב, ואז אין לך "התעסקות"; (ב) הכתישה גורמת חימום הקטניות, ואז גם במיני דגן, החום גורם שיחמיץ יותר מהר (מח"י דקות) ואין לך התעסקות בכל הקטניות באותו רגע.

ואם יקשה לך מדוע התיר זאת רק בשעת הדחק ולא לכתחילה? הרי חליטה ואפיה אינם מחמיצים דגן, ובמילא יהיו מותרים בקטניות אף לכתחילה. ואפשר לומר, דמאחר ולהלכה גזרו הגאונים לאסור כל חליטת דגן ברותחין (שו"ע אדה"ז סימן תנד, סעיפים ו-ז, ובכ"מ), הנה הגם שלא גזרו זאת על הקטניות, אבל למיחש מיבעי, ולכן רק בשעה"ד התיר שמן שנעשה באופן זה, ולא לכתחילה. ועפ"ז מובן גם מדוע הצריך אפיה בנוסף לחליטה, דהנה לענין אפיית דגן יבש, להלכה אינו מחמיץ (ולא גזרו בזה), ולכן אם ישנה אפיה בנוסף לחליטה (הנצרכת בלא"ה לעשיית השמן), אזי יש יותר מקום להקל.

מסקנת הדברים

היוצא מדברינו הנ"ל הוא:

- (א) גזירת קטניות היא רק משום הדמיון לתבשיל של דגן, ולא משום קמח וכיו"ב (כמ"ש בשוע"ר סעי' ג').
- (ב) כל פעולה שנעשית בדגן שגורמת חימוץ – אסורה גם בקטניות, וכל פעולה שנעשית בדגן שלא גורמת חימוץ – מותרת בקטניות (כמ"ש בשוע"ר סעי' ה').
- (ג) מאחר ועשיית השמן מצריכה בישול ו/או שרייה, אזי זה נכלל בגזירת קטניות (כמ"ש בשוע"ר סעי' ה'), ובשעה"ד אפשר להתיר אם עושים חליטה ואפיה, ששניהם לא גורמים חימוץ בדגן.
- (ד) חליטה עצמה נאסרה בדגן מגזירת הגאונים, אבל לא נאסרה בקטניות, ומ"מ למיחש מבעי, ולכן רק בשעה"ד נתיר קטניות שעברו חליטה (וגם אפיה).



רמב"ם

עד היכן הוא כיבוד ומוראה אב ואם – "לא יכלימם"

הרב חיים רפפורט
לונדון, אנגלי'

ברמב"ם הל' ממרים פ"ו ה"ז [הו"ד בטור יו"ד סי' רמ ובקיצור בשו"ע שם ס"ג וס"ח]: עד היכן הוא כיבוד אב ואם, אפילו נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים לא יכלימם ולא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדם אלא יקבל גזירת הכתוב וישתוק. ועד היכן מוראן, אפילו ה' לובש בגדים חמודות ויושב בראש בפני הקהל ובא אביו ואמו וקרעו בגדיו והכהו בראשו וירקו בפניו לא יכלימם אלא ישתוק ויירא ויפחד ממלך מלכי המלכים שצוהו בכך, שאילו מלך בשר ודם גזר עליו דבר שהוא מצער יתר מזה לא ה' יכול לפרסם בדבר, קל וחומר למי שאמר והי' העולם כרצונו.

והעירני חכם אחד, דבשלמא מ"ש "ולא יצער בפניהם ולא יכעוס כנגדם . . . וישתוק" קמ"ל טובא, אבל במ"ש "לא יכלימם" לכאורה מאי קמ"ל, הלא גם מי שאינו אביו או אמו אסור להכלימו, שהרי "הוזהרנו שלא לבייש זה את זה, ועוון זה הוא שקוראין אותו 'מלבין פני חברו ברבים'" (ספהמ"צ להרמב"ם מל"ת שג). וברמב"ם הל' דעות (פ"ו ה"ח): אסור לאדם להכלים את ישראל, וכל שכן ברבים."

ולכאורה עובר המכלים גם על מצות 'לא תונו איש את עמיתו' (ויקרא כה, יז) וכמ"ש הרמב"ם בספר המצות (מל"ת רנא) "שהוזהרנו מלהונות זה את זה בדברים והוא שנאמר לו דברים המצערים אותו ומחרידים אותו ולא יוכל לאושש עצמו כגון שקדמו לו מעשי נערות ושב מהם ויאמר לו תודה לה' אשר העבירך מדרך פלונית אל הדרך הטובה הזו וכיו"ב מאמירת מומים המצערים כמתלהלה, והוא אמרו יתעלה ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלקיך" [וראה רמב"ם הל' תשובה פ"ו ה"ח-י והל' מכירה פי"ד הי"ב ואילך ושולחן ערוך רבינו הל' אונאה וגניבת דעת סכ"ז ואילך].

ונ"ל בזה ע"פ מ"ש ספר החינוך (מצוה שלח) בביאור גדרי איסור אונאת דברים, וז"ל: ואולם לפי הדומה, אין במשמע שאם בא ישראל אחד והתחיל והרשיע לצער חבריו בדברים הרעים שלא יענהו השומע, שאי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הופכים; ועוד שיהי' בשתיקתו כמודה על החירופין, ובאמת לא תצוה התורה להיות האדם כאבן שותק למחרפיו כמו למברכיו, אבל תצוה אותנו שנתרחק מן המדה הזאת, ושלא נתחיל להתקוטט ולחרף בני אדם, ובכן ינצל אדם מכל זה, כי מי שאינו בעל

קטטה לא יחרפוהו בני אדם, זולתי השוטים הגמורים, ואין לתת לב על השוטים. ואם אולי יכריחנו מחרף מבני אדם להשיב על דבריו, ראוי לחכם שישב לו דרך סלסול ונעימות ולא יכעס הרבה, כי כעס בחיק כסילים ינוח, וינצל עצמו אל השומעים מחירופיו וישליך המשא על המחרף, זהו דרך הטובים שבבני אדם. ויש לנו ללמוד דבר זה, שמותר לנו לענות כסיל, לפי הדומה, מאשר התיירה התורה הבא במחירתת להקדים ולהורגו, שאין ספק שלא נתחייב האדם לסבול הנזקין מיד חבירו, כי יש לו רשות להנצל מידו, וכמו כן מדברי פיהו אשר מלא מרמות ותוך, בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו. עכ"ל החינוך.

ונראה מבואר מדברי החינוך שאילו באו אחרים "וקרעו בגדיו והכוהו בראשו וירקו בפניו" או הקניטוהו בדברים והכלימוהו ברבים הי' מותר לו לכעוס כנגדם ולהכלימם, ולא ציוותה תורה "להיות האדם כאבן שאין לה הופכים" ו" יש לו רשות להנצל . . . מדברי פיהו . . . בכל דבר שהוא יכול להנצל ממנו".

וזהו החידוש במצות כיבוד ומורא אב ואם דאפילו בכה"ג שהתחילו אביו ואמו להרשיע ולצערו מחוייב הוא להמנע מלהכלימם ולצערם.

ועפ"ז יומתק מה שהוסיף הרמב"ם בנדו"ד "יקבל גזירת הכתוב וישתוק"; "ישתוק ויירא ויפחד מממ"ה כו' שאילו מלך ב"ו גזר עליו דבר שהוא מצער יתר מזה לא הי' יכול לפרכס בדבר, ק"ו למי שאמר והי' העולם כרצונו", דלכאורה כל זה שפת יתר הוא. וע"פ הנ"ל מובן היטב, כי בדרך כלל "אי אפשר להיות האדם כאבן שאין לה הופכים" וקיי"ל דאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו, וכאן חידשה התורה שצריך הבן לעשות מה שהוא כמעט מן הנמנעות. ולכן הבהיר הרמב"ם שאכן זוהי "גזירת הכתוב" והוצרך להזהירו ביתר שאת ובמשנה תוקף ש"שתוק ויירא ויפחד מממ"ה".



פשוטו של מקרא

מועדי ה'

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

בפ' אמר כ"ג ב' ברש"י ד"ה "דבר אל בני ישראל וגו' מועדי ה'" פירש "עשה מועדות שיהיו ישראל מלומדים בהם, שמעברים את השנה על גליות שנעקרו ממקומם לעלות לרגל ועדיין לא הגיעו לירושלים". ומקורו בתו"כ על אתר.

וצ"ל מה היה קשה לרש"י בפשוטו של מקרא שהוכרח להעתיק ענין של הלכה, רמז ודרוש ליישב המקרא לפי פשוטו? והיכן מונח בכתוב שמעברין את השנה, ושמעברין את השנה על הגליות שנעקרו ממקומן וכו'?

והביאור, כידוע שהמלים שמעתיק רש"י מהכתוב הם המהווים את ההכרח לפירושו. וכאן מעתיק רש"י "דבר אל בני ישראל" "מועדי ה'" ולרש"י היה קשה שיש כאן סתירה בכתוב מסופו לראשו. בסופו של כתוב נאמר "אשר תקראו אתם מקראי קודש" היינו ציווי לב"ד, שהם, ורק הם רשאים לקבוע המועדות לפי קביעות הראשי חדשים והשנים, וזה לא שייך לכל שאר בני ישראל, ובתחילת הכתוב נאמר "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מועדי ה'" וקשה הרי קביעות המועדים היא רק על הב"ד וא"כ למה נאמר "דבר אל בני ישראל" שזה לא ענינם ולא שייך אליהם אלא לסנהדרין? ומפני קושיא הוצרך רש"י לפרש שקביעות המועדים ע"י הסנהדרין תלוי באפשריות של בני ישראל לקיים ולעלות לרגל בהם, ואם זה אי אפשר אז חובת הב"ד לעבר השנה בכדי לאפשר לבני ישראל לעלות לרגל ולהגיע לירושלים בזמן המועדות. ואם הב"ד לא יתחשב בזה, יגרמו ביטול עליה לרגל אצל הרבה מבני ישראל כשיראו שלא יוכלו להגיע לירושלים בזמן המועדות, לא ירצו לעלות לירושלים כיון שלא יגיעו לירושלים בזמן.

וזה מה שרש"י מוסיף וגו' שקאי על "ואמרת אליהם" שיאמרו לבני ישראל שלא ידאגו שמה יאחרו ולא יגיעו בזמן המועדות כי ידעו שהב"ד יעבר השנה כדי שכולם יוכלו להגיע בזמן. ובזה מיושב הקשר בין תחילת הכתוב לסופו שקביעות המועדות ע"י הב"ד קשורה ותלויה באפשריות בני ישראל להגיע לירושלים, ושידעו מזה בני ישראל מכיון שהב"ד יאמרו להם שיעברו השנה כדי שיגיעו בזמן ולא ימנעו מלעלות לרגל.



שונות

יפרש שיחתו לפני הגדולים וכו'

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

ב'הקדמת המלקט' בתניא כותב רבנו הזקן: "ומי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוך קונטרסים אלו, יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו, והם יכוננוהו. ואלהים

בקשתי [נ"א: כפולה ומכופלת] שלא לשום יד לפה להתנהג בענוה ושפלות של שקר חס ושלום, וכנודע עונש המר על מזונע בר, וגודל השכר ממאמר רו"ל על פסוק 'מאיר עיני שניהם ה', כי יאיר ה' פניו אליהם אור פני מלך חיים. ומחיה חיים יזכנו ויחיינו לימים אשר לא ילמדו עוד איש את רעהו וגו' כי כלם ידעו אותי וגו' כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו' אמן כן יהי רצון".

בביאור 'משכיל לאיתן' כאן (ע' 54) מסביר: ש"ברור ש"גדולים" אלו בקיאים היטב בכל "לקוטי אמרים", כי אחרת כיצד הם יוכלו לכוין אל העצה הנכונה והמדויקת המתאימה לשואל. במקביל, פונה רבנו אל הגדולים, ודורש מהם שלא ישימו יד לפה, ולא יתנהגו בענוה של שקר, כי בודאי מודעים הם: א. לעונש המר שמגיע למזונע בר. ב. לגודל השכר, אותו אנו לומדים ממאמר רו"ל על הפסוק "מאיר עיני שניהם ה'", עכ"ל. - והיינו כמין איום על 'הגדולים' "שלא לשתוק כדי שלא להראות שהם הם המבינים, להתנהג בענוה ושפלות של שקר חס ושלום - שכן ענוה ושפלות שלא במקומן, הן ענין של שקר", עכ"ל ב'שיעורים בס' התניא'. ועי' עד"ז ב'פניני התניא' ח"א (ע' 43) ו'ביאור תניא' מהרב אבן ישראל ח"א (ע' 46).

ויש להבין, דאם רבנו מציע ש"יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו והם יבוננהו", אם הם באמת "גדולים שבעיר" איך בכלל מגיע אליהם מעיקרא "להתנהג בענוה ושפלות של שקר ולשום יד לפה" ויצטרך לאיים עליהם? ואם רבנו הזקן צריך להתריע ש"אליהם בקשתי [נ"א: כפולה ומכופלת] שלא לשום יד לפה להתנהג בענוה ושפלות של שקר חס ושלום", איזה "גדולים שבעיר" הם?

עוד יש להבין, והרי יתכן מאד שאכן שבין 'הגדולים שבעירו' ישנם כאלו שאינם בקיאים היטב בכל "לקוטי אמרים", ולכן הם לא יכולים לכוין אל העצה הנכונה והמדויקת המתאימה לשואל כנ"ל, וא"כ לכאורה מעיקרא אין כאן "ענוה ושפלות של שקר חס ושלום"?¹

1) ועי' עד"ז בס' 'המשפיע ר' שלמה חיים' ח"א פ"א (ע' 21-20):

"וכך כותב הרש"ח בחודש ניסן תש"ח לרבי הר"י צ': "בשנת תר"ף בהיותי ברוסטוב בחדש השביעי, והציעו לפני ליסע לקרעמענצוג להחליף השגחת הרה"ח ר"י כו' (שהי' חולה אז), הייתי על יחידות וסיפרתי לפני כ"ק הצעה הנ"ל, וגם מה שמקודם למדתי דא"ח עם התלמידים, ואמר לי כ"ק: מיר זוכען די גאנצע צייט נאך וועמען צו גרונם] [=אנו מחפשים כל הזמן מישהו שיסייע לר' גרונם (המשפיע הראשון של ישיבת 'תומכי תמימים', שכבר הזדקן והתקשה במילוי תפקידו), תסע לקרעמענצוג ותלמוד דא"ח עם התלמידים. אמרתי, זיי זיינען דאך שענער פון מיר [=הרי הם מעולים ממני]. ענה לי כ"ק, דאס מאהן באי זיך, צו השפעה האט דאס ניט [=זאת תתבע מעצמך, אבל לעניין ההשפעה אין זה נוגע], ואח"כ כשנתיישב תו"ת ברוסטוב - למדתי אז דא"ח עם התלמידים..."

והנראה בזה לבאר, דהנה בענין 'וכנודע עונש המר על מונע בר' מציינ' כ"ק אדמו"ר ברשימות לתניא (ע' יג) "ע"ד סנהדרין צא, ב". דאיתא שם (סוע"ב): "אמר רב יהודה אמר רב כל המונע הלכה מפי תלמיד כאילו גוזלו מנחלת אבותיו, שנאמר (דברים לג, ד) 'תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב', מורשה היא לכל ישראל מששת ימי בראשית.

"אמר רב חנא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא כל המונע הלכה מפי תלמיד אפילו עוברין שבמעזי אמו מקללין אותו, שנאמר (משלי יא, כו) 'מונע בר יקבוהו לאום', ואין לאום אלא עוברין שנאמר (בראשית כה, כג) 'ולאום מלאום יאמץ', ואין קבה אלא קלה שנאמר (במדבר כג, ח) 'מה אקב לא קבה אל', ואין בר אלא תורה שנאמר (תהלים ב, יב) 'נשקו בר פן יאנף'.

"עולא בר ישמעאל אומר מנבקין אותו ככברה [כלומר, שנעשה כאילו היה כלי מלא נקבים, והתורה שלמד 'מתרוקנת' דרך ה'נקבים' ומשתכחת ממנו (מהרש"א)], כתיב הכא (משלי יא, כו) 'יקבוהו לאום' וכתיב התם (מלכים ב יב, י) 'ויקב חור בדלתו'. ואמר אביי כי אוכלא דקצרי [כלומר, מנבקים אותו ככלי מנוקב של כובסים שמשתמשים בו לזלף מים דרך הנקבים על הבגדים שמכבסים, אף המונע הלכה מפי תלמיד נעשה ככלי מנוקב שהמים (שהתורה נמשלה למים) יוצאים ממנו ומשתכח תורתו].

"ואם למדו מה שכרו? אמר רבא אמר רב ששת זוכה לברכות כיוסף שנאמר (משלי יא, כו) 'זברכה לראש משביר' ואין משביר אלא יוסף שנאמר (בראשית מב, ו) 'זיוסף הוא [השליט על הארץ הוא] המשביר לכל עם הארץ'."

"אמר רב ששת כל המלמד תורה בעוה"ז זוכה ומלמדה לעולם הבא שנאמר (משלי יא, כה) 'זמרוה גם הוא יורה'". ע"כ בגמרא שם.

והנה במ"ש רבנו הזקן 'וגודל השכר ממאמר רז"ל על פסוק 'מאיר עיני שניהם ה'" מציינ הרבי לגמרא תמורה טז, א. דשם נאמר:

"כיוצא בדבר אתה אומר (משלי כט, יג) 'רש [בתורה] ואיש תככים [בינוני בתורה] נפגשו, מאיר עיני שניהם ה'", בשעה שהתלמיד [הרש] הולך אצל רבו [הבינוני] ואומר

"נוסיף ונביא בזה . . בקשר לאותה 'יחידות' שהיתה לר' שלמה-חיים אצל הרבי נ"ע: כשהרבי נ"ע אמר לר' שלמה-חיים שהוא רוצה שיהיה משפיע בישיבה, טען ר' שלמה-חיים: ישנם הרבה חסידים שהם גדולים ממני, הן ב'השכלה' והן ב'עבודה'. אמר לו הרבי נ"ע: דע לך שאני ממתין ליום שבו תתחיל להיות משפיע ב'תומכי תמימים' . . ועל כך יש להוסיף . . כי בשלב מסוים העלה משהו בפני הרבי הרש"ב נ"ע הצעה שיימנו את ה'תמים' שלמה-חיים קסלמן לתפקיד מסוים, והרבי נ"ע הגיב באומרו: 'אנו זוקקים לו עבור דברים חשובים יותר'..." וראה 'היכל הבעש"ט' גלין כו ע' קלג והערה 34 שם.

לו למדני תורה, אם מלמדו מאיר עיני שניהם ה', ואם לאו (משלי כב, ב) 'עשיר ורש [בתורה] נפגשו, עושה כולם ה'", מי שעשאו חכם לזה עושה אותו טיפש, טיפש לזה עושה אותו חכם. זו משנת ר' נתן".

ויש להבין, מדוע רבנו הזקן הרחיק לכת לגמרא דתמורה ע"מ לציין ע"ד 'גודל השכר', והרי באותה גמרא דסנהדרין עצמה שהתכוון אליה בנוגע ל'עונש המר על מונע בר' מבואר בהדיא גם בנוגע ל'גודל השכר'? דנאמר שם: "ואם למדו מה שכרו? אמר רבא אמר רב ששת זוכה לברכות כיוסף שנאמר (משלי יא, כו) 'וברכה לראש משביר' ואין משביר אלא יוסף שנאמר (בראשית מב, ו) 'איוסף הוא [השליט על הארץ הוא] המשביר לכל עם הארץ". אמר רב ששת כל המלמד תורה בעוה"ז זוכה ומלמדה לעולם הבא שנאמר (משלי יא, כה) 'מרוה גם הוא יורה'".

והנראה בזה לבאר, דאית 'גודל השכר' דתמורה ואית 'גודל השכר' דסנהדרין, דבתמורה מיירי שהרב הבינוני' בתורה [עי' לקו"ש ח"ז ע' 152 הערה 26 שזה כולל גם הגדולים², שגם הם בעצם זקוקים תמיד לתוספת לימוד וגם אצלם ניתוסף בענין האור] "צריך עדיין לימוד" (רש"י), והוא חושש ללימוד עם העני מחמת שחושב וסובר שאינו בקי היטב בכל "לקוטי אמרים", ולכן אינו יכול לכוין אל העצה הנכונה והמדויקת המתאימה לשואל [או שבאותו הזמן היה יכול להתקדם יותר בלימוד עצמי], וע"ז בא הלימוד, דאדרבה, דוקא "אם מלמדו [את העני] מאיר עיני שניהם ה'", "שאף הרב צריך עדיין לימוד ומלמדו הקב"ה" (רש"י), "ומגלין לו מן השמים רזי טעמי תורה, ונעשה כמעייני שאינו פוסק, וכנהר שמתגבר והולך" (מדרש לקח טוב). "ואם לאו, (משלי כב, ב) 'עשיר ורש [בתורה] נפגשו, עושה כולם ה'", מי שעשאו חכם לזה עושה אותו טיפש, טיפש לזה עושה אותו חכם", והוא אפילו מפסיד מה שהיה לו, "עכשיו הוא מתחיל לעשותם חדשים, לזה חכם ולזה טיפש" (רש"י).

משא"כ בסנהדרין מיירי שיזכה לברכות, כמו יוסף שכלכל את אחיו ואת עם הארץ בשנות הרעב, כך יזכה גם ת"ח המלמד תורה לאחרים שנותן לנשמתם 'לחם' ומזון רוחני (מהרש"א מהר"ל). וזה לפי רבא. ולפי רב ששת מי שמרווה את צמאונו של תלמידו לתורה, 'גם הוא יורה' וילמד תורה לעולם הבא.

2) ומה שכתב רש"י "בינוני" י"ל דהיינו ביחס למה שהיה יכול להיות עוד יותר גדול, ולכן משתמש כאן עם התואר 'בינוני' בתור שם המושאל אפילו למי ש'גדול' בעצם, כיון שיחסית אפילו מצבו של ה'גדול' הוא 'בינוני'. ואכן מ"ש ב'משכיל לאיתן' ש"ברור ש'גדולים' אלו בקיאים היטב בכל "לקוטי אמרים", כי אחרת כיצד הם יוכלו לכוין אל העצה הנכונה והמדויקת המתאימה לשואל" תמוה, כי בעצם כל דבר שהוא יודע יותר טוב מן השואל חייב ללמדו, ואינו צריך כלל לחכות עד שיהיה "בקי היטב בכל 'לקוטי אמרים'".

ומעתה שב'הקדמת המלקט' מיירי גבי "מי שדעתו קצרה להבין דבר עצה מתוך קונטרסים אלו, יפרש שיחתו לפני הגדולים שבעירו, והם יבוננוהו. ואליהם בקשתי שלא לשום יד לפה להתנהג בענוה ושפלות של שקר חס ושלוה, וכנודע עונש המר על מונע בר, וגודל השקר ממאמר רז"ל על פסוק 'מאיר עיני שניהם ה'" - יתכן ש"הגדולים שבעירור" חוששים (בצדק מסוים³), דכיון שמייירי אודות "לשית עצות בנפשם בעבודת ה'", הם חוששים וסוברים שהם עדיין לא בדרגא כזו בעבודת ה' שיכולים להדריך אחרים, "זיי האלטן נאך נישט ביי דעם", והם חוששים 'שמעשיו (עדיין) מועטין מחכמתו', וגם אינו בקי עדיין היטב בכל "לקוטי אמרים" כנ"ל, ולכן חושש שאינו יכול לכיין אל העצה הנכונה והמדויקת המתאימה לשואל, ובעצם אין זה עדיין "ענוה ושפלות של שקר חס ושלוה"

אלא שבכל זאת אומר רבנו הזקן, שאדרבה, כיון שדוקא על ידי ש"אם מלמדו [את העני, אזי], מאיר עיני שניהם ה'", שאז "מלמדו הקב"ה" (רש"י), "ומגלין לו מן השמים רזי טעמי תורה, ונעשה כמעייין שאינו פוסק, וכנהר שמתגבר והולך" (מדרש לקח טוב) - שדוקא עיי"ז ש'מלמדו הקב"ה' אזי 'מאיר' לו שיהיה כך באמת ש'מעשיו יהיו יותר מחכמתו'.

וזה מיירי בגמרא דתמורה דייקא, וא"כ מכח זה דוקא נהפך מניעת הלימוד עם השואל ל"ענוה ושפלות של שקר חס ושלוה"⁴, כי דוקא ע"י לימודו יתוסף לו כל מה שחשש שחסר לו. וכדאיתא גם ב'תורה אור' (א, ב), שזוהו בבחינת צדקה שנעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, ואלף פעמים כפשוטו כו'. וא"ש⁵.



3) ע"ד הסיפור אצל כ"ק אדמו"ר האמצעי נ"ע, כדאיתא ב'אגרות קודש' ח"ח (ע' רפח): "וכבר ידוע מענה כ"ק אדמו"ר האמצעי שענה לאחד מחסידיו: ע"פ הוראת אדמו"ר האמצעי, הנה כל אלו שחזרו מליובאוויטש מצווים הם לחזור דא"ח בהמקומות שעברו דרך חזרתם מליובאוויטש - להפיץ תורת החסידות. ואחד מבעלי צורה התאונן לפניו שמרגיש הוא עיי"ז תוספת הרגש עצמו וישותו כי רואה שמצליח בחזרת הדא"ח כו' וכו', וענהו אדמו"ר האמצעי: "מעג ווערען פון דיר א ציבעלע - אבי חסידות זאלסטו חזרן [= אפילו שתהפך לבצל, העיקר שחסידות אתה חייב לחזור]". ועי' גם אג"ק חיי"ג (ע' תצב).

4) משא"כ לפי הברכות שבגמ' סנהדרין אינו בגדר "ענוה ושפלות של שקר חס ושלוה" כמובן.

5) וראה 'אגרות קודש' חלק יג (ע' סא-ב): "במ"ש במכתבו אודות מאמר רבנו הזקן (הובא בתו"א בתחלתו) שע"י הצדקה נעשים מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה, הנה כתבתי לאחד [אגרות קודש' חלק יב (ע' שה-1)] שלשונו הזהב של רבנו הזקן מדוייק בכל התיבות ואותיות. ובהנ"ל אומר שנעשו זכים, היינו כלים מוכשרים לקבלה ביותר וביותר, אבל אינו אומר שנעשים מלאים ידיעות והרגשים. שמזה מובן אשר אף שהצלחה מופלגה להעושה צדקה, בכ"ז גם הוא זקוק לעבודה ללימוד

דעת הזוהר והפע"ח

הרב שבתי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

באגרות קודש ח"א ע' רצג הקשה רבינו על הכתוב בספר ועשה טוב שדעת הזוהר לברך שתי ברכות בתפילין, דבפע"ח שער התפילין פ"י איתא שלא יברך על של ראש אם לא שפסק בדיבור, ו"קשה לומר שהי' כותב כן אם הי' דעת הזוהר להיפך".

ולכאורה משמע מלשונו הק' שאינו מופרך לגמרי לומר שהאריז"ל יסבור שלא ככתוב בזהר, ורק שאינו מסתבר לומר כן.

ויש להעיר¹ שבשעה"כ סוף דרוש ח' דשופר מפורש ששברים הם דינא קשיא והם בלאה, והתרועה היא דינא רפיא והיא ברחל, היפך מ"ש בזהר פ' פנחס (רלא,ב): "לילולתא דאיהו דינא תקיפא, תלת תבירין דאיהו דינא רפיא, גנוחי גנח רפיא..."

ויגיעה, אלא שהפירות הם אלף פעמים ככה, אלף ממש וכמוכח מהגהות צ"צ שנדפסו בלקו"ת לג' פרשיות שם".

וב'אגרות קודש' חלק יב (ע' שה-ו) נאמר: "במענה על מכתבו ממוצש"ק, בו כותב אודות הרושם הכביר אשר עשתה האסיפה, הנאום של פב"פ שהסעיר את הרוחות ליראת שמים תורה ומצות" - ואשרי חלקו שהשתתף בארגון הדבר. ומוזה מובנת ג"כ חוות דעתי בהנוגע לעתיד - שימשיך בעבודתו זו, אף, שככל עבודה פנימית, דורשת השקעת זמן מרץ ושימת לב. והובטחנו כבר מרבנו הזקן בעל התניא (פוסק בנסתר דתורה) והשולחן ערוך (פוסק בנגלה דתורה) אשר ע"י הצדקה עם הזולת נעשה מוחו ולבו זכים אלף פעמים ככה.

אבל מלשון הבטחה זו עצמה, שאומר שנעשים זכים ולא שנעשה למדן וירא שמים, מובן, שצריך ללמוד, וגם להתעסק בענינים המביאים לרגשי לבב באהבת ד' ויראת ד', אלא שמתברכים בהצלחה מופלגה אלף פעמים ממש. ולכן עליו לסדר לימודיו בתורת הנגלה ובתורת החסידות זמן נכון בכל יום ויום וכראוי באברך בן ישיבה. ורק שבזמנים הפנוים מסדרי הישיבה וקצת מזמני הישיבה - להקדיש לעבודה הנ"ל. ובטוחני שבאופן כזה גם אביו הרב שליט"א יסכים בלבב שלם.

מובן שכל הנ"ל הוא בתור סדר קבוע, אבל במקרה יוצא מן הכלל ובתור הוראת שעה, צריך, ופעמים גם מוכרח, להוסיף מזמן דצרכי צבור על זמן דלימוד התורה, ולפעמים להיפך - לקחת מזמן הלימוד לצרכי צבור. ובפרט בהתבונן עניני צבור אודותם הנדון, לפעמים תכופות - בתקופה זו - הם ענינים של פקוח נפשות ממש. ובודאי גם בזה יקוים דבר המשנה מצוה גורת מצוה, ולא ח"ו להיפך".

1) אבל העירוני ידידי הרה"ח ר' דוד ליב שמערלינג שיש לחלק בין כוונות ע"פ הסוד ומעשה בפועל.

ובאוה"ת ויקרא ח"ג ע' תתכ: אחר כותבי הנ"ל התיישבתי דלכאורה מחולקים
הזהר והאריז"ל בענין צפורי מצורע, ואין זה תימא דכה"ג אמר רבינו נ"ע שמחולקים
בענין קי"ס...

ולא באתי אלא להעיר.



קרדום 'לחתוך' או 'לחפור'

הרב יוסף שמחה גינזבורג

רב אזורי – עומר, אה"ק

במשנה במסכת אבות¹, גירסת אדה"ז היא "ולא קרדום לחתוך בה"² ואילו הגירסא
הנפוצה היא "לחפור בה"³. ובגירסת המשנה⁴ שבפיה"מ להרמב"ם מהדורת שילת,
הנוסח: "לאכול מהן"⁵.

ולהעיר שבד"כ השימוש בקרדום הוא לחיתוך והסרת ענפים (וגם זאת – לכריתה
גדולה, וכלשון הפסוק⁶ "ובקרדומות באו לה כחוטבי עצים". וכן לקצירת שיפון
ושיבולת שועל⁷), ולא לחפירה בקרקע (שזאת עושים באת ומעדר). אמנם כבר מצינו
במשנה⁸ ובגמרא⁹ את הלשון "לחפור בקרדומות". אבל במקבילה בירושלמי¹⁰ נאמר
"יחפור בדקל" (ואולי ט"ס היא וצ"ל "בדקר" ברי"ש¹¹).



(1) פ"ד מ"ה.

(2) וכן בפירוש רבינו יונה, ובמדרש שמואל.

(3) וכן בפירוש הרע"ב.

(4) משא"כ בפיה"מ עצמו (שם, ובהוצאת קאפח) הגירסא "לחפור".

(5) וכ"ה בנ"א מהפירוש המיוחס לרש"י.

(6) ירמיהו מז, כב.

(7) ראה פני משה לירושלמי פאה פ"ב ה"ג ד"ה ובקרדומות.

(8) טהרות פ"ט מ"ז, עיי"ש בפירוש הר"ש.

(9) סוטה ט"ו סע"ב.

(10) סוטה פ"ב סה"ב.

(11) כמו במשנה בראש מסכת ביצה.

בנות אדמו"ר האמצעי (גליון)

הרב משה כהן
ברוקלין נ.י.

בגליון א'קז (ע' 88-86), כתב הרב י.י.ק. שי' כמה פרטים ותאריכים של בנות אדמו"ר האמצעי.

בין הדברים הביא את מ"ש ב"היום יום" בתחילתו שהבת הבכירה – הרבנית שרה – נפטרה בנעוריה, וכתב (הנ"ל) שהיא נפטרה בחודש אדר תקס"ח ומנוחתה כבוד בבית העלמין בבארדיטשוב.

והנה לאחרונה נמצאה המצבה שלה בהבית החיים שם בבארדיטשוב, והתאריך על המצבה הוא כ"ז אדר תקס"ט (ולא תקס"ח).
וזהו נוסח המצבה בשלימותה:

פ"נ

תקס"ט

אשה הצנועה

והחסיד' המהוללה

מרת שרה בת

הרב הגאון הגדול

המפורסים בצינה

קדישה מוהר"ר

דוב בער מק"ק

לאד' נפ' ז"ך אדר

ת'נ'צ'ב'ה'

ועפ"ז צריכים גם לתקן את מ"ש ב"תולדות חב"ד ברוסיא הצארית" ע' כד, שהוזכר שם אודות הרבנית שרה וחתונתה בבארדיטשוב, וצריכים להוסיף שם את תאריך פטירתה.

וכדאי גם לציין שיש כמה רשימות שונות בנוגע לבנות אדמו"ר האמצעי, כמה בנות היו לו, וגם שמותם וסדר תולדותם, והובאו בפרטיות בקונטרס "דברי ימי הרבנית רבקה" (קה"ת, תשע"ד) ע' יא-יב, ע"ש בארוכה.

ואציין כאן רק דבר אחד משם: סדר תולדותם [בנות אדמו"ר האמצעי] בלתי נודע לי. . [כשנולדה הבת זקונים של כ"ק אדמו"ר האמצעי], נקראה שם. . (שרה) לזכור אחותה הבכירה שרה שנסתלקה קודם שנולדה אחותה הצעירה, איז זיא גיווען אַ נאַמען נאָך איהר, . . בעת שנולדה. . היתה שמחה גדולה ומרוב התפעלות קראו שם חי' שרה¹, ושכחו כי אחותה נקראת חי' מוסיא, וקראה רבינו את בתו תמיד שרקע, עד שכמעט נשתכח השם האמיתי חי' שרה, כי כולם קראו שרקע, כהשם שקראה אבי' רבינו האמצעי. והיא היתה חביבה מאד לרבינו האמצעי, נולדה (כמדומה בחדש אלול) תקע"א.



(1) חי' שרה: שמה המלא: חנה חי' שרה – ראה החתימה במכתב בתה: "ברכה צבי' גיטל בת חנה חי' שרה" (נדפס באגרות קודש אדמו"ר מהורש"ב ח"א ע' שמו בהערה).

לעילוי נשמת
ר' רבי הכהן ע"ה
בן ר' יוסף הכהן ע"ה
כהן

נפטר ביום ל"ג בעומר פרשת אמור אל הכהנים
י"ח אייר ה'תשע"ב

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
הרה"ח הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת אפרת
ומשפחתם שיחיו
כהן

לעילוי נשמת
ר' אברהם ארי' לייב ע"ה
ב"ר אהרן ע"ה
קופערמאן
גלב"ע ביום כ' אייר ה'תש"ט
ת.ג.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת
ר' חיים אהרן ע"ה
ב"ר אברהם ארי' לייב ע"ה
קופערמאן
גלב"ע ביום כ' תמוז ה'תשע"ד
ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י
משפחת קופערמאן



לזכות
הילדה חיה מושקא תחי'
נולדה למזל טוב
ביום ד' י' אייר ה'תשע"ז
יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנה רוב נחת
ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



ולזכות הורי'
הרה"ח הרה"ת ר' שמואל זזוגתו ומרת יהודית שרה גיטל
קאסאוויטש שיחיו



נדפס ע"י ולזכות זקנה
הרה"ח הרה"ת ר' יהודה בלעסאפסקי

לזכות
הילדה חנה תחי'

נולדה למזל טוב
ביום ד' י' אייר ה'תשע"ו
יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירוו ממנה רוב נחת
ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הורי'
הרה"ח הרה"ת ר' לוי יצחק וזוגתו ומרת רבקה שיחיו
יזביץ

לזכות

הילדה **סטערנא** תחי'

גולדה למזל טוב

ביום ב' ט"ו אייר ה'תשע"ו

יה"ר שיזכו לגדלה לתורה ולחופה ולמעשים טובים וירווי ממנה רוב נחת
ושמחה מתוך ברכה והצלחה רבה בגו"ר תמיד כה"י



נדפס ע"י ולזכות הורי'

הרה"ח הרה"ת ר' **שלום דובער** וזוגתו ומרת **חיה מושקא** שיחיו

אייבר