

ב"ה

קובץ

הערות

וביאורים

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

נוסד בחודש תשרי ה'תש"מ

שנת הארבעים

גליון ז [אלף-קנו]

פרשת ויחי - חזק

יוצא לאור על ידי

תלמידי ביהמ"ד דמוסד חינוך אהלי תורה

667 איסטערן פארקוויי, ברוקלין, ניו יארק

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ותשע לבריאה

מאה ושיש עשרה שנה להולדת כ"ק אדמו"ר

פרשת ויחי - חזק
גליון ז [אלף-קנו]

תוכן הענינים

עניני משיח וגאולה

- 7.....השתמשות בנרות חנוכה לעת"ל
הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

תורת רבינו

- 12.....יעקב אבינו ורבי יהודה הנשיא
הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 17....."והדליקו נרות בחצרות קדשך" - איזה נרות?
הרב מיכאל אלעזר לערנער
- 18.....הפרש בין המשכן לבית עולמים
הרב יוסף שמחה גינזבורג

אגרות קודש

- 19.....הליכה לתיאטרון וכיו"ב
הרב חיים רפופורט
- 24.....השמטה למפתח שיחות רבינו זי"ע
הנ"ל

היום יום

- 25.....היום יום - כ"א שבט
הרב מיכאל זליגסון

נגלה

- 27.....חיוב בדיקת חמץ בשוכר בית מחבירו
הרב יעקב משה וואלבערג
- 30.....ביטול חמץ
הרב משה בנימין פערלשטיין

- 37..... שיטת הט"ז ביחד לו בית שלא במעמד הנכרי
הרב מנחם מענדל אלטיין
- 45..... ביאור בדברי הרא"ש בדדיקת חמץ "אינה כל כך מצוה"
הת' מנחם מעדל שפירא
- 46..... נוסח הברכה "על" אכילת מצה . . מרור (שיטת הרמב"ם)
הרב אברהם הרץ
- 48..... חטא בשביל שיזכה חברך
הרב יהושע הרשקוביץ והרב יצחק אהרן פישר
- 60..... השיעור באיסורי משקין (גליון)
הרב שבתי אשר טיאר

חסידות

- 62..... ב' הערות על ספר התניא
הרב וו. ראזענבלום
- 63..... משמעות תיבת "השגה"
הרב משה מרקוביץ

הלכה ומנהג

- 69..... בסיס לדבר האסור והמותר
הרב גדלי' אבערלאנדער
- 73..... מנהג אנ"ש בעירובי עיירות (גליון)
הרב לוי יצחק ראסקין
- 75..... תפילה בזמנה או בציבור, מה עדיף?
הרב מאיר צירקינד
- 76..... אמירה לנכרי
הנ"ל
- 77..... ביאור דברי הר"ן בפסחים (ג' ע"ב) [גליון]
הת' מרדכי שכנא צירקינד
- 80..... בדיקת כל פרשה בתפילין ומזוזות פעמיים ושלוש (א)
הרב יוסף יצחק רייבין

פשוטו של מקרא

- 82..... אין נבון וחכם כמוך הרב שרגא פיוויל רימלער
- 83..... בפרש"י ד"ה וינהלם הרב וו. ראזענבלום
- 84..... ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר הרב אליהו נתן סילבערבערג

שונות

- 88..... ה' טבת הרב חנני' יוסף אייזנבך
- 89..... פסקי שולחן ערוך הקצר המוזכר במכתב אדמו"ר האמצעי הרב פרץ בראנשטיין
- 90..... הצריך לקרות ק"ש לפני שרתה בבוקר לפני התפילה ואינו אוכל הרב מרדכי גלזמן

הקובץ הבא

יצא לאור אי"ה לכבוד ש"פ וארא - מבה"ח שבט ה'תשע"ט
 הערות יש לשלוח לא יאחר מיום ב', כ"ג טבת ה'תשע"ט
 "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

כתובת:

639 Eastern Parkway, Apt 3F

Brooklyn, New York, 11213, USA

להקדשות נא להתקשר: 917-947-8275

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

Haoros.com

ברכת מזל טוב

ברגשי גיל וחדוה מביעים אנו בזה את ברכותינו

ברכת מזל טוב עד בלי די

לידידנו היקר חבר המערכת מלפנים ברוב עמל ויגיעה,

בקי נפלא בתורת רבינו ובפרט בכי"ק של רבינו נשיאנו

הנודע לשם ולתפארת עדין הנפש

ברוך הכשרונות, פאר המידות, השקדן

השליח התמים מנחם מענדל שי' לוינזון

לרגל יום הולדתו העשרים - לרדוף ביום נר א' דחנוכה

וברכת מזל טוב לידידנו היקר חבר המערכת בשנה זו, המצויין

בכשרונותיו

חריף ובקי, צנא מלא ספרא, סיני ועוקר הרים, השקדן הגדול

התמים מרדכי שכנא שי' צירקינד

לרגל יום הולדתו ביום הבהיר ה' טבת

יהי רצון שיהי' להם שנת ברכה והצלחה רבה ומופלגה בגו"ר

ויעלו מעלה מעלה מחיל אל חיל בלימוד התורה נגלה וחסידות

ובעבודת השי"ת

כפי רצון ולנח"ר רבינו הק', וימשיכו להיות "נרות להאיר" לכל

חביריהם ומכיריהם יחיו

לאורך ימים ושנים טובות

המערכת

עניני משיח וגאולה

השתמשות בנרות חנוכה לעת"ל

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי

ר"מ בישיבה

לעת"ל יהיו מותרים להשתמש בנרות עצמם

בנוגע להשתמשות בנרות חנוכה כתב בס' 'מאיר עיני חכמים - אור חדש' (להרה"ק ר' מאיר בן נתן מקורסטטשוב¹ שער ה' פ"ג) וז"ל: .. דלעת"ל "יהי' מותר לשמש בכל הדברים שבעולם ובכל הנבראים, שישראל יקראו ג"כ קודש וכל שמושם בקדושה, רק כעת השמש בפירודא מהנרות של קדושה, ולזה אנו משתמשים בהשמש לבד ולא בנרות שמרמזים בסוד החיות הקשור בכל הברואים והבן, ולעתיד במהרה בימינו שיהי' כל שמושינו בקדושה אז יהי' נותר הקשר שאנו כעת אסורים תחתם בסיבות ופעולות, ויהא מותר לשמש בנרות חנוכה עכ"ל.

היינו דסבירא ליה דרך בזמן הזה אסור להשתמש בנרות חנוכה עצמם מחמת קדושתם, כי השתמשות שלנו בעניני רשות הם חול, משא"כ לעת"ל שכל שמושינו אז יהי' בדרגת קדושה, נוכל להשתמש לאור הנרות עצמם.

(וראה גם בס' חנוך בית יהודה (פ' מקץ חנוכה) שכתב כן אבל בביאור אחר, והוא ע"פ מ"ש בס' הרוקח (ריש הל' חנוכה) שתיקנו "נר חנוכה ל"ו נרות" נגד "אור הראשון הגנוז" ששימש לאדה"ר ל"ו שעות, ולפי"ז ביאר דהגם דהאור הראשון נברא להשתמש בו, עכ"ז לאחר שנגזז אין לנו רשות להשתמש בהן, כן הוא בנרות חנוכה המרמזים לאור הגנוז, אין לנו כעת רשות להשתמש בהן, עד גאולה העתידה כמ"ש רז"ל (חגיגה יב,א) "וגנוז לצדיקים לעת"ל", ואז והיה ה' לך לאור עולם וכעת מותר לראותן בלבד עיי"ש).

הדעות אם מותר להשתמש בהן בתשמיש של קדושה

והנה כתב המחבר (או"ח סימן תרע"ג סעיף א): "שאסור להשתמש בנר חנוכה

(1) נדפס בהסכמת הרה"ק ר' מרדכי מטשערנאביל ומהרה"ק ר' מרדכי בנו של הרה"ק פנחס מקאריץ

בין בשבת בין בחול, ואפי' לבדוק מעות או למנותן לאורה אסור, אפי' תשמיש של קדושה, כגון ללמוד לאורה, אסור; ויש מי שמתיר בתשמיש של קדושה".

והוא פלוגתת הראשונים, דיש דסב"ל² דאף תשמיש של מצוה - ושל קדושה - אסור להשתמש לאורו, ולכן אסור לאכול לאורו סעודת שבת או ללמוד תורה לאורו, שאף על פי שאין באלו ביזוי מצוה, אסור, משום שהרואה אומר שלצורך מצוה אחרת הדליק, וחסר עי"ז בפירסומי ניסא, ובלשון הט"ז (שם ס"ק ד) "דהרי הרואה סבור שלא לשם מצות נ"ח הדליקו אלא ללמוד.

או משום שהטעם דאסור להשתמש בהן הוא משום דכיון שעל ידי נס שנעשה במנורה, תיקנו נר חנוכה, ונר חנוכה הוא זכר לנרות ולשמן של היכל, עשאוה כמנורה שבמקדש³ ועשאוהו כשמן של מנורה ואסרו השמן בהנאה⁴, אפילו תשמיש של מצוה⁵.

אבל יש מהראשונים⁶ שכתבו שמחלוקת אמוראים בדבר: לדעת רב שאסר להשתמש לאורו (שבת שם) כל תשמיש במשמע, ואפילו תשמיש מצוה ותשמיש קדושה אסורים, משא"כ לדעת רב אסי שאסר להרצות מעות כנגד נר חנוכה, לא אסרו אלא תשמיש של חול, משום ביזוי מצוה, אבל של מצוה ושל קדושה מותרים, ופסקו להלכה כרב אסי, ומותר לקרוא בספר לאורו, שאין בזה משום ביזוי מצוה, וכן מותר

(2) הרמב"ן בחידושי שבת כא, א ובמלחמות שם, רשב"א וריטב"א ומאירי ור"ן שם; טור תרע"ג בשם הרא"ש

(3) וראה גם ראב"ד הל' ברכות פ"א הט"ו לגבי נוסח הברכה דנר חנוכה, דהדלקת נרות חנוכה הוה כדאורייתא כמו נרות המקדש עיי"ש, וראה בשיחת ש"פ בהעלותך תש"נ אות ה' (תורת מנחם ח"ג ע' 326).

(4) וכבר הקשו בזה מדברי המדרש תנחומא (פ' תצוה פרשה ג): "כיון שהיו מדליקין מן המנורה כל חצר שהיתה בירושלים היתה משתמשת לאורה לכך נאמר ויקחו אליך שמן זית זך כתית" וכן הוא במדרש אגדה שמות פרק כו: "כיון שהיו מדליקין את המנורה כל חצר שבירושלים היתה משתמשת לאורה" (ראה חכמת שלמה בשו"ע שם, ובשו"ת אפרקסתא דעניא ח"א סי' קפט, מנחת יצחק ח"ב סי' קכא ועוד). וראה לבוש שם סעי' א' וז"ל: ..ואפילו תשמיש של קדושה כגון ללמוד לאורו הנהיגו לאיסור..והטעם כדי שיהא ניכר לכל שהוא נר של מצוה לפרסם הנס, ועוד כיון שע"י נס שנעשה במנורה תקנוה, עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל, שהרי לפנינו היתה עומדת בהיכלו מקום שלא ראו בני אדם את אורה עכ"ל, ונראה דכוונתו לתרץ בזה קושיא הנ"ל.

(5) ראה בכתבי ר' אייזיק למו"ר הגה"ח מוה"ר אייזיק שווייז"ל, מסכת שבת (ע' טז) דשקו"ט בארוכה דהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו.

(6) המאור שם; העיטור הל' חנוכה בתשמיש של קדושה, והובא בשבלי הלקט סי' קפה.

לכתוב לאורו דבר שיש בו קדושה, ולהרצות ולחשב לאורו מעות של צדקה, וכיוצא, וכן מותר לאכול לאורו סעודת שבת⁷. ולהלכה נקטינן דאסור אפילו השתמשות של מצוה כדעה הראשונה של המחבר, ראה פר"ח שם ועוד.

והנה בשלמא לפי הדעה שהשתמשות של מצוה מותר בזמנה⁸, שפיר מובן מ"ש בס' מאיר עיני חכמים הנ"ל דלעת"ל דאפילו דברי הרשות יהיו קדושה, לכן יהיו מותרים להשתמש בהנרות עצמם, אבל לפי הדעה דאפילו השתמשות של קדושה אסור בזמן הזה (והכי קיימ"ל) צ"ע דכיון דאפילו השתמשות של קדושה אסור, א"כ גם לעת"ל צ"ל דברי הרשות אסור, אף שיהי' כל שמושינו בקדושה?

לעת"ל יהי' המצוה מצד עצם ההדלקה ולא לשם מטרה אחרת

והנה לפי הטעם הא' הנ"ל דאסור משום דחסר עי"ז בפירסומי ניסא דהרואה יאמר שהדליקו לצורך מצוה אחרת, לכאורה י"ל ע"פ מ"ש בהערות וביאורים חנוכה דאשתקד, דיש שכתבו בנוגע להדלקת נ"ח כשיבא בקרוב משיח צדקינו, דלכאורה מסתבר לומר שמצוה זו תיבטל, כיון ששורש המצוה משום פירסומי ניסא, ולעתיד לא צריכים עוד פירסומי ניסא שנהיה מלומדים בנסים עד שגם הנסים ונפלאות דיציאת מצרים יהיו כאין נגד גילוי כבוד ה' בזמן ההוא, וכדאיתא בברכות יב,ב, וכדמייטנין מקרא (ירמ' כג,ח): "ולא יאמר עוד חי ה' אשר העלה את בני ישראל מארץ מצרים כי אם חי ה' אשר העלה ואשר הביא את זרע בית ישראל מארץ צפונה ומכל הארצות אשר הדחתים שם" עיי"ש, ובהתגלות אז אור הגנוז במלואה בדעת ה', נראה תמיד רק נסים⁹, ואין צריך פירסומי ניסא דנ"ח שנראה בעינינו תמיד כל היום, ולכן ר"ל משום זה דאף דחנוכה לא תיבטל מ"מ הדלקת הנרות יבטלו ומטעם הנ"ל.

אלא דהרי מבואר בכ"מ שזה קשור עם הרמב"ן דהדלקת הנרות אינן בטלים לעולם, דכוונתו לנר חנוכה, ובודאי יתקיים מצות הדלקת הנרות לעת"ל כמבואר באחרונים⁹, וממה שאמר הרבי כמ"פ (ראה בס' 'מגולה לגאולה' ע' 203) דלע"ל דהלכה כב"ש ידליקו באופן דפוחת והולך וכו', מוכח ג"כ שהדלקת הנרות תתקיים לעת"ל.

עוד צ"ב, דמבואר בשיחות ובמאמרים שענינו דנ"ח הוא להאיר במקום החושך דוקא, וז"ל (בד"ה מצותה משתשקע החמה תשל"ח): מצותה (של נ"ח) משתשקע

(7) ראה בכל זה באנציקלופדיה תלמודית כרך טז, חנוכה ע' רלט.

(8) אלא די"ל דזה יהי' רק בתקופה הב', ואינו שייך לתקופה הא'.

(9) ראה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' מ"ח.

החמה עד שתכלה רגל מן השוק כו' עד דכליא ריגלא דתרמודאי, ומבואר בדרוש רבותינו נשיאינו החילוק שבין נרות חנוכה לנרות המקדש ונרות שבת, דנרות המקדש ונרות שבת זמן הדלקתם הוא מבעוד יום דנרות המקדש הדליקו מפלג המנחה שהוא הרבה (שעה ורביע) קודם שקיעת החמה, וגם נרות שבת צריך להדליקן קודם שקיעת החמה מצד שמירת שבת, משא"כ נר חנוכה מצותה היא משתשקע החמה, דהגם דזה שתיקנו נ"ח הוא מפני הנס שהי' בנרות המקדש, וא"כ הי' ראוי שתהי' זמן הדלקתה כנרות המקדש כו' ומ"מ מצותה היא דוקא משתשקע החמה, וידוע הביאור בזה שענין משתשקע החמה קאי על זמן הגלות שנקרא בשם חושך, והסיבה לחושך הגלות היא החושך הרוחני ענין החטאים שהם היפך נר מצוה ותורה אור, כמו שאומרים ומפני חטאינו גלינו. וזהו מה שנ"ח מצותה משתשקע החמה כי ענין נ"ח הוא להאיר את חושך הגלות, שהרי הזמן דנס חנוכה אף שאז הי' ביהמ"ק קיים נקרא ג"כ בשם גלות גלות יון, ובפרט בימים ההם שלפני הנס שהי' התגברות החושך וכו', וזהו ג"כ מה שזמנה של נ"ח הוא עד שתכלה רגל מן השוק עד דכליא ריגלא דתרמודאי, תרמודאי הם המורדים במלכות שמים (תרמודאותיות מורדת) והם מתעכבים בשוקן בחי' רה"ר טורי דפרודא, ועד דכליא ריגלא דתרמודאי וכו' עכ"ל, ובפשטות כל זה שייך רק בזמן הגלות משא"כ לעת"ל שיבטל כל מציאות הרע אי"צ לכל זה, ומ"מ אמרינן שהדלקת נ"ח לא יבטלו לעולם?

ונתבאר שם ע"פ המבואר בליקוטי שיחות ח"ג - חנוכה, (ע' 813)¹⁰ דנרות חנוכה נבדלים משאר נרות של מצוה אפילו מנרות המקדש, - אף שנרות חנוכה מקורם בנרות המקדש - בכך שבשאר נרות מצוה הם אמצעי בלבד לתכלית מסויימת שמשגיגים על ידי הנרות, אבל נרות חנוכה הם עצמם הכוונה והתכלית. נרות של מצוה נחלקים בכלל לשני סוגים: א) נרות העשויים לכבוד, כמו נרות בית הכנסת וכיו"ב שמדליקים אותם בבית הכנסת לכבוד ולא מפני אורם, שלכן אי אפשר לברך עליהם ברכת בורא מאורי האש להבדלה. ב) נרות המדליקים אותם כדי שיאירו, כנרות שבת שמדליקים אותם כדי שיביאו שלום בית על ידי אורם. גם בנרות המקדש נאמר "יאירו שבעת הנרות", מדליקים אותם לאורם, וכן גם נרות חנוכה הם בשביל האור .. אבל בסוג השני עצמו, שונים הם נרות חנוכה מנרות שבת ונרות המקדש, שאור נרות שבת ונרות המקדש הוא לשם תכלית: לשם שלום בית (נרות שבת) או בכדי להיות עדות לכל באי עולם שהשכינה שורה בישראל, (נרות המקדש), אבל נרות חנוכה אין אורם לשם מטרה אחרת, כי אם תכליתם קיימת בהם עצמם, ואף שהגמרא אומרת שנרות חנוכה הם ל"פרסומי ניסא" כדי לפרסם הנס על ידי אורם - אין הכוונה, שכל ענינם הוא לשם כך, אלא שמלבד תכליתם העיקרית יש בהם ענין נוסף שהם מפרסמים את נס חנוכה,

(10) ולקו"ש חל"ה ע' 318.

וראיה לכך שגם כשאין פרסומי ניסא כלל מקיימים את מצות נרות חנוכה, ומברכים עליהם ברכה בשם ומלכות, דהדין פשוט ד"נר שיש לה שני פיות עולה לשני בני אדם" אף שהנר השני במנורה אינו מוסיף כלום בפרסומי ניסא, כמו כן אומרת הגמרא ש"בשעת הסכנה" כשאי אפשר להדליק נרות חנוכה באופן של פרסומי ניסא די בהנחת הנרות על השלחן לעצמו ומברך עליהם, הרי שענין פרסומי ניסא בנרות חנוכה הוא רק תוספת לתכליתם העיקרית - הנרות עצמו. עכת"ד.

ולפי"ז י"ל דלעת"ל אף שלא יהי' צורך לפירסומי ניסא ולביטול הלעו"ז, עיקר חיוב המצוה תהי' בהדלקה עצמה, ולפי"ז י"ל דאף דע"י השתמשות לדברי הרשות יחסר בפירסומי ניסא, אין בזה חסרון כיון דבכל אופן יהי' ההדלקה אז משום עצם ההדלקה.

המשך לנרות המקדש

אבל אכתי יל"ע לפי טעם השני שעשאוהו כנרות שבמקדש דאפילו תשמישי מצוה אסור, א"כ גם לעת"ל נימא כן?

והנה ידוע מה שדייקו באחרונים בלשון הרמב"ם ריש הל' חנוכה (פ"ג ה"ג), שכתב: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת ימים האלו שתחלתן מליל כ"ה בכסלו ימי שמחה והלל, ומדליקין בהן הנרות בערב וכו'". ויש לדייק למה כתב "ומדליקין" ולא "להדליק" בהמשך ל"התקינו חכמים שבאותו הדור"? ועי' גם שבת כא,ב, דאיתא: "מאי חנוכה: דתנו רבנן בכ"ה בכסלו יומי דחנוכה שכשנכנסו יוונים להיכל טמאו כל השמנים שבהיכל כו', לשנה אחרת קבעום ועשאוהו ימים טובים בהלל והודאה", עיי"ש. והקשה הרא"ם (על הסמ"ג הל' חנוכה) דלמה לא נזכר בגמ' דקבעום גם במצות הדלקת הנרות?

וכתב בזה הגר"י מקוטנא בשו"ת יבין דעת - חסדי אבות (סי' יד) וז"ל: נראה לפענ"ד דכיון דמבואר בדרשת חז"ל שמצות נרות חנוכה היא המשך להדלקת המנורה בבית המקדש דעל ידי מצוה של נר חנוכה יש לה למצות הדלקת המנורה קיום לעד א"כ לא רחוק הדבר להחליט שבאמת כל זמן שבית המקדש היה קיים לא התקינו חז"ל מצות הדלקת נר חנוכה כיון דאז היתה המנורה דולקת בבית המקדש, וזו היתה סימן וזיכרון לנס שנעשה אז במנורה עצמה, ורק משחרב בית המקדש חשו חז"ל שמא ישתכח הנס כיון שכבה נר המנורה, לכן התקינו חז"ל מצות נר חנוכה להדליק נרות שהוא המשך למצות הדלקת המנורה בבית המקדש עכ"ל, וראה גם בשו"ת דברי סופרים' סי' נח שכ"כ ועוד בכ"מ.

אבל כבר הוכיחו דאי אפשר לומר כן, שהרי כתב הרמב"ם בהדיא בספר המצות שרש א' בתחילתו: "ומונה נר חנוכה, שקבעו אותו חכמים בבית שני", הרי שהתקינו מצות הדלקה מיד, ולא מסתבר כלל לומר דבס' הי"ד חולק ע"ז (כפי שר"ל בשו"ת הנ"ל), וראה בכל זה בס' ימות המשיח בהלכה ח"א סי' מ"ח ואכמ"ל.

ואולי יש מקום לומר, דבודאי תיקנו מיד מצות נר חנוכה כמ"ש הרמב"ם בסהמ"צ, אלא שבזמן שביהמ"ק הי' קיים הי' התקנה רק לזכר הנס בלבד, כי ע"י ההדלקה בביהמ"ק בלבד, אפשר שלא יזכרו נס הנרות דחנוכה לעתיד בשנים הבאות, אבל לא תיקנו אז שיהי' המשך לנרות המקדש, כיון שישנם נרות המקדש עצמם, ורק אח"כ כשחרב ביהמ"ק תיקנו שיהיו גם המשך לנרות המקדש, ואז תיקנו גם שאסור להשתמש בהן כמו בנרות המקדש (לפי טעם זה), וכל מה שכתבו הראשונים הנ"ל שתיקנו שהם כמו נרות המקדש ה"ז רק אחר חורבן הבית¹¹.

ולפי"ז י"ל דלעת"ל בבנין ביהמ"ק השלישי בב"א, שאז שוב ידליקו נרות המקדש, שוב יהי' החיוב דהדלקת נרות חנוכה רק לזכר הנס בלבד, ולא בתור המשך לנרות המקדש, [וגם לא משום פרסומי ניסא כנ"ל], דעפי"ז א"ש דלעת"ל כו"ע מודים שיהי' מותר להשתמש בהן אפילו בדברי הרשות, כיון שאינו המשך לנרות המקדש, והטעם בזה בפנימיות, הוא כמבואר בס' הנ"ל, שאז גם ההשתמשות בדברי הרשות יהיו קודש.

תורת רבינו

יעקב אבינו ורבי יהודה הנשיא

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

א

ב"לקוטי שיחות" ח"ד (בהוספות ע' 1269 משיחת י' שבט תשכ"ג): "ענין הזריעה הוא, אדם זורע קב כדי להכניס כמה כורין, וכמאמר רז"ל (פסחים פז ב), היינו שהזריעה שזרע יעקב אבינו, וכן נשיאי ישראל שבכל דור ודור, כמ"ש בספר קהלת יעקב לבעהמ"ח מלא הרועים מע' רבי, שנשיא הוא ר"ת ניצוצו של יעקב אבינו, עד לנשיא דורנו בעל ההילולא, בתלמידיו חסידיו ומקושריו, כוונתו בהזריעה היתה שכל

(11) ראה הערות וביאורים גליון תקמ"ד ע' 8.

אחד מהם לא יסתפק בעבודתו בתומ"צ לעצמו, כי אם יכניס "כמה כורין", יעמיד מחנות מחנות של צבאות הוי' העוסקים בגליא דתורה ובפנימיות התורה ובקיום המצוה".

ולהעיר שה"קהלת יעקב" כתב זאת על רבי יהודה הנשי"א, וכבר כתב כן ב"מגלה עמוקות" ר"פ ויחי: "בירושלמי בזרעים ויחי ר' יהודה בציפורי שבע עשרה שנה, ברזא דגלגולא, שהיה ניצוצו של יעקב אבינו לכן נקרא סתם נשי"א בגמרא כו", [וכנראה לזה נתכוין ב"עמק המלך" שער ו' פ"ד: "גלגולו של יעקב אבינו", ועי' גם בעיון יעקב לכתובות ק"ב ועוד.

ולהעיר גם ממש"כ ב"גלגולי נשמות לרבינו הרמ"ע מפאנו ז"ל ע' ר' יוסי ארוך, שרבינו הקדוש היה "נשמתו של יעקב אבינו", וכן הוא ב"ציב פתגם" להגריעב"ץ ז"ל דף ו' ע"א: "נשמתו של יעקב אבינו" עי"ש,

ב

ומה שהזכיר ה"מגלה עמוקות" מירושלמי זרעים, מפורש הוא גם במדרש רבה פר' ויחי על רבינו הקדוש: "בחיי היה דר בציפורי שבע עשרה שנה והיה קורא על עצמו "ויחי יעקב בארץ מצרים י"ז שנה, וחיה יהודה בציפורי י"ז שנים" וכ"ה בתנחומא [ויש להעיר: צפר"י גימ' מצרים].

ואכן, מצינו בהרבה ענינים אצל רבינו הקדוש, שניכרו בהם היותו נשמתו וניצוצו של יעקב אבינו, וכדלהלן בס"ד:

ג

ראשון תחילה מה שבחר רבינו הקדוש לפתוח את המשניות ב"מאימתי קורין את שמע בערבית", ועיין ב"בית האוצר" כלל ל"ג, שהאריך בטעם פתיחת המשניות במסכת ברכות עי"ש, ולהג"ל לכאורה פשוט שהרי מצות קריאת שמע, מתייחסת ליעקב אבינו ע"ה, וכדאיתא בפסחים נ"ד ע"א: "מהיכן זכו ישראל לקריאת שמע מאבינו יעקב כו", ובמדרש דברים רבה (ואתחנן ב, לה): "מהיכן זכו ישראל לקריאת שמע, משעה שנטה יעקב למיתה קרא לכל השבטים ואמר להן שמא משאני נפטר מן העולם כו' אמרו לו: שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד כו' אמר רבי לוי: ומה ישראל אומרים עכשיו? שמע אבינו, אותו הדבר שצויתנו נוהג בנו: ה' אלקינו ה' אחד". ועי' גם עד"ז בבראשית רבה (ויחי פר' צ"ח)

וברמב"ם הלכות קריאת שמע פ"א ה"ד: "מסורת היא בידינו שבשעה שקיבץ יעקב אבינו את בניו במצרים בשעת מיתתו, ציוו וזרזו על יחוד השם ועל דרך ה'

שהלך בה אברהם ויצחק אביו, ושאל אותם ואמר להם: בני, שמא יש בכם פסולת, מי שאינו עמי ביחוד אדון כל העולם, כענין שאמר לנו משה רבינו פן יש בכם איש או אשה וכו', ענו כולם ואמרו לו: שמע ישראל ה' אחד, כלומר: שמע ממנו אבינו ישראל, ה' אלקינו ה' אחד! פתח הזקן וענה: ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" עי"ש.

וכיון שכל ענין קריאת שמע יסודו ביעקב אבינו, שפיר ראה רבינו הקדוש שהמשנה הראשונה עוסקת בקריאת שמע.

ד

ומעתה יומתק ביותר גם סיום ששה סדרי המשנה: "עתיד הקדוש ברוך הוא להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות שנאמר להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא" [עי' ב"מלאכת שלמה" שיש סוברים שבזה מסתיימת המשנה והמאמר שלאחריו "לא מצא הקב"ה כלי מחזיק ברכה אלא השלום שנאמר ה' עוז לעמו יתן ה' יברך את עמו בשלום" נוסף מאוחר יותר]. ונראה שגם ענין זה קשור עם יעקב (וממילא גם נעוץ סופו בתחילתו),

דהנה איתא בזהר חדש פר' בהר: "רבי שמעון פתח: להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא (משלי ח, כא), מאי אוהבי? דא אברהם דאתמר ביה זרע אברהם אוהבי (ישעיה מא, ח). א"ר אלעזר: אבא אבא, והא ישמעאל ובני קטורה מניה קא אתיין? בההוא שעתא תמה רבי שמעון, אדהכי אתא אליהו אמר ליה: בוצינא קדישא שרגא עילאה! שפיר קאמר ר' אלעזר דלית אוהבי אלא זרעא דיעקב, דכתיב: ואוהב את יעקב (מלאכי א, ב). בדח רבי שמעון ונשקיה לר' אלעזר על רישיה, אמר ליה: בני אם חכם לבך ישמח לבי גם אני כו'" עי"ש.

ומה שיש לתמוה בזה: א. מלשון הספרי, הובא בסהמ"צ להרמב"ם מ"ע ג': "ואהבת את ה', אהבהו על הבריות, כאברהם שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן, ר"ל: כמו באברהם בעבור שהיה אוהב השם, כמו שהעיד הכתוב: אברהם אוהבי כו". ב. מה כל כך נתפעל רשב"י עד שבדח ונשקו על ראשו, ואמר לו "אם חכם לבך ישמח לבי גם אני", ג. וגם מה שהביע את התפעלותו בפסוק זה דוקא. ד. מה התואר הכפול שנתן אליהו לרשב"י "בוצינא קדישא שרגא עילאה"?

ייתכן הביאור בזה בס"ד, שאברהם אבינו ע"ה לעצמו ודאי היה עמוד האהבה והחסד, ברם אצל יעקב לא זו בלבד שבעצמו היה במדרגת "אוהבי", אלא שגם זכה שפעל כן השלימות בזרעו אחריו, ו"מה זרעו בחיים אף הוא בחיים" הנה "זרעו" פועל עילוי גם בשלימותו של יעקב, וזהו שאמר ר' אלעזר: איך אפשר לומר על אברהם "זרע אברהם אוהבי" והא אתא מיניה ישמעאל ובני קטורה, והסכים לזה אליהו זל"ט

"שפיר קאמר ר' אלעזר", וי"ל שנתכוין אליהו בזה לא רק שדברי ר' אלעזר נכונים הם, אלא שרבי אלעזר עצמו הוא ביטוי לדבר זה, שתורתו ועבודתו של רבי אלעזר מוסיפה שלימות גם ברשב"י אביו. וזהו שנקט אליהו כאן (ולא כבכל הווה"ק שקרא לו רק "בוצינא קדישא", כאן השתמש בביטוי כפול) "בוצינא קדישא שרגא עילאה", היינו שמצד עצמו הוא "בוצינא קדישא" ועוד יש בו מעלה נוספת מצד זרעו "שרגא עילאה", ועל זה הוא ש"בדח ר' שמעון" ונהנה מהענין הזה, וזהו שאמר: "בני אם חכם ליבך ישמח ליבי גם אני", כלומר כל תורתך ועבודתך שהיא בבחינת "חכם לבך" פועלת ש"ישמח ליבי גם אני".

ואשר לכן חתם רבינו הקדוש את חיבורו ששה סדרי משנה, בענין זה של "להנחיל אוהבי יש ואוצרותיהם אמלא" שאליו הנביא קרא זאת על יעקב אבינו, שנקרא "זרע אברהם אוהבי" שמטתו שלימה, וזרעו אחריו הודיעוהו כי "ד' אלקינו ד' אחד", ראוי לו לרבינו הקדוש שהיה ניצוץ נשמתו לחתום את חיבורו הגדול ב"להנחיל אוהבי יש".

ואולי יש לבאר בזה גם מה שרבינו הקדוש לפני פטירתו, אמר (כתובות ק"ב):
 "לבני אני צריך!"

ה

ועוד אמרו בכתובות ק"ב, בשעת פטירתו של רבי, ציוה את בניו: "מטה תהא מוצעת במקומה, שולחן יהא ערוך במקומו, נר יהא דלוק במקומו, הזהרו בכבוד אמכם", ויש לומר שארבע אלה הם ר"ת משנ"ה. ויתכן איפוא שגם אלו הם כנגד הנאמר ביעקב אבינו: "ויבוא יעקב שלם" ובשבת ל"ב והובא ברש"י עה"פ: "שלם בממונו, שלם בגופו, שלם בתורתו", שהוא כנגד שולחן מטה ונר.

ועוד אמרו בכתובות ק"ג ע"א, שרבינו הקדוש בא לאחר פטירתו לקדש בליל שבת, ולפי ה"ספר חסידים" (סי' תתשכ"ט) גם פטר את הרבים ידי חובתם [ועיין "לקוטי שיחות" ח"ב ע' 511 הערה 59], ועי' ב"מקור חסד" שם, ועי' בהגהות מהרש"ם לשבת ל' ע"א [בהגהת הגרמ"י פלדמן ז"ל] שהוא משום שהיה נשמתו של יעקב אבינו, ויעקב לא מת כדאיתא בתענית ה' ע"ב.

ו

וב"מגלה עמוקות" פר' ויחי עה"פ ויקרא לבנו ליוסף, שיעקב נקרא "קדוש" והוא תיקן ברכת "אתה קדוש", ולפי זה רבי יהודה הנשיא שהיה ניצוצו ונשמתו של יעקב גם נקרא "רבינו הקדוש".

ז

עוד יבואר בזה, מה דאיתא במגילה ה' עב: "ביקש רבי לעקור תשעה באב ולא הוּדוּ לו כו' תשעה באב שחל להיות בשבת ודחינהו לאחר השבת ואמר רבי הואיל ונדחה ידחה, וב"עבודת ישראל" פר' מסעי: "והנה הצדיק איש אלקים מו"ה יעקב יצחק (החווה מלובלין שיום הסתלקותו הוא בתשעה באב) אמר פירוש הגמרא: ביקש רבי לעקור תשעה באב שחל בשבת ואמר הואיל ואידחי אידחי, פירוש שרצה לעקור צרת תשעה באב כלל ועיקר, ולגלות הקץ על ידי שחל בשבת יום הקדוש והואיל ואידחי אידחי לגמרי" עי"ש, ועי' ב"בני יששכר" חודש אב מאמר ו' אות ג' שעמד על זה שרבינו הקדוש דוקא ביקש לדחות תשעה באב עי"ש,

ולהנ"ל, הרי ידועים דברי הוזה"ק פר' וישלח (ח"א ק"ע ע"ב): "בגין דאית בבר נש רמ"ח שייפין לקבל רמ"ח פיקודין דאורייתא דאינון למיעבד אתיהבו כו' ואית בבר נש שס"ה גידין ולקבלהון שס"ה פקודין דלאו אינון אתיהבו למעבד, ולקבל שס"ה יומי שתא, והא תשעה באב חד מנהון כו' ובגין כך אמרה אורייתא לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, א"ת לאסגאה תשעה אב דלא אכלין ביה ולא שתין, ובגין כך חזא קב"ה כלא ונרמזו בהון רמזו ליעקב כו' וכל מאן דאכיל בתשעה באב כאילו אכיל גיד הנשה כו'" עי"ש [ועי' ב"מאור עינים" פר' וישלח: "וזהו מקום רמיזת תשעה באב בתורה בפסוק זה על כן לא יאכלו בני ישראל א"ת, ר"ת "תשעה אב" עי"ש, ועי' גם בספר המצוות לרבינו ה"צמח צדק" מצות גיד הנשה, ולעד"נ להוסיף כי "את גיד הנשה" עולה בגימ' "תשעה אב"],

ועכ"פ מבואר שצום תשעה באב קשור לאיסור אכילת גיד הנשה שנאמר ליעקב, ויומתק איפוא מה שרבינו הקדוש דוקא הוא שביקש לעקור אותו לגמרי.

ח

גם יבואר בזה טעם לשבח, מה שרבינו הקדוש פתח את מסכת שבת ב"ציאות השבת", ולכאורה הרי במשנה עצמה בפרק ז' חשב רבינו הקדוש בעצמו את מלאכת הוצאה לאחרונה בל"ט מלאכות, ומה טעם איפוא פתח את רבינו הקדוש את מסכת שבת ב"ציאות השבת" דוקא? וכבר הקשו כן בתוס', ועי' בספר "שבת של מי" ש"ציאות השבת" עולה כמנין "אני יהודא הנשיא בן שמעון" עי"ש, וגם זה צריך ביאור למה דוקא בפתיחת מסכת זו בא הרמז הזה, ולהנ"ל נראה, משום שיעקב הוא שתיקן תחומין כדאיתא בשבת ל"ב שם, ועל כן שפיר רמז רבינו הקדוש ניצוץ נשמתו של יעקב בענין יציאות השבת, שנלמד מן הכתוב "לא תוציאור".

ועי' בדרשות "אוצרות יוסף" להגאון מהר"י ענגל ז"ל בדרוש ל"ג בעומר, שהביא

בשם "תורת העולה" לרבינו הרמ"א ז"ל דמ"ט ימי הספירה הם כנגד עשרת הדברות ול"ט מלאכות, ולפי זה הספירה האחרונה שהיא מלכות היא כנגד "מוציא מרשות לרשות", והרי מלכות היא בחינת רבינו הקדוש, וכמו שהאריך ב"בית האוצר" כלל ל"ג שם במה שרבי היה אומר "אומר אני", ועל כן שפיר מנה את מלאכת הוצאה בסוף המלאכות, שהוא כנגד ספי' המלכות.

ט

ומעתה הרי אתו שפיר דברי חכמנו ז"ל במדרש: "בחייו היה דר בציפורי שבע עשרה שנה והיה קורא על עצמו 'ויחי יעקב בארץ מצרים י"ז שנה, ויחי יהודה בציפורי י"ז שנים".



"והדליקו נרות בחצרות קדשך" - איזה נרות?

הרב מיכאל אלעזר לערנער
ראש הכולל ביהכנ"ס אנ"ש

הנה בתפילת "ועל הנסים" אנו אומרים "והדליקו נרות בחצרות קדשך", ובפשטות לומדים שהכוונה היא לנרות המנורה. אמנם ידוע מה שפירש כ"ק אדמו"ר זי"ע, שהכוונה לנרות שהדליקו לאחר הנס בתור הליל ושבת להקב"ה, וז"ל:

"ידועה הקושיא נרות בחצר מאי בעי. וי"ל דנמשך לאחריו דכשראו הנסים הדליקו נרות (של שמחה וכבוד שכינה - ע"ד נרות דשמחת בית השואבה בעזרת נשים (סוכה נא, א) ונרות ביהכנ"ס (ברכות נג, א). וכל אלו א"א בהיכל כ"א בחצרות קדשך (וגם) קבעו כו'."

וכן כתב באריכות יותר במ"א, וז"ל²:

"ולכאורה נראה לומר אז 'והדליקו נרות בחצרות קדשך', ווערט ניט געמיינט די נרות המנורה שבמקדש - נאר אנדערע נרות. וואס מ'האט געצונדן אלס א הליל ושבת צום אויבערשטן. [ווי מען געפינט אז איינער פון די דרכים צו אויסדריקן אן ענין

(1) מכתב כללי דימי חנוכה תשל"ג (נדפס בלקו"ש ח"י עמ' 279) שולי הגליון ד"ה נרות בחצרות.

(2) לקו"ש חלק כ"ה עמ' 236 אות ב'.

פון הילול לה' איז דורך נרות. וע"ד מש"נ "באורים כבדו ה" (ווי עס ברענגט זיך להלכה לגבי נרות בית הכנסת) און ווי מען געפינט (בנוגע למקדש) בשמחת בית השואבה, אז מ'פלעגט צינדן "מנורות של זהב" אין עזרת נשים (וועלכע האבן באלויכטן גאנץ ירושלים) צוליב דער שמחה גדולה פון שמחת בית השואבה]. און והדליקו נרות בחצרות קדשך איז ניט א המשך צו פריער (צו "ופנו...וטהרו") נאר דאס באציט זיך צו ווייטער - צו "להודות ולהלל לשמך הגדול", אז "הדליקו נרות כו" (גם) קבעו שמנות ימי חנוכה אלו (כדי) להודות ולהלל כו". ועפ"ז איז אויך מתורץ דער לשון "בחצרות קדשך" (ל' רבים) - ווייל די נרות האט מען געצונדן (ניט נאר) אין חצר המקדש (בעזרה), נאר אויך אין עזרת נשים וסביבות המקדש בכלל."

ויש לציין מקור קדום לפירוש זה, והוא בספר מקור חיים לבעל ה"חות יאיר"³, וז"ל⁴:

נראה לי דעיקר מצוה הוא שיהי' המדליק אצל הנרות חצי שעה לראות אותם לשמוח בהם, כי הם ג"כ זכר לשמחה שהיו מדליקין אחר הנס כמו שכתוב [בתפילת על הניסים] והדליקו נרות בחצרות קדשך, שנראה לי שלא רצה לומר הדלקת מנורה בדרך נס, שא"כ העיקר חסר מן הסיפור בעל הנסים, והכי משמע מה שכתוב [בהנרות הללו] אין לנו רשות להשחמש בהם אלא לראותם, ולכן הרואה ג"כ מברך, ולא סגי שידליק וילך לו למקום אחר."

ולהעיר שהספר הנ"ל נדפס בפעם הראשון מכת"י בשנת תשמ"ב.



הפרש בין המשכן לבית עולמים

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

בתורה אור ריש פרשת ויגש כתוב וז"ל: "י"ל ההפרש בין המשכן לבית עולמים, שהמשכן הי' מארזים כמ"ש "עצי...שיטים עומדים, והמכסה הי' מיריעות עזים ועורות אילים ועורות תחשים כו"

(3) להרב יאיר חיים בכרך, נולד שנת שצ"ח.

(4) בקיצור הלכות לאו"ח סי' תרע"ב ד"ה נ"ל.

על תיבת כו' העיר הרבי בשוה"ג צ"ע מה שייר". אמנם לכאורה שייר דבר חשוב מאד, והוא המכסה התחתון שע"ג המשכן ("שש משזר, ותכלת וארגמן ותולעת שני", (תרומה כו, א)) הנקרא בתורה בשם 'משכן' סתם.

גם בסה"מ תרמ"ד (ר"ע רי"ב הנסמן במ"מ על התו"א) ובמאמר ד"ה ויגש תשמ"ו (התועדויות ח"ב עמ' 249) נזכר הלשון כמו בתו"א..

ובתו"ח פרשתנו (אות ח', דף צ"ב סוף טור ב'), מזכיר גם כיסוי זה: "יריעות עזים מלמעלה... וכמ"ש בזהר דיריעות שש משזר כו' כלולים מו"ק דבינה בבחי' מקיפים והי' מצמר החי כו."

וצריך ביאור בטעם הדבר.



אגרות קודש

הליכה לתיאטרון וכיו"ב

הרב חיים רפופורט
לונדון אנגלי'

'תיאטרון קשור בענינים שאינם כדבעי'

א) במכתב רבינו (מיום כ"א מנחם אב ה'תשל"ח) שנתפרסם לאחרונה כתב, וזלה"ק: ולהתחיל מנקודת מכתבו, בקשתו לעזור לו למצוא דרכים להפיץ המחזה שלו ולביים אותו, מצטער אני שלא יכולני לעזור לו בזה משום שאין לי קשרים בעניני מחזאות ובמאות. אבל מובן, וגם זה עיקר, שבשטח זה בכלל אי-אפשר לי להמליץ על מחזה כשר, אפילו יוצא מן הכלל, כיון שהצגת מחזה הוא ענין הקשור עם מקום מסויים, כלומר תיאטרון וכדומה, שעל פי רוב קשור בענינים שאינם כדבעי, ואי אפשר לשלול שהמלצה כהנ"ל לא תתפרש כהיתר להליכה בתיאטרון וכו'. וק"ל. עכ"ל [הדגשות המעתיק].

מדברי רבינו משמע שההליכה לתיאטרון אסורה היא ועכ"פ אינו רצוי. והדבר מבואר, מילתא בטעמא, בתשובת הגר"מ פיינשטיין זצ"ל, שנשאל "אם אסור מצד

בחוקותיהם לא תלכו, ללכת לתיאטרון ואיצטדיון ספורט בימינו", והשיב: "באלו שנקראו תיאטרון שעושין שם ענייני שחוק, וכן איצטדיון, שהם המקומות שמשחקין ספארט, לא שייכי בהו עניין ובחוקותיהם לא תלכו . . . אף שהוא דבר אסור מצד איסור ליצנות, וכל ההולך שם עובר באיסור מושב לצים ובביטול תורה - לא רק על זמן זה - אלא שגורם לו להיות בטל לגמרי מתורה . . . וכ"ש בתיאטרון הנמצא כעת במדינתנו, וכן האיצטדיון של משחקי ספארט, ואף במדינות אחרות, דעושין זה סתם אינשי מהנכרים שבעיר שלא שייכי כלל לענייני ע"ז . . . שוודאי לא שייכי להלאו דובחוקותיהם לא תלכו, אלא הם מאיסור ליצנות וביטול תורה¹. וגם עוד איסור גדול יש דמגרי יצה"ר של עריות בנפשי², דרובן הם דברי גיבול פה והסתה לעריות³. עכ"ל⁴.

מ"ש באג"מ ע"ד ביטול תורה, מבואר הוא בשו"ע רבינו (הל' ת"ת פ"ד ס"ו)

1 בספר 'מעלות רבקה' עה"ת (להרב אהרן יהושע פסין) פ' אחרי מות (עמ' רלה ואילך) האריך בחומר האיסור והכיעור לילך לאיצטדיוני ספורט מכמה טעמים, וכתב שיש בזה גם משום חילול השם, ע"ש. [ובסוף תשובתו כתב שהראה את דבריו להג"ר יוסף חיים שמרי' קנייבסקי שליט"א שאישר אותם בזה"ל: "הדברים ברורים, אין בהם ספק". גם הראה את תשובתו להגר"א הלוי נבנצאל שליט"א שכתב עלי: "דבריו קילורין לעיניים, יישר כוחו"].

2 לשון חז"ל (נדה יג, רע"ב) "אמר רב, המקשה עצמו לדעת יהא בנדוי, ולימא אסור, דקמגרי יצה"ר אנפשי". ולהעיר מפירוש השל"ה (שער האותיות אות יו"ד) בביאור נוסח הירודי 'על חטא שחטאנו לפניך ביצה"ר' - "שלא יביא את עצמו לידי יצה"ר, וכזה דאמרו רז"ל . . . משום דמגרי בי' יצה"ר. וזהו ע"כ שחטאנו לפניך ביצה"ר", שהבאנו על עצמנו לגירוי יצה"ר. וכענין זה רומז בפסוק (קהלת ה, ה) 'אל תתן את פיך לחטא את בשרך', ופירש האלקי [ר"מ] קורדוורא (תומר דבורה פ"ח) אפילו דבור מותר שיגרום לבוא ממנו גירוי היצה"ר אסור, דאילו דבור אסור, מה זה 'לחטא', הלא זה בעצמו הוא החטא, אלא ר"ל דיבור המביא לידי חטא".

3 שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ד סי' יא אות א - נעתק גם בדברות משה ע"ז יח, ב. ועפ"ז כתב בספר חוקת עולם (להרב מנחם גיאת, ירושלים תשע"ג, פ"ט, עמ' תד אות רלג): "הליכה לתיאטרון ואצטדיון ספורט יש לאסרו משום מושב לצים וביטול תורה".

4 ומענין לענין - ראה גם מ"ש בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"ג סי' עא) ש"במדינתנו מרוב הברכה כו' יש רצון ותאוה גדולה להנאות עוה"ז בכל התענוגים שקורין לזה גז' טיים שגם זה דבר המקלקל את האדם מאד, שמרגיל את יצרו להתאוות לדברים שאין צורך בהם כו', ומתחלה מבקש לתאוותיו איזה דבר היתר מרומה, וכשא"א לא ימנע אף באיסור, עד שלהצדיק מעשיו נעשה גם לכופר ח"ו, וכמאמרם (סנהדרין סג, ב) לא עבדו ישראל ע"ז אלא להתיר עריות, והתורה הקפידה מאד על כך בעיקר בחינוך הילדים כדחזינו מדין בן סורר כו", ובאמת מה שהשפיע הקב"ה רוב טובה "אינו כדי שיוכל להיות בעל תאוה כו' אלא כדי שישגי בקלות מה שצריך לבריאות הגוף, וגם להנאות שיש צורך בהם לפעמים לראות חסדי השי"ת, ולימי העונג והשמחה כשבתות ויו"ט ושמחות של מצוה". [וראה גם מ"ש בשו"ת אג"מ יו"ד ח"ג סל"ה].

ש"גם המתפרנס ממעשה ידיו ואפילו תורתו עראי בקביעות עתים לא הותר לו מן התורה אלא לעסוק בעסקיו שהם צרכי פרנסתו ומשא ומתן כו', אבל לא בדברים בטלים לגמרי בין לדבר בין לשמוע, כי בכל עת שאינו עוסק בפרנסתו חייב לעסוק בתורה בכל עת שאפשר לו, ואפילו כשהולך בדרך"⁵.

ומ"ש ע"ד מושב לצים יסודו הוא מה ששינוי (תוספתא ע"ז פ"ב, ה-ו) "העולה לתרטיאות של גוים כו', בזמן שמזבחין אסור משום ע"ז אם אינן מזבחין אסור משום מושב לצים. ההולך לאיצטרטיונין ולכרקומין ורואה את הנחשים ואת החברין כו' הר"ז מושב לצים שנאמר ובמושב לצים לא ישב כי אם בתורת ה' חפצו, הא למדת שמביאין את האדם בטל מת"ת".

ואיתא בגמרא (ע"ז יח, ב): "דרש ר"ש בן פזי, מאי דכתיב (תהלים א, א) אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא ישב, וכי מאחר שלא הלך היכן עמד ומאחר שלא עמד היכן ישב ומאחר שלא ישב, היכן לך, אלא לומר לך, שאם הלך סופו לעמוד ואם עמד סופו לישב, ואם ישב סופו ללוץ", ופירש רש"י "אם הלך סופו לעמוד, הלך משמע בהעברה בעלמא, סופו לעמוד ולהתעכב ביניהם מעט וה"ק אשרי שלא הלך ומתוך שלא הלך לא עמד ומתוך שלא עמד לא ישב הא אם הלך סופו לעמוד כו'".

איסור 'מושב לצים' וגדרו מבואר בשו"ע או"ח (סי' שז סט"ז): "מליצות ומשלים של שיחת חולין כו' אסור לקרות בהם בשבת; ואף בחול אסור משום מושב לצים". וכו"ה בשו"ע רבינו (או"ח שם ס"ל). ובמג"א (שם ס"ק כב): "משום מושב לצים, וה"ה ההולך לטרטיאות וקרקסאות והם מיני שחוק כדאיתא בע"א דף י"ח ומיני תחבולה"⁶ [וסיים המג"א: ולא ידענא מי התיר להם בפורים, ואפשר שנמשך להם משחוק

(5) והוא דלא כדמשמע ממ"ש בערוך השולחן (או"ח סי' קנו ס"ב) ש"על סתם בעל בית אין מוטל חיוב רק לקבוע עתים לתורה" משא"כ "ת"ת שעיך עסקו בתורה... החיוב עליו ללמוד תמיד כל היום וכל הלילה לבד מה שמוכרח לפרנסתו".

(6) וראה משנ"ב (סי' שז שם סקנ"ט) "כל שכן ההולך לטרטיאות וקרקסאות ושאר מיני תחבולות", ובענין זה נעשה דבר זה כהפקר אצל איזה אנשים לילך לבית טרטיאות והכתוב (הושע ט, א. וראה גיטין ז, א) צוח ואומר אל תשמח ישראל אל גיל וכו' וגם איכא בזה משום מגרי יצה"ר, ע"ש.

[בשו"ת דברי חכמים (להרא"ז גינצבורג, נ"י. תשמ"ה) יו"ד פ"ה (עמ' קצא) העתיק פסקו של הגר"ח פ' שיינברג ז"ל שנשאל אם אסור בזמננו ללכת לתיאטרון (theatre) או לקרקס (circus) מטעם אל תשמח ישראל (הושע א, א; גיטין ז, א), והשיב ש"בזה"ז מותר [ללכת לתיאטרון או לקרקס] דרך שייך האיסור בזמן דהוי culture [תרבות] שלהם נגד דת יהודית". ודבריו סתומים, ולכאורה אינם ענין לאיסור 'אל תשמח ישראל', ולא לאיסור מושב לצים וכיו"ב].

שעושים זכר לאחשורוש⁷].

איסור מושב לצים הובא גם באור זרוע הל' שבת (סי' פג) וברמ"א (או"ח סי' שטז ס"ב) ובשו"ע רבינו (שם ס"ג) ש"אסור לצוד בכלבים משום מושב לצים", ועד"ז בכ"מ בפוסקים לענין ישיבה במקומות בילוי, ומהם בשו"ת הלכות קטנות (ח"א סי' ט) הו"ד בשו"ת שבות יעקב (ח"א סי' יב) לענין שתיית קפה "ומ"ש חמי הרב נר"ו דאסור לשותות אותה בקאבאנים משום חתנות במחילת מכבודו דלאו מידי דמשכר הוא, אבל משום מושב לצים איכא"⁸.

[ועצ"ע בגדרו של דבר ובפרט עפמ"ש בשו"ת מהר"י מברונא (סי' עא) וז"ל: נשאלתי אם מותר לצאת ולראות שמחת הערלים כשממרים ומריצים סוסיהם כל הקודם סוסו ורויח זהב וכה"ג, אם יש לדמותו לצידת חיות ועופות שאוסר בפ"ק דע"ז (יח ב), והתירתי, דלא דמי כלל, כי אין זה לשמחה, אך ללמוד אומנות ולקנות סוסים לרוץ בהם להנצל מאוייבים וכן ראיתי מבעלי מעשים. אך בהא מספקנא אם מותר לילך ולראות כשמשמחים יחד לרכוב זה כנגד זה במוטות וכדים שקורין לטעדן, עכ"ל].

יוצאים מכלל האיסור דמושב לצים

(ב) כיון שהגענו לאיסור ביטול תורה ומושב לצים [ולא משום חוקות הגוים], יש להעיר על מקרים יוצאים מכלל איסורים אלה, עפמ"ש בספר מור וקציעה (להיעב"ץ) על הטור (או"ח סי' שלח), וז"ל: ולשחוק באיסקק"י (שאך שוועל בל"א) יש מתידין [בשבת] ע"י שינוי כו', ודווקא דרך צחוק בעלמא לתענוג ולהרחיב הלב, אבל להרויח מעות פשיטא דאסור כו', מ"מ אין למחות בידי נשים וקטנים כל מין שחוק שאין בו מלאכה גמורה, ויש אוסרין לגדולים כל שחוק שלא נתנה שבת אלא

7) ובמשנה ברורה (שבהערה הקודמת): "גם בפורים אין מותר רק השחוק שעושים זכר לאחשורוש".

8) ובשו"ת שאילת יעבץ (ח"א סי' יז) לענין "אותן כלבים חלקים וערומים שאין להן שערות וקונים אותן בדמים יקרים לשחק ולהשתעשע בהן ולגעגע עמהן" כתב ש"גם משום מושב לצים אסור לשחוק עמהן, שהוא ממש מעשה ערלים בר מינן". וראה שו"ת ערוגת הבושם (או"ח סי' לט) בשלילת ההליכה לגן חיות, ומ"ש בשו"ת להורות נתן (ח"ד סי' סח) דהערוגת הבושם "מיידי בקרקסאות בה עושים מעשה ליצנות ושחוק עם החיות". וזה אסור משום מושב לצים. אבל כשהולך לראות חיות משונות במקום משכנם ואין עושין בהן מעשי ליצנות ושחוק, בזה לא מצינו איסור, ואדרבה לפעמים יש בזה מצוה, ע"ש. וראה מ"ש רבינו ע"ד ההליכה לגן החיות בליקוטי שיחות חכ"ע עמ' 309 הערה 2. [וראה שו"ת משנה הלכות (ח"ז סי' מב) בענין "קאנצערטים המכונים דתיים". ואכ"מ].

לעונג טוב או לד"ת, לא לדברים בטלים והבאי. וכן נראה שהרי כל דברי שחוק ובטלה גם בחול מי התיירם, אע"פ שאינו נפסל בכך לעדות כו' מיהת לא גריעי מדברים בטלים, שעוברים עליהם בעשה ול"ת, כ"ש במיני צחוק שיש בהם איסור מוסיף אפילו בראי' בעלמא, משום מושב לצים, כמ"ש רז"ל [בפ"א] דע"ז, אם לא שצריך להרויח לנפשו העצובה (ואינה מיושבת לעסוק בפקודי ה' ישרים משמחי לב, מתגבורת השחורה) לשמחה להניח לה מעצבה ומרגזה, בטיול ושחוק, כה"ג ודאי בשבת נמי משרי שרי. עכ"ל היעב"ץ.

ודבריו מיוסדים לכאורה על מ"ש הרמב"ם בשמונה פרקים (פ"ה), וז"ל: אם התעוררה עליו מרה שחורה⁹, יסירה בשמיעת שירים ומיני נגינות, ובטיול בגנות ובבניינים נאים, ובישיבה עם צורות נאות, וכיו"ב ממה שירחיב הנפש, ויסיר דאגת המרה השחורה ממנה. ותהי' הכוונה בכל זה - שיבריא גופו כו' עד שישג וידע מה' מה שאפשר לדעתו. עכ"ל הרמב"ם.

ויעיין גם מ"ש היעב"ץ במק"א (מור וקציעה סי' שז בא"ד) "ספר דברי הימים של ר"י כהן, דבר מועט הוא הנמצא בו ממה שעבר על אבותינו, המצטרך אלינו ושראוי לנו לדעתו, ויש לעיין באותן דברים בחול בלבד, ורובו ככולו מדברי הימים של מלכי אומות העולם שעברו, ואין צורך בידיעתן כלל ואסורה הקריאה בהם בקביעות כנ"ל. אלא לעתות הטיול כדחליש לבא מגרסא, וביומי דפגרי בהו רבנן, כדי ללמוד מתוכו לשון נקי וצח, גם כדי שלא להיות הת"ח ערום מידיעה בקורות הימים ושינויי הזמנים, למען יידע להשיב שואלו דבר, ולא יהא נחשב פתי וסכל בעניני העולם" [ראה שו"ע רבינו (הל' ת"ת פ"ג ה"ז) "באקראי מותר לת"ח ללמוד בשאר חכמות שיוכל ללמוד מתוכם ד"ת ויר"ש ודרך ארץ אבל לא שאר העם"]¹⁰.

[ובספר אור שמח (על הרמב"ם הל' ת"ת פ"א ה"ב) בענין מצות ת"ת, שביאר שמצות ת"ת אינה נוהגת במדה שוה בכל אדם, אלא הדבר תלוי ב"ההכרחיות שלפי הרגלו, וכן לפי טוהר נפשו של אדם", ויש לחלק בין "אדם חלוש המזג" או "איש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים" ל"איש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבודות

9 בפירוש המשנה (אבות פ"ב מ"י) כתב הרמב"ם: "ורוע הנפש והוא חולי מרה שחורה המביא את האדם למאוס ראיית בני מינו ולשונאם, ותערב לו הבדידות, וההימצאות במדבריות ובבתות ובדרכים השוממות".

10 אבל יש להזהר בהיתר קריאה באקראי בדברי הימים וכיו"ב עפמ"ש רבינו (לקו"ש חכ"ה עמ' 373), וז"ל: בשעת ס'אז דא א בלבל בעולם און מלכיות מתגרות אלו באלו, קען א איד זיכער אויפטאן אין דעם, (ניט דורך לייענען די 'פייפערס' בכדי וויסן וואס עס טוט זיך אין וועלט, וואס זיין ידיעה בזה איז סיי-ווי גארניט משנה, נאר די וועג איז - ניט פטרנדיק צייט ללא כל תועלת כלל אויף ידיעת הפרטים, ואפילו - דעם כלליות המצב) דורך מוסיף זיין בתפלה, בתורה וגמ"ח. עכ"ל.

אהבה לת"ת", ואם כי "בוודאי צריך להתעצם בה האדם בכל יכלתו כו', וצריך האדם להלהיב נפשו לשקוד על דלתותי'", עם כל זה מצות ת"ת נוהגת ב"כל אחד לפי מה שהוא אדם", ע"ש].

הערה נחוצה: בכל הנ"ל לא באתי להורות כי אם להעיר, ובכל מקרה יש להמלך בבעלי חכמה שיראתם קודמת אליה.



השמטה למפתח שיחות רבינו זי"ע

הנ"ל

בשיחת יט כסלו ה'תש"מ (שיחות קודש תש"מ ח"א עמ' 569) אמר רבינו נבג"מ זי"ע: "וואס אט דא האט מען א' בפירוש'ע מאירי – וואס כשמו כן הוא – וואס ער איז מאיר בכמה ענינים, ובפרט אין דעם ענין התשובה, וואס אויף דערויף איז דא א חיבור גדול משלו, און הלוואי וואלט מען עם געלערנט, וואלט צוגעקומען כו"כ ענינים וואס מ'האט זיך ניט געדארפט דינגען וועגן דערויף".

ועפ"ז יש לתקן ולהוסיף לרשימת הספרים שבמפתחות לשיחות רבינו (להרמ"א שי' זליגסון) ספר זה: 'חיבור התשובה' לרבינו מנחם ב"ר שלמה המאירי [יו"ל בפעם הראשונה ע"י הרב אברהם סופר, הוצאת תלפיות ניו יורק תש"י], ויש לעודד את אנ"ש והתמימים שי' לקיים רצון רבינו ללמוד ספר זה, אשר יש בו יסודות גדולים ומאירי עיניים.



היום יום

היום יום - כא שבט*

הרב מיכאל זליגסון

מגיד שיעור במתיבתא

בפתגם ליום כא שבט מעתיק הרבי: "חובת נשי ובנות החסידים יחיו לעמוד בשורה ראשונה בכל מפעל של חזק הדת והיהדות בכלל, ובפרט בענין טהרת המשפחה. ועליהם לארגן חברת בנות החסידים לחזק כל דרכי החסידים בעניני הדרכה וחינוך כמו שהיה בבתי החסידים מאז ומקדם".

וצ"ל מהי השייכות של הפתגם לימים אלו ? ומהו הדיוק של "טהרת המשפחה" דוקא ?

וי"ל שזה מתאים לתוכן שיעור חומש דיום זה "כה תאמר לבית יעקב וגו'" (פ' יתרו יט ג) ופירש"י אלו הנשים. הנה בתוכן הפתגם מצטט הרבי תוכן השייך לנשי ובנות החסידים.

ועפ"ז י"ל בדא"פ גם בדיוק פרטי הלשון של הפתגם:

1. "דת ויהדות". ולהעיר מהרמב"ם הל' אישות פכ"ד הי"א-יב. דת משה..ודת יהודית.

2. הדיוק טהרת המשפחה:

דהנה שיעורי חומש דימים אלו הם ע"ד ההכנה למתן תורה.

א. ויש לבאר דהנה בעת יציאת מצרים נאמר לקחת לו גוי מקרב גוי, ואיתא במכילתא, כעובר שנשמט ממעי אמו.

והנה לפני מתן תורה, הי' מילה וטבילה כהכנה למ"ת, כמו ענין הגירות. והרי גר

* לע"נ אמי מורתי וכו' מרת הינדא רחל בת הרב יצחק מאיר הכהן שו"ב ע"ה, ליום היא"צ הח"י, ביום ג' טבת [תשס"א - תשע"ט]. תנצב"ה.

שנתגייר כקטן שנולד דמי. ובהמשך לזה, הנה במתן תורה, נתהוו ישראל לעם הנבחר – 'ובנו בחרת מכל עם ולשון' – קאי על מתן תורה (ראה שו"ע אדה"ז סי' ס', סעי' ד).

והנה בנוגע להדמיון של גירות ולידה, מבאר הרבי ביחידות (ראה ס' כה תברכו להרב משה שי' רוט ע' 197) שכשם שהילד נותק מרחם אמו, כן גר מנתק עצמו מעברו הרוחני. בכל לידת אדם מוכרחים להופיע דם ומים, אם איש מתגייר הרי עליו לשפוך ברית מילה וטבילה וכאשר אשה מתגיירת הרי הכרחי שתכנס למים ותטבול, ז.א. תצא ממי המקוה "כתינוק שנולד" וכשם שבלי מים אין פרוצס הלידה יכול להיות, כן בלי טבילה, אין גיור יכול להיות..

ועפ"ז מובן שגירות נמשל ללידה בזה שבשניהם נתהווה מציאות חדשה ע"י מים דוקא.

ועפ"ז י"ל שזהו הדיוק טהרת המשפחה שבמצוה זו מתבטאת תוכן ענין הגירות שהי' לפני מתן תורה.

ב. ועוד יש לומר ע"פ הכלל בהלכה שקביעות האומה של הולד הוא ע"י האם דוקא.

וכמבואר שטהרת המשפחה של האם, משפיע "להעדינות והנקיון של הלבושים שדרך אמצעם הנשמה משפיע ומתבטא". וכן נוגע לבריות הולד בגשמיות (נתבאר בלקו"ש ח"ט ע' xvi. חי"ג ע' 258 וש"נ).

עפ"ז יש לומר הדיוק של "טהרת המשפחה" שזהו ענין עיקרי וכללי בקיום האיכות והמציאות של עם ישראל וכנ"ל שאז במ"ת נבחרו ישראל לעמו של הקב"ה, בנים אתם לה' אלקיכם.

"לארגן בנות החסידים" – להעיר משיחת יד כסלו תשל"ט שגם הבנות שעומדות להתחתן יסדרו שיעורים בהל' טהרת המשפחה.

"דרכי החסידים" – להעיר מהפתגם ליום יט כסלו: "באהבת רעים". וכן ביום כד טבת: "דרכי החסידות שכולם יהיו כמו משפחה אחת".

"הדרכה וחנוך" – ע"ד שהרבי מבאר: הדרך לזה [שהרי בכל ענין ישנה דרך כיצד מגיעים אליו] הוא – ענין החינוך, כמובן מפסק רז"ל אם אין גדיים אין תיישים. " (משיחת אחש"פ תשי"ד) שע"ז נמשך נצחיות עם ישראל.

והנה יש לדייק בשני מילים אלו "ההדרכה וחינוך".

א. וי"ל ע"פ מ"ש בפסוק חנוך לנער ע"פ דרכו, והיינו שיש ענין של 'חנוך' ויש 'דרכו'. והיינו שהחינוך צריך להתאים לדרכו, כדי שיקבל ויקלוט.

ב. ע"פ הגמ' חגיגה ג, ב: מה דרבן זה מכוין את הפרה לתלמי'. ואיתא במהרש"א (שם):

"דכמו שהדרבן מטה את הפרה להדריכה ישר לתלמים להוציא חיים גופנים לעולם כך ד"ת וחכמים מכוונים לב התלמידים מדרכי מיתה לחיים הרוחניים".

ועפ"ז י"ל שההדרכה הוא מה שמ"מכוון" את לב התלמידים וכו'. וענין החנוך הוא מה שמשפיע בו תורה ומצוות. וי"ל ע"ד המבואר בדא"ח ע"ד ההפרש בין חקיקה חיצונית וחקיקה פנימית (ד"ה אני לדודי תשי"ב. תשט"ו).

ולהעיר גם מה שתורה איקרי דרך (קידושין ב, ב) "את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון". וגם בזה י"ל שיש "הדרך" ויש "המעשה", בדוגמת הדרכה וחינוך.

"בבתי החסידים" – להעיר גם ממחז"ל ביתו זו אשתו (יומא א, א). ובגמ' שבת מימי לא קראתי לאשתי אשתי אלא לאשתי ביתי (שבת קיח ע"ב).

מאז ומקדם - גדר של מסורה, מדור לדור.

ולסיים בקשר למספר ח"י, הרי טהרת המשפחה – תחילת ויסוד החיים של האדם והמשך הנרצה של מדותיו וכו' [כנ"ל - לקו"ש ח"י"ג] וכן לעתיד הוא טל מחי' וכו'.



נגלה

חיוב בדיקת חמץ בשוכר בית מחבירו

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבת מנטשסט

בשו"ע אדה"ז סת"ז (ס"א – ב') כתב וז"ל "המשכיר בית לחבירו קודם תחילת ליל י"ד וקנאו השוכר בא' מהדרכים שהשכירות נקנה בו... ולא מסר את המפתח ליד השוכר עד לאחר שכבר נכנס ליל י"ד, חייב המשכיר לבדוק ... אבל אם מסר לו את המפתח קודם כניסת תחלת ליל י"ד ... חייב השוכר לבדוק", עכ"ל.

והיינו שאדה"ז פוסק כשיטת הר"ן דרך אם השוכר עשה קנין שכירות וגם יש לו מפתח לפני כניסת יום י"ד אזי חייב השוכר בהבדיקה. אבל אם עשה קנין ועדיין אין לו את המפתח, או שקיבל את המפתח קודם כניסת י"ד אבל לא עשה קנין עד כניסת י"ד על המשכיר לבדוק.

וזהו לא שיטת התוס', דאף בכה"ג דהשוכר קיבל המפתח לפני כניסת י"ד אף דלא עשה הקנין נתחייב השוכר בהבדיקה. ולדעת כמה מגדולי האחרונים אף אם רק עשה השוכר קנין לפני כניסת י"ד אף דלא קיבל המפתח נתחייב השוכר בהבדיקה.

ומוסיף אדה"ז בסעיף ג' וז"ל "וכל זה כשכבר קנה השוכר בא' מהדרכים ששכירות בית נקנה בו קודם כניסת ליל י"ד שהוא עיקר זמן הבדיקה, אבל אם לא קנאו עד לאחר כניסת ליל י"ד, ואפי' קנאו קודם הלילה אלא ששכרו לצורך יום י"ד וממנו ואילך דהיינו שמיום י"ד ואילך הוא רשאי ליכנס להבית ולדור בתוכו עד סוף משך זמן שכירתו, ונמצא שבלייל י"ד שהוא עיקר זמן חיוב הבדיקה לא היה הבית קנוי להשוכר כלל לפיכך חל על המשכיר חובת הבדיקה", עכ"ל.

והיינו (לכאז') בסגנון אחר דהא דצריך שהשוכר יעשה קנין לפני כניסת י"ד כדי שיתחייב השוכר בבדיקה אין הכוונה רק שעשה מעשה קנין והחלות הקנין יחול אח"כ אלא הכוונה דגם חלות הקנין יחול ביום י"ג.

והנה בשו"ע (שם ס"א) כתב המחבר וז"ל "המשכיר בית לחבירו לצורך ארבעה עשר וממנו ואילך וקנאו באחד מהדרכים ששכירות קרקע נקנה בו, אם עד שלא מסר המפתח חל אברעה עשר, על המשכיר לבדוק ואם משמסר לו המפתח חל ארבעה עשר, על השוכר לבדוק", ע"כ.

והנה ל' השו"ע "לצורך י"ד" הוא לשון הר"ן "המשכיר בית לחבירו לצורך י"ד" ולכאז' כוונת הר"ן הוא לפרש לשון הרי"ף ז"ל "המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר אם עד שלא מסר המפתח כו'" דהכוונה ב"המשכיר בית לחבירו בארבעה עשר" היינו שהשכירו בי"ג לצורך י"ד.

אבל לכאז' עדיין צ"ב מהו הכוונה ב"לצורך י"ד" דהא כיון דמיירי שהשכירו בי"ג מה מוסיף הפרט הזה שהשכירו לצורך י"ד, ולכאז' היה מקום לומר דהכוונה שעשה

מעשה קנין לצורך י"ד והקנין לא חל עד י"ד, ואז כיון שכבר עשה המעשה קנין ויש לו כבר המפתח חייב השוכר לבדוק.

[ועפ"ז לא יהי' מח' כ"כ בין הר"ן והתוס' דהתוס' ס"ל דאם קיבל השוכר המפתח לפני כניסת י"ד וסיכמו שהוא ישכור את הבית אף שלא עשה מעשה הקנין כבר נתחייב בבדיקה.

ולהר"ן אינו מספיק מפתח והסכמה שהוא ישכור למחר אלא צריך שכבר עשה מעשה קנין בשביל מחר ואף שעדיין לא חל חלות הקנין].

ועפ"ז היה אפשר לומר דזהו ג"כ כוונת השו"ע דאם קנה בי"ד "לצורך י"ד", דהיינו שחלות הקנין חל בי"ד גם בכה"ג חייב השוכר לבדוק. [והיינו היפך ממש ממ"ש אדמוה"ז].

אבל פשוט שא"א לומר כן בכוונת השו"ע (והר"ן ועוד) דא"כ היה לו לומר "אף אם זה לצורך י"ד" ולא סתם "לצורך י"ד", דהא מפורש בשו"ע שם דקנאו בא' מהדרכים ששכירות נקנה בו, או בכסף או בחזקה או בקנין סודר.

והנה פשוט שא"א לעשות קנין על קרקע בחזקה או בק"ס בשביל מחר דהא כלתה קנינו ורק בכסף או בשטר אפשר לעשות קנין היום בשביל מחר, וא"כ א"א לומר ד"לצורך י"ד" היינו דלא יחול הקנין עד י"ד וע"כ הכוונה הוא דאף שקנינו היום הוא לא כדי שידור שם היום אלא כוונתו לדור שם למחר ואף שכבר חל החלות הקנין היום ובאמת רשאי לדור שם היום.

[ולכא' הכוונה בזה דכיון דשכרו לצורך י"ד א"כ השוכר לא דר בהבית הזה בי"ג וא"כ אין חמץ בהבית מהשוכר רק מה שנשאר מהמשכיר אבל אם היה שם ג"כ בי"ג אזי יש אפשרות שהחמץ שלו ג"כ נמצא שם וא"כ אין מקום לכל השאלה בגמ' ופשוט דעל השוכר לבדוק החמץ שלו].

אבל עדיין צע"ק דהנה ה'ל' של אדה"ז הוא "וכל זה וכו' אבל אם לא קנאו עד לאחר כניסת יום י"ד ואפי' קנאו קודם הלילה אלא ששכרו לצורך י"ד וממנו ואילך, דהיינו שמיום י"ד ואילך הוא רשאי ליכנס להבית ולדור בתוכו", והיינו שמש"כ "ששכרו לצורך י"ד ואילך" הכוונה – דהיינו – "שמיום י"ד הוא רשאי ליכנס להבית" ולכא' כיון שכוונת אדה"ז ב"שכרו לצורך י"ד" הוא שונה לגמרי מכוונת המחבר באותו הלשון שהרי כוונת המחבר שפסק בכה"ג שעל השוכר לבדוק הוא כנ"ל, שהוא ישתמש בפועל בי"ד אבל הוא רשאי ליכנס לבית מי"ג שכבר חל הקנין וכנ"ל, ומשו"ה חייב השוכר לבדוק. וכוונת אדה"ז הוא שלא חל הקנין עד למחר ומשו"ה על המשכיר

לבדוק.

וא"כ צ"ב למה אדה"ז השתמש באותו הל' כמו המחבר אם כוונתו היא לגמרי אחרת.

והנה הדברי שלום כותב על דברי אדה"ז "אלא ששכרו לצורך י"ד וממנו ואילך" וז"ל "משמעות הר"ן א, ב ד"ה המשכיר בית לחבירו בי"ד (לצורך י"ד וממנו ואילך), ושו"ע ס"א (לצורך ארבעה עשר וממנו ואילך) "עכ"ל.

ומשמעות דבריו שהציטוט מהר"ן והשו"ע הוא המקור לפסק אדה"ז שם.

וע"פ הנ"ל אדרבה, אדה"ז אומר שכששכרו לצורך י"ד אין השוכר חייב לבדוק שהרי שכרו לצורך מחר. ובהר"ן ובשו"ע מבואר שכששכרו לצורך י"ד נתחייב השוכר בבדיקה וע"כ הכוונה של אדה"ז ב"לצורך י"ד" הוא אחרת מכוונת הר"ן והשו"ע, וא"כ פשוט שא"א להביאו כמקור.



ביטול חמץ

הרב משה בנימין פערלשטיין

מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

בפסחים דף ד: איתא, כיון דבדיקת חמץ מדרבנן הוא דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה הימנוהו רבנן בדרבנן.

וברש"י שם, דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה דלב היא השבתה.

והר"י בתוספות שם הקשה על רש"י, דהאי השבתה הבערה היא ולא ביטול, ותירץ, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה, והקשה ע"ז, והא דאמרינן בנדרים (דף מה.) הפקר בפני שלשה, ותירץ, מדאורייתא אין צריך.

ויש להעיר בכמה ענינים:

א) בשלמא לרש"י משו"ה מצינו לשון של "ביטול" חמץ אבל לר"י, הרי אינו ענין של ביטול כלל כ"א "הפקר" וא"כ למה לא קראו אותה "הפקר". וכגון הבודק צריך שיפקיר.

ב) מ"מ חלקו רש"י ותוס' אם ביטול מטעם הפקר או גדר חדש של ביטול. ובהשקפה ראשונה משמע מרש"י דענין ביטול הוא "בלב". ולהתוס' בפשטות כיון שהיא גדר הפקר, צריך לומר בפה דווקא.

אבל כד דייקת שפיר אינו כן דעיין ברש"י לעיל רש"י ד. כתב, דאי משום בל יראה ובל ימצא - הא אמר לקמן דסגי ליה בבטול בעלמא, אי מסיח דעתיה מיניה ומשווי ליה כעפרא, ואמר: כל חמירא דבביתא הדין כו'. הרי דהזכיר אמירה וגם לקמן דף ו: כתב, הבודק צריך שיבטל, בלבו, סמוך לבדיקה מיד, ואומר: כל חמירא דאיכא בביתא הדין ליבטילת הזכיר ג"כ אמירה.

הא דלא בעינן הפקר בפני שלשה לפי התוס' הוא משום דזהו דין מדרבנן אבל לא בעינן שלשה מדאורייתא.

לעיל כתב הר"ן וכן שאר ראשונים ביאור באופן אחר מהתוס' והיינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כי האי גוונא חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו ומש"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגוויה כלל סגי.

ועיין רמב"ן שכתב, אלא כך אני אומר שהביטול מועיל להוציאו מתורת חמץ ולהחשיבו כעפר שאינו ראוי לאכילה, והיתר זה מדברי ר' ישמעאל הוא דאמר (ו' ב') שני דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו, לומר דכיון שלא הקפידה תורה אלא שלא יהא חמץ שלו ברשותו, ואיסורי הנאה אינן ממון ולא קרינן ביה לך, בדין הוא שלא יעבור עליו בכלום, אלא שהתורה עשאתו כאלו הוא ברשותו לעבור עליו בשני לאוין מפני שדעתו עליו והוא רוצה בקיומו, לפיכך זה שהסכימה דעתו לדעת תורה ויצא לבטלו [שלא] יהא בו דין ממון אלא שיהא מוצא מרשותו לגמרי שוב אינו עובר עליו, דלא קרינא ביה לך כיון שהוא אסור ואינו רוצה בקיומו, ע"ש).

ובירושלמי פסחים פרק ב הלכה ב איתא, רב אמר צריך לומר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואינו יודע בו יבטל. ופירוש שם בקרבן העדה, צריך לומר בפה שהוא מבטל ולא מהני ביטול בלב.

יוצא מדברי הירושלמי דביטול צריך להיות בפה ולא סגי בלב.

וכן איתא בספר החינוך פרשת בא מצוה ט שכתב, והביטול בפה שצריך לעשות נוסף על הביעור, ויתר פרטיה, מבוארים בפסח ראשון [פסחים פרק א' וב'].

הרמב"ם הלכות ברכות פרק יא הלכה טו כתב, וכך הוא מברך על ביעור חמץ בין שבדק לעצמו בין שבדק לאחרים שמשעה שגמר בלבו לבטל נעשית מצות הביעור קודם שיבדוק כמו שיתבאר במקומו

ובהלכות חמץ ומצה פרק ב הלכה ב כתב, ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטל החמץ בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל, ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל.

ובפרק ג הלכה ז כתב, וכשגומר לבדוק אם בדק בליל ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר קודם שש שעות צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו ולא ידעתיו הרי הוא בטל והרי הוא כעפר, אבל אם בדק מתחלת שעה ששית ולמעלה אינו יכול לבטל שהרי אינו ברשותו שכבר נאסר בהנייה.

עד דאתינא להכא בפרק ג לא הזכיר אודות אמירה כלל רק עכשיו בפרק ג נתחדש שיש אמירה.

ובצורך האמירה כתב רבינו מנוח, ומה שהצריכו חכמים לומר כל חמירא ולהוציא הביטול בפה לא עשו כן אלא כדי לברר הביטול.

ד) הרי"ף בסוגיין כתב, אמר רב יהודה הבדוק צריך שיבטל היכי מבטל דאמר הכי כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חמיתיה ולא ביערתיה ליבטיל וליהוי כעפרא. וכן כתב הרא"ש פרק א סימן ט, אמר רב יהודה אמר רב הבדוק צריך שיבטל מיד אחר בדיקתו. היכי מבטל דאמר הכי כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חזיתיה ולא בערתיה ליבטיל ולחשיב כעפרא דארעא והוי הפקר ולא דידיה ולא עובר עליו בבל יראה.

ולהעיר דמ"ש הרא"ש הבדוק צריך שיבטל "מיד" אחר בדיקתו, כתב ע"ז הקרבן נתנאל, דהמקור לזה מדלא קבע רב יהודה דבריו אמתני' אור ל"ד בודקין וצריך ביטול. אלא ש"מ דאתא לאשמעינן הבדוק כלומר תיכף סמוך להבדיקה צריך שיבטל.

ומעניין דהלבוש סימן תלד כתב, ואחר הבדיקה מיד בעוד שהוא עסוק בו, יבטלנו ויאמר כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה ליבטל וליהוי כעפרא. ויש להבין מה כוונתו "מיד בעוד שהוא עסוק בו".

והר"ן על הרי"ף כתב, אמר רב יהודה הבודק צריך שיבטל בלבו סמוך לבדיקה מיד דאמר הכי וכו'. כמו שכתוב בהלכות לשון זה אינו בגמ' אלא כך הוא מקובל ביד הגאונים ז"ל.

והטור סימן תלד ג"כ הביא דין ביטול ואמירה וכתב, ואחר הבדיקה מיד בלילה יבטלנו ויאמר כל חמירא דאיתיה ברשותי דלא חזיתיה ודלא ביערתיה ליבטל וליהוי כעפרא.

ובסימן תל כתבו, ואם מחשב בלבו לבטל סגי דלא מצינו ברכה על מחשבה שבלב אף על גב שנוהגין לומר כל חמירא וכו' לא מצינו שתיקנו חכמים זה אלא שנהגו כך.

הרי שג"כ סובר דאין מקור בחז"ל על נוסח אמירת כל חמירא.

ובבית יוסף שם הקשה על הר"ן ואף על פי שנמצא קרוב לנוסח זה בירושלמי בלשון הקודש דגרסינן בפרק כל שעה (ה"ב) רב אמר צריך שיאמר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל. ותירץ, מכל מקום כיון שבמה שנהגו לומר יש תוספת דברים וגם אינו בלשון הקודש כמו שהוא בירושלמי כתב שלשון זה אינו נמצא בגמרא וכו'.

ואח"כ הקשה על הטור שכתב, "ואף על פי שנוהגין לומר כל חמירא וכו' לא מצינו שתיקנו חכמים לשון זה אלא שנהגו כך", דכיון שנמצא ירושלמי זה הרי מצינו שתיקנו חכמים לבטל בפה.

והב"ח תירץ, ואפשר לתרץ דסבירא ליה לרבינו דמה שכתב בירושלמי וצריך שיאמר וכו' היינו שיאמר בלבו ומה שהוציא לשון אמירה ממשמעו הוא משום דקשיא ליה שאילו היה בחיוב לבטל בפה לא הוו שתקי מיניה בגמרא דידן גם מלשון רש"י שכתב צריך שיבטל בלבו סמוך לבדיקה מיד ואומר כל חמירא וכו' משמע דעיקר חיוב הביטול אינו אלא בלב דאם לא כן למה דייק לפרש בלבו.

ואולי יש לומר ובהקדים שיטת אדה"ז בהענין:

אדה"ז סימן תלא סעיף ב כתב, אבל קודם שהגיע זמן איסור הנאתו יכול הוא לבטלו ולהפקירו ומותר לו מן התורה להשהותו עמו בבית כל ימי הפסח שאינו עובר מן התורה בבל יראה ובל ימצא אלא על חמץ שלו שלא הפקירו שנאמר ולא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל הפקר.

ובסעיף ג ממשיך, אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ אף

קודם שהגיע זמן איסור הנאתו אלא הוא צריך לחפש אחריו במחבואות ובחורים (אם דרך להשתמש שם כל השנה כמו שיתבאר בסי' תל"ג) ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו ולעשות לו כמשפט שיתבאר בסי' תמ"ה:

ובסעיף ד ביאר, ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך הא' לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי ולפי שאין דעת כל בני אדם שוין ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו.

ויש להעיר בדבריו:

א. מ"ש יכול הוא "לבטלו ולהפקירו", דמשמע שיש ב' דברים, או עכ"פ ענין של ביטול, ובהמשך הדברים לא מצינו שום זכר של "ביטול".

ב. מ"ש אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר "מועיל כלום" לחמץ אף קודם שהגיע זמן איסור הנאתו, מה כוונתו בזה שאין "מועיל כלום", הרי מן הסתם "מועיל" שאינו עובר בבל יראה ובל ימצא. ואף שאפשר לומר שחכמים הטלו כח הפקר זו לגמרי ועובר גם בבל יראה, זהו חידוש גדול לומר כן.

ג. בביאור ה"ביטול" וה"הפקר" כתב "שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי", ולא הזכיר שמץ ממ"ש לקמן אודות ביטול "שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאלו אינו ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל", והי"ל להזכיר מזה כאן.

ד. עוה"פ חזר על זה וכתב "ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבו לגמרי", גם כאן לא הזכיר שאולי לא יחשוב "כאלו אינו ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל".

ובסימן תלד סעיף וכתב, ואחר הבדיקה מיד יבטל כל חמץ שיש בכל גבולו שלא מצאו בבדיקה וביטול זה תקנת חכמים היא.

ומבאר בסעיף ז, ועיקר הביטול הוא בלב שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאלו אינו ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל וכשגומר בלבו כך הרי הסיח דעתו מכל חמץ שברשותו ונעשה הפקר גמור ושוב אינו עובר עליו בבל יראה ובל ימצא כמו שנתבאר לעיל בסי' תל"א.

ומכל מקום תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו ויאמר כל חמירא דאיכא

ברשותי דלא חזיתיה ודלא בערתיה לבטל ולהוי כעפרא דארעא (פי' לפי שהזהב נקרא גם כן עפר שנאמר ועפרות זהב לו כמ"ש ביו"ד סי' כ"ח לכך צריך לפרש עפרא דארעא).

ומכל מקום כל מדקדק במעשיו יפרט בפירוש הביטול בלשון ארמי לשון הפקר גמור ויאמר להוי הפקר כעפרא דארעא:

ה. מ"ש "וביטול זה תקנת חכמים היא", אולי יש לדקדק בזה שכתב וביטול זה תקנת חכמים, הי"ל וביטול בזמן זה תקנת חכמים, שהרי עצם הביטול היא מדאורייתא.

ו. בביאורו מה זה ביטול כתב אריכות גדולה ולא הזכיר כלום ממ"ש בסימן תלא "שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי".

ז. כתב שהכוונה לכל הביטול היא "הרי הסיח דעתו מכל חמץ שברשותו ונעשה הפקר גמור", וא"כ למה לכל האריכות הרי הי' די בקצור "שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי".

ח. כתב "ומכל מקום כל מדקדק במעשיו יפרט בפירוש הביטול בלשון ארמי לשון הפקר גמור ויאמר להוי הפקר כעפרא דארעא", למה זה רק להמדקדק במעשיו, זה הי' צריך להיות עיקר הביטול, והשאר הי' צריך להיות לה"מדקדק במעשיו".

ט. המדקדק במעשיו שמזכיר "הפקר" באמת למה צריך לומר "לבטל ולהוי כעפרא דארעא", די שיאמר "להוי הפקר".

י. כתב "ומכל מקום תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו" ויאמר "יש להבין מהו תקנת חכמים זו". ולמה לא הזכירו לעיל כלל בסימן תלא.

בסימן תלז סעיף א בענין משכיר ושוכר כתב, ולאחר שיגמור המשכיר מלבדוק יבטל כל החמץ שלא מצא בבדיקתו ואעפ"י שכבר הפקירו בלבו כשיצא מן הבית אעפ"י כן חייב הוא לחזור ולבטלו בפירוש אחר הבדיקה כתיקון חכמים שתקנו להוציא הביטול בפיו.

ובסעיף ב כתב, ואחר הבדיקה יבטל כתקנת חכמים וגם המשכיר יבטל בפירוש אף שכבר הפקירו בלבו.

ובקונטרס אחרון שם הערה ג ביאר, משמעות כל הפוסקים דמי שיבדוק הוא

יבטל, כתקנת חז"ל שתקנו לבטל תיכף ומיד אחר בדיקה, כדי שלא ישכח כיון שהוא עסוק בבדיקה בודאי יזכור ... אלא דכאן גם המשכיר יכול לבטל כמו שהוכיחו התוס', והסכימו לזה האחרונים. וזו היא כוונת המ"א בסק"ג דגם המשכיר יכול לבטל וכ"מ בתוס' עכ"ל. ור"ל דאם לא כן היכן מצינו שהמשכיר יבדוק, הלא הוא כבר הפקיר חמצו וזכה בו השוכר ועכשיו אין המשכיר יכול לבטלו אלא השוכר חייב לבטלו, ומשיבטל הוא יבדוק כמו שכתבו התוס', אלא ע"כ "דגם המשכיר חייב לחזור ולבטל בפירוש, כתיקון חכמים שתקנו להוציא הביטול בפה", כמ"ש בס' תל"ד, וכיון ששניהם חייבים לבטל לכן הדבר תלוי במסירת המפתח. זו היא כוונת המ"א.

יא. יוצא מדבריו ש"כתיקון חכמים שתקנו להוציא הביטול בפה", אינו סתם הוספה וברור למה שביטלו בלבו אלא זהו מעצם חיוב הביטול וממילא אם עדיין מחוייב "להוציא הביטול בפה" שייך לחייבו בבדיקה.

ואולי מכל הנ"ל יש לומר, דאדה"ז למד שיש ב' עניינים, א - הפקר. ב - ביטול (המביא לידי הפקר).

ומדאורייתא אין לנו אלא הפקר וע"ז מדובר בסימן תלא "שיפקירונו בלב שלם ויוציאנו מלבו לגמרי". ולא הזכיר כלום מלשונות של ביטול שמובא לקמן.

רק ש"חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ אף קודם שהגיע זמן איסור הנאתו", ועקרו ענין הפקר גרידא מסיבות שכתב שם.

ובאר רב ולמד ש"הבודק צריך שיבטל", שחידש ענין של "ביטול. וזהו מ"ש בסימן תלד, כל האריכות בלשון של "ביטול" החמץ, וזהו מ"ש "וביטול זה תקנת חכמים היא", שכל ענין ביטול זו היא מדרבנן בין הביטול ובין אופן הביטול שזהו עניני ביטול.

ואדרבה דקדקו שלא תהי' בגדר של הפקר גרידא שזה חל מגזירתן "שאינן ביטול והפקר מועיל כלום לחמץ אף קודם שהגיע זמן איסור הנאתו".

ובביטול זה כדי לשנותו ולהדגיש חילוקו לא סיפקו במחשבתו לחוד אלא "תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו ויאמר", וממילא מובן שענין אמירה שייך רק לביטול זו ולא לביטול של סימן תלא.

והתקנה של אמירה זוהי מעיקרי ענין ביטול זה לשיטת אדה"ז, ומובן לפ"ז מ"ש בססימן תלז.

ואולי יש לומר ג"כ לדעת הרמב"ם, דאף שלמדו שביטול ממש היא מדאורייתא,

מ"מ יש לומר דגם הם למדו דביטול מדרבנן שאני מדאורייתא ואולי השינוי הוא בזה שתקנו אמירה מדרבנן.

וזהו מ"ש הרמב"ם בפרק ג הלכה ז כתב, וכשגומר לבדוק אם בדק בליל ארבעה עשר או ביום ארבעה עשר קודם שש שעות צריך לבטל כל חמץ שנשאר ברשותו ואינו רואהו, ויאמר כל חמץ שיש ברשותי שלא ראיתיו ולא ידעתיו הרי הוא בטל והרי הוא כעפר. ולא כתב קודם לכן.



שיטת הט"ז ביחד לו בית שלא במעמד הנכרי

הרב מנחם מענדל אלשיין

'כולל מנחם' שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

בפסחים ו, א: "ת"ר נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו אין זקוק לבער, הפקידו אצלו זקוק לבער, יחד לו בית אין זקוק לבער" וכו'. ובהמשך הגמ' 'אמר רב חמזו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכר' וכו'.

ובביאור הדין של יחד לו בית מצינו כמה שיטות: רש"י כתב שהכונה ב'יחד לו בית' היא כשלא קיבל עליו אחריות הפקדון של חמץ, אלא א"ל הרי הבית לפניך הנח באחת מן הזויות, ולכן הוא פטור, וכדאיתא בגמ' לעיל (ה, א) כשלא קיבל אחריות פטור מהכתוב 'לא יראה לך שאור, שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים'.

ור"ת כתב שהפטור דיחד לו בית, מיירי אפילו כשקבל עליו אחריות, והיינו שהוא פטור נוסף, שלומדים מ'לא ימצא, מי שמצוי בידך, יצא זה שאינו מצוי בידך'.

ובביאור שיטת ר"ת גופא מצינו ב' אופנים:

בעל העיטור והרמב"ן¹ ס"ל דעשיית מחיצה שבדברי רב הוא חלק ממסירת הרשות של החמץ להנכרי בכדי שייחשב 'אינו מצוי בידך' (ולא גרסי בדברי רב 'משום

(1) המובאים במ"מ הלכות חמץ ומצה פ"ד ה"ב, וכן בר"ן על אתר וכו'. וברבינו חננאל ו: "וחמץ של גוי צריך מחיצה עשרה טפחים כדי שיצא מרשות ישראל לגמרי".

היכר²), דבלי מחיצה בתוך ביתו של ישראל אין המקום שמניח שם הפיקדון חלוק מרשות הישראל³, ועל ידי עשיית המחיצה נעשה רשות בפני עצמו. אבל כשלא קיבל עליו אחריות פטור גם אם החמץ מצוי בידו, מ'שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים', לכן 'מפנהו לכל מקום שירצה' ואינו צריך לעשות מחיצה⁴.

והטור (או"ח סי' ת"מ, ע"פ הב"ח) ס"ל שגם לשיטת ר"ת הצורך בעשיית מחיצה הוא 'משום היכר', ולכן חייבים לעשות מחיצה גם כשלא קיבל עליו אחריות (ועפ"ז אין מקור בדברי רב שלעצם הפטור ד'יחד לו בית' צריך מחיצה).

והנה, הב"ח (או"ח סי' ת"מ) כתב: "ויראה לי דלדברי הכל [גם לדעת בעל העיטור והרמב"ן הנ"ל שהובא שם בהב"ח] היכא דקיבל עליו אחריות ולא ייחד לו מקום אלא קיבלו ממנו בסתם אינו מועיל הפסק מחיצת עשרה טפחים לעשותו רשותו של גוי, דשמא הגוי לא חפץ שיהא מונח חמצו אלא ברשות ישראל, ואם כן לא זכה הגוי באותה זוית וחזרה לישראל, מידי דהוה אנותן מתנה לפלוני ואמר המקבל איני רוצה בה דלא קנה וחזרה לנותן כדאיתא בסוף פרק יש נוחלין, אלא ודאי דוקא היכא דייחד לו מקום והגוי הניח חמצו לשם, דאז קנתה לו זוית זו כדין שוכר. ואז צריך נמי מחיצת עשרה טפחים משום היכר לדעת רבינו [הטור] או לעשותו רשות בפני עצמו לדעת העיטור והרמב"ן ז"ל".

ובפר"ח כתב ע"ז: "ואינו מחזור אצלי, דשאני הכא [ממתנה] דאפקי' רחמנא בלשון לא ימצא מי שמצוי בידך, יצא זה שאינו מצוי בידך כדאיתא בגמרא⁵".

(2) ראה רש"ש על אתר, ופר"ח סימן ת"מ ס"ב.

(3) ב"ח ד"ה ויש לתמוה.

(4) הערת המערכת: לחודי י"ל דהרמב"ן אויל לשיטתי' בב"ב מ"ב ע"א, וגם כהאחרונים הסוברים דהפשט לרבנן בדבר הגורם לממון הוא שזה גם גורם ואעפ"כ מחוייב מגזה"כ, וא"כ כיון שהדבר מונח ברשותו הרי יכול שיהי' לו ראי' לתפוס החמץ וא"כ הרי זה נקרא על שמו וא"כ צריך לעשות מחיצה, בד"א.

(5) בפשטות משמע שלהב"ח הפטור ד'יחד לו בית' מהני רק כשהנכרי זכה מן הדין באותה זוית, ולכן מצריך הסכמת הנכרי, דכשלא הסכים לא זכה מן הדין בהזוית. ולהפר"ח גם אם מן עיקר הדין לא זכה הנכרי בהזוית, מ"מ פטור הישראל, דנחשב 'אינו מצוי בידך' כיון שעכ"פ הזוית מסור להנכרי (בלי קניין), ולכן אינו מצריך הסכמת הנכרי.

ויש להעיר מדברי אדה"ז בקו"א (כאן, או"ח סימן ת"מ ס"ק ה') "וגם אותה זוית שייחד לו אינה קנויה להנכרי רק שהיא מסורה לו... אלא שכל זמן שלא חזר בו נקרא אינו מצוי בידך כיון שכבר מסרה להנכרי", ואעפ"כ פסק אדה"ז (בקו"א ס"ק ד') כהב"ח שמדמה יחד לו בית לנתינת מתנה, שצריך

והנה, אדמו"ר הזקן בשלחנו (סי' ת"מ סעיף י"א) כשמביא דעת ר"ת, כותב בזה הלשון: "אם בשעה שהפקיד אצלו ייחד לו זוית מיוחדת שיהיה חמצו מונח שם עד שיבא הנכרי ליטלו משם והניחו הנכרי בעצמו באותה הזוית שייחד לו הישראל, או שהניחו שם הישראל במעמד הנכרי⁶ והבטיח לו שזוית זו תהא מיוחדת לחמצו עד שיבא הנכרי ויטלנה משם, כיון שאין החמץ מסור ביד הישראל לטלטלו ולפנותו מזוית זו למקום אחר שהרי כבר מסר אותה זוית להנכרי אין צריך לבערו...".

וע"ז שכתב "במעמד הנכרי" כתב בקו"א: "כך כתב הב"ח וכן מצאתי בהדיא בספר המאור פ"ב. וכן מצאתי בהדיא במגיד משנה בשם בעל העיטור והרמב"ן⁷ ושאר מפרשים דאף שעשה לו מחיצה לא סגי אם לא ייחד לו בית, ועל כרחק הוא מטעם שכתב הב"ח. דלא כפרי חדש שחלק עליו בזה. וכן מצאתי בהדיא בטור שכתב דאם לא קבל עליו אחריות צריך שיעשה מחיצה כו', ולהפרי חדש וט"ז אף כשקבל עליו אחריות סגי במחיצה. וכן משמע בט"ז בסוף דבריו דאם לא כן אין הבנה לדבריו ודו"ק."

וז"ל הט"ז (סי' ת"מ ס"ק ב) שמובא בהקו"א: "ור"ת ס"ל אפילו אם קבל עליו אחריות נמי מהני יחד לו בית, גם מחיצה נמי מהני, ובלא קיבל אין צריך כלל מחיצה. וא"ל לפ"ז דמהני יחד לו בית אף בקבל עליו אחריות, א"כ למה אמר רבא לבני מחווא "בעירו [חמירא דבני חילא] מבתייכו [כיון דאילו מיגנב ואילו מיתביד ברשותייכו קאי ובעיתו לשלומי, כדילכון דמי ואסור]", הוי ליה למימר למקום המיוחד. וי"ל שבאמת אמר להם כן שיעברו מבתייהם המיוחד להם ויוציאו למקום המיוחד לבני חילא. וצריך עתה להבין החילוק בפירוש מאי דקאמר יחד לו בית אינו עובר עליו, שרש"י פירש על זה וז"ל, כלומר הנה הבית לפניך הנח במקום שתצרצה. דאין לפרש שייחד לו זוית ממש, דהא מיירי [לפי פרש"י] בלא קיבל עליו אחריות, דאי בקיבל עליו אחריות לא

להסכמת המקבל בכדי שיזכה ויקנה המתנה. ולכאורה מוכח מזה שהסברא של הב"ח שצריך הסכמת הנכרי שייכת גם ל'מסירת' הזוית בכדי שלא יהיה מצוי בידך, אע"פ שאין צורך בקנין.

6 יש להעיר, שעל הרישא ש'הניחו הנכרי בעצמו באותה הזוית', מציין אדמו"ר הזקן לבעל המאור, ועל הסיפא ש'הניחו שם הישראל במעמד הנכרי' מציין להב"ח הנ"ל, - ולשון הב"ח עצמו הוא 'אלא ודאי דוקא היכא דייחד לו מקום והגוי הניח חמצו לשם', כהרישא. אלא שהמקור להסיפא הוא תוכן דברי הב"ח שצריך הסכמתו של הנכרי ומקבל המתנה, ולא הלשון.

עוד יש להעיר, שאדה"מ מביא ב' מקרים לייחד לו בית', שהגוי הניח חמצו לשם, או שהישראל הניח שם במעמד הנכרי. ולכאורה ע"פ תוכן דברי הב"ח, העיקר הוא רק הסכמת הנכרי, ולאו דוקא שצ"ל אפילו במעמד הנכרי. ולהעיר מלשון הריטב"א על אתר (מצויין בהערות המו"ל לקו"א) על 'חמצו של גוי עושה לו מחיצה עשרה', "דאפילו קיבל עליו אחריות בהכי סגי, כיון דעביד מדעתו דגוי כיחד לו בית".

7 דמלשונם שכשקבל עליו אחריות צריך ייחד לו בית' ומחיצת עשרה, מדייק אדה"ז שלא רק שליחד לו בית צריך גם מחיצה, כנ"ל, אלא גם שמחיצת עשרה לא מהני בלי ייחד לו בית' (בפניו).

מהני אף אם יחד לו זויות ממש, אלא על כרחך דמיירי בלא קיבל, ובזה אין צריך לפרש זויות מיוחד, דמהני אף בלא יחד, לכן צריכין אנו לפרש שאמר הנה הבית לפניך כו'. מה שאין כן לפירוש ר"ת דמיירי בקיבל עליו אחריות, דאנו צריכין לפרש שיחד לו בהדיא על איזה מקום, דאי לא יחד אלא שאמר לו הנה הבית לפניך כו' כיון שהוא קבל עליו אחריות, אז הוא חייב לבער אם לא יחד. ואין לומר שיחד לו כל הבית באיזה מקום שירצה, ולכשיברר לו אמרינן הוברר, דהא קיימא לן דלא אמרינן ברירה במידי דאורייתא".

נמצא לכאורה, שפירוש דברי הקו"א "ולהפר"ח וט"ז אף כשקבל עליו אחריות סגי במחיצה" הוא, דממה שכתב הט"ז "אם קבל עליו אחריות נמי, מהני יחד לו בית, גם מחיצה נמי מהני", שמחלק בין "יחד לו בית" ל"מחיצה נמי מהני", שכ"א מועיל בפני עצמו ללא השני, מובן שלדעתו מחיצה מהני גם בלי דעתו של הנכרי, ודלא כהב"ח. דאם מחיצה מהני רק כשיחד להנכרי מקום בפניו, א"כ עשיית המחיצה היא בכלל וחלק מיוחד לו בית, ולא מהני בפ"ע ללא יחד לו בית⁸.

ובפירוש דברי הקו"א שמהט"ז "בסוף דבריו" משמע שמודה להב"ח, "דאם לא כן אין הבנה לדבריו",

הנה, ביגדיל תורה (כולל צמח צדק) חו' ט' נדפס קונ' 'הגהות על שו"ע הל' פסח' מ"הגאון ר' אברהם אבלי", ושם מבאר שכוונת אדמו"ר הזקן במ"ש 'סוף דבריו' של הט"ז, הוא למ"ש הט"ז באמצע דבריו בביאור דברי רבא לשיטת ר"ת, וז"ל: "ומעתה נבוא לדברי הגאון מוה' שניאור זלמן נ"ע מ"ש בק"א כאן בד"ה במעמד, ז"ל: דכן משמע מסוף דברי הט"ז דאפילו (לר"ח) [לר"ת] ל"מ מחיצה בקיבל. ר"ל, דהקשה הט"ז, וז"ל: וא"ל לפ"ז דמהני יחד לו בית אף בקבל עליו אחריות, א"כ למה אמר רבא לבני מחוזה בעירו מבתיכו, הוי ליה למימר למקום המיוחד. וי"ל שבאמת אמר להם כן שיעברו מבתיהם המיוחד להם ויוציאו למקום המיוחד לבני חילא עכ"ל הט"ז, ואי ס"ד דבקיבל מהני מחיצה, אכתי תיקשי למה הצריכום להוציא החמץ מבני חילא למקום המיוחד לבני חילא, ה' לו לצוות להם לעשות מחיצה בפני החמץ, אלא ודאי בקיבל לא מהני מחיצה, ולפ"ז דברי הט"ז סותרים א"ע מיניה וביה יע"ש".

(8) ואולי הכוונה בזה שהט"ז (בתחלתו) ס"ל כהפ"ח, היא גם שרואים את זה מזה שמקשה על דברי רבא לבני מחוזה 'הוי ליה למימר למקום המיוחד'. דבאם הט"ז סובר כדעת הב"ח דעשיית מחיצה שלא בפני הנכרי לא מהני, לא מובן קושייתו של הט"ז, שהרי מכיון שהנכרי אינו בפניו, אין הישראל יכול לייחד מקום להנכרי, ומובן למה רבא הצריך בני מחוזה להוציא חמץ של בני חילא לגמרי מרשותם, ולא לייחד מקום להנכרי בביתם.

ולכאורה פירוש זה אינו מובן:

א. בנוגע לעצם קושייתו שאם עשיית מחיצה לעשותו רשות מיוחד להנכרי שלא בפני הנכרי מהני, למה הטריח רבא לבני מחוזה להזיז החמץ [אפילו ממקום שאינו מיוחד להנכרי בתוך הבית למקום שני מיוחד להנכרי באותו בית] ולא אמר לבני מחוזה לעשות מחיצה סביב החמץ,

הנה לכאורה כשם שהט"ז - כתירוף להקושיא שלו על הלשון 'מבתייכו', דהול"ל 'למקום המיוחד' שבתוך הבית - ביאר ש'באמת אמר להם כן', וכוונת רבא ב'מבתייכו' אינו הבנין הגשמי דהבית שבבעלות הישראל, שכולל גם המקום שמיוחד להנכרי, כ"א להמקום בתוך הבית שברשותו, שיש לו הדין ד'בתייכו' לגבי חמץ - המקום שמיוחד להישראל בעל הבית, ו'בעירו מבתייכו' נעשה עי"ז שמכניסו ל'מקום המיוחד לבני חילא' באותו הבית - 'יחד לו בית',

כך נוכל לתרץ הקושיא ד'היה לו לצוות להם לעשות מחיצה בפני החמץ', ש'באמת אמר להם כן', וכוונת רבא ב'בעירו' אינו הוצאה גשמית ממקום גשמי, הוזה ממקום למקום, כ"א הוצאת החמץ מרשותו, שע"פ הקו"א, לדעת הט"ז בתחלת דבריו, נעשה גם ע"י עשיית מחיצה שלא בפני ומדעתו של הנכרי.

ב. ובאם כוונתו לא להביא ראיה מדברי רבא, כ"א לדייק מלשון הט"ז בקושייתו, שמקשה 'הוי ליה למימר למקום המיוחד' ואינו מקשה 'היה לו לצוות להם לעשות מחיצה בפני החמץ',

הנה לכל לראש, לכאורה הקושיא 'הוי ליה למימר למקום המיוחד' כולל הקושיא 'היה לו לצוות להם לעשות מחיצה בפני החמץ', כי כל הפטור של עשיית מחיצה בפני החמץ (לדעה זו שעשיית מחיצה פטור ונחשב כ'יחד לו בית', ואינו רק משום היכר) הוא זה שהמקום שמאחורי המחיצה הוא 'מקום המיוחד' להנכרי.

ומלבד זה, גם אם נניח שהן שתי קושיות נפרדות, אין לדייק מזה שהט"ז לא מקשה 'היה לו לצוות להם לעשות מחיצה בפני החמץ', כי כוונת הט"ז להקשות על שיטת ר"ת שיחד לו בית מהני גם כשקבל עליו אחריות, ולא להקשות על השיטה שאדה"ז מדייק שמתחילת דבריו של הט"ז משמע כן - שגם עשיית מחיצה שלא בפני ומדעתו של הנכרי מהני, וא"כ אין מקום פה בדברי הט"ז לקושיא על זה שעשיית מחיצה שלא בפני הנכרי מהני.

ג. ומלבד כ"ז, הנה, אדרבה, מזה שהט"ז מקשה 'הוי ליה למימר למקום המיוחד' מובן, שהט"ז חולק על הב"ח שיחד לו בית' צ"ל במעמד הנכרי. דבאם הט"ז סובר

כדעת הב"ח דעשיית מחיצה שלא בפני הנכרי לא מהני, לא מובן קושייתו של הט"ז, שהרי מכיון שהנכרי אינו בפניו, אין הישראל יכול לייחד מקום להנכרי, ומובן למה רבא הצריך בני מחווא להוציא חמצם של בני חילא לגמרי מרשותם, ולא לייחד מקום להנכרי בביתם.

ובאם, בכדי להקשות קושיית הט"ז גם לשיטת הב"ח, נגיד שה'בני חילא' עדיין נמצאים בפנינו (דלא כפשטות משמעות הגמ'), ובמילא בני מחווא עדיין יכלו לייחד מקום להבני חילא בביתם גם לשיטת הב"ח, עדיין אין משמעות מזה שהט"ז אינו מקשה 'היה לו לצוות להם לעשות מחיצה בפני החמץ' שס"ל כדעת הב"ח. כי גם אם ס"ל כדעת הב"ח הקושיא 'היה לו לצוות להם לעשות מחיצה בפני החמץ' עדיין במקומה עומדת, כיון שגם לשיטת הב"ח שעשיית מחיצה שלא בפני הנכרי לא מהני, עשיית מחיצה בפני הנכרי מהני, שהרי זה גופא הוא המקרה ד'יחד לו בית'⁹.

וא"כ, אין להכריח מכח קושיא זו ד'היה לו לצוות להם לעשות מחיצה בפני החמץ' כשיטת הב"ח שעשיית מחיצה שלא בפני הנכרי לא מהני.

ד. אדמו"ר הזקן כתב 'דאם לא כן אין הבנה לדבריו', והרי גם אם נפרש שעשיית מחיצה שלא בפני הנכרי מהני, עדיין יש הבנה לדבריו של הט"ז, שלדעת ר"ת ייחד מקום בתוך הבית מהני, ולכן מפרש שהכוונה ב'בעירו מבתיכו' אינה להוציא החמץ לגמרי מהבית, כ"א לייחד מקום בתוך הבית, והקושיא 'היה לו לצוות להם לעשות מחיצה בפני החמץ' היא קושיא נוספת.

והנה, בציונים על הקו"א מבארים המו"ל שהכוונה ב'סוף דבריו' של הט"ז הוא

(9) בהלכות פסח עם ביאור 'דובר שלום', מבאר שהישראל לא ייחד המקום שהחמץ נמצא בו עכשיו להנכרי בפניו, אולם יש מקום אחר בבית שה'בני חילא' הסכימו עליו מכבר, שהחמץ לא נמצא שם, ורבא ציווה לבני מחווא להוציא החמץ מאיפה שהם, להמקום שה'בני חילא' הסכימו עליו מכבר. ועפ"ז י"ל כנ"ל מהר"ר אברהם אבלי, שכוונת אדמו"ר הזקן שבאם עשיית מחיצה שלא בפני הנכרי מהני, למה לא ציווה להם לעשות מחיצה וליחד עי"ז המקום שהחמץ נמצא בו עכשיו.

ולכאורה אינו מובן: א) מהיכא תיתי שהיה עוד מקום מיוחד שכבר הסכימו עליו ה'בני חילא', ואת"ל שכן משמע מלשון הט"ז 'מקום המיוחד לבני חילא' (ולא שמייחד המקום להם עכשיו), עדיין צ"ב מנין להט"ז בלשון הגמרא שיש מקום שכבר הסכימו עליו, שעל יסוד הנחה זו מקשה קושייתו (דאם אין מקום שכבר הסכימו עליו, הרי לפי הב"ח שאי אפשר לייחד להם מקום עכשיו, מובן למה רבא ציווה להוציא החמץ לגמרי מרשותם ולא לייחד מקום). ב) אם יש מקום מיוחד שכבר הסכימו עליו ה'בני חילא', לכאורה בני מחווא לא הוצרכו להוראת רבא לשים החמץ שם, וע"כ שלא היה מקום מיוחד שהבני חילא כבר הסכימו עליו.

למ"ש הט"ז [בלשון המו"ל] "שצריך ליחד מקום ולא מהני כשאמר לו הנה הבית לפניך כו', שבודאי מייירי שייחד בפניו ומדעתו". ולכאורה כוונתם, דמכיון ש'הנה הבית לפניך' הוא דברי הישראל בפני הנכרי, והט"ז כותב "שלפי" ר"ת דמייירי בקיבל עליו אחריות, אנו צריכין לפרש שיחד לו בהדיא על איזה מקום, דאי לא יחד אלא שאמר לו הנה הבית לפניך כו' כיון שהוא קבל עליו אחריות, אז הוא חייב לבער אם לא יחד", משמע, שגם זה ש"יחד לו בהדיא על איזה מקום" הוא בפני הנכרי.

אולם א. אין הכי נמי, יתכן שפירוש המלות ב'יחד לו בית' הוא שיחד לו בפניו, ועדיין אין זה ראי' שעשיית מחיצה לא מהני שלא בפני הנכרי. שהרי 'יחד לו בית' הוא חלק מברייטא, והרי המדובר בהברייטא הוא "נכרי שנכנס לחצירו של ישראל ובציקו בידו", והברייטא מבאר מה הדין כשלא הפקידו, ומה הדין כשהפקידו, וגם 'יחד לו בית' קאי על מקרה זה. ועשיית מחיצה הוא מימרא של רב, ויתכן לפרש שרב מבאר שגם על ידי עשיית מחיצה שלא בפני הנכרי ישנה הפטור ד'אינו מצוי בידך', וזה שהברייטא פוטר כשיחד בפניו, הוא לאו דוקא, כי אם מפני שהמקרה של הברייטא הוא בפניו.

ב. באמת אין שום משמעות (ובטח לא 'ודאות') בדברי הט"ז פה ש'יחד לו בית' הוא דוקא בפני הנכרי ומדעתו, כי כל כוונת הט"ז הוא רק לומר שלשיטת ר"ת ש'יחד לו בית' קאי על כשקבל עליו אחריות, אי אפשר לומר שהכוונה ב'יחד לו בית' הוא שאמר 'הנה הבית לפניך', שהרי בזה אין שום סיבה לפטור והרי זה ככל פקדון שקיבל עליו אחריות שמבואר שעובר, ולכן הט"ז מפרש ש'יחד לו בהדיא על איזה מקום', בניגוד ל'הנה הבית לפניך', כי כש'יחד לו בהדיא על איזה מקום' יש סיבה לפטור לדעת ר"ת, שנחשב 'אינו מצוי בידו', כיון שהמקום המסוים הזה נחשב מסור לרשותו של הנכרי. ולתוכן דברי הט"ז האלו אין שום הבדל בין אם 'יחד לו בהדיא על איזה מקום' מהני רק בפניו של הנכרי או גם שלא בפניו.

ג. אדמו"ר הזקן כותב 'דאם לא כן אין הבנה לדבריו', וגם באם נפרש שלדעת ר"ת מהני עשיית מחיצה שלא בפני הנכרי להיות נחשב כ'יחד לו בית' לענין הפטור, עדיין יש הבנה לתוכן דברי הט"ז בקטע זה, שלפירוש ר"ת דמייירי בקיבל עליו אחריות, לא מהני 'הנה הבית לפניך', ד'כיון שקיבל עליו אחריות, אז הוא חייב לבער אם לא ייחד'."

ולכאורה ברור, אשר כוונת אדמו"ר הזקן ב'וכן משמע בט"ז בסוף דבריו דאם לא כן אין הבנה לדבריו' הוא למ"ש הט"ז בסוף דבריו ממש, בנוגע למה שביאר שלשיטת ר"ת דמייירי כשהישראל קיבל עליו אחריות, א"א לפרש 'יחד לו בית' שאמר להנכרי 'הנה הבית לפניך' כי אז הישראל חייב לבער: "ואין לומר שיחד לו כל הבית באיזה מקום שירצה, ולכשיברר לו אמרינן הוברר, דהא קיימא לן דלא אמרינן ברירה במידי

דאורייתא".

דאם גס עשיית מחיצה שלא בפניו ומדעתו של הנכרי מהני, וכהמשמעות מתחלת דבריו של הט"ז (וכהפר"ח ודלא כהב"ח), א"כ אין מה לברר, ואין כל קס"ד ש'אמרינן הוברר', ובמילא אין כל מקום לתרץ שגם לשיטת ר"ת יתכן לפרש ש'יחד לו בית' – היינו שאמר 'הנה הבית לפניך'.

דממ"נ, אם נתברר לו עכשיו מקום מסוים – כלומר שייחדו עכשיו להנכרי, א"כ ה"ה פטור מצד זה שייחדו עכשיו להנכרי, דה"ז בדיוק כמו עשיית מחיצה שלא בפני הנכרי שלדעה זו (של הפר"ח החולק על הב"ח) פוטרו, ולא ייתכן שמ"ש בהב"ח 'יחד לו בית אין זקוק לבער' קאי ע"ז שאמר בתחלה 'הנה הבית לפניך', כי מה שאמר 'הנה הבית לפניך' אינה הסיבה ש'אין זקוק לבער'. ואם גם עכשיו לא ייחד מקום מסוים להנכרי, ורק אמר 'הנה הבית לפניך', א"כ אין כל סיבה לפוטרו, וכנ"ל.

ובהכרח לומר שבסוף דבריו ס"ל להט"ז שעשיית מחיצה שלא בפני הנכרי לא מהני, ולכן יש לו קס"ד שגם לר"ת יתכן ש'יחד לו בית' היינו שאמר 'הנה הבית לפניך', ומ"מ יש סיבה לפטרו אע"ג שקיבל עליו אחריות, והיינו מפני שעכשיו כן 'יחד לו מקום'. ואע"פ שעכשיו אין זה בפני הנכרי ולא מהני, אעפ"כ 'אמרינן הוברר' ונמצא שבשעה שהנכרי הפקיד החמץ אצל הישראל היה זה על סמך המקום שייחד בשבילו, והנכרי הסכים לזה וה"ז מדעתו של הנכרי. ובמילא יתכן שפירוש המלות של 'יחד לו בית' בהב"ח 'יחד לו בית אין זקוק לבער', הוא שאמר 'הנה הבית לפניך', כי גורם הפטור הוא אמירתו 'הנה הבית לפניך', – כי מצד ברירה, רואים באמירתו 'הנה הבית לפניך' המקום המסוים שייחד בשבילו אח"כ, שלא בפניו.

וע"ז מסיק הט"ז, דא"א שלר"ת הפי' ב'יחד לו בית' הוא 'הנה הבית לפניך', והמדובר הוא כשייחד לו זוית מסויימת שלא בפניו, והפטור הוא מצד ברירה – דהא קיימא לן דלא אמרינן ברירה במידי דאורייתא'.



ביאור בדברי הרא"ש דבדיקת חמץ "אינה כל כך מצוה"

הת' מנחם מעדל שפירא

תלמיד בישיבה

איתא במסכת פסחים (ז,א) "אמר רב יהודה אמר רב הבודק צריך שיברך". והקשו הראשונים ז"ל, פשיטא, ולמה לא יברך כמו שמברך על כל המצוות, ומאי קמ"ל רב יהודה. ותיריך הרא"ש (ס"ו) "דלא תימא אינה כל כך מצוה כיון דאינה אלא לבער את החמץ מן הבית" עכ"ל.

והנה, בהשקפה ראשונה נראה שפי' הרא"ש הוא, שסד"א שבדיקת חמץ אינה מצוה, כי תוכן בדיקת חמץ הוא רק כדי לבער החמץ מן הבית. היינו, שהבדיקה הוא תקנת חכמים רק איך למנוע עצמו מן החיוב של ב"י וב"י, והם אמרו, שהאופן לנקות החמץ מן הבית הוא ע"י בדיקה, אבל אין מצוה בדבר, ולכן ס"ד שאין מברכין כשבודקין. וע"ז אומר ר"י, שהבדיקה אינה רק "לבער את החמץ מן הבית" מניעה של החיוב של ב"י וב"י, אלא גם מצוה דרבנן, ולכן מברכין.

אבל לכאורה א"א לפרש שזהו כוונת הרא"ש (שיש ס"ד שבדיקת חמץ אינה מצוה), לפי שאמרנו לעיל בהסוגיא של זמן הבדיקה בין הדברים, "וכי תימא וזיזין מקדימין למצוות, נבדוק מצפרא". וגם, אמרינן בהסוגיא של המשכיר בית, על מי לבדוק, המשכיר או השוכר, ותיריך הגמ' "ת"ש המשכיר בית לחברו על השוכר לעשות מזוזה" ופי' רש"י ז"ל, "אלמא מידי דמצוה עליה רמיא". וגם אמרינן בהסוגיא של המשכיר בית לחברו בחזקת בדוק ונמצא שאינה בדוק אינה מקח טעות "דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה". ומובן מכל הנ"ל, שההנחה פשוטה בגמ' הוא שבדיקת חמץ הוי מצוה. וקשה לפרש דכוונת הרא"ש הוא דס"ד דבדיקת חמץ אינה מצוה.

אלא נראה לומר, שכוונת הרא"ש הוא כמ"ש הר"ן "דהא קמ"ל דאע"ג דביעור חמץ עיקר המצוה אפ"ה משעה שהוא מתחיל בה דהיינו בשעת בדיקה מברך עליה". והן הן דברי הרא"ש, "דלא תימא [שבדיקה] אינה כל כך מצוה [כלומר תכלית המצוה] דאינה אלא [כלומר, שאין עיקר ותכלית המצוה אלא] לבער את החמץ מן הבית [ביעור, ולא בדיקה]" וקס"ד שמכיון שאינה תכלית המצוה אין מברכין עליה.

ועפ"ז מדויק לשון הרא"ש "דלא תימא אינה כל כך מצוה", כי לפי הפי' ברא"ש בהשפעה ראשונה, הס"ד הוא שבדיקת חמץ אינה מצוה בכלל, א"כ למה כתב הרא"ש

"שאינה כל כך מצוה". אבל לפי מה שכתבתי נחא, שס"ד שמכיון שאין הבדיקה תכלית (כל כך) המצוה אין מברכין.

אבל צ"ע בזה, כי בקרבן נתנאל לא משמע כן ע"ש, וגם לשון הרא"ש דחוק קצת, וצ"ע.



נוסח הברכה "על" אכילת מצה . . מרור (שיטת הרמב"ם)

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה, רב ושלוח בבנסנהרסט

בהגדה של פסח מכ"ק אדמו"ר בקטע "על" אכילת מצה כו' מרור – ולא לאכול מצה כו' מרור (פרדס לרש"י, רי"צ גיאאות בשם רע"א. רמב"ם כו') מפני שמוציא גם אחרים השומעים (הה"מ הל' חו"מ פ"ח הי"ב, וראה מגדל עוז פי"א מהל' ברכות הט"ו).

א. והנה במגיד משנה שם כתב וראיתי נוסח הברכות כדברי רבינו שהוא בעל אכילת מצה ועל אכילת מרור, והטעם לדבריו, לפי מ"ש בפרק י"א מהלכות ברכות הוא מפני שברכה זו מוציא עצמו ואחרים עמו השומעים אותו שאין צריכין לברך וצ"ע ושם יתבאר דעתו בארוכה.

וכוונת קושית המ"מ (ששאל על הרמב"ם) היא דבהלכות ברכות (פי"א הי"ד) פסק, היתה חובה ונתכוון להוציא עצמו מידי חובה ולהוציא אחרים מברך לעשות לפיכך הוא מברך לשמוע קול שופר. ורק במצוה שאינה חובה כגון מצות עירוב שאין חובה עליו לעשות עירוב רק יש מצוה שמא ישכח ויצא (כמבואר בכסף משנה שם) בכה"ג כתב הרמב"ם שאם עשה המצוה לו ולאחרים כאחד מברך "על" העשי' ולא ב"למ"ד".

וא"כ מצה ומרור שהיא חובה (כשופר), מדוע מברך ב"על". הרי בשופר פסק הרמב"ם שמברך לשמוע ב"למ"ד" אף שמוציא נמי אחרים, ומאי שנה מצה ומרור משופר. (ובמ"מ הל' ברכות שם לא ביאר הטעם לחלק ביניהם. ולהעיר שכתב "ועוד יתבאר דעתו בארוכה").

ובמגדל עוז (שם) כתב דמצות מצה ומרור הוא לאכול בחבורה עם הפסח, "לכן הם התקינו כן לגלויי טעמא ופרסומי מילתא שמצותה ברבים עד שתהי' הברכה במברך עיקרה להוציא אחרים". וצ"ב דסו"ס מברך להוציא עצמו. וברמב"ם כאן פסק להדיא דהיכי דמוציא עצמו ואחרים אם היא חובה מברך ב"למ"ד".

ב. ויש לבאר בשיטת הרמב"ם דכלל זה המבואר בהל' ברכות דהיכי דמברך לעצמו ולאחרים אם היא מצוה שאינה חובה מברך "על" העשי' ואם היא חובה מברך ב"למ"ד". זהו רק במצוה שיש כאן עשי' אחת שעושה לעצמו ולאחרים, ובכה"ג יש חילוק בין מצוה וחובה. אבל היכי שמברך לעצמו ולאחרים על ב' מעשים נפרדים (שלו ושל חברו), אז אין לברך ב"למ"ד" שהרי על מעשה חברו אינו מחויב, ומברך "על" העשי'.

ולכן יש לחלק, דבשופר יש כאן מעשה אחת, תקיעה, שמהני לו ולאחרים, ולכן שפיר מברך ב"למ"ד" לשמוע קול שופר שהרי בעשי' זו יש לו חיוב. אבל במצה ומרור, הרי יש כאן כמה אכילות, שלו ושל אחרים, א"כ אין לו לברך ב"למ"ד" שהרי על אכילתם אין לו חיוב, ומברך "על" העשי'.

ואע"פ שבשופר עיקר המצוה היא השמיעה, שכל אחד עושה בעצמו ודמי למצה ומרור. מ"מ מעשה התקיעה היא פרט בקיום המצוה כמבואר בשו"ע אדה"ז (סי' תקפ"ט ס"ז) שצריך כוונת התוקע והשומע לצאת ידי חובתם¹. ולכן שפיר צריך מברך ב"למ"ד" שהרי עשי' זו של התקיעה שעושה לעצמו ולאחרים, הרי מחויב בו, ומברך ב"למ"ד". משא"כ במצה ומרור יש כמה אכילות נפרדים.

ג. ויש לדייק יסוד זה בלשון הרמב"ם (שם) עשה המצוה לו ולאחרים כאחד . . דהיינו שיש כאן מעשה אחת בכה"ג יש חילוק אם היא מצוה או חובה. אבל היכי שיש ברכה לכמה עשיות אז גם בחובה מברך "על" העשי'.

ולפי"ז יש לבאר הטעם שכתב הרמב"ם דוגמא למצוה שאינה חובה מצות עירוב ולא כתב דוגמא שנקט בהלכה י"ב (שם) מצות מזוזה ומעקה, שהיא מצוה שאינה חובה שהרי אין לו חיוב לבנות בית רק אם יש לו בית מצוה לקבוע מזוזה ולבנות מעקה.

(1) להעיר מחי' הצ"צ ר"ה פ"ג מ"ח שכתב שמצות שופר היא התקיעה ומדייק כן מקושית הר"ן פסחים (ז,ב) מדוע תקנו לברך לשמוע ולא על התקיעה ולא תירץ משום דעיקר המצוה היא השמיעה שמשמע שמצות שופר היא התקיעה. וראה בשו"ע אדה"ז שכתב כמה פעמים שעיקר המצוה היא השמיעה, ויש לעיין מהי שיטת הרמב"ם, ולכאורה מהא דכתב הרמב"ם (הל' שופר פ"א ה"ג) גזל שופר ותקע בו יצא, משמע שעיקר המצוה היא השמיעה כמו שביאר אדה"ז (סי' תקפ"ט ס"ד).

ויש לבאר דהכא הרמב"ם איירי במצוה שעושה מעשה אחת ומברך עליו להוציא עצמו ואחרים, ובמזוזה אין דוגמא כזה, שהרי אם שניהם דרים בבית אחת אע"פ שחייבים במזוזה (כמבואר בשו"ע יו"ד סי' רפ"ו ס"ח וברמ"א שם), וכן יש חיוב מעקה בבית של שותפין (כמבואר בחו"מ סי' תכ"ז ס"ג). מ"מ אם אחד קובע מזוזה או מעקה מחמת חיובו אין צריך כוונה להוציא חברו, דממילא נפטר חברו, בזה שיש בבית מזוזה ומעקה. רק יכול לתבוע ממנו דמים להוצאת המזוזה ומעקה.

ובמקרה שיש לכל אחד בית, ומברך לפטור מצותו ומצות חברו, א"כ בכה"ג יש ב' עשיית קביעת מזוזה וקביעת מזוזה חברו. והרמב"ם בא לחלק בין מצוה וחובה רק בעושה מעשה אחת.

לכן נקט הכא מצות עירוב (חצירות) שצריך לזכות חברו ולהוציא חברו במצוה זו בברכה ובכה"ג מברך "על" העשי'. רק במצוה שהיא חובה כשופר שהיא מעשה תקיעה אחת, מברך ב"למ"ד" לשמוע קול שופר. אבל במצה ומרור אע"פ שהיא חובה מברך "על" משום שיש כמה אכילות ומוציא אכילות אחרים נמי, ובכה"ג מברך "על" אע"פ שהיא חובה.



חטא בשביל שיזכה חברך

הרב יהושע הרשקוביץ

מו"ץ בבית הוראה נטעי גבריאל ברוקלין
ומח"ס תורת העוף ותורת הלחם

הרב יצחק אהרן פישר

מו"ץ תוא"י וויליאמסבורג

חטא בשביל שלא תעבור על איסור החמור \ חטא בשביל שתזכה לעצמו \ חטא בשביל שיזכה חברך - ג' תירוצי התוס' \ דעת הרשב"א שלא אמרינן חטא בשביל שיזכה חברך אף היכא שלא פשע \ דעת המחבר בשו"ע \ דעת הנחלת שבעה להתיר להציל מהמרת הדת, והחולקים עליו \ בשב ואל תעשה כו"ע מודים שאומרים חטא בשביל שיזכה חברך אף בפושע \ סברת הדין חטא בשביל שתזכה \ שיטת האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע \ מחלוקת הקדמונים אם יש לעבור על איסור תוכחה כדי להצילו מלהמיר

א. חטא בשביל שלא תעבור על איסור החמור - בגמ' מס' שבת (דף ד ע"א) איתא "אמר רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה", וכן נפסק ברמב"ם¹ ובשו"ע או"ח² "ואם נתנו בשבת, אפילו במזיד, מותר לו לרדות קודם שיאפה כדי שלא יבא לידי איסור סקילה", למדין מזה שמותר לאדם לעבור על איסור קל דהיינו רדיית הפת שהוא איסור דרבנן של עובדין דחול, כדי שהוא לא יבוא לעבור על איסור חמור של אפיית הפת בשבת, ודווקא הוא בעצמו התירו אבל לגבי אחרים יבואר להלן באות ג.

והקשה בספר קיקיון דיונה³ הרי מצינו כמה פעמים שהעמידו דבריהם במקום כרת, כגון שלא התירו חכמים להביא בחצר שלא עירבו איזמל כדי למול תינוק ביום השמיני שחל להיות בשבת, וכן גבי במי שנטמא במת וחל שביעי שלו בער"פ שחל להיות בשבת שאסרו חכמים להזות עליו, אע"ג שעל ידי זה לא יקריב קרבן פסח בזמנו שהוא באיסור כרת, וכן הדין גבי גר שנמול בערב פסח שדינו כדן נגע במת שצריך שלישי ושביעי, אע"ג שעל ידי זה לא יקריב קרבן פסח בזמנו, מפני שהעמידו דבריהם במקום כרת, א"כ למה לא אמרינן הכא ג"כ שיהי' אסור לרדות הפת על אף שיבוא עי"ז לעבור על אפייה שהוא אב מלאכה דומי' להנ"ל. האחרונים כתבו ליישב בכמה אנפין ראה בהערה⁴.

לכאורה יש לעיין בעצם דמיון שדימו האחרונים, דהלא בהזאה וכדו' איירי שאדם אחר צריך לעבור על שבות כדי שלא יעבור האדם על איסור כרת דבכה"ג לא אמרינן חטא בשביל שיוזה חברך כמ"ש להלן באות ג, משא"כ לגבי רדיית הפת שהתירו חז"ל איירי שהאדם בעצמו שהדביק הפת מתחלה יעבור על הרדייה כדי שהוא בעצמו לא יעבור אח"כ על איסור החמור ביותר.

(1) פרק ט מהלכות שבת (הלכה ה).

הערת המערכת: יש להעיר דשם ברמב"ם מבואר דלא כהגמ', עיין שם במ"מ, וצ"ע.

(2) או"ח סימן רנ"ד (סעיף ו).

(3) שבת דף ד ע"א תוס' ד"ה קודם.

(4) א- המג"א בסימן רנד סקכ"ב כתב ליישב דבגמ' פסחים דף צב ע"א מבואר ג"כ הרבה דברים שלא העמידו דבריהם במקום כרת, ב- הנתיב חיים שם כתב דבנ"ד כיון דרדיית הפת אינו אלא שבות של עובדא דחול ולא משום גזירה, מש"ה איכא למימר שלא העמידו דבריהם, ג- בהגהות רעק"א (דפות הדרת קודש) כתב "לחלק דדוקא בהזאה וכדומה העמידו דבריהם שלא לחלל שבת אף דבטל מפסח דהוי ב' ענינים, אבל הכא לא שייך להעמיד דבריהם שלא לחלל שבת ברדייה, ועי"ז יהי' חילול שבת באפיה דסוף סוף יבוא לידי חילול שבת, טוב יותר בשבות מן מלאכה דאורייתא".

וכן מצינו ג"כ בגמ' בעירובין שהתירו לחבר להפריש תרומה שלא מן המוקף כדי שלא יכשל באיסור לפני עור ראה באות ג' מה שהבאנו בדברי התוס' והתוס' הרא"ש בזה.

וכלל זה נאמר ג"כ לענין ענינים אחרים, כמו שמצינו בהרבה מקומות בש"ס ופוסקים, וראה מה שכתוב בספר חסידים⁵ שהתיר לאדם לעבור על איסור הוצאת ז"ל כדי שלא יכשל באיסור אשת איש או בעילת נדה שהם איסורים יותר חמורים כלפי האיסור של הוצאת ז"ל, וראה שם מה שמסיים 'אבל צריך כפרה, ישב בקרח בימי החורף או יתענה ארבעים יום בימי הקיץ'.

ב. חטא בשביל שתזכה – בגמ' מנחות⁶ מצינו שהתירו חכמים לאדם לעבור על איסור לא רק כדי שלא יבוא לעבור על איסור חמור כנ"ל, אלא אפילו כדי שיזכה בדבר, ג"כ מותר לו לעבור, דהכא איתא שם לענין הקרבת קרבן עצרת "תני ר' חנינא טירתא קמיה דרבי יוחנן שחט ארבעה כבשים על ב' חלות, (דהיינו ששחט ד' במקום ב') מושך שנים מהן (מקודם) וזורק דמן שלא לשמן שאם אי אתה אומר כך (אלא שישחוט שנים בראשונה לשמן ואח"כ ישחוט ב' שלא לשמן) הפסדת את האחרונים⁷, הרי שהתירו לאדם לעבור על איסור [דאורייתא⁸] להקריב שני כבשים הראשונים שלא לשמה, כדאי שיזכה הכהן בבשרם, וראה בהמשך הגמ' שם שאמנם דבר זה כרוך בב' תנאים, א, דדוקא אם תלוי בחדא מילתא כגון בשוחט ב' כבשים הראשונים שלא לשמן, שהוא בעצמו חוטא כדי לזכות בעצמו בבשר, משא"כ בתרי מילתא לא אמרינן שיכול לעבור על איסור כדי לזכות בו⁹. ב, דדוקא כשהוא חוטא בדבר ששייך לאותו יום ולא בשביל יום מחר, כגון לזרוק הדם מזבח שנשחט שלא לשמו בשבת כדי שיוכל להקטיר

(5) סימן קעו.

(6) דף מח ע"א.

(7) ביאור הדבר הוא דקרבן שנשחט שלא לשמן מותר לאכול ממנה דווקא היכא שהיו ראוי שהשחיטה יהיה לשמה, אבל אם בשעה שנשחט לא היו ראוי להקריבו לשמן נפסל הבשר לאכילה, כגון הכא לאחר שנשחט הראשונים לשמן תו אין השנים השניים ראויים להיקרב לשמן ע"כ הם נפסל לאכילה ראה רש"י שם ד"ה הפסדת את האחרונים.

(8) בכמה מקומות מבואר בגמ' שמחשבת שלא לשמה בקרבן היא איסור דאורייתא ראה מנחות דף ב ע"ב, ובחים ב ע"ב, כט ע"ב.

(9) ובזה מובן הגמ' בקידושין דף נה ע"ב שהק' ר' יוחנן ע"מ דס"ל לר' אושעיא שיכול לפדות בהמה תמימה שנמצא להלן מיירושלים עד מגדל עדר, וכי אומרים לאדם חטא [לפדות בהמת קדשים בלי מום] בשביל שתזכה, דהתם איירי בתרי מילתא, שיחטא לפדות בהמה תמימה כדי לזכות לתקן הקרבת קדושת הקרבן שבה.

האימורין למחר בחול.

ג. **חטא בשביל שיזכה חברך** – הנה בגמ' שבת דף ד ע"א מבואר בפשיטות דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך, דאם הדביק חבירו פת בתנור ע"ש עם חשיכה אסור לו לרדותה [שהוא אסור שבות קל] כדי שלא יבוא חבירו לידי אסור חמור של אפיית פת בשבת [שהוא אסור תורה].

וע"ז הקשה התוס'¹⁰ מכמה מקורות בש"ס שאומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך, וכתב לתרץ בכמה אנפין, כדלהלן.

נעשה האיסור על ידו – קושיא ראשונה שהביא התוס' הוא מהא דאמור בעירובין¹¹ שמוותר לחבר לעבור על איסור קל של הפרשת תרומה שלא מן המקוף כדי שלא יעבור העם הארץ על איסור חמור של אכילת טבל, וכתבו התוס' דהתם כדי שלא יאכל ע"ה טבל על ידו, אבל הכא (ברדיית הפת) שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפילו איסור קל שלא יבוא חבירו לידי איסור חמור עכ"ל, ור"ל דכיון שאם לא יפריש הרי החבר עובר על איסור של לפני עור לא תתן מכשול, לכן הוא מציל את עצמו מן איסור החמור, ע"כ אמרינן חטא בשביל שלא תעבור על איסור חמור כנ"ל באות א. וכן מבואר ביתר ביאור בדברי התוספות הרא"ש¹² וז"ל "ויש לומר דלא דמי דהתם היינו טעמא כיון דהוא ספי ליה איסורא דא"ל מלא לך כלכלה תאנים אם יאכל עם הארץ טבל על ידו הוי כאלו הוא אוכלו, לפיכך מוטב שיעשה הוא איסור קל ויתרום שלא מן המוקף ואל יאכל עם הארץ טבל על ידו".

התחיל האיסור כבר – והביאו התוס' תירוץ מריב"א וכן הובא בתוס' הרא"ש בזה"ל "ואפי' למדביק עצמו לא תיפשוט מדרבי שהתירו לו לרדותה, דגבי הך דרבי עדיין לא נעשה איסור לגמרי ויכול לתקן על ידי איסור קל שלא יעשה איסור חמור על ידו, אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה אלא שעתיד ליגמר ממילא ואיכא למימר דס"ל לרבי מוטב שיגמר איסור חמור ממילא ואל יעשה איסור קל בידים". ר"ל דאיכא לחלק בין היכא שכבר התחיל האיסור להיעשות כגון בהדביק פת בתנור שממילא יגמור האפיה, דאז לא היינו מתירים אפילו להמדיק עצמו לרדות הפת, לבין היכא שעדיין לא נעשה שום מעשה של איסור, כהא דהתיר רבי לחבר להפריש שלא מן המוקף משום שהעם הארץ עדיין לא אכל, דאז שפיר מתירים לעבור על איסור קל כדי שלא יעבור חבירו על איסור חמור.

10 שם בשבת דף ד ד"ה וכי אומרים לו לאדם וכו'.

11 דף לב ע"ב.

12 שבת דף ד ע"א ד"ה וכי אומרים.

בין פשע ללא פשע – עוד הביא התוס' שם מכמה מקומות בחז"ל שמצינו שהותרו לעבור על איסור כדי לזכות חברו במצוה חשובה או להציל חברו מאיסור חמור, כגון - א. שהתירו לעבור על איסור עשה דהשלמה במי שהי' מחוסר כיפורים, כדי שיוכל להקריב קרבן פסח בזמנו שיש בו איסור כרת¹³, ב. כהן שנמצא עליו יבלת שאסור לו לעבוד העבודה בעודו עלי', והתירו חכמים לחבירו לחתכו ממנו בשבת, כדי שיוכל לעבוד העבודה באותו יום¹⁴, ג. מי שהיתה חציה שפחה וחציה בת חורין שהדין הוא שכופין את רבה לשחררה כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר, אע"ג שעובר בעשה ע"י השחרור 'בלעולם בהם תעבודו'¹⁵, לכן כתבו התוס' שמוכרח לחלק בין היכא שפשע חבירו כגון בהדביק פת בתנור בער"ש דבכה"ג לא אמרינו חטא בשביל שיזכה חבירו, לבין היכא שנאנס כגון בכל הני דאמרן לעיל דבהו שפיר אמרינן חטא בשביל שיזכה חברך.

והכריע הגרעק"א¹⁶ בדעת התוס' שכדי לומר חטא בשביל וכו' צריך חדא לטיבותא דהיינו אחד מב' תירוצים של תוס' או שלא פשע או שנעשע על ידו העבירה, אבל היכא שנתקיים שניהם הן שפשע והן שלא נעשה האיסור על ידו כגון בהדביק פת בתנור שפיר אמר רב ששת דאין אומרים חטא בשביל שיזכה חברך.

ד. דעת הרשב"א שלא אמרינן חטא בשביל שיזכה חברך אף היכא שלא פשע – כתב הרשב"א¹⁷ ליישב סתירה זו שמצינו שהתירו חכמים לעבור על איסור כדי שיזכה חברך, לבין רדיית הפת, וכן הוא בתוס' הרא"ש¹⁸ שהדבר תלוי בין היכא שהוא מצוה דרבים או מצוה רבה, דבהו שפיר אמרינן חטא בשביל שיזכה חברך, לבין היכא שהוא רק מצוה דיחיד.

וכן מבואר להדיא בתשובת הרשב"א¹⁹ שחולק על דברי התוס' הנ"ל באות הקודם ולא סבירא ליה להתיר בשום אופן אף כשלא פשע, ע"כ כתב שלדעתו אסור לחלל שבת כדי להציל בת ישראל שהוציאו אותה מביתו להוציאה מכלל ישראל.

(13) פסחים דף נט ע"א.

(14) עירובין קג ע"ב.

(15) גיטין דף לח ע"ב.

(16) בחידושויו למס' שבת דף ד (ד"ה בא"ד וגבי חצי וכו').

(17) חידושי הרשב"א שבת דף ד ע"א (סוף ד"ה והא דאמרינן וכו').

(18) תוס' הרא"ש שם.

(19) שו"ת הרשב"א ח"ז סימן רסז, והו"ד בב"י סוף סימן שו.

וכן מבואר ברשב"א²⁰ במק"א לענין מי שנשבע שלא ישחוק בקוביא וירא שמה יתקפנו יצרו ורוצה שיתירו לו נדרו כדי שלא יעבור על שבועתו, והשיב דכיון שיש איסור להתיר נדר כדי לעבור אין לומר שיזקקו לעבירה שלא יעשה (חברו) עבירה גדולה, וזהו ג"כ מטעם שאין אומרים חטא בשביל שיזכה חבירו אע"פ שלא פשע בדבר.

ה. פסקו של המחבר בשו"ע - המחבר בשו"ע סימן שו פסק כדעת התוס' ולא כדעת הרשב"א, (ע"ד מי שהוציא עכו"ם את בתו להוציא מכלל ישראל) וז"ל המחבר "מצוה לשום בדרך פעמיו להשתדל בהצלתה ויצא אפילו חוץ לג' פרסאות" (אפילו למאן דהוי דאורייתא²¹).

והנה בביאור הגר"א²² כתב לנקוט כב' שיטות, דלא הותר לעבור על איסור כדי להציל חבירו מאיסור חמור אלא אם חבירו לא פשע (תוס'), וגם מצילו מלעבור על מצוה רבה (רשב"א).

וכן נראה שס"ל בשו"ת מכתם לדוד²³ שכתב להשיב בשאלה שנשאל מקהלה אחת שה' להם רק אתרוג א', ובקהלה אחרת רחוקה כהילוך מ' שעות לא הי' אפילו אתרוג א', האם נאמר שיוותרו קהלה הא' בימים האחרונים של חג על מצות ד' מינים כדי לזכות אחיהם בקהלה הב' במצוה זו, ומסקנתו בזה הוא דהגם שהמצוה בקהלה הב' ג"כ לא הי' רק מדרבנן אחר שעבר יום ראשון, מ"מ נחשב להם כמצוה דרבים וכמצוה רבה וחשובה (שעליהם לברך ברכת זמן) לעומת המצוה בקהלה הא', ולכן ראוי לקהלה

(20) שו"ת הרשב"א ח"א סימן תשנה (ב).

(21) מג"א סקכ"ט, והוסיף "דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת הוי זה איסורא זוטא, דמוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה", וכן הובא בשוועה"ר סימן שו סעיף כט.

(22) או"ח סימן שו סעיף יד ד"ה מי ששלחו וכו'.

(23) להגאון רבי דוד פארדו זצ"ל או"ח סימן ו.

הגאון רבי דוד נולד בוונציה א ניסן תע"ח (1718) ונפטר בי"ב סיון תקנ"ג (1790), בשנת תצ"ח נסע לאיספאלטרו, שם נתמנה למלמד תינוקות, רב העיר היה הרב אברהם דוד פאפו, ורבי דוד הפך לתלמידו, ולאחר פטירתו מינו בני העיר את רבי דוד לרבם, בתקופה זו החלו לשלוח אליו תשובות ובספרו יש תשובות כבר משנת תק"א ובשנת תקל"ג נתמנה לרב בעיר שאראי דמן בוסנא, כתב ספרים רבים ביניהם משכיל לדוד על פירוש"י, חסדי דוד פירוש על תוספתא, מכתם לדוד, שושנים לדוד למנצח לדוד ועוד הרבה.

בשנת תקמא (1781) עזב את מקום מגוריו והחל במסעו אל ארץ ישראל, אליה הגיע בשנת תקמב, הוא קבע את מושבו בירושלים, וזמן קצר לאחר בואו הוזמן לכהן כחבר בבית הדין של המהרי"ט אלגאזי.

הא' לשלוח האתרוג לקהלה הב' כדי שיוכלו לקיים מצות ד' מינים עי"ש היטב (בד"א).

והנה הרמ"א בסימן שכח סעיף י פסק "מי שרוצים לאנסו שיעבור עבירה גדולה אין מחללין עליו השבת כדי להצילו, עי' לעיל סימן שו", ובפשטות הכוונה לציין לסימן שו דשם פסק המחבר כדעת התוס' כנ"ל, וכאן פסק הרמ"א כדעת הרשב"א הנ"ל שאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך אפילו כשלא פשע.

וכתב הט"ז²⁴ המג"א²⁵ והשועה"ר²⁶ לחלק שהדבר תלוי בין היכא שהוציאו אותה מן מכלל ויש חשש שתישאר מומרת כל ימיה (אפילו באונס) בכה"ג איירי המחבר בסימן שו שמותר לחלל שבת עבורה (כדעת התוס'), לבין היכא שיעשה פעם אחת עבירה באונס דבכה"ג פסק הרמ"א שאין אומרים חטא בשביל שיזכה חברך (כדעת הרשב"א).

כתב הלבוש דבסימן ש"ו איירי הרשב"א בחשש פקוח נפש כיון שרוצים להמיר דתה ואיכא חשש שאדם ימסור את עצמו למיתה כדין יהרוג ואל יעבור, 'הוי המצילו מצילו ממות לחיים, אבל בשאר עבירות שאין הדין בהם יהרוג ואל יעבור אין מחללים עליו את השבת'.

ואולם הב"ח כתב דהיכא שהיה הדבר באונס בכה"ג בוודאי אסור לעבור על איסור דאונס רחמנא פטרי' (אפילו כדי להצילה מלעבור ממצוה רבה), וע"ז קאי הרמ"א בסימן שכח, משא"כ היכא שלא היו בדרך אונס בכה"ג מותר לעבור על איסור זוטא כדי להצילה מאיסור רבה וע"ז קאי המחבר בסימן שו.

ו. דעת הנחלת שבעה להתיר להציל מהמרת הדת, והחולקים עליו – כתב בשו"ת נחלת שבעה²⁷ להתיר לחלל שבת אפילו כשפשע, וגם בדברים האסורים מן התורה למי שנאבד לו בנו והוגד לו ושמע שיצא חוץ לדת להמיר בדת ישמעאלית, וטעמו ונימקו הוא שמדמה אותו לחולה שמחללים עליו את השבת אף מספק, ואמרינן מוטב שיחלל שבת אחת ואל יחלל שבתות הרבה, וכל הזריז וכו' ואפילו רבים יכולים לחלל שבת עבור חולה, וכ"ז כדי שיוכל לשמור שבתות הרבה, על כן ה"ה בנד"ד, וכתב

(24) סימן שו סק"ה.

(25) סימן שו סק"ט.

(26) סימן שו סעיף כט.

(27) סימן פג מהגאון רבי שמואל הלוי סג"ל זצ"ל מגדולי חכמי אשכנז ופולין, מתלמידי הט"ז, והוב"ד בבאר היטב סימן שה סק"ה.

שגם הרשב"א בעצמו לא החליט לאיסור רק סיים שהדבר צריך תלמוד, וגם תוס' שכתבו לחלק בין פשע ללא פשע, זה אינו משום דחולה גם פשע דאין מיתה בלא חטא, "ואין לומר דמיתה שאני, אם כן כל שכן הוא להציל נפשו מני שחת ממיתה נצחית לא כל שכן".

אך בשו"ת שבות יעקב²⁸ חולק על דברי הנחלת שבעה, וכתב אודות שאלה באחד שרצה למסור ליחידי סגולה (לממשלה) על השני להפסיד להם מאד, ואין תקנה רק שאחד מקרוביו ילך בשבת להוכיח לצעוק ולבייש את פני המסור וכו' ובכן ימנענו מאיסור החמור של מסירה, וכתב שם וז"ל "ואולי דעת המורה שהורה (להקל) לפי שראה כן בתשובת נחלת שבעה סימן פג שמדד במדה גדושה להכריע נגד דעת הרשב"א והתוס' והשו"ע בלי ראייה מספקת... דמה שכתב דאין מיתה בלא חטא אין חטא אלא שוגג, ופושע שאני דאיהו דאפסיד נפשו, וגם מש"כ כ"ש להציל נפשו מני שחת, גם זה אינו דאע"ג דאמרינן גדול המחטיא יותר מן ההורגו מ"מ בעבירות החמורות אמרינן שיעבור ואל יהרוג כי כתיב וחי בהם ולא שימות בהם... רק דהמחטיא עונשו גדול", וכ"כ הברכ"י²⁹ לחלוק על הנחלת שבעה.

ז. בשב ואל תעשה כו"ע מודים שאומרים חטא בשביל שיזכה חברך אף בפושע – כתב המהר"י בן לב³⁰ שלגבי שב ואל תעשה בודאי אמרינן חטא בשביל שיזכה חברך והביא ראייה לדבריו מההיא דמבטלין תקיעת שופר ונטילת לולב כשחל בשבת³¹ מחשש שמא יהי' מי שאינו בקי ויעבירו ארבע אמות ברשות הרבים ויבוא לידי חטא, והו"ד בשער המלך³².

וראה בשו"ת מגדלות מרקחים³³ שכתב בנדון אם מותר להחזיק משגיח על חלב בכפר שאין דרים שם יהודים והוא יהי' מוכרח להתפלל שם בלא מנין, והשיב "דכיון שחלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו הוא טריפה, וכדי להציל אפי' איש אחד מישראל מאכילת טריפות מותר להתפלל כל ימיו בלא מנין, ואם א"א לו להתפלל

28 ח"א סימן טז, הוב"ד בשערי תשובה סימן שו ס"ק יט, וסיים שם השע"ת "דאם הוא ודאי שיציל אין להחמיר, שאף אם הוא עסקי ממון יוכל לבוא לידי נפשות, ומכל שכן אם זה עושה מעצמו ויש ספק אפ' ישמע שיש לומר הנח להם מוטב שיהיו שוגגין וכו'".

29 ברכ"י או"ח סימן שו אות יז.

30 שו"ת מהר"י בן לב (ח"ד סימן ד).

31 ראה גמ' ר"ה דף כ"ט ע"ב.

32 שבועות פ"ו ה"ה.

33 יו"ד סימן כז.

כלל אז פטור לגמרי מתפלה כי עוסק במצוה פטור מן המצוה ואין לך מצוה גדולה מזו מלהציל איש מישראל מאכילת טריפות, ומכש"כ להציל כמה מאות נפשות מאכילת טריפות" וראה בהערה מה שהבאנו מדבריו במק"א דברים כדרבנות בענין זיכוי הרבים³⁴.

אך בשו"ת דברי שלום³⁵ נתקשה בדבריו עליו דהלא קיימ"ל בגמ' שבת דף ד שאין אומרים חטא בשביל וכו', וראה בקובץ אור ישראל³⁶ שכתב ליישב דברי המגדלות מרקחים בטוטו"ד דהתם הרדיה היא בקום ועשה, משא"כ הכא דהוי החטא שב ואל תעשה, יתר על כן אפילו בגדר שב ואל תעשה אינו שהרי באותה שעה שאינו מתפלל בציבור אנוס הוא ומדינא פטור רק שמכניס עצמו מתחילה כדי שיזכה חבירו למצב זה שיהא אנוס ופטור, א"כ מה הדמיון כלל להא דאין אומרים לאדם חטא.

וכן פסק בעל שבט הלוי³⁷ לענין אחד שרצה ללכת למקום אשר אין שם מנין כדי לחזק אנשים רחוקים מיהדות שהתחילו להתעורר מתרדמתם, וכתב באמ"ד "מכל מקום גם אם לא נחשבו אנוסים, י"ל דזה דוקא לענין חטא בשביל שיזכה חבירו דהיינו חטא במעשה, לא בטול עשה בשב ואל תעשה, כמ"ש בשדי חמד³⁸ ... ומטי ב' בשם רבינו המהריב"ל (הנ"ל), ואפילו נימר כדעת החולקים בזה, מ"מ בבטול מנין תפלה דרבנן בשבת בשב ואל תעשה, ודאי אמרינן בזה חטא בשביל שיזכה חבירו, גם אם קרוב דחבירו פשע בעיקר חטאו".

ח. סברת הדין חטא בשביל שתזכה – בשו"ת כתב סופר³⁹ כתב וז"ל "דהא

34) בסימן צב כתב כמה תשובות קצרות להגה"צ ר' יעקב יצחק ניימאן זצ"ל אבד"ק מחזיקי הדת מאנטריאל, ובסופו כתב לו בזה"ל "והנה לפי מה שראיתי והבנתי במכתבו, כבודו הוא שם ממזכי הרבים בכל ענינים הן בעניני כשרות והן בעניני חינוך הבנים, ואשרי חלקו, ע"כ פליאה דעת ממני מה ראה על ככה לעקור משם דירתו (ממעלבורן אסטריא), ועי"ז לא די שלא יוסיפו לתקן אלא גם הבנוי יהי' נסתר כמובן, ובפרט מי יודע איזה רב ימלא מקומו, וידענו מפי סופרים ומפי ספרים שלחיות ממזכי הרבים יותר חשוב לפני המקום ב"ה מאלפי אלפים ורבו רבבות מצות שעושין לעצמו, והלואי שאזכה אני להיות ממזכי הרבים ומתקני תקנות לחיזוק הדת... ויצאתי חוץ מגדרי כי צר לי שעוזב אותם בלי שום מנהיג והכל יהי' נסתר ח"ו הן הכשרות והן החינוך, ובפרט כי במאנטריאל אין שום דבר לתקן שם הלא הוא עיר שכולה כהנים".

35) ח"א יו"ד סימן סח.

36) קובץ אור ישראל חלק מו, מאמר מהרב ברוך אוברלנדר שליט"א.

37) שו"ת שבט הלוי (ח"ו סימן לו).

38) א רפ"ו.

39) סי' ס"ב ד"ה ודע.

דאמרינן חטא בשביל שיזכה חברך הוא משום דכל ישראל ערבים זה בזה, והא מה"ט בכל המצות אף על פי שיצא מוציא, כמ"ש רש"י בר"ה (דף כח) ורא"ש (פ"ג דברכות) וכל אחד יש לו חלק בחיובא של חברו בקיום מצות עשה ובעברו על מצות לא תעשה, ולכן אומרים חטא בזוטא כדי שיזכה חברך... ויש להסביר עוד דאם לא קיים זה המצוה אשר עליו או בעובר עבירה יש לו ג"כ עבירה זוטא, אומרים מה לך לחטוא עבירה קלילה וחברך ברבה, עבור אתה בקלה ויהי' חברך ניצל מחמורה, וכ"כ בשו"ת בית יצחק⁴⁰ ומסיים 'והוא סברא נחמדה'.

אמנם לכאורה יש להקשות ביסוד זה של הכת"ס דטעם שאומרים חטא בשביל וכו' משום דין ערבות, א"כ איך אפשר לחלק בין פשע ללא פשע, שהרי אף באופן שפשע האדם עדיין יש חיוב על השני לזכותו במצוה או להפרישו מעבירה, וכן הקשה בשערי ציון בהלכות סוכה⁴¹ אחר שהביא שם דברי המג"א והח"א שסוברים שאם אין לאדם לולב והוא נמצא חוץ לתחום, חבירו מחויב לשלוח לו ע"י גוי לולב כדי לקיים המצוה, ודוקא כשלא פשע בקניית לולב כגון שלא היה לו מעות לקנות אבל היכא שפשע ולא קנה לעצמו לולב אין אומרים לאדם חטא וכו', וכתב השע"צ "ואיני יודע מה שייך בזה חטא דהא אנו מצווין מטעם ערבות לראות שגם חבירו בן ישראל יעשה מצות התורה ואם, יחסר לו הרי הוא כאילו חסר לי, ומטעם זה אנו יכולין להוציא אחד לחבירו בקידוש וכדומה כמו שכתב הרא"ש בברכות פ"ג, ונהי דחטא חבירו מתחלה בזה שלא קנה הד' מינים מעיו"ט כדי שלא יצטרך ביו"ט לעבור על שבות של דבריהם מ"מ בדיעבד שלא קנה הלא הוא מחוייב בעצמו לשלוח סביבו ע"י עכו"ם להשיגו וממילא כשם שהוא מחוייב להשיגו כן אני מחוייב להמציא לו [ואך שהוא ישלם עבור השליח], ואיך שייך בזה חטא וי"ל קצת מ"מ צ"ע בדבר".

עוד הביא הכת"ס וז"ל "ולפ"ז יצא לנו דין חדש לפמ"ש הרא"ש פ"ג דברכות דנשים אינם בכלל ערבות אין אומרים חטא בשביל אשה שלא תחטא היא בחמורה", ועי"ש שדן בזה באריכות, וכן כ"כ בשו"ת בית יצחק הנ"ל.

אמנם מדברי הב"י בסימן שו מפורש בהדיא דשפיר אמרינן בנשים חטא בשביל

40 שו"ת בית יצחק (או"ח סימן מ אות ד), וז"ל "ונראה לי לבאר סברת התוס' דאומרים חטא כדי שיזכה חבירו הוא כיון דכל ישראל ערבים זה בזה, ומש"ה עשה שיש לחבירו דוחה לעשה ידי' דמטעם ערבות הוא נמי חייב, ועיין ברש"י ר"ה כט דכל הברכות אע"פ שיצא מוציא הוא מטעם ערבות והיא סברא נחמדה, ועיין מ"ש במ"א דלפ"ז לפוסקים דנשים אינן בכלל ערבות אין אומרים בנשים חטא כדי שיזכה חבירו".

שיזכה שהרי הביא דברי הרשב"א בתשובה שדן אודות בת ישראל שהוציאו אותה בשבת כדי להוציא אותה מכלל ישראל וכו' כנ"ל אות ד-ה ופסק כדעת התוס' עי"ש, הרי שס"ל שאף באשה שייך הדין של חטא בשביל שיזכה חברך.

ט. שיטת האדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל – בספר אגרות קודש⁴² כתב בזה"ל באמ"ד "מענין בבית הכנסת אשר רק פחות מעשרה הם שומרי שבת והשאר אינם ר"ל, ובעברו דרך שם בבקר בש"ק בקשוהו להכנס ולהיות הש"ץ שלהם במנין הראשון כיון שממהרים הם לעבודתם, ובכ"ז רוצים להתפלל בצבור וחלק גדול אומרים קדיש וכו' והספק הוא הצריך הוא להענות לבקשתם ולירד לפני התיבה, ... ולולי שיקבל הוא על עצמו להיות ש"ץ יבטל המנין וקרוב לוודאי שחלק גדול גם לא יתפללו, ואם כן הוא, אין דעתי נוחה מדין קנאות שלא במקום המתאים לגמרי, ואומרים לאדם שיחטא חטא קל בשביל להציל חבריו מחטא חמור, ואף שי"א שהוא דוקא במקום שלו יש חלק בחטא חבריו (תירוצ' הא' בתוס' הנ"ל באות ג), אינו כן במדת חסידות".

ובשולי הגליון מציין האדמו"ר מליובאוויטש זי"ע לדברי הריטב"א בחידושיו לעירובין⁴³ דעל מה שאמרו שם נחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא ליעביד עם הארץ איסורא רבה, כתב וז"ל "והא דאמרין בפ"ק דשבת וכי אומרינן לו לאדם עמוד וחטוא כדי שיזכה חבריך אפילו אליבא דרבי אתיא דשאני התם שאין לו לבית דין לומר לו כן אלא אם כן הוא עושה מעצמו", הרי מפורש בדברי הריטב"א אלו שאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך, 'אין אומרים' דייקא רק כלפי בי"ד דינא הכי, בבחינת הלכה ואין מורים כן, וכבגמרא דשבת הנ"ל שלשון האבעיא שם 'אם התירו לו', דהיינו שבא לישאל כמש"כ ראשונים שם, אמנם מי שהוא חבר אינו זקוק להוראת בי"ד ודאי נחא ליה דלעביד הוא איסורא קלילא כדי לזכות את העם הארץ⁴⁴, כעין מה שמבואר בספרי חסידות בענין עשיית עבירה לשמה עפ"י מה שמבואר בחזו"ל במס' נזיר דף כג⁴⁵.

י. מחלוקת הקדמונים אם יש לעבור על איסור תוכחה כדי להצילו מלהמיר – נחלקו הקדמונים במי שעובר על איסורים וחייבים לנדות אותו, אם יש להקל שלא לנדותו באופן שיש חשש שיצא לתרבות רעה ויעבור על שאר חלקי התורה, וה"ה אם

(42) חלק יא עמוד רנה.

(43) דף לב ע"ב.

(44) עי' בעי"ז במאמרו של הרה"ג ר' ברוך אוברלנדר שליט"א הנ"ל.

(45) ראה אגרא דכלה (פרשת שופטים ד"ה וירמוז עוד), ועוד הרבה בספרי החסידות ואכמ"ל בזה.

יש להוכיח אדם באופן שידוע שאם יוכיחו על העבירה הוא יצא לתרבות רעה וימיר.

שיטה הראשונה הוא דעת התרומת הדשן⁴⁶ והוב"ד להלכה ברמ"א⁴⁷ "שמנדין למי שהוא חייב נידוי ואפילו יש לחוש שעל ידי כן יצא לתרבות רעה, אין לחוש בכך", ומקורו הטהור הוא ממה דאיתא בגמ'⁴⁸ כי הוה ניהא נפשיה דרבי [נזרקה נבואה בפיו] אמר הומניא איכא בבבל כולה עמנאי הוא [כל יושבי העיר הומניא הם מזרע העמונים]... בירתא דסטיא איכא בבבל היום סרו מאחרי המקום, דאקפו פירי בכורי [הציף הביבר דגים הרבה], ואזיל וצדו בהו בשבתא ושמתניהו ר' אחא ברבי יאשיה ואישתמוד [יצאו לתרבות רעה]. ומאי קמ"ל תלמודא בהאי מילתא, ורבינו הקדוש גופיה למאי הלכתא נבא דבר זה אלא לאשמועינן דאפילו אם נראה לחכמים שמפני שהן מנדין מאן דהו שבשביל כך יצא לתרבות רעה לא יניחו עבור זה מלעשות כהלכה, וכן דעת עוד כמה גדולי האחרונים⁴⁹.

אך דעת הט"ז⁵⁰ אינו כן אלא כתב שאסור להחרים כי עי"ז יש חשש שיצא לתרבות רעה והביא כמה ראיות לזה ובאמ"ד כ' "פשיטא שצריכים אנו להיות נזהרים להיות לפחות בשב ואל תעשה ולא לעשות מעשה להביאם לידי עבודת כוכבים, ודאי זה דבר שאין שוה על הלב להניחו... וא"כ ק"ו בזה שאין לעשות מעשה שיש חשש ממנו, כן נראה לי ברור שאין לעשות למעשה כהג"ה זאת", וכתב הט"ז שכן דעת המהר"י מינץ⁵¹ שהתיר לאשה אלמנה להינשא אחרי חמש חדשים של הנקה, מטעם שהיו פרוצים אורבים אחריה ממילא כדי להציל שתי נפשות מישראל שלא יצא לתרבות רעה ח"ו עי"ש באריכות שכן הסכימו עמו חבריו למעשה.

למעשה כבר מצינו באחד הקדמונים שמכריע בהלכתא דא.

הרדב"ז⁵² כתב שמעיקר הדין א"א להקל בשום איסור מחשש שיצא לתרבות

(46) כתבי מהרא"י פסקים סימן קל"ח.

(47) יו"ד הלכות נידוי וחרם סימן שלד (סעיף א).

(48) מס' קידושין דף עב.

(49) נקודת הכסף על הט"ז שם בסימן שלד, תשובת רשב"ץ ח"ב סימן מז, שו"ת שמש צדקה (חלק יו"ד סימן מח), שו"ת חו"י (סימן קמא), שו"ת שאילת יעב"ץ (ח"א סימן עט), והו"ד בפת"ת (שם סק"א).

(50) יו"ד שלד סק"א.

(51) תשובות מהר"י מינץ סימן ה.

(52) חלק א סימן קפז.

רעה "דא"כ תתבטל התורה לגמרי כיון שיתפרסם הדבר שבשביל חששא זו אנו מעלימים עינינו מהרשעים בני עולה יוסיפו לחטוא וירבה הגזל והחמס והניאוף וכיוצא ב", ומ"מ מסיים דבריו בהכרעה בזה"ל "ואע"ג שכתבתי כל זה להלכה מ"מ יש למנהיג הדור להיות מתון בדברים כאלה לפי שאין כל האנשים שיון ולא כל העבירות שוות, הא כיצד, אדם שהוא רגיל בעבירות ובוטח בעצמו בטענתו אין חוששין לו ויהי' מה שיהיה ונעמיד התורה, ואם אינו רגיל, וקרוב הדבר שישמע, ממשיכין אותו בדברים עד שישוב מעט מעט ואין ממהרין להענישו מפני התקלה וכן כל כיוצא בזה והכל לפי ראות עיני הדיין המנהיג ובלבד שיהיו כל מעשיו לשום שמים". וכעין זה נמצא בשו"ת אמרי אש⁵³ שבכה"ג גם הט"ז יודה להרמ"א.

אך בשו"ת חת"ס⁵⁴ כתב להכריע באופן אחר, וכתב שיש להסתפק היכא דאיכא למיחש שימיר דתו ויקח גם בניו הקטנים עמו מהו לחוש לקטנים שלא חטאו, ודעתו דיש לחלק דמי שיש בו דעות כוזבות דקרוב לודאי שילמוד גם לבניו אחריו ואז יהיו גם הבנים בכלל כל באיה לא ישובו, אין לחוש על הבנים, משא"כ סרבן ועברין בעלמא מאן לימא לן שלא נחוש על בניו, עי"ש שהאריך בזה ומסיים שהדבר עדיין צריך עיון ומתון.



השיעור באיסורי משקין (גליון)

הרב שבתאי אשר טיאר

מח"ס 'קונטרס רבית ועיסקא דרך קצרה'

בגליון הקודם הבאתי הכסף משנה (בספ"ג מהלכות ברכות הלכה יב) שכתב דכל איסורי משקין ברביעית ומ"ש בשארית יהודה סי' טו שהשיב עליו בשם אדה"ז שלדעת הרמב"ם השיעור הוא כאיסור אכילה - בכזית, כדמוכח ברמב"ם פ"ב מהלכות מאכלות אסורות גבי האוכל דם בכזית ומפורש יותר בפ"ו ה"א שם, וסתם דרך אכילת דם היינו שתייה. [ו"סתם יינם" דפרק יד ה"ט שאני כמ"ש בשארית יהודה].

והדבר צריך תלמוד, חדא ע"פ המבואר בספר "רמב"ם הערוך" שם בשם ערוך לנר יבמות קיד ע"ב ואפיקי ים ח"ב סי' יג דשאני דם דכתיב "לא תאכלו" ואכילה

53) סימן קיב, הוב"ד בספר דעת תורה למהרש"ם יו"ד סימן שלד.

54) שו"ת חת"ס סימן שכב, עיין בדעת תורה שם שהביא דברי החת"ס באופן אחר קצת.

בכזית.

ועוד שהרי בלק"ש ח"ז עמוד 148 הערה 6 כתב שדוקא אם **אכל** דם שיעורו בכזית משא"כ אם **שתה** דם, שיעורו ברביעית. והיינו כשיטת הכס"מ, וציין להשאריה יהודה!

ועוד והוא העיקר, בשארית יהודה שם מביא בשם אדה"ז שהכס"מ כתב "בלי שום ראייה" דכל איסורי משקין ברביעית (ומשו"ה חלק עליו אדה"ז ואמר שרק בסתם יינם הדין כן), והרי **מפורש** בהלכות שבועות פ"ד ה"ד כדברי הכס"מ, דכל איסורי משקין **ברביעית**!

ולולא דמסתפינא הייתי אומר שדברים אלו לא יצאו מאדה"ז, והוא ע"פ המבואר בפסחים קיב ע"א "אם ביקשת ליחנק התלה באילן גדול", ופירש רש"י: "ליחנק. לומר דבר שיהיה נשמע לבריות ויקבלו ממך, אמור בשם אדם גדול". וכ"כ רש"י בתשובה סי' נט: "ואמנם אני נתלה באילן גדול ר' יעקב בר יקר, ואף כי לא שמעתי מפיו דבר זה - מ"מ לבי וסברתי והבנתי מפיו יצאו". ולהעיר משולחן ערוך יו"ד סי' רמב סעי' לו.

ובעירובין נא ע"א ועד"ז בגיטין כ ע"א, כאשר רצה רבה לשכנע את רב יוסף שיודה לדבריו הוא אמר את דעתו בשם רבי יוסי "כי היכי דליקביל מיניה". ובמסורת הש"ס העיר כי אצלנו מפורש הדבר בשם רבי יוסי!

ולהעיר מקושיית המג"א (או"ח סי' קנו ס"ק ב) וממ"ש בפמ"ג שם בשם הא"ר שחילק בין דין המבוסס על סברת החכם, שאותו אין לו רשות לתלות בת"ח גדול אחר, לשמועה שנאמרה כבר על ידי חכם אחר – שאותה הוא רשאי לתלות באדם גדול. ובנדו"ד מצינו עד"ז ברבינו מנוח הלכות שביתת עשור פ"ב ה"ד.

ועיי"ג בברכי יוסף (יו"ד סי' רמב סעי' כט בשם תשובת הגאונים): "האומר דבר שלא שמע מפי רבו, האם אומרו על שמו או לא? אם מכיר באותה שמועה שהיא כהלכה ואין מקבלים אותה ממנו אומרה בשם רבו כדי שיקבלו ממנו, ואם אין ברור לו שהלכה היא אל תלה ברבו".

ולהעיר מההגה בשו"ע אדה"ז בריש הלכות נדה ומ"ש ע"ז הצמח צדק (שו"ת חיו"ד סי' שס. ונעתקה על גליון שו"ע אדה"ז הוצאת תרס"ה ואילך): הגהה זו, והגהה שניה המתחלת והיינו כו', אינה מרבינו הקדוש המחבר נ"ע, כ"א אחיו הרב מהרי"ל הגיה כן, והוסיף זה ע"פ עיונו במהדורה בתרא, כן אמר לי בעצמו. וגם הוא בעצמו ניחם וחזר ע"ז, שאין זה כלל לפי דברי הרמב"ם ז"ל, וכמו שנתבאר במהדו"ב.

וא"כ כוונת ההערה בלק"ש בזה שציין "ראה שארית יהודה" היא דשם מבואר באופן אחר, אבל העיקר הוא כהכס"מ. אבל להעיר מהמובא בספר "נלכה באורחותיו" עמ' 238 "חזרתי וכמה פעמים על המובן ופשוט מצד עצמו: ההערות - הן הערות ולא פסקי דין או בירור העניין ומכל הצדדים ומכל הספקות שיכולים להסתעף מזה. - (ובריבוי מקומות גם פנים הליקוטי שיחות כוונתו להתחיל ולבאר צדדי העניין ולא דווקא לפסק דין ולמסקנה סופית מוחלטת) " ¹.

ולא באתי אלא להעיר ².



חסידות

ב' הערות על ספר התניא

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

אדמו"ר הזקן כותב בספר התניא בפרק ג' "והמדות הן אהבת ה' ופחדו ויראתו ולפארו..." ¹.

והנה זה שכתב רבינו ופחדו אחר אהבת ה', י"ל משום שפחד הוא בלב כמו אהבה, כמו שכתב רבינו בפרק ט' "היראה במוחו ופחד ה' בלבו ואהבת ה'..." ², וגם שם כותב רבינו פחד עם אהבה.

אבל יש להעיר, שלהלן בפרק ג' כתב רבינו "אהבת ה' ויראתו ופחדו", דהיינו

(1) הערת המערכת: ע' תוספות פסחים דף כב עמוד א ד"ה והרי דם דרחמנא אמר "ותי" ר"י דהתם לא משום דחשיב ליה כבשר אלא יש שום פסוק דדרשינן מיניה דדם נבילו' טמא ומסברא משערינן ברביעי' כדאמר התם אבל בלא ריבוי לא חשבינן דם כבשר". ונ' לי דהסברא שמטמא ברביעית הוא מחמת שהוא הוקש למים כדמקשינן שם בהסוגיא וכן לעיל בדף ט"ז ע"ב בהסוגיא דחגיגה סגן הכהנים ע"ש. וא"כ צ"ע לי בסברת הערוך לנר. ועוד, ע' תוס' שבת ע"ז ע"א בסוף העמוד, וצ"ע.

(2) הערות המערכת: ראה שיחת ש"פ אמור תשמ"ז אות ל"ו (תו"מ ח"ג ע' 291) ובהעו"ב פ' במדבר תשמ"ז.

(1) הערת המערכת: ועוד ראי' מפרק ג' גופא שכותב רבינו "נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות במוחו ומחשבתו... ופחד ה' בלבו".

שכאן הפסיק רבינו בין אהבה ופחד וכתב יראה באמצע.

בפרק ה' כתב רבינו "מה שהשכל משיג ותופס ומקיף בשכלו מה שאפשר לו לתפוס ולהשיג מידיעת התורה איש כפי שכלו וכח ידיעתו והשגתו בפרדס..."

הרי שרבינו כותב כאן שתי פרטים "איש כפי שכלו" ועוד "כח ידיעתו והשגתו בפרדס".

ויש להעיר שבתחילת פרק ד' כתב "שהוא משיג בפרדס כפי יכולת השגתו ושרש נפשו למעלה", ומשמיט מה שכתב בפרק ה' "איש כפי שכלו"².



משמעות תיבת "השגה"

הרב משה מרקוביץ
ברוקלין, נ.י.

בד"ה ביום השמיני עצרת תרס"ה (סה"מ תרס"ה עמוד מא) איתא:

"ולפעמים התעוררות האהבה באה בבחי' רשפי אש וצמאון מפני העדר השגת הדבר, והו"ע חולת אהבה שבאה מצד ההתבוננות באלקות שמוכן ומושג היטב".

וקשה דלפום ריהטא יש כאן סתירה, שבתחילה אומר שיש "העדר השגת הדבר" ואח"כ אומר "שמוכן ומושג היטב".

אך לכאורה פשט הדברים הוא, דבפעם הראשונה "השגה" אינו מלשון הבנה שכלית, אלא משמעו שהמגיע אל את הדבר (כמו ששון ושמחה ישיגים), ואילו בפעם הב' המשמעות היא במוכן המקובל דהבנה והשגה. ופשוט.

גם מדת הגבורה היא המשכה

בד"ה קטונתי עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' קיח), כשמאבר הענין שחסד הוא יומא

(2) הערת המערכת: י"ל גם בפ"ד כתב ב' פרטים "כפי יכולת השגתו" ועוד "ושרש נשמתו למעלה" וי"ל שזהו אותו הב' פרטים ש"כפי יכולת השגתו" זהו "איש כפי שכלו" ו"ושרש נשמתו למעלה" זהו "כח ידיעתו והשגתו בפרדס".

דאזיל עם כולי יומין, היינו שבכל המדות ישנו ענין ההמשכה, מאריך בביאור הדבר שגם מידת הגבורה היא המשכה, ומביא על זה כמה דוגמאות, כגון זה שמלאך גבריאל שהוא במדת הגבורה הוא שהציל את אברהם ואת חנני' מישאל ועזרי' מכבשן האש.

ובתוך דבריו מביא עוד דוגמא ממ"ש במדרש רבה איכה פרשה א' על הפסוק "ממרום שלח אש" שהגחלים לשרוף את ביהמ"ק ניתנו לגבריאל ו"שש שנים היו הגחלים עוממות בידו של גבריאל", ומזה מוכח שגם המלאך גבריאל שעניינו גבורה יש בו ענין של הצלה.

וא"ת, דלכאורה בשלמא הצלת אברהם וחמ"ו יש בה פעולה חיובית של הצלה, משא"כ בענין זה שהגחלים היו עוממות בידו של גבריאל אין כאן אלא העדר העשי' שנמנע מלשרוף, והגם שלמעשה הוי הצלה, מ"מ צ"ב איך מוכח מזה שמגת הגבורה היא ענין של גילוי והמשכה.

ועכצ"ל שמשמעות ענין הגחלים העוממות היא שהיתה פעולה חיובית של גבריאל לעצור את שריפת ביהמ"ק. ויל"ע מה ההבנה בזה.

גילוי אוא"ס בחנוכה ע"י מס"נ

בד"ה להבין ענין נרות חנוכה תשכ"ו (תו"מ סה"מ מלוקט חודש כסלו ע' קלא ואילך) מבאר ענין מעלת נרות חנוכה שעל ידם נמשך אור שלמעלה מהשתלשלות, ובסעיף ב (ע' קלב שם) מביא אשר "אור זה (שלמעלה מהשתלשלות, שמאיר בימי חנוכה ובפרט בנרות חנוכה) נמשך ע"י המסירת נפש דמתתיהו ובניו", ובהערה 19 מצויין מקור לזה בספר המאמרים תרח"ץ "שם", היינו עמוד קעב הנסמן לעיל הערה 14.

וקשה, דלשון זה שבסה"מ תרח"ץ נמצא גם בסה"מ עטר"ת שנסמן בהערה 14 שם, שם מפורש (עמודים קמז-קמח) שגילוי אור מעצמות אוא"ס (שלמעלה מהשתל"ל) נמשך ע"י המס"נ דמתתיהו ובניו (והלשון בתרח"ץ שם זהה ללשון בעטר"ת שם). ומדוע צויין כאן למאמר דתרח"ץ ולא למאמר דעטר"ת.

מעלת המס"נ דחנוכה על המס"נ דפורים

בד"ה להבין ענין נרות חנוכה הנ"ל שם (ע' קלב) איתא, "דכיון שהאור שלמעלה מהשתלשלות שמאיר בחנוכה נמשך ע"י המס"נ דמתת' ובניו, צריך לומר לכאורה, שגם ע"י המס"נ דפורים נמשך אור זה ואעפ"כ לא תיקנו בפורים מצוה שצריכה להיות ברה"ר, רק בחנוכה". וקרוב לסיום המאמר בסעיף י"ד (ע' קמ ואילך) מבאר "הטעם

על זה שהמשכת גילוי זה היתה דוקא ע"י המס"נ דמתת' ובניו [ולא ע"י המס"נ דפורים], כי המס"נ דמתת' ובניו היתה שהגם שהיו חלשים ומעטים מ"מ לחמו נגד גבורים ורבים, דזה שעשו פעולה בדרך הטבע (מלחמה) בכדי לנצח את היונים, הגם שע"פ טבע אין מקום שחלשים ומעטים ינצחו גבורים ורבים, הוא, כי ה' מונח אצלם (אפגעלייגט) שגם הטבע הוא אלקות, דהנחה זו היא מצד ההרגש שאמיתת המצאו ית' הוא המציאות דכל הנמצאים, ולכן, עי"ז המשיכו הגילוי דפנימיות עתיק".

וקשה, דלכאורה מלחמת של מעטים וחלשים נגד גבורים ורבים אין בה "פעולה בדרך הטבע", דע"פ טבע רבים וגבורים אמורים לנצח את החלשים ומעטים, ואם הטבע עצמו הוא אלקות לכאורה אין צורך במלחמה כלל נגד היונים.

ולכאורה הכוונה היא שעשיית מלחמה בדרך הטבע נותנת איזה כלי טבעי לנצחון אף שהנצחון עצמו אינו טבעי ממש. אבל הבנת דבר זה עדיין צ"ע.



נחש כרוך על עקבו - לא יפסיק, עקרב - פוסק

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

איתא בספר 'זהב המנורה' להרה"ק רבי משולם זושא מהאניפאלי זי"ע בזה"ל: "איש אחד בא אל הרה"ק רבי משולם זוסיא מאניפאלי ז"ל, והתוודה לפניו שעשה עבירה אחת, וסיים, שעכ"פ עשיתי אותה בקרירות. השיב לו: המשנה אומרת (ברכות ל, ב) "נחש כרוך על עקבו לא יפסיק". ואמרינן בגמ' (שם לג, א) "אבל עקרב פוסק". רמז, כשאדם עושה עבירה אחת בחימום, אינו מפסיק אותו כל כך [מהתקשרותו להקב"ה], דבוודאי יתחרט, אבל עבירה בקרירות פוסק [עלול להפסיק ח"ו מהתקשרותו להקב"ה]²".

(1) י"ל ע"י מכון 'שפתי צדיקים' קאפיטשיניץ - תשע"ג, ע' פא, מובא מספר 'אור הגנוז'.

(2) ב'תורת מנחם' כרך יז - שיחת ש"פ עקב, כ"ף מנחם אב, ה'תשט"ז ס"ה (ע' 146) נאמר: "בספר 'ערכי הכינויים' (לבעל המחבר ספר 'סדר הדורות' מע' 'נחש') איתא שנחש ארסו חם. והיינו, שמתחיל להתחמם ולהתלהב ("קאכן זיך") בהתלהבות והחום של העולם. ועי"ז שיש אצלו התלהבות בעולם, גם כאשר אין זה אלא באופן ד'תשופנו עקב' (בראשית ג, טו), היינו, שהנחש פוגע רק ב'עקב' -

בקובץ 'נחלתנו' וירא תשע"ו³ מבקש הרב יוסף קאלינסקי: "אשמח מאד להעלות מאמר זה על שולחן מלכים מאן מלכי רבנן, ע"מ לקבל ביאור או הרחבה או מראה מקום לדבריו הקדושים העמוקים וטמירים", עכ"ל⁴.

והנראה בזה לבאר, דאית 'קריירות' ואית 'קריירות'⁵, אית 'קריירות' מפני שהוא רחוק מהדבר והוא אדיש אליו בלי התעניינות והתפעלות מיוחדת (ע"ד שצדיק מרגיש קריירות לחומריות וארציות עוה"ז), ואית 'קריירות' - ההיפך מזה ממש - שדבק כל כך בדבר עד שהוא דבר אחד עמו ממש, ואז עוצמת הדביקות וההתאחדות כמו מים שמדביק, וזאת בשקט בלי רעש, כמו דבק ממש - משא"כ ה'חמימות' זהו 'התקשרות' - דביקות והתאחדות הרבה פחות מה'קריירות' הזאת, דשם אין דבק הדביקות כמו במים השקטים הנדבקים מחמת שהם כדבר אחד ממש, אלא שההתפעלות היא כמו באש שהוא ברעש גדול, מחמת שהוא ב'ריחוק' מהדבר, לפיכך התפעלותו הוא ברעש ובחימום, כמו אש השורף עצים שמשמיע רעש גדול.

עי' ב'לקוטי תורה' בדרושים על סוכות ד"ה ושאתם מים בששון (עט, ב-ג) שכתוב: "ובחינה זו נק' בחי' מים שמקרר ומכבה את חום האש כי מאחר שהוא בבחי' ביטול במציאות לגמרי אליו ית' הרי ממילא ומאליו מתקרר חום האש הטבעי אשר בנפשו האלהית והצמאון כרשפי אש שלהבת. וכמו למשל אהבת הבן אל האב כשרוצה להתקרב אליו ועדיין הוא קצת רחוק אזי האהבה נראית ונגלית מן הלב ולחוץ שצועק אבא אבא. משא"כ כשהוא אצל אביו ממש הנה הלב תוכו רצוף אהבה אבל אינה נראית ונגלית חוץ מן הלב ולכן נקרא בחינת מים שמקרר בחינת האש שלא תתגלה לחוץ כ"א

בהחיצוניות בלבד, ואילו ראשו ולבו נשארים בשלימות, להיות מונחים בעניני קדושה), הרי זה מפחית אצלו את ההתלהבות בקדושה....

...ומזה אפשר לבוא לירידה נוספת - "עקרב": אודות עקרב איתא בערכי הכינויים (שם), שארסו קר. (ומרומז בגמרא (ברכות נח ב): "אלמלא חמה של כסיל לא נתקיים עולם מפני צינה של כימה", ופירש רש"י: "עקרב היינו כימה" . . וענין זה הוא גרוע יותר מנחש ושרף. כי, בשעה שיש לו התלהבות וחום, הנה הגם שזה אצלו בעניני העולם, אבל אעפ"כ הרי זה מורה על חיות, ובמילא יכולים להחליף זאת בחיות והתלהבות בקדושה. אבל בהיותו בקריירות, שזהו סימן על היפך החיות, הרי זה גרוע הרבה יותר. (וכדאיתא בגמרא (כתובות נ, א): "האי בר שית דטרקא לי' עקרבא . . לא חי"), וע"ד הגרעון ד"עז" לגבי "שור נח" (ראה קונטרס התפלה פ"ח).

(3) גליון קלה מדור 'מי יודע' אות ג.

(4) כנראה שכוונתו לשאול, והרי לדבריו הקדושים עבירה בקריירות ח"ו יותר גרוע מעבירה בחימום, ולכאורה איפכא מסתברא, שעבירה באדישות ובלי התפעלות לכא' פחות חמור מעבירה בחימום וסערה? - וגם מה הקשר בין 'נחש' ל'חום' ו'עקרב' ל'קור'? (ראה לעיל הערה 2).

(5) ע"ד דאית 'לא יודע' ואית 'לא יודע' - אית 'לא יודע' מפני שהוא בור וע"ה, ואית 'לא יודע' מחמת תכלית הידיעה שלא נדע'...

נסתרת בתוך הלב . . וזהו ענין תפלת שמונה עשרה בלחש בחשאי כי בפסוקי דזמרה הוא מעורר את האהבה כרשפי אש . . והרי הוא כאלו עדיין רחוק מן המלך, משא"כ בתפלה שהרי הוא כאלו עומד לפני המלך ואומר ברוך אתה וכו'. פי' ברוך בחינת המשכה שממשיך יחודו ית' למטה שיהיה הוא בבחינת ביטול אליו ית'. ועד"ז תקנו מודים אנחנו לך שהוא בחי' ביטול כמ"ש במ"א. וזהו ענין הכריעות והשתחוואות כו' לכן הוא בלחש ובחשאי".

ב'תורת חיים' בראשית בד"ה ויתן לך האלקים - תקפ"ה (קנא, א) נאמר: "אך הענין יובן בהקדם תחלה ב' אופנים. א' בענין התחלקות דחו"ג כאשר הן ב' הפכים ממש. כאש ומים. שהמים נחים בכלי ומתיישרים והאש עולה למעלה ומסתלק ואע"פ שחוזר ויורד זהו הכל בבחינת גבורות דאש וזהו מה שאנו רואים בבחי' התפעלות רשפי אש התלהבות התשוקה רק שהוא עולה ויורד רצוא ושוב כמראה הבזק כו'. והב' מה שאנו רואים ג"כ באהבה שנמשך כמים בקרירות שהוא בחי' המשכה ודיבוק כנ"ל".

ב'קונטרס העבודה' פ"ב (ע' 12) נאמר: "והנה ישנם בנ"א אשר רחוקים המה מאיזה דבר רע בפועל ח"ו, אבל לבם מושך אותם לראות ולהביט וההבטה היא כמו בקר רוח ואינו מרגיש בעצמו בעת מעשה איזה התפעלות, ובאמת סיבת המשיכה הוא מפני שתענוג נפשו בעצם הוא מקושר בזה (וע"ד המבואר בענין א"י באיזה דרך כו', שיכול להיות דבכחות הגלויים הוא בעסק התורה ועבודה ועצם נפשו היא בתוך הקלי' והם ט"א כו' כן הוא בדבר הזה שגם שהוא רחוק מרע בפו"מ ואדברא הוא. עושה טוב בכוחיו הגלויים. מ"מ עצם תענוג נפשו הוא משוקע ומקושר בענין רע ר"ל וזאת היא סיבת המשיכה אל ההבטה וההסתכלות) וההבטה עם היותה בקר רוח לכאורה הנה היא עושה רושם וחקיקה גדולה בנפש ולא תעבור בלי התעוררות רע בהתגלות ר"ל (וענין הקרירות בזה באמת הוא מחמת עוצם טרדתו בההבטה והוא כח התענוג הנעלם שבנפשו שבא בהראי' וההבטה והיא כמו נקודה ומקור הרע ר"ל. וכנודע שבנקודה המקוריית אין בזה התפעלות בהתגלות) והיא מתפשטת ומוציאה להתגלות עומק הרע ר"ל והשי"ת ישמרינו מכל רע. ורז"ל אמרו מראות עיניהם של הצדיקים מעלים אותם לגדולה והוא ענין לאסתכלא ביקרא דמלכא בבחי' דביקות נפשו בעצם התענוג שבו בבחי' עצמות אור א"ס ב"ה וההיפך הוא בלעז"ז כו'. והחובה היא על כל אדם להתגבר על עצמו ולהגדיר א"ע בחוש הראי' ובזה יציל את נפשו מן הרע ואז תהי' עבודתו רצוי' ויפעול ישועות בנפשו ויעלה מעלה כו'".

בקונטרס 'עץ החיים' פ"ב (ע' 19) נאמר: "וכאשר ירגיש כנפשו בחי' הקירוב והגילוי דאור"ס אז אינו בבחי' צמאון ובבחי' רשפי אש כלל כ"א בבחי' ביטול כמציאות לגמרי. ובחי' זו נקראת בחי' מים שמקרר ומכבה חום האש, כי מאחר שהוא בבחי' ביטול אליו ית' הרי ממילא ומאליו מתקרר חום האש הטבעי אשר כנפשו האלקית

והצמאון כרשפי אש שלהבת כו' ועמ"ש מזה בביאורי הזהר פ' תזריע על מאדמו"ר הזקן דמ"ט ע"א ע"פ הזה עליהם מי חטאת כו'. וכמו למשל אהבת הבן על האב כשרוצה להתקרב אליו ועדיין הוא קצת רחוק אזי האהבה נראית ונגלית מן הלב ולחוך שצועק אבא אבא בהתפעלות גדולה ובצמאון גדול כו' משא"כ אם הוא אצל אביו ממש הנה הלב תוכו רצוף אהבה אבל אינה נראית ונגלית חוץ מן הלב כי אינו בבחי' התפעלות ולא בצמאון כלל כ"א בבחי' קירוב ובדבקות עצמי כו' ולכן נק' בחי' מים שמקור בחי' האש שלא תתגלה לחוץ כ"א להיות נסתרת בתוך הלב כו' והיא בחי' אהבה בתענוגים כו' וכמ"ש כספר של בבינונים ח"א ספ"ט יעו"ש. וזהו"ע תפלת שמו"ע שבלחש בחשאי, כי בפסוד"ז הוא מעורר את האהבה כרשפי אש כו' וה"ה כאלו עדיין רחוק מן המלך, משא"כ בתפלה שהרי הוא כאלו עומד לפני המלך ואומר ברוך אתה כו' פי' ברוך בחי' המשכה שממשיך יחודו ית' למטה שיהי' הוא בבחי' ביטול אליו ית' למטה ועד"ז תקנו מודים אנחנו לך שהוא בחי' ביטול וכמ"ש במ"א וזהו"ע הכריעות וההשתחוואות כו' לכן הוא בלחש ובחשאי".

וזהו י"ל עומק כוונת רבנו הקדוש רבי משולם זוסיא מאניפאלי ז"ל, דכשאדם עושה עבירה אחת ב'חימים', אזי עדיין אינו מפסיק אותו כל כך [מהתקשרותו להקב"ה], דבוודאי יתחרט, כיון דהתקשרותו להעבירה ח"ו עדיין הוא בריחוק במקצת, ולכן זה עדיין ברעש של 'חמימות' האש הנ"ל⁶, אבל עבירה ב'קריירות' שדבק בהעבירה בכוח התאחדות ודביקות עצומה שהוא בשקט בלי רעש כמו הדבק שבמים, אז הוא "פוסק" [עלול להפסיק ח"ו מהתקשרותו להקב"ה]⁷. ואותו מתוודה הטעה את עצמו כשאמר: "שעכ"פ עשיתי אותה בקריירות", היות שחשב שה'קריירות' שבו מקטין חומרת העבירה ושהוא כביכול 'רחוק' מהדבר, אלא שהאמת היא אדרבה, דוקא מחמת הדביקות העצומה יש לו הרגשת ה'קריירות' הזאת של דביקות כמים, וא"ש⁸.

6) וגם כדאיתא ב'תורת מנחם' שבהערה 2, שמתחיל להתחמם ולהתלהב ("קאָכן זיך") בהתלהבות והחום של העולם. ועי"ז שיש אצלו התלהבות בעולם, (גם כאשר אין זה אלא באופן ד'תשופנו עקב' (בראשית ג, טו), היינו, שהנחש פוגע רק ב"עקב" - בהחיצוניות בלבד, ואילו ראשו ולבו נשארים בשלימות, להיות מונחים בעניני קדושה), הרי זה [רק] מפחית אצלו את ההתלהבות בקדושה... - והא בהא תליא, כמובן.

7) וגם כדאיתא ב'תורת מנחם' שבהערה 2, "...ומזה אפשר לבוא לירידה נוספת... וענין זה הוא גרוע יותר מנחש ושרף, כי, בשעה שיש לו התלהבות וחום, הנה הגם שזה אצלו בעניני העולם, אבל אעפ"כ הרי זה מורה על חיות, ובמילא יכולים להחליף זאת בחיות והתלהבות בקדושה. אבל בהיותו בקריירות, שזהו סימן על היפך החיות, הרי זה גרוע הרבה יותר. (וכדאיתא בגמרא (כתובות נ, א): "האי בר שית דטרקא לי' עקרבא... לא חי"), וע"ד הגרעון ד"עז" לגבי "שור נגח" (ראה קונטרס התפלה פ"ח). והא בהא תליא, כמובן.

8) הערת המערכת: עוי"ל, דאם עשה עבירה בקריירות, קשה לפרוש ממנה כיון שאינו מרגיש שהוא עשה דבר רע כ"כ, בניגוד לעבירה בחימום. ופשוט.

הלכה ומנהג

בסיס לדבר האסור והמותר

הרב גדלי' אבערלאנדער

רב דקהל היכל מנחם – מאנסי

נשאלתי על מה סומכין העולם שמניחים החלות על שלחן של שבת מבעוד יום, שע"ז יהיה אפשר לטלטל את השלחן אף שעומדים עליו גם הנרות של שבת, כיון דהוי השלחן בסיס לדבר האסור והמותר שמותר בטלטול (ומיוסד זה ע"פ המבואר בשו"ע סי' רעט ס"ג ובסי' שי ס"ח) – וע"ז העירו לפי דעת ר"ת (בתוס' מס' שבת נא, א ד"ה או. הובא בשו"ע סי' שט ס"ד בדיעת י"א) דאין דבר נעשה בסיס לאיסור אלא אם בדעתו להשאיר את האיסור כל השבת, אבל אם בדעתו ליטלו באמצע השבת אינו נעשה בסיס לאיסור, וא"כ לכאורה ה"ה להיפך – שאם אין כוונתו להשאיר את ההיתר לכל השבת אינו נעשה בסיס להיתר. ועפ"ז החלות שנאכלות בסעודה ואינן נשארות על השולחן לכל השבת, אין עושות את השלחן בסיס להיתר, ונמצא שהשולחן בסיס רק להאיסור שכן נשאר עליו לכל השבת.

ומצאתי שכבר העיר בזה בשו"ת איגרא רמא להג"ר משולם איגרא (או"ח סי' ב) שהעלה שם מכח זה, דאם נתנו ההיתר רק לחצי שבת ואילו האיסור נתנו לכל השבת, הוי השלחן בסיס רק לאיסור ולא להיתר. וציין אליו גם בדעת תורה (סי' שט ס"ד).

ואמנם בשו"ע רבינו (סי' רעז ס"ו. ובסי' שי ס"ח) והמשנ"ב (סי' רעז סקי"ח), כתבו להדיא שגם החלות שאוכלים לסעודת שבת, מועילין לעשות את השלחן בסיס לאיסור ולהיתר. וכמבואר הטעם בדבריהם דהעיקר הוא כדעת רש"י שהכל תלוי בבין השמשות, ואם בבין השמשות היה שם איסור והיתר, נעשה בסיס לאיסור ולהיתר אפי' אם אח"כ נשאר רק האיסור.

ועדיין מנהג העולם צ"ע לפי שיטת ר"ת הנזכר דדין בסיס הוא דוקא בהיה בדעתו שיהיה שם כל השבת והובאה שיטה זו בשו"ע (סי' שט ס"ד) להקל (והכריעו האחרונים כך עכ"פ במקום הפסד, עי"ש) – וא"כ דואי יש לחוש לדיעה זו לחומרא שאם ההיתר אינו שם ע"ד שישאר כל השבת, יהא השלחן בסיס לאיסור ולא להיתר.

וראיתי בספר מגילת ספר (סי' מד אות ה) שכתב ליישב, דעיקר המנהג לטלטל את השלחן הוא אחרי שהנרות כבר כבו, שאז כבר נסתלק מהשלחן השלהבת שהיא

מוקצה, והפמוט הוא מוקצה רק מחמת שהיה בסיס לשלהבת ואינו מוקצה בעצם, ואין בסיס עושה בסיס, ולכן כשכבר כבו הנרות כיון שנסתלק גם האיסור עצמו באמצע שבת ולא נשאר שם כל השבת, שפיר מועיל גם הלחם אע"פ שהוא לא נשאר שם כל השבת. וראיתו מדברי המג"א (סי' רעט סק"ה) דכשנניחים ככר על גבי נר בשביל לטלטלו, אין למדוד את החשיבות של הככר כלפי השמן אלא כלפי השלהבת, כיון שהשמן אינו מוקצה בעצמותו אלא רק בסיס לשלהבת. ועפ"ז מסיק שם שכל זמן שהנרות דולקים יש מקום להחמיר שלא לטלטל את השלחן.

אולם למעשה המנהג לטלטל השלחן גם כשהנרות דולקים (ראה מג"א שם), וגם הפוסקים שמקילים ע"י לחם לא חילקו בזה. ועוד, התיינת אם אין לו פמוטות חשובים, אבל לפי המצוי כיום להדליק בפמוטות של כסף הוי הפמוטות מוקצה מצד עצמם מטעם חסרון כיס, שהרי אדם מקפיד עליהם ולא רק משום בסיס להשלהבת, א"כ לא הועילו חכמים בתקנתם ועדיין הוי השלחן בסיס לאיסור מצד עצמו לכל השבת, ולהיתר רק לחצי שבת.

(ובמגילת ספר שם, רוצה ליישב זאת, שכל זמן שהנרות דולקים, הרי הפמוטות משמשים את הנרות ואינם מוקצה בעצם רק משום בסיס, ורק אם לא הדליקו בהם ואינם משמשים לכלום הוי הפמוטות מוקצה מצד עצמם מחמת חסרון כיס. ומביא ראייה ממש"כ בתוספות רע"א על המשניות סוף פרק כירה לגבי פתילה, דאף דפתילה שלא הדליקו בה היא מוקצה ואינה ראויה לשום תשמיש, מ"מ פתילה שהדליקו בה אין היא מוקצה בעצמותה כיון שמשמשת את השלהבת, ואסורה רק מחמת היותה בסיס לשלהבת. וכעין זה כתב גם בגליון הש"ס (שבת מב, ב) דאף ששמן המטפטף מהנר הוא מוקצה גמור הואיל והוקצה למצותו ולא חזי למידי, מ"מ כל זמן שהוא דולק, הרי הוא משמש להאיר ואינו אסור אלא רק מחמת היותו בסיס לשלהבת. ומקרה זה מדמה לפמוטות.

ואין נראה, שאין סברא לומר שבטל ממנו דין מוקצה כל עוד שהוא בסיס לאיסור (ואטו דבר מוקצה שיהיה בסיס להיתר יתבטל ממנו דין מוקצה שלו). ומה שנשתייע מדברי הגרע"א אין הנדון דומה לראייה, דדברי הגרע"א איירו בדבר שהוא מוקצה מחמת גופו משום שאינו ראוי לשום תשמיש, א"כ כשמשמש איתו להדלקה אין עליו מוקצה מחמת גופו - דהרי ראוי הוא להדלקה, ויש עליו רק איסור בסיס לשלהבת. אבל לגבי הפמוטות שכל זמן שאדם מקפיד עליהן יש עליהן דין מוקצה מחמת חסרון כיס, למה אין עליהן מוקצה זו גם בשעה שמשמשים בהן).

ועלה בדעתי לחדש דאפי' לדעת ר"ת יש חילוק בין דין בסיס לדבר האסור שצריך שיהי' האיסור על הבסיס כל השבת, לבין דין בסיס לדבר המותר שבזה די

שיהיה עליו רק כל בין השמשות. דהנה בעצם שלחן שמיועד לאכילה הוא דבר המותר בטלטול, ולכן אין צריך שיהי' עליו בבין השמשות דבר היתר כדי להתירו בטלטול, ורק אם יש עליו דבר איסור נעשה השולחן בסיס לדבר האסור, כיון שבבין השמשות הי' עליו רק דבר איסור, הוי זה כאילו גילוי דעת שהשולחן עומד להשתמשות לאיסור, וזהו דין בסיס לדבר האסור. אמנם אם יש על השולחן בבין השמשות גם דבר היתר, די בזה כדי שלא להחשיב השולחן שעומד להשתמשות לדבר האסור בלבד, אלא גם לדבר היתר, וממילא נשאר השולחן בהיתרו הראשון שעצם השתמשותו היא להיתר.

והיינו, דבסיס להיתר אינו מדין בסיס (שלא מצינו דין בסיס לדבר היתר) אלא רק להפקיע שלא יהא בסיס וטפל לאיסור בלבד. [ואף דבעינן שיהיה ההיתר חשוב יותר מן האיסור כמבואר בשו"ע (סי' שי) – ומשמע קצת שזהו כדי שיהיה בסיס לו. אך י"ל שגם זה הוא רק משום דבלא זה אין תשמיש ההיתר נחשב, ועדיין שם האיסור עליו].

ומצאתי קצת סיוע לזה מלשון שו"ע רבינו (בסי' שט ס"ד) כשכותב דיני בסיס הוא כותב "דבר האסור בטלטול שמונח על דבר המותר, אם הניחו עליו מבע"י מדעתו על דעת שישאר מונח שם גם בשבת, הרי נעשה ההיתר בסיס להאיסור ונאסר בטלטול כמוהו ממש, אבל אם לא היה בדעתו שישאר מונח שם בשבת ושכח להסירו ממנו קודם כניסת השבת שלא נעשה בסיס אליו, וכן אם נעשה בסיס לאיסור ולהיתר כגון שהניח עליו מבע"י גם דבר המותר בטלטול שחשוב יותר מדבר האסור, כיון שלא נעשה בסיס לאיסור בלבדו הרי הוא עומד עדיין בהיתרו ומותר לטלטלו אף שגם האיסור שעליו מיטלטל עמו מאיליו..." עכ"ל. הרי דהשימוש בדבר היתר הוא רק שלא יהיה בסיס להאיסור וישאר בהיתרו, ודו"ק היטב.

שוב ראיתי במכתבו של האדמו"ר בעל האמרי אמת מגור להגאון ר' מנחם זעמבא, נדפס בראש ספר גור ארי' יהודה לבנו של הנ"ל (ווארשא תרפ"ח), שדן בזה, וז"ל "וע"ד תשובת ר' משולם איגרא ז"ל שאחרונים הביאו כהלכה פסוקה, שכתב דאם הניח בערב שבת על השולחן דבר איסור וגם דבר היתר ודעתו ליטול בשבת את ההיתר, דשוב מקרי בסיס לדבר איסור מטעם דכמו דדעת ר"ת דלא מקרי בסיס אא"כ דעתו להניח כל השבת וכיון שדעתו ליטול לההיתר תו לא הוי בסיס לאיסור ולהיתר רק לאיסור גרידא. וכ' לדון דרך איסור תלוי בכל השבת אבל היתר אין לו ענין לשבת דוקא, וגם דהוא כעין מוקצה לחצי שבת. באמת יש לפקפק בזה מטעם אחר, דכל זמן שגם ההיתר מונח ודאי אז בסיס לשניהם וממילא ממעט את האיסור שלא יהי' נקרא שמונח כל הזמן כשיטת ר"ת [דהרי חסר אותו זמן שהי' בסיס לשניהם]".

והרי לן ב' ביאורים נוספים בישוב מנהג העולם. דהגר"מ זעמבא חידש בזה סברה

דוקא לענין האיסור תלוי זה בכל השבת, שהאיסור הוא מצד השבת וס"ל לר"ת שדוקא כל השבת כולה אוסרת. שזהו יסוד הדין דאין מוקצה לחצי שבת.

והאמרי אמת ביאר באופן אחר, דאכן מחמת ההיתר שהי' עליו מותר לגמרי. והטעם דמאחר שיש עם האיסור גם דבר המותר – הרי זה כאילו לא ייחדו לאיסור לבד, וא"כ ממילא אין כאן דין בסיס כלל לדעת ר"ת דאין בסיס לחצי שבת.

ועדיין יש לדון במנהג זה מטעם אחר, דמאחר שהוסר ההיתר מעל השולחן וכעת אין עליו כי אם האיסור – אפשר שאסור בטלטול, דעכ"פ עכשיו הוא בסיס לאיסור בלבד. ודייקו כן בדברי הפמ"ג (סי' רעט א"א בכללים בסוף הסי' אות ג) שכתב "בסיס להיתר ואיסור בין השמשות ולאחר כך סילקו ההיתר, אסור לטלטלו". וכ"כ עוד (במש"ז סי' שט סק"א) "ויניח החלות קודם בין השמשות ומונחים עד בוקר לאחר סילוק הנר".

וראה תהלה לדוד (סי' רעט סק"ב) שדייק כן קצת מלשון השו"ע (סי' רעט ס"ג) שכתב בהיתר טלטול הנר, "יש מי שמתיר לטלטלו בשבת ע"י לחם זה", ומשמע שההיתר הוא רק כשהלחם מונח עדיין.

ואמנם בשו"ע רבינו (סי' רעז ס"ז) כתב להדיא שגם החלות שאוכלים בסעודת השבת יועלו לעשות את השולחן בסיס להיתר, אף שניטלות אח"כ, וכלשונו שם "ואף לאחר שסלקו הלחם ממנו לא נעשה בסיס להנר בלבדו כיון שהוא כבר אחר כניסת השבת". (וכ"כ גם בסי' שי ס"א ראה שם). וכ"כ גם במשנ"ב (סי' רעז סקי"ח). והיינו שסמכו בכל כוחם ע"ד רש"י דהכל תלוי בזמן בין השמשות. וראה עוד בזה במנחת שבת (סי' פט סק"ז) שהביא דיעות בזה.

ובאמת דברי הפמ"ג צריכים עיון. דהרי להלכה נקטינן עיקר כדיעה זו דהכל תלוי בבין השמשות, וכל שלא נעשה בסיס בזמן בין השמשות אינו נאסר בשבת. ראה מג"א (סי' רסה סק"ב) דכל שלא היה המוקצה עליו בבין השמשות מותר לנערו בשבת מעליו. וראה גם בדבריו בסי' שח סק"נ. ומה ראה הפמ"ג להחמיר בזה באופן דבסיס לאיסור והיתר, ולמה גרע מאם שכח עליו המוקצה דאינו נעשה בסיס ומותר לנערו מעליו (כמבואר סי' שט ס"ד).

ואולי י"ל בדעתו, דבבסיס לאיסור והיתר הגדר הוא שאכן נעשה בסיס לזה ולזה, ולכן אינו נאסר לגמרי. ועכ"פ יש עליו גם גדר בסיס לאיסור אלא שיכול לטלטלו לצורך ההיתר שעליו. אבל כל שאין עליו היתר זה ממילא נשאר הוא בדינו שהוא בסיס לאיסור ואסור.

ולולא דמסתפינא נראה דאין כוונת הפמ"ג לחדש מילתא חדתא, שלא משמע כן מלשונו, וכוונתו דאסור לטלטל הבסיס מחמת המוקצה שעליו, שאסור גם בלא דין בסיס, זולת אם מטלטלו לצורך ההיתר, וכמבואר בסי' שט, ותו לא מידי.



מנהג אנ"ש בעירובי עיירות (גליון)

הרב לוי יצחק ראסקין

הרב דומ"צ בקהילת ליובאוויטש, לונדון

בגליון א'קמט פרסמתי מאמרי 'עירוב של רשות הרבים'. הדברים נאמרו ב'ירחי כלה' ב'גן ישראל' בסמיכות ליום ההילולא של הגאון המקובל הר"ר לוי יצחק זצ"ל, אביו של כ"ק אדמו"ר. באותו מעמד נפגשתי לראשונה עם האברך ר' אליהו שי' הומינר, ודי נרשמתי בשליטתו בסוגיות של הלכות עירובין. יחד עם זה נרשמתי כי כל מאווי הוא להעמיד על תל היתר הטלטול בעירובי העיירות. ואילו אני הק' באתי לקיים הנהוג בין אנ"ש בכל קצוי תבל, שסולדים מלסמוך על עירובי העיירות. לא באתי לחדש ולשנות ההנהגה, כי אם לברר על מה נוסדה.

ממבט זה, לא יועילו כל העובדות שפוסק דגול פלוני סמך על עירוב העיר, בה בשעה שהעובדא היא שאנ"ש סולדים מלסמוך על עירובי העיירות. ואכן בהמשך למאמרי הנ"ל כתב לי הרב ל.י. שפרינגר שי' מאה"ק ת"ו: א) הרב נפתלי שי' הכהן רוט, בהיותו ב'יחידות', התעניין אצלו כ"ק אדמו"ר האם אנ"ש מטלטלים בשבת בירושלים, וכשענה שיש הנמנעים מלטלטל, הי' ניכר שביעות רצון ('התקשרות', גליון תקלא); ב) שמעתי אשר בעת ביקור כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע בארץ הקודש, בהיותו בש"ק בירושלים עיה"ק, ואחר תפלת שבת הובאו מיני תרגימא, הביע כ"ק פליאתו על כך ש'תמים' מטלטל בשבת.

ועל כן דברי ר' א. הומינר (גליון א'קנד) בסעיף ד של מאמרו, אינם נוגעים למעשה. אכן דברים מועילים כתב בפתרון מבוכתי, איך ייתכן שתוך ד' פסי ביראות נחשב לרשות היחיד, וירושלים המוקפת חומה נחשבת לרשות הרבים? שאני כתבתי דהיינו לפי שרחובות ירושלים היו מכוונים ביושר ממזרח למערב ומצפון לדרום. גם, ששוקי ירושלם היו רחבים יותר על י"ג אמה ושליש.

תירוצי הב' דחה ר' א.ה. מהמשמעות בשוע"ר סי' שמה סי"א. במקום זה תירץ

שחומות ירושלים מסביב 'נסתלקו', מכיון שאינן ניכרות ונרגשות בתוך היקף הנידון. חבל שלא הוסיף על כך ציון, ודין 'סילוק מחיצות' מצאתי בעירובין צב ב ואילך. ואולי ממנו נשאב מושג זה שהזכיר. אך קיצר במקום שהיה ראוי להאריך.

עוד שם בפי שבעיר שיש בו ששים ריבוא דיורים יחד הוי רה"ר מה"ת, ועל זה יצא הקצף שהרי מפורש שצ"ל "ששים ריבוא בוקעים בו" במבוי הנידון. הנה חזרתי לעיין בדבריי ולא ראיתי כדברים הנ"ל, ורק זה כתבתי, ש"בערים הגדולים [שיש בהם מיליוני תושבים] ייתכן לצייר שיש רשות הרבים דאורייתא". אכן כוונתי בזה, שכאשר יש רחוב ארוך, אשר במשך אורכו יש ס' ריבוא עוברים, אבל אין כולם עוברים על נקודה אחת, כי אם שאלה עוברים ברחוב זה בצפון העיר ואלה עוברים בו בדרום העיר, מנא לן דלא מקרי בכך ס' ריבוא בוקעים בו"? ובאמת לא נכנסתי לכל השקו"ט בזה, ורק ציינתי (בהע' 13) לס' 'איזהו רשות הרבים' שהביא דברי כמה פוסקים שבערים הגדולים שיש בהם מיליוני תושבים אין לסמוך על ההיתרים הבנויים על "אין לנו רשות הרבים בזה"ז" עקב חוסר ס' ריבוא.

עוד כתב הנ"ל: "מה נוגע לנו כל השיטות שהביא שם נגד רבינו הזקן", ובהע' 7: "מלבד מה שמחבר אותו ספר לא הבינם כראוי ואכמ"ל". סתם ולא גילה על מי ירה חיציו! אלא שאני משער שכוונתו אל ס' 'איזהו רשות הרבים' שהזכרתי.

עוד טען שכתבתי שרוב עירובי העיירות שבימינו אינם כשרים, והוא פסק "המרשיע יהודים רבים מאד". (הנה: א) הרי ציטטתי לשון ה'משנה ברורה' (סי' שסד סק"ח, וב'ביאור הלכה' שם ד"ה ואחר שעשה לה) ש"בעל נפש יחמיר לעצמו שלא לטלטל ע"י צורת הפתח בלבד"; ב) הרי בדבריי ביררתי שלדעת אדה"ז אין המדובר באיסור מן התורה, כי אם באיסור דרבנן, מחמת שרוב עירובי העיירות סומכים על צורת הפתח ואין בהם דלתות. ועולם הפוך ראיתי: לא באנו לפסול העירובין מדינא, כי אם להצדיק הצדיק דמעיקרא, לבאר למה אנ"ש סולדים מלסמוך על עירובי העיירות. וכי מפני שאדם להוט ל'כוחא דהיתירא עדיף', מרשה לעצמו להרשיע הבא לבאר מדת 'בעלי הנפש'!?

בסגנונו זה מוכיח הנ"ל (בסעיף ה) שכשאדה"ז כותב "טוב לחוש" לדעת הרמב"ם [שלא לסמוך על צורת הפתח הרחבה מ'י אמות], אין בזה חיוב. "נמצא שאין התחייבות כלל לחוש לשיטתו, והעירוב כשירה מכל מקום", עכ"ל. שוב מגיע הכותב ממבט הפוך! וכי אנו באים לפסול ולאסור על אחרים! מי שמקיל ויש לו על מי לסמוך, זאל אים זיין צו געזונט! אבל אנו כחסידיים, וחסיד היינו מי שנכנס לפנים משורת הדין, לכן כאשר אדה"ז כותב "טוב לחוש", האט ער געמיינט מיר, והתכוין לכל מי שבשם חסיד ייקרא! והיינו מה שציטטתי שם בהע' 15 מדברי כ"ק אדמו"ר ב'הגדה': "פסק

דין ברור עד כמה מחוייב כל אחד ואחד בהידור מצוה אפילו כשאינו מעיקר הדין ואין עליו כלום".

ולגבי התנאי לרה"ר שיהיו הרחובות מכוונות משער לשער, ראה גליון א'קנה שכתב ר' מ.מ. לדייק דמיירי רק בעיר מוקפת חומה. ואכן בס' 'איזהו רשות הרבים' ראיתי שיש לו כמה פרקים בביסוס סברא זו. ואכמ"ל.



תפילה בזמנה או בציבור, מה עדיף?

הרב מאיר צירקינד

מיאמי, פלארידא

כתב כ"ק אדמו"ר הזקן בשו"ע שלו סימן סו סעיף יא "מי שאין לו תפילין והצבור מתפללים מוטב שיתעכב עד אחר תפלת הצבור לשאול לו תפילין מחבירו כדי שיקרא קריאת שמע ויתפלל בתפילין ויקבל עליו מלכות שמים שלימה ממה שיתפלל עם הצבור בלא תפילין ויעיד עדות שקר בעצמו. אבל מי שמתירא שמא יעבור זמן קריאת שמע עד שימצא תפילין קורא קריאת שמע בלא תפילין ואם מתיירא שמא יעבור גם זמן תפלה מתפלל גם כן." (וכן כתב בסידורו). נראה מכאן שתפלה בזמנה ("מתיירא שמא יעבור") עדיפא מתפלה בציבור.

אבל יש לתמוה שבהלכות שבת בדיני הכנת הסעודות לשבת (סימן רן סעיף ג) משמע אידך דכתב כ"ק "ואם לא ימצא לקנות אחר התפלה אזי יקנה בתחלה ואח"כ יתפלל ובלבד שיקרא קריאת שמע מקודם שמא יעבור זמנה עד שיקנה אבל התפלה נמשך זמנה יותר ואף שיש לחוש שמא יעבור גם זמן תפלה מכל מקום מצוה זו של הכנת סעודות שבת היא עוברת בודאי שאח"כ לא ימצא לקנות ומכל מקום אם הצבור מתפלל אל יפרוש מהם."

ממה שכתב שהכנת סעודות שבת עדיפה מחשש (שמא יעבור) תפלה בזמנה, ואף על פי כן תפלה בציבור עדיפא ממצוה הכנת סעודות, אם כן נראה שתפילה בציבור עדיפה מתפילה בזמנה. וצ"ע.



אמירה לנכרי

הנ"ל

בגליון א' קנה כתבתי על דברי הרב לוי"ר שליט"א שאם החדר חשוך בשבת מותר להזמין נכרי לבוא לתוך החדר – כביכול בכדי לתת לו משהו לשתות, והנכרי יראה שהחדר חשוך, וידליק האור להנאת עצמו.

וכתבתי, ולי צריך עיון, דמאי שנא זה ממ"ש רבינו בסימן רעו, יא "אם אומר אדם לעבדו ולשפחתו לילך עמו לחוץ בלילה ומדליקים הנר מעצמן אף על פי שגם הם צריכין לנר זה ומתכוונים לצורך עצמן בלבד אין זה נקרא לצורך נכרי כיון שעיקר ההליכה היא לצורך ישראל ובשבילו ולפיכך) צריך למחות במ שלא ידליקו אם הנר שלו ואם לא מיחה בהם והדליקוהו (אסור לילך עמהם לחוץ עד שיניחו הנר בבית שלא יהנה מאור הנר שהודלק בשביל הליכתו אפי' הנר של נכרי) ואם מיחה במ ולא השגיחו בו והדליקו מותר להשתמש לאורו אם אינו מערים כמו שנתבאר למעלה" ע"כ.

וכתבו המערכת על מה שכתבתי "לדידי נראה דיש לחלק בפשטות דעבד ושפחה שאני דהם עושים על דעת ישראל (כמדויק בהלשון כיון שעיקר ההליכה היא לצורך ישראל ובשבילו, ועוד דיד עבד כיד רבו) בניגוד לגוי סתם כנידן האמור."

הנה, גם בנידון דידן עיקר ההליכה היא לצורך ישראל ובשבילו, דאם לא היה צורך להישראל בהנר לא היה עולה על דעת הישראל להזמין הנכרי כלל וכלל לבוא לתוך החדר (וכלשונו כביכול בכדי לתת לו משהו לשתות). ולהדגיש שכ"ק אדה"ז לא כתב "כיון שעיקר כוונת הגוי הוא בשביל הישראל", אלא כתב כ"ק "שעיקר ההליכה (היינו המעשה, לא הכוונה) היא לצורך ישראל ובשבילו".

ומ"ש "ועוד דיד עבד כיד רבו" זה פלא, דדין "יד עבד כיד רבו" היינו בעבד כנעני הקנוי לו לצמיתות (ראה בשוע"ר סימן תמח, ובמחצית השקל שם בסק"ד).

אלא שאפשר שיש בו דין יד פועל כיד בעה"ב שכתב במחנה אפרים (שלוחין סימן י"א דין יד) דפועל כיד בעה"ב דמי ליד עבד כיד רבו שגופם קנוי לרבהם דשכירות הוי ממכר ליומיה. ומחדש (המחנ"א) דמהני אף לקיום מצוות כמו עשיית מעקה ע"י פועל נכרי, קיים מצותו ומברך עליו כאילו הוא עשאו. וכ"ה לענין שאר מצוות. אבל הגרעק"א (מהדו"ת סימן קל"ט) כתב על המחנ"א דמהני רק לענין ממונות ולא באיסורים ומצוות. וכ"כ הח"ס ח"ו ליקוטים סימן י"ט וח"א או"ח סימן קע"ו.

אבל יש לעיין במחנ"א (שכירות פועלים סימן א') דלא כו"ע ס"ל דפועל קנוי לבעה"ב כמו שעבד קנוי לרבו.

וראה בנתיבות המשפט (חו"מ סי' קפח סק"א) מה שכתב על המחנ"א ובסימן ר"ג סק"ז כתב בשם השיטה מקובצת (פרק האומנין) שאין גופו של פועל קנוי לבעה"ב. ויש להאריך בזה.



ביאור דברי הר"ן בפסחים (ג' ע"ב) [גליון]

הת' מרדכי שכנא צירקינד
תלמיד בישיבה

ראה מה שכתב דודי הרה"ח ר' מאיר צירקינד שליט"א על דברי (דברי המערכת).
ואין אני צריך להעתיק לשונו.

ונראה לענ"ד להוכיח (בד"א כמובן) כדברי המחנ"א, והוא:

א

הר"ן בפסחים ג' ע"ב וד' ע"א כתב וז"ל "ומיהו אכתי איכא למידק למה שאלו כאן מאי מברך גבי ביעור ולא נחלקו בסתם על כל המצות כולן וכו' והכי הוא תירוץא דמילתא שיש לנו שני מיני מצות מצוה שעל כרחו יש לו לקיימה בעצמו ואי אפשר להפטר ממנה ע"י אחרים כתפילין וציצית וישיבת סוכה ודומיהם ובאלו ובדומיהם הכל מודים שצריך לברך עליהם בלמ"ד לפי ששמוש הלמד מורה שהמצוה מוטלת עליו וכו' ויש מצוה אחרת שאע"פ שמוטלת עליו אפשר להפטר ממנה ע"י אחר כביעור חמץ ומילה ופדיון הבן וכו' על מה נחלקו על המצות הללו המוטלות עליו חובה ואפשר לעשות ע"י אחר כשהוא בעצמו עושה אותן כיצד מברך דמר אמר לבער דכיון דחיובא עליה רמיא ואף על פי שאפשר להפטר ממנה על ידי אחר מצי אמר לבער ואילו אמר בהני 'על' כיון דאפשר למימר בהו לבער משמע מעיקרא ומיהו כשנעשית ע"י אחר דלא מצי למימר לבער דלאו עליה רמיא כי אמר על ביעור לא משמע מעיקרא ומשום הכי מתרצין אליביה גבי מילה לא סגי' דלאו איהו מהיל ומר סבר דביעור וכיוצא בו ליכא לברוכי בלמ"ד כיון שאפשר להתקיים ע"י אחר והלכך כי מברך עליה בעל להבא משמע וכו' ע"ש. ויוצא מדבריו דאחר שבודק אפי' לפי הדיעה דצריך

לומר מלמ"ד הרי הוא צריך לומר 'על', כיון דאין הבדיקה מוטל עליו.

ב

והנה נראה דהר"ן אזיל לשיטתו בזה, ובהקדם: הר"ן כתב לעיל מיניה וז"ל "וכתב הרב בעל העיטור ז"ל דמסתבר דשליח מבטל דגבי הפרה וגבי השואל את פרתו הוא דפליגי בה תנאי בפרק השואל (דף צו א) אי שלוחו של אדם כמותו, משום דשואל כתוב 'בעליו' ובהפרה כתוב 'אשה יקימנו' הא בעלמא כ"ע מודו דשלוחו של אדם כמותו. ואחרים חולקין, דכיון דבטול מתורת הפקר נגעי בה וכמו שכתבתי למעלה שליח ודאי לא מצי מבטל שהרי אם אמר אדם לחבירו הפקר אתה נכסי אין בכך כלום"¹.

והנה הגאון מורנו הרב ר' יוסף ענגעל ז"ל חוקר בספרו לקח"ט בכלל א' מהו הגדר של שליח, ומיבא שם ג' אופנים איך להגדיר הגדר שליח, אבל בכללות בהנוגע להבנת הפלפול מספיק להביא רק שני אופנים א) דהשליח הוא כגופו של המשלח, ב) או שהמעשה של השליח הוא דבר נפרד לגמרי רק שהוא חל על המשלח.

והנה אם ילמוד כאופן א' הרי ההבנה של שיטת הר"ן שאי אפשר לשליח להפקיר הוא פשוט, דכמו שאין הפקר חל אם האדם עצמו מסופק אם להפקיר החפץ ההיא, וכמו כן כאן אם השליח מפקיר הרי לא דווקא המשלח מפקיר וא"כ הוה כמו אדם אחד שיושב ומחשב וטרוד בספק אם הוא כדאי להפקיר נכסיו, דבודאי הגדר 'הפקר' לא רמא עליה כלל. אלא דלפי זה קשה הדין הראשון שהבאנו למעלה, אמאי אין השליח יכול לומר לבער בלמ"ד כמו המשלח הלא הוא נעשה כגופו של השליח ממש.

וע"כ צ"ל, דהנה איתא בגמ' בדף ו' ע"א 'הבודק צריך שיבטל', והטעם למסקנא הוא מפני שהכחמים חששו 'שמא ימצא גלוסקי' יפה ודעתו עליה'. ונראה דהביטול הוא חלק עיקרי ותנאי בהעצם בדיקה לחול עלי' שם בדיקה, ולא מיבעי לשיטת התוס' בדף ב' ע"א דפי' דהך דינא דהבודק צריך שיבטל הייתה כבר בזמן שתיקנו לבדוק, (ע' בר"ן בתחילת המסכתא) דלפי שיטה הנ"ל הרי מובן דהביטול הוא בתור תנאי להבדיקה - היינו שהביטול משלם את הבדיקה. אלא אפי' לפי רש"י שחולק שם אם תוס'. (וע' פני יהושע ב' ע"א וכו"א ע"ב).

ג

(1) כמובן י"ל בפשטות דהמחלוקת תלוי בהמחלוקת בין רש"י ותוס' בדף ד' ע"ב בהגדר ביטול וע' ברמב"ן שם. ודו"ק.

וראי' לדברי הוא מהבית יוסף אורח חיים סימן תלב בד"ה ומה שכתב רבינו שבדיקה תחלת ביעור וכו' וז"ל "אפשר שבא ליישב דלא תקשה מאחר שהברכה היא על הביעור היה לו לברך סמוך לביעור דהיינו אחר הבדיקה ולמה אנו אומרים שיברך קודם שיתחיל לבדוק לכך כתב בדביקה לא הויה הפסק תחלת ביעור היא? ואפשר לומר שבא ליישב דלא תיקשי לן שלא היה לנו לברך אלא על בדיקת חמץ וכו' ואם תאמר סוף סוף יותר היה ראוי לברך על בדיקת חמץ שהוא מתחיל בה מיד? יש לומר שאין הבדיקה תכלית המצוה שהרי מי שבדק ולא ביער או ביטל לא עשה כלום" עכ"ל.

ונראה ברור מהבית יוסף שהטעם למה שאנו מברכים 'על ביעור חמץ' ולא 'על בדיקת חמץ' הוא מפני "שאין הבדיקה תכלית המצוה שהרי מי שבדק ולא ביער או ביטל לא עשה כלום", ונראה ברור דאם אינו מבטל - או ביער, הרי אין בו גדר של של בדיקה². דאם לא כן הי' צריך לברך 'על בדיקה'.

ד

(2) אלא דהראי' הנ"ל אינו מוכרח, והוא ע"פ מה ששמעתי מפי הר"מ הרב מאיר שלמה קפלן שליט"א להינצל דברי הט"ז מקושיית החק יעקב על מה שפירש דברי החולקים אם הרא"ש בס' ד' דסברים דאם סח באמצע הבדיקה הרי זה הפסק, ופי' הט"ז דלא דמי לסוכה דשם אחר הכוזה הראשון שאל הרי הוא אינו מוכרח לאכול עוד וא"כ הברכה חל על הכוזה הראשונה, בניגוד לבדיקה הרי הוא מוכרח לבדוק יותר וא"כ הברכה הוא נמשך על כל רגע ורגע של הבדיקה ואינו יכול לדבר בעמצא, והק' הח"י - הרי אדרבה, כיון שהוא מוכרח לבדוק יותר הרי הוא יותר מקושר להרגע ראשונה של הבדיקה וא"כ הברכה יפטור אותה ג"כ.

והר"מ ביאור דבריו ע"פ דברי הנודב"י ז"ל בסימן מ"א ע"ש דכיון דבמצות קריאת המגילה הרי הוא על כל המגילה כולה וא"כ אז אי אפשר להפסיק בדיבור כיון דאז לא חל הברכה עליו, וז"ל "וא"כ אפשר באמת שאם הפסיק בינתים (תשר"ת וכו') שצריך לברך מחדש, ואל תשיבני מסח באמצע בדיקת חמץ שא"צ לחזור ולברך אומר אני שכל חור וזוית שבודק קיים המצוה שאין ביעור חמץ מעכב זה את זה ואם מבער כזית חמץ אף שיש עוד בביתו הרבה חמץ על כזית זה שביער קיים מצות תשבינו. והגע בעצמך מי שנודע לו בפסח שמות מורישו קודם פסח ונפל לו בירושה חמץ או שהיה לו תבואה בשדה ונתחמצה ונודע לו בפסח והוא מקום רחוק שאי אפשר לו להשבינו ועל כרחו עובר עליו וגם נתחמץ לו בביתו חמץ גמור הכי יעלה על הדעת הואיל ואינו יכול לקיים מצות תשבינו בחמץ ההוא לא יהיה מצווה מן התורה להשבינו גם החמץ שבביתו הא ודאי לאו מילתא וכל חתיכת חמץ מצוה עליו להשבינו ואין אחד מעכב את חבירו" ע"ש באור.

וביאור הר"מ שליט"א דהט"ז סובר כשיטת הנודב"י ודלא כסברתו, היינו דהברכה חל על הבדיקה (ומאז יכול לדבר) אלא דהבדיקה הוא על כל מקום וחצי מקום של ביתו, וכולם הם כמו זמן אחד שהברכה חל עליו. והק' מהך בית יוסף דנמצא בדביקה הוא רק חל למפרע אחר הביעור, ותי' להפשט בהבית יוסף הוא דמאז חל הבדיקה רק בתנאי שביעור (וכמו המגרש אשתו על מנת וכו' ומעכשיו). ויש לדון בזה.

ועפ"ז י"ל, דביננן דידן (בהר"ן) - כיון שאין 'האחר שבודק' יכול לבטל דהיינו להפקיר, וכמבאור בדברי הר"ן דאין אחר יכול להפקיר נכסי השני בשליחות, ולכן אין השליח המדובר בנידן דהר"ן כגוף אחד מן המשלח, ואשר ע"כ אי אפשר לו לומר לבער - במלמ"ד - כיון שאין הוא נחשב כגוף המשלח (ועכ"פ הרי הוא בגדר הסברא האחרת של הגר"י ענגעל). אבל לו יצוייר שהשליח הוה כגוף אחד מן המשלח הרי שפיר יכול לומר בלמ"ד כמו המשלח.

ר"ל, דיש שני אופנים איך ללמוד סברת הגאון ר"י ענגעל הנ"ל (דשליח הוה כגוף אחד מן המשלח) א) מצד החפצא, היינו מצד החלות הפעולה הרי אין ההפעולה מייחס לו כלל ורק חל על המשלח, אבל עדיין השליח נחשב כגוף אחרת מצד גופו, והא דאמרינן 'כגוף אחד חשיב' - הוא רק לגבי הפעולה. או ב) דהוה כגוף אחד ממש, גם מצד הגברא. והחיוב של המשלח 'חל' גם כן על השליח.

וא"כ בעצם הרי גם לפי הר"ן הרי השליח יכול לומר בלמ"ד כיון שהוא כגוף אחד ממש, והחיוב של המשלח חל גם על השליח בשווה וכסברא ב' בביאור סברת ר"י ענגעל.

ועוד חזון למועד.



בדיקת כל פרשה בתפילין ומזוזות פעמיים ושלש (א)

הרב יוסף יצחק רייבין

יו"ר ישיבת סת"ם וסופר סת"ם

שכונת קראון הייטס

א. כתב המחבר בשו"ע (או"ח סי' ל"ב סכ"א) 'כל פרשה אחר שיכתבנה יקראנה היטב בכוונה ודקדוק פעמיים ושלש', ע"כ.

ובמ"ב (ס"ק ק"ד) ביאר הטעם: 'שאם ימצא איזה אות חסר באיזה פרשה, לא היא לבדה נפסלה, אלא גם כל מה שאחריה, משום שיהיו שלא כסדרן'.

ומדבריו משמע דבפ' והיה אם שמע אין חיוב לקרות פעמים ושלש, וסגי

בקריאה פעם אחת. כי הצורך 'לקרות היטב בכונה ודקדוק פעמים ושלש' דכ' המחבר הוא דוקא משום דלא היא לבדה נפסלה אלא דהפרשיות שלאחריה יפסלו ג"כ, וזה לא שייך בפרשת 'והיה אם שמע' שהיא פרשה האחרונה ואין אחריה כלום.

ובהשקפה ראשונה נראה כן גם בשו"ע רבינו הזקן (סי' ל"ב סל"ד) דכ' 'ואחר שישלים הפרשה יקראנה כולה בכוונה ודקדוק היטב פעמים ושלש קודם שיכתוב פרשה שניה וכן בשניה ובשלישית'. ומדלא הזכיר פרשה הרביעית שהיא פרשת 'והיה אם שמע' משמע דסגי בקריאה פעם אחת כנ"ל.

ב. אמנם בדברי נחמיה (ס"ג ע"ד) כ' על דברי רבינו הזקן: 'הלשון אינו מדוקדק. ובכוונה נראה שבא ליתן טעם למה נצרך להגיה כל פרשה בפני עצמה תיכף שישלימה ולא להמתין עד שיגמור כולן (ובפרט שבלאו הכי אז נצרך לחזור ולקרות וכו') (ועיקר שהצריכו לדקדק ולהגיה פעמים ושלש פשוט בלא"ה משום חשש פסול המצוי וגורם ביטול מצות עשה וברכה לבטלה)'.
ומדבריו מתבאר דלעולם כל שיש חשש ביטול מ"ע וברכה לבטלה צריכים לבדוק פעמיים ושלש כדי להנצל מחשש זה. והרבותא כאן הוא דצריך לקרותן פעמיים ושלש מיד אחר שכותב כל פרשה ופרשה דוקא ולא לעכב זה עד שיגמר כל ד' הפרשיות. ולזה בא הטעם ד'כסדרן': דאם יש פיסול בפרשה האחת לא היא לבד נפסלה אלא גם מה שכותב לאחריה ולכן אין להמתין לבדוק פעמיים ושלש עד שגומר כל הד' פרשיות אלא יבדוק לאחר כל פרשה ופרשה.

ולפי זה מבואר דגם פרשת ויהי אם שמע צריך לבדוק פעמיים ושלש. ומה שרבינו לא פירט פרשה הרביעית הוא כי בלאו הכי נמי היינו בודקים אותה פעמיים ושלש כי תמיד צריכים לבדוק פעמים ושלש כדי להנצל מחשש פסול. וכל החידוש בדין זה הוא דצריך לבדוק כל פרשה מיד לאחר שכותבן ולא להמתין עד הסוף.

ומדויק זה בלשון רבינו שכ' 'ולמה יחזור לדקדק ולהגיה כל פרשה אחר שהשלימה מפני שאם ימצא איזה חסרון אות באיזה פרשה לא היא לבדה נפסלה אלא כל מה שלאחריה ג"כ..'. הרי מבואר דהטעם ד'כסדרן' בא לבאר למה צריך לבדוק אחר שמשמלים כל פרשה דוקא ולא סגי להמתין עד שגומר כל ד' הפרשיות. אבל עצם הבדיקה פעמיים ושלש - אינו מטעם הדין ד'כסדרן' אלא להנצל מפיסול גרידא.

ולפי זה, פשוט דגם במזווה צריכים לקרות כל פרשה פעמיים ושלש כי גם במזווה יש חשש ביטול עשה וברכה לבטלה.

ומאחר דנקטינן (שו"ע יו"ד סי' רפ"ח ס"ה) דגם במזווה ישנו להדין דכסדרן

יוצא:

(א) דפ' שמע צריכים לקרות פעמיים ושלש קודם שכותב פ' והיה אם שמע, דאם יש בה פסול גם פרשת והיה אם שמע יפסל על ידה (מחמת 'כסדרן').

(ב) פרשת והיה אם שמע צריך לבדוק פעמיים ושלש כשגומרה.

(ג) אבל לא צריכים לחזור ולבדוק פרשת שמע כשגומר פרשת והיה אם שמע.



פשוטו של מקרא

אין נבון וחכם כמוך

הרב שרגא פייויל רימלער

רב בכרייטון ביטש, ברוקלין, נ.י.

פ' מקץ מ"א ל"ט ברש"י ד"ה 'אין נבון וחכם כמוך' כותב "לבקש איש נבון וחכם שאמרת לא נמצא כמוך".

וצ"ל מה מוסיף רש"י בפירושו על הכתוב, ומה חסר בהבנת הכתוב שהוכרח רש"י לפרש? שנראה כאילו רש"י רק חוזר על מה שנאמר בכתוב?

והביאור י"ל שקשה לרש"י מה ענין "חכם ונבון" שפרעה אומר, מה זה קשור ושייך לפתרון חלומו של פרעה? הרי הפתרון הוא שיהיו שבע שני רעב אחרי השבע שני שובע ולזה יש צורך למנות איש שתפקידו יהיה לקבץ אוכל ולהכניסו במשך שני השובע שיהיה אוכל לעם במשך שני הרעב, ולתפקיד כזה אין צורך לחכמה ותבונה אלא אדם מן השורה שימלא תפקידו לקבץ אוכל בשבע שני השבע שיהיה לפקדון לארץ לשבע שני הרעב, ואין צורך לאדם נבון וחכם כי כל אדם בר דעת רגיל ראוי למלאות תפקיד זה, וא"כ אינו מובן מה שפרעה אומר אין נבון וחכם כמוך ואשר לכן בהכרח שפרעה ימנה דוקא יוסף לתפקיד זה!?

וזה הכריח רש"י לפרש "לבקש איש נבון וחכם" שאמרת" - היינו שלולא דברי יוסף שאמר "ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתוהו על ארץ מצרים" לא היה צריך

פרעה למנות דוקא איש נבון וחכם, אלא כיון שאמר יוסף שלתפקיד זה צריך פרעה למנות דוקא "איש נבון וחכם" לכן אמר פרעה ליוסף "אין נבון וחכם כמוך".

ובזה מדגיש רש"י ומוסיף על הלמעלה מדרך הטבע שבמאורע, שנוסף על הפלא שלא יכלו החרטומים והחכמים של מצרים לפתור חלום פרעה שהיה מאד קל לפותרו, הרי גם זה שיוסף נעשה שני למלך בגלל ביצוע תפקיד פשוט היה למעלה מדרך הטבע, רק בגלל שיוסף אמר שצריך למנות איש נבון וחכם.

הערת המערכת: ראה לקו"ש חט"ו ע' 345 ובהע' 12 ובהע' 45 ושם נתבאר.



בפרש"י ד"ה וינהלם

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

על הפסוק בפרשת ויגש (מז, יז) "ויביאו את מקניהם אל יוסף ויתן להם יוסף לחם בסוסים ובמקנה הצאן ובמקנה הבקר ובחמורים וינהלם בלחם בכל מקניהם בשנה ההיא", כותב רש"י (בד"ה וינהלם) "ודומה לו אין מנהל לה (ישעי' נא, יח), על מי מנוחות ינהלני (תהלים כג, ב)".

ויש להעיר שעל פסוק זה בישעי' כתב המצודות ציון "ענין הנהגה כמו נהלת בעזר (שמות טו, יג)". ועד"ז פירש המצודות ציון על הפסוק בתהלים.

ואם כן צריך להבין, למה לא הביא רש"י ראי' (גם) ממה שכתוב "נהלת בעזר".

ובאמת יש עוד פסוק בפ' וישלח (לג, יד) "ואני אתנהלה לאטי" וגם פסוק זה אין רש"י מביא.



ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר

הרב אליהו נתן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

ביאור דברי רש"י בחומש

א. כתוב בתורה (שמות פרק יב פסוק כב) "ולקחתם אגדת אזוב וטבלתם בדם אשר בסף והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר".

ופירש רש"י "ואתם לא תצאו וגו' – מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע, ולילה רשות למחבלים הוא, שנאמר (תהלים קד כ) בו תרמוש כל חיתו יער".

וצלה"ב האם מדברים על זה שלילה בכלל הוא רשות למחבלים, והלא מדובר על רשותו של המשחית לענין מכת בכורות (וכמו שאכן הקשה עליו הרמב"ן וכמה מפרשי רש"י, עיין בדבריהם)?!

וגם: הלא בהכרח לומר דהמשחית הבחין בכל בית בין בכורות לשאר בנ"א?!

ועוד: מפורש ברש"י לפנ"ז (פסוק יג) דמצרי הנמצא בבית ישראל לא הי' נשמר, ואילו יהודי שנמצא בבית מצרי כן הי' נשמר, אז מפורש שכן הי' הבחנה ברורה?!

גם יש לדייק בלשונו של רש"י – "שנתנה רשות למשחית לחבל .. ולילה רשות למחבלים ..", והיינו שמחלק בין השחתה לחבלה.

ב. ואוי"ל הביאור בכ"ז, דהמשחית הוה הכח האחראי על המכה, ויש לו רשות לפעול את ההשחתה ע"י כל מיני מחבלים שקיימים.

(וכמו שמלאך המות הורג את האדם (ר"ל) ע"י כל מיני אמצעים הקיימים בעולם).

ואלי י"ל שחוסר ההבחנה המדובר כאן הוא מחמת ה'מחבלים' דוקא, אשר הם רק אמצעיים בפעולת חבלה ולא יודעים ומבחינים לאיזה ענין בדיוק נשלחו ולאיזה לא נשלחו.

(ולהעיר מדברי הרבי (בשבסה"ת) בביאור דברי התניא בפכ"ט בענין "השמות שקראו לו חכמינו ז"ל באמת" – שזה שנאמר בזה"ק על יצה"ר המשל של הזונה וכו', מדובר על כח של היצה"ר למעלה, ולא על היצה"ר הנמצא בלבו של כ"א בפועל שלא יודע מכל חשבונות אלו, ורצונו להרע בלבד עיי"ש)

אשר לפ"ז יש לפרש דברי רש"י כך: מכיון שלמשחית ניתן רשות לחבל, והיינו (גם) ע"י השתמשות בכל מיני מחבלים, אז כשאדם ימצא במקומם של המחבלים, ה"ה בסכנה גדולה אחרי שהם כבר לא מבחינים.

וע"ז אומר רש"י שבליילה בחוץ הוה באמת מקום של מחבלים, וא"כ אדם שיימצא בחוץ בלילה זו הוא בסכנה גדולה.

ומתורץ היטיב כל דיוקים הנ"ל: דבאמת מדובר בשתי דברים שונים, המשחית שאחראי על מכת בכורות, והוא באמת כן מבחין (ואשר לכן בתוך הבית של היהודי או של המצרי אכן ישנה הבחנה ברורה כנ"ל מרש"י), וישנם גם המחבלים שניתנה רשות למשחית לחבל (גם) על ידם, והם באמת אינם מבחינים, ושלכן אסור ליכנס לתוך רשות שלהם בזמן כזה.

ביאור שיטת רש"י בש"ס

ג. ועכ"פ למדנו מדברי רש"י אלו יסוד, והוא שבכלל בחוץ בלילה הוה מקום שישנה רשות של מחבלים שונים, ואשר לכן בעת של השחתה (כמו במכת בכורות) צריכים לזהר שלא ליכנס לרשותם של מזיקים אלו.

ואוי"ל דזהו יסוד לשיטת רש"י המיוחדת בש"ס בכ"מ בדין "לעולם יכנס אדם בכי טוב ויצא בכי טוב", אשר דין זה נלמד מפסוק זה דעסקינן ביה ("לא תצאו איש מפתח ביתו ..") ומפסוק "הבוקר אור והאנשים שולחו" הנאמר לגבי אחי יוסף.

דהנה יעויין בדברי התוספות בריש פסחים (ב,א) ובפרק הכונס (ס,ב) אשר יוצא מדבריהם ג' שיטות בזה:

שיטת ר"י דהוא מחמת חשש מזיקין (אלא דמ"מ עיקר הילפותא הוא מ'הבוקר אור' ולא מ'לא תצאו' כמו שמדויק מקושיית התוספות ואכ"מ).

שיטת ר"ת דהכל הוא מחמת חשש מוקשים ופחתים ועיקרו הוא מקרא דהבוקר אור (ולשיטתיה קאזיל ע"פ דבריו בחולין דף צ"א ובמהרש"א שם ואכ"מ).

ושיטת הר"ש דהוא מב' החששות (מזיקין ומוקשים) ונלמדו מב' הפסוקים, והיינו דכל פסוק מדבר על חשש שונה כמבואר בדבריו (ולכאורה כן נקט אדה"ז בשלחנו (סי' ק"י ס"ט) והוא מהמג"א).

(מאמר המוסגר: מעניין שלא הובא הדין ברמב"ם ובטושו"ע. ולכאורה סבירא להו שאין זה הלכה אלא אסמכתא ועצה טובה. ויל"ע אם אדה"ז חולק עליהם בזה, או רק שמכניס בשלחנו גם דברים כאלו אף שאינם הלכה כ"כ ואכ"מ).

ד. ואולם שיטת רש"י בכו"כ מקומות בש"ס הוא, שהדין כולל כל מיני חששות בזה – היינו גם מוקשים ופחתים, גם מזיקין, גם חשש ליסטים ועוד – דלא ככל שיטות הנ"ל?!

דהרי הדין של כניסה בכי טוב כו' מדובר בשעה של נסיעה, והרי כבר למדנו ברש"י (ויגש מד, כט לגבי בנימין דשמא יקרוהו אסון) דנסיעה בדרך נחשב לשעת סכנה, ושוב הוה זו כמו בשעת מכת בכורות דאל לו לאדם להכניס א"ע אז למצב של מזיקים.

(ומבואר היטיב מדוע אז במכת בכורות הי' זה באופן של לא לצאת מפתח ביתו, ואולי בכלל הוה זה רק שלא לנסוע כך מחוץ לעיר – דאז הי' שעת סכנה בכל ענין, משא"כ בכלל הרי שעת הסכנה הוא רק בעת נסיעה)

וי"ל דלכן הר"ז כבר כולל כל מיני מזיקים הנמצאים בלילה, אשר המשחית הכללי – שעת הסכנה – יכול לחבל ע"י כולם כמבואר לעיל איך שזה מדויק בדברי רש"י בחומש, ולכן בכדי להשמר מכ"ז יכנס אדם בכי טוב וכו'.

(ויש להוסיף בזה דיוקו של ה'ראש יוסף' בדברי רש"י בריש פסחים "ולפי דרכו לימדה הכתוב דרך ארץ מאחי יוסף שהמתינו עד שהאיר המזרח כדבר יהודה" – דעיקר הלימוד של רב יהודה הוא מקרא דאל יצא איש מפתח ביתו (כמו שהובאו דבריו בסוגיא בב"ק), ואילו באחי יוסף הר"ז רק סיפור דברים מה שקרה, ורק שבדרך אגב רואים מפסוק זה ג"כ רעיון זה.

והר"ז מתאים לדברינו שעיקר ותוכן הילפותא הוה מקרא דאל תצאו ותוכנו, כמשנ"ת).

עוד ביאור בשיטת רש"י בש"ס ע"פ לקו"ש

ה. ובעוד אופן אולי יש לבאר שיטת רש"י בש"ס בזה, ע"פ מה שהרבי מביא

בלקו"ש (חכ"ו שיחה ג' לפ' בא) לדייק מדברי התוספתא, דהא דנאסר לבנ"י לצאת מבתייהם באותה לילה לא הוה מדין שמירה לחוד אלא הוה דין בקרבן פסח דאז; והיינו ע"ד הדין לינה שמצינו בקרבנות בירושלים, עד"ז אז מדיני הקרבן הי' להשאיר בלילה במקום הקרבתו (ובשיחה מאריך בביאור דבר זה גם ע"פ נגלה וגם ע"פ פנמיות הענינים עיי"ש).

אשר עפ"ז נמצא לכאורה דהסיבה מדוע חוייבו שלא לצאת מפתח הבית, הי' מחמת טעם אחר לגמרי, אלא שמוזה למדים גם ענין אחר והוא דין בדיני שמירה.

ואוי"ל שהלימוד הוא מסדר הבאת הדברים בקראי, דמיד בהמשך להציווי שלא לצאת מפתח ביתם ממשיך "ועבר ה' לנגוף את מצרים .. ולא יתן המשחית לבא אל בתיכם לנגוף", אשר מזה נשמע דגם דבר זה של אל תצא קשור עם שמירה מהמשחית.

ואוי"ל עוד דדבר זה מדויק (או מרומז עכ"פ) גם בדברי רש"י אלו דעסקינן בהו – "מגיד שמאחר שנתנה רשות למשחית לחבל אינו מבחין בין צדיק לרשע ..", דלכאורה מהו פירוש 'מגיד', הלא זהו סיבת הציווי, ולא שנאמר להגיד וללמדנו איזה דבר!?

אלא דלדברי התוספתא הללו מבואר הדבר היטיב, דבאמת אין זה סיבת הציווי, אלא שלמדים מזה עוד דבר ג"כ, והוא בענין כחו של המשחית לחבל וכו'.

ועכ"פ נמצא לפ"ז דגם לימוד זה מ'אל תצאו' לא הוה באופן שסיבת הדבר הי' דין שמירה מהמזיקין (והיינו דכמו שהוא בהלימוד של הבוקר אור שזה לא הי' סיבת הדבר בדוקא אלא ש'לפי דרכך לימדך הכתוב ..' – כדברי ה'ראש יוסף' הנ"ל – עד"ז הוא כאן שהוא לימוד מהכתוב ולא סיבתה).

ואולי זהו ביאור הדבר מדוע לרש"י אין כאן הגבלה על מזיק מסויים – לעומת שיטת בעלי התוספות הנ"ל – משום שאין זה מבוסס על מצב מסויים שממנה נלמד הדין, אלא דהתורה גילתה לנו שצריכים להשמר מיציאה בלילה, אשר זה יכול לכלול כל מיני וסוגי מזיקים שיכולים להיות אז.



שונות

ה' טבת

הרב חנני' יוסף אייזנבך

בעמ"ח ספרי "מחנה יוסף"

בחמישי לחודש העשירי הוא חודש טבת, היה ב"ה קידוש ה' ו"דין נצח" לעיני כל הגויים. כבודו ותפארתו של מלך ישראל ונשיאו, נשמר מאלו שבקשו לפגוע בקדושתו ובקהל אלפי ורבבות חסידיו בכל קצוי תבל. כיון שהנצחון התבטא בענין הספרים, הכריז הרבי שיום זה ייקבע לדורות, כיום של הדפסת רכישת והפצת ספרי קודש, ובודאי ליום מסוגל ללמוד ולהשיג בהם.

והנה ליכא מידי דלא רמיזי, ודאי שענין זה, ודאי רמוז במקורותינו:

א

חודש טבת הצירוף שלו הוא ה'ה'ה', העולה מן סופי תיבות הפסוק "לה' אתי ונרוממה שמו" (עי' ספר הפרדס לרמ"ק ז"ל שער כ"א, ועי' ב"בני יששכר" מאמרי כסלו טבת). זה שרמזו הצירוף דוקא בזה הפסוק, כבר כתבו שהוא משום ש"אתי" בגימ' "טבת" (עי' "צבי לצדיק" ו"שער יששכר" בחודש טבת. וכבר רמזו ב"קהלת יעקב ערך טבת), [ועי' "אבן עזרא" על הפסוק "גדלו לה' אתי ונרוממה שמו יחדיו (תהלים לד, ד): "גדלו, כאילו ידבר עמהם ובקש מהם שיעזרוהו לגדל את השם"], ומעתה נוסיף שגם הקשר ל"ונרוממה שמו" שייך במיוחד לחודש טבת, כי ש"ם בגימ' "ספר".

ב

כתב רבינו האריז"ל ("פרי עץ חיים" שער בין המצרים פ"א ו"לקוטי תורה" פר' בא): "י"ב חדשים יש לשנה, והם נתחלקו לששה קצוות דו"א כו' והם כזה: תשרי כנגד חסד דו"א, חשוון גבורה, כסלו תפארת, טבת נצח כו". הנה חודש טבת הוא כנגד ספירת הנצח.

גם ב"ערכי הכינויים" (לבעמ"ס סדר הדורות) בערכו כתב בפשיטות ובקיצור: "טבת בנצח".

גם ב"קהילת יעקב" (לבעמ"ס מלוא הרועים) בערך י"ב חדשי השנה (ג) כתב: טבת בנצח, עי"ש.

ג

והנה ספירת הנצח, כתב ב"באר לחי רואי" על התיקונים, סוף תיקון י"ג, שנצח מתפרש בב' אופנים, אחד לשון נצחון, ואחד לשום קיום והתמדה עי"ש, ובמאמרי רבותינו פירשו נצח מלשון נצחון, עי' ד"ה באתי לגני השי"ת פ"א, באתי לגני תשכ"א ועוד. וכך פירש את ספירת הנצח ב"צוואות הריב"ש" אות פ"ז, וכן הוא ב"דברי אמת" ו"אגרא דכלה" פר' לך, "פרי צדיק" קדושת שבת מאמר ז', ועוד ועוד.

שוב ראיתי מפורש בספר הפרדס שער ערכי הכינויים פ"ד: "כבר נודע כי מדה שביעית ממעלה למטה נקרא נצח, והטעם כי היא מדת נצחוננו של עולם, ועל שם כך נקרא נצח, ולפעמים קוראים המדה הזאת נצח נצחים".

הנה חודש טבת מיוחס אל ספירת הנצח שהוא ענין הנצחון. דידן נצח.

ד

ה' טבת שמסמל גם את הנצחון של רבוה"ק, וגם את היותו יום הספרים, שמאז תשמ"ז ועד הלום פשט והלך בכל תפוצות ישראל, ורבבות אלפי ספרים בכל מקצועות התורה, נרכשו ע"י רבים וע"י יחידים – יש להמליץ על היום הזה, מה שאמרו במדרש (דברים רבה פ"ד): "הסייף והספר ירדו כרוכים". [ומה שיש להעיר בזה מלשון הגמ' בע"ז י"ז ע"ב: אי ספרא לאו סייפא כו', אכ"מ]. הסייף הוא ענין הניצוח, והספר כפשוטו.



פסקי שולחן ערוך הקצר המוזכר במכתב אדמו"ר האמצעי

הרב פרץ בראנשטיין

תושב השכונה

במכתב אדמו"ר האמצעי המופיע בהקדמה לשולחן ערוך אדמו"ר הזקן, כותב

אדמו"ר האמצעי סדר לימוד בהלכה למעשה הכולל הגמ' עם תוספות הנוגעות להלכה, ואשר"י ורא"ש, טור עם בית יוסף ועוד. וממשיך " [ש] באותן אנשים הטורדים ביותר ואינן להם פנאי רק כמו ב' וג' שעות ביום לקבוע עתים לתורה, יזהרו לעשות קביעות לימודם . . . ובפסקי ש"ע הקצר . . . " ושאל אותי אחד בויליאמסבורג מהו זה "פסקי שולחן הערוך הקצר". אחרי חיפוש באוצר החכמה בלי תוצאות שאלתי כמה תלמידי חכמים מאנ"ש. אחד אמר שהכוונה לאיזה קיצור הלכה מזמן אדמו"ר האמצעי שכבר נעלם ואין לנו, אחד אמר שהכוונה לפסקי הרי"ף. והספרן הרב שדב"ל ענה שהכוונה למחבר בעצמו (בלי רמ"א ונושא כלים).

ולהעיר שמצאתי סעד לדבריו בספר השיחות תשמ"ח (ש"ק פרשת ויגש ה' טבת) שאז יצא הרבי בקריאה לכבוד 500 שנה להולדתו של הבית יוסף להוסיף בלימוד ספרי הב"י: "ולכל לראש - להוסיף בלימוד תורתו של הבית יוסף, הן חיבורו הארוך על הטור, והן ובמיוחד חיבורו הקצר, שולחן ערוך, הלכות פסוקות...." הרי קורא הרבי להבית יוסף על הטור חיבורו "הארוך" והשולחן ערוך חיבורו "הקצר" דהיינו "פסקי שולחן הערוך הקצר" הנזכר במכתב אדמו"ר האמצעי.



הצריך לקרות ק"ש לפני שרק שותה בבוקר לפני התפילה ואינו אוכל

הרב מרדכי גלזמן

שלח כ"ק אדמו"ר - ריגא, לטביה

בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר מוהרש"ב פרק כה כותב שיתאספו כולם ללמוד חסידות בבוקר בהזאל הגדול "אחרי הנחת תפילין וקריאת שמע ואחר שתיית טיי"

מזה לכאורה משמע שבבוקר גם לפני שתיה צריכים לקרוא שמע ולא רק לפני טעימת מזונות וכך אכן הבין ב'שיעורי הלכה למעשה' או"ח סימן יא וס' עב.

אמנם ב'תורת מנחם רשימת היומן' עמ' תיז כותב הרבי נשי"ד ממה ששמע מחותנו אדמו"ר מוהריי"צ שאביו אדמו"ר מוהרש"ב היה שותה כוס חלב אחרי ברכות השחר ואח"כ אומר מה טובו ולק"ש שבה (שבהמשך למה טובו) ה' לובש תפילין בברכה ואומר כל הג' פרשיות,

ומזה רואים ברור שאדמו"ר מוהרש"ב סבר שאי"צ לקרות שמע לפני שתיה שהרי שתה כוס חלב לפני קריאת שמע,

והעירני הדיין הרלוי"צ רסקין שאולי שתיית החלב היה לרפואה ומכיון שאדמו"ר מוהרש"ב הקפיד לומר ק"ש בתפילין לא רצה להתעכב עד אז ולכן שתה החלב מיד.

ואולי יש לומר שהכתוב בקונטרס העבודה לקרוא שמע זה פשוט מצד שיקראו לפני סוף זמן ק"ש כי למדו חסידות שעתיים ואח"כ הכנות לתפילה ובקל אפשר שיעבור זמן קריאת שמע ולכן כותב שיקראו שמע (ע"ד מ"ש שם בקונטרס העבודה בהמשך "ואם באפשר שיתחילו [ללמוד חסידות] בשעה שביעית יותר טוב מצד זמן התפילה שלא יתאחר"), אבל מי שרק שותה לפני התפילה ומתפלל בזמן שודאי קורא ק"ש בזמנה אכן אינו צריך לקרוא ק"ש לפני"ז.



לעילוי נשמת
 הרה"ח הרה"ת ר' חיים משה ע"ה
 בן הרה"ח הרה"ת ר' יעקב ע"ה
 טייטלבוים
 נפטר ביום י"ט טבת ה'תרפ"ז
 ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות נכדו
 הרה"ח הרה"ת ר' אליעזר וזוגתו מרת ברכה
 ומשפחתם שיחיו
 טייטלבוים



לעילוי נשמת
 הרה"ח הרה"ת
 מקושר לרבותינו נשיאנו בכל נימי נפשו
 מראשי חוזרי דא"ח בליובאוויטש
 וגבאי כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ
 ר' אליהו ע"ה
 בן הרה"ח הרה"ת
 ר' שמעון אהרן ע"ה
 סימפסאן
 נפטר בנר ה' דחנוכה ה'תשל"ז
 ת.נ.צ.ב.ה.



נדפס ע"י ולזכות
 הרה"ח הרה"ת ר' אברהם וזוגתו מרת צפורה
 ומשפחתם שיחיו
 סימפסאן

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת מקושר בלו"נ לכ"ק אדמו"ר
 ר'צבי הירש בהרה"ח הרה"ת ר' יהודא חיטריק ז"ל
 מראשוני שלוחיו של כ"ק אדמו"ר לדרום אמריקה
 ומחשובי העסקנים בשכונת 'כאן ציווה ה' את הברכה'
 העמיד דור ישרים הולכים בדרכי התורה והמצות
 ומהם שלוחיו של כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
 נפטר בב' טבת ה'תשע"ב



נדפס ע"י ולזכות משפחתו שיחיו



לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף מנחם מענדל ע"ה
 טענענבוים
 נפטר מוצאי זאת חנוכה
 ג' טבת ה'תשנ"ד



ולעילוי נשמת

אשתו מרת זיסל דבורה
 נפטרה כ"ף אייר ה'תשס"ב
 ת. נ. צ. ב. ה.



נדפס ע"י ולזכות בניהם שיחיו

מוקדש

לרגל יום הבהיר ה' טבת

היום בו "דין נצח"

באופן גלוי לעיני כל העמים

בבית המשפט הפדרלי

בנוגע לספרי וכתבי רבותינו נשיאינו

שבספריית ליובאוויטש

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' יוסף הכהן כ"ץ

ומשפחתם

שיחיו



לעילוי נשמת

הר"ר ישראל ב"ר משה ע"ה

שנייד

נפטר ביום ח' טבת ה'תשמ"ה

ת. נ. צ. ב. ה .



נדפס ע"י ולזכות

נכדו הרה"ח ר' יוסף וזוגתו מרת קיילי שיחיו

ובניהם

ישראל, שלמה, יחזקאל,

מנחם מענדל, לוי יצחק ואליהו שיחיו

מלמד

לעילוי נשמת

הרה"ח הרה"ת ר' יוסף יצחק ע"ה

ביבדלחט"א

הרה"ח הרה"ת ר' שמואל מאיר שליט"א

זילבערשטיין

נפטר ביום ועש"ק פ' ויגש

עשרה בטבת ה'תשנ"ז

ת.ג.צ.ב.ה.



נדפס ע"י משפחתם שיחיו



מוקדש

לרגל יום הבהיר ה' טבת

היום בו דידן דהספרים נצח

ויה"ר שבקרוב ממש יהי' הפדי' דכל הספרים וכו'

ודכל בני"י

בגאולה האמיתית והשלימה

נדפס ע"י ולזכות

הרה"ת ר' מיכאל לרנר

ומשפחתו

שיחיו

מוקדש

לעילוי נשמת

איש מופת מורם מעם

תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה

הרה"ח ר' יהושע העשיל רייזמן ז"ל

אוד מוצל מאש משרידי דור דעה, מחבר ספרי

'שיטות בהלכה', 'עיונים בפרשה', 'עיונים בפרקי אבות'

'עיונים במשלי' 'עיונים בהפטרות'

אשר כל חייו מיזג ושילב בין התורה והקמח

מקים עולה של תורה וחסד

והיה כעמוד האש לפני המחנה

דוגמא וסמל למי שמלאכתו עראי ותורתו קבע

ועיקר תלמודו בהתעמקות ובריתחא דאורייתא

להתענג על מתיקות וצוף עיון התורה

נלב"ע בעשרה בטבת תשס"ט

ת. נ. צ. ב. ה.

הונצח על ידי בנו

צבי רייזמן

איש עסקים ומחבר ספרים רץ כצבי (ט"ו חלקים)

ומשפחתו

לוס אנג'לס