

פתח דבר

בשבח והודי להשי"ת, אשר בחסדו הגדול זיכנו להגיע עד הלום, הננו בזה להגיש לקהל אנ"ש והתמימים שוחרי התורה, את גליון ה"שבע מאות וחמישים", **גליון חגיגי מוגדל** של "הערות וביאורים" בתורת רבינו הק' ובשאר מקצועות התורה, לכבוד יום הבהיר, יום **עשתי עשר לחודש ניסן** חודש הגאולה, נשיא לבני אשר, אשר "הוא יתן מעדני מלך", "יום מלכנו" (ע"פ לשון הכתוב (הושע ז, ה) ובמצו"ד שם: "ר"ל ביום שמחת מלך ישראל ביום הלידה") יום הולדת הצ"ו של כ"ק אדמו"ר נשיא הדור.

ע"פ המבואר בשיחות ובאגרות קודש בכ"מ שיום זה הוא **יום סגולה ל"התקשרות"** ביתר שאת ויתר עוז, ובלשון קדשו בהיום יום כד סיון: "ההתקשרות האמיתית היא ע"י לימוד התורה כשהוא לומד המאמרי חסידות שלי, קורא את השיחות. . . הנה בזה היא ההתקשרות", ובלקו"ש חל"ב ע' 25 כתב "שע"י ההתקשרות לנשיא הדור - ע"י ה"התקשרות" עם כתביו, ספריו וכו' שבהם הכניס את עצמו כנ"ל - נמשך מהקיום העצמי והנצחי של קדושת הצדיק והנשיא, לכל ההולכים בדרך ישרה אשר הורנו מדרכיו ונלכה באורחותיו נצח סלה ועד" - הנה הזמן והמקום קא גרים לעורר אודות הוספה בלימוד ועיון בתורתו של רבינו הק' הן בכמות והן באיכות, וכפי ששמענו מכ"ק אדמו"ר במשך השנים, גודל החביבות והיוקר להערות ושקו"ט בשיחותיו הק' וכו', וגם תבע זה ריבוי פעמים מאנ"ש והתמימים המקושרים שיחיו, הרי בוודאי שזה נכלל ב"דרכיו אשר הורנו ונלכה באורחותיו נס"ו", לגרום לו נחת רוח.

וזה בודאי ימהר ויזרז בשורת הגאולה שנתבשרנו מכ"ק רבינו הק' ש"הנה הנה משיח בא - וכבר בא", ורועי ישראל "הנה לא זה בלבד שלא יפרדו מעל צאן מרעיתם, הנה עוד זאת מתרפסים להדום כסא מרום, להתיצב לפני הוד א-ל רם ונשא, להגן על עם ישורון" (לקו"ש שם ע' 23 מאגרות קודש כ"ק אדמו"ר מוהרי"צ נ"ע, ובכ"מ) שיהי' תומ"י ממש כהרף עין, ובפסח זה נזכה לאכול שם "מן הזבחים ומן הפסחים", בגאולה האמיתית והשלמה, ויתגלה לעין כל כי "ה' מלך תגל הארץ וגו'", "ומלאה הארץ דעה את הוי' כמים לים מכסים", און מיוועט זיך זעהן מיט'ן רבי'ן דא למטה כפשוטו תיכף ומיד ממש.

המערכת

ועש"ק פ' צו, שבת הגדול, ד' ניסן
הי' תהא שנת נפלאות חרותנו
קראון הייטס, נ. י.

תשעים ושש שנה להולדת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

בשער הקובץ

דברי הערכה

בגליון זה מגיע הקובץ לגליונו השבע-מאות וחמשים. מן הראוי איפוא – כקורא וותיק – להעריך, על רגל אחת לפחות, טיבה של בימה זו.

ראשיתו והתפתחותו

ראשיתה של הבימה – כאחיותיה התאומות – נבעה מהצורך שנוצר – בעקבות התביעות החוזרות ונשנות של הרבי – לבימה כלשהיא לדון במשנתו החיה שקלחה בשטף מפי הרבי מדי שבת וחג.

קשה להעריך דרישותיו של הרבי, שכידוע פנים רבות להן; אך לא נחטיא אם נאמר, שסיבה לחפצו של הרבי לבמה זו, נבעה מן הרצון שדבריו בהתוועדותיו ובשיחות יהיו בבחינת דו-שיח תורני בין הרבי לבין שומרי לקחו. פעמים רבות זכינו לכך – והדברים מופיעים בתוך רשימות ה"שיחות קודש" וה"התוועדויות" לשנותיהן – שדוקא בהתעוררות הקובצים, העמיק הרחיב והסביר הרבי את דבריו עד כדי ביאורים שלימים, כך שברור בעליל, שאלמלא הקובצים לא היו באים הדברים כלל לעולם. ומאידך, מי איננו זוכר כמה פעמים התריע הרבי המורה הגדול – כאשר לא התעוררו על שאלה בדבריו בהקובצים – שהדבר מוכיח על העדר שימת לב לדבריו הקדושים.

כוחה של אתערותא דלתתא .

ובצד זה מהווה הקובץ בימה חיונית למען הדיון החודר והנוקב בכל היקף משנת הרבי. למן ספרו הראשוני "היום יום" – דרך ים השיחות המוגהות והבלתי מוגהות, ועד ל"רשימות" החדשות, שהתגלו לאחרונה. וויכוחים מאלפים; דיונים נחוצים, המבררים כל פרט; כל פסיק וכל הגה בתורתו הגדולה.

כך גם בנוגע לתקנותיו-הוראותיו של הרבי. עת הכריז הרבי (בכ"ח ניסן ה'תנש"א) שכל יהודי, אנשים נשים וטף יש לו אחריות להוסיף בעבודתו להביא את משיח צדקנו בפועל ממש, ושעל כאו"א להוסיף בלימוד התורה בעניני משיח וגאולה, כדי לפעול התגלות וביאת המשיח תיכף ומיד – נפתח מדור "משיח וגאולה", שאין לך "לחיות עם הזמן" דימות המשיח יותר מעיון מעמיק בענינים אלו ועד באופן ד"לאפשה לה"; כך גם הוקם המדור "רמב"ם" כהמשך לתקנתו הגדולה של הרבי ע"ד לימוד ספר "משנה תורה" בכל יום ויום. וכיוצא בזה.

אך בד בבד החל הקובץ לשמש גם כבימה פתוחה לדיון במשנתם הרחבה של כל רבותינו נשיאינו לדורותיהם (ובמיוחד יש לציין את העיסוק הנרחב בשו"ע אדה"ז וספר התניא, שכיום הקובץ מהווה את האכסניא היחידה שדנה בהרחבה במשנתו). בירורים חשובים ואף חיוניים בכתביהם בהלכה ובחסידות.

כך שלמעשה – מדובר לפועל בקובץ תורני מקיף ומגוון מאד.

יחודו ויעודו

נדמה לי שייחודו של הקובץ הזה ומסוגו – בנוסף לעובדה שהוא מוקדש בעיקרו לתורת הרבי – הוא באופיו המיוחד והיוצא דופן. אין הקובץ בימה רשמית ומלוטשת המדפיסה מאמרים שלימים ומהוקצעים; להיפך, מטרתו של הקובץ – ע"פ הנחיית הרבי בעצמו – היא לשמש בעיקר כקרקע פוריה המפרה את המחשבה.

הבימה נועדה איפוא, בכדי לתת את האפשריות להתבטאות: לרצות שאלה; להעלות הצעה; לפתח רעיון ובעיקר לתת להמעיינים את האפשרות להשיב: מעין סימפוזיון תורני. הביטוי הרגיל בקובץ זה "ובוודאי יעירו הקוראים על כך" וכיוצא בזה, מהווה בעצם חוט השדרה של כל הקובץ וזכות קיומו. ואכן מגמת הקובץ מקופלת בשמו: "הערות וביאורים" – כלומר, 'הערות' המולידות 'ביאורים'.

ולמרות שאין הקובצים הללו חומר קריאה הכי רווח – כשם שאף קובץ מלומד מסוג זה איננו חומר המוני – הרי לרוב הבקשות אינן חוזרות ריקם. במרבית הפעמים שאלה אחת, כגרעין בקרקע חרושה, מצמיחה דיונים מרתקים ומקוריים. בשנה האחרונה בלבד ניתן להצביע על התפתחות תורנית בכל התחומים: הפלפול בנגלה; העיון בחסידות; הלכה למעשה, וההיסטוריה. וכל זאת, בדרך כלל, רק בשל שאלה חמורה אחת, שגרמה לכך.

להלן אציין כמה דוגמאות מעניינות מן הדיונים של התקופה האחרונה בלבד. סתירה עצומה, למשל, בשולחן ערוך אדמו"ר הזקן בדיני תוכחה – במקום אחד פוסק שתוכחה היא עד נזיפה; ובמקום אחר פוסק ההיפוך הגמור: שתוכחה הינה עד הכאה! – הניבה שרשרת של תגובות מעמיקות בסוגיא זו. השאלה שנשאלה בגליון תשלה בלי פתרון נראה לעין, הדדה בדפי הקובצים במרוצת ימי החורף. תיכף בגליון הבא הופיע פתרון אפשרי מידי הרב"א שיחי'; הגישה קיבלה בכמה גליונות שלאחרי זה חיזוקים מאת הרבי"ק שיחי' שבירר הנקודה על בוריה; ואילו בגליון י"ד הסתמן בידי הת' ינ"ו פתרון חדש לגמרי לסתירה, שהורחב וגובש אח"כ בגליון יב. ועדיין לא נאמרה המלה האחרונה.

או למשל, פליאה אחרת בתחום החסידות שעוררה גל של פתרונות מרתקים ועדינים. הפליאה היתה, האם גישת הרבי, בדברי הרמב"ם הידועים "הוא המדע והוא היודע" מתנגשת בדברי אדה"ז. לפי הבנת אדה"ז, הרמב"ם מדבר בהגדרה זו על דרגת אלקות שלאחרי הצמצום; ואילו משיחה של הרבי נראה שהרמב"ם מדבר דוקא לפני הצמצום? הפליאה עוררה התעניינות רבה. בגליון שלאחרי' הופיע תיווך ראשוני בין הדברים בידי הת' נ"ב; יישוב אחר הוצע בידי הרנ"ש מיד בגליון הבא; ומירושלים צא תורה מידי הרנ"ו שליבן את כל הסוגיא במסה ארוכה ויסודית. והדברים עדיין ממשיכים להתברר תוך משא ומתן בין המשתתפים.

או משהו בתחום ההיסטוריה החסידית. בירור מקיף ב"רשימה" אודות השתי אחיות שהרבי (רש"ב) נ"ע השיא אותן באורח מסתורי הניב ביוררים מאלפים ומדוקדקים בתחום היסטוריה החבד"ת. הרב"א שיחי'

מאירופא; והרי"מ שיחי' מירושלים, חשפו יחדיו פרטים מעניינים מארכיונים ותעודות, ששפך אור יקר על האירוע ונסיבותיו.

רב גוניות

מניתי רק דוגמאות שנמשכו על פני גליונות רבים. היו עוד הערות עשירות וחכמות, כמו הדיון רב המשתתפים בגדר המדבר בשיטת הרמב"ם; הביורר המרתק בשימוש בביטוי "כמדומה" בתורת הצ"צ; מציאת מקורות התניא בכתבי האריז"ל; הדיון בזהותו של הר"א מקרמנטשוג וצאצאיו – חשף צאצאים משותפים של אדמו"ר הזקן ורבי נחמן מברסלב!

כמו כן יש לציין את המשא-ומתן בצדדים המעשיים של ההלכה. כמו למשל ביורר ארוך בדיני בורר לפי אדה"ז; משא ומתן בדין פתיחת פחיות בשבת; בדין דבר גוש בכלי שני לפי אדה"ז, וכן – אי אפשר להתעלם מן ההערות ממיטב ראשי הישיבות החב"דיות בסוגיות הגמרא הנלמדות השנה בישיבות חב"ד. אלו גם אלו מרכיבים את החומר היפה והעשיר שניתן למצוא בשפע מדי שבועיים בקובץ נאה זה.

על כל זה יש לציין כמובן את התדירות הגבוהה של הופעת הקובץ. (בכך מתאפשר, נדבך על גבי נדבך, המשכיות בדיונים, שבלתי אפשרי כאשר הקובצים מופיעים בהפסקות גדולות). מדי שבועיים מופיע הקובץ המלא על גדותיו, וזאת בלי מנגנון; בלי צוות מקצועי אלא מתוך התמסרות של קבוצה מתנדבת מתלמידי הישיבה ובראשם העורך המסור שליט"א.

חבל רק שקובץ איכותי זה המשקף לדעתי את העשירות של השיח החבד"י אינו מתפרסם דיו ואיננו מגיע – מלבד בשכונת קראון הייטס – אלא לחוג סגור של המשתתפים בכתבת הקובץ. מן הראוי הי' שהקובץ ירחיב את מעגל הקוראים אף מחוץ לחסידות חב"ד. אך בוודאי כבד הנטל על העורך גם בלי זה.

מאידיך יש להודות להמערכת הנמרצת שהשנה הוציאו תוכן העניינים לשנת תשנ"ז המהווה מפתח בסיסי על הנושאים שנידונו בשנים שעברו.

נגעתי רק בקצרה וברפרוף במהות הקובץ. הי' כדאי מאד גם לנתח את המאמרים עצמם וחידושיהם של הכותבים, אך אין המסגרת מאפשרת יותר. אין לי איפוא אלא לברך את העוסקים בדבר: תתחזקו בעבודתכם הנפלאה להאדיר את הקובץ ולהגדיל את פירסומו לנחת רוח כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו, ובוודאי יזרז וימהר עוד יותר את הגאולה האמיתית והשלימה בקרוב ממש. אכ"ר.

ב"ה
ש"פ צו - שבת הגדול
יום הבהיר י"א ניסן - צ"ו שנה

ה'תשנ"ח

גליון יד [תשנ]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 9 קול צמח כו' הוא דוד בעצמו.
12 אופן מציאות האומות לעתיד-לבוא

רשימות

- 18 מנחת חינוך בכהן המתמנה
20 חביתי כהן גדול בכהן שעבר
21 משוח מלחמה להקס"ד בירושלמי שצריך חביתין
22 הקרבת חביתי כה"ג אפשר גם ע"י כהן הדיוט
23 מנחת חינוך של כה"ג אם צריך בידו דוקא
25 עבודת הכהנים קודם חטא העגל
26 ההכרח למופתים בימינו אלה
27 מסירה לצבור במחצית השקל [גליון]
31 "עס איז צו א איידעלער אינסטרומענט"

לקוטי שיחות

- 33 לפני עור, ובמכניס עצמו למצב שיעבור עבירה באונס
39 ישיבת רשב"י במערה

הגדה של פסח

- 39 קידוש בליל הסדר
43 מצות אכילת כורך
46 שני תבשילין

53 בענין הנ"ל [גליון]
56 עקירת השולחן כדי שישאלו התינוקות
57 כמה הערות ב"הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים".
59 טיבול הכרפס
61 הערות להגדה של פסח [גליון]

אגרות קודש

62 כמיתת בעלים כך מיתת השור
70 סדר קרבן פסח מפי חייל רומי?
71 שריפת כותלי הגלות

שיחות

71 ברכת אדה"ז לר"פ רייזעס [גליון]
----	--------------------------------------

נגלה

72 שיטת ר"ח בהצנעה
----	-----------------------

חסידות

74 ניסן - ספירת המלכות
76 מעלת לימוד פנימיות התורה
77 "עובד אדמתו ישבע לחם"
79 מלאך מיכאל ומצות ציצית
80 אין כח חסר פועל
84 הנחות מאמרי רבותינו נשיאינו
85 תיקוני טעויות בתו"א ובלקו"ת

פשוטו של מקרא

86 בפירש"י ד"ה נאסף אל עמי
90 נדבת הנשיאים לפי פירש"י

הלכה ומנהג

91 שיטת הריטב"א בענין חיוב דתוכחה
97 אמירת כל חמירא בלשון ארמי
97 תקנת שרויה והבעש"ט [גליון]
98 בענין הנ"ל

100	הצ"צ אינו מזכיר את פסקי אדה"ז במכירת חמץ
103	קנין תקיעת כף
104	רחיצה בשבת
107	הערה בדיני בורר בשו"ע אדה"ז
111	דין הסיבה בנשים
112	היתר טלטול במבוי
114	שומע כעונה [גליון]
116	עשיית נקב בשבת [גליון]
116	נתינת חפצים לתינוק [גליון]
117	הכשר כלי זכוכית ע"י מילוי ועירווי



לחיוזק ההתקשרות
 לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
 בקשר ליום הבהיר י"א ניסן
 - צ"ו שנה -

נדפס ע"י ולזכות חברי המערכת - ה'תשנ"ח

אברהם יצחק ברוך בן חנה עטקא
 חיים מאיר בן רייזל
 מנחם מענדל בן חיה אסתר
 מנחם מענדל בן נחמה
 מרדכי יואל בן חנה מינה
 נפתלי דן בן שרה אסתר
 שלום דובער בן שרה חוה

משיח וגאולה

קול צמח כו' הוא דוד בעצמו

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

איתא בלקו"ש חל"ה (עמ' 206 הע' 6): "ולכאורה עכצ"ל שאין דוד המלך בעצמו מלך המשיח שיהי' "נשיא להם לעולם", שהרי תחלת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה, כמבואר ברמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד), ובודאי קודם תחיית המתים (גם צדיקים הקמים מיד, כמחז"ל יומא (ה, ב) משה ואהרן עמנו).

"אבל ראה ירושלמי ברכות (פ"ב ה"ד) ואיכה רבה (פ"א נא) דמלכא משיחא "אין מי חייא הוא דוד שמי", אין מי דכייא הוא דוד שמי" (אם מן החיים הוא יהי' שמו דוד, ואם מן המתים הוא יהי' דוד בעצמו, פני משה), ובפיוט אומץ ישעך (דהושענא רבה) "קול צמח כו' הוא דוד בעצמו", – וביפה ענף לאיכ"ר שם פי' דקאי להדיעה שביאת המשיח אחרי תחיית המתים ע"ש, וראה רד"ק יחזקאל (ועד"ז בירמי') שם "או רמז לתחיית המתים".

"ויש לומר הכוונה בזה שנשמת דוד המלך תתלבש במלך המשיח, ע"ד הענין ד"משה הוא גואל ראשון הוא גואל אחרון" (ראה שמו"ר פ"ב, ו. זח"א רנג, א. שער הפסוקים פ' ויחי) אף דמשה לוי ומשיח משבט יהודה – שהכוונה בזה שנשמת משה תתלבש בגואל אחרון (אור החיים ויחי מט, יא). עכל"ק.

ועי' בגליון תשמא (עמ' 10) שכתבתי לבאר, שיתכן לומר דמ"ש בירושלמי דברכות ואיכ"ר דאם מן המתים הוא יהי' דוד בעצמו, דהכוונה כפשוטו דדוד המלך בעצמו יהי' מלך המשיח, ואין זה סותר למ"ש הרמב"ם שתחלת פעולת מלך המשיח תהי' קודם הגאולה וקודם תחיית המתים, כי זה מדובר במצב של "לא זכו" דאז עולם כמנהגו נוהג, אבל אם יהי' המצב של "זכו" כבר

בתחלה (בזמן הגלות), שאז כבר יהי' הנהגה ניסית, ביטול מנהג של עולם, אזי יהי' תחיית המתים ג"כ בתחלה, ויהי' דוד המלך בעצמו מלך המשיח. ועייג"כ מש"כ בגליון תרסב.

וכעת נראה לבאר באופן אחר (דלא תלוי כלל במצב של "זכו" או "לא זכו"), ובהקדם מ"ש בהתוועדויות תשמ"ח ח"ב (עמ' 559 ואילך) בקונטרס "והחי יתן אל לבו" (ס"ה), שמתווך בין הדעות אם הבהמ"ק השלישי יבוא משמים או יבנה ע"י משיח, וכתב:

"דיש לומר, ע"פ המבואר במארז"ל שיש "ביהמ"ק של מעלה" ו"ביהמ"ק של מטה" (תנחומא משפטים יח, ויקהל ז, ועוד), וכן "ירושלים של מעלה" ו"ירושלים של מטה" (ועד ש"אמר לא אבוא בירושלים של מעלה עד שאבוא לירושלים של מטה" [תענית ה, א]), ועפ"ז, המקדש שבנוי ומשוכלל למעלה, "מקדש אדני-כוננו ידיך", יגלה ויבוא מן השמים, ויתלבש במקדש של מטה שיבנה ע"י משיח צדקנו.

"וההסברה בזה – שרצונו של הקב"ה שביהמ"ק דלעתיד לא יהי' "נהמא דכיסופא" [ראה ירושלמי ערלה פ"א ה"ג. לקוטי תורה צו, ז, רע"ד. ובכ"מ] לגמרי (מעשה ידי הקב"ה בלבד), אלא גם באופן ד"קב שלו", שהרי "אדם רוצה בקב שלו מתשעה קבין של חבירו" [ב"מ לח, א], ולכן צ"ל גם באופן ד"ועשו לי מקדש", מעשה ידי אדם, כאמור, שמקדש של מעלה יורד ומתגלה ומתלבש במקדש של מטה.

"... תווך זה (דהעמדת השערים) מיוסד על מ"ש [איכה ב, ט. וראה במדב"ר פט"ו, יג] "טבעו בארץ שעריה", ששערי ביהמ"ק "טבעו בארץ", ולעתיד לבא יעלו ויתגלו ויעמידום במקומם, וע"פ המבואר במס' ב"ב (נג, ב) "הבונה פלטרין גדולים... ובא אחר והעמיד להן דלתות קנה", נמצא, שהעמדת הדלתות (שנעשה בידי אדם) נחשבת כבניית ביהמ"ק כולו.

"אמנם, עפ"ז נמצא חידוש גדול באופן עשיית המקדש ("ועשו לי מקדש") – שדוקא ביהמ"ק השלישי (תכלית השלימות) תהי' (התחלת) עשייתו מהשערים, דלא כהמשכן ומקדש שתחלת עשייתו מהארון וכו'.

"ולכן מסתבר יותר להוסיף גם האמור לעיל – שהמקדש של מעלה יורד ומתלבש במקדש של מטה (שנעשה כולו בידי אדם), ונוסף לזה, יעמידו גם השערים (דבית ראשון) שעל ידם קונים בני ישראל גם את כל פרטי הבנין דמקדש של מעלה". עכ"ל.

ומעתה י"ל דקודם יהי' "בחזקת משיח" מן החיים שיכוף כל ישראל וילחום מלחמת השם, ויבנה ביהמ"ק (דלמטה), ואז יקומו הצדיקים לתחי' ובתוכם דוד המלך, כמ"ש בגמ' דיומא הנ"ל, [ועי' סה"ש תשנ"ב ח"א (עמ' 274) ובהע' 66 שם]. והנה ברמב"ם שם כתב: "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה, והרי הוא ככל מלכי בית דוד הכשרים והשלמים שמתו" עכ"ל.

נמצא שיתכן מציאות ש"בחזקת משיח" לא יהי' "זה שבטיחה עליו תורה", אפילו שבנה כבר את ביהמ"ק (שלמטה), דאם "לא הצליח עד כה [לקבץ נדחי ישראל, ונשאר אפילו בחיים] או נהרג, בידוע שאינו זה שהבטיחה עליו תורה".

הנה בהערה הנ"ל מצטט: "כמחז"ל (יומא ה, ב) משה ואהרן עמנו".

להעיר שבגמ' שם הלשון "עמהם" (לא "עמנו"). ואמנם בתוס' פסחים (קיד, ב) ד"ה אחד הלשון הוא "עמנו".

ועי' לקו"ש חט"ו (עמ' 142) שמביא הלשון "עמנו", ובהע' 40 שם מציין: "תוס' פסחים (קיד, ב ד"ה אחד). וראה גם יומא ה, ב. שד"ח שם".

וכ"ה בלקו"ש חט"ז (עמ' 68) שמביא "עמנו", ומציין לתוס' דפסחים, ומוסיף "ולהעיר מיומא ה, ב".

ולכאורה ע"פ הנ"ל גם אצלנו שמביא "עמנו" היה צריך לציין בעיקר לתוס' דפסחים, ולהעיר ג"כ לגמ' דיומא. ועי' בספר השיחות תשמ"ט ח"ב (עמ' 754) שכותב: כדברי הגמרא בריש יומא . . "עמהם" – ובהערה 166 שם כ': "ה, ב. וראה גם תוד"ה אחד – פסחים קיד, סע"ב.

ועי' סה"ש תשנ"ב ח"א (עמ' 274) שמביא "עמהם" ומציין רק ליומא בלבד, וכ"ה שם ח"ב (עמ' 456), מבלי לציין לתוס' דפסחים.



אופן מציאות האומות לעתיד-לבוא - לשיטתייהו דהרמב"ם ואדמו"ר הזקן* -

הת' מנחם מענדל רייצס
תות"ל - מגדל העמק

בלקו"ש חכ"ג שיחה ב לפרשת בלק (עמ' 177) מבאר כ"ק אדמו"ר, דאפשר לומר ב' אופנים במעמדם של הגוים לע"ל. "דער מצב הגאולה אין וועלט, כולל אוה"ע, הערט זיך אן ביי זיי אלס א פרט אין דער גאולה פון אידן; אדער אז בא זיי איז נרגש זייער גאולה (אויך) כענין בפני עצמו". ומאריך בזה.

ובסעיף ט (עמ' 9-178) מבאר, שלהלכה - לדעת הרמב"ם ואדה"ז - הוא כאופן הב': "דער רמב"ם איז מדגיש בכמה מקומות, אז לעת"ל וועט דער אויפטו פון דער גאולה ועניני' זיין אויך בשייכות צו אוה"ע, און אין די אלע ערטער זאגט ער דאס ווי אן ענין בפני עצמו - ניט אלס פרט פון דער גאולה פון אידן; אין די צוויי ערטער הנ"ל: אין סוף פי"א פון הל' מלכים: "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד שנאמר כו", וברפי"ב: "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם כו" ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל";

ועד"ז בסיום וחותם ספרו וואו ער זאגט: "ולא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד", וואס פון פשטות לשונו איז מובן אז דאס מיינט אויך אוה"ע . .

(* לכבוד סיום מחזור הט"ו בלימוד ג"פ ברמב"ם, והתחלת מחזור הט"ז - ביום ד' ניסן.

"אזוי איז אויך מובן פון דעם וואס דער אלטער רבי זאגט אין תניא אז "מיתרון ההארה (וואס וועט נתגלה ווערן) לישראל (לעת"ל) יגי' חושך האומות גם כן כדכתיב והלכו גוים לאורך וגו' וכתוב בית יעקב לכו ונלכה באור ה' וכתוב ונגלה כבוד הוי' וראו כל בשר יחדיו וגו' וכתוב לבוא בנקרת הצורים ובסעיפי הסלעים מפני פחד ה' והדר גאונו וגו' וכמ"ש והופע בהדר גאון עוזך על כל יושבי תבל ארצך וגו'".

דערמיט וואס ער איז זיך ניט מסתפק מיט דעם וואס ער זאגט פריער "שאז יזדכך גשמיות הגוף והעולם ויוכלו לקבל גילוי אור ה' שיאיר לישראל ע"י התורה שנקר' עוז", וואס דערפון איז משמע אז דער זיכוך הגשמיות (פון דם גוף און דעם עולם) איז נוגע צו אידן למטה, אז זיי זאלן קאנען מקבל זיין גילוי אור הוי' ;

"נאר איז מוסיף נאך אן ענין: "ומיתרון ההארה לישראל יגי' חושך האומות כו'" –

איז דער אלטער רבי מדגיש, כנ"ל, אז דער "יגי'" חושך האומות איז ניט נאר א חלק און פרט וואס איז נוגע צום עילוי וזיכוך פון אידן, נאר ס'איז אן ענין וואס איז נוגע אומות העולם גופא; און דעריבער, כאטש דער "יגי' חושך האומות" קומט פון דער יתרון ההארה לישראל (כפשוטו, ווייל דער עיקר גילוי איז דאך אין אידן וואס ישראל וקוב"ה כולא חד), ווערט אבער אויפגעטאן א פעולה פנימית, א גילוי אור אלקי, און א תנועה פון יראה וביטול בא אוה"ע, ביז עס ווערט "והופע בהדר גאון עוזך על כל יושבי תבל ארצך וגו'", אז דער אויבערשטער ווערט נתגלה על כל יושבי תבל (וועלכע איז) ארצך". עד כאן לשון קדשו.

והנה, אף שלביאור זה יוצא שהרמב"ם ואדה"ז בחדא שיטה קיימי בענין מעמדם של אוה"ע בימוה"מ, י"ל שזהו בכללות. אבל בפרטיות בהא גופא אפ"ל ב' אופנים עד כמה הגאולה תורגש באומות העולם כענין בפ"ע. ובלשון כ"ק אדמו"ר – הנ"ל, "בא זיי איז נרגש זייער גאולה (אויך) כענין בפ"ע". – שמהסוגריים יוצא שאפ"ל בב' אופנים: (1) "בא זיי איז נרגש זייער גאולה כענין בפ"ע" – לגמרי. (2) "בא זיי איז נרגש זייער

גאולה אויך כענין בפ"ע, אבל גם בתוך זה יורגש שזהו הסתעפות והמשך של גאולת ישראל.

וי"ל, שהרמב"ם ס"ל שהגאולה תורגש בהם כענין בפ"ע ממש, ועד כדי כך שלא יהי' חדור אצלם שגאולתם היא תוצאה והמשך של גאולת ישראל [פשוט שבידיעה – ידעו זאת, אך הדיון כאן הוא על הרגשתם]; משא"כ אדה"ז ס"ל שאף שהגאולה תורגש בהם כענין בפ"ע, אבל בתוך זה גופא יחושו שזהו המשך והסתעפות של גאולת ישראל.

שיטות אדה"ז והרמב"ם בקיום מצוות האוה"ע לע"ל

נתחיל בביאור שיטת אדה"ז. איתא בלקו"ת (שלח מג, א): " . . ולכך נאמר גבי בחי' ובכל נפשכם ואספת דגנך וגו' מחמת שהוא עדיין בזו המדרגה להעלות ניצוצין קדישין המפוזרין בעסק משא ומתן ובחרישה ובזריעה כו'. וזהו שאמר רשב"י ע"ה אדם חורש בשעת כו' שהוא רק תיקון נוקבא בחינת מקום הנ"ל, אבל לעתיד ועמדו זרים ורעו וגו' שיהיו טפלים לישראל שיקיימו מצוות שהאשה חייבת בהן, וכמ"ש כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה כו'. ויוכלו לעלות גם הם כו', רק שיהיו טפלים לישראל ע"י חרישה וזריעה".

והנה, כאן מדגיש אדה"ז ברור, שעלייתם של אוה"ע תהי' ע"י שיהיו בטלים לישראל. ופשוט שאי"ז בסתירה להנ"ל בלקו"ש, כי – כנ"ל – הגאולה תורגש בהם כענין בפ"ע, אבל בתוך זה גופא יחושו שזהו המשך של גאולת ישראל.

ולהוסיף שענין זה מודגש במ"ש "שיקיימו מצוות שהאשה חייבת בהן". ולכאור' צריך ביאור, מה מקור שיטה זו? ובהדיא נחלקו רש"י והמהרש"א (ע"ז כד, א) בהא. לרש"י יקיימו כל המצוות, ולהמהרש"א יקיימו רק ז' מצוות. ומנלן לחדש שיטה שלישית, שיקיימו מצוות כאשה?

והעירני ח"א, שי"ל מקורו דאדה"ז בפשטות: אוה"ע יהיו משמשים לישראל (ישעי' סא, ה. וראה ברכות לה, ב). ובפירוש מצינו הלשון "עבדים" ביחס אליהם: "כל הזהיר בציצית זוכה ומשמשין לו ב' אלפים וח' מאות עבדים" (שבת לב, ב). וא"כ יהי' דינם כדין עבדים, שיקיימו מצוות שהאשה מחוייבת בהן.

[ועדיין צ"ב בדברי אדה"ז, שמביא לזה ראי' מהפסוק "כי אז אהפך אל עמים" גו'. ועוד חזון למועד בעז"ה].

אך להרמב"ם שיטה אחרת בענין. הוא ס"ל שגם אז יקיימו רק ז' מצוות בני-נח. [כ"ק אדמו"ר בלקו"ש שם הערה 76. וראה חכ"ז ע' 247, שמסביר כיצד יהי' מותר להם – לפ"ז – ללמוד תורה]. ובכלל, לא מצינו בכל ספר היד, לא בהל' תשובה – ולא בהל' מלכים, שהרמב"ם יאמר שלע"ל יהיו הגוים עבדים לישראל, ואדרבה: מפשטות לשונו (פ"ב ה"א) "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים. . ולא יגזלו ולא ישחיתו, אלא יאכלו דבר המותר בנחת עם ישראל", משמע שלא יהי' שינוי מהותי במעמדם של אוה"ע כאנשים עצמאיים. וכן מבואר מלשונו בהמשך (ה"ד) "לא נתאוו החכמים והנביאים ימות המשיח לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו בגויים, ולא כדי שינשאו אותם העמים", – דנראה כוונתו (לא שיהיו ממש בגדר "עבדים" לישראל, דאז הול"ל זה בפירוש, אלא) ע"ד שהיו בימי שלמה וכו', שיהיו תחת יד ישראל, ותו-לא.

וגם בפירוש המשניות (תחלת פ' חלק) כשמתאר כיצד יבואו האומות למלך המשיח וכו', אינו מזכיר דבר וחצי דבר מעבודתם לישראל, ומפשטות לשונו אינו נראה כלל. ועי' עוד במהלך השיחה בלקו"ש חכ"ז שם, שנראה ברור שהענין ד"לא יהי' עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד" יהי' שוה בבנ"י ואוה"ע, ולא יהי' חילוק מצד שאוה"ע יצטרכו לשרת את בנ"י, וכיו"ב. (ואכ"מ).

ואולי יש לומר בסברתו בפשטות, דלכאו' שינוי גדול כזה הוא בגדר שינוי מנהגו של עולם [ויש להאריך בזה]. ועכ"פ, מבואר מכ"ז שאף שבכללות ס"ל להרמב"ם ואדה"ז באותה שיטה, חלוקים הם בתוך שיטה זו גופא, במדת עצמאותם של אוה"ע. וכנ"ל.

דיוק בפסוקים שמביאים הרמב"ם ואדה"ז

ואת"ל, אפשר לראות חילוק זה שבשיטותיהם, באותם מקורות מהם מוכיח כ"ק אדמו"ר שס"ל שהגאולה תורגש באוה"ע כענין בפ"ע. והיינו: סוף הל' מלכים – להרמב"ם, וסוף

פרק ל"ו בתניא – לאדה"ז. דאף שבשני מקורות אלו מבואר שהגאולה תורגש בהם כענין בפ"ע, הרי בצורת הביאור, וכן בפסוקים שמביאים, שונים הם. וי"ל, שהוא מפני חילוקי השיטות, כנ"ל.

דהנה, ברמב"ם ההתייחסות לאוה"ע היא התייחסות בפ"ע לגמרי, ולא כהמשך כלל לעניני בני ישראל. בספי"א: "ויתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד", שמתאר בזה א' מפעולותיו של מלך המשיח, שכל ענינה תיקון העולם גרידא. וברפי"ב, כשמבאר "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי העולם כו' ויחזרו כולם לדת האמת", ה"ז בא (לא כדי להפליא מעלתם של ישראל, אלא) כפירוש על הכתוב "וגר זאב עם כבש". וכן בספי"ב, הרי כל ההלכה מדברת על העולם בכללותו: "ובאותו הזמן" כו' – שכ"ז הוא ענין בכללות העולם. "ולא יהי עסק כל העולם אלא לדעת את ה' בלבד, [ואדרבה: מצב בנ"י מובא בקיצור וכבדרך אגב: "ולפיכך יהיו ישראל חכמים גדולים ויודעים דברים הסתומים וישיגו דעת בוראם כפי כח האדם", ושוב חוזר ומדבר על העולם בכללון] שנאמר כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".

ומודגש זה גם בפסוקים שמביא: בספי"א – "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד", שבפסוק זה אין אף רמז שהגאולה מתחילה מעם ישראל. וכן בספי"ב, שמביא את הפסוק "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים", פסוק שמדבר על הארץ בכללה, ללא ציון מיוחד של בנ"י בפרט.

משא"כ בדברי אדה"ז מודגש, שהגם שהגאולה תביא לשינוי פנימי באוה"ע, וזהו ענין בפ"ע מגאולת ישראל, אך בזה עצמו יהי מורגש כיצד זה המשך וביטוי של גאולת ישראל. את כל הביאור בענין אוה"ע מתחיל, "ומיתרון ההארה לישראל – יגי' חושך האומות גם כן". וכן בהפסוקים שמביא מודגש זה: "והלכו גוים לאורך" – של ישראל. "בית יעקב לכו ונלכה באור ה'" – פסוק שאומרים אוה"ע לישראל, שבזה מודגש ש"אור ה'" יגיע לאומות העולם באמצעות וע"י "בית יעקב".

ויל"פ גם ב' פסוקים נוספים שמביא, "לבוא בנקרת הצורים ובסעיפי הסלעים מפני פחד ה' והדר גאוונו", "והופע בהדר גאון עוזך על כל יושבי תבל ארצך", שבב' פסוקים אלו מודגש הביטול העצום שיפעל בכל העולם גילוי אור ה', והיינו: שכל העולם אינו מציאות אמיתית. וראה המשך "וככה-תרל"ז" פרק קכ ואילך].

ולהוסיף, שגם בסגנון השיחה בלקו"ש חכ"ג שם, יש חילוק בין צורת הבאתו את דברי הרמב"ם – לצורה שמביא את דברי אדמו"ר הזקן. עיין שם היטב.

ב' השיטות הנ"ל מתאימים לתוכן הספרים

ויש להוסיף ולהמתיק ב' השיטות, ומדוע הרמב"ם ס"ל כך – ואדה"ז כך, שהוא בהתאם לחילוק במהות ענין ספריהם.

דהנה, עיין ב"הדרן על הרמב"ם – משיחת ש"פ חיי שרה כ"ז מרחשון תש"נ" שמבאר, מדוע סיים הרמב"ם את ספרו ב"כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים" – מצב העולם ולא בהעילוי דישראל, שהוא בהתאם לתוכן ספרו, ספר הלכות שענינם לפעול בעולם. ולכן, מדבר הוא על שלימותו של העולם, אך לא כ"כ על עילויים של בני"י, שזהו"ע נעלה ונבדל מהעולם. ועד"ז יובן בנדו"ד, שהרמב"ם מדגיש שהגאולה תורגש באוה"ע כענין בפ"ע לגמרי, כי בזה מודגש שלימות העולם.

משא"כ ספר התניא לאדה"ז, שאין ענינו בירור העולם, אלא כשמו הוא "ספר של בינונים", "מיוסד על פסוק כי קרוב אליך הדבר מאוד וגו', לבאר היטב איך הוא קרוב מאד", ענין הנוגע ושייך לבנ"י. ומתאים זה להא שבספר התניא מוכח, שאף שהגאולה תבוא באוה"ע כענין בפ"ע, הרי בזה עצמו יורגש שזהו המשך והסתעפות מגאולת ישראל.

ו"תן לחכם ויחכם עוד", ויהי-רצון שנזכה תיכף ומיד ממש לקיום היעוד "כי מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים".



רשימות

מנחת חינוך בכהן המתמנה

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

ברשימה חוברת קלט (שי"ל לשבת זו) כותב הרבי וזלה"ק: ופשיטא דלא קשה מכהן שעבר דאף שהביא מנחת חינוך פעמיים בכל זה אינו בחביתין וא"כ ה"ז לכאורה סוג חדש. עכלה"ק.

ויש להעיר בהא דאיתא בתו"כ פ' צו (פרשתא ג פי' ב) דכהן גדול או כהן הדיוט שלא הקריב עשירית האיפה [למנחת חינוך] ועבד עבודתו פסולה, וכתב הקרבן אהרן שם משום דכתיב "זה" ומשמע עיכובא, ובירושלמי שקלים (פ"ז ה"ג) אמרינן דעבודתו כשרה, ועי' מל"מ פ"ה מהל' כלי המקדש הט"ז דהך דתו"כ ט"ס הוא דעיקר הנוסחא היא דכשירה (כמ"ש הרמב"ם שם) וראי' לזה דאי נימא דפסולה א"כ אם אירע פסול בכה"ג ביוהכ"פ, זה האחר שנכנס במקומו ע"כ מביא עשירית האיפה דאם לא עבודתו פסולה, והא ליתא דא"כ מאי האי דבעי תלמודא בפ"ק דיומא (יב, א) אירע בו פיסול אחר תמיד של שחר במה מחנכין אותו, [השני] והלא הי' צריך להקריב חביתי חינוך ויחנכו אותו בהם שיקריב בשמונה בגדים, אלא ודאי דעבודתו כשירה, וכיון שכן ביוהכ"פ אינו מקריב חביתי חינוך לפי שהם קרבן יחיד ואינם דוחים את השבת עיי"ש.

וכתב ע"ז בס' מקדש דוד (ריש סי' ל) ובהר המורי' שם אות מא לדחות ראייתו דהתם ביומא כשאירע פסול בכה"ג הנה השני אינו אלא שלוחו של הראשון כמ"ש בתו"י יומא יב, ב, דהפר והאיל קרבין משל ראשון כדהביאו מירושלמי, ונקרא כהן המתמנה ואינו כהן גדול גמור, וא"כ אפשר שהוא אי"צ למנחת חינוך כלל, ורק כשמת הראשון והשני מתמנה לכה"ג גמור צריך מנחת חינוך ואפ"ל דזהו גם לעיכובא, נמצא דלפי דבריהם בנדו"ד בכהן שעבר באמת אי"צ למנחת חינוך, ובהרשימה נקט בפשיטות שצריך.

ועי' גם בס' תורת הקודש ח"א סי' מה שכתב ג"כ כדבריהם, וביאר בזה דעת היש מפרשים בתוס' מנחות עה, א, (בד"ה אחת) המובא להלן בהרשימה (וכ"כ שם ברש"י מכת"י בד"ה הא) דמתי צריך כה"ג מנ"ח רק כשעמד ביוהכ"פ כיון דעיקר עבודת יוהכ"פ הוא בכהן גדול דוקא, אבל בכל השנה לא, והקשו ע"ז התוס' דהרי קרבן יחיד אינו קרב ביוהכ"פ, ועוד דא"כ מאי קא מיבעיא ליה בפ"ק דיומא במה מחנכים אותו הרי אפשר לחנכו בהך קרבן דמנ"ח עיי"ש, ומבאר התורת הקודש דעת הי"מ עפ"י הנ"ל, דסב"ל דהסוגיא דיומא איירי בכה"ג שמתמנה מחמת פסול בכה"ג, שהוא חוזר אח"כ לעבודתו, ולכן אין כהן זה המתמנה צריך מנ"ח כלל כנ"ל ולכן שפיר איבעיא ליה במה מחנכים אותו, אבל הי"מ איירי באופן שמת הכה"ג ונמצא שהשני מתמנה במינוי גמור, לכן ודאי צריך מנ"ח, וכיון דלדידהו עיקר קרא איירי בזה כשמתמנה ביוהכ"פ לכן ה"ז כקרבן הקבוע לו זמן ודוחה יוהכ"פ עיי"ש בארוכה, ועי' גם בס' חונן דעה יומא ע' פט שהאריך בענין זה. ויוצא מזה כנ"ל דכהן גדול שעבר באמת אי"צ להביא מנחת חינוך ואינו סוג חדש, לא כהמבואר בהרשימה.

ואולי אפ"ל דבהרשימה איירי לפי ההלכה, שהרי הרמב"ם פסק בהל' עבודת יוהכ"פ (פ"א ה"ג) בכהן שעבר שכל מצות כהונה גדולה עליו אלא שאינו עובד ככהן גדול ואם עבד עבודתו כשרה, ועי' בכס"מ שם דהיינו שעבד בשמונה בגדים ככהן גדול שעבודתו כשירה, הרי מוכח מזה דאף באופן שנתמנה באופן ארעי מחמת פסול בכה"ג ה"ז מינוי גמור לכהונה גדולה, (ועי' גם בהל' שגגות פט"ו ה"ז שפסק דאין בין כהן המשיח המשמש לכהן משיח שעבר אלא פר יוהכ"פ ועשירית האיפה של כל יום וכו') ועי' לח"מ שם) וא"כ מובן מזה שחל עליו ג"כ חיוב מנחת חינוך כיון דה"ז מינוי גמור, אלא דכיון דסב"ל להרמב"ם דמנ"ח בדיעבד אינו מעכב כמ"ש בהל' כלי המקדש כנ"ל, לכן קרבן זה אינו דוחה יוהכ"פ, ולכן איבעיא להו ביומא במה מתחנך כיון שאי אפשר להתחנך ע"י קרבן זה, (ועי' מנחת חינוך מצוה קלו אות ט ומצוה קפה אות ג שאכן מסתפק באופן כזה שעבד בתחילה בלי מנ"ח כגון כשנתמנה ביוהכ"פ וכו') אם יש עליו אח"כ ע"ז חיוב תשלומין שצריך

להקריב עשירית האיפה למנ"ח או לא עיי"ש), ולפי"ז מובן דאם נתמנה עוד לפני יוהכ"פ אם נטמא אז הכה"ג, ודאי יש עליו חיוב מנ"ח כיון שהוא מינוי גמור, ופשוט שכן נקט בהרשימה שהוא כה"ג גמור עד שיש עליו גם החיוב דחביתין עיי"ש.

משא"כ שיטות הנ"ל דסב"ל דבנפסל כה"ג ונתמנה שני באופן ארעי אין זה מינוי גמור אלא הוא רק שלוחו של הראשון, י"ל דסב"ל כמ"ש בגבורת ארי יומא שם וכן בטורי אבן מגילה ט, ב, בשיטת התוס' דהא דאמרינן [לפי ר' יוסי] שאם עבד עבודתו כשירה ר"ל שאם עבד בד' בגדים ככהן הדיוט עבודתו כשירה אבל לא אם עבד ככהן גדול, וכ"כ בתוס' הרא"ש הוריות יב, ב, עיי"ש, ונמצא לפי"ז דאחר שחזר הראשון מסלקין השני מכהונתו, ולשיטה זו אפ"ל כנ"ל דבאמת לא הי' בזה מינוי גמור לכהונה גדולה ואי"צ מנחת חינוך, ועי' בענין זה גם בס' עיטורי מגילה ע' קטז והלאה, ולפי זה מובן מ"ש בהרשימה דגם בכהן שעבר יש מנ"ח.

חביתי כהן גדול בכהן שעבר

(ב) במ"ש אח"כ בהרשימה דבאמת יש גם על כהן שעבר החיוב דחביתין כמו כה"ג המשמש אלא דלפועל אי אפשר להביא שתיים כפירש"י (מגילה ט, ב, בד"ה אלא), ועפי"ז מבאר הא דאיתא בירושלמי דאם עבר והביא חביתין משלו מקבלין ממנו עיי"ש, ראה גם במקדש דוד שם (בד"ה ונראה), דשקו"ט ג"כ בירושלמי הנ"ל דאם עבר והביא עשירית האיפה כשר, והקשה דהרי חביתין חובות ניהו ואין באין בנדבה, וכיון דהמשוח שעבר פטור מחביתין אם כן בהקריב אמאי כשר (ע"ד שמקשה בהרשימה), ומבאר שם עפ"י מה שהוכיח שם בגדר חביתי כה"ג שאינו חובתו של הכהן גדול ממש, אלא הוה חובת היום כמו תמידין שאינה בטילה לעולם (וראה בזה בארוכה בלקו"ש חכ"ב פ' צו ב' דהוה כעין קרבן ציבור) לכן היכא דאיכא ב' כה"ג על שניהם מוטל החיוב להקריב החביתין, אבל לפועל אי אפשר להקריב שתיים כמ"ש ברש"י דאחד אמר רחמנא ולא שתיים, לכן לכתחילה צריך כה"ג המשמש להביאו וממילא נפטר עיי"ז המשוח שעבר, אבל אם הקריב המשוח שעבר ג"כ

כשר שהוא ג"כ מחוייב בדבר עיי"ש, וזהו כפי שנתבאר בהרשימה.

משוח מלחמה להקס"ד בירושלמי שצריך חביתין

ג) במ"ש אח"כ לגבי כהן משוח מלחמה, דלפי הקס"ד בירושלמי מגילה שיש עליו החיוב דחביתין, י"ל דא"כ יש עליו גם החיוב דמנ"ח, כיון דעבודת החביתין מחציתה בבוקר וכו' הוא עבודה חדשה, וכתב דמתוס' דמנחות (הנ"ל) לפי היש מפרשים לא משמע כן, דסבירא להו דמנ"ח דכה"ג הוא רק לעבודת יוהכ"פ עיי"ש.

וראה בחי' הגרי"ז שם (מנחות עח, א) שביאר דיעה זו דסב"ל דרק בעבודה הצריכה כהן גדול דוקא יש בזה הדין דצריך כה"ג להקריב מנ"ח, אבל מה שעובד הכה"ג בשמונה בגדים לחוד ואין בחפצא של העבודה צורך לכהונה גדולה דוקא ע"ז לא בעינן מנ"ח, ולכן סב"ל דדוקא לעבודת יוהכ"פ דבעי כה"ג בעי מנ"ח ולא לעבודת כל השנה, וכיון ששאר עבודות כשרים גם בכהן הדיוט לכן לא בעי מנ"ח עיי"ש, היינו דאף דאצלו ה"ז עכשיו עבודה חדשה כיון שמשמש בח' בגדים בתורת כהן גדול, מ"מ אין זה עדיין מחייב אותו בעשירית האיפה למנ"ח, ורק כשהחפצא של העבודה צריך כהן גדול דוקא אז צריך מנ"ח, ולפיי"ז מובן הכא כוונת הרבי לגבי משוח מלחמה דאפילו אי נימא כהקס"ד בהירושלמי שהוא מחוייב בחביתין והיא עבודה חדשה מ"מ אכתי אי"צ מנ"ח, כיון דהקרבה זו אין צריך כהן גדול דוקא דאפשר גם ע"י כהן הדיוט.

אכן לפי התוס' (וכן רש"י מכת"י) שחולק ע"ז, נמצא דסב"ל דכה"ג צריך מנ"ח גם בכל השנה אם רוצה לעבוד בתורת כהן גדול בח' בגדים אף שהחפצא של העבודה אינו דורש כהן גדול דוקא, ולכאורה גם מהרמב"ם משמע כן שהרי בהל' כלי המקדש פ"ה הי"ז כתב לגבי כה"ג המתחנך דחביתין שבכל יום יקריב אחר שנתחנך כבר לכהן גדול עיי"ש, (ולא כלשון הגמ' שם אחת להמשחו ואחת לחינוכו) משמע דאם רוצה להקריב חביתין בידו צריך להקריב מנ"ח מקודם אף דהקרבה זו אי"צ כהן גדול דוקא, ולא כדעת הי"מ הנ"ל, וא"כ עד"ז אפשר לומר בהירושלמי לגבי משוח מלחמה דלפי הקס"ד שיש עליו חיוב

דחביתין, אם ירצה להקריב קרבן זה בעצמו שהוא סוג חדש של קרבן וכו' צריך גם למנ"ח, וראה בס' טהרת הקודש בתוס' מנחות שם.

הקרבת חביתי כה"ג אפשר גם ע"י כהן הדיוט

ד) במה דשקו"ט בנוגע לחביתי כה"ג דקריבה גם ע"י הדיוט כדאיתא ביומא כה, א, ותמיד לא, ב, דקריבה ע"י פייס, וכתב אח"כ דגם אם נחפוץ לדחוק דהפייס הי' רק על ההקרבה לכבש עיי"ש, הפי' בזה הוא משום דשם הרי לפועל איירי לגבי הבאה לכבש עיי"ש, וכן ברמב"ם הל' תמידין ומוספין פ"ד ה"ו עיי"ש, ויש להעיר גם מלשון הרמב"ם שם פ"ו ה"ה: "ואח"כ מעלין סלת הנסכים, ואחר הסלת מקטיר החביתין. ואחר החביתין מעלין את היין לניסוך" הרי דבנסכים כתב מעלין, ובחביתין כתב מקטיר בלשון יחיד, ומשמע קצת שזה הי' ע"י הכהן גדול בעצמו, ואפ"ל שזהו משום דמצוה בו יותר משלוחו.

והנה בהמשך לזה מקשה וזלה"ק: אלא דלטעמין ג"כ קשה דהא בעל הקרבן צריך להיות בעת ההקרבה (י"ד הל' כלי המקדש רפ"ו) ולכאורה גם כה"ג צ"ל עכ"פ בביהמ"ק בעת ההקרבה ולמה לא נזכר בשום מקום? עכלה"ק.

ויש להעיר במ"ש הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ה ה"ז): וכבודו ותפארתו שיהי' יושב במקדש כל היום ולא יצא אלא לביתו בלילה או שעה או שתים ביום ויהי' ביתו בירושלים ואינו זו משם לעולם עכ"ל, (ועי' מנ"ח מצוה קלו וקע"א שביאר הטעם דאינו יוצא מירושלים משום דכל המביא קרבן טעון לינה בירושלים וכיון שכה"ג הי' מקריב כל יום מנחת חביתין הי' טעון לינה, וכבר הקשו עליו בכ"מ, וראה הערות וביאורים גליון נה אות ב בענין זה), ובס' אהל משה (ח"א סי' כב) פירש מ"ש הרמב"ם "ואינו זו משם" דלא קאי על ירושלים אלא על בית המקדש, ומביא שכן מבואר בקרית ספר שם שכתב וז"ל: והא דר בירושלים כדי שיהא לעולם במקדש כדכתיב ומן בהמקדש לא יצא עכ"ל, כדאיתא במד"ר פ' צו (פ"י, ג) חייך פלטינ דידי לית את זייע וכו', דזהו מ"ש הרמב"ם ואינו זו משם עיי"ש בארוכה. נמצא לפי"ז דכבר מבואר הכא שצ"ל בביהמ"ק כל היום ואינו זו משם. (אבל עי' לקו"ש חיי"ח ע' 194 שמפרש

דאינו זו משם קאי על ירושלים ולא על ביהמ"ק), וא"כ מובן בדרך ממילא שהוא שם בעת הקרבת החביתין?

אלא דכיון דלשון הרמב"ם הוא משום "כבודו ותפארתו", משמע שהוא דין בפני עצמו ואינו שייך להא שצריך להיות שם בעת קרבנו, גם אפשר דמצד הקרבן צריך להיות בסמיכות להקרבנה ממש, וזהו מה שהקשה הרבי דלמה לא מצינו דין זה.

ואולי אפ"ל בזה עפ"י המבואר בלקו"ש חכ"ב פ' צו ב' הנ"ל בארוכה, די"ל דחביתין כהן גדול הוא כעין קרבן ציבור (ראה הערה 11 שם ועוד) אלא שהחיוב להביאו הוא על הכהן גדול דוקא (וראה הערות וביאורים גליון קפט) ואכמ"ל, ולפי"ז אולי אפ"ל הכא בדין עמידה בעת הקרבן, דלענין זה גם קרבן זה דחביתין נכלל בהא דאנשי מעמד עומדים על קרבנות הציבור, ואי"צ שיהי' הכהן גדול בעצמו עומד שם, וראה גם בס' בארות נתן ע' סג בענין זה.

מנחת חינוך של כה"ג אם צריך בידו דוקא

ה) במה שכתב שם וזלה"ק: גם יש לעיין בלשון הי"ד מה דין מנחת חינוך של כהן גדול אם עושה בידו דוקא עכלה"ק. הנה לכאורה לשון הרמב"ם שם (הל' כלי המקדש פ"ה הט"ז) הוא: "אין הכהן עובד תחילה וכן כהן גדול אינו עובד תחילה עד שיביא עשירית האיפה משלו ועובדה בידו וכו'", הרי מבואר בהדיא דהדין דבידו קאי הן על מנ"ח דכהן הדיוט והן על מנ"ח דכהן גדול וא"כ מה מספקא ליה להרבי?

והנה בהל' יז כתב: "כהן שלא עבד עדיין מימיו שמנו אותו כהן גדול, הרי זה מביא עשירית האיפה ועובדה בידו תחילה כשאר חינוך כל כהן הדיוט, ואח"כ מקריב עשירית האיפה שנייה שהיא חינוך כהן גדול וכו'" הנה בהלכה זו במנ"ח השני' שהיא לחינוך כהונה גדולה לא הזכיר הרמב"ם שעובדה בידו דוקא, וכבר עמד ע"ז בס' ושב הכהן (להגאון ר' רפאל הכהן מהאמבורג) זבחים טו, ב, וכתב דאין לומר דלא הזכיר אח"כ דעובדה בידו משום דסמך על מה שכבר כתב לגבי עשירית האיפה הראשונה, דא"כ לא הי' לו להזכיר כלל בהל' יז הדין דעובדה בידו שהרי כבר הזכיר זה בהט"ז? ולכן ביאר דאם לא

עבד עבודה מעולם ומנוהו כהן גדול באמת אי"צ להקריב בידו רק עשירית האיפה הראשון ולא השני, ומבאר הטעם דהא דצריך לעבוד בידו עשירית האיפה שמביא אין זה דין מצד גוף הקרבן אלא משום הכהן המתחנך דצריך שיתחנך לעבודת כהן, ובכהן גדול יתחנך לעבודה בשמונה בגדים, ולכן באופן שלא עבד עבודה מימיו והקריב עשירית האיפה הראשון לכהן הדיוט בח' בגדים שוב אי"צ לעבוד בידו עשירית האיפה השני, ויש חיוב רק להביא גוף הקרבן, אבל לא בעינן שיקריבנו בידו, ורק בהל' טז דאיירי שעבד מקודם רק בתורת כהן הדיוט בד' בגדים, ועכשיו מביא עשירית האיפה לכהונה גדולה בלבד רק הכא צריך לעבוד בידו כיון דעכשיו עובד בח' בגדים עיי"ש בארוכה, ועד"ז ביאר הגרי"ז במנחות שם, וראה גם בס' שמעתתא דכהן גדול ע' נד וע' ס בענין זה מהגרי"ז, ובס' תורת הקודש שם שקו"ט בארוכה בדברי הושב הכהן, ותירץ הקושיא באופן אחר.

ולפי"ז אולי אפ"ל דכוונת הרבי במ"ש: "גם יש לעיין בלשון הי"ד מה דין מנחת חינוך של כה"ג אם עושה בידו", הוא לדיוק הנ"ל דבהל' ט"ז משמע דצריך בידו דוקא, ובהל' יז משמע דאי"צ.

ולפי ביאור הנ"ל ד"בידו" אינו מצד החפצא של הקרבן אלא משום הגברא, אולי יש לבאר ג"כ מ"ש בהרשימה דצריך לחלק בלימוד מקרא דכהן הדיוט עושה בידו משא"כ בחביתין אי"צ, דלהנ"ל זה מובן, דכיון שהדין דבידו אינו דין מצד החפצא של הקרבן, אלא משום הגברא כנ"ל, שפיר מובן דרק בכהן הדיוט צריך בידו כיון שהוא צריך להתחנך בעבודה, משא"כ בנוגע לחביתין שכבר הקריב מקודם, (וזהו אפילו אי נימא דחביתי כה"ג הוא ג"כ כמנחת חינוך כמבואר בלקו"ש שם בסופו).

ובכללות הענין, בהקושיא שעל הר"ח במגילה שע"ז תירץ בהרשימה בג' אופנים, יש להעיר שכן הקשה על הר"ח גם בס' שמועת חיים יומא פ"א סי' כ, ולא תירץ.



עבודת הכהנים קודם חטא העגל

יהושע מונדשיין

ירושלים עיה"ק

ב"רשימות" דמחצית השקל (חוברת קלז, עמ' 47) כותב רבינו: צ"ע אם גם הכהנים באו במקום הבכורות ע"י חטא העגל כמו הלויים. לעיין בכורות ד. עכ"ל.

וצ"ע אשר לא כדרכו בקודש, כאן אין רבינו מציין לאור-התורה, ע"ס בראשית (שהוא לכדו הי' בדפוס באותן שנים), ושם בפר' מקץ (דף שמג, ב ואילך) מובא מאמרו של אדמו"ר הזקן ד"ה ואת גביעי גביע הכסף, שממנו מוכח שבמעשה העגל ניטלה העבודה מן הבכורות וניתנה לכהנים. ואכן מקשה שם אדמו"ר הצ"צ בזה"ל: וצ"ע, דבגמ' שם [זבחים קטז, ב] משמע שמסיני נצטוו על הכהנים ע"ש בפרש"י.

וכן הוא באוה"ת בראשית ח"ז (עמ' 2440, 2530), שהעבודה היתה בבכורות, רק מחמת חטא העגל שחזרה זוהמא דנחש כו' ניטלה העבודה מהבכורות וניתנה לכהנים.

והנה במאמרי אדמו"ר האמצעי (בראשית עמ' שג ואילך) נוקט לעיקר שנתחלפה העבודה מן הבכורים וניתנה ללויים, שבתחלה היו הבכורים מקודשים לשרת ולעבודה לכהנים, ואח"כ נחלפו להיות הלויים משרתים תחתם לכהנים לתקן המעוות דקרח. ומוסיף שם, שבברייתא איתא דעד שהוקם המשכן הי' העבודה בבכורים ממש [היינו העבודה ממש], ואולי אפשר מחמת חטא העגל נפסקה וניטלה העבודה מן הבכורים וניתנה לכהנים – ואין פשט הכתוב בפר' תצוה מורה כן, דלמה נצטווה משה בבגדי אהרן חשן ואפוד ומעיל כו'. עכ"ל.

אך בהמשך שם: אבל אם לא היו חוטאים בחטא העגל היו בדוגמא דלע"ל ממש והי' העבודה בבכורות ולא בכהנים.

ומ"ש רבינו ברשימות (שם) "לעיין בכורות ד", ובעמ' 49 ציינו העורכים להערה 150, אך היא נשמטה בטה"ד. ונראה שהכוונה למש"ש (בדף ד, ב) דענין העבודה בבכורות תלוי במצות פדיון הבכור, ואם אינו נוהג דין הפדיון, גם דין העבודה בבכורות אינו נוהג (שמגמ' זו ראיתי מקשין על דברי הרמב"ם

בפה"מ פי"ד דזבחים "שהעבודה לעולם אינה אלא בבכורות מאדם ועד משה רבינו ע"ה", ומהגמ' הנ"ל משמע שרק כשחל פדיון בכורים החלה עבודת הבכורים)*.



ההכרח למופתים בימינו אלה

הרב בן ציון אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד ל.א. קא.

ב"רשימות" חוברת קלח במוסגר למכתב שנשלח אל כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ, כתב רבינו דהמופת מעלה את האדם מבירא עמיקתא לאיגרא רמא – "לא רק לשעה" (ובהעתק לעצמו לא כ"כ).

ויש להעיר דאולי ר"ל בזה, דהגם דלכאורה כשאנו משנה מהותו, והרע נשאר בתקפו ויש אתערותא דלעילא, אז הוה ההתעוררות רק לפי שעה, ואח"כ עבר וחלף לו כאילו לא היה. אמנם זה דייקא כשנצרך להאדם התעוררות בעבודתו, וצריך שיחול בו איזה שינוי, דאז בלי עבודה וזיכוך עצמו לא יהי' קיום להתעדל"ע, ולא ישנה מהותו וכו'.

וזה ע"ד מה שפועל האות ומופת בדורות שטעו אחרי אמונות כוזבות, או בדורות שנהו אחרי השכל (כדלעיל ברשימה), שרק מוכיח על יחוד השם ועל בחינה שלמעלה מהשכל. והיינו, שהאות והמופת הוכיח טעותם, מ"מ בעבור זמן כשנחלש רושם המופת שוב עלולים לטעות, ואכן טעו וכו'. משא"כ בימינו אלה שאין כאן טעות ללכת אחר אמונות כוזבות, כי "עם בני" כולם מאמינים בד' אחד" (כלשון הרשימה), אלא שמושקעים בגשמיות, הרי אז בא האות והמופת ומעלה את האדם לדרגא נעלית לגמרי (ואינו רק מוכיח על "טעותו"), ולא לפי שעה, דמכיון שמסירים הדבר המונע – הטרדות והגשמיות (ע"י

* ראה אגרות קודש כ"ק אדמו"ר חו"ח ע' רמח (נדפס בלקו"ש חו"א עמ' 307).
המערכת.

שהמופת מראה שהגשמיות אינו כ"כ עב וכו' כפי שממשיך ברשימה).

וזהו ע"ד מה שביאר רבינו בכ"מ ע"ד הרמב"ם בספ"ב דהל' גירושין דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני, שבאמת רוצה ורק יצרו אנסו (ע"ד הגשמיות שבו מושקע), וכשמכין אותו (ע"ד המופת), מתגלה פנימיות רצונו.

ויש להמתיק לפי זה מה שמקדים בתיאור ימינו אלה, ש"נהפכה מלכות למינות". דהנה בלשון זה מרומזים ב' דברים, וכפי שמבאר רבינו בלקו"ש חל"ב (עמ' 82), דבסנהדרין צז, א איתא "אין בן דוד בא עד שתתהפך כל המלכות למינות. אמר רבא מאי קרא? כולו הפך לבן טהור הוא" וגם בסוף מס' סוטה נמנה בין הסימנים דעיקבתא דמשיחא, ומסיים שם דאין לנו על מי להשען אלא על אבינו שבשמים. ומבאר שם שענין הפיכת המלכות למינות הוא א) סימן שלילי שהמצב ירוד וגרוע כ"כ עד שאין ברירה, כביכול, ומוכרח להביא את הגאולה. ב) דזה סימן שהעולם הולך ומתברר, שכל מלכות שבעולם שאין לו שייכות עם מלכות שמים נהפך למינות, ורק עם בני"י מאמינים הם, ואז בן דוד בא.

וי"ל לפי הנ"ל דבימינו אלה, מצד אחד, מכיון שמושקעים בגשמיות וכו', הרי הוא מצב ירוד וכו', מ"מ אין זה כהדורות אשר טעו אחרי אמונות כוזבות ואחרי השכל, וכולם מאמינים הם, ולכן הרי זה גופא סימן ש"יתבררו ויתלבנו ויצרפו רבים" גו', ולכן צריכים רק למופת לגלות את האמונה, וא"כ בהכרח שאבינו שבשמים, שעליו נשענים יראנו נפלאות כימי צאתך מארץ מצרים, בגאולה האמיתית והשלימה תומ"י.



מסירה לעבור במחצית השקל [גליון]

הת' אפרים פישל אסטער
תלמיד בישיבה

בהרשימה דמחצית השקל (ה) מבאר כ"ק אדמו"ר בהערה "דלריב"ז מוכרח הכהן לתת במצות מחצית השקל ואם מסרו

לצבור לא יצא ולבן בוכרי בהיפוך דאם נותן למחצית השקל חוטא דמביא חולין לעזרה ודוקא שימסרם."

והיינו דמי שחייב לשקול צריך לתת במצות מחה"ש ואם מסרו לצבור לא יצא, ורק באינו חייב לשקול – כמו כהן לבן בוכרי – צריך שימסרם לצבור (ואינו מביא חולין בעזרה).

והנה בסה"מ תשי"א (לכ"ק אדמו"ר מוהרי"צ) עמ' 31 כותב כ"ק אדמו"ר בהערה: "חיוב דמחצית השקל הוא על היחיד. צריך הוא למוסרו לקופה יפה יפה כדי שתהא נעשית מציאות חדשה והפכית דממון צבור, ולא דהשתתפות של כמה יחידים. שלכן מנחת צבור נאכלת אף אם גם הכהנים שוקלין (שקלים פ"ג ה"ג, ועייג"כ הוריות ו, א)".

ובגליון יג [תשמט] הקשה הרב דוד פלדמן קושיא חזקה, דלכאורה מ"ש בהערה זו שב"חיוב דמחה"ש צריך הוא למוסרו לקופה יפה יפה", הוא בסתירה למ"ש בהרשימה ש"מוכרח . . לתת במצות מחה"ש, ואם מסרו לצבור לא יצא"? ועיי"ש במה שביאר הרב הנ"ל בטו"ט לתווך הענינים, ועוד כמה דיוקים בהערה הנ"ל עיי"ש היטב.

ונראה דיש לבאר הדברים בדרך אחרת, ובהקדם, דבהרשימה כתב "ואם מסרו לצבור לא יצא", ובהערה כתב "צריך הוא למוסרו לקופה", דבפשטות השינוי הוא רק בלשון ואינו משנה תוכן הענין, אמנם י"ל דזהו שינוי בתוכן הענין, ד"צבור" ו"קופה" הם ב' גדרים שונים ונפרדים, ואין סתירה ממ"ש כ בהערה ד"צריך למוסרו לקופה" למש"כ בהרשימה ד"אם מסרו לצבור לא יצא", וכפי שיתבאר לקמן.

דהנה ברש"י עה"ת (ויקרא א, ב) עה"פ תקריבו את קרבנכם כתב: "תקריבו, מלמד ששנים מתנדבים עולה בשותפות, קרבנכם, מלמד שהיא באה נדבת צבור היא עולת קיץ המזבח הבאה מן המותרות".

וברמב"ן מבאר פירש"י (דלכאורה למה צריך פסוק מיוחד לרבות שותפין ולרבות צבור – דבפשטות היינו הך): "פי' הרב כן, לומר שאם יתנדבו רבים להביא עולה עולת השותפין היא, מה בין שנים המשתתפין בקרבן ובין עשרה ואלף שנשתתפו בו,

אבל קיץ המזבח הבאה מן המותרות לב ב"ד מתנה עליהם, ולפיכך הוא עולת צבור. . ואולי לדעתו עולת העוף שהיא באה נדבת שנים ואינה באה נדבת צבור וכן השלמים שאמרו בהם שהשותפין מביאין אותם נדבה ואין הצבור מביאין אותם נדבה, בכולן יכולין הרבים להתנדב בהן בתחלה, דעולת השותפין היא נקראת ושלמי שותפין הם נקראין ולא מעטו אלא שלא יביאו אותן מן הקופות, ואפשר שנאמר שאם רצו צבור להפריש בתחלה לנדבה ויגבו אותה כאשר יגבו השקלים לתמידין ומוספין שתהי' נדבת צבור בעולת בהמה ואין בה סמיכה שנתרבה מן הכתוב הזה וכל זמן שיתנדבו בו רוב ישראל היא נדבת צבור ואינה בעולת העוף ולא בשלמים, ומעוטן נידונים כיחידים. והוא העיקר".

ובפשטות נראה דרוצה לומר דשיטת רש"י היא, דכשרבים (ואפילו רוב הציבור) מתנדבים ביחד לקרבן, נקראת עולת השותפין ודינו כקרבן יחיד שעדיין טעונה סמיכה וכו', ודוקא קרבן הבא מן הקופה, נקראת קרבן ציבור ואינה טעונה סמיכה דממון הקופה יש לו דין ציבור. משא"כ הרמב"ן סובר דגם כשרוב הציבור מתנדבים נקראת קרבן ציבור.

אמנם נראה דבהכרח צ"ל דגם לשיטת רש"י כשהציבור מתנדבים לקרבן, יש לזה דין ציבור, דהנה במנחות נב, א פליגי ר"י ור"ש, "פר העלם דבר של ציבור ושעירי עכו"ם, בתחלה מגבין להם דברי ר' יהודה ר"ש אומר מתרומת הלשכה הן באין", והיינו דלר"י בא קרבן צבור מהתנדבות הציבור, ובהמשך הגמ' שם דר"ש יליף מ"את קרבני לחמי לאשי" דהם באים מתרומת הלשכה, והנה אם נאמר לשיטת רש"י דכשהציבור מתנדבים עדיין אין לזה דין קרבן ציבור, א"כ לר"י דבתחילה מגבין להם, הרי לא יהי' לזה דין קרבן צבור? ולאידך, למה צריך ר"ש לימוד מיוחד דמתרומת הלשכה באין, הרי רק אז נק' קרבן ציבור?

וע"כ צ"ל דלשיטת רש"י גם כשהציבור מתנדבים נק' קרבן ציבור, ולכן לר"י "בתחילה מגבין להם", אלא דיש ב' דינים וגדרים בדין ציבור:

א) דין ציבור כשמתנדבים לקרבן, דבזה יש תפיסת מקום להשתתפותו של היחיד, ולכן חל על הקרבן דיני היחיד אף שהוא קרבן ציבור.

ב) דין ציבור כשבא מהקופה, דבזה מתחדש דין ציבור שאין שום תפיסת מקום להשתתפותו של היחיד, ונעשה דין צבור בעצם.

וזהו ביאור דברי הרמב"ן בשיטת רש"י, דכל קרבן שבא מממון ציבור יש לזה דין ציבור, אלא דבזה גופא יש ב' אופנים; דאם באה מהתנדבות הציבור, יש עדיין להקרבן דין שותפות; משא"כ קרבן שבא מהקופה נעשה בו דין צבור בעצם, ואין בזה שום דין שותפות.

ויש להביא סמוכין לדין הא' דציבור מהרמב"ם הל' תמורה פ"א ה"א, שכתב "ואחד מן השותפין שהמיר או מי שהמיר בקרבן מקרבנות ציבור הואיל ויש בהן שותפות ה"ז לוקה ואין התמורה קודש". הרי, דגם בקרבנות צבור יש בהן דין שותפות, עד שא' מן השותפין לוקה על שהמיר, והוא כנ"ל דגם בקרבן שהוא בגדר צבור יש תפיסת מקום לשתתפות היחיד.

אמנם עיין בתוס' מנחות עח, ב ד"ה "או לאחד מבני חבורה" (שהיה לו חמץ ושחט עליו) "אפסח קאי אבל אתמיד פשיטא דלא מחייב משום א' מישראל". ונראה מדברי התוס', דבקרבן ציבור אין דין שותפות לכאו"א משיראל, אלא נעשה כאן מציאות חדשה דקרבן ציבור, ולכן לא מחייב משום א' מישראל.

(וע"פ הנ"ל אואפ"ל דלא פליגי הרמב"ם והתוס'. דהרמב"ם איירי בקרבן שבא מהתנדבות הציבור, דיש בו דין שותפות; והתוס' איירי בתמיד שבא מן הקופה דאין בו דין שותפות וכפי שנת' בשיטת רש"י).

יש להאריך בזה מעוד מקומות ואכמ"ל.

וע"פ כהנ"ל אפשר לומר, דהרשימה וההערה מדברים בב' דינים וגדרים נפרדים.

דהנה בפשטות מצות מחצית השקל, חיובה על היחיד, והוא שוקל בתור יחיד להקופה, אמנם לאחר שכל ישראל נתנו

מחה"ש (בתור יחידים), נעשים השקלים בהקופה מציאות חדשה והפכית דממון צבור. וכשנ"ת בשיטת רש"י (דאם ישתתפו הצבור, לא נעשה דין צבור שאין בו שותפות יחידים), דדוקא ע"י הקופה נעשה לממון צבור (כדין הב') שאין בו גדר של השתתפות יחידים.

ועפ"ז י"ל, דמ"ש בהרשימה "ואם מסרו לצבור וכו'" לא איירי בסדר הרגיל דמצות מחצה"ש, (דחיובו על היחיד ליתנו לקופה) אלא איירי בדין הא' דדין צבור, דבתחלה כשכאו"א שוקל יוכל לשקול בתור השתתפות לצבור כמו בקרבן צבור שנעשה ע"י התנדבות הצבור, דע"י השתתפותם נעשה בהקרבת דין צבור של השתתפות יחידים, וכשנ"ת.

ומבאר דלריב"ז כיון שיש לכהן חיוב דמחה"ש, לכן "אם מסרו לצבור לא יצא", היינו דבתחלה כששוקל לא ישקול בתור השתתפות לצבור כיון דהחיוב הוא על כל אחד ואחד; משא"כ לכן בוכרי דכהן אינו מחויב במחה"ש, צריך "דוקא שימסרם", והיינו שיתנו בתחלה בתור השתתפות לצבור, ועי"ז לא יביא חולין לעזרה.

משא"כ בההערה, מבאר סדר הרגיל דחיוב מחצית השקל, ומבאר דחיובו הוא על היחיד, ו"צריך הוא למסרו לקופה יפה יפה", והיינו, דלא ישקול בתור השתתפות לצבור – דאז לא יעשה בו דין צבור בעצם, (אלא השתתפות יחידים) – אלא ימסרו יפה יפה (בתור יחיד) להקופה, "כדי שתהא נעשית [בהקופה] מציאות חדשה והפכית דממון צבור", דפי' חדשה והפכית הוא דלאחרי שבא להקופה נעשה בו דין צבור בעצם "ולא דהשתתפות של כמה יחידים".



"עס איז צו א איידעלער אינסטרומענט"

הת' יוסף יצחק יעקבסאהן

תות"ל - 770

ברשימות חוברת קלח, שבה נדפס העתק מכתבו של רבינו אל חותנו אדמו"ר מוהריי"צ מב' שבט תרצ"ב, וכן המכתב עצמו

ששלח אל אדמו"ר מוהריי"צ – מצינו כמה שינויים קלים בין העתק המכתב שרשם לעצמו ובין גוף המכתב ששלח אל חותנו (כפי שהעירו המו"ל בה"פתח-דבר").

רוב השינויים קשורים כנראה בזה, שבגוף המכתב ששלח רבינו (לעומת העתק המכתב שרשם לעצמו) פירש את דבריו בבירור יותר, וכמו ריבוי הפיסקאות שניתוספו בגוף המכתב לגבי העתק המכתב, חלוקת הקטעים, והוספת איזו תיבות ביאור.

אבל אולי יש להעיר על כמה שינויים, שיתכן שיש בהם גם שינוי קטן בתוכן הדברים:

בגוף המכתב: "ובעת רצון ארהיב עוז בנפשי, אם נדרש לבקשה בזה, או אם בקשה מועלת, לשלוח בקשתי כפולה כו'". ובהעתק המכתב: "ובעת רצון ארהיב עוז בנפשי, אם נדרש לבקשה, או אם בקשה מועלת בזה, לשלוח בקשתי כפולה כו' (ובדרך אגב: לכאורה יש להבין סגנון דברי רבינו כאן: "לשלוח בקשתי כפולה כו'". וצ"ע).

בגוף המכתב: "וזה פועל הזזה גם בנפש השפלה, או הנמצאת במצב שפל ג"כ". ובהעתק המכתב: "וזה פועל הזזה גם בנפש השפלה, או הנמצאת במצב שפל".

בגוף המכתב: "עס וועט ניט אנרירען, ווארעם עס איז צו איידעל, אף דערמיט אנהייבען". ובהעתק המכתב הוסיף איזו תיבות: "עס וועט ניט אנרירען, ווארעם עס איז צו א איידעלער אינסטרומענט, אף דערמיט אנהייבען".

ולא באתי אלא להעיר.



לקוטי שיחות

לפני עזר (בפש"מ), ובמכניס עצמו למצב שיעבור
עבירה באונס

הרב שמואל זייאניץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

הנה בלקו"ש חל"ה פ' מקץ (ב) מקשה כ"ק אדמו"ר על הא
דבפרש"י על התורה לא הביא על הפ' 'וטבוח טבח והכין'
דהכוונה "פרע להם בית השחיטה, שלא יאמרו בשר הנחירה אני
אוכל, לפי שבני יעקב שומרי מצות . . . "ע"ד שפי' בגמ' (חולין
צא, א). ושקו"ט שם בזה, ובאות ב' כותב שגם אם נאמר שיוסף
צוה לשחטו כדין, הרי כיון שהשבטים לא ידעו מזה א"כ לא היו
יכולים לאכול מזה.

וממשיך בקושייא שם: שגם ליוסף אסור היה להאכילם
מטבח זה, דאף שנשחט כדין, הם חושבים שהוא נבילה, הרי אם
יאכלוהו צריכים כפרה (כמפורש בגמ' "מי שנתכוון לאכול בשר
חזיר ועלה בידו בשר טלה טעון כפרה וסליחה" וגם ע"פ
פש"מ כן הוא, כפירש"י על הפסוק "וד' יסלח לה" . . . וא"כ גם
יוסף אסור להאכילם בשר זה מצד "לפני עזר".

ובהערה 26 שם: "ראה תוד"ה דמחיל קידושין לב, א. אבל
יל"ע להסברא (דלקמן ס"ד) שהותר להם בשר זה מפני אימת
המלכות – אם יש בזה לפני עזר, כיון שלדעתם אוכלים בהיתר
(מפני האונס), ולפי האמת היה שחוט כדין".

(ולבסוף מסיק בהשיחה קד' שע"פ פש"מ, הגם שקיימו
האבות כה"ת עד שלא ניתנה, לא חייבה הנהגה זו את השבטים,
ומוצאים אנו שאכן לא קיימו כה"ת כו').

ויש להעיר קצת בכללות הענין. ע"ד ההלכה מובא בשדי חמד
מערכת ו כלל כו אות כא דיש אלו הסוברין דבאיסור דרבנן אין
בו משום ולפני עזר, ובאות כט שם מביא מהברכ"י דמה שאינו

מתחייב בדיני אדם אין בו לפני עור¹, וא"כ כאן שלא היה אסור להם מה"ת, ויתירה מזו, אפי' מדרבנן, דלכאורה היה זה רק חומרא שהחמירו ע"ע, וגם אינו נענש בידי אדם למה היה עובר יוסף על ל"ע ע"ז.

והנה בנוגע לאיסור דרבנן, בנוסף שגם על דרך ההלכה רבים סוברים דיש בו משום לפ"ע, והרי המנחת חינוך (השמטה למצוה רל"ב) עוד מוסיף: שיש בו איסור דאורייתא, דמי גרע מכשיל חבירו באיסור דרבנן ממי שמשאו עצה שאינה הוגנת שעובר על לפנ"ע מה"ת, הרי ע"ד הפשט מסתבר לומר שמובא (רש"י קדושים יט, יד) פי' זה " . . לא תתן עצה שאינה הוגנת לו . . " (ועיין בלקו"ש חכ"ז קדושים ובהמובא לקמן) בפשטות אינו משנה מהו העצה שאינה הוגנת לו, וכיון דאסור לו ואפי' מדרבנן הרי זה "אינה הוגנת לו".

ובנוגע להא שלא היה אפי' איסור דרבנן אלא חומרא שהחמירו ע"ע, אין לומר שחומרא זו קיבלה תוקף של דיני ב"נ ע"פ תורה, שהרי בלקו"ש ח"ה 147 ביאר שהעניינים שגדרו על עצמם כל בני נח (כגדר על המצות שנצטוו בהם) הרי קיבלו תוקף דדיני ב"נ ונענשו ע"ז בידי שמים (ומציין בהע' 38 שם להמפרשים בענין הריגת שכם), משא"כ במה שקבלו עליהם האבות לקיים כה"ת הרי מבאר בלקו"ש שם דהיה רק חומרא והוספה ופרומקייט מצד האבות (שלכן אין קבלתם דינים אלו דוחה מה שגדרו ע"ע כל הבני נח למיגדר מילתא בדיני דב"נ כמבואר שם).

הנה יש לומר שע"ד הפשט (לכה"פ) שייך גם בזה הענין דלפני עור, דגם דבר שה"עור" קיבל ע"ע חומרא נוספת הרי אצלו זה נחשב לעצה שאינה הוגנת לו, ו"מכשול" ושייך בזה לפנ"ע.

(1) ולכאורה יש להעיר על זה מתוס' קידושין ל"ב דמשמע משם שגם בדבר שאינו נענש בידי אדם יש בו משום לפ"ע: דהרי מבואר שם דגם על ענין דנתכוון לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר טלה דצריך כפרה שייך האיסור דלפ"ע. ובנתכוון לאכול כו' אינו נענש בדיני אדם ואעפ"כ יש בו לפנ"ע.

ויש להוסיף בזה ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"ז עמ' 145 שענין האיסור דלפנ"ע, ליתן מכשול שיוכל זולתו להיות ניזק נלמד גם מאיסור דפתיחת בור: דהיינו שאסור לעשות דבר – "לייגען" א מכשול שיגרום היזק לזולתו. ואע"פ דשם לא מדובר בנוגע לאיסור והיתר אלא לתשלומי נזק, הרי אדרבה: אם נענשים לשלם ע"ז הרי עאכו"כ שהוא דבר האסור.

וא"כ כיון דענין דלפנ"ע הרי (ע"ד הפשט עכ"פ) הוא ע"ד ענין עשיית דבר המזיק, אפשר לומר דזה תלוי לפי ראיית והשקפת הניזק ובאם אצלו (אע"פ שלכ"ע אי"ז אסור) הרי זה דבר ש"אינה הוגנת לו" ודבר "המזיקו" (גם באופן רוחני) הרי הוא אסור בזה מצד עשיית דבר המזיק ונתינת מכשול לחבירו.

ויש לדיוק קצת בהערה 26 הנ"ל, למה הוצרך להוסיף ולומר "ולפי האמת היה שחוט כדין", הרי כיון שלדעתם היה מותר להם לאכול מפני אימת המלכות מפני האונס הרי אי"ז לכאורה מכשול, וא"כ מצד זה עצמו מספיק שלא יעבור יוסף על לפנ"ע גם אם לא היה שחוט כדין, ולמה הוצרך להוסיף ש"לפי האמת היה שחוט כדין". (בפשטות נאמר שכ"ק אדמו"ר הוסיף כן לרווחא דמילתא שיוסף אכן לא נתן להם דבר איסור, ולא לגבי האיסור דלפנ"ע, אבל פשטות המשך ההערה משמע שמדובר גם על עצם האיסור דלפנ"ע).

ולכאורה לא מיבעיא אם נאמר הותרה (אם נאמר שהיה ע"ד אונס פקו"נ, ונאמר שפקו"נ הותרה) מפני האונס, דאין זה דבר מכשול כיון שהוא היתר, אלא אפי' אם נאמר דדחוייה היא, אין זה דבר של מכשול שיעבור על לפני עור לא תתן מכשול.

והנה ע"ד ההלכה, מובא בשדי חמד אות יג דיון לענין המושיט לאדם שאינו יודע שהדבר הוא דבר איסור, וכמה סוברים דאין בזה לפ"ע. וכמה סוברים שגם בזה ישנו לפ"ע (ויתירה מזו בזה אפשר יותר לפ"ע שהרי הנישט הוא ממש עור עד ששגג בזה (ועיין בחינוך מצוה רלב). ומסתבר שכן הוא ע"ד הפשט כנ"ל (שבדבר שהזולת שוגג הרי הוא עור גדול בזה והוא עצה שאינה הוגנת לו ביתר שאת, שאין לו הידיעה ע"ז כו').

אבל כל דיון זה אינו שייך כלל כאן, דהרי מדובר כאן בדבר שהנישט יעשה בדעת, אלא שמוותר הוא לעבור בזה כיון שאנוס הוא בזה.

אבל ע"ד ההלכה יש לצדד ולדון שענין זה תלוי האם מעשה עבירה הנעשה באונס נחשב למעשה עבירה (אלא שפטור בזה מעונש כו') אי לא; דהנה בבית האוצר כלל כד חקר בזה (ועייין שם נפק"מ בנוגע למהב"ע ובנוגע לנר של שבת, דאם אין זה מעשה עבירה כלל אין זה מהב"ע ויכולים לברך עליו במוצ"ש). ועייין גם במחלוקת הב"ח והמג"א בסי' שכח האם מותר לעשות איסור קל כדי למנוע איסור חמור שייעשה באונס, שלהב"ח כיון שמעשה עבירה הנעשה באונס אי"ז עבירה אין אומרים חטא כדי שיזכה כו'.

וא"כ יש לומר גם בנוגע לפנ"ע, אם זה נחשב למעשה עבירה שייך לומר שזהו מכשול לעובר באונס (אע"פ שדוחה איסור מה"ת) ואם אי"ז מעשה עבירה אפשר לומר שאין בזה משום לפנ"ע.

והנה בבית האוצר שם ממשיך לחקור באו"א. האם עבירה הנעשית באונס מתייחסת להעושה אי לא. דאפשר לומר שאין זה מתייחס כלל להעושה. ויש לומר גם שנד"ד תלוי בזה: אם נאמר שהמעשה מתייחס לו הר"ז מעשה עבירה ומכשול אצלו, והמכניס אותו למצב זה עובר בלפנ"ע, ואם נאמר שאין המעשה מתייחס כלל אליו, אפשר לומר שאין המכניסו למצב עובר בלפנ"ע.

והנה ע"ד ההלכה מוצאים אנו שקו"ט למכניס עצמו למצב של אונס שיצטרך לעבור על דיני התורה (עייין ח"ס ח"ו סי' צז).

דמצינו מחלוקת הראשונים אם מותר להכניס עצמו בסכנה ולמול בנו כשיצטרך אח"כ לחלל שבת משום פקו"נ ("אישתפיך חמימי"), הרז"ה סובר שאסור להכניס עצמו בזה, והרמב"ן סובר שאין למצוה אלא מקומו ושעתו ואין חוששין לזה שיצטרך לחלל שבת כתוצאה מהמילה.

אולם זהו לענין מצוה. אבל גם בנוגע לענין הרשות מצינו מחלוקת (בין הרז"ה ושאר ראשונים), לענין טעם איסור הפלגה

בספינה תוך ג' ימים לפני השבת, והרוז"ה סובר שהטעם הוא משום שכיון "שיודע שיצטרך לחלל שבת משום פקו"נ . . לפי שנראה כנכנס בכוונה למקום סכנה כדי שיחלל שבת אח"כ. .".

אבל, לשיטתו הרי זה רק בתוך ג' ימים ולא לפני זה, אע"פ שיודע בוודאי שיצטרך להפליג בשבת אינו אסור בזה, משום שאז הרי הוא מפליג בספינה ואם יצטרך לחלל שבת כתוצאה מזה הרי הוא אנוס בזה. ואף שסיכב האונס ע"י הפלגת הספינה עדיין נחשב לאונס. ואכן בתורת חסד אהע"ז סי' מב בסופו (אות לו-לט) העלה יסוד, דאין איסור על אדם לעשות דבר שמחמתו יהיה אנוס ויצטרך לעבור על ל"ת, ומביא כמה הוכחות לזה, וא' מהם הוא משיטת הרוז"ה בספינה, שהאיסור (דרבנן) הוא רק לתוך ג' ימים אבל לא לפני"ז, אע"פ שיודע שיסבב מצב שיוכרח לחלל שבת.

ואע"פ שיש לדחות זה שהרי מוצאים שיטות הפוסקים (מהריב"ל, רדב"ז) שמובאים גם בשו"ע אדה"ז (שם סעי' יג) שכשיוצא בשיירא ויודע "בבירור גמור שבוודאי יצטרך לחלל שבת אסור לצאת אפי' ביום ראשון, אפי' לדבר מצוה" (והקילו קודם ג' ימים רק כשאין שם ודאי גמור), אעפ"כ הרי ביאר הצ"צ (שו"ת יו"ד סי' צב - ודן שם במוכר עצמו לעדות שלפעמים מוכרח לחלל שבתות ויו"ט) שגם לדיעה זו הוא רק איסור דרבנן. ומוכיח מחילוק אדה"ז בין ודאי גמור לקרוב לוודאי, דאם היה דאורייתא לא היה לחלק ביניהם. ומסביר הטעם שאינו אסור בדאורייתא " . . וצ"ל הטעם, כיון כשהוא ברשות עכו"ם, מה שאינו עושה המצות אינו עובר אדאורייתא אם אנוס הוא, אלא שגורם לו עכשיו לזה, גרמא זו אין בה איסור דאורייתא!" (ומעיר שם להנדון שם, מגרמא בנוזיקין וממכוין מלאכתו במועד).

וא"כ חזרה ההערה, למה הצריך כ"ק אדמו"ר להוסיף "שלפי האמת היה שחוט כדין . . .", הרי הענין דאימת המלכות גרידא מספיק שלא נחשיבו עובר בלפנ"ע, דכיון דאנוס היו באותה שעה ואין למכניס עצמו למצב אונס לעבור על ל"ת, איסור דאורייתא, א"כ מסתבר שאין ע"ז איסור דלפנ"ע:

אבל יש ליישב (ובפשטות): א) הרי שקו"ט הנ"ל הוא רק כשעושה דבר (אפי' שאינו של מצוה אלא רשות), שאינו ענין העבירה אלא שיגרום שיביא, לדחיית ל"ת (שהוא דבר שני והוא רק תוצאה ממה שעושה), עד"מ שמל בנו, וכתוצאה מהמילה יצטרך לחלל שבת עבור בנו, או כשמוכר עצמו, וכתוצאה מזה יצטרך לחלל שבת בזמן מן הזמנים, ובזה יש לומר שאין איסור בזה (מה"ת), אבל כשמביא מצב ועושה פעולה שעניינו, תוכנו וכוונתו לעבור על ל"ת באונס אפשר שיש בזה איסור מה"ת.

ב) הרי מבואר לעיל, שבפשש"מ שיך לומר שגם על איסור דרבנן או אפי' על חומרא שיך לפני עור על שנתן לו עצה שאינה הוגנת לו ועל שעשה דבר המזיק לשני כו'.

ג) יש סברא לומר, שכל הנדון זה רק לגבי עצם העבירה, אבל לגבי איסור דלפנ"ע אפשר לומר שאסור הוא מדאורייתא בזה שמכניס חבירו למצב שיעבור עבירה באונס. ואע"פ שדחוויה היא בשעת מעשה העבירה ובשעת מעשה אין זה עבירה, אבל עצם הכניסה למצב שיצטרך לדחות איסור אפשר שהוא ענין מכשול. סברא זו מובא בחלקת יואב ענייני אונס אות ג, דכותב שם שאע"פ שבמכניס עצמו למצב של אונס אינו עובר האיסור עצמו אבל עובר בלפני עור " . . אף דבוודאי איסור דאורייתא עשה במה שהכניס א"ע לאונס מטעם לפנ"ע דמה לי שמכשיל אחרים או שמכשיל את עצמו . . ." (אבל לכאורה מהשקו"ט הנ"ל בפוסקים סי' שמח ובדברי הצ"צ משמע שסובר שאינו עובר בלפנ"ע. אבל עיין שם בסיום התשובה שדן לענין "על ירך נטרד דואג", ובסיום התשובה דן לגבי איסור לפנ"ע).

ד) ועוד י"ל שכל הדיון הוא רק ע"ד ההלכה משא"כ ע"ד הפשט מסתבר יותר לומר שגם מעשה עבירה הנעשה באונס, למעשה עבירה ייחשב, ובמילא הרי"ז מכשול לאדם שהוכרח לעשות מעשה זה, וזהו נכלל ב"עצה שאינה הוגנת לו".



ישיבת רשב"י במערה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בלקו"ש חט"ז ע' 39, מבואר ענין גילוי פנימיות התורה ע"י אדמו"ר הזקן, ובשוה"ג להערה 45: "וכמו שמצינו ברשב"י: נגלה . . נסתר . . ואיחוד שניהם . . ולהעיר שגם ברשב"י – ענין המערה הי' ע"י הסתר אחד מישראל – שבת שם. וראה לקולוי"צ שם" (אגרות ע' שכד). ולכאורה הכוונה, דכשם שגילוי פנימיות התורה ע"י אדמו"ר הזקן הי' בעיקר לאחר המאסר והגאולה די"ט כסלו שבאו ע"י מלשינות דישאל (כמבואר בכ"מ), עד"ז מצינו ברשב"י.

ולהעיר מהס' "בן יוחאי" שנכתב (ונדפס בשנת תקע"ה) במענה ל"מטפחת ספרים" לר"י עמדין בענין קדמות הזוהר, אשר שם מבאר בארוכה אודות ב' תקופות שבחיי רשב"י, שדוקא לאחר צאתו מן המערה אז הי' אצלו גילוי פנימיות התורה.



הגדה של פסח

קידוש בליל הסדר

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

בהגדה של פסח, בסימן קדש, מביא הרבי ד' חילוקים בין קידוש דשאר ימים טובים לקידוש דליל פסח. (א) אינו מקדש על הפת. (ב) אין אחר מוציא אותו ידי חובתו (שו"ע רבינו סתע"ב סכ"ב וכו").

והנה משטחיות הלשון משמע, דצריך כאו"א לעשות הקידוש בעצמו, היינו לכאורה בפשטות לומר הקידוש ולשתות הכוס. ושמעתי שאצל כמה אף הנשים נוהגות לומר נוסח הקידוש.

וראה ב'אוצר מנהגי חב"ד' ניסן-סיון להר"י מונדשיין עמ' קמד (שנראה שמחזק המנהג הנ"ל דנשים אומרות הקידוש בעצמן) שכן הי' המנהג אצל הרבי, עיי"ש.

ואף דבעצם הענין אי נשים מקדשות בעצמן בליל זה, דנו בזה (ראה בויגד משה (עמ' צג-ה) ובמקראי קדש (פסח עמ' קג) ועוד). אבל לכאורה א"א לומר שכוונת הרבי היא דצריך לקדש בעצמו, שהרי מציין לשו"ע אדה"ז סתע"ב סכ"ב, ושם מבואר בהדיא "קידוש של שאר ימים טובים א"צ לדחוק א"ע לשתות הכוס אלא יכול לשמוע הקידוש מאחר כו' משא"כ בארבע כוסות של פסח שאף בני הבית שהן שומעים הקידוש והגדה מבעה"ב אעפ"כ חייב כאו"א לשתות ד' כוסות דרך חירות".

הרי מפורש להדיא, שבמקור שהרבי ציין לדבריו "אין אחר מוציאו ידי חובתו" מפורש ש"בני הבית שהן שומעין הקידוש והגדה מבעה"ב". וא"כ ע"כ פירוש אין אחר מוציאו ידי חובתו, הוא רק בנוגע השתי'. וא"כ לכאורה הלשון אינו מדוקדק, דמפשטות הלשון משמע כנ"ל דצריך לעשות קידוש בעצמו.

ואולי אפשר לומר בזה, דהנה בפסחים (צט, ב) תנן "ולא יפחתו לו מארבע כוסות". ובתוד"ה לא "מתוך הלשון משמע דאין צריך ארבע כוסות כי אם לבעה"ב והוא מוציא את כולם דמאי שנא ד' כוסות מקידוש כל השנה כו' ומיהו בגמ' משמע שצריך כ"א ארבע כוסות דקתני הכל חייבים בד' כוסות אחד אנשים ואחד נשים כו' ויש לדחות דחייבין לשמוע ברכת ארבע כוסות קאמר כו'".

היינו, שהתוס' מספקא לי' אם שייך לצאת ידי ארבע כוסות ע"י זה שבעה"ב שותה הד' כוסות ושומעים הברכה מהבעה"ב [ולמסקנא מביא התוס' שצריך להחמיר ולהצריך ארבע כוסות לכל אחד כו'].¹

וכבר תמהו האחרונים, וראה בספר גבורת ה' למהר"ל (הובא במקראי קודש הנ"ל) "ולא הבנתי דבר זה דלא שייך שיהי' מוציא את אחרים בד' כוסות דמאי שנא ממצה ומרור דכמו שאין אחד יכול להוציא האחר במצה כך אינו יכול להוציא האחר בד' כוסות. ומה שהביא רא"י מקידוש של כל השנה, התם עיקר מילתא לאו הכוס הוא אלא עיקר מילתא הוא הקידוש אלא שאין

מקדשין אלא על הכוס, וכיון ששותה בעה"ב שפיר דמי. אבל הכא דעיקר מילתא הוא הכוס ולא הקידוש, רק שתקנו שכל או"א מן הכוסות יעשה עליו מצוה". עכ"ל.

והנה המהר"ל נקט בפשטות, שבקידוש אין הפירוש שהבעה"ב ששותה את הקידוש מוציא את השומעים בשתייתו, כ"א ששתיית בעה"ב עושה את קידושו לקידוש, והאחרים יוצאים ידי חובתם בשמיעת הקידוש שהי' כהלכה, שהרי המקדש שתה. ומשו"ז הוקשה לו דברי התוס', דאיך אפשר לדמות קידוש לד' כוסות שעיקר ענינם הוא השתייה.

אבל בשו"ע אדה"ז סרע"ב בקו"א סק"ב (כמו שביאר בזה בארוכה הרב א. הרץ בגליון יב [תשמח]) מבואר, שאין המקדש מוציא את השומעים בברכת הקידוש בלבד, ורק כדי שתהי' ברכה כהוגן צריך לשתות; אלא שגם מוציאם בשתייתו. וכמו שהעיר בדברי נחמי' (כמו שביאר הנ"ל בגליון הנ"ל) דמדין שומע כעונה מוציאו גם בחלק המעשה השייך לדיבור.

ועפ"ז מובן שיש מקום ג"כ להוציא את האחרים ידי חובתם בשתיית ארבע כוסות, כמו שמוציאם בשתיית יין לקידוש. אף שכמובן עדיין יש מקום לחלק, אבל עכ"פ יש מקום לדמות, כמו שבאמת התוס' מדמין.

והנה בגדר שומע כעונה חקרו באחרונים [וכדביאר הרב הרץ בגליון הנ"ל], מה גדרו. האם הפירוש הוא שהשמיעה היא העניה, או שע"י השמיעה הוא יוצא בהאמירה של מי שהוא שומע ממנו, אבל אין השמיעה כעני'.

וכמה נפק"מ ביניהם, האם נקרא הפסק באמצע התפלה אם יוצא בברכה ע"י שומע כעונה; או באם נמצא במקום שאסור לעשות ברכה (בה"כ וכיו"ב), האם יכול לצאת ע"י שומע כעונה. אם הפירוש הוא שע"י השמיעה נחשב כאילו הוא ענה, א"כ מיחשב הפסק באמצע התפלה, ועד"ז אסור לאמרו במקום הטינופת וכיו"ב; אבל אם הפירוש שהוא רק יצא באמירתו של האומר, אין איסור לצאת י"ח ברכה באמצע התפלה, ועד"ז כשנמצא במקום שאסור לו להגיד ברכה. (ועי' תוד"ה עד [ברכות כא, ב] שנחלקו בזה אם שומע באמצע התפלה אי מיחשב הפסק).

והנה אי נקטינן שמוציאו לא רק באמירת קידוש, אלא גם בשתיית הקידוש – ע"כ צ"ל שאין הוא יוצא באופן ששמיעתו היא כאילו השומע אמר, דכיון דהשומע כאילו אמר את ברכת הקידוש איך יכול לצאת בשתיית המברך, אלא ע"כ צ"ל שע"י שמיעתו יוצא באמירת האומר, וא"כ יש מקום לומר דיוצא גם בשתייתו דנחשב המברך כאילו הוא שלוחו של השומע. ובאמת כן מבואר שיטת אדה"ז בסרי"ג ס"ו "המברך הוא העיקר שהוא נעשה שליח לכולם כו' שפיו כפיהם" [וכמבואר בגליון הנ"ל בארוכה, עיי"ש].

והנה ע"פ הנ"ל אולי אפ"ל, דבגדר הא דבני הבית שומעים הקידוש ויוצאים י"ח, אפשר להיות בב' אופנים: א) דהבעה"ב מוציאם ידי חובתם, והיינו כנ"ל שהשמיעה היא רק כדי לצאת ע"י אמירת הקידוש של בעה"ב, ואזי יוצא גם בשתיית הבעה"ב. ב) דשמיעתו נחשבת כאמירה, ואז כמובן צריך הוא בעצמו לשתות מכוס הקידוש, דהא כיון דהמקדש הוא רק היכי תמצא שהוא ישמע, מובן שא"א לצרף שתיית המקדש להשומע כנ"ל.

וע"פ הנ"ל מאד מדוקדקים דברי הרבי הנ"ל בהגדה "שאין אחר מוציא אותו ידי חובתו". אין כוונת הרבי שא"א להיות שומע כעונה, דהא כנ"ל, הרבי מציין שהמקור הוא בשו"ע אדה"ז, ושם מפורש שיכולין לצאת ע"י שמיעה. אלא הכוונה, שאין הוא יכול לצאת באופן כזה "שאחר מוציאו ידי חובתו", היינו הדין שומע כעונה כאופן הא' הנ"ל, שהמקדש הוא המוציאו בכל; אלא צריך לקדש בעצמו, כיון שהקידוש הוא א' מהד' כוסות כנ"ל. אבל באופן שמקדש בעצמו, אפ"ל ע"י ב' אופנים. או שאומר דברי הקידוש בעצמו; או שאומרו ע"י דין שומע כעונה, ואז הוא שותה את כוס הקידוש, ודינו כמו שקידש בעצמו.

ועפ"ז לכאורה יהי' חידוש, דבשעת אמירת הקידוש, צריכים אלו שיוצאים י"ח הקידוש מהבעה"ב לאחוז הכוס בידם כהמקדש, דהא באמת הם אומרים קידוש מדין שומע כעונה. וצ"ב להלכה.



מצות אכילת כורך

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

הנה בשו"ע אדה"ז סי' תעה סעי' טז-יח מבואר דצריך לאכול כורך כדי לקיים מצות מרור בזה"ז לדעת הלל, דתקנו חכמים לאכול מרור זכר למקדש (דמה"ת אין חיוב מרור אלא בזמן שמקריבין פסח), ולדעת הלל הי' אוכל המרור בכריכה, ולכן אינו יוצא בזה"ז חיוב מרור אלא בכורך.

ולכן כתב אדה"ז דמדינא אין להסיח אחר ברכת מצה ומרור עד אחר אכילת כורך כיון שברכת מצה ומרור שייכת לאכילת כורך לדעת הלל. וראה בהגדה של פסח מכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בסימן כורך, שמבאר שם בארוכה שיטת אדה"ז עיי"ש.

ויש להעיר דבזה"ז שאין אכילת פסח, הרי אין דומה עכשיו אכילת כורך לזמן שביהמ"ק קיים, שאז הי' כורך פסח מצה ומרור ואוכלן יחד.

ומטעם זה כתב הב"ח סי' תעה (ד"ה ומ"ש וכתב), דגם לדעת הלל מקיים בזה"ז מצות וחיוב מרור כשאוכל המרור לבד (בלא מצה), והכריכה אינה רק לזכר מקדש בעלמא.

ולכן כתב דמדינא מותר להסיח אחר אכילת מרור, שהרי כבר קיים המצוה גם לדעת הלל, ורק דמצוה מן המובחר שלא להסיח.

והפמ"ג סי' תעה במשב"ז סק"ז כתב, דלדעת הרמב"ם, דבזמן שבהמ"ק הי' קיים הי' כורך – לדעת הלל – רק המצה ומרור יחד בלא הפסח, והפסח הי' אוכל לבדו בלא כריכה, שפיר יש לומר דתקנו מרור בזה"ז זכר למקדש לאכלו עם המצה בכריכה.

אבל לדעת המפרשים, וכן פסק אדה"ז שם סעי' טז, דלהלל הי' כורך פסח מצה ומרור ואוכלן יחד; יש לומר שעכשיו בזה"ז שאין פסח, מקיים מצות אכילת מרור מדרבנן כשאוכלו לבדו גם לדעת הלל, דלכאורה מה ניתוסף באכילת הכורך, הרי אינו מקיים מעשה המצות כורך כמו שהי' בזמן ביהמ"ק שהי' כורך

ג"כ פסח. והזכר למקדש לאכול מרור, סגי באכילת מרור לבד בלא כריכה.

ולכן כתב הפמ"ג שם להלכה, דיוצא מצות מרור לכו"ע באכילת מרור הא', והכריכה אינה רק זכר למקדש בעלמא.

וצריך הסברה בשיטת אדה"ז, שנקט להלכה דלדעת הלל אינו יוצא מצות מרור מדרבנן אלא בכורך, אע"פ שלפי שיטתו הי' כורך בזמן בהמ"ק פסח מצה ומרור.

ויש לבאר זה ע"פ המבואר בהגדה של פסח מכ"ק אדמו"ר, בסימן צפון; דבזמן בהמ"ק הי' מחוייב במרור מה"ת, גם באופן שאינו חייב מאיזה טעם באכילת פסח, דאין חיוב מרור מה"ת רק פרט במצות אכילת קרבן פסח, אלא דהוי גם חיוב בפ"ע.

ומציין שם לכמה מקומות בש"ס ובצ"פ על הרמב"ם. ואחת מן הראיות היא מפסחים צא, א דמבואר שם דלדיעה אחת נשים פטורות מפסח, ואעפ"כ חייבים במצה ומרור.

ולפי זה הוא הדין מי שהי' טמא או בדרך רחוקה, חייב לאכול מצה ומרור, אע"פ שאינו אוכל ק"פ (ראה פסחים קכ, א)¹.

ולכאורה לדעת הלל הי' צריך לאכול המרור עם המצה בכריכה, ע"ד שיטת הרמב"ם דבכל פעם גם כשאוכל פסח הי' כורך רק המצה ומרור.

וא"כ שפיר כתב אדה"ז דתקנו מרור בזה"ז לדעת הלל (שעכשיו אין חיובו מה"ת כיון שאין מקריבין פסח, ודין מרור הוא רק בזמן ששייך קרבן פסח (ראה פסחים קכ)), זכר למקדש לאכול המרור עם המצה בכריכה, כיון שגם בזמן ביהמ"ק אם לא

(1) והא דלא מציין כ"ק אדמו"ר לפסחים קכ, שמבואר שם דטמא ושהי' בדרך רחוקה, ס"ד אמינא כיון דפסח לא אכלי, מצה ומרור נמי לא ניכול, קמ"ל.

דהתם יש לפרש, דהכוונה דקמ"ל דמותו לאכול ולא שמחוייב לאכול. וכן כתב ר"א בן הרמב"ם, ראה בספר מעשה ניסים סי' ו (נדפס בסוף ספר המצות להרמב"ם הוצאת פרדס) ליישב דעת הרמב"ם שסובר דמרור הוא רק פרט במצות אכילת פסחים, ולכן לא נמנה כמצוה בפ"ע במנין המצות.

אבל מפסחים צא, א שפיר הוכיח כ"ק אדמו"ר, דמהתם מוכח דאע"פ שאינו אוכל בפסח חייב במרור (וצריך ישוב בשיטת הרמב"ם).

הי' אכילת פסח, מ"מ הי' חייב לאכול המצה עם המרור בכריכה.

וכן משמע עד"ז בלשון אדה"ז שם (סעי' יז) וז"ל: מ"מ אינו יוצא ידי חובת מרור לפי דעת הלל אא"כ נוטל עוד כזית מצה וכורכו עם כזית מרור ואוכלן ביחד שהרי מרור בזמן הזה תקנוהו חכמים זכר למקדש שהי' אז חיובו מן התורה ובזמן שבית המקדש קיים אינו יוצא ידי חובת מרור מן התורה לפי דעת הלל אא"כ כורכו עם המצה לפיכך גם עכשיו צריך לכורכו עם מצה. עכ"ל.

ולכאורה, מדוע כתב כאן שבזמן ביהמ"ק הי' כורך מרור עם מצה ולא הזכיר פסח, הרי בסעי' הקודם כתב דהי' כורך פסח מצה ומרור.

אלא דכוונתו לכאורה, דגדר אכילת מרור בזמן ביהמ"ק אינה רק לאוכלו בכריכה כשיש פסח, אלא דגם באופן שאין פסח כגון מי שהי' בדרך רחוקה וכיו"ב, מ"מ מחוייב הוא לאכול המרור עם המצה בכריכה. ולכן שפיר תקנו עד"ז בזה"ז שאין פסח כלל, לאכול מרור רק עם מצה².

ובאופן אחר יש לבאר שיטת אדה"ז לפי המבואר בהגש"פ שם בסימן כורך, ליישב הנוסח כן עשה הלל . הי' כורך פסח מצה ומרור; דאיך אומר כן הרי עכשיו אין פסח בידינו. ומבאר שם בב' אופנים. ובאופן הב' כתב וזלה"ק: או י"ל כן – כמו שאני כורך המרור ואיני אוכלו עתה בפ"ע, כן – עשה הלל, לכרוך המרור. – ובפרט שלשיטת אדה"ז הכורך עיקרו בא בשביל אכילת מרור. עכלה"ק.

(2) ויש שכתבו (ראה בהגדה בית הלוי בשם הגר"ח) דלא חייב לאכול כזית מרור מה"ת דלא כתיב בי' אכילה, וחיובו הוא מקרא דעל מצות ומרורים יאכלהו דקאי אפסח, ומרור הוא פרט במצות אכילת הפסח (ומצה צריך כזית מקרא דבערב תאכלו מצות).

אמנם בשו"ע אדה"ז שם סט"ז כתב דלהלל הי' כורך בזמן שבהמ"ק הי' קיים כזית פסח וכזית מרור וכזית מצה ואוכלן יחד.

ומבואר דיש חיוב לאכול כזית מרור, ולכאורה זה מתאים עם המבואר בפנים דיש גם חיוב מרור בפ"ע ולא פרט במצות אכילת הפסח, ולכן חיובו הוא כזית כמו כל מצות אכילה, רק שהלל הי' אוכלן יחד בכורך.

ומבואר בדבריו, דנוסח האמירה כן עשה הלל . . מדגשת דקיום המצוה עכשיו דומה לזמן ביהמ"ק בזה שאינו אוכלו בפני עצמו אלא בכריכה.

ולפי זה מבואר ג"כ טעם שתקנו לדעת הלל החיוב מרור בזה"ז בכורך, דאע"פ שחסר אכילת הפסח ואינו מקיים מעשה המצוה בדומה לזמן שבהמ"ק הי' קיים כמו שהעיר הב"ח והפמ"ג הנ"ל –

מ"מ, אופן האכילה בכריכה דומה לזמן ביהמ"ק. וזהו גדר החיוב לאכול מרור באותו אופן זכר למקדש, ולכן לדעת הלל צריך לאכול המרור רק בכורך עם המצה.



שני תבשילין

הרב חיים גרשון שטיינמעץ
ר"מ במתיבתא

כתב* אדה"ז סי' תעג ס"כ: "בזמן שבהמ"ק קיים היה צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה, ועכשיו שחרב בהמ"ק תיקנו חכמים שיהיו על השולחן בשעת אמירת ההגדה ב' מיני תבשילין א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה".

ולכאו' צ"ע דחגיגה מאן דכר שמ"י? דכיון שבזמן הבית לא הי' חגיגה על השולחן בשעת אמירת ההגדה, שהרי הזכיר רק קרבן פסח, ולכאו' הטעם מובן בפשטות, שאין שייכות לחגיגה לאמירת ההגדה, א"כ למה לתקן זכר לחגיגה בשעת אמירת ההגדה?

וראה רמב"ם פ"ח מהל' חמץ ומצה ה"א: "ומביאין שולחן ערוך ועליו¹ מרור וירק אחר ומצה וגופו של כבש הפסח ובשר חגיגה של יום ארבעה עשר, ובזמן הזה מביאין על השולחן שני

(* ציינתי בהערות למה שכתבתי בגליון הקודם [תשמט] ובהערות שם, כיון שהנתבאר כאן הוא כעין המשך לשם.

(1 לכאו' סדר הדברים שהביא הרמב"ם צ"ב, וראה במשנה פסחים קיד, א.

מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה", מבואר בדברי הרמב"ם שגם החגיגה הי' על השלחן בזמן הבית, וא"כ מובן למה תקנו זכר לחגיגה.

וא"כ קשה בדברי אדה"ז ממנ"פ, אי ס"ל שהי' חגיגה על השלחן ג"כ (בזמן הבית) הו"ל להזכירו בפירוש, ואם לא הי' על השלחן למה באמת עושין זכר לחגיגה.

ובאמת במשנה פסחים לא נזכר בפירוש שמביאין החגיגה על השלחן, וא"כ אולי לכן לא הזכירו אדה"ז ג"כ, אבל צ"ב לפ"ז למה עושין זכר לחגיגה על הקערה.

ובשיטת הרמב"ם (שהי' החגיגה על השלחן ג"כ) י"ל שהיא הנותנת, שמזה גופא שמביאין ב' תבשילין מוכח שהי' על השלחן גם מבשר החגיגה, ולכן עושין זכר.

אלא שהא גופא צ"ב בטעמו של דבר, שלכא' אין לחגיגה להיות על השלחן כיון ש(לכא') אין לחגיגה שייכות לדין של "בעבור זה" וכו' – כיון שאינו שייך לגוף הסיפור.

וי"ל שתלוי במה שנת"ל (בגליון הקודם), דהנה אם שני התבשילין הו"ע של זכר גרידא, א"כ מובן שיש לעשות זכר לחגיגה ג"כ (כמו שעושין זכר לכמה ענינים שהיו בזמן הבית), וא"כ אין זה שייך לאמירת ההגדה דוקא, אלא הוא ענין של זכר בעלמא.

משא"כ אם הוא תקנה ודין באמירת ההגדה, א"כ מובן שאין זה שייכות לחגיגה, שאינו שייך לאמירת ההגדה, וא"כ אין סברא לתקן (בתור דין באמירת ההגדה) זכר לחגיגה.

וא"כ י"ל שלשיטת הרמב"ם באמת אין שני התבשילין דין באמירת ההגדה:

דהנה ז"ל הרמב"ם בפרק הנ"ל: "מתחיל ומברך בורא פרי האדמה וכו' ואחר כך עוקרין השלחן מלפני קורא ההגדה לבדו ומוזגין כוס שני וכו' ומתחיל בגנות וקורא עד שגומר פרשת ארמי אובר אבי כולה ומחזיר השלחן לפניו ואומר פסח זה וכו'".

הרי שלשיטת הרמב"ם לא הי' הקערה – השלחן וכל הדברים שעליו – לפניו בשעת אמירת ההגדה, רק שמחזירין השלחן לפניו בשעה שצריכים להדברים שעליו – בשעת אמירת פסח זה וכו'. וכמו שלשיטת הרמב"ם לא אומרים ההגדה על פרוסה, כמבואר בדבריו שעושין "יחץ" רק לפני ברכת המוציא. – ודלא כשיטת אדה"ז בכ"ז².

ולפ"ז י"ל שגם השני תבשילין לא תקנו בתור דין באמירת ההגדה – דלפי שיטת הרמב"ם לעולם לא הי' דין כזה – ורק בתור זכר בעלמא, וממילא תקנו זכר גם לבשר חגיגה³.

אבל לשיטת אדה"ז קשה, מה השייכות של חגיגה לאמירת ההגדה, ולמה תקנו זכר לחגיגה אם בזמן הבית לא הי' החגיגה על השלחן?

ואולי י"ל בדעת אדה"ז, ע"פ מש"כ המהר"ל בגבורת ה' ס"פ נ וז"ל:

"וצריך שני תבשילין זכר לחגיגה ופסח, ואם תאמר מאי שנא מצוה זאת בשביל שאי אפשר לקיימה שאנו עושין זכר לה וכמה מצות שאין יכולים לעשות ואין עושין זכר להם, והטעם הוא כי יש כאן ג' מצות פסח מצה ומרור ואלו ג' מצות שייכים זו אל זו דכתיב על מצות ומרורים יאכלוהו ואנו מקיימים מצות מצה, יש לנו לעשות זכר לשאר מצות שהם שייכים לה ולענין זה שהמצות הם מתייחסים ביחד ויש לעשות אותם ביחד הדבר הזה שהוא זכר בעלמא סגי, כך יראה".

2) וראה ב"ח סו"ס תעג הנ"ל (בגליון הקודם) הע' 5.

3) אלא שעדיין צ"ב למה היו מסדרין החגיגה על הקערה ואח"כ מסלקין, כיון שאין לחגיגה שייכות לגוף אמירת ההגדה.

וראה בהעמק שאלה (לנצי"ב) שאילתא קנד (ע' רמ) שעמד בזה, וכתב שהוא כדי שיאכל מהחגיגה תחילה כיון שהוא תדיר ע"ש בארוכה.

ואולי י"ל עוד, דכיון שסילוק הקערה הוא מהדברים שעושין כדי שישאלו הבנים (כמבואר ברמב"ם פ"ז ה"ג), וכיון שעיקר האכילה הי' מבשר החגיגה, לכן מניחין אותו על השלחן ואח"כ מסלקין אותו.

– ואולי י"ל ששייך לשיטת הרמב"ם פ"ח ה"ב שאומרים (בנוסח מה נשתנה) "כולו צלי" – ראה השקו"ט בדעת הרמב"ם בלח"מ שם ולקו"ש חל"א בא (ב). ואכמ"ל.

ופשטות דבריו נראה שהוא טעם שאנו עושים זכר לחגיגה ג"כ, שהרי העמיד דבריו על הא שמביאין ב' תבשילין כנ"ל, וא"כ י"ל שאה"נ, שהגם שלדעת אדה"ז לא הי' חגיגה על השלחן בשעת אמירת ההגדה, מ"מ תקנו זכר לה כיון ש(עכ"פ) שייכות לקרבן פסח, וכמ"ש המהר"ל⁴.

ועדיין צ"ע, דלפ"ז לא הי' צ"ל התבשיל שני (שהוא זכר לחגיגה) גדר ודין באמירת ההגדה, כיון שהחגיגה עצמה לא הי' דין באמירת ההגדה (ולדעת אדה"ז אולי לא הי' כלל על השלחן בשעת אמירת ההגדה).

4) ואולי י"ל עוד, שבאמת גם לדעת אדה"ז הי' חגיגה על השלחן (וכמפורש בדברי הרמב"ם), אלא שלא הזכירו אדה"ז כיון שאינו דין באמירת ההגדה, והרי כל תוכן הסעיף הוא לבאר דין הקערה בתור דין באמירת ההגדה, ואח"כ כשתיקנו זכר לק"פ תיקנו זכר לחגיגה ג"כ וכמ"ש המהר"ל.

ולהעיר ממה שהביא רבינו בפי' ההגדה פסקא שולחן ערוך ש"י"א שבזמן שביהמ"ק קיים ה' אוכלין כל הסעודה (בברכת המוציא על מיני בצקת כו') קודם הסדר ואח"ז הי' בא הסדר ואכילת מצת מצוה מרור ופסח (מרדכי סוף פסחים. ופליג בזה על הרמב"ם הל' חו"מ פ"ח).

ולדעת המרדכי נמצא שהחגיגה הי' נאכל לפני אמירת ההגדה, וא"כ בודאי לא הי' על השלחן בשעת אמירת ההגדה, ודלא כשיטת הרמב"ם.

וא"כ לשיטת המרדכי קשה ביותר למה לעשות זכר כיון שכלל לא הי' על השלחן, וע"כ לומר כמ"ש בפנים ע"פ דברי המהר"ל.

ואולי לכן השמיט אדה"ז הא דחגיגה הי' על השלחן, כיון שתלוי במחלוקת המרדכי ורמב"ם, והרי לכל הדעות אינו דין באמירת ההגדה, ולכן כתב באופן שיתאים לכל הדעות, גם לשיטת המרדכי. ודוק.

[ומענין לענין יש להעיר, ששיטת המרדכי הנ"ל נמצא ב' פעמים במרדכי: א) בה"סדר בקצרה" (לג, ד מדפי המרדכי) בשם רבינו מאיר, ושם הלשון "היו עושין כל הסדר אחר הסעודה" וכו' ע"ש, אבל אינו מפורש בדבריו אמירת ההגדה, אלא שלכאור' הוא נכלל בהלשון "כל הסדר".

ב) ב"סדר של פסח" (לח, א מדפי המרדכי) בנוגע השקו"ט שצריכים ג' מצות דייקא, כתב לתרץ לשון המשנה (קיד, א) הביא לפנינו מצה (לשון יחיד), דהיינו דוקא בימיהם שהיו עושין הסדר אחר אכילתן ולכן לא היו צריכין אלא מצה אחת שלמה לעשות הסדר עלי' כו' ע"ש. והרי בפשטות הא שהביאו המצה לפניו הוא כדי שיהא אמירת ההגדה על המצה, שיהיו עונים עליו דברים הרבה כו', וא"כ מבואר שגם ההגדה הי' אחר הסעודה.

והיינו דלא כמו שראיתי בהגדה של פסח "עיוני ההגדה" ע' כה שר"ל שלדעת המרדכי הי' אמירת ההגדה לפני הסעודה ורק סדר אכילת מצה ומרור הי' אח"כ ע"ש באורן, ולכאור' הוא דלא כמפורש במרדכי הנ"ל].

ואולי לא רצו לחלוק כ"כ בתקנתם, וכשתיקנו זכר לק"פ
 שיהא דין באמירת ההגדה, תקנו ג"כ שב' התבשילין יהי' דין
 באמירת ההגדה⁵.



הנה מצינו בראשונים⁶ בשם ר' שרירא גאון טעם לב'
 תבשילין שהוא זכר למשה ואהרן, ומשמע שהוא (עוד) טעם על
 עיקר הבאת ב' תבשילין⁷.

וראה בס' דבר שמואל (פסחים קיד, ב) שהקשה שהרי מפורש
 בגמ' הטעם משום זכר לחגיגה ופסח, ולמה צריך לעוד טעם על
 ב' תבשילין.

ומתריך, שדוקא ר' יוסף שאמר "צריך שני מיני בשר" ס"ל
 שהוא אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה (כמפורש בדבריו),
 משא"כ לשאר אמוראי שם שא"צ בשר דוקא אלא סגי בב'
 תבשילין בעלמא (כמבואר בסוגיא שם) הטעם הוא משום זכר
 למשה ואהרן, ולכן לא נזכר זכר לפסח וחגיגה רק בדברי ר"י
 ולא בשאר אמוראים. ולפ"ז נמצא שלשאר אמוראים עשו זכר
 למשה ואהרן ע"י לקיחת ב' תבשילין גם בזמן הבית⁸. עכת"ד.

ולדבריו נמצא שבזה עצמו חולקים ר"י ושאר אמוראים
 בסוגיא שם, אי ב' תבשילין דוקא אחר זמן הבית או גם בזמן
 הבית.

5) אבל לומר שאה"נ, שהזכר לחגיגה אינו דין באמירת ההגדה והוא רק זכר גרידא
 – לא משמע כן פשוט לשון אדה"ז, ורג"כ לשון אדה"ז סי' תעג סעי' מד.

6) כ"ה במעשה רקח סי' נט בשם ר' שרירא גאון – הובא בהגדה שלמה ע' 65,
 וראה ג"כ רוקח (ע"ש שמביא ב' הטעמים, זכר לפסח וחגיגה, ואית דאמרי זכר למשה
 ואהרן), ומובא בחק יעקב סי' תעג ס"ק טו.

7) ולא רק טעמים על פרטי המינים שמביאים – ראה בהגדה שלמה שם כו"כ
 טעמים על פרטי המינים. וכן משמע בחק יעקב (הנ"ל ע' 6) שהוא טעם על עצם
 ההבאה ע"ש.

8) ועפ"ז מתריך קושיית המלא הרועים ערך מצות צריכות כונה אות א ע"ש.

ולדעת רבינו שהב' תבשילין הי' גם בזמן הבית (ושכן מוכח במשנה וכו') מתורצת
 קושיית המלא הרועים בפשטות כמובן, והמלא הרועים כנראה הבין המשנה כדעת הרב
 זיין ע"ש.

ולכא' דבריו צ"ע, שהרי ממנ"פ, אם משמעות המשנה היא שהיו מביאין ב' תבשילין גם בזמן הבית (כפי' רבינו) איך יחלוק ר"י ע"ז (שהוא דוקא זכר לפסח וחגיגה וממילא ב' תבשילין הוא רק אחר החורבן), ואם משמעות המשנה הוא שב' תבשילין הי' דוקא אחר החורבן (כפי' הרב זיין ז"ל⁹), איך אפ"ל שלדעת שאר אמוראים הי' מביאין ב' תבשילין גם בזמן הבית¹⁰.

גם צ"ע, שמהראשונים בהסוגיא משמע שהמ"ד סילקא וארוזא (ועד"ז שאר הדעות שם) הוא לרבותא של"צ דוקא ב' מיני בשר, אבל אין בהם מחלוקת ביטוד דין ב' תבשילין וכולם מודים לטעם ר"י שהוא אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה.

וכן מפורש בדברי הר"ן (על הרי"ף) "כולהו אמוראי מודו דטעמא דשני תבשילין משום הכי הוא, ור"י מה טעם קאמר כלומר כיון דשני תבשילין זכר לשני קרבנות הן באין בעינן שני מיני בשר". ועל דברי ר"ה שס"ל סילקא וארוזא כתב "רבנותא קאמר דאפי' בהכי סגי ולא בעינן שיהיו מיני בשר"¹¹.

ואולי ס"ל לר' שרירא גאון שבזה עצמו תלוי מחלוקת האמוראים אי צריך בשר דוקא, ובאמת שאר האמוראים ס"ל שהוא זכר למשה ואהרן לחדוד (ודלא כדברי הראשונים הנ"ל¹²), ובזה גופא חולקים האמוראים אי צריך בשר דוקא.

אמנם עדיין קשה כנ"ל שמהכ"ת לחדש מחלוקת אמוראים אי לקחו ב' תבשילין בזמן הבית או לא.

ואולי י"ל באו"א קצת, דזה ודאי שלכל הדעות הי' לוקחים ב' תבשילין גם בזמן הבית (וכמו שהוכיח רבינו), אלא שחולקים בטעם התקנה של ב' תבשילין בזמן הבית, שלדעת הראשונים הוא משום זכר לפסח וחגיגה, והחילוק בין זמן הבית לאח"כ הוא אם הוא רק גדר של זכר או דין באמירת ההגדה וכנ"ל בארוכה.

(9) וכמו שס"ל במלא הרועים הנ"ל (הע' שלפנ"ז).

(10) ודוחק לומר שבזה עצמו חולקים האמוראים – מהו פי' המשנה.

(11) וראה ג"כ רשב"ם, חי' רבינו דוד, מאירי.

(12) והר"ן באריכות דבריו בא לשלול שיטת ר"ש גאון.

ור"ש גאון ס"ל שעיקר הטעם בזמן הבית הי' משום זכר למשה ואהרן¹³, אבל אחר זמן הבית תיקנו חכמים טעם חדש (נוסף) – שהוא (גם) זכר לפסח וחגיגה, אבל ענין הזכר למשה ואהרן במקומה עומדת וממילא בזה"ז תרתי איתנהו – זכר למשה ואהרן וזכר לפסח וחגיגה¹⁴.

ובזה עצמו חולקים האמוראים¹⁵ אי הזכר לפסח וחגיגה (שנתחדש אחר החורבן) צ"ל בבשר דוקא¹⁶ או סגי בשאר דברים – כמו שהי' עד אז¹⁷.

ולפ"ז נמצא שלדעת שאר הראשונים מחלוקת האמוראים הי' גם בזמן הבית – אי הזכר לפסח וחגיגה צ"ל בשר או סגי בשאר דברים, ולדעת ר"ש גאון מחלוקתם הוא דוקא לאחר החורבן.

ועצ"ע בכל זה.

13) ולכאור' צ"ע לפי טעם ר"ש גאון למה לא לקחו שני תבשילין גם במקום דאיכא פסח וחגיגה – זכר למשה ואהרן, ואולי לפי דבריו באמת יפרש המשנה (פסחים קיד, ב) "ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח" – שהוא בנוסף לשני תבשילין שנזכר לפני"ז. ועצ"ע.

14) ולכן העתיק החק יעקב הנ"ל טעם ר"ש גאון ג"כ.

15) ואולי י"ל באור'א שחולקים האמוראים אי בכלל תקנו (אחר החורבן) טעם חדש של זכר לפסח וחגיגה, אלא שלכאור' דוחק לחדש מחלוקת אי יש זכר לפסח וחגיגה כלל.

16) ועפ"ז אולי יש לבאר דברי הרמב"ם שמשמע שרק בזה"ז מביאין ב' תבשילין (ראה בגליון הקודם הע' 13) – שהרי לשון הרמב"ם הוא "ובזה"ז מביאין על השלחן שני מיני בשר אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה", וא"כ י"ל שמש"כ בזה"ז קאי על הא שמביאין "ב' מיני בשר" דוקא (כדעת ר"י) שהוא דוקא לאחר החורבן שנתחדש טעם חדש של זכר לפסח וחגיגה וממילא נתחדש (לדעת ר"י – שפסק הרמב"ם כותי') שצ"ל ב' מיני בשר, אבל אולי הי' מביאין ב' תבשילין בזמן הבית אלא שלא היו ב' מיני בשר דוקא – וכשנ"ת בדעת ר"ש גאון.

ועצ"ע.

17) אלא שלפ"ז נמצא שיתכן שיש שנוי (לדעת ר"י) בין הדברים שלקחו בזמן הבית (שלא הי' דוקא בשר) לאח"כ כשנתחדש הזכר לפסח וחגיגה, והרי רבינו טוען (בשליטת הטעם שהביצה הוא משום אבילות) "וא"כ נצטרך לומר אשר מאות שנים לקחו מין אחר לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו מנהג זה", וכאן הוא ג"כ ע"ז לכאור'?

ואולי י"ל, שבשלמא בנדון רבינו הרי הזכר לחגיגה גופא נשתנה, שתחלה הי' איזה מין אחר ואח"כ (משום טעם "צדדי" – זכר לאבילות) לוקחים ביצה (וכלשונו "לקחו מין אחר לזכר החגיגה ואחר החורבן שינה מנהג זה"), משא"כ כאן הרי גוף התקנה נשתנה, שתחלה הי' זכר למשה ואהרן ואח"כ נתוסף ענין חדש לגמרי – זכר לפסח וחגיגה, וא"כ יתכן שאז נתחדש (לדעת ר"י) שצ"ל בשר דוקא.



בענין הנ"ל [גליון]

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה מיאמי רבתי

בביאורי כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע להגדה של פסח כותב וז"ל: "הזרוע כו' הביצה, כי צ"ל שני תבשילין אחד זכר לפסח ואחד זכר לחגיגה (פסחים קיד, ב) ואמרינן בירושלמי שמנהג לקחת זרוע וביצה . . יש שכתבו דלוקחים ביצה משום שעושים זכר לאבילות דחורבן ביהמ"ק. וצע"ק דמוכח במשנה וירושלמי דגם בזמן בהמ"ק היו לוקחין שני תבשילין ואז לא עשו זכר לאבילות. וא"כ נצטרך לומר אשר מאות שנים לקחו מין אחר לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו מנהג זה. עכ"ל.

ובמילואים להגדה (וכן בלקו"ש ח"ז עמ' 275. אג"ק ח"ב עמ' רמג, רס) נדפסו מכתבי הרבי להרש"י זוין ז"ל בענין זה, ומפרט לו איפה מוכח כן: "וז"ל המשנה בבבלי במקומו (פסחים קיד, א): הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין . . ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח. וז"ל הירושלמי במקומו (פסחים פ"י סוף ה"ג): ובגבולין צריכין ב' תבשילין אחד זכר כו' . . ועיי"ש עוד כו"כ פרטים בענין זה.

ובגליון יג [תשמט] הקשה הרב חיים גרשון שיחי' שטיינמעץ קושיא עצומה על הנ"ל, מהמפורש בשו"ע אדה"ז (סתע"ג ס"כ) וז"ל: ובזמן שבהמ"ק קיים הי' צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה, ועכשיו שחרב בהמ"ק תיקנו חכמים שיהיו על השלחן בעת אמירת ההגדה ב' מיני תבשילין א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה. עכ"ל. שבזה הרי מפורש שהתקנה של ב' תבשילין היתה רק אחר חורבן בהמ"ק.

ובאמת זוהי קושיא אלימתא, ובהפרט בשים לב שזה בשו"ע אדה"ז, וזה על אתר, בהמקום בו מדובר אודות תקנת ב' תבשילין (ולא במקום אחר, ולא מדיוק איזה לשון).

לאידך, ככל שתגדל הקושיא צ"ל שמוכרח להיות ע"ז תירוץ פשוט, וכפי שהרבי אמר כמה פעמים בביאוריו בפרש"י שככל שהקושיא גדולה יותר (וכפי שקורים אותה "א קלאץ קשיא"), צ"ל ע"ז תירוץ פשוט יותר.

לכן נלפענ"ד בהקדם מש"כ אדה"ז בשלחנו (סתע"ה סט"ו) וז"ל: מצות מרור מה"ת אינה אלא בזמן שהפסח נאכל שנאמר על מצות ומרורים יאכלוהו, אבל בזמן הזה אינו אלא מד"ס שתיקנו זכר למקדש. עכ"ל.

שמזה נראה לכאורה שבזמן הבית כשלא היו בירושלים, לא אכלו מרור, שהרי כל החיוב אינו אלא עם הפסח, והתקנה מד"ס הרי היא "בזמן הזה" (כלשון אדה"ז), שזהו אחר חורבן בהמ"ק. וכן להלן (בסי"ז) כתב "ואף בזמן הזה שמרור אינו אלא מד"ס. . . שהרי מרור בזמן הזה תיקנוהו חכמים זכר למקדש שהי' אז חיובו מן התורה".

אבל לאידך מוכח מהמשנה שכן אכלו מרור בזמן הבית, גם אם לא הי' להם פסח, שהרי בהמשנה (שמביא הרבי) אי' "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת ושני תבשילין", ואותה חזרת הרי היא לקיים בה מצות אכילת מרור (עי' רש"י שם), וכל זה הי' גם אם לא הי' שם ק"פ, שהרי מפורש שם "ושני תבשילין", שהם באו רק באם לא הי' פסח שם, וכל זה הי' גם בזמן הבית, שהרי ממשיך תיכף אח"כ "ובמקדש היו מביאין לפניו גופו של פסח", ולא כ' "ובזמן המקדש כו'". (שזהו ממש כמו הראי' שהרבי מביא שהב' תבשילין היו גם בזמן הבית).

הרי שגם בזה ילה"ק כמו הקושיא דלעיל (על הב' תבשילין), דאיך כתב אדה"ז שאכילת מרור מדרבנן הוא רק בזה"ז, וכמפורש בדבריו "שהרי מרור בזה"ז תקנוהו חכמים זכר למקדש שהי' אז חיובו מן התורה", כשמוכח במשנה (ע"ד לשון הרבי בנוגע לההוכחה על דבר ב' התבשילין), שגם בזמן הבית אכלו מרור (מדרבנן).

מכל זה נראה לומר, שבענינים כגון אלו ישנם ב' גדרים: גם בזמן הבית קיימו הדברים, אבל אין לומר ע"ז שהחכמים תקנו לעשות כן, ורק לאחר שחרב בהמ"ק אז נעשה זה כגדר תקנת חכמים.

והטעם בפשטות: בזמן שבהמ"ק קיים ויש מ"ע מה"ת לעלות לרגל ולהביא ק"פ וכו', אאפ"ל שהחכמים תיקנו לעשות איזה דבר זכר למקדש, כי כל המציאות הוא רק "בדיעבד", באם הוא חולה או זקן או שאין לו קרקע (כמבואר בתוס' פסחים ג, ב), ומה שאמרו הוא רק שבמציאות כזו צריכים להתנהג באופן מסויים, אבל אין לומר שתיקנו לעשות כן, כשבאמת היו רוצים ששום אחד לא יעשה כן, כי כל אחד צריך לעלות לירושלים (אבל אי"ז סתירה לזה שאעפ"כ הורו איך להתנהג באם מצד איזה סיבה שתהי' לא הי' יכול לעלות, כנ"ל).

רק לאחר שחרב בהמ"ק אז תיקנו חכמים שכאו"א צריך לעשות כן.

בסגנון אחר: בזמן הבית היתה זו תקנה כללית לכלל ישראל, ואין זה תקנת חכמים בעצם, רק לאחר החורבן נעשה תקנה לא רק ליחידים, כ"א תקנת חכמים לכל ישראל ככל התקנות.

וזהו כוונת אדה"ז (סתע"ג ס"כ): "ובזמן שביהמ"ק קיים הי' צריך להביא גם את הפסח בשעת אמירת ההגדה" – זה הי' עיקר הדין, וכן הי' צריך לעשות, ואינו כותב מה עשה באם לא הי' אפשר לקיים מה שהי' צריך, כי אי"ז נפק"מ לנו (ולאידיך יהי' זה מובן ממש"כ אח"כ בנוגע לזה"ז) – "ועכשיו שחרב ביהמ"ק תיקנו חכמים שיהיו על השלחן בשעת אמירת ההגדה ב' מיני תבשילין א' זכר לפסח וא' זכר לחגיגה". ז.א. שאחר חורבן בהמ"ק הר"ז חיוב על כל או"א לעשות כן, וזהו מה שצריך לעשות, וה"ז תקנת חכמים על כלל ישראל.

ועד"ז הוא הפירוש בענין מרור (סתע"ה סי"ז): "שהרי מרור בזה"ז תקנוהו חכמים זכר למקדש שהי' אז חיובו מה"ת" – שבזה"ז תקנו חכמים שכן צריך להיות, וזהו תקנה לכלל ישראל.

משא"כ מש"כ במשנה, שם איירי במה שעשו בפועל, ובפועל גם בגבולין, בזמן הבית, הביאו ב' תבשילין, וגם אכלו מרור. וכפי שמוכח מהמשנה וירושלמי [ומזה מקשה הרבי על אותם האומרים שביצה היא זכר לאבילות. שא"כ נצטרך לומר אשר מאות שנים לקחו מין א' זכר לחגיגה ואחר החורבן שינו מנהג זה].

ומדויק הוא בלשון הרבי "דמוכח במשנה וירושלמי דגם בזמן ביהמ"ק היו לוקחים שני תבשילין", ולא כתב "חייבו חכמים" וכיו"ב, כי אי"ז בגדר תקנת חכמים [אף שבפשטות עשו כן כי החכמים הורו להם]. ורק לאחרי החורבן הר"ז תקנת חכמים כללית.

אבל מה שכן צ"ע על הפיסקא הנ"ל בביאוריו של הרבי הוא מ"ש "וא"כ נצטרך לומר אשר מאות שנים לקחו מין אחר לזכר החגיגה ואחר החורבן שינו מנהג זה". דלכאורה י"ל בפשטות דלפני החורבן לא הי' שום מין מיוחד שהוצרכו לקחת, כ"א כאו"א לקח מה שרצה, ואחר החורבן תיקנו שיהי' מין מיוחד (ביצה זכר לאבלות. ואין לומר שגם זה נקרא שינוי, וגם על זה אפ"ל שזה פלא, כי בפשטות כל קושית הרבי הוא מה ששינו דבר שנקבע כבר, אבל באם לא הי' קבוע כלל, למה זה פלא לומר שלאחר החורבן קבעו איזה דין חדש שלא הי' לפני זה [ואי"ז שונה משאר תקנות חדשות שתקנו לאחר החורבן], וצ"ע.



עקירת השולחן כדי שישאלו התינוקות

הרב בן ציון חיים אסטער

ר"מ בישיבת אור אלחנן חב"ד, ל.א. קא.

בהגש"פ בפסקא ומגבי' הקערה מציין כ"ק אדמו"ר (רא"ש סוף פסחים, טושו"ע. אבל מש"כ בפסחים קטו, ב – קאי בסילוק הקערה שאנו עושין אחר אמירת הא לחמא, ודלא כמ"ש בשעה"כ).

והנה במש"כ דמקור הגבהת הקערה לפני הא לחמא עניא דהוא מהרא"ש וכו', מובן, דהרי אנו עושין ב' הדברים, (א) הגבהת הקערה לפני הא לחמא, (ב) סילוק הקערה אחרי הא לחמא ולפני מה נשתנה, ועל כרחך סילוק הקערה הוא כדי שישאלו התינוקות כמפורש בטושו"ע, והגבהת הקערה הוא רק ע"ד מה שמגביהין המצה כשאומרים מצה זו. וכן מוכח מהרא"ש וטושו"ע, דכתבו שיעשה הן ההגבהה והן הסילוק, וע"כ הם פירשו בגמ' קטו, ב הנ"ל דעוקרין השולחן הכוונה לסילוק הקערה.

אמנם מש"כ דהגמ' קאי בסילוק הקערה "ודלא כמ"ש בשעה"כ", צ"ע, דהרי השעה"כ רק מציין לגמ' ובתוס' שם, והרי תוס' שם אכן מביא עוד פי' בהגמ' מהר"י טוב עלם, וכן פירש"י שם דקאי על הגבהת הקערה לפני הא לחמא [ברש"י אינו מפורש שהוא לפני הא לחמא, ורק לפני ההגדה. אמנם בתוס' כן מפורש, והמעייין בפיוט אלקי הרוחות יראה, שאף שמפרט כל הסדר בפרטיות אינו מזכיר סילוק הקערה אלא הגבהת הקערה], ועל כרחך דהם פירשו בגמ' דעוקרין השולחן היינו הגבהת הקערה לפני הא לחמא. ועייג"כ בדף קט, א חוטפין המצות בפרשב"ם ובמרדכי ועוד, דפירשו הגבהת הקערה כדי שישאלו התינוקות. [ועיין נמי בב"י בסי' תעג מה שמביא מהסמ"ק ד"מגביהין הקערה ומסלקין אותה]. וא"כ למה הוה "דלא כהשעה"כ". ואולי רק מפני שאנו עושים בפועל ב' הדברים – הן הגבהה והן סילוק. א"כ הא דמגביהין הקערה לפני הא לחמא אינו שייך לגמרי לסילוק הקערה, א"כ בכלל אין לציין להשיטות אחרות. ועצ"ע, דמ"מ י"ל דאף שאנו עושין שניהן, י"ל שהגבהה הוא חלק [התחלת?] הסילוק וא' השינויים שלא ישנו וישאלו התינוקות, וכהסמ"ק הנ"ל.



כמה הערות ב"הגדה של פסח עם לקוטי טעמים ומנהגים"

הרב מנחם מענדל פעלער

אחד מהשלוחים טוויין סיטיז, מיניסאטא.

א. אולי כבר נתבאר טעם השינוי (או ההוספה לשם הספר) המופיע בדף השער ("הגדה ש"פ עם לקוטי טעמים") למה שכתוב בתחלת ההגדה ("הש"פ דינים, מנהגים, מקורות וטעמים") – אולי זה תיאור וכו' – ולכאורה יש לברר בזה.

ב. בפיסקא "שבת הגדול" מביא "ממחזור ישן כת"י" שהשבת שלפני שבועות נקרא שה"ג", ומביא מה"כתר ש"ט" שהשבת שלפני ר"ה נקרא ג"כ שה"ג. ועל זה נותן טעם, וזלה"ק: "וי"ל שקראו שם זה לשבתות אלו, (אף דלא שייך בהם

הטעם הנ"ל ["נעשה בו נס גדול"] מפני הדמיון לשבת שלפני הפסח, שגם הם באים לפני יו"ט". עכלה"ק.

ולכאורה יכולין לשאול, בנוגע להשבת שלפני חג הסוכות שישנו "דמיון לשבת שלפני הפסח . . לפני יו"ט", ולא מצינו שיקרא לחה"ס בשם זה. (וכן אודות יוה"כ – אלא שהשבת שלפני יוה"כ"פ נקרא "שבת (ת)שובה").

והתירוץ בפשטות: שבכו"כ שנים השבת שלפני חה"ס היא שבת שובה ובכמה שנים השבת שלפני חה"ס היא יום הכפורים! ולכן לא קראו לשבת זו שבת הגדול.

ג. ב"סדר קרבן פסח", בתירוץ קושיא הרביעית של היעב"ץ שהקשה וז"ל: כתב [אדה"ז] בפשיטות שהאלי' קריבה ולא התנה שזהו בכבש, כי עז אין אליתה קריבה. ע"כ לשון הקושיא.

וע"ז מתרץ כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק: וי"ל דאין זה מצוי, כי רוב פסחיהם היו מן הכבשים וכתירוץ הראשון על קושיא מעין זו בתוד"ה מאלי' (פסחים ג, ב). ועדיין צ"ע. עכלה"ק.

ואולי יש להעיר בזה ולעורר ממקור אחר עבור העיון – והוא מ"רשימות" כ"ק אדמו"ר חוברת לז (שי"ל לקראת פר' צו, שה"ג תשנ"ו). ומביא שם שקרבן פסח הוא "למעלה מסדר השתלשלות". ומבאר הענין ע"פ הפרטים המובאים במשנה, בעבודת האדם, עיי"ש.

ומוסיף בהביאור מהגמ' הנזכרת כאן – הסיפור דר' יהודה בן בתירא מן נציבין והעכו"ם (שהי' מקריב ק"פ, ור"י אמר לו לבקש מהאלי' ובזה הבחינו שהוא "ארמאה"). ומבאר וזלה"ק [עם תיבות קישור ופיענוח בחצ"ע]: בסדר השתלשלות – אין יניקה [לעכו"ם] כי אם מדה הקצובה [להם, ותו לא]. ו[הארמאה הי'] חפץ [לאכול ולקבל יניקה] דוקא מפסח שלמעלה מהשתלשלות, העצה [למנוע זאת –] שיבקש מאלי'. חלק גבוה [ע"ד מ"ש אם] תגביה כנשר [ויכדוע ש]מא"א אפשר [להם לקבל יניקה] ולא ע"ק [היינו שיכולין לקבל רק במחי' ה]רצון אבל לא עונג – חלב ואז "משם אורידך וגו'". עכלה"ק.

היינו שאחד הענינים הנעלים (עכ"פ בעבודה) הוא שהאלי' קריבה ("חלק גבוה") שמורה על העילוי בקרבן שהוא כבר בגדר

של "למעלה מסדר השתלשלות". ונחית לאדמו"ר הזקן להביא ענין זה בפרט.

ואולי עפ"ז יומתק גם התירוץ על קושייתו השני' (של היעב"ץ) ("לא פרט על מי מוטל חיובו"), וזלה"ק: "דלא רצו לפרוט בזה דהוא דוקא בטהורים ויכולים להגיע לירושלים בשעת שחיטת הפסח, דא"כ הוא סותר לענין ונשלמה כו' וכנ"ל" [בתירוץ לקושייתו הא' עכלה"ק].

והנה בהרשימה שם מבאר גם הענין ש"שייך לכל אדם, אלא שעכ"פ איזה הכנה צריך לזה". ואם פירט וכו' אז לא יהי' ענין זה ג"כ.



טיבול הכרפס

הרב אפרים הלל הלוי העלער
חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב אדה"ז בהגדה "כרפס, נוטל פחות מכזית כרפס ויטבול במי מלח או חומץ ויברך".

ובהא שכתב ויטבול במי מלח או בחומץ, לכאורה אינו כמש"כ בשו"ע סי' תעג סי"ד וז"ל: צריך כל אחד ואחד לאכול מעט ירקות בטיבול דהיינו שיטבלנו בחומץ או במי מלח או בשאר מיני טיבולים ואם אין לו יטבלנו בחרוסת¹, ולמה תיקנו חכמים דבר זה כדי להתמיה את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול. עכ"ל.

הרי דאפשר לטבל "בשאר מיני טיבולים", ולא בעי חומץ או מי מלח דוקא.

(1) וצ"ע מש"כ כ"ק אדמו"ר בהגדה "אבל לא בחרוסת דכיוון דבטיבול שני חרוסת מצוה – לאחר שמילא כריסו ממנו יביאנה למצוה אתמהה (רא"ש ש"ס)",

דלכאו' שיטת אדה"ז היא כהנך ראשונים דאפשר להטביל הכרפס בחרוסת (רש"י על המשנה שם, רמב"ם, ודעת ר' עמרם הובא בטור, ועי' ב"י), וצ"ע מנ"ל דחזר בו.

והנה בטעמא שצריך ליטול ידיו קודם הטיבול, כתב אדה"ז שם סי"ט שהוא "כמו שנתבאר בסי' קנח שכל דבר שטיבולו במשקה צריך נטילה בלא ברכה", הרי דנטילה זו אינו שייך למצות הלילה דוקא, אלא דדינא משום דבר המטובל בז' משקין דבעי נט"י כמבואר בסי' קנח עיי"ש, ורק הטיבול הוא כדי שיתמה התינוק וישאל, אך לא הנטילה אשר לפנ"ז.

ולפי זה באמת אין הנטילה מעכבת כלל, ויכול שפיר להטביל הכרפס בשאר מיני טיבולים שאינם מז' משקין, וכגון במי פירות² דלא בעי נט"י (או לאכלו ע"י כלי), שהרי אין הנטילה להתמיה התינוקות, אלא עיקר ההיכר שעושים הוא השינוי שאוכלים ירקות בטיבול כל' אדה"ז בסי"ד הנ"ל³, וכפשטות הלשון במה נשתנה, "שבכל הלילות אין אנו מטבילין" וכו'.

אמנם בהגדת רבינו בפסקא "ורחץ" הביא הטעם הנ"ל דדבר שטיבולו במשקה בעי נט"י תחילה, אך הוסיף שם מש"כ הח"י "דאף מי שאינו נזהר בזה כל השנה – נט"י והוא כאחד משאר שינויים שעושין בליל זה כדי שישאלו", עיי"ש.

והנה לפי הטעם השני הנ"ל, הרי דאין רק אכילת ירק בטיבול משום היכרא, אלא גם עיקר הנטילה היא כדי להתמיה התינוקות, וא"כ שפיר צריך להטביל הירק בכה"ג שיצטרך לנט"י, וכגון מי מלח או חומץ, אך לא בשאר מיני טיבולים.

ואולי י"ל דלמד כן כ"ק אדמו"ר בדברי אדה"ז בהגדה, דבהך נטילה תרתי איתנהו בה, וגם משום היכרא לתינוקות הוא דנוטל את ידיו. ולכן כתב אדה"ז להטבילו במי מלח או חומץ, ולא הביא כאן דיכול לטביל בשאר מיני טיבולים דאינם צריכים נט"י כנ"ל, דהרי צריך להשתדל להטבילו בכה"ג דבעי נט"י תחילה, כדי שישאלו.

(2) ולהעיר מש"כ הגר"ח פלאגי בהגדת חיים לראש בשם ארחות יושר, שמי שנזהר מן החומץ יטבול הכרפס במי הלימון, ופשוט דמי פירות אינן מז' משקין.

(3) ומה מאוד מדויק מה ששינה הלשון כאן בסי"ט וכתב "בחומץ או במי מלח וכיוצא בהם", דדוקא בכיוצא בהם צריך נט"י, משא"כ בהי"ד הנ"ל הלשון "בחומץ או במי מלח או בשאר מיני טיבולים", דהרי לענין היכרא לתינוקות אינו משנה במה מטביל, וכנ"ל.

ועי' לעיל בסימן סדר של פסח פיסקא "ורחץ", שכ' כ"ק אדמו"ר דלכן תיבה זו בתוספות וא"ו שצ"ל קדש ואח"כ ורחץ, אף למי שאינו נוהג כן בשאר ימות השנה, והיינו כדי להתמיהה התינוקות, והוא מדברי הח"י הנ"ל. ועצ"ע.



הערות להגדה של פסח [גליון]

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון הבן כהלכתו

בגליון יג [תשמט] עמ' 26 כתב ר"ב אבערלאנדער שי' בענין סימני הסדר, ומביא שבמחזור ויטרי חסר סימן "יחץ", ובויגד משה כותב שנחסר בטעות. וכתב ע"ז הנ"ל דאפשר שאי"ז טעות, אלא סובר בשי' הרמב"ם שעושין יחץ קודם ברכת המוציא ולא לפני אמירת ההגדה.

וכנראה שלא טרח לעיין בפנים המחזור ויטרי, דשם מבואר להדיא דלא כדבריו, אלא שעושין יחץ לפני ההגדה, דז"ל בעמ' 281: ונוטל ידיו ומברך על הירקות בורא פרי האדמה וטובל בחומץ או בחרוסת ואוכל, ובוצע אחת מן המצות לשתיים ונותן חצייה בין שתי השלימות ונותן חצייה תחת המפה, שיאכלנה בגמר הסעודה ומוזג כוס שני. ע"כ. וע"כ כדברי הויגד משה, שמה שלא כותב יחץ בסימני הסדר הוא מפני שנחסר בטעות.



אגרות קודש

כמיתת בעלים כך מיתת השור

הרב שלום דובער הלוי וולפא
 רב ביהכנ"ס חב"ד בקרית גת
 וראש כולל "זכרון יהוסף" בירושלים

בקשר עם הופעת הכרך החדש של "אגרות-קודש" כרך כד שהופיע זה-עתה, ובו המכתבים הידועים להרב נחום זוין שי' [אגרת ט'פג (ע' נט ואילך)], בענין "כמיתת הבעלים כך מיתת השור", ניתן כאן לקראת יום הבהיר י"א בניסן, הפרק המפענח מכתב זה מתוך הספר "חידושי הרבי על הש"ס"*.
 ◆

— א —

סנהדרין ב, א. במשנה: דיני נפשות בעשרים ושלשה . . שור הנסקל בעשרים ושלשה, שנאמר (משפטים כא, כט) השור יסקל וגם בעליו יומת, כמיתת בעלים כך מיתת השור. וברש"י: "כמיתת בעלים, אם היה נידון בחיוב מיתת בית דין דבעי עשרים ושלשה. כך מיתת השור, דהאי בעליו יומת קרא יתירה להך דרשא ולא דנתחייב קטלא, כדמפרש טעמא בגמרא".

דהנה להלן (טו, א-ב) אמרו בגמרא (ופירש"י): "ממאי דהאי וגם בעליו יומת לכמיתת בעלים כך מיתת השור הוא דאתא, אימא לקטלא הוא דאתא (לחייב מיתה לבעליו וניחייביה מיתה, והיכי מפקינן לה מפשטיה לגמרי) . . אלא אמר חזקיה וכן תנא דביה חזקיה, אמר קרא (במדבר לה, יח) מות יומת המכה רוצח

(* שורך ראשון עומד לצאת בקרוב בארץ הקודש, ובו חידושי הרבי למסכת סנהדרין פרק א' (עד דף יח, א). החידושים מפוענחים בלשון השוה לכל נפש, ובשולי הגליון ניתנים ביאורים והערות, ע"י הרב שלום דובער הלוי וולפא.

הנדפס לקמן הוא בהשמטת ההערות וביאורים, מפני קוצר היריעה.

המחבר מבקש מכל מי שיש לו הערות ותיקונים, בהנוגע לפיענוח וכו', להעבירם אליו לארה"ק לפאקס מס. 972-7-6600955, וזכות הרבים תלוי בו.

הוא, על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו".
 שמזה מובן ד"יומת" אינו כפשוטו דהבעלים אינם נהרגים (רק
 בידי שמים). ולכן לומדים במשנתנו ש"וגם בעליו יומת" אתי
 להקישא, שמיתת השור היא בכ"ג כמיתת הבעלים.

ולכאורה צריך להבין, איך אפשר ללמוד דרשה זו דשור
 הנסקל נידון בכ"ג כדיני נפשות, מהיקש מיתת בעלים למיתת
 השור. והרי מיתת השור היא דיני ממונות ומיתת הבעלים דיני
 נפשות. ולא הוזכר ברש"י או בתוס' שכמיתת בעלים כך מיתת
 השור הוא גזירת הכתוב, ומשמע מדבריהם שיש סברא להיקש
 זה. ולכאורה הרי בית דין של כ"ג הוא דין מיוחד כדיני נפשות,
 ואינו שייך למיתת השור.

ועל כרחק לומר, שהסברא להקיש כאן בין דין מיתת השור
 לדין מיתת הבעלים, היא פשוטה כל כך, עד שאפילו רש"י ותוס'
 ולא רק הש"ס, לא הוצרכו לפרשה לרוב פשיטותה, וצריך ביאור
 בזה.

- ב -

והנה ברשב"א (ב"ק קיב, א) משמע בהשקפה ראשונה שאמנם
 היקש זה הוא גזירת הכתוב. דלגבי הדין (ב"ק כד, א) שאין
 השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני בעלים שנאמר (משפטים
 שם) והועד בבעליו, ביאר הרשב"א, שאי אפשר ללמוד מהשור
 שגם בשאר דיני ממונות צריך קבלת עדות בפני בעלים, משום:
 "דלא ילפינן דיני ממונות מדיני נפשות, דדיני השור כדיני נפשות
 דכמיתת בעלים כך מיתת השור".

ומובן לכאורה מדבריו (אם נפרשם כפשוטם), שאכן הדין של
 כמיתת בעלים כך מיתת השור הוא גזירת הכתוב, שמיתת השור
 מצד עצמו נחשבת לדיני נפשות, ולכן אי אפשר ללמוד מהשור
 לשאר דיני ממונות. ואף על פי שאין סברא להשוות דיני שור
 לאדם, מכל מקום כך גזרה התורה שמיתת השור נחשבת לדיני
 נפשות כמיתת בעלים, ולכן הוא נסקל בכ"ג.

אלא שלפי זה מדובר בגזירת הכתוב שאין כמוה ולא דומה לה
 (שמיתת שור מצד עצמה נחשבת כדיני נפשות דאדם, ומקבלת
 הדינים דמיתת בעלים, עד כדי כך שאי אפשר ללמוד ממנה

לשאר דיני ממונות). וגם שעל פי זה אין כל הסברה לכך שרק בית דין של כ"ג יש בשור הנסקל, ולא שאר העשרה דברים שישנם בדיני נפשות ואינם בדיני ממונות (כבמשנה להלן לב, א. וגמרא שם לו, ב). ובפרט שלפי זה צריך עיון גדול בלשון רש"י (שם ד"ה לא תטה), שביאר את הטעם שרק לגבי בית דין של כ"ג מקישים שור הנסקל למיתת בעלים, ולא לגבי שאר העשרה דברים, משום ד"מסתברא דהיקש להכי אתי שהוא עיקר הדין ותחילתו, אבל כולהו אינך להצלה אתי, מה לנו לחוס על שור המועד מוטב לקיים בו ובערת הרע". דשקלא וטריא כזו שייכת לענין שבסברא ולא בגזירת הכתוב, ובפרט לא לגזירת הכתוב כזו שכולה היפך הסברא.

- ג -

והיה קא סלקא דעתך לכאורה לבאר הא דמיתת שור כמיתת בעלים, על פי המכילתא (ובשמו"ר פכ"ו, ב) עה"פ "להמית אותי . . . ואת מקני בצמא" (בשלח יז, ג. וראה רמב"ן שם): "מכאן היה ר' הושעיא אומר . . . השוו בהמתן לגופן, אמרין בהמתו של אדם היא חייו, אדם המהלך בדרך, אם אין בהמתו עמו מסתגף הוא".

ואין אלו רק דברי אגדה, אלא גם הלכה, וכמו שכתב אדמוה"ז בשו"ע הלכות שבת (סימן רמח סי"ג, ומקורו במג"א) שהיוצאים בשיירא במדבר בערב שבת (לדבר מצוה, שאז מותרים לצאת), הרי אף שצריכים לפסוק עם השיירה לכתחילה לשבות בשבת, מכל מקום "אם אחר כך כשיהיו במדבר לא ירצו לשבות, יכולים ללכת עמהם חוץ לתחום . . . אפילו אם מתיירא מפני ליסטים שלא יגזלו ממנו בהמה ולא יוכל ללכת ברגליו . . . נקרא פיקוח נפש, ומותר לו לילך עמהם". ויש לומר שדברי המכילתא ש"בהמתו של אדם היא חייו" הם יסוד להלכה זו.

ועל פי זה היה אפשר לכאורה לבאר את סברת ההיקש של מיתת בעלים למיתת השור, דמאחר שעל פי ההלכה "בהמתו של אדם היא חייו", הרי כשסוקלים את השור כאילו נוטלים את חייו של הבעלים. (ואין להקשות מכמה דיני שור שאינם כדיני נפשות, כי בקרא שממנו למדו במכילתא ד"בהמתו של אדם היא חייו", נאמר "להמית גו' את מקני", היינו מיתת שור דוקא).

אבל באמת אין לתרץ כן, דאי נימא שטעם ההיקש של מיתת שור למיתת בעלים, הוא משום שהשור הוא חייו, אם כן היה צריך להיות כדיני נפשות גם כדיני מיתת שורו שמסרו לשומרים וכיוצא בו, דמאי שנא. (ועל כרחק צריך לומר שהכלל ש"בהמתו של אדם היא חייו", הוא רק במצבים מיוחדים כשהוא במדבר וכדומה, ולא בכל מיתת שור). ושוב צריך להבין מהי הסברא בהיקש זה, ומה שייך בית דין של כ"ג של דיני נפשות, למיתת שור שהיא דיני ממונות.

– ד –

ויש לתרץ בפשיטות, דהסברא פשוטה ומובנת בפסוק זה עצמו, דכלל ביחד "השור יסקל וגם בעליו יומת", להורות שבשעה שדנים את השור, אין זה רק דיני ממונות כבכל התורה, כי אם גם בעליו יומת. כלומר שאף שאין מיתת השור דיני נפשות מצד עצמו, אבל הרי כאשר פוסקים את דינו של השור ומחייבים אותו מיתה, יש כאן דין מיתה גם על הבעלים. ולכן ההיקש בין מיתת השור למיתת הבעלים יש בו סברא. כי אי אפשר לדון את דין השור, אלא באותו סוג בית דין שיכולים לחייב בו דין מיתה גם לבעלים.

ואף שאין הבעלים נהרגין, וכדברי הגמרא "על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו", אבל מפורש בכתובות (לז, ב) דיש בהם מיתה בידי שמים: "שמצינו למומתים בידי שמים (כגון מי שהרג שורו את הנפש – רש"י) שנותנין ממון ומתכפר להן, שנאמר אם כופר יושת עליו כו'" (וראה תוס' שם ד"ה לפי). ולהלן טו, ב. בתוס' ד"ה אימא לקטלא משמע, שכן הוא גם לסוגיית הגמרא בסנהדרין, שכתבו: "ומכל מקום כי מוקמינן ליה לכמיתת בעלים כו' דרשינן נמי מיתה בידי שמים, דאין מקרא יוצא מידי פשוטו דמשמע דבעלים חייבין מיתה". ולכן יש כבר סברא להיקש של מיתת שור למיתת בעלים, כי בדיון על מיתת השור, יש גם חיוב מיתה בידי שמים על הבעלים.

ויש לומר שזוהי גם כוונת הרשב"א, שלכן יש למיתת השור גדר של דיני נפשות ואי אפשר ללמוד ממנה לשאר דיני ממונות.

- ה -

ויש להוסיף הסברה בזה, דהנה בטעם הדבר שהתורה ענשה את הבעלים "וגם בעליו יומת", יש לבאר בשני אופנים: א. על שלא שמר הבעל את שורו והמית (ולכן אין כופר בתם, כדלהלן), ב. על שממונו (שורו) המית. ויש הבדל בין שני הביאורים לגבי ההגדרה מתי נעשה החטא של הבעלים: באופן הא' יש לומר שחטא הבעל והמיתה על ידי השור, הם בזה אחר זה ככל סיבה ומסובב, כי הסיבה היא שלא שמר את שורו וכתוצאה מזה יצא והזיק. אבל באופן הב' הרי בעת שהשור ממית אז חוטא הבעל. (בדוגמת שחצירו נקראת ידו).

ויש לומר שיהיה בזה נפקא מינה גם לדינא: באם מכר אדם את שורו על מנת שבאם ימית השור, תחול המכירה תיכף ולפני ההמתה. (דלצד הא' אף שהשור מכור, אבל הבעלים כבר חטאו במה שלא שמרו אותו וגרמו לכך שיוכל להזיק, אבל לצד הב' כיון שבעת ההמתה היו לו בעלים אחרים, הרי החטא מתייחס אליהם כי ממונם המית).

וכן חקר הגאון הרוגאצ'ובי (ב"צפנת פענח" להלכות כלאים פ"ה הי"ג הובא בחידושו לסנהדרין טו, ב) וז"ל: "צריך עיון האם החיוב הוא על האדם מה שלא שמר שורו והמית, או החיוב הוא עליו בשביל השור". ורצה לפשוט מהגמרא כאופן הב': "עיינן סנהדרין טו ע"ב, רוצח הוא על רציחתו אתה מחייבו (ואי אתה הורגו על רציחת שורו), משמע שהחיוב (בידי שמים) הוא על מעשה שורו". היינו שכל ענין הרציחה הוא אך ורק של השור, וכל שייכות הבעל הוא רק בזה שזהו "שורו".

ואף שבאמת יש לפרש לשון הגמרא גם ללשון הא', כי ברגע הרציחה כבר אין הסיבה הבעל, ורק השור. מכל מקום יש לומר דבכלל אופן הב' מחוור יותר. דבמכילתא על הפסוק שנאמר בשור תם (משפטים כא, כח) "ובעל השור נקי", מפרש רבי יהודה בן בתירא: "נקי מידי שמים". ולאופן הא' למה לי קרא בתם דבעל השור נקי מידי שמים, הרי פשיטא הוא, דמאחר שכל החיוב במועד הוא מאחר שלא שמרו, אם כן בתם שאין סיבה לשמרו פשוט שפטור, דמאי הוי ליה למיעבד. (ויש לומר דבזה פליגי חבריו דרבי יהודה בן בתירא עליו במכילתא שם וכן בב"ק

מא, ב. מב, ב. שהם מפרשים ד"בעל השור נקי" הכוונה שנקי מחצי כופר, מדמי ולדות, מדמי עבד. וזהו מאחר שהם סוכרים כאופן הא').

והנה אם נאמר כאופן הב' שהחיוב הוא משום שממונו המית, שאז באותה העת ממש שהשור ממית, אז חוטא הבעל כנ"ל, אם כן מובן יותר שאין להפריד בין הדיון על השור לבין הדיון על אודות בעליו, כיון שחטא שניהם הוא בפעולה אחת. ובמילא יש כאן דיון אחד על עצם הנגיחה, וזה גופא מחייב את מיתת הבעלים. ולכן יש מקום להיקש דכמיתת בעלים כך מיתת השור, דכאשר דנים על מעשה השור, הרי זה דיון גם על העוון של בעליו ועונשו.

- 1 -

איברא שבירושלמי (סנהדרין פ"א ה"א), ובפרט לפירוש ה"פני משה" שם, משמע לכאורה שההיקש בין מיתת הבעלים למיתת השור הוא גזירת הכתוב. וז"ל הירושלמי (והפני משה): "רבי אבהו שאל, שור הנסקל . . מהו שיתן הכסף בשלשה ויסקל בעשרים ושלשה (שור הנסקל דדינו בכ"ג, ואם מועד הוא הבעלים משלמין כופר, (האם אפשר לומר ש)דין הבעלים בשלשה הוא, (כי כופר הוא ענין של ממון), ודין השור הנסקל בכ"ג). אמר ליה רב יוסי בי רבי בון, שור הנסקל כולו ממון הוא וגזירת הכתוב שיסקל (שהרי ממונו של הבעלים הוא, ובדין הוא שיהא נידון בשלשה, וגזירת הכתוב הוא שיסקל בעשרים ושלשה, כדדרשינן לקמן וגם בעליו יומת כמיתת הבעלים כך מיתת השור, ואם כן ודאי דחד דינא הוי, וגזירת הכתוב שיהא נידון הכל בעשרים ושלשה)".

ובסוף ה"ב שם הובא שוב מאמר זה, ואח"כ אמרו: "אגנטוס הגמון שאל לרבי יוחנן בן זכאי, השור יסקל וגם בעליו יומת (וכי מה עשו הבעלים). אמר ליה שותף ליסטים כליסטים (והבעלים כשותף הן שמחזיקין לשור רוצח בביתם. ולא רצה לגלות לו טעמו של דבר). וכשיצא אמרו לו תלמידיו, רבי לזה דחית בקנה לנו מה את משיב. אמר להן כתיב השור יסקל וגם בעליו יומת, כמיתת הבעלים כן מיתת השור. הקיש מיתת בעלים למיתת השור, מה מיתת בעלים בדרישה וחקירה בעשרים

ושלשה, אף מיתת השור בדרישה וחקירה בעשרים ושלשה (כלומר לאו יומת ממש הוא, אלא יומת להיקישא הוא דאתא, להקיש דין מיתת השור לדין מיתת בעלים)."

הרי משמע מלשון הירושלמי שפליג על הבבלי, כי בבבלי לא מוזכר כאן כלל גזירת הכתוב ואילו בירושלמי מפורש דגזירת הכתוב שיסקל השור. ובפרט על פי פירוש הפני משה שגזירת הכתוב היא שיסקל בכ"ג.

- ז -

אמנם לא זכיתי להבין את ביאור הפני משה בירושלמי (בקטע הראשון), דלדבריו היה צריך להיות לשון הירושלמי: "שור הנסקל ממון הוא ודין הוא שיהיה נידון בשלשה, וגזירת הכתוב שיהיה נידון בכ"ג". כלומר, שלפי ביאור הפני משה קשה על לשון הירושלמי שלפנינו:

א. דהעיקר דמיתת השור בכ"ג חסר מן הספר, ב. דהא ש"גזירת הכתוב שיסקל", אין בו כל נפקא מינה לשאלת הירושלמי שם וגם טפל לא הוי, ג. לא משמע כלל ש"שור הנסקל כולו ממון" הכוונה שנידון בשלשה, וגם בזה העיקר חסר מן הספר, ד. מהו הלשון "כולו ממון", מה בא לרבות ב"כולו".

ולכן נראה לפי עניות דעתי, שפירוש הירושלמי כפשוטו. "שור הנסקל כולו ממון", כלומר שהדיון בבית דין בענין שור הנסקל הוא כולו דיון ממוני, כי תשלום הכופר וגם סקילת השור הם עונשי ממון לבעלים. ורק שבכל התורה עונש ממוני הוא "שלם ישלם", וכאן גזירת הכתוב שממון זה עונשו שיסקל גם כן. וזהו "כולו ממון", כלומר שבנוסף על נתינת הכסף (הכופר), הרי גם סקילת השור היא חלק מהעונש הממוני של הבעלים.

ונהנה לדיון הממוני הזה שדנים עתה את השור בבית דין, ישנן שתי תוצאות: האחת היא סקילת השור, היינו דין ממון הגורם לסקילה, והשניה תשלום כופר של הבעלים, שזהו דין ממון הגורם לנתינת הכסף. ורבי אבהו רצה לחלק ולומר "מהו שיתן הכסף בשלשה ויסקל בעשרים ושלשה", כלומר שחיוב הכופר יוכל להיות בשלשה ורק מיתת השור תהיה בכ"ג. (כי רבי אבהו סבר בקושייתו, שהטעם שסקילת השור בכ"ג הוא בגלל הדמיון

שיש בזה לדיני נפשות, מה שאין כן הכופר שהוא רק ממון צריך להיות נידון (בשלשה). ועל זה עונים לו בירושלמי: "שור הנסקל כולו ממון הוא", כלומר שאי אפשר לחלק בין הדיון על סקילת השור שצריך להיות בכ"ג, לבין תשלום הכופר. משום שמה שסקילת השור היא בכ"ג, אין זה משום שסקילת השור היא דיני נפשות שהרי גם זה הוא דין ממון. ואף על פי כן הוא בכ"ג, ואם כן גם הממון של הכופר צריך להיות בכ"ג, שאין חילוק ביניהם.

– ח –

אלא שעדיין צריך עיון, שגם "גזירת הכתוב" זו שהשור יסקל לא נזכרה בבבלי. ויש לומר שהבבלי והירושלמי לשיטתיהו אזלי. דהנה לכאורה צריך ביאור איך אפשר לומר ש"שור הנסקל כולו ממון", והרי אמרה תורה "וגם בעליו יומת", ואין מקרא יוצא מידי פשוטו שעל כל פנים יש כאן מיתה בידי שמים.

ויש לומר על פי המשך דברי הירושלמי שם סוף ה"ב, שבתחילה ענה רבי יוחנן בן זכאי לאגנטוס הגמון, שהטעם ש"גם בעליו יומת" הוא משום ש"שותף ליסטים כליסטים". ואמרו לו תלמידיו על כך "לזה דחית בקנה, לנו מה אתה משיב". וצריך להבין למה יש כאן דחיה בקנה.

והביאור בזה, שהיה פשוט לתלמידי ריב"ז ששור הנסקל כולו ממון, ואין כאן שום מיתה כלל גם לא בידי שמים, כי לבעלים אין דין של שותף ליסטים. ולכן אמרו לו "לזה דחית בקנה – לנו מה אתה משיב". וענה להם שנכון הדבר שהבעלים אין בהם מיתה כלל, ומה שנאמר "וגם בעליו יומת", הוא אך ורק בכדי לדרוש "כמיתת בעלים כן מיתת השור". ואף שבכל מקום אין מקרא יוצא מדי פשוטו הרי כאן "הלכה עוקרת את המקרא". (וכפי שאכן כתב ב"אדרת אליהו" כאן, שבפסוק זה הלכה עוקרת את המקרא).

ובזה אזלי הבבלי והירושלמי לשיטתם. כי בבבלי מפרש "וגם בעליו יומת, בידי שמים" כנ"ל. ואם כן אין כולו ממון, ד"כולו" משמע שכולל את כל הדינים המתהווים משור שהמית אדם, ואחד הדינים הוא "וגם בעליו יומת". ולכן אי אפשר לומר ש"כולו ממון", כי ב"כולו" כלולים גם הבעלים, והם במיתה.

ובמילא שאלת רבי אבהו "מהו שיתן הכסף בשלשה" מעיקרא ליתא, כיון דהכסף בא כתוצאה וכתחליף למיתה בידי שמים של הבעלים.

מה שאין כן לשיטת הירושלמי אין מיתה כלל גם לא בידי שמים, דהלכה עוקרת את המקרא, והכסף אינו תחליף וכופר למיתה, אלא קנס שהטילה עליו התורה, ולכן שאל רבי אבהו שקנס זה אפשר לפסוק גם בשלשה כשאר קנסות שדנים בשלשה מומחין. ותירצו, ש"שור הנסקל כולו ממון" (ומה שנסקל הוא בגזירת הכתוב לא משום שאינו ממון, ואם כן גם מה שסקילתו בכ"ג הוא על אף שכולו ממון, ובמילא) אין לחלק בין הדיון הממוני הגורם לסקילה שהוא בכ"ג, לבין הדיון הממוני הגורם לקנס שגם זה צריך להיות בכ"ג, וכנ"ל.

ויש להאריך בכל זה ואין כאן מקומו.



סדר קרבן פסח מפי חייל רומי?

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בודאפשט, הונגריה

באג"ק אדמו"ר זי"ע ח"ב עמ' רסא דן הרבי עם הרש"י זיין בענין אמירת הלל בשחיטת הפסח, ולדעת הרבי הלויים הם האומרים את ההלל, ומעיר הרבי בקשר לזה מתיאור סדר קרבן פסח של חייל רומי שהיה עד ראייה (מובא בסדר הדורות ובסידור יעב"ץ) "שכותב שהכהנים אמרו את ההלל", ואין הרבי מנסה לתווך וכו' עם הנאמר שם. נדמה לי שמשמע כאן שהרבי לא ייחס חשיבות לתיאורו של החייל. וכן גם משמע מההמשך שהרבי מציין "והס' שבט יודא, שממנו העתיקו הנ"ל, אין תח"י להשוות", משמע ג"כ שהרבי עדיין רצה לחקור את מקורו וכו'. ומעניין מה שאמר לי פרופסור הסטוריון מכאן שלדעתו כל התיאור הזה אינו אלא המצאה וכו', כיון שלא מצא את מקורו בספרות הכללית. ואבקש ממי שיודע פרטים בזה שיעיר בגליונות הבאים.



שריפת כותלי הגלות

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

באגרת ג' אייר תשי"ב (אגרות קודש כרך 01) כתב כ"ק אדמו"ר: "והוא הדין למצב עם ישראל עתה, אשר כפתגם כ"ק מו"ח אדמו"ר זצוקלה"ה נבג"מ זי"ע, ברענט השי"ת די ווענט פון גלות, וצריכים להציל נפשות בני ישראל משריפה זו למען יזכו כולם לגאולה השלימה במהרה בימינו ממש".

והנה לכאורה אין הדבר ברור, דכשהקב"ה שורף את קירות (כותלי) הגלות, הרי זה דבר טוב לכאורה, היינו שמבטל את ההגבלות דגלות, ואם כן איזו הצלה צריכים מזה?

ואם הכוונה היא למה שאמר אדמו"ר הריי"צ אודות השואה בזמן מלחמת העולם השני', שזהו ענין דשריפת הגלות שהוא ע"ד חבלי משיח, הרי בתקופה שבה נכתבה אגרת זו (תשי"ב) כבר הי' לאחר זמן זה, ומה שייך ענין של הצלה כאן? והרי פשוט לכאורה שאי אפשר לומר שכ"ק אדמו"ר פירש אשר כל התקופה מאז תחילת השואה היא תקופה של "חבלי משיח" ח"ו, והרי מפורש בשיחותיו בכ"מ שמאז אותם צרות "לא תקום פעמיים צרה". ויש לעיין בזה.



שיחות

ברכת אדה"ז לר"פ רייזעס [גליון]

הת' דוד געלבשטיין

תות"ל כפר חב"ד

בגליון יג [תשמט] (עמ' 29) כתב הרשד"ב וויינבערג שיחי', שאינו זוכר היכן כתוב שרבינו הזקן אמר לר"פ רייזעס "הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים".

וכוונתו כנראה להנדפס ב"לקוטי סיפורים" להרב פערלאוו (עמ' מז), שהרר"פ ביקש מאדמוה"ז כמה פעמים על בנים ולא נענה, ופעם אחת אמר לו אדמוה"ז: הלא אנכי טוב לך מעשרה בנים, שהפירוש של "אנכי" שלמדתי אותך, טוב לך מעשרה בנים.

וב"מגדל עוז" (עמ' רנה) הסמיך לסיפור זה את מ"ש בבה"ז להצ"צ (עמ' מד) בענין בני חיי ומזוני עה"פ אנכי גו', שפירשוהו בפסיקתא אנכי הוי' (ובלקו"ת דברים לא, ד).



נגלה

שיטת ר"ח בהצנעה

הת' מ"מ רייצס
תות"ל - מגדל העמק

כתב רבינו חננאל בריש פרק המצניע: "המצניע כלים בחול שאינו כשיעור הוצאה, והצניען הוא לזרע לדוגמא או לרפואה, והוציאו בשבת, חייב עליו בכל שהוא". וכן כתב בפירושו בפרק כלל גדול (עה, ב): "אם הצניע אדם בחול כל שהוא אע"פ שאין כשר להצניע, והוציאו בשבת חייב דהא אחשבי' בהצנעתו . . אבל מי שלא הצניע בחול – אם הוציאו כשיעורין הללו – חייב, ואם לא – פטור".

(לכאורה הי' אפשר לומר דראייתו מסגנון ל' מתני' בריש פרק המצניע, "המצניע לזרע לדוגמא ולרפואה והוציאו בשבת", דמזה שלא כתב "המצניע בשבת", מוכח, שדווקא ההוצאה היתה בשבת, אך ההצנעה היתה לפנ"ז. אמנם אי משום הא לא איריא, שאפ"ל בהיפך, שרוצים לחדש שאף שההצנעה היתה לפני השבת – אעפ"כ מהני זה לענין ההוצאה בשבת).

אמנם, לכאורה יש להקשות על פירוש ר"ח, מגמרא מפורשת להלן (צא, א): "הוציא כגרוגרת לאכילה ונמלך עליה לזריעה", "וצמקה ונמלך עליה לזריעה" – הרי שאפשר להימלך לזריעה באמצע השבת, אף שלא הצניע שיעור זה קודם השבת למטרה זו! ולכאור' כל סברת הר"ח אי"מ לפ"ז.

ויש לבאר זה, ע"פ דברי התוצאות חיים (סוף סי' יח) שמבאר סברת הר"ח שצריך להצניע לפני שבת, וז"ל: "וזה צ"ב, דאמאי לא יועיל המצניע בשבת. . י"ל טעמו משום דיחוי שבת זה קודם דאחשבי". וכמ"ש לפנ"ז: "דכשהי' הדיחוי בחפץ אף קודם העקירה נדחה מתורת שיעור". עיי"ש. ולכן צריך שיצניע קודם השבת, וכבר בכניסת השבת יחול עליו שם "שיעור".

ועפ"ז מובן, שכאשר הי' בחפץ תורת "שיעור" בכניסת השבת, ואח"כ צמקה – אי"ז דיחוי מתורת שיעור, כי בכניסת השבת הי' בו שיעור, וא"ש לפי הר"ח*. ו"הוציא כגרוגרת לאכילה ונמלך עליה לזריעה" מובן בפשטות, שכיון שהי' שיעור, יכול להימלך עליו גם באמצע השבת וכו'.

והשתא לפ"ז נמצא, דדברי התוצאות חיים מוכרחים בפ"י הר"ח, דאל"כ יקשה עליו מגמ' מפורשת. (והתוצאות חיים שם כתב "ובמק"א ביארתי דברי ר"ח", שאולי כוונתו לפרט זה). ודוק.

אבל עדיין צ"ב קצת בהסברא שבענין, שלדעת הר"ח דיחוי בכניסת השבת – כשלא הי' בו "שיעור" בכניסת השבת – וודאי הוי דיחוי, ואם בכניסת השבת הי' בו שיעור ונדחה אח"כ – הוי רק ספק ("ולא אפשריטא"). ולשאר הראשונים, הוי בדיוק להיפך: דיחוי בכניסת השבת – וודאי לא הוי דיחוי, ודיחוי באמצע השבת – ספק דיחוי. (וילה"ע מלקו"ש ח"ח נשא ג, ואכ"מ).



* וזה שבאמצע השבת נדחה מתורת שיעור, זהו גופא הספק דה"ס, אבל אי"ז שייך לפסק הר"ח.

חסידות

ניסן – ספירת המלכות

הרב דוד אולידורט
ברוקלין נ.י.

במאמר ד"ה החודש הזה דשבת הגדול (ש"פ צו) תשמ"ג (הנחה בלתי מוגה) מדייק בתחילתו במ"ש בשל"ה שכל ימי חודש ניסן הם כמו ראש חודש (ומקשר זה עם זה ש"החודש הזה" יש בו ב' פירושים, א' דקאי על כל חודש ניסן ב' דקאי על ראש חודש), דיש להבין מהו הקשר דזה שניסן הוא חודש גאולת מצרים וחג הפסח עם זה שכל ימיו הם ימי ראש חודש.

ומבאר זה בהקדים מאמר אדמו"ר הזקן דשנת תקס"ח על הפסוק (בהפטרת פ' צו) "אל יתהלל חכם בחכמתו", אשר נקודת המאמר היא שיש מעלה בחכמה תתאה דוקא, מעלת ספירת המלכות, משום שסוף מעשה עלה במחשבה תחילה ושרש המלכות הוא למעלה מכל הספירות. ואח"כ מבאר, שלפי הסברה זו במעלת ספירת המלכות יובן מדוע כל ימי חודש ניסן הם ימי ראש חודש, כי ראש חודש קשור עם גילוי הלבנה שהיא ספירת המלכות, וגם יציאת מצרים קשורה עם ספירת המלכות, כמבואר בענין ופסח הוי' על הפתח, דפתח קאי על המלכות, וגם בעבודת האדם הרי גאולת מצרים קשורה עם האמונה דישראל שהיו אז בבחי' נער קטן שכל עבודתו היא באמונה, דאמונה היא מלכות. ואח"כ מביא עוד ענין, שניסן הוא גם ראשון לכל חדשי השנה, היינו שהנס דניסן נמשך בטבע דשאר חדשי השנה. ומבאר הענין בעבודת האדם, דגם המצוות שהיו לפני התורה, וגם שבע מצוות בני נח, הנה אחרי מתן תורה צריכים לקיימם מחמת מתן תורה, היינו המשכת הנס בטבע. עכת"ד בקצרה.

ולכאורה צריך ביאור המשך הענינים (שלא נתפרש בההנחה): א) מדוע הוצרך להקדים את המאמר דאל יתהלל חכם בחכמתו ששם מבואר ענין מעלת ספירת המלכות, כדי לבאר שהקשר דראש חודש ליציאת מצרים הוא משום שענין יצי"מ קשור למלכות. והרי לכאורה גם בלי הקדמה זו מובן הקשר

דיצי"מ ומלכות (גם בלי ביאור המעלה דמלכות המבוארת במאמר הנ"ל). ב) מהו הקשר להמשך הענין דהמשכת הנס דניסן גם בשאר חדשי השנה, טבע.

ואולי יש לומר הביאור בזה:

הכוונה בהשאלה שבתחילת המאמר, מהו הקשר דזה שכל ימי חודש ניסן הם כמו ראש חודש ליציאת מצרים וחג הפסח היא, דלכאורה יציאת מצרים הוא ענין נעלה הרבה יותר מראש חודש, דהרי בפשטות ראש חודש הוא במדריגה פחותה יותר מימי המועד, וא"כ מדוע ימי חודש ניסן הם ימי ראש חודש. ועוד, מהו תוכן הענין בזה שמצד אחד הם ימי חול, ומאידך גיסא הם ימי ראש חודש.

ועל זה מביא ממאמר אדמו"ר הזקן, דמעלת ספירת המלכות היא בזה גופא שהיא יורדת למטה מטה, כמשל החכם הגדול שיכול להמשיך ולהלביש ולהשפיל את החכמה גם לפחותי הערך ועל ידה עושים דירה לו ית' בתחתונים. היינו שעיקר המעלה בזה היא הירידה למטה.

כלומר, מה שמביא כאן ממאמר אדמו"ר הזקן אינו רק את "מעלת ספירת המלכות", אלא גם את מהות המעלה, שהיא בענין הירידה וההשפעה למטה מטה.

ובהמשך לזה מבאר שזהו גם ענין יציאת מצרים, הן מצד הגילוי שלמעלה, שהגילוי הי' דוקא דרך ספירת המלכות, באופן דהמשכה למטה ביותר, והן בעבודת האדם, בענין האמונה שלמטה מטעם ודעת.

ובזה מיושב מדוע ענין יציאת מצרים בא לידי ביטוי דוקא בזה שימי חודש ניסן הם ימי חול וימי ראש חודש, כי דוקא בראש חודש ניכר ענין ההשפלה שבלבנה, דלית לה מגרמא כלום, וגם שימים אלה הם עדיין ימי חול (ע"ד המבואר בלקו"ת ד"ה אני לדודי דזה שימי אלול הם ימי חול הוא ענין המלך בשדה).

ומעתה יובן גם מה שמקשר זה עם ענין המשכת הנס בטבע, כי זהו באמת עיקר החידוש דיציאת מצרים לפי הסברה זו שעיקר ענין יציאת מצרים הוא דרך ספירת המלכות, היינו

שההמשכה היא למטה ביותר. ועדיין צריך ביאור בפרטי הענינים.



מעלת לימוד פנימיות התורה

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין נ.י.

בקונט' ומעין מאמר א (פרק ב ואילך) מבאר אדמו"ר הרש"ב נ"ע כמה אופנים ומדריגות בתענוגי בני אדם, ובפרק ג שם מבאר שלמעלה מכל התענוגים הוא התענוג שבשכל, ובפרט התענוג דנפש האלקית בלימוד התורה, ובפרט פנימיות התורה שיש בה ב' מעלות, הא' משום שעל ידה מתקשר האדם בפנימיות החכמה שלמעלה, והב' משום שע"י לימוד פנימיות התורה האדם מזדכך מתאוות גשמיות ומהרגש יישותו. ואח"כ ממשיך בפרק ד עוד מעלה בפנימיות התורה שעל ידה באים לאהוי"ר (כמבואר בקונט' אחרון ד"ה להבין מ"ש בפע"ח ובלקו"ת ביאור דלא תשבית), ועי"ז בא האדם לתכלית בריאתו. וממשיך אח"כ, שכשתענוג האדם הוא בדברים גשמיים הרי לא רק שלא נשלמת תכלית בריאתו אלא זו תאוה של שטות וכו'.

ולכאורה צריך ביאור בחלוקת הפרקים כאן, מדוע מתחיל פרק חדש באמצע ביאור מעלת התענוג דלימוד החכמה בכלל, ובאמצע ביאור מעלת פנימיות התורה, ומאידך גיסא כולל פרט זה (המעלה השלישית שבלימוד פנימיות התורה) עם השלילה דתאוות גשמיות. דלפי פשטות הענין הי' מתאים יותר שביאור המעלה הג' דלימוד פנימיות התורה יבוא בסוף פרק ג', ואח"כ יתחיל פרק חדש בענין שלילת התאוות הגשמיות.

ובפרטיות יותר, הנה לאחר שמביא את הקונט' אחרון והלקו"ת כותב "ואכמ"ל בזה", וממשיך "ואחר הטוב הזה צריך האדם להיות נמשך, ובזה יהי' כל חפצו ומגמתו, ובזה יהי' עונג נפשו לפי שהטוב הזה הוא לפי מעלת מהותו, ובזה נשלם הכוונה שבא אל התכלית שבשבילו נברא", ואח"כ כותב את השלילה "משא"כ כשנמשך אחרי הענינים הגשמיים וכו'".

ולכאורה, לפי פשטות הענין, מ"ש "ואחר הטוב הזה צריך האדם להיות נמשך" לא קאי רק על הענין האחרון (אהוי"ר שאליהם מגיעים ע"י לימוד פנימיות התורה), אלא גם על לימוד התורה בכלל (שנתבאר בפרק הקודם), וא"כ הי' לו לסיים את הענין והפרק בדבר זה.

וב"קיצור" הפרק כותב אדמו"ר הרי"צ: "האדם לפי מעלת מהותו תכליתו עבודת ה' באהבה ויראה". משמע שמפרש, שמ"ש בפנים "שהטוב הזה הוא לפי מעלת מהותו" קאי רק על הנקודה שבפרק זה, עבודת ה' מתוך אהוי"ר, ולא מה שביאר בכל הפרק הקודם ע"ד התענוג בלימוד התורה בכלל. ולכאורה ההכרח לפרש כן הוא מזה גופא שהתחיל כאן פרק חדש.

ולפי זה צריך לומר, שבאמת הפרקים ב' וג' הם רק הקדמה לפרק ד', דהיינו, שלאחר שמבאר את כל אופני התענוגים שיכולים להיות לנפש האדם, מסיים שהתענוג הנרצה הוא בעבודת ה' מאהבה ויראה, וההיפך מזה היא תאוה של שטות. ויש לעיין עוד בזה.



"עובד אדמתו ישבע לחם"

הנ"ל

בהמשך תרס"ו ע' שלג מביא מ"ש בזיעת אפיך תאכל לחם, "שזהו א' מהקללות שנתקלל שיאכל לחמו בזעת אפו כמו הזיעה באדם שיוצא מתוך כבידות העול ביותר כו'. ולכאורה צ"ל מה זו קללה לאדם הלא כל מה שיעבוד האדם אדמתו יותר בתיקונים ובירורים שלה ודאי ימצא בה מזונו מחייתו הרבה יותר וכמ"ש עובד אדמתו ישבע לחם כדי שביעה לרוב כו', שג"ז נאמר בתורה הקדומה דכשם שנאמר בזעת אפיך כו' כך נאמר עובד אדמתו ישבע לחם כו' וכל שיעבוד וייגע בה ביותר תהי' בה הברכה יותר".

והנה לשון זה הוא העתק (כמעט אות באות) מאמר אדמו"ר האמצעי ד"ה ויקהל הנדפס בתורת חיים שמות, ושם (תרכ, ב) הלשון הוא: "בזיעת אפיך תאכל לחם שזהו ג"כ מן הקללות

שנתקלל שיאכל לחמו בזיעת אפו דוקא כמו הזיעה באדם באפו שיוצא מתוך כבידות עול העבודה ביותר כידוע, ובאמת לכאורה מה זו קללה לאדם, הלא כל מה שיעבוד אדמתו יותר בתיקונים ובירורים שלה ודאי ימצא בה מזונו ומחייתו הרבה יותר כמ"ש עובד אדמתו דוקא ישבע לחם כדי שביעה לרוב כו' ואם אינו עובד אדמתו ביגיעה רבה כפי הצריך לא ישבע לחם כלל וכלל כו'".

ולכאורה צריך להבין מדוע הוסיף אדמו"ר הרש"ב את התיבות "שגם זה נאמר בתורה הקדומה, דכשם שנאמר בזעת אפיך כו' כך נאמר עובד אדמתו ישבע לחם כו'", מה משמיענו בזה. ועוד, "תורה הקדומה" מאי משמע?

והנה כד דייקת, יש לעיין בגופו של ענין, מהי הסתירה בין ב' הפסוקים, דהרי אפשר שהפסוק במשלי דעובד אדמתו ישבע לחם קאי על העולם כמו שהוא במצב שאחרי חטא עץ הדעת, היינו שלאחרי הקללה דבזיעת אפיך תאכל לחם נקבע בטבע העולם שדוקא ע"י יגיעה רבה יבוא לידי שביעה ואם לאו לא יבוא לידי שביעה.

ואולי יש לבאר זה ע"פ המבואר בד"ה זאת התורה אדם גו' עטר"ת, שם מביא קושיית הזוהר על מ"ש "זאת התורה אדם כי ימות באוהל", והרי התורה קדמה לעולם, היינו לפני חטא עץ הדעת, לפני שנגזרה מיתה על האדם, ואיך אפשר שיהי' באדם ענין המיתה, "אדם כי ימות באוהל" (ועיין שם מה שתיריך). ושם הלשון (ע' תקטו) "דעם היות שבתורה הקדומה נאמר אדם כי ימות באהל הרי באצ"י זה בעניני אלקות".

ומזה מובן, שהפירוש ד"תורה הקדומה" בלשון אדמו"ר הרש"ב הוא כפי שהתורה קדמה לעולם.

ולפי זה אולי אפשר לומר, שזהו מה שמוסיף אדמו"ר הרש"ב כאן, דאי אפשר לומר שהכתוב במשלי קאי לאחרי חטא עה"ד, שהרי פסוקים אלה נאמרו "בתורה הקדומה", היינו גם כפי שהתורה קדמה לעולם, לפני חטא עץ הדעת. ולכן עכצ"ל שגם לפני (ובלי) חטא עץ הדעת הי' הענין ד"עובד אדמתו ישבע לחם". דבשלמא בתורה שלפנינו אפ"ל שכתוב זה קאי לאחר

חטא עה"ד, אבל "בתורה הקדומה" אין לומר כן. [אך צריך ביאור מהו הלשון "גם זה"]. ועצ"ע.



מלאך מיכאל ומצות ציצית

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

איתא בס' קיצורים והערות לתניא (עמ' מו) בשם הבעש"ט ז"ל: אפילו מלאך מיכאל הגדול שבמלאכים הי' נותן כל עבודתו והשגתו באלקות אפילו רק עבור מצות ציצית אחת מד' ציציות שיש לכל א' מישראל. עכ"ל. (ועד"ז הוא בס' מאמרי אדה"ז, ענינים, עמ' ריא).

ובהערות וצינונים לקצוה"ע שם (עמ' קנ), ומכאן ללקו"ש חי"ג עמ' 198), מבאר רבינו זי"ע בכמה אופנים מדוע תפס לדוגמא מצות ציצית דוקא (יעו"ש).

וה' אינה לידי ס' קדושת-אהרן להרה"ק ר"א מסאדיגורא (ווארשא תער"ג), והנה גם הוא נדרש לקושיא זו ומתרצה לפי דרכו. וז"ל בסוף הספר בחלק נובלות-חכמה (אות יט): סיפרו לפניו, שנאמר בכתבי הגאון האלקי בעל התניא והש"ע אשר המלאך מיכאל אומר לפני השי"ת שהוא יחזיר לו כל הבחינות מלאך שנתן לו, רק שיזכה עכ"פ לציצה אחת שיש לישראל. ענה בלשונו הק', למה אחז דוקא מצות ציצית, יען אשר בחז"ל איתא שמיכאל הוא הכה"ג, ולכהן גדול הותר שעטנו ולציצית הותר ג"כ שעטנו, לזאת אמר להבוב"ה הלא במילא הותר לי שעטנו כי אני כה"ג א"כ תוכל ליתן לי מצות ציצית ע"י שעטנו. עכ"ל.

[ספר זה הובא לדפוס ע"י הרה"ג ר' שלום יוסף אבד"ק יוזעפאף, שבכ"מ מובאים בשמו שמועות הקשורות לרבוה"ק אדמור"י חב"ד, ומן הסתם הוא זה שסיפר את הדברים הללו שראה בכתבי חב"ד ואליו נאמר הביאור].



אין כח חסר פועל

הת' שלמה שטרנברג תלמיד בישיבה

במאמר ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו (עמ' ה) כותב כ"ק אדמו"ר נ"ע שלמעלה אין כח חסר פועל. וענין זה הוא בדרגת "עלות הרצון". ובהמשך הענין מביא רא' ממש"כ בפרדס ובעה"ק שענין זה יש ג"כ לפני עלות הרצון". אבל ממשיך שעל עצמותו ית' א"א לומר שיש שם הענין דכח ופועל ח"ו, דא"כ יש איזה מציאות ח"ו, דעם היות דבחי' העצמיות נושא הכל, היינו רק מה שמחייב הכל. ומסים שי"ל דבדוגמא כזאת הוא ג"כ בבחי' עצם האור.

נמצא, שהן בבחי' עלות הרצון והן לפני הרצון יש שם בחי' כח ופועל, משא"כ בחי' העצמיות וגם עצם האור אינו שייך שם לא בחי' כח ולא בחי' פועל ח"ו.

אבל במאמר ד"ה ולקחתם אעת"ר (עמ' כז-ח) מבאר שגם בעצם האור יש הענין דכח ופועל. שהרי שלימות העצמות מכריח ענין פועל הספירות בכח. ומסביר שכל דרגה לפני הצמצום יש לו סיבה מיוחדת שמכריח הפועל. ובדרגת עלות הרצון הסיבה היא מצד הפועל שבאור המתגלה. (וכמו שביאר לפני"ז בהמאמר שאם לא הי' בחי' הפועל לפני הצמצום אז לא הי' יכול להיות פועל בהאור המתגלה, ז.א. האור שלאחר הצמצום). ובהבחי' שלפני עלות הרצון הסיבה היא מה שהכח בעצם יש בו בחי' הפועל מצ"ע דלמעלה לא יש כלל בחי' כח בלא פועל כו'. ובעצם האור הסיבה היא כנ"ל, מה ששלימות העצמות מכריח ענין פועל הספירות בכח.

וצ"ל: א) בד"ה יו"ט של ר"ה הנ"ל כתב שח"ו לומר שבעצם האור יש בחי' כח ופועל. ובד"ה ולקחתם הנ"ל מבואר שיש בחי' כח ופועל בבחי' עצם האור. ב) הסיבה המכרחת הכח ופועל בעצם האור היא שלימות העצמות. ולכאורה בד"ה יו"ט של ר"ה הנ"ל כ' ששלימות אינו מכריח ענין כח ופועל שהרי הוא נושא הכל בבחי' בלתי מציאות נמצא. ג) צ"ל מהו החילוק בין סיבה הב' לסיבה הג', שלכאורה זה שלמעלה לא יש כלל בחי' כח בלא

פועל הוא מוכרח מצד שלימות העצמות, ונמצא לכאור' שהסיבה הב' והג' הם היינו הך, ומהו שיש ג' סיבות.

ויש לבאר כהנ"ל בד"א, ע"פ מש"כ בלקו"ש ח"כ (עמ' 283-285). הרבי מקשה על טעמי הבריאה שבזהר ובע"ח שהם בגין דישתמודעון ל', או שיתגלו שלימות כחותיו, שלכאורה כ"ז אינו מובן. דכשמדובר על כח מוגבל שיש ספק אם הוא יכול לבא לידי פועל, מובן שיש מעלה בזה שהוא בא בפועל ובגלוי, אבל כשמדברים על כחותיו ית' שאין להם שום הגבלות ואין כל ספק שהם יכולים לבא לידי פועל, אינו מובן מהו המעלה בזה שיבואו לפועל. ובהמשך השיחה הרבי מתרץ שבפועל אנו רואים שיש עילוי בזה שהכח בא לפועל אפילו כשהכח הוא בלתי מוגבל, עיי"ש.

ובהערה 25 כ' הרבי שהקושיא שבפנים היא הקושיא שבתרס"ו (הנ"ל) על הע"ח שלכאורה למעלה אין כח חסר פועל, ואין שום עילוי בזה שיתגלו שלימות כחותיו, ע"כ.

ולפ"ז נמצא שהרבי לומד ש"אין כח חסר פועל" הוא לא שבכח יש כבר את הפועל, אלא שהכח, בהיותו בלי גבול, אינו חסר את מעלת הפועל (שהרי זוהי השאלה שבשיחה). ז.א. שהוא מושלם גם אם אין לו פועל. ועל שאלה זו אפשר לתרץ שבפועל יש עילוי בזה, כבפנים.

ובהמשך ההערה מוסיף הרבי שי"ל עוד, שהשאלה שבפנים השיחה אינה אותה השאלה שבתרס"ו, כי זה שלמעלה "אין כח חסר פועל" – הכוונה שמצד הכח נעשה כבר גם הפועל. והשאלה בתרס"ו היא שמצד הטעם ד"יתגלו שלימות כחותיו" כו' מספיק הפועל כמו שהוא כלול בהכח, ואין צריך להפועל כמו שהוא מחוץ להכח. משא"כ השאלה שבפנים השיחה היא גם על כללות ענין ה"פועל" גם כמו שכלול בה"כח", שהרי הכח הוא בלתי מוגבל ומצד שלימותו אינו חסר אפילו הפועל שבהכח.

ז.א. שהביאור בשיחה הוא רק להסביר למה צריכים הפועל שבהכח אבל אין זה מתרץ למה צריכין הפועל שמחוץ להכח. פי', שבסוף ההערה הרבי לומד ש"אין כח חסר פועל" הוא ענין חיובי, שיש פועל בהכח, ולא רק שהכח אינו חסר פועל. וצ"ל

מה הפשט בזה שיש שני ביאורים ב"אין כח חסר פועל". (א) באופן שלילי – שאינו חסר. (ב) באופן חיובי – שיש שם פועל. ובפרט שהם שני ביאורים הפכיים. וגם צ"ל לפי אופן הא' שזה ענין של שלימות ש"אינו חסר", למה צריכים להביא ראיה (בתרס"ו) שיש הענין ד"אין כח חסר פועל" גם לפני עלות הרצון, הרי זה מובן במכ"ש וק"ו. וגם צ"ל למה שולל ענין הנ"ל מעצם האור ומעצמות, הרי אם יש שלימות זו בגילויים כ"ש שישנה בעצם של הגילויים וכ"ש בעצמות. בשלמא לפי אופן הב' שזה ענין חיובי מובן שבעצמות אינו שייך ענין זה (ועד"ז בעצם האור). אבל לפי אופן הא' אינו, כנ"ל.

וי"ל בזה בד"א ששני הביאורים שבהערה הנ"ל הם שני דרגות ב"אין כח חסר פועל". שיש ענין זה כמו שהוא בגילויים, ויש כמו שהוא באופן עצמי. שהרי העצמי אינו צריך הגילוי, ואין לו שום שלימות מזה שבא לידי גילוי, שהרי אינו חסר ענין זה. משא"כ גילויים, אע"פ שגם הם בלי גבול, אבל מצד גדרם (גילוי) יש שלימות בזה שהם באים לידי גילוי, ובמילא אינו מספיק מה שאינו חסר פועל. ושלימות ענין הגילויים הוא דוקא כשבאים בגילוי.

ולפי הנ"ל מובן שא"א ללמוד מכ"ש שיש ענין הנ"ל בכל המדריגות, שהרי לגבי האור דעלות הרצון, האור שלמעלה מעלות הרצון הוא למעלה מגילוי; ומלמעלה מעלות הרצון לא יכולים ללמוד על עצם האור, שהרי עצם האור הוא לגמרי למעלה מגילוי.

וע"פ כל הנ"ל יש לפרש בד"א הסתירה בין מ"ש בתרס"ו הנ"ל למ"ש באעת"ר הנ"ל. (שבתרס"ו כ' שבעצם האור אין הענין דאין כח חסר פועל, ובאעת"ר כתב שיש ענין הנ"ל בעצם האור); שיי"ל שבתרס"ו קאי רק על ה"אין כח חסר פועל" כפי שהוא בגילויים, שהוא באופן חיובי¹, ובמילא ח"ו לומר זה על עצמותו ית' וגם א"א לומר זה על עצם האור.

(1) ולהעיר מסה"מ תרפ"ד עמ' פח. ד"ה כי ידעתי (מיוסד על ד"ה יו"ט של ר"ה תרס"ו, כמ"ש במפתח) וז"ל: ואי"ז לבר מה שכח אינו חסר פועל, אלא שבהכח יש בו הפועל. עכ"ל.

משא"כ באעת"ר מדבר על כללות הענין דאין כח חסר פועל, שכלול בזה ב' הביאורים – חיוב ושליה. ובעצם האור שייך לומר באופן שלילי שאינו חסר פועל². ועפ"ז מובן ג"כ, שאע"פ ששלימות העצם אינו מכריח ענין הפועל, שהרי הוא נושא הכל, זהו רק באופן חיובי, אבל באופן שלילי אינו חסר ענין הפועל.

ועפ"ז מובן גם החילוק בין סיבה הב' לסיבה הג' שבאעת"ר (שלקאו' הם אותו דבר כנ"ל³), שהרי סיבה הג' (שהוא על עצם האור), הוא, "מה ששלימות העצמות מכריח ענין פועל הספירות בכח". ז.א. שזה ענין של שלימות שאינו חסר. משא"כ בסיבה הב' שהוא על האור שקודם עלות הרצון, הסיבה היא "מה שהכח בעצם יש בו בחי' הכח מצ"ע דלמעלה לא יש כלל בחי' כח בלא פועל". שמזה משמע, שהוא ענין חיובי ש"יש בו" בחי' הפועל.



וי"ל בד"א, שהסיבה לזה שבמאמרים ששואלים על הע"ח מדברים דוקא ב"אין כח חסר פועל" כמו שהוא באופן חיובי, הוא מפני שטעמי הבריאה הוא גדר של גילויים כמש"כ בכ"מ בהשיחות. ור"ל ששלימות הגילויים מכריח את הפועל באופן חיובי. ועוד י"ל שאין כח חסר פועל באופן שלילי אינו סתירה כ"כ להע"ח כמ"ש בשיחה הנ"ל.

2) ומה ששולל הענין דאין כח חסר פועל מעצמותו ית', שלכאורה אם זה ענין שלימות כ"ש שיש שלימות זו בעצמות. וי"ל, שבאמת אינו שולל שלימות זו מהעצמות. ועי' באעת"ר הנ"ל, שהוא שולל ענין הפועל בעצמות בהמשך לביאור הב' (בהאור שלפני עלות הרצון), שהוא כנ"ל "פועל" באופן חיובי. אבל אחר שלילה זו המשך להסביר שמצד שלימות העצמות יש הענין דפועל הספירות בכח. וי"ל שביאור זה אינו שולל מעצמות ענין השלימות, וכמו שממשיך שם שבעצם האור הוא בבחי' פשיטות ממש, וכמש"כ בשיחת ש"פ בהר בחוקתי תש"נ (תורת מנחם התוועדויות תש"נ ח"ג עמ' 215): למעלה הרי כח (ועאכו"כ יכולת) אינו חסר פועל. עכ"ל.

ועוד יש לומר שאפי' הפועל כמו שהוא באופן שלילי הוא איזה מציאות בגדר של שלימות. וזה יכול להיות דוקא בעצם האור שהוא ג"כ בגדר גילוי באופן עצמי לכה"פ, משא"כ עצמות. וזה שעצמות נושא הכל, אינו ענין של שלימות העצם, אלא מצד העצם עצמו.

3) בספר הערכים חב"ד ח"ג עמ' רמא מבאר החילוק בין שני סיבות הנ"ל, שסיבה הב' היא מצד שלימות האור, וסיבה הג' היא מצד שלימות העצם. ע"כ. אבל צ"ב, מהו החילוק ביניהם, הרי זה סיבה אחת – שלימות. וע"פ מש"כ בפנים מובן, שהרי שלימות האור – גילויים, מכריח הפועל באופן חיובי, משא"כ שלימות העצם מכריח רק השלימות – פועל באופן שלילי.

הנחות מאמרי רבותינו נשיאינו

הרב שלום דובער לוי

ספרן הראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד
ועורך סדרת אגרות-קודש מרבתינו נשיאינו. ועוד

לאחרונה שקו"ט והרבו לדון בנושא ההנחות של מאמרי כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק", אם צריכים להכלל בסדרת "אור התורה" או בסדרה נפרדת בשם "מאמרי אדמו"ר הצמח צדק". וכ"א מהדנים בזה מרמז כאילו יש הוראות בזה ע"י כ"ק אדמו"ר זי"ע.

כיון שכל הנושא הזה מיוסד על מה ששאלתי ומה שהואיל להשיב לי הרבי, הריני להעתיק בזה את נוסח שאלתי, ולשון המענה (נדפסו בס' "עבודת הקודש" עמ' ט):

בשנת תשמ"ב נערך חלק מספר "תורת שמואל – תרל"ו ח"ב", בתוספת מ"מ וציונים, ע"י הרה"ת ר' עמנואל שי' שוחאט. כדי לזרז את ההו"ל מסר הרבי ע"י הרב חדקוב שאכין את החלק השני.

ממאמרי שנה זו יש גם הנחות כ"ק בנו אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע, שאותם ערך (יחד עם הנחות מאמרי השנים הבאות, בכרך בפ"ע) הרה"ח ר' חיים שלום דובער שי' ליפקסר.

כשנצטויתי לקחת חלק בעריכת הספר, שאלתי:

בענין מאמרי אדמו"ר מוהר"ש שמדפיסים עתה, כיון שישנם מאמרי שנה זו הנחות כתי"ק אדמו"ר מוהרש"ב, מסודרים כבר בדפוס, אולי ← כדאי להדפיס הנחות הנ"ל בתור הוספה למאמרי גוכתי"ק אדמו"ר מוהר"ש . . ואולי ← כדאי להדפיס הנחות כל שנה בתור הוספה למאמרי גוכתי"ק אדמו"ר מוהר"ש משנה זו.

הרבי רשם חצים על התיבות "אולי . . ואולי", ובכך אישר את ההצעה הזאת, וכך נדפס.

מי שרוצה להוכיח מכך, אשר הוראת הרבי היא להדפיס את ההנחות מדרושי כ"ק אדמו"ר הצמח צדק בסדרת "אור התורה", הרשות בידו; אמנם לענ"ד לא קרב זה אל זה:

מאמרי "תורת שמואל" נדפסו על סדר השנים, וגם ההנחות נדפסו על סדר השנים, לכן היה נראה לי, אשר לא מתאים הדבר

שיודפסו שני ספרים נפרדים של מאמרי כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נ"ע מאותה שנה תרל"ו, כי אם טוב יותר אשר שניהם יודפסו באותו כרך. לכן הצעתי שיודפסו באותו כרך, הרבי אישר זאת וכך נדפס. וכך נדפס גם בספרי המאמרים של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע.

אמנם דרושי "אור התורה" לא נרשמו ולא נדפסו על סדר השנים כי אם ע"ס התורה וכו'. ואילו ההנחות נרשמו בדרך כלל על סדר השנים. לכן אין שום טעם ודעת בצירופן יחד.

וכיון שכך, אין גם שום טעם מדוע יקראו להם בשם "אור התורה" דוקא. ויותר מסתבר שיקראו בשם "מאמרי אדמו"ר הצמח צדק".



תיקוני טעויות בתו"א ובלקו"ת

הרב דובער דווארקיין
ירושלים עיה"ק

בכל מהדורות התו"א נדפס בדף קיג, ב (שורה ראשונה): בלי כל. ונראה שצ"ל: בלי כלי (וכפי שהוא באוה"ת פ' תשא עמ' א'תתק).

בלקו"ת (אותיות מרובעות) פ' ויקרא דף ה, ב שו"ה ע"ז, נדפס: ע"ז, וצ"ל: ע"ה (ובגליון הקודם העירו על הטעות, אלא שמחמת טה"ד נשתבש התיקון).



פשוטו של מקרא

בפירש"י ד"ה נאסף אל עמי

הרב וו. ראזענבלום
תושב השכונה

הנני להוסיף למה שכתבתי בגליונות הקודמים.

בפירש"י ד"ה נאסף אל עמי (ויחי מט, כט): על שם שמכניסין הנפשות אל מקום גניזתן. שיש אסיפה בלשון עברי שהיא לשון הכנסה, כגון ואין איש מאסף אותם הביתה (שופטים יט, טו), ואספתו אל תוך ביתך (דברים כב, ב), באספכם את תבואת הארץ (ויקרא כג, לט), הכנסתם לבית מפני הגשמים, באספך את מעשיך (שמות כג, טז), וכל אסיפה האמורה במיתה אף היא לשון הכנסה. עכ"ל.

ה) והנה נוסף לשאלות ה"רגילות" ששמענו ריבוי פעמים מכ"ק אדמו"ר בבארו פירושי רש"י כגון זה,

דהיינו, למה צריך רש"י להביא ד' ראיות לפירושו ואינו מסתפק בראי' אחת.

[וכבר הבאתי בגליון יג [תשמט] כמה פירושי רש"י שבהם מפרש רש"י את הלשון אסיפה שנאמר בפסוק מלשון הכנסה, ומסתפק שם רק בראי' אחת, והראי' היא דוקא מדברים (כב, ב) עיי"ש].

וכן נזכרו כבר בגליונות הקודמים כמה פסוקים שרש"י מפרש בהם הלשון אסיפה שנאמר בפסוק מלשון הכנסה, ואין רש"י מביא פסוקים אלו לראי'.

וכן צריך להבין הסדר של הפסוקים שמהם מביא רש"י ראי' לפירושו, שהוא בסדר הפוך. שבתחילה מביא משופטים, אח"כ מדברים, אח"כ מויקרא ולבסוף משמות.

הנה, נוסף להשאלות הנ"ל בנוגע להפסוקים שרש"י מביא ושאינו מביא; ישנה עוד שאלה, והיא:

בפרשת ויחי, רק ד' פסוקים אחר הפסוק " . . נאסף אל עמי וגו'", נאמר (שם, לג) " . . ויאסף רגליו אל המטה וגו'", ופירש"י שם "הכניס רגליו".

ואם כן, אינו מובן למה לא הביא רש"י ראי' מפסוק זה "שיש אסיפה בלשון עברי שהיא לשון הכנסה".

והשאלה כאן אינה רק שנמצא עוד פסוק שהי' רש"י יכול להביא ראי' ממנו, (אלא שפסוק זה קרוב יותר משאר הפסוקים האחרים שהי' רש"י יכול להביא ראי' מהם),

אלא השאלה היא יתירה מזו, שדוקא פסוק זה מתאים להביא ראי' ממנו יותר משאר הפסוקים שרש"י מביא ושהי' יכול להביא.

שעל שאר כל הפסוקים יש פירכא, משא"כ על פסוק זה אין פירכא, וכדלהלן.

בפירש"י בפרשת ויצא ד"ה אסף (ל, כג): הכניסה במקום שלא תראה וכן (ישעי' ד, א) אסף חרפתנו, (שמות ט, יט) ולא יאסף הביתה, (יואל ד, טו) אספו נגהם, (ישעי' ס, כ) וירחך לא יאסף לא יטמן. עכ"ל.

ועיין ברמב"ן שם שמביא לשון רש"י וממשיך, וז"ל:

. . והנכון דעת אונקלוס שעשאן כולן לשון קבוץ וכנוש כפשוטם מלשון ויאספו את השליו, כי מאספיו יאכלוהו, ונקראת המיתה אסיפה בהיותו נקבץ אל אבותיו המתים, ולא יאסף הביתה להקבץ לאנשי ביתו, ואספו נגהם שקבצו האור בתוכם ולא הוציאו האור לחוץ . . ויאמרו אסיפה בחרפה שתתקבץ ולא תתפור בין בני אדם להיות נדברים בה עוד בחוצות, עכ"ל.

הרי שדעתו של הרמב"ן היא שלא כדעת רש"י שמפרש פסוקים אלו מלשון הכנסה, והרמב"ן מפרשם מלשון קיבוץ.

ואפילו הפסוק "ולא יאסף הביתה", שרש"י מביא, שכאן נזכר בית בפירוש בפסוק, ולכאורה ההכרח לפרש כאן (עכ"פ), יאסף מלשון הכנסה,

אעפ"כ, דעת הרמב"ן שאין זה הכרח, ומפרש גם פסוק זה "להקבץ לאנשי ביתו".

ועוד זאת, פסוק זה מדבר (לא רק בנוגע לעבדים, שהם בני אדם ומתאים לומר עליהם שנקבצים לאנשי ביתו, אלא) גם בנוגע לבהמות שאין מתאים (כל כך) לומר עליהם שנקבצים לאנשי ביתו.

ואעפ"כ דעת הרמב"ן לפרש לשון נאסף שנאמר גם בפסוק זה מלשון קיבוץ, ולא מלשון הכנסה כפירש"י.

ועתה נראה האיך סובר הרמב"ן בנוגע להפסוקים שרש"י מביא בפרשת ויחי ד"ה נאסף אל עמי, הנ"ל.

הראי' הראשונה (שהיא לכאורה העיקר) שרש"י מביא, היא מהפסוק "ואין איש מאסף אותם הביתה".

הנה פסוק זה מדבר בנוגע לבני אדם, ולכאורה אין שום ספק שגם כאן יפרש הרמב"ן "מאסף" מלשון קיבוץ, דהיינו להיות נקבצים לאנשי הבית.

ועל דרך שפירוש הפסוק "ולא יאסף הביתה", "להקבץ לאנשי ביתו".

הראי' השני' שרש"י מביא היא "ואספתו אל תוך ביתך".

הגם שבפסוק זה מדבר בנוגע לבהמות, שהרי נאמר בפסוק שלפני פסוק זה " . . שור אחיך או את שיו וגו'",

הרי גם הפסוק "ולא יאסף הביתה" מדבר (גם) בנוגע לבהמות, ואעפ"כ פירש שם הרמב"ן "להקבץ לאנשי ביתו", ואם כן מאי שנא.

[אבל אולי אפשר לומר שבפסוק "ולא יאסף הביתה" נזכר גם עבדים, שעליהם (עכ"פ) מתאים לומר שנקבצים לאנשי ביתו].

וגם בנוגע להראי' השלישית והרביעית שרש"י מביא מהפסוקים "באספכם את תבואת הארץ" "באספך את מעשיך", הרי בפסוקים אלו לא נזכר בית כלל רק שרש"י מפרש "הכנסתם לבית מפני הגשמים", ולהרמב"ן קרוב לומר שהוא יפרש מלשון קיבוץ.

ועל דרך לשון הרמב"ן הנ"ל " . . . ויאמרו אספה בחרפה שתתקבץ ולא תתפזר בין בני אדם".

וכל שכן בנוגע לתבואה שבשדה שיכולים לומר "שתתקבץ ולא תתפזר".

משא"כ הפסוק "ויהאסף רגליו אל המטה", שלכאורה כאן אין מתאים לפרש שנקבץ רגליו אל המטה, כי לאיזה דבר נקבצו רגליו.

ולכאורה כאן גם הרמב"ן יסכים שהפירוש של ויאסוף הוא מלשון הכנסה.

והגם שרש"י לא סב"ל כדעת הרמב"ן, אבל השאלה היא שהי' יכול להביא פסוק שהוא 'אינגאנצען גלאטיק', לראי' לפירוש.

ואולי אפשר לומר שיכולים לפרש גם בפסוק זה "ויהאסף" מלשון קיבוץ, לדעת הרמב"ן.

שהיות שגופו של יעקב הי' במטה ורגליו חוץ למטה, אולי שייך לומר שנתקבץ רגליו אל גופו שהי' במטה.

ו) בפירש"י בפרשת ויחי מקדים רש"י קודם שמביא ראיות מהפסוקים: "שיש אסיפה בלשון עברי שהיא לשון הכנסה".

הטעם לזה שמקדים רש"י הקדמה זו אולי אפשר לומר, מפני שעד עכשיו היו מפרשים הלשון אסיפה הנאמר בכתוב מלשון קיבוץ, על דרך שכתוב בפרשת ויצא (כט, ג) ונאספו שמה כל העדרים וגו', וכן בכמה מקומות. לכן מקדים רש"י שיש עוד פירוש בלשון אסיפה.

אבל צריך להבין:

למה אין רש"י מקדים הקדמה זו בפרשת ויצא ד"ה אסף (ל, כג), שגם שם פירש"י "אסף" מלשון הכנסה.

ולאידך גיסא, הרי הבן חמש למקרא כבר יודע מפירש"י שבפרשת ויצא שיש לפרש לשון אסף גם מלשון הכנסה, ואם כן למה צריך רש"י להקדים בפרשת ויחי הקדמה הנ"ל.



נדבת הנשיאים לפי פירש"י

הרב יעקב זאב ראטענשטרייך
תושב השכונה

בפרש"י ויקהל (לה, ז) ד"ה והנשיאם הביאו: "א"ר נתן מה ראו נשיאים להתנדב בחנוכת המזבח בתחלה ומלאכת המשכן לא הנתדבו בתחלה, אלא כך אמרו נשיאים, יתנדבו ציבור מה שמתנדבים ומה שמחסרין אנו משלימין".

וכן בפירש"י נשא (ז, ג) בד"ה ויקריבו אותם לפני המשכן, חזר רש"י עוה"פ על פירושו הנ"ל, כלשונו כאן.

והנה לקמן בפ' נשא (ז, יט) בד"ה הקריב את קרבנו פי' וז"ל: "מה ת"ל הקריב בשבטו של יששכר מה שלא נאמר בכל השבטים, לפי שבא ראובן וערער . . שבשביל ב' דברים זכה (יששכר) להקריב שני לשבטים אחת שהיו יודעים בתורה . . ואחת שהם נתנו עצה לנשיאים להתנדב קרבנות הללו".

ויש לבאר איך מה שכתב רש"י כאן שנדבת הנשיאים (בחנוכת המזבח) באה כתוצאה מעצת נשיא יששכר נתנאל בן צוער, אינו בסתירה לפירושו לעיל בפ' נשא ובפ' ויקהל, שהנשיאים התנדבו בתחלה בחנוכת המזבח בכדי לכפר על מה שאיחרו להביא בזמן מלאכת המשכן. וא"כ מובן שלא היו זקוקים לעצת נשיא יששכר, שהרי כולם איחרו והביאו במלאכת המשכן, ורצו לתקן זאת בחנוכת המזבח.

והביאור בזה י"ל לפי מה שמפורש בכתובים כאן בפ' נשא בפירוט נדבות הנשיאים. בפסוק (ז, ג) מפורש שהביאו "שש עגלות צב ושני עשר בקר", ומפסוק יב ואילך מפורש כל הקרבנות שהביאו הנשיאים כל אחד יומו.

ונמצא שבנדבות הנשיאים היו שני סוגים: (א) מה שהביאו כולם כאחד (העגלות והבקר). (ב) קרבנות של כל אחד בנפרד, כל אחד ביומו.

ולפ"ז י"ל שמה שפירש"י בויקהל ובנשא ז, ג, שהנשיאים התנדבו כאן בתחלה כדי לכפר על מה שאיחרו להביא במלאכת המשכן, מתייחס לנדבותם המשותפת שהביאו כאחד, היינו שש עגלות צב וי"ב בקר. ומה שפירש"י שנשיא יששכר הציע להתנדב קרבנות הללו (ולכן הקריב שני), מתייחס להקרבנות שהקריבו אח"כ כל אחד ביומו.

ולכאורה זה גם מוכח מפירש"י נשא (ז, י) על ויקריבו וגו': "לאחר שהתנדבו העגלות והבקר לשאת המשכן, נשאם לבם להתנדב קרבנות המזבח לחנכו". מוכח מזה שמתחלה היתה ההתעוררות להביא העגלות לבד (וזה הי' בכדי לכפר על התנהגותם במלאכת המשכן), ואחר כך נשאם לבם להביא קרבנות לחינוך המזבח, שזה בא מהתעוררות נוספת ומיוחדת. וע"פ הנ"ל זהו מה שנשיא יששכר הציע להם בתור המשך למה שכבר התנדבו מעצמם, להביא גם הקרבנות בנפרד, כל אחד ביומו.



הלכה ומנהג

שיטת הריטב"א בענין חיוב דתוכחה

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש הישיבה - ישיבה גדולה דניו הייווען, קאנ.

א. בשטמ"ק ביצה דף ל' בד"ה אלא הנח להן לישראל כו' כתב וז"ל "ודוקא במידי דקים לן דעבדי בשוגג דבכי הא אין אנו נתפסין בעון משום דלא מהני בהו מחאה אבל במילתא דקים לן דידיעי דאיסורא הוא ועבדין במזיד לית' להאי טעמא ואי לא מחינן בהו מתפשין עליהו דהא ישראל ערבים זה לזה, כך אמר הריטב"א ז"ל". יעו"ש.

ובביאור דברי הריטב"א כתבו האחרונים דס"ל כשיטת הסמ"ק, והיראים, דמצות הוכח הוי גם כשברור שלא ישמע לו,

וזהו דמחלק דבשוגג דליכא המצוה דהוכח דמוטב וכו' [דבשוגג ליכא המצוה דהוכח אלא דצריך להוכיחו משום דינא דערבות למונעו מהעבירה, וזה הוי רק בשישמע לו וכמו שביאר באבנ"ז יו"ד סי' תסא יעו"ש], אי"צ להוכיחו, משא"כ במזיד דאיכא משום המצוה דהוכח חייב להוכיחו אפי' כשלא ישמע לו, דמצות הוכח הוי בכל גווני וכשיטת הסמ"ק והיראים¹.

האומנם דלענ"ד קשה לפרש כן בדברי הריטב"א, דלפ"ז הו"ל למימר דבמזיד חייב להוכיחו משום המצוה דהוכח וכו' דהוי' גם בשלא ישמע לו. ולמה הביא בזה משום הא דישאל ערבים זל"ז. דמצות הוכח והא דערבות תרי עניני נינהו, דמצות הוכח הוי גם באלו דלא הוו כדינא דערבות, וכמו בגרים שכתב רש"י בנדה דף יג והתוס' בקידושין דף ע דלא הוו כדינא דערבות [וכן בנשים דאינם בדין ערבות לכמה שיטות], ומ"מ הוו שפיר במצות הוכח דאיכללו בכלל עמיתך [ורק גר תושב דלא הוי בכלל עמיתך ליכא במצות הוכח, וכמ"ש רש"י בסנהדרין דע"ד יעו"ש]. וכמו שהאריכו בזה האחרונים ז"ל, עי' בשו"ת דבר יהושע סכ"ב סקי"ט ועוד.

ועוד קשה לי דאי כוונת הריטב"א משום מצות הוכח דהויא גם בדלא ישמע לו וכשיטת הסמ"ק והיראים, א"כ איך כתב דאי לא מחי בהו מתפשי' עלייהו וכו' והרי משום מצות הוכח בלחוד אינו נתפס בהעון, דהיכא דאינו יכול למחות בו לעכבו מלעבור העבירה אלא דחייב להוכיח משום המצוה דהוכח אינו נענש בהעבירה אלא דעבר על מצות הוכח, וכמ"ש כן הסמ"ק מהסוגיא דשבת דנ"ה, יעו"ש. וא"כ איך כתב הריטב"א דאי לא מחי' בהו מתפשי' עלייהו וכו' דמשמע דנתפסין בזה העון כשלא ימחו בהן, וצ"ע.

ב. ונראה, דיתכן לומר בביאור דברי הריטב"א ז"ל ע"פ המתבאר מדברי אדה"ז בסי' תרח ס"ה, וז"ל: "אבל דבר שאיסורו מפורש בתורה אע"פ שידוע לנו שהחוטא הזה לא יקבל ממנו אף אם נודיע לו האיסור אעפ"כ צריך למחות בידו לפי שכל ישראל ערבין זה בזה וע"י שמוחה בידו הוא מוציא א"ע

(1) עיין בשד"ח אסיפת דינים מערכת הה"א או"ק ג יעו"ש.

מהערבות" וכו', יעו"ש. דמבואר מדברי אדה"ז דישנו חיוב הוכחה מחודש כדי להוציא עצמו הערבות.

ונראה מקור לדברי אדה"ז מהסוגיא בסנהדרין כז, ב, דאיתא התם, ולא, והכתיב וכשלו איש באחיו איש בעון אחיו מלמד שכולן ערביין זה בזה התם שהי' בידם למחות ולא מיחו, יעו"ש. וכ"ה בשבועות דל"ט.

והנה בשבת נד, ב איתא, כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה נתפס על אנשי ביתו באנשי עירו נתפס על אנשי עירו בכל העולם כולו נתפס על כל העולם כולו [וברש"י שם ד"ה בכל העולם כולו "בכל ישראל כגון מלך ונשיא שאפשר לו למחות שיראין מפניו ומקיימין דבריו"] אמר רב פפא והני דבי ריש גלותא נתפסו על כולי עלמא כי הא דאמר רבי חנינא מאי דכתיב ה' במשפט יבא עם זקני עמו ושריו אם שרים חטאו זקנים [סנהדרין. רש"י] מה חטאו אלא אימא על זקנים שלא מיחו בשרים וכו', יעו"ש כל הסוגיא.

והנה בהשקפה ראשונה נראה לכאורה דהסוגיא בשבת שם והסוגיא בסנהדרין ושבועות הנ"ל, חדא היא. דהיכא דיש בידו למחות ואינו מוחה נתפס הוא בהעון משום לתא דערבות.

אכן צ"ע דבהסוגיא דשבת שם הגמ' אינה מביאה הקרא דוכשלו וגו', ואינה מזכירה כלל הא דכל ישראל ערביין וכו', ורק מביאה הא דיליף רבי חנינא מקרא דה' במשפט וכו'.

ג. והנראה מוכח מזה, דהסוגיא דשבת והך דסנהדרין תרי עיני נינהו. דהסוגיא דשבת מיירי היכא דיכול למחות ולעכב שלא יעשה העבירה, וכדמתבאר מהא דמחלק בין אם יכול למחות באנשי ביתו או באנשי עירו וכו', דאירינן היכא דיכול למחות ולעכבן מלעשות העבירה [וכן מתבאר מדברי רש"י שם "שאפשר לו למחות שיראין בפניו ומקיימין דבריו" ובדף נד שם בד"ה דכתיב בית דוד כתב "לא ענש אלא מי שיש בידו לשפוט"]. דבזה היכא דלא מיחה נתפס הוא בהעון משום שנעשה מגרימתו, דהי' יכול לעכבו ולא עכבו, דלכך הוא דנענש בהעונש דהעבירה, דהו"ל כאילו שהוא עשאו משום דהי' יכול לעכבו.

וזה לא תליא בדינא דערבות דגם הנך דאינם מצווין עליהם בדינא דערבות וכמו בגרים וכנ"ל, הנה אם הי' יכול למחות בהו ולעכבן מלעשות העבירה ולא מיחה נתפס בהעון, דהי' חייב להוכיחן מכח המצוה דהוכח, וכיון שלא מיחה בהן וכו' נענש הוא בהעונש דהעבירה דחשיבא כאילו נעשית ע"י. דהו"ל בגרמתו שהי' יכול לעכבו וכנ"ל², ולכן הוא דבהגמ' בשבת אינה מביאה מקרא דוכשלו וכו' ומענינא דערבות, דהנדון בשבת אינו משום דינא דערבות, אלא משום דהי' יכול לעכבו מלעשות העבירה וכו', דזה הוי משום חיוב דהוכח, וכ"ה אפי' בהנך דליכא בהו דינא דערבות וכנ"ל.

ד. אכן הסוגיא בסנהדרין מיירי גם היכא דלא הי' יכול לעכבו מלעשות העבירה, דמ"מ היכא דלא מיחה בו נכשל הוא בעונו משום דינא דערבות. דהך מחאה לא הויא כדי לעכבו מלעשות העבירה, אלא הוא דין מחאה נגד עשיית העבירה, דצריך למחות כדי להוציא א"ע מהערבות, דע"י המחאה הוא מגלה דעשיית העבירה הוא נגד רצונו, דאין הוא ערב עליו ע"ז, ועי"ז הוא מפקיע את עצמו מהערבות על הך עבירה, דאילו לא ימחה בו יכשל בהעון משום דינא דערבות, דהוא ערב על עשיית חבירו, ולזה צריך למחות להוציא את עצמו מן הערבות, [דתרי עניני מחאה נינהו ה"למחות" דמסכת שבת, דהוי מענין "לעכב" והויא קודם שעובר העבירה, דביכול למחות בו היינו לעכבו מלעשות העבירה ולא מיחה נתפס הוא בהעון. וה"למחות" במסכת שבועות הוא גם לאחר שעשה כבר העבירה, דהי' לו למחות בו, שהוא נגד עשיית העבירה, ולא נעשית ברצונו ובהסכמתו. והא דקאמר' הגמ' בסנהדרין "שהי' בידם למחות ולא מיחו" אין הפי' שהי' בידם לעכב, אלא שהי' בידם למחות וכו', היינו דהיו צריכים למחות ולא מיחו, דלכן נכשלים בעון רעהו, משום דינא דערבות].

(2) ולהעיר מדברי התרגום אונקלוס קדושים יט, יז, שתרגם "אוכחא תוכח ית חברך ולא תקבל על די לה חובא". דמפרש הא דלא תשא עליו חטא, דאם לא תוכיחנו תקבל החובה, וצ"ל להתרגום ס"ל דהמצוה הוי רק בשיקבל ממנו. דיסודה משום טובת המוכח להדריכו בדרך ישרה, וכשיטת הסמ"ג וסייעתו. דלכן כשלא הוכיחו נתפס הוא בהעון, כיון דהי' יכול לעכבו, וכמבואר בהסוגיא דשבת וכמו ש"נ בפנים.

ומבואר לפ"ז דהסוגיא בשבת והסוגיא דסנהדרין תרי עניניי
 נינהו, דהסוגיא בשבת מיירי מחיוב התוכחה דמצות הוכח,
 דהיכא דהי' יכול לעכבו מלעשות העבירה ולא עיכבו, נתפס הוא
 בהעון. דנענש בעונש החמור דהעבירה, דהו"ל כאילו שהוא
 עשה העבירה כיון דנעשית ע"י גרמתו וכו"ל. וזה הרי גם בהנך
 דאינם מצווים עליהם בדינא דערבות. והעונש בזה הוא עונש
 חמור דהעבירה וכו"ל.

והסוגיא דסנהדרין מיירי גם היכא דלא הי' יכול לעכבו
 מלעשות העבירה, דילפינן מקרא דוכשלו וכו', דאיש נכשל בעון
 אחיו משום דינא דערבות. וזהו רק היכא דלא מיחה בו, דאז הוא
 בדינא דערבות על חבירו, והוא נכשל בחטאו [וזה לא הוי בעונש
 חמור כ"כ, דהוי רק מדינא דערבות. ולא חשיב כ"כ כמו שעשה
 בעצמו העבירה, ויעו"ש בתוס' בשבועות בד"ה התם שהי' בידו
 למחות]. משא"כ כשמיחה בו על החטא, דהוציא א"ע מהערבות
 ע"י המחאה, ולמש"כ מבואר יסוד דברי אדה"ז דאיכא דין
 הוכחה להוציא א"ע מהערבות, בסוגיא דסנהדרין וכמוש"נ.

ה. ולמש"נ נראה לבאר דברי הריטב"א ז"ל, דמש"כ דבעבדי
 במזיד צריך למחות בהו ואי לא מחינן מתפסינן עלייהו דהא
 ישראל ערבין זל"ז וכו"ל, כוונתו דצריך למחות בהו כדי להוציא
 א"ע מהערבות, דאי לא מתפסינן עלייהו משום דינא דערבות
 וכו"ל. והריטב"א מחלק בזה בין היכא דהווי שוגגין להיכא דהווי
 מזידין, דהיכא דהווי שוגגין ואיכא טעמא דלא למחות בהו משום
 הא דמוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, בזה לא יהי' נתפס
 בהעון משום דינא דערבות, דהרי אנוס הוא שלא ימחה בהו
 משום הא דמוטב וכו' [וי"ל דבאנוס מלמחות אינו בדינא
 דערבות, דכל דינא דערבות הוא כשצריך למחות ואינו מוחה
 דבזה נראה כאילו הוא מסכים לעשייתו העבירה, דנעשית ברצונו
 והוא ערב עליו, משא"כ היכא דא"צ למחות בו, דהא דאינו
 מוחה הוא משום הטעם דמוטב וכו', ודוק]. משא"כ היכא דהווי
 מזידין דליכא משום הא דמוטב וכו', בזה צריך למחות בהו, כדי
 להוציא א"ע מהערבות שלא יהא נתפס בהעון וכו"ל.

ושיעור דברי ריטב"א הוא ד"דוקא במידי דקים לן דעבדי
 בשוגג, דבכי הא אין אנו נתפסין בהעון משום דלא מהני בהו

מחאה, [היינו דכיון דלא מהני בהו מחאה, דא"א לעכבן מלעשות החטא ליכא בזה דינא דהסוגיא במסכת שבת. דכשאפשר למחות וכו' ולא מיחה נתפס בהעון דנענש בהעונש החמור דהחטא, כיון דהי' יכול לעכבו וכנ"ל] אבל במילתא דקים לן דידיעי דאיסורא הוא ועבדין במזיד לייתי להאי טעמא [דנימא דכיון דא"א לעכב בהו וליכא משום הסוגיא דשבת דנ"ד אי"צ למחות], ואי לא מחינן בהו מתפסינן עלייהו דהא ישראל עריבים זל"ז" [דצריך למחות בזה משום דינא דהסוגיא דסנהדרין. דאי לא תפסינן עלייהו משום דינא דערבות. דקדק הריטב"א לומר "מתפסינן עלייהו", ולא אמר "נתפסין בעונם", וכמ"ש קודם לגבי שוגג, אילו הי' יכול לעכבו. דלא מיירי כאן בדינא דנתפס על אנשי ביתו וכו' המבואר בשבת, דזה הוי חמור יותר, דתפס ממש בהעון וכנ"ל. אלא כתב "מתפסינן עלייהו וכו', דכוונתו להסוגיא בסנהדרין דבלא מיחו נכשלים בעון אחיו, משום דינא דערבות. דלא חמור כ"כ שיהא נתפס ממש בהעון, כאילו שהוא בעצמו עשאו, אלא דנכשל בעון אחיו, משום דהוי לי' ערב בעדו, ודוק]. ומבוארים לפ"ז היטב דברי הריטב"א ע"פ המתבאר מדברי אדה"ז, וכמש"נ³.



(3) למש"כ בפנים יש לבאר ג"כ דברי הריטב"א בע"ז ו, ב בד"ה ת"ל ולפני עור דכתב שם לגבי להושיט איסור היכא דהשני יוכל לעבור האיסור בלא"ה, דא"א לו לעכבו מהאיסור. וז"ל: "אבל מ"מ אי תבע לי' בפירוש לאיסורא נהי דמשום ולפני עור ליכא אחתי איסורא במילתא משום מסייע ידי עוברי עבירה וכו' וכדקיי"ל שאין מסייעין ידי ישראל בשביעית ואפילו לומר להם הוחזקו אסור ולא עוד אלא שאנו חייבין למחות בידו דכל ישראל ערביין זל"ז" וכו', יעו"ש. דהריטב"א מיירי שם היכא שא"א לעכבו מלעשות העבירה, דבזה ליכא חיוב דתוכחה משום מצוה דהוכח דהוא רק היכא דישמע לו [דשיטת הריטב"א היא כשיטת הסמ"ג וסייעתו. וכמ"ש בס"א יעו"ש. ומשום הכי הוצרך הריטב"א בביצה שם למיתי עלה משום דין מחאה דמשום לתא דערבות]. ולזה כתב דחייבין למחות בידו משום ערביין זל"ז, היינו לדין המחאה דמשום דינא דערבות, להוציא א"ע מהערבות וכמש"נ בפנים.

אמירת כל המירא בלשון ארמי

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס פדיון הבן כהלכתו

כתב רבינו הזקן בשלחנו הטהור סי' תלד ס"ד: "ולמה ניתקן לשון הביטול בלשון ארמי, מפני עמי הארץ שאינם מבינים בלה"ק כי אם בלשון ארמי . . ." ובקונטרס אחרון אות ד: "ובסדה"י [ובסדר היום] כ' שלא יבינו המזיקין וכו' ולא העתקתיו משום דזה אמרו על המלאכים שאינם נזקקין ללשון ארמי . . . אבל המזיקין עיקר לשונם הוא ארמי כדאיתא בזהר הובא בב"י סי' נו ע"ש".

ולהעיר מדברי הריטב"א על ההגדה פסקא הא לחמא עניא (הגש"פ תורת חיים, מוסד הרב קוק, תשנ"ח עמ' יב): "מה שאומרים כן בלשון תרגום יש אומרים שהוא כדי שלא יכנסו השדים אצלנו, לפי שאינם מכירין בלשון תרגום". וכ"ה בפ"י המיוחס לרש"י (שם עמ' כג) ביתר ביאור קצת: "וי"א להכי אומרים בלשון ארמי כדי שלא יבינו השדים מה שאומרים "כל דכפין ייתי וייכול", שלא יכנסו לבית". וצ"ע.



תקנת שרויה והבעש"ט [גליון]

הנ"ל

בגליון יג [תשמט] עמ' 56 כתב ר"נ גרינוואלד שי' בענין תקנת שרוי' והבעש"ט, ובתוך דבריו הוא כותב: "במיוחד יש לתהות כאשר משווים הדבר למנהג חסידי אחר שקשור לאכילה: הסכינים המלוטשים. וכנראה שתקנה זו נתקנה בידי הבעש"ט, ע"פ דברי אדה"ז במכתבו וכו'".

אולם להעיר ממש"כ בכתבי ר"י שו"ב ערך התולדות יעקב יוסף אות ג (עמ' סה): "אחרי הסתלקות הבעש"ט, והתחיל לנהוג אחריו המגיד הגדול שמע הרב מפולנאה שיש לו התנהגות אחרת מרבו הבעש"ט אשר לא קיבלו מרבו כמו הגישלייפטע חלפים (כי אצל הבעש"ט הי' חלוף הישן העב כידוע, עי' בשו"ע הרב בתשובה בנידון הסכינים מלוטשים) וכדומה הנהגות כאלו,

ונסע הרב הנ"ל למעזריטש להתקומם עמו עבור זה . . . כאשר בא אליו עמד עמו שעות שתיים ולא אמר לו מאומה שום קשיא עליו, ובצאתו אמר שיהודי שכל עבודתו לשמו ית' אין לשאול שום קשיא עליו, ונעשה אהבה ואחווה ביניהם".

וראה בנוסח שונה קצת בספר קהל חסידים החדש יא שהמגיד השיב לו: "אשר בעוד רבו הקדוש הי' בחיים הגיין בזכותו הגדול על כל העולם כולו שלא יבואו לידי מכשול ח"ו, אבל כהיום שלא אכשור דרא ואין מי שיגיין בעד הדור מוכרחים אנו לתקן תיקון גדול ולכן תיקנתי שיהיו הסכינים חד וחלק, והוטב הדבר בעיני הרב בעל התולדות זי"ע". וע"פ הנ"ל הוי תקנת הסכינים מלוטשים תקנת המגיד ממעזריטש ולא הבעש"ט.



בענין הנ"ל

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בגליון יג [תשמט] (עמ' 56) כותב הרב נ"ג שיחי', שתקנת הסכינים המלוטשים נתקנה כנראה ע"י הבעש"ט (יעו"ש).

ולא דק*, שהרי כתב מהרי"ל מיאנאוויטש בתשובתו (שארית-יהודה דף קא, ג): השוחטים אשר התלמדו על הסכינים המלוטשים, אשר קיבלו מרבם ורבם עד רבותינו הראשונים שהמציאו ד"ז, הם השו"ב המפורסמים דמעזריטש, אשר החזיק על ידם קדוש עליון נשיא אלקים רשכבה"ג המגיד זצוקללה"ה נבג"מ. ואחריו כל ישרי לב תלמידיו הצדיקים המפורסמים ששתו בצמא את דבריו דא"ח, המה יסדו באמונתם והעמידו שוחטים הרבה וכו'.

ובמהדורא אחרת שלאותה תשובה (יגדי"ת, נ.י., גל' נה עמ' שלא): הסכינים המלוטשים אשר חכמים שקדו בתקנת ישראל שיהי' הסכין חד וחלק דווקא, והעמידו כמה שוחטים לאלפים

(* כ"כ גם הרב נחמן הולצברג, קראון הייטס. המערכת.)

ורכבות בישראל . . אשר התלמדו בק' מעזריטש אצל השו"ב המובהקים ומפורסמים בימי רשכ"ה נשיא אלקים גאון עוזנו רוח אפנו הרב הקדוש מוהר"ר דובער זצוקללה"ה נבג"מ. ואחריו כל ישרי לב וכו'.

עוד הזכיר בדבריו שם בגל' (עמ' 58) אודות חילוק הטעמים לזהירות ממצה שרויה, בין טעמו של אדמו"ר הזקן לטעמו של הפתחי-תשובה (ראה דברי שניהם ב"אוצר מנהגי חב"ד" לפסח, עמ' מג-מד).

אבל נראה שאין הם מחולקים כ"כ בטעמיהם, אלא זו כמעט מחלוקת במציאות. שלדברי הפת"ש החשש שמא נמצא במצה קמח שאינו אפוי, ה' מצוי בשעה שאפו מצות עבות ואפשר שהקמח שבאמצע העיסה לא נאפה. וגם היו מניחים את המצות ללא התעסקות, מאחר ולישת עיסה רכה אינה דורשת זמן רב, והיו ממתנינים עד שהתנור יתפנה (שהרי אפיית מצה עבה דורשת זמן רב יותר). ואכן, היו שהחמירו אז ב"שרויה", ובצדק. אבל כיום אופים מצות דקות, ואין לחשוש שמא נותר קמח בלתי אפוי (אבל אעפ"כ גם לדבריו יש עדיין מקום לחשוש ולהחמיר מלשרות במים כדעת המתקדשים החוששים למה שהוא – לדעתו – מיעוטא בעלמא).

ולדברי אדמו"ר הזקן עיסה עבה כשלעצמה אינה סיבה להחמיר, אלא רק אם מתרשלים מללוש אותה יפה יפה. אבל בדורות הקודמים "שהיו שוהים הרבה בלישה וגלגול עד שהי' נילוש יפה", לא היתה להם סיבה להחמיר (ועפ"ז לא הי' הבעש"ט צריך להחמיר בשרויה, באם היתה אפיית המצות נעשית ע"י אנשים יר"ש ובהשגחה מעולה, שתהא הלישה יפה ושלא יניחוה ללא התעסקות).

אלא שהשהייה הרבה גם היא אינה מהודרת וצריכים להשגחה קפדנית, ולכן "מקרוב זה עשרים שנה או יותר נתפשטה זהירות זו בישראל קדושים למהר מאד מאד בלישה ואין לשיין יפה יפה". לישה כזו גורמת לעיסה להיות קשה, ובמילא חייבים לעשות מצות דקות כדי שיהי' אפשר לאוכלן.

ובמצות דקות אלו ס"ל להפת"ש (כנ"ל) שלא נותר קמח, מפני שמחמת דקותן די להן במעט לישה כדי להכשיר את הקמח לאפייה, ובדרך כלל האפייה חודרת היטב למצות הדקות.

ואילו אדמו"ר הזקן סבור שמציאת הקמח במצות הדקות אינו דבר נדיר כלל, ו"המדקקים באמת" יכולים למצוא אותו גם במצות הדקות. ולכן הזהירות ממצה שרויה היא מן הדין, ואינה למתקדשים בלבד (כדעת הפת"ש).

ואילו היו לשים ואופים כך בזמנו של הבעש"ט, היה בוודאי הבעש"ט נזהר גם הוא מ"שרויה", שהרי בכגון דא לא מהני אם הלישה והאפייה היא ע"י אנשים יר"ש ותחת השגחה קפדנית, כי גם המשגיחים המעולים ביותר אינם יכולים לוודא שלא ישאר קמח במצה. וגם אין כל עוול בקמח הנשאר, שהרי מחד גיסא ניתן להיזהר שלא לבשל את המצה ולא להשרותם במים, ומאידך גיסא מרוויחים בדרך זו שהמצה תהי' מהודרת יותר מחמת זריזות הלישה (אף שמצוי שיותר בה קמח כנ"ל).

וראה עוד המובא בספר אוצר מנהגים הנ"ל (עמ' מד הע' 2) מהגר"מ עפשטיין (שהי' בוילנא בדורו של הגר"א), שבזמנו של אביו היו אופים מצות עבות, ולכן הי' אביו נמנע מאכילת מצה כל ימי הפסח (חוץ מהכזית בשעת הסדרים). אבל בדורו של הכותב נזהרים יותר בענין הלישה והאפייה, ולכן אין סיבה שלא לאכול מצות, ודי בזהירות שלא לבשלן במים (יעו"ש). על קשריו של אביו – הוא הגרא"ל עפשטיין בעל ה'פרדס' – עם תלמידי המגיד ממעזריטש, ראה ב'כרם חב"ד', 4, עמ' 118 הע' 5 ועמ' 125 הע' 25.



הצ"ע אינו מזכיר את פסקי אדה"ז במכירת חמץ

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע, בודאפשט, הונגריה

א. בגדרי ופרטי המכירת חמץ הנה ראה אריכות גדולה של הצמח צדק בפסקי דינים או"ח סי' תמח (כת, א שו"ה רע"ב) ע"ד איזה קנינים מועילים לגוי:

• מביא סברות דחליפין לא מהני בגוי – כח, א-ב.

• מפלפל אי חצר קונה לגוי – כח, ג ואילך.

• מביא הדעה שקנין אגב לא מהני – כח, ד בסוף.

• מבאר דקניני סיטומתא ומעמד שלשתם, ואולי גם אגב קרקע, אינו אלא דרבנן – כט, א. ושם כט, א הוא מסכם השאלה:

[כסף ומשיכה:] "ועפיי"ז למדנו שלהקנות החמץ לא"י לכתחלה צ"ל כסף ומשיכה שבזה קונה מדאורייתא לד"ה. ואם החמץ רב שא"א לעשות משיכה, הדבר קשה לתקן [חצירו]: דהא חצירו יש אומרים דלא קני ליה. [אגב:] וכן ענין אגב כנ"ל. וגם הרי י"א דקנין אגב אינו אלא מדרבנן כנ"ל. וא"כ יש להסתפק אי מהני לאפקועי איסור ב"י וב"י דאורייתא. [סיטומתא:] וכ"ש סיטומתא ומעמד שלשתן שהם בודאי רק מדרבנן". ומאריך לפלפל בקנין דרבנן אי מהני לדאורייתא.

ב. ומוזר שבכל הנ"ל אינו מזכיר דעת אדה"ז ב'סדר מכירת חמץ' שלו שקניני המכירה הם (אבל ראה בפס"ד שם לב, ב):

• מסירת המפתחות לקנות בהם החמץ – סיטומתא.

• "וגם נתתי לו ידי" – סיטומתא.

• כסף וערב קבלן, ובשער הכולל שם הערה כד.

• אגב קרקע (אבל ראה בשער הכולל אות לב).

ג. וצריך עיון:

1. בקשר לכל מה שהאריך בנוגע לקנין סיטומתא דאינו אלא מדרבנן, והאם קנין דרבנן מהני לדאורייתא הרי הצ"צ בעצמו בשו"ת חיו"ד סי' רלג מביא דברי הרמ"א (בשו"ת סי' פז) שאומר שקנין סיטומתא הוי רק מדרבנן, ומעיר: "צ"ע קצת, עיין תוס' ב"ב רפ"ק [אולי צ"ל רפ"ה = ריש פרק ה', עו, א תוד"ה ספינה] וכי מסירה ומשיכה מצות הן כו' ועיין חינוך פ' בהר מצוה שלו 'ואין ספק כי אלו הקניות (= הקנינים) כולם מתקנת חכמים הן, והביאו הכתובים לסמוך בהם דבריהם'. וי"ל שהתורה אמרה שיקנו במה שדרך לקנות וכ"מ בש[ו"ע] רבינו

ז"ל סי' תמח סעיף י"א דסיטומתא מהני לאפקועי איסור ב"י וב"י שהוא מדאורייתא".

וראה בשו"ת דבר אברהם ח"א ס"א ענף א דמביא בזה דברי נתה"מ (סי' רא) שו"ת חתם סופר (חיו"ד סוס"י שיד) ועוד, ומסיק דסיטומתא וכל קניני המנהג הוו כחליפין, וחליפין נמי מנהגא הוא, ויסודם הלכה למ"מ דכל שינהגו בו התגרין יהא קנין מה"ת. ויש בזה אריכות באחרונים. וראה הגהות על החינוך (ב'מנחת חינוך' מהדורת מכון ירושלים) הערה יג. והגהות על המנחת חינוך שם הערה ד. ועוד.

2. לא הביא פסק אדה"ז בשו"ע סי' תמח סעיף יא שאין לגוי קנין חצר.

3. לא הביא פסק אדה"ז, כנ"ל, דיש לגוי קנין אגב.

ד. וחשבתי לעצמי דאולי יש להבחין אצל הצ"צ בין שני סוגי בירורי הלכה. יש והוא כותב תשובה על שאלה שהגיעה אליו, ואז הוא מברר את פסק ההלכה הנוגע למעשה. ויש בירורי הלכה שכתב לעצמו, להלכה ולא למעשה או לפלפולא, ושם הוא מברר בעיקר מקורות ההלכה ושיטות השונות.

הפסקי דינים הנ"ל הוא כזה בירור הלכה, וע"כ לא מצייין לדברי אדה"ז. כי כאן הוא בעיקר רוצה לברר את המקורות. משא"כ בשו"ת הנ"ל בחיו"ד שהוא תשובה לשאלה.

ה. וכזה הרווחנו להסביר קצת התעלומה בתשובה אחרת בענין איטר יד בחאו"ח סי' יב שאינו מתאים לפסק אדה"ז בהל' תפילין בסי' כז ס"ט. ודאי שהצ"צ יכול לחלוק על אדה"ז אבל הפלא שאינו מזכירו בכלל, ונלאו בזה גדולי רבני חב"ד למצוא הסבר ומוצא. ראה יגדיל תורה, ניו יארק, חוברת לח. ורוב הרבנים החליטו שהולכים אחר פסק אדה"ז כיון שהצ"צ אינו חולק עליו בפירוש. ואולי גם תשובה הנ"ל הוא מסוג בירור הנ"ל אם כי הוא תשובה לשאלה.

וראה ג"כ בקובץ 'אור ישראל', מונסי, גליון ז עמ' רב, הערת ר"י מונדשיין על שו"ת צ"צ או"ח סי' צז שלא מביא דברי אדה"ז בשו"ע סי' קכח סע"ו.

וצע"ג בכל הנ"ל ולא באתי אלא להעיר.



קנין תקיעת כף

הנ"ל

קנין סיטומתא לגבי מכירת חמץ נזכר בשו"ע אדה"ז (סי' תמח סעיף יא), וז"ל: "צריך להקנותו לנכרי באחד משאר דרכי הקניה שהן קנין גמור המועיל שלא יוכל אחד מהן לחזור בו. כגון בכל דבר שנהגו הסוחרים לקנות בו, דהיינו ע"י הרושם שנהגו בקצת מקומות שכשהלוקח רושם על המקח כדי שיהי' לו סימן ידוע שהוא קנוי לו קנין גמור, או ע"י תקיעת כף (1), או ע"י נתינת פרוטה (2), במקומות שנוהגים שהלוקח נותן פרוטה למוכר (2), או שמכין בכפיהן זה על גבי זה (1), נגמר המקח ואין אחד מהם יכול לחזור בו . . .".

הוספתי את המספרים כדי שיובן המשך דברי אדה"ז שמש"כ "במקומות שנוהגין . . ." הוא הסבר לשני הקנינים שהוזכרו לפני זה 'תקיעת כף' ו'נתינת פרוטה'. ראה גם משנה ברורה (סי' תמח ס"ק יט) שהעתיק דברי אדה"ז (ע"פ שער הציון נ שם) ושיפץ את הלשון וכתב "או ע"י תקיעת כף (שקורין צו שלאג) דהיינו שמכין כפיהן זה על גבי זה".

קנין של נתינת יד נזכר גם בשטר מכירת חמץ של אדה"ז: "וגם נתתי לו יד על המכירה הנ"ל כדרך התגרים". וצ"ע ב'שער הכולל' בסדר מכירת חמץ (לפני פרק מח) הערה כא שכותב ע"ז "היינו ג"כ אחד משאר דרכי הקניה . . . ואינו רק נתינת יד כדרך התגרים. . .". כנראה הבין שמדובר על שני קנינים שונים 'תקיעת כף' ו'מכין בכפיהן זה על זה', ולכאורה אינו וכו"ל. או שלא הבין ברור כוונת תקיעת כף המוזכר כאן (וקישר את זה לתקיעת כף שדומה לחרם ושבועה? – ראה חו"מ סי' רז סי"ט). הרי אם רוצה לציין מקור לנתינת יד כקניין סיטומתא למה לא ציין לחו"מ סי' רא (במקום "חו"מ סי' רט פ"ת סקי"א וסימן קכ"ט ס"ה)?

ולא הבנתי מה כוונת המג"א סק"ד (מקור דברי אדה"ז) "או שנתן כפו לחבירו או פשוט"?

בסדר מכירת חמץ לפי תקנת רבותינו' (י"ל ע"י ועד רבני ליובאוויטש, נערך ע"י רשד"ב לויין) עמ' ח ישנו פרק על "קנין תקיעת כף", אבל למרבה הפלא לא כמו בשאר הקנינים שהוא מרחיב ומבאר פרטי הקנין, כאן אינו מסביר כלום בקשר לזה, ואומר רק חצי משפט "שי"א שהוא מועיל גם מדין תורה", בלי לציין שום מקור וכו'.



רחיצה בשבת

הרב יצחק אייזיק הלוי פישער
ברוקלין נ.י.

בשו"ע או"ח סי' שכו מבואר דאסור לרחוץ כל גופו בשבת אפי' בחמין שהוחמו מע"ש, אבל מותר לרחוץ פניו ידיו ורגליו. וכ"ז הוא רק בחמי האור, "אבל בחמי טבריא מותר לרחוץ אפי' כל גופו יחד".

כמבואר בגמ' שבת דף מ, א דבתחילה היו רוחצין בחמין שהוחמו מע"ש. התחילו הבלנין להחם בשבת ואומרים מע"ש הוחמו, אסרו את החמין, ועדיין היו רוחצין בחמי האור ואומרים בחמי טבריה רחצנו, אסרו להן חמי טבריה. . . ראו שאין הדבר עומד להן התירו להן חמי טבריה. וזיעה במקומה עומדת. עכ"ד הגמ'. והיינו דגזירת רחיצה בשבת היא רק בחמי האור ולא בחמי טבריה, ולהכי מותר לרחוץ אפי' כל גופו בחמי טבריה.

והנה בסעיף ג שם מבואר וז"ל: "אמת המים שהיא חמה, אסור להמשיך מתוכה אפי' מע"ש סילון של צונן, ופי הסילון יוצא חוץ לאמה, ומימיו נשפכים לעוקא שבקרקע" (דהיינו שהמים שבתוך הסילון מתחממים ע"י האמה של חמין), ואסור לעשות כן משום הטמנה. ובלשון המג"א באו"ק ד [וע"ע בשו"ע אדה"ז שם] דהוי כמטמין בדבר המוסיף הבל. והמג"א ממשיך, דדוקא אם ממשיך הצונן דרך סילון המוקף מכל צד, אבל אם

המשיך מע"ש צוננים לתוך חמין שיתערבו יחד מותר. ולרש"י גם זה מיקרי הטמנה (כמבואר בתוס' דף לח, ב עיי"ש).

וכתב ע"ז הגרעק"א בהגהותיו, דהא דהתיר המג"א בנתערבו צוננין בחמין, הוא אפי' ברחיצה. דהיינו דלא זו בלבד דליכא איסור של הטמנה, אלא אפי' איסור רחיצה ליכא ג"כ. והגם שהמים נמשכו בשבת, מ"מ כיון שהחימום נעשה מאליו, וההמשכה היתה בהיתר כיון שהמשיכו מע"ש, להכי מותר ברחיצה, כמו דפותקים מים לגינה מע"ש ומתמלאת בשבת, כיון שנעשית מאליה. ואף דמבואר במג"א באו"ק ו, דהאיסור רחיצה במים שהוחמו בשבת הוא אפי' אם הוחמו בדרך היתר, וכגון שהניחו במקום שאין היד סולדת, ואסור ברחיצה אפי' מקצת גופו כדין חמין שהוחמו בשבת, מ"מ הכא שרי לרחוץ כיון שלא נעשה מעשה בשבת כלל. עכ"ד.

ומשמע מדבריו, דהגם דליכא איסור רחיצה כחמין שהוחמו בשבת דאסור לרחוץ אפי' מקצת גופו, והכא מותר כיון שנעשה מאליו, מ"מ אסור לרחוץ כל גופו, דלא עדיפי ממים שהוחמו מע"ש דאסור לרחוץ כל גופו.

ולכאו' קשה, דהדין של אמת המים שבסעי' ג הוא בהמשנה בדף לח, ב ובתוס' שם. והמשנה הא איירי בחמי טבריה, דמעשה שעשו אנשי טבריה וכו', דבפשטות איירי בחמי טבריה. ולפי זה יוקשה טובא, דהא בחמי טבריה ליכא איסור רחיצה כלל, כמבואר בגמ' דף מ, א דהתירו חמי טבריה וכו', ואפי' כל גופו מותר לרחוץ; ומדברי רעק"א יוצא, דדינו כחמין שהוחמו מע"ש דאסור ברחיצת כל גופו. ולכאו' הא בחמי טבריה ליכא כלל איסור רחיצה ומותר לרחוץ אפי' כל גופו, וכנ"ל.

ולכאו' היה נראה לומר מחמת דוחק הקושיא, דמש"כ רעק"א דבנתערבו הצוננין בחמין דינן כחמין שהוחמו מע"ש, הוא רק בחמי האור. ואיה"נ, אם החמין הם חמי טבריה מותר אפי' ברחיצת כל גופו. ויל"ד כן מלשון המחבר בסעי' ג שכתב אמת המים שהיא חמה סתם, ולא כתב אמת המים של חמי טבריה, ועד"ז במג"א לא הזכיר כלום מחמי טבריה, וא"כ י"ל דע"ז קאי רעק"א.

אמנם קשה לומר כן, דהא בהמשנה משמע דשפיר איירי בחמי טבריה. ובשו"ע אדה"ז בסעי' ג' כ' כן להדיא אמת המים של "חמי טבריה", וכ"כ גם בערוך השלחן בסעי' ה' עיי"ש. וא"כ קשה לומר שנחלקו במציאות; אי איירי באמת המים של חמי טבריה, או בסתם חמי האור.

אמנם לפי זה יוקשה כנ"ל, אמאי כ' רעק"א דהצוננין שנתחממו ע"י האמה דינן כחמין שהוחמו מע"ש ואסורין ברחיצת כל גופו, הא בחמי טבריה ליכא כלל גזירת רחיצה? וצ"ל דס"ל לרעק"א, דכיון דהצוננין מצ"ע אינן חמי טבריה, רק שנתערבו באמה של חמי טבריה שעיי"ז נתחממו, חל עליהם ג"כ הגזירה של רחיצה בשבת, כמו שאר חמי האור. והא דלא גזרו על רחיצה בחמי טבריה, זהו רק ברוחץ בחמי טבריה עצמן; משא"כ כשרוחץ בחמין שנתחממו ע"י חמי טבריה, בזה שפיר גזרו ארחיצה בשבת.

אמנם מדברי אדה"ז בשולחנו בסעי' ג' הנ"ל יוצא דבנתערבו צוננין בחמי טבריה, לא גזרו כלל הגזירת רחיצה, וכמו שכ' שם וז"ל: "ומותר ג"כ לרחוץ אפי' כל גופו ביחד באמה זו כמו בשאר חמי טבריא". הרי כ' להדיא דמותר ברחיצת כל הגוף ולא חל ע"ז גזירת רחיצה כמו חמי טבריה, וזה דלא כרעק"א הנ"ל, לדבריו מותר רק ברחיצת מקצת גופו כחמין שהוחמו מע"ש.

ובדעת אדה"ז י"ל, דס"ל דהגם שהמים שנתחממו מצ"ע אינם חמי טבריה, מ"מ כיון שהמשיך הצוננין בהחמין, נתבטלו הצוננין אגב החמין וחשיב כולו כחמי טבריה, ולהכי מותרין ברחיצת כל הגוף.

רק דלכאור' קשה ע"ז מדברי התוס' בדף לח, ב במעשה שעשו אנשי טבריה והביאו סילון של צונן ואסרוהו חכמים ברחיצה. ובתוס' בפירושם הא' מבואר דהא דאסרוהו חכמים הוא משום איסור רחיצה, דבהסילון היו נקבים, והיו פותחין הנקבים ומתערבין הצוננין בחמין, וגזרינן אטו חמי האור.

הרי מפורש בתוס', דבמים שנתחממו ע"י חמי טבריה, חל עליהם ג"כ איסור רחיצה. והא דדחי התוס' פי' זה, הוא רק משום דכיון דבגמ' מדמי לה להטמנה, משמע דהא דאסרוהו חכמים הוא משום הטמנה ולא משום איסור רחיצה. אבל זהו רק

משום דכן הוא משמעות הגמ', אבל מעיקרא דדינא, משמע בתוס' דגם בזה חלה גזירת רחיצה, דמזה לא חזרו התוס'.

והי' מוכח מזה כדעת רעק"א, דצוננין שנתחממו ע"י חמי טבריה, חל ע"ז ג"כ גזירת רחיצה. וקשה מזה לדעת אדה"ז. ודוחק לומר דדברי התוס' קאי אקודם שהתירו רחיצה בחמי טבריה (ראה שבת מ, א), אבל אחר שהתירו חמי טבריה גם זה הותר, דבפשטות איירי התוס' למסקנת הגמ' ואליבא דהלכתא דהתירו חמי טבריה, והדק"ל. וצ"ע, ומצווה ליישב.



הערה בדיני בורר בשו"ע אדה"ז

הרב דוב טברדוביץ

ראש מכון לסמיכה לרבנות - תות"ל כפ"ח

בגליון תשמז ביארנו עוד כמה סעיפים בשו"ע אדה"ז סי' שיט, ועתה נביא המשך וסיום ההערות.

בסעיף כב ממשיך רבינו, שגם אם היתה כוונתו כדי לזרוק את החלבון, היה איסור רק כאן, כיון שרגילים האנשים להשליך את החלבון, לכן נראה כפסולת. אבל בחתיכות קטנות וגדולות, אין שום איסור להוציא את הקטנות, דאפילו אם משליכם לאשפה אינו נראה כבורר פסולת, כיון שרגילים לאכול את הכל והכל מין אחד.

והנה בשני סעיפים אלו כותב רבינו שחלבון וחלמון הם מין אחד, וכן דעת הרבה פוסקים. ויש שסוברים שמכיון שיש חילוק מסויים ביניהם, נחשבים כשני מיני אוכלין, אך כאמור דעת רבינו שנחשבים למין אחד [כיון שבכללות מין אחד הם. וכבר הזכרנו לעיל, שלכאורה סובר רבינו שגם בשר צלוי ומבושל נחשב כמין אחד, כיון שאין חילוק גדול ביניהם].

בסעיף כג כותב רבינו שאסור לסנן תולעים שאסורים באכילה, גם על ידי סודר, דכיון שאין ראויין לאכילה כלל, דינם כפסולת גמור שאסור גם בשינוי. ויש פוסקים שסבורים, שאם אין האנשים מקפידים בזה מצד עצמם [וכגון שאוכלים באם יש שם תולעים שמוותרים באכילה], אז אין איסור גם לברור תולעים

האסורים, כיון שמצד האנשים אין זה פסולת, ורק שהתורה אסרה, אין זה נחשב לפסולת. אבל דעת רבינו, שכיון שאין המשקה ראוי לאכילה בלי הסינון, יש כאן תיקון גמור ואיסור בורר מן התורה. [ואפ"ל ששורש המחלוקת הוא, שלדעת המקילים גדר בורר הוא מצד תיקון המאכל לצורך האדם, ומכיון שמצד צורך האדם כשלעצמו אין מפריע לו מה שיש שם תולעים אלו, אין כאן איסור. אבל רבינו סובר שיסוד האיסור הוא מצד תיקון החפצא בעצמו, וכיון שאין החפצא בעצמו ראוי לאכילה כשיש בו תולעים, יש כאן בורר גמור].

בסעיף כד כותב רבינו, שאם נפלו זבובים לכוס לא יוציאם לבדם שאז זה בורר, אלא יוציא מהמשקה עמהם שאז אינו נראה כבורר. ובסידור בהלכתא רבתא לשבתא אוסר רבינו להוציא באופן זה, כי יש בזה חשש חיוב חטאת ואיסור סקילה ח"ו. וכמו שמביא בקצות השולחן הטעם לחומרא, כיון שרגילים לשפוך את כל מה שיש בכף, אם כן נראה הכל כפסולת, ונמצא שבירר אוכל מן הפסולת, שאסור. [ורבינו מוסיף בסידור, וכן אם נפל לקערה שיש בה רוטב, ולכאורה מה חידוש יש בקערה יותר מבכוס. ונראה, שבקערה שיש בה רוטב יש יותר חשיבות לרוטב מאשר משקה בכוס, והיתה סברה שבזה אין נראה כמוציא פסולת, שאולי כוונתו להשתמש ברוטב שמוציא, לכן מדגיש רבינו שגם זה אסור כי גם ברוטב רגילים לשופכו].

ולפי זה לכאורה, גם במאכל מוצק יהיה איסור כשזורקים את האוכל שמחובר לפסולת. למשל, תוית ניר שדבוקה על החלה, אסור להסירה גם כשמסיר מעט מהחלה עמה, דכיון שרגילים לזרוק את הכל, נראה כבורר פסולת מתוך האוכל, ואין היתר אלא אם לוקח חתיכה גדולה שרגילים לאוכלה ולא לזרוקה, שאז אין כאן בורר פסולת מתוך האוכל, שהרי מוציא פסולת ביחד עם האוכל מתוך האוכל. [ולכאורה באופן כזה מותר גם במשקה, כגון שמוציא הזבוב בכף גדולה, שאז אין רגילים לשפוך את מה שבתוכה שסמוך לזבוב, ומכיון שאין שופכים אותו, נחשב כמוציא אוכל ופסולת ביחד שמוותר].

ורבינו בסידור אומר, שאין היתר אלא לנפוח ולקרב את הזבוב לדופן הכוס, ואז לשופכו [עם מעט מרק. כ"כ בקצות

השולחן, כי אז מצרפים גם את השיטה שמתירה כשמוציא עם מעט מרק. ואולי יש לבאר בזה, שאפילו שלדעת רבינו בסידורו אין מועיל קצת המרק שנמצא בכף, שכיון שרגילים לשופכו נחשב הכל כפסולת; מכל מקום, בכוס זה מועיל, כי אינו נחשב לפסולת, כי רק מעט הרוטב שבכף – כיון שקצת נפרד מן התבשיל בעודו בסיר, והוא עם הכף שיש בה זבוב, הרי שהכל שם נמאס, ולכן נחשב הכל כפסולת ואסור להוציאו כנ"ל. אבל כשזבוב נמצא בכוס, הרי אין מעט המרק שסביבו נפרד משאר המרק שבכוס, ואינו מאוס, ולכן נחשב ברגע שפיכתו כאוכל, וממילא אין כאן בורר, כיון שמוציא ביחד אוכל ופסולת מתוך האוכל].

והנה רבינו כתב שמותר לנפח עליו ברוח פיו ולקרבו לדופני הכוס. ומה שלא כתב רבינו שיקרבו בידים ממש, מובן, שהרי יש בזה איסור מוקצה (גם שלא ירימו בידי ורק שידחפנו ביד, נקרא זה מטלטל מוקצה).

ומכל מקום מוכח מזה שאין ברירה בעצם הזות הזכוב לקצה הכוס, וכמו שכתב בספר איל משולש שכיון שלא הפרידו מן האוכל, אינו בורר כלל. ויש שרצו, לפי סברה זו, להתיר להיזי בגדים שתלויים בקולב כדי לברור בגד הראוי לו, שלכאורה כשמזיז בגד שאינו רוצה בו הרי הוא מוציא פסולת, ומכל מקום יש שרצו להקל, כי אינו מפרידם מן התערובת, לכן אינו נקרא בורר. ומכל מקום יש לדון בדבר, כיון שעל ידי הסרת כל בגד מן התערובת הוא ממעט בתערובת, ונמצא שמשפר את הדבר הראוי שהסיר חלק מהתערובת לגמרי. מה שאין כן זבוב, כל זמן שהוא בכוס הוא נחשב מעורב בכל הכוס, כי המשקה שבכוס מתערב מאליו כל זמן שעודו בכוס, וצ"ע.

בסעיף כה כותב רבינו, שהמחבץ, דהיינו שלוקח חלב ונותן בו קיבה כדי להחמיצו, חייב משום בורר, שהרי הפריד הקום – שהוא הקרום המוצק, מן החלב. וכן אם נתן הקום בתוך כלי גמי – מין עשב שיש בו נקבים דקים שדרכם נוטפים המים, ונשארה הגבינה המוצקת למעלה, הרי זה תולדת בורר אוכל מתוך פסולת בכלי, וחייב. ואף שהכל מין אחד והכל אוכל, מכל מקום כיון שהם דברים לחים שמתערבים יפה והוא מפרידן, יש בזה משום

בורר כמו במפריד אוכל מפסולת. מדברי רבינו נראה, שבדברים שמתערבים היטב יש יותר פעולה בבורר, כי בשני דברים נפרדים אין זה משנה את גוף הדבר, ואילו כאן משנה את גוף הדבר, שהרי היה כמו דבר אחד ומפרידו לשניים. ולכן יש כאן בורר אפילו שהכל מין אחד והכל אוכל.

ומכל מקום משמע מדברי רבינו, שזה נקרא בורר אוכל מתוך הפסולת ולכן אסור רק בכלי, אבל ביד מותר. וכמו במוציא שומן מן החלב שנזכר בסעיף יח. ואף שכאן הוא מעורב ממש, מותר ביד כי אינו דרך תיקון [ועוד אפשר שאם יש אפשרות להוציא ביד, אם כן משמע מזה שאינו מעורב ממש ולכן מותר].

בסעיף כו כותב רבינו, שאם גבנו ועשאו גבינה, חייב משום בונה. שכל המקבץ חלק אל חלק ודיבק הכל עד שנעשה גוף אחד, הרי זה תולדת בונה.

ומשמעות הדברים, שאם נתקשה ונעשה גוש מוצק אחד, חייב משום בונה. ויש לשאול, הרי רבינו פסק לעיל בסימן שיג סי"ט, שאין בנין וסתירה בכלים [וכל שכן באוכלים]. ויש לומר שיסוד הקולא שם, מבואר שם בדברי רבינו, שהוא מפני שיש אפשרות לפרק הבנין. אבל כאן שאי אפשר לפרק כמו שהיה [כי אם יפררו יהיה זה גבינה מפוררת, ולא כמו שהיה קודם שהיה נכלל בחלב], ובלשון רבינו כאן שיעשה גוף אחד, הרי זה תולדת בונה.

בסעיף כז כותב רבינו, שנותנין שומשומין ואגוזים לדבש ובלבד שלא יחבצם בידיהו. כלומר, שמותר ליתנם לדבש, אף שהם נדבקים מאליהם, אם אינו מדביקם בידיהו. [וכאן יש לדון מדוע מותר, והרי גורם שיתחברו יחד. ואולי כשאינו עושה בידיים אינם מתקשים כל כך, ואין זה נקרא בונה].

בסעיף כח כותב רבינו, שאסור ליתן שמרים במשקה כדי להעמידו, אף על פי שראוי לשתותו בשבת, מפני שעל ידי כן יורדים גם שמרי המשקה עצמו לשולי הכלי, והרי זה תולדת בורר כמו המחבץ. כלומר, שהוא גורם להפריד החלק המוצק מן המשקה, וזה אסור מדין בורר כמו המחבץ. [ויש לשאול, הרי לעיל משמע שכל האיסור הוא כי זה בורר בכלי, וכאן אין כלי

שבורר. ואולי השמרים הם כעין כלי, הואיל והם מיוחדים לפעולה זאת, לכך הרי הם כמו בורר בכלי].

בסעיף כט כותב רבינו הרוקק ברוח והרוח מפזר הרוק, חייב משום זורה. ולהאומרים שכל מלאכה שאין צריכה לגופה פטור עליה, אף כאן פטור אבל אסור מדברי סופרים, אפילו אינו מתכוין לכך אלא שהוא פסיק רישיה ולא ימות.

כלומר, שאם יורק במקום רוח חזק שהוא פסיק רישיה שיתפורר הרוק ברוח, חייב משום זורה, ולשיטה שניה יש על כל פנים איסור מדרבנן. כי לשיטת רבינו [והוא מדברי רמ"א כאן], גדר זורה הוא פירור של הרוק לחתיכות הרבה. ובמשנה ברורה סקס"ז מקיל, וסברתו כהפוסקים שסוברים שגדר זורה הוא הפרדת הפסולת מהאוכל, ולכן בענין זה שאין כאן פסולת ואוכל, אין איסור. אבל רבינו פוסק שגדר איסור זורה הוא מפני הפירור של גוש אחד, ולכן אסר ברוק.



דין הסיבה בנשים

הרב לוי יצחק שמערלינג
ציריך, שווייץ

בסי' תעב ס"י פסק אדה"ז שבזמן הזה אין הנשים צריכים להסב, עיי"ש.

והנה בסעיף יב מביא הדין של שמש, ומפרש שהעבדים ושפחות העבריות צריכים הסיבה, עיי"ש. ולכאורה, איך זה מתאים שהשפחות העבריות (שבודאי משמשות בזה"ז) צריכים להסב, אחר שפסק שנשים בזמה"ז אין צריכים הסיבה.

ועיין במשנה ברורה ושאר אחרונים שמביאים רק הדין של שמש, ומפרשים רק שזה עבדים העבריים, ואין אחד מהם מזכיר שפחות. ועיין בשו"ע וברמב"ם וכן בגמ', דנזכר רק הדין של שמש.

ואפ"ל ע"פ מה שכתב הכסף משנה בפ"ז ה"ח בחיוב של שמש: "אע"פ שמתעסק בצרכי בית מיסב, לפי שהקונה ע"ע

כקונה אדון". ולפי זה, מה שהשפחות העבריות צריכות הסיבה, אין לזה שייכות להסיבה בנשים, שנשים בזה"ז בדרך כלל פטורות, אלא שזה מדין אדון. דכיון שהאדון מיסב גם השפחות עושות כן, וצריכים להסב.

ובאופן אחר יש לומר, שזה מדין חירות כנגד האדון. דגם השפחות צריכות להראות חירות כיון שיש לפניהם אדון שמיסב, אף הן צריכות להסב, אע"פ שבסתם נשים אין הסיבה בזה"ז.

מזה יוצא, שאם יש אדון ואשתו ושפחה העבריי, שעקרת הבית פטורה, והשפחה חייבת*.



היתר טלטול במבוי

הרב חיים שפירא

חבר הכולל שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב אדה"ז בשו"ע או"ח סס"ג סל"ח "העמיד לחי באמצע המבוי אם מן הלחי ולחוץ כלפי פתח המבוי יש שם חצירות פתוחות למבוי ועשו גם לחי לפתח המבוי, אין לחי הפנימי מועיל לחלק המבוי שלא יצטרכו חצירות החיצוניות והפנימיות לערב יחד כמו בשאר מבואות שאין להם אלא לחי א' לפתחם שצריכים כל בני המבוי לערב יחד כמו שיתבאר. ולא אמרו שלחי נידון משום מחיצה אלא לענין להשלים החסרון מנין המחיצות הצריכות לרה"י גמורה, אבל מ"מ אינה מחיצה גמורה שיוכל לחלק רשות אחד לשתיים שלזה צריך מחיצה גמורה".

וממשיך, שצריך לתקנו בלחיים או לחי ד"ט או צורת הפתח. והיינו כשצריכין לחלק רשויות שיש להם מחיצות גמורות כדי שכל אחד יערב בנפרד, אין מועיל לחי או קורה, רק לחיים או צורת הפתח.

ובסי' שסד ס"א כתב בנוגע למבוי מפולש משני צדדיו "אבל אם ראשו א' פתוח לרה"ר וראשו הב' פתוח לחצר שאינה

(* וראה גליון הקודם עמ' 50 בזה. המערכת.)

מעורבת אין צריך אלא לחי או קורה בשני ראשיו, שהרי ראשו הפתוח לחצר אינו מחוסר מחיצה שם. שמחיצות החצר מתירות אותו, ואין צריך תיקון שם אלא מפני שפרוץ שם במילואו למקום האסור מחמת חסרון עירוב ולא מחמת חסרון מחיצות. לפיכך די שם בתיקון כל שהוא".

מבואר, דאם רק צריכין לחלק הרשות מפני חסרון העירוב ולא משום מחיצות, מספיק רק לחי או קורה. וזה סותר לכאורה למ"ש בסי' שסג הנ"ל, שלחלק רשות כדי לערב כל אחד בנפרד לא מהני לחי או קורה, וצריך דוקא לחיים או צוה"פ. (וכן קשה על המחבר מסי' שסג סל"א על סי' שסד ס"א).

וכתבו ע"ז בפמ"ג שסס"ד א"א סק"א ובביאור הגר"א סימן שסד ד"ה אבל אם כו', שכאן (בסי' שסד) מדובר שנפרץ המבוי לחצר שאינה מעורבת דוקא. דהנה לעיל בסימן שסג כתוב שאם לא עשו החיצונים לחי ג"כ אז סגי בלחי או קורה באמצע המבוי, לפי שהחיצונים בין כך אסורים לטלטל מפני שחסר להם מחיצה הרביעית. ולכן לא אסרי כלל על הפנימית, ולכן אין צריכים לחלק רשות כלל בהמבוי, ואז סגי בלחי או קורה.

ועד"ז בנדו"ד בסי' שסד, שמפני שפרוץ לחצר שאינה מעורבת, והם אסורים בטלטול, לכן לא אסרי, וסגי להמבוי בלחי או קורה. ופסקו הם שאם באמת נפרץ לחצר המעורבת, שהחצר מותר בטלטול, לא סגי בלחי או קורה, וצריכים דוקא לחיים או צוה"פ (ודלא כמ"ש בט"ז סק"א). ולכן כתב בשו"ע חצר שאינה מעורבת.

אמנם לכאורה קשה לבאר זה בשיטת אדה"ז, דהרי בסי' שסג שם כתב "אבל אם לא עשו החיצונים לחי לפתח המבוי כיון שהם אינם יכולים לטלטל מחצירותיהם למבוי אפי' אם יערבו, הרי כמו שאין להם חלק כלל במבוי בשבת ואינם אסורים על הפנימי אע"פ שלא עירבו עמהם ומותרים הפנימים להשתמש מן הלחי ולפנים אם עירבו ביניהם".

הרי מבואר בהדיא שההיתר לעשות לחי א' באמצע המבוי כשלא עשו גם החיצונים לחי הוא מפני שאסורים בטלטול אפי' אם יערבו. ולכאורה מה מוסיף ב"אפי' אם יערבו"? הרי בין כך אסורים בטלטול. ומוכח שלדעת אדה"ז רק כשאסורים בטלטול

מפני חסרון מחיצות שאסורים מעיקר הדין בטלטול אז הם מחולקים מהמבוי "שאינ להם חלק כלל בהמבוי".

ולפי ביאורם ההיתר הוא מפני שלא עירבו ואסורים רק בפועל בטלטול, ורק אם פרץ לחצר המעורבת שמתרים לפועל לטלטל לא סגי בלחי לבד. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא לדעת אדה"ז.

ויש לבאר זה ע"פ מש"כ אדה"ז בסי' שסה ס"ג שמבוי שנפרץ לחצר ולא עירבו בני החצר עם המבוי שהחצר מותרת. "ומפני שלא עירבה עם המבוי אינה נאסרת שאין המבוי אוסר על חצרות הפתוחות לו אלא החצרות הן שאוסרים עליו . . והמבוי אסור שהחצר אוסרת עליו כיון שלא עירבה עמו".

ומבואר, שהמבוי אינו אוסר החצר (אם אין החצר פרוץ במילואו להמבוי, עיי"ש), ורק החצר אוסר על המבוי. ועפ"ז יש לבאר שבנידון דסי' שסד שהמבוי פרוץ לחצר אין לזה דין חילוק רשויות לגמרי, שהרי החצר בין כך מובדלת מהמבוי, שהרי המבוי אינו אוסר עליו, כנ"ל. ורק צריכין להבדיל המבוי מהחצר, ולכן סגי בלחי או קורה, ואינו צריך לחיים או צוה"פ. משא"כ בסי' שסג דמדובר שם במבוי א' שחילקו באמצע בלחי, ויש גם לחי בראשו, ששם הם אוסרים אלו על אלו כיון שהם מבוי ורשות אחד.

ויוצא עפ"ז שבסי' שסד אין חילוק בין נפרץ לחצר שאינה מעורבת ונפרץ לחצר מעורבת, כמו שחילקו הפמ"ג והגר"א, מפי שבין כך נפרץ לחצר, והוא רשות מחולק מהמבוי. וצ"ל שנקט בשו"ע חצר שאינה מעורבת, לחדש שאפי' נפרץ לחצר שאינה מעורבת סגי בלחי או קורה, וה"ה לחצר המעורבת.



שומע כעונה [גליון]

הרב מאיר צירקינד
תושב השכונה

בגליון יב [תשמח] כתב הרב א. ה. שיחי' להעיר בדעת כ"ק אדה"ז בשומע כעונה, באם השמיעה עצמה נחשבת כאמירת

הברכה, או שהשמיעה הוא רק סיבה שברכת חבירו תתייחס אליו. והביא דברי כ"ק אדה"ז בסי' ריג ס"ו "וכלם מקיימים וכו' וכאילו כולם מברכים ברכה א' היוצא מפי המברך שפיו כפיהם וכו'". וכתב, דמבואר מכאן שהוא כאילו השומע הוציא מפיו את הברכה.

ויש להוסיף לזה מש"כ כ"ק בסי' קד ס"ה "ויכוין למה שאמר הש"ץ ויהי' כעונה בפיו ששומע כעונה בכל מקום".

ומ"ש באם יוצא הנשימה אחת בשמיעת עשרת בני המן מהש"ץ, יש להעיר מתקיעת שופר (בסי' תקצ ס"ט) באם צריך לתקוע השברים והתרועה (של סדר תשר"ת) בנשימה א' או בב' נשימות. ולכאורה יש להקשות, דאם מה שהש"ץ עושה בנשימה א' דוקא, יוצאים הקהל בזה חובתם ומצותם בלשימות, א"כ למה בי' בני המן אינם יוצאים מצות נשימה א' במה שהש"ץ עושה בנשימה א'? (אם נאמר דעיקר טעם המנהג הוא בשביל "מצות נשימה א'").

ומש"כ שבקידוש יש חיוב טעימה על כל אחד מהמסובין, זה אינו, כמבואר בסי' רעא סכ"ה, ובקו"א בסי' רעב סק"ב אינו מדובר בחיוב הטעימה שיש על כל אחד מהמסובין, אלא מדובר שם, באם אחד מברך ואחר טועם, דבזה אמרינן דהמברך יוצא (שלא יהא ברכתו לבטלה) במה שחבירו טועם. ומותר לעשותו מצד עריבות שיש להמברך (עיי"ש האריכות). (וכעין זה בסי' רסג קו"א ס"ק ב' וג').

(ועוד, אם תאמר שיש חיוב לכל א' לטעום, ואעפ"כ יכול א' לפטור את חבירו בטעימה, תקשה לך ממ"ש כ"ק בסי' תפה במי שנשבע שלא לאכול מצה בליל פסח או שלא לשתות יין וכו', הא יכול חבירו לפוטרו?).

ועוד, בסי' רעד ס"ד איתא דאין המסובין יוצאים לחם משנה שבירך עליו הבוזע אא"כ אכלו מאותו לחם משנה (אם אין להם לחם משנה בעצמם). ולמה לא יצאו במה שאכל הבוזע?

ומ"ש משו"ת מנחת אלעזר, דמסתפק אם יכולים לצאת זכירת עמלק בשומע כעונה, די"ל דאין זכירה אלא בפה. יש להעיר

דכ"ק אדה"ז בסי' רפב סט"ז כתב ש"פרשת זכור היא חובה מן התורה שישמענה כל אדם מישראל".



עשיית נקב בשבת [גליון]

הנ"ל

להוסיף עמ"ש בגליון יג [תשמט] יש להביא ראי', שנקב העשוי שלא להתקיים שמי' נקב ואסור בשבת, ממ"ש כ"ק אדה"ז בסי' תעז סי"א, וז"ל: הנוהגין לנקוב חתיכת אפיקומן ולתלותה אין בזה איסור משום נוקב ביו"ט, לפי שאיסור עשיית נקב אפי' בשבת אינו שייך באוכלין אלא בעצים ואבנים ומתכות וכיוצא בהם (משאר דברים הראויים לעשות מהן כלים עיין סי' שיד). עכ"ל.

ולא כתב שההיתר הוא משום שאינו מתקיים. (ואין לומר דנקרא "מתקיים" כל זמן זמן שהיא תלוי', דא"כ גם ב"קענס" וכיוצא הם "מתקיימים" כל זמן שהאוכל יוצא מהם).



נתינת הפצים לתינוק [גליון]

הנ"ל

בגליון יב [תשמח] תמהתי עמ"ש בשו"ע כ"ק אדה"ז בסי' שמג ס"י "שמותר ליתן לתינוק בשבת הפצים שיכול לעשות בהם מלאכה לעצמו, ואפי' אם ידוע שיעשה בהם [מלאכה]", ממ"ש בשבת (יג, א) ושו"ע (סער"ה ס"ז) דהא דמותר לתינוקות לסדר פרשיותיהן לאור הנר הוא משום "דאימת רבן עליהן".

ובגליון יג [תשמט] כתב הר' ש.ז. שיחי' לתרץ, דסוגיא דשבת יג סוברת שקטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו. וצ"ע, דלא מציינו מי שהוא סובר שקטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו.

עוד כתב שם מס' תהלה לדוד מש"כ כ"ק אדה"ז בסי' שא סכ"א (שם כתב דהקשה גם על הרמ"א, וזה אינו. דהרמ"א לא

כתב קטן, והמג"א הוא דחידש דמדובר בקטן) וז"ל: . . אבל אם יש בהם עינבל העשוי להשמיע קול אסורים [הקטנים דוקא, ראה סי' שלח ס"א] ללבשם בשבת וכו' ואע"פ שכאן עושה זאת הקטן ואין אנו מצווין להפריש הקטן וכו' מ"מ אסור וכו' שהרי זה כמאכילו בידיים. עכ"ל. וקשה לפי מה שנתבאר בסי' שמג הנ"ל.

ונראה דאין כאן קושיא, דהא בסי' שמג כתב אדה"ז (והוא מדברי הנמ"י בשם הריטב"א בסוף פרק חרש (יבמות)), דאע"פ דמותר ליתן העוגה להקטן, אסור לגדול ליתן העוגה לתוך פיו של הקטן. וכן הוא בסי' שא, דכשהגדול נותן הבגד ליד התינוק, מיד מכווין התינוק לקול של שיר (והוא כמו פיו לגבי עוגה).

ואפשר לתרץ עיקר הקושיא, דאפשר דס"ל להרשב"א כהתוס' שבת קכא, א ד"ה שמע, דקטן אוכל נבילות וכו' מיירי בקטן שלא הגיע לחינוך (וראה בנמ"י הנ"ל); והסוגיא דתינוקות קורין לאור הנר, מיירי אפי' בקטן שהגיע לחינוך. עוד י"ל, דכשהרב אומר לתינוקות לקרוא, ה"ה כנותן עוגה לתוך פיו. וע"פ זה יומתק שיטת הרשב"א, דהתינוקות יכולים לקרוא לאור הנר אפי' אין שם רבן (וכ"כ כ"ק אדה"ז שם).



הכשר כלי זכוכית ע"י מילוי ועירוי

הת' מנחם מענדל פינסון
תות"ל - 770

בשו"ע אדה"ז סי' תנא סעי' עג מביא שיטת הרמ"א, שכלי זכוכית דינם ככלי חרס שאין הגעלה מועלת להם כשמשתמש בהם חמץ בחמין או ע"י כבישה מעל"ע. וממשיך, וז"ל: שכן המנהג פשוט במדינות אלו. . אבל אם עבר והשתמש בו בפסח אפי' בחמין בלא שום הכשר הרי חמין הללו מותרין אם רוב תשמיש כלי זה כל השנה הוא בצונן פחות מעל"ע. אבל אם רוב תשמישו כל השנה הוא בחמין או אפילו בצונן אלא שרוב הפעמים דרך להשהות משקה חמץ בתוכו מעל"ע או יותר, כגון צלוחיות שפיהם צר שדרך להכניס בהם יי"ש לקיום, אף בדיעבד אסורין החמין שנשתמשו בו או המשקה שעמד בו מעל"ע, אלא

אם כן הכשירו קודם שנשתמש בו ע"י הגעלה או ע"י מילוי ועירווי.

וע"ז הקשה בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קמד, וז"ל: ויש לי בזה תמי' על הרב ז"ל סי' עג דמקיל בדיעבד אם נשתמשו בכ"ז אף שנשתמשו בו מקודם ע"י חמין או ע"י צוננין מעל"ע כגון בכלים שמכניסין בהם י"ש לקיום, אם הוכשר ע"י הגעלה או מילוי ועירווי. וע"כ הרב לצדדין קתני, ע"י הגעלה היינו בנשתמשו בצונן והרי שימוש בצונן היינו ע"י י"ש דהוי דבר חריף ובדבר חריף אין מילוי ועירווי פועל כלום, כמש"כ הרב גופא בסעי' עא. ואין לומר דסובר הרב ז"ל לענין כ"ז לסמוך בדיעבד על הפוסקים דכ"ז לא בלע כלל וכהט"ז סו"ס תנא, דלפ"ז בלא הוכשר כלל לא ע"י הגעלה ולא ע"י מילוי ועירווי לישתרי וכו'. ע"ש.

ולא זכיתי להבין דבריו, שהרי זה שכ' אדה"ז "או אפילו בצונן אלא שרוב הפעמים דרך להשהות משקה חמץ בתוכו מעל"ע או יותר כגון צלוחיות שפיהם צר שדרך להשהות משקה חמץ בתוכו מעל"ע", ה"א יותר" אינו המשך לכלי שנתחמץ ע"י צונן מעל"ע, אלא הוא דין בפ"ע. שאע"פ שהם כלים שמחזיקין בהן י"ש לקיום שיש להם דין יותר חמור אפי' מכלי שנחמץ ע"י חמין כמש"כ בסעי' סב, אפ"ה בדיעבד אם הכשירו קודם שנשתמשו בו ע"י הגעלה מותר בדיעבד. ומה שכ' אדה"ז אלא אם כן הכשירו קודם שנשתמשו בו או ע"י הגעלה או ע"י מילוי ועירווי לצדדין קתני, כמש"כ האמרי יושר בעצמו, הגעלה לכלי שנשתמשו בו בחמין וכלים שמחזיקים י"ש לקיום ומילוי, ועירווי לכלי שנחמץ ע"י משקה חמץ צוננין מעל"ע.



כוס תנחומין

משתתפים אנו בצערו ואבלו הכבד
של ידידנו עוז היקר והאהוב, הנעלה והחשוב,
מסור בלוי"נ לכל עניני כ"ק אדמו"ר,
איש חי ורב פעלים, בעל מדות תרומיות
מראשי המערכת ד"הערות וביאורים" בשנת תשנ"ה-ה-נ"ו
ובאופן של פעולה נמשכת במסירה ונתינה עצומה,
וחפץ ה' בידו הצליח לנח"ר רבינו הק'

הת' **לוי יצחק שי' אזימוב**

ולאחיו ידידנו היקר הת' הנעלה והמצויין **שמואל שי'**
ולכל המשפחה הכבודה שיחיו

בהלקח מהם אמם היקרה והחשובה

מרת **חנה מרים** ע"ה

המקום ינחם אתכם בתוך שאר אבלי ציון וירושלים
ומעתה ועד עולם אך שמחה וששון ימצאוכם כה"י,
ותומ"י ממש נזכה לקיום היעוד
"הקיצו ורננו שוכני עפר" בגאולה האמיתית והשלימה

בשם כל חברי המערכת

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
הת' חיים מאיר הלוי ליבערמאן
הת' מנחם מענדל גרייזמאן

לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן תשנ"ח

●
נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' יוסף וזוגתו מרת **מרים** שיחיו
וואלדמאן

◆
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן תשנ"ח

●
נדפס ע"י ולזכות
הרוצה בעילום שמו ומשפחתו שיחיו

◆
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן תשנ"ח

●
נדפס ע"י ולזכות
הרה"ת ר' **יעקב** וזוגתו מרת **חנה דבורה**
ומשפחתם שיחיו
פינסאהן

לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן תשנ"ח



נדפס ע"י הרה"ת ר' חיים דוד ליין
ומשפחתו שיחיו



לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן תשנ"ח



ולעי"נ
הרה"ח ר' שלמה בן ר' זושא ע"ה
נפטר ביום י"ז ניסן ה'תשנ"ה
ת' נ' צ' ב' ה'
נדפס ע"י משפחת רייטער שיחיו



לחיזוק התקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו
בקשר ליום הבהיר י"א ניסן תשנ"ח



ולזכות
האשה מרת הודית
בת מרת שיינדל פערל שתחי' שנייד

לרגל יום הולדתה התשעים לאויוש"ט
ביום י"ג ניסן הבעל"ט

שתזכה לרוות רוב נחת מכל יו"ח שיחיו
ויקויים בה ברכת הרבי
ל"לאנגע געזונטע יארן"



נדפס ע"י נכדה
הרה"ת ר' משה וזוגתו מרת עלקא שיחיו
מלמד

לעילוי נשמת
האשה החשובה והעדינה
חסד ואמת וצדקה גמלה כל ימיה
הרבנית חוה
בת ר' מאטיל ע"ה
שקליאר

נפטרה י"ג ניסן תשמ"ב
ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י בתה הרבנית יהודית
ובעלה הרב התמים ר' אברהם יצחק שיחיו
בלאך



לעילוי נשמת
האשה מרת חנה פייגא חי' ע"ה
בת ר' יהודא לייב ע"ה
שייפער

נפטרה ביום י"א ניסן תשמ"ב
ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י בנה
הרה"ת הרה"ח ר' גדלי' וזוגתו מרת בריינדל
ומשפחתם שיחיו
שייפער

לעילוי נשמת
הרה"ח הרה"ת מזקני משפיעי חב"ד
מוה"ר ר' אברהם ב"ר דובער ז"ל
דריזין (מאיאר)

נפטר יום ב' יו"ד ניסן ה'תנש"א
ת' נ' צ' ב' ה'



נדפס ע"י בנו
הרה"ח הרה"ת ר' מנחם מענדל וזוגתו מרת
חנה שיחיו
ומשפחתם שיחיו
דריזין