

ב"ה
יום הבהיר י"א ניסן
חג הפסח
ה'תשנ"ט
גליון יד [תשעב]

תוכן הענינים

משיח וגאולה

- 6..... המקדש או המקדש
9..... "כל הקרבנות בטלין לעתיד לבוא"
11..... הערה ל"לקוטי פירוש" על התניא

לקו"ש

- 12..... אמירת סדר קרבן פסח בליל פסח
17..... מצות הסיבה
21..... בכל דור ודור חייב אדם "להראות"
23..... בגדר דין הסיבה בד' כוסות
27..... גדר נזירות דשמואל ושמשון
31..... בענין "אין שבות במקדש"
32..... "לא נהגו כבוד זה בזה"

הגדה של פסח

- 33..... קריאת ההלל ע"י הלויים בעת שחיתת הפסח
35..... הנחת פתיתין לבדיקת חמץ
38..... עשרה פתיתין בבדיקת חמץ

נגלה

- 39..... האומר..תנו שחרור זה לעבדי, לא יתנו לאחר מיתה
44..... "כל השטרות העולים בערכאות - כשרים" ? ! [גליון]

חסידות

- 45 הארות וביאורים באגרת הקודש סי' כ"ה
49 בענין ביטול דמשה ודוד המלך

רמב"ם

- 52 לא תשייליה במסכת אחריתי
55 בהלאוין לא להוציא בדי הארון ולא יזח החושן וכו'

הלכה ומנהג

- 58 מי בושם ("פערפיום") בשבת ויו"ט
60 הקורא ק"ש בלא ציצית ותפילין
63 מקור החיוב להרבות בסעודה דר"ח
67 הערות בדיני הסיבה
71 חזקה במקום שאפשר לברר [גליון]
72 עישון סיגריות [גליון]
74 גרירת יחיד אחר הציבור בקבלת שבת [גליון]

פשוטו של מקרא

- 75 המענה "נעשה ונשמע" ע"פ פירש"י (על התורה) [גליון] ...
78 בענין הנ"ל

שונות

- 81 אודות הספר תורה אור
85 סדר קרבן פסח מנוקד
86 פרסום הסידור בדפוס לפני הדפסתו בתקס"ג ?
87 ח"י ברכות השחר
89 כתב סת"ם של אדה"ז
90 שעטנז של דיעות

מספר הפאקס לשלוח הערות
(718) 756-3411 או (718) 773-4115
E-MAIL: HAOROS@YAHOO.COM
אתרינו באינטרנט:
HTTP://WWW.KOVETZ.COM

משיח וגאולה

המלך המשיח בונה מקדש או המקדש

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

כתב הרמב"ם בהל' מלכים ריש פי"א: "המלך המשיח עתיד לעמוד . . ובונה המקדש". - ובה"ד כותב: "אם עשה והצליח . . ובנה מקדש במקומו". עכ"ל.

ויש להבין למה בה"א כותב "המקדש" ובה"ד "מקדש"?

ברמב"ם הוצאת הרב קאפח שליט"א, נאמר גם בה"א "מקדש" (בלי ה"א), גם ברמב"ם מהדורות "שבתי פרנקל" תשנ"ט נאמר שבכל כתה"י התימניים, ובכת"י ספרית שכטר (מס' 341) נאמר ג"כ "מקדש" (בלי ה"א), אבל בכל הדפוסים (ושאר כת"י) נאמר "המקדש".

והנראה בזה לבאר בהקדם מ"ש בהתוועדויות תשמ"ח ח"ב (עמ' 559 ואילך) בקונטרס "והחי יתן אל לבו" (ס"ה), שמתווך בין הדעות אם הביהמ"ק השלישי יבוא משמים או יבנה ע"י משיח, וכתב:

"דיש לומר, ע"פ המבואר במארוז"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]), ועפי"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.

". . תוֹךְ 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 דלתות קנה", נמצא, שהעמדת הדלתות (שנעשה בידי אדם) נחשבת כבניית ביהמ"ק כולו.

"אמנם, עפ"י 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.

והנה ברמב"ם שם כתב: "ואם לא הצליח עד כה או נהרג בידוע שאין זה שהבטיחה תורה עליו, והרי הוא ככל מלכי בית דוד הכשרים והשלמים שמתו" עכ"ל.

הרי מבואר בזה שיתכן מציאות ש"בחזקת משיח" לא יהי' "זה שהבטיחה תורה עליו", 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".

ולפי השיחה י"ל שאז יבחר הקב"ה באחר, שהוא יהי' "זה שהבטיחה עליו תורה" ויהי' "משיח ודאי", ואז ירד המקדש שלמעלה ויתלבש בהמקדש שלמטה, ויעמיד את השערים (דבית ראשון) "שעל ידם קונים בני ישראל גם את כל פרטי הבנין דמקדש של מעלה" [ושלמטה, שנבנה מקודם ע"י בחזקת משיח, שנודע אח"כ "שאינו זה שהבטיחה עליו תורה"], ויהי' "נחשב כבניית ביהמ"ק כולו".

וע"פ הנ"ל יבואר איך שזה מתאים עם פסק הרמב"ם דמשיח דוקא בונה מקדש, והוא ע"פ ויקרא רבה (ט, ו), במדבר רבה (יג, ב), שיר השירים רבה (ד, לא) ד"מלך המשיח שנתון בצפון יבא ויבנה ביהמ"ק הנתון בדרום". ועי' רמב"ם הל' מעשה הקרבנות (פ"ב הי"ד).

ועי' לקו"ש חכ"ז (עמ' 204 הע' 96) שכתב דדעת הרמב"ם שמשיח בונה מקדש "הוא דעת ר' אליעזר בויק"ר ובמדב"ר שם - משא"כ בשאר מקומות הנ"ל (הערה 93) לא נאמר שיהי' ע"י משיח דוקא. ובזה מתורץ זה שבימי ר' יהושע בן חנניא רצו לבנות ביהמ"ק בלא משיח - כי זה שמשיח (דוקא) יבנה ביהמ"ק הוא חידוש התלמיד ותיק - ר' אליעזר שהי' לאחר זמן ריב"ח". עכלה"ק. ועי' בזה גם ב"היכל מנחם" ח"ג (סי' קלג).

ולכא' איך כתב הרמב"ם שמשיח דוקא בונה מקדש, והרי יתכן ש"בחזקת משיח" בונה המקדש, ואח"כ יתברר שהוא "אינו זה שהבטיחה עליו תורה", ונמצא שהביהמ"ק נבנה שלא ע"י מלך המשיח?

ברם לפי הנ"ל א"ש, דהנה המשיח שבונה המקדש דלמטה הוא "בחזקת משיח" בלבד (ועי' מה שהארכתי בזה ב'הר המלך' ח"ב (ע' שכה ואילך)), ויתכן שיבנה המקדש דלמטה ולא יקבץ נדחי ישראל, ונמצא שהוא לא יהי' "משיח ודאי" (אפי' שישאר בחיים) אלא אחר, והמקדש שלמעלה שיוורד ומתלבש בהמקדש שלמטה, זהו רק בתקופת "משיח ודאי" ולא לפני זה.

והנה במצב שה"בחזקת משיח" לא יהי' "זה שהבטיחה עליו תורה", ויבא אחר במקומו שיהי' "משיח ודאי", אז ירד ויתלבש המקדש שלמעלה בהמקדש שלמטה בתקופת "משיח ודאי" בלבד, ואז ה"משיח ודאי" יעמיד את השערים (דבית ראשון) "שעל ידם קונים בני ישראל גם את כל פרטי הבנין דמקדש של מעלה", ונמצא "שהעמדת הדלתות נחשבת כבניית ביהמ"ק כולו".

ולפי"ז יבואר, דאיך שלא יהיה המלך המשיח בונה המקדש, דאם ה"בחזקת" ממשיך בעצמו להיות "בודאי" א"כ הרי בנה (תחלה) המקדש דלמטה, ואח"כ יעמיד את השערים בהמקדש

שלמעלה שתתלבש בהלמטה, "ואם לא הצליח עד כה" אזי יעמיד אחר את השערים, ויהי "נחשב כבניית ביהמ"ק כולו" וא"ש מאד.

ולפי"ז יבואר היטב למה בהלכה א' נאמר "המקדש" ובה"ד "מקדש" בלבד, כי בה"ד מיירי מ"בחזקת משיח" שבונה רק "מקדש" דלמטה בלבד, וגם אינו בטוח שהוא יהי' זה שיעמיד אח"כ את השערים בהמקדש שלמעלה, א"כ מה שבונה בתור "בחזקת משיח", אין זה עדיין "המקדש" בה"א הידיעה שהוא נצחי לאחר שירד עליו המקדש שלמעלה, משא"כ בה"א מתחיל לבאר את היעד הסופי (כמ"ש בלקו"ש ח"ח) שהמלך המשיח (בה"א הידיעה - "משיח ודאי") בונה המקדש, וזה כולל גם את העמדת השערים הנ"ל.

ולפי"ז יומתק גם מה שהערני ידידי הרה"ג ר' אלימלך הרצל שי', דלמה בה"ד נאמר "במקומו" ובה"א לא נאמר?

כי בה"ד נאמר זאת (בזמן ד"לא זכו") וצ"ל "במקומו" המקדש דלמטה, משא"כ בה"א מיירי בכללות מהיעד הסופי (כולל ובעיקר העמדת השערים) א"כ שם לא שייך לכ' "במקומו" (כי זה רק פרט לגבי "בחזקת משיח" (שצ"ל עפ"י נבואה) כידוע).



"כל הקרבנות בטלין לעתיד לבוא"

הת' מ"מ רייצס

ישיבת תות"ל מגדל העמק

ידועים דברי המדרש (ויק"ר צו ט,ז; אמור כז,יב) "לעתיד לבוא כל הקרבנות בטלין וקרבן תודה אינו בטל".

וביאר המפרשים, "כי כל הקרבנות באים על חטא וגם העולה על הרהור הלב, ולעתיד לא יחטאו רק התודה והשלמים יבואו על רוב הטובה".

וצריך ביאור, מדוע "נבחרה" דוקא התודה כקרבן שאינו בא על חטא, והרי גם שלמים באים בנדבה, וגם בנוגע לקרבן עולה, שביארו שהוא בא על הרהור הלב*, אינו מובן: הרי יש גם קרבן עולה שבא בנדבה, ואינו בא דוקא על הרהור הלב. ומקרא מפורש הוא (ישעי' נו, ז) "והביאותים אל הר קדשי ושמחתים בבית תפלתי, עולותיהם וזבחייהם לרצון על מזבחי, כי ביתי בית תפלה יקרא לכל העמים" - שלכאור' הכוונה, לעולה ולזבחי שלמים, וראה גם בתהלים (נא, כא) "אז תחפץ זבחי צדק עולה וכליל אז יעלו על מזבחך פרים".

והנה במדרש פ' צו שם משמע ברור, שבכלל "תודה" נכלל גם שלמים, שהרי כל המדרש שם מתייחס לפסוק "וזאת תורת זבח השלמים", שמדבר על שלמים בכלל. (וא"כ צ"ע, למה במדרש מדבר על תודה דוקא?) - אך בכל שאר המקומות (שמציין אליהם בחי' הרד"ל שם) משמע שמדובר על תודה דוקא, עיי"ש.

ואמנם ידוע הביאור בזה ע"פ פנימיות הענינים (ראה לקו"ת צו יג, א. סי' הליקוטים דא"ח להצ"צ, ערך "לעתיד לבוא" וערך "קרבנות") בהיחוד שבקרבן תודה, אבל צריך ביאור ע"ד הפשוט.

וי"ל, בפשטות, שאין כוונת המדרש לדון אלו קרבנות יהי' אפשר להקריב, שאז נכלל בזה גם עולה ושלמים; אלא כוונתו לקרבנות שיהיו באופן דחובה, שבודאי יקריבום לעתיד לבוא. ובלשון ה"יפה תואר" (בפ' אמור שם) "בא לדרוש מה דכתיב לרצונכם תזבחוהו, כי זה להבטחה אשר התודה תזבחוהו גם לעתיד בעת אשר כל הקרבנות יתבטלו".

וכעת מובן בפשטות, שקרבנות חטאת ואשם באים על חטא ולא יהי' לעת"ל (אבל להעיר מאגה"ק סו"ס כו. ויש ליישב, ששם מדבר בתקופה הא' כמובן). עולה ושלמים באים בנדבה

(* ראה לקו"ש ח"ל פ' לך א', וראה מדרש תנחומא פ' צו עה"פ וזאת תורת זבח השלמים, ובפ' תצוה עה"פ ועשית מזבח וגו' דגם שלמים מכפרים על עשה, וכ"כ רש"י ערכין כא, א דשלמים מכפרים על מ"ע, וראה חי' הנצי"ב זבחים כט, ב. והערות וביאורים גליין שס"ו ושס"ח. המערכת.)

בלבד, ובמילא אין הבטחה, וודאות גמורה, שיהיו לע"ל. ודוקא קרבן תודה, שמחוייבים להביאו על נס, בודאי יבוא, כי לעת"ל יהי' ריבוי נסים, כמ"ש "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", ובמילא יצטרכו להביא קרבן תודה, (וגם י"ל שיביאו קרבנות תודה על כל הנסים שהיו בזמן הגלות - ראה שו"ת לב חיים או"ח סכ"ט ושיחת ו' תשרי תשמ"א, שאין העיסוק בתורת הקרבנות - כמבואר בשו"ע אדה"ז מהדו"ת ס"א ס"ט - אלא "כאילו" בלבד, וכשיבנה ביהמ"ק יש חיוב להקריב בפועל (ממש).

*

ומדי דברי בענין הקרבנות לע"ל, ידוע ביאור החסידות במעלתם של הקרבנות לעתיד לבוא, שדוקא אז יהיו הקרבנות "כמצות רצונך", מה שלא הי' עדיין מעולם, גם לא בביהמ"ק הא' והב'. ומדייקים זה גם מנוסח תפלת מוסף דר"ח, ש"מזבח חדש בציון תכין", היינו, שזה יהי' נעלה באין ערוך. - ראה בזה באריכות במאמר ד"ה צו את בני"י מש"פ פנחס תשי"א, ובהנסמן שם.

והנה צ"ע לכאור' לפ"ז לשון הכתוב (מלאכי ג, ד) "וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות" - והרי הקרבנות לעת"ל יהיו נעלים יותר, ולמה אמר הכתוב שיהיו (רק) "כימי עולם וכשנים קדמוניות"?!

(והוא בדוגמת הדיוק הידוע, שנתבאר בדרושי חסידות רבים, במ"ש "כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות", והרי הנסים דלע"ל יהיו נעלים הרבה יותר, ולא רק כימי צאתך מארץ מצרים?). ואבקש מקוראי הגליון שי' להעיר ולהאיר בכ"ז.



הערה ל"לקוטי פירוש" על התניא

הנ"ל

ב"לקוטי פירוש" (שנדפס בחוברת ה"מראה-מקומות, הגהות והערות קצרות לס"ש"ב") פל"ז, לוקטו כמה ביאורים מתורת כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו בדיוק לשון רבינו הזקן

"במעשינו ועבודתנו כל זמן משך הגלות" - מדוע דוקא זמן הגלות?

ויש להעיר לביאור נוסף, שנדפס בסה"מ מלוקט ח"ב ע' קכז, עיין שם. ובודאי ישלימו זאת במהדורה הבאה.



לקו"ש

אמירת סדר קרבן פסח בליל פסח

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בס' "הסדר הערוך" פי"ב (סדר קרבן פסח) בסופו כתב שיש שכתב שמי שלא אמר סדר קרבן פסח בערב פסח, יכול לאומרו בלילה והוא במקום הקרבה, לפי שלענין קרבן פסח גם ליל ט"ו הוא זמן הקרבן, ויסודו הוא ממ"ש בספורנו שמות יב, כז, על הפסוק ואמרתם זבח פסח וז"ל: זה הזבח נעשה בשביל הפסיחה שהיתה עתידה להעשות בחצי הלילה של אחריו ומפני שאין זבח בלילה הוצרך לעשותו בזה הזמן הנמשך אחר הלילה של אחריו בענין הקרבנות עכ"ל, דמבואר בדבריו דמן הראוי לקבוע זמן הקרבת קרבן פסח בליל ט"ו שאז הי' הזמן שפסח ה' על בתי ישראל, אלא מכיון שאין זבח בלילה קבעוהו ליום י"ד שנחשב ליום אחד עם הלילה הבא אחריו לענין הקרבנות, נמצא מזה שהקרבת הקרבן ביום י"ד אינו משום יום י"ד, אלא משום שהוא יום אחד עם ט"ו שאז היתה הפסיחה, הרי מובן מזה דגם ליל ט"ו חשיב זמן הקרבן, ובפשטות זהו לא רק בפסח מצרים אלא גם בפסח דורות, ועפ"י מ"ש הפמ"ג (או"ח סי' א' מש"ז ס"ק ו') לדייק מלשון הטור לגבי אמירת פ' הקרבנות בכל יום דלכתחילה צ"ל ביום, אבל אם אין לו פנאי יכול לאומרה גם בלילה, ומבאר הטעם דבאמת גם לילה הוא זמן של כל הקרבנות שאין קבוע להן זמן, אלא דלפועל אי אפשר להביא קרבן בלילה כיון דאין

הקרבה בלילה, לכן בדיעבד יכול לאומרה גם בלילה כיון דגם אז הוא זמן הקרבן, ולפי"ז יוצא גם לגבי ק"פ דכיון דכנ"ל הוה ליל ט"ו זמנו של הקרבן, רק לפועל אי אפשר להקריב בלילה, לכן אם לא אמר סדר קרבן פסח ביום יכול לאומרה גם בלילה והוה במקום הקרבה עיי"ש.

ק"פ הוא חובת י"ד או חובת ט"ו

וניחזי אנן מהו שיטת הרבי בענין זה בגדר הזמן דקרבן פסח, כי לכאורה י"ל בזה בג' אופנים: (א) כנ"ל דקרבן פסח הוה חובת ט"ו דאז היתה הפסיחה על בתי ישראל, אלא דמשום שאין עבודה בלילה לכן צריך להיות ההקרבה ביום י"ד, (ב) אפ"ל גם להיפך דהקרבן הוא חובת י"ד, והאכילה בלילה הוא כמו בשאר קדשים שנאכלים ביום ובלילה, אלא דבק"פ יש דין מיוחד שהאכילה צ"ל בלילה דוקא (כפי שמצינו בכמה מצוות שמצותן בלילה דוקא) לכן אסור לאוכלו ביום י"ד וצריך לאכלו בלילה דוקא, ונמצא מזה דכל דין האכילה בליל ט"ו הוא משום דהלילה הולך אחר היום והוה חובת יום י"ד, (ג) או אפ"ל שההקרבה היא חובת י"ד, והאכילה היא חובת ט"ו, ויש להם שני זמנים נפרדים.

וי"ל דנפק"מ גם לגבי קטן שמתגדל ביום ט"ו אם מחוייב אז בקרבן פסח מדאורייתא, דאי נימא שכל הקרבן הוא חובת י"ד י"ל שהוא פטור, כיון דיום י"ד עדיין קטן הוא, אבל אי נימא שהיא חובת ט"ו י"ל שחייב מדאורייתא אפילו בהקרבת י"ד אף שעדיין קטן הוא אז, וכפי שביאר הרבי בכ"מ (ראה לקו"ש חכ"ו פ' בא ב' וחי"ז ערב פסח, וראה בארוכה בלקו"ש חל"ה פ' וירא א' ועוד) שיש על הקטן חיוב מדאורייתא גם לפני שנתגדל לעשות הכל בכדי שיוכל לקיים חיוביו כשיתגדל עיי"ש, וא"כ כ"ש בנדו"ד שההקרבה היא חובת ט"ו, וגם לפי אופן הג' שההקרבה עצמה היא חובת י"ד י"ל דכיון דאין אכילה בלי הקרבה, והאכילה היא חובת ט"ו לכן מחוייב גם בהקרבה.

והנה בשיחת קודש ש"פ בהו"ב תשמ"ג [לענין אי אמירת תחנון בפסח שני], אמר הרבי שישנם דסב"ל דגם ביום ט"ו אייר אין אומרים תחנון (ראה בס' נימוקי או"ח סי' קל"א סעי' ו' להגה"ק ממנוקאטש זצ"ל) כיון שאכילת קרבן פסח הי' בליל

ט"ו, ושלל הרבי דיעה זו בפשיטות, משום דהא דאוכלים קרבן פסח בליל ט"ו אין זה משום יום ט"ו, אלא משום דבקדשים הלילה הולך אחר היום שהוא המשך ליום י"ד, דלענין קדשים נחשב אז לי"ד, ודומה לכל הקרבנות הנאכלים ליום ולילה שהלילה הולך אחר היום, ואדרבה ביום ט"ו אסור לאוכלו, במילא אין שום מקום שלא לומר תחנון ביום ט"ו עיי"ש, הרי לכאורה מוכח בזה דסב"ל כאופן הב', כי אי נימא כאופן הא' דכל הקרבן הוה חובת ט"ו, הרי יש מקום שלא לומר תחנון ביום ט"ו אייר דזהו היום המחייב הקרבן. (ואולי י"ל דזהו הטעם של אלו דסב"ל שאין אומרים תחנון ביום ט"ו משום דסב"ל כאופן הא', וראה הערות וביאורים גליון קפ"ג אות י"ג ואכ"מ).

שיטת רש"י דהוה חובת י"ד

ויש להביא רא' לזה מהא דפסחים ג,א, דמביא שם ברייתא לגבי שלמים שנאכלים לשני ימים ולילה אחד יכול יהא נאכל גם אור ליום שלישי [הלילה שאחר יום שני] ודין הוא זבחים נאכלים ליום ולילה מה להלן לילה אחר היום גם שלמים הנאכלים לשני ימים נימא דנאכל בלילה אחר היום, ומביא קרא דביום שני אתה אוכל ולא בלילה, יכול ישרף מיד ודין הוא זבחים נאכלים ליום ולילה מה להלן תיכף לאכילה שריפה אף כאן ישרף מיד בלילה ת"ל ביום כו' ביום אתה שורפו ולא בלילה עיי"ש, ורש"י שם בד"ה זבחים הביא דוגמא לקרבנות הנאכלים ליום ולילה כגון תודה וקרבן פסח עיי"ש, ותמה הצל"ח שם דמה שייך כאן קרבן פסח, הלא פסח אינו נאכל כלל ביום י"ד אלא בלילה, הרי דלא שייך לומר שם דנאכל ליום ולילה כמו בשאר קרבנות שהלילה בא בהמשך להיום, דכאן אדרבה ביום אסור לאכלו עיי"ש? (וראה מה שתירץ בזה הגר"ח בהגש"פ מבית לוי ע' פ"ב, וע' פ"ה).

וי"ל בזה עפ"י הנ"ל, דהנה בפסחים קכ"ב, דריש קרא דאכילת ק"פ הוא "בלילה הזה" דוקא, דקס"ד דכיון דפסח קדשים קלים לכן כמו ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד גם קרבן פסח יהא נאכל לשני לילות ויום אחד קמ"ל דנאכל רק בלילה הזה, וברשב"ם שם הביא דרש"י בברכות ט,א, ביאר דאין הפירוש שיש קס"ד דמותר לאכול ק"פ ביום ט"ו דהרי בעינן

לילה דוקא, אלא הפי' דקס"ד שיש שהות זמן ביום שלא יפסל בהמתנת היום שיהא מותר לאכלו גם בלילה השני, אבל הרשב"ם עצמו חולק ע"ז וסב"ל דכל מה דידעינן דביום לא, היינו רק ביום י"ד, אבל אכתי נימא דביום ט"ו מותר לאכלו עיי"ש.

וביאר בס' משאת משה שם דרש"י ורשב"ם פליגי בהנ"ל, דרש"י סב"ל דקרבת פסח הוה חובת י"ד, ובמילא בעצם הי' צריך לאכלו ביום י"ד, וכיון דמ"מ אמרה התורה דבעינן לילה דוקא הרי מוכח מזה דזהו מהמצוות דבעינן לילה דוקא [כדמצינו במצוות שונות שהגבילה התורה ללילה דוקא או ליום דוקא], ולכן ליכא קס"ד דמותר לאוכלו ביום ט"ו כיון דבעינן לילה דוקא, ולכן פירש דהו"א שלא יפסל לגבי לילה שני, משא"כ הרשב"ם סב"ל דקרבת פסח הוה חובת ט"ו, ונמצא דמהא דגילתה התורה שלא לאוכלו ביום י"ד ליכא הוכחה דבעינן לילה דוקא אלא משום דאכתי לא הגיע זמן הקרבן [דרק ההקרה דאפשר להיות ביום דוקא צ"ל ביום] ובמילא ליכא הוכחה דאכילת פסח צריך לילה דוקא ולכן הו"א דאפשר לאוכלו גם ביום ט"ו עיי"ש.

ולפי זה י"ל דרש"י לשיטתו קאי בדף ג,א, דאכילת קרבן בלילה הוא מחמת יום י"ד כיון שהוא חובת י"ד כנ"ל והלילה הולך אחר היום, אלא דכאן אמרה התורה דבעינן לילה דוקא ומתורץ קושיית הצ"ח, וראה גם בר"ה כ,ב, ברש"י ד"ה חצות שכ"כ שאכילת קרבן בלילה נמשך אחר יום י"ד ובגליוני הש"ס להגר"י ענגל שם האריך בענין זה לשיטת רש"י דמצות אכילת קרבן פסח אינו חלק מגוף היו"ט אלא חובת י"ד עיי"ש, וראה פסחים ע,א, ופ"ט,א.

ולפי כ"ז משמע דדעת הרבי היא דהק"פ הוא חובת י"ד, וכאופן הב', והאכילה בלילה היא משום דהלילה הולך אחר היום, וכפי שנתבאר שכן הוא שיטת רש"י.

לשיטת הרבי יש חילוק בין פסח ראשון לפסח שני

אבל עיי' לקו"ש חט"ז פ' בא ב' בארוכה בביאור שיטת הרמב"ם שמנה שחיטת הפסח ואכילת הפסח לב' מצוות, וכבר הקשו בזה (ר"ד הבבלי בס' מעשה נסים סי' ה' ועוד) שהרמב"ם

עצמו קבע הכלל (ספהמ"צ שורש י"א) דדברים המעכבים זה את זה נמנין למצוה אחת וכיון שבק"פ פסק הרמב"ם (הל' ק"פ פ"ב הי"ד) שבלי אכילת ק"פ לא קיים מצות הקרבה א"כ למה הן נמנין לב' מצוות?

ומבאר שם בסעי' ג' (חידושים וביאורים לש"ס ח"א סי' י') כיון שמצות השחיטה נאמרה לזמנה המיוחדת ומצות אכילה נצטוו בזמן אחר המיוחד לה עם עוד אופני אכילה, דמצות שחיטה ק"פ הוא ביום י"ד, ומצות אכילת ק"פ הוא בליל ט"ו הנה מחמת זה הן נמנות למצוות נפרדות.

וממשיך לבאר בזה בנוגע לפסח שני, דלכאורה למה נמנה שם מצות אכילה למצוה בפ"ע ולא נמנה במצוה אחת עם אכילת ק"פ בפסח ראשון? דאף שהם בזמנים שונים אבל בתוכנם הם אותה מצוה, החיוב לאכול את הקרבן פסח על מצות ומרורים בלילה שאחר ההקרבה? ומבאר בזה משום שיש חילוק בין האכילות באופן שבו מתבטא הקשר עם הזמן, דבפסח ראשון יום י"ד הוא יום של חג רק מחמת שחיטת הפסח שבו אבל מצ"ע אין בו חשיבות מיוחדת, אבל ליל ט"ו הוא נבדל ומיוחד מצ"ע כי זהו הזמן דיצי"מ שאז אירעו הנסים וכו', ומחמת החשיבות דזמן זה, יש אז המצוה דאכילת ק"פ, אבל אין הדברים כן בפסח שני, דחיוב אכילה בליל ט"ו באייר אינה משום שאז יש חשיבות באותו הזמן מצ"ע, אלא שזהו רק משום שאז הוא הלילה שלאחרי ההקרבה די"ד אייר, ולכן אין אכילה זו יכולה לימנות במצוה אחת עם אכילת פסח ראשון כי בפסח ראשון הנה הזמן עצמו הוא פרט וחלק מהמצוה, אבל בפסח שני אין לזמן עצמו שום שייכות לתוכנה של האכילה עיי"ש בארוכה.

והנה אף דמגוף הדבר מהא שהרמב"ם מנה הקרבה ואכילה לב' מצוות וכפי שנת' בהשיחה משום שקיומם הם בזמנים נפרדים, אין להוכיח דסב"ל כאופן הג', דהרי גם בפסח שני מנאן לב' מצוות כנ"ל ושם מפורש בהשיחה שהאכילה בלילה היא משום שהלילה הולך אחר היום וכאופן הב'.

אבל מ"מ מהא שנתבאר בהשיחה שהאכילה דפסח ראשון בלילה קשורה עם הגאולה והנסים שבלי ליל ט"ו והזמן גופא הוה פרט וחלק מהמצוה (וראה גם בסעי' ו' שם בזה) משמע מזה

דבנוגע לפסח ראשון סב"ל כאופן הג', שהחיובים הם בזמנים נפרדים, ההקרבה היא חיוב של יום י"ד והאכילה היא חיוב של יום ט"ו, ומה שאמר הרבי בהשיחה דתשמ"ג הנ"ל דאכילת ק"פ קשור עם יום י"ד כי בקדשים הלילה הולך אחר היום, ה"ז קאי רק בנוגע לפסח שני, וכמ"ש כן גם בלקו"ש הנ"ל, אבל בפסח ראשון החיוב דאכילה הוא מצד הזמן דט"ו.

ובכל אופן עכ"פ ברור דלא סב"ל כאופן הא' שהקרבת חובת ט"ו ורק משום דאין עבודה בלילה הוצרך להיות ההקרבה ב"ד, כי אם נימא כן גם בפסח שני י"ל כן דהוה קרבן של ט"ו וההקרבה ביום י"ד הוא משום דאי אפשר להיות בלילה וכו', וכיון שבהשיחה שלל זה לגבי אמירת תחנון משמע דאינו חובת ט"ו, ויוצא מהנ"ל לא כפי פסק הנ"ל שהביא ב"הסדר הערוך" שבדיעבד יכול לאומרו גם בלילה דגם אז הוה זמנו של הקרבן והוה במקום הקרבה, כי לפי הנ"ל בשיטתו של הרבי נתבאר דסב"ל זמנו של ההקרבה היא ביום י"ד דוקא.

וראה לקו"ש חל"ב ערב פסח שנתבאר בארוכה גודל המעלה דאמירת סדר קרבן פסח, דה"ז מעשה הקרבה ממש של קרבן, והוה יותר אפילו מענין התפלה שכנגד קרבנות תיקנום ולכן מודגש בסידור אדה"ז ובכ"מ שצריך לאומרו בזמן ההקרבה דוקא עיי"ש בארוכה.



מצות הסיבה

הרב אברהם הרץ ר"מ בישיבה

א] בלקו"ש חי"א פ' וארא חקר בגדר מצות הסיבה האם היא מצוה כללית בליל פסח להראות חירות בלילה זה ותקנוהו בדברים שהם זכר לגאולה וחירות, או שהיא פרט ותנאי במצות מצה ... שצריך לאכלם בהסיבה.

והנפק"מ היא באם אכל מצה בלא הסיבה שהדין הוא שצריך לחזור ולאכלו בהסיבה, האם צריך לברך עוד פעם ברכת על אכילת מצה.

דאם הסיבה היא פרט ותנאי במצות מצה נמצא שלא קיים מצות מצה כתיקונה ולכן צריך לברך עוד פעם ברכה.

אבל אם הסיבה היא רק מצוה כללית, אבל עצם קיום מצות אכילת מצה מקיים גם בלא הסיבה, אין לברך עוד פעם ברכה על אכילת מצה שהרי עכשיו שאוכל שוב פעם מצה בהסיבה היא רק לקיים מצות הסיבה, אבל מצות אכילת מצה כבר קיים.

[ובהערה 12 שם כתב דעכשיו בזה"ז אין נפק"מ זו מכיון די"א דבזה"ז אין להסב כלל ולכן איכא חשש ברכה לבטלה ואין לברך].

ומביא עוד נפק"מ בחקירה הנ"ל וכתב דבאדה"ז ורמב"ם משמע שיש בהסיבה ב' דינים הנ"ל מצוה כללית להראות חירות וגם פרט ותנאי במצות מצה. עיי"ש.

ועד"ז חקר במצות ד' כוסות ומבאר דזה תלוי בטעם תקנת ד' כוסות האם זה משום רמז וזכר לד' לשונות של גאולה או רמז וזכר לד' כוסות של פרעה.

דאם היא זכר לד' לשונות של גאולה שענינה גאולה וחירות של לילה זה א"כ גדר ותוכן מצות ד' כוסות היא זכר לגאולה וחירות ולכן יש לומר דהסיבה הוי תנאי במצוה זו, אבל אם היא זכר לד' כוסות של פרעה וכיו"ב אין בזה שייכות גלוי' לחירות וגאולה וא"כ עיקר תוכן של מצות ד' כוסות אינה זכר לגאולה וחירות של לילה זה ולכן אין לומר דהסיבה שענינה היא להראות חירות בלילה זה, הוי פרט במצות ד' כוסות שהרי לפי טעם זה אין הד' כוסות נתקן משום זכר לגאולה וחירות דלילה זה.

ולכן צריך לומר דהסיבה הוי מצוה כללית שצריך להראות חירות בלילה זה ונתקן במצות הלילה שיש להם שייכות מסויימת לגאולה וחירות. וד' כוסות גם אם היא רמז לד' כוסות של פרעה יש בזה איזה שייכות לחירות שהרי היא סיבה לגאולה (ראה הערה 4) ולכן צריך לשתותם בהסיבה.

בן והנה בתוס' פסחים קח. ד"ה כולו נמי צריכי הסיבה כתב וז"ל וכל ד' כוסות צריכים הסיבה בשעת שתי' וצ"ע אם שכח ולא היסב אם יחזור וישתה...

וצריך ביאור מהי צדדי הספק בד' כוסות ומאי שנא ממצה דמבואר בגמ' שם "השמש שאכל כזית מצה כשהוא מיסב יצא, מיסב אין לא מיסב לא", וצריך לחזור ולאכלו בהסיבה שהרי לא יצא, כמבואר בראשונים שם, ומדייק בשיחה שם דהחידוש דלא מיסב לא יצא היא שלא יצא מצות אכילת מצה דאם הכוונה שלא יצא מצות הסיבה פשיטא דאיך יצא אם לא היסב?

וא"כ מדוע בשתיית ד' כוסות נסתפקו התוס' ומאי שנא ממצה.

והפר"ח בסי' תעב סק"ז מצויין בהערה 11, כתב דהספק היא דאפשר דלא חייבוהו חכמים בד' כוסות לחזור ולשתות בהסיבה כיון דכל החיוב מלכתחילה אינה רק מחמת ספק שהרי לא איפסיק בגמ' אם הסיבה היא בתרי כסי קמאי או בתרי כסי בתראי ומספק צריך לשתות בכולם ולכן כששכח אפשר דלא חייבוהו עיי"ש.

ג] אמנם יש לבאר צדדי הספק בתוס' באופן אחר עפ"י המבואר בשיחה הנ"ל דיש לחקור במצות ד' כוסות האם הסיבה הוי תנאי במצות ד' כוסות שאז פשיטא שצריך לחזור ולשתות בהסיבה לקיים מצות ד' כוסות, או שהסיבה הוי מצוה כללית שאז יש לומר דאין לחייבו לשתות עוד כוס יין בהסיבה, כדלקמן.

דאע"פ דבמצה מבואר בשיחה שם בהערה 11, דאפילו אי נימא דהסיבה היא מצוה כללית באכילת מצה מ"מ בשכח ולא אכל מצה בהסיבה צריך לחזור ולאכול בהסיבה לקיים מצות הסיבה. דאע"פ שכבר קיים מצות מצה. מ"מ צריך לקיים מצות הסיבה שתקנוהו בדברים שהם זכר לגאולה וחירות, ומצה הוי זכר לגאולה וחירות לא רק בכזית מצה שיוצא בזה המצוה אלא גם בכזית אחר, ולכן צריך לחזור ולאכול כזית מצה בהסיבה לקיים מצות הסיבה.

אמנם יש לומר דבד' כוסות אין טעם לחייבו לשתות עוד כוס יין משום קיום מצות הסיבה, משום דד' כוסות הם זכר לגאולה וחירות רק כשמקיים בהם מצות ד' כוסות שתקנוהו אחר אמירת קידוש, הגדה, ברהמ"ז, הלל שענינם ותוכנם הם גאולה וחירות

כמבואר בשיחה שם ותקנו ד' כוסות כנגד ד' לשונות של גאולה או כנגד ד' כוסות של פרעה, שאז ישנו בשתיית יין זו תוכן וענין של גאולה וחירות.

אבל אם שתה יין בלא הסיבה א"כ לפי הצד שכבר קיים מצות ד' כוסות אז אין בשתיית יין אחר, זכר לגאולה וחירות והוי כמו שאר הסעודה שאין שם חיוב הסיבה אלא המיסב הרי זה משובח.

ולכן אין יסוד לחייבו לשותות עוד כוס יין לקיים מצות הסיבה דהוי כמו שאר הסעודה שלא חייבוהו להסב ורק בשתיית הכוס למצוה שהיא זכר לגאולה וחירות, ישנו חיוב הסיבה.

ולא דמי למצה שאמרינן שאפילו המצה שאינו אוכל לקיום המצוה יש בזה זכר לגאולה וחירות. שהמצה מצד עצמה מרמזת ע"ז, דלא הספיק בצקם להחמיץ עד שנגלה עליהם ממ"ה הקב"ה וגאלם.

דן וזהו ביאור הצ"ע בתוס' מהי גדר חיוב הסיבה בד' כוסות האם זה תנאי במצוה זה, שאז אם שכח צריך לחזור ולשתות בהסיבה שהרי לא קיים עדיין מצות ד' כוסות, או שהיא מצוה כללית שאז אין לחייבו לחזור ולשתות שהרי כבר יצא מצות ד' כוסות שתקנו זכר לגאולה וחירות, כנ"ל.

אבל להלכה פסקינן שגם בד' כוסות צריך לחזור ולשתות בהסיבה (ורק במקום שנראה כמוסיף על הכוסות סמכין על דעת הי"א דבזה"ז אין צריך להסב כלל), משום דתקנת ד' כוסות היא רמז לד' לשונות של גאולה כמבואר באדה"ז סי' תעב סעי' יד וכן כתבו רש"י ורשב"ם ותוס' במתני' ריש פ' ערבי פסחים עיי"ש.

שליפ"ז נמצא דהסיבה היא תנאי במצות ד' כוסות כמבואר בשיחה שם, ולכן אם שתאן בלא הסיבה לא קיים מצות ד' כוסות כתיקונה וצריך לחזור ולשתות בהסיבה.

הן והנה הא דמבואר בפסחים קח: שתאן חי ידי יין יצא ידי חירות לא יצא וכן פסק בשו"ע אדה"ז סעי' יז ומשמע לכאורה דדין שמוזג במים הוי חירות מצד מעלתו ואיכותו של היין עצמו.

הנה אדרבה משם מוכח להיפך שהרי בפירש"י ורשב"ם שם כתבו בד"ה ידי חירות לא יצא כלומר שלא קיים מצוה שלימה וכן כתב באדה"ז שם.

ומבאר בהערה 32 שם, דכוונת הכלומר היא דלכאורה אם הפירוש ידי חירות לא יצא היא כפשוטו, שלא יצא כלל ידי חירות, א"כ מדוע ידי יין יצא הרי ענינו של ד' כוסות היא זכר לגאולה וחירות.

ולכן כתבו דכוונת הגמ' ידי חירות לא יצא היא שלא קיים המצוה מן המובחר אבל עצם ענין של חירות יצא גם בשתאן חי.

ומשם מוכח דענינה של חירות ביין של ד' כוסות אינה האיכות של היין עצמו אלא הרמז לד' לשונות של גאולה שוותה בהמשך להגדה וסיפור יציאת מצרים. ולכן גם בשתאן חי ידי יין (חירות) יצא, רק למצוה מן המובחר צריך לבטא החירות בשתיית יין טוב שאז מודגשת יותר חירות בשתי', (ע"ד הסיבה).

ועוד שההדגשה היא זכר לגאולה וחירות חירות משיעבוד מצרים ואין זה מתבטא בשתיית יין מצד עצמו רק כשיש בזה תוכן ורמז מיוחד כנ"ל.

משא"כ מצה עצמה, מבטא ענין הגאולה וחירות של לילה זה.



בכל דור ודור חייב אדם "להראות" ...

הנ"ל

בלקו"ש חיי"ב חג הפסח מבאר בארוכה הטעם שכתבו הרמב"ם ואדה"ז הלשון בכל דור ודור חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה משיעבוד מצרים...

אע"פ דלשון המשנה שהיא מקור דין זה (כמצויין במ"מ שם) היא חייב אדם לראות...

ומבאר דבלייל פסח הרי למידים חיוב סיפור יציאת מצרים מהפסוק והגדת לבנך שיש חיוב לספר לאחרים בלילה זה

הסיפור דיציאת מצרים ולא כמו מצות זכירת יציאת מצרים בשאר ימות השנה שיוצא בזכירה לעצמו, עד"ז בכל מעשה לילה זה דאכילה ושתי' החיוב הוא שיעשה אותם באופן דלהראות לאחרים הענין של גאולה וחירות (ולכן צריך לאכול בהסיבה וכיו"ב).

ומבאר שינויי הלשונות של הרמב"ם ואדה"ז בזה עיי"ש.

ויש להביא ראי' מגמ' פסחים קיב. דהחיוב בכל מעשה לילה זה היא באופן דלהראות... דהמשנה ריש פ' ערבי פסחים כתב ולא יפחתו לו [לענין] מארבע כוסות של יין ואפילו מן התמחוי (וראה פירש"י רשב"ם, ותוס', ומרדכי שם).

ובגמ' קיב. הקשה ואפילו מן התמחוי פשיטא, לא נצרכה אלא אפילו לר"ע דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי ניסא מודי.

ומבואר מהגמ' שמצות שתיית ד' כוסות יש בזה ענין של פרסומי ניסא לאחרים.

ועד"ז משמע מהא דפסק הרמב"ם הל' חנוכה פ"ד הי"ב .. אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק.

ובמגיד משנה שם כתב נראה שלמדו ממה שנתבאר פ"ז מהל' חמץ ומצה (ה"ז) שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות והטעם משום פרסומי ניסא וכ"ש בנ"ח דעדיף מקידוש היום כמו שיתבאר בסמוך (וראה בלחם משנה שם).

ומבואר דגדר מצות ד' כוסות הוי כנר חנוכה שענינה היא פרסומי ניסא להראות לאחרים, ולא רק הפרסום לעצמו.

וא"כ מבואר דגדר מצות הלילה דליל פסח (דד' כוסות וה"ה שאר מעשה לילה) היא פרסומי ניסא להראות...

וראה באבנ"ז אורח חיים ח"ב סי' תקא אות ג וצריך לומר שאני המצוות שביליל פסח הם לפרסם לבניו ובני ביתו כדכתיב והגדת לבנך משא"כ שבת שהוא רק לעצמו, והדבר מובן על פי מה שאמרתי כבר בטעם הרמב"ם דכל מצוות אינו מחוייב למכור כסותו שהרי חישב לעשות מצוה ולא עשאה מעלה עליו הכתוב

כאילו עשאה משא"כ פרסומי ניסא לפרסם לאחרים ומה לאחרים במחשבתו.

וע"כ קידוש היום שהוא לעצמו, שוב דומה לשאר מצוות. ובזה מובן היטב הקל וחומר (דמ"מ שם) כיון דנר חנוכה קודם לקידוש, על כרחין דתלוי בפרסום לאחרים דוקא, וא"כ נר חנוכה שמניחה על פתח ביתו מבחוץ שמפרסם לכל, ודאי קו"ח מארבע כוסות שאין הפרסום רק לבניו ובני ביתו לבד. (וראה בצפנת פענח שם ועי').

ומבואר דגדר מצות לילה זה היא באופן דלהראות א"ע כאילו הוא עצמו יצא עתה משעבוד מצרים.



בגדר דין הסיבה בד' כוסות

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה

בלקו"ש חי"א וארא (א) מבואר דיש לחקור בגדר החיוב דהסיבה האם פירושו דהוי חיוב כללי היינו חיוב על הסיבה עצמה והאופן לקיים מצות הסיבה הוא ע"י שיסב באכילת מצה, כריכה, אפיקומן וד' כוסות או שחיוב הסיבה הוא פרט בהחיובים הנ"ל והיינו שכדי לצאת יד"ח מצה וכו' וד' כוסות זהו דוקא אם עושה דברים אלה בהסיבה.

והנפ"מ לפועל באם אכל מצה בלי הסיבה, דאז הדין דצריך לחזור ולאכול בהסיבה והשאלה היא אם צריך לברך עוה"פ על אכילת מצה דאי נקטינן דחיוב הסיבה הוא חיוב כללי ולא תנאי באכילת מצה א"כ כבר יצא יד"ח מצה והא דאוכל עוה"פ בהסיבה הוא משום חיוב הסיבה אבל אי נקטינן שהסיבה הוא תנאי במצה וכו' א"כ לא יצא מצות אכילת מצה מדרבנן ומשו"ה צריך לברך עוה"פ.

ומוכיח שיש ב' דינים בהסיבה דין א' שנובע מהא דחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים וזה גופא שמודגש בל' הרמב"ם ואדה"ז שזהו היסוד לחיוב הסיבה מוכיח שזהו דין כללי. וגם יש עוד חיוב בהסיבה שזה כתנאי באכילת מצה וכו'.

וכדמוכח מל' הגמ' (פסחים קח,א) שאכל מצה בלי הסיבה לא יצא יד"ח מצה.

ועפ"ז מבאר ב' הלכות בשו"ע אדה"ז (תעב) דבסי"ד מבאר דהא דצריך הסיבה במצה וכו' וד' כוסות הוא כיון שהם זכר לגאולה וחירות ולפיכך צריך לעשותם דרך חירות בהסיבה ובס"ז לפנ"ז כבר מבואר דהא דצריך הסיבה הוא משום שחייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים ולפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות. וא"כ למה צריך טעם מיוחד על ד' דברים.

והביאור בזה שיש ב' חיובי הסיבה א' חיוב כללית וזהו המבואר בס"ז שהוא תוצאה מהא דחייב אדם להראות את עצמו כו' וב' דין תנאי בכמה מצוות וזהו המבואר בס"ד והטעם שהם תנאי במצוות אלו הוא לפי שמצוות אלו הם זכר לגאולה ולחירות ולפיכך תקנו שיעשוהו דרך חירות דהיינו בהסיבה עיי"ש.

והנה בפשטות יוצא מהשיחה הנ"ל דבאופן הרגיל - והיינו אם לא טעה - אין נפ"מ בפועל בין ב' אופנים הנ"ל דהחיוב הסיבה הכללי הוא מקיים בד' דברים הללו ומצד החיוב פרטי הוא גם צריך להסב בד' דברים הללו ורק באופן דטעה יוצא נפ"מ מזה שיש חיוב פרטי כנ"ל. (והא דיש מצוה מן המובחר להסב בכל הסעודה אין זה מכריח דיש חיוב כללי של הסיבה).

ולכאורה עדיין צ"ב דמפשטות הלשון בס"ז דמסביר טעם ההסיבה "חייב אדם להראות את עצמו כאילו הוא כו' לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות" משמע שכל מעשה לילה זה צריך להיות דרך חירות והיינו בפשטות שיש חיוב הסיבה כל הלילה ובס"ד מבואר שאין החיוב אלא במצוות מסוימות ובשאר הדברים הוא רק למצוה מן המובחר.

והנה לכאורה י"ל בפשטות שהכוונה ב"כל מעשה לילה זה דרך חירות" הוא המצוות של הלילה אכילת מצה וכו' וא"כ פשוט הא דאין חיוב הסיבה בשאר אכילה של הלילה שאי"ז "מעשה לילה זה" היינו דברים מיוחדים ללילה זה.

ועדיין מתאים עם הביאור בהשיחה דיש ב' דינים בחיוב הסיבה במעשה לילה זה א' המבואר בס"ז דהיינו מצד גדר

הסיבה להראות הנהגה דרך חירות במעשה לילה זה וב' דין בהמצוה עצמו כנ"ל.

ואולי י"ל דהנה בתחילת הסעיף (ז) מתחיל "ויכין מקום מושבו שישב בהסיבה דרך חירות כדרך שהמלכים והגדולים אוכלים לפי שבכל דור ודור כו'" ומסיים לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות.

ויש לחקור מהו גדר החיוב ד"יכין מקום מושבו" האם הפי' הוא רק דכיון דצריך להסב ממילא יש להכין המקום כדי שיאכל בהסיבה או שהפי' הוא דלא רק שצריך להסב אלא יש דין נוסף שהמקום שהוא יושב יהי' ניכר שהוא מוכן להסיבה.

והנה המחבר שם (ס"ב) מביא "יסדר שלחנו בכלים נאים כפי כחו ויכין מקום מושבו כו'" והיינו שבפשטות שזה בדוגמת ההלכה דיסדר שולחנו.

והנה בהא דיסדר שולחנו בכלים נאים אין הכוונה רק להכלים שצריך להסעודה אלא גם אלה שלא ישתמש בהסעודה וכמפורש בשו"ע אדה"ז (שם) והיינו שאין סידור שולחנו הכנה לאכילה אח"כ אלא ענין בפ"ע שיהי' על השלחן כלים נאים. וא"כ יש מקום לומר שה"ה ב"יכין מקום מושבו כו'" שאין הפי' שהוא רק הכנה להסיבה שאח"כ אלא ענין בפ"ע שמהמקום יהי' ניכר שהוא מוכן להסיבה.

ועפ"ז י"ל דהא דכתוב שם "לפיכך צריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות" בא בהמשך ליכין מקום מושבו כו' והיינו שכיון שחייב אדם להראות עצמו כו' וצריך לעשות כל מעשה לילה זה דרך חירות ומשו"ה צריך להיות ניכר כל הלילה שהוא מיסב דרך חירות עי"ז שהוא מכין מקום מושבו להסב דרך חירות ואזי אף כשאינו מיסב בפועל אבל כיון שניכר שהוא מוכן להסיבה ה"ז נק' דרך חירות ומקיים הא דחייב להראות את עצמו כו'.

ועפ"י הנ"ל נמצא דהא דמבואר בהשיחה שיש ב' דינים בהסיבה דין כללי ודין פרטי בהמצוות שנעשה בהם מבטאת גם בפועל ולא רק במקרה שטעה אלא גם באופן הרגיל כשלא טעה

דמצד הדין כללי צריך להיות במצב של הסיבה כל הלילה ע"י שיכין מקום מושבו שיהי' מוכן להסיבה.

* * *

פסחים (קח,א) "איתמר מצה צריך הסיבה כו' יין איתמר משמי' דר"נ צריך הסיבה ואיתמר כו' אין צריך הסיבה ולא פליגי האי בתרתי כסי קמאי והאי בתרתי כסי בתראי כו' אמרי לה להאי גיסא תרי כסי קמאי בעי הסיבה כו' בתראי לא בעי כו' וא"ל להאי גיסא תרי כסי בתראי בעי הסיבה כו' קמאי לא בעי כו' השתא דאיתמר הכי ואיתמר הכי אידי ואידי בעו הסיבה.

וכתב הר"ן "ואע"ג דקי"ל איפכא ספיקא דרבנן לקולא הכא כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לרווחא דמילתא כן פרש"י ול"נ דע"כ אית לן למיעבד הסיבה בכולהו דאי נזיל לקולא אמאי נקיל בהני טפי מהני ואי נקיל בתרווייהו הא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי".

והנה לכאורה שאלה הנ"ל של הר"ן תלוי בהחקירה הנ"ל בגדר הסיבה דאי נקטינן דגדר הסיבה הוא פרט בהמצוה פרטי של ד' כוסות א"כ מובן שכשבא לשתות כוס הא' וספק אצלו האם מחוייב לשתות כוס זה בהסיבה והיינו האם הוסיפו חכ' דין הסיבה בשתיי' זו או לא יש מקום לומר דמצד ספיקא דרבנן לקולא אמרינן שכיון שיש ספק אם מחוייב או לא משו"ה יפטר מדין ספיקא דרבנן לקולא ומשו"ה הוצרכו לתרץ ש"כיון דלאו מילתא דטירחא היא עבדינן לחומרא".

אבל אי נקטינן דמצות הסיבה הוא חיוב בפ"ע שיש חיוב לעשות הסיבה כדי להראות כאילו יצא ממצרים ושתיית הכוס הוא רק היכי תמצא לקיים מצות הסיבה א"כ פשיטא דכיון דיש עליו חיוב ודאי של הסיבה ואינו יודע אם יקיימו בהסיבה בכוסות הראשונים או באחרונים פשוט שמחוייב להסב בשתיית הד' כוסות כדי להיות בטוח שקיים חיוב הסיבה וא"כ מהו השאלה שיאמרו הכא ספיקא דרבנן לקולא.

ועי' בבית הלוי ח"ג ס"א אות ט סק"א (הובא בהערה 11 בהשיחה הנ"ל) דשו"ט בהר"ן הנ"ל בביאור טעמא למה לא אמרינן הכא ספיקא דרבנן לקולא ולמה צריך גם להא' דמיעקרא

מצות הסיבה לגמרי" אבל לכאורה לפי הצד שהסיבה הוא ענין כללי כנ"ל צ"ב קושייתו.

ואולי י"ל דזהו באמת כוונת הר"ן בתירוצו דכיון דיש חיוב הסיבה לא מתאים הכא הכלל דספיקא דרבנן לקולא דהא יעקר מצות הסיבה לגמרי. אבל לפ"ז צ"ע דהא קושיא מעיקרא ליתא ועוד מהו אריכות הל' "אמאי נקיט בהני טפי מהני".

ולכאורה תי' הר"ן שייכי להחקירה בדין ד' כוסות האם הוא ד' חיובים נפרדים או חיוב א' של ד' כוסות" ובשו"ע אדה"ז (תעד, ב) מפורש ש"ד' כוסות אלו כו' וכאו"א הוא חרות ומצוה בפ"ע לפיכך אינן מצטרפין זע"ז להפטר בברכה אחת".

והנה אי נקטינן שד' כוסות דינם כחיוב אחד הנה אף אי נקטינן שהסיבה הוא פרט בהמצוה מ"מ א"א לומר ע"ז ספיקא דרבנן לקולא דבשלמא אם כל כוס הוא חיוב בפ"ע אפ"ל שכיון שהוא ספק אם מחוייב להסב א"כ בכ"א מהכוסות יכול לומר ספיקא דרבנן לקולא.

אבל אי כל הד' כוסות היא מצוה אחת א"כ יש לו חיוב אחד לשתות כל הד' כוסות ושנים מהם צריכים להיות בהסיבה כדי לקיים החיוב לשתות כל הד' ואינו יודע איזה מהשנים צריך להיות בהסיבה א"כ מחוייב לשתות כולם בהסיבה כדי לצאת ידי חיובו מדרבנן בשתיית ה"ד' כוסות".



גדר נזירות דשמואל ושמשון

הרב יהודה לייב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

בלקו"ש חי"ח (ע' 66) מביא כ"ק אדמו"ר זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע קושיית המפרשים ע"ז שמשון הי' נזיר ע"י שהמלאך אמר לאמו שתתנהג בו כנזיר, וכן שמואל הי' נזיר ע"י שאמו קבלה ע"ע שבנה יהי' נזיר - והרי אין מלאך יכול לפעול חלות דין נזיר על מישוהו, וכן "אין האם מדרת את בנה בנזיר" (נזיר כח, ב), וא"כ איך נתחייבו בדין נזירות.

ומתריך ע"פ מה דאיתא בכתובות (יא,א) ש"גר קטן מטבילין אותו על דעת בי"ד", ואף שאין לו דעת, מ"מ "זכין לאדם שלא בפניו", ואעפ"כ "הגדילו יכולין למחות" ונסתלק מהם דין ישראל. ומבאר שהכוונה בזה שטבילת הבי"ד ה"ה רק מעשה גירות, וחל עליו הנהגת ישראל, ואח"כ ע"י שלא מיחה נתקדש בקדושת ישראל למפרע. [ובדוגמת מי שמל ועדיין לא טבל, שמברכים על המילה "למול את הגרים" ומ"מ עדיין אינו קדוש בקדושת ישראל עד שטובל, ואם לא טבל ה"ה גוי כדמעיקרא].

עד"ז הוא בענין הנזירות דשמשון ושמואל: ע"י המלאך, או נדר חנה, נתחייבו להתנהג עם בניהם בהנהגת נזירות (שלא לשתות יין ולא לגלח שערם ולא ליטמא למתים), אבל לא נתקדשו בקדושת נזיר. ואח"כ כשהגדילו ולא מיחו, והמשיכו מעצמם בהנהגה זו, חל עליהם קדושת נזיר למפרע.

[ז. א. שלפי ביאור כ"ק אדמו"ר אין הפי', כפי ששמע בפשטות, שכשמטבילין את הקטן ע"ד בי"ד נעשה יהודי גמור, והא שיכול למחות, הפי' בזה שיכול לבטל מה שכבר ישנו, כ"א להיפך: כ"ז שלא הגדיל עדיין לא נעשה יהודי גמור (עדיין לא נתקדש בקדושת ישראל), וע"י שלא מיחה אח"כ נפעל אז גמר היותו יהודי, ואם מיחה נשאר גוי כמקדם, וגם אינו צריך להתנהג כיהודי, כי עכשיו נתגלה שאינו יהודי].

אבל עדיין צריך ביאור: היות וזה שהבי"ד יכולין לגייר את הקטן ה"ז מטעם "זכין לאדם שלא בפניו", למה לא נתקדש בקדושת ישראל תומ"י, כבשאר דברים שאמרי' בזה שאפשר לזכות בשבילו מטעם "זכין לאדם שלא בפניו".

וי"ל שהביאור בהשיחה אזיל לשיטת הרי"ף בגיטין (יג,א). דהנה בדין "האומר תנו וכו' ושטר שחרור זה לעבדי לא יתנו לאחר מיתה" מטעם "אין גט לאחר מיתה", הקשו הראשונים שזה סותר הדין שהאומר תן גט זה לעבדי ס"ל לרבנן שאם רצה לחזור אינו חוזר, כי ברגע שנכנס ליד השליח זכה בו להעבד מטעם "זכין לאדם שלא בפניו" (וזכות הוא לעבד להשתחרר), וא"כ למה בנידון דידן שמת קודם שבא ליד העבד לא יתנו לאחר מיתה? ומפרש הרי"ף שהא דזכה בו להעבד לרבנן ה"ז רק לגבי הדין שאין האדון יכול לחזור בו אבל לא יצא לחירות עד

שמגיע הגט לידו. (ועד"ז כ' רש"י שם (ט,ב ד"ה לא) ועוד ראשונים, (אלא שחזר בו רש"י לקמן יג,א)). אבל הר"ן מקשה כו"כ קושיות על הרי"ף, וס"ל שהעבד נשתחרר בו תיכף כשנכנס ליד השליח, ומפרש שהדין דלא יתנו לאחר מיתה איירי שרק צוה לפני מותו שיתנו גט לעבדו, אבל לא נתן הגט ליד השליח. וכן ס"ל להתוס' (שם ט,ב ד"ה לא), ועוד כמה ראשונים.

ולשיטת הרי"ף וסיעתו נמצא שיש ב' דרגות בענין "זכין לאדם שלא בפניו": א) תחלה כשנעשה מעשה הקנין ע"י השליח הזוכה בשבילו, עדיין לא חל הדבר, אבל מ"מ המעשה נעשה, ולכן אין המזכה יכול לחזור בו. ב) אח"כ כשהגיע ליד הזוכה אז חל הדבר.

והביאור בשיטתו י"ל: לדעת הרבה ראשונים זכ"י היא מטעם שליחות, וכלשון רש"י (גיטין ט,ב ד"ה יחזור) "אנן סהדי דניחא לי' דניהוי האי שלוחו להכי" ובענין שליחות ידוע שאפ"ל שליח רק על מעשה ולא על כוונה [ולכן ס"ל להר"ן (פסחים ז,א) שאין לעשות שליח להפקיר, כי הפקר כל כולו ענינו כוונה והרגש. ומטעם זה סובר שאין לעשות שליח על ביטול חמץ (ראה שו"ע אדמוה"ז סתל"ד סט"ו)]. והא דאפשר לעשות שליח לקנות ולהקנות וכיו"ב, אף שגם שם צריכים כוונת קנין, ה"ז לפי שהשליחות היא רק על מעשה הקנין, והכוונה שצ"ל בזה, הוא מה שמינה המשלח את השליח, שבזה גילה דעתו וכוונתו בהדבר, וא"כ יש כאן כוונת המשלח עצמו [והא דאין מועיל מינוי השליח להפקיר, ה"ז לפי שאין בהפקר שום מעשה, כ"א כוונה. ועל זה הוא שעשאו לשליח, הרי ברור שאין המשלח רוצה שהכוונה שצ"ל בהפקר תהי' כוונת עצמו בעת המינוי, כי א"כ לא הי' צריך לעשותו שליח, אלא רוצה שכוונת השליח תפעול ההפקר, וזה אא"פ].

ולפי"ז בנידון של שליחות הבאה מטעם זכ"י, שאין כאן מינוי, הרי חסר הכוונה שצ"ל בזה, וא"כ אא"פ להקנין וכיו"ב לחול עד שבא לידו ומקבלו. אבל לאידך אין לומר שלא נעשה שום דבר, שהרי על המעשה יש כאן שליחות, כי "אנן סהדי דניחא לי' דניהוי האי שלוחו להכי", ולכן אא"פ להמזכה לחזור בו משעה שנכנס ליד השליח הזוכה בשביל המקבל, כי יש כאן

מעשה (והנהגה) של שליחות, אבל עדיין לא זכה בו, עד שיבטא המקבל כוונתו.

ועד"ז הוא בנדון דגר קטן: מטעם "זכין לאדם שלא בפניו" נעשה כאן מעשה הגירות, אבל עדיין חסר כאן כוונתו כנ"ל, וזה נעשה רק כשיגדל ולא ימחה, שאז יש לנו גם הכוונה. ומזה יוצא הדין: לפי שיש כאן מעשה הגירות, חל עליו הנהגה ומעשה של גר (ע"ד שאין האדון יכול לחזור בו תיכף כשישנו מעשה הקנין), אבל עדיין אין קדוש בקדושת ישראל עד שגילה דעתו וכוונתו ע"י שלא ימחה כשיגדל (ע"ד שלא יצא לחירות עד שיגיע גט לידו), ואז נעשה קדוש בקדושת ישראל למפרע (וגם בנדון דעבד שקו"ט האם נעשה משוחרר למפרע, משעה שנכנס ליד הזוכה בשבילו. ואכ"מ).

וכ"ז הוא רק לשיטת הרי"ף, אבל לשיטת התוס' וסיעתם נעשה הקטן קדוש קדושת ישראל תומ"י. ומה ש"כשהגדילו יכולין למחות" הכוונה שיכול לבטל למפרע מה שכבר ישנו. ואי"ז מטעם חלישות וחסרון בדין "זכין לאדם שלא בפניו", כ"א דין מיוחד בדין גירות, לפי שצ"ל קבלת מצות, וזה הי' חסר כשהי' קטן, נוסף על החסרון של כוונה בכלל [אבל ראה לקו"ש (חל"ג ע' 29): שקבלת המצוות זהו"ע הגירות עצמה, ולא רק פרט באופן הגירות כמילה וטבילה, וא"כ לכאן אין כוונת גירות וקבלת מצוות ב' דברים נפרדים כ"א הוא הוא, וי"ל בזה. ואכ"מ], ולכן כשהגדיל ואינו מקבל המצוות מתבטלת הגירות למפרע (ולהעיר מתוד"ה ואינו ט, א בהא ד"שכיב מרע שכתב כל נכסיו לעבדו ועמד חוזר בנכסים ואינו חוזר בעבד וכו' שהרי יצא עליו שם בן חורין", ופי' התוס' דזה רק תקנת חכמים, אבל מעיקר הדין יכול לחזור בעבד, אף שיצא עליו שם בן חורין. אף שאינו דומה ממש. ואכ"מ). והרי זה כאילו שגירותו (שכבר חל) עדיין תלוי ועומד האם יקבל המצות כשיגדל [אף שבהיותו קטן לא היתה מעכבת].

ועפכנה"ל נמצא שמ"ש בלקו"ש בפי' הדין ד"גר קטן מטבילין אותו ע"ד ביי"ד" ה"ז רק לשיטת הרי"ף, אבל פשוט שאי"ז לפי שנקט להלכה כשיטת הרי"ף, כי כוונתו רק לבאר גדר נזירות שמשון ושמואל, וע"ז צריך רק דוגמא שמצינו דבר כזה,

שמתחילה חל עליו רק הנהגה מסוימת, ואח"כ ע"י כוונתו נעשה קדוש באותה קדושה, וע"ז מביא דוגמא מענין דגר קטן ע"פ שיטת הרי"ף. [ובנזירות שמשון ושמואל אי"ז קשור עם ענין "זכין לאדם שלא בפניו", אלא מטעם ציווי המלאך או נדר חנה, וא"כ אי"ז קשור לשיטת הרי"ף בדין זכי', אבל דוגמא אפשר להביא משיטתו].

והא דלא הביא דוגמא באופן ישר משיטת הרי"ף בענין זכי', כי בזה אין ברור שזה שלא נשתחרר עד שהגיע לידו ה"ז מטעם חסרון הכוונה וכו', ורק לאחר שרואים שכ"ה בנידון דוכי' בקשר לגר קטן (ע"י הדין דאם הגדילו יכולין למחות), מבינים שכ"ה גם בזכי' דעבד. ולכן הביא דוגמתו מגר קטן.

אלא שדא עקא שלא ציין בלקו"ש להרי"ף הנ"ל. וצ"ע.



בענין "אין שבות במקדש"

הרב משה מרקוביץ

ברוקלין, נ.י.

בלקו"ש חכ"א פ' ויקהל א' מבואר בענין שאין אומרים אין שבות במקדש לענין שמירת המקדש, ע"פ ביאור מפרשים (פני יהושע ועוד) בטעם הדבר שנעשה לישראל נס חנוכה אף שטומאה הותרה בציבור, משום שמחמת חביבותן של ישראל לא רצה הקב"ה שידליקו בטומאה אף שמותר. וכן מבאר לענין שמירת המקדש שהיא כבוד לו, דהגם שאין שבות במקדש, מ"מ אין זה מתאים שכבוד המקדש יהי' באופן של איסור שבות (אף שהותר).

ולפום ריהטא יש לעיין מהי הדוגמא מטומאה לאיסור מלאכה בשבת. דבטומאה הרי אפילו אם הטומאה הותרה עדיין היא טומאה, היינו שאפילו אם יש היתר להקריב בטומאה אין אומרים שאין כאן טומאה אלא שיש כאן טומאה אבל קרבן ציבור דוחה אותה או מתיר אותה. משא"כ איסור מלאכה בשבת לכאורה אינו דבר מאוס מצד עצמו (כמו טומאה) וכל ענינו הוא

איסור בלבד, ולכן כשהותר האיסור ("אין שבות המקדש") שוב אין כאן שום דבר מאוס הממעט בכבודו של המקדש.

ואולי מכאן ראי' שמלאכה בשבת יש בה מיאוס בעצם אפילו כשהותרה לגמרי, היינו שמלבד האיסור לעשות מלאכה בשבת יש במלאכה זו, ואפילו בשבות, חסרון עצמי שאינו תלוי בהיתר או איסור. ויש לעיין בזה עוד*.



"לא נהגו כבוד זה בזה"

הנ"ל

בכמה שיחות (כגון לקו"ש חל"ב שיחת ל"ג בעומר. וש"נ) מבואר בענין תלמידי ר' עקיבא שלא נהגו כבוד זה בזה, דלכאורה איך מתאים זה לתלמידי ר"ע שאמר ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה. ומבואר דאדרבה היא הנותנת, דהיות שתלמידים אלה היו להם דרכים שונות בעבודת השם, וכל אחד חשב שדוקא דרכו היא הדרך האמיתית ודרכו של השני היא דרך שאינה אמיתית שלא תביא אותו אל עבודת השם כדבעי, הרי דוקא מחמת אהבת ישראל שבו רצה להשפיע על הזולת שילך בדרך שלו (שלדעתו היא האמיתית), וזהו ענין "לא נהגו כבוד זה בזה", שכל אחד לא הי' יכול לסבול כיצד חבירו הולך בדרך בלתי נכונה. אמנם למעשה נעשו על זה עונש חמור ביותר, כי באמת צ"ל נתינת כבוד זה לזה, היינו שכל אחד יבין שהשני יש לו דרך אחרת אף שלדעתו היא דרך בלתי אמיתית.

ולכאורה יש להבין בזה, איך באמת ייתכן לאיש אמיתי לתת כבוד אמיתי למי שלדעתו הולך בדרך של שקר. דבשלמא אם הוא חושב שהזולת הולך בדרך אמיתית, דכמה דרכים למקום ונהרא נהרא ופשטי', אז אפשר לומר דהגם שהזולת לא השיג את הדרך שלו שהיא הטובה מכולם מ"מ יש לנהוג בו כבוד. אבל

(* ראה אתון דאורייתא כלל י' שהביא ראי' מהך דברכות נג,א, דנר שהדליקו עכו"ם בשבת לא יברך עליו במוצ"ש משום שלא שבת ממלאכת עבירה. ומוכח מזה דאע"פ דעכו"ם אינו מצווה על השבת, מ"מ עצם המעשה הוה מעשה מתועבת עיי"ש בארוכה, ובס' בית האוצר כלל קכה כתב די"ל דזהו רק לענין ברכה עיי"ש. המערכת.)

אם זה נכון שוב קשה לאידך גיסא מדוע באמת לא נהגו כבוד זה בזה. אלא על כרחך כדברי רבינו שלדעת האחד דרכו של הזולת היא דרך של טעות ושקר שיכולה להביא לידי דברים היפך רצונו ודעתו וכבודו של רע"ק. ואם כן כיצד באמת ייתכן לנהוג בו כבוד.

ובאמת בלקו"ש חל"ב שם מבואר שזה שכולם מתו בפרק אחד הוא מטעם אחר. אך לכאורה עדיין בהכרח לומר שזה שלא נהגו כבוד זה בזה אין זו הנהגה מתאימה. ואף שבנוגע לתלמידי ר"ע אפשר ליישב שזהו ענין של דקות דקות, שהקב"ה מקפיד לצדיקים אפילו כחוט השערה, לכאורה משמעות דברי רבינו היא שיש בזה גם הוראה למעשה בפועל לכאו"א.

ואולי אפשר לומר, שזה גופא שהוא יודע באמת שהזולת כוונתו לשם שמים, אלא שטועה ושוגג, אזי חייב לנהוג בו כבוד אפילו כשנוהג בדרך שלדרכו היא היפך האמת. וצ"ב.



הגדה של פסח

קריאת ההלל ע"י הלויים בעת שחיטת הפסח

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק ת"ו

בהגדה של פסח ח"א (ע' סג-ד) כותב כ"ק אדמו"ר: "מעיר על מה שכתבתי בלקוטי ההגדה "קוראין את ההלל - הלויים", שאין זה פשוט כ"כ, כי לדעת רש"י (פסחים סד, א. סוכה נד, ב) ישראל קראו את ההלל .. כמה קושיות בדבר: (א) למה לא פי' ב"תקעו" מי היו התוקעין. (ב) הול"ל "אכתות קאי" ותיבת "כל" מיותרת. (ג) והוא העיקר; דעה זו היא היפך מ"ש בתוספתא, וכמ"ש בתוספות סוכה שם .. מה הכריחו לרש"י לחלוק על התוספתא ואיפוא המקור לזה.

"ובנדו"ד כיון שהסתירה על דיעה זו מהתוספתא ברורה נלפע"ד שמעולם לא נתכוון רש"י לדעה זו. וכוונת רש"י היא פשוטה - דהנה במשנה (פסחים שם) מבאר כל סדר ק"פ עד גמירא של כת הראשונה, ומסיים "כמעשה הראשונה כך מעשה הב' והשלישית קראו את ההלל אם גמרו כו". ובשטחיות הלימוד משמע דאינו מדבר אלא בכת ב' וג', דאם גם כת א' קראה את ההלל, הו"ל לשנות זה בסדר כת א' במקומו, ולכן מפרש רש"י "אכל הכתות קאי". והוא מכוון למה שנוגע ברש"י לפרש בסוכה שם ד"כל כת קוראה", דאין נפ"מ בסוגיא שם אם הלויים קוראים או גם הישראלים, כמובן .. ורש"י אינו מדבר אלא בזמן אמירת ההלל, שהוא גם בזמן הקרבת כת א', ובזה מדברת המשנה ג"כ, אבל לא בא לפרש מי הוא הקורא. עכ"ל.

ונראה להוסיף בזה מלשון הרע"ב שכתב (שם פ"ה מ"ז) "קראו את ההלל. כל השלש כתות", דלפי דבריהם [תוס' יו"ט שם, שו"ת צפנת פענח ח"ב, חידושי מרן רי"ז הלוי הל' ק"פ, וס' חוקת הפסח על רמב"ם שם, ועי' אוצר מפרשי התלמוד על סוכה (ח"ב ע' תתקל-א)] דרש"י ס"ל שהישראלים קוראין את ההלל, תיבת "שלש" מיותרת היא לגמרי, והיה מספיק שיכתוב "כל הכתות" ותו לא, ברם לפמ"ש כ"ק אדמו"ר א"ש מאד תיבת "שלש", כיון דבא לשלול ההו"א שרק ב' הכתות קראו, ולכן מבהיר ד"כל השלש כתות" קראו.

בענין הנ"ל, הערני הגאון ר' מענדל וועכטער שליט"א דהמשנה דפסחים שמבאר כל סדר ק"פ, הנה בגמ' מופיע הכל במשנה אחת, משא"כ במשניות, זה מחולק לכמה משניות, וסדר כת הא' מופיע במשניות ה, ו, ומעשה ב' הכתות האחרונות וקריאת ההלל מופיע במשנה ז' בפ"ע, וזה מחזק עוד יותר ההו"א שכת הא' לא אמרו, ולכן הוצרך רש"י לשלול זאת ד"אכל הכתות קאי".

והנה הגרי"ז בחידושו על הרמב"ם הל' ק"פ הנ"ל דס"ל דרש"י בפסחים וסוכה ס"ל דהישראלים קראו את ההלל, והקשה דדברי רש"י סתרי אהדדי, דמבואר בדבריו על המשנה בערכין (י, א) ד"ה ולא היה מחלק, דהלויים היו משוררין בפה את ההלל והחלילים מחללין, וקאי נמי אשחיטת פסח ראשון ופסח שני,

וע"ש מה שמחדש ליישב הסתירה, וכ"ה במועדים בהלכה (ע' רכג הערה 19).

ולפי"ז צ"ע למה כ"ק אדמו"ר אינו מביא סייעתא מרש"י דערכין הנ"ל דרך הלויים קראו את ההלל ומעיקרא אין כאן שום סתירה כמובן.

בענין הנ"ל העיר הרב וועכטער שליט"א מלשון תוס' הרא"ש (סוכה נד, ב) בדעת רש"י וז"ל: ומה שפי' רש"י שהכת קוראה את ההלל, לא שהיו קורים בעצמם, אלא הלויים היו קוראים, והכי איתא בתוספתא דפסחים הלויים עומדים על דוכנם ואומרים את ההלל בשירה אם גמרו שנו" וכו'. ע"כ. - ועד"ז איתא במאירי שם ע"ש.

וכ"ז דלא כמ"ש בתוס' חדשים ותפארת ישראל (אות מט) בפסחים (פ"ה מ"ז) שכ': "הלויים שררו ההלל בשעת הקרבת הפסח של כל כת, והקהל עונין ראשי פרקים". אלא דרך הלויים קראו את ההלל כנ"ל.



הנחת פתיתין לבדיקת חמץ

הרב אפרים הלל הלוי העלער

חבר כולל מנחם שע"י מזכירות כ"ק אדמו"ר

כתב הרמ"א סוס"י תלב "ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק כדי שלא יהא ברכתו לבטלה, ומיהו אם לא נתן לא עכב דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא", עכ"ל. ומקורו מכלבו (- תחילת חו"מ, עי' גם מש"כ הב"ח בסוף הסי').

ובביאור הדבר שלא נחשב כברכה לבטלה, הגם שלא מצא כלום בבדיקתו, מבואר בביאור הגר"א סק"ט, דהגם שלא קיים כלום בבדיקתו מ"מ לא הוה ברכה לבטלה, דמצינו כעין זה בברכה על השינה בסוכה, וכן בברכת המפיל, שמברך לפני שהולך לישן הגם שאולי לא ישן, אלא וודאי שעיקר הברכה היא על הולך לישון, אף שאינו יודע אם ישן, ה"נ אף שאינו יודע אם ימצא החמץ. (- כן מבואר בדמשק אליעזר על ביאורי הגר"א, עיי"ש).

ומבואר בזה דאם לא הניח פתיתין, ולא מצא כלום בבדיקתו, לא קיים בזה מצות הבדיקה כלל, אלא דמ"מ לא נחשב לבטלה כי כך הוא עיקר תקנת הברכה. וע"ד בהולך לישן ולא ישן, דבוודאי לא קיים כלום שהרי לא ישן, מ"מ לא הוה לבטלה כי כך ה' תקנת הברכה¹.

אמנם לאדה"ז בשולחנו דרך אחרת בהך כלבו, וז"ל שם סי"א, ומעיקר הדין א"צ כלל להניח פתיתים הללו קודם בדיקה, שאף אם יבדוק הבודק ולא ימצא שום חמץ בבדיקתו, אעפ"כ לא בירך לבטלה שכך המצוה לבדוק החמץ ולחפש אחריו שמא ימצא ממנו מאומה ואם לא מצא אין בכך כלום וכבר קיים המצוה כתיקונה, עכ"ל.

הרי דעיקר המצוה הוא חיפוש החמץ, ולא מציאת החמץ, ואפי' אם לא מצא כלום בבדיקתו, שפיר נתקיים המצוה כתיקונה, שהרי חיפש אחריו ובדק, ומאי איכפת לי' אם לא מצא כלום בבדיקתו.

וז"ל הכלבו: "אם לא נתן לא עכב דדעת כל אדם עם הברכה לבער אם נמצא" ולכאור' משמע דמדיני הברכה קאתי דאף שלא מצא כלום, ולא קיים כלום, מ"מ אין הברכה לבטלה, "כי דעתו עם הברכה לבער אם נמצא", ומשמע כדברי הגר"א ודעת אדה"ז צ"ב דל"ל לחדש דגוף החיפוש הוא המצוה, ולא מציאת החמץ², ולא נחית כהבנת הגר"א, דתיקנו ברכה אף ללא קיום.

ויעוין בהגדת כ"ק אדמו"ר, פיסקא בדיקת חמץ שצייין מקור לדין זה "שבלי הלקט סי' רו בשם שו"ת הגאונים, כלבו בשם רה"ג", ולע"ע לא ראיתי עוד שיציינו לדברי שבלי הלקט, ואכן

(1) וכדברים הללו איתא בריטב"א חולין קוב, בנוטל ידי לאכילה ובירך ענט"י, ואח"כ נמלך ולא אכל, "ואין מחייבין אותו לאכל כדי שלא תהא ברכתו לבטלה, דהא מכיון שנטל ידי גמרה לה ברכת הנטילה שעליה הוא מברך, וההיא שעתא דעתו ה' לאכל", וגם מכאן מוכחת שאין הפי' שהברכה חל על איזה מעשה מצוה שהרי לא עשה כלום, ורק מכיון ש"דעתו ה' לאכל" אי"ז חשיב ברכה לבטלה, אך פשוט שלא עשה כאן שום פעולה, וע"ד ההולך לישן, ולא ישן כבפנים. ועי' בהמצויין בחי' הריטב"א החדשים ובהשד"ח הובא כף החיים סי' קנח אות ו.

(2) ועי' במ"ב דאכן כונת הגר"א, כאדה"ז, וצ"ע.

שם מפו' כדברי אדה"ז, וז"ל, אינו חושש אם אינו מוצא דמ"מ ביעור חמץ הוא שמחזר אחריה לבערו, עכ"ל, ודו"ק.

והנה להלכה נקטי' דאם שח קודם שהתחיל לבדוק צריך לחזור ולברך, אבל אם שח לאחר שהתחיל לבדוק א"צ לחזור ולברך כיון שכבר התחיל במצוה שבירך עליה (שם ס"ז). והנה דין זה נאמר אף אם עדיין לא מצא כלום, דמ"מ נחשב התחיל במצוה, כי כבר התחיל בהחיפוש. (ולכן לא הוה הפסק בין הברכה לתחילת עשית המצוה).

ומוכרח מהלכה זו כדעת אדה"ז שעיקר המצוה הוא החיפוש אחר החמץ, ולא מציאת החמץ, ולכן אם כבר התחיל לבדוק, ה"ה כבר באמצע המצוה, אך להגר"א הרי לא התחיל בהמצוה עד שימצא חמץ, והעיקר הוא האם שח לפני שמצא חמץ, או אחר שמצא, וצ"ע³. (ואולי ס"ל שגם זה מתקנת הברכה, דמשום שלא הי' לבטלה לכן ל"צ לברך שנית ועצ"ע דא"כ גם כשהפסיק לפני תחילת הבדיקה לא יצטרך לברך עוד. וצ"ע.)

והערני ח"א דמה מאוד מדויק מה שמציין רבינו בהגדה "כלבו בשם רה"ג" דבאמת דין זה (- דמעיקר הדין ל"צ להניח פתיתין) לא הובא שם בשם רה"ג, ורק הדין הנ"ל דאם הפסיק א"צ לברך שנית הוא בשם רה"ג, דאכן משם ההוכחה שהבדיקה והחיפוש מצ"ע הוא המצוה גם בלי מציאת החמץ, ודו"ק.



עשרה פתיתין בבדיקת חמץ

הנ"ל

בהגדה של פסח פסקא בדיקת וביעור חמץ כותב רבינו: המנהג להניח פתיתין חמץ כו' קודם הבדיקה, מעיקר הדין א"צ כלל להניח וכו' אבל כבר נתפשט המנהג להניח, ומנהג ישראל תורה היא, ראה בח"י טעמי מנהג זה. ויש להוסיף טעם: כדי שבביטול היום יוכל לומר כל חמירא וחמיעא דחמית', וגם

(3) ולהעיר מסידור רש"י כשמבערין חמץ בככר הראשון שמוצא מברך על ביעור חמץ, עיי"ש בהגהת ש. בובער. ועי' ב"ח כאן.

שלא ישכח חובת ביעור ולא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה כמ"ש סו"ס תמה¹.

ולכאור' צ"ב בהך טעמא, ד"לא יצטרך לשרוף הכלי שלקח לבדיקה", שהרי כל עיקר שריפת הכלי הוא רק כדי שלא ישכח חובת הביעור לשנה הבאה (- אדה"ז שם), ולפי"ז נמצא שמניח י' פתיתין כדי שלא יצטרך לשרוף הכלי, כדי שלא ישכח חובת הביעור, ולכאור' הוא גזירה רחוקה, וע"ד גזירה לגזירה וכו'.

[ולטעם השני (- דשריפת הכלי -) שהביא שם אדה"ז "כדי שלא ישכח לבטל בביטול השני", הרי הוא טעמא דהח"י, שהביא לפנ"ז].

וביותר צ"ע דלמה לא הביא מש"כ הפוסקי' דהיום חובה הוא מעיקר הדין להניח הפתיתי חמץ, כי הבתים היום הם ע"ד בית בדוק (מחזיק ברכה סו"ס תלב, ועי' בהמצויין בנטעי גבריא פ"ח).



נגלה

האומר..תנו שחרור זה לעבדי, לא יתנו לאחר מיתה

הרב שמואל זאיאנץ

ר"מ בישיבת תות"ל - חובבי תורה

בגיטין ט,ב, האומר תנו שחרור זה לעבדי לא יתנו לאחר מיתה וכו'. ומפרש"י דאפי' לרבנן דמחשבים השיחרור לזכות "נהי דלהכי זכה ביה דלא מצי למיהדר מיהו מודו רבנן דכל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר...". וכן הוא שיטת הרי"ף בדף י"ג בפי' המשנה שם. ובתוס' כאן (וכן הראשונים)

(1) מש"כ סו"ס [- סוף סימן] תמה", לכאור' הוא טעוה"ד, דהוא שם בסעי' ז, שאינו לקראת הסוף כלל.

הקשו ע"ז: "ודבר תימה פי': כיון דזכות הוא פשיטא דזוכה לאלתר כיון דאמרי' גבי שחרור תן כזכי...ורש"י עצמו חזר בו....". ולאידך "מילתא דתמיהא היא, דחזרה והחירות דברים אחדים הם והא בהא תליא דטעם החזרה משום דתנו כזכי דמי וזכין לאדם שלא בפניו.... והוי כאילו בא לידו דאי לא הוי כאילו בא לידו למה לא יחזור בו כל זמן שלא נגמר הדבר, אין שליחות וזכייה לחצאין אלא כאילו בא לידו ונשתחרר בקבלתו" (ל' הרא"ש להלן סי' י"ג).

והיינו דממ"נ: אם מועיל משום זכיה א"כ צריך להיחשב כמשוחרר מעתה, דהזכיה עושה חלות הדבר מיד. ואם אין זה נחשב כאילו בא לידו (היינו אע"פ שזכיה מועיל אי"ז נחשב כאילו בא ליד הזוכה), א"כ למה אין לחזור בו, הרי כיון שלא חלה שום קנין א"כ יש לו לחזור.

הפנ"י ביאר בשיטתו (ועד"ז ביארו כמה): דאע"ג דהשליח זוכה מיד בשביל העבד מ"מ כיון שהרב אומר בל' תנו הרי "גילה בדעתו שלא יהיה שחרור עד דמצי לידה", והרי זה דומה לאשה העושה שליח להבאה דקיי"ל דאף שאין הבעל יכול לחזור בו משהגיע ליד השליח, אבל אין האשה מתגרשת עד שיבא הגט לידה. המפרשים מקשים ע"ז: דאינו מתאים בשיטת הרמב"ם דבפ"ו גירושין הט"ז וה' דגם בשליח הבאה יכול לחזור.

בפשטות נראה דלומד: דהא דמעוכב בשחרור עד קבלת הגט הוא בתור תנאי (דגילה דעתו דרוצה שיתנו ויבא לידה) בענין שיחול הגט להבא בשעת הנתינה ולכן כיון שכבר מת אינו יכול לחול הגט אז דכבר מת ופקעה רשותיה דבעל. (כן נראה פשוטו, אבל ראה הקצות המובא להלן דלומד באו"א דחל מעכשיו ועיי"ש).

גם ביאר (באו"א): דכיון דאם נאמר שמשוחרר לאלתר אין כאן זכות אלא חובה כיון שאינו יודע מהשחרור ונשוי שפחה שנמצא עובר בכל יום ואם היה עבד כהן אוכל בתרומה בכל יום ונתכוין לאכול בשר טלה ועלה בידו בשר חזיר ולכן הרי"ז חובה אלא ע"כ שהשליח אינו מתכוין לזכות להעבד לאלתר אלא לכשיגיע ליד העבד.

מקשים עליו המפרשים: דאינו מתאים להרמב"ם (הל' עבדים פ"ו ה"א) דכשומר להעבד זכה יצא לחרות שזכין לאדם שלא בפניו, רואים שזה ענין דזכות. ועוד: יש להבין בעצם הענין (א) כיון דאינו זכות גמור יש לומר שאין להחשיבו כלל כזכות גם להא דלא מצי למיהדר. (ב) סו"ס צריך הסבר איך יועיל הזכייה לענין שלא יוכל לחזור, והרי כיון שהוא עדיין האדון עד שישתחרר בפועל איך יועיל שזכה לענין שלא יחזור, והרי כיון שהוא בעל העבד הרי במילא נחשב כשלו ואין צריך "לחזור" בו משום דבר, אלא שלא להסכים להקנות ולשחררו. ומוכרחים לומר שהזכייה הוא הקנאה ושחרור וא"כ איך שייך שיקנה לחצאין. והרי אין הפי' כאן שקונה חלק מדבר הנקנה ואינו קונה כולו, אלא שקנה לענין שלא יוכל לחזור בו אבל לא קנה להיות משוחרר, וא"כ מהו ההבנה שבדבר: אם אינו משוחרר מהו הפי' ש"זכה" שלא יוכל לחזור בו, ואם הכוונה שהאדון מחוייב לקיים דיבורו א"כ אי"ז ענין לקנין של העבד (אלא קיום הבטחת האדון) ובוודאי שאין זה המדובר כאן, אלא שבאמת זכה העבד, וא"כ צריך ביאור בהכוונה בזה.

הח"ס לומד בשיטתם: דאע"ג שמועיל הזכייה לענין קנין הממון להפקיע קניינו של האדון אינו מועיל לאיסורא להיות מותר בבת חורין. יש לבאר כוונתו: ע"ד המפרשים מבארים בקושיית הראשונים על רש"י והרי"ף, דכוונתם לשלול לומר: שהגם שזכיה מועיל למי שזכה לו, אבל לענין נתינת גט-שט"ח לידו/ה וזכיה עניינו רק שיועיל מעשיו לחול למי שזכה אבל אין זה נתינה ליד העבד או האשה. וע"ז מדגישים הרא"ש: שאם לא הוי כאילו בא לידו א"כ למה לא יחזור בו האדון. אלא ודאי דהוי כאילו כבר נתן וא"כ למה לא יזכה העבד. וכן אפ"ל בכוונת הח"ס דאין זכייה מועיל לענין איסור, היינו לענין שייחשב כנתינה לידו/ה. (ביאור זה לא יתרץ שיטת הרמב"ם הסובר שכשאומר האדון זכה, זכה העבד ויוצא לחרות מיד).

אבל לכאורה זה נסתר מפשטות דברי רש"י כאן ועוד "...וזכין לאדם של"ב, דאנן סהדי דניחא ליה דנהוי האי שלוחו להכי", דמשמע מזה שהוא כאילו עשאו שלוחו דניחא ליה בזה. אבל י"ל שיסבור שהוא חידוש התורה שמספיק "ניחא ליה" ו"כאילו עשאו שליח", אבל חסר מינוי השליחות לפועל ולכן אין כאן דין

שליחות לזה. (גם ביאור זה אינו מבאר שיטת הרמב"ם הסובר דמועיל כשאמר להעבד זכה שבזה יצא מיד לחרות). ועיין באמרי משה כ"ה אות י"ג שמבאר ע"ד הח"ס.

הקצות סי' קכ"ה סק"ג מבאר: דנחשב כאילו משחרר עכשיו על תנאי שיבוא ליד העבד. ולכן באמת היה יכול ליתן לאחר מיתה כמו שאר תנאי דמתקיים לאחר מיתה אלא שכיון שהוא תנאי בגוף השטר לכן חוששין שהרואה יאמר שיש גט לאחר מיתה. ולכן לא יתנו, וכיון דלא יתנו לכן נשאר עבד גמור. ומפרש כן בדעת רש"י והרמב"ם.

ומקשים ע"ז דאין זה במשמעות דברי רש"י דכ' דהא דאין גט לאחר מיתה הוא משום דמפקע רשות האדון, ומשמע דאז הוא זמן החלות (דאז יצא מרשותו), ומשמע שהוא כן הן לענין שטר מתנה והן לענין שטר גט שחרור.

התורת גיטין מבאר: דדומה למי שמקדש מעכשיו ונגמר לאחר ל', כמו"כ כאן שמתחיל השחרור מעכשיו ונגמר כשיתן. גם ע"ז הקשו: דהתוס' סוברים שם שיכול לחזור קודם יום הל'. ולהרשב"א הסובר דלא יוכל לחזור, הוא סובר שגומר הקדושין לאחר מיתה וכאן הרי מפורש דאינו מועיל כשמת האדון. גם: פשטות דברי רש"י אינו משמע דהתחיל השחרור עכשיו אלא שלא נגמר, אלא שכל הזכייה הוא רק לענין שלא יוכל לחזור בו.

הצ"צ באו"ח סי' ל' לומד בשיטת הרי"ף: "...אבל הרי"ף י"ל דס"ל דלא הוי מטעם שליחות עד שנאמר שלוחו של אדם כמותו וכאילו הגיע לידו דמי. ומ"מ מהני שלא יוכל לחזור בו כיון דזכין לאדם כו'. ואע"ג דבגט דעבד לא כתי' שליחות מ"מ לא גמר לה לה מאשה..אבל לרבנן פשיטא ליה דמשוי ליה שליח. וי"ל דס"ל להרי"ף דבעי' שליחות דוקא לענין שיעשה בן חורין ושלא יוכל לחזור בו די בזכייה ומ"מ צ"ע דרשב"א כיון דאיבעיא ליה התם אי מצי משוי ליה שליח, וא"כ עכצ"ל דבשטר ע"י אחרים היינו שנעשה בן חורין ממש על ידי זכייתם דהא שליחות יש סברא שאין לו, וא"כ ה"ה לרבנן דהא ל"פ אלא אם ע"י אחרים דווקא וע"י עצמו לא. אבל בהא דע"י אחרים מהני ל"פ וצ"ע..."

ולכאורה ישלה"ב בהבנת הדברים: דלענין שלא יוכל לחזור סגי בזכייה ולענין שיעשה בן חורין בעי שליחות. והאם יש כאן ב' הקנאות בהשחרור לומר שיש הקנאה שלא יוכל לחזור ועוד הקנאה שיהיה משוחרר לומר שעל הא' סגי בזכייה ועל הב' צריך שיהיה שלוחו. ואם אינו משוחרר כיון שבעי שליחות שיהיה נחשב כאילו הגיע לידו א"כ מהו ההקנאה שלא יוכל לחזור בו.

ואין לומר שהא דזוכה שלא יכול לחזור הוא ענין צדדי, וזכות צדדי, שהרי: איך יש להקנות ענין צדדי, "שלא יוכל לחזור בו" שהרי זה ענין ד"קנין דברים". ועוד כנ"ל: כיון דאינו משוחרר כלל (ומותר בשפחה) א"כ נמצא בבעלותו של האדון וא"כ איך שייך ש"זכה" ענין צדדי שלא יוכל לחזור בו אם הוא נחשב עדיין בעצם (לעצם ענין העבדות) כעבד ממש. ובפשטות ג"ז חלק מטענת הרא"ש: "דחזרה וחירות דברים אחדים הם, והא בהא תליא דטעם החזרה משום דתנו כזכין דמי..., דאי לא הוי כאילו בא לידו (אם נסבור זכיה לאו מטעם שליחות וכפי שביאר הצ"צ. המעיר) למה לא יחזור בו כ"ז שלא נגמר הדבר אין זכיה ושליחות לחצאין...".

וי"ל הביאור ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (חכ"א 72) דישי' עניינים בשחרור עבד (עברי) יציאתו משעבוד האדון ועוד ענין קנייתו א"ע ב"ח. וא"כ אפשר לומר שהא "דלא יוכל לחזור בו" הוא מעצם ענין השחרור בענין הא' שבו: שאינו משועבד להאדון, ומודגש בענין שא"א לו לחזור בו מלידת השחרור, שהרי זכה העבד בהשחרור לענין שאינו משועבד להאדון:

שהכוונה בזה שאין הוא יכול לחזור בו הוא שאין הוא יכול להשתעבד בו כלל (והוא ע"ד מהלך הח"ס, אלא שהביאור הוא באו"א), משום שכבר אינו משועבד לו. אלא שעדיין אינו משוחרר שהוא עדיין בבחינת עבד¹

(1) שהאדון עדיין יכול להשתעבד בו עד שיקבל הגט, אלא שאי אפשריות לחזור היא אתחלתא דהפקעת השעבוד, אבל עדיין אינו משוחרר כיון שעדיין הוא מציאות עבד וע"ז בעי שהוא יקבל בידו השטר, שחלק זה שייך להענין שהעבד עצמו נעשה

[פי' אלו אינם (ולכה"פ דחוקים הן) בפרש"י, דכ' "דנפקא ליה רשותיה מיניה וחילל עליה רשות יורשין..." "וההיא שעתא פקע ליה רשותיה...", "דהא פקעה ליה רשותיה דנותן...". בפשטות נראה דעדיין משועבד להאדון גם לאחר שזכה השליח. אבל בהרי"ף יש לפרש כן בניחותא].

ועד"ז אפשר לומר בענין הגירושין (שבצ"צ שם מבואר שלהרי"ף יהיה אותו הדין בענין לזכות לאשתו במקום קטטה ובמקום יבם, שאם נאמר שהוא זכות הוא רק לענין שלא יוכל הבעל לחזור בו אבל לא לענין שתהיה מגורשת שבזה הוא רק כשתקבל הגט בידה או בשלוחה ממש): שיש ב' עניינים, (א) מה שהיא שייכת להבעל ומיוחד לו, (ב) מה שאסורה לכל העולם. ובגירושין (שקונה עצמה בזה) יש ב' העניינים: מה שאינו מיוחדת לבעלה, (ב) ומה שנעשה מותרת לכו"ע. ולכן יש בענין זכיית הגט (גם כשאינו ע"י שליח) מה שיוצאת משעבודה ויחודה אצל הבעל, ומודגש בהא שכשנתן הגט אין הוא יכול לחזור בו מענין הגירושין, והיא נתקה ממנו, אבל עדיין נשארת אסורה לכל העולם עד שהיא עצמה תקבל בידה הגירושין.

ועד"ז י"ל לשיטת הרי"ף בהדוגמא שהביא "דאשכחן זכיה כה"ג" כשאומר הולך מנה לפלוני שאני חייב לו, שאמר רב: חייב באחריותו ואם בא לחזור חוזר", שהכוונה הוא: שהלוה הקנה והשליח זכה להמלוה לענין שלא יוכל הלוה לחזור בו, והיינו שהקנה הכסף להמלוה ויצא מרשותו של הלוה, ולכן אין הלוה יכול לחזור בו, אבל לאידך לא נכנס לגמרי ברשות המלוה ולכן חייב עדיין הלוה באחריותו עד שבאה ונכנס ברשות המלוה שלכן עדיין חייב הלוה באחריות הממון.



"כל השטרות העולים בערכאות – כשרים"?! [גליון]

הת' מ"מ רייצס

ישיבת תות"ל מגדל העמק

בגליון תשע הערתי על לשון המשנה (גיטין י, ב) "כל השטרות העולים בערכאות כשרים, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים", דלכאורה להלכה רוב השטרות היוצאים בערכאות פסולים חוץ משטרי חוב ושטרי מכר, כמ"ש הרמב"ם (פכ"ז מהל' מלוה ולוה ה"א), ואם כן לשון המשנה צריך עיון, דמשמע שרוב השטרות כשרים, ולמעשה כולם פסולים.

ובגליון תשע"א כתב הרב מרקוביץ שי', "דברמב"ם איירי ברוב סוגי שטרות, משא"כ במשנה איירי ברוב השטרות בפועל, ולפועל רוב השטרות בעולם הם שטרי מכר ושטרי חוב ולא גיטי נשים או שחרורי עבדים או שאר הסוגים שמביא שם".

ולכא' עדיין אין מחזור:

(א) לשי' רבותיו דהרמב"ם (שם) גם שטרי הלוואה (שהם לכאורה השכיחים ביותר) הם בכלל אלו הפסולים - ואיך אפ"ל רק על שטר מכר שזהו "כל השטרות"?

(ב) גם לשי' הרמב"ם צ"ב, מדוע באמת המשנה נקטה בלשון כזו משא"כ הרמב"ם.

ובאופן אחר: ל' המשנה עדיין צריך ביאור, כי סוכ"ס קשה לומר על שני שטרות "כל השטרות", והול"ל "שטרות היוצאים בערכאות" (סתם, בלי תיבת "כל").

(ג) הרמב"ם עצמו במקום אחר מעתיק ל' המשנה, וז"ל (הל' עבדים פ"א ה"ה): "כל השטרות העולים בערכאות של גוים כשרים, בכל התנאים שאנו מבארים בהל' הלוואה, חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים", -

וכשמעיינים בהל' הלוואה רואים ברור, שישנם עוד שטרות רבים שאינם כשרים, ולא רק גיטי נשים ושחרורי עבדים!!

ומה מתכוון הרמב"ם באמרו "כל השטרות .. כשרים .. שאנו מבארים בהל' הלוואה"?

וצע"ג.



חסידות

הארות וביאורים באגרת הקודש סי' כ"ה*

הרב נחום גרינוואלד
ניו דזשערסי

כותב רבה"ז באגרת הידועה, בה מבאר דברי הבעש"ט שהמתנגדים השיגו נגדו: "להבין אמרי בינה מ"ש בספר הנק' צוואת ריב"ש הגם שבאמת אינה צוואתו ולא ציווה כלל לפני פטירתו רק הם לקוטי אמרותיו הטהורות שלקטו לקוטי בתר לקוטי ולא ידעו לכוון הלשון על מתכונתו, אך המכוון הוא אמת לאמיתו. והוא בהקדם מארז"ל כל הכועס כאילו עובד עכו"ם וכו'. והטעם מובן ליודעי בינה לפי שבעת כעסו נסתלקה ממנו האמונה, כי אילו היה מאמין שמאת ה' היתה זאת לו לא היה ככעס כלל⁶ ואף שבן אדם שהוא בעל בחירה מקללו או מכהו או

(* א) טעות לעולם חוזרת. בגליון שעבר נפלה טעות מצערת שרשמנו בטעות שם אחר לכותב הערות אלו ומהכותב אנו מבקשים סליחתינו. (ב) הערות 1 עד 5 כבר נתפרסמו בגליו הקודם. המערכת.

(6) והנה רבינו מקדים המאמר מהזוהר (מובא גם ברמב"ם הל' דעות) כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה ומבאר בהמשך ואני מתמצת דבריו הק', שכעס משקף העדר אמונה שהכל מאתו יתברך, כי הלא לו האמין בהחלט שהכל מאת הקב"ה לא ה' כועס כלל. ומבאר המאורע של דוד ושמעי שה' אמר לו קילל, כי רוח וכחו של שמעי בעת הקללה היא פעולת ה' באותו רגע, ומביא כמעט ככתבו וכלשונו את תחילת שער היחוד והאמונה בענין בריאת העולם בכל רגע ורגע ושם ה' מסתלק ח"ו דבר ה' לרגע, ה' חוזר לאפס. והכל, נראה, כדי להסביר שהכל מאת ה'.

ועבור אנשים כערכי הדברים הללו צריכים לביאור רחב. בכלל אם רוצה להסביר אדה"ז את דברי הבעש"ט, שהקב"ה מתלבש בהכל-מדוע אינו מביא רק את דבריו בשער היחוד והאמונה- בלי כל ההקדמה על

מהות כעס עם אריכות הדברים שיש בזה, והלא זהו תוכן הספר בשער היחוד והאמונה לבאר שהקב"ה הוא למטה כמו למעלה ממש ושם אף מתקיף מתוך כך, את שיטת הצמצום כפשוטו של הגר"א (המבוססת לכאורה על נקודה שאסור לומר שהקב"ה מצוי אף באשפה וכיו"ב, עיין על כך בספר יושר לבב לבעל משנת חסידים שמבאר כך בארוכה). יתר על כך. לשם מה צריכים כאן ההסבר המיוחד על כעס ולא מסתפקים בנקודה הידועה שכל אדם חייב לדעת שהכל מאת ה' ולכן חייב לקבל הרע בשמחה כמו שמקבל הטוב, כמו שמבואר באגרת י"א ד"ה להשכילך "ויצייר בדעתו הוויתו מאין בכל רגע ורגע ממש היאך יעלה על דעתו כי רע לו" וש"זהו עיקר האמונה שבשבילה נברא האדם להאמין דלית אתר פנוי מיני'". ולשם מה מביא סוגיית הכעס דוקא?

זאת ועוד. לכאורה ענין זה שמישהו עושה לך רע ושזה מאת ה', קשור לכאורה, יותר לתחום השגחה פרטית, שגם הגר"א וסיעתו האמינו בזה בלי פקפוק כאחד מ"ג עיקרי אמונה (וכיום ישנם אפילו אלה הטוענים שהגר"א ה' סבור שיש השגחה פרטית גם בדצ"ח!) וכן בוודאי מתפרש אצלם הסיפור של שמעי ודוד שזה הכל בהשגחה. ומחי הראיה כאן שהקב"ה מתלבש בקליפות?

ונראה בהסברת הדברים על פי שאלה המתעוררת על עצם הענין, מדוע אכן אמרו חכמים שרק כל הכוונס כאילו עובד עבודה זרה (וראה בשבת ק"ה ע"ב המקרע בגדים בחמתו.. יהא בעיניך כעובד עבודה זרה. ועיין רשימה מהרבה מאמרי רז"ל כיוצא בזה ב'הגדה שלימה' להגאון הרמ"מ כשר ז"ל ע' רכד) ולא אמרו גם שכל שאינו מקבל בשמחה צרותיו כאילו עובד עבודה זרה, שהרי בוודאי שהעדר שמחתו היא בגלל חוסר אמונה? ונראה אפוא שיש הבדל בין מצב של כעס לבין מצב של העדר הצדקת הדין. כעס כרגיל קורה כאשר אדם חש או מרגיש שנגרם לו עוול בכוונה תחילה. ככל שהאדם חושב שהשני עשה לו רע בזדון, הכעס גובר במקביל. וכאשר האדם מתבונן בסופו של דבר, שהדבר נעשה מאליו או בשוגג מוחלט ואין לו את מי להאשים אז הכעס מתפוגג לגמרי. ולכן אכן אין האדם מתמלא, בדרך כלל, כעס על אירועים שקרו מאליו באופן טבעי כי מכיון שאז אין את מי להאשים אין זה מעורר אצלו הכעס מלכתחילה. ולעומת זאת, על מקרה שקרה מאליו מגיב אדם תגובה פנימית של התמרמרות, עצבות, טרוניה על מדותיו יתברך, או בלשון אחר של המדרש והגמרא. מהרהר אחרי מדותיו (ח"ו); אך לא התפרצות חיצונית של כעס. ואם להתבטאות בקצרה נגדיר הדברים כך; מטרת הכעס מכוונת לפועל הרע, ואילו ביחס לתוצאת הרע ההתייחסות היא של אי-השלמה וטינה.

מכיון שכך, בכעס כאשר מסבירים לו, שלמרות פעולת האדם הרי באמת מאת ה' היתה זאת הרי הסיבה לכעס מתבטלת כי מכיון שדבר זה

ה' מוכרח לקרות בכל אופן, הרי במובן מסויים הדבר קרה מאליו ולכן אף הכעס עצמו מתפוגג; מאידך הסברה זו מספיקה רק כדי לצנן את כעסו הלוהט; אך מכל מקום אין בהסבר זה הסברה מניחה את הדעת למה ישמח ממש באירוע מכאיב זה, שכן גם אם העובדה שהדבר נגזר מלמעלה, משכך למעשה את הכעס, עדיין התוצאה עבורו מרה ביותר, ולכך ישנן הסברות אחרות המבוארות בכמה מקומות (בתניא פרק כו ובאגה"ק י"א (ושם מסביר שהחש ליסורים מראה שהוא ככופר; אך יש הבדל בין כופר לבין עבודה זרה ועיין להלן) ובפרק כב מבוארים דרכים שונות להתמודד בזה).

לפי האמור אף נראה, שיש גם הבדל בין הכעס לבין אי-קבלת הדין מבחינה נוספת. בכעס מכיון שנגרם הרע על ידי אדם מסויים, הרי קשה לכועס לקלוט ברגע זה שפעולת האדם, כעצמאי וכפועל מבחירתו החופשית, הינה פעולת ה' ממש, ונוטה הוא שלא לראות שהאדם בעצם כל כולו מופעל מאת ה'; כנגד זה כשמדובר באי-הצדקת הדין, שבא מצד איזה מקרה רע שאירע ממילא, הרי אם רק יהודי מאמין הוא, שהעולם נברא ומקויים ומושגח מאת ה', הרי ברור שמאמין שה' אכן עשה את זה. אך עם זאת, למרות שידוע שמאת ה' הוא, עדיין קשה לו לקבל את התוצאה בהרגשתו ובשכלו, וכל שכן, שקשה לו לקבל את הדבר בשמחה. לפיכך דוקא לגבי כעס משתמשים חז"ל במושג של עבודה זרה, כי הפרדה זו, לראות את האדם כעצמאי, טומן בחובה רעיון של עבודה זרה (שהוא לראות מציאות העולם כיישות בפני עצמה כמבואר ברמב"ם תחילת הל' עבודה זרה). ברם בנוגע לאי-קבלת רע בשמחה הרי אין זה חוסר אמונה בהויית ובמציאות הקב"ה בעולם ח"ו (עניין של ע"ז), אלא רק חוסר אמונה שהכל הוא לטובה.

הבדל נוסף, הנובע בעצם מהבדל הראשון, יש ביניהם. בכעס הרי מדובר באדם המכעיסו במזיד ומכיון שכך הרי האדם בוודאי עושה נגד רצון ה' (אם לא שמכהו כשליח ב"ד וכיו"ב) ואעפ"כ הרי הכועס עליו הוא כעעו"ז, בגלל שמפריד האדם הכועס מהכח המחייבו- הקב"ה. והרי סתירה פנימית לפנינו: האדם לפי דרכו עושה נגד רצון ה' ולמרות זאת פועל בתוכו ה' להעניש ולנקות! לעומת זאת כאשר קורה לאדם משהו בדרך הטבע הרי הטבע הינו כחומר ביד היוצר בלי בחירה חפשית וממילא אין כאן שום דבר נגד ה' כלל.

מעתה מובן היטב את ששאלנו, מדוע מביא את סוגיית כעס דוקא ולא מסתפק רק בציטוט של שער היחוד והאמונה שהקב"ה מהווה העולם בכל רגע ורגע, כי רק בכעס בא לידי ביטוי הנקודה שהקב"ה מתלבש בתוך הרע ממש, ואילו הרעיון, שהעולם בטל ממש, (בלי הוספת ענין הכעס) אינו ראייה עדיין, שגם בגוי המפריע לאדם בעת תפילתו הקב"ה מתלבש בתוכו.

מזיק ממונו ומתחייב בדיני אדם ובדיני שמים על רוע בחירתו

וכן מובן על פי האמור למה לא הביא כאן כל הענין דחייב אדם לקבל כל מה שקורה לו בשמחה כי כפי שהוסבר גם מכך אין הוכחה להענין הנידון כאן, שבתוך תופעה שלילית בהחלט הקב"ה מתלבש. לפיכך משתמש אדה"ז במאמר רז"ל של כל הכועס כאילו עו"ז, שרק ממאמר זה ניתן להוכיח "לק' ווילנא" (כך מופיע בכותרת לא' מכתבי יד: "אגה"ק שכתב הרב אדמו"ר לק' ווילנא" ראה חילופי גרסאות ב"ליקוט פירושים" חסידים) את הנקודה שבצוואת הריב"ש שעליו נסוב כל האגרת.

ונראה לומר עוד. שממאמר חז"ל זה ניתן להוכיח שמעבר לענין של חוסר אמונה בהשגחה פרטית יש כאן נקודה של עבודה זרה ממש. ואוי"ל ההבדל בין עבודה זרה לחוסר אמונה בהשגחה (וברור שבהרבה בחינות תלויים הם זה בזה) (ובפרט בצד הפנימי שבדבר, אך בוודאי יש הבדל ביניהם כי הרי הרמב"ם מנאם לשני עיקרים). עבודה זרה ביסודו הינו ההכרה בדבר מסויים כמצאות ומהות חשובה שה' העניק לו כח (ח"ו) לפעול כרצונו (כמו שהרמב"ם הסביר בנוגע דור אנוש שהחשיבו הכוכבים וכו') ברם אלו שכפרו בהשגחה (חכמי היוונים כאריסטו שלא היו עו"ז כקודמיהם) סברו להיפוך, שהעולם תחת גלגל הירח שפל כל כך שלא מתאים להקב"ה להשפיל את עצמו לתחתונים. כלומר לא שהעריכו את העולם באיזשהו דרך כעו"ז אלא שזלזלו בעולם הגשמי עד שסברו שהכל קורה מאתו בלי שום סדר מכוון.

מאידך גיסא, הרי עובדי עבודה זרה כן האמינו בהשגחה ובבריאת העולם (כידוע שאלו שכופרים בהשגחה סוברים גם שהעולם הוא קדמון) כמו דור אנוש למשל שבוודאי האמינו בבריאת העולם אלא סברו שיש להחשיב המשרתים החשובים. ואדרבה: בגלל שחושבים שהקב"ה בראם לכן דוקא העניקו להם חשיבות יתירה. ובכל זאת ובגלל זאת יצרו למציאות שונות רשות נפרדת המהווה עיקרו של עבודה זרה. נמצא שיתכן להאמין בהשגחה ועדיין לתת מקום לעבודה זרה.

ומזה שחז"ל דימו כעס לעבודה זרה מוכח שאמנם בכעס מבוטא נקודה של עבודה זרה דוקא. וההסבר הוא כמבואר לעיל, שבכעס מעניק הכועס בכעסו לאדם הפועל את הרע חשיבות ועצמאות יתירה הדומה יותר לאופי של עבודה זרה מאשר לכפירה בהשגחה. וכאשר מסבירים שהאדם בפעולתו בבחירה חופשית פועל רק מכחו של ה' הרי ברור שאין שום משמעות כלל ועצמאות כלל בעולם אפילו בדבר הנוגד לרצון ה' הרי מחייב הדבר שהקב"ה מתלבש בהכל ממש. ולכן מובן היטב שהנקודה שהקב"ה מתלבש בגוי רשע מתברר דוקא בנקודה של עבודה זרה המבאר שאין שום כח נפרד כלל בעולם. ויש עוד להאריך הרבה בזה ואכמ"ל.

אעפ"כ על הניזק כבר נגזר מן השמים והרבה שלוחים למקום ולא עוד אלא אפילו בשעה זו ממש שמכהו או מקללו מתלבש בו כח ה' ורוח פיו ית' המחיהו ומקיימו וכמ"ש כי ה' אמר לו קלל והיכן אמר לשמעי, אלא שמחשבה זו שנפלה לשמעי בלבו ומוחו ירדה מאת ה', ורוח פיו המחי' כל צבאם החיה רוחו של שמעי בשעה שדיבר דברים אלו לדוד. כי אילו נסתלק רוח פיו ית' רגע אחד מרוחו של שמעי לא יכול לדבר מאומה (וזהו כי ה') אמר לו בעת ההיא ממש קלל את דוד ומי יאמר לו וגו' וכנודע מ"ש הבעש"ט ז"ל ע"פ לעולם ה' דברך נצב בשמים..."



בענין ביטול דמשה ודוד המלך

הת' לוי ישראל בראקמאן
שליח בישיבה גדולה דניו הייווען

בהמשך תרס"ו ד"ה החודש מובא בענין ביטול הצדיקים וז"ל בע' (קנט) וכן דוד שהי' נשמתו מבחי' מלכות הי' למטה בבחי' ביטול בחומר גופו דוקא, שהי' לב נשבר ונדכה תמיד, וכמ"ש כי עני ואביון אני כו', דביטול זה דלב נשבר ונדכה וכי עני ואביון כו' זהו דוקא במי שהביטול מצד הגוף שהו"ע ביטול הישות והחומריות דוקא, עכ"ל וממשיך לבאר שם שהביטול שמצד הנשמה יש בזה הגבהה ורוממות ומביא רא' ממשה דאמר אנכי עומד בין ה' כו', ומיוסף דלגביו כתב בתורה ויכלכל יוסף, ויוסף הוא המשכיר, ומהרשב"י דאמר בחד קטירא אתקטונא כו' וכתב שם דאותו ההגבהה הוא מצד עוצם הביטול שלהם שאינן בבחי' מציאות לעצמן כלל וממילא ההגבהה אינו הגבהה עצמן ח"ו כי אם הגבהה והתנשאות האלקות שבהם שזהו כל עצם מהותן כו'.

ולכאורה יש להקשות בזה, א', דלכאורה דוד היה "דוד המלך" ובשביל להיות מלך צ"ל הגבהה ורוממות כמבואר בדא"ח בכ"מ. וכפשוטו. וא"כ מהו בעצם החילוק בין דוד המלך ומשה רבינו הרי אצל שתיהן היה ביטול וגם הגבהה ורוממות מצד זה שהם היו נשיאים ומלכים בישראל.

וב', הנה בסה"מ מלוקט ח"ו ע' פד מביא כ"ק אדמו"ר בד"ה דוד עבדי אות יא דהטעם על זה שמלך המשיח נקרא בשם דוד

הוא כי ענינו של דוד הוא ענוה וביטול, דהגם שהי' מלך מ"מ קרא עצמו עני ואביון עכ"ל.

והנה מצינו עד"ז לגבי משה רבינו שהיה עניו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה ואיתא בלקו"ש חלק יז ויקרא א סעי' ט הערה 55 וז"ל "עד שהי' לא רק עניו ושפל בעיני עצמו, אלא - כלשון הסיפור - א לב נשבר ונדכה", עכ"ל. ולכאור, זהו אותו דבר ממש למה שכתוב בתרס"ו לגבי דוד המלך ודמהאי טעמא היה הביטול שלו ביטול מצד הגוף. ע"ש. ועוד קשה למה היה צ"ל למשה רבינו הביטול דלב נשבר ונדכה דלכאורה זה ביטול שמצד הגוף והרי הביטול דמשה היה ביטול מצד הנשמה דבזה אין מקום להביטול דלב נשבר ונדכה ועיי"ש היטב בהמאמר ד"ה החודש הנ"ל.

ולביאור הענין יש להקדים מה שכתוב בהמאמר ד"ה החודש הנ"ל: וכן דוד שהי' נשמתו מבחי' מלכות הי' למטה בבחי' ביטול בחומר גופו דוקא, ע"כ והיינו דנשמת דוד היה מבחי' מלכות. וראה בסה"מ עטר"ת ד"ה "ויהיו חיי שרה" ע' צו וז"ל "וע"כ בחי' מל' להיות שרשה רק בבחי' רדל"א ה"ה בבחי' ביטול בעצם כו'. ובהתגלות ה"ה בחי' אחרונה שבע"ס בחי' מקור ליש ה"ה בבחי' יש כו', ובזה חלוק מדת המלכות מכל המדות העליונות דהכלים הן בבחי' ביטול דוקא ועיי"ז מאיר בהם האור כנ"ל ובחי' מל' עם היות שהוא בבחי' יש מ"מ מאיר בה האור, דהנה סיהרא לית לה מגרמא כלום ומ"מ הרי נמשך בה גילוי אור עם היותה בחי' יש, אך זה מפני שבעצם הוא בבחי' ביטול, והיינו שגם היש אינו בבחי' ישות ח"ו כו', וכן הוא בענין המלוכה למטה מה שמלוכה הם בחי' ישות והתנשאות הרי אמיתית הענין אין זה מורגש בעצמו כ"א שעצם המלוכה הוא כך בענין הגבהה והתנשאות אבל לא ענין מורגש וכידוע דהתנשאות המלך אינו ממעלת שכלו וכחותיו כ"א שכך הוא ענין המלוכה. וכמו"כ הוא הדוגמא בבחי' מל' דלהיות שרשה בבחי' רדל"א דלא ידע ולא אתייעדא שאינו במהות ידוע בעצמו כו' כמ"ש בסי' בברוך שאמר, ע"כ בבחי' המל' הוא בבחי' ביטול בעצם שגם היש הוא בבחי' ביטול כו'. עכ"ל לענינינו.

ומבואר מזה דהביטול דמלכות (אינו מפני שמאיר אור נשמתו והגוף אינו תופס מקום אצלו) אלא מכיון שהביטול דמלכות הוא

ביטול בעצם גם המציאות שלו הוא בביטול, דהיינו להיות שהוא מלך בעצם יש לו רוממות כו' אבל הוא אינו מרגיש את זה. ועי' גם מש"כ בסה"מ מלוקט ה ד"ה ויהיו חיי שרה (אות ו, ע' נט) וז"ל: ובכדי שהשמחה תהי' בהתגלות ואעפ"כ לא יבוא מזה להרגשת הישות, הוא ע"י שהוא בטל בעצם, שאז, גם המורגש שלו הוא בביטול, וע"ד המבואר לעיל בענין הביטול דמלכות, שגם היש (הגבהה והתנשאות) הוא בביטול. עכ"ל. (ועי' עוד שם).

ולפי"ז יש לומר דלגבי דוד המלך מכיון שנשמתו הוא ממלכות וגם היה מלך, הביטול דרוממות וכו', היה ביטול בעצם ולא הורגש אצלו ענינו של התנשאות, ולכן גם הרוממות שלו היה בביטול ואדרבה כל הרוממות שלו היה רק מפני שכך הוא ענין המלוכה שזה עצמו היה ביטול בעצם וכמ"ש בעטר"ת "דהתנשאות המלך אינו ממעלת שכלו וכחותיו כ"א שכך הוא ענין המלוכה". ועפי"ז יש לומר דזה שדוד היה מלך והענין דמלך הוא רוממות והתנשאות לא היה תופס מקום אצלו כגאווה ח"ו אלא שזה היה חלק ממנו והיה בביטול בעצם רק עיקר עבודתו היה מצד הגוף שלו להיות עני ואביון לב נשבר ונדכה.

וזהו מש"כ בתרס"ו בד"ה הנ"ל דהביטול שמצד הנשמה יש בו הגבהה והתנשאות דמזה משמע שמי שביטולו הוא מצד הגוף אין בו רוממות כו' (ורואים לכאורה דבדוד שהיה מלך והיה בו רוממות והתנשאות) אלא דהיא הנותנת דמכיון דביטול שמצד הגוף הוא בנשמות שמבחי' מלכות, ההגבהה והרוממות אינו נרגש, ולכן אינו תופס מקום, ועיקר העבודה הוא מצד הגוף. וכנ"ל.

משא"כ הביטול שמצד הנשמה הרוממות וההתנשאות הוא במורגש וכמ"ש כ בהמאמר הנ"ל דהרוממות והתנשאות שלהם אינם רוממות שלהם כ"א הגבהה והתנשאות האלקות שבהם שזה היה כל עצם מציאותן.

ועד"ז י"ל במה שכתוב בסה"מ תרצ"ט ע' 194 ובסה"מ מלוקט ח"ו שם בנוגע לדוד דהגם שהיה מלך בישראל, קרא עצמו עני ואביון. ולכאור' י"ל דהפי' הוא דזה שהי' מלך בישראל

לא היה מפריע לזה שהיה בו ביטול מצד הגוף הענין של עני ואביון וכו"ל.

אמנם עדיין צ"ב (כנ"ל) למה אצל משה הי' צ"ל העבודה דלב נשבר ונדכה דזה עבודה שמצד הגוף דלכאורה אינו שייך לגבי משה רבינו ע"ה. ואבקש מקוראי הגליון להעיר בזה.



רמב"ם

לא תשייליה במסכת אחריתי

הרב חנניה יוסף אייזנבך
ראש ישיבת תות"ל בני ברק

ברמב"ם בפ"ד מהל' תלמוד תורה ה"ו כתב: "אין שואלין את הרב כשיכנס למדרש עד שתתיישב דעתו עליו, ואין התלמיד שואל כשיכנס עד שיתיישב וינוח, ואין שואלים שניהם כאחד, ואין שואלין את הרב בענין אחר אלא מאותו הענין שהן עסוקין בו כדי שלא יתבייש", וב"כסף משנה": "בריש שבת דאמר ליה ר' חייא לרב כי קאי רבי כו' כלומר והיית מקשה לו והוה מכסיף",

והיינו מדאיתא בשבת ג, א: א"ל ר' חייא לרב: בר פחתי, לא אמינא לך כי קאי רבי בהאי מסכתא לא תשייליה במסכתא אחריתי דלמא לאו אדעתיה כו'.

והנה בה"ז שם כפל הרמב"ם והזכיר שוב: "אין שואלין מעומד ואין משיבין מעומד ולא מגבוה ולא מרחוק כו' ואין שואלין הרב אלא בענין שהם קורין בו" ותמוה מאד מה ראה לחזור ולכפול הלכה זו, ועמד על כך ה"כסף משנה" שם ותירץ: "כלומר דלעיל אמר שלא ישאל את הרב רק באותו נושא שלומדים, שאם לומדים דיני שבת אל ישאלנו בדיני יו"ט, והשתא קאמר שאפילו באותו נושא עצמו שאין שואלים אלא בענין שהם לומדים, כלומר שהם עסוקים בדיני הוצאה מרשות

רשות אל ישאלנו חבית שנשברה מה תקנה יעשו בשבת אף אם הכל בדיני שבת, ועי' ב"לחם משנה" ששיבת הפירוש וכתב שהוא מדויק בלישניה דהרמב"ם ז"ל עיי"ש.

ולכאורה הדברים מתמיהים ביותר וצע"ג: א. אם בא להוסיף ולהחמיר שאפילו באותו נושא עצמו אין לשאול את הרב בדין אחר, למה לא אמרו בהמשך אחד בה"ו, ומה טעם חילקן לב' הלכות נפרדות בהפסק של דינים אחרים. ב. באמת מנא לן שעד כדי כך לא ישאל את הרב, ולא די בכך שפירש "במסכת אחריתי" ל"ענין אחר" (עיי' בב"מ כג,ב: "בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשנו במלייהו במסכת כו'") וברמב"ם פ"ד מהל' גזילה ואבידה הי"ג: "בד"א בתלמיד ותיק שאינו משנה בדיבורו כלל אלא בדברי שלום או במסכתא כו'"), מנ"ל לחדש כל כך ולומר שגם באותו ענין עצמו לא ישאלהו?

שוב מצאתי ב"מעשה רוקח" על הרמב"ם שהביא ה"כסף משנה" והקשה: "דמנא ליה לרבינו איסור זה, דבגמרא בשבת דף ג' לא אסרו אלא ממסכתא זו למסכת אחרת כו' ואפשר דרבינו דייק לה מדקאמר אי לאו גברא רבא הוא כסיפתיה וכיון שהטעם משום כיסופא לא שנא, ומסכת דקאמר לאו דוקא כו'"), וגם זה דחוק קצת, שאין דרך הרמב"ם לכתוב דינים חדשים שאינם מוכרחים בגמ', ועוד ועיקר, שאם כן היה לו לכתוב רק ההלכה הב' וממילא הוא שבענין אחר לגמרי אינו יכול לשאול.

ובשו"ע יו"ד סי' רמו בהי"ב הביא להלכה את דברי הרמב"ם בפ"ד ה"ו הנ"ל, ובהי"ג הביא את ההלכה הב' אלא שהשמיט התיבות "שאין קורין בו" - ואולי הוא משום תמיהותיו בכס"מ, ולכאורה אין לו הבנה כ"כ וצ"ע.

ולכאורה היה מקום לפרש דבה"ז מיירי בתלמיד, היינו שמצד התלמיד לא ישאל אלא בדבר שהוא עוסק בו. אבל זה אינו, שאם כן היה לו לכלול שתי ההלכות האלו יחד, כמו שעשה בריש ה"ו: "אין שואלין את הרב כשיכנס למדרש עד שתתישב דעתו עליו ואין התלמיד שואל כשיכנס עד שתתישב וינוח".

והנלע"ד ששתי הלכות נפרדות הן, ובהקדים שיש לדקדק: שבהלכה ו' כתב: "בענין שהן עסוקים בו" ואילו בהלכה ז'

כתב: "בענין שהן קורין בו". ועוד, שבה"ו כתב "כדי שלא יתבייש" ובהלכה ז' לא כתב כן.

וע"כ נראה, שבה"ו קאי בהא דלא יבייש ויכסיף את הרב בכך שישאלו בדבר שאינו עסוק בו, אבל בה"ז מיירי בענין אחר לגמרי, שצריך התלמיד לנהוג דרך ארץ כלפי הרב ולא לשאלו באמצע הענין, (ואולי הוא שלא יבלבלו), והרי שאר הדינים שבאותה הלכה מורין כן, שכתב שלא ישאל מגבוה ומרחוק, ואין שואלין אלא מיראה וכו', היינו שאינו מן הכבוד לשאול את הרב כשעומד מרחוק או מגבוה, ובאותה מדה אין זו דרך ארץ לשאול את הרב תוך כדי שיעור, בשום ענין אחר שאין קורין בו.

ואין זה משום שלא יתבייש, שהרי שואל אותו בענין שעסוקים בו, אלא שלא ישאל את הרב באמצע שיעורו אלא בדבר שמשמיע עכשיו לפניו. וזה מדויק שבה"ו כתב "עסוקים" היינו שלא ישאלו בענין אחר שאין עסוקים בו בבית המדרש, ובה"ז דייק שהן "קורין בו" היינו בעת שמלמד, וזהו שהמשיך: "ואין שואלין אלא מיראה כו'" שכל אלו הן הלכות בהנהגת התלמיד כלפי הרב.

ואולי אפשר להעמיסו גם בדברי הכס"מ ז"ל, שגם לפי משנ"ת הרי יש לשאול, לאיזה צורך השמיענו הרמב"ם הלכה זו, והרי בלאו הכי כתב לפני זה שלא ישאל את הרב כדי שלא יביישו, וע"ז כתב שיש הבדל, שההלכה של "כדי שלא יתבייש" מיירי בענין אחר לגמרי, אבל ההלכה הזו של הנהגת כבוד ויראה לרב היא גם באותו ענין שעסוקים בו בביהמ"ד, אבל אין קורין בו כעת.



בהלאוין לא להוציא בדי הארון ולא יזח החושן וכו'

הת' מאיר קפלן
תות"ל - 770

כ' הרמב"ם במנין מצות ל"ת מצוה פו "שלא להוציא בדי הארון שנאמר לא יסורו ממנו" מצוה פז "שלא יזח החושן מעל

האפוד שנאמר ולא יזח החושן מעל האפוד" ומצוה פח "שלא יקרע המעיל שנאמר כפי תחרא יהי' לו לא יקרע".

ויש לעיין בל' הרמב"ם מדוע לגבי הארון הל"ת הוא על הגברא "שלא להוציא" ובחשן ומעיל הל"ת הוא על החפצא "שלא יזח החשן" ו"שלא יקרע המעיל".

לבאר זה נראה להקדים דהנה בשרש החמישי לספר המצות כ' הרמב"ם "שאין ראוי למנות טעם המצוה מצוה בפ"ע פעמים יבא בטעמי המצות דמיון לאוין ויחשב בם שהם מכלל מה שימנה ביחוד. וזה כאמרו לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה ולא תחטיא הארץ, אמרו ולא תחטיא את הארץ טעם לאסור מה שקדם כאילו יאמר כי אתה אם תעשה זה תרבה הפסד בארץ, וכאמרו אל תחלל את בתך להזנותה ולא תזנה הארץ" וכו'.

והקשה הרמב"ן על אתר מדברי הגמ' (יומא עב) "אמר רחבא אמר רב יהודה המקרע בגדי כהונה לוקה שנאמר לא יקרע. מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא הכי קאמר רחמנא נעביד ליה שפה כי היכי דלא ניקרע מי כתיב שלא יקרע. אמר ר' אלעזר המזיח החשן מעל האפוד והמסיר בדי הארון לוקה שנאמר לא יזח ולא יסורו מתקיף לה רב אחא בר יעקב ודילמא כי קאמר רחמנא חזקינהו ועבדינהו שפיר כדי שלא יזח ולא יסורו (קשרם יפה ועל הטבעות והבדים אמר שיתנם בטבעות בדוחק - פירש"י) מי כתיב שלא יזוח ושלא יסורו".

ונראה לכאן מוכח מדברי הגמ' שכיון שלא כתוב בל' טעם, זהו לאו בפ"ע, וא"כ צ"ב דברי הרמב"ם שכאשר כתוב בוא"ו המוסיף אי"ז איסור בפ"ע.

וכן פסק הרמב"ם שג' איסורים אלו נמנים בל"ת ולוקין עליהם.

ותי' במרגניתא טבא שדעת הרמב"ם היא שכאשר כתוב וא"ו ה"ז ל' טעם וכאשר נאמר ולא תחטיא את הארץ ה"ז כאילו נאמר "שלא תחטיא את הארץ". ועפ"ז מובן שכיון ש"לא יסורו" ו"לא יקרע" כתוב בלא וא"ו המוסיף הר"ז לאו בפ"ע. וזוהי כוונת

הגמ' "מי כתיב שלא יקרע" שהרי כתוב "לא יקרע" שמשמע איסור בפ"ע.

ועפ"ז מבואר ג"כ שאלת הגמ' לגבי "ולא יזח החשן מעל האפוד" ששם כתוב וא"ו המוסיף (וא"כ מהי שאלת הגמ' מי כתיב "שלא יזח" הרי כתוב "ולא יזח" שזהו אותה משמעות) ששאלת הגמ' היא שהרי כתוב קודם בפסוק זה "להיות על חשב האפוד" כטעם לראשית הפ' "וירכסו את החשן וגו' בפתיל תכלת" וא"כ מהי ההוספה "ולא יזח" - ע"כ שאי"ז נתינת טעם אלא איסור בפ"ע.

ועפ"ז נראה לבאר ל' הרמב"ם במנין המצות, דהא דכתב "שלא יזח החשן מעל האפוד" שהאיסור היא על החפצא היא כי כן היא משמעות הכ' מל' טעם שהרי וא"ו המוסיף היא טעם אלא שסו"כ"ס כיון שהטעם נכתב ב' פעמים - ע"כ לאיסור קאתי.

ובנוגע למעיל שכ' ג"כ האיסור על החפצא שלא יקרע יבואר ע"פ שיחת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חט"ז שיחה א לפר' תצוה בביאור ל' הכתוב "לא יקרע" ולא "לא יקרע" בבנין נפעל שהאיסור היא לא (רק) על האדם הקורע אלא (בעיקר) שהמעיל לא יקרע, ועפ"ז מובן טעם הרמב"ם שכ' "שלא יקרע המעיל". משא"כ בארון שזהו בלא וא"ו המוסיף ולא בנין נפעל כ' האיסור שלא להוציא בדי הארון.

עוד יש לבאר זה בפשטות יותר ע"פ דברי כ"ק אדמו"ר בשיחה הנ"ל (בשוה"ג להערה 18) "דבפקודי נאמר "ולא יזח" ו"לא יקרע" בדרך סיפור משא"כ אצל הבאת הבדים בטבעות בפ' ויקהל לא נאמר "לא יסורו". שכאשר כ' איסור זה גם בל' הסיפור משמע שכאשר עשו את החשן והמעיל יש למנוע מציאות של "יזח" או "יקרע" משא"כ כשאין זה בא כסיפור דברים משמע שזהו איסור על הגברא וכל' הרמב"ם "שלא להוציא בדי הארון". וק"ל.

ולפי ביאורנו נראה דניתן לבאר דברי הרמב"ם בהלכותיו לגבי איסור קריעת המעיל ושאר בגדי כהונה, וז"ל (הל' כלי המקדש פ"ט ה"ג) "והקורע פי המעיל לוקה שנאמר לא יקרע וה"ה לכל בגדי כהונה שהקורעם דרך השחתה לוקה".

ומו"מ רב במפרשי הרמב"ם האם "הקורען דרך השחתה" דוקא - הוא רק בשאר בגדי כהונה או רק במעיל ובמל"מ על אתר מביא מבעל הקרבן מנחה שבמעיל לוקה אפי' שלא בדרך השחתה.

ובאחרונים דנים בארוכה בזה שלומדים ממעיל שהקורע בגדי כהונה בדרך השחתה לוקה, משא"כ במעיל הקורע בכל אופן לוקה.

וע"פ הנ"ל משיחת כ"ק אדמו"ר שבמעיל עיקר האיסור הוא בהחפצה - בהתוצאה - שהמעיל לא יקרע לכן אין נפק"מ אם זה בדרך השחתה אם לאו. משא"כ בשאר בגדי כהונה - אע"פ שנלמד ממעיל - האיסור בהם הוא על הגברא. והראי' לכן מזה שכתוב האיסור לא בכל בגדי כהונה אלא במעיל בלבד - ע"כ שבמעיל יש תוקף מיוחד האיסור "לא יקרע".

ואע"פ שבאפוד כ' הרמב"ם (שם ה"י) "וכל המזיח חושן מעל האפוד ומפרק חיבורן דרך קלקול לוקה" - אע"פ שכנ"ל גם שם ישנה הדגשה על התוצאה - אינו קשה כי במעיל עצם האיסור הוא על התוצאה, משא"כ כאן האיסור הוא בעשייה אלא שהוא"ו המוסיף מוסיף בו ענין שהיא טעם. ואין להאריך עוד.



הלכה ומנהג

מי בושם ("פערפיום") בשבת ויו"ט

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג
שליח כ"ק אדמו"ר, וועסט בלומפילד, מישיגן

בענין השתמשות במי בושם ("פערפיום") בשבת ויו"ט דעת קצת האחרונים שלא שייך הולדת ריח באוכל או באנשים וכן נקט השמירת שבת כהלכתו בספרו פרק יג סעיף לה אבל רבינו בקו"א סי' תקיא כותב שדעת האחרונים שאיסור הולדת ריח

שייך באוכלין (וכמו כן שייך איסור זה בגוף האדם) וע"כ כותב רבינו בסעיף ז ששלא כדין עושין במקצת מקומות שנותנין שמן להריח לתוך המים כיון שהן מתכוונין להוליד ריח חדש בידיהם.

וע"כ פשוט שדעת רבינו שאסור להשים "פערפיום" על הגוף בשבת ויו"ט.

אבל מאידך גיסא יש קולא בדברי רבינו שלא מצינו בשאר נושאי כלי השו"ע, דהנה הרמ"א (בסי' תקיא סעיף ד) כותב "אסור לסחף כוס מבושם על הבגדים משום דמוליד ריח" והוא מהגמרא ביצה כג. "רבה ורב יוסף דאמרי תרווייהו סחופי כסא אשיראי ביומא טבא אסור מ"ט משום דקמוליד ריחא, ומ"ש ממוללו ומריח בו וקוטמו ומריח בו התם ריחא מיהא איתא ואסופי הוא דקא מוסיף ריחא הכא אולודי הוא דקמוליד ריחא" ע"כ.

עיין במ"א ס"ק יא ואסור לסחוף "ואע"ג דמותר למלול עשבים כמ"ש סי' שכב סעיף ה דהתם ריחא מיהא איתא ואסופי הוא דקא מוסיף ואין להביא ראיה מכאן דבגד שמריח כבר מותר ליתן עליו בשמים שמריח יותר דשאני התם דהריח הוא שם רק שמוסיפו במלילתו שיצא הריח משא"כ בבגד דמ"מ מוסיף ריח חדש", וכוותיה נקט המ"ב. ולכאורה לא מצינו מי שחולק על המ"א לבד רבינו שכותב בפשטות "אבל אם הוא מתכוון לכך (להולדת ריח בבגד) אסור ואם כבר היה מונח מין בושם זה על בגד זה בענין שכבר נכנס ריח הבושם בהבגד מותר להניח עליו ביו"ט עוד ממין בושם זה כדי להוסיף ריח בושם זה בבגד אבל אסור להניח עליו מין בושם אחר שהרי הוא מוליד ריח חדש בבגד ביו"ט...". ע"כ.

וא"כ דעת רבינו שלא כהמ"א ורבינו מקיל וסובר שמותר להוסיף מי בושם אם כבר נמצא בושם זה על הבגד או על גופו.

והנראה להביא ראיה לדברי רבינו מרש"י כג. ד"ה דקמוליד ריחא "שנכנס בחרס שלא היה בו ריח ואסור מדרבנן כו'". וא"כ מדברי רש"י מוכח שכל האיסור הוא דוקא במקום שלא היה בו ריח מעיקרא.

ועוד נראה לומר שרבינו סובר שהחילוק שהמ"א עושה בין סחופי ריח בבגד למולל מלילות הוא חילוק דחוקה מכיון שכשהאדם מולל מלילות הוא מוליד ריח חדש על ידי המלילה ולא הוה כמו פתיחת קופסא של מי בושם שעל ידי פתיחת הקופסא יוצא הריח שכבר נמצא בהקופסא. וע"כ סובר רבינו שאין מקום להחילוק של המ"א.

המורם מזה שדעת רבינו שאסור להשתמש במי בושם בשבת ויו"ט אבל אם יש כבר מי בושם על האדם או על הבגד מערב יו"ט מותר להוסיף בושם זה ביו"ט או בשבת.

וכל זה אינו ענין למי בושם שמשימין בפה כדי להסיר ריח הפה כיון שאין כוונתו להוליד ריח חדש אלא כדי להסיר ריח הפה.



הקורא ק"ש בלא עיצית ותפילין

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספרי' שע"י אגו"ח

ראיתי לאחרונה כמה שדנו במ"ש בשו"ע אדה"ז ריש הל' ציצית: "כל הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו".

והעירו ע"ז במ"מ וציונים שעל הגליון (אלו שנוספו בהוצאת ווילנא תרס"ה ואילך): "אולי ר"ל אם לבש טלית בלא ציצית. עיין לקמן רס"י כד וס"י ס"ו סעיף ג'. וכן משמע לשון הזוהר שם".

והיינו שהוא מקשה על מ"ש כאן מהמבואר לקמן רס"י כד: "שאין אדם חייב לקנות טלית בת ד' כנפות כדי שתחייב בציצית, אלא דוקא אם רוצה להתלבש מטלית בת ד' כנפות חייב להטיל בה ציצית".

ועוד מקשה מהמבואר לקמן סי' סו ס"ג: "ואינו כמעיד עדות שקר כיון שאין עליו טלית החייבת בציצית".

ולכן מסיק שגם כאן כוונת רבינו הזקן היא ש"אם לבש טלית בלא ציצית" מעיד עדות שקר בעצמו, משא"כ כשקורא ק"ש בלא טלית של ד' כנפות אינו מעיד עדות שקר בעצמו.

אמנם למרות כל האמור לעיל נ"ל ברור שרבינו הזקן מיירי במי שקורא ק"ש בלא טלית של ד' כנפות ובלא ציצית, שהרי בסעיף זה לא בא רבינו להורות דיני ק"ש בלא ציצית, כ"א להורות, באיזה זמן צריך כל אדם להלביש את הט"ק בכל בוקר, וזה תורף המשך דברי רבינו הזקן בסעיף זה:

כל הקורא ק"ש בלא ציצית מעיד עדות שקר בעצמו (ולכן צריך להלביש הט"ק בבוקר לפני קריאת שמע), והואיל שכל אדם צריך להיות זהיר וזריז להקדים המצוה בכל מה דאפשר לכן (לא יסתפק בלבישת הט"ק קודם קריאת שמע, אלא) תיכף ומיד אחר נט"י שידינו נקיות ויכול לברך יתעטף בציצית.

מובן אם כן בפשיטות, אשר כוונת רבינו הזקן כאן היא כפשוטה, שעכ"פ צריך להתעטף בציצית לפני קריאת שמע, כי אם לא יתעטף עד אחרי קריאת שמע יהי' מעיד עדות שקר בעצמו. ושוב נשאלו א"כ הקושיות הנזכרות לעיל.

ובאמת יש להוכיח כן לכאורה גם מהדין שכתב רבינו הזקן בריש הלכות תפילין (רס"י כה): "שכל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר על עצמו". וגם בתפילין (כמו בריש הל' ציצית) לא מיירי רבינו אלא במי שיניח ויקיים מצוות תפילין אח"כ, ורק כיון שבשעת קריאת מצוות תפילין בק"ש אין עליו תפילין הוי כאילו מעיד עדות שקר, שהרי זהו תורף המשך דברי רבינו שם:

"ואחר שלבש טלית מצוייצת יניח תפילין מיד כדי שיהיו עליו בשעת קריאת שמע ותפלה, שכל הקורא ק"ש בלא תפילין כאילו מעיד עדות שקר על עצמו". רואים אנו מכך, שגם אם הוא יניח תפילין באותו יום, אלא שהוא יניחם אחרי קריאת שמע, גם אז הוא "כאילו מעיד עדות שקר על עצמו", כיון שבשעה שקורא בק"ש וקשרתם גו' אין עליו תפילין.

וכיון שכך, הרי לכאורה יש לדמות לזה גם את מצות ציצית, שבשניהם מיירי שמקיים את המצוה כתיקונה במשך היום (או

שאינו חייב בה), ומ"מ נקרא מעיד עדות שקר, כיון שבשעה שקורא ק"ש מזכיר מצוה זו ואינו מקיימה. ואף שיש טעם לחלק ביניהם, מ"מ יש מקום לאמר מטעם זה שגם בציצית הוי כאילו מעיד עדות שקר.

וכדי לבאר הדבר יש להקדים את דברי רבינו הזקן בסי' סו ס"ג, שמחלק בזה בין ציצית לתפילין, גבי התחיל לומר ברכות ק"ש ושכח להניח ציצית ותפילין, וז"ל שם:

וי"א שתפילין מפני שחובה לקרות ולהתפלל בהן כדי לקבל מלכות שמים שלימה מפסיק להניחן ויברך ג"כ אבל ציצית אינה חובת הגוף שאם אין עליו טלית פטור מציצית ויכול לקרות ואינו כמעיד עדות שקר כיון שאין עליו טלית החייבת בציצית לפיכך אסור להפסיק בברכתן אפילו בין הפרקים של ק"ש וברכותיה אלא לובשן בלא ברכה ולאחר התפלה ימשמש בהן ויברך וכן יש לנהוג הלכה למעשה.

ויש להעיר בזה כמה פרטים:

א) חילוק זה בין ציצית לתפילין הוא רק דעת י"א שם, משא"כ לפי הדיעה הראשונה לא מובא שם החילוק בין ציצית לתפילין.

ב) גם כשמחלק ביניהם אינו מחלק ביניהם אלא לגבי אמירת הברכה, ולא לגבי עצם הלבישה, שבשניהם לובשן.

ג) גם כשבאר לבאר החילוק בין תפילין לציצית, אינו מסתפק בטעם של "מעיד עדות שקר" כי אם מביא לזה ג' טעמים: (1) חובה לקרות ולהתפלל בתפילין כדי לקבל עול מ"ש שלימה (כמבואר בסי' כה ס"ה וסי"א) משא"כ ציצית. (2) תפילין היא חובת הגוף (כמובאר בסי' יד סי"ב וסי' לח סי"א) משא"כ ציצית. (3) ורק הטעם השלישי לחלק הוא שבציצית אינו כמעיד עדות שקר. רואים מזה כי הטעם השלישי בלבדו אינו מספיק לחלק בין ציצית לתפילין, כיון שסו"כ"ס גם בציצית יש בזה קצת מעיד עדות שקר כנ"ל.

ד) גם בתחלת סי' כ"ה, כשכותב לגבי תפילין דהוי כאילו מעיד עדות שקר בעצמו, לא הסתפק בטעם זה לחוד, כי אם רמז

גם לטעם של "לקבל מלכות שמים שלימה", שהרי כתב "כדי שיהיו עליו בשעת ק"ש ותפלה" - אעפ"י שטעם של מעיד עדות שקר שייך לכאורה רק בק"ש ולא בתפלה.

ה) גם גבי תפילין סובר רבינו הזקן שאם קורא ק"ש בלי תפילין ואח"כ מניח תפילין וקורא ק"ש פעם ב' לא הוי כאילו מעיד עדות שקר; שהרי כך כותב בסי' לד ס"ה אודות מי שחושש לשיטת ר"ת יניח תפילין דר"ת אחר התפלה, "ואם לבו נוקפו שקרא ק"ש בלא תפילין לר"ת וסייעתו והעיד עדות שקר בעצמו יחזור ויקרא ק"ש אחר התפלה" - עם תפילין דר"ת. הרי שכאשר אח"כ קורא ק"ש בתפילין לא חשובה ק"ש הראשונה כ"כ מעיד עדות שקר כו', אף שבשעת ק"ש הראשונה לא היו עליו תפילין.

ו) גם גבי ציצית כותב רבינו בסי' כ"ד ס"ב: "אפי' מי שאינו יכול להתלבש בציצית כל היום לכל הפחות יזהר שיהיה לבוש בציצית בשעת ק"ש ותפלה". וכנראה גם כאן עיקר הטעם בזה (גבי ק"ש) הוא כדי שלא יהי' נראה כמעיד עדות שקר כו'.

מכ"ז רואים אנו שבכל מקום שאינו עובר על מצות ציצית ותפילין לא הוי ממש מעיד עדות שקר. אמנם לכתחלה יש להשתדל להלביש ציצית ותפילין לפני ק"ש (ולא לאחריה) מטעם שלא יהי' נראה כמעיד עדות שקר בשעת קריאת שמע, ולכן מביא רבינו טעם זה בתחלת הל' ציצית לגבי ציצית ובתחלת הל' תפילין לגבי תפילין.



מקור החיוב להרבות בסעודה דר"ח

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
 ר"מ במתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

כתב הטור (סי' תיט): "ומצוה להרבות בסעודת ר"ח דגרסי' במגילה באלו אמרו מקדימין וכו' אבל בסעודת פורים וסעודת ר"ח וכו' אלמא דמצוה הוא דחשיב לי' בהדי סעודת פורים ואתקש נמי למועד דכתיב (במדבר י) וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם וכתיב (שמואל א' כ') גבי דוד כי זבח משפחה לנו ור"ח הי' דכתיב ויהי ממחרת החודש ואיתא

נמי בפסיקתא כל מזונותיו של אדם קצובים לו מר"ה ועד ר"ה חוץ ממה שמוציא בשבתות וי"ט ור"ח וחוש"מ..."

ונמצא דיש כאן בכללות ג' ראיות (מקורות) על החיוב סעודה (דר"ח: א) מהירושלמי, שכ' סעודת ר"ח בהדי סעודת פורים, דהוי מצוה וחיוב. (ב) מהא דאיתקש ר"ח למועד (ובמועד בכלל חייבים בסעודה). (ג) מהסיפור דדוד ויהונתן שהי' בר"ח, וכתוב שם דהי' אז זבח משפחה.

והנה לכאן צ"ע בכל א' מהראיות האלו, כדלקמן:

(א) הנה מש"כ הירושלמי (הנ"ל) "סעודת ר"ח" פי' הר"ן (מגילה ג, א ד"ה איזו עיר) דמדובר על הסעודה שהיו עושין כשהיו נכנסין לעבר את החודש [וראה רמב"ם הל' קדוש החודש פ"ג ה"ז: "כשמעברין ב"ד את החודש מפני שלא באו עדים כל יום שלשים היו עולין למקום מוכן ועושין בו סעודה ביום אחד ושלשים שהוא ר"ח"]. וכ' הב"י דלפ"ז אין שום ראי' משם דיש חיוב כללי להרבות בסעודת ר"ח - דהמדובר הוא רק בחיוב על ב"ד ורק כשמעברין את החודש.

[ועיין במפרשי הדף על הירושלמי שם, דהפני משה פי' סעודת ר"ח כהר"ן (וכמו שהביא הב"י); אבל בקרבן העדה מביא תחילה פי' זה, ואח"כ ממשיך "וי"מ דמצוה לעשות סעודה בר"ח דכתיב וביום שמחתכם וגו'", והיינו לכאן כפי שהטור הבין סעודת ר"ח בהירושלמי].

ועיין בב"ח (כאן על הטור) שהק' דמנא לי' להר"ן לפרש כן בהירושלמי, ולא לפרש כפשוטו דהחיוב הוא לעשות סעודה בר"ח?

עכ"פ רואים שיש ב' אופנים לפרש האי "סעודת ר"ח" דהירושלמי: (א) שהוא החיוב סעודה שעל הב"ד כשמעברין את החודש (וכפי שמפרש הר"ן, הב"י, הפנ"מ ופי' הראשון דקה"ע). (ב) שהוא חיוב סעודה שעל כל א' בכל ר"ח (כפי' הטור, הב"ח ופי' השני בקה"ע).

ואולי י"ל בזה (ולתווך קצת בין ב' הפירושים), דהנה הכלבו כתב טעם אחר על החיוב להרבות סעודה בר"ח, והוא זכר להסעודה שהיו ב"ד עושין כשעיברו את החודש (והובאו דבריו

גם בטעמי המנהגים). ועפ"ז נמצא דב' הפירושים ב"סעודת ר"ח" דהירושלמי שייכים זה לזה, דגם סעודת ר"ח כפי שפי' הטור (סעודה בכל ר"ח כפשוטו), מקורו מסעודת ר"ח כפי שפי' הר"ן (דעיבור החודש).

ובאמת הי' נראה לומר אפי' יתירה מזו: דהנה הטעם להסעודה שהיו ב"ד עושין כשקידשו החודש, כתב רש"י (סנהדרין ל', א) דהוא כדי לפרסם הדבר שאותו היום הוא ר"ח [ושלכן עשו הסעודה כך כשעיברו החודש, דאז לא הי' שום פרסום שאותו היום הי' ר"ח, מלבד הסעודה. משא"כ כשקידשו החודש (היינו במקרה שיום השלושים הי' ר"ח), אז עצם הדבר שאמרו "מקודש" וכו', הי' הפרסום לדבר. ועיין במאירי סנהדרין שם].

ולפ"ז אולי אפ"ל, דהיום דאין כאן ב"ד המפרסמים שאותו יום הוא ר"ח (גם כשיום השלשים הוא ר"ח, וגם כשהוא יום הל"א) - לכן ישנו החיוב סעודה על כ"א, בכדי לפרסם שאותו היום הוא ר"ח. ונמצא לפ"ז דהחיוב סעודה שיש בר"ח, הוא אותו החיוב סעודה שהי' על הב"ד כשעיברו החודש. ומבואר עפ"ז דב' הפירושים בדברי הירושלמי - ביסודם חד הוא, ואין סתירה ביניהם כלל.

ועפ"ז הי' נראה לבאר לשון הטור "להרבות בסעודת ר"ח" (ולא לעשות סעודה), וגם מה שלהלכה סבירא להו להרבה שיטות, דהחיוב להרבות בסעודה, יוצא עי"ז שמוסיפים איזה מאכל להיכר (ולא בעינן סעודה דוקא). ולהנ"ל מובן, דאם סיבת החיוב היא בשביל לפרסם הדבר, אז עי"ז שעושים איזה היכר בעלמא, מתפרסם הדבר.

ב) והנה הראי' השני' שהביא הטור "ואיתקש נמי למועד דכתיב וביום שמחתכם ובמועדיכם ובר"ח", לכאו' צ"ב, דהרי מצינו בכ"מ בש"ס (פסחים עו, א. תענית כט. שבועות י, א) דר"ח גופי' איקרי מועד. ויתירה מזו, הרי הטור עצמו בסימן תי"ז כתב כן - דר"ח איקרי מועד. וא"כ מדוע מביא מפסוק זה דר"ח איתקש למועד?

[ועיין ברוקח סי' רכת, שמביא כו"כ מקומות בתנ"ך שר"ח נק' מועד: בישעי' (א, כג) "והי' מדי חודש בחדשו ומדי שבת בשבתו". ובמלכים ב (ד, כג) "מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת". ובהושע (כ, יג) "והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתה וכל מועדה". ועוד (עיין בהמועדים בהלכה ערך ר"ח שמציין לכל הפסוקים. עיי"ש), דמכ"ז מסיק (הרוקח) להיות והוא מועד צריכים לאכול סעודה].

וע"כ צ"ל, דס"ל להטור, דזה שר"ח אקרי מועד אינו מכריח שיש בו חיוב סעודה (וע"ד שאינו מכריח איסור מלאכה, חיוב שמחה וכיו"ב); וצ"ב א"כ, דכי משום דאיתקיש למועד יתחייב בסעודה ?

ואולי י"ל הביאור בזה, ע"פ מה שכתבנו לעיל דהגדר דסעודת ר"ח הוא להכירא ולפרסום שאותו יום הוא ר"ח, ועפ"ז מובן, שעצם ענין דאקרי "מועד" אכן אינו מכריח סעודה כזה, וההכרח הוא דוקא מהא דאיתקיש למועד באותו פסוק ד"וביום שמחתכם וגו'", המדבר בענין חיוב התקיעה בחצוצרות -

דנהה החיוב דתקיעה בחצוצרות ביום שמחתכם וגו', ה"ה בפשטות (כהמשך הכתוב -) על הקרבנות שמביאים בימים אלו. אמנם עיין באבן עזרא עה"פ שמפרש "וביום שמחתכם" על כל שמחה שקובעים על איזה הצלה, וכמו חנוכה ופורים וכיו"ב. ומובן א"כ, דהתקיעה אז אינו קשור בקרבנות, אלא י"ל דהוא מדין פרסום והודאה על הנס (וגם להפירוש השני שמביא האבן עזרא ד"וביום שמחתכם" פירושו שבת "והתקיעה שישמעו ישראל וידעו כי העולות יקרבו ויכוננו לבם לשמים" - הרי גם מפירוש זה רואים דענין התקיעה הוא משום פרסום).

ואולי י"ל דזה היתה כונת הטור בהביאו פסוק זה; דמזה שבענין החצוצרות - שענינם פרסום - איתקש ר"ח למועד, למדים, שהפרסום שהיום הוא ר"ח צ"ל (גם) ע"י סעודה, כמו שסועדים במועד.

[ולהעיר, דתקיעת החצוצרות בר"ח קשורים במיוחד לענין הפרסום; דהרי התקיעות היו בעת הקרבת הקרבן מוסף בשעה שהלויים היו אומרים שירת היום (ראה תמיד פ"ז), והרי שירת

היום דר"ח היתה משום הכירא ולפרסם שאותו היום הוא ר"ח (עיין גמ' סוכה נד, ב. רמב"ם הל' תמידין פ"ו ה"ו). אלא דיל"ע בגדר הקשר דתקיעת החצוצרות ואמירת השיר, דלכאו' אינם קשורים בתוכנם, ורק שזהו זמן התקיעה. ועצ"ע].

ג) והנה ראי' השלישית שהביא הטור מהפסוק ד"כי זבח משפחה לנו וגו'" כ' ע"ז הפר"ח, דלכאו' אין מכאן ראי', דהרי אפשר שהי' איזה סיבה או שמחה משפחתית שבעבור זאת הי' "זבח משפחה" ומנין לנו ראי' שהזבח משפחה הי' מדין סעודת ר"ח [ולכאו' יש להוסיף בזה, דאדרבה, מזה שאמר שזבח משפחה לנו, הרי משמע דהסעודה היתה רק ענין פרטי השייך להמשפחה, ולא חיוב שעל כל כלל ישראל כסעודת ר"ח?] - ועד"ז הק' הב"י כאן על הטור.

וממשיך הפר"ח לומר, דמ"מ מהפסוק שנא' לפנ"ז (מה שאמר יונתן לדוד -) "מחר חודש ונפקדת כי יפקד מושבך" - כן יש להביא ראי'; דרש"י פי' על פסוק זה (היינו, מדוע יפקד מושבך -) "ודרך כל אוכלי שלחן המלך לבא ביום מועד אל השלחן", דלכאו' מזה יש ראי' שר"ח נק' מועד שבו היו כולם באים לסעודה.

וצ"ע לכאו' בהטור, מדוע לא הביא הפסוק (הראשון) שהביא הפר"ח, ובמקום זה הביא הפסוק (השני), דלכאו' אי"מ מהי הראי' משם כנ"ל?

ולפי דרכינו בגדר סעודת ר"ח - מדין היכר - אולי יש לתרץ ב' הקושיות; די"ל דההיכר שעושים בר"ח רואים יותר מהפסוק השני: דבפסוק הראשון לא רואים שעשו איזה ענין מיוחד (בהסעודה) לכבוד ר"ח, אלא דכולם היו באים להסעודה (שהיתה בלאה"כ). משא"כ בהא דזבח משפחה, אפי' באם נאמר דהסעודה היתה מטעם שמחה משפחתית וכיו"ב, הרי זה שקבעו הסעודה שתהי' בר"ח דוקא, מראה לנו שרצו לעשות היכר ופרסום לאותו יום (ולא איכפת לן מה שהסעודה באה מטעם אחר - דהרי ר"ח בעצם אי"צ לסעודה, כנ"ל, אלא משום פרסום, וא"כ סגי בזה שקבעו סעודה (של המשפחה) להיות ביום ר"ח, להיכר שאותו היום הוא ר"ח). ועצ"ע.



הערות בדיני הסיבה

הרב יצחק אייזיק הלוי פישר
ברוקלין נ.י.

(א) כתב אדה"ז בסי' תעב סעי' יב: וכן עבדים ושפחות העברים צריכין הסיבה אע"פ שהן צריכין לילך אנה ואנה לשמש בסעודה, מ"מ בשעת אכילת כזית מצה ואפיקומן ושתיית ד' כוסות שבהם עיקר מצות הסיבה כמו שיתבאר אפשר להם להסב. ע"כ.

וכבר הקשו בזה (ראה בגליון תשמט ע' 50) דהא בסעיף יו"ד כ' אדה"ז דעכשיו נהגו הנשים שלא להסב, ולפי"ז מדוע כתב [בסי"ב] דשפחות צריכים הסיבה, וממנ"פ אי קאי אעיקר הדין הא כ' בסעיף יו"ד דאשה פטורה דאין דרך נשים להסב, וא"נ דקאי בזה"ז הא כ' דעכשיו סומכין על הראב"ה דא"צ להסב כלל כיון דגם בשאר השנה אין דרך להסב וע"ז סמכי הנשים שלא להסב [אע"פ דנשים חשובות צריכים הסיבה].

ועד"ז קשה על המהרי"ל בסדר ההגדה שכ' דנשים ועבדים ושפחות צריכים הסיבה, ואח"כ כ' דנשים א"צ הסיבה. ולפי"ז אמאי כתב לפני"ז דשפחות צריכים הסיבה, (ועל נשים גופא א"א להקשות דבתחילה כ' דנשים צריכים הסיבה, ואח"כ כ' דא"צ הסיבה, די"ל דמש"כ בתחילה הנשים צריכים הסיבה איירי בנשים חשובות ובפרט דנשים שלנו הוי חשובות וכמש"כ בהמשך דבריו עיי"ש - אך מש"כ דשפחות צריכים הסיבה, צ"ב דמאי שנא מנשים דא"צ הסיבה ושפחות כודאי לא חשיבי כמו נשים שלנו).

והנראה בזה עפ"ד רבינו מנוח [מובא בכסף משנה בפ"ז מחו"מ] וז"ל דשמש אע"פ שמתעסק בצרכי הבית מיסב לפי שהקונה ע"ע כקונה אדון לעצמו.

וכוונתו ע"ד דאי' בקידושין דף כ,א בעבד, "עמך במאכל עמך במשקה שלא תהא אתה אוכל פת נקי' והוא אוכל פת קיבר אתה שותה יין ישן והוא יין חדש" וכו', עד"ז י"ל ג"כ בהסיבה

דכיון שאתה אוכל בהסיבה צריך העבד ג"כ להסב ולנהוג בדרך חירות.

ולפ"ז י"ל דאה"נ דנשים פטורות מהסיבה משום דלאו אורחיהו למיסב, מ"מ שפחות שפיר חייבים בהסיבה, וכמו עבד דחייב מטעם דכל הקונה ע"ע כקונה אדון לעצמו כמו"כ י"ל בשפחה דאע"פ דמצ"ע פטורה מהסיבה, מ"מ יש כאן מחייב חדש והוא מטעם דכל הקונה ע"ע כקונה אדון - ונמצא לפי"ז דבעצם פטורי מעיקר דין הסיבה כיון דאין דרכן להסב ורק כיון דהוי כקונה אדון לעצמו לכן חל עליהם חיוב הסיבה.

[וי"ל בזה עוד דבלקו"ש ח"א פ' וארא מבואר בארוכה ב' אופנים בחיוב הסיבה אי הפי' היא דהסיבה אינו חיוב בפנ"ע אלא דהוי תנאי במצוות אכילת מצה וד' כוסות דכמו דישנם פרטים בנוגע לכמות ואיכות של אכילת מצה, עד"ז יש תנאי "באופן" האכילה שחייב לאכול בהסיבה. או דהסיבה הוי "חיוב כללי" דצריך להראות הנהגה של חירות. ורק דחיוב זה יוצאים ע"י אכילת מצה ושתיית ד' כוסות בהסיבה, אבל ההסיבה אינה תנאי באכילת מצה וכו', ועיי"ש כמה נפק"מ ומסיק דבהסיבה ישנם ב' החיובים א) דהוי תנאי באכילת מצה, ב) דהוי מצוה בפנ"ע וחיוב כללי עיי"ש - והנה לא מיבעי לחיוב הא' דהוי תנאי באכילת מצה, בודאי לא שייך לומר דההסיבה של שפחה הוי תנאי באכילת מצה, דהא נשים פטורות מהסיבה והא דשפחות חייבים היא רק מטעם דקונה ע"ע כקונה אדון לעצמו ולא מיסתבר דמטעם זה הוי תנאי באכילת מצה שלהם, אלא אפי' אי נימא דהוי חיוב כללי, מ"מ י"ל דכ"ז שייך רק באנשים כיון דדרכן לאכול בהסיבה, משא"כ בנשים כיון דאין דרכן להסב כל השנה ליכא שום חיוב להראות הנהגה של חירות ע"י הסיבה, ורק מטעם כל הקונה ע"ע כקונה אדון וכו' להכי חל על שפחה חיוב חדש של הסיבה, וחיוב זה אינו קשור עם החיוב כללי של הסיבה ולפ"ז י"ל דזהו כוונת המהרי"ל ואדה"ז.

אמנם הגם דבדברי המהרי"ל יש לדחוק כן, [הגם שאינו מביא הטעם של רבינו מנחם] מ"מ קשה להעמיס כן בדברי רבה"ז מלבד זאת דאין שום רמז בדבריו לדברי רבינו מנחם, דהנה בדברי רבינו מנחם [מובא בכס"מ שם] מבואר לפני"ז דאשה

חשובה היינו שיש לה עבדים ושפחות שאינה צריכה להתעסק בצרכי הבית ולהכי צריכה הסיבה ובקשר לזה ממשיך דשמש אע"פ שמתעסק בצרכי הבית צריך הסיבה לפי שהקונה ע"ע כקונה אדון לעצמו, והיינו דאע"פ דאשה פטורה מהסיבה כיון שצריכה להתעסק בצרכי הבית מ"מ שמש צריך להסב והיינו דהא שצריך להתעסק בצרכי הבית אין טעם לפוטרו כיון דהוי כקונה אדון לעצמו אבל בדברי אדה"ז הרי מבואר בסעיף יו"ד דהא דנשים פטורי מהסיבה היא משום דאין דרכן בהסיבה בשאר ימות השנה, [ולא מטעמו של רבינו מנוח], ולפ"ז לא מסתבר דשפחות חייבים בהסיבה כיון דהקונה ע"ע כקונה אדון. דטעם זה שייך רק אם אומרים דהפטור של נשים היא כיון שצריכה להתעסק וטרודה בצרכי הבית, ע"ז אמרינן דמ"מ שפחה ועבד חייבים דלא שייך בהו טעם זה כיון דהוי כקונה אדון וכו'. משא"כ אם אומרים דהפטור של נשים הוא מטעם אחר א"א לכאורה לומר דכיון דהוי כקונה אדון לעצמו חייבת בהסיבה.

הסיבה בשעת אכילת מצה

(ב) בסי"ד כ' אדה"ז אימתי צריכין להסב בשעת אכילת כזית שמברך עליו על אכילת מצה וכו'. וצ"ב בדיוק לשונו של אדה"ז שכ' "שמברך עליו על אכילת מצה" דמאי קמ"ל בזה שכ' שמברך עליו על אכילת מצה ולא הול"ל רק דצריך להסב בשעת אכילת הכזית, וכמש"כ הרמב"ם בפ"ז הל' ח ד"אימתי צריכים הסיבה בשעת אכילת כזית מצה", ואמאי הוסיף אדה"ז "שמברך עליו" וכו'.

ואולי י"ל עפ"י דברי המהר"ל הידועים בגבורות ד' פ' מח: דצריך להסב כל זמן שאוכל מצה, כי אכילת כזית שאמרו חכמים היינו לענין זה שיוצא בו, אבל אם אכל יותר הכל נחשב אכילת מצה של מצוה, ולפיכך למה יבטל עצמו מן המצוה וכן פי' הרמב"ם ז"ל ומובא בב"ח בסי' תע"ב דרק בשמש אמרו שיוצא באכילת כזית א' בהסיבה, כיון דא"א לו להסב בכל הסעודה אבל שאר כל אדם יסב בכל פעם שאוכל מצה דכל אכילה של המצה אפי' אוכל הרבה הכל היא מצווה אחת.

ובשד"ח מערכת חו"מ סי' יד אות יו"ד ר"ל עפ"י ד היראים
דכשמאריך בתקיעה יותר מהשיעור אי"כ חילול יו"ט דכ"ז
שעסוק בהמצווה הכל נחשב לתקיעה אחת, וע"ד ציצין שאין
מעכבין דחוזר רק כ"ז שלא פירש יעו"ש - ולדבריו אם הפסיק
באמצע אכילתו, מה שיאכל אח"כ א"צ הסיבה דהוי כאכילה
אחרת, דרק אם אוכל בהמשך אחד צריך הסיבה.

אמנם מלשון הב"ח משמע דכל פעם שאוכל מקיים מצווה
אפי' אם אינו בהמשך אחד וצריך הסיבה ולפ"ז דבכל כזית
מקיים מצווה, י"ל דזש"כ אדה"ז דהחיוב להסב היא רק אכזית
ש"מברך עליו" דאשאר כזיתים שאוכל הגם שמקיים בזה מצווה
לפי המהר"ל, והו"א דגם בזה צריך להסב קמ"ל דרק אכזית
שמברך עליו צריך הסיבה ודלא כהב"ח.



חזקה במקום שאפשר לברר [גליון]

הרב ברוך אלכנסדר זושא ווינער

רב ושליח בברייטון

ור"מ בתות"ל - חובבי תורה

בגליון תשע (ע' 72) כתב הרב הרץ שי' בשיטת אדמו"ר הזקן
בדין חזקה שאפשר לברר, דהיכא שהחזקה היא מדין "חזקה
דמעיקרא" צריך לברורי היכא דאפשר ולא סומכין על החזקה
אבל כשהחזקה היא מדין רוב (או סברא) יש לו דין בירור ולא
צריך לברורי עוד עי"ש שהביא משו"ע אדה"ז או"ח סי' ח סי"ג
ויו"ד סי' קפז סקכ"ב.

והנה כבר הארכתי בזה בס' ביאורי הלכות על הל' שחיטה
מאדמו"ר הזקן סי' א קו"א סק"ה הע' (א) והבאתי משו"ת הצ"צ
אה"ע סי' ע שכתב לבאר דברי אדה"ז באו"ח סי' ח שהטעם
שצריך לבדוק הציצית ולא סומכין על החזקה משום שדרכן
לפסוק ע"י דריסת רגלים כו' וא"א להעמידן לעולם בחזקת
כשרות והוי חזקה העשוי' בודאי להשתנות ועי"ש בביאורי
הלכות ס"ק כב הע' (א).

אבל לפי מש"כ בהגליון למה הוצרך לזה ולא נקט אדה"ז
טעם פשוט דהוי חזקה דמעיקרא וצריך בירור (כטעם הא' במ"א

שם ס"ק יא), גם היכא דלא עשוי' להשתנות מעצמה בודאות, ואדרבה מכאן ראי' דאדה"ז לא מחלק בהכי וסבר דגם בחזקה דמעיקרא לא צריך בירור היכא דלא עשוי' להשתנות מעצמה (ואין נגדו חזקת איסור כמו בסי' תלז ס"ה).

ומש"כ ביו"ד סי' קפז דאדה"ז הצריך בירור גם בחזקה דמעיקרא גרידא, י"ל ע"פ דיוק לשונו שם שהביאו מהט"ז דהיכא דאפשר לברורי צריך בירור ולא סומכין על החזקה או הרוב כמ"ש ביו"ד סי' א, והוסיף אדה"ז על דברי הט"ז שהוא בסי' א בהג"ה. ולכאור' הרי הוא מפורש בדברי המחבר שם סי' א "כשאינו לפנינו מותר לאכול משחיטתו וסומכין על החזקה, אבל אם הוא לפנינו צריך לבדקו". אלא דלהמחבר אפשר ליתן לו לשחוט ולבדקו אחר השחיטה ולא חיישינן שישכח, והרמ"א בהג"ה מחמיר שלא ליתן לו לכתחילה על סמך שיבדקנו אח"כ עי"ש באדה"ז סק"ז.

ונראה דאדה"ז סבר בסי' קפז דרק להרמ"א בסי' א צריך בדיקה ובירור בכל ענין של חזקה ואפי' בחזקה דמעיקרא גרידא כיון דמחמיר בזה טפי לחשוש שם שישכח וכו'. אבל להמחבר בסי' א דלא מחמיר כ"כ א"צ בירור בכל חזקה דמעיקרא כ"א היכא שיש ריעותא, וכן מפורש באדה"ז סי' א קו"א סק"ה דהטעם שצריך בירור ולא סומכין על החזקה ורוב הוא משום דהוי מיעוט דשכיח טפי או משום שיש חזקת איסור נגד הרוב, ומשמע דבחזקה או רוב גרידא שפיר סמכין עליהם ולא צריך בירור, ודברי הקו"א הם על לשון המחבר עי"ש.

ואף דמצינו ששיטת הרמ"א המובא בסי' קפז הוא לברר בכל חזקה דמעיקרא, מ"מ בהל' ציצית לא סמך אדה"ז ע"ז דכתב טעם שצריך בירור שם לכו"ע דהוא משום דהויא חזקה העשוי' להשתנות בודאות, וכן בהל' פסח סי' תלז כתב דצריך בדיקה משום דיש נגדו חזקת איסור עי"ש. ודו"ק.



עישון סיגריות [גליון]

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר, בודאפשט, הונגריה

ב'הערות וביאורים' גליון יא (תשס"ט) ע' 81-82 מעיר הרש"ז שי' בדברי שו"ת צמח צדק אה"ע"ז סי' פט בהמשך להערת בגליון י (תשס"ח) ע' 76-85, ומפרש דברי הצ"צ שלסמוך אשומר פתאים ה' הוא רק במקרה שבלשונו של הצ"צ: "שם הבורא יתברך בטבע הבריאה" שלא יבוא לידי סכנה, ומפרש הרש"ז: "יש דבר שעניינו הוא טבע הבריאה (מאת הבורא ית') שמצדה לא יב[ו]א למצב סכנה", ולדבריו אין זה נוגע לעישון. ראה שם.

אינני מבין את החילוק שאותו הוא ניסה לחלק, ובפרט שבנוגע לעישון ישנו דבר שאותו "שם הבורא יתברך בטבע הבריאה" שלא יבוא לידי סכנה, והוא מערכת החיסון של הגוף. שכידוע תפקידו "לזרוק" ולהשמיד מחלות שונות ומשונות שנכנסים לגוף האדם. וזה גם מה ששומר על רוב רובם של האנשים המעשנים שלא יבואו לידי מחלות ח"ו. כלומר: אין זה "מקרה" שרוב המעשנים לא נהיים חולים, אלא זה הודות למערכת החיסון שאותו שם בורא העולם בגוף האדם.

וכדי שנראה עד כמה החיסון הטבעי עוזר לרוב המעשנים הנני מצרף כאן דעת רופאים מומחים שכתבו (בזמן האחרון) שיוסיף הבנה בנושא:

"תשעים ושלושה אחוזים מהמעשנים אינם סובלים מ"סרטן ריאות" (אבל) עדיין צריכים לשמור א"ע ממחלות לב ו"עמפוזימא".

ולאור כל הנ"ל נראה בפשטות שגם לפי שיטת הצ"צ ניתן לפתאים המעשנים לסמוך על ה' השומרם.

שוב מאריך הרש"ז שם ע' 82-83 להסביר שאין שום משמעות ממכתבו של כ"ק אדמו"ר זי"ע שלא לאסור העישון, "אין בנימוקים אלו אלא הסבר למה לא נקטו עמדה". ודבריו תמוהים ביותר לכל המעיין במכתב, כי באם הרבי רוצה רק להסביר למה לא אסרו רבנים את העישון הרי יספיק לזה מכתב

קצר של שלשה שורות: בעניני הרפואה אין הרבנים צריכים להחליט! ובמקום זה בא אריכות של יותר מעמוד!

בהערת הנ"ל ע' 77 ציינתי שרבותינו נשיאינו היו מעשנים. ויש להוסיף: שמעתי שגם כ"ק אדמו"ר זי"ע היה מעשן עד שהרופא ביקש מכ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע להפסיק את העישון, שזה לא טוב למצב בריאותו, ואז גם הרבי הפסיק את העישון כדי שהעשן לא יעלה למעלה לקומה ב'. אינני יודע פרטי הסיפור. וכנראה שלא נכלל בספרי ימי מלך'.

ואולי מכתבו של אדמו"ר מוהריי"צ אל הנהלת הישיבה לאסור את העישון (מטבת תש"ג, ראה בסוף מאמרי הנ"ל ע' 85) ג"כ נכתבה באותו תקופה.



גרירת יחיד אחר הציבור בקבלת שבת [גליון]

הרב מנחם מענדל שטראקס

שליח כ"ק אדמו"ר בקלן, גרמני'

בגליון תשע (ע' 79) מבאר הר"מ פרקש מה דינו של ציבור שאינם שומרי שבת, שמקבלים שבת לפני הזמן, האם היחיד שאינו מתפלל עמהם נגרר אחריהם ואסור בעשיית מלאכה או לא.

ומביא שעפ"י מ"ש בסי' רסא סעי' ד משמע שצריכים לקבל על עצמם איסור מלאכה בכדי להקדים קבלת שבת, ובאינם שומרי שבת הרי חסר בקבלה. ואח"כ מביא מסי' רסג סעי' טז שאם הקדים יחד להתפלל ערבית של שבת חל עליו קבלת שבת למרות שהוא אינו רוצה לקבל השבת, ולפי"ז גם באינם שומרי שבת ע"י תפילתם יש קבלת שבת.

ויש להוסיף בזה שבקו"א רסג ו מבואר שיש בזה סתירה, שבפשטות "בקבלת שבת ברצונו תליא מילתא", ובהכוונה שהוא רוצה לקבל עליו איסור מלאכה של שבת, וכמבואר בסי' רסא סעי' ד, ובסי' רסג סעי' יז, ועוד. וע"ז מעיר כ"ק אדה"ז שזה סותר להדין בסי' רסג סעי' טז הנ"ל שיחיד המתפלל ערבית

דשבת, חל עליו שבת גם אם אינו רוצה לקבל שבת שמשמע שגם בלי כוונה חל שבת, ונשאר בצע"ג לדינא.

מבואר מזה שממקורות הנ"ל אין להכריע השאלה האם היחיד נגרר אחר הציבור או לא שהרי צ"ע אם קבלת שבת תלוי ברצון המתפללים או על עצם התפלה (ובאמת מל' כ"ק אדה"ז נוטה, שצריכים רצון).

וגם מ"ש באגרות משה ושו"ת באר משה שדין גרירת הציבור הוא רק כשעושים זה לשם שמים שלא יבואו לידי מלאכה, אבל לא כשמקדימים לקבל שבת רק בקיץ, צ"ע קצת מנ"ל הא. הגם שבמקרה של השש תקיעות שתקעו בערב שבת (שבת לה, ב) שהוא המקור לדין זה, ה' זה בכדי לא ליכשל בחילול שבת, אבל מנ"ל שפרט זה של קדושת שבת הוא לעיכובא, ובמרדכי ספ"ב דשבת שר"י בר מרדכי פסק שהיחיד נגרר אחר הציבור לא הזכיר שזה צ"ל לקדושת שבת רק הגר"א באג"א מוסיף "שבסתם ה' זה בקהל שנתכוונו למצוה לקדושת שבת" וצ"ע.

אבל להלכה כבר כתב הר"י פרקש בצדק שאם רוב יהודי העיר לא מגיעים לבית הכנסת אין היחיד נגרר אחר הבית כנסת שהרי אין כאן קבלת רוב הקהל*.



(*) וראה גם גליון הקודם ע' 78. המערכת.

פשוטו של מקרא

המענה "נעשה ונשמע" ע"פ פירש"י (על התורה)
[גליון]

יוסף וואלדמאן
תושב השכונה

בגליון ש"פ ויק"פ-החודש גליון יג מעתיק הרב ו.ר. פירש"י פרשת וישב ד"ה וישמעו (לז, כג): "וקבילו מיני, וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה וכגון וישמע יעקב אל אביו, נעשה ונשמע מתורגם נקבל וכו'".

ושואל: צריך להבין, שלכאורה פירוש הפשוט של "נעשה ונשמע" (הקדמת נעשה לנשמע) הוא שמקבלים עליהם לעשות כל מה שיצווה להם הקב"ה אף קודם שישמעו או קודם שיבינו (טעם) הציווי.

אבל כשמפרשים תיבת נשמע מלשון קבלה, לכאורה אין לזה הבנה.

שהרי בזה שאמרו נעשה כבר קבלו עליהם לעשות, ומה שייך לומר אחר זה עוד פעם "ונקבל", עכת"ד.

במערכת העירו, דאפ"ל לפי התרגום שנעשה ונשמע פירושו שלא רק שהם מתרצים לעשות (ויעשו מתוך כפי') אלא שהדברים יתקבלו עליהם ברצון.

אבל צריך עיון אם הנ"ל כ"כ פשוט שאין צורך בפירש"י בכגון זה.

הנה שאלה הנ"ל של הרב ו.ר. אודות הכוונה בתיבת "ונשמע" (ע"פ פירש"י בפרשת וישב) יש לו מקום רק אם נניח שדברי הגמרא בסוגית "נעשה ונשמע" במס' שבת פח. "בשעה שהקדימו נעשה לנשמע..." זה כן גם ע"פ פשוט"מ (עיקר ענינו של פירש"י עה"ת).

עפ"י הגמרא הנ"ל "נעשה ונשמע" שאמרו ישראל בחמישי בסיון מתיחסים שניהם לאותו הענין, דהיינו לזה שעתידיהם להצטוות מחר בשישי בסיון במעמד הר סיני (ואחריו).

ואם כן יש לדייק, הרי אופן המענה, הקדמת נעשה לנשמע הוא לכאורה היפך סדר דיבור בני אדם.

וזה הודגש במיוחד בגמרא שבת פח. מקור סוגית "נעשה ונשמע",

"אמר רבי אלעזר בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע יצתה בת קול ואמרה להם מי גילה לבני רז זה שמלאכי השרת משתמשין בו ברישא "עושי" (דברו) והדר "לשמוע" (בקול דברי)".

ובפירש"י שם: "מוכנין לעשות קודם שישמעו ולא כדרך שאר עבדים ששומעים את הדבר לידע אם יכולין לקבלן עליהם אם לאו".

ועוד שם בגמרא: "וההוא צדוקי דאמר לרבא עמא פזיזא דקדמיתא פומיכו לאודניכו".

ואם כן לכאורה הי"ל לרש"י לפרש גבי "נעשה ונשמע" בפרשת משפטים (כד, ז): שיש כאן חידוש מיוחד של "הקדמת" נעשה לנשמע.

והנה מזה שעפ"י פירש"י בפ' וישב, "ונשמע" הוא "נקבל" ובצירוף שאלת הרב וו.ר. איזה חידוש והוספה יש בזה על "נעשה" -

יחד עם זה שהקדמת נעשה לנשמע לא הובא בפירש"י על אתר (וכמדומה שגם לא נמצא בפירושו עה"ת בכלל) -

יש להוכיח שפירוש המענה "נעשה ונשמע" בפשט"מ הוא שונה מן זה שהורגלנו לפרש על יסוד הגמרא הנ"ל בשבת פח. "שהקדימו וכו'".

אלא שפירושו הוא כמשמעו במסגרת כללות הפסוק שם ופסוקים שלפניו.

לשון הפסוק הוא "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ("מבראשית ועד מ"ת, ומצוות שנצטוו במרה". לשון רש"י שם) ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע".

וכנראה שלכל לראש ענו "נעשה" על קריאת "ספר הברית" ששמעו מפי משה ביום חמישי בסיון, בדיוק כמו שענו לפני כן ביום ד' כשמשה ספר להם בע"פ "ויספר להם... ויען כל העם ... "נעשה".

אבל "ונשמע" שע"פ התרגום, ורש"י בפ' וישב פירושו "נקבל" - וכטענת הרב וו.ר. שאינו ענין בתור צירוף והוספה ל"נעשה" -

הרי כבר מתייחס לזה שעתידים להצטוות מחר ביום שישי לסיון במעמד הר סיני - קבלת התורה ואחריו.

ועפ"ז יש להבין שאלתו של הרב וו.ר.



בענין הנ"ל

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בקובץ האחרון של הערות וביאורים [תשעא] הבאתי פירש"י בפרשת וישב ד"ה וישמעו (לז, כז): וקבילו מני' וכל שמיעה שהיא קבלת דברים כגון זה וכגון וישמע יעקב אל אביו נעשה ונשמע מתורגם נקבל וכל שהיא שמיעת האוזן כגון וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן ורבקה שומעת וישמע ישראל שמעתי תלונות כלן מתורגם ושמעו ושמעת ושמע שמיע קדמי, עכ"ל.

ושאלתי, שלכאורה הפירוש הפשוט של נעשה ונשמע (הקדמת נעשה לנשמע) הוא שמקבלים עליהם לעשות כל מה שיצווה להם הקב"ה אף קודם שישמעו מהו הציווי, והיינו שהפירוש של ונשמע הוא (כפשוטו) שמיעת האוזן.

אבל כשמפרשים תיבת נשמע מלשון קבלה, לכאורה אין לזה הבנה. שהרי בזה שאמרו נעשה כבר קבלו עליהם לעשות, ומה

שייך לומר אחר זה עוד פעם "ונקבל", ע"כ תוכן השאלה ששאלתי בקובץ הנ"ל.

והנה שאלה זה היא מבוסס על הלשון "הקדמת נעשה לנשמע", שהפירוש בזה הוא שבני ישראל קבלו על עצמם לעשות כל מה שיצווה להם הקב"ה אף קודם ששמעו הציווי.

וכן, תירוץ המערכת שם, הוא לפי אופן וסגנון השאלה.

אבל לפי פשוטו של מקרא, וכל שכן לפי פירש"י לכאורה הפירוש של נעשה ונשמע הוא באופן אחר, כדלהלן.

ולפי זה אין מקום כלל להשאלה הנ"ל.

בפרשת משפטים כתיב (כד, ז): ויקח ספק הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע.

ופירש"י שם בד"ה ספר הברית: מבראשית ועד מתן תורה ומצות שנצטוו במרה, עכ"ל.

והנה בפסוק נאמר "כל אשר דבר ה' וגו'", ולא כל אשר ידבר (לשון עתיד).

ולכן מובן פירש"י שפירש שכאן מדובר בדברים שכבר שמעו וידעו בני ישראל.

ואם כן לפי זה אין מקום כלל לפרש כאן "ונשמע" מלשון שמיעה כפשוטו, שהרי כבר שמעו עכשיו כל הדברים האלו כמ"ש "ויקרא באזני העם".

ומוכרחים לפרש מלשון קבלה, דהיינו שיקבלו (גם על להבא) כל אשר דבר ה'.

ועל דרך שכתוב במגילת אסתר (ט, כז) קימו וקבלו היהודים עליהם וגו'.

והנה רש"י פירש (בראשית מא, טו) ד"ה תשמע חלום לפתור אותו: תאזין ותבין וכו'. ועל דרך זה פירש"י (שם מב, כג) ד"ה והם לא ידעו כי שומע יוסף: מבין לשונם וכו'.

ולפי"ז הי' מקום לכאורה לפרש ונשמע מלשון הבנה דהיינו שנעשה ואחר כך נבין טעמי המצוות.

אבל באמת לפי פירש"י בפרשת בשלח (טו, כה) ד"ה שם שם לו: במרה נתן להם מקצת פרשיות שיתעסקו בהם שבת ופרה אדומה ודינין, עכ"ל, דהיינו שאיזה זמן קודם מתן תורה כבר קבלו מצוות אלו, מסתבר לומר שמסתמא כבר התעסקו בני ישראל בדינים אלו, וכבר הבינו בזה מה שצריכים להבין.

ואם כן הפירוש היותר מתאים לומר כאן היא "ונשמע" מלשון קבלה.

אבל לפי כל הנ"ל צריך להבין:

(א) בגמרא (שבת פח.) איתא: דרש ר' סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע באו ששים ריבוא של מלאכי השרת לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע וכו', עכ"ל.

ולכאורה אינו מובן שהרי לפי פשוטו של כתובים, כנ"ל, אין שום הפלאה בזה שהקדימו נעשה לנשמע. ואדרבא מצד פשוטן של כתובים אין שייך לומר נשמע קודם לנעשה.

וגם על דרך זה צריך להבין מה שאמרו שם בגמרא ... ברישא עושי והדר לשמוע וכו'.

וגם מה שאמרו שם ההוא צדוקי דחזי"י לרבא ... אמר לי' עמא פזיזא דקדמיתו פומייכו לאודנייכו ... ברישא איבעי לכו למשמע אי מציתו קבליתו ואי לא לא קבליתו וכו', עכ"ל, שהרי לפי פשוטו של כתובים לא הי' כאן הקדמת "פומייכו לאודנייכו".

על הגמרא יכולים לתרץ שהי' בקבלה לדרוש הכתוב באופן זה הגם שאין זה פשוטן של כתובים, והרי הלשון שם דרש ר' סימאי.

אבל על הצדוקי אין שייך לתרץ כן, והרי לפי פשוטן של כתובים אמרו בני ישראל נעשה על דבר ששמעו, ולא קודם ששמעו, ואיך הבין הצדוקי פסוק זה, ובכל אופן למה לא תירץ לו רבא כן.

(ב) עיין בפירש"י בפרשת יתרו ד"ה וכל העם רואים (כ, טו): ... ומנין שלא הי' בהם חרש תלמוד לומר נעשה ונשמע, עכ"ל.

והרי רש"י פירש בפרשת וישב ד"ה וישמעו (הנ"ל) "ונשמע" מלשון קבלת דברים, ואם כן איך מביא ראי' מפסוק זה שלא הי' בהם חרש, שאם כן הפירוש של "ונשמע" הוא מלשון שמיעה כפשוטו.



שונות

אודות הספר תורה אור

הרב אלי' מטוסוב
ברוקלין נ.י.

הערות בדף השער

א. בדף השער של התו"א (והוא לשון כ"ק אדמו"ר הצ"צ בעצמו), כתוב: "ספר תורה אור, ובו דרושים על שני חומשי תורה בראשית ושמות, וגם דרושים לחנוכה בפרשת וישב ובפרשת מקץ, ומגלת אסתר בסוף ספר שמות ודרוש אחד לפסח בפרשת ויקהל".

הנה ה"דרוש אחד לפסח בפרשת ויקהל" הוא המאמר האחרון שבתו"א (לפני דרושי פורים ולפני ההוספות), והתחלתו הוא "קחו מאתכם תרומה", ובסופו מבואר בענין מצה וספה"ע שהם עבודת אתכפיה ואתהפכא כו'. (והוא מש"פ ויקהל שנת תקס"ח).

ב. אולם מה שיש להעיר ע"ז הוא כי הצ"צ נקט כאן דרושי חנוכה ופורים ודרוש אחד לפסח. ולא הזכיר כאן את דרושי קי"ס בפ' בשלח (שהם ג"כ דרושי פסח. ואחד מהדרושים שבתו"א שם נקרא בכ"מ בכתבי הצ"צ בשם "דרוש קי"ס"), ודרושי מ"ת בפ' יתרו שהם שייכים חגה"ש (ואחדים מהם נאמרו ע"י אדה"ז בחגה"ש, עי' בהמ"מ לתו"א).

ובאמת באגרת כ"ק אדמו"ר הצ"צ אודות הדפסת הס' תו"א (נדפס בהוספות לתו"א ובהוספות ללקו"ת, ובאגרות קודש אדמו"ר הצ"צ ע' שלד) כותב כן: "חלק הראשון על שני חומשי התורה וחנוכה ופורים גם כמה דרושים לחג השבועות זמן מתן תורתנו בפ' יתרו וקצת לפסח בפ' ויקהל, וחלק השני אי"ה [לקו"ת] על שלשה חומשי תורה ושה"ש ומועדים ור"ה ויוכ"פ". [ועד"ז הוא באגרת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ נ"ע, שנד' בהוספות שם].

ג. והביאור לכאן פשוט, כי באמת אין צורך להזכיר בהשער על דרושי קי"ס בפ' בשלח ומ"ת בפ' יתרו, כי דבר זה מובן מאליו והלא כן הוא ג"כ בכל ספרי הדרושים וחסידות כו' (אלו המסודרים על פסוקי התורה) שעניני קי"ס הם בפ' בשלח ומ"ת בפ' יתרו כו' (וכן עניני המועדים מתבארים על פסוקי פ' אמור ופ' ראה כו' וכיו"ב). וזהו נכלל במ"ש בהשער כאן: "ובו דרושים על שני חומשי תורה בראשית ושמות".

ובהשער כאן בא רק להוסיף אודות דרושי חנוכה ופורים, כי לא כל ספרי הדרושים וביאורים שעל התורה נכללו בהם דרושים על חנוכה ופורים. וכן הוא מוסיף על "דרוש אחד לפסח בפ' ויקהל" שאי"ז רגיל ואי"ז מובן מאליו.

ד. ובכל זאת יש לציין על הרמז בדבר שהתו"א מסתיים בדרושי גאולת פסח ופורים, ועד"ז הלקו"ת מסתיים בדרושים השייכים לגאולה העתידה (ד"ה כי כאשר השמים החדשים). וידוע המובא בשיחות (ועי' ג"כ בס' מגדל עז) על שקישר הצ"צ בין הדפסת הס' לקו"ת בשנת תר"ח לגילוי הקץ שהי' על שנה ההיא.

התו"א נקרא ג"כ "לקו"ת"

א. ידוע מכבר, אשר בכתבי הצ"צ נקרא לפעמים הלקו"ת בשם "תו"א" או "תו"א ח"ב". וגם פעמים אחדות נקרא התו"א בשם לקו"ת.

בהשקפ"ר י"ל שרוב הציונים בהם קורא הצ"צ את הלקות בשם "תו"א ח"ב", הוא בהדרושים שכתב בהשנים הקודמות להדפסת הלקו"ת [כי התו"א נדפס בשנת תקצ"ז, והלקו"ת בשנת

תר"ח], שאז הי' עדיין בכוונה לקרוא להלקו"ת בשם תו"א ח"ב. ורק בסמיכות להדפסתו נקבע שמו "לקו"ת".

אבל באמת לפעמים גם ברשימות שנכתבו שנים הרבה אחרי הדפסת הלקו"ת יש אשר הצ"צ קוראו בשם תו"א.

ב. להלן נציין קצת מהמקומות אשר הלקו"ת נקרא בשם תו"א:

אוה"ת שמות ע' לד: וכמ"ש מזה בתו"א סד"ה וידעת היום [פ' ואתחנן] וסד"ה האזינו השמים דרוש השלישי. [וע"ש באוה"ת בהערה].

אוה"ת קרח ע' א'תתנב: ועי' עוד מזה בת"א פ' אמור בד"ה ביאור ע"פ והניף הכהן אותם ספ"ד.

אוה"ת דברים ע' כ: והוא מבואר בתו"א ח"ב בפ' שלח בד"ה ענין המרגלים.

אוה"ת ראה ע' תרפה: ועמ"ש מזה סד"ה ענין ק"ש שמע ישראל בת"א ח"ב פ' ואתחנן ובח"א בד"ה פתח אליהו בפ' וירא.

אוה"ת דברים ע' ב'שפב: ועי' בת"א פ' בהר סד"ה את שבתותי תשמרו.

שם ע' ב'תלו: קיצור תקעו השני שבת"א... תקעו בחודש שופר דתק"ע שלא נדפס בתו"א.

אוה"ת דרושים לר"ה ע' א'רפה: תקעו בחודש שופר דרוש הראשון פ"א פ"ב כו' ע"ש בת"א.

אוה"ת נ"ך ע' תצז: כמ"ש בת"א ח"ב פ' שלח שם.

ג. נציין כאן גם על שהתו"א נקרא לפעמים בשם "לקו"ת":

אוה"ת יתרו ע' תתקסח: "שייך ללק"ת פ' יתרו ד"ה וכל העם רואים".

אוה"ת חוקת ע' א'תתעז: "דפי' בלק"ת פ' יתרו סד"ה וכל העם רואים".

[ב' ציונים אלו הם על הדרוש "וכל העם רואים" שנאמר ע"י אדה"ז בחגה"ש תקס"ה ונדפס בתו"א. ובאמת יש דרושים על פסוקי עשה"ד שנדפסו בלקו"ת במדבר בדרושים לחגה"ש].

השם "תורה אור"

ספר בשם "תורה אור", כבר הי' בדפוס שנים רבות לפני הדפסת התו"א של אדה"ז. הוא ס' "תורה אור" ע"ס בראשית-שמות מר' שמואל ב"ר יוסף הכהן, נדפס בווינצ'י שנת ש"ס. ספר זה אגב כנראה לא הי' לפני הצ"צ כי איננו מביאו. [אבל הי' ספר זה לפני בעהמח"ס אסף המזכיר, ר' זכרי' מפורטו, ווינצ'י תל"ה, שתוכנו מפתחות וציונים (על סדר אגדות הש"ס) לספרי דרוש ומפרשי התורה. וספר זה הצ"צ לפעמים משתמש בציוניו].

טרדת אדמו"ר הצ"צ בהדפסת התו"א

אודות התעסקות הצ"צ בהדפסת התו"א, יש לציין לדבר המושך את הלב, קטע מאגרת מוהר"ר ישכר בער הלוי מ"ץ בלויבאוויטש, נדפס במקורות והערות לס' אגרות קודש הצ"צ ע' תקה, האגרת היא משנת תקצ"ז שנת הדפסת התו"א, וכותב שם על אדמו"ר הצ"צ:

"ומחמת טרדתו כעת בכתבי ק' של ספר תורה אור הנדפס מחדש אינו מכניס לפניו שום עסק, ולכן לא הרחיק הדבור כ"כ עמו (והראי' אמר לי אדמו"ר שי', שמפני טרדתו אינו משיב אפי' תשובות שאלות, שהרי הבטחתי להמ"ץ ר' אשר לשלוח לו תשובה בנדון שאלה בהלכות נדה, ולא השבתי".

ויש לציין למקבילו עד"ז באגרות קודש של רבינו ח"ג ע' צ (מחודש שבט שנת תש"ו): העדר מכתבי' הוא בסיבת רוב הטרדות ובפרט בעניני ההדפסה.. ולתת מושג מעבודה הנ"ל: בזמן האחרון צריך הייתי להגי' כו'. [והולך ומונה שם בהאג"ק עשרות ספרים שהרבי התעסק בהדפסתם באותה תקופה. וע"ש בע' 9 שמציין המו"ל שבין כל הספרים שמונה איננו מזכיר את ההגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים ועוד שהדפסתם היתה ג"כ באותה תקופה].

ובאגרות קודש שם ע' קא (מחודש אד"ר תש"ו): כי מרוב הטרדות בהדפסת הצ"צ, נוסף על שאר עניני הדפוס כו', לא עניתי במשך זמן זה כ"א על המכתבים הנחוצים ביותר, ובפרט בהנוגע לספרו אשר חפצתי לעבור עליו כולו ולהעיר כו' ולכן דחיתי הדבר לעת פנוי' כו'.

ושם ע' קמח (מחודש סיון תש"ו): "טרדות סבבוני, ואין עתותי בידי לענות לכאו"א בזמן שהוא חפץ, ואמרי אשר עליו להיות רוצה שמוטב יתעכב המענה על מכתביו וכיוצא בו, ובלבד שתתקדם הופעת הענינים הנמצאים בדפוס ושמיכנים לדפוס, שזהו טובת הרבים".



סדר קרבן פסח מנוקד

הרב ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר, בודאפשט, הונגריה

אדמו"ר הזקן הכניס לתוך הסידור את "סדר קרבן פסח" לאומרו בערב פסח "אחר תפלת המנחה". וראה ביאורו של כ"ק אדמו"ר זי"ע בתחילת ההגדה עם לקוטי טעמים ומנהגים.

הסדר כפי שמודפס בכל הסידורים וההגדות אינו מנוקד. אבל בהגדה At Our Rebbe's Seder Table (הוצאת ועד שיחות באנגלית, שנת תשנ"ה) עמודים 4-8 נדפס "סדר קרבן פסח" מנוקד כולו. ולא נתפרש בו מי ניקד אותו ועל יסוד מה עשו את הניקוד.

ויש להעיר על כמה דברים בלתי מדויקים, וודאי יתוקנו במהדורות הבאות:

"והאליה לעומת הַעֲצָה" - אבל בויקרא ג, ט הניקוד הוא: הַעֲצָה.

"והקטר חלביו דוחין את הַשֶּׁבֶת ושאר עניניו אינם דוחין את הַשֶּׁבֶת" - האות שי"ן ב"השבת" הראשון יש בה דגש, אבל לא ב"השבת השני".

"והיה לָהּ מקום לצאת ממנה" - חסר המפיק ב"לָהּ".

ולהעיר מ'התקשרות' גליון קצד ע' 10 שבו פורסם מענה של הרבי לשאלת צעירי אגו"ח באה"ק "האם לנקד את דברי אדמו"ר הזקן" שבהגדה שלא נוקדו? והרבי עונה ש"לא". אבל העורך מוסיף הסבר שאין הכוונה לקטעי התפילה שלא נוקדו אלא "הכוונה לדינים וההוראות המובאים באותיות קטנות בין קטעי ההגדה", וא"כ אינו שייך להנ"ל. ויש לברר אצל מקבלי התשובה מה היה כוונת השאלה.



פרסום הסידור בדפוס לפני הדפסתו בתקס"ג?

הנ"ל

ב'כפר חב"ד' גליון 844 ע' 32 מעלה הרש"ב שי' לוי את השאלה: אם נאמר שעד שנת תקס"ג לא נדפס שום סידור בנוסח אדה"ז שיתפללו בו החסידים, וכי באיזה סידור התפללו החסידים עד שנת תקס"ג?

שוב מצטט את הערת כ"ק אדמו"ר זי"ע בספר השיחות תש"ד ע' 16 הערה 3: "סי'דור] אדה"ז נדפס לראשונה בשקלאוו תקס"ג. אבל כנראה היו עוד לפני זה רשימות משינוי הנוסחא. כי בשנת תקנ"ח כבר ניתן רשיון מהממשלה להחסידים להתפלל בנוסח שלהם".

אבל לכאורה אין זה מכריח עדיין הדפסת סידור לפני שנת תקס"ג, כי י"ל שהתפרסם בכת"י בגליונות סידורים קיימים.

ולהעיר מרשימת כ"ק אדמו"ר מוהריי"צ (הנדפסת בס' התולדות אדה"ז, קה"ת תשל"ו, ע' קמו) "בעת ההיא [כנראה שנת תקנ"ד הנזכרת בע' קלט שם] כבר היו מפורסמים בין החסידים כמה קונטרסי... גם נוסח התפלה החדש של רבינו הזקן כבר היה מפורסם למדי (שהיו התקונים בכתב על גליונות הסדורים)..."

ועוד מבואר ברשימה שם (ס' התולדות שם ע' קסד) "כאמור התפשט כבר בעת ההיא [שנת תקנ"ב] נוסח התפילה של רבינו הזקן בין החסידים בכתב-יד, מהם שכתבו השינויים בסידור, שער השמים של השל"ה שהוא מתאים יותר לנוסח רבנו הזקן,

ועל הרוב היו כותבים את נוסח התפילה של רבינו הזקן על גליונות הסדורים נוסח אשכנז שהיו מתפללים בהם".

והערתי ע"ז ב'הערות וביאורים' מש"פ שופטים תש"נ, גליון תקנד ע' 37-38. וראה שם שאדה"ז היה "א של"ה איד".

ועפ"ז אולי י"ל גם, שגם עריכת הסידור בידי אדה"ז היתה - בחלקה עכ"פ - בצורת תיקונים בגליונות סידור מודפס, וכל מה שלא תיקן התקבל כנוסח שלו מדשתיק. וזה יוסיף הסבר למה "הדפסוהו מן רשימות שלא הי' עדיין סדור מודפס כזה להעתיק ממנו" (וכנ"ל מ'שער הכולל').

סידור השל"ה

בנוגע לדיוק נוסח סידור השל"ה - ראה מה שהעיר רא"ח נאה ב'קונטרס הסידור' (נדפס בסוף סדור תורה אור מהדורת קה"ת) ע' 746. ולאחרונה ראיתי אריכות גדולה בספר 'אמרי חב"ד' של הרב חיים קרויס, בני ברק תשנ"ג, ע' קלג-קנא. ומסכם את דבריו בע' קמה: "נוסח התפלה שנדפס בסדור 'שער השמים' אין לו שום קשר לנוסח שהשל"ה ז"ל התפלל בו, והמדפיסים לדורותיהם לא הסתירו את סדר עבודתם להציג לפני קהל המתפללים את נוסח התפלה השגור בפי ההמון, ולא את נוסח המתחייב לפי הכוונות והכיוון שהשל"ה ז"ל רצה בו. ולכן אין להביא ראיה מסדור זה לשום ספק בנוסחאות התפלה".
ויש לעיין בכל זה.



ח"י ברכות השחר

הת' שאול רייצס
ישיבת תו"ת כפ"ח

ב"כפר חב"ד" גליון 847 - הובא מענה בכת"י כ"ק אדמו"ר - וז"ל: "כשתשים לב לפיה"מ - פירוש המלות - בפשטות דח"י ברכות השחר שמברכת את השם, בכל יום בתחלתו - תראה שנתברכה בלי עה"ר בכולן" ע"כ בנוגע לענינו.

ולכא' יש לדייק קצת בהלשון "ח"י ברכות השחר" - הרי מדובר כאן במענה לאשה שאשה אינה אומרת "שלא עשני אשה", ואף ששמא מענה זה נכתב לא' הנוהגת לאמר "שעשני כרצונו", ודלא כמנהגנו (ראה בזה פס"ד בקובץ רו"ש, ובארוכה ביגדי"ת הנסמן באג"ק ח"כ ע' סג) - הרי, אין בזה משום "ברכה שנתברכה" - וכל' אדמוה"ז שו"ע סי' מו - "והנשים נוהגות לברך שעשני כרצונו והוא כמו שמצדיק עליו את הדין על הרעה".

דהנה, המקור להלשון ח"י ברכות השחר, הוא ברמב"ם הל' תפילה פ"ז, ששם מסכם את הח"י ברכות שהובאו בגמ' ברכות ומסיים (ה"ז): שמונה עשרה ברכות הללו אין להם סדר אלא מברך כל אחת בשעתה כו', - אלא שכולל בח"י ברכות אלו גם ברכות המפיל, ענט"י, אשר יצר ואלוקי נשמה. ובשער הכולל (פ"א ס"ט) מבאר אשר גם אדמוה"ז בסדורו סידרם כך - רק בזה הסידור שיד הכל ממשמש בו, העמיד ק"ש שעל המטה באמצע הסידור קודם תקון חצות". וכלל זה דיי"ח ברכות אינו כולל ברכות התורה.

ומבאר בשער הכולל שם בפרטיות מנין דח"י ברכות, שאמנם ברכת "הנותן ליעף כח" היא ברכה י"ט, דברכה זו ליתא בגמ', והוסיפו זאת הברכה על ח"י ברכות השחר כמו שמבאר בשו"ע סי' פט שהוסיפו ברכת המינים על ח"י ברכות התפלה מפני שתש כוחן לעמוד בפני המצירין כו' ... ואעפ"כ לא נשתנה שם הכולל ח"י ברכאן כמו בתפילת שמ"ע גם אחר שנתוספה ברכת המינים לא נשתנה שם הכולל שמ"ע".

עכ"פ, במענה זה ודאי מתכוון לשגרת הל' המובא לעיל - ח"י ברכות השחר - אבל בודאי לא קאי על ברכת המפיל, וענט"י שאינם ברכות "שע"י שתתבונן בהם תראה שנתברכה בלי עה"ר ככולן", ובפרט כנ"ל שאינה אומרת ברכת "שלא עשני אשה". [שאר הברכות (מלבד הנ"ל) הינם באמת ברכות ש"נתברכה", וגם ברכות כגון "הנותן לשכוי בינה" - עיין בזה אבודרהם, ובאנצ'י תלמודית בערכו].

ואין לומר שכולל גם בח"י ברכות - ברכת הנותן ליעף - שזהו ודאי בהוספה, כפשוטו.



כתב סת"ם של אדה"ז

הרב י. ש. גינזבורג
רב אזורי עומר, אה"ק

תגובה על הערת הרב טובי' שי' זילברשטרום בגיליון ש"פ
 ויק"פ-החדש עמ' 70:

חשבתי לתומי כי אחר פירסום דברים ברורים ביותר שנאמרו
 בזה, ('התקשרות' פ' יתרו, גיליון רלז עמ' 12) לא יקומו שוב
 לפקפק בזה. אולם מכיוון שהחוברת 'התקשרות' אינה מצוייה
 כ"כ בברוקלין, מחובתי לצטט שוב את הדברים בקצרה, והבוחר
 יבחר:

* כ"ק אדמו"ר מהוריי"צ נ"ע כתב להרה"ח ר' מנחם-זאב
 שי' גרינגלאס במכתבו מיום כ"ט חשון תש"ב: "חבל שלא
 נתרגל בכתיבה יפה בתמונת הכתיבה של ר' ראובן סופר נ"ע
 שהיא כתיבה יפה עד מאד, כי במדינה זו נחוצים סופרים".

* הרבי הורה ביחידות להרה"ח ר' חיים-עוזר מרינובסקי ע"ה
 בתשרי תשכ"ח, כפי שקיבלתי במדויק מפי צאצאיו: "איר
 זאלט לערנען כתב חב"ד". וכן עשה.

- השני המקרים לא היה מדובר כלל במחקר הסטורי וחיפוש
 מסורות (שלא היה שייך לבצעו ע"י בחור צעיר בוויילנא שלפני
 המלחמה, וגם לא ע"י עולה חדש בארה"ק בשנת תשכ"ח), אלא
 בהוראה ברורה למעשה, ללא סייג כלשהו.

* כמו-כן, המכתב מאג"ק של הרבי כרך טו עמ' שטז דן
 בשאלה "באיזה אופן יכתבו", ומתפלא (בחריפות) על שאין
 השואל מוכן לנהוג כפי שתקן אדה"ז.

והלכה למעשה: ע"פ מארז"ל אין ספק מוציא מידי וודאי, יש
 להניח שאנ"ש, ובפרט המומחים בסת"ם, יעדיפו לסמוך על
 הרה"ג ר' משה לנדא שליט"א, שקנה לצאצאיו תפילין בכתב זה
 דווקא, וכן מוכר בלשכתו לאנ"ש מזוזות ופרשיות בכתב זה.

ואין זה סותר כלל לדרישה ובקשה וכו' של הרבי למצוא מסורה בזה, איש מפי איש, כמובן ופשוט. ולכן יש לקוות שהרב המעיר שי' יפרסם את כל הידוע לו בנדון לפרטיו, אם יש בזה חדש מעבר למה שהתפרסם עד הנה.



שעטנז של דיעות

יהושע מונדשיין
ירושלים עיה"ק

בשעה שהגיע לידי הגליון החגיגי מס' 770 חשבתי, הלא עת היא לחשבון הנפש למען דעת מטרת הקובץ.

ואף כי הדבר גלוי וידוע לכל, ובמשך עשרים-ושבע השנים מאז החלו בעריכת "הערות התמימים" (י"א ניסן תשל"ב) לא ערער אדם על הדרך הסלולה שבה הלכו, אלא שלאחרונה קמו אנשים, מאלו ש"תואנה המה מבקשים" ומשתדלים לקלקל כל חלקה טובה, ובפיהם "תורה חדשה" במטרת הקבצים ו"נזיפה" במהותם הנוכחית.

ומעשה שהיה כך היה: בגל' תשנח התקשיתי במכתבו של רבינו זי"ע, שבו מגדיר הוא כ"איסור חמור" רקימת תמונה מחוטי צמר ו"רשת" פשתן: הלא איסור שעטנז הוא בלבישה ולא בעשייה. בגליונות הבאים שקלו וטרו בקושיא זו בשובה ונחת, זה מוטיב וזה מפרק, הכל כדרכה של תורה מימים ימימה וכקדם קדמתה.

עד שיצא איש ע"מ לקנטר (ראה תענית ז, א תוד"ה וכל), ובעקבות השקו"ט הנ"ל פירסם בא' הקבצים "דעת תורה" והוראה ברורה לאנ"ש, כיצד כותבין וכיצד אין כותבין, והכל כיושב ודורש מפי הגבורה. וז"ל:

פשוט לכל חסיד, שהכותבים בקונטרסים אלו צריכה להיות מטרתם "לקיים דברי חכמים", כלומר להראות העמים והשרים את יופיה ועמקותה של תורת הרבי, לסלק את הקושיות העלולות להתעורר ע"י העיון השטחי .. [אבל כשמקשים קושיות, אפילו אם "השאלות נכתבות בכל הכבוד הראוי, ואין

צריך לומר שאין הם על מנת לקנטר ח"ו", הרי' כאשר בחר צעיר בישיבה קורא אותן, ויודע שהן נכתבו על ידי אחד מאנ"ש, ובדרך כלל אין בידיו של הבחור את הזמן והכשרון לחפש תשובה לכל שאלה, הרי בכל ליל שבת לאחר קריאת הקונטרס הוא "הולך לישון עם ספיקות באמונה" .. וכ"ש וק"ו כשהקונטרסים מגיעים לאלו אשר "תואנה הם מבקשים", שאין זה מוסיף בקידוש ה' אלא בהופכו. עכ"ל.

ואף כי למראית עין עטופים הדברים ב"חסידישע זיידענע זשופיצע", אבל הם היפך האמת, ולפיכך גם היפך החסידות! הכותב מודד את הרבי באמת המידה של בעלי-בתים, שהיא – כרגיל – היפך דעת תורה, ולכן משער שנחת-רוחו של הרבי היא כש"מראים העמים והשרים את יופיה ועמקותה" של תורתו. ואילו היה מביט על הרבי בעיניים של תורה, היה למד מדברי הגמ' (ב"מ פד, א) מהי הנחת-רוח האמיתית של תלמידי חכמים!

הגמ' מספרת שם על ר' אלעזר בן פדת שהיה חריף, ולכל דבר שאמר לו ר' יוחנן היה מביא "תניא דמסייע לך". אמר לו ר' יוחנן (בצער או בתרעומת), שבשעה שהיה ריש לקיש יושב אצלו, הרי על כל דבר שאמר לו ר' יוחנן, היה ריש לקיש מקשה כ"ד קושיות ור"י היה מתרץ כ"ד תירוצים "וממילא רווחא שמעתא", ואתה אומר לי "תניא דמסייע לך"! "אטו לא ידענא דשפיר קאמינא"?! במלים אחרות: כלום אני זקוק ל"הסכמה" שלך או שתוכיח את יופיים ועמקותם של דבריי?! הנחת-רוח שלי היא כש"רווחא שמעתא" ע"י הקושיות והתירוצים!

ולא מלבי אני מדמה מילתא למילתא, אלא רבינו בעצמו הביא את דברי הגמ' הללו (בשיחת י' שבט תש"מ, באזני אלפי מאנ"ש ברחבי תבל), באמרו: בשעה שיש לתלמיד קושיא בדברי רבו, אטור לו לשקר ולומר שדברי הרב נראים לו, אטור לו להעלים את קושייתו, וכל-שכן שאטור לו להצדיק את דברי הרב בביאורים של שקר, וכדברי הגמרא (יומא סט, ב) מתוך שיודעין בו שאמיתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו. וכדברי הגמ' דב"מ הנ"ל, שהרבי לומד ממנה: מתי היה לימוד התורה אצל ר' יוחנן בחיות ובשלימות? דוקא בשעה שהקשו והפריכו את סברותיו!

ובשיחת ש"פ החודש תש"מ (באותה שיחה שבה הבהיר הרבי שאת ההערות על השיחות יש לפרסם ב"קבצים" ולא לשולחם אליו – אבל בהקשר אחר) אמר הרבי: אצל אוה"ע, להבדיל, יש מישהו שצריכים לקבל את דבריו ללא קושיות, אבל אצל בנ"י צריך התלמיד לשאול את רבו ואפילו את משה רבינו, ומרע"ה חייב להשיב לו ולהראות את מקור דבריו "און דאס איז דרך והנהגת התורה"!

ולענין פירסום השאלות ב"קבצים", הדבר מפורש גם במכתבו של רבינו (י"ט טבת תשל"ט, מובא קטע זה בס' "אשכילה בדרך תמים" עמ' 95): ..נהניתי להערותיו בלקו"ש. בנוגע לשאלותיו בזה – הרי זוהי מטרת קובצי הערות אנ"ש והת' המו"ל בכ"מ – לרכז שם כל כיו"ב ושידונו רבים עד"ז וכו'. עכ"ל. כלומר: מטרת הקבצים היא לשאול ולפלפל, ולא כדעת הטועים!

וכך גם בשיחת ש"פ ויחי תשמ"א (מובא שם), שאת השאלות על השיחות המודפסות יש לפרסם ב"קבצים" ולא לשאול את הרבי, ואז יראו הכל את השאלה [ולא חיישינן שמא מישהו "ילך לישון עם ספיקות באמונה" ר"ל...]. מיד אח"כ עובר הרבי ומדבר על קושיא נוספת שהקשו על אחת השיחות ופרסמו ב"הערות התמימים", והרבי מתבטא בלשונו הק': ויישר כח לזה שכתב את ההערה, וכך גם לכל אלו שמעירים הערות! אם יש שאלה כלשהי בעניינים המתבארים בשיחות, אין צריכים להתבייש מלשאול, והכוונה היא שישאלו את השאלות בקבצים, ובפרט שבכך מתקיים "מחבירי יותר מרבותי".

המורם מכל האמור, שהקבצים נועדו להקשות קושיות ולתרץ תירוצים, וזהו רצונו וכבודו של הרבי! ולא כדעת בע"ב שהקבצים נועדו "להראות העמים והשרים".

כך היא דרכה של תורה, וכך נהג רבינו בתורתם של רבותינו נשיאינו, שלא הכחיד את הקושיות שהיו לו בדבריהם [ואיש לא יעלה בדעתו שהקושיות של הרבי חמורות פחות מהקושיות שלי!]. ניתן להביא לכך דוגמאות לעשרות, ולא אביא אלא אחת, שבס' התניא קדישא (פ"מ) כותב אדמו"ר הזקן "כדתנן ניטלו אגפיה כשירה", ומהערותיו של רבינו (הנדפסות בסוף

התניא) עולה שדין זה אינו לא במשנה, לא בגמרא ולא בדברי הראשונים, אלא רק בדברי האחרונים נו"כ השו"ע!

גם ב"קבצים" למיניהם נשאלו במשך השנים מאות קושיות חמורות, בין שמצאו להן תירוץ ובין שלא מצאו להן תירוץ, ורק עתה "נתעורר" לפתע המשיג הנ"ל להביע ברבים את "חידושו", שאין להשאיר "ספיקות באמונה" בלב הבחורים לומדי הקונטרסים. ופשיטא שאין זה אלא "חידוש לצורך שעה", כדי לנגח ולקנטר כנ"ל.

והרי באותה "במה" עצמה שבה פירסם את דבריו נדפסו קושיות חמורות לא פחות, ולא שמענוהו מצפצף כנגדם! ולא זו בלבד, אלא שנתפרסם שם (בח"י אלול תשנ"ח) גליון שלם שכמעט כולו בא להוכיח שדבריו של אדמו"ר מוהריי"צ סותרים זה את זה, כמלעיג על דברי חכמים רח"ל, (וכותב הדברים ודאי לא היה מעלה בדעתו להדפיסם בחיים חיותו של רבינו בעלמא דיין), ועל כל זאת עבר המשיג בשתיקה, ולא חשש שמא "ילכו הבחורים לישון עם ספיקות באמונה"!

ומשיג זה עצמו, אף שבמשך השנים מיעט ביותר להשתתף בקבצים ולא נשא בעול עם חבריו, וגם המעט שכתב הרי בדרך כלל אינו קשור לתורתו של רבינו, אלא רק "להראות העמים והשרים" את גודל חכמתו שלו, עכ"ז מצינו שגם הוא אינו טומן ידו בצלחתו מלהקשות קושיות בדברי הרבי.

כגון: בקובץ הע' הת' ואנ"ש דקריית-גת (י' כסלו תשמ"ה), מעיר על משנ"ת בלקו"ש חלק יט, ופותח בזה"ל: והנה דברים אלו שנאמרו שם בלשון קצרה מאד, אינם מובנים כלל לכאורה, ומצוה ליישבם. כי כמה קושיות וענינים בלתי מובנים כלל יש בזה. עכ"ל. ואף כי מנסה לתרצם, אבל כנראה שגם דעתו לא נחה מתירוציו, וכדמסיים: ואבקש מהקוראים הנכבדים לחוות דעתם בזה, כי הענין צריך עיון רב!

מן הסתם זו גם הסיבה לכך שפלפול זה לא היה חשוב בעיניו לצרפו לספר ה'פרד"ס' שלו [כי כלול הוא מכל חלקי התורה בפשט רמז דרוש וסוד" כפי שמעיד עליו הנחתום בענוות-חן] שבו ליקט את מאמריו ו"מחקריו" השונים.

אילו נתכוין המשיג להסיר את ה"ספיקות באמונה" מלב קוראי הקובץ, היה עליו לפרסם את דברי השגתו ו"תירוציו" באותו מקום שבה נתפרסמה הקושיא, אבל מכיון שכוונתו לקנטר, הלך והדפיסם בקובץ אחר, ולא נתקררה דעתו עד שחזר ופרסמם בעיתון שאינו של תורה, המגיע לידי מספר רב בהרבה של קוראים. כלומר, בה בשעה שאני הדפסתי את הקושיא בקובץ שנועד למספר מצומצם של בני תורה, הלך המשיג ועשה לכך פומבי אצל קהל קוראים רחב ומגוון יותר שאינם בני תורה (כדי "להראות העמים והשרים"), ולא חשש כלל שעוד מאות של קוראים "ילכו לישון עם ספיקות באמונה"!

בתוך דבריו באו גם ציטוטים מלשונות הפוסקים, כדי לזרות חול בעיני הקוראים, ואת כולם ניתן לפטור במשפט אחד: אין הם מדברים אלא בעשיית מלבושים של שעטנז או מצעות אסורים וכד', אבל נדו"ד הוא בעשיית ציורים ותמונות! ולא קרב זה אל זה.

עוד מביא הוא בשם יצרנית הריקמה (שאליה כתב רבינו את מכתבו הנ"ל), ש"הריקמה מיועדת לתופרה על מושב של כסא, או למפה על השלחן". עכ"ל. דברים אלו מרפסן איגרא, שהרי ידוע לכל שאין רוקמים "רשת" ומצמידין אותה למפה, אלא רוקמים בגוף המפה. וגם אין רוקמים "רשת" (שמצוייר עליה "דגל משיח" או "נרות שבת קודש" דבהכי עסקינן) כדי לישיב עליה. ואף שזה דבר פשוט ולא מפי הייצרנית אנו חיים, אבל כדי להסיר ספיקות שוחחתי היום יום ו' בניסן עם אותה הגברת, ואמרה לי שהריקמות נועדו לשם נתינתן במיסגרת ותלייתן על הקיר, וגם שללה את האופן של הצמדה לכסא או למפת שולחן, ושלא אמרה מעולם כדברים הללו! (ויעויין מ"ש לעיל משיחתו של הרבי, שאין לתרץ את דבריו בדברים של שקר. וד"ל).

לשם הבהרת הנושא כתבתי בהערתי הנ"ל שהרשת עשויה "חומר קשה" (ולא נתכוונתי כלל ל"קשה" שבדיני שעטנז, שהרי בתמונות אין נפק"מ בין קשה לרך), ועל כך כותב המשיג (בשם הייצרנית) "שאינ מדובר בחומר קשה, אלא בבד פשוט שמגוהץ עם עמילן". עכ"ל.

כמה לא חלי ולא מרגיש האי גברא! ויעיין בכל מילון עברי פשוט, ויראה "עמילן" מהו: חומר המקשה את האריג בגיהוץ! (וזו דרגת קושי גם לענין שעטנז, שהרי אינו נכרך). אבל כבר נתבאר לעיל שאין זה נוגע כלל לענייננו, שהרי בתמונה אין נפק"מ בין רך לקשה.

ותבוא ברכה על מי שיתרץ ויבהיר את הענין בדרך אמת, וכדברי הגמ' ביומא שהובאה לעיל משיחתו של רבינו: מתוך שיודעין בו שאמיתי הוא, לפיכך לא כיזבו בו.

