

ב"ה

ש"פ תזריע – מצורע

ה'תשס"ד

גליון יג [תתעט]

תוכן הענינים

גאולה ומושיח

- 4..... לע"ל הלכה כבית שמאי.
8..... בשיטת החת"ס בבן שמת וחזר וחי אם נפקע הקשר לאביו.
10..... כלו כל הקיצין לגמרי.
12..... לעת"ל הלכה כבית שמאי [גליון].

הגדה של פסח

- 13..... בענין כרפס.
20..... מעלת סיפור יציאת מצרים.
21..... רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית.
22..... כן עשה הלל.

נגלה

- 23..... מצוה בה יותר מבשלוחה.
26..... בסוגיית הגמ' רכוב כמהלך דמי.
30..... ביאור לשונות הרמב"ם ואדה"ז בהקדמה להל' פסח.
33..... בגדר מצות קידושין.

חסידות

- 39..... הערה בלקו"ת בענין פסח וספה"ע.
42..... שבח התורה ע"י דוד המלך.
43..... התכללות המצוות זה בזה.

רמב"ם

- 46..... בדין מחשבין מעבודה לעבודה.

הלכה ומנהג

- 49 רבית גמורה בקרוב לשכר ורחוק להפסד
52 ברכות התורה כשאדם ישן קצת בלילה
53 מנהג חב"ד: מזוזה לפי היכר ציר
מראה מקום לדברי אדה"ז בשלחנו הטהור בענין שבות
64 דשבות במקום מצוה ע"י ישראל
66 בענין טריפה אם חוזרת להכשירה
70 ספירת העומר קודם עלינו
71 מקור לדברי ה"נתיב החיים"
71 דעת המ"א בענין כלי שלא הוטבל בעי"ט
72 פתיחת הארון בחודש התשיעי לעיבור [גליון]
73 נט"י לאכילת התפוח בליל הושענא רבה [גליון]
74 הדלקת נרות חנוכה בערב שבת [גליון]
74 בענין בדיקת הציצית בכל יום [גליון]
75 נט"י לאכילת התפוח בליל הושענא רבה [גליון]
83 מול פני הכהנים בברכת כהנים [גליון]

פשוטו של מקרא

- 87 בטומאת הגוף הכתוב מדבר
88 נדת דותה

שונות

- 89 נשי ובנות ישראל בתניא (ב)
91 הכנסת אורחים כסגולה לחינוך הבנים

הערות לקובץ הבא שיצא לאור אי"ה לשבת פרשת אמור,
יש לשלוח לא יאוחר מיום ג', י"ג אייר

מספר הפאקס למשלוח הערות

718-756-3411 [או 718-773-4115]

E-MAIL: HAOROS@HAOROS.COM

ניתן להוריד את הקובץ באתר האינטרנט:

WWW.HAOROS.COM

גאולה ומשיח

לע"ל הלכה כבית שמאי

הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי
ר"מ בישיבה

בגליון הקודם (תתע"ח ע' 9) הובא מ"ש בשו"ת ויצבר יוסף (סי' מה) דהא דנודע מפי ספרים בשם האריז"ל (מובא בס' עמודי' שבעה עמוד הד' דרוש כ"א) דלע"ל הלכה כבית שמאי ה"ז רק בהלכות שב"ש לחומרא וב"ה לקולא אבל כשב"ש אינו לחומרא לא, ומבאר דכיון שהטעם בזה הוא דלע"ל יהי' מעלת הגבורות על החסדים (כפי שמובא שם) לכן תהי' אז ההלכה לחומרא כבית שמאי, אבל בהלכות אלו דב"ש אינם לחומרא לא, והובא שם שיחת ערב חנוכה תש"נ (נדפס גם בס' מגולה לגאולה ע' 203) לגבי הדלקת נר חנוכה, דלע"ל דהלכה כב"ש במילא נר ראשון מדליק שמונה וכו' עיי"ש, הרי דסב"ל להרבי דהלכה כב"ש גם בפלוגתא אלו דב"ש אינו לחומרא.

ולכאורה י"ל בזה ע"פ מ"ש באגרות קודש כרך א' ע' פ' שהרבי ביאר שם פלוגתא ב"ש וב"ה בנוגע להדלקת נרות חנוכה דלשיטתם קאי דב"ש לחומרא וב"ה לקולא וזלה"ק: "דהנה שיטות שמאי והלל בעבודת האדם לקונו נתבארו בשבת (לא, א) שמאי לחומרא והלל לקולא. ולכן מי שיצה"ר טימא את מקדשו ובא ליטתה ולהכנס תחת כנפות השכינה, הנה לב"ש תחילת ועיקר העבודה הוא בסור מרע, ובערת הרע מקרבך. וכשמתחיל בעבודה הרע בתוקפו, ונוקק ליגיעה גדולה ואור רב ודורשין ממנו יגיעה כזו, אבל מיום ליום הרע פוחת והולך ובמילא א"צ לאור גדול כביום א', ודוגמא לזה: פרי החג שמקריבים אותם כנגד או"ה שלא יצדה (ל' צדיא ורקניא) העולם מהם (ילקוט שמעוני ס"פ פנחס) אלא יהפכו לטוב ומיום ליום פוחת והולך הרע שבהם ולכן א"צ כבר למספר קרבנות גדול כ"כ.. אבל ב"ה אומרים שתחילת הכל צריך להכנס תחת כנפי השכינה אף שעדיין הרע בתוקפו אצלו, ויתחיל בעבודתו בענינים של ועשה טוב, עבודה בקדש ממש ומצוה גוררת מצוה, ומעלין בקדש, שמעט מעט יוסיף אומץ להיות מוסיף והולך, עד שיודה ויהלל לשמו הגדול, שימחה זרעו של עמלק ויהי' השם גדול ושלם (עי' תוד"ה ועונין ברכות ג, א).".

עכלה"ק, דלפי"ז י"ל דגם בפלוגתא זו אמרינן דלע"ל הלכה כב"ש כיון

שיסוד פלוגתתם נובע מחומרא וקולא, משא"כ בשאר פלוגתות היכא דב"ש אינו לחומרא לא.

אבל ראה אגרות קודש כרך י"ד (ע' שכא) במכתב כ"ט טבת תשי"ז שכתב וזלה"ק: "והרי זהו ערב חדש בו ראש השנה לאילנות אשר האדם עץ השדה ובפרט לדעת ב"ש הרי זהו ערב ראש השנה זה וכדבריהם במשנה, ונוסף על הנודע אשר אלו ואלו דא"ח ראה לקו"ת במדבר נ"ד ג' אשר לע"ל הלכה דוקא כב"ש". עכלה"ק, (ובגליון תתיב הביא הגרי"י שי' קופרמאן שכן איתא גם במאמר ד"ה ארבעה ר"ה הן תשל"ז, וגם אגרת הנ"ל) וכזה בפשטות לא פליגי בענין קולא וחומרא ומ"מ מבואר בזה דלע"ל הלכה כבית שמאי.

לכאורה משמע שישנם ב' טעמים למה לע"ל הלכה כב"ש.

ולכאורה יש לומר דאין הכי נמי לפי טעם הנ"ל (ובמקדש מלך בראשית יז, ב, בשם האריז"ל ולקו"ת קרח נד, ב ורשימות חוברת קסט ע' 13) דלע"ל הלכה כב"ש משום: "כי אז יתעלה בחי' הגבורות" מסתבר לומר כמ"ש בויצבור יוסף שזהו רק במקום דבית שמאי מחמיר.

אכן לפי מ"ש ב'תוס' חדשים' ריש מס' אבות בשם הגה"ק רלו"צ מברדיטשוב זצוקללה"ה וז"ל: "שמעתי בשם הרב הג' אב"ד מניקלשפורג על משנה ב"ש במקום ב"ה אינו משנה, כי מדריגת ב"ש היא גדולה ממדריגת ב"ה, ולכן כשבוא הגואל ב"ב אז יהי' הלכה כב"ש לכך עתה בזה העולם הלכה כב"ה כי מדריגת ב"ש היא למעלה מזה העולם ואין זה העולם יכול לסבול אותו, וזה הרמז שב"ש במקום ב"ה אינו משנה אינו שלם במדריגתו". עכ"ד. ועד"ז כתב בס' ערבי נחל פ' אמור דרוש ה' עיי"ש, הנה הכא לא הוזכר שזהו משום הענין דגבורות והחומרות, אלא משום מדריגת בית שמאי בכלל שהוא למעלה מן עוה"ז וכיון שאז יתעלה העולם למדריגת ב"ש לכן הלכה כמותו.

וכן לפי מ"ש בקונטרס 'דברי סופרים' (סי' ה' אות טז) שביאר הטעם דלע"ל הלכה כב"ש, וז"ל: "דהא ב"ש מחדדי טפי והאמת כדבריהם, אלא דבזמן הזה אין אנו יכולים לירד לסוף דעתם כמו שאמרו (עירובין יג, ב, וש"נ) גלוי וידוע שאין בדורו של ר"מ כמותו

אלא שלא יכלו לעמוד על סוף דעתו¹ ומשום הכי אין הלכה כב"ש דאין לו לדיין אלא מה שעניו רואות, אבל לעתיד לבוא שיקויים הכתוב ומלאה הארץ דעה, יתברר שהאמת כב"ש, וע"כ יהי' הלכה כמותם, ומ"מ עתה אף שידוע לנו שהאמת כדבריהם אין הלכה כמותם כיון שלפי דעתנו והשגתנו שיש לנו עתה נראה יותר כב"ה. עכ"ל. דלפי זה נמצא ג"כ שאין זה משום מעלת הגבורות דלע"ל, אלא משום דאז יוכלו לעמוד על דעת ב"ש, ולפי"ז מסתבר לומר שכן יהי' בכל הפלוגתות דב"ש וב"ש אפילו אם ב"ש הוא לקולא.

לע"ל הלכה כר"מ וכרשב"י

ודוגמא לזה יש להביא במה שכתב בס' 'מדרש פנחס' להרה"ק ר"פ מקאריץ זצ"ל (י, א אות נג, מובא בס' 'מגדים חדשים' עירובין יג, ב) דבעולם הזה אין הלכה כרבי מאיר, אבל בימי המשיח ב"ב תהי' הלכה כרבי מאיר עיי"ש. ופשטות טעמו שם הוא כפי שאמר לעיל דרך בזמן בזה אין יכולים לעמוד על סוף דעתו כנ"ל הגמ' דעירובין, משא"כ בימות המשיח יוכלו לעמוד על דעתו, ואח"כ ביאר זה עפ"י קבלה דר"מ הוא בבחי' ארוך שאין שם ימין ושמאל ואין שם שכר ועונש, לכך בעוה"ז אין הלכה כר"מ דבעוה"ז צריך להיות שכר ועונש אבל בימי המשיח ב"ב יהי' הלכה כר"מ עיי"ש.

ועי' גם בסדר הדורות (ע' שמאי סוף אות ב) שהביא מס' ויקהל משה (דף מב ודף נד) שלע"ל יהי' הלכה כבית שמאי וכרבי שמעון בן יוחאי, ובס' תפארת שלמה פ' שופטים (על הפסוק כי יפלא ממך) כתב דמי לנו גדול מרבי שמעון בן יוחאי ומדוע אין הלכה כמותו? אך האמת בזה כי לפי גודל מעלת רשב"י גבוה מאד לכן בעוה"ז בעת כזאת אינו באפשר שיהי' הנהגת העולם כמותו אבל לעתיד כאשר יהי' מלאה הארץ דעה אז יהי' הלכה כמותו, וז"ש הליכות עולם אל תקרי הליכות אלא הלכות, שההלכה היא לפי ההליכה של העולם לפי מדריגת ומעלת עוה"ז, לכן עתה אין העולם ראוי להתנהג לסבול עוצם קדושתו של רשב"י. עכ"ד.

וראה בס' היקף שי"ל ז"ע מהרה"ת הרה"ח ר' שמואל הלוי שי' העבצר 'אפריון לר"ש' ריש פ"ה שהביא בענין זה הגמ' מנחות ד, א: "כלום הגענו לסוף דעתו של ר"ש" דזהו ע"ד דאמרינן לגבי ר"מ.

(1) וראה הביאור בזה בשו"ת אגרות משה חיו"ד ד' סי' לח.

ועד"ז איתא בפי' המלבי"ם ר"פ חוקת בתורה אור וז"ל: כתב האריז"ל שמה שאין הלכה כבית שמאי וכרבי שמעון בן יוחאי הוא מפני גודל מעלתם שלא עסקו בתורת העוה"ז כלל רק בתורת עולם האצילות כי התורה מתפשטת בכל עולם ועולם והם נפרדו מן העוה"ז ועסקו בתורת השכליים הנפרדים, והתורה כפי סודותיה בעולמות עליונים משונים מכפי ענינה בעולם הגופים, ואמרו שבשמים פוסקים כב"ש וכרשב"י, ושכן יפסקו ההלכה לעת"ל כשיתפשטו הנפשות מן הגופים שאז תהי' ההלכה למטה כמו שהוא בעולם העליון ועז"א תורת חדשה מאתי תצא שתהי' התורה למטה כמו שהיא אתי למעלה עיי"ש, הרי שכתב טעם אחד על בית שמאי ורשב"י, וברשב"י אין הטעם משום חומרא דוקא, הרי מוכח לפי דבריו שכן הוא גם לפי בית שמאי.

ועי' בס' 'אהבת יונתן' בהפטרות אחרון של פסח (בד"ה באופן אחר) שכתב וז"ל: "איזו מחלוקת שסופה להתקיים זו מחלוקת הלל ושמאי, דבזהר איתא לעתיד יפסקו הלכה כבית שמאי דאלו ואלו דברי אלקים חיים כו' וזהו מאמרם (אבות פ"ה מ"ז) איזו מחלוקת שסופה להתקיים מחלוקת בית שמאי ובית הלל דלעתיד יפסקו כמותם", וכן פי' החיד"א בפתח עינים ובזרוע ימין אבות שם, ובס' 'ביאורים לפרקי אבות' מהרבי עיי"ש, אלא דיל"ע במ"ש הגר"י אייבשיץ שכן איתא בזהר, דבכ"מ הובא כן בשם האריז"ל, וראה גם בס' 'שערי זהר' להגר"ר מרגליות ז"ל עירובין יג, ב, מ"ש בענין זה דלע"ל הלכה כב"ש, ופירש עפ"ז המשנה דסוף עוקצין עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק ש"י עולמות דקאי על ש"י פלוגתות דב"ש וב"ה עיי"ש, ובספרו מרגליות הים סנהדרין קט, ב, אות ו', ומשמע שם דנקט ג"כ דלע"ל הלכה כב"ש בכל הפלוגתות לא רק במקום שב"ש לחומרא.

אלא דבקונטרס 'תורה חדשה מאתי תצא' אות י"ג ביאר דגם הא דב"ש מחדדי טפי שייך לעניני בירור שבעולם דכיון שהתורה אצלם באופן נעלית יותר לכן יכולים לברר גם רע הנעלם וכו' ולכן אף דב"ה מתירים הם אוסרים כי לפי דרגתם הנעלית בלימוד התורה שייך בירור גם בזה עיי"ש, ולכאורה משמע דגם הא דמחדדי טפי קשור עם חומרות דוקא, אבל אפ"ל ששם נחית לבאר רק הקשר בשיטת ב"ש בכלל דמחמרי משום דמחדדי טפי, אבל י"ל דגם שאר הפלוגתות שב"ש אינו לחומרא קשור עם דרגת הלימוד של ב"ש ולע"ל שיתעלה העולם הלכה כמותם גם בזה.

ובגליון הקודם הובא שיחת ש"פ וישלח תשנ"ב שאמר הרבי בנוגע להדלקת נר חנוכה שגם לאחר הגאולה האמיתית והשלימה יקיימו את כל פרטי הדינים בנרות חנוכה שמדליקים על פתח ביתו מבחוץ וכו' - "ואז תהיה ג"כ השלימות דמוסיף והולך מיום ליום וכו'", דמפשטות הלשון בשיחה נראה דהכוונה גם כפשוטו שגם לעת"ל ידליקו ביום הראשון נר א', ועד שביום השמיני ידליקו ח' נרות וכדעת ב"ה וכנהוג בזמן הזה ולא כהנ"ל, הנה לפי מה שנת' די"ל שהם ב' שיטות שתלויים לפי ב' טעמים הנ"ל, אולי אפשר לומר דב' השיחות הם לפי ב' השיטות, או אפשר לומר דשם נקט כהצד דבתחילת ימות המשיח עדיין לא ישתנה הדין כבית הלל, ואיירי התם בנוגע לתחילת ימות המשיח.



בשיטת החת"ס בבן שמות וחזר וחי אם נפקע הקשר לאביו

הנ"ל

בס' תורת משה על התורה (מהחת"ס) פ' שמות עה"פ חתן דמים למולות (ד, כה) פי' דהא דויבקש להמיתו ה"ז בכדי להחיותו מיד, כי ע"י המיתה יפקע חיובו למול בנז, ולא יכשל במה שלא מל בנו ביום השמיני וכו' עיי"ש, דנראה מזה דסב"ל להחת"ס שאם מת אף שחזר וחי נפטר ממצות מילת בנו שכעת כבר אינו בנו, דאחר מיתה נפסק הקשר ולא מוטל עליו חיוב למולו, ויל"ע דמהיכי תיתי לומר כן, וכבר הקשה כן במאמר תחיית המתים שבריש ספר "מגדים חדשים" על מסכת ברכות.

וראה ב"ב לח, ב, ברשב"ם ד"ה מחזיקין בנכסי בורח שכתב וז"ל: "בגמרת ירושלמי רב אמר אין חזקה לבורח ולא מארץ לארץ ושמואל אמר יש להן חזקה אמר רב נחמן קרא מסייע ליה למר ויתן לה המלך סריס אחד לאמר השב את כל אשר לה ואת כל תבואת השדה מיום עזבה את הארץ ועד עתה (מלכים ב' ח, ו) ". עכ"ל. (דקרא איירי אודות האשה שהחיה אלישע את בנה והלכה עם בנה לארץ פלשתים על שבע שנים ועתה חזרה ותבעה את נכסי' וצוה המלך להחזיר לה) ועי' מהרש"א שפי' שהרא"י מהפסוק הוא לדעת שמואל דמחזיקין לנכסי בורח, כי משמע הכא דרק ע"פ המלך השיבו לה אבל מדינא דבית דין לא היו משיבין לה כי מחזיקין בנכסי בורח עיי"ש, ולכאורה יוקשה מזה לרב דאמר דאין מחזיקין בנכסי בורח? וכתב בחי' החתם סופר שם ע"ז וז"ל: ואולי י"ל שהמחזיקים היו יורשי בעלה וטענו שהבן שהחיה

אלישע איננו שוב בנו ליורשו כי פנים חדשות באו לכאן וכו' עכ"ל, היינו דרב יתרין דלכן לא רצו בי"ד להחזיר לה נכסיה לא משום החזקה שהחזיקו, דאז הי' מוכח שמחזיקין בנכסי בורח, אלא משום דכיון שמת נפקע הקשר עם אביו דפנים חדשות באו לכאן ולכן מצד הדין אין מגיע לו הירושה מאביו, ולכן הוכרח שם להחזיר לו מצד דין מלך.

נמצא שהחתם סופר לשיטתו קאי, דסב"ל גם הכא בבן שמת ואח"כ חזר וחי דנפקע ממנו הקשר לאביו וליכא דין ירושה, וזהו כמו דסב"ל בפ"י על התורה דנפקע מהאב מצות מילה.

מיהו אפשר לומר דאין מכאן ראי' דסב"ל להחת"ס כן גם לגבי תחיית המתים הכללי דאחר התחי' לא יהי' קשר הלכתי בין אב לבן וכו' דפנים חדשות באו לכאן, שהרי כבר נת' בגליון תתכז ובכ"מ דבודאי יתקיים אז מצות כיבוד אב ואם וכו' וכו', כי יש לחלק ביניהם טובא.

וזהו עפ"י מ"ש בלקו"ש חי"ח פ' חוקת ב' סעי' ט"ו בהא ששאלו אנשי אלכסנדריא את ר' יהושע בן חנניא אם מתים דלע"ל צריכין הזאה ג' וז' או אין צריכין, ומקשה דלמה לא שאלו שאלה זו עצמה בנוגע לבן השונמית דאיירי בו לפני זה אם הי' צריך הזאה וכו'? וביאר שם שיש חילוק בין תחיית המתים דלע"ל לתחיית המתים שבבן השונמית, וז"ל (בתרגום מאידיש): אצל בן השונמית היתה התחי' (לא באופן של תחיה"מ לע"ל, ששם אפ"ל ש(חלק ה)גוף נתתקן ונבנה, אלא) באופן של התהפכות ומציאות חדשה – מציאות של חי במקום מציאות של מת וכו', ובמילא הרי לא שייך כאן טומאת מגע במת מצד נוגע בעצמו, כיון דהוה מציאות חדשה, ורק בתחיית המתים יש להסתפק אם יש כאן טומאת מגע.

ובהערה 88 כתב וז"ל: "ההסברה בזה י"ל: במתים לעת"ל מוכרח הדבר שיחיו אז (והרי תחיה"מ הוא עיקר באמונה) והיינו דמצד הגוף יש בו תכונה וכו' שיחי' וזהו סדר שכלול בהגוף, (ולמעיר מאבות ספ"ד "הילודים למות והמתים לחיות" וראה סנהדרין (צא, א): "דלא הוה חייא דהוה חיי לא כל שכן"), וא"כ נמצא דגוף החי יש לו שייכות והמשך לגוף המת, משא"כ בבן הצרפתי ובן השונמית שהתחי' הי' שלא ע"פ סדר המוכרח בגוף זה כ"א בדרך חידוש ונס, דמצד עצמן היו מתים הרי נמצא דגוף החי אין לו שייכות והמשך לגוף המת ואין כאן נגיעה בעצמו", עכ"ל. וראה רש"י בראשית ב, ז ד"ה וייצר יצירה

לתחיית המתים, ופירשו המפרשים שם שהקב"ה נותן מעכשיו כח חיוני באדם שגם לאחר שימות יוכל לחיות עוד.

ולכן י"ל דעד כאן סב"ל להחת"ס דע"י המיתה נפקע היחס רק בתחי' פרטית, משא"כ בתחיית המתים הכללי מודה דאחר התחי' מתחדש היחס כמקדם וכפי שנת', שו"ר שכעין זה כתב גם בס' סוכת דוד ב"ב שם.



כלו כל הקיצין לגמרי

הת' יואל נפרסטק תלמיד בישיבה

בשיחת ש"פ חיי שרה תשמ"ז הערה 36 (ספר השיחות תשמ"ז ח"א ע' 99. התוועדות תשמ"ז ח"א ע' 531) מבואר לדעת המדרש (תנחומא נח יא (בסופו)) "שאינן ירושלים נבנית עד שיתכנסו הגלויות", היינו שקודם יהי' קיבוץ כל ישראל (קיבוץ גלויות) ואח"כ בנין ביהמ"ק, אע"פ שבנוגע להלכה יש פס"ד ברור של הרמב"ם (הל' מלכים ספי"א – ובמילא כולל נושאי כליו) ש"ובנה מקדש במקומו (ואח"כ) וקבץ נדחי ישראל" – וזלה"ק:

"כי י"ל דהרמב"ם בספרו (הלכות הלכות) פס"ד סדר המוכרח ע"פ הלכה בכל אופן, משא"כ הסדר שיהי' רק אם אכשור דרי ויהי' כלו כל הקיצין לגמרי, שאז יבנה ביהמ"ק מלכתחילה בתכלית השלימות (ע"י כל ישראל וכשכל ישראל עלי' וכו'). ואכ"מ".

ויש לעיין, א. מהו פירוש הלשון "אם אכשור דרי ויהי' כלו הקיצין לגמרי", הרי זה שכלו כל הקיצין מורה לכאורה על מצב דלא אכשיר דרי, שהרי למרות שהגיע הקץ בכ"ז עדיין לא בא? ב. מה מוסיף הרבי בתיבת "כלו כל הקיצין לגמרי"?

ואולי יש לבאר בהקדים המבואר בשיחת ש"פ דברים תש"מ (סעי' יב ואילך) בלשון הגמרא (סנהדרין צז, ב) "כלו כל הקיצין" לשון רבים, דלכאורה, כל ענינו של הקץ הוא, שאז – בזמן קץ הגלות – יוצאים מן הגלות, דהיינו שיש רק קץ אחד, והמאן-דאמר הזה שאמר מתי הקץ בודאי חלק על המאן-דאמר השני שאמר על זמן אחר, וא"כ איך אפשר לומר "כלו כל הקיצין" לשון רבים?

ומבאר בהשיחה, שכל מאן-דאמר שאמר מתי הקץ דיבר לפי דרגתו והשגתו בגודל "הרכוש גדול", היינו העלי', שצריך לפעול ע"י ירידת הגלות. היינו, שלפי ערך ה"רכוש גדול" שצריך להיות בהגאולה, לפי"ז משערים כמה זמן דרוש להמשכת הגלות כדי להגיע לשלימות זו, שהרי לפי ערך הגלות והירידה בא לאח"ז העלי' וה"רכוש גדול". וכל אחד מאלו שאמרו קיצין דיבר לפי דרגתו והשגתו בהעלי' שתהא לע"ל, ולפי"ז שיער כמה זמן דרוש בהעבודה בזמן הגלות כדי לבוא ולהגיע לעלי' זו בגאולה העתידה [ומבאר בהשיחה, שביאור זה הוא לא רק להמאן-דאמר'ס בגמרא מתי זמן קץ הגלות אלא גם להקיצין שנאמרו ע"י גדולי ישראל לאחר זמן הש"ס. ואין הפירוש ח"ו, שזה שאמר קץ בזמן מאוחר יותר התכוון להחזיק בנ"י בגלות יותר, אלא היות שה' הוא א"ס, הנה כשניתוסף עוד המשכה של אלקות, אז רואה השני שיש דרגא נעלית יותר להגיע אלי', וא"כ דרוש זמן יותר להעבודה בזמן הגלות, בכדי להגיע לאותו "רכוש גדול", ואח"ז בא השלישי וניתוסף אצלו בתורה יותר, וראה שיש עוד יותר למה להגיע].

ועפ"ז מבאר הרבי הלשון "כלו כל הקיצין" לשון רבים – דלכאורה אם אוחזים בדרגא נעלית יותר (שלכן נאמר עוד קץ) למה יש צורך להזכיר הדרגא פחות יותר, ולומר קיצין לשון רבים, כדי לכלול כל הדרגות, הרי יש "בכלל מאתים מנה"? – אלא כי יש מעלה בכל קץ (שנת' ענינו לעיל) כפי שעומד בפ"ע, ולאח"ז באה המעלה כפי שהוא נתגלה בקץ מאוחר יותר [וכשהגמרא מודיעה שכבר "כלו כל הקיצין" לכל הדיעות, הרי זה כולל גם הקיצין שנאמרו לאחר זמן הגמרא, שכל הקיצין עד דורנו זה "כלו", ובמילא צריכה הגאולה לבוא]. ע"כ מהמבואר בשיחת ש"פ דברים תש"מ.

ועפ"ז מובן, איך יתכן מצב ש"אכשור דרי ויהי' כלו כל הקיצין לגמרי", שהרי נתבאר לעיל, שענינו של הקץ ושל כל הקיצין הוא, כדי להגיע לשלימות יותר, וא"כ כשמגיעים לקץ זה, היינו שכבר בא הזמן הדרוש לעבודה זו, אז יש העלי' וה"רכוש גדול" – והוא "אכשור דרי". וגם מובן מה מוסיף הרבי "לגמרי", שבזה מרמז מתי "אכשור דרי" בשלימות רק כשכלו כל הקיצין לגמרי, כי אם הגיע קץ אחד אבל עדיין יש דרגא נעלית יותר (ועדיין לא כלו כל הקיצין), עדיין אי"ז "אכשור דרי" בשלימות, כי עדיין חסר בהעבודה.



לעת"ל הלכה בבית שמאי [גליון]

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בגליון האחרון הביא הגה"ח הראי"ב גערליצקי קושיא משו"ת ויצבר יוסף על מה שאמרו בביצה (ד, ב) בנוגע לביצה שנולדה בר"ה שאסורה ביום השני, ומבואר שם דהטעם שאנו אוסרים בזה"ז הוא רק מצד שמא יבנה המקדש שאז יתכן החשש המבואר שם, ולכן גם בזה"ז אנו אוסרים, ע"ש. ולכאור' קשה דהא לעת"ל יהי' הלכה כב"ש ולפי ב"ש הרי בכלל אין כאן איסור דלב"ש ביצה שנולדה ביו"ט מותרת אף בו ביום וא"כ למה נאסור עכשיו משום לעת"ל? וע"ש מה שתי'.

ואוי"ל עוד ביאור בזה, דהנה כשאנו אומרים שלע"ל יהי' הלכה כב"ש הרי אין הפי' שכולם אז יסכימו לדעת ב"ש, אלא ב"ה יעמוד על דעתו גם אז, אלא שהרוב יסכימו לדעת ב"ש, ולכן ההלכה למעשה בפועל תהיה כדעת ב"ש, אבל גם לדעת ב"ה תהי' חשיבות מסויימת ונוכל לומר ע"ז שזהו "דברי אלוקים חיים" וכו' כמו שאומרים היום על דעת ב"ש.

וממילא כיון שעכשיו ההנהגה היא כב"ה דוקא, הרי שי"ל שגם מה שמסתעף ממה שיהיה לע"ל בנוגע להזמן דעכשיו אנו צריכים לילך לפי ב"ה, דהיינו שאם לפי דעת ב"ה יש לנהוג כעת באופן מסויים גם טעם דעתו זו נובעת ומסובבת מצד איך שהוא רואה את הענינים לע"ל, אבל כעת אנו דנים על ההנהגה עכשיו הרי שזה ג"כ שייך למה שבזה"ז ההלכה היא כב"ה דוקא, וב"ש במקום ב"ה אינה משנה.

אכן אילו היינו אומרים שלע"ל גם ב"ה יסכים לדעת ב"ש אז היה מקום לקושיא הנ"ל, שמהו הטעם לאסור עכשיו מצד מה שיהיה לע"ל, דהרי לע"ל ישתנו הדברים וכו' ואין כל טעם לאסור עכשיו מצד מה שיהי' לע"ל, אך באמת אינו כן ולע"ל ישנו עדיין חשש לדעת ב"ה, וממילא עכשיו שההלכה היא כב"ה הרי שצריך לנהוג בכל דבר לפי המתחייב מדעתו ודו"ק.

ולהעיר מסברא הפוכה לכאור', בד"ה ויגש אליו יהודה תשל"ו (בסה"מ מלוקט ח"ד) בנוגע לתלמוד ומעשה שעכשיו הרי תלמוד גדול ולע"ל יהי' מעשה גדול, ובס"ה שם מבאר שמה שאמרו שעכשיו תלמוד גדול הוא לפי שתלמוד מביא לידי מעשה (דמזה הרי מוכיחים בדרושי חסידות שהמעשה הוא העיקר) "הוא מסובב מזה שלע"ל יהיה

מעשה גדול" ע"ש. אבל פשוט שאין מזה סתירה להנ"ל (ע"ש בהע' 29) ואכמ"ל.

♦ ♦ ♦

הגדה של פסח

בענין ברפס

הרב יוסף יצחק קלמנסון

ראש ישיבת תות"ל ניו הייבן, קונעטיקאט

כתב הרמב"ם פ"ח מהל' חו"מ הל' ב' "מתחיל ומברך בורא פרי האדמה, ולוקח ירק¹ ומטבל אותו בחרוסת ואוכל כזית הוא וכל המסובין עמו כל אחד ואחד אין אוכל פחות מכזית" ע"כ, ובמ"מ שם "ושיעור כזית הוא כדעת רבינו לפי שאין אכילה פחות מכזית, וראיתי מי שכתב כל שהוא לפי שאין זה אלא כדי שישאלו התינוקות" יעוי"ש.

ובהג"מ שם או"ק ד' כתב "כזית זה אינו יודע מה טיבו בשלמא מרור דאכילה כתיב ב' ואין אכילה פחות מכזית אלא טיבול זה הראשון אינו אלא להתמיה התינוקות שישאלו כדאיתא פ' ע"פ (קט"ו) ובכל דהו סגי שהרי ברכה כזאת אינה צריכה שיעור ויכול לברך בורא פרי האדמה אכל שהו" וכו' יעוי"ש.

בטור או"ח סי' תע"ג כתב "ולוקח ירקות ויברך בופה"א ומטבל כדי לעשות שינוי בשביל התינוקות שישאלו² כי זהו שינוי שטובלין קודם

(1) ברמב"ם הובא דמברך ואח"כ לוקח הירק וכו', אכן בטור או"ח סי' תע"ג כתב "ולוקח ירקות ויברך" וכו' דמבואר דלוקח הירקות בידו קודם ואח"כ מברך, וכן מובא בשו"ע שם דכתב "ויקח מהכרפס . . ומטבלו בחומץ ומברך" וכו', ונראה דהטור לשיטתו דפסק באו"ח סי' ר"ו דכל דבר שמברך עליו לאכלו וכו' צריך לאחזו בימינו כשהוא מברך יעוי"ש, וכן פסק בשו"ע שם ובשו"ע אדה"ז שם יעוי"ש ובנו"כ שם.

אכן הרמב"ם בפ"ד מהל' ברכות שם לא הביא הא דצריך לאחזו הדבר בשעת הברכה, אלא כתב דאין מברכין על אכל עד שיבוא לפניו וכו' יעוי"ש.

(2) ויעויין בפר"ח לשו"ע שם דביאר דההיכר הוא בטיבול ראשון והכונה לעשות שינויים שישאלו ומתוך כך יבואו לשאול בשאר דברים, ואע"פ שאין לנו להשיבם לשאלתם למה טובלין מקמי סעודה, מ"מ מתוך כך יתעוררו לשאול בשאר השינויים

שרואים שמוזגין כוס שני מקמי סעודה, ובכה"ג כתבו התוס' בההיא דאמרינן התם [קטו:]: למה עוקרין את השולחן כדי שיכירו התינוקות וישאלו, וז"ל התוס' [ד"ה כדל] "כלומר מתוך כך יבא לשאול משאר דברים, אבל במה ששאל למה אנו עוקרין את השולחן לא יפטר ממה נשתנה" עכ"ל, ובההיא דכתב המחבר לעיל בסו"ס תע"ב דמצוה לחלק לתינוקות קליות כדי שיראו שינוי וישאלו זה נ"ל ודו"ק דזהו הכוונה בכאן יעוי"ש בפר"ח.

ויש להעיר בשו"ע אדה"ז דבסי' תע"ב סל"א לגבי מצוה לחלק לתינוקות קליות וכו' כתב "ואעפ"י שעל שאלה זו אין לנו מה להשיב להם מ"מ ע"י שיראו שינוי זה ויתעוררו לשאול עליו יתעוררו ג"כ לשאול על שינויים אחרים דהיינו שאוכלין מצה ומרור ויושבין בהסיבה וישיבו להם עבדים היינו וכו'" ועד"ז כתב בסי' תע"ג סי"מ לגבי מזיגת כוס שני קודם אמירת ההגדה "כדי שישאלו התינוקות למה שותין . . . ועי"כ יתעוררו לשאול ג"כ שאר השאלות מה נשתנה וכו' לקיים מה שנאמר כי ישאלך בנך" וכו' יעוי"ש, דכתב בזה דעי"כ יתעוררו לשאול שאר השאלות וכו'.

אכן לגבי כרפס בסי' תע"ג שם סי"ד כתב "ולמה תקנו חכמים דבר זה כדי להתמיה את התינוקות שיראו שינוי שאוכלין ירקות בטיבול שאין דרך לאכלם קודם הסעודה בכל ימות השנה וישאלו על שינוי זה שאמירת ההגדה מצותה לאומרה דרך תשובה על שאלות ששאלוהו שנאמר כי ישאל בנך" וכו' יעוי"ש, דלא סיים אדה"ז בזה, דעי"כ יתעורר לשאול שאר השאלות וכו', וכמו"ש הפר"ח, וכ"כ אדה"ז לגבי חלוקת הקליות וכו' ולגבי מזיגת כוס שני וכו"ל, ולגבי הכרפס כתב "וישאלו על שינוי זה" והשמיט הא דכתב הפר"ח דעי"כ יתעורר לשאול שאר השאלות וכו', הלא דבר הוא וצ"ב.

ונראה דיתכן לומר בזה, דאדה"ז השמיט זה בכונה לגבי הכרפס, דס"ל דחלוק הוא השינוי בהכרפס משאר השינויים דעושין בחלוקת הקליות ובמזיגת הכוס שני וכו', דבחלוקת הקליות ובמזיגת הכוס שני הוי השינוי רק "הכשר" כדי שיבוא לשאול שאר השאלות, משא"כ בהשינוי דכרפס דתקנו כדי שישאל על כך שינוי עצמו, וכדמוכח מהא דעל עשיית הכרפס שואלין במה נשתנה משא"כ על השינויים דחלוקת הקליות וכו', והיינו משום דחלוק הוא בהשינוי דכרפס דעשייתו הוי מעשה דחירות וכמו"ש בב"ח שם "והתשובה לתינוקות הוא דהטיבול שקודם הסעודה הוא דרך חירות כדרך בני חורין שמטבילין קודם סעודה להמשך תאות המאכל כך כתבו קצת מפרשים" יעוי"ש, דלכן הוי השאלה על השינוי דכרפס חלק מההגדה עצמה, דשואל מה נשתנה לעשות הכרפס וכו' והתשובה היא עבדים היינו וכו', שה' הוציאנו לחירות וכו', ולכן הוא דהשמיט אדה"ז לגבי הכרפס הא דעי"כ יתעורר לשאול שאר השאלות אלא כתב "וישאלו על שינוי זה" דחלוק הוא בהתקנה דכרפס דתקנו כן כדי שישאל על ענין הכרפס עצמו, דהוי חלק מסיפור ההגדה דהוציאנו ה' לחירות וכו' וכנ"ל ודו"ק.

עוד י"ל בטעמא דשואלין על הכרפס דוקא, ולא על שאר השינויים, לפימ"ש הפוסקים לחזור אחר ירק הנקרא כרפס לפי שהוא נוטריקון ס' פריך כלומר ס' רבוא עבדו עבודת פרך, יעוי"ן בפוסקים סי' תע"ג שם ובשו"ע אדה"ז שם סט"ז יעוי"ש,

סעודה מה שאין דרך לעשות כן בשאר הימים ואין צריך כזית מהם" וכו' יעוי"ש ובשו"ע או"ח שם.

ובשו"ע או"ח שם הביא מהרא"ש סי' כ"ה דכתב דבירקות הראשונות שמברך עליהם בופה"א בעלמא ואין מזכירין עליהם אכילה אי"צ מהם כזית, וכ"כ הרשב"א בתשובה (מיוחסות לרמב"ן סי' ר"ב) דאי"צ שיעור דאינו בא אלא להיכר וכו', ופסק כן בשו"ע סי' תע"ג שם דלכרפס אי"צ כזית, וכ"ה בשו"ע אדה"ז שם יעוי"ש, וצ"ב במאי מחולקים בזה הרמב"ם ושאה"ר ז"ל אי בעינן שיעור כזית להכרפס וצ"ע.

ב. והנראה לומר בזה דהרמב"ם ושאה"ר ז"ל מחולקים ביסוד טעמא דתיקנו חז"ל להכרפס ואזלי בזה לשיטתייהו וכמו שנבאר בע"ה.

דהנה ברש"י כתב דטיבול הראשון הוא כדי שיכיר תינוק וישאל לפי שאין רגילין בנ"א לאכול ירק קודם סעודה, וכ"כ ברשב"ם שם, וכ"ה בטור הנ"ל.

ומבואר דעת הנך ראשונים דהשינוי בכרפס הוא במה שאוכלין הירקות קודם הסעודה מה שאין דרך לעשות כן בשאר הימים.

והיינו דבהכרפס מרומז על השעבוד וכו'.

וכ"ה לפימ"ש בריטב"א הל' סדר ההגדה דכתב שם "יש להם לאכול מן הירקות המרים ונהגו לאכל כרפס ויש לנו לטבלו בחרוסת . . והטיבול הזה הוא זכר לוימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים, ועושים אותו עכשיו כדי שיראו התינוקות וישאלו וכו'" יעוי"ש, וכ"ה ברוקח סי' רפ"א דהכרפס הי' זכר להשיעבוד וכנ"ל בסי' הקודם יעוי"ש, דלכן עשאוהו כחלק מההגדה דהוי מסיפור השיעבוד והחירות וכו'.

והנה חלוקים הפוסקים אי בהכרפס צריך הסיבה, דבאבודרהם כתב דצריך לאכלו בהסיבה, אכן בשבולי הלקט ובס' התניא כתבו דאכל הכרפס בלא הסיבה, וראה בהגדה עם ליקוטי טעמים ומנהגים בקטע המתחיל בכרפס, וי"ל דתלוי בהנ"ל, דלמ"ש הב"ח דהוי משום לתא דחירות מסתבר דצריך לאכלו בהסיבה כאכילת המצה דהוי זכר לחירות, ולהשיטה דהוי זכר להשיעבוד אי"צ לאכלו בהסיבה, כמו דאין אוכלין המרור בהסיבה [ושור"ר בברכי יוסף סי' תע"ג או"ק י"ד דכתב שם דלפי טעם הכל בו דרמז כרפס ספרך לומר שנשתעבדו וכו' א"כ דמי למרור ואינו טעון הסיבה יעוי"ש, וראה בגבורות ה' פ' נ' דכתב שם לדחות דברי המפרשים כי טיבול הראשון הוא בשביל דרך חירות ולא נזכר ד"ז בתלמוד דהא לא אשמעינן דצריך הסיבה בטיבול ראשון יעוי"ש].

אכן יעויין בב"ח לטור סי' תע"ג שם דהביא מהמהר"ל מפראג דהאריך לפלפל בזה, וכתב שלדעתו הטיבול הראשון הוא בא כדי שיהא ניכר כשעושין הטיבול השני שהוא לשם מצות מרור, שאם לא היה הטיבול הראשון לא הי' ניכר באכילת מרור שהוא לשם מצוה, שהרי כל ימות השנה דרך לטבול בפרט בחזרת, אבל עכשיו שואלין על טיבול שני שבתוך הסעודה למה לן עוד טיבול אחר וישיבו להם שצריכים טיבול משום מצות מרור וכו', וכתב הב"ח דלקמן בסי' תפ"ג כתבתי שזהו דעת הרי"ף בפי' הסוגיא עיי"ש.

והיינו דדעת המהר"ל היא דההיכר בכרפס אינו בעשיית השינוי דאוכל ירקות קודם הסעודה, אלא הוא בהשינוי דאוכלין ב' פעמים ירקות בטיבול, דעי"ז יהיה היכרא דהטיבול השני הוי לשם מצוה, וכתב הב"ח דכ"ה שיטת הרי"ף, וכמו"ש בסי' תפ"ג, דשם הביא הטור לשיטת הרי"ף דבלית לי' חמרא כליל פסח מקדש אריפתא ומברך לאכול מצה ואכיל והדר אכיל שארי ירקות וכו', וביאר שם בב"ח דס"ל להרי"ף דאין חילוק בין כשהטיבול קודם ברכת המוציא או לאחר ברכת המוציא, דלעולם איכא היכרא לתינוקות במה שחוזרין ומטבילין למרור שאז שואל התינוק למה מטבילין הלילה שתי פעמים וכמו"ש בסי' תע"ג בשם המהר"ל יעוי"ש בב"ח.

ומבואר בב"ח דגם דעת הרי"ף בזה הוא כשיטת המהר"ל דההיכר דכרפס אינו במה שאוכל ירקות קודם הסעודה אלא במה שאוכל ירקות ב' פעמים, דלכן ס"ל דעבדינן להכרפס גם כשקידש על הפת, דהוי' בתוך הסעודה, דהיכרא דהכרפס הוא במה שאוכלין הירקות ב"פ, ולא במה שאוכל הירקות קודם הסעודה.

ויעוי"ש בטור דכתב "ואי לא דמסתפינא הוינא אומר שיטבל בירקי מיד בלא קידוש ואח"כ יסדר ההגדה והלל וכו' ויקדש ויברך המוציא וכו' ועוד אם מקדש מיד נמצא שאפי' טיבול הראשון הוא אחר המוציא ואין כאן היכרא לתינוקות וכו'" יעוי"ש בטור, והיינו דהטור אזיל בזה לשיטתו, דנמשך אחר דברי רש"י והרשב"ם ושאה"ר דכתבו טעמא דהיכרא דכרפס, דהוא במה שעושה שינוי לאכול ירקות קודם הסעודה וכנ"ל, דלכן השיג על הרי"ף דאם יקדש קודם על הפת ואח"כ יעשה הכרפס הרי בטל כל ההיכרא דהכרפס, דהרי אוכל הירקות בתוך הסעודה.

ג. והנה יעויין בחי' הר' דוד בד"ה הביאו לפניו מצה וחזרת וכו' דמבאר דמפרש בזה ע"ד שיטת המהר"ל דההיכר דכרפס הוא במה

שעושיין שתי טיבולין דעי"ז ישאל התינוק על המרור יעוי"ש ובהערות המהדיר שם וסיים שם בהר"ד "ורבנו שמואל ז"ל נראה שאין דעתו כן וכו' ושאלת התינוק בטבול ראשון מפני שאין דרך לאכול ירקות קודם סעודה, ואינו מחזור שמ"מ לא הי' להם לומר הלילה הזה שתי פעמים³, ומה שכתבנו יותר נכון" יעוי"ש בהר"ד.

ויעויין בחי' הר"ד שם על המשנה בד"ה הביא לפניו מטבל בחזרת דכתב "פי' רבנו שמואל ז"ל שפי' מטבל מטפל אבל טיבול אין כאן וכו'⁴ ור' יעקב אמר דלא סגי' בלא טבול וכו' ועוד אמרו נטל ידיו בטבול ראשון צריך שיטול ידיו בטבול שני וטפי הוי היכרא לתינוקות כשעושה שני טבולים ולא שיאכל הראשון בלא טבול והשני בטבול" יעוי"ש בהר"ד, והיינו דהר"ד הביא שיטת הרשב"ם שפי' מטבל מטפל אבל טיבול אין כאן, דס"ל דעיקר התקנה דכרפס הוא באכילת הירקות ולא בהטיבול, דהטיבול בזה לא הוי מהתקנה דכרפס אלא משום מנהגם שכל מאכלם ע"י טיבול וכו', והר"ד נחלק עליו דהטיבול הוי מהתקנה דכרפס, דתקנו שיאכל הירקות בטיבול, וכתב הר"ד בטעמא ד"וטפי הוי היכרא לתינוקות כשעושה שני טבולים ולא שיאכל הראשון בלא טיבול והשני בטבול" וכו'.

ונראה ביאור הדברים, דהר"ד והרשב"ם אזלי בזה לשיטתייהו דמחולקים ביסוד טעמא דהתקנה דכרפס, דהרשב"ם מפרש דהוא לעשות השינוי במה שאוכלין ירקות קודם הסעודה דעי"ז ישאלו התינוקות וכו', דלפי"ז הוי עיקר התקנה באכילת הירקות דזהו השינוי במה שאוכלין ירקות קודם הסעודה מה שאין עושין כן בכל השנה.

(3) הר"ד מקשה בזה דלשיטת הרשב"ם דהשינוי הוא במה שאוכל הירקות קודם הסעודה א"כ לא הי' להם לומר הלילה הזה שתי פעמים אלא דהלילה הזה קודם הסעודה, דזהו הרי השינוי במה שאוכלין הירקות קודם הסעודה.

ולשיטת הרשב"ם ושאה"ר צ"ל דכונת השאלה היא דבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פ"א, היינו קודם הסעודה וכו', וז"ל הריטב"א בביאור ההגדה "שבכל הלילות אין אנו מטבילין אפי' פ"א, קודם הסעודה, והלילה הזה שתי פעמים קודם סעודתינו, א' בכרפס ואחת במרור", ועי' בשבלי הלקט בסדר פסח סי' רי"ח בד"ה והלילה הזה שתי פעמים, ובכל בו סדר הגדה בד"ה מה נשתנה, ובאבודרהם, בסדר ההגדה ופירושו בד"ה מה נשתנה יעוי"ש.

(4) וראה בר"ן דהביא כן מפירש"י, וראה במהר"ם חלאוה ובמאירי יעוי"ש בדבריהם.

אכן הר"ד לשיטתו דמפרש התקנה דכרפס דהוא כדי לעשות היכרא לאכילת המרור, דהשינוי הוא במה שאוכלין ב"פ הירקות, דעי"ז ישאלו התינוקות על אכילת המרור וכו' וכו"ל, דלכן ס"ל דהתקנה הי' לא רק באכילת הירקות אלא גם בטיבולם, דתיקנו אכילת ירקות ע"ד אכילת המרור דאח"כ דהוא ע"י טיבול, דעי"ז ישאלו התינוקות למה אוכלין ב"פ וכו', דאילו הי' אכילת הירקות בראשונה שלא בטיבול והשני בטיבול לא הי' מתמיה כ"כ להתינוקות, דהוי ב' סוגי אכילות, ולכן הוא דתיקנו אכילת הכרפס שיהא באותו האופן דאכילת המרור אח"כ, להתמיה התינוקות על אכילת המרור, דלמה אוכלין ב"פ באותו האופן, דכבר אכלו קודם ירקות בטיבול, וזהו כונת הר"ד דטפי הוי היכרא לתינוקות כשעושה השני טבולים ולא שיאכל הראשון בלא טבול, והשני בטבול, דאז אין מתמיה כ"כ להתינוקות כיון דלא הוי האכילות באותו אופן וכו"ל.

ועכ"פ מתבאר מדברי הר"ד בזה, דאי ההיכרא דהכרפס הוא במה שאוכלין ב"פ וכו', תיקנו דאכילת הכרפס תהא באותו האופן דאכילת המרור, דעי"ז יהי טפי ההיכרא וכו' וכו"ל.

ד. ועכשיו נבוא לבאר שיטת הרמב"ם דס"ל דאכילת הכרפס צ"ל בשיעור כזית, ונחלקו עליו שאה"ר ז"ל דכיון דאכילת הכרפס לא הוי אלא להיכרא אי"צ שיעור כזית דבכל דהו סגי וכו"ל, והוא דנראה דהרמב"ם מפרש היכרא דהכרפס כשיטת הר"ד והמהר"ל, דאי"ז משום אכילת הירקות קודם הסעודה אלא הוא משום אכילת הירקות ב' פעמים, דכתב בפיה"מ למשנתנו "ומה שסדרנו לאכול ירק עכ"פ ואח"כ מרור כדי שיהי' שינוי וישאל הבן" יעוי"ש, דמתבאר דמפרש דהשינוי הוא משום אכילת ב"פ, דאוכלין ירק ואח"כ מרור, והוא כשיטת הר"ד והמהר"ל כנ"ל, דלכן ס"ל דתקנו אכילת הכרפס בשיעור כזית, שיהא כאכילת המרור אח"כ, דעי"ז יהי' ההיכרא להתינוקות טפי, וע"ד מש"כ הר"ד לגבי הטיבול דטפי הוי היכרא לתינוקות כשעושים שני טיבולין וכו"ל⁵.

(5) ומה מאד שמחתי כשעיינתי אח"כ בגבורות ה' להמהר"ל בסי' נ', וראיתי שם בהמשך דבריו שהביא לדברי הרמב"ם דצריך לאכול כזית, והביא רא"י לזה מהסוגיא ושוב כתב "ואע"ג דלא הוי טבול ראשון רק משום היכר לתינוקות, כיון דהיכר תינוקות ממה שאוכלין שתי פעמים ירקות ואין אכילה פחות מכזית, ולכן צריך בטבול ראשון ג"כ כזית" יעוי"ש, וכפה"נ הן הן הדברים שביארנו בפנים.

והטור ושאה"ר דחולקים בזה על הרמב"ם הוא משום דמפרשי כשיטת רש"י והרשב"ם דההיכרא הוי משום אכילת הירקות קודם הסעודה, דלפי"ז אינו שייך לאופן אכילת המרור אח"כ, אלא דהשינוי הוא מעצם האכילה דהירקות קודם הסעודה מה שאין עושין כן בשאר השנה⁶ דלפי"ז לא תיקנו בהכרפס דין שיעור אכילה בכזית, דלא הוי אלא כדי להתמיה התינוקות, ובכל דהו סגי להתמיהם וכמו"ש הראשונים ז"ל.

ומבואר לפי"ז היטב פלוגתת הרמב"ם והטור דהרמב"ם אזיל לשיטתו דמפרש השינוי במה שאוכלין הירקות ב"פ, דלפי"ז תיקנו אכילת הכרפס בהאופן דאכילת המרור, והטור אזיל לשיטתו דמפרש דהשינוי הוא בהאכילה דקודם הסעודה, דלפי"ז לא תיקנו בשיעור דכזית דבכל דהו סגי וכמושנ"ת.

ה. ולמשנ"ת יש לבאר ג"כ שיטת הרמב"ם דס"ל דמטבל הירקות בחרוסת, ודלא כשיטת התוס' ושאה"ר דבשאר ירקות אי"צ להטביל בחרוסת, דאין בזה טעמא דקפא וכן אין בזה טעמא דמצות החרוסת יעוי"ש בתוס' [ודעת הרא"ש ועוד ראשונים דגם כשאוכל החזרת לכרפס אי"צ להטביל בחרוסת יעוי"ש ברא"ש, וכן פסק הטור יעוי"ש].

והוא משום דהרמב"ם אזיל לשיטתו דמפרש התקנה דכרפס דתיקנו שתהא אופן אכילת הירקות כאופן אכילת המרור דאח"כ, דעי"ז יהי היכרא טפי וכו' וכו"ל, דלכן ס"ל דתיקנו כמו"כ שיאכל הירקות בטיבול בחרוסת, כדי שיהא שווה לגמרי לאכילת המרור דאח"כ, ושאה"ר דחולקים בזה על הרמב"ם הוא משום דמפרשי התקנה דכרפס

(6) ולשיטת הטור ושאה"ר דמפרשי בזה כרש"י והרשב"ם דהשינוי הוא במה שאוכלין הירקות קודם הסעודה, ומ"מ מפרשי דצריך לעשות טיבול וכו', נראה לפימ"ש במגדול עוז פ"ח מהל' חו"מ הל' ח' "... ובשמעתין דטבול אסיקנא דבעי תרי טיבולי כדי שישאלו ואי לא הא לא קיימי הא וכן קבלנו מרבתינו ז"ל שאין אכילה חשיבה בלי טיבול אלא שמטבילין ראשון בחומץ כפירוש ר"ת ז"ל משום קפא שלא הוזכרה במשנה בהדיא אבל מ"מ שצריך טיבול" יעוי"ש, דמתבאר דכיון דאין אכילה חשיבה בלי טיבול לכן תיקנו חז"ל דאכילת הירקות יהי בטיבול [ושו"ר בספר ויגד משה סי' י"ז או"ק י"ג דכתב טעם לטיבול הכרפס, דאכילת הכרפס הוא כדי להתמיה התינוקות שאין רגילות לאכול ירק לפני הסעודה, אך גם בכל השנה מצוי שאדם לוקח דרך עראי קצת מאכל בפיו לפני סעודתו ולא הוי שינוי אלא כשקובע עצמו לזה ואוכלו דרך קביעות סעודה בטיבול דזה ודאי אין דרך לאכול כל השנה יעוי"ש].

כשיטת רש"י והרשב"ם שהוא משום לתא דאכילת הירקות קודם הסעודה, דלפי"ז אינו שייך לאופן האכילה דהמרור אח"כ, דלכן ס"ל דאי"צ בזה להטיבול בהחרוסת, וכמבואר בדבריהם.

ויעויין בר"ן דהביא להשיטה דאי"צ לטיבול בהכרפס וכתב "וליתא דבגמר' משמע דעבדינן תרי טיבולי כי היכי דליהוי היכרא לתינוקות ואמרינן נמי נטל ידיו בטיבול ראשון וכו' אלא ודאי בטבול ממש קאמר ובחרוסת" יעויי"ש בהר"ן.

ונראה דהן הן הדברים שביארנו, דהר"ן קאמר דהתקנה הי' דליעבד תרי טיבולי כי היכי דתהוי להו היכרא לתינוקות, היינו דכל התקנה הי' לעשות היכרא במה שעושה ב"פ, דלכן תיקנו האכילה שיהא בטיבול כהאכילה השני', וכנ"ל בדברי הר"ד, ומסיים הר"ן "אלא ודאי טבול ממש קאמר ובחרוסת" היינו דכיון דהתקנה הי' כאופן האכילה דהמרור לכן תיקנו בטיבול ממש ובחרוסת כאכילת המרור, דעי"ז יהי' טפי היכרא להתינוקות וכמושנ"ת.



מעלת סיפור יציאת מצרים

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בשיחת ליל ב' דחגה"פ תש"כ (הנדפס ז"ע) אות י' ואילך מסביר כ"ק אדמו"ר גודל מעלת סיפור יצי"מ מזה שר"ע ישב כל הלילה וסיפר ביצי"מ, אף שמעלת לימוד התורה דר"ע גדולה אפי' ממת מצוה שבד"כ דוחה כל התורה, ואיתא בתוס' שנענש על שהתעסק במת מצוה ונתבטל מתלמוד תורה.

ולהעיר מהמבואר באחרונים דגם ע"י העסק בהלכות הלילה מקיים מצות סיפור, שהלכות אלו זמנם בלילה וזוכר יום צאתו ממצרים. וכן איתא במכילתא פרשת בא שהעסק בהלכות הלילה הוא בכלל עיקר מצות הלילה, והיינו דאיתא בתוספתא סוף פסחים דחייב אדם לעסוק בהלכות פסח כל הלילה.

וכן ס"ל להמהר"ל בגבורת ה' פ"ג, וכן משמע לשון הטור סי' תפא, וכן מביאים בשם הגרי"ז מבריסק (ראה הגדה בית לוי ע' קטז ואילך), וראה בהגדת שיח הגרי"ד בענין כל המרבה מש"כ בזה.

ואולי י"ל דמזה שכתוב בהגדה מעשה וכו' שהיו מספרים כל אותו הלילה, מוכח אולי שאף שאפשר לצאת ע"י לימוד (וחידוש ב) הלכות ליל פסח בחר ר' עקיבא דוקא לספר ביצי"מ.

וכמבואר בשיחה שם שמעלת הסיפור גדולה עוד יותר ממעלת התורה, דהיינו תכלית ההתאחדות עם אלקות שמצד עצם הנשמה.



רבותינו הגיע זמן ק"ש של שחרית

הרב אלחנן לשם

משגיח בישיבה

בעל ההגדה מתאר מסיבת החכמים בבני ברק בליל הסדר, ואיך שהיו עסוקים בסיפור יציאת מצרים כל אותו הלילה עד שבאו תלמידיהם ואמרו להם: "רבותינו, הגיע זמן ק"ש של שחרית".

ובספה"ש תש"ג (ע' 71) מבאר כ"ק אדמו"ר מוהריי"ץ שהכוונה כאן הוא שבאו להגיד לרבותיהם (עולם האצי") שהתלמידים (עולמות ביי"ע) הגיעו לדרגת יחודא עילאה.

ופירוש זה מעורר שאלה פשוטה: הלא כל הענין של יחודא עילאה קיבלו התלמידים מהמשכת רבותיהם, ובהכרח לומר שרבותיהם ידעו מכך מעצמם - ולמה צריכים התלמידים לבוא בדווקא ולעוררם על כך? והרי"ז כמו שיבוא פלוני להגיד לאיזה רב שתלמידיו קיבלו ביאור על איזה ענין, בה בשעה שהכל יודעים שהרב בעצמו ביאר להם ענין זה, ובודאי שהוא עצמו יודע מזה!

ובאמת מצינו שכן שאל הרש"ג את הרבי בסעודת ליל ב' דחג הפסח תש"ל, והרבי ענה לו בשתיים: א. אפילו את"ל שרבותיהם ידעו מכך, הם מצידם היו צריכים להודיעם. ב. בנוסף להנ"ל, יכול להיות שאף שרבותיהם המשיכו בחי' זו, מ"מ לא נתקבל זה אצל התלמידים - שהרי על בעל בחירה אין אף אחד יכול להיות בעל-הבית - ולכן הודיעם שקיבלו בחי' זו, עכת"ד (נדפס ב"המלך במסיבו ח"ב ע' קג).

ואולי הי' אפשר לצדד בזה קצת אחרת ג"כ, והוא על פי המסופר אודות הצ"צ, דכאשר נפטרה הרבנית הי' במרירות גדולה כו', עד שנכנס אליו א' מן החסידים המקורבים ואמר לו: "רבי, הרי בפירוש

שמענו מכם שמה שנאמר "ראה חיים עם האשה אשר אהבת - תורה היא (קידושין ל, ב)". ויענהו הצ"צ: "החיייתני".

ולכאורה שאלה הנ"ל מתעוררות כאן ג"כ, שהרי בודאי ידע הצ"צ אודות המחז"ל, ובפרט שהחסיד מפרט שהוא עצמו שמע זאת מן הצ"צ? ומה פעלו דבריו אצל הצ"צ, היודע זאת בלאו הכי?

ובהתוועדות דש"פ חיי שרה תשי"ג מבאר הרבי דאע"פ שהצ"צ ידע זאת, שזהו מאמר חז"ל מפורסם והצ"צ הי' בקי בש"ס וכו', מ"מ כאשר מישהו אחר אומר זאת ה"ז פועל, וזה פעל הנחמה אצל הצ"צ.

ואולי י"ל עד"ז בנדר"ד, שאף שכל מה שיש לתלמיד הוא מקבל מרבו, ובודאי ידעו החכמים כבר מעצמם שהמשיכו ההשפעה דיחו"ע, מ"מ, עי"ז שהתלמידים באים מעצמם ומזכירים זאת לרבותיהם, ה"ז פועל על רבותיהם בנוגע להמשכה זאת (וכמו שהוא בפשטות, דכאשר בא התלמיד ומודיע לרבו שהוא קיבל איזה דבר חכמה ששמע ממנו, ה"ז פועל קירוב והתחזקות לרבו להמשיך להשפיע לו, וק"ל).

(ואולי כ"ז נכלל במענה הנ"ל "א. אפילו את"ל שרבותיהם ידעו מכך, הם מצידם היו צריכים להודיעם", כי אי"ז רק מדרכי הנימוס כ"א שע"י הודעה זו פעלו משהו גם על רבותיהם).



בן עשה הלל

הרב דוד י. אופנר

לוד, אה"ק

בהגדה של פסח על הפיסקא "כך עשה הלל בזמן שבית המקדש היה קיים", כותב כ"ק אדמו"ר "שביהמ"ק הי' קיים, וכ"ה בסי' קול יעקב, הרש"ר, שמחה"ר. אבל לרבינו צ"ע כיון שבאמירת פ' הקטורת הנוסחא שלו היא: אתה הוא כו' בזמן שביהמ"ק קיים. וכ"כ לעיל: פסח שהיו כו' שביהמ"ק קיים...". עכלה"ק.

ומצאתי שכבר עמד על שאלה זו בעל "שער הכולל" בהוצאה הראשונה של סדור תו"א (תרמ"ז) ב"השמטות ותיקונים" שנדפסו בסוף חלקו הראשון של הסידור, ע' 376 [על מבנה סידור זה ראה ברשימת דפוסי סידור תו"א, שבסוף סידור תו"א (תשמ"ז)], וז"ל: "[בהשלמת שערי תפלה נשמט] כט שייך לשער מח אות מ': כן עשה כו' בזמן שבית המקדש היה קיים, כן צריך להיות, וברוב הסידורים

חדשים גם ישנים השמיטו תיבת ה', וראייתם מן סדר הקטרת בשחרית שהקטירו אבותינו לפניך את קטרת הסמים בזמן שבית המקדש קיים, ולא דקו דלא דמי, כי שם נסמכו התיבות בזמן שבית המקדש קיים להתיבות קטרת הסמים שנוהגין בזמן שבית המקדש קיים וע"ז אנו מצפים גם לעתיד, אבל כאן נסמכו להתיבות "כן עשה הלל" שהיה בזמן שביהמ"ק היה קיים".



נגלה

מצוה בה יותר מבשלוחה

הרב יהודה ליב שפירא

ראש הישיבה - ישיבה גדולה, מיאמי רבתי

א"י בקידושין (מא, א): "האיש מקדש בו ובשלוחו, האשה מתקדשת בה ובשלוחה. . השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא, אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו. . מצוה בה יותר מבשלוחה". ע"כ.

ושמעתי מקשים, דלפי"ז צריך להיות טוב יותר לקדש אשה ע"י נתינת הכסף לידה מליתן לתוך חצירה, שהרי בב"מ (י, ב) שקו"ט האם חצר מטעם יד או מטעם שליחות, ומסקנת הגמ' (יב, א) היא שחצר מטעם יד ולא גרעה משליחות. ולשיטת הרי"ף (שם) והרמב"ם (הל' גזילה ואבידה פי"ז ה"י) כוונת מסקנה זו היא שלפועל החצר קונה מטעם שליחות - וא"כ חל ע"ז הכלל ד"מצוה בה יותר מבשלוחה". ולא מצינו דבר כזה, שהרי כ' הרמב"ם (הל' אישות פ"ד הכ"א), וז"ל: "המקדש את האשה בכסף או בשטר, אינו צריך שיתן הקידושין לתוך ידה, אלא כיון שרצתה לזרוק לה קידושין וזרקם בין לתוך ידה, בין לתוך חיקה, או לתוך חצירה או לתוך שדה שלה, ה"ז מקודשת". עכ"ל. ולא כ' שלכתחילה טוב ליתן לתוך ידה.

והנה באמת יש שקו"ט מפורטת ביותר בפוסקים ומפרשים בפירוש הדבר שחצר מטעם שליחות (ראה בפרטיות ב'אנציקלופדיה תלמודית' כרך יז בערך חצר (ב)) - ואין זה פשוט כלל שזהו גדר רגיל של שליחות, כדי שנוכל להקשות למה אין מצוה בה יותר מבחצרה, מ"מ קצת עיון צריכים בזה.

וי"ל בזה בהקדים מה שכתבתי בשערי ישיבה גדולה חי"ז שער השעורים סי' ה' להקשות דאיך אפ"ל דחצר קונה מטעם שליחות, הרי מפורש בסוגייתנו (מא, ב - מב, א) בקידושין ובכ"מ ששליח צ"ל בן ברית ובן דעת, והרי חצר אינה בגדר זה.

ונתבאר שם ע"פ מ"ש בלקו"ש חל"ג (ע' 114), דכשמבאר פרטי גדרי שליחות כותב וז"ל: "וכדי שיחול עליו שם שליח צ"ל קשר בין השליח והמשלח, כי אא"פ להיות שלוחו של המשלח (באיזה אופן שהוא) מבלי שיהיה "כמותו דהמשלח", שצריך להיות השליח מתייחס בערך מה' [ל' אדה"ז בלקו"ת ויקרא (א, ג)] להמשלח. ולכן אין שליחות לנכרי בכל התורה כולה, כי אינו יכול להיות "כמותו דהמשלח" (דישראל)". ע"כ. ובהערה 16 שם מוסיף: "בשו"ת משאת בנימין סצ"ו (הובא בש"ך חו"מ סרמ"ג סק"ה) ועוד, שלכן גוי נעשה שליח לגוי מכיון שהם דומים".

ואח"כ ממשיך (בעמ' 116) וז"ל: "ויש להביא ראיה לענין זה מדברי רבינו הזקן, שבנוגע לענין השליחות כותב [לקו"ת שם] "דשלוחו של אדם כמותו, ולכן אין שליחות לחרש שוטה וקטן שאינן כמותו דהמשלח".

"ולכאורה צ"ע, שהרי מפורש בגמ' [גיטין כג, א. וראה רש"י שם (וכ"ה ברש"י קידושין מב, א ד"ה והא ועוד) ד"גבי שליחות איש בעינן"] שהטעם שאינן בני שליחות הוא משום "דלאו בני דיעה נינהו"?

"ואף שי"ל שזהו פירוש דברי הגמ', דמכיון שאינן בני דיעה נמצא שאינן "כמותו דהמשלח" - מ"מ צריך ביאור מהו ההכרח לפירוש זה?

"וע"פ הנ"ל י"ל: ידוע הכלל דקטן אין לו כוונה, אבל יש לו מעשה. ועפ"ז את"ל שענין השליחות אינו זה שהשליח עומד במקום המשלח, אלא רק שעשייתו מועלת עבור המשלח, א"כ בדברים שאינם צריכים כוונה אלא עשי' בלבד אין טעם לכאורה שלא יהיה דין שליחות לקטן?

"וזהו שדייק רבינו הזקן לומר דמה שחש"ו אינן בני שליחות הוא מפני שאינן "כמותו דהמשלח" - שלכן הם מופקעים בעצם מגדר השליחות. כלומר: אף שבנוגע למעשה השליחות הי' מקום לומר שישנם בשליחות, שעשייתם תועיל עבור המשלח, מ"מ, אין הם בתורת שליחות, כי אא"פ שיחול עליהם שם שליח, מאחר שאינם "כמותו דהמשלח". עכ"ל.

וההסבר בכל הנ"ל הוא שכל דין השליחות הוא חידוש שחידשה התורה, דאע"פ שהשליח הוא מציאות בפ"ע, אעפ"כ מועילים מעשיו להמשלח, ולכן כדי שיחול עליו שם "שליח", צ"ל עכ"פ שהשליח יהיה בהתאחדות עם המשלח ובטל לו, שרק עי"ז אפ"ל שהוא כמותו דהמשלח. וזהו טעם הפסול דגוי, משום שאינו יכול להיות בהתאחדות ובטל ליהודי, ולכן "אין שליחות לעכו"ם". וכ"ה בקטן, שאף שהוא בן ישראל, מ"מ אין לו דעת לבטל עצמו. ז.א. לקטן יש קצת דעת כדי שיהיה מציאות בפני עצמו, אבל אין לו מספיק דעת כדי לבטל את עצמו. ובגדול אף שיש לו דעת עצמו, ולכן ה"ה מציאות בפני עצמו, מ"מ יש לו דעת מספיק גם לבטל את עצמו, ולכן יכול הוא להיות שליח.

וזהו תוכן מ"ש בלקו"ש הנ"ל, שכדי שיחול עליו שם שליח, צ"ל "כמותו דהמשלח" - בטל אליו, וזהו אפ"ל בעכו"ם ובקטן.

עפ"ז מובן איך חצר יכולה להיות שליח, כי בחצר אין זה חיסרון, כי אין להחצר גדר של דעת שתהיה מציאות בפ"ע, ובמילא ה"ה לכתחילה בטלה, והוי הסתעפות דבעליה בעצם. נוכחאלו נאמר שחצר לא רק שגם היא יכולה להיות שליח, כ"א אדרבה, זהו השליח הכי טוב, כי זהו דבר שמעיקרא הוה כהמשך להבעלים].

עפ"ז מובן למה אין אומרים בנוגע לחצר מצוה בה יותר מבחצרה, כי כל הטעם למה מצוה בו יותר מבשלוחו, ה"ז לפי שסו"ס השליח אינו הוא, אלא שהתורה חידשה ששלוחו של אדם כמותו, וגם באופן הכי נעלה של שליחות. סוכ"ס צריכים שהשליח יתבטל להמשלח להיות כמותו, ולכן (גם אם השליח הוא כמו המשלח ממש), טוב יותר אם יעשה המצוה בעצמו. אבל בנדון דחצר, שה"ה בטילה בעצם לגבי האדם, וה"ה כעין חלק מהאדם עצמו, בזה אין שום חסרון אם עושה המצוה ע"י חצירה.

ואין נפק"מ מהו גדר "מצוה בו יותר מבשלוחו", האם זהו דין רק בהגברא, שע"י שמוסר קיום מצותו לאדם שני מראה שאין עשיית המצוה חביב עליו, או שזהו דין בהמצוה גופא, שמצוה הנעשית ע"י האדם עצמו, ה"ה בשלימות יותר, כמבואר במק"א, אין כל זה נפק"מ לנדו"ד, כי כנ"ל בעשיית המצוה (קבלת הקידושין) ע"י החצר ה"ה כאילו א' מאבריו עשה המצוה, שהרי החצר היא הסתעפות הבעלים בפועל ממש, ובמילא אין בזה גירעון לגבי האדם עצמו.



בסוגיית הגמ' רכוב כמהלך דמי

הרב יעקב משה וואלבערג

ר"מ בישיבה – חונה כעת במאנטשעסטר

קידושין לג, ב: "איבעיא להו רכוב כמהלך דמי או לא. ת"ש טמא יושב תחת האילן וטהור עומד טמא. טמא עומד תחת האילן, וטהור יושב טהור. ואם ישב הטמא, הטהור טמא. וכן באבן המנוגעת. ואמר ר"נ בר כהן זאת אומרת רכוב כמהלך דמי. ש"מ."

וברש"י שם ד"ה רכוב כמהלך דמי - "רבו רכוב כמהלך דמי וצריך לעמוד מפניו". או לא - "כמהלך דמי אלא כיושב דבתרי' ידי' אזלינן והא קא יתיב".

וברש"י ממשין שה"ג להך ברייתא בת"כ, ומביא הבריייתא כמו שנעתקה בהגמ' שלנו (נעתק לעיל), ומסיים "ורישא דבריייתא הכי איתא מחוץ למחנה מושבו מושבו טמא, מכאן אמרו הטמא יושב תחת האילן כו'".

וברש"י ד"ה וכן באבן המנוגעת: "ואדם נושא תחת האילן וטהור יושב תחת האילן לא נטמא הטהור עם שישב נושא האבן ואם ישב נושא האבן נטמא הטהור ואפי' הוא עומד". ובד"ה זאת אומרת: "מדקתני וכן באבן המנוגעת". ובד"ה רכוב כמהלך דמי: "דלאו בתרי' ידי' אזלינן אלא בתר בהמה הנושאתו דהא הכא לא בתר אבן אזלינן אלא בתר אדם הנושאא אזלינן, דאי בתר דידה אזלינן אפילו לא ישב נושאא נטמא הטהור, דהא איהי מיתב יתבא בחיקו או בכתיפו של זה הנושאא".

והיינו שהשאלה ברכוב כמהלך דמי היא איך מגדירים המצב של הרב; האם הוא יושב כיון שהוא עצמו יושב, או שמכיון שיושב על בהמה המהלכת חשבינן לי' כאילו הוא מהלך - "דלאו בתרי' ידי' אזלינן אלא בתר בהמה הנושאתו", וחשבינן לי' כאילו הוא מהלך.

וזהו שמביאה הגמ' ראי' מאבן המנוגעת דהנוגע אינו מטמא מושבו אלא כשהוא יושב, וכן האבן המנוגעת שאינה מטמא מושבו אלא כשזה שנושא יושב, וא"כ חזינן שמתחשבים עם זה שנושאא ולא בהאבן עצמה, דהא האבן נחשבת "יושב" כל הזמן. וא"כ כמו דאזלינן באבן בתר הנושאא להגדיר המצב של האבן האם הוא יושב או עומד, כמו"כ הולכים בתר הבהמה להגדיר המצב של הרכוב להחשיבו כמהלך.

והנה לפי גי' רש"י בהבחייתא הנ"ל אין מצורע מטמא אלא כשהוא יושב ולא כשהוא עומד, וילפינן זה מהפסוק "מחוץ למחנה מושבו" - מושבו טמא, והיינו שאינו מטמא אלא כשהוא יושב.

אבל יש גירסא אחרת בבחייתא הנ"ל - "טמא עומד תחת האילן וטהור עומד - טמא, טמא מהלך תחת האילן וטהור יושב - טהור", והיינו שאין המצורע צריך לישב כדי לטמא שאפילו הוא עומד ג"כ מטמא כל שאינו מהלך.

והנה לפי גי' רש"י הראי' מאבן המנוגעת אינה ראי' ישירה לרכוב כמהלך, שהרי באבן המנוגעת אין השאלה האם הוא מהלך אלא האם הוא יושב, והראי' היא כנ"ל האם אזלינן בתר ידי' או בתר האדם הנושא.

אבל לפי הגי' האחרת, שבמצורע ג"כ תלוי האם המצורע מהלך שאז אינו מטמא, א"כ הראי' היא ממש מאותו ענין, דכמו דבאבן המנוגעת חשבינן להאבן כמהלך אם נמצא על אדם שמהלך, ומשו"ה אינו מטמא, כמו"כ אדם הרוכב על הבהמה נחשב כמהלך.

והנה בגהש"ס מציין לתוד"ה כיון (יבמות קג, ב) ושמה מביא הגי' האחרת שטמא עובר טהור (אף שבהמשך התוס' מביא הל' יושב, אבל כנראה הכוונה על "עומד" כדמוכח שם).

ובהגהות הגר"א מציין לברכות (כה, א) ששמה ג"כ מובאת הגי' האחרת דמצורע מטמא מקומו גם כשהוא עומד כל שאינו מהלך, וברש"י שם מדגיש שזהו הגי' הנכונה - דכל שעומד במצורע הטהור טמא, וזהו לא כמו המבואר ברשי בקידושין, כמובא לעיל.

ולכאורה צ"ב למה גרס רש"י בסוגיין שמצורע מטמא דוקא כשיושב ולא כשעומד, דלא כהגי' במסכת ברכות שהכל תלוי אם אינו הולך וכל שאינו מהלך אף אם הוא עומד מטמא. ובפרט שכנ"ל, דלפי הגירסא הזאת א"כ הוי ראיית הגמ' דרכוב כמהלך דמי ראי' ישירה, דכמו דלענין נגעים נחשבת האבן למהלך, כמו"כ לענין כבוד רבו מקרי רכוב כמהלך. אבל לפי גירסת רש"י הראי' היא דכמו דלענין אבן הולכים אחר האדם הנושאה לחשבו עומד, כמו"כ לענין רכוב הולכים אחר הבהמה לחשבו מהלך.

ואוי"ל, דהנה זה שמצורע אינו מטמא כשהוא מהלך יש לחקור מהו הבנת ההלכה; האם הפי' הוא דהוא דין בטומאת מצורע, היינו דגזרה

תורה דאין מצורע מטמא מקומו אלא כשהמצורע במצב דעומד ולא כשהוא מהלך.

או דהוא דין בהמקום, והיינו דכדי שהמצורע יטמא מקומו הוא דוקא כשנמצא במקומו באופן קבוע, אבל אם אינו נמצא במקומו באופן קבוע אלא הוא מהלך, א"כ אין זה באמת מקומו ומשו"ה אינו טמא.

והנה השאלה בדין רכוב כמהלך, פשוט שזהו שאלה האיך דנים מצבו של הרכוב, האם אמרינן שהוא נמצא במצב דיושב, או כיון שנמצא על בהמה המהלכת דיינינן ל' כאילו הוא מהלך.

והנה אי אמרינן שדין מהלך במצורע הוא דין בטמאת מצורע, והיינו דדוקא כשהוא עומד מטמא ולא כשהוא מהלך, א"כ מובן דראיית הגמ' מאבן המנוגעת לדין רכוב כמהלך לענין כבוד רבו היא, דכמו שאמרינן דבאבן המנוגעת אינו נחשב לעומד אלא אם זה שנושאו עומד ולא כשזה שנושאו מהלך, הנה כמו"כ אין הרכוב נחשב ליושב אלא כמהלך.

אבל אי אמרינן שיסוד השאלה במצורע הוא דין בהמקום, היינו דכיון שהוא מהלך אינו נחשב כקבוע במקום הזה ואין זה מקומו וממילא אין המקום טמא, א"כ שוב אין ראי' מאבן המנוגעת לרכוב כמהלך, דהא דאבן המנוגעת אינו מטמא כשזה שנושאו מהלך אין זה ראי' שהאבן מקרי מהלך דהרי אין אנו דנים על מצב האבן, אלא על יחס האבן להמקום, ופשוט דלגבי המקום מקרי מהלך כיון דאנו קבוע בהמקום.

אבל ברכוב כמהלך שאין הדיון על יחס הרכוב להמקום אלא על מצב הרכוב עצמו - האם הוא מקרי מהלך - א"כ שפיר אפ"ל דמקרי יושב ולא עומד.

והנה באמת גם לפי הגי' דאין המצורע מטמא אלא כשהוא יושב, ג"כ יש לחקור כנ"ל האם הוא דין בהמצורע או שהוא דין בהמקום - שאין זה מקומו אא"כ קבוע שם ע"י ישיבה.

ואולי ס"ל לרש"י דלפי הגי' דאין מצורע מטמא אלא כשהוא יושב, א"כ הוא דין בהמצורע, וממילא שפיר אפשר להביא ראי' מאבן המנוגעת לרכוב כמהלך כנ"ל, אבל לפי הגי' דדוקא כשעומד מטמא מקומו ולא כשהוא מהלך, א"כ (מסתבר לומר ש) אין זה דין בהמצורע עצמו אלא דין בהמקום, וא"כ אין ראי' כלל לשאלת הגמ' האם רכוב

כמהלך, וא"כ ג"כ הגי' בהגמ' היא דאין המצורע מטמא אלא כשהוא יושב.

ואולי י"ל עוד בזה, דהנה בברכות (כה, א) "אתמר צואה עוברת, אביי אמר מותר לקרות ק"ש, רבא אמר אסור לקרות ק"ש. אמר אביי אנא אמינא לה, דתנן הטמא עומד תחת האילן והטהור עובר - טמא, טהור עומד תחת האילן וטמא עובר - טהור. . ורבא אמר לך התם בקביעותא תליא מילתא דכתיב בדד ישב מחוץ למחנה מושבו, הכא והי' מחניך קדוש אמר רחמנא, והא שייכא".

והיינו דאביי ס"ל, דכמו שלענין מצורע אמרינן דאם עובר אינו מטמא, כמו"כ בצואה עוברת מותר לקרות ק"ש, אבל רבא ס"ל דאין זה דומה, דלגבי מצורע "בקביעותא תלי' מילתא", אבל לגבי צואה עוברת בעינן והי' מחניך קדוש.

ולכאורה צ"ב מהי באמת הראי' על אביי ממצורע לענין צואה עוברת וכדחיית רבא.

ואולי הפי' הוא, דאביי ס"ל דיסוד הדין דמצורע כשהוא עובר אינו מטמא מקומו, הפי' בזה הוא שאין הוא נחשב במקום זה כיון שהוא עובר, וא"כ ה"ה לענין צואה - אין הצואה נחשבת בהמקום כיון שהיא עוברת, וא"כ אין זה מפריע ל"והי' מחניך קדוש".

אבל רבא דחה ראיית אביי, דהא דאין מצורע מטמא כשהוא עובר אין זה דין בהמקום אלא דין בהמצורע עצמו. וזהו "בקביעותא תלי' מילתא" [וברש"י שם ד"ה מושבו טמא - "מכאן אמרו דעומד נמי כיושב דמי דקביע, אבל מהלך לא קביע". והיינו דהגדר דעומד הוא כ"יושב", והיינו דין בהמצורע עצמו דאינו מטמא אלא כשהוא קבוע] אבל בצואה בעינן "והי' מחניך קדוש", ואין שום ראי' ממצורע דכשהוא מהלך אינו מפריע ל"והי' מחניך קדוש".

ואולי י"ל דרבא ג"כ מסביר להיסוד דאביי - דהגדרת הדין דמצורע שמהלך אינו מטמא מקומו הוא דין בהמקום לא בהמצורע, אבל דחייתו היא דאף דמצורע אינו מטמא אלא כשהוא עומד זהו משום דגזרה תורה דאינו מטמא אלא כשהוא קבוע בהמקום, אבל לענין והי' מחניך קדוש אפ"ל דכל שיש שם צואה - אף שאינו קבוע - חסר ב"והי' מחניך קדוש".

והנה איך שיהי' ההסבר ברבא, לכאורה בשיטת אביי מוכרחים לומר שלמד שגדר הדין דמצורע עובר אינו מטמא הוי דין בהמקום, דאל"כ אין ראייה כלל לצואה עוברת.

והנה הראי' מאבן המנוגעת להדין דרכוב כמהלך בהסוגיא דקידושין, הוא ראיית אביי, ואביי ע"כ ס"ל דהגדר של דין מהלך במצורע הוא דין בהמקום כנ"ל, וא"כ אין ראייה כלל להדין דרכוב כמהלך שהיא שאלה בהמצב של הרכוב עצמו ולא ביחס להמקום כנ"ל, וא"כ ע"כ צריך לגרוס "טמא יושב תחת האילן כו'", והיינו שסוגיית הגמ' נקטה הגי' דאין מצורע מטמא אלא כשהוא יושב, וזהו דין בהמצורע עצמו, וא"כ שפיר יש ראי' לרכוב כמהלך - אף שאין זו ראי' ישירה מ"מ יש ראי' דכמו שבאבן המנוגעת אזלינן בתר זה שנושאו להגדיר המצב של האבן שהוא עומד כמו"כ אזלינן בתר הבהמה להגדיר המצב על הרכוב להחשיבו מהלך.



ביאור לשונות הרמב"ם ואדה"ז בהקדמה להל' פסח

הרב אברהם הרץ

ר"מ בישיבה

נשאלתי בחילוק הלשון בין הרמב"ם ואדה"ז בהקדמה להל' פסח, שאדה"ז כותב "הלכות פסח יש בכללן שמונה מצות, שלש מצות עשה וחמש מצות לא תעשה וזהו פרטן וכו'" - ע"ד לשונו של הרמב"ם,

אמנם בהמצוה הב' שכותב יש שינויים בין אדה"ז והרמב"ם; שהרמב"ם כתב "המצוה להשבית שאור מארבעה עשר" (או בארבעה עשר), ואדה"ז כתב בלשון המצוה "לבער חמץ מן העולם מחצות היום ולמעלה". היינו דברמב"ם לא מובאת ההדגשה לבער חמץ מן העולם.

והנה בהתוועדויות תשמ"ה ח"ד (עמוד 2159) - מצויין בשו"ע אדה"ז בהוצאה החדשה - וז"ל: "ובהמשך לזה כאן המקום להעיר על דיוק בשו"ע אדה"ז בקשר ובשייכות לדברי הרמב"ם בשיעור היומי - דיוק שלא שמים לב אודותיו. ישנם אמנם שינויים בין לשון אדה"ז ללשון הרמב"ם - הן שינוי בלשון כמו "חמץ" במקום "שאור" והן הוספת פרטים כמו הפרטים לתערובת חמץ ועוד שינויים כיו"ב - אבל בכללות - הרי זה בדוגמת לשונו של הרמב"ם בשיעור היומי". ובסוף הקטע שם: "ומכאן רואים עד כמה יש לדייק בשו"ע אדה"ז וכידוע שגדולי האחרונים היו מדייקים בכל תיבה ותיבה בשולחנו של אדה"ז,

ויה"ר שיוסיפו בלימוד השו"ע של אדה"ז באופן של דיוק בכל פרט ופרט כו". ע"כ הלשון בהשיחה שם.

והנה במצוה הב' ישנם ג' שינויים: א. מה שהעיר שם דאדה"ז נקט חמץ וברמב"ם נקט שאור. ב. דהרמב"ם נקט הלשון להשבית, ואדה"ז לבער ובתוספת לבער חמץ מן העולם. ג. דהרמב"ם כתב מארבעה עשר ואדה"ז מדגיש מחצות היום ולמעלה.

ויש לבאר דלשיטתם אזלי בגדר מצות תשביתו מהת': דשיטת הרמב"ם היא דתשביתו הוא ביטול, כמבואר ברמב"ם חו"מ פ"ב ה"ב, ושם לא הזכיר כלל ביעור חמץ לפי הנוסח שלנו ראה כס"מ שם.

משא"כ אדה"ז פסק בסי' תלא סעי' ב' דתשביתו הוא ביעור, והביטול הוא רק כדי שלא לעבור בב"י אבל אינו מקיים עי"ז מצות תשביתו כשיטת התוס' ד, ב, ועוד.

ולפי"ז: הרמב"ם נקט הלשון "תשביתו" "להשבית", שזהו הלימוד לפי שיטתו, דנכלל כאן ביטול חמץ מדנקט קרא תשביתו ולא תבערו, וזמן המצוה הוא אדרבה - קודם חצות, דלאחר חצות אינו יכול לבטל, והלכך כתב הרמב"ם "בארבעה עשר" ולא כמו שכתב אדה"ז "מחצות היום ולמעלה".

וזהו מתאים יותר לפי הנוסחא ברמב"ם בארבעה עשר, דרק בע"פ קודם חצות מקיים המצוה ולא לאח"ז.

וכבר העירו המפרשים בזה, ראה בהגהות 'בני בנימין' שם.

אבל לפי אדה"ז שהמצוה היא הביעור ולא הביטול, הנה זמן מצותו הוא רק מחצות היום מה"ת ולא קודם, וכמבואר בסוגיא פסחים יב, ב בפלוגתתם דר' יהודה וחכמים לפי שיטת התוס' ועוד.

ולפי"ז יבואר גם מה שהרמב"ם לא נקט הלשון לבער מן העולם, דלדידי' ההשבתה היא בלב - "ביטול" שישם בלבו שאין ברשותו חמץ כלל" (לשון הרמב"ם פ"ב ה"ב). וזהו הדיוק בקרא "תשביתו שאור מבתיכם" להרמב"ם.

משא"כ לדעת אדה"ז זהו ביעור כפשוטו - לבער מן העולם, וכמ"ש אדה"ז בסי' תמה דלא מהני להוציא החמץ מרשותו אלא צריך שיבוער מן העולם ע"י פירור וכיו"ב.

דכיון דמחצות היום החמץ אינו ברשותו, ואעפ"כ עובר, מה מהני שישים החמץ במקום הפקר הרי בין כך אסור בהנאה ואעפ"כ עובר.

משא"כ להרמב"ם דההשבתה היא קודם חצות ע"י ביטול שאז החמץ מותר, אין ההדגשה שיבוער מן העולם אלא שיושבת בלבד.

ולפי"ז צריך לומר דהא דהביא הרמב"ם בפ"ג דין ביעור חמץ - אם יש לו חמץ לאחר חצות שצריך להשביתו בכל דבר ע"י פירור וכיו"ב (וראה אדה"ז סי' תמה בקו"א דלהרמב"ם הפירור היא מה"ת),

יש לפרש כמבואר במפרשים דאי"ז מדין תשביתו אלא דנלמד מנותר, דאיסורי הנאה צריך לבערו מן העולם. אבל המצוה דתשביתו מתקיימת רק בביטול והלכך בפ"ב לא נקט כלל ביעור.

ולפי"ז יש לומר גם דהרמב"ם נקט לישנא דקרא "תשביתו שאור", דכיון דאיירי בביטול נקט הלשון דקרא תשביתו שאור דמיני' יליף דין ביטול, אבל לפי אדה"ז דהמצוה היא הביעור ולא ביטול נקט הלשון דגמ' אין ביעור חמץ וכו'.

והנה לפי הנוסחא בכס"מ דהרמב"ם בפ"ב כתב דלחמץ ידוע לא מהני ביטול אלא ביעור משא"כ לחמץ שאינו ידוע המצוה היא בביטול.

ולפי"ז שפיר מובן הגירסא מארבעה עשר - דהמצוה נמשכת בפסח נמי ע"י ביעור.

מ"מ נקט הלשון להשבית שכולל ב' האופנים במצוה - ביעור וביטול, וכמבואר ברמב"ן פסחים ד, ב,

משא"כ לדעת אדה"ז הביטול אינו לקיום המצוה אלא כדי שלא לעבור בב"י כמבואר כמה פעמים בשיטת אדה"ז.

והנה בראשונים נחלקו אם מתקיימת המצוה דתשביתו ע"י מכירה לנכרי או לא וצריך דווקא ביעור, (ראה בפ' כל שעה בתוס' ורא"ש שם), ודעת אדה"ז בסי' תמה היא דצריך לבערו מן העולם, וכמו שמבאר שם שהרי אינו ברשותו מחמת איסור ההנאה ואעפ"כ עובר ומה מהני שיוציאו מרשותו.

אמנם יש לדון בדעת הרמב"ם לפי הנוסחא בכס"מ שיש בתשביתו ב' אופנים - ביעור וביטול, האם מתקיימת המצוה ע"י מכירה לנכרי.

והנה ברמב"ם פ"ג מחו"מ הי"א כתב: "נתנו לנכרי קודם שעה ששית אינו צריך לבער" ומשמע דלאחר שעה שישית לא מהני תו נתינה לנכרי. וכן כתבו מפרשים לדייק מהרמב"ם. וא"כ נמצא דלהרמב"ם גם הביעור צריך להיות באופן שמכוער מן העולם, ובנתנו קודם שש דאינו צריך לבער, היינו דאין כאן חיוב של השבתת חמץ ולא שמקיים עי"ז מצות השבתה. והא דלא הדגיש לשון זו לבער חמץ מן העולם כמו שכתב אדה"ז, יש לומר כנ"ל בב' אופנים: א. דהמצוה היא רק ביטול והביעור הוא מחמת איסורי הנאה. ב. שכולל נמי ביטול.



בגדר מצות קידושין

הרב אליהו נתן הכהן סילבערבערג
ראש מתיבתא ליובאוויטש דשיקאגא

בגמ' ר"פ האיש מקדש מבואר, דהא דקתני במתניתין "האשה מתקדשת בה ובשלוחה", והרי "השתא בשלוחה מיקדשא בה מיבעיא"? אלא דבאה המשנה ללמדנו דינא דרב יוסף ד"מצוה בה יותר מבשלוחה".

וידועים דברי הר"ן על זה (על הרי"ף בסוגיין), "דאע"ג דאשה אינה מצוה בפו"ר, מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו" (ודברי הר"ן הללו הוזכרו הרבה פעמים בתורת רבינו זי"ע בגדר ענין הכשר מצוה, ואכה"מ ליכנס לפרט זה).

ורגילים לפרש, שלדעת הרמב"ם הרי קושיית הר"ן מעיקרא ליתא; דמדבריו בריש הל' אישות יוצא ברור, דהמצוה של קידושין והמצוה של פו"ר הן ב' מצות שונות (ראה במנין המצות שלפני ההלכות שם, וגם איך שמגדיר מצות הקידושין בה"א), וא"כ אע"פ שנשים נתמעטו ממצות פו"ר, מ"מ הרי מעולם לא נתמעטו ממצות קידושין - שאם ירצו לחיות חיי אישות עם איש, צ"ל דוקא ע"י חופה וקידושין. וא"כ הוה מצוה לנשים כמו לאנשים. ובכללות הר"ז תוכן ביאורו של 'המקנה' בסוגיין.

אלא דלפ"ז מקשים, מדוע לא תי' הר"ן בעצמו כן, כדלקמן.

דהנה, בגמ' כתובות (ז, ב) מבואר מהו הנוסח של ברכת אירוסין, ומקשה הרא"ש שם דמדוע אין מברכים אותו בנוסח כל ברכת המצות - אקב"ו לקדש את האשה? ומתרץ (אחר שמוסיף עוד קושיות) "כי

ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה, כי פו"ר היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פו"ר אינו מחוייב לקדש אשה . . והלכך לא נתקנה ברכה במצוה זו . . וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה וכו'".

ומבואר, דשיטת הרא"ש היא דאין מצוה בקידושין "כי פו"ר היינו קיום המצוה", ושלכן לא מברכים על קידושין.

אמנם בר"ן שם מתרץ באו"א - "משום דאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה כי הא דאכתי מיחסרה מסירה לחופה, ובשעת כניסתה לחופה נמי א"א לו לברך על קידושין וחופה כיון שכבר קידש מזמן מרובה. וכשבא לקדש ולכנוס כאחת ג"כ לא ראו לתקן לו ברכה בפנ"ע כדי שיהא תופס ברכה שוה לכל. וכיון דברכת מצוה ממש [לא הוי, אעפ"כ] לא רצו להוציא מצוה זו בלא ברכה כלל, ותקנו לברך בה על קדושתן של ישראל וכו'". ע"כ.

ועכ"פ הרי מדברי הר"ן יוצא ברור שכן יש מצוה בקידושין, אלא דלא נגמרת המצוה עד להחופה ולכן ליתא בזה "ברכת מצוה ממש" (וכן הוא ברוב הראשונים על הסוגיא שם, ראה רמב"ן, רשב"א וריטב"א ועוד).

וא"כ - מקשים - הרי בסוגיין מדוע לא תי' הר"ן דהאשה כן מצוה בקידושין ונישואין אף דאינה מצוה בפו"ר (דכאן לא שייכת אותה סברא שהזכיר בכתובות ביחס להברכה, דאותה סברא שייכת רק לדיני ברכות "שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה" - ולא לגוף המצוה כפשוטו)?

[וראיתי מבארים בזה, דאולי להר"ן אין מצות קידושין על האשה משום שנא' "כי יקח איש וגו'". אמנם לא הבנתי לפ"ז מה הוסיף הר"ן בהביאו המצוה דפו"ר; הרי כמו שבפו"ר הקשה שאין הנשים מחוייבות בה, ותי' שמסייעות לבעליהן כו', הרי עד"ז הי' יכול להקשות ולתרץ במצות קידושין עצמה (ואם יבא בעל דין לחלוק ולומר דבקידושין אין האשה נקראת מסייע משום שהוא צריך לעשות הליקוחין - כדברי הר"ן הידועים בנדרים - נאמר לו דגם בפו"ר הרי האשה היא קרקע עולם, והבעל עושה הפעולה, וע"כ זה שהאשה נקראת 'מסייע' הוא מצד הסכמתה וזה שבלעדה א"א לקיים המצוה, והרי כל זה שייך בקידושין ג"כ - שהיא צריכה להתרצות לזה, ובלעדה א"א לעשות קידושין)! ?

גם ראיתי מבארים, דקידושין הוא רק מצוה קיומית (שאסור לחיות חיי אישות בלי קידושין) אבל לא מצוה חיובית, ולדעת הר"ן לא נאמר הדין דמצוה בו יותר מבשלוחו אלא במצוה חיובית (וכדברי תוס' ר"י הזקן בסוגיין "כל מצוה שמוטלת עליו יעשה בגופו ולא ע"י שליח").

אמנם גם זה לא הבנתי: דמהו ההבדל (בהבנה) בין קידושין שהיא מצוה שאינה חיובית, לפו"ר דהאשה שג"כ אינה מחוייבת בה אלא שבאם רוצה יש לה המצוה בזה שמסייעת לבעלה כו' - הרי בשניהן אין כאן שום חיוב המוטל עליה, וא"כ מדוע נאמר - לסברא זו - דמצוה בה יותר מבשלוחה?]

וראיתי בשיעורי מו"ר הגה"ח הראי"ב גרליצקי שי' מש"כ לבאר בזה, דלדעת הר"ן אה"נ דיש מצוה בקידושין ונישואין, אמנם תוכן המצוה בזה הוא, מה שמביא למצות פו"ר שאח"כ (וכדברי רש"י על הגמ' במו"ק (יח, ב) דבנישואין "קא עביד מצוה", דהוה משום "דעוסק בפו"ר", עיי"ש). ולכן ס"ל שאם אשה איננה בפו"ר גם איננה במצות קידושין.

ויסוד לזה - דאפ"ל שמצות מה"ת תוכנם הוא מה שמביאים למצוה אחרת - יעויין בלקו"ש חי"ז (שיחה ב' לפ' אחרי, אות ח') שמביא רבינו כמה דוגמאות למכשירי מצוה שהן עצמן מצוה (ולהעיר שע"פ המבואר בהערה 69 שם נמצא, דזהו ע"ד דברי הר"ן בסוגיין בענין הסיוע של האשה בפו"ר, עיי"ש), ואציין כאן אחדים מהם: קרבנות ועבודת ימי המילואים (שהן חינוך להמשכן); מנחת חינוך של כהנים; מצות האב מה"ת לחנך בנו בת"ת; מצות בכלל בזמן הגלות כהכנה לגאולה ע"פ הספרי, עיי"ש.

ואמנם דעת הרמב"ם לכאור' אינו כן, אלא שאע"פ שהאשה פטורה מפו"ר מ"מ חייבת בקידושין כאיש, כמבואר מדבריו בסהמ"צ, דבמצות פו"ר כותב שהאשה פטורה ממנה, אמנם אינו כותב כן במצות קידושין.

ונמצא דפליגי הרמב"ם והר"ן בגדר מצות קידושין ונישואין; דלהר"ן הוה כעין הקדמה והכשרה למצות פו"ר שאח"כ (ולכן אשה שפטורה מהמטרה פטורה ג"כ מהמצוה שמביאה לה), משא"כ להרמב"ם הוה קידושין ונישואין מצוה בפ"ע בלי קשר למצות פו"ר. וצלה"ב במה פליגי.

ב. ויתבאר בהקדם עוד הבדל בין הר"ן להרמב"ם בענין זה; דהנה הבאתי דברי הר"ן מדוע לא תיקנו על קידושין ברכת המצות ממש, ותוכן הדברים הוא משום שאין מברכים על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה, כנ"ל. ומקור הלכה זו הוא בגמ' מנחות מב, ב, לגבי עשיית תפילין וכיו"ב שאין מברכין ע"ז הואיל ואין זה גמר מצותן (וכנ"ל שכן כתבו כאן כו"כ מהראשונים - שמתעם זה לא תיקנו ברכת המצות על קידושין).

אמנם ברמב"ם מבואר דפליג ע"ז וס"ל שברכת האירוסין כן נחשבת ברכת המצות ממש, דז"ל (הל' אישות פ"ג הכ"ג): "כל המקדש אשה . . צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו ואח"כ מקדש כדרך שמברכין קודם כל המצות, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה". מבואר מזה שהוא ברכת המצות - "כדרך שמברכין קודם כל המצות" (ולכן ס"ל ג"כ שמוכרח להיות קודם הקידושין ככל ברכות המצות שצ"ל עובר לעשייתן, דלא כמ"ש כאן כו"כ ראשונים שאי"ז מוכרח. ולכן ס"ל ג"כ שהוא (או שלוחו) צריך לברך, דלא כמ"ש כאן ראשונים אחרים - משום דלשיטתו הר"ז ברכת המצות ממש).

וצלה"ב איך יתרץ הוכחת הר"ן (ושאה"ר) מהא דאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה וכו'?

והנה הריטב"א (על הסוגיא בכתובות ז, ב) כתב תי' על קושיא זו, וז"ל: "דל"ק ליה אלא כגון עשיית הסוכה ועשיית ציצית שאין עשייתה עושה כלום בעיקר המצוה עד שילבש טליתו וישב בסוכתו בחגו, אבל הקידושין עצמם עושים מעשה גמור להתירה לה ע"י חופה ולאוסרה על כל העולם, ומצוה באפי נפשה היא, ולמה לא יברך עליה וכו'".

אמנם מסופקני באם אפשר לתרץ כן שיטת הרמב"ם (הריטב"א לא אמר סברא זו בדעת הרמב"ם); דהנה הכס"מ (הל' אישות פ"א ה"ב) הביא מש"כ הר"א בן הרמב"ם שהקשו לו עמש"כ אביו שהוא מ"ע לקדש אשה, מהגמ' דמו"ק (יח, ב) דקאמר "לא מיבעיא לארס דלא עביד מצוה שאסור [בחווה"מ. המעתיק], אלא אפי' לישא דקא עביד מצוה נמי אסור", דחזינן מזה דאין מצוה בקידושין? ותי': "שבמנין המצות שבתחילת ההלכה אמר שהמצוה לישא אשה בכתובה וקידושין ולא אמר לקדש אשה, וזה שאמר וליקוחין אלו מצות עשה, לפי שהיא תחילת מצות הנישואין, אבל אירוסין בלא נישואין ודאי לא השלים המצוה עדיין". ע"כ. עכ"פ מבואר מדבריו דלא כדברי הריטב"א

(לכאור') ש"הקידושין עצמם עושים מעשה גמור", ו"מצוה באפי נפשה היא", אלא דהקידושין הן רק ההתחלה של הנישואין.

וא"כ הדרא קושיין לדוכתא, דאיך יתרין הרמב"ם דברי הר"ן (ושאה"ר) דא"א לברך ברכת המצות על מצוה שאינה נגמרת באותה פעולה? ומהו יסוד וסברת פלוגתתם?

ג. ונראה, דהכל יתבאר בטוב טעם ודעת על יסוד ביאורו של רבינו זי"ע בשיטת הרמב"ם בגדר קידושין ונישואין; דבריש הל' אישות כתב הרמב"ם "קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לתוך ביתה ובוועלה בינו לבין עצמו, ותהי' לו לאשה. כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל, שאם ירצה האיש לישא אשה, יקנה אותה תחלה בפני עדים, ואח"כ תהי' לו לאשה, שנא' כי יקח איש אשה ובא אליה". ומק' ע"ז רבינו (לקו"ש חל"ט פ' תצא) דלמה הקדים תיאור האישות קודם מ"ת ולא התחיל בדין אישות שאחר מ"ת? וכן הק' (בהמשך השיחה), מדוע בריש הל' אישות מבאר הרמב"ם רק ענין הקידושין ואילו דין נישואין (שלימות המצוה, כנ"ל מר"א בן הרמב"ם) לא הזכיר עד פרק יו"ד?

ונקודת הביאור בזה הוא "שס"ל להרמב"ם שעיקר חידוש התורה בענין אישות דישראל הוא רק בגדר קידושין. . אבל בענין הנישואין לא נשתנה מהות וגדר האישות מכפי שהי' קודם מ"ת. דענין הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי אישות. . ובזה אין שינוי (עיקרי) בין קודם מ"ת ללאחר מ"ת". ע"כ. ונמצא, דבזה שהתחיל הרמב"ם עם תיאור האישות שלפני מ"ת, ביאר בזה שם אישות גם עכשיו אחר מ"ת, דהוא אותו גדר כאז - חיי אישות כאיש ואשה.

וממשיך רבינו לבאר, דדבר זה נוגע להלכה, משם דזהו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר "חופה" - שהיא העושה נישואין - דס"ל דהיינו "יחוד", משום דזהו קרוב מאוד לאותו תיאור האישות של קודם מ"ת "שמכניסה לתוך ביתו ובוועלה וכו'", והרי הרמב"ם ס"ל שיחוד זה צ"ל "ראוי' לבעילה אבל אם היתה נדה. . לא גמרו הנישואין וכו'", דכ"ז בהתאם לשיטתו, "כי זהו כל גדר ענין הנישואין ההכנסה לתוך ביתו והחיים יחדיו כאיש ואשה, ולכן צ"ל יחוד הראוי לחיי אישות". עכתה"ד בקיצור.

ויש לדייק דשיטת הר"ן אינה כשיטת הרמב"ם המבואר בהשיחה; דהרי הר"ן הביא (על הרי"ף בריש כתובות) ב' שיטות באם בעינן יחוד עבד חופה או לא. ואפי' להשיטה דכן בעינן יחוד עבד חופה, ס"ל,

דהא דאסור לעשות חופה כשהיא נדה הוה משום האיסור יחוד עם הנדה, ולא שיש צורך בעצם שתהיה ראוי' לבעילה (ולכן בדיעבד, אם כן התייחד עמה כשהייתה נדה, הויה חופה כשרה לשיטתיה בפשטות). וכ"ז אינו כדעת הרמב"ם כמשנ"ת בהשיחה שמהות החופה הויה "חיי האישות", ושלכן צ"ל יחוד כזה הראוי' לחיי אישות כנ"ל.

ועכ"פ נמצא דפליגי הרמב"ם והר"ן בגדר ענין ה"נישואין" (הנפעל ע"י החופה); דלהרמב"ם הרי גדר נישואין הוא חיי האישות, וזה הוה התכלית והמטרה של הקנין קידושין (וכנ"ל שהמצוה היא שבכדי להגיע לחיי האישות צריכים לעשות המעשה קנין של קידושין), משא"כ להר"ן נראה, דנישואין אינם חיי אישות ממש, אלא שלב קרוב יותר להתיר את האדם בחיי אישות - דאחר החופה תהא מותרת לו כשתטהר ותתייחד עמו כו'.

ומובן א"כ שא"א לומר בהר"ן אותו ביאור של רבינו, דבנישואין לא היתה חידוש ע"י מ"ת; דהרי כל ענין החופה - שאינו חיי אישות לשיטתו כנ"ל - הויה חידוש של התורה. ונמצא א"כ דלהר"ן, הרי גם קידושין וגם נישואין הם מושגם תורניים, והם ב' שלבים בהיתר של אשה לבעלה.

ונראה, דעפ"ז יתבארו היטב ב' הפלוגות דלעיל בין הרמב"ם להר"ן: א. בענין ברכת המצות בקידושין: לפי ביאורו של רבינו בהרמב"ם מובן דמצות התורה היא רק בקידושין ולא בנישואין, דתוכן המצוה היא להגיע להנישואין (של לפני מ"ת) ע"י קידושין, ונמצא דמעשה המצוה הוא רק בהקידושין (אלא דמצוה זו הוא רק כשמביא את האדם להמטרה - שהוא הנישואין, וזהו הביאור בהגמ' במו"ק ודברי הר"א בן הרמב"ם). וא"כ מובן דיכולים לברך עליו ברכת המצות הואיל ואין כאן מצוה א' המופסקת לשתיים, אלא מצוה שלימה של קידושין.

משא"כ לדעת הר"ן הרי יש כאן ב' שלבים שונים בהמצוה, השלב דקידושין והשלב דנישואין. דהרי - כנ"ל - לשיטתו הרי גם נישואין הוא מושג וחידוש תורני שהאדם מצווה עליו, ושוב א"א לברך ברכת המצות הואיל ובכל חלק ושלב אין שם מצוה שלמה לברך עליה.

ב. האם נישואים הוה הכנה לפו"ר או לא: לדעת הרמב"ם מובן דהנישואין הויה תכלית בשביל עצמן, דהרי נישואין לא הוה אפי' מצוה אלא התכלית והמטרה של הקידושין, וכנ"ל שלהגיע לחיי אישות -

נישואין - צוותה התורה על הקידושין. ונמצא א"כ שהתכלית הו' הנישואין עצמן.

משא"כ לדעת הר"ן, הרי אדרבא, הנישואין אינם חיי אישות, ונמצא דהנישואין הם ג"כ רק שלב עבור דבר הבא אחריהם. ומסתבר לומר א"כ, שהתורה צוותה על קידושין ונישואין בכדי שיביאו אחריהם למצוה אחרת, והיא מצות פו"ר (וכמשנ"ת לעיל יסוד לזה).

ונמצא, דב' הפלוגתות בין הרמב"ם והר"ן תלויין בהבדל בהבנותיהם ענין הנישואין עצמם כמשנ"ת. ודו"ק היטב כי קיצרתי.



חסידות

הערה בלקו"ת בענין פסח וספה"ע

הרב אלי' מטוסוב

חבר מערכת "אוצר החסידים"

בלקו"ת פ' אמור בד"ה וספרתם לכם (דף לה, ג), מבאר בסדר העבודה: פסח, ספירת העומר וחגה"ש. כי פסח הו"ע רצוא ע"ד הרצוא בק"ש "ואהבת את ה'א בכל לבבך" לצאת מן המיצרים וגבולים להגיע לבחי' א"ס ממש, אך רצוא זה דק"ש ויציאת מצרים הוא רק לנפש האלקית בלבד אבל נפש הבהמית נשאר בעמדו שרוצה לאכול כמעשה בהמה כו'. ועל כן אחרי זה באה העבודה דספה"ע וענין מ"ת שהוא ביטול דנפש הבהמית ג"כ כו'.

קושיית ה"חסידות מבוארת"

ונדפס ג"כ מאמר זה בס' "חסידות מבוארת" ח"ב, ובמילואים שם בע' ריט מק' המו"ל על מ"ש כאן אשר ק"ש ואהבת גו' הוא רצוא דנפה"א בלבד:

"לכאורה צע"ק ממאמר חז"ל (ברכות רפ"ט): בכל לבבך - בשני יצרך, הרי שהאהבה לה' שבק"ש מכוונת גם לנפש הבהמית".

[ומתרץ שם: וי"ל הכוונה, שאהבה רבה בבחינת "יציאת מצרים" אינה שייכת אלא לנפש האלקית בלבד].

דרגת "בכל לבבך – בשני יצריך"

ונ"ל הביאור פשוט, דהנה מבואר עוד בהמשך לשון המאמר כאן: כי תפילה (ק"ש) הוא בחי' יצי"מ שהוא רצוא כנ"ל ואהבת בכל לבבך שעדיין אינו בבחי' ביטול בתכלית כי יש מי שאוהב כו', משא"כ בלימוד התורה שהוא דבר ה' ממש בפיו כמ"ש ואשים דברי בפיו דברי ממש אני המשנה המדברת בפיו כו', וזהו "ודברת במ"ש במ"ש ממש והוא בחי' ובכל נפשך היינו לקשר מחשבה במחשבה כו'. ע"כ.

הרי דלא בא לומר כאן אשר ק"ש הוא עבודת ועליית נפה"א בלבד בלי נפה"ב, והלא ברכות ק"ש הם לכו"ע בהתבוננות שרש נפה"ב כו'. אלא כמפורש במאמר כאן שהרצוא הוא לנפה"א, והנפה"ב לא נתהפך ולא הגיע לבחי' ביטול בתכלית אלא עדיין יש מי שאוהב כו'. וביטול נפה"ב לגמרי בא אח"כ ע"י עבודת ספיה"ע ומ"ת כו' והוא עבודת "בכל נפשך".

והלא זהו ממש ענין המבואר בכ"מ אשר עבודת "בכל לבבך – בשני יצריך" הוא רק עבודה בדרך כפי' שמרגיז יצ"ט על יצה"ר אבל לא שמהפך לגמרי את הנפה"ב, והפיכת נפה"ב הוא עבודת בכל נפשך כו' (ראה ד"ה אלה המשפטים בסה"מ תקס"ב ח"א ע' קנו, ובתו"ח שמות החדש ח"ב רפט, ב ואילך, ועוד).

ולפי"ז קושיא מעיקרא ליתא, כי המבואר כאן הוא אותו ענין ועולה בקנה א' עם שאר דרושים. [ובודאי שיש עוד אופנים בחילוקי אהבת בכל לבבך, בכל נפשך ובכל מאדך, כאשר הובא כ"ז בס' הערכים חב"ד בח"א. אבל כאן במאמר מבאר באופן אחד המתאים עם עוד דרושים]. וכנראה לזה כיוון ג"כ העורך בתירוצו בס' חסידות מבוארת, אך קיצר בלשונו.

דיוק הלשון בעיוני אדמו"ר הצ"צ בלקו"ת

ומלבד שהענין מובן לכאור' בפשטות, אבל אולי יש להוסיף ע"ד החידוד באופן אחר. כי הנה במאמר כאן, אחרי שכתוב החילוק אשר רצוא יצי"מ אינו אלא לנפה"א בלבד, ולמתן תורה הוצרך ג"כ ביטול נפה"ב, מוסיף כ"ק אדמו"ר הצ"צ ציון: "ועמ"ש ע"פ אדם כי יקריב כו' תקריבו כו' ע"ש". ע"כ.

מאמר "אדם כי יקריב" נדפס לעיל בלקו"ת פ' ויקרא (ומתחיל: "אדם כי יקריב מכם כו' להבין החילו אדם כי יקריב כו'), ובסוף המאמר שם (ג, א) אכן מבואר קרוב למ"ש לכאן, כי בפסח הוא

אתעדל"ע הרצוא בנפש האלקית אבל הנפה"ב לא נתהפכה עדיין ולכן נאמר כי ברח העם וכמ"ש בסש"ב ס"פ ל"א וזהו כענין אדם כי יקריב מכם, ואח"כ בקרבן העומר וספה"ע הוא בירור נפה"ב והוא כענין מן הבהמה מן הבקר כו' תקריבו ועי"ז אח"כ בשבועות הוא מ"ת כו'.

[ובס' חסידות מבוארת כאן ע' ריז מעתיק הגהת צ"צ זו ומציין אשר כוונת הציון היא כנ"ל לפיסקא זו בסוד"ה אדם כי יקריב].

אבל באמת כד דייקת שפיר בלשון הצ"צ, הלא שלא ציין בסתם לדרוש אדם כי יקריב, אלא הוא מוסיף תיבת "עיינ שם". ואילו נתכוון הצ"צ רק לציין אשר במאמר שם מבואר ג"כ נקודת הדברים בקיצור (ואכן בהוספת דיוק בפסוק "אדם כי יקריב" "ותקריבו את קרבנכם") מדוע מוסיף הצ"צ "ע"ש". ובאופן הרגיל מציין אדמו"ר לדרושים אחרים מבלי להוסיף תיבת "ע"ש".

בחינת "בהמה" שבנפש האלקית

ע"כ נראה דהנה בלקו"ת פ' ויקרא שם מיד לאחר המאמר "אדם כי יקריב" בא ג"כ "ביאור" המתחיל: "לבאר הדברים ענין אדם כי יקריב מכם וענין מן הבהמה כו' תקריבו את קרבנכם".

(וב"ביאור", תיבת "תקריבו את קרבנכם" הוא חלק מהד"ה. ולשון הצ"צ בציונו כאן הוא: "ועמ"ש ע"פ אדם כי יקריב כו' תקריבו כו' ע"ש").

ושם בביאור אות ב' כ' חידוש גדול (ע"פ הזוהר כו'), וז"ל: שגם הנפה"א אע"פ שעיקרה בחינת אדם שם מ"ה אעפ"כ כלולה ג"כ מבחינת ב"ן וז"ש וזרעתי בית ישראל זרע אדם וזרע בהמה דהיינו שגם בנפה"א עצמה יש מבחינת בהמה שהוא שם ב"ן כו', וזהו "כי יקריב מכם כו' מן הבהמה כו'" מ"ה וב"ן שבנפש האלקית, ואח"כ כתיב "מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם" זהו בירור נפה"ב שבאדם ששרשה לוקחה מחיות המרכבה שנק' שנים עשר בקר כו'. ע"כ.

וניכר שגם לחידוש זה כוונת אדמו"ר הצ"צ, כי הלא זהו תוספת ביאור למ"ש במאמר שם בענין הרצוא דנפה"א והרצוא דנפה"ב.

[ועפ"י"ז א"ש תיבת "ע"ש", כי המעיין שם יראה לא רק הדברים שבסוף המאמר אלא גם החידוש והוספה שב"ביאור" שם].

ואחרי כ"ז, הנה גם כאשר אומרים דק"ש הוא רצוא דנפה"א בלבד, אבל מ"מ הרי כלול בה גם בחינת בהמה ושם ב"ן שבנפה"א. א"כ אין

סתירה בין ענין רצוא דנפה"א בלבד, לענין "בכל לבבך" דנפה"א ונפה"ב.

בכל לבבך – ב' בחינות בנפש האלקית

ועי' ג"כ באוה"ת ואתחנן ע' רלג שמביא פירושים רבים בפסוק "בכל לבבך", ובס"ו שם מביא פירוש: בכל לבבך זהו מצד חו"ג שבנפש אלקית חדוה ומרירות, ובכל נפשך מצד בירור נפה"ב, וזהו למעלה ענין מ"ה וב"ן זו"נ. ע"ש באריכות.

וכ"ז הבאנו רק לרווחא דמילתא, אבל באמת גם לפי פשטות הדברים ש"בכל לבבך" קאי על נפה"א ועל נפה"ב ממש, אי"ז בסתירה למבואר כאן בד"ה וספרתם בענין רצוא וביטול גמור דנפה"א, כי בנפה"ב הוא רק בחינת אתכפיא כמוכא לעיל.



שבח התורה ע"י דוד המלך

הרב שלום דובער הלוי וויינבערג

שליח כ"ק אדמו"ר - קנזס

בד"ה ויקרא תשל"ב (תו"מ סהמ"מ ג' ע' קיח) כותב כ"ק אדמו"ר: "...מצד שרש התורה כמו שהיא מושרשת בהעצמות כיון שעצמותו ית' אינו מוגדר ח"ו בשום גדר, גם לא בזה שכל העולמות הם לא חשיב לגבי', הנה ע"י שנתאוה להיות לו דירה בתחתונים, שיהי' לו נחת רוח ותענוג מעבודת התחתונים, נעשה עד"ז גם בתורה, שעניני העולם תופסים מקום כביכול לגבי התורה."

ועפ"ז מחדש כ"ק אדמו"ר פירוש נפלא, אשר "זה שדוד הי' משבח את התורה בזה שקיום כל העולמות תלוי בדקדוק אחד מדקדוקי התורה, אף שהתורה היא למעלה מעולמות, כי מצד השרש דתורה כמו שהיא מושרשת בהעצמות, שנתאוה להיות לו דירה בתחתונים ושהדירה בתחתונים תהי' ע"י התורה, זה שחיות כל העולמות תלוי בדקדוק אחד דתורה הוא שבחה של תורה כביכול."

(והנ"ל הוא ביאור עמוק יותר ממה שמבואר בתניא (קו"א ד"ה דוד זמירות) "דזה שדוד נענש על שקרא דברי תורה בשם זמירות הוא לפי שדוד הי' משבח את התורה בזה שכל העולמות תלויים בדקדוק אחד מדקדוקי התורה, ונענש ע"ז, להיותה מיוחדת לגמרי באו"ס ב"ה . . ולגבי א"ס ב"ה כל העולמות הם כלא ממש ואין ואפס ממש".

אלא דלפי"ז הדרא קושיין לדוכתא, למה נענש דוד על זה? וע"ז מתרץ רבינו בהחצי ריבוע: "ומה שנענש על זה הוא לפי ששבחים שייך לגילוי, ומצד הגילוי דתורה, כל העולמות הם לא חשיב".

ולא זכיתי להבין: הרי מבואר בדא"ח בכ"מ (ועייג"כ בד"ה בשעה שעלה תשכ"ה (תו"מ סה"מ מ' ג' ע' שכ ואילך) דענין השבחים הוא לא סתם ענין ששייך לגילויים, אלא "שעל ידו יומשכו מההעלם אל הגילוי" (ל' המאמר שם)?

במלים אחרות: רבינו מבאר כאן בהמאמר שמאחר "שנתאוו להיות לו דירה בתחתונים, שיהי' לו נחת רוח ותענוג מעבודת התחתונים - ושהדירה בתחתונים תהי' ע"י התורה ..., זה שחיות כל העולמות תלוי בדקדוק אחד דתורה הוא שבחה של תורה כביכול" - והיינו, שמגלים בתורה (ענין השבחים) ענינה העצמי וההעלמי אשר מצד העצמות, אשר בה ועל ידה (ע"י התורה) משלימים כוונת העצמות, והרי"ז ענינו ופעולתו של שבחים: להמשיך מההעלם (העצמי) שיבוא לידי גילוי (בתורה - שבתורה יורגש הענין כמו שהוא מצד העצמות וכו').

ולכאורה עפ"י צ"ל מהו כוונת כ"ק אדמו"ר בביאורו דדוד נענש ע"ז "לפי ששבחים שייך לגילוי"?

ואבקש מקוראי הגליון להבהיר הענין ולהאיר עיני.



התכללות המצוות זה בזה

הרב יעקב יוסף קופרמן

ר"מ בישיבת תות"ל - קרית גת, אה"ק

בסה"מ תרס"ה במאמר דש"פ נח (ע' סב) מדבר כ"ק אדמו"ר נ"ע בענין ההתכללות שיש במצוות שכולם כלולים זמ"ז, שלכן העוסק במצוה פטור מן המצוה, וכדאי' בזהר גבי ר"י ור"י שהבין הינוקא בריח הלבושים שלא קראו ק"ש, והיינו שעסקו במצוות הכנסת כלה "וצ"ל דבקיום מצות הכנסת כלה כאילו קיימו גם מצות ק"ש כי הרי לא עברו ח"ו על זה שלא קראו ק"ש אדרבא כאילו קיימו והמשיכו גם אור העליון הנמשך ע"י ק"ש כו", ע"ש.

וממשיך שם: "ואף דמצות הכנסת כלה היא לכאור' למטה במדרי' ממצות ק"ש ומ"מ היא כוללת גם מצות ק"ש כו' וכן יש כמה מצות נמוכות שהן בבחי' רגל ונדחה מפניהם מצוה עליונה שהיא בבחי'

ראש, וכמו פקוח נפש דוחה שבת ואפי' נפש רשע וכמא' חלל עליו שבת א' כו' וכמו מצות מילה דוחה שבת, דהגם דמצות שבת היא מהמצוות היותר נעלות דבשבת מאיר גילוי מוחין דאבא וכל המדרג' הנעלות נמשכות בשבת כו' וכמשי"ת ומצות מילה ביסוד, ומ"מ נדחה שבת מפני המילה כו', וכן מילה בצרעת שעשה דוחה ל"ת הגם שמל"ת למעל' ממ"ע כידוע, וכן מ"ע דתכלת בציצית דוחה ל"ת דשעטנז כו', הרי שיש יתרון מעלה במצוה הנמוכה לגבי מצוה הרמה כו'".

ולכאור' צ"ב בכמה מהדוגמאות שמביא במאמר, וכמו מה שמבאר שעשה דוחה ל"ת, שבעצם המל"ת למעל' מהמ"ע אלא שהיא נדחית מפניה, דידועים דברי הרמב"ן עה"ת בפרשת יתרו עה"פ זכור את יום השבת לקדשו - "כי העושה מצות אדוניו אהוב לו וכו' כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותה ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה כמו שהאבהה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו ולכך אמרו דאיתי עשה ודחי לא תעשה", וגם אדה"ז בתניא באגה"ת פ"א מבאר "דלענין קיום מ"ע גדולה שדוחה את ל"ת, היינו משום שע"י קיום מ"ע ממשיך אור ושפע בעולמות עליונים מהארת אור א"ס ב"ה", ע"ש ובהערת רבינו שם.

וכן צ"ב בהדוגמא שמביא מפקו"נ שדוחה שבת - "ואפי' נפש רשע וכמא' חלל עליו שבת א' כו'", *דלכאור' הרי למסקנא ביומא (פה, ב) ילפינן הא דפקו"נ דוחה שבת מ"וחי בהם", ולמה מביא הדרשה דחלל עליו שבת א'. ובפרט שלכאור' לפי הדרשא דחלל עליו שבת א', א"ש מה שהשבת נדחית מטעם שע"ז "ישמור שבתות הרבה", וגם ברשע אפשר שיעשה תשובה וכו', ולכאור' היה עדיף להוכיח מזה שמחללין שבת על גוסס אף שלא יוכל לשמור שבתות הרבה.

אך באמת כ"ז אפשר ליישב ולפלפל בזה, דגם בנוגע לעשה דוחה ל"ת כבר הקשה הרע"א (בהגהותיו לספר תוס' יו"כ) שהביא לדברי הרמב"ן הנ"ל, והעיר עליו "בפ"ק דיבמות דף ז' ע"א לא משמע כן דאמרינן שם אטו עשה דוחה ל"ת לאו ל"ת חמור מיניה וקאתי עשה ודחי ליה, עיי"ש, הרי משמע דל"ת חמור מעשה רק דגזה"כ הוא

(* ראה תניא פכ"ד ובאגרות קודש ח"א ע' שיז נדפס בלקו"ש חי"ז ע' 490. המערכת.)

דעשה דוחה ל"ת", וכבר האריכו בזה המחברים והביאו דברי הר"ן גאון בשבת קלג, א, שמבאר דרך ניתנה אזהרת הלאו בתנאי דכשבא הלאו עם העשה לא נאמר הלאו במקום העשה (וראה לקו"ש חט"ז ע' 237).

[ולמעשה שבמאמר דס"ה נקט דוגמאות לעשה דוחה ל"ת מתכלת בציצית ומילה בצרעת דוקא שבהם יש אפשרות לקיום העשה בלי ביטול האיסור, ולא יבום שקיום המצוה בכל אופן הוא באשת אח דיש שמחלקים בגדר הדחי' בין ב' האופנים האלו, דכאן זה דחוי' וכאן זה הותרה. ראה שו"ת עטרת חכמים סי' ד' להגאון בעל ברוך טעם ואכמ"ל].

ועד"ז גם בנוגע לפקו"נ יש שקו"ט בפוסקים האם מחללין שבת על מחלל שבת בפרהסיא. דהפמ"ג (בסשכ"ח מש"ז סק"ז) פשיטא ליה דאין מחללין עליו שבת, והרבה חלקו עליו, וראה גם מה שפירש האוה"ח על הפ' "ושמרו בנ"י את השבת" ומה שהעיר ע"ז המנ"ח במוסך השבת ועוד אחרונים דפלפלו בזה ואכמ"ל.

ובכל אופן אפשר למצוא ביאור בדברי המאמר בענין עשה דוחה ל"ת ופקו"נ בשבת לפי איזה שהם שיטות או סברות וכו', אבל בנוגע להדוגמא ממילה הנה לא זכיתי להבין כלל איך אפשר לומר דמילה היא למטה משבת אלא שהיא נדחית מפני גזה"כ, והלא בכל הדרושים מכל רבותינו נשיאנו - מתחיל מלקו"ת פרשתינו בד"ה "למנצח על השמינית" - מבואר להיפך ממש, שמילה ניתנה בשמיני והיא למעל' משבת שהיא בשביעי (וראה לקו"ש ח"ג בשיחה לפרשת שמיני שאפי' הבחינה דשבת שהיא מעין דלעתיד - בחי' מתנה - היא עדיין למטה מבחי' שמיני שבמילה ולכן מילה דוחה אותו).

ומה שכתוב בהמאמר שבשבת מאיר גילוי מוחין דאבא ומילה היא ביסוד - שבזה רוצה לבאר המעלה דשבת על מילה, הרי מבואר בלקו"ת שם דמה שמילה הוא ביסוד זהו יסוד דא"ק שהוא למעל' מע' ממוחין דאבא, ולגבי גילוי זה כל המלאכות בטלים וכמבואר שם בארוכה.

וכן הוא גם מפורש בחז"ל - בירושלמי נדרים (הובא בלקו"ת שם), "שמצוות שבת מלא (בשני ווין) להודיעך שהיא שקולה כנגד כל מצוותיה של תורה, והמילה דוחה אותה, משל לשני מטרונות שהיו באות זו על גב זו ואין אתה יודע איזו גדולה מחברתה זו שהיא יורדת מפני חברתה את יודע שחברתה גדולה ממנה", וגם בדרושי כ"ק

אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע נת' כן בכ"מ, ואיך כאן מביא זה כדוגמא למצוה נעלית שנדחת מפני מצוה נמוכה יותר? וצ"ע.



רמב"ם

בדין מחשבין מעבודה לעבודה

הרב משה בנימין פערלשטיין
מנהל מתיבתא ליובאוויטש ד'שיקאגא

ברמב"ם פ"ב מהל' שחיטה הל' טו: "השוחט את הבהמה לזרוק דמה לעכו"ם או להקטיר חלבה לעכו"ם הרי זו אסורה, שלמדין מחשבה בחוץ בחולין ממחשבת הקדשים בפנים שמחשבה כזו פוסלת בהן כמו שיתבאר בהלכות פסולי המוקדשין".

והנה מקור דברי הרמב"ם הוא בכמה מקומות בגמרא. ובמס' חולין דף לט איתא: "אתמר השוחט את הבהמה לזרוק דמה לעכו"ם ולהקטיר חלבה לעכו"ם, ר' יוחנן אמר פסולה ור"ל אמר מותרת", ומבאר הגמ': "ר"י אמר פסולה מחשבין מעבודה לעבודה וילפינן חוץ מפנים, ר"ל אמר מותרת אין מחשבין מעבודה לעבודה ולא גמרינן חוץ מפנים". ע"כ.

והנה בהלכות פסולי המוקדשין פט"ו הל' י' כתב הרמב"ם: "שחטה לשמה וחשב בשעת השחיטה לזרוק דמה שלא לשמה הרי זו פסולה לפי שמחשבין מעבודה לעבודה וזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה ולפיכך פסולה". ע"כ.

ומקור דברי הרמב"ם אלו הוא ג"כ בגמרא הנ"ל, אשר מקורה במס' זבחים ט, ב. דשם איתא: "שחטה לשמה לזרוק דמה שלא לשמה, ר"י אמר פסולה, ור"ל אמר כשירה. ומבאר הגמ': "ר"י אמר פסולה מחשבין מעבודה לעבודה וילפינן ממחשבת פיגול, ור"ל אמר כשירה אין מחשבין מעבודה לעבודה ולא ילפינן ממחשבת פיגול".

היוצא מהנ"ל, דהאי שאלה אם מחשבין מעבודה לעבודה בין בנוגע לעבודת כוכבים ובין בנוגע לקדשים שלא לשמה תלוי' בשאלה האם למדים מדין פיגול שכל עיקרה היא ע"י מחשבין מעבודה לעבודה, היינו ששוחט ע"מ לזרוק חוץ לזמנה, דאם למדים מפיגול אזי אמרינן

מחשבין מעבודה לעבודה, ואם אין למדים אז אמרינן אין מחשבין מעבודה לעבודה.

והנה דברי הרמב"ם צ"ע: דבהלכות שחיטה לא הזכיר כלל הענין של מחשבין מעבודה לעבודה כ"א הביא הא שלמדין בחוץ בחולין ממחשבת הקדשים בפנים, ואילו בהל' פסולי המוקדשים לא הזכיר כלל הענין דלמדים מפיגול כ"א הדין דמחשבין מעבודה לעבודה.

גם יש להבין בדברי הרמב"ם מ"ש בהל' שחיטה "מחשבה בחוץ בחולין ממחשבת הקדשים בפנים" וגם "שעבודה כזו פוסלת", למה כתב כל זה ברמז ולא כתב בהדיא שלמדין מפיגול, ולא הי' צריך להזכיר מ"ש "כמו שיתבאר בהל' פסולי המוקדשים" ורק היה לו לכתוב כמ"ש בתורה (וע"ז גופא אפשר לתרץ דלא נכתב בתורה בהדיא דיני פיגול, ומש"ה ציין להל' פסולי המוקדשים. אבל עדיין צ"ע למה לא כתב בפירוש דכוונתו היא לפיגול).

והנה בגוף הסוגיא יש לדון מהי המחלוקת בין ר"י ור"ל אי למידין מפיגול שמחשבין מעבודה לעבודה, דלכאורה ל"ל ילפותא בכלל, הרי מאחר שרואין בפיגול שהעבודות יש להם קשר חד לחבירו, דהרי מחשבין שם מעבודה לעבודה, ה"ה לענין לשמה דמחשבין מעבודה לעבודה, וא"כ למה צריכין לילפותא.

גם יש לעיין, דהגמרא הביאה צריכותא מדוע פליגי בין במחשבה לע"ז ובין בלשמה, ומסיק דהו"א דאע"פ דפנים מפנים ילפינן היינו לשמה מפיגול, אבל חוץ מפנים הו"א דלא ילפינן מחשבה לע"ז מפיגול (כלשון רש"י בזבחים חולין וע"ז), ולמה לא ילפי', הרי עבודות של ע"ז הם כעבודת קדשים.

והנה בדברי הרמב"ם בהל' פסוה"מ יש לעיין באריכות לשונו דכתב דהקרבן פסול לפי שמחשבין מעבודה לעבודה, ואח"כ האריך בביאורו - "וזאת המחשבה שחשב בשעת השחיטה כאילו חשבה בעת זריקה", ולמה לא סיים דבריו כלשון הגמרא דמחשבין מעבודה לעבודה.

ולהבין כ"ז יש להקדים מה דחקרו האחרונים בהאי דינא דמחשבין מעבודה לעבודה, אם היא פסול במעשה השחיטה או דהיא פסול בזריקה; היינו, האם נאמר דמעשה שחיטה הנעשה במחשבת זריקה שלא לשמה או לשם ע"ז ה"ז שחיטה פסולה, או דנאמר דהמחשבה בשעת השחיטה היא רק הממוצע שע"י נפסלת הבהמה, אבל הפסול עצמו הוא משום דחשבינן כאילו הי' כאן זריקה וזרק שלא לשמה או

לשם עכו"ם, ולפ"ז חלות הפסול היא בשעת השחיטה, אבל הפסול בעצם הוא מצד הזריקה.

בחידושי הגרי"ז לזבחים העלה כצד הא' הנ"ל, עיי"ש. אבל מדברי הרמב"ם בהל' פסוה"מ שהבאנו משמע כצד הב', והיינו מה שכתב "כאילו חשבה בשעת זריקה", היינו דהפסול הוא מצד הזריקה, אע"פ שחלות הפסול היא בשעת השחיטה. וזהו פשוט.

ונראה לומר דבזה חלוק פסול פיגול מפסול שלא לשמה: דפסול פיגול הפירוש הוא דשחיטה הנעשית במחשבת זריקה שלא בזמנה היא שחיטה פסולה, דהרי א"א לומר כלשון הרמב"ם "ה"ה כאילו חשב מחשבה זו בזריקה", דהרי אילו הי' חושב מחשבה זו בזריקה לא הי' נפסל הקרבן, (ורק אם חשב בשעת זריקה על הקטרה חוץ לזמנה אזי נפסל), וא"כ ע"כ בפיגול הפסול הוא בזה שמחשב בשעת השחיטה לעשות זריקה שלא בזמנה ועצם מחשבה זו היא שפוסלת.

ובנוגע שלא לשמה חזינן מהרמב"ם כמ"ש לעיל דהפסול הוא מצד הזריקה. ולכאורה יש לעיין בזה, דמאחר שלמדין דין מחשבין מעבודה לעבודה מפיגול מדוע לא נאמר שפסול שלא לשמה יהי' כמו פיגול, ומה הכריח הרמב"ם לומר שדיניהם אינם שוים.

ואפ"ל, דבנוגע שלא לשמה תהיה בעי' אם נאמר שהוא פסול מחשבה בהשחיטה, דהרי המציאות היא דשחיטה היתה לשמה ורק חשב לזרוק דמה שלא לשמה, א"כ נמצא דהשחיטה בעצם היתה לשמה ואיך תפסל השחיטה ע"י זה שחושב לעשות הזריקה שלא לשמה. ולכה"פ צריך זה להיות בגדר שחט לשמה ולא לשמה ביחד, ומדוע יפסל. ומשו"ה הכריח הרמב"ם דהפסול הוא שזהו כאילו חשב בשעת זריקה ולא כמו פיגול.

ובנוגע לע"ז ג"כ י"ל דהיא כמו שלא לשמה. דא"א לומר דהיא פסול מחשבה בשחיטה, דהרי שחט שלא לשם עכו"ם ורק חשב לעשות מעשה זריקה לעכו"ם, וא"כ איך יפסול משום שחיטה שלא לשם ע"ז רק ע"י מחשבת זריקה. אלא דהוא כאילו עושה זריקה במחשבת ע"ז, ומשו"ה נפסל השחיטה. וגם יש להוסיף ביאור, דבאמת בעכו"ם יש בעיא נוספת: דבשלמא בשלא לשמה יש קשר בין השחיטה לזריקה דשניהם מחוייבים מצד הקרבן היימו דכשרות הקרבן תלוי' בין בשחיטה ובין בזריקה, אבל בעכו"ם, זריקה מאן דכר שמי'. דהרי אינו צריך לזריקה להכשיר הבהמה. ומאן נימא דשייך זריקה להשחיטה שיפסול ע"י מחשבתו.

ונמצא דפיגול הוא פסול מצד מחשבה פסולה דהשחיטה, ושלא לשמה ומחשבת ע"ז הוא פסול מצד מחשבה פסולה בהזריקה.

ובזה יש לתרץ הקושיות שהבאנו לעיל כדלהלן:

א. בהל' פסוה"מ הביא הרמב"ם רק הענין דמחשיבין מעבודה לעבודה, ולא הלימוד מפיגול, כיון דהוצרך להסביר שה'מחשבי' בשלא לשמה אינה כמו פיגול, דבפיגול היא פסול מחשבה בשחיטה, ובשלא לשמה היא פסול מחשבה בזריקה. וזהו גם למה הוצרך הרמב"ם להאריך בלשונו שם ולא הסתפק בהבאת לשון הגמרא.

ב. בהל' שחיטה הביא הרמב"ם הלימוד מקדשים, משום דבע"ז בעצמה לא הי' מקום לומר מחשבי' מעבודה לעבודה כמ"ש לעיל דאין ענין של זריקה בבהמת חולין ורק ע"י לימוד גמור מקדשים שייך לומר מחשבי' מעבודה לעבודה, ומש"ה כתב בדרך רמז ולא הזכיר בלימוד מפגול, משום דכוונתו היא לשלא לשמה ולא פגול, דמחשבת עכו"ם אינה כפיגול כ"א כשלא לשמה. היינו דמאחר שרואין שע"י מחשבתו יכול להתהוות מציאות של זריקה, והוא כאילו הי' כאן זריקה במחשבת שלא לשמה וכלשון הרמב"ם, אזי במחשבת ע"ז ג"כ יכול להיות כאילו עשה זריקה ויפסל השחיטה. ומש"ה הביא הילפותא להדגיש חידוש הפסול שע"י מחשבתו נתהוה זריקה כמו אצל שלא לשמה ומש"ה המקור לדין ע"ז הוא שלא לשמה.

ובזה א"ש מחלוקת ר"י ור"ל, דהדיון הוא אם יכולים ללמוד מפיגול אע"פ שאין אופן הפסול כמו פיגול. וכן יש חידוש מיוחד בנוגע לע"ז כמו שכתבנו לעיל. ודו"ק.

♦ ♦ ♦

הלכה ומנהג

רבית גמורה בקרוב לשכר ורחוק להפסד

הרב שלום דובער לוי

ספרן ראשי בספריית אגודת חסידי חב"ד

בשוע"ר הל' רבית סל"ג: "וכן ללות פירות על מנת שאם יוולו לזמן פרעון יוסיף לו על המדה בענין שישוו כמות שהיו שוין בעת ההלואה אסור בכל ענין, כי אין השער ויש לו מועילין כלום אלא כשפורע לו כל

כך כמו שהלוהו בלא יתרון כלל רק שנתייקרו הפירות, שריוח זה של היוקר אינו רבית אלא מדברי סופרים והם ראו להקל ברבית זו ביש לו או ביש להם שער, אבל כשפורע לו יותר מכמות שהלוהו הרי זו רבית גמורה אפילו אין היתרון אלא כל שהוא".

בספר פרי עץ חיים (למהר"י ברזל) מפרש שהמקור להלכה זו היא הברייתא (ב"מ עה, רע"א): "הוזלו נותן לו חטים", ומפרש רב ששת שם דמיירי שלא קצץ, רק שהלוהו בסתם סאה בסאה, ולכן אם "הוזלו נוטל חטיו" (דהיינו מדת החטים שהלוה לו, ולא יוסיף המדה מחמת שהוזלו). וכן נפסק בטור ושו"ע סי' קסב ס"א: "נותן לו הסאה שהלוהו".

אמנם באמת יש חילוק גדול בין הלוהו סתם והוזלו, שאז ודאי אין כאן אלא איסור רבית מדברי סופרים, שהרי לא קצץ. ואפשר דהוי רבית מאוחרת, כדלעיל ס"ז. משא"כ כאן שהתנה על מנת שאם יוזלו יוסיף כפי שוויו בעת ההלואה, בזה כותב רבנו שהיא רבית גמורה. ומהו המקור לזה?

במ"מ וציונים (למהר"נ מאנגעל) מפרש שהמקור הוא בגמרא (שם ס, ב): "אי דאזפיה מאה (פרוטות) במאה ועשרים, מעיקרא (כשהלוהו) קיימי מאה בדנקא (מעה כסף) ולבסוף קיימי מאה ועשרים בדנקא. . אי בתר מעיקרא הרי נשך והרי תרבית אי בתר בסוף אזלת לא נשך איכא ולא תרבית איכא". ומבואר בר"ן שם: "ולענין דינא קיי"ל דבתר מעיקרא אזלינן הילכך. . איכא נשך ותרבות מדאורייתא דאזלינן בתר מעיקרא, וכן סאתים חטים בג', אע"פ שהוזלו ג' ועמדו בדמי ב'". וכן נפסק בשו"ע סי' קס סכ"א, לענין פרוטות שהוזלו (דאסור מדאורייתא), ובט"ז שם ס"ק כ, אף לענין סאתים חטים שהוזלו (כדברי הר"ן).

אך כד דייקת שפיר אין להוכיח משם לענינינו, שהרי שם הוי ודאי רבית קצוצה, שהרי הלוה סאתים בג' (אלא שאח"כ הוזלו, ומ"מ אסור מדאורייתא דאזלינן בתר מעיקרא). משא"כ כאן שהתנה רק שאם יוזלו יוסיף כפי שוויו בעת ההלואה, משא"כ כשלא הוזלו לא יוסיף, היכן היא ההוכחה דהוי רבית גמורה.

ובאמת מה שכותב כאן רבנו שהוא רק רבית גמורה, אין פירושו שאסור מן התורה, אלא כדלעיל ס"ז: "ה"ז רבית גמורה, ואפשר שאסור מן התורה", הרי שרבית גמורה אינה מן התורה. וכן כל מקום שנזכר בהל' רבית לרבנו הזקן "רבית גמורה" אין הכוונה לרבית

מהתורה, כי אם לרבית גמורה מדברי סופרים. והכוונה היא למעוטי אבק רבית הקלה, שהקילו בה כמה קולות. וכהמשך דברי רבנו כאן, לחלק בין איסור דבריהם בסאה בסאה שהקילו בו ביש לו או ביצא השער, משא"כ ברבית גמורה שבנידון דידן לא הקילו. ומהו א"כ המקור לכל זה?

והנראה שהמקור לכל זה הוא בשו"ת ריב"ש סי' יט (הובא בב"י סי' קסב): "לא הותרה הלואה סאה בסאה בשיש לו או בשיצא השער אלא כשהוא קרוב לשכר ולהפסד שכמו שאם יוקרו חטים יהיה שכר למלוה כן כשיוזלו יהיה לו הפסד . . אבל בנידון זה שאם הוקרו נוטל חטים ואם הוזלו יטול דמיהם כשער היוקר זה ודאי אסור שהרי הוא קרוב לשכר ולא להפסד". וכן נפסק ברמ"א סי' קסב ס"ב. וכ"ה גם כאן בהמשך דברי רבנו: "וכן אם הוזלו הפירות ופורע לו במעות כמו שהיו שוין בשעת ההלואה". ודלא כפי שפירשו הנ"ל, שהם שני דינים נפרדים.

ואף שברביב"ש מיירי שהתנה שאם יוזלו "יטול דמיהם"; מ"מ רבנו מפרש שכ"ה גם כשהתנה שאם יוזלו "יוסיף לו על המדה בענין שישויו כמות שהיו שוין בעת ההלואה", והיינו שבשניהם היא רבית גמורה, מטעם האמור בסוף הסעיף: "ישתכר המלוה בשביל שהלוהו שיהיה קרוב לשכר ורחוק להפסד", שזה גופא שהתנה אתו שיהי' קרוב לשכר ורחוק להפסד, הוא בגלל הלוואתו, ולכן היא רבית גמורה.

וגם החילוק שכותב רבנו בין רבית דבריהם שבהלוואת סאה בסאה לבין רבית גמורה שבנידון דידן, מקורה משו"ת הריב"ש שם (בנידון שלו, שהתנה שאם יוזלו דמיהם). שז"ל הריב"ש: "לא הותרה הלואה סאה בסאה בשיש לו או בשיצא השער אלא כשהוא קרוב לשכר ולהפסד . . אבל בנדון זה שאם הוקרו נוטל חטים ואם הוזלו יטול דמיהם כשער היוקר זה ודאי אסור שהרי הוא קרוב לשכר ולא להפסד".

ומה שהוסיף רבנו לכתוב ביאור טעם החילוק שבינם: "שריוח זה של היוקר אינו רבית אלא מדברי סופרים והם ראו להקל ברבית זו ביש לו או ביש להם שער", טעם זה לא נזכר בריב"ש, אלא מקורו ברש"י מד, ב ד"ה דינרי. עג, א ד"ה יש לו. עה, א ד"ה אבל אומר. עיי"ש.



ברכות התורה כשאדם ישן קצת בלילה

הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג

רב ושליח כ"ק אדמו"ר - וועסט בלומפילד, מישיגן

שו"ע או"ח סי' מז סעיף יג: "המשכים בבקר קודם היום ללמוד יברך ברכת התורה וא"צ לחזור ולברך כשילך לבית הכנסת כו" (רא"ש ברכות פ"ק סי' יג, ר"י בתוס' רבינו יהודה ברכות, ועוד).

והנה עיין במ"ב ס"ק כט, דעל הא דאיתא בשו"ע שאם השכים קודם אור היום ללמוד שצריך לברך ברכת התורה ואין צריך לחזור ולברך כשילך לבית הכנסת כותב המ"ב "אף אם חזר וישן אח"כ שינת קבע קודם אור היום או ביום א"צ לחזור ולברך כי מסתמא דעתו של אדם לפטור בברכה זו עד שנת הלילה שלאחריו.

ועיין בהביאור הלכה ד"ה המשכים שכותב בפשטות שאם אדם בירך ברכת התורה בבוקר וישן שנת קבע בתחילת הלילה שאחר זה, צריך לברך ברכת התורה כשהוא קם בתחילת הלילה. והביאור הלכה כותב שכל זה הוא דעת הפר"ח והדה"ח והפמ"ג, ומשמע מדבריו שאין מי שיחלוק עליהם.

והנה רבינו בסי' ז כותב: "וכשישן שינת קבע והשכים קודם עלות השחר צריך לברך לדברי הכל, שאף לסברא אחרונה שהיא כברכת השחר הרי גם ברכות השחר זמנן הוא ג"כ קודם אור היום מיד שניעור משנתו". ע"כ. וכמו כן עיין בהסידור: "ומי שישן בלילה מברך בקומו מחצות הלילה ואילך". וא"כ מדברי רבינו יוצא שלא כדברי הביאור הלכה, דרבינו סובר שאם ישן שינת קבע בתחילת הלילה אין צריך לברך ברכת התורה אם קם קודם חצות, ובכלל מה שכותב המ"ב "שאם חזר וישן אח"כ קודם אור היום א"צ לחזור ולברך כי מסתמא דעתו של אדם לפטור בברכה זו עד שנת הלילה שאחריו" לא אתי שפיר לפי הדיעה שקבעו חכמים ברכה זו בכל יום דומיא דשאר ברכות.

דהנה עיין בשו"ע סעיף יא "שינת קבע ביום על מטתו הוה הפסק וי"א דלא הוה הפסק וכן נהגו". ע"כ.

וא"כ לפי המנהג שלא הוה הפסק משום שברכת התורה היא כברכת השחר (וכדעת האגור הלכות תפילה סי' א), א"כ אין תלוי בדעתו כלל.

והנה בנוגע הגדר של שינת קבע ועראי נקט רבינו בסעיף ז' ששנת עראי היינו אם ישן על אצילי ידיו, והוא דעת הרא"ש הובא בטור, וא"כ

כל שהולך לישון על מטתו נקרא שינת קבע, והוא דבר המצוי שאדם המרגיש עייפות הולך לישון בלילה לשעה או חצי שעה, ואחר כך הוא קם קודם חצות.

והעולה מזה שבציור כזה שאדם קם קודם חצות דעת המ"ב שצריך לברך ברכת התורה, ולפי דבריו גם הפר"ח והדה"ח והפמ"ג מסכימים עמו, אבל דעת רבינו שאינו צריך לברך ברכות התורה מכיון שנקטינן שברכת התורה יש לה הגדר של שאר ברכות השחר.



מנהג חב"ד: מזוזה לפי היכר ציר

ברוך אבערלאנדער

שליח כ"ק אדמו"ר זי"ע בודאפשט, הונגריה

לאחרונה הרבו לכתוב ע"ד מנהגינו: "קביעות המזוזה מצד ימין ע"פ היכר ציר – מלבד הפתח הראשון"¹, והנני להעיר בזה כמה הערות:

הוראה לרבים

ב'אגרות קודש' אדמו"ר מוהריי"צ² כותב הרבי להר"י לנדא מבני ברק: "בבקשה להודיעני את אשר זכה לשמוע מאת הוד כ"ק אאמו"ר... בענין היכר ציר לקביעת מזוזה ודלא כמנהג העולם. הנני מסתפק בהוראה זו דהיכר ציר שנהגו בליובאוויטש דלא כמנהג העולם אם היא הוראה השייכה לכל איש ישראל, או שההוראה היא מיוחדת לבית נשיא כמו שהיו כמה ענינים אשר הוד כ"ק אבות[י]נו רבות[י]נו הק' זצוקללה"ה נבג"מ זי"ע היו נוהגים והם שייכים רק למעלת קדושתם בתור נשיאי ישראל."³

נדמה לי שתשובת הר"י לנדא לא נתפרסמה לע"ע, ואולי זה נמצא בידי בני משפחתו. אמנם כ"ק אדמו"ר זי"ע ודאי שקבע הוראה לרבים ע"י שאישר את פרסומו בספר המנהגים.

(1) 'ספר המנהגים – חב"ד' עמ' 81.

(2) ח"ד עמ' שצג. תאריך האגרת: ח' מנ"א תרח"ץ.

(3) מוזר שב'מפתח כללי' שבחלק יב לא צוין אגרת זו בערך 'מזוזה' שבעמ' שג, אמנם זה מופיע בערך 'הלכה' בעמ' רפב.

מקור המנהג

הרז"ש דווארקין במכתבו לכ"ק אדמו"ר זי"ע⁴ כותב ששאלו את אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בנוגע לקביעת המזוזה, "והשיב להם שיש לו בקבלה מכ"ק אביו אדמו"ר מוהר"ש נבג"מ שלעולם צריכים לקבוע המזוזה לימין ההיכר ציר..."

ובאגרת מי"ג ניסן תשט"ז⁵ להגאון בעל שו"ת 'מנחת יצחק', כותב הרב⁶: "הנהוג למעשה בבית הרב – הוא כ"ק מו"ח אדמו"ר – ע"פ הוראת אביו (אדמו"ר מהורש"ב) ולמעלה בק[ו]דש, אשר (חוץ מהפתח היוצא לחוץ) קביעת המזוזה הוא רק ע"פ היכר ציר".

וכמה ימים לאחר זה, ביום כ"ד ניסן, כותב הרבי להר"י לנדא מבני ברק: "איך לידי ענין הנוגע בדין מזוזה, כשיש סתירה בין היכר ציר ורוב תשמישם, שמהלכת שמועה בין זקני החסידים ע"ד הוראת נשיאנו הק' בזה (וי"א מאדמו"ר הזקן), וכיון שנוסחאות שונות שמעתי כאן, א"ת⁷ אהי' לכ' אם יודיעני, השמע בזה ופרטי הנוסחא וכו' וכל המפרט ה"ז משובח".

במענה שלו כתב הר"י לנדא⁸: "זכיתי בחסדי ה' אשר כל זמן חסותי בצל קדה"ק [...] רבינו זצוקללה"ה נבג"מ זיע"א, הי' קורא לי בכל פעם של קביעת מזוזות להתלוות על ידו וילמדני סדר קביעותה... כלל זה מסר לי בשם כ"ק מהר"ש – אף פעם לא הזכיר בענין זה איזו שהיא קבלה בשם אדמו"ר הזקן – שמחוץ לדלת הראשונה החייבת במזוזה, צריכים להתחשב רק עם היכר ציר, אבל

(4) פורסם בעיתון 'כפר חב"ד' גליון 743 עמ' 13.

(5) 'אגרות קודש' חלק יב עמ' תטז. וראה בשו"ת 'מנחת יצחק' ח"ב סוף סי' קכב מה שהעיר ע"ז במכתבו אל כ"ק אדמו"ר זי"ע.

(6) בהערה לאריכות דבריו בשו"ת 'מנחת יצחק' ח"א סי' פט, בפלפולו עם מחותנו הגאון בעל שו"ת 'חלקת יעקב' (ראה אריכות דבריו בשו"ת שלו יו"ד סי' קסא במהדורה החדשה).

(7) = אסיר תודה.

(8) נעתק ב'אגרות קודש' שם עמ' תלו בשו"ג. [נדמה לי שצילום ממכתבו זה של הר"י לנדא פורסם בחוברת "האמת לאמיתו על העדה הקדושה חב"ד", חורף תשמ"ט, ואינו תח"י.] וראה גם דבריו שנעתקו ב'אגרות קודש' אדמו"ר זי"ע ח"ג עמ' קסט ו'תורת מנחם – התועדויות' ח"ז עמ' 190 בנוגע לפרט אחר במזוזה.

בדלת הראשונה ממש, קובעים מימין אפילו אם היא נפתחת לחוץ...".

ולפלא שכמה שנים אחרי זה עדיין כותב הרבי להר"ש ריבקיין (אז בסיאטעל, היום בס' לואיס)⁹: "מסורה בפ' חסידי חב"ד הוראה מרבתינו נשיאינו כמדומה לי עד לרבנו הזקן, שהולכים אחרי היכר ציר... והרב לנדא שי' דבני ברק, כמדומה שמע בזה הוראה מפורשת מכ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נ"ע". למה כותב הרבי: "...וכמדומה שמע בזה..."¹⁰, בשעה שהר"י לנדא כבר כתב לרבי בדיוק מה הוא שמע?¹¹ וכן גם מעניין שהרבי כותב: "...כמדומה לי עד לרבנו הזקן...", והרי הר"י לנדא העיד: "אף פעם לא הזכיר בענין זה איזו שהיא קבלה בשם אדמו"ר הזקן"¹²?

בהמשך למכתבו של הרבי אליו, כתב הרב ריבקיין להר"י לנדא לברר את הענין, בתשובתו כתב הר"י לנדא¹³:

"בתשובה למכתבו בדבר קביעת המזוזה, אין לי מה להוסיף על מה שכתבו לו כ"ק שליט"א.

כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ זצוקללה"ה זיע"א, הואיל בטובו לספר לי, שבעת קביעת המזוזות שבדירתו בליובאוויטש קבע אביו כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נבג"מ זצוקללה"ה זיע"א את המזוזות בכל הפתחים (חוץ מהפתח הראשון החייב במזוזה) בצורה כזאת שבשום חדר לא היה כניסה, באשר ההיכר ציר היה באופן כזה, ושאל כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ את אביו נ"ע, א"כ מאין יכנסו? וענה לו

(9) 'אגרות קודש' חלק יט עמ' שכה-שכו. תאריך: ג' סיון תש"כ.

(10) ועד"ז נזכר ב'אגרות קודש' חלק חי עמ' קעג. תאריך: ד' שבט תשי"ט.

(11) וכן ב'אגרות קודש' חלק יד עמ' תקלו מזכיר השואל את זה כ"הוראת הרב לנדא שי". תאריך: כ"ט אדר"ש תשי"ז.

(12) להעיר שלפי דעת הרבי כל מנהג שבו נהגו רבותינו נשיאינו "מסתם פירט זיך דאס פון דעם אלטן רבי'ן אן... ראש השלשלת..." – "שיחות קודש' תשל"ה ח"א עמ' 34 בנוגע להדלקת נש"ק לנערות לפני החתונה. אמנם ישנם גם מנהגים חדשים כמו ענין "ויעקב הלך לדרכו" שהתחיל אצל הצ"צ – ראה 'תורת מנחם – התוועדיות' חלק יח עמ' 160, ואכמ"ל.

(13) במכתבו מט' תמוז תש"כ, נעתק במאמרו של הרב ריבקיין שבעיתון 'כפר חב"ד' גליון 357 עמ' 24.

אביו אדמו"ר מוהר"ש: וואס ארט דא[ס] מיר, זאל ער קריכען דורכן פענסטער..

וידוע לכל באי בית כ"ק אדמו"ר נבג"מ בליובאוויטש, שהמזוזה בדלת שבין הפרוזדור לחדר הראשון, שבו היו מתאספים לחכות להכנס ליחידות, היתה כאילו משמאל הכניסה. וסיפר לי כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ, כי אביו כ"ק אדמו"ר מוהר"ש נבג"מ שאל אותו אם הרבנים תמהים על זה. וביאר לי כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ, שזה היה מפני שהדלת הראשונה החייבת במזוזה היתה בכניסה לפרוזדור.

וככה נהג כ"ק אדמו"ר (מוהרש"ב) נבג"מ להתחשב רק על ההיכר ציר בכל מקום...".

הרב ריבקיין מספר גם¹⁴: "וכשהעתיקנו (בשנת ה'תש"כ) לדירתנו שבעיר סיאטעל, והיה בדירה דלת הפתוח לגזוזטרא, שהיה (הגזוזטרא) סגור מכל הצדדים, חשבתי לקבוע המזוזה בימין הכניסה מהבית לגזוזטרא. אך כאשר ביקר אצלי אבא מארי (הוא הגאון האדיר רבי משה - דב ריבקיין זצ"ל...) זללה"ה, סיפר לי כי זוכר הוא כי בליובאוויטש, בביתו של כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב, היה כזה ממש, והמזוזה היתה קבועה בימין הכניסה מהבלקאן להבית...".

דינו של חדר שאין לו חלון?

בספר המנהגים שם בשוה"ג נאמר: "קביעות.. היכר ציר: אפילו בפתח גזוזטרא שרק פתח אחד לה – כבדירת כ"ק מו"ח אדמו"ר – ע"פ הוראתו"¹⁵. וב'אגרות קודש'¹⁶ מוסיף ע"ז הרבי: "ואומרים בזה

(14) במאמרו שם.

(15) ואציין בזה שזכרתי בעת כינוס השלוחים האירופאי בניס, צרפת בשנת תשנ"א נסענו לעיר הסמוכה מענטאן לבקר בבית בו גר כ"ק אדמו"ר מוהרש"ב ומוהריי"צ תקופה ארוכה בשנים תער"ב (חודשים שבט-אדר, ראה 'אגרות קודש' אדמו"ר מוהרש"ב ח"ב עמ' תרב-תרכה) ותער"ג (סוף שבט-אדר, ראה 'אגרות קודש' שם עמ' תרפט-תשד), ולמרות שכבר עברו כשמונים שנה מאז שרבותינו גרו שם היה ניכר עדיין החורים שבהם קבעו רבותינו את המזוזות. ומיד עלה בדעת כמה לבדוק את קביעת המזוזה לפי ההיכר ציר, אמנם בנוגע לרוב הדלתות לא היה שום הוכחה, כיון שהיכר ציר היה גם לפי ימין הנכנס בפשטות, והדלת היחידה שבו היה אפשר להוכיח את זה היה בקומה העליונה ביציאה למרפסת, אלא שהדייר לא היה בבית, וע"כ לא יכולנו לבדוק אותו.

שעל השאלה איך יכנס, ענו, שיטפס דרך הגג". ובמק"א¹⁷ כתב "ששאלום [את "רבותינו הנשיאים"], ומה יעשו אם כל הדלתות שבחדר היכר ציר שלהם לחדר אחר, וא"כ באיזה אופן יכנס לחדר, וענו ע"ז, יכנס דרך החלון".

ובפרטיות יותר כותב הרז"ש דווארקין במכתבו: "ושאלוהו הלא מוכרחים לכנוס תחילה, השיב שיכולים לכנוס דרך החלון. ושאלו ואם החלון גבוה מאד, השיב יכולים לסמוך סולם". והר"י לנדא במכתבו מוסיף בשם אדמו"ר מוהרש"ב: "והוסיף לספר, כי בדירתו טרם שהוסיפו עלי', הי' חדר – והוא החדר שהי' מקבל אח"כ שם ליחידות, שכל הדלתות הי' נפתחות החוצה, וכ"ק מהר"ש בעצמו קבע שם בכל הדלתות את המזוזות לפי היכר ציר, כלומר שלא הי' לפי זה אף דלת אחת של כניסה לתוך החדר. וכ"ק רבינו שאל את אביו, אם כן מאין יכנסו? וע"ז ענה לו כ"ק אביו אדמו"ר מהר"ש: "וואס ארט דאס מיך, זאל ער שפרינגען דורכן פענסטער".

ועל יסוד כל הנ"ל מחדש הרז"ש דווארקין: "ובאם השמועה אמת, לפי"ז חדר בפתח אחד שהיכר ציר הוא מצד היציאה, אבל אין שם חלון כלל צריכים לקבוע לימין הכניסה".

והחזיק אחריו הרש"ב שי' לוין¹⁸ שמצטט את מכתבו של הרז"ש דווארקין ומוסיף: "במענה לשאלה כתב הרבי: "גם אני שמעתי ע"ד הנ"ל – והבאלקאן שבקאבינעט דכ"ק מו"ח אדמו"ר מוכיח". והנה באשר לשאלתו אודות חדר שאין שם חלון כלל לא השיב הרבי בפירוש, וכנראה הסכים בזה לדברי הגרז"ש בשאלתו שצריכים לקבוע המזוזה לימין הכניסה, שהרי שם אין שום חלון ויש רק כניסה אחת".

אמנם לפענ"ד אין שום משמעות כלל שהרבי הסכים עם הרז"ש, וגרם לזה הציטוט המקוטע שבו העתיק במאמרו את מכתב הרז"ש¹⁹.

(16) חלק יט, שם.

(17) 'אגרות קודש' חלק יב עמ' תכד.

(18) במאמרו שבעיתון 'כפר חב"ד' גליון 751 עמ' 50-51.

(19) הוא אפילו אינו מציין נקודות כשהשמיט את המלים (ראה לקמן): "ע"כ בזכרוני ששמעתי אז, אבל אחר שנתקתי להם הי' לבי נוקפי אפשר בריבוי הזמן שכחתי וטעיתי".

כי המעיין בכל אריכות דברי הרז"ש במכתבו יראה שהפרט הנ"ל (דינו של חדר שאין בו חלון) הנו שאלה שולית וצדדית ליד השאלה העיקרית, והנני להעתיק חלק מעיקר השאלה:

"זה לא כבר קבלתי שאלה מכפר חב"ד ע"ד קביעת מזוזה בפתחים הפנימים שבחדרים שאין להם רק פתח אחד וההיכר ציר הוא לצד היציאה מהחדר... והשבתי להם שגם בזה העיקר הוא ההיכר ציר... הוראתי הי' על סמך שנשאר בזכרוני מימי ילדותי כשהייתי נער קטן לפני בר - מצוה... בבית כ"ק אדמו"ר נבג"מ (הרש"ב) זוכר אני שהי' שם חדר אחד שקביעות המזוזה הי' שם שלא כהרגיל, והרבה אורחים רבנים תמחו ע"ז והשיב להם שיש לו בקבלה... [כנעתק לעיל] ע"כ בזכרוני ששמעתי אז, אבל אחר שנתקתי להם [=את הטלפון] הי' לבי נוקפי אפשר בריבוי הזמן שכחתי וטעיתי, ובאם השמועה אמת... [כנעתק לעיל]... ובקשתי מכ"ק אדמו"ר שליט"א להודיעני בזה פשר דבר".

מקריאת כל האגרת יוצא לנו ברור שכל עיקר שאלתו לכ"ק אדמו"ר זי"ע היה שיודיע לנו האם בכלל נכון מה "שנשאר בזכרוני" שיש הוראה מהרביים שיקבעו מזוזה לפי היכר ציר. ומדברי הרז"ש יוצא ברור שה"אורחים הרבנים" שאצל אדמו"ר מוהרש"ב בליובאוויטש לא ידעו מכל זה, וגם הוא רק שמע ע"ז בקטנותו²⁰, והסתפק בנכונות זכרונו. והרבי אכן הרגיש בחשיבות השאלה ואישר לו את שמועתו שאכן כך הורו רבותינו. והרבי לא נכנס לדון בפרט הצדדי בדינו של חדר בלי חלון כי גם הרז"ש דן בזה רק דרך-אגב²¹, ואדרבה היה ניתן לומר שהרבי לא התייחס לפרט הנ"ל, כי לא שמיע ליה לחלק בין חדר שיש לו חלון (שאז הולכים לפי היכר ציר) ובין חדר שאין לו חלון (שאז הולכים לפי ימין הנכנס)²².

20) ומעיין היה לברר איך התנהג במשך כל השנים מאז שמע את זה בקטנותו בליובאוויטש ועד שהתקשרו אליו מכפר חב"ד ושאלו אותו על זה.

21) ואולי רק לפלפולא, ויש לברר האם הרז"ש היה מורה כן הלכה למעשה. וראה הערה שלאח"ז.

22) וקצת רמז לזה במכתבו של הרז"ש, שכתבו אחרי שקיבל את תשובת הרבי ('קובץ רז"ש עמ' 58), וגם בו הוא רושם את הסיפור עם אדמו"ר מוהרש"ב ש"נשאר בזכרוני ממה ששמעתי אז", ומסכם להלכה: "כל הפתחים הפנימיים שיש להם דלתות אפי' אין שם בהחדר כ"א פתח א' היכר ציר" (שלא כדברי הט"ז ועפ"י קבלה

ואצטט בזה סיפור הקשור לכ"ק אדמו"ר זי"ע²³: בשעה שלמדתי בכולל אברכים אשר במלבורן אוסטרליה ועסקנו בהלכות מזוזה שמעתי פא"פ מאת הרה"ח ר' אברהם גליק שי' מנהל הת"ת דשם ומאת הרה"ח ר' אברהם בער בלעסאפסקי שי' משפיע בשיבה שם שכאשר ישבו בשבת תחכמוני בשיבת תות"ל המרכזית 770 [כמדומני בשנת ה'תשכ"א] ושהו בחג הפסח בחצרות קדשנו אירע כך: רבינו זי"ע (כמנהגו לבקר את אולם חדר האוכל שבו היו התמימים עורכים שם את הסדר לפני שהלך לביתו בליל התקדש חג הפסח) נכנס לחדר אוכל והביט על הפתח שהיה בין המטבח ששם הכינו ובשלו את המאכלים וכו' והחדר שבו אכלו התמימים וערכו את שולחן הסדר. המזוזה נקבעה על צד ימין הכניסה מהאולם למטבח, ולא לפי היכר ציר [שעל פיו היו צריכים לקבוע המזוזה על צד ימין הכניסה מהמטבח לחדר אוכל]. רבינו הביט בחזקה על מזוזת הפתח ושאל בתמיהה: "ס'איז נישט דא קיין פענסטער אין קיך?" עד כאן שמעתי.

ביאור גדר ה"יכנס דרך החלון" ו"יכולים לסמוך סולם"

והנה מדברי הרז"ש דווארקין יוצא ברור שהוא פירש את ה"יכנס דרך חלון" כתנאי הלכתי, וכפי שכתב שם: "הלא א"א לצאת מהחדר טרם שיכנס מתחילה", וחיוב קביעת המזוזה הרי הוא שיהיה "דרך ביאתך מן הימין"²⁴, "לימין בבואו לבית ולא מימין לצאתו"²⁵, וע"ז בא תשובת הרבי שלא כן: היכר ציר מראה לנו את כיוון הכניסה, ואת"ל שזה יציאה ולא כניסה אז אומרים שזה בכל זאת כניסה ולא יציאה כיון שהכניסה יכול להיות מהחלון!

ועד"ז הבין גם הרה"ת בנימין הכהן מאוסטרליה, וכפי שמסכם בסוף מאמרו "היכר ציר"²⁶, בו הוא מבאר שהוראת רבותינו הנ"ל מיוסד הוא על דברי הרמב"ם²⁷: "ומ"מ, כיון שגם לפי שיטת הרמב"ם

מרביתנו הקדושים), הרי לא הדגיש כאן שצריך שיהיה חלון בתוך החדר, אחרת צריכים ללכת לפי ימין הכניסה, ומשמע דלא סבירא ליה.

(23) מתוך רשימת הרה"ת חיים רפפורט.

(24) מנחות לד, א.

(25) רש"י יומא יא, סע"ב.

(26) בתוך: "יגדיל תורה", נ"י, שנה ט עמ' קפא-קפה.

(27) הל' מזוזה פ"ו הי"א-יב.

יש דין נוסף של דרך ביאתך... לכן הוקשה לרבותינו נשיאינו ז"ל... והלא אין על זה שם כניסה כלל, ואין זה אלא יציאה מהחדר הפנימי שבו נמצא ואין לו דרך אחרת לצאת ממנו... וע"ז ענו, שאפשר במציאות ליכנס לחדר הפנימי דרך חלון ולילך משם לחדר החיצון, והרי גם זה נקרא כניסה, ושפיר אפשר לקיים שני הדינים של היכר ציר וגם ימין הנכנס...".

והרה"ת לוי יצחק ראסקין הוסיף בזה²⁸: "ולהעיר מדין חלון שנחשב כפתח לענין עירוב חצירות"²⁹. אלא שזה יוכיח לכאורה על חלון שהוא קרוב לקומת קרקע. וילע"ע."

והנה באם רצה למצוא מקור לחלון שנחשב כפתח היה אפשר לציין אולי ליתירה מזו, לדין טומאת מת בבית, שהחלון נחשב כפתח שמשם הטומאה יוצאת מבית שהמת בתוכו ונכנס לבית השני³⁰.

אמנם לכאורה דוחק גדול לפרש כן כוונת ה"יכנס דרך החלון", שהרי באם אנחנו מחפשים את כיוון כניסה האמיתית לחדר, מה זה עוזר לנו שאפשר לקבוע סולם ולרדת מהגג או ליכנס מהחלון, והרי אין דרכנו בכך, וא"כ מה עוזר לנו ה"אפשרות" הזאת? והאם באמת בקומת ה-99 במגדלי התאומים היה אפשר ליכנס מהחלון או מהגג? והאם צריכים לחלק בין הקומה ה-11 לבין הקומות עליונות יותר?³¹

ולכאורה היה נראה לפרש בפשטות כוונת ה"יכנס דרך החלון", שכוונת רבותינו היתה: לא איכפת לנו בכלל מה הכיוון הפראקטי והריאלי שדרכו נכנסים לחדר זה, אנחנו מסתכלים אך ורק לפי היכר ציר כי התורה קובעת לנו שהיכר ציר קובע את הכיוון, ואכן נקבל לפי זה אפשרות של חדר כזה שאין דרך ליכנס אליה אלא לצאת אליה מתוך החדר הסמוך וליכנס אח"כ ממנה לחדר הסמוך. ולפי פירוש זה אין הכוונה שאנחנו באמת מחשיבים את החלון כדרך הכניסה

(28) 'פרדס חב"ד', גלין 12, עמ' 154 הערה 7.

(29) שו"ע אדה"ז או"ח סי' שעב ס"ה.

(30) ראה רמב"ם הל' טומאת מת פי"ד ה"א ועוד.

(31) ולהעיר מהדין באם הילוך ע"י דחק הוא הילוך ותשמיש ע"י דחק אי הוי תשמיש (בגמ' שבת ח, א-ב), אכילה ע"י הדחק אי הוי אכילה (שם עו, א), סוכה תחתונה שיכולה לקבל כרים וכסתות ע"י הדחק (סוכה י, א), עבודה ע"י הדחק ואכילה ע"י הדחק (בבא קמא קי, א), ובעוד מקומות. ואכ"מ.

האמיתית לתוך החדר הזה. ולפי זה אפילו חדר שאין לו חלון או דרך כניסה מהגג קובעים בו את המזוזה אך ורק לפי היכר ציר³².

והנה באם נדייק בדברי אדמו"ר מהר"ש, כפי שהעתיקו הר"י לנדא, הרי לשונו נוטה בבירור לפירוש זה: "וואס ארט דאס מיך, זאל ער שפרינגען דורכן פענסטער", כלומר הוא לא חיפש כלל את הכניסה "האמיתית", אלא העיקר הוא ההיכר ציר, ואפילו בחדר שאין בו חלון. ואכן כך היתה דעתו של הר"י לנדא הלכה למעשה³³.

ועדיין צ"ע ובירור מה המקור לשיטה זו, ולא באתי אלא להעיר.

"מלבד הפתח הראשון"

כאמור, מפורש ב'ספר המנהגים' שמנהג קביעת המזוזה לפי היכר ציר אינו חל על "הפתח הראשון". וכן נאמר ב'אגרות קודש'³⁴: "מלבד הדלתות היוצאות לחצר או לרה"ר". וכ"כ הרז"ש דווארקין במכתבו: "לבד בהפתחים הראשונים שבבית שנכנסים מהחוק, שהקביעות הוא לימין הכניסה".

ובגליונות האחרונים של 'הערות וביאורים'³⁵ ניסו לתווך בין הנ"ל לבין ההוראה במכתב הרבי שב'ליקוטי שיחות'³⁶: "יש להתחשב בהכניסה צדדית בהיכר ציר".

כדאי להעיר שכל עוד לא יהיה בידינו צילום אגרת השאלה שנשלחה אל הרבי, ושעליו רשם הרבי את תשובתו צריכים להיזהר מאד לקבוע מסמרות בנידון, כי ע"י שינוי קל בתיאור אותו כניסה צדדית יכול להשתנות כל הענין. ודוגמא לזה הבאתי ב'הערות וביאורים'³⁷ מהמכתב ב'אגרות קודש' חי"ד עמ' רכח שמדובר בו

(32) וע"כ צריך ביאור ובירור אופן קביעת המזוזה בדירת אדמו"ר מוהריי"צ בקומה ב' ב-770, ראה מאמרו של הרש"ב לוין, שם.

(33) מפי נכדו הרה"ת ישראל שי' לנדא. וכן כתב לי עכשיו הרה"ת לוי יצחק שי' רסקין מלונדון, שראה מזוזה שקבע הר"י לנדא (בביתו שברח' יחזקאל בבני ברק) לחדר בלי חלון לפי היכר ציר.

(34) חלק יב, שם.

(35) מתחיל מגליון תתעא ועד לגליון תתעד. וראה גם 'פרדס חב"ד' ובמאמרו של הרש"ב לוין שם.

(36) חלק כד עמ' 374.

(37) גליון תתעד עמ' 115-113 והערה 55.

לכאורה בנוגע למחיצה שאינה גבוהה למעלה מקומת איש, אמנם אחרי שנתגלה צילום אגרת השואל השתנה תוכן כל מענת כ"ק אדמו"ר זי"ע.

שוב נודע לי שהשואל היה הרה"ת ישראל שי' זלמנוב (כעת בקרוינהייטס), וקיבלתי ממנו העתק השאלה והתשובה (ובזה הנני מודה לו על אדיבותו). תאריך המכתב ע"פ הזכרון: ניסן תשל"ז.

ב"ה

כ"ק אדמו"ר שליט"א

ידידי הת' ר' דוב קרסיק מפעילי "מבצע מזווה" באה"ק, בקשני לשאול כמה שאלות שהתעוררו בעקבות המבצע, בקשר למקום קביעת המזווה, ואשר מאת הרבנים לא נתקבלה תשובה ברורה.

(א) בכניסה ראשית קובעים את המזווה לימין הנכנס, האם הוא הדין כשיש גם כניסה צדדית או שבכניסה צדדית יש להתחשב בהיכר ציר?

תשובת הרבי בנוגע לשאלה זו: הרבי מחק את מלת "או", ועיגל את כל ההמשך, ככה: (א) בכניסה ראשית קובעים את המזווה לימין הנכנס, האם הוא הדין כשיש גם כניסה צדדית או שבכניסה צדדית יש להתחשב בהיכר ציר?

הרבי לא ענה על השאלות הנוספות שבמכתב, וציין: "בהשאר חסרים פרטים ובכל אופן לא יכתבם כ"א ישאל רבנים באה"ק".

והנה ע"פ המתברר כאן שהשאלה היתה מאד כללית³⁸, בלי פירוט וחילוק בין אם מדובר בכניסה מהחצר או מהרחוב, או אם מדובר בבנין שיש בו כמה דירות ויש שתי כניסות מחדר המדרגות, וכו' וכו', נצטרך לומר שבכל מקרה של כניסה צדדית הולכים לפי היכר ציר, וזה לכאורה תמוה, האם אפשר ללכת בכניסה מהרחוב לפי היכר ציר, כאילו נאמר שמהבית "נכנסים" אל הרחוב?³⁹!

(38) והרי הרבי בעצמו מעיר על חסרון הפרטים רק בשאר השאלות, ולא בשאלה הראשונה הזו!

(39) והעירני הרה"ת חיים רפופורט: ולכאורה ברור שבכניסה צדדית מהרחוב [משא"כ מחצר], הרי כל שקובע המזווה לפי היכר ציר – בצד ימין כלפי חוץ, הר"ז ביטל מצות מזווה וברכתו לבטלה ר"ל. הרי פתח לכשעצמו, אפילו אם נשלמו בה כל תנאי פתח, [לרבות דלת – לפ"ד הרמב"ם] אינו חייב במזווה א"כ ה"ה פתח לבית

והעירני ר"י זלמנוב שבעצם אף פעם לא היה המענה ברור, שהרי הרבי זי"ע השאיר ולא מחק את הסימן שאלה בסוף המשפט, ועפ"ז יש לפרש שאת החלק הראשון של השאלה הרבי השאיר וקיבל אותו להלכה, ואת ההמשך הרבי עיגל כדי לשאול שאלה רטורית: האפשר להגיד במקרה כזה שיש להתחשב בהיכר ציר? ! כלומר, פשוט שאין ללכת גם בכניסה צדדית לפי היכר ציר.

אינני קובע מסמרות בענין, ויבואו המעינים והרבנים ויחוו דעתם⁴⁰.



כמפורש בקרא, וזיל קרי בי רב הוא. וזה ששערי חצירות חייבים במזווה הוא משום שהחצר הוא מקום המשמש לדירה וכמו בית התבן וכו', וע"כ ס"ל להט"ז [וכן נקטו כמה אחרונים כולל גם האג"מ] דבפתח בין בית לחצר [אם דרך הילוכו בראשונה הוא מבית לחצר] יש לקבוע המזווה על צד ימין הכניסה לחצר. [וגם בזה חלק עליו הבית מאיר ועוד אחרונים, ונראה ברור שהדבר תלוי במח' ראשונים כמ"ש בארוכה במאמרי הנדפס ב'אור הדרום' חוברת ה' עמ' נ ואילך, עיין שם היטב]. ומה ששערי עיירות ומדינות חייבים במזווה אינו משום העיירות או המדינות לכשעצמן [שהרי לאו מקום דירה נינהו], אלא משום ששערי העיירות וכו' הם ג"כ שערים להחצירות והבתים [שהעיירות והמדינות 'מובילים' להם]. וכמו שפשוט שצריכים לקבוע המזווה על צד ימין הכניסה למדינה ולעיר, ה"ה והוא הטעם שצריכים לקבוע המזווה על צד ימין הכניסה לבית [מהרחוב], וכמו שפשוט שמי שקובע המזווה על צד ימין היציאה מהמדינה למקום הרים וגבעות הר"ז כמי שקבע המזווה על הגג או הרצפה, ה"ה והוא הטעם דמי שקובע המזווה על צד ימין היציאה מכניסה צדדית לתוך הרחוב הר"ז ביטל מצות מזווה [ומסכן הוא את הדריס בבית ובעלי' וכו'].

(40) והעירני הרה"ת לוי יצחק רסקין מלונדון:

אחדשה"ט, הנני להודות לו על שמיני ומיני' מתבררת קצת שמעתתא דא. ולהבהיר:

(א) קשה להעמיס שתשובת הרבי היתה ריטורית, והרי לא הוסיף סימן תמיהה [!].

(ב) והרי תשובה זו נדפסה בלקו"ש עם הערת המו"ל – והרי עבר אז תחת ידי כ"ק אדמו"ר זי"ע, ואילו היו הדברים מופיעים בהיפך ממש מכוונת כ"ק בודאי שהיה מעיר על זה. [אמר הכותב ב"א: צריך בירור ועיון גדול בכל זה, וא"א לקבוע מסמרות בענין זה.]

(ג) מה שמתברר לי מהרקע של ר"י זלמנוב, שלא לפרש כדברי רש"ב לוי – דמירי בכניסה שניי' בתוך בנין של apartments, כי צורה זו אינה שכיחה באה"ק (משא"כ בארה"ב ובעוד מקומות נהגו כן בדירות יוקרתיות, בשביל המשרתים וכיו"ב). אלא מיירי בבתים שיש להם חצר או גינה בצמודות להם, כסגנון הבנייה באה"ק, בכפרים ואף בעיירות וכרכים.

מראה מקום לדברי אדה"ז בשלחנו הטהור בענין שבות דשבות במקום מצוה ע"י ישראל

הרב גדלי' אבערלאנדער

מח"ס 'פדיון-הבן כהלכתו'

'בנותיבות התפילה' - על דיני טעויות בתפילה

בשו"ע אדה"ז סי' שמ סעיף ב: "אין הגוזז והחותך צפרנים בכלי חייב אלא אם כן צריך לצמר או לשער או לצפרנים שחתך אבל אם אינו צריך להם הרי זו מלאכה שאינה צריכה לגופה, ולפיכך אשה ששכחה מערב שבת ליטול הצפרנים ובשבת הוא ליל טבילתה יש מי שמתיר לה לומר לנכרית לחתכן לה שכל דבר שאינו אסור אלא מדברי סופרים מותר לעשותו ע"י נכרי לצורך מצוה כמ"ש בס"י שז' ושכה. אבל יש אומרים שאף אם אינו צריך לצמר ושער וצפרנים חייב (שעיקר המלאכה היא העברת השער והצמר מהעור והצפרנים מהאצבעות והרי הוא צריך לגוף העברה זו, ועוד) שגם במשכן היו גוזזים עורות התחשים אע"פ שלא היו צריכים לשערן ולכן אין להתיר לומר לנכרית לחתכן שזהו שבות גמור ולא התירוהו לצורך מצוה כמ"ש בס"י רעו, אלא תאמר לה ליטלן ביד או בשינים שזהו שבות דשבות ואף שהיא מטה אצבעותיה אליה ומסייעה עמה קצת אין בכך כלום שמסייע אין בו ממש (ומותר גמור מן התורה ואף מדברי סופרים אין איסור לסייע אלא לעושה מלאכה גמורה או לדבר האסור משום שבות שלא במקום מצוה אבל במקום מצוה לא גזרו על הסיוע כמו שלא גזרו על האמירה לנכרי לפי שהוא אינו עושה כלום ואף בסיוע אינו עושה מאומה שמסייע אין בו ממש באמת אלא שהחכמים גזרו עליו גזרה שמא יבא לעשות בעצמו אבל העושה מעשה, אסור אפילו הוא שבות דשבות במקום מצוה כמ"ש בסימן של"א"). עכ"ל.

וכוונת רבינו לומר בסוף דבריו שישראל העושה מעשה בעצמו אסור אפילו אם הוא רק שבות דשבות, כיון שאין מתירין שבות דשבות במקום מצוה אלא ע"י אמירה לנכרי, וכפי שכותב רבינו בס"י שז' סעיף יב.

והנה אדה"ז מציין לסי' שלא, ובמהדורה החדשה הערה: "ס"ח (וראה שם ס"ט)".

ומזמן אני מחפש איפה כתב רבינו דין זה בס"י שלא. ובסעיף ח' שמציינים בהערות לא מצאתי זאת כלל. וז"ל שם סעיף ח: "יש אוסרין להוציא התינוק מביתו לבית הכנסת דרך כרמלית או חצר שאינה

מעורבת אפילו ע"י נכרי שאין בהוצאה זו צורך מצוה שהרי אפשר למולו בביתו ויש מתירין בזה משום ברב עם הדרת מלך. ויש לנהוג כן במקומות שנוהגים להביא התינוק לבית הכנסת ע"י שאחד נותנו לחבירו וחבירו לחבירו בפחות מד' אמות שיוציאוהו מרשות היחיד ע"י נכרי ויכניסוהו ע"י נכרי או יעשו כמו שיתבאר בסי' שמ"ז אבל לא יוציאוהו ויכניסוהו ע"י שנים שזה עוקר וזה מניח אע"פ שהוא פטור מכל מקום הרי הוא אסור מדברי סופרים".

הרי שלא מיירי כלל בעשיית שבות דשבות ע"י ישראל במקום מצוה, אלא מיירי שם בעשיית שבות ע"י עכו"ם, ואפ"ה אסור, הגם שבדרך כלל שבות דשבות ע"י עכו"ם מותר לצורך מצוה, מטעם "שאין בהוצאה זו צורך מצוה שהרי אפשר למולו בביתו".

ואולי כוונת רבינו מדיוק דבריו שם בסעיף ז: "אין דוחה את השבת אלא מילה עצמה שאי אפשר לעשותה מערב שבת אבל כל מכשירי מילה כגון תיקון האיזמל והבאתו אצל התינוק ושחיקת סמנים ותיקון החלוק שיתבאר כיון שאפשר לעשותם מערב שבת אינן דוחים את השבת אפילו אם נאנס ולא עשאו או שעשאו ונאבדו ואפילו איסור דברי סופרים לא התירו לצורך מצות מילה אפילו אם תדחה המילה לגמרי בשביל כך כגון להביא איזמל מחצר שאינה מעורבת או לישא התינוק דרך שם שהעמידו חכמים את דבריהם אפילו במקום כרת. ולומר לנכרי לעשות אם הוא דבר שאם עשהו ישראל אין בו איסור אלא מדברי סופרים אומר לנכרי ועושהו שלא גזרו על שבות דשבות במקום מצוה כמ"ש בסי' ש"ז. ואם הוא דבר שאסור לישראל לעשותו מן התורה כגון לתקן האיזמל או להביאו דרך רשות הרבים גמורה לא יאמר לנכרי לעשותו. ויש מתירים אמירה לנכרי במקום מצוה אפילו בדבר האסור מן התורה כמ"ש בסי' רע"ו ואף שאין לסמוך על דבריהם בשאר מצוה כמ"ש שם מכל מקום במילה שהיא עצמה דוחה שבת יש לסמוך על דבריהם אף לענין מכשיריה אם אי אפשר למול היום בענין אחר".

שמתחילה כתב שאפי' רק שבות ע"י ישראל אסור ומדחין את המילה. ואח"כ מוסיף ששבות דשבות ע"י עכו"ם מותר, משמע דע"י ישראל יהיה אסור אפי' שבות דשבות.

ולהעיר ששם בסעיף ז על דברי רבינו "ואפילו איסור דברי סופרים לא התירו לצורך מצות מילה", מוסיפים בהערה סח: "ואפילו הוא שבות דשבות, כדלקמן ס"ח". וכפי שהערתי לעיל אין משם ראייה כלל

שהרי אדה"ז כותב טעם האיסור שבהוצאה "שאינן בהוצאה זו צורך מצוה שהרי אפשר למולו בביתו". ואפשר שבאופן שהיו באמת שבות דשבות במקום מצוה מותר. אבל בסי' שמ"ב אכן כתב להדיא ששבות דשבות במקום מצוה אסור ע"י ישראל.



הערה לשו"ע אדה"ז מהדורה חדשה בענין לקבל שבת מוקדם

בהערות לשו"ע אדה"ז מהדורה חדשה, סי' רסז הערה טז כתב: "וראה בדי השלחן סי' עז ס"ק טו, ובהערות שבסוף ח"ג, שכן נהגו בלובאוויטש שלא להקדים". כלומר שמנהג ליובאוויטש הוא שלא להקדים לקבל שבת מוקדם, דהיינו מהפלג המנחה כפי שנהגו אצל הרבה קהילות ישראל.

ואינני יודע איפה ראה מנהג זה בבדי השלחן, דז"ל שם: "ואם נתאחרו באמירת מזמורי לכו נרננה עד הלילה יכולים לאמרו גם אח"כ, ומעשה רב ידענא שכן היה המנהג בלובאוויץ בהיותי שמה בשנת תער"ב שאדמו"ר מוהרש"ב נ"ע הי' אומר דא"ח לפני קבלת שבת לערך שתי שעות בלילה, ואח"כ היו אומרים קב"ש ומעריב..."

האם בגלל שאדמו"ר הרש"ב האריך במאמרי דא"ח לפני קבלת שבת הוא הוכחה שמנהג ליובאוויטש שלא להקדים?



בענין טריפה אם חוזרת להכשירה¹

הרב משה רבינוביץ
ברוקלין נ.י.

הנה בדין טריפה אם חוזרת להכשירה או לא ישנה בזה אריכות ועמקות גדולה בראשונים ובאחרונים, נקבצו הדעות בכמה ספרים וכן באנציקלופדי' תלמודית ערך טרפה, ולא באתי רק לעורר נקודה אחת בנדון, עפ"י מ"ש כ"ק אדמו"ר באג"ק חכ"א ע' א (מכתב ז'תשנ"ט).

(1) פשוט שכל הבא לקמן הוא רק לפילפולא בעלמא ולא להסיק מזה שום הלכה למעשה אודות השאלות שבימינו.

- ולהעיר שמכתב זה הוא (לע"ע) מכתב הראשון מכ"ק אדמו"ר שהגיע לידינו, והוא נכתב להגאון הרגצובי בשנת תרפ"ה, ותשובתו לכ"ק אדמו"ר טרם נמצא.

ובהקדם דהנה חכמים מנו את סוגי החבלות או החליים שאפשר שיהי' במיני הבהמה וחיות הכשרות, ועל מספר מסויים פסקו שהם טריפות – היינו שע"י בהמה נטרפה ואסורה באכילה, כמו ניקב הקיבה וכדומה. וישנם סוגי חבלות וחליים בבהמה שלמרות שהיא חולה, כמו ניטל הכליות, אינה נטרפת על יד זה, ומותר לשוחטה ולאכלה.

ואיזה מהן הן החליים וסימני טריפה? "כל שאינה חי' י"ב חדשים - הרי היא טריפה", היינו שאלו החליים שמנו חכמים שאסור לאכלם כי הם טריפה אינם חיים יותר מי"ב חדשים, וכשמצל בהמה מסוימת ישנה מכה או חולי שאין אנו יודעים בבירור אם הוא סימן טריפה או לא, אז מחכים לה לראות אם תחי' י"ב חדשים, ואם חי' אחרי שנה הרי זה סימן שכשרה היא ומותר לאכלה.

וכנ"ל יש בזה אריכות בכור"כ פרטים, ואחד מהן הוא להשוות מ"ש רז"ל שהטריפה לעולם לא תחי' יותר מי"ב חדשים עם הנסיון של חכמת הרפואה שהולך ומתפתח, היינו שמפשטות לשון הש"ס משמע לכאורה שאלו הטריפות שקבעו חכמים אי אפשר שתתרפא ותחי', ושקו"ט הראשונים והאחרונים בזה, והענין עמוק וארוך.

ולדוגמא: א. אם אנו רואין במוחש בהמה שהיא נטרפה בודאות (כגון שנקטעה רגלה לגמרי) ואעפ"כ היא חי' הרבה יותר מי"ב חודש, האם נפקע ממנה דין טריפה? ב. במכה וחולי שאינו "טריפה" אבל ברור לנו שלא תחי' זמן רב – האם היא אסורה באכילה? ג. האם בהמה שיש לה סימני טרפות ונתרפאה – החוזרת היא להכשירה או לא? ועוד.

והמכתב של כ"ק אדמו"ר הוא בנדון השאלה הג', ומביא סברות וראיות לכאן ולכאן, מצד אחד מצינו שבמקרים מסויימים אכן כן מכשרינן כשנתרפאה המכה, לאידך לכאורה מצינו בגמ' א. שבאלו הטריפות שמנו חכמים "כיון שנטרפה שוב אין לה היתר" ב. לא נמצא לטריפות רפואה או שאין מועיל בהם רפואה, אלא אעפ"י שנתרפאו נשארו בטריפותם.

ומביא את דברי הראשונים ששקו"ט להשוות את הסתירות בזה.

וכ"ק אדמו"ר רוצה לומר שאי אפשר לקבל את ההנחה שטריפות אין להם רפואה אפי' במכות וחוליים הכי מסוכנים, והנקודה העיקרית היא (לכאורה) שהרי מצינו בכמה מקומות בש"ס דישנה רפואה אפילו לפסיק רישא ואפשר גם להחיות מתים! ומוכיח שאין זה בדרך נס (אעפ"י שרפואה זו נדירה ואינה בנמצא כ"כ² רק היא דבר טבעי שאפשר שיחתכו הראש לגמרי ולאחר זה להחזירו למקומו ע"י רפואה אפי' באדם, הרי שחז"ל ידעו ונקטו בפשטות שאין חולי שאין לה תרופה.

ומ"ש בכמה מקומות שלטריפות לא מהני רפואה, ("כיון שנטרפה שוב אין לה היתר") היינו רפואה שאינה גמורה, במילים אחרות: כדי שלא יסתור זה שמצינו שרפואה כן מועלת אפילו לפסיק רישא למ"ש בהל' טריפות שאין רפואה מועלת לטריפה, על כרחך מוכרחינן אנו לומר שישנו הבדל עיקרי בין רפואה גמורה לשאינה גמורה, וכל מה שדברו חכמים בהל' טריפות הוא ברפואה פשוטה – כי בהמה שנטרפה אף שיביאו לה רפואה פשוטה ותתרפא מ"מ תשאר בחוליה קצת וסופה למות ושלכן אסורה באכילה, אבל אם נמצאת התרופה שעל ידה נרפא את הבעל חי ברפואה גמורה המתאימה לחולי זה (שבודאי ישנו בעולם כנ"ל) תחזור לכשרותה.³

ויש להשוות נקודה זו (וטרם מצאתי עמדה זו לפני שנת תרפ"ה) עם מה שכתבו כמה רבנים בדור האחרון אודות התפתחות המדע בכלל ובפרט בעניני רפואה והשלכותיה בדיני התורה. ודנו בזה באדם ובבהמה שנחלו במחלות כאלו שבזמן הש"ס לא הי' להם סיכוי לחיות

(2) וראה הערת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש ח"ה ע' 136 דיוק נפלא בלשון הלקו"ת ר"פ במדבר (א, ב) "ונכרתה הנפש כו' כמשל האדם שנכרת גופו מראשו והעצה היעוצה לזה הוא כמו ד"מ אם הי' נמצא ברפואות לחבר גופו אל ראשו כך הוא כו'". ומביא ע"ז הגמ' בב"מ (קז, ב) שישנו סס כזה. אבל א"כ למה כותב אדה"ז "אם הי'", הלא כן נמצא! אלא שבב"ב (עד, ב) כתוב שישנו אבל אינו מצוי כלל. ולכן כתב אדה"ז (אם הי') נמצא.

(3) ולכאורה הי' אפשר עי"ז לתרץ את מה שהקשו כבר להרשב"א שאיך יכול בכלל לקראות דבר כזה שטריפה תחי' יותר מי"ב חודש אחרי שבגמ' מפורש שהדבר אינו במציאות, והרשב"א תירץ שא"א להיות, והש"ך הסביר שכוונתו היא שאם כן קרא פעם הוא בדרך נס. ועפ"י הנקודה הנ"ל אפשר לומר שאלו הטריפות שחיים יותר מי"ב חודש נתרפאו ברפואה גמורה אבל אינו. שהרי רואים במוחש שטרפות אלו חיים אפי' בלי שום ריפוי בכלל.

ר"ל, וכעת מרפאים אותם והם חיים וקיימים. והשאלה היא בנוגע תילי תילים של הלכות הן באדם, אם למשל אחד שעבר ל"ע ניתוח "לב פתוח" שבפשטות דינו כטריפה אם בזה"ז כשר להזמינו שיהיה עד בחופה וקידושין, ועד"ז בבהמות שע"י ניתוח המצוי בימינו (למשל הזרקת תרופה ע"י מחט דקה לתוך הקיבה) נהיו טריפות וכו' ואחרי זה נותנים להן עוד תרופות, והם חיות ובריאות, והשאלה היא אם חוזרים לכשרותם ומותרים באכילה.

וישנם אוסרים ומתירים. הבסיס לכל אלו האוסרים היא אותה נקודה של כ"ק אדמו"ר (שלכל חולי יש תרופה) אבל עם מסקנא הפוכה!

וזה הסברם, לכל מחלה ברא הקב"ה תרופה, ואף לטריפות, והראי' שגם פסיק רישא אפשר לרפאות, והקב"ה סדר את עולמו באופן כזה שהרפאות מתגלות לאט לאט, ואם כן איך בכלל אפשר שיהיה דין טריפה (והסימן היא בהמה שאינה חי' יותר מ"ב חודש) הרי סו"ס אפשר לרפאות כל מחלה, אלא ההסבר הוא שהתורה אסרה לאכול בהמות עם סוגי מחלות ומכות מסויימות אף על פי שאין ספק שבמשך הזמן תתגלה תרופתם, וכמו במקרה של ניקוב הקיבה, שבזמן הש"ס לא הי' סיכוי לבהמה עם נקב כזה לחיות, אבל כעת הם חיים וקיימים. ואעפ"כ רצתה התורה שיהיו אסורים באכילה, היינו שסימני הטריפות (וזה שלא יחיו יותר מ"ב חודש) אינם הסיבה לאיסורם באכילה, אלא שכן עלה ברצונו ית'.

ונתנה התורה (בהלכה למשה מסיני) לחכמים שבזמן הש"ס לקבוע איזה סוג טריפה אסור באכילה ואיזה מהן לא, ועל חכמי הדור שבזמן ההוא שבשני אלפים תורה חל לקבוע לאלו טריפות התכונה התורה, ואעפ"י שלכל המחלות סו"ס יש תרופה קבעו חז"ל שכל המחלות שבאותה תקופה בשני אלפים של תורה שטרם נתגלה תרופתם (ושבעל חי עם מחלות כאלו לא חי' אז יותר מ"ב חודש) הן הן המחלות שהתורה כוונה אליהם במתן תורה.

ודבר זה אינו משתנה לעולם אף אם במשך הזמן יתגלו עוד תרופות וישתנו הטבעים, וע"ז נתנו הסימן – כל בעל חי שלקה באחת המחלות ושאינו מאריך ימים (בתקופה ההיא) מעל י"ב חודש לזה התכונה התורה לאסור בין בזמן ההוא ובין לדורות, היינו שהטריפות הם סימן ולא סיבה. ועד"ז להיפוך - מחלות כאלו שכעת אנו רואים במוחש שאי אפשר שהבהמה תחי' לזמן רב מותרת באכילה, כי היות ובזמן הש"ס אכן כן חיתה, הרי זו ראי' שאין התורה אוסרתה.

ולסיכום, כ"ק אדמו"ר ורבנים אלו התחילו מאותה נקודה שלכל מחלה ישנה תרופה, וא"כ איך קובעים מהו טריפה? הנה כ"ק אדמו"ר רוצה לומר שכל האמור אודות מחלות וטריפות אצל בעלי חיים שאסורים באכילה הוא כשלא נתרפאו ברפואה מעלייתא, היינו שכל דיני טריפה הוא רק אם אין מרפאים את הבעל חי באופן גמור שחוזר לאיתנו לגמרי⁴

והרבנים של דור האחרון אמרו להיפוך, מכיון שידעו כבר בזמן הש"ס שלכל דבר ישנן תרופה, ויחד עם זה רצתה התורה לאסור סוגי טריפות מסוימת למרות שהתרופה כבר נבראה ויתכן שבמשך הדורות תתגלה תרופתם, לכן בחרה התורה תקופה שחיו בה חז"ל שהוא בזמן שני אלפי תורה לקבוע מה הייתה כוונת התורה, והם קבעו שלהמחלות שבזמנם אין תרופה ה"ה טריפה, מבלי להתחשב עם התפתחות המדע בעתיד.



ספירת העומר קודם עלינו

הרב דוד י. אופנר

לוד, אה"ק

ב"אוצר מנהגי חב"ד" ניסן (ע' קנ) מביא מ"ש בשער הכולל סמ"ט ס"ז: "הטעם שהנהיג אדמו"ר [הזקן] לספור ספירת העומר קודם עלינו וכו'", ושואל היכן מצינו שהנהיג אדה"ז לספור ספרה"ע קודם עלינו, שהרי בסידור לא נרשם היכן.

ויש להעיר משוע"ר סי' תפט סכ"ו דכתב: "ובין המקומות שמבדילין במ"ש קודם ויתן לך מיד אחר קדיש תקבל ובין במקומות שאומרים ויתן לך קודם ההבדלה סופרים מיד אחר קדיש תקבל, לפי שיש לנו להקדים הספירה דכל מה שאפשר ומיד שנסתלקה התפילה בקדיש שלאחריה חל עלינו מצות ספירה" (ועיין גם סי' נה סעי' ד). ומשמע דס"ל דמקום הספירה הוא קודם עלינו מיד אחר קדיש תקבל, וכיון שמובן דהתפילה מסתיימת בקדיש שלאחריה, א"כ יש לפרש

(4) לכאורה לפי הנחה זו (שלכל מחלה יש תרופה) ההבדל בין המחלות שנפסק שהם טריפה לאינו טריפה הוא בזה: אינו טריפה - כשירה - היא מחלה שאין סופה למות ממנה, כי א (ע"י תרופה אפילו גרועה ופשוטה תתרפא. ב) יתכן שתתרפא מעצמה. לאידך טריפה היא מחלה שאין התרופה מצויה, ולכן אסורה באכילה. ועצ"ע.

מ"ש בסדור קודם ספרה"ע "מתחילין לספור ספירת העומר תיכף אחר תפילת ערבית", דכוונתו שסופרים אחר קדיש תתקבל וקודם עלינו.

אלא שלפי"ז עדיין צ"ע שבליל שבת קודש אין סופרים אחר קדיש תתקבל אלא רק קודם עלינו.

ואולי י"ל דמבואר בשוע"ר שם ש"ב במקומות שנוהגין לקדש ולהבדיל בביהכ"נ על יין סופרים העומר בליל שבת ויו"ט אחר הקידוש וכו' (ועייג"כ סי' רסט), א"כ כיון שבעבר היה המנהג לקדש בביהכ"נ, ורק אח"כ היו סופרים ספרה"ע, נשאר המנהג לספור בסיום התפילה קודם עלינו.



מקור לדברי ה"נתיב החיים"

הרב מאיר צירקינד מיאמי, פלורידה

בספר 'שדה חמד' מערכת חמץ ומצה סימן ד' אות כז כתוב וז"ל: "ערב פסח שחל להיות בשבת, אם מבשל לשבת זה בכלי פסח, אין לערות רותח לתוך כלי חמץ, אם לא שלא ישתמש בפסח בקדרה זו שעירה ממנה עד לאחר הפסח. כ"כ בקונטרס דרך החיים . . . בסי' קכא . . . אות ו . . . והראני ידידי הר' המו' ר' צבי ארי' וילקי שו"ב (יצ"ו) [ע"ה] בנתיב החיים . . . (לבעל השער הכולל) שכתב ע"ז: "ואדמו"ר סי' תנג סעי' נט כתב שאין לאסור אלא כשמערה על כלי חמץ מתוך הקדרה עצמה ולא נפסק הקילוח עכ"ל", ואמר לי (היינו ר' צבי ארי' אמר להמחבר ספר שדי חמד) שעיינן שם ולא מצא מה שכתוב בשמו".

ותמהני – במחכ"ת – שחששו שהנתיב החיים טעה בדמיונו, ולא עלה על לבם שהוא (רק) טעות הדפוס והוא בסי' תנא סעי' נט.



דעת המו"א בענין כלי שלא הוטבל בעי"ט

הנ"ל

בספר 'דרכי תשובה' על יורה דעה בסי' קכ ס"ק קז בנוגע למי ששכח להטביל כלי מערב יום טוב כתוב וז"ל: "וכ"כ במ"א סי' תנט (צ"ל תקט) ס"ק יד דאם הוא באופן שא"א להטבילו שרי להשתמש בו לצורך יו"ט בלא טבילה . . . אבל אין מורין כן עיי"ש", עכ"ל.

ובמחכ"ת לא דק בדברי המ"א, דהנה המחבר שם בסי' תקט סעי' יד כתב: "להטביל כלי חדש ביי"ט דינו כמו בשבת", וכתב המ"א ע"ז: "ואם א"א להטבילו מעי"ט שרי . . ועיין סעי' א דאין מורין כן", ובסעי' א כתב הרמ"א דמכשירי אוכל נפש שלא הי' אפשר מעי"ט (שהשפוד המדובר שם נשבר ביו"ט) מותר לתקנו ואין מורין כן לרבים. וכל השקו"ט של איסור טבילת כלים הוא בשביל שהוא מתקן כלי, וא"כ כשהמ"א כתב "שרי" היינו דשרי לתקנו היינו לטבול הכלי, ולא דשרי להשתמש בו בלי טבילה.

וכן הוא בשו"ע אדה"ז בסי' תקט סעי' טו וז"ל: "ואם לא הי' אפשר להטבילו מעי"ט מותר להטבילו ביי"ט לד"ה שרי אבל אין מורין כן כדין מכשירים שא"א לעשותן מעי"ט", עכ"ל. וכן פירש המחצית השקל.



פתיחת הארון בחודש התשיעי לעיבור [גליון]

הרב גבריאל ציננער

רב ומו"צ בבארא פארק, ומחבר ספרי 'נטעי גבריאל'

בגליון הקודם שי"ל לקראת י"א ניסן ש"ז (תתעח, גליון יב) נכתב בדעת כ"ק אדמו"ר לגבי המנהג לפתוח הארון קודש כסגולה בחודש התשיעי לעיבור.

ונכתב שם שדעת רבינו הוא שלא יפתחו הארון (היינו שאין בזה הסגולה ממש).

הנה שמעתי מפי הריל"ג משב"ק כ"ק אדמו"ר, ששמע מהרבי כו"כ פעמים שהורה לפתוח הארון בלי בליטות. עכ"ל. (היינו שלא ישימו לב הסובבים מפני הידוע שאין מפרסמים על אודות העיבור וזה הכוונה שיהי' בלי פירסום).

היינו שדעת כ"ק אדמו"ר שיש ענין בהסגולה כ"א שיהי' בלי פירסום ובליטות.



אודות מה שנכתב בהגליון הקודם שי"ל לקראת י"א ניסן (גליון יב) כתב ידידי הרב א.י.ה.ס. בדעת אדה"ז בשולחנו אודות העמידה מול הכהנים בשעת הברכות, וכתב שם שדעתו הוא דצריך לעמוד מכוון ממש כנגד הכהנים ולא בהצדדים שלהם.

וכתב שבזה מחולק הוא על המשנה ברורה והערוך השולחן עיי"ש.
ולפענ"ד אינו, דהרי בסי' קכח בסעיף לז העתיק אדה"ז שגם בפניהם
וגם בהצדדים הוי בכלל הברכה, וכלשונו שם "שהרי יכולים לעמוד
לצד מערב שהוא נגד פני הכהנים או יעמדו לצדדי בהכ"נ ויהפכו
פניהם לבהכ"נ כלפי הכהנים וכו'".

אלא ודאי כוונתו בהמצויין בהערה הנ"ל הוא כמש"כ אדה"ז
בסידורו שלא לפנות אנה ואנה, היינו שלא להחזיר פניהם שלא כנגדם,
וכן עיקר.

אך יש בזה הידור יותר לעמוד ממש מכוון לפניהם בשעת הברכה,
כמש"כ בנטעי גבריאל הל' יו"ט ח"ב סימן ע' וכן נוהג כ"ק אדמו"ר.



נט"י לאכילת התפוח בליל הושענא רבה [גליון]

הרב פנחס קארף

משפיע בישיבה

ראיתי מה שכ' הרי"ד קלויזנר בגליון תתעח (ע' 118) בענין מה שכ'
המג"א ד"דבר שאין דרכו לטובלו במשקה אין צריך נטילת ידים",
וכתב ע"ז "והכי משמע בשו"ע רבינו הזקן (סי' קנח ס"ק, סי' תעג
סי"ט). עכ"ל הרי"ד.

ואני בעיני לא ראיתי שום משמעות בשני המקומות הנ"ל.

וגם מה שכ' אח"כ על הראי' שהביא הרב רסקין מדברי כ"ק אדמו"ר
"אכילת התפוח (גם לולא הטיבול בדבש) כיון שאין נפקא מינה טוב
יותר שתהי' אחר נטילת ידים", ומזה מביא ראי' הר' רסקין שמשמע
שגם מצד הטיבול במשקה צריכים לאכלו אחר נטילת ידים.

והרי"ד מפריך דבריו ואותר שאדרבה, מהלשון משמע להיפך.
ומקשה עליו מהלשון "כיון שאין נפקא מינה", ומקשה שאם כדברי
הר' רסקין שתפוח מוטבל בדבש צריך נט"י, א"כ מהו שאומר "שאין
נפק"מ", הרי יש נפ"מ גדולה בזה, כי תפוח הטבול בדבש א"א לאוכלו
בלא נט"י. ע"כ תוכן קושייתו.

ואיני מבין קושייתו כלל, כי הלא המילים "כיון שאין נפקא מינה"
קאי על המילים שקודם הסוגריים ולא על המילים שבסוגריים. וזהו
שאומר בסוגריים ("גם לולא הטיבול בדבש") היינו שמצד הטיבול

בדבש זהו עוד טעם שצריך להיות אחר נט"י, והפירוש שלו שענין הטיבול בדבש הוזכר מצד ההפסק שבזה הוא דוחק גדול.



הדלקת נרות חנוכה בערב שבת [גליון]

הנ"ל

בגליון תתעז (ע' 120) כתבתי בענין הישיבה אצל הנרות, שזהו כדי להדליק הנרות במקרה שיכבו. והר' שמואל הלוי הורביץ מחבר ספר 'שבח המועדים', הערני כי כתוב בספר על מה שאומרים בהנרות הללו "ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותן בלבד" דהכוונה היא דיש ענין לראות את הנרות. וזה מסתבר יותר לומר בכוונת ישיבה אצל הנרות (ועפ"ז אולי י"ל שהטעם שבשבת אין יושבים מפני שאפשר שידליקים את יכבו, אבל צ"ע אם עושים גזרות חדשות).

אבל ק"ק לפי"ז למה יש רק חצי שעה ולא חמישים מינוט?

אבל לפי טעם הא' י"ל כי עיקר הזמן ה"ה חצי שעה, וזה שמדייקים שידלקו חמשים מינוט הטעם הוא (וכמדומה לי שכך כתוב באיזהו מקומן) כי יש ספק אם תשקע החמה היא תחלת השקיעה או סוף השקיעה שהוא יציאת כוכבים, ולכן מדליקים קודם יציאת כוכבים לערך כעשרים מינוט, וגם החצי שעה שאחר יציאת כוכבים, ויחד הר"ז חמשים מינוט, ולהיות שזה שדולק חמשים מינוט הוא רק להידור כדי לחשוש להדיעה הסוברת שצריכים להדליק אחר צאת הכוכבים, ולכן די לישב ולשמור עליהם עיקר הזמן - שזהו חצי שעה.

ויש נפק"מ בפועל בין ב' הטעמים: דלפי טעם הא' שהוא מצד שמירה א"כ יכולים לעשות שליח שהוא ישמור הנרות, אבל לפי טעם הב' שהוא מצד ענין הראי', אין שייך לעשות ע"ז שליח כי זהו ענין שבגופו.



בענין בדיקת הציצית בכל יום [גליון]

הנ"ל

בגליון תתעז (ע' 121) מקשה הת' ש.ב. על מה שכתבתי בגליון תתעז (ע' 68) שמעיקר הדין לא צריך לבדוק את הציצית בכל יום, ומקשה ע"ז מהלשון של כ"ק אדמו"ר הזקן, שמשמע שזהו חיוב ע"פ דין, ע"ש. והנה באמת הלשון שכתבתי הוא לא מדויק, ולא היתה

כוונתי שבפועל אינו חייב ע"פ דין, אלא כוונתי היתה שמעיקר הדין לא היה צריך להיות חיוב לבדוק בכל יום מאחר שיש חזקה, אלא שמצד שאי אפשר להעמידו לעולם בחזקת כשרות, לכן תקנו שצריכים לבדוקם בכל יום, אבל אין הכוונה שהחזקה נתבטלה, ועדיין ישנה החזקה, ולכן במצבים מיוחדים הסירו התקנה, והעמידו על עיקר הדין איך שהי' צריך להיות מצד החזקה.



נט"י לאכילת התפוח בליל הושענא רבה [גליון]

הרב ישכר דוד קלויזנר

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תתע"ח (ע' 116) כתב הרב חיים רפפורט (רב ומו"ץ – אולפארד, אנגליה) לחזק מה שכתב בגליון תתס"ח (ע' 51), שמצוה לפרסם כדי לאפרושי את המון עם מאיסורא, שלפני אכילת התפוח המטובל בדבש בליל הושענא רבה מחוייבים ליטול ידים כדין האוכל דבר שטיבולו במשקה. – והערתי ע"ז בגליון תתע"ח (ע' 75), דלפי מה שכתבו הרדב"ז (ח"ד סי' ע"ח. סי' אלף קנ) והמגן אברהם (או"ח סי' קנח סק"ה), דדבר שאין דרכם לטבולו אין צריך נטילת ידים, דבטלה דעתו אצל כל אדם אפילו כשטבולו במשקה, וכיון דלא שכיחא לא גזרו רבנן, ולפי"ז תפוח המטובל בדבש אינו חייב בנטילת ידים, כיון שתפוח חי בעצם אינו דבר שדרכו לאכלו מטובל בדבש – וה"נ משמע דעתו של רבנו הזקן שכתב "דבר שטיבולו במשקה" ולא כתב "דבר שמטובל במשקה" או "דבר שיש עליו משקה", כפי שמדייק החיד"א בשם "הורה זקן א ב'שורי ברכה" שב'ברכי יוסף' (סי' קנח אות א'). וכ"כ במשנה ברורה (שם ס"ק יב) ובכף החיים (שם ס"ק יד).

וע"ז כתב הרב רפפורט:

"ותמה אני על תמיהתו, שהרי המג"א מיירי באדם יחיד שיצא מן הכלל לטבול אוכל מסויים במשקה, אבל בנדו"ד שהמדובר הוא באוכל תפוח שנתפשט המנהג בכל תפוצות ישראל לטבולו בדבש בליל התקדש ר"ה, וכל אנשי שלומנו בכל רחבי תבל דרכם לטבולו במשקה הדבש בליל הושע"ר, פשיטא שטעון נט"י לפניו. . ולא שייך בכה"ג שבטלה דעת המטביל", ע"כ.

והנה מה שכתב דהמג"א מיירי באדם יחיד שיצא מן הכלל שאז דוקא בטלה דעתו אצל כל אדם, זה אינו נכון כלל, דאיתא בגמ'

עירובין (כח, א): "אמר רב יהודה משמיה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, מערבין בפעפועין ובחלגלוגות ובגודגדניות [מיני ירקות הראויים לאכילה], אבל לא בחזיו [תבואה שנקצרה בעודה ירק, והוא שחת (רש"י), והיא תבואה שלא הביא שלישי] . . [והגמרא מקשה] ובחזיו לא [מערבין?], והאמר רב יהודה אמר רב, כשות וחזיו מערבין בהן ומברכין עליהן בורא פרי האדמה.

ומתרת הגמ' "לא קשיא הא [דברי רב לעיל שאין מערבין בחזיו נאמרו] מקמי דאתא רב לבבל, והא [דבריו כאן שכן מערבין בחזיו, נאמרו] לבתר דאתא רב לבבל" כי אחרי שראה רב שבני בבל אוכלים חזיו, חזר בו ופסק שחזיו אכן נחשב מאכל ולכן מערבין בו].

וע"ז שואלת הגמ': "ובבל הויא רובא דעלמא [והרי שאר העולם אינם אוכלים חזיו, ומדוע נחשב למאכל בגלל מנהג בני בבל שאינם אלא מיעוט העולם?], והתניא, הפול והשעורה והתילתן שזרען לירק, בטלה דעתן אצל כל אדם, לפיכך זרען חייב [במעשר], וירקן פטור [ממעשר, משום שרוב בני אדם אינם נוהגים לקצור אותם בעודם ירוקים, הלכך אינם חשובים אוכל במצב זה].

והיינו שבכרייתא נאמר שחשיבותו של אוכל נקבעת לפי דרך אכילתם של רוב בני אדם, וא"כ אי אפשר לפרש שרב פסק שמערבין בחזיו לאחר שראו לבבל וראה שמנהגם לאכלו, שמאחר שאינו אלא מנהג של מיעוט העולם, ואין החזיו נחשב כמאכל בגלל מנהג זה, ואין להכשירו לעירוב אפילו בבבל (עי' בחי' הריטב"א שם). וע"ש בגמרא שמקבלת דחיה זו ומציעה דרך אחרת ליישב את הסתירה בדברי רב.

ומעתה הדברים בק"ו, דמה אם גבי בני בבל אמרין דבטלה דעתם אצל כל אדם, א"כ כש"כ וק"ו דגבי כל אנ"ש בכל רחבי תבל דדרכם לטבול במשקה הדבש בליל הושענה רבא בלבד שהם הרבה פחות מבני בבל, דבטלה דעתם אצל כל אדם.

ויתירה מזו, זה שבני בבל היו אוכלים חזיו אין זה רק בלילה אחד בשנה בלבד, אלא שבכל ימות השנה היה דרכם בכך, ואעפ"כ בטלה דעתם אצל כל אדם, א"כ כש"כ וק"ו גבי כל אנ"ש בכל רחבי תבל שטיבול התפוח בדבש הוא רק פעם אחת בשנה בליל הושענה רבה בלבד (ופעם נוספת בליל ר"ה), שבטלה דעתם אצל כל אדם.

וגם הטיבול של רוב בני ישראל בליל א' דר"ה בלבד דעצם בטלה דעתם אצל כל ימות השנה, דכיון דלא שכיחה לא גזרו רבנן.

ועוד, זה שבכבל נמצאים באתרא אחת יחדיו, אפ"ה גם באתרא שלהם אין מעכבין בחזיו, כיון שבטלה דעתם אצל כל אדם, א"כ כש"כ זה ש"כל אנ"ש [מפוזרים] בכל רחבי תבל" אינם אפילו בגדר "אתרא", והם בטלים בכל מקום שהם נמצאים, כיון שהם בגדר "גברא" בלבד. ועי' בזה בתוס' שם ד"ה ובכל הויא רובא דעלמא, דלקמן (כט, ב) בענין פרסאי, הגם שאינם רובא דעלמא, מ"מ כיון שהם בגדר "אתרא", א"כ באתרא שלהם שאוכלים בשר בלי פת, שפיר מערבין בבשר צלי לבד בשיעור שתי סעודות ע"ש.

ועי' שבת (צב, א-ב) גבי המוציא משא על ראשו בשבת מרשות לרשות דפטור, לפי שאין דרך הוצאה בכך, ואפילו אנשי הוצל שנוהגים להוציא כדי יין ומים על ראשיהם, אם הוציאו כן בשבת פטורים, שאין דרך הוצאה בכך ובטלה דעתם - ועי' בתוס' שם ד"ה ואת"ל, דמשמע דעל אתרא נמי אמרינן דבטלה דעתן – וא"כ כש"כ וק"ו גבי כל אנ"ש בכל רחבי תבל דאינם אפילו בגדר "אתרא" כנ"ל, דבטלה דעתם אצל כל אדם, וכיון דלא שכיחא לא גזרו רבנן, וא"כ אין צריך לנטילת ידים, כיון שתפוח חי אין דרכו (בכל השנה) לטובלו במשקה.

ומה שכתב הרב רפופורט עוד :

"וכבר כתב ידידי הגרלוי"צ שי' רסקין (בגליון תתעז עמ' 70) שגם מדברי רבינו זי"ע ניתן לדייק שאכילת התפוח בדבש טעון נט"י לפניה, שהרי כתב (אגרות קודש ח"ג עמ' רט): "אכילת התפוח (גם לולא הטיבול בדבש) כיון שאין נפקא מינה, טוב יותר שתהי' אחר נטילת ידים", וממ"ש בחצ"ע"ג מפורש יוצא דאם מפאת הטיבול בדבש קאתינן עלה פשיטא יש לאכלו (בר"ה) אחרי נט"י לסעודה, שהרי בלאה"כ אכילה זו טעונה נט"י כדין אוכל שטיבולו במשקה". עכ"ל.

הנה כבר כתבתי ע"ז בגליון הקודם [תתעז, ע' 118], דאדרבה משם דוקא מבואר בהדיא דדעתו של כ"ק אדמו"ר זי"ע הוא דאכילת תפוח בדבש אינה טעונה כלל נטילת ידים, דאל"כ למה אומר הרבי שם "שאיין נפקא מינה", והלא לפי דבריו שפיר יש נפק"מ, כיון שהתפוח המטובל בדבש אי אפשר לאכלו כלל לפני נט"י, והול"ל דלכן צריך שתהיה אחר נטילת ידים מפני שתפוח מטובל בדבש חייב בנטילת ידים, ולא רק מטעם "כדי לסמוך הקידוש לסעודה עד כמה שאפשר", וז"פ מאוד.

ואמנם בסי' השיחות תש"ה (ע' ז – בלה"ק) איתא בהדיא בשיחת ליל ב' דר"ה בסעודה, שאין אכילת התפוח הטבול בדבש טעונה נטילת ידים: "בליובאוויטש נהגו לאכול בלילה השני של ראש השנה את הפרי שעליו בירכו שהחיינו, מיד אחרי הקידוש, לפני נטילת ידים לסעודה . . זאת ועוד, גם התפוח שנוהגים לאכול בלילה הראשון של ראש השנה, היו אוכלים בליובאוויטש לפני הסעודה – לאחר קידוש", עכ"ל. הרי בהדיא שבליובאוויטש לא עלה על דעתם שאכילת התפוח טבולה בדבש טעונה נטילת ידים מטעם "דבר שטיבולו במשקה", וז"פ מאוד.

והנה אילו הרבי זי"ע היה ס"ל שתפוח הטבול בדבש טעון נט"י, בודאי שהיה מעורר על כך מתי שחידש את המנהג הישן לאכול בליל הושענא רבה תפוח טבול בדבש, ומכש"כ וק"ו מזה שרבי זי"ע נהג לעורר ולהזכיר לברך ברכה אחרונה בסוף ההתוועדות.

ועי' ב'אוצר מנהגי חב"ד' ראש השנה (ע' עז) שמביא בספר 'דרכי חיים ושלום' (אות תשז) שהגה"ג בעל מנחת אלעזר זצ"ל אכל ג"כ התפוח מטבול בדבש בליל א' דר"ה מיד לאחר קידוש קודם נטילת ידים לסעודה, וכן מביא שם מס' ריבא דעובדא (ע' סג) שנהגו כך בקרטשנף.

ולפי כל זה תמוה מה שראיתי בהתקשרות חג הסוכות תשס"ד (גליון תפא, ע' 19) ב'הלכות ומנהגי חב"ד' כתב הרב יוסף שמחה גינזבורג שי': "מנהג ישן, שהגבאים מחלקים מקופת הציבור תפוח מתוק לכל אלה שאמרו תהלים בליל הושענא רבה . . אוכלים את התפוח בסוכת בית הכנסת . . לאחר שמטבילים אותו בדבש, על דרך המנהג בראש השנה – כמובן, כשאוכלים זאת שלא בתוך הסעודה יש ליטול ידים תחילה ללא ברכה (ולא מהני אחיזה במזלג וכדומה, כיון שאין דרכו בכך), כמבואר בשו"ע אדה"ז [סי' קנח, ס"ג] ובסידורו ב'סדר נטילת ידים לסעודה' (ס"כ – כב). עכ"ל.

ולפי הנ"ל זה אינו, כיון שתפוח הוא דבר שאין דרכו לטבולו בדבש, והיכא דלא שכיחא לא גזרו רבנן, וא"כ אפילו שטבולו במשקה בטלה דעתו אצל כל אדם.



והנה בגליון שם (ע' 117) ראיתי עוד השגות עלי שכתב הרב ישראל יוסף הכהן הענדל – רב דקהילת חב"ד – מגדל העמק:

"וע"ז באתי להעיר, שנעלם ממנו מ"ש הקצוה"ש סי' לו סק"ט –
 "במג"א (סי' קנח סק"ה) בדבר שאין דרכו לטבול בטלה דעתו אם
 מבטלו וא"צ נט"י, אך בשו"ע וסידור אדמו"ר לא הזכיר זה.

"וכן הביא בשו"ב מהירושלמי – דתני ר' הושעיא כל דבר שיש בו
 לכלוך משקה צריך נט"י, ודייקו מזה בתשובת הגאונים דאפי' שאין
 דרכו לטבול צריך נט"י, וכלשון הירושלמי איתא בשו"ע אדה"ז –
 והצריכו נט"י "לכל דבר שמלוחלח במשקה", ע"כ.

"וכן ב'שערי עדן' סי' מ ס"ק קיד, שטיבולו במשקה עי' מג"א (סי'
 קנח סק"ה) בשם רדב"ז, "דדבר שאין דרכו לטבולו במשקה אפי' אם
 אותו אדם מטבולו במשקה שאי"צ נט"י משום דבטלה דעתו אצל כל
 אדם".

"ועי' בתל"ד שם בשם 'שיורי ברכה' שהביא בשם תשובת הגאונים,
 דאפי' דבר שאין דרכו להיטבל צריך נט"י, ושכן נראה דעת הררש"ז
 ז"ל מדהשמיט בדברי המג"א". ע"כ.

"הרי רואים מזה, שגם הקצוה"ש וכן ה'שערי עדן' סוברים שאדה"ז
 חולק על המגן אברהם: א. מדהשמיט מ"ש המג"א. ב. כיון שלשון
 אדה"ז הוא כלשון הירושלמי שממנו מדייקים בתשובת הגאונים
 שאפי' דבר שאין דרכו לטבול צריך נט"י.

"וא"כ יפה העיר הרב הנ"ל שצריך לפרסם שצריכים להזהר בנט"י".
 עכ"ל הרב הענדל.

והנה מ"ש הקצות השלחן שבשו"ע וסידור אדמו"ר לא הזכיר מ"ש
 המג"א בדבר שאין דרכו לטבול בטלה דעתן עם מטבולו ואין צריך
 נט"י – אינו מובן, שהרי בזה שכתב רבינו הזקן הן בשו"ע והן בסידור
 "דבר שטיבולו במשקה" [ומקורו בפסחים (קטו, א) ובטושו"ע שם],
 ולא כתב "דבר שמטבול במשקה" או "דבר שיש עליו משקה" – כפי
 שמביא החיד"א דיוק זה ב'שיורי ברכה' שב'ברכי יוסף' (סיק קנ"ח
 אות א') משמע דשפה ס"ל מ"ש הרדב"ז והמג"א, דדבר שאין דרכו
 לטבולו במשקה אין צריך נטילת ידים, אפילו כשטבולו במשקה, כיון
 דבטלה דעתו אצל כל אדם.

ומה שמדייק הקצות השלחן במ"ש רבנו הזקן דהצריכו נט"י "לכל
 דבר שמלוחלח במשקה" דמשמע דס"ל כר' אושעיא שבירושלמי
 דברכות [פ"ח ה"ב] וכמ"ש בתשו' הגאונים, דגם דבר שאין דרך לטבול
 בו צריך נטילה, דלא כהמג"א, - ברם צ"ע בדעת רבינו הזקן גופא,

דברישא שכתב "דבר שטיבולו במשקה" משמע דס"ל כדעת המג"א, ואח"כ שכתב "כל דבר שמלוחלח במשקה" משמע דלא כהמג"א.

ואמנם בקצות השלחן שם אח"כ (ס"ק יא) מתלבט עד"ז בדעת אדה"ז בסגנון (אחר) מה שבשע"ת סק"ד כתב דירקות רחוצים במים שלא נתנגבו הוי טיבולו במשקה, ולשון אדמו"ר בשו"ע משמע ג"כ כוותיה שכתב "כל דבר שמלוחלח במשקה", . . . עכ"פ משמע דהדחה במים נקרא טיבולו במשקה, אך כאן [ב'סדר נטילת ידים בסעודה' שבסידור שכתבו אדה"ז: "כל מאכל שטיבולו במשקה בין שמטבלו עכשיו כשאוכל בין שהיה מוטבל ומלוחלח מקודם ולא נתנגב עדיין, כגון פירות כבושים או שלוקים ומבושלים או בשר מבושל צריך נטילת ידים" – שמביא שם בפנים בס"ד (ובשו"ע ס"ג)] משמע לכאורה דדוקא אם המשקה שייך לעצם הפירות שנכבשו בהם או שנתבלשו בהם שכתב "כגון פירות כבושים או שלוקים", אבל רחיצה להסיר האבק והלכלוך זה אינו שייך לגוף הפרי ולא הוי טיבולו במשקה וצ"ע". עכ"ל בקצות השלחן.

ועד"ז בנדו"ד צ"ע לכאורה, דממה שכתב "דבר שטיבולו במשקה משמע כהמג"א, וממה שכתב "והצריכו נטילת ידים לכל דבר שמלוחלח במשקה" משמע שלא כהמג"א אלא כתשו' הגאונים.

ונראה לומר דמ"ש רבנו הזקן "כל דבר שמלוחלח במשקה", כוונתו רק לכל דבר שדרכו להיות מוטבל במשקה, אבל מה שאין דרכו בכך בטלה דעתו אצל כל אדם, וכמ"ש המג"א. – וירקות רחוצים במשקים שלא נתנגבו הוי טיבולו במשקה מפני שדרכו בכך, משא"כ תפוח חי שמטובל בדבש שאין דרכו בכך, לכן אין צריך נטילת ידים, והכי משמע לשון אדה"ז בסידור הנ"ל, שמקדים בתחילה: "כל מאכל שטיבולו במשקה" [כלומר, שדרכו לכך, ואח"כ מחלק לב' סוגים, א] "בין שמטבלו עכשיו, כשאוכל", [ב] "בין שהיה מוטבל ומלוחלח מקודם ולא נתנגב עדיין" – אבל הכל מייירי רק באם דרכו בכך, וא"ש מאוד.

ומה שמביא שכתב ה'תהלה לדוד' (ס"י): "מ"ש המ"א ס"ק ה' בשם הרדב"ז דדבר שאין דרכו לטבול במשקין אין צריך נטילה ע"כ. ברדב"ז ח"ד סי' ע"ח כתב הטעם דלא תקנו אלא במלתא דשכיח כמו נהמא. והכי משמע לפי הטעם שלא תקנו אלא בפת מפני שרגילין בה תדיר, א"כ בדבר שאין רגילות לטבולו לא תקנו, ולא ידעתי מדוע השמיט הרב ז"ל דבר זה, ובשיורי ברכה הביא בשם תשובות הגאונים

דאפילו דבר שאין דרכו לטבל. ולא ידעתי למה לא העיר מדברי הרדב"ז, עכ"ל.

ואינו מובן מ"ש "מדוע השמיט הרב ז"ל דבר זה", שהרי שפיר הביאו במ"ש "דבר שטיבולו במשקה", ולא כתב "דבר שמטובל במשקה" או "דבר שיש עליו משקה" כנ"ל.

והנה בהערות 'פאת דוד' על ה'שירי ברכה' שם [שבהוצאת 'שיח ישראל' – ירושלים תשס"א] הערה יד, כתב על מה שכתב החיד"א "ומצאתי בתשובות הגאונים כ"י": "יש כמה אחרונים שצינו לתשו' הגאונים שערי תשובה [שבתחילה נדפסו בספר נהרות דמשק] סי' קצג. וטעות היא דאדרבא שם כתבו להדיא שדבר שאין דרך לטבל בו אין צריך נטילה וסוף דבריהם אינו מובן וסותר לרישא. ובספר פתח הדביר כאן אות ב' כתב שיש חסרון בתשו' הגאונים וצריך להוסיף בסוף דבריהם "ומיהו בירושלמי" וכו' ככתוב בשירי ברכה. וכן הגיה בספר פקודת אלעזר כאן דף יא ע"ב. ועוד כתב בפתח הדביר שלא הביא רבנו דברי הגאונים לדינא שצריך ליטול בכל אופן, שהרי יש בירושלמי חולקים על ר' אושעיא, ובתשו' הגאונים נמי מתחילה כתבו שדוקא דבר הרגיל צריך נטילה, וכן הרדב"ז [שהזכיר רבנו בברכי יוסף אות יג] כתב שאין צריך ליטול אלא על דבר שדרך לטבל בו, אלא ודאי צ"ל שהביא סיום דבריהם כדי ללמד חידוש שכן פרשו הגאונים, אבל לא שכך הלכה. ע"ש. ודבריו ברורים שכן דרכו של רבינו להביא דברים חדשים ומה גם מכתב יד וגם כשאינו סובר כן, וכמו שכתב בהקדמתו ובכמה מקומות שצינתי כמבוא, עכ"ל.

ומעתה כיון שרבנו הזקן כותב "דבר שטיבולו במשקה" דמשמע דס"ל כהרדב"ז והמג"א, מבואר שלא כמ"ש הקצות השלחן והתהילה לדוד (והשערי עדן – שטרם ראיתיו) – ובפרט לפמ"ש בס' השיחות תש"ה שבליובאוויטש אכלו תפוח בדבש מיד לאחר הקידוש – לפני נט"י, [וכ"ה בס' 'דרכי חיים ושלום' ו'רזא דעובדא' הנ"ל], ולפי מה שכתב הרבי זי"ע באג"ק שבענין "טיבולו במשקה" לא שייך ואין נפק"מ בענין אכילת התפוח בדבש כליל הושענא רבה בודאי שאין שום חיוב בנט"י, ויתירה מזו, ברגע שאין חיוב בנט"י שוב זה נכלל בהדין (שו"ע ס"ה שם), דהנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח ע"ש. ומה שכתב עוד שם הרב הענדל:

"ולפענ"ד יש לומר עוד יותר מזה: שבנדון דידן צריך נט"י גם לפי דעת המג"א והרדב"ז, שהרי ה'שערי תשובה' שם סק"ד מביא בשם

ה'ברכי יוסף' שאפי' שטפו את הפרי ונשאר רטוב נק' טיבולו במשקה, אע"פ שאין כוונתו לשם טיבול, וכותב שכן מוכח מהרדב"ז, עיי"ש ברדב"ז ח"ד סי' עח.

"שוב ראיתי בספר 'כלבו' וז"ל: "כל הנוטל ידיו לפירות הרי זה מגסי הרוח. וכתב הרא"ש ז"ל במה דברים אמורים כשאוכלם בפני עצמן, אבל אם טבלן במשקה או שנשרו במים ועודן עליהם, צריך נט"י, שכל דבר שטיבולו במשקה צריך נט"י והרי זה כמו שכתבנו ממש". עכ"ל הרדב"ז.

"וכן בקצוה"ש שם סקי"א כותב שכן משמע ג"כ מלשון אדה"ז – "כל דבר שמלוחלח במשקה", וכן בסעי' י' – "ואפי' אם הובא הכשר במים קודם הצלי' מ"מ בשעת הצלי' התייבש אותו לחלוות", עכ"פ משמע דהדחה במים נק' טיבולו במשקה. ע"כ.

"וא"כ רואים מזה שגם לדעת הרדב"ז מים של שטיפה נק' טיבולו במשקה, אע"פ שאין כוונתו לצורך אכילה.

"וצריך לומר שאם דרכו לשטוף את הפרי נקרא שדרכו לטבל במשקה, ואעפ"י שאין בדעתו לאוכלו בטיבול זה.

"ולפי"ז י"ל שעאכו"כ כשיש מנהג ישראל לאכול תפוח טבול בדבש בר"ה והו"ר, הרי לכל הפחות בימים אלו נק' שכיח, וכן נק' שדרכו לטבול במשקה וצריך נט"י לכל הדעות גם לפי המג"א והרדב"ז, וד"ל", עכ"ל הרב הענדל.

ודבריו תמוהים מאוד, דמה הקשר בין הדין דפירות רחוצים במים שלא נתנגבו דהוי טיבולו במשקה משום דדרכו בכך, להך דין שכתב הרדב"ז דאם מטבל אוכל שאין דרכו לטבל אין צריך לנט"י, כיון דהיכא דלא שכיחא לא גזרו רבנן ובטלה דעתו אצל כל אדם – וא"כ תפוח הטבול בדבש שבכל ימות השנה אין צורך בכך, ורק בליל א' דר"ה, ובהושענה רבה אצל אנ"ש בלבד, ונוהגים כך רק מפני סיבה צדדית, מפני המנהג שנאמר בשו"ע בלבד, ובודאי שבטלה דעתן אצל כל אדם, והיכא דלא שכיחא בכל ימות השנה לא גזרו בכך. ואינו מובן כלל, איזה "עאכו"כ" יש כאן? – והרי אנשי בבל (שהיו יותר מאנ"ש, והיו ביחד ב"אתרא" אחד) אעפ"י שאכלו בכל ימות השנה (לא מפני סיבה צדדית של מנהג בשו"ע) חזיו, לא עלה על דעת הגמרא לומר ש"לכל הפחות בבבל נקרא שכיח" ונחשב למאכל ויש להכשירו לעירוב, אלא שבטלה דעתם אצל כל אדם שגם הם עצמם לא יכולים לערב בחזיו – והה"ד גבי אנשי הוצל לעיל, שבטלה דעתם אצל כל

אדם – וא"כ עאכו"כ גבי מנהג אנ"ש דאכילת התפוח בדבש, שהם מיעוט יותר מאשר בני בבל, והם גם מפוזרים בכל העולם, ואינם בגדר "אתרא" (שבתוס' דעירובין הנ"ל), וגם סיבת אכילת התפוח בדבש אינו מצד עצמו אלא מצד המנהג בלבד, ואינו אלא לילה א' בלבד, ובודאי דהוי בגדר אין דרכו בכך, וממילא אין צריך לנטילת ידים, וז"פ וברור מאוד.

ומה שהביא מהקצות השולחן שס"ל בפשטות בדעת אדה"ז דפירות וירקות שרחוצים במים שלא נתנגבו הוי טיבולו במשקה, זה לא נכון כלל, והוא רק העתיק מקצת דבריו בלבד, אולם לפי האמת הקצות השולחן שם מסתפק בזה בדעת אדה"ז ונשאר בצ"ע, וראה לעיל שהעתיקתי דבריו בזה.

ומה שכתב: "שמים של שטיפה נקרא טיבולו במשקה אעפ"י שאין כוונתו לצורך אכילה" עכ"ל – הנה בברכי יוסף שם (סי' קנח אות ה') מבאר זאת היטב: "מההיא דערבי פסחים (קטו, א) דחסא צריך לשקיעה בחרוסת משום קפא, וצריך נטילה, ואף שאינו נהנה מהחרוסת אלא לענין קפא, ומסתברא דמשום קפא ומשום נקיות הכל דבר אחד". עכ"ל.

לסיכום: אכילת התפוח בליל הושענא רבה שמטבילין בדבש אינו צריך לנטילת ידים משום "דבר שטיבולו במשקה", כיון שתפוח חי הוא דבר שאין דרכו לטבולו במשקה, והיכא דלא שכיחא לא גזרו רבנן, ויתכן דלפי הדין שהנוטל ידיו לפירות (יבשים) הרי זה מגסי הרוח, שגם בנדו"ד ליטול ידים, כיון שאין חיוב בנטילה זו.



מול פני הכהנים בברכת כהנים [גליון]

הרב משה אהרן צבי ווייס

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

בגליון האחרון (תתע"ח, ע' 65) מאריך הרב א.י.ה. סילבערבערג שליט"א בגדרי פנים כנגד פנים בברכת כהנים, דלדעתו יש מחלוקת עקרונית בין המשנ"ב (והערוה"ש) דאינו מצריך פנים כנגד פנים לבין כ"ק אדה"ז דמחמיר מאד בזה ומצריך פכ"פ. ומסיק, דלפי דעת המשנ"ב והערוה"ש אין שום דין שצריכים פני העם להיות מול פני הכהנים.

משא"כ לפי דברי כ"ק אדה"ז, לכתחילה (ואולי גם מדאורייתא) צריכים להיות פני העם מול פני הכהנים. ע"כ תו"ד.

ולחזק שיטתו זו הי' צריך להביא גם מה שכתוב בסידור בסדר נשיאת כפים - כהוספה עמ"ש בשו"ע - אחרי שכותב שיחזירו פניהם נגד פני הכהנים, וזלה"ק: "ולא יחזירו פניהם אנה ואנה". עכלה"ק. שמזה משמע עוד יותר כנ"ל.

אלא דנראה לומר שאין זו משמעות דברי אדה"ז ואין כאן מחלוקת כלל בזה (אלא בדבר אחר, כדלקמן) בין אדה"ז למשנ"ב וכו', ובודאי אין בזה חשש מדאורייתא.

דהלומד סעיפים כג, לו ולז בסי' קכח בשו"ע אדה"ז מבין שהמשמעות של "פניהם נגד פני הכהנים שנאמר אמור להם כאדם האומר לחבירו שמדבר עמו פנים אל פנים" כלשונו הק' בסעי' כג, הוא בפשטות לאפוקי פנים כנגד עורף!

דבסעי' כג מיירי בחיובי ותנאי הכהן בברכתו שצ"ל בלה"ק ובעמידה ובקול רם, וגם צ"ל פנים כנגד פנים ולמדים זה מלשון הכתוב (הציווי אל הכהנים) אמור להם כאדם האומר לחבירו, ואין מדברים אדם לחבירו פנים כנגד עורף, אלא פנים כנגד פנים.

וכן הוא בסעי' לז שם, שמכיון "שברכת כהנים אינו אלא פנים כנגד פנים" לכן עם שאחורי הכהנים אינם בכלל הברכה בכלל משום שחסר תנאי זה ד"אמור להם", אבל מלפניהם ובצידיהם אפי' מחיצה של ברזל וכו'. ומוסיף כ"ק אדה"ז וזלה"ק: "רק שיחזירו פניהם כלפי הכהנים", ופירושו הוא שאי"ז מספיק שיהי' מלפני הכהן אלא גם שלא יתן לו עורפו כלל אלא יהי' כנגד פניו. היינו דאם הכהן עומד במזרח והוא עומד במערב הרי סוכ"ס אכן עומד "לפניו", אבל זה אינו מספיק, אלא הוא צריך להחזיר פניו כלפי הכהן דהיינו לעמוד עם פניו למזרח.

ואולי י"ל שכוונת כ"ק אדה"ז לומר שגם אלו שמקומותיהם בביהכנ"ס (וכהנהוג בכ"מ ובפרט אצל הספרדים) שפניהם מול צפון או דרום לא די להם שהם לפני הכהנים אלא אם הכהן עומד במזרח צריכים לחזור פניהם כלפי הכהנים, וכמו שמביא הרב הנ"ל שליט"א באריכות מהמשנ"ב שצריכים אלו העומדים במערב שיהיו פניהם כלפי מזרח - מקום פני הכהנים.

ואם לבאר מחלוקת בין כ"ק אדה"ז להמשנ"ב, הנה אדרבא, בענין זה דפנים בפנים נראה דאדה"ז מיקל והמשנ"ב מחמיר:

דבסעי' כג כתב אדה"ז וזלה"ק: "אבל הצבור רשאים לישב רק שיהי' פניהם נגד פני הכהנים וכו' (אבל בדיעבד אין זה מעכב שהרי עיר שכולה כהנים כולם עולים לדוכן אע"פ שאין מברכין כאדם האומר לחבירו פנים כנגד פנים כמו שית')". עכלה"ק.

היינו שאדה"ז מכריע שבדיעבד אין פנים כנגד פנים מעכב.

ובמשנ"ב סי' קכח סק"נ כותב וז"ל: "עוד ילפינן בגמרא דצריך להיות פנים כנגד פנים וכתבו רוב הפוסקים וכמעט כולם דהני כולו לעיכובא הוא ואפילו בדיעבד לא יצאו באופן אחר ובכל אלו טוב שיצא לחוץ קודם רצה כשאין יכול לברך כדינו". עכ"ל.

דהיינו שהמשנ"ב מחמיר בזה מאד שזהו לעיכובא ואפי' בדיעבד לא יצאו.

והגע בעצמך, אדה"ז שמקיל בדיעבד יחמיר לכתחילה, והמשנ"ב שמחמיר אפי' בדיעבד יקיל לכתחילה?

אלא פשוט שבין לאדה"ז ובין למשנ"ב מיירי כאן באופן דפנים כנגד פנים ולאפוקי פנים כנגד עורף, ובמקרה שאין אפשרות לפנים כנגד פנים הרי בדיעבד מיקל אדה"ז ואין זה מעכב, וראיתו הוא מעם שבשרות (עיר שכולה כהנים). והמשנ"ב הוא המחמיר ומצריך לצאת אם אי אפשר בפנים כנגד פנים.

ויש להביא עוד ראי' לזה מדברי כ"ק אדה"ז עצמו בסוף סעי' לז גבי אלו היושבים או עומדים בכותל המזרחי - אחורי הכהנים. דזלה"ק: "אבל אנשי מעשה נזהרין להתרחק מכותל מזרחי ולילך לצד מערב קצת עד שיהי' פניהם נגד פני הכהנים או נגד צידיהם ממש". עכלה"ק.

דאם הי' צריך לכתחילה לעמוד מול פני הכהן ממש ושפניהם יהיו מכוונים נגד פני הכהן ממש למה מספיק (לאנשי מעשה!) נגד צידיהם? אלא מוכרח דמיירי כאן בהשיעור שיקראו "לפני הכהנים" והאנשי מעשה מדקדקים שגדר לפני הכהנים הוא עכ"פ נגד צידיהם.

אבל כל שהוא לפני הכהנים מספיק אף שאין מכוונים פניהם נגד פני הכהנים ממש.

והי' אפשר לומר דלא פליגי אדה"ז והמשנ"ב, דאדה"ז בסעי' כג שם מיירי בהקהל, שאם הקהל אינו עומד פנים כנגד פני הכהנים אינו מעכב, והמשנ"ב יסכים לזה בדיעבד, אבל הכהן צריך להפוך פניו נגד הקהל וזה לעיכובא, ואפי' אדה"ז יודה לזה שמעכב ורק מיקל בהקהל.

אבל א"א לומר כן. חדא, דמנ"ל לאיפלוגי הכי, דהרי כ"ק אדה"ז מביא הל' הנ"ל דבדיעבד אי"ז מעכב אם אין פנים כנגד פנים באותו ההלכה שמביא החיובים להכהנים. שנית, כשאין פנים כנגד פנים אפי' מצד הקהל, אי"ז כאדם האומר לחבירו הנלמד מפסוק "כה תברכו" (סוטה לח). ועוד בה שלישית, דאדה"ז לומד דין הנ"ל דאין החזרת פנים בפנים מעכב מעיר שכולה כהנים שמברכים לעם שבשדות, ובע"כ שם אין פנים כנגד פנים אפי' מצד הכהנים.

אלא דיש להקשות א"כ לאידך גיסא, לשיטת המשנ"ב דפנים כנגד פנים הוא לעיכובא, איך מתירים בעיר שכולה כהנים כשמברכין לעם שבשדות, והרי זה גמ' מפורשת בבבלי וירושלמי ונפסק כן להלכה, והרי אין שם פנים כנגד פנים?

אלא דמוכרחים לומר דאנוסים שאני ואין למדין מאונס דמותר אפי' בלי פנים כנגד פנים לאינו אנוס.

וכן ראיתי בס' 'עולת תמיד' על שו"ע או"ח סי' קכח סעי' י"ד, דמקשה אהא שמנה המחבר רק ארבעה דברים המעכבים ולא מנה פנים כנגד פנים, ומתריך וז"ל: "עוד י"ל דלא חשיב אלא מה שמעכב אבל פנים כנגד פנים דבאי אפשר אינו מעכב, וכמו שביאר המחבר בסעי' כד ולאחריהם נמי אם הם אנוסים וכו' דמשמע דאע"פ דאינו פנים כנגד פנים הם בכלל הברכה ועיי' כנה"ג". ע"כ.

חזינן דמיקל באין פנים כנגד פנים רק באנוס שאי אפשר, ואדה"ז מיקל בכל מקום מדלא פירש וסתם שבדיעבד אין זה מעכב, ולומד מעיר שכולה כהנים.

ומה שמביא הרב הנ"ל מהביאור הלכה ד"ה אבל מלפניהם הוא רק להוכיח ענין דצדדין ממש וכמו שמאריך שם.

ומה שכ' בסידור "ולא יחזרו פניהם אנה ואנה" יש לפרשו שפשוט לא יחזרו פניהם למערב או לצפון או לדרום באופן שאין זה פנים כנגד פנים.

העולה מכל הנ"ל שאין מחלוקת בין כ"ק אדה"ז להמשנ"ב אלא לכו"ע צריך לפנים כנגד פנים, אבל מדינא אין צריך שיכוונו פניהם כנגד פני הכהנים ממש, ואדרכא לפי אדה"ז יוצא בדיעבד אפי' אם אין פנים כנגד פנים, משא"כ לפי המשנ"ב וכן"ל בארוכה.



פשוטו של מקרא

בטומאת הגוף הכתוב מדבר

הרב וו. ראזענבלום

תושב השכונה

בפרש"י פרשת צו ד"ה וטמאתו עליו (ז, כ): "בטומאת הגוף הכתוב מדבר". עכ"ל בנוגע לענינו.

בפשוטו בא רש"י לפרש שתיבת "עליו" הנאמרת בכתוב קאי על האדם ולא על הבשר, דהיינו שאדם טמא אכל בשר טהור ולא שאדם טהור אכל בשר טמא.

אבל צריך להבין:

א. רש"י פירש בפרשת אמור בד"ה וטמאתי עליו (כב, ג), וז"ל: "וטומאת האדם עליו יכול בבשר הכתוב מדבר וטומאתו של בשר עליו ובטהור שאכל את הטמא הכתוב מדבר על כרחך ממשמעו אתה למד במי שטומאתו פורחת ממנו הכתוב מדבר וזהו האדם שיש לו טהרה בטבילה". עכ"ל.

והפירוש במה שכתב רש"י: "במי שטומאתו פורחת ממנו" הוא כמו שפירש ה"גור ארי" שם, וז"ל: "שכן משמע, דאם לא כן הו' למכתב והוא טמא, אלא וטומאתו עליו שהטומאה עדיין עליו, וסופה להסתלק ממנו, וזהו האדם שיש לו טהרה במקוה". עכ"ל.

משא"כ הבשר אין לו טהרה במקוה, ואם כן למה לא פירש רש"י כל זה בפרשת צו בד"ה הנ"ל.

אולי י"ל דבפ' צו בפסוק שלפנ"ז (ז, יט) כתוב "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל וגו'", ששם מדובר בטומאת בשר, שלכן (מסתבר ש)רש"י מפ' שהפסוק שלאח"ז וטומאתו עליו, מוסיף דין חדש, בטומאת הגוף הכתוב מדבר, וכפי שממשיך רש"י (כקצת ראי' לפי') אבל טהור וכו' אלא אזהרה והבשר אשר יגע (ז, יט דלעיל).

משא"כ בפ' אמור יש סברא לומר שפה מחדשת התורה דין חדש שגם בטומאת בשר יש חיוב כרת (ואזהרתו בפ' צו דלעיל), ולכן צריך רש"י להוכיח ממלת "עליו" שדין כרת הוא רק בטומאת הגוף ולא בטומאת בשר, ודו"ק.

ב. ה'שפתי חכמים' פירש על פרש"י שבפרשת צו, וז"ל: "דילפינן וטומאתו וטומאתו גזירה שוה כתיב הכא מטומאתו עליו, וכתיב התם בפרשת פרה (במדבר יט, יג) עוד טמאתו בו מה להלן טומאת הגוף דבהדיא כתיב בי' וכל הנפש אשר יגע בטומאת מת אף הכא מיירי בטומאת הגוף", עכ"ל.

וכן על דרך זה פירש ה'מזרחי'.

בתורת כהנים כתב, הן בפרשת צו, והן בפרשת אמור, וז"ל:

"וטומאתו עליו טומאת הגוף או יכול טומאת בשר ת"ל וטומאתו עליו טומאתו טומאתו לגז"ש מה טומאה להלן בטומאת הגוף מדבר ולא דיבר בטומאת בשר אף טומאתו האמור כאן בטומאת הגוף בדבר ולא טומאת בשר. . ואחרים אומרים לא דיבר אלא במי שהטומאה פורחת הימנו יצא בשר שאין הטומאה פורחת הימנו", עכ"ל התורת כהנים.

והיינו שהתורת כהנים מביא הן הפירוש של השפתי חכמים והמזרחי הנ"ל, והן הפירוש של האחרים שרש"י פירש בפרשת אמור.

אבל השאלה היא, מאחר שרש"י גילה דעתו בפרשת אמור שהפירוש של האחרים הוא יותר קרוב לפשוטו של מקרא, שמסתבר לומר שזהו הטעם מה שרש"י בחר שם פירוש זה דוקא,

אם כן, למה פירשו הם (היינו הש"ח והמזרחי) בפירש"י פרשת צו לפי פירוש הראשון של התורת כהנים.



נדת דותה

הרב אלחנן יעקובוביץ

נחלת הר חב"ד, אה"ק

ויקרא יב, ב, רש"י ד"ה דותה "לשון דבר הזב מגופה", ובפשטות מקורו כדפירש בשפת"א ש"זב" תרגומו "דוב", וראה להלן (טו, ב) "איש איש כי יהיה זב מבשרו זובו גו'", ומתרגם "גבר גבר ארי יהי דאיב מבשרי' דובה גו'".

אבל יש כאן שתי שאלות, א. שלפ' זב יוצא ש"דותה" זה בלשון תרגום. ב. דובה – בלשון התרגום הוא ב"ב" ו"דותה" היא עם ו'.

ושלכן, י"ל בדא"פ, הביא רש"י פירוש נוסף "לשון אחר לשון מדוה וחולי, שאין אשה רואה דם שלא תחלה ראשה ואבריה כבדים עלי", שלפ' זה הנה "דותה" הוא בלשון הקודש.

ואעפ"כ לא כתב רש"י פירוש זה בראשונה, שבפשטות לא מדברים כאן בחולי, שהרי לענין דם נדות הוא ענין טבעי, שלכן הביא פירוש ראשון שזה מלשון זובו שמצד התוכן פירוש זה קרוב יותר לפשש"מ.

אבל אם אפשר למצוא פירוש שיתפרש ע"פ לשון הקודש כמובן יש בזה מעלה, ובחולי גם מתיישב, שאף שבעצם ראיית הדם אין בזה משום חולי, אבל "שאיין אשה רואה דם שלא תחלה ראשה ואבריה כבדים עלי", וע"ז שייך לשון חולי.

♦ ♦ ♦

שונות

נשי ובנות ישראל בתניא (ב)

הרב שלמה שמואל פליישמן

נחלת הר חב"ד, אה"ק

בגליון תתעה (ע' 84) דנתי האם כל סדר עבודת ה' המבואר בתניא, בינוני, צדיק, אהבת ה' כרשפי אש, בתענוגים, בינוני המתפלל כל היום וכו' שייך לגבי נשי ובנות ישראל, כי אין שום התייחסות בזה מפורש בתניא, ע"ש.

בגליון תתעז (ע' 83) כתבו הרב י.ד. קלויזנער ורמ"מ ע"פ שיחת הרבי המבוססת על האריז"ל שבעשיית הזכר את המצוה אין מהצורך שגם האשה תעשה לבדה כי כבר נכללת עמו בעת שעושה המצוה מכיון שנשמותיהם הם כל אחד "פלג" וביחד משלימים זא"ז, ומבאר הרבי שאם כן גם המצוות שעושה הזכר לפני הנישואין מוציא בזה את "הפלג" שלו אעפ"י שאינו יודע עדיין מי היא.

ועפ"ז כל מה שנדרש בתניא הוא מהזכרים, ובעבודתם ובקיום כל הדרישות שבתניא וכל הדרגות הרי בזה מקיימת האשה את השבועה תהי צדיק ואל תהי רשע, ע"ש.

והנה נקודת המוצא של הדיון הוא שיחת כ"ק אדמו"ר (שאיני זוכר מקורה אבל זוכר היטב תוכנה לפרטיה) "כשדיבר על חיוב המצוות של

נשים, שאין הזמן גרמא, והם אהבת ה' ויראת ה', וכהמשך לזה אמרו זכה דורנו ונשי ובנות ישראל לומדות חסידות ובפרט בספר התניא בעיון ועוד יותר מהגברים, מה שבדורות הקודמים היה רק ליחידות סגולה....".

והנה ידוע שספר התניא שהוא "תורה שבכתב" של תורת חסידות חב"ד שאחד מיסודותיה הוא שכל אחד צריך להתחיל מחב"ד (שלכן נקראת תנועה זו חסידות חב"ד לא לשלול את חג"ת – המידות, אלא לשלול או להוסיף שכל אחד יתחיל עבודתו מחב"ד) ראינו ללמוד ולהבין בעצמו גדלות ה', הנשמה, הבריאה, וכל אחד יתבונן וכמובא בתניא פ"ג, וכל אחד יגיע בעצמו לאהבת ה', וזהו גם הביאור בשער התניא "בדרך ארוכה וקצרה" ומסבירים בזה שאעפ"י שהדרך המובא בתניא היא ארוכה, היינו הרבה לימוד, הרבה התבוננות, וכהלשון "ביגיעת נפש ויגיעת בשר" (תניא פ"ל) "עד מיצוי הנפש" (ובאגה"ק י"ב) "וזה כלל גדול בעבודת ה' לבינונים, העיקר הוא למשול ולשלוט על הטבע . . . וכשמשכחנן במוחו בגדולת א"ס ב"ה להוליד רוח דעת ויראת ה', ואהבת ה' בליבו... (תניא פרק ט"ז).

וכידוע לכל מי שלמד אפילו מאמר אחד שחסידות דורשת עבודה עצמית לעומת החסידות חג"ת וכהפתגם (השגור בפי הרה"ח המשפיע רש"ח קסלמן ע"ה) "ניט ער דאוונט ר' חייקל דאוונט", שהרבי לומד ומתבונן, והוא ע"י תפלתו מלהיב את הלככות של חסידיו, אבל הם בעצמם צריכים רק להתקשר אליו וזה הי' כל החילוקי דיעות של תלמידי המגיד עם רבינו הזקן נ"ע כידוע לכל, וע"ז הי' כל הקטרוגים על גילוי חסידות לכל נפש, כדי שכ"א יוכל לעבוד ה' בעצמו, וכל הריבוי חסידות במאמרי ההמשכים העצמיים של הרש"ב, מאמרי ההשכלה והעבודה של הריי"צ והביאורים העמוקים, והחידושים הנפלאים של רבינו נ"ע הכל כאשר לכל מבארים את מה שיוסד ע"י אדה"ז בספר התניא.

וא"כ אי אפשר לבאר שנשי ובנות ישראל מקיימים את הנדרש בחסידות ע"י הבעל, כי זה מתאים או לפני תקופת החסידות, שלא הי' זקוקים לזה, כי נשמתם האירה באמונה ובאהבת ה' ופעלה על נפשם הבהמית וגופם, או לשיטת חסידות חג"ת, שמישהו או משהו יעשה את העבודה עבורו, אבל לא להעבודה הרבה והעצומה שהושקעה מאות שנים ע"י רבותינו נשיאנו שכל אחד ישקיע ויעמול ע"מ לזכך נפשו וגופו, עד שיגיע לאהבת ה' ויראת ה', ושבזה גם נשים חייבות.

וכשהרבי אומר שזכה דורנו ונשים לומדות תניא ובעיון וכו', וזאת בהמשך לדיבור על חיובם במצוות עשה שאין הזמן גרמא, היינו שיקיימו את המצוות הנ"ל ע"פ לימודם בעומק את החסידות, וכעיקר ספרק התניא, כי מה הזכות של דורנו שלומדים מה שלא שייך להם?

אבל מצד שני (כמו שכתבתי בארוכה בגליון הנ"ל) האם שייך לדרוש מנשים את כל סדר העבודה וכו' שנדרש בתניא.



הכנסת אורחים כסגולה לחינוך הבנים

הרב מרדכי מנשה לאופר

שליח כ"ק אדמו"ר - אשדוד, אה"ק

בספר 'מנהגי בעלזא' (ב"ב תשמ"ג, מהרה"ח ר"י קלפהולץ (ז"ל)) ע' עח: "למרן מהרי"ד בא החסיד . . . והתנצל את עצמו שבניו נוטים קצת מדרך הישר. ענה לו מרן, שיכניס אורחים לביתו וזו סגולה להמבוקש". ע"כ.

ובפשטות י"ל דזה נלמד מהפסוק "במה יזכה נער את ארחו" - שהנער יהיה זכאי, בזכות האורחים.

[ובטח המדובר בחרדים ואנשי מעשה – ולא כאלו שעלולים לפגע בחינוכו של הנער כדברי הרמב"ם הידועים (הל' דעות – שנמשך אחר הסביבה), ומפורש בס"ח הוצאת מק"נ סי' תתמג, ובספק יש להחמיר ולהכניסם – ראה של"ה פ' נח, כף החיים (פלג'י) סי' ה' אות כו, בשם ר"ח. מעם לועז פ' בראשית ע' תנג].

ואולי קשור זה לעובדה שאאע"ה נאמר בו "ויתן אל הנער" לעשות את בן הבקר לאורחיו, והנער - זה ישמעאל - לחנכו במצוות (ראה ספר אהבת חסד ח"ג פ"ד).

